

## **S - ÉCRITS TECHNIQUES 53-54 AFI**

VERSION AFI

Jacques Lacan  
*Séminaire 1953-1954*

Publication hors commerce. Document interne à l'Association freudienne internationale et destiné à ses membres.

Se servir de « l'explorateur de document » (soit par la fonction « Affichage » de la barre outils , « Explorateur de document » soit en mettant l'icône dans la barre outils) , puis cliquer sur le + ou – , en regard des titres des séminaires, pour faire apparaître ou disparaître les sous titres

La correction d'orthographe est désactivée, pour la réactiver : « outils », « langue », « langue », décocher la case « Ne pas vérifier l'orthographe »

Les graphes et dessins apparaissent le plus souvent avec quelques secondes de retard par rapport au texte, patience !

Tables des matières, p. 3. et p. 499.  
Avant propos, p. 7.

Début, p. 9.

La pagination respecte celle du document source

## ÉCRITS TECHNIQUES

*Ont participé*

*à l'établissement du texte de cette édition privée des séminaires de Lacan  
les membres suivants de l'Association Freudienne Internationale.*

ANQUETIL Nicole	HASENBALG Virginia
ARNOUX Marion	HILTENBRAND Jacqueline
BALBURE Brigitte	HILTENBRAND Jean-Paul
BEAUMONT Jean-Paul	JEANVOINE Michel
BENRAIS François	LACHAUD Denise
CAPRON Claudine	LASKA Francine
CESBRON-LAVAU Henri	LEFORT Brigitte
CZERMAK Marcel	LLEIDA-ROCH Claudine
DAVION Frédéric	LETUFFE Gilbert
DELAFOND Nathalie	MARCHIONI-EPPE Janine
DORGEUILLE Claude	MARTIN Dominique
DORGEUILLE Marie-Germaine	PARIENTE Guy
DUPUIS Perla	PASMANTIER-SEBBA Jacqueline
DUPUIS René	RICARD Hubert
EMERICH Choula	SALAMA Silvia
FERRON Catherine	SORMANO Elena
FRIGNET Henry	TRUMEL Christian
GHEUX Chantal	TYSZLER Jean-Jacques
GORGES Pierre	VINCENT Denise

## ÉCRITS TECHNIQUES

### Table des matières

Avant propos.....	7
Leçon I 18 novembre 1953 .....	9
Leçon II 13 janvier 1954.....	13
Leçon III 20 janvier 1954.....	29
Leçon IV 27 janvier 1954.....	53
Leçon V 3 février 1954 .....	77
Leçon VI 10 février 1954.....	97
Leçon VII 17 février 1954.....	119
Leçon VIII 24 février 1954.....	141
Leçon IX 10 mars 1954 .....	165
Leçon X 17 mars 1954 .....	189
Leçon XI 24 mars 1954 .....	207
Leçon XII 31 mars 1954 .....	227
Leçon XIII 7 avril 1954 .....	249
Leçon XIV 5 mai 1954.....	271
Leçon XV 12 mai 1954.....	291
Leçon XVI 19 mai 1954.....	307
Leçon XVII 26 mai 1954.....	325
Leçon XVIII 2 juin 1954.....	347
Leçon XIX 9 juin 1954.....	367
Leçon XX 16 juin 1954 .....	389
Leçon XXI 23 juin 1954 .....	409
Leçon XXII 30 juin 1954 .....	433
Leçon XXIII 7 juillet 1954 .....	453
Annexes	
Annexe I L'expérience du bouquet renversé.....	479
Annexe II L'homme aux loups.....	481
Bibliographie.....	497

ÉCRITS TECHNIQUES

- 4 -



## ÉCRITS TECHNIQUES

Page blanche

- 5 -

ÉCRITS TECHNIQUES

Page blanche

- 6 -

## Avant-propos

*C'est le premier des séminaires tenus publiquement par Lacan. Ils avaient lieu auparavant à son domicile et regroupaient une dizaine de personnes environ. Ils avaient été consacrés, dans les années immédiatement antécédentes, à la lecture commentée des cinq grandes psychanalyses de Freud.*

*Ce changement coïncide avec la scission qui eut lieu en 1953 dans le groupe français.*

*Dorénavant l'enseignement de Lacan aura lieu à la Clinique des maladies mentales à l'Hôpital Sainte-Anne, dans la salle du premier étage de la Clinique femmes, le professeur Jean Delay étant alors chef de service. Sans aucune limitation d'accès, l'assistance devint rapidement nombreuse au point que les derniers arrivés en étaient réduits à s'asseoir par terre, dont Alain Cuny, l'acteur, auditeur fidèle de ces conférences.*

*Le titre choisi par Lacan reste incertain au vu des témoignages recueillis, c'est pourquoi nous avons opté pour Écrits techniques qui correspond mieux au contenu du séminaire puisque le commentaire concerne bien d'autres textes que ceux de Freud. Je me souviens également d'avoir vu annoncées dans le service, quelques années plus tard, les conférences de Lacan par de petites affichettes avec un titre particulier pour une ou plusieurs séances. C'est pourquoi, chaque fois que nous en disposions, nous avons indiqué ce titre en début de leçon, en le mettant cependant entre crochets, comme nous le faisons habituellement pour les ajouts de l'éditeur.*

*Le texte parlé du commentaire sur la Verneinung par Jean Hyppolite étant quelque peu différent de celui publié dans Les Écrits, nous l'avons maintenu à sa place dans sa forme originale.*

*Il manque les leçons des 25 novembre, 2, 9 et 16 décembre 1953. Il semble bien que cela soit dû au fait que la décision d'engager une sténotypiste pour conserver intégralement le discours de Lacan ne soit intervenue que dans un temps second et sous la pression de l'auditoire.*

*Nous donnons en annexe des notes sur le commentaire de L'homme aux loups, sans pouvoir dire si elles correspondent au travail fait au domicile de Lacan les années précédentes ou si elles constituent des rappels faits par Lacan lors des leçons pour lesquelles nous n'avons plus de traces. Elles nous ont paru suffisamment intéressantes pour mériter d'être publiées ici.*

*Enfin nous donnons également en annexe le texte de H. Bouasse concernant l'expérience du bouquet renversé, le volume dans lequel il se trouve étant devenu d'accès très difficile. Il s'agit des pages 86 et 87 d'Optique et Photométrie dites géométriques, 4<sup>e</sup> édition, publié par la Librairie Delagrave en 1947.*

*En ce qui concerne les schémas, ils ont pour la plupart été reconstitués. Deux n'ont pu l'être; nous en indiquons simplement la place.*

*C.D.*

## Leçon I 18 novembre 1953

[Sens de l'étude des textes, et de son enseignement]

La recherche du sens a déjà été pratiquée, par exemple par certains maîtres bouddhistes, avec la technique *zen*. Le maître interrompt le silence par n'importe quoi, un sarcasme, un coup de pied.

Il appartient aux élèves eux-mêmes de chercher la réponse à leurs propres questions dans l'étude des textes; le maître n'enseigne pas *ex cathedra* une science toute faite mais il apporte cette réponse quand les élèves sont sur le point de la trouver.

Cet enseignement est un refus de tout système, il découvre une pensée en cours de mouvement, mais néanmoins prête au système, car elle est obligée de présenter une certaine face dogmatique. La pensée de Freud est la plus perpétuellement ouverte à la révision. C'est une erreur de la réduire à des mots usés *inconscient, super ego...*

Chaque notion y possède sa vie propre, ce qu'on appelle précisément la dialectique : elle a un contraire, etc. Or, certaines de ces notions étaient, pour Freud, à un moment donné, nécessaires : elles apportaient une réponse à une question formulée en termes antérieurs. Il ne suffit pas de faire de l'histoire au sens d'histoire de la pensée et de dire que Freud est apparu en un siècle scientifique. Avec la *Science des rêves*, quelque chose d'une essence différente, d'une densité psychologique concrète, est réintroduit, à savoir le sens; du point de vue scientifique, Freud parut rejoindre là la pensée la plus archaïque, lire quelque chose dans les rêves. Ensuite, Freud revient à l'explication causale. Mais quand on interprète un rêve, on est en plein dans le sens, dans quelque chose de fondamental du sujet, dans sa subjectivité, ses désirs, son rapport à son milieu, aux autres, à la vie même.

-9-

Notre tâche est la réintroduction au registre du sens, registre qu'il faut lui-même réintégrer à son niveau propre. Brücke, Ludwig, Helmholtz, Du Bois-Reymond avaient constitué une sorte de foi jurée : tout se ramène à des forces physiques, celles de l'attraction et de la répulsion. Quand on se donne ces prémisses, il n'y a aucune raison d'en sortir. Si Freud en est sorti, c'est qu'il s'en est donné d'autres : il a osé attacher de l'importance à ce qui lui arrivait, par exemple aux antinomies de son enfance, à ses troubles névrotiques, à ses propres rêves. C'est là où Freud est, et est pour nous tous, un homme placé au milieu de toutes les contingences les plus humaines la mort, la femme, le père.

Ceci constitue un retour aux sources et mérite à peine le titre de science. Il en va comme du bon cuisinier, qui sait bien découper l'animal, détacher l'articulation avec la moindre résistance. Pour chaque structure, on admet un mode de conceptualisation qui lui est propre. On entre toutefois par là dans la voie des complications et l'on préfère revenir à la notion moniste plus simple de déduction du monde. Néanmoins, il faut bien s'apercevoir que ce n'est pas avec le couteau que nous disséquons mais avec des concepts : le concept a son ordre de réalité original. Les concepts ne surgissent pas de l'expérience humaine, sinon ils seraient bien faits. Les premières dénominations sont faites à partir des mots; ce sont des instruments pour délinéer les choses. Ainsi, toute science reste longtemps dans la nuit, empêtrée dans le langage. Lavoisier, par exemple, en même temps que son phlogistique, apporte le bon concept, l'oxygène. Il y a d'abord un langage humain tout formé pour nous, dont nous nous servons comme d'un très mauvais instrument. De temps en temps s'effectuent des renversements, du phlogistique à l'oxygène. Il faut toujours introduire des symboles, mathématiques ou autres, avec du langage courant; il faut expliquer ce qu'on va faire. On est alors au niveau d'un certain échange humain, à celui du thérapeute, où Freud se trouve malgré sa dénégation. Comme Jones l'a montré, Freud s'est imposé au début l'ascèse de ne pas s'épancher dans le domaine spéculatif où sa nature le portait fortement, il s'est soumis à la discipline des faits, du laboratoire; il s'est éloigné du mauvais langage.

Mais considérons la notion du sujet: quand on l'introduit, on s'introduit soi-même; l'homme qui vous parle est un homme comme les autres; il se sert du mauvais langage.

Dès l'origine, Freud sait qu'il ne fera de progrès dans l'analyse des névroses que s'il s'analyse lui-même.

L'importance croissante attribuée au *contre-transfert* signifie la reconnais

sance du fait que l'on est deux dans l'analyse, pas que deux, phénoménologiquement, c'est une structure : par elle seulement certains phénomènes sont isolables, séparables. C'est la structure de la subjectivité qui donne aux hommes cette idée qu'ils sont à eux-mêmes compréhensibles.

Être névrosé peut servir à devenir bon psychanalyste : au départ cela a servi à Freud. Comme Monsieur Jourdain avec sa prose, nous faisons du sens, du contresens, du non-sens. Encore fallait-il y trouver des lignes de structure. Jung lui aussi redécouvre en s'émerveillant, dans les symboles des rêves et les symboles religieux, certains archétypes propres à l'espèce humaine : cela aussi est une structure.

Freud a introduit autre chose, le déterminisme propre à ce niveau-là de structure. De là l'ambiguïté que l'on retrouve partout dans son Oeuvre; par exemple, le rêve est-il désir ou reconnaissance du désir? ou encore, *l'ego* est à la fois comme un neuf vide, différencié à sa surface au contact du monde de la perception et aussi, chaque fois que nous le rencontrons, celui qui dit non, *ou moi je*; c'est le même qui dit on, qui parle des autres, qui s'exprime sous ces différents registres : nous allons suivre les techniques d'un art du dialogue; comme le bon cuisinier, nous savons quels joints, quelles résistances nous rencontrons.

Le *super ego* est aussi une loi dépourvue de sens mais en rapport avec des problèmes de langage. Si je parle, je dis « tu prendras à droite », pour lui permettre d'accorder son langage au mien, je pense à ce qui se passe dans sa tête au moment où je lui parle; cet effort d'accord est la communication propre au langage. Ce tu est tellement fondamental qu'il intervient avant la conscience. La censure, par exemple, est intentionnelle, elle joue avant la conscience, elle fonctionne avec vigilance. Tu n'est pas un signal mais une référence à l'autre, il est ordre et amour. De même *l'idéal du Moi* est un organisme de défense perpétué par le *Moi* pour prolonger la satisfaction du sujet; il est aussi la fonction la plus déprimante, au sens psychiatrique du terme.

*L'id* n'est pas réductible à un pur donné objectif, aux pulsions du sujet; jamais une analyse n'a abouti à tel taux d'agressivité ou d'érotisme; c'est un certain point dans la dialectique du progrès de l'analyse, le point extrême de la reconnaissance existentielle : tu *es ceci*, idéal jamais atteint de la fin de l'analyse. Ce n'est pas non plus la maîtrise de soi complète, l'absence de passion; l'idéal est de rendre le sujet capable de soutenir le dialogue analytique, de parler ni trop tôt, ni trop tard; c'est cela que vise une analyse didactique.

L'introduction d'un ordre de déterminations dans l'existence humaine, dans le domaine du sens, s'appelle la raison.  
La découverte de Freud, c'est la redécouverte, sur un terrain en friche, de la raison.

-12-



## Leçon II 13 janvier 1954

[Introduction aux commentaires sur les *Écrits techniques* de Freud]

Pour commencer l'année nouvelle, pour laquelle le vous présente mes bons vœux, je l'introduirai volontiers par un thème que j'exprimerai à peu près ainsi « fini de rire! »

Pendant le dernier trimestre, vous n'avez guère eu ici autre chose à faire qu'à m'écouter. je vous annonce solennellement que, dans ce trimestre qui commence, je compte, j'espère, j'ose espérer que moi aussi je vous entendrai un peu.

Ceci me paraît absolument indispensable. D'abord, parce que c'est la loi même et la tradition du séminaire que ceux qui y participent y apportent plus qu'un effort personnel. Ils apportent une collaboration par les communications effectives. Et ceci, bien entendu ne peut venir que de ceux qui sont intéressés de la façon la plus directe à ces séminaires, ceux pour qui ces séminaires de textes ont leur plein sens, c'est-à-dire sont engagés à des degrés, à des titres divers dans notre pratique.

Ceci n'exclura pas, bien entendu, que vous n'obteniez de moi les réponses que je serai en mesure de vous donner; et il me serait tout particulièrement sensible que, dans ce trimestre, tous et toutes, selon la mesure de vos moyens, vous donniez à l'établissement de ce que je pourrais appeler nouvelle étape, nouveau stade du fonctionnement de ce séminaire, ce que j'appellerai votre maximum. Votre maximum, ça consiste à ce que, quand j'interpellerai tel ou tel pour le charger d'une section précise de notre tâche commune, on ne réponde pas, avec un air ennuyé, que justement cette semaine on a des charges particulièrement lourdes, telle ou telle de ces réponses que vous connaissez bien.

je parle tout au moins pour ceux qui font partie du groupe que nous représentons ici, et dont je voudrais que vous vous rendiez bien compte que s'il est constitué comme tel, à l'état de groupe autonome, s'étant isolé comme tel, c'est précisément pour une tâche qui nous intéresse tous, ceux qui font partie de ce groupe, et qui comporte rien moins pour chacun de nous que l'avenir, le sens de tout ce que nous faisons et aurons à faire dans la suite de notre existence.

Si vous ne venez pas à ce groupe à ce plein sens, au sens de mettre vraiment en cause toute votre activité, je ne vois pas pourquoi nous nous serions constitués sous cette forme. Pour tout dire, ceux qui ne sentiraient pas en eux-mêmes le sens de cette tâche, j'en ne vois pas pourquoi ils resteraient attachés à notre groupe, pourquoi ils n'iraient pas se joindre à toute espèce d'autre forme de bureaucratie!...

Ces réflexions sont particulièrement pertinentes, à mon sens, au moment où nous allons aborder ce qu'on appelle communément les *Écrits techniques* de Freud. C'est un terme qui est déjà fixé par une certaine tradition. Dès le vivant de Freud, sous la façon dont les choses sont présentées, sous forme d'édition, on a vu paraître sous la forme de la *Sammlung*<sup>1</sup>, la *collection des petits écrits sur les névroses*... je ne me souviens plus exactement. Un petit volume in-octavo, qui isolait un certain nombre d'écrits de Freud qui vont de 1904 à 1919, et qui sont des écrits dont le titre, la présentation, le contenu, indiquent dans l'ensemble ce qu'est la méthode psychanalytique. Et ce qui motive et justifie cette forme, ce dont il y a lieu de mettre en garde tel ou tel praticien inexpérimenté qui voudrait s'y lancer, c'est qu'il faut considérer comme indispensable d'éviter un certain nombre de confusions quant à la pratique et aussi l'essence de la méthode.

Et l'on vit également apparaître sous une forme graduellement élaborée un certain nombre de notions fondamentales pour comprendre le mode d'action de la thérapeutique analytique. Et, en particulier dans ces *écrits*, un certain nombre de passages extrêmement importants pour la compréhension du progrès qu'a fait, au cours de ces années 1904-1919, l'élaboration qu'a subie [?] la pratique. Et aussi dans la théorie de Freud la notion de résistance, la fonction du transfert, le mode d'action et d'intervention dans le transfert; et enfin même, à un certain point, la notion de la fonction essentielle de la névrose de transfert.

1. Le titre exact est: *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre aus den Jahren 1893-1906*. D'autres séries suivront celle-là. En 1931, une autre édition s'intitule: *Schriften zur Neurosenlehre und zur psychoanalytischen Technik*. (N.A.E.)

Inutile de vous dire que ce petit groupe d'écrits a une importance toute particulière. Ce groupement pourtant n'est pas complètement ni entièrement satisfaisant; au premier abord tout au moins. Peut-être le terme Écrits *techniques* n'est pas ce qui lui donne effectivement son unité, car il représente en effet une unité dans l'œuvre de Freud et la pensée de Freud; une unité par une sorte d'étape dans sa pensée, si on peut dire. C'est sous cet angle que nous l'étudierons; étape effectivement intermédiaire entre ce que nous pourrions appeler le premier développement de ce que quelqu'un-analyste dont la plume n'est pas toujours de la meilleure veine, mais qui a eu en cette occasion une trouvaille assez heureuse, et même belle - a appelé *expérience germinale* dans Freud. En effet, nous pouvons distinguer jusque vers, mettons 1904, ou même 1906; 1904 représentant l'apparition de l'article sur la *méthode psychanalytique*, dont certains disent que c'est là pour la première fois qu'on a vu apparaître le mot *psychanalyse* - ce qui est tout à fait faux, parce que le mot *psychanalyse* a été employé bien avant par Freud - mais enfin là le mot *psychanalyse* est employé d'une façon formelle, et dans le titre même de l'article; alors mettons 1904 ou 1906; 1909, ce sont les conférences à la Clark University, voyage de Freud en Amérique accompagné de son « fils » [Jung]. Et c'est là, ou le point de repère entre 1904 et 1906, que nous pouvons choisir comme représentant le premier développement de cette *expérience germinale*.

Si nous reprenons les choses à l'autre bout, à l'année 1920, nous voyons l'élaboration de la théorie des instances, de la théorie structurale, ou encore métapsychologique, comme Freud l'a appelée, de l'expérience freudienne. C'est l'autre bout: c'est un autre développement qu'il nous a légué de son expérience et de sa découverte.

Vous le voyez, les Écrits *techniques* s'échelonnent et se situent exactement entre les deux. C'est ce qui leur donne leur sens, parce que autrement, si nous voulions dire que les Écrits *techniques* sont une unité au cas où Freud parle de la technique, ce serait une conception tout à fait erronée. On peut dire qu'en un certain sens Freud n'a jamais cessé de parler de la technique. Je n'ai pas besoin d'évoquer devant vous les *Studien über Hysterie* qui ne sont absolument qu'un long exposé de la découverte de la technique analytique. Nous l'y voyons en formation, et c'est ce qui fait le prix de ces études; et je dirai que si on voulait faire en effet un exposé complet, systématique, de la façon dont la technique s'est développée chez Freud, c'est ainsi qu'il faudrait commencer. Nous ne pourrions que nous y référer et l'évoquer sans cesse. La raison pour laquelle je n'ai pas pris *Studien über Hysterie*, c'est tout simplement qu'elles ne sont pas -15-

facilement accessibles: vous ne lisez pas tous l'allemand, ni même l'anglais. Il y en a une édition dans les *Collected Papers* (vol. I) qu'on peut se procurer. Ce n'était pas extrêmement facile de vous demander à tous de faire cet effort. D'autre part, il y a d'autres raisons que ces raisons d'opportunité, pour lesquelles j'ai choisi ces *Écrits techniques*.

Mais, pour poursuivre, nous dirons que, même dans la *Science des rêves*, il s'agit tout le temps et perpétuellement de technique. On peut dire qu'il n'y a pas... qu'il ait parlé, écrit, sur des thèmes disons d'élaboration mythologique, ethnographique, les thèmes proprement culturels, il n'y a guère d'oeuvre de Freud qui ne nous apporte quelque chose sur la technique. Mais, pour accentuer encore ce que je veux dire, il est inutile de souligner qu'un article comme *Analyse terminable et interminable*, paru dans le tome V des *Collected Papers*, vers les années 1934, est un des articles les plus importants quant à la technique.

En fait, la question de l'esprit dans lequel il me paraîtrait souhaitable que cette année, ce trimestre, nous poursuivions les commentaires de ces *Écrits techniques* est quelque chose de tout à fait important à fixer dès aujourd'hui. Et c'est pour cela que je considère les quelques mots que je vous introduis comme importants. je les ai appelés *Introduction aux commentaires sur les Écrits techniques de Freud*.

En effet, il y a plusieurs façons de voir les choses. Si nous considérons que nous sommes ici pour nous pencher avec admiration sur les textes de Freud et nous en émerveiller, évidemment nous aurons toute satisfaction. Ces écrits sont d'une fraîcheur, d'une vivacité qui ne manquent jamais de produire le même effet que tous les autres écrits de Freud. La personnalité s'y découvre d'une façon parfois tellement directe qu'on ne peut pas manquer de l'y retrouver, comme dans tel ou tel des meilleurs moments que nous avons déjà rencontrés dans les textes que nous avons commentés. La simplicité, les raisons, la motivation des rêves qu'il nous donne, la franchise du ton, enfin, est déjà à soi toute seule une sorte de leçon. L'aisance avec laquelle sont traitées toutes les questions des règles pratiques à observer est une chose à laquelle il ne serait jamais mauvais de se référer pour nous faire voir combien pour Freud il s'agissait là d'un instrument, au sens où on dit qu'on a un marteau bien en main; il dit: « bien en main pour moi; mais ce que je vous dis là, c'est parce que c'est moi, comme ça que j'ai l'habitude de le tenir. Mais d'autres peut-être préféreraient un instrument un tout petit peu différent, plus à leur main ». Vous en verrez des passages tout à fait clairs, encore plus clairement que je ne vous le dis sous cette forme métaphorique.

Toute la question de formalisation des règles techniques y est traitée avec une liberté qui est certainement à soi toute seule un enseignement qui pourrait suffire et qui donne déjà à une première lecture des *Écrits techniques* son fruit et sa récompense. Il n'y a rien qui soit plus salubre, plus libérant que la lecture directe de ces écrits où, pour la première fois, sont données un certain nombre de règles pratiques, d'un caractère tout à fait instrumental, et rien n'est plus significatif pour bien montrer que la question est ailleurs. Ce n'est pas tout, dans la façon de nous transmettre ce qu'on pourrait appeler voies de cette vérité de la pensée freudienne. On pourrait y joindre une autre face qui se montre sous un certain nombre de passages, qui viennent peut-être au second plan, mais qui sont très sensibles; c'est le caractère souffrant de cette personnalité, le sentiment qu'il a de la nécessité de l'autorité, ce qui ne va pas certainement sans une certaine dépréciation fondamentale de ce que celui qui a quelque chose à transmettre ou à enseigner peut attendre de ceux qui le suivent et qui l'écoutent. Une certaine méfiance profonde de la façon dont les choses sont appliquées et comprises apparaît en bien des endroits, et même, vous verrez, je crois qui n'est pas très difficile à trouver, une dépréciation toute particulière de la matière humaine qui lui est offerte dans le monde contemporain. C'est bien assurément ce qui nous permet d'entrevoir aussi pourquoi Freud a, tout à fait en dehors du cercle, du style de ce qu'il écrit, concrètement et pratiquement mis en exercice ce poids de son autorité; et combien à la fois il a été exclusif par rapport à toutes sortes de déviations, très effectivement, déviations qui se sont manifestées, et en même temps impératif dans la façon dont il a laissé s'organiser autour de lui la transmission de cet enseignement.

Cela n'est qu'un aperçu de ce qui peut nous être révélé par cette lecture. La question de savoir si c'est uniquement cela, cet aspect historique de l'action, de la présence de Freud, sur le sujet de la transmission technique, est-ce que c'est à cela que nous allons nous limiter?

Eh bien, non! je ne crois pas que ce puisse être possible. Ne serait-ce d'abord que, malgré tout l'intérêt et le côté stimulant, agréable, détendant, que cela peut avoir, ça ne serait tout de même qu'assez inopérant.

Vous savez que c'est toujours en fonction de l'actualité, en fonction du sens que peut avoir... à savoir qu'est-ce que nous faisons quand nous faisons de l'analyse? Ce commentaire de Freud a été jusqu'ici par moi apporté, et je ne vois pas pourquoi nous ne poursuivrions pas cet examen à propos de ce petit écrit dans le même style et dans le même esprit.

Or, pour partir de l'actualité de la technique, de ce qui se dit, s'écrit, et se pratique quant à la technique analytique... je ne sais pas si la majorité d'entre vous - -17-

une partie tout au moins, je l'espère - a bien pris conscience de ceci. C'est que quant, à la façon dont les praticiens analystes, à travers le monde, pour l'instant, je parle de maintenant, 1954, cette année toute fraîche, toute nouvelle, ces analystes divers, pensent, expriment, conçoivent leur technique... au point de ce qu'il n'est pas exagéré d'appeler la confusion la plus radicale. Je mets en fait qu'actuellement parmi les analystes et qui pensent - ce qui déjà rétrécit le cercle - il n'y en a peut-être pas un seul, dans le fond, qui se fasse la même idée qu'un quelconque de ses contemporains, ou de ses voisins sur le sujet - N'êtes-vous pas d'accord, Michèle Cahen ? - sur le sujet de ce qu'on fait, de ce qu'on vise, de ce qu'on obtient, de ce qu'il s'agit...

C'en est même au point que nous pourrions nous amuser à ce petit jeu de rapprocher les conceptions formulées qui sont les plus extrêmes, et nous verrons qu'elles aboutissent à des formulations rigoureusement contradictoires. Et ceci sans chercher bien loin. Nous ne chercherons pas des amateurs de paradoxes. D'ailleurs ils ne sont pas tellement abondants, en général. La matière est assez grave, et assez sérieuse pour que divers théoriciens abordent cela sans désir de fantaisie. Et en général l'humour est absent de ces sortes d'élucubrations sur les résultats thérapeutiques, sur leurs formes, sur leurs procédés et les voies par lesquelles on les obtient. On se raccroche à la balustrade, au garde-fou de quelque partie d'élaboration théorique faite par Freud lui-même. Et c'est ce qui donne à chacun la garantie qu'il est encore en communication avec ceux qui sont ses confrères et collègues. C'est par cet intermédiaire, par l'intermédiaire du langage freudien, que la communication est maintenue entre des praticiens qui très évidemment se font des conceptions assez différentes de leur action thérapeutique, et, qui plus est, de la forme générale de ce rapport interhumain qui s'appelle la psychanalyse. Quand je dis rapport interhumain, vous voyez déjà que je mets les choses au point où elles sont venues actuellement. Car il est évident que la notion du rapport entre l'analyste et l'analysé est la voie dans laquelle s'est engagée l'élaboration des doctrines modernes pour essayer de retrouver une assiette, un plan d'élaboration qui corresponde au concret de l'expérience. C'est certainement là une direction, la plus féconde dans laquelle les choses soient engagés depuis la mort de Freud. C'est ce que M. Balint appelle, par exemple, la création de ce qu'il appelle une *two bodies psychology*, terme d'ailleurs qui n'est pas de lui, qu'il a emprunté au défunt Rickman qui était une des rares personnes qui aient eu un petit peu d'originalité théorique dans le milieu analyste depuis la mort de Freud.

Cette manière de formuler les choses, autour de laquelle, vous le voyez, on peut regrouper facilement toutes les études qui ont été faites sur la relation -18-

d'objet, l'importance du contre-transfert, et un certain nombre de termes connexes parmi lesquels au premier plan le rôle du fantasme, à savoir l'interréaction imaginaire entre l'analysé et l'analyste, est quelque chose dont nous aurons à tenir compte.

Est-ce à dire que par là nous soyons dans une voie qui soit effectivement la voie qui nous permette de bien situer les problèmes? D'un côté, oui. D'un côté, non. Il y a un gros intérêt à promouvoir une recherche de cette espèce, pour autant qu'elle marque bien l'originalité de ce dont il s'agit par rapport à une *one bodypsychology*, la psychologie constructive habituelle. Il faut marquer de quelque chose dès l'abord que c'est ailleurs que se constitue tout ce que nous pourrions élaborer dans l'expression analytique, à savoir dans un certain rapport déterminé.

Est-ce assez de dire qu'il s'agit d'un rapport entre deux individus ? C'est là que gît, je crois, une partie du problème insuffisamment approfondie. Là on peut apercevoir les impasses où se trouve actuellement portée la formulation théorique de la technique. je ne peux pas vous en dire plus pour l'instant. Encore que, pour ceux qui sont ici présents, familiers de ce séminaire, vous devez bien entendre, à savoir qu'il n'y a pas de *two bodies'psychology* si nous ne faisons pas intervenir ce tiers élément dont je vous ai déjà présenté une des phases sous la forme du rapport symbolique de la parole prise en tant que telle, et prise comme point central de perspectives, de points de vue, d'aperceptions de l'expérience analytique. C'est-à-dire que c'est dans un rapport à trois, et non pas dans une relation à deux, que peut se formuler pleinement, dans sa complétude, l'expérience analytique.

Cela ne veut pas dire qu'on ne puisse pas en exprimer des fragments, des morceaux, des pans importants dans un autre registre, et dans un registre qui indique particulièrement...

Mais ce que je veux mettre comme prémisse au développement de notre discussion, c'est ceci : que là gît un des points les plus importants à élucider pour comprendre, pour situer à quelle sorte de difficultés un certain nombre de formulations des relations interanalytiques, qui sont d'ailleurs différentes, et c'est facile à comprendre. Si le fondement de la relation interanalytique est effectivement quelque chose que nous pouvons représenter comme ça, triadique, il y aura plusieurs façons de choisir dans les trois éléments de cette triade. Il y aura une façon de mettre l'accent sur chacune des trois relations triadiques qui s'établissent à l'intérieur d'une triade. Et ce sera, vous le verrez, une façon qui est tout à fait pratique de classer un certain nombre d'élaborations théoriques qui sont données de la technique.

Tout cela peut paraître actuellement un peu abstrait. je ne peux pas faire plus ni mieux aujourd'hui.

Quoi qu'il en soit, ce que je veux tâcher de dire de plus concret, de plus proche du terrain, pour vous introduire à cette discussion, j'ai parlé tout à l'heure de *l'expérience germinale* chez Freud. Cette *expérience germinale*, je vais l'évoquer rapidement ici, puisqu'en somme c'est cela qui a fait l'objet en partie de nos dernières leçons, celles du trimestre dernier, tout entier attaché, centré, autour de la notion que c'est la reconstitution complète de l'histoire du sujet qui est l'élément essentiel, constitutif, structural, du progrès analytique.

je crois vous avoir démontré que Freud en est parti, que chaque fois il s'agit pour lui de l'appréhension d'un cas singulier, et c'est cela qui a fait le prix de l'analyse, de chacune de ces cinq grandes psychanalyses; les trois que nous avons déjà vues, élaborées, travaillées ensemble, vous le démontrent, c'est que c'est là qu'est vraiment l'essentiel, son progrès, sa découverte, dans la façon de prendre un cas dans sa singularité.

Eh bien, le prendre dans sa singularité, qu'est-ce que ça veut dire ? Cela veut essentiellement dire que pour lui l'intérêt, l'essence, le fondement, la dimension propre de l'analyse, c'est la réintégration par le sujet de son histoire jusqu'à ses dernières limites sensibles, c'est-à-dire jusqu'à quelque chose qui dépasse de beaucoup les limites individuelles.

Ceci dit, qui peut se fonder, se déduire, se démontrer de mille points textuels dans Freud, et c'est ce que nous avons fait ensemble au cours de ces dernières années, ceci se présente, si vous voulez, dans le fait, dans l'accent mis par Freud sur tel ou tel point, essentiel à conquérir par la technique sous la forme d'un certain nombre de caractéristiques, ce que j'appellerai situation de l'histoire dans sa première apparence, cela apparaîtrait comme accent mis sur le passé. Bien entendu, je vous ai montré que ce n'était pas simple; l'histoire, ce n'est pas le passé; l'histoire, c'est le passé dans le sens où il est historisé dans le présent. Et il est historisé dans le présent parce qu'il a été vécu dans le passé.

je veux indiquer que dans la technique, les voies et les moyens pour accéder à cette réintégration, restitution de l'histoire du sujet, cela prendra la forme d'une recherche de restitution du passé. Ceci étant considéré comme point de mire, comme résultat matériel, comme accent de la recherche, poursuivi par un certain nombre de voies techniques.

Il est très important de voir, et vous le verrez, vous le verrez marqué, je dois le dire, tout au long de cette oeuvre de Freud dont je vous ai dit les indications

techniques, surtout les *Écrits techniques* dont je vous parlais tout à l'heure. Vous -20-



verrez que, pour Freud, ceci est toujours resté, et jusqu'à la fin, au premier plan de ses préoccupations. C'est bien pour cela que, autour de cet accent mis sur cette restitution du passé, se posent un certain nombre de questions qui sont, à proprement parler, les questions ouvertes par la découverte freudienne, et qui ne sont rien moins que les questions qui ont été jusqu'ici évitées, qui n'ont pas été abordées - dans l'analyse, j'entends - à savoir des fonctions du temps dans la réalisation du sujet humain. Plus on retourne à l'origine de l'expérience freudienne - quand je dis à l'origine, je ne dis pas à l'origine historique, je veux dire au point de source - plus on se rend compte que c'est cela qui fait toujours vivre l'analyse, malgré des habillements profondément différents qui lui sont donnés; plus on voit en même temps que nous devons poser la question de ce que signifie, pour le sujet humain, cette restitution du passé, là j'accroche le passé dans le sens passéiste de l'expérience, cette restitution du passé sur laquelle Freud met et remet toujours l'accent, même lorsque, avec les notions des trois instances - et vous verrez qu'on peut même dire quatre - il a donné un développement considérable au point de vue structurel; quand, par là, il a favorisé une certaine orientation de l'analyse qui va de plus en plus à détecter à l'intérieur de la technique la relation actuelle dans le présent, dans l'intérieur même de la séance analytique en tant que séance unique, et en tant que séance répétée, la suite d'expériences du traitement entre les quatre murs de l'analyse. Je n'ai besoin, pour soutenir ce que je suis en train de vous dire sur l'accent toujours maintenu par Freud, sur l'orientation de cette expérience analytique, que d'évoquer un article qu'il publiait, je crois, en 1937, qui s'appelle *Constructions dans l'analyse*, où il s'agit encore et toujours de la reconstruction de l'histoire du sujet. On ne peut pas voir d'exemple plus caractéristique de la persistance, d'un bout à l'autre de l'œuvre de Freud, de ce point de vue central, pivot. Et il y a presque quelque chose comme une réinsistance dernière, sur ce thème, dans le fait que Freud insiste sur cet article. On peut le considérer comme l'extrait, la pointe, le dernier mot de ce qui est tout le temps mis en jeu dans une œuvre aussi centrale que *L'homme aux loups*, à savoir : quelle est la valeur de ce qui est reconstruit du passé du sujet? À ce moment-là, on peut dire que Freud arrive, on le sent très bien en beaucoup d'autres points de son œuvre, arrive à une notion qui, vous l'avez vu, émergeait au cours des derniers entretiens que nous avons eus le trimestre dernier, et qui est à peu près celle-ci: c'est qu'en fin de compte, nous dit Freud, en fin de compte le fait que le sujet revive, se remémore, au sens intuitif du mot, les événements formateurs de son existence, n'est pas en soi-même tellement important.

Il y a des formules tout à fait saisissantes : après tout, écrit Freud, *Träume*, les rêves, *sind auch erinnern*, les rêves sont encore une façon de se souvenir; mais les rêves comme tels.

Et il en écrit bien d'autres sur ce sujet. Il va même jusqu'à dire: et après tout, les souvenirs-écrans, eux-mêmes, sont un représentant tout à fait satisfaisant de ce dont il s'agit. Cela ne veut pas dire qu'ils sont, en tant que et sous leur forme manifeste de souvenirs, un représentant satisfaisant; mais, suffisamment élaborés, ils nous donnent absolument l'équivalence de ce que nous cherchons.

Est-ce que vous voyez, à ce degré, le point où nous en venons ? Nous en venons, dans la pensée, dans la conception de Freud lui-même, en somme, à l'idée que la lecture, la lecture qualifiée, expérimentée, du cryptogramme que représente ce que le sujet possède actuellement dans sa conscience, qu'est-ce que je vais dire: de lui-même? non, pas seulement de lui-même, de lui-même et de tout, c'est-à-dire l'ensemble de son système convenablement traduit, c'est de cela qu'il s'agit. Et c'est cela que nous lisons dans cette restitution de l'intégralité du sujet, dont je vous ai dit tout à l'heure qu'au départ elle se présentait comme une restauration du passé, et dont on s'aperçoit que sans qu'il ait jamais perdu cet idéal de reconstruction, puisque c'est le terme même qu'il emploie jusqu'à la fin, l'accent porte encore plus sur la face de la reconstruction que sur la face du revécu, de la reviviscence, au sens qu'on est communément habitué à appeler affectif pour la désigner dans ce qu'on peut considérer comme un idéal de réintégration, que le sujet se souvient comme étant vraiment à lui, comme ayant été vraiment vécue, qu'il communique avec elle, qu'il l'adopte.

Nous avons en tout cas dans les textes de Freud l'aveu le plus formel que ce n'est pas cela l'essentiel.

Vous voyez combien il y a là quelque chose qui est tout à fait remarquable, et qui serait paradoxal si nous n'avions pas pu le comprendre, pour y accéder, lui donner son sens, si nous n'avions pas au moins la perception du sens que cela peut prendre dans ce registre, celui que j'essaie ici de vous faire comprendre, de promouvoir, comme étant essentiel à la compréhension de notre expérience, et qui est celui de la parole comme telle. En fin de compte, ce dont il s'agit, c'est encore moins de se souvenir que de récrire l'histoire. je suis en train en ce moment de vous parler de ce qu'il y a dans Freud, c'est très important, ne serait-ce que pour distinguer les choses. Cela ne veut pas dire qu'il ait raison, mais il est certain que cette trame est permanente, sous-jacente, continuellement, au développement de sa pensée. Il n'a jamais abandonné quelque chose qui ne peut se formuler que de la façon sous laquelle, je viens de vous le dire, c'est une formule, -22-

*récrire l'histoire*, formule qui permet de juger, de situer les diverses formules qu'il donne de ce qui lui semble être les petits détails de l'analyse.

Vous savez que je pourrais confronter avec cela des conceptions complètement différentes de l'expérience analytique. Il n'y a pas besoin pour cela de chercher des extrémistes; et ceux qui font de l'analyse cette sorte de décharge, si on peut dire, homéopathique, à l'intérieur de l'expérience actuelle, dans le champ analytique, c'est-à-dire dans le bureau, le salon de l'analyste, le cabinet de consultation, de décharge homéopathique d'une certaine façon d'appréhender le monde sur un plan fantasmatique et qui doit, peu à peu, à l'intérieur de cette expérience actuelle, réelle, se réduire, se transformer, s'équilibrer, dans une certaine relation au réel, vous voyez bien que, là, l'accent est mis tout à fait ailleurs. L'accent est mis d'un rapport fantasmatique à un rapport qu'on appelle, sans chercher plus loin, entre guillemets, « réel ».

Je peux vous en donner mille exemples écrits de long en large, formulés, d'une personne que j'ai déjà nommée ici, qui a écrit sur la technique et a formulé là-dessus les choses d'une façon qui n'est certes pas seulement rigide et sans ouverture, qui est certainement nuancée, et fait tout pour accueillir la multiplicité, la pluralité de l'expression, et qui en fin de compte se ramène en cela. Il en résulte d'ailleurs des incidences singulières que nous pourrions évoquer à l'occasion de ces textes. Et pas elles seules.

En fait, ce dont il s'agit, ce que nous rencontrerons sans cesse comme question fondamentale au cours de l'appréhension que nous allons tenter de faire, en raison du biais, du penchant par où une certaine institution fondamentale de la pratique, celle qui nous a été donnée par Freud, en est venue à se transformer en une technique, en un certain maniement de la relation analyste-analysé, dans le sens de ce que je viens de vous dire.

Nous verrons qu'une notion est absolument centrale dans cette transformation, c'est la façon dont ont été prises, accueillies, adoptées, maniées, les notions que Freud a introduites dans la période immédiatement ultérieure à celle des *Ecrits techniques*; à savoir précisément, les trois instances, et, des trois, celle qui à partir de ce moment-là a pris l'importance première : rien moins que *l'ego*.

Et c'est autour de la conception de *l'ego* qu'en fait pivote à la fois tout le développement de la technique analytique depuis, et que se situent toutes les difficultés que l'élaboration théorique de ce développement pratique pose.

Il est certain qu'il y a un monde entre ce que nous faisons effectivement dans cette espèce d'antre où un malade nous parle, et où nous lui parlons - de temps en temps. Il y a un monde entre cela et l'élaboration théorique que nous en

donnons. Même dans Freud, nous avons l'impression, là où l'écart est infiniment plus réduit, qu'il y a encore une distance.

Je ne suis certes pas le seul à m'être posé la question : que faisait Freud effectivement ? Non seulement d'autres se sont posé cette question, il n'est rien de le dire, mais ils ont écrit qu'ils se la posaient. Quelqu'un comme Bergler se pose la question noir sur blanc et dit que nous ne savons en fin de compte pas grand chose là-dessus, à part ce que Freud lui-même nous a laissé voir quand il a mis, lui aussi noir sur blanc, le fruit de certaines de ses expériences, et nommément ses cinq grandes psychanalyses. Là nous avons l'aperçu, l'ouverture la meilleure sur la façon dont Freud se comportait.

Effectivement, il semble que les traits de l'expérience de Freud ne peuvent pas, à proprement parler, être dans leur réalité concrète reproduits; pour une très simple raison, sur laquelle j'ai déjà insisté, à savoir la singularité qu'avait l'expérience avec Freud, du fait que Freud - c'est un point absolument essentiel dans la situation - était celui...

C'est une dimension essentielle de l'expérience que Freud fut réellement, ait été réellement celui qui avait ouvert cette voie de l'expérience.

Ceci à soi tout seul donne une optique absolument particulière; ça peut se démontrer au dialogue entre le patient et Freud, Freud pour le patient d'une part, et surtout la façon dont Freud lui-même se comporte vis-à-vis du patient qui n'est en fin de compte, on le sent tout le temps, pour lui, qu'une espèce d'appui, de question, de contrôle à l'occasion, dans la voie où lui, Freud, s'avance solitaire. C'est quelque chose qui donne à soi tout seul ce côté absolument dramatique, au sens propre du mot, et aussi loin que vous pourrez pousser le terme dramatique, puisque ça va toujours jusqu'à ce qui est issu du drame humain, c'est-à-dire l'échec, dans chacun des cas que Freud nous a apportés.

La question est toute différente pour ceux qui se trouvent être en posture de suivre ces voies, à savoir les voies que Freud a ouvertes au cours de cette expérience poursuivie pendant toute sa vie, et jusqu'à quelque chose qu'on pourrait appeler l'entrée d'une espèce de terre promise. Mais on ne peut pas dire qu'il y soit entré. Il suffit de lire ce qu'on peut vraiment considérer comme son testament, à savoir *L'analyse terminable et interminable*, pour voir que, s'il y avait quelque chose dont Freud a eu conscience, c'est qu'il n'y était pas entré, dans cette terre promise. Cet article, je dirais, n'est pas une lecture à proposer à n'importe qui, qui sache lire, heureusement il n'y a pas tellement de gens qui savent lire. Mais pour ceux qui savent lire, c'est un article difficile à assimiler, pour peu qu'on soit analyste - si on n'est pas analyste, on s'en fiche!

La situation donc, dis-je, est tout à fait différente pour ceux qui se trouvent suivre les voies de Freud. C'est très bien précisément sur cette question de la façon dont ces voies sont prises, adoptées, recomprises, repensées - et nous ne pouvons pas faire autrement que de centrer tout ce que nous pouvons apporter comme critique de la technique analytique.

En d'autres termes, ne vaut, ne peut valoir la plus petite partie de la technique, ou même tout son ensemble, qu'en fonction et dans la mesure où nous comprenons où est la question fondamentale, pour tel ou tel analyste qui l'adopte.

Dans d'autres termes, quand nous entendons parler de *l'ego* à la fois comme de ce qu'il est l'allié de l'analyste, non seulement l'allié, mais la seule source. Nous ne connaissons que *l'ego*, écrit-on couramment, c'est écrit par Mlle Anna Freud, où ça a un sens qui n'est pas le même que chez le voisin; c'est écrit par M. Fenichel, Mme [Klein], à peu près tout ce qui a été écrit sur l'analyse depuis 1920 : nous ne nous adressons qu'au *Moi*, nous n'avons de communication qu'avec le *Moi*, tout doit passer par le *Moi*. D'un autre côté, tout ce qui a été apporté comme développement sur le sujet de cette psychologie du *Moi* peut se résumer à peu près dans ce terme : le *Moi* est structuré exactement comme un symptôme; à savoir qu'à l'intérieur du sujet, ce n'est qu'un symptôme privilégié, c'est le symptôme humain par excellence, c'est la maladie mentale de l'homme. je crois que traduire le *Moi* analytique de cette façon rapide, abrégée, c'est donner quelque chose qui résume au mieux ce qui résulte au fond de la lecture pure et simple d'Anna Freud, *Le moi et les mécanismes de défense*. Vous ne pouvez pas ne pas être frappés de ce que le *Moi* se construit, se situe dans l'ensemble du sujet comme un symptôme, exactement. Rien ne l'en différencie. Il n'y a aucune objection à faire à cette démonstration, qui est particulièrement fulgurante, et non moins fulgurant le fait que les choses en sont à un point tel de confusion que la suite des catalogues des mécanismes de défense qui constituent le *Moi* dans cette position singulière. Ce catalogue qui est une des listes, un des catalogues les plus hétérogènes qu'on puisse concevoir, Anna Freud elle-même le souligne, le dit très bien «*Rapprocher le refoulement de notions comme le retournement de l'instinct contre son objet, ou l'inversion de ses buts, c'est mettre côte à côte des éléments qui ne sont absolument pas homogènes.* »

Il faut dire qu'au point où nous en sommes, nous ne pouvons peut-être pas faire mieux - et ceci est une parenthèse. Ce qui est important c'est de voir cette -25-

profonde ambiguïté que l'analyste se fait de *l'ego*, *l'ego* qui est tout ce à quoi on accède, *l'ego* qui est une espèce d'achoppement, d'acte manqué, de lapsus. Tout à fait au début de ses chapitres sur l'interprétation analytique, Fenichel parle de *l'ego* comme tout le monde, et éprouve le besoin de dire que *l'ego* a cette fonction essentielle d'être une fonction par où le sujet apprend le sens des mots; c'est-à-dire que dès la première ligne il est au cœur du sujet. Tout est là. Il s'agit de savoir si le sens de *l'ego* déborde le Moi. Et en effet une fonction de *l'ego*, si elle est une fonction de *l'ego*... Tout le développement que donne Fenichel par la suite est absolument incompréhensible. D'ailleurs, il n'insiste pas. Je dis que c'est un lapsus, parce que ce n'est pas développé, et tout ce qu'il développe consiste à dire le contraire, et aboutit à un développement où il nous dit qu'en fin de compte le Ça et *l'ego*, c'est exactement la même chose; ce qui n'est pas fait pour éclaircir l'ensemble du problème. Mais, je le répète, ou bien la suite du développement est impensable, ou bien ce n'est pas vrai. Et il faut savoir qu'est-ce que *l'ego* ? En quoi le sujet est-il pris, qui comprend, outre le sens des mots, bien autre chose, le rôle formateur fondamental du langage dans son histoire ?

Ceci nous amène à nous dire qu'à propos des *Écrits techniques* de Freud nous aurons à nous poser un certain nombre de questions qui iront loin; à cette seule condition, bien entendu, que ce soit en fonction d'abord de notre expérience, à chacun, et aussi de ce par quoi nous essaierons de communiquer entre nous à partir de l'état actuel de la théorie et de la technique, que nous nous posions la question de savoir: qu'est-ce qu'il y avait, d'ores et déjà, de contenu, d'impliqué dans ce que Freud amenait à ce moment? Qu'est-ce qui s'orientait vers les formules où nous sommes amenés dans notre pratique ? Et qu'est-ce qu'il y a peut-être de rétrécissement dans la façon dont nous sommes amenés à voir les choses, ou, au contraire, qu'est-ce qu'il y a, qu'est-ce qui s'est réalisé depuis, qui va dans le sens d'une systématisation plus rigoureuse, plus adéquate à la réalité, d'un élargissement?

C'est dans ce registre, et rien moins que dans ce registre, que notre commentaire peut prendre son sens.

Pour vous donner l'idée, la façon plus précise encore dont j'envisage cet examen, je vous dirai ceci

Vous avez vu, à la fin des dernières leçons que je vous ai faites, l'amorce que j'ai indiquée, d'une certaine lisibilité de quelque chose qu'on peut appeler le mythe psychanalytique, cette lisibilité étant dans le sens d'une, non pas tellement d'une critique, que d'une mesure de l'ampleur de la réalité à laquelle il s'af

fronte dans toute la mesure où il ne peut y donner une réponse que mythique; c'est-à-dire dans une appréhension plus large, aussi large que possible du côté positif de la conquête théorique que réalise par rapport à cet x, qui n'est pas du tout donné pour être un x... ni un x fermé, cet x peut être un x tout à fait ouvert, qui s'appelle l'homme. Le problème est beaucoup plus limité, différent peut-être, beaucoup plus urgent pour nous quand il s'agit de la technique, car je dirais là que c'est sous le coup de notre propre discipline analytique que tombe l'examen, que nous pouvons et que nous avons à faire, de tout ce qui est de l'ordre de notre technique, je veux dire que, aussi distants sont les actes et les comportements du sujet, de ce qu'il vient à ce propos nous apporter dans la séance, aussi distants sont nos comportements concrets dans la séance analytique et l'élaboration théorique que nous en donnons.

Mais ce que je viens de dire de la distance qui est une première vérité n'a son sens et son intérêt, et sa portée, que pour autant que cela se renverse et que cela veut dire aussi: aussi proches. C'est à savoir que de même que les actes concrets du sujet ne sont justement même concrets, sensibles, admettons les choses avec leur accent, l'absurdité foncière du comportement interhumain n'est compréhensible qu'en fonction de ce système, comme l'a dénommé heureusement d'ailleurs, sans savoir ce qu'elle disait - comme d'habitude - Mme Mélanie Klein, de ce « système » qui s'appelle le Moi humain, à savoir cette série de défenses, de négations, de barrages, d'inhibitions, de fantasmes fondamentaux, en fin de compte, qui l'orientent et le dirigent, exactement de la même façon, notre conception théorique de notre technique, même si elle ne coïncide pas exactement avec ce que nous faisons, avec nos patients, n'en est pas moins quelque chose qui structure, motive profondément la moindre de nos interventions auprès desdits patients.

Et c'est bien cela qu'il y a de grave. Bien entendu, il ne suffit pas de savoir, il ne suffit pas que nous ayons une certaine conception de l'*ego* pour que notre *ego* entre en jeu à la façon du rhinocéros dans le magasin de porcelaines de notre rapport avec le patient; ça ne suffit pas. Mais il y a quand même un certain rapport et une certaine façon de concevoir la fonction de l'*ego* du patient dans l'analyse...

J'ouvre seulement la question. C'est à notre travail et à notre examen de la résoudre.

Que le mode inversé sous lequel effectivement nous nous permettons de faire intervenir notre *ego*, naturellement nous nous permettons, comme l'analyse

nous a révélé que nous nous permettons les choses, sans le savoir, mais nous nous permettons effectivement de faire intervenir notre *ego* dans l'analyse; et cela a quand même bien son intérêt, parce qu'en fin de compte il faut tout de même savoir, puisqu'il s'agit tellement dans l'analyse de réadaptation au réel, si c'est la mesure de *l'ego* de l'analyste qui donne la mesure du réel ?

La question de la théorie de la technique est aussi intéressante. L'action de l'analyste, quoi qu'il fasse, que l'ensemble de notre système du monde, à chacun, je parle de celui, concret, dont il n'est pas besoin que nous l'ayons déjà formulé pour qu'il soit là, qu'il n'est pas de l'ordre de l'inconscient, qu'il agit dans la moindre façon de nous exprimer quotidiennement, dans la moindre spontanéité de notre discours, ceci est quelque chose qui effectivement est oui ou non et va servir de mesure dans l'analyse.

je pense pour aujourd'hui avoir assez ouvert la question, pour que maintenant vous voyiez l'intérêt de ce que nous pouvons faire ensemble. je voudrais qu'un certain nombre d'entre vous, Mannoni, ne vous en allez pas, voulez-vous vous associer à un de vos voisins, Anzieu, par exemple, pour étudier « la notion de résistance » dans les écrits de Freud qui sont à votre portée ? Les *Écrits techniques* groupés sous le titre *Technique psychanalytique* aux PUF; ne pas négliger la suite des leçons publiées sous le titre : *Introduction à la psychanalyse*.

Si deux autres, Perrier et Granoff, voulaient s'associer sur le même sujet? Nous verrons comment procéder, nous nous laisserons guider par l'expérience elle-même.



### Leçon III 20 janvier 1954

LACAN - Les personnes qui se sont intéressées à la notion de résistance en tant qu'elle est impliquée dans le groupe des *Écrits techniques* de Freud, et les écrits ultérieurs. Qui est-ce qui va prendre la parole ?

MANNONI -je crois que c'est moi...

J'ai pu collaborer avec Anzieu uniquement par téléphone. La question s'est posée s'il parlerait le premier, parce qu'il commencerait par le commencement *Études sur l'hystérie*, ou s'il n'était pas mieux que je commence, parce que je fais plutôt la géographie. J'ai présenté la chose comme l'étude du pays de la résistance. Par conséquent, ainsi, nous aurions d'abord aspect géographique et ensuite développement historique.

J'ai étudié surtout les textes qui s'étendent de 1904 à 1918, et comprennent les articles réunis dans *Technique psychanalytique* et aussi le chapitre XIX de *l'Introduction à la psychanalyse*. Celui-ci est explicitement consacré à la résistance. Les articles n'y sont pas consacrés spécifiquement, mais il en est question tout le temps, il y a une soixantaine de citations significatives.

Freud a rencontré la résistance comme un obstacle au traitement tel qu'il le concevait auparavant comme fondé sur la règle fondamentale. Cet aspect de la résistance se présente comme un phénomène interpersonnel dans la relation analytique, et ce point de vue ne sera jamais abandonné.

LACAN - Allez, Granoff, venez là, prenez des notes, et s'il y a des choses où vous n'êtes pas d'accord, vous parlerez après.

MANNONI - Le premier aspect que Freud mentionne est l'aspect interpersonnel : la résistance apparaît entre deux personnes, comme obstacle à la -29-

communication. Et aussitôt après, il y a d'autres aspects particuliers. Il découvre que la résistance n'est pas un obstacle, c'est aussi l'objet de l'étude analytique, qui peut être étudiée en elle-même : là se trouve le secret de la névrose.

De 1904 à 1918, l'analyse des résistances va constituer le centre des préoccupations techniques. On peut dire qu'il s'amorce là un développement d'un très grand intérêt parce que cette analyse des résistances va devenir vingt ans plus tard l'« analyse du Moi ». Je m'arrêterai en 1910, mais je noterai qu'il y a un apport important en 1920 à cause de l'apport de Karl Abraham, et de l'apport, à la fin, des écrits de Freud en 1935 *Analyse terminable et interminable*, et de l'avant-dernier des *Collected Papers* sur le *Clivage du Moi*, inachevé. À ce moment, Freud n'a pas dit les conclusions décisives, mais est sur le point de les tirer. J'appelle ça un développement, parce que tout ce qui va se trouver en 1938, et même dans l'héritage que Freud laissera après 1938, tout cela est parfaitement indiqué, en germe, présenté dès 1904 et peut-être même avant.

Au point de vue clinique, la résistance est conçue comme obstacle entre deux personnes. Freud reconnaît comme résistance tout ce qui entrave le traitement. (On trouvera cela à la page 119).

Je préviens qu'il y a 140 pages dans la *Technique analytique*. Le chapitre XIX de l'*Introduction* commence à la page 310. Les numéros au-dessus se rapportent à ce chapitre : la résistance vue dans son aspect clinique comme un obstacle entre le sujet et l'analyste.

« *Le sujet profite de toutes les occasions pour échapper à l'analyste. Elles révèlent une intention méconnue du sujet. L'analyste est surtout occupé à lutter contre elle.* »

Anzieu a, je crois, quelque chose à vous dire là-dessus.

À l'origine l'attitude de Freud est une lutte entre le sujet et la résistance. Freud sait que c'est l'analyste qui provoque la résistance

« *Le premier effet de la règle fondamentale est de rendre le sujet muet...* » Il insiste d'ailleurs sur le fait que cela ne fait que rendre manifestes les résistances qui étaient latentes. Et ainsi il sera possible de concevoir les résistances comme une structure.

LACAN - Vous avez raison. À quel texte précis vous référez-vous ? MANNONI - Page 46 et page...

On a l'impression que Freud devait avoir une attitude assez provocatrice vis-à-vis des résistances et qu'il les cherchait allégrement. Je crois que notre attitude, -30-

bien qu'elle soit en apparence différente, est évidemment la même. L'essentiel n'a pas changé. La présence de l'analyste, même discret et muet, a pour résultat immédiat de faire venir, peut-être pas immédiatement le même mutisme, mais de faire se manifester les résistances. Même dans ce cas la résistance doit être surmontée pour que le travail soit possible et elle doit être analysée pour deux raisons c'est le meilleur moyen de la surmonter, et elle contient le secret de la névrose. Dès 1904 (page 15), il écrit

« *C'est le phénomène de la résistance qui seul permet de comprendre le comportement du sujet.* »

je me propose de présenter les choses un peu autrement, après cette introduction. Mais je le fais avec réserve. je vais provisoirement laisser de côté un aspect important : le transfert. Le transfert est déjà impliqué dans l'aspect clinique. Mais je vais en traiter à part.

Sans transfert, ça donne ceci

À première vue, l'idée de résistance se confond avec l'idée de refoulement. Dès la page 4

« *Le refoulement appartient au fond au registre topologique. Le but de la thérapie est de transporter le refoulé d'un lieu dans un autre [de l'inconscient dans le conscient], les résistances entravent ce transport. On pourrait croire qu'il est avantageux d'éviter cet obstacle. C'est ce que je faisais, cette méthode échoue parce que les forces refoulantes [résistances] sont tournées provisoirement, mais subsistent, et il faut les prendre comme obstacles.* »

On quitte alors le registre topologique, on se trouve dans le registre dynamique, en même temps que Freud exhorte son patient à considérer sa maladie non plus comme quelque chose de méprisable mais comme un adversaire digne de lui, la source où il pourra trouver de précieuses données pour sa vie ultérieure.

« *Il reconnaît la résistance comme digne d'attention et source de renseignements précieux. Pour voir les choses ainsi, il n'a pas besoin d'une théorie nouvelle: le refoulement est le résultat des forces antagonistes; l'analyse des résistances nous renseigne sur l'état de ces forces, donc du sujet.* »

je voudrais amorcer quelque chose.

je voudrais remarquer que les traits de transfert sont présents d'une manière dissimulée dans cette estime pour l'adversaire qui a la maladie, qui est la résis-31-

tance. Il s'agit même de contre-transfert. Mais sous cette forme l'aspect transférentiel reste extérieur à la théorie, reste clinique; et nous verrons ce qui arrive quand on essaie de les indiquer. Si j'osais quitter mon sujet et me lancer là-dessus, il y a tout un développement sur un effort, une tentation à laquelle on ne peut pas résister de réintroduire du personnel dans l'impersonnel. C'est ce qu'a fait Abraham avec les idées introjectées, Jung avec les imagos, ce que fera Mélanie Klein, mais je continue...

Cette étape dynamique conduit à une étape structurale. Au cours d'une époque où l'état structural restera à l'état d'ébauche et à l'état latent, en 1894, Freud comprenait les symptômes, qu'il appelait *neuro psychoses de défense*, comme provoqués par des coupures dans le conscient du sujet, qu'il expliquait par l'hypothèse d'intentions méconnues de la part du sujet. A cette époque, l'hypnose servait à refouler ces intentions méconnues, c'est-à-dire refouler ces résistances.

Anzieu, je crois, vous parlera de cet aspect.

Ce que je viens de dire se trouve dans le tome I des *Collected Papers*, le premier article sur les *neuro psychoses de défense*, dans l'avant-dernier article de Freud, sur le clivage du Moi. Freud est resté fidèle à ces séparations.

« Mais l'analyse sans analyse des résistances contribuait à refouler les résistances. Mais il y a une continuité, analyser une résistance reste toujours les éliminer, les écarter du chemin. Même quand on les prend comme objets. »

La résistance resterait toujours marquée du caractère indésirable. Je crois que sur ce point il y aurait aussi des remarques qu'on pourrait faire.

Revenons à ce qui peut aiguiller vers les conceptions structurales. En 1918, il écrit

« Le névrosé nous apporte un psychisme déchiqueté et fissuré par les résistances. »

Il est difficile d'imaginer des déchiquetages et des fissures entre les instances psychiques et les niveaux du Moi. Il continue (p. 134)

« Quand nous éliminons les résistances, nous voyons ce psychisme se coordonner, et la grande unité que nous appelons le Moi s'agrèger tous les émois instinctuels. »

Les mots *émois instinctuels* indiquent un travail de récupération sur l'*id*, le travail du Zuiderzee... Nous sommes obligés de considérer ce travail et ces fissures, sinon au point de vue du *Moi* actuel, du moins au point de vue du *Moi* -32-

virtuel qui va se faire en s'agrégeant ces futurs mois que sont les morceaux de *l'id*; il y a là en germe ce qu'on appellera plus tard (Balint) les noyaux de *l'ego*, la notion de résistance que Freud propose sans justifier, pour ainsi dire, la place que viendra occuper ensuite la conception structurale. Dans le livre d'Anna Freud, les défenses du *Moi* sont bien toujours contre *l'id*. Si on lit le passage qui se rapporte à ces questions, dans *Analyse terminable et interminable*, on commence à

« *Ce ne sont pas des obstacles qui isolent des parties du Moi des autres parties du Moi.* »

Mais bien avant qu'on puisse dire ce que je n'ose pas moi-même dire... La résistance, c'est le Moi. Dont je ne sais pas ce que notre maître pensera ? Avant qu'on ait pu dire cela, Freud a dit : *La résistance, c'est le transfert.*

En y réintroduisant la notion de transfert, il me semble que je la réintroduis dans le magasin de porcelaines de la métapsychologie. Il faut revenir en arrière, dans le terrain interpersonnel des considérations cliniques.

La question peut se poser ainsi: si c'est le patient en tant que « personne naturelle », comme on disait autrefois, qui résiste à l'analyste au nom de ses propres intentions, et en un sens de tous ses moyens, à la façon de Protée devant Ménélas, par des simulations de guérison ou la simulation de l'imbécillité complète, il semble que l'analyste n'ait le choix qu'entre deux tactiques : ou agir comme Ménélas, appliquer les conseils de la nymphe, c'est-à-dire : tenir ferme! Et Freud (p. 97) préconise ce moyen : accepter le défi, tenir tête, affirmer sans relâche qu'il s'agit d'une résistance, s'encourager lui-même. L'autre moyen, c'est de faire que cette résistance soit remplacée chez le sujet par de la bonne volonté, c'est-à-dire, on pourrait le croire, profiter du transfert positif. Une telle bonne volonté est quelque chose de tellement utile que Freud conseille de ne jamais toucher au transfert aussi longtemps qu'il ne s'est pas changé en résistance

« *Ce changement de transfert en résistance ne peut pas manquer de se produire, et c'est le transfert qui fournit la plus redoutable des résistances,* »

mais il ne faut pas croire que le transfert devient résistance en devenant négatif; on sait qu'un transfert positif peut retarder la fin de l'analyse.

Le génie de Freud semble s'être développé surtout dans le domaine clinique. C'est un domaine qu'il ne pouvait pas explorer directement. Il lui fallait se for-

ger les instruments de la théorie au fur et à mesure. (t. V, *Collected Papers*) « *Sans les spéculations de la métapsychologie, nous n'irions pas un pas plus loin...* » et il ajoute : *J'aurais presque dit la fantaisie de la métapsychologie, nous n'irions pas un pas plus loin.* »

C'est ce qu'il fait. Il fait une théorie pour expliquer comment le transfert est la résistance. je ne veux pas entrer dans tous les détails. je vais laisser l'aspect économique où la libido se divise en deux conflits, compromis, et ensuite apparaît par le bout transférentiel, comme dans un accouchement; c'est adopté par le sujet parce que cela satisfait la résistance.

je vais prendre l'essentiel: le transfert de répétition qui joue dans la conduite, tandis que le but de l'analyse est l'évocation du souvenir, *sans sortir des limites psychiques*. je crois qu'il veut dire : sans sortir de cette partie du Moi qui est opposée à la partie qui n'est peut-être pas une partie du Moi, qui est comportement et action. C'est comme ça qu'il faut le comprendre. je ne suis pas sûr que Freud n'a pas renoncé au premier but de l'analyse : vaincre les résistances, vaincre l'hystérie; le transfert est une de ces résistances. De sorte que le transfert dans une théorie de ce genre serait en quelque sorte un effet secondaire, le transfert comme résistance, un effet secondaire des résistances primaires. Ce transfert est une réminiscence qui n'est pas le souvenir tel qu'on l'attend du patient, parce que les souvenirs guérissent le symptôme

« *Ça serait comme résistance si ça n'était pas transformé en souvenir. C'est parce qu'il est arrêté sur le chemin qui va de l'inconscient au conscient.* » Et Freud rejoint sa bienheureuse métapsychologie. L'obstacle est de nouveau entre le moins conscient et le plus conscient. Et il peut installer là le petit bonhomme d'Ampère, celui qui ouvre ou qui n'ouvre pas la porte aux représentations refoulées, dont Freud ajoute

« *Ce n'est qu'une fiction, pour ajouter aussitôt qui donne une idée très approchée de l'état de choses réel.* »

je ne sais pas si je me suis bien expliqué ou si je dois revenir sur la manière dont on passe d'un fait clinique, le transfert entre deux personnes, à un transfert métapsychologique, où il n'y a plus de personnes, mais le bonhomme d'Ampère, et cela explique les événements et faits interpersonnels, la résistance est devenue une espèce de soupape de ce mécanisme qui est le refoulement.

Mais il me semble que la métapsychologie, la grande découverte qui commande les développements à venir, est que le transfert est la résistance : non pas le transfert négatif; c'est là la découverte capitale.

Si on examine ce qui s'est passé, on voit qu'il y a une sorte de pression qui s'exerce et l'invite à considérer des personnes et non pas des bonshommes d'Ampère. En fin de compte, c'est à cela que j'ai fait allusion avec Abraham, Jung, Mélanie Klein... le personnel réintroduit. Mais c'est déjà en germe dans Freud, Freud s'interrompt dans un développement pour dire tout d'un coup

« *La résistance, mais c'est le père,* »

et ça vient dans cette métapsychologie comme quelque chose d'une autre planète, un autre morceau de la clinique. Vous voyez il y avait une continuité métapsychologique très réelle entre la topologie et la dynamique des résistances : le structurel - la défense...

Mais dès qu'on réintroduit les personnes ou que l'on se laisse influencer par Abraham, Mélanie Klein, ou même Freud, au milieu de ces notions impersonnelles, on est tenté de parler... ce qui s'accorde assez mal. C'est là un point, je crois.

Cet exposé n'est pas chronologique. Les mêmes notions on les retrouve aux diverses époques; l'aspect clinique ne vient pas avant l'analyse du *Moi*, c'est en germe dès le début. Mais il y a une chronologie, ce n'est pas celle des découvertes de Freud, c'est plutôt celle de son enseignement, c'est la chronologie des différentes manières dont Freud a été compris par ses commentateurs et ses disciples, et Freud le savait.

L'avant-dernier article des *Collected Papers*, qui s'intitule *Clivage du Moi (t. V.)*, commence par une phrase remarquable.

LACAN - Article publié après la mort de Freud. MANNONI -

« *Ici Je me trouve aujourd'hui dans l'intéressante situation de ne pas savoir si ce que j'ai à dire doit être considéré comme allant de soi, et familier depuis longtemps, ou si au contraire ce n'est pas quelque chose d'entièrement neuf et d'embarrassant.* »

Et je crois en effet que *Clivage du moi* est en germe dans les conceptions de 1894, comme absence de liberté intérieure, comme résistance intérieure dans la conscience du sujet. Et cependant, en 1938, l'expression pouvait paraître encore entièrement neuve.

je voudrais prendre la liberté de dire mon impression personnelle, c'est que la résistance reste malgré tout, quoi qu'on fasse, un obstacle à la communication dans un contexte interpersonnel; et c'est en fin de compte dans ce même contexte à la fin qu'elle est comprise, c'est-à-dire communiquée, ce qui, comme on le dit, la limite. Mais le passage de la première situation, où elle est obstacle, à la seconde, où elle est connue, où elle devient communication, exige un détour dialectique qui fait de la résistance un mécanisme dialectique de répétition de structure du Moi; c'est alors un non-sens, parce que nous comprenons bien que le sujet ne veuille pas, ou qu'il ne puisse pas, obéir à la règle; mais nous ne comprenons pas qu'il veuille et qu'il ne le puisse pas. C'est dans le vide que vient se loger tout le travail métapsychologique pour élaborer ce non-sens.

Autrement dit, ce qui me gêne un petit peu, c'est l'effort que Freud fournit tout le temps pour envelopper les relations personnelles dans une théorie interpersonnelle, alors que je vois la théorie interpersonnelle elle-même enveloppée dans une dialectique interpersonnelle qui est la phénoménologie que Freud nous a ouverte.

Freud est mort au milieu de l'avant-dernier article où justement on a l'impression qu'il allait le dire; la phénoménologie me paraît comme une proposition clinique plutôt que comme une proposition de la métapsychologie.

LACAN - Votre tendance est nettement phénoménologique.

je crois qu'on peut remercier vraiment très vivement Manonni de faire l'ouverture la plus heureuse à la reprise du dialogue du séminaire. Il y a énormément de choses dans ce qu'il a dit, dans l'ensemble très bien situées. Et je crois qu'en fin de compte il a posé à la fin la question qui est celle à laquelle nous aurons à nous affronter dans ce commentaire des *Écrits techniques*.

je dois dire tout de suite que je ne pense pas que la solution soit tout à fait de la forme qu'il nous laisse entrevoir. Il l'a lui-même assez bien senti. En tout cas, je ne le pense pas.

je crois que le vous donnerai une formulation plus complexe et qui nous mettra plus au cœur de la question actuelle de l'orientation de la technique et de la signification de l'analyse. Mais c'est bien d'avoir posé la question comme il l'a posée, c'est-à-dire dans l'ensemble d'un mécanisme intrapersonnel à un mécanisme interpersonnel. Mais là le mécanisme interpersonnel, quoique le mot mécanisme ne soit pas approximatif en cette occasion, ce n'est pas tout; ça prend son sens du point où nous sommes. Mais si nous nous y mettons, il faut voir comment ça peut se formuler.



Je ne veux pas - puisque vous avez collaboré tous les deux - interrompre le développement qui peut résulter de votre couplage, si relatif qu'il soit. Je voudrais qu'Anzieu dise aussi à quoi l'ont amené ses recherches de cette semaine.

ANZIEU -J'ai recherché la notion de résistance à sa source, à ce que je crois être sa source, les *Études sur l'hystérie*. Il aurait fallu lire soigneusement tout ce qui avait paru avant; ce problème reste en suspens.

Plan

Introduction : avant les *Études sur l'hystérie* Corps de l'exposé : les *Études sur l'hystérie*

## INTRODUCTION

Qu'est-ce que l'hypnose a appris à la fin du XIXe siècle ? Et l'aspect positif de l'hypnose, qui est le seul jusqu'à présent et à ce moment-là auquel on se soit attaché ?

1. Les amnésies peuvent être comblées sous hypnose. C'est la découverte de Charcot.
2. En faisant ce travail, les symptômes disparaissaient, c'est la découverte de Breuer.
3. Pourquoi les symptômes disparaissent-ils quand se comble l'amnésie ? Parce que le sujet prend conscience de ses tendances, ou il a intensément lutté contre ses propres impulsions sexuelles. C'est proprement la découverte de Freud, qui ne se limite pas à compléter la série qui commence avec Charcot et se continue avec Breuer, la découverte essentielle de Freud est celle d'un aspect négatif de l'hypnose. Il y a une sorte de retournement dialectique qui va permettre le passage de l'hypnose à la psychanalyse. Cette découverte est que c'est très beau, l'hypnose, mais il y a des gens qui ne sont pas hypnotisables. On revient à la réalité la plus concrète.

*Dans le cas... ça a très bien marché; mais je n'ai jamais rencontré un seul cas où ça ait marché de cette façon »,* dit Freud.

Et il consacre des articles à la question de savoir s'il faut différencier une hystérie hypnotique de rétention et une hystérie de défense. Certains patients ne peu-37-

vent pas être hypnotisés. Et Freud rapproche ce fait, qui est connu mais qu'on a laissé tomber jusqu'à présent, d'un autre fait également connu, et également jugé sans importance, d'autres patients qui pourraient être hypnotisés et qui ne veulent pas l'être. Et je lis le texte de Freud

*« L'idée me vint alors que les deux cas pourraient être identiques, et que dans les deux cas cela ne pouvait que signifier simplement une contre volonté. Qui a des doutes envers l'hypnotisme n'est pas hypnotisable, et cela ne fait aucune différence qu'il exprime ou non son opposition. Savoir si je peux adhérer fermement à cette conception n'est pas encore complètement éclairci. »*

Voilà donc, dans son aspect extrêmement vivant, la première intuition de Freud, selon laquelle ne pas pouvoir et ne pas vouloir, c'est exactement la même chose; qu'on sache ou qu'on ne sache pas pourquoi on ne veut pas, c'est exactement la même chose. Mais savoir pourquoi c'est la même chose ? C'est encore très confus.

Sur le modèle et en conséquence de cette première intuition, Freud va en découvrir une seconde. Mais pour cela que va-t-il faire ? Il va tirer la conséquence de sa première intuition, en renonçant à l'application de l'hypnose. Et il va procéder avec ses patients par la méthode cathartique, c'est-à-dire en leur demandant les souvenirs qui leur viennent à l'esprit quand ils pensent à leurs symptômes et à l'origine première de leurs symptômes, sans les hypnotiser; voici alors la découverte

*« On obtient exactement les mêmes résultats avec ou sans hypnose. »*

Par conséquent, ce n'est pas l'hypnose en tant que telle qui avait favorisé l'efficacité que Charcot et Breuer avaient mise en évidence, c'est la façon dont on s'en servait. Je reviens au texte de Freud; où il va nous exposer sa deuxième intuition

*« Par de telles expériences, J'acquis l'impression que par la seule insistance, il suffit d'insister, dit-il, auprès des sujets, et ils finissent toujours par trouver les souvenirs en question, et sans hypnose, il était vraiment possible d'amener à jour la série des idées pathogènes. Mais comme cette insistance exigeait beaucoup d'efforts de ma part, elle me montrait que j'avais surmonté une résistance. J'en vins à formuler toute la chose dans l'énoncé théorique suivant : par mon travail psychique, j'ai pu surmonter une force -38-*

*psychique qui, dans le patient, empêchait l'idée pathogène de devenir consciente, c'est-à-dire d'être remémorée. »*

Voilà donc la seconde intuition de Freud : si je suis obligé d'insister auprès du patient pour qu'il me donne ce souvenir qui est pourtant là, tout près, si je suis obligé d'insister, si je me fatigue, si c'est vraiment un travail pénible pour moi, c'est donc que lui me résiste.

Et, la chaîne étant ouverte, troisième intuition, qui arrive immédiatement au même moment

*« Sans s'être révélée à moi, il me vint à l'esprit que ça devait être exactement la même force psychique qui avait agi à l'encontre du symptôme hystérique - au début - et qui en ce moment empêchait l'idée pathogène de devenir consciente. »*

De même, donc, que les gens qui ne peuvent pas et les gens qui ne veulent pas être hypnotisés sont les mêmes, de même cette force qui était à l'origine du symptôme était exactement la même qui dans *l'hic et nunc* de ce rapport empêche l'idée pathogène d'être remémorée.

Nous en avons terminé avec les intuitions. Passons aux explications.

Quelle est cette force, se demande Freud, qui a agi, continue à agir, et que je ravive ? Eh bien, on peut juger de la nature de cette force d'après la nature des idées pathogènes oubliées et réprimées, que justement grâce à ma méthode j'ai pu arriver à mettre à jour. La nature de ces idées va me renseigner sur la nature de la force. Ces idées, ce sont toujours des idées de nature pénible, liées à des affects de reproche, de souffrance morale, de blessure personnelle; elles sont d'une nature telle qu'on aimerait mieux ne pas en avoir fait l'expérience, et qu'on préférerait les oublier.

*« Tout cela, dit Freud, aboutit à la notion de défense, comme si elle me venait spontanément à l'esprit »,* et il explique après qu'elle ne lui venait pas spontanément, car, avec ce qu'il savait de psychologie, c'était une notion bien connue. Mais il la retrouve, il la réinvente, pour rendre compte de cette expérience dans laquelle il s'est trouvé.

Donc, à l'origine, le sujet a fait une expérience pénible; le caractère pénible de cette expérience a entraîné une réaction de la part du Moi, car à ce moment -39-

seulement à ce moment, apparaît le mot moi dans le texte, une réaction de la part du Moi qui se défend contre l'impression pénible.

« Nous continuons l'explication, dit Freud. Se défendre contre l'impression pénible n'est pas suffisant pour se prémunir contre son retour; »

pour se prémunir contre le retour de cette impression, il va construire un système, et c'est la formation du symptôme; la défense prend une forme nouvelle qui s'appelle le refoulement.

Freud hésite à employer d'abord le mot de refoulement. Il emploie le mot de rejet, d'expulsion; rejet, expulsion, ou refoulement. Ce n'est que dans la suite du texte que le mot refoulement est définitivement admis. Et maintenant quand le médecin s'efforce de faire se re-souvenir le sujet de cette idée pénible qui a provoqué la défense du Moi, puis qui a provoqué son refoulement, et a été érigée en symptôme, à nouveau cette même force est en oeuvre, mais qui m'apparaît - à moi, expérimentateur - comme résistance. Par conséquent, ce sont trois noms qu'on peut donner à une seule et même réalité; cette force lorsqu'elle réagit et lutte contre l'impulsion instinctuelle, c'est la défense; lorsqu'elle abolit le souvenir, c'est le refoulement; lorsqu'elle s'oppose à la remémoration, c'est la résistance. Nous trouvons là inscrits, dans cette *cellule germinale*, dont a parlé..., ce que mon camarade Mannoni a indiqué par avance, les trois plans structurels, à l'arrière-fond le plan dynamique, et le plan actualisé, frappant, celui de la topique la résistance qui m'apparaît.

Voilà donc le premier point: découverte de la résistance. Second point: maniement de la résistance.

Eh bien, il est très curieux qu'il y a deux façons de manier la résistance dans ce passage des *Études sur l'hystérie* : une façon explicite, recommandée et une façon à moitié avouée. La façon explicite de manier la résistance est d'insister pour que le sujet la surmonte; et on peut insister de deux façons soit en donnant au sujet des assurances; le sujet dit : « Je ne sais pas quelle est l'origine de mon symptôme » - « Mais si, vous le savez, dites-le donc » ; ou encore, sur un mode conciliant « vous le savez, ça va venir à votre esprit attendez ». Et Freud emploie une métaphore que l'on rencontre dans le terme anglais *struggle*.

Je n'ai malheureusement pas pu recourir souvent au texte allemand, mais il faudrait réviser, je crois, toutes ces citations.

LACAN - Ce qui est embêtant, c'est que pour Anna O, on n'a pas le texte allemand. C'est une absurdité sans nom que, ce texte d'Anna O, nous ne l'ayons que dans l'édition américaine!

ANZIEU - Si les assurances données au sujet dans cette métaphore du combat, de la lutte, si ces assurances ne suffisent pas, Freud recourt à une technique qui est l'imposition des mains sur le front du sujet. Quelle est la signification ?

LACAN-Exactement. C'est là le stade intermédiaire entre l'hypnose et le dialogue, n'est-ce pas ?

ANZIEU - Historiquement, il serait assez important de savoir si c'est la phase intermédiaire ou s'il a d'abord utilisé les assurances, et que seulement si elles ne marchent pas ?

LACAN - Il l'explique dans le cas de Lucie R. C'est dans le cas où il n'obtenait qu'une hypnose incomplète qu'il a cessé à ce sujet de se faire du souci, de se demander si oui ou non... et même d'obtenir du sujet, selon la méthode classique, la réponse à la question « dormez-vous ? », à laquelle il avait le désagrément de s'entendre répondre « mais non, je ne dors absolument pas »; ce qui l'entraînait lui-même à une situation fort embarrassante, qu'il explique au sujet d'une façon naïve et charmante, qui montre les ambiguïtés de la pratique, qu'il est amené à persuader le sujet que ce n'est pas le même sommeil que celui à propos duquel le sujet donne sa réponse, qu'il doit être quand même un peu endormi; et, aux confins de la plus parfaite ambiguïté, il dit très nettement que tout ceci le met dans un très grand embarras, et il n'en est venu à bout qu'à partir du jour où il ne s'en est plus soucié.

Mais il a maintenu cette pression des mains, soit sur le front, soit de chaque côté de la tête du patient. Et il leur expliquait de se fixer sur l'idée, sur la cause du symptôme. Les symptômes étaient traités un à un, à ce moment, en eux-mêmes, affrontés directement comme des problèmes proposés. Sous les mains de Freud, le patient était assuré que sans aucun doute les pensées, les souvenirs d'éléments de la situation du sujet qui allaient se présenter, étaient ceux qui étaient en cause; il n'avait qu'à s'y fier. Et Freud ajoutait ce détail technique que ce serait au moment où il lèverait ses mains, par une sorte de mimique de la levée de la barrière, que le patient serait parfaitement conscient, et n'aurait qu'à prendre ce qui se présenterait à son esprit pour être sûr de tenir le bon bout du fil.

Il est quand même assez remarquable que cette méthode se soit avérée, pour les cas que Freud nous rapporte, parfaitement efficace; car le cas de Lucie R., qui est si joli... Peut-être eut-il l'occasion - pourquoi pas ? - de nous le rapporter d'une façon abrégée, a été entièrement résolu, et avec une aisance qui a la -41-

beauté des oeuvres des primitifs. Dans tout nouveau cas que l'on découvre, il y a un heureux hasard, une heureuse conjonction des dieux qui permet une solution heureuse, un cas privilégié. Dans un cas comme celui de Lucie R. nous sommes en présence de ce long travail de *working through*, de travail du cas; de venue sur les thèmes qui ont fait du cas d'Anna O. que par certains côtés, nous l'avons déjà... dans toute l'animation, l'épaisseur, des cas d'analyse les plus modernes, malgré la méthode employée, plusieurs fois toute la série d'événements, toute l'histoire est revécue, réélaborée. Nous voyons qu'il s'agit d'une oeuvre de longue portée, qui dure d'ailleurs près d'une année.

Dans le cas de Lucie R. les choses vont beaucoup plus vite. C'est avec une sorte d'élégance qui fait de ce cas quelque chose d'essentiel, de saisissant... Et même les choses sont trop resserrées, ne nous permettent pas de voir vraiment où sont les ressorts; mais quand même tout à fait utilisable. Cette femme qui a eu des hallucinations olfactives, qu'on peut appeler hallucinations olfactives, symptômes hystériques, dont la signification est détectée, endroits et dates, de façon tout à fait heureuse par Freud, à ce propos, il nous donne tous les détails sur sa façon d'opérer.

LACAN - Poursuivez.

ANZIEU - Je pense que la première technique, celle des assurances, est une technique de force, tandis que la technique de la pression des mains est une technique de ruse. Freud l'explique lui-même

*« En mettant les mains sur le front du sujet, j'attire son attention sur ce geste, et par là même la résistance se trouve déplacée de ce contre quoi elle résistait à ce geste, et par là même le souvenir qui était dessous peut arriver à jour. »*

C'est pourquoi je trouve qu'il est très important qu'il commence par l'assurance, avant d'en venir à la pression sur le front, parce que sa réaction à la résistance du sujet est d'abord de le forcer, d'être le plus fort, tandis que la seconde... LACAN - Sur quel texte vous basez-vous ?

ANZIEU - C'est une interprétation, dans les *Études sur l'hystérie* au chapitre sur la psychothérapie, il dit : d'abord donner les assurances, et si ça ne marche pas, la pression des mains.

LACAN - C'est une méthode d'exposé, il faudra revoir cela.

ANZIEU - Même si ce n'est pas chronologique, il est important que sa première réaction soit d'être le plus fort, de forcer la résistance; et sa seconde, de ruser, de la détourner, de ruser avec elle.

Sa troisième réaction, il ne l'indique qu'après plusieurs pages [consacrées ?] à la description de diverses formes de résistances, et le meilleur moyen, finalement, pour vaincre la résistance, dans certains cas, il s'agit de trouver le secret du patient, de le lui dire, de sorte qu'il est obligé d'abandonner la résistance.

Par conséquent, nous arrivons, cette fois, ici, à quelque chose de typiquement analytique: l'interprétation. Cela n'est pas l'interprétation de la résistance, mais du contenu. C'est le moyen le plus radical de lever la résistance. De la force à la ruse, et de la ruse à l'interprétation. Il y a là un progrès considérable.

Il explique aussi que ce qui est important c'est de faire partager au sujet la connaissance du monde merveilleux du processus psychologique

*«Nous obtenons sa collaboration et le menons à considérer lui-même son propre cas avec l'intérêt objectif de l'observateur scientifique »*

et là aussi nous faisons reculer la résistance. Je rapprocherai cela de ce que Freud découvrait en même temps que sa théorie...

LACAN - Quand j'ai insisté là-dessus - je vous demande pardon d'interrompre - j'ai indiqué dans les exposés que je vous ai faits, j'ai mis quelquefois l'accent sur le caractère tout à fait privilégié qu'ont eu les cas traités par Freud. C'est en raison du caractère spécial de la technique de Freud. Je vous l'ai indiqué. Nous ne pouvons que présumer, par un certain nombre de règles qu'il nous a données, qui ont été fidèlement appliquées, puis de l'aveu des meilleurs auteurs et de ceux qui ont été à la source, qui ont connu Freud, même ceux-là - je vous donnerai des textes à cette occasion - nous disent qu'on ne peut pas quand même pleinement se faire une idée. Nous n'avons pas assez de documents actuels pour nous faire une idée de la façon dont Freud appliquait la technique, quelle était sa technique.

Si j'insiste sur le caractère que présente le fait que Freud s'avance dans une recherche, qui n'est pas une recherche marquée de n'importe quel style-et aussi qui n'est pas une recherche comme les autres recherches scientifiques - ce domaine de la vérité du sujet, cette dimension de la vérité qui est mise à un plan d'accent, de présence, qui fait de cette recherche quelque chose qui n'est pas entièrement réductible à la recherche objective, et même objectivante, de la méthode scientifique commune, ce quelque chose qui est la réalisation de la vérité du sujet, comme d'une dimension propre qui peut être, qui doit être détachée dans son originalité par rapport à la notion même de la réalité qui est ce sur quoi j'ai mis l'accent dans toutes ces leçons, qui après avoir été leçons résuma-43-

tives du travail des années passées, sont des leçons introductives du travail de cette année.

Freud était à ce moment-là sur la même voie de recherche d'une vérité qui l'intéressait lui-même aussi totalement jusque dans sa personne, donc dans sa présence aussi au malade, à son activité, disons, de thérapeute, encore que ce soit quelque chose de tout à fait insuffisant pour qualifier l'attitude de Freud. Et, au dire de Freud lui-même, ce quelque chose ne peut qu'avoir donné à ses rapports avec ses malades un caractère absolument singulier.

Si vous voulez, c'est la singularité portée à la deuxième puissance, la singularité maxima du traitement analytique, celle du traitement fait par celui-là même qui a découvert l'analyse. Je vous l'ai déjà dit, nous devons considérer l'analyse comme reposant toujours sur ce caractère de singularité de la réalisation de l'expérience. L'analyse comme science est une science du particulier. La réalisation d'une analyse est toujours un cas singulier, parmi ces cas singuliers qui prêtent tout de même à quelque généralité depuis qu'il y a plus d'un analyste.

L'expérience avec Freud présente, elle, la singularité portée à son extrême. De ce fait même que Freud était en train de construire et de vérifier l'analyse elle-même.

En d'autres termes, la notion de... cette expérience ne peut absolument pas être éliminée de la situation, de la position que nous devons donner aux expériences freudiennes - j'entends « de Freud » lui-même - en tant que telles. Nous ne pouvons pas effacer ce fait vrai que c'était la première fois qu'on faisait une analyse. Je ne dirai pas qu'on appliquait cette méthode, la méthode s'en déduit; elle est méthode pour les autres; mais le caractère absolument unique, inaugural de la démarche de Freud, nous ferions une grave faute, qui entraînerait toutes sortes d'obscurités, nous le verrons par la suite, ce n'est pas pour rien...

J'insiste là-dessus, pas seulement pour faire valoir le sujet, mais parce que, pour comprendre même tout ce que nous aurons à dire par la suite, comment se posent les questions de technique analytique actuellement, nous ne pourrons pas, et je constate que je fais quelques efforts pour bien vous le mettre dans la tête pour l'instant, parce qu'il faut bien un moment qu'on suspende son attention sur quelque chose pour lui donner sa pleine valeur.

J'insiste pour que vous vous proposiez à vous-mêmes, comme un problème si c'est là quelque chose d'essentiel à soutenir dans votre attention - ce l'est, je vous l'assure! - Surtout à partir du moment où vous avez appris à considérer l'analyse comme je vous l'ai enseigné comme la sorte d'expérience qu'elle est : soit une expérience du particulier, dans ce particulier singulier de l'original, quelque chose -44-



qui prend encore plus valeur, encore plus valeur particulière et si on ne souligne pas la différence qu'il y a entre cela et tout ce qui a suivi ensuite - pour ceux qui se sont intéressés non point tant à cette vérité qu'à la constitution des voies d'accès à cette vérité -, vous ne pourrez jamais voir bien la différence, d'accent et de sens qu'il faut donner à certaines phrases, certains textes, dans l'œuvre de Freud, et qui prennent ensuite dans d'autres contextes une valeur toute différente, encore qu'on pourrait les considérer comme calqués l'une sur l'autre.

C'est l'intérêt de ces commentaires de textes de Freud qui nous permettent de voir dans le détail, sur chacun des points, les questions qui, vous le verrez, vous le voyez déjà aujourd'hui, sont d'une importance considérable et sont nombreuses, insidieuses, à proprement parler le type même de question dont c'est vraiment le souci de tout un chacun; naturelle tendance de l'esprit humain que de les éviter et de se fier à une ritournelle, formule qui en donne je ne sais quoi de schématique, d'abrégé, d'imagé, sur lequel on peut se reposer. Il est plus facile de se reposer que de les remettre en question.

ANZIEU -... autre nécessité, agir en explicateur, en professeur et en confesseur qui impose l'absolution après la confession.

Enfin quatrième élément, influence de l'aspect affectif, influence personnelle, donc, amorce du transfert et contre-transfert.

C'était donc le second point.

Il y avait aussi un troisième point, mais que je vais sauter : l'esquisse des diverses formes de résistances.

LACAN - C'est très important.

ANZIEU - Les diverses formes de résistances, il y en a quatre ou cinq indiquées par Freud

- le patient dit «Je croyais qu'une idée me viendrait, j'avais confiance en vous, mais je suis seulement anxieux, et rien ne me vient»,

- ou encore, le manquement à la règle fondamentale: quelque chose lui serait venu à l'esprit, mais il ne le dit pas, car il le juge sans importance ou désagréable;

- ou encore il utilise un subterfuge qui cache la résistance : «Je suis distrait par le piano qui joue dans la pièce à côté; je ne peux penser qu'à ça»; - ou encore il se met à parler longuement, mais parler sans émotion, et il parle d'une façon artificielle; donc la résistance la plus subtile;

- ou encore, la plus difficile des résistances, le patient se remémore bien le fameux souvenir pathogène, mais il le désavoue: « ce n'est pas moi qui m'en -45-

souviens, c'est comme si c'était vous, docteur, qui le disiez»; ou encore «vous vous attendiez à ce que je le dise, et je le dis parce que vous vous y attendiez », « vous aviez sûrement pensé que j'allais y penser » ;

- ou encore, une dernière résistance, alors l'ultime, qu'il indique dans un autre passage, c'est que ce souvenir n'est pas du tout reconnu comme souvenir; c'est une impression vague, diffuse, imprécise, qui ne permet pas d'être rattachée à une scène, c'est le maximum d'une résistance. L'on comprend que Freud ait toujours cherché à reconstruire cette résistance dans ce qu'elle avait de plus subtil.

Le dernier point de mon exposé, toujours en suivant le texte des *Études sur l'hystérie*, est l'explication théorique de la résistance.

Pour donner une explication théorique de la résistance, Freud y applique le modèle conceptuel dans lequel il a été formé dans l'école de neurologie dynamique de l'époque. Il propose de représenter une triple stratification autour d'un noyau central qui est le noyau pathogène dans lequel est enregistrée l'expérience pathogène, traumatique.

Trois arrangements: un arrangement linéaire, un concentrique, et un arrangement dynamique, en zigzag.

je parlerai seulement du second arrangement: les souvenirs semblables sont groupés dans des stratifications qu'il compare à des liasses de documents dans des archives.

LACAN - Ce qu'il y a de frappant, c'est que nous décollons tout à fait de la métaphore pseudo anatomique qui est justement celle évoquée à l'époque, des images verbales plus ou moins déambulantes au long des conducteurs nerveux; tandis que là les images, ça évoque exactement ce que vous dites; celle d'une liasse de documents...

ANZIEU - C'est dans le texte anglais: *Table des matières, archives bien rangées*. LACAN - Partitions à plusieurs registres, toutes métaphores qui elles-mêmes tendent invinciblement vers la matérialisation de la parole, et non pas la matérialisation mythique des neurologistes, mais les matérialisations concrètes où la parole se met à couler dans du feuillet manuscrit imprimé. Il y a là quelque chose qui ne peut pas manquer de frapper. Même la métaphore avec la page blanche, le palimpseste, vient aussi à son tour, et est venue à la plume de plus d'un analyste.

Et dans ce cas-là, dans le passage que vous évoquez, la notion de plusieurs strates longitudinales, c'est-à-dire en somme plusieurs fils de discours, qu'on imagine vraiment dans le texte qui les matérialise sous la forme de faisceau, -46-

et on parle de ce faisceau comme de quelque chose de littéralement concret. Un faisceau, un courant de paroles parallèles qui, à un certain moment, s'élargissent pour entourer ce fameux noyau pathogène qui, lui aussi, est une histoire, s'en écartent pour l'inclure et se rejoindre un peu plus loin, le phénomène de la résistance étant littéralement constitué par quelque chose qui est dit dans le texte, comme étant ceci qu'il y a deux sens : le sens longitudinal et un sens radial, et que c'est dans le sens radial que s'exerce la résistance, quand on veut se rapprocher des fils qui sont au centre du faisceau, la résistance est la conséquence, quand on tente de passer des registres extérieurs vers le centre; il y a une force de répulsion positive qui s'exerce à partir du noyau refoulé; et la résistance est ressentie dans l'effort de pénétration vers les fils de discours qui sont les plus rapprochés. Et il va même jusqu'à écrire, ce n'est pas dans les *Studien*, c'est dans un texte ultérieur, dans les écrits groupés sous le titre *Métapsychologie*, il dit «la force de résistance est inversement proportionnelle à la distance où l'on se trouve du noyau refoulé»,

je ne crois pas que ce soit la phrase exacte, je retrouverai la citation, elle est très frappante, elle est tout à fait cette matérialisation de la résistance dans sa première appréhension dans l'expérience, à la fois quelque chose de tout à fait clinique, comme le disait tout à l'heure Mannoni, comme, pour employer les termes de Mannoni, pour désigner le discours du sujet au niveau de cette expérience clinique, il y a une façon d'imager le problème, qui va aussi loin que possible, et employer la métaphore la moins satisfaisante pour le neuro-physiologiste; pour savoir où ça se passe, où est le support matériel, biologique de tout cela, il prend carrément le discours comme réalité en tant que telle, comme une réalité qui est là, qu'il exprime d'une façon qui évoque la liasse, le faisceau de preuves, comme on dit aussi, dans une autre forme de métaphore, le faisceau de preuves, c'est quand même aussi ça, discours juxtaposés qui les uns les autres se recouvrent, se suivent, forment une certaine dimension, une certaine épaisseur, la masse d'un dossier. Comme il n'a pas encore la notion du support matériel de la parole isolée... De nos jours, il y aurait là succession de phonèmes qui composent une partie du discours du sujet; il l'aurait prise comme élément de sa métaphore, qu'on rencontre une résistance d'autant plus grande que le discours du sujet se rapproche plus d'une certaine forme de discours qui serait la dernière et la bonne, mais, celle-là il la refuse absolument.

Je crois aussi que ce qui n'est peut-être pas mis en relief dans l'effort de synthèse que vous faites tous, et vous faites bien de le faire, ce sont des notions; cette notion qui n'a pas été mise au premier plan, c'est en somme celle des rapports de l'inconscient et du conscient. Et c'est au premier plan des questions que nous devons nous poser sur le sujet de la résistance. Car la question n'est pas de savoir plus exactement... Avant de savoir ce que représente cette résistance, soit à l'intérieur du sujet, soit dans les rapports du sujet avec l'analyste, qu'est-ce que ça veut dire, en fin de compte ?... Est-ce que la résistance est un phénomène qui se passe dans l'analyse ? Est-ce que la résistance c'est dans l'analyse seulement ? Ou est-ce quelque chose dont nous pouvons parler tout court et en tout temps quand le sujet se promène en dehors de l'analyse, même quand le sujet n'a rien à faire avec l'analyse, avant qu'il y vienne, et après qu'il l'a quittée ? Qu'est-ce que la résistance ? Est-ce que la résistance continue à avoir son sens dans le sujet en dehors de l'analyse ?

Autre façon de poser, autre façon qui entraîne bien des problèmes, de poser ce problème qu'amorçait tout à l'heure de façon heureuse Mannoni. L'idée générale de son thème, c'est la façon dont il a pris la question; mais il y a d'autres questions qui se posent. Est-ce que, puisque nous n'avons plus que peu de temps aujourd'hui, est-ce qu'effectivement tout ce qui s'oppose à cette reconquête de cet inconscient - dont le mot n'a pas été prononcé.

LACAN - Oui. Mais Mannoni a pris d'autres textes, et en particulier il y a un texte sur la résistance qui est dans l'analyse des rêves extrêmement important, auquel vous ne vous êtes référé ni l'un ni l'autre, celui qui donne l'assomption à certains des problèmes que vous vous êtes posés l'un et l'autre. Il s'agit justement de savoir si le caractère d'inaccessibilité de l'inconscient est quelque chose que, dans une perspective qui, vous le voyez, n'est pas simplement la perspective actuelle de l'analyse, la perspective métapsychologique, nous avons vu aujourd'hui avec l'exposé de Mannoni et Anzieu... Je pense que ce n'est peut-être pas une découverte, mais quelque chose qui fixe les idées, de vous apercevoir que des notions de résistances sont extrêmement anciennes, dès l'origine même, dès la naissance, les premières recherches de Freud, cette notion de résistance est liée aussi très précocement à la notion de *l'ego*. Mais quand nous lisons, dans le texte des *Studien*, certaines phrases tout à fait saisissantes, quand il parle non seulement de *l'ego* comme vous l'avez fait remarquer, *l'ego* vient là comme tel dans le texte, mais il parle de *l'ego* comme représentant certaine masse idéationnelle, la masse idéationnelle, le contenu, la masse, je n'ai plus à l'esprit ce qu'il y a dans le texte allemand. *L'ego* est donc déjà quelque chose qui à ce -48-

moment-là est pressenti comme quelque chose qui se rapproche, qui laisse pressentis tous les problèmes que nous pose maintenant la notion d'ego. je dirais presque que ce sont des notions avec effet rétroactif. Lire ces choses premières à la lumière de tout ce qui s'est pour nous développé dans le problème autour de l'ego, peut-être même les formulations les plus récentes les masquent plutôt qu'elles ne les mettent en évidence.

Vous ne pouvez pas ne pas voir là par exemple, dans cette formule, masse idéationnelle, quelque chose qui s'approche, voisine singulièrement avec une certaine formule que j'ai pu vous donner d'un des éléments du contre-transfert qui n'est précisément rien d'autre que la fonction des fonctions de l'ego de l'analyste, ce que j'ai appelé la somme des préjugés de l'analyste. L'ego est quelque chose qui représente aussi bien chez le patient toute cette organisation de certitudes, de croyances, de coordonnées, de références, qui constituent à proprement parler ce que Freud appelait dès l'origine un « système idéationnel », ce que nous pouvons, d'une façon abrégée, appeler ici « le système ».

Est-ce que la résistance vient uniquement de là ? Ou est-ce que c'est encore autre chose ? Est-ce que ce que j'appelais dans une de mes dernières leçons que j'ai faites ici, je vous représentais à proprement parler comme à la limite d'un certain domaine de la parole, qui est justement cette masse idéationnelle dont nous parlons, celle du Moi du sujet, est-ce qu'il y a ou non cette structuration que j'ai appelée, dans ce même tournant de mon discours, cette somme de silence après quoi une autre parole reparaît, qui est justement celle qu'il s'agit de reconquérir dans ce domaine de l'inconscient, cette part du sujet qui est cette part de son histoire séparée par quelque chose qui le sépare de son histoire ?

Est-ce que c'est, oui ou non, uniquement ce quelque chose qui est l'organisation du *Moi* ? Est-ce que c'est purement et simplement l'organisation du *Moi* qui, en tant que telle, constitue la résistance et fait la difficulté d'accès dans le sens radial, pour employer le terme même qu'emploie Freud, dont il s'agit quand nous approchons des phénomènes de la conscience, du contenu de la conscience ?

Voilà une question toute simple, trop simple, comme telle insoluble. Heureusement, le progrès de la théorie analytique dans Freud, sur ses élèves, dont, nous le verrons à cette occasion, il est entièrement lié aux avatars au cours des trente premières années de ce siècle, où la technique analytique a abordé assez de phases expérimentales pour différencier ses questions d'une façon qui permet, selon le bon schéma qui est celui même que nous a montré l'analyse, -49-

qui nous permet de la montrer en la tournant, exactement comme l'analyse est un détour pour accéder à cet inconscient.

Mais, vous le voyez, ceci nous ramène à ceci dont je vous ai dit que ce serait le modèle de notre recherche; c'est à chercher dans les avatars, métaphores... les phases de l'évolution de l'expérience analytique elle-même, quelque chose qui nous renseigne sur sa propre nature, nature de cette expérience en tant qu'elle-même, l'expérience analytique, est aussi une expérience humaine, à elle-même masquée. C'est porter au second degré le problème qui nous est posé par la névrose, qui importe parce que cela s'impose - je ne fais ici que l'affirmer, vous le verrez se démontrer en même temps que notre examen.

Je ressors avec évidence de cette véritable impasse mentale et pratique à laquelle aboutit actuellement l'analyse. Vous voyez que je vais loin dans la formulation de ce que je dis. Il importe exactement de soumettre à l'analyse ce schéma opérationnel. Je puis dire que l'analyse elle-même nous a appris d'essayer de lire, dans les différentes phases de l'élaboration théorico-technique de l'analyse, quelque chose qui nous permette de lire plus loin dans la réalité authentique dont il s'agit, à savoir la reconquête de l'inconscient par le sujet.

Vous verrez que cette méthode nous mènera à apporter des précisions qui iront beaucoup plus loin que le simple domaine formel d'un catalogue de procédés ou de catégories conceptuelles.

Cette reprise de l'analyse dans un examen lui-même analytique, vous le verrez, est une démarche qui se révélera dans notre travail comme il s'est déjà révélé dans notre premier accès aux textes cliniques de Freud, qui révélera sa fécondité, et spécialement à propos des problèmes de la technique.

Là-dessus, je vais vous laisser aujourd'hui, je félicite Mannoni et Anzieu de ce qu'ils ont fait.

J'essaierai la prochaine fois, en abordant d'une nouvelle façon, un nouveau biais, une autre porte d'entrée dans le problème. Je ne crois pas que ce soit exactement à partir de leur travail que nous pourrions donner l'exposé le plus fécond. Je ne manquerai pas au passage de souligner ce qui a été apporté dans chacun de leurs exposés de fécond, et ce à quoi nous pourrions déjà répondre la prochaine fois.

Le titre en a été communiqué et publié

*La résistance et les défenses - son sens et leurs fonctions - dans l'expérience analytique.*

-50-

Je vous donnerai un premier aperçu: la notion de résistance dans ses rapports avec les notions de défense, qui ont été dès l'origine *les neuro psychoses de défense* (1894), et, à la fin, de symptômes. Freud dit qu'il faut revenir à la notion de défense. Nous verrons certaines choses qui nous permettront de faire un pas de plus.

-51-





#### Leçon IV 27 janvier 1954

[La résistance et les défenses - son sens et leurs fonctions - dans l'expérience analytique]

LACAN - Nous allons redonner la parole à Anzieu, que j'ai eu un peu l'air de minimiser la dernière fois...

ANZIEU -J'abordais le dernier paragraphe qui, dans les *Études sur l'hystérie*, traite de la résistance, effort d'explication théorique de la résistance décrite et découverte dans les pages précédentes.

J'avais commencé d'expliquer, et le docteur Lacan a continué dans ce sens, la triple stratification du matériel psychique que décrit Freud autour d'un noyau central de souvenirs, noyau pathogène auquel il faut accéder. Il y a un arrangement linéaire, chronologique... D'autre part, des espèces de stratifications de souvenirs semblables qui sont liés ensemble, et d'autre part une espèce de démarche dynamique, en zigzag, qui suit le contenu de la pensée, et par laquelle on arrive à la surface, au centre.

C'est la description des stratifications de souvenirs semblables qui est ici intéressante, du point de vue de la résistance. Il se les représente comme concentriquement stratifiés autour du noyau pathogène. Et qu'est-ce qui détermine ces couches concentriques ? C'est leur degré d'éloignement du noyau; c'est que ce sont, dit-il, des couches d'égale résistance.

Je serais assez tenté, ça m'est une idée tout à fait personnelle, de voir dans cette formulation de Freud l'influence d'un mode de pensée qui à l'époque commence à être important, qui est de penser en termes de champ : le champ électrique, magnétique, un certain champ dynamique. Et de même que quand on se rapproche du centre d'un champ, du foyer d'un champ, les lignes de forces deviennent de plus en plus fortes, vraisemblablement sur le même modèle Freud -53-

conçoit la superposition des souvenirs; et par conséquent je crois que ce n'est pas par hasard, comme l'a fait remarquer Mannoni, que l'on parle du bonhomme d'Ampère. Freud parle du bonhomme d'Ampère comme étant ce petit bonhomme qui barre le chemin entre l'inconscient et le conscient. Ce n'est pas par hasard qu'on a affaire à une métaphore d'ordre électrique. C'est que les relations d'ordre électrique et magnétique interviennent ici dans la théorisation de la notion de résistance.

MANNONI - Il aurait dû prendre le démon de Maxwell, parce que le bonhomme d'Ampère, il ne fait rien du tout.

LACAN - Oui, je ne voulais pas entrer dans la théorie de l'électricité, mais le bonhomme d'Ampère n'a pas le pouvoir de faire ouvrir ou fermer... MANNONI - Ce rôle-là, c'est le démon de Maxwell.

HYPOLITE - Mais le démon de Maxwell ne peut pas être averti du passage d'une molécule. La possibilité d'une signalisation est impossible. Le démon de Maxwell ne peut pas être informé quand une molécule passe.

LACAN - Nous entrons dans une ambiguïté tout à fait scabreuse, car la résistance est bien la formule... Toutes ces questions sont d'autant plus opportunes à poser que les textes psychanalytiques évidemment fourmillent de ces impropriétés méthodiques. Il est vrai que ce sont des sujets difficiles à traiter, à verbaliser, sans donner au verbe un sujet. Évidemment, tout le temps nous entendons que l'ego pousse le signal de l'angoisse, manie l'instinct de vie, l'instinct de mort. On ne sait plus où est le central, l'aiguilleur, l'aiguille. Comme tout cela est difficile à réaliser d'une façon prudente et rigoureuse, en fin de compte nous voyons tout le temps des petits démons de Maxwell apparaître dans le texte analytique, qui sont d'une prévoyance, d'une intelligence!

L'ennuyeux, c'est qu'on n'a pas une idée assez précise de la nature des démons dans l'analyse...

ANZIEU -je crois d'ailleurs que sur ce point il faudrait évidemment revenir à l'histoire de l'électricité, du magnétisme. Je ne sais pas trop si la notion d'influx nerveux, sa nature électrique avait déjà été découverte; dans un des premiers travaux de jeunesse de Freud où, appliquant justement la méthode psychologique de..., en y ajoutant un certain nombre de perfectionnements, Freud avait réussi à y découvrir une certaine continuité de cellules qui constituaient un nerf. On discutait : qu'est-ce que c'est que le nerf ?

LACAN - Les travaux de Freud en neurologie sont à l'origine de la théorie du neurone.

ANZIEU - Il y a justement... la conclusion d'un de ses travaux est au bord même de la découverte de cette théorie. C'est assez curieux d'ailleurs que Freud soit resté au bord de la découverte de théories, et que ce soit à la psychanalyse qu'il ait versé.

HYPPOLITE - Est-ce qu'il n'estimait pas avoir échoué en matière d'électricité ? Il me semble avoir lu ça quelque part.

ANZIEU - En matière de zoologie.

MANNONI - Oui. En matière clinique d'électricité, il a renoncé à appliquer les appareils électriques aux névrosés après une épreuve pénible.

HYPPOLITE - Justement. C'est la compensation de ce qu'il estimait être un échec.

ANZIEU - Oui, en effet. Il avait essayé l'électrothérapie en clientèle privée. LACAN - Hyppolite fait allusion au fait que justement, dans ses travaux antérieurs à la période psychanalytique de Freud, ses travaux anatomiques peuvent être considérés comme des réussites, et ont été sanctionnés comme tels.

Quand il s'est mis à opérer sur le plan physiologique, il semble avoir manifesté un certain désintérêt, et en fait c'est une des raisons pour lesquelles d'ailleurs il semble n'avoir pas poussé jusqu'au bout la portée de la découverte de la cocaïne. Même là son investigation physiologique a été molle; elle était toute proche de la thérapeutique de l'utilisation comme analgésique; et il a laissé de côté la chose tout à fait rigoureuse, la valeur anesthésique de la cocaïne, par insuffisance de curiosité de physiologiste; c'est très certain!

Mais enfin nous sommes là dans un trait de la personnalité de Freud. On peut poser la question de savoir si sans doute, comme disait Anzieu, il le réservait à un meilleur destin. On peut se poser cette question. Il a fait certains retours sur des domaines où il semblait avoir tant soit peu de penchant!... Mais aller jusqu'à dire que c'est une compensation, je crois que c'est un peu excessif, car en fin de compte, si nous lisons les travaux publiés sous le titre *Naissance de la psychanalyse*, le premier manuscrit retrouvé, théorie de l'appareil psychique, il est bien, et d'ailleurs tout le monde l'a reconnu et souligné, dans la voie de l'élaboration théorique de son temps, sur le fonctionnement mécanistique de l'appareil nerveux. Il faut d'autant moins s'étonner que des métaphores électriques s'y mêlent. Il ne faut pas non plus oublier que l'électricité en elle-même est partie, au départ, d'une expérimentation physiologique, avant d'être rendue à l'influx nerveux. C'est dans le domaine de la conduction nerveuse que la première fois le courant électrique a été expérimenté. On ne sait pas quelle en serait la portée.

-55-

ANZIEU - Je crois que c'est surtout du point de vue conceptuel qu'il y a là quelque chose d'important. En effet, Freud a été formé en neurologie par un certain nombre de physiologistes qui ont apporté une conception tout à fait nouvelle dans ce domaine, dont on a retrouvé l'espèce de serment.

LACAN - Les trois grands conjurés de la psychophysiologie.

ANZIEU - En quoi consistait ce serment: qu'il n'existe pas d'autre force que celles qui sont analogues aux forces physico-chimiques. Il n'y a pas de grandes forces occultes, mystérieuses; toutes les forces se ramènent à l'attraction et à la répulsion. Il est intéressant de revenir à ce texte du serment, de 1840, où s'est formée cette école.

C'est donc sur le modèle de l'astronomie... Je pensais même, en vous entendant parler du Moi comme masse d'idées que vous y faisiez allusion. Brentano, lui, a donné le volume des oeuvres complètes de Stuart Mill où se trouvent ces données de la psychologie empiriste.

Qu'est-ce que Jung s'est efforcé de faire quand il a énoncé la loi de l'association des idées: les idées s'attirent entre elles ? Il reprenait la grande loi de Newton découverte dans la physique, que les corps s'attirent entre eux. La grande loi du monde psychique était analogue à la loi du monde physique. La notion de force se dégageait là, et l'électricité est un des privilégiés; ça va sans doute se substituer au levier, modèle de la mécanique antique; maintenant il y a cette notion d'attraction et de répulsion pour expliquer les phénomènes fondamentaux.

Cette chose expérimentée contre-transférentiellement comme résistance, Freud va la théoriser en recourant à ces notions de force. Et la force suppose quelque chose qui s'oppose à cette force. La force est force par rapport à une certaine résistance; notions fondamentales en électricité.

Je crois que c'est surtout comme modèle conceptuel que Freud a été amené à mettre l'accent. C'est proprement contre-transférentiel

*« Il résiste, et ça me rend furieux. »*

Je crois que là, du point de vue clinique, la notion de résistance représente bien une expérience que nous sommes tous amenés à faire une fois ou l'autre avec presque tous les patients dans notre pratique.

LACAN - Quoi ? Qu'est-ce ?

ANZIEU - Cette expérience extrêmement désagréable où on se dit « il était sur le point, il pourrait trouver lui-même, il le sait sans savoir qu'il le sait, il n'a qu'à se donner la peine de regarder dessus, et ce bougre d'imbécile, cet idiot... », tous les termes agressifs et hostiles qui nous viennent à l'esprit, « il ne le fait pas ». Et -56-

la tentation qu'on a de le forcer, de le contraindre... LACAN - Ne titillez pas trop là-dessus...

HYPPOLITE - C'est la seule chose qui permette à l'analyste d'être intelligent, c'est quand cette résistance fait passer l'analysé pour un idiot. Cela donne une haute conscience de soi.

LACAN - Le piège d'ailleurs tout de même du contre-transfert, puisqu'il faut l'appeler ainsi, est tout de même plus insidieux que ce premier plan. ANZIEU - Je crois que c'en est le gros plan par excellence. C'est ce qui a frappé Freud. Et quand il s'est efforcé ensuite d'en rendre compte, ce n'est pas beaucoup plus tardivement qu'il l'a élaboré, sous forme de contre-transfert, selon les conceptions qu'il avait présentes à l'esprit et les travaux faits antérieurement. On arrive à cette représentation que vous-même avez esquissée, qui est que le noyau pathogène n'est pas un noyau passif, mais un noyau éminemment actif, et que, de ce noyau pathogène, il y a toute une infiltration qui se dirige par des ramifications vers tout l'appareil psychique. Et la résistance est au contraire quelque chose, une autre infiltration symétrique, qui provient de *l'ego* du sujet, et qui s'efforce justement d'arrêter ces ramifications de l'infiltration pathogène là où elle s'efforce de passer dans des couches de plus en plus superficielles. LACAN - À quel texte vous rapportez-vous là?

ANZIEU - Toujours dans les *Études sur l'hystérie*.

LACAN - Ce que vous venez de dire que la résistance est caractérisée comme - enfin vous n'avez pas dit le mot, je ne sais pas comment vous vous êtes arrangé pour ne pas le dire - mais comme la défense en somme de *l'ego* contre les infiltrations du noyau pathogène, quel est votre texte ?

ANZIEU - Les *Études sur l'hystérie*, après l'exposé des trois schémas, des trois arrangements linéaire, concentrique et dynamique.

Vous voulez que je retrouve la page?...

« *L'organisation pathogène ne se comporte pas comme un corps étranger mais bien plutôt comme une infiltration* », là un mot dont la signification m'échappe: « *in filtrate* » ?

LACAN - Eh bien, ce qui est infiltré, l'infiltrat.

ANZIEU -...

« *l'infiltrat doit dans cette comparaison passer pour être la résistance.* » LACAN - Eh bien, ça ne veut pas dire que c'est la réaction de *l'ego*; il n'y a pas d'idée de formation réactionnelle de la résistance, là.

ANZIEU - C'est exact.

LACAN - C'est-à-dire que, malgré vous, vous sollicitez déjà des textes ultérieurs dans le sens d'identifier la résistance aux dépens de quelque chose qui est déjà nommé dans les *Studien*, mais cet *ego*, dont on parle dans les *Studien*, cette masse idéationnelle, contenu d'idéations que constitue *l'ego* dans les *Studien*, c'est à voir...

Disons... Je vais vous aider, vous dire ce que j'en pense. C'est pour cela que nous sommes là, pour voir ce que signifie l'évocation de la notion de *l'ego* d'un bout à l'autre de l'œuvre de Freud. Il est tout à fait impossible de comprendre ce que représente *l'ego* en psychologie, telle qu'elle a commencé à surgir avec les travaux de 1920, travail sur la psychologie de groupe, sur le *das Ich und das Es*. Il est impossible de le comprendre si l'on noie tout dans une espèce de somme générale d'appréhension d'un certain versant du psychisme.

Ce n'est pas du tout ça dans l'œuvre de Freud; ça a un rôle fonctionnel, lié à certaines nécessités techniques.

Pour dire tout de suite ce que je veux dire, par exemple pour prendre les choses... le triumvirat qui fonctionne à New York: Hartmann, Loewenstein et Kris; dans leur élaboration ou leur tentative, leur effort d'élaboration actuelle d'une psychologie de *l'ego*, ils sont tout le temps, on le voit, il suffit de se rapporter à leur texte, ils sont autour de ce problème : qu'est-ce qu'a voulu dire la dernière théorie de *l'ego* de Freud ? Est-ce qu'on en a jusqu'à présent vraiment tiré les implications techniques ? Et c'est écrit comme ça, je ne traduis pas, je ne fais que répéter ce qui est dans les deux ou trois derniers articles de Hartmann, qui sont à votre portée là, dans ce livre,

*Psychoanalytic Quarterly 1951*, par exemple trois articles de Loewenstein, Kris et Hartman sur ce sujet, groupés là et qui valent la peine d'être lus. On ne peut pas absolument dire qu'ils aboutissent à une formulation pleinement satisfaisante, mais manifestement ils cherchent dans ce sens, posent des principes et des précisions théoriques qui comportent des applications techniques certainement très importantes; et ils arrivent à formuler qu'elles n'ont pas été pleinement tirées. Cela ne veut pas dire qu'on n'en ait pas tiré du tout. Hartmann le dit la question est là.

C'est très curieux de voir comment la question vraiment que ce travail s'élabore à travers la suite d'un article qui se succède depuis quelques années, spécialement depuis la fin de la guerre. Je crois que ça donne toute l'apparence très manifeste d'un échec qui est significatif et doit être instructif pour nous.

En tous les cas, il y a évidemment toute une distance, un monde parcouru, -58-

entre le départ, *l'ego* tel qu'on en parle dans les *Studien* et cette dernière théorie de *l'ego* encore problématique pour nous telle qu'elle a été forgée par Freud lui-même à partir de 1920. Entre les deux, il y a quelque chose: ce champ central que nous sommes en train d'étudier. En somme, comment est venue à jour cette théorie de *l'ego* qui se présente actuellement sous cet aspect complètement problématique d'être la dernière pointe de l'élaboration théorique de Freud, une théorie de Freud jamais vue, ou sinon jamais vue une théorie extraordinairement originale et nouvelle; et en même temps se présenter sous la plume d'Hartmann quelque chose qui de toutes ses forces tend à rejoindre le courant psychologique classique.

Les deux choses sont vraies. Kris l'a écrit aussi: entrée de la psychanalyse dans la psychologie générale. Or, il apparaît en même temps quelque chose de complètement nouveau, neuf, original dans la théorie de *l'ego*, et c'est même inconcevable toute l'élaboration des années entre 1910 et 1920. Et il y a là quelque chose de paradoxal, que nous serons amenés à mettre ici en valeur, quoi qu'il se passe, soit que nous soyons amenés jusqu'aux vacances avec ces *Écrits techniques*, soit, une autre façon d'aborder le même problème avec les écrits de Schreber. Il est donc important d'être tout à fait prudent et, malgré vous, vous avez glissé là quelque chose qui n'est pas dans le texte.

Poursuivez.

ANZIEU - Il me restait à présenter en conclusion un certain nombre de remarques sur tout ce que j'avais indiqué. Tout d'abord, c'est que, ainsi que je le disais à l'instant, cette notion de résistance apparaît chez Freud, est découverte; au cours d'une expérience vécue, cette expérience vécue, c'est, comme il le dit dans les *Études sur l'hystérie*, la grande surprise, c'est de voir que quand on demande au sujet de se laisser aller à associer librement, on s'aperçoit que le sujet a tout en lui en bon ordre: les souvenirs sont rangés en bon ordre, tout est en bon ordre en lui; et si on réussit à accéder à cette somme, on la trouve. Autrement dit, l'étiologie du symptôme et de l'hystérie est dans le sujet lui-même; elle est rangée en bon ordre et qui attend qu'on vienne la chercher. Et le sujet donc devrait voir, la trouver tout seul, puisqu'elle est en lui et en bon ordre. Mais voilà la résistance qui intervient; le sujet donc peut le savoir, et il ne veut pas; exactement comme les sujets qui pourraient être hypnotisés, à qui ça ferait le plus grand bien, et qui ne veulent pas. Par conséquent, la résistance née de cette réaction du psychothérapeute, puisqu'on ne parle pas encore de psychanalyse, une espèce de réaction de contre-réaction, de réaction de rage contre ce refus du sujet de se rendre aux évi-59-

dences qui sont en lui, et de guérir, finalement de guérir, alors qu'il a toutes les possibilités de guérir en lui; et par conséquent la réaction première du psychothérapeute qui est de forcer, soit ouvertement, soit sous forme insidieuse, en insistant, de forcer le sujet.

Par conséquent, Freud va donc être amené à voir qu'il y a dans la résistance un phénomène - et je rejoins les conclusions de Mannoni - un phénomène de relation à deux, interindividuel.

LACAN - En 1896, on a déjà parlé de psychanalyse. Le terme *psychoanalyse* existe déjà dans un article de la *Revue neurologique*. Tout le monde peut le trouver, écrit en français; c'est peut-être même écrit en français que le mot *psycho-analyse* est apparu pour la première fois.

ANZIEU - Au lieu de voir que la résistance c'est le transfert, et que la résistance de l'analyste est le contre-transfert, Freud renvoie la résistance au sujet et dit que si le sujet résiste à l'analyste, c'est parce que le patient résiste à lui-même, c'est qu'il s'est défendu contre les pulsions qui ont été avivées en lui par une certaine expérience, à un certain moment de son histoire. Par là même la résistance est renvoyée au sujet et c'est-à-dire les trois formes de résistance : résistance, refoulement et défense, que Freud s'efforce de classer.

LACAN - Freud s'efforce de classer, où ?

ANZIEU - Il s'efforce de les classer dans le temps, puisque la défense du Moi, c'est qu'il a réagi contre l'impulsion sexuelle; le refoulement, c'est qu'il a aboli le souvenir; et la résistance est ce qu'il oppose à la remémoration actuelle où il s'expose à la découverte de cette notion.

LACAN - C'est comme cela que nous résumons, nous, des notions qui ne sont pas... qui glissent insensiblement au cours du développement de la pensée vers des acceptions de plus en plus différenciées, qui ensuite se rejoignent certainement.

C'est bien de cela qu'il s'agit, mais cette harmonieuse classification - résistance, défense, refoulement - n'est nulle part, sous sa plume à lui, présentée de cette façon-là.

ANZIEU - À peu près, si, dans les *Études sur l'hystérie*.

Il y aurait - pour cet élément de réaction à la réaction du sujet - il y aurait lieu de faire intervenir les facteurs personnels chez Freud. Ce serait nous entraîner bien loin. On sait toutefois, d'après ce que Freud a dit dans la *Science des rêves*, dont Bernfeld a retrouvé l'unicité, qu'il y avait une tendance à la domination extrêmement forte, puisqu'il s'est identifié à Masséna, à Hannibal; il avait ensuite envisagé de faire du droit et de la politique; donc

exer-60-



cer un pouvoir sur les personnes; et sa vocation, son orientation vers les études de médecine, il l'attribue à la suite de cette audition de conférences sur Goethe. Un texte de Goethe sur la nature. Cela semble s'expliquer de la façon suivante au pouvoir direct sur les êtres humains, Freud substitue cet exercice du pouvoir beaucoup plus indirect et acceptable du pouvoir que la science donne sur la nature; et ce pouvoir se ramenant en dernière forme, on revoit ici le mécanisme de l'intellectualisation, comprendre la nature et par là même se la soumettre, formule classique du déterminisme même, par allusion avec ce caractère autoritaire chez Freud qui ponctue toute son histoire, et particulièrement ses relations avec les hérétiques aussi bien qu'avec ses disciples.

LACAN - Mais je dois dire que, si je parle dans ce sens, je n'ai pas été jusqu'à en faire la clef de la découverte freudienne.

ANZIEU - je ne pense pas non plus en faire la clef, mais un élément intéressant à mettre en évidence.

Dans cette résistance, l'hypersensibilité de Freud à la résistance du sujet n'est pas sans se rapporter à son propre caractère.

LACAN - Qu'est-ce qui vous permet de parler de l'hypersensibilité de Freud ? ANZIEU - Le fait que lui l'ait découverte, et pas Breuer, ni Charcot, ni les autres, que c'est quand même à lui que c'est arrivé, parce qu'il l'a senti plus vivement, et il a élucidé ce qu'il avait ressenti.

LACAN - Oui, mais vous croyez... non seulement qu'on puisse mettre en valeur une fonction telle que la résistance est quelque chose qui signifie chez le sujet une particulière sensibilité à ce qui lui résiste, ou au contraire est-ce que ce n'est pas d'avoir su la dominer, aller bien ailleurs et bien au-delà, qui lui permet justement d'en faire un facteur qu'on peut objectiver, manœuvrer, dénommer, manier, et faire un des ressorts de la thérapeutique. Et vous croyez que Freud est plus autoritaire que Charcot, alors que Freud renonce tant qu'il peut à la suggestion pour laisser justement au sujet intégrer ce quelque chose dont il est séparé par des résistances ? En d'autres termes, est-ce de la part de ceux qui méconnaissent la résistance qu'il y a plus ou moins d'autoritarisme dans l'appréhension du sujet ? J'aurais plutôt tendance à croire que quelqu'un qui cherche par tous les moyens à faire du sujet son objet, sa chose, dans l'hypnotisme, ou qui va chercher un sujet qui devient souple comme un gant, pour lui donner la forme qu'on veut ou en tirer ce qu'on peut en tirer, c'est tout de même quelqu'un qui est plus poussé par un besoin de domination, d'exercice de sa puissance, que Freud qui, dans cette occasion, paraît finement respectueux de ce qu'on appelle communément aussi bien sous cet angle : la résistance de l'objet ou de la matière.

ANZIEU - Assurément.

LACAN - je crois que, pour ce que vous venez de dire, il faut être extrêmement prudent dans ces choses. Nous ne pouvons pas manier si aisément toute notre technique.

Quand je vous parle de l'analyse de l'œuvre de Freud, c'est justement pour y procéder avec toute la prudence analytique et ne pas faire d'un trait caractériel quelque chose qui soit une constante de la personnalité, plus encore une caractéristique du sujet. je crois même que là-dessus il y a des choses très imprudentes sous la plume de jongs, mais je crois quand même plus nuancées que ce que vous avez dit.

Penser que la carrière de Freud a été une compensation de son désir de puissance, voire de sa franche mégalomanie, dont il reste d'ailleurs des traces dans ses propos, qui restent encore à interpréter, je crois que c'est...

je crois que la question du drame de Freud au commencement où il découvre sa voie, c'est quelque chose qui ne peut pas se résumer d'une manière telle que nous caractérisions tout ce qu'il a apporté dans le contact avec le sujet comme étant la continuation du désir de puissance! Nous avons tout de même assez appris dans l'analyse, la révolution, voire la conversion dans la personnalité pour ne pas nous sentir obligés de faire une équivalence entre Freud rêvant de dominer le monde par les moyens de la volonté de puissance, de commandement, et Freud initiateur d'une vérité nouvelle. Cela ne me semble pas relever de la même cupido, si ce n'est de la même libido.

HYPPOLITE - Vous permettez?... Il me semble quand même que dans la domination de Charcot - sans accepter intégralement les formules d'Anzieu et les conclusions qu'il en tire -, dans la domination de Charcot par hypnotisme, il s'agit de la domination sur un être réduit à l'objet...

LACAN - Nous allons peut-être un peu loin, en tout cas, à réduire... HYPPOLITE - C'est la possession d'un être qui n'est plus maître de lui. Tandis que, contrairement, la domination freudienne, c'est vaincre un sujet, un être qui a encore une conscience de soi. Il y a donc en quelque sorte une domination plus forte dans la domination de la résistance à vaincre que dans la suppression pure et simple de cette résistance - sans vouloir en tirer la conclusion que Freud ait voulu dominer le monde.

LACAN - Oui, il y aurait cela, s'il y avait ce que... HYPPOLITE - C'est une domination facile, celle de Charcot.

LACAN - Il s'agit de savoir si celle de Freud était une domination tout court.

Il semble qu'après ce que nous avons vu de sa façon de procéder dans les cas cli- 62 -

niques qu'il rapporte - et je réserve toujours bien des choses qui ne sont pas indiquées dans sa façon de procéder - dans l'ensemble, bien entendu, nous avons vu des choses qui nous surprennent - mais qui nous surprennent par rapport à certains principes techniques auxquels nous accordons une importance - des choses qui nous surprennent dans son interventionnisme. Elles sont peut-être dans un certain sens beaucoup moins cette sorte de victoire sur la conscience du sujet dont parlait Hyppolite que les techniques modernes qui mettent toujours tout l'accent sur la résistance.

Bien loin de là, dans Freud nous voyons une attitude, on ne peut pas dire plus complexe, peut-être plus indifférenciée, c'est-à-dire humaine.

Il ne définit pas toujours ce qu'on appelle maintenant interprétation de la défense, ou du contenu, ce qui n'est peut-être pas toujours la meilleure... Au bout du compte, c'est plus subtil, nous nous apercevons que c'est la même chose. Mais il faut être un peu subtil pour cela. Et nous voyons qu'en fin de compte chez Freud l'interprétation du contenu joue le rôle d'interprétation de la défense.

Ce n'est certainement pas cette sorte de technique, dont vous avez raison d'évoquer l'ombre, puisque c'est en somme ça qui est... J'essaierai de vous montrer par quel biais précisément se présente le danger d'un tel forçage du sujet par les interventions de l'analyste. Elles sont beaucoup plus actuelles dans les techniques dites modernes, comme on dit en parlant de l'analyse comme on parle des échecs, elles sont beaucoup plus actuelles qu'elles n'ont jamais été manifestées dans Freud. Et je ne crois pas que la sortie théorique de la notion de résistance puisse nous servir de prétexte de formuler à l'égard de Freud cette sorte d'accusation qui va radicalement en sens contraire de l'effet manifestement libérateur de toute son oeuvre et de son action thérapeutique.

Ce n'est pas un procès de tendance que je vous fais. C'est une tendance que vous manifestez à la conclusion de votre travail. Et qui ne peut, je crois, servir qu'à voir les choses sous une forme critique. Il faut avoir un esprit d'examen, de critique, même vis-à-vis de l'oeuvre originale; mais sous cette forme ça ne peut servir qu'à épaissir le mystère, et pas du tout à le mettre au jour.

ANZIEU - Une dernière chose, qui est du mouvement psychanalytique dans cette même expérience privilégiée dont il s'est efforcé de découvrir l'explication. Freud découvre les trois notions : défense, résistance, refoulement. Après un moment de flottement, dans la même année, il essaie de synthétiser, d'étendre en dehors de l'hystérie à la névrose obsessionnelle, à la paranoïa, la notion de -63-

défense et de chercher le type spécifique de défense qu'il y avait à l'œuvre dans ces autres névroses.

Freud va par la suite centrer la psychologie psychanalytique sur la notion de refoulement, puis plus tard sur la notion de résistance. Et en 1920 il reviendra à cette notion de défense qui est esquissée ici.

En ce sens, je crois que l'on a bien affaire à cette *cellule germinale* de la pensée freudienne, dont, au cours de l'histoire il va successivement développer les aspects qui chronologiquement sont les plus essentiels.

LACAN - Quand vous dites *cellule germinale*, vous vous référez à qui ? ANZIEU - A Bergman, *germinal cell*.

LACAN - En tout cas dans cet article dont j'ai bien le souvenir, le nom m'avait échappé, ce dont il s'agit tout au long de l'article, qui est donné comme la *cellule germinale* de l'observation analytique, ceci est d'autant plus important à souligner que ça touche bien à cette question du sens de la découverte freudienne, c'est la notion de retrouvailles et de restitution du passé, dont il montre que c'est de là qu'est partie notre expérience. Il se réfère au travail avec Breuer, *Studien über Hysterie* et il montre que jusqu'à la fin de l'œuvre de Freud, et jusqu'aux dernières expressions de sa pensée, la notion de restitution du passé, sous mille formes et enfin sous la forme de la reconstruction, est maintenue toujours pour lui au premier plan. C'est de cela qu'il s'agit. Dans cet article, l'accent n'est nullement mis sur le groupement par exemple autour de cette expérience fondamentale de la résistance. C'est avant tout...

ANZIFU - je n'avais pas parlé de la *cellule germinale*. je me suis efforcé de rattacher le développement de la résistance à tout ce développement.

LACAN - je voudrais vous dire tout de même quelques mots.

je crois que les exposés qu'ont faits Mannoni et Anzieu ont l'intérêt de vous montrer les côtés brûlants de toute cette affaire. Il y a eu dans leurs exposés, comme il convient à des esprits sans doute formés, mais relativement récemment introduits sinon à l'application sur l'analyse, du moins à sa pratique, à sa technique, quelque chose d'assez acéré, voire polémique, ce qui a toujours son intérêt comme introduction à la vivacité du problème.

je crois qu'il y a là en effet une question très délicate, d'autant plus délicate que, comme je l'ai indiqué dans mes propos interruptifs, elle est tout à fait actuelle chez certains d'entre nous.

Le reproche tout à l'heure implicitement formulé comme étant quelque chose de tout à fait inaugural à la méthode de Freud, ce qui est tout à fait paradoxal, car si quelque chose fait l'originalité du traitement analytique, c'est justement -64-

d'avoir perçu tout à fait à l'origine, et d'emblée, ce quelque chose d'original dans le sujet, qui le met dans ce rapport vraiment problématique avec lui-même, cette chose qui fait que ce n'est pas tout simple de le guérir, d'avoir mis cela en conjonction avec, ce qui est la trouvaille même, la découverte, au sens où je vous l'ai exposé au début de cette année, à savoir le sens des symptômes. Le refus de ce sens, c'est quelque chose qui pose un problème. La nécessité que ce sens soit plus que révélé, soit accepté par le sujet, c'est quelque chose qui classe au premier chef des techniques pour lesquelles la personne humaine, au sens où nous l'entendons de nos jours, où nous nous sommes aperçu que ça avait son prix, que la psychanalyse fait partie, est une technique qui non seulement la respecte, mais fonctionne dans cette dimension, et ne peut pas fonctionner autrement.

Et il serait tout de même paradoxal de mettre au premier plan que la notion de la résistance du sujet est quelque chose qui en principe est forcé par la technique. Cela me paraît évident. Ce qui ne veut pas dire que le problème ne se pose pas.

Le style d'interventions de notre technique analytique... il est tout à fait clair que de nos jours tel ou tel analyste ne fait littéralement pas un pas dans le traitement sans apprendre à ses élèves à poser la question: qu'est-ce qu'il a pu encore inventer comme défense ? Cette notion vraiment, non pas policière au sens où il s'agit de trouver quelque chose de caché, c'est plutôt le terme à appliquer aux phases douteuses de l'analyse dans ses périodes archaïques, mais la phase inquisitoriale, ce qui est assez différent: il s'agit de savoir quelle posture le sujet a pu bien prendre, quelle attitude, quelle trouvaille a-t-il faite pour se mettre dans une position telle que tout ce que nous lui dirons sera inopérant ?

Pour tout dire, l'espèce... ce n'est pas juste de dire de mauvaise foi pour ce style qui est celui d'une certaine technique analytique, mauvaise foi est trop lié à des implications de l'ordre de la connaissance, qui sont tout à fait étrangères à cet état d'esprit, ça serait trop subtil encore. Il y a tout de même encore l'idée d'une espèce de mauvaise volonté fondamentale, une implication vraiment volontariste; le sujet non seulement ne veut rien savoir, mais est capable la moitié du temps, voire le temps d'une vie humaine, il ne faut pas trop s'étonner que vous le retrouviez à la fin avec des attitudes ou des pensées, un contenu tout à fait différent dans le même mot qu'il a employé; entre deux, ils peuvent, d'être mariés, avoir procréé, et ceci suffit à donner un sens exactement opposé à un dialogue qui, à la fin du voyage, pourrait être considéré comme reproduisant mot pour mot le dialogue qui s'est ébauché au départ. Les mots auront un sens nouveau du fait que les personnes seront totalement différentes.

je voudrais tout simplement... je vais prendre un exemple avant d'entrer dans mon sujet.

Un article d'Annie Reich, qui est paru dans le numéro 1 de 1951 sur le contre-transfert. Cet article prend sa valeur, ses coordonnées avec une certaine façon d'orienter la technique qui va très loin dans une certaine école, disons dans une certaine partie de l'école anglaise. On en vient, vous le savez, à proférer que toute l'analyse doit se passer dans le *hic et nunc*, c'est-à-dire qu'en fin de compte tout se passerait dans une sorte d'étreinte toujours présente des intentions du sujet, ici et là, dans la séance, sans aucun doute à travers lesquelles nous entrevoyons des lambeaux, des fragments, des ébauches plus ou moins bien rapportées de son passé, mais où en fin de compte, c'est cette espèce d'épreuve - j'allais presque dire d'épreuve de force psychologique - à l'intérieur du traitement où résiderait toute l'activité de l'analyse.

Après tout, c'est bien là la question : l'activité de l'analyse. Comment agit-elle ? Qu'est-ce qui porte ? Pour ceux dont il s'agit, pour Annie Reich, rien n'est important si ce n'est cette espèce de reconnaissance par le sujet *hic et nunc*, des intentions de son discours. Et ses intentions sont des intentions qui n'ont jamais de valeur que dans leur portée *hic et nunc*, dans l'interlocution présente. Quand il est avec son épiciers, ou son coiffeur, en réalité, implicitement, il engueule le personnage à qui il s'adresse. En partie, chacun sait - il suffit d'avoir la moindre pratique de la vie conjugale, elle vous donne une sensibilité à ces choses - on sait toujours qu'il y a une part de revendication implicite dans le moindre fait qu'un des conjoints rapporte à l'autre justement plutôt ce qui l'a embêté dans la journée que le contraire; mais il y a tout de même aussi quelquefois quelque chose d'autre: le soin de l'informer de quelque événement important à connaître. Les deux sont vrais; il s'agit de savoir sur quel point on porte la lumière et ce qu'on considère comme important. Les choses vont parfois plus loin.

Annie Reich rapporte ceci d'un analyste, qui se trouve dans la situation suivante d'avoir eu - on sent bien qu'elle brouille certains traits. Tout laisse à penser qu'après tout il doit bien s'agir de quelque chose comme d'une analyse didactique, à savoir en tout cas d'une analyse avec quelqu'un de très proche, dont le champ d'activité est très proche du champ de la psychanalyse. Ce sujet, je parle de l'analysé, a été amené à faire à la radio une communication sur un sujet qui intéresse vivement l'analyste lui-même, ce sont des choses qui arrivent, ça! Il se trouve que cette communication à la radio, il la fait à un moment où il vient justement, lui, le sujet analysé, de perdre sa mère. Tout indique que la mère en question joue un rôle tout à fait important dans ce qu'on appelle les fixations, -66-

voire les subjectivités du patient, profondément informé. C'est quelques jours avant l'émission que le deuil le frappe. Il en est certainement très affecté. Néanmoins, il n'en tient pas moins ses engagements d'une façon particulièrement brillante.

À la séance suivante, le sujet arrive dans une espèce d'état de stupeur, voisine de la confusion; il n'y a rien à en sortir, non seulement, mais on en sort quelque chose de surprenant dans son incoordination. L'analyste interprète hardiment en disant: « Vous êtes dans cet état parce que vous pensez que je vous en veux beaucoup du succès que vous venez d'avoir l'autre jour à la radio, sur ce sujet qui vous le savez m'intéresse moi-même au premier chef. » Bon!... Et je vous en passe.

La suite de l'observation montre qu'il ne faut pas moins d'un an au sujet pour retrouver [recouvrer ?] ses esprits à l'endroit de cette interprétation-choc, qui n'avait pas manqué d'avoir un certain effet, car il avait repris instantanément ses esprits. Le fait que le sujet sorte d'un état d'embrouillement, de brouillard, à la suite d'une intervention de l'analyste, aussi directe que celle-là, ne prouve absolument pas que l'intervention ait été efficace, au sens à proprement parler thérapeutique, structurant du mot, à savoir que dans l'analyse elle eût été vraie. Non! Elle a ramené le sujet au sens de l'unité de son Moi. Il était dans la confusion. Il en est brusquement ressorti en se disant: «J'ai là quelqu'un qui me rappelle qu'en effet tout est loup au loup. Nous sommes dans la vie. » Et il repart, il redémarre; l'effet est instantané. Mais ça n'a jamais été considéré dans l'analyse comme la preuve de la justesse de l'interprétation que le sujet change de style. Je considère à juste titre que quand il apporte un matériel confirmatif, cela prouve la justesse de l'interprétation. Et encore, cela mérite d'être nuancé.

Ici, au bout d'un an, le sujet s'aperçoit que ce dont il s'agissait dans son état confusionnel était lié à un contrecoup de ses réactions de deuil, réactions qu'il n'avait pu surmonter qu'en les inversant littéralement.

Ceci évidemment suppose que nous entrons dans la psychologie du deuil. Certains d'entre vous la connaissent assez, avec son aspect dépressif, pour pouvoir concevoir qu'effectivement cette communication faite dans un monde de relation au sujet très particulier dans la parole à la radio, adressée à une foule d'auditeurs invisibles, à la fois cette invisibilité; on peut même dire un caractère qui ne s'adresse pas forcément implicitement pour l'imagination du sujet à ceux qui l'écoutent, mais aussi bien à tous, aux vivants comme aux morts.

Le sujet était évidemment dans un rapport extrêmement conflictuel avec le fait qu'il pouvait à la fois regretter que sa mère ne puisse être témoin de son suc-67-

ces; mais quelque chose dans son discours lui était peut-être adressé, dans ce discours qui s'adressait à ses invisibles auditeurs.

Quoi qu'il en soit, le caractère nettement inversé pseudomaniacal de l'attitude du sujet, et sa relation étroite avec la perte récente de cette mère qui représentait pour lui la perte d'un objet privilégié dans ses liens d'amour, est manifestement au ressort de cet état critique dans lequel il était arrivé à la séance suivante. Or, immédiatement son exploit, le fait qu'il ait réalisé, malgré les circonstances contraires, d'une façon brillante, ce qu'il s'était engagé à faire.

L'important n'est pas ceci. L'important est ce qui tout à fait manifeste sous la plume de quelqu'un qui est loin d'avoir une attitude critique vis-à-vis d'un certain style d'intervention, que le mode d'interprétations sur la base de la signification intentionnelle de l'acte du discours dans le moment présent de la séance, est quelque chose qui est soumis à toutes les relativités qu'implique l'engagement éventuel de *l'ego* de l'analyse dans la situation.

Pour tout dire, ce qui est important, ce n'est pas que l'analyste lui-même se soit trompé. Rien n'indique même qu'on puisse dire que ce soit le contre-transfert en lui-même qui soit coupable de cette interprétation manifestement réfutée par la suite du traitement.

Que le sujet ait éprouvé lui-même les sentiments que l'analyste imputait à son analysé de lui donner à lui analyste, non seulement nous pouvons l'admettre, mais c'est excessivement probable. Qu'il ait été guidé par cela dans l'interprétation qu'il a donnée, c'est une chose qui n'est pas du tout à considérer même comme dangereuse.

Le seul sujet analysant, l'analyste, qu'il ait éprouvé ces sentiments, c'est justement son affaire que de savoir en tenir compte d'une façon opportune pour s'éclairer comme d'une aiguille indicatrice de plus dans sa technique. On n'a jamais dit que l'analyste ne doit jamais éprouver de sentiments vis-à-vis de son patient. On doit dire qu'il doit savoir non seulement les mettre à leur place, ne pas y céder, mais s'en servir d'une façon techniquement bien située. C'est parce qu'il a cru devoir chercher d'abord dans l'*hic et nunc* la raison d'une certaine attitude du patient qu'il a cru devoir la trouver dans quelque chose qui existait effectivement là, dans le champ intersubjectif des deux personnages. Il était bien placé pour le connaître, parce qu'il éprouvait en effet que c'est bien ainsi qu'il éprouvait le sentiment d'hostilité, ou tout au moins d'agacement vis-à-vis du succès de son patient.

Ce qui est grave, c'est qu'il ait cru être autorisé par une certaine technique à en user d'une façon directe, d'emblée.



Qu'est-ce que je veux dire par là ? Qu'est-ce que J'oppose?

je vais essayer de vous l'indiquer à présent. je dis qu'il se croit autorisé à faire ce que j'appellerai une interprétation d'ego à ego - ou d'égal à égal, permettez-moi le jeu de mots. - C'est de cela qu'il s'agit. Autrement dit, une interprétation dont le fondement et le mécanisme ne peuvent en rien être distingués du mécanisme de la projection. Quand je dis projection, je ne dis pas projection erronée. Entendez bien ce que je suis en train de vous dire. Il y a une formule qu'avant d'être analyste j'avais - avec mes faibles dons psychologiques - mise à la base de la petite boussole dont je me servais pour évaluer certaines situations. je me disais volontiers : « les sentiments sont toujours réciproques ». C'est absolument vrai, malgré l'apparence. Dès que vous mettez en champ deux sujets, je dis deux, pas trois, les sentiments sont toujours réciproques.

Donc l'analyste était fondé à penser que du moment qu'il avait ces sentiments-là, virtuellement les sentiments correspondants pouvaient être évoqués chez l'autre. Et la preuve est que justement il les a parfaitement acceptés. Quand on lui a dit : « Vous êtes hostile, parce que vous pensez que je suis irrité contre vous. » Il suffisait de le lui dire pour que ce sentiment soit établi. Le sentiment était donc valablement déjà là, puisqu'il suffisait d'y mettre la petite étincelle pour qu'il existe.

Donc ce qui est important est que si le sujet a accepté cette interprétation, c'est d'une façon tout à fait fondée, pour cette simple raison que, selon toute apparence, dans une relation aussi intime que celle qui existe entre analysé et analyste, il était assez averti des sentiments de l'analyste pour être induit à quelque chose de symétrique.

La question est de savoir si une certaine façon de comprendre l'analyse des défenses ne nous mène pas à une technique je dirais presque obligatoirement générative d'une certaine sorte d'erreurs; une erreur qui n'en est pas une. je veux dire quelque chose qui est avant le vrai et le faux, quelque chose qui est tellement obligatoirement juste et vrai qu'on ne peut pas dire si elle répond ou non à une vérité. De toute façon elle sera vérifiée. Il s'agit donc de savoir pourquoi un tel danger existe.

je crois pouvoir vous dire pourquoi. C'est que dans cette sorte d'interprétation de la défense, que j'appelle d'ego à ego, il convient, quelle que soit sa valeur éventuelle, de s'en abstenir. Il faut même dans ces sortes d'interprétations de la défense qu'il y ait toujours au moins, et ça veut dire que ça ne suffit pas, un troisième terme.

Et en réalité il en faut plus, comme j'espère pouvoir vous le démontrer. Mais je ne suis en train, pour aujourd'hui, que d'ouvrir le problème avec quelques mots qui sont importants, à savoir précisément ces fonctions réciproques de *l'ego* des sujets.

Il est tard! Cela ne nous permet pas d'entrer aussi loin que je l'aurais voulu dans le problème des rapports de la résistance et des défenses. Je voudrais néanmoins vous-donner quelques indications dans ce sens.

Après vous avoir montré les problèmes et les dangers que comporte une certaine technique de l'analyse des défenses, je crois nécessaire, après les exposés de Mannoni et Anzieu, de poser certains principes.

Il y a une chose tout à fait claire, qui mérite qu'on s'y réfère comme départ d'une définition tout à fait coordonnée, en fonction de l'analyse de la notion de résistance. Freud a donné la première définition, je crois, dans la *Science des rêves*. Ceux qui peuvent lire l'allemand et qui ont des textes de l'édition d'Imago, édition anglaise, trouveront ceci à la page 521; je vous signale que c'est dans le chapitre VII, *Psychologie des processus du rêve*, première section qui concerne l'oubli des rêves. Nous avons une phrase décisive qui est celle-ci

« *Was immer die Fortsetzung die Arbeit stört ist eine Widerstand.* » Ce qui veut dire : « Tout ce qui peut détruire, suspendre, altérer la continuation, *Fortsetzung*, du travail... »

et il s'agit du travail analytique. Il s'agit, là où nous sommes, dans l'analyse des rêves, il ne s'agit pas de symptômes, il s'agit de traitement, de *Behandlung*, quand on dit qu'on traite un objet, qu'on traite quelque chose qui passe dans certains processus : « Tout ce qui suspend, détruit, *stört* la continuation du travail est une résistance ». ce qui malheureusement a été traduit en français par « Tout obstacle à l'interprétation provient de la résistance psychique. »

Je vous signale ce point, parce qu'évidemment ça ne rend pas facile la vie à ceux qui n'ont que la traduction très sympathique du courageux M. Meyerson. Cela doit vous inspirer une salutaire méfiance à l'égard d'un certain nombre de traductions de Freud. Et tout le paragraphe précédent est traduit dans ce style. La note en bas, dans l'édition allemande et qui discute tout de suite après: « est-ce que nous allons dire que si le père du patient meurt, est-ce que c'est une résistance ? » je ne vous dis pas comment il conclut. Mais vous voyez dans quelle ampleur est posée la question de la résistance. Cette note est supprimée dans l'édition française.

En effet, c'est de cela qu'il s'agit : « Tout ce qui suspend, détruit, la continuité [on peut même traduire *Fortsetzung* dans ce sens] du traitement est une résistance. »

je crois qu'il faut partir de textes comme ceux-là, et les suspendre un peu dans notre esprit, les tamiser et voir ce que ça donne.

De quoi s'agit-il, en somme ? Il s'agit de la poursuite du traitement, du travail. Pour mettre bien les points sur les i, il n'y a pas mis *Behandlung*, ce qui pourrait faire dire « la guérison », non, il s'agit du « travail », *Arbeit*; ça consiste en un certain nombre de choses, ça peut être défini par sa forme, par ce qui s'y passe, l'association verbale déterminée par une règle, celle dont il vient de parler, cette règle fondamentale de l'association libre; tout ceci nous mène à la fameuse question: il y a tout de même ce travail, il ne s'agit même que de cela, puisque nous sommes dans l'analyse des rêves, c'est évidemment de la révélation de l'inconscient, et point d'autre chose qu'il s'agit au niveau de l'élaboration du rêve. C'est là que nous en sommes, à la révélation de l'inconscient.

Ceci déjà va nous permettre d'évoquer un certain nombre de problème. En particulier celui-ci, car tout à l'heure Anzieu l'a évoqué, à savoir : cette résistance, précisément, d'où vient-elle ? Il y a là-dessus beaucoup de choses à dire. D'où vient-elle ? Nous avons vu qu'il n'y a pas de texte dans les *Studien über Hysterie* qui nous permette de considérer qu'elle vienne comme telle du Moi. Que d'autre part rien n'indique non plus dans l'élaboration qui est faite dans *L'interprétation des rêves* qu'elle vienne d'aucune façon, ni d'une façon exclusive encore bien moins, de ce qu'on appelle le processus secondaire qui est une étape tellement importante de la pensée de Freud. Même quand nous arrivons dans les années 1916, où Freud fait paraître son premier article proprement métapsychologique *die Entfernung*, le refoulement que nous voyons poindre, première indication, existe: *Der Widerstand...* C'est-à-dire qu'à ce moment-là la résistance est conçue comme quelque chose qui se produit en effet du côté du conscient, mais dont l'identité est essentiellement réglée par sa distance *Entfernung*, de ce qui a été originellement refoulé. Le lien donc de la résistance avec le contenu de l'inconscient lui-même est encore là extrêmement sensible. Ceci à une époque tout à fait tardive, je crois; je retrouverai la date exacte. C'est la première étude qui a été ultérieurement groupée dans les *Écrits métapsychologiques*. Cet article fait partie de la période intermédiaire, moyenne, de l'évolution.

En fin de compte, ce qui a été originellement refoulé, qu'est-ce que c'est ?

A cette étape ? Et jusqu'à cette période que je qualifie d'intermédiaire. C'est -71-

encore et toujours le passé. Un passé qui doit être restitué et dont nous ne pouvons pas faire autrement que de réévoquer une fois de plus les problèmes et l'ambiguïté, les problèmes qu'il soulève quant à sa définition, sa nature, sa fonction, si nous voulons partir de quelque chose de solide pour concevoir, évoquer, définir ce que Freud appelle une résistance. Disons que tout ce qui se passe pendant cette période qui est la période de *L'homme aux loups*, pour la caractériser, période où Freud pose la question de « ce que c'est que le trauma », et où tout le problème pour lui est lié à ceci qu'il s'aperçoit que le trauma est une notion extrêmement ambiguë, que la notion événementielle du trauma est une chose qui de toute façon ne peut être mise en question, puisqu'il apparaît selon toute évidence clinique que la face fantasmatique du trauma est infiniment plus importante, et que dès lors l'événement passe au second plan dans l'ordre des références subjectives. Mais que, par contre, la datation du trauma est quelque chose qu'il convient de conserver, si je puis dire, mordicus, et c'est cela aussi.

Ceux qui ont suivi mon enseignement sur le sujet de *L'homme aux loups* doivent le savoir; il ne s'agit que de cela, dans *L'homme aux loups*. Après tout, qui saura jamais ce qu'il a vu ? Mais il est certain que ce que nous ne savons pas s'il l'a vu ou s'il ne l'a pas vu, il ne peut l'avoir vu qu'à telle date, et il ne peut pas l'avoir vu même une année plus tard. Et il ne s'agit que de cela. Je ne crois pas trahir la pensée de Freud. Il suffit de savoir le lire, c'est écrit noir sur blanc, de montrer que l'important ne peut être défini que dans la perspective de l'histoire et de la reconnaissance.

Je voudrais encore, pour ceux qui ne sont pas familiers avec toute cette dialectique que j'ai abondamment développée, tâcher de vous donner un certain nombre de notions. Il faut toujours être au niveau de l'alphabet - je m'excuse pour ceux à qui ça paraîtra des redites. Je vais vous donner un exemple. Pour bien vous faire comprendre ce que pose le problème de la reconnaissance, les questions qu'elle pose; combien vous ne pouvez pas noyer cela dans des notions aussi confuses que celles de mémoire, de souvenir, si en allemand ça peut encore avoir un sens, *Erlebnis*, la notion française de souvenir, vécu ou pas vécu, prête à toutes les ambiguïtés. Je vais vous donner une petite histoire.

Je me réveille le matin, dans mon rideau, comme Sémiramis. J'ouvre l'œil; c'est un rideau que je ne vois pas tous les jours, parce que c'est le rideau de ma maison de campagne, je ne le vois que tous les huit ou quinze jours, et je remarque dans les traits que foment la frange du rideau une fois de plus, je dis une fois de plus, je ne l'ai jamais vu qu'une fois dans le passé comme ça, le pro-72-

fil disons d'une espèce de visage, à la fois aigu, caricatural et vieillot de ce qui pour moi représente vaguement le style d'une figure de marquis XVIII<sup>e</sup> siècle, pour donner les fabulations toutes niaises auxquelles se livre l'esprit au réveil.

Eh bien, c'est à cause de cela, de cette cristallisation, gestaltiste comme on dirait de nos jours, de cette reconnaissance d'une figure que l'on connaît depuis longtemps, ç'aurait été une tache sur le mur, ç'aurait été la même chose, c'est à cause de cela je puis dire, que je puis dire que le rideau n'a pas bougé d'une ligne, car exactement huit jours avant, au réveil, j'avais vu la même chose. Je l'avais bien entendu complètement oublié. Mais c'est à cause de cela que je sais que le rideau n'a pas bougé. Il est toujours là, exactement à la même place. Ceci est un apologue, ça se passe sur le plan imaginaire, encore qu'il ne serait pas difficile... et que toutes les coordonnées symboliques qui représentent, autour de cela, des niaiseries : marquis du XVIII<sup>e</sup> siècle, etc., jouent un rôle très important, car si je n'avais pas un certain nombre de fantasmes sur le sujet de ce que représente le profil, je ne l'aurais pas non plus reconnu dans la frange de mon rideau.

Mais, laissons cela...

Ce que cela comporte sur le plan de la reconnaissance, à savoir que c'était bien comme ça huit jours auparavant, est lié à un phénomène de reconnaissance dans le présent.

C'est exactement ce que Freud, dans les *Studien über Hysterie*, emploie. Je dis emploie, quand il dit qu'il y avait quelques études sur la mémoire à cette époque, et s'y référerait sur les souvenirs évoqués et sur la reconnaissance, la force actuelle et présente qui lui donne non pas forcément son poids et sa densité, mais tout simplement sa possibilité. Freud procède ainsi. Quand il ne sait plus à quel saint se vouer pour obtenir la reconstruction du sujet, il la prend toujours là avec la pression des mains sur le front, et il lui énumère toutes les années, tous les mois, toutes les semaines, voire tous les jours, les nommant un par un, « le mardi 17, le mercredi 18, etc. ». C'est-à-dire qu'il fait assez de confiance à ce qui depuis a été défini dans ses analyses qui ont été faites sur le sujet de ce que c'est que la mémoire, ce qu'on appelle le « temps socialisé », sur la structuration implicite du sujet par ce temps socialisé, pour penser que, quand il va arriver au point où l'aiguille de l'horloge croisera effectivement, à travers cette symbolisation qu'il en fait, le moment critique du sujet, le sujet dira: « ah oui, justement, ce jour-là, je me souviens de quelque chose ».

Je ne suis pas en train de confirmer si ça a réussi ou non. Freud nous dit que ça réussissait.

Est-ce que vous saisissez bien la portée de ce que je suis en train de vous dire ? En d'autres termes, le centre de gravité du sujet est supposé par la technique analytique à son origine. Et dès lors il n'y a aucun lieu de démontrer que ceci soit réfuté à sa fin, car à la vérité, si ça n'est pas comme cela, on ne voit absolument pas ce qu'a apporté de nouveau l'analyse, le centre de gravité du sujet étant cette synthèse présente du passé qu'on appelle l'histoire. Et c'est à cela que nous faisons confiance quand il s'agit de faire progresser le travail. C'est une première phase des choses. Est-ce que cela suffit ?

Non, bien entendu. Cela ne suffit pas. La résistance du sujet s'exerce sur ce plan. Mais cette résistance, vous allez le voir, se manifeste d'une façon curieuse qui mérite d'être définie, explorée, par des cas absolument particuliers. Je vais vous en évoquer un.

Un cas où Freud avait toute l'histoire, la mère la lui avait racontée. Alors il l'a communiquée au sujet. Il lui dit : « Voilà ce qui s'est passé. Voilà ce qu'on vous a fait. » A chaque fois la patiente, l'hystérique, répondait par une petite crise d'hystérie, reproduction de la crise caractérisée. Elle écoutait et répondait par sa forme de réponse, qui était de répondre par symptôme; ce qui pose quelques petits problèmes.

Si nous appelons cela résistance ? C'est une question de savoir que j'ouvre pour aujourd'hui.

Ce que je voudrais simplement, la question sur laquelle je voudrais terminer est ceci : quand Freud, à la fin des *Studien über Hysterie*, nous définit la résistance comme cette inflexion que prend le discours à mesure qu'il s'approche du noyau pathogène, à savoir ce quelque chose qui amène ce qui est cherché et qui repousse le discours, ce quelque chose que fuit le discours, qu'est-ce que c'est ?

Il est bien certain que nous ne pouvons résoudre ces problèmes qu'en approfondissant quel est le sens de ce discours. Nous l'avons déjà dit, c'est un discours historique. Mais ce que nous n'avons pas résolu, c'est qu'il [quel ?] est le lien, car n'oublions pas quel est le départ de cette technique; c'est une technique hypnotique. Dans l'hypnotisme, le sujet tient tout ce discours. Il le tient même d'une façon particulièrement saisissante, en quelque sorte dramatisé, ce qui implique la présence de l'auditeur. Il est essentiel. Et ce discours, il est sorti de son hypnotisme. Il ne s'en souvient plus. Néanmoins, c'est là l'entrée dans la technique, pour autant que ce dont on s'était aperçu est que la reviviscence du trauma était en soi-même et immédiatement, sinon de façon permanente, thérapeutique.

Donc ceci intéresse ce sujet, que ce discours ait été tenu comme ça, sans réflé-74-

chir plus loin, par quelqu'un qui peut dire « moi ». Le moins qu'on puisse dire, et qui ne vous échappe absolument pas, est que le caractère vécu, revécu apparemment du traumatisme dans la phase de l'état second hystérique, est une façon de parler absolument ambiguë, parce que ça n'est pas parce que c'est dramatisé, parce que cela se présente sous un aspect pathétique, que le mot revécu puisse en soi-même nous satisfaire. Qu'est-ce que ça veut dire, l'assomption par le sujet de son propre vécu ? Si je porte le problème au point où il est le plus ambigu, à savoir dans l'état second hypnotique du sujet, c'est parce que là c'est évident que la question se pose.

Et c'est exactement la même chose à tous les niveaux de l'expérience analytique, exactement pour autant que se pose la question: que signifie un discours ? que nous forçons le sujet d'établir dans une certaine parenthèse, celle de la règle fondamentale, celle qui lui dit, en fin de compte : votre discours n'a pas d'importance et même bien plus, qui implique que du moment qu'il se livre à cet exercice, déjà il ne croit plus qu'à moitié à ce discours, car il sait qu'à tout instant il est sous les feux croisés de notre interprétation. Il s'y attend donc. La question est justement : quel est le sujet du discours ?

C'est là-dessus que nous reprendrons la prochaine fois et tâcherons de discuter par rapport à ces problèmes fondamentaux quelles sont la signification et la portée de la résistance.





## Leçon V 3 février 1954

Nous sommes arrivés la dernière fois à un point où, en somme, nous nous demandions : quelle est la nature de la résistance ?

je voudrais aujourd'hui faire quelques remarques, vous induire dans un certain mode d'appréhension d'un phénomène pris au niveau de l'expérience, au moment où quelque chose, comme vous allez voir, par rapport à une certaine façon de traiter notre vocabulaire, qui est à plusieurs faces - ce qui ne veut pas dire qu'il y ait ambiguïté - je voudrais vous faire voir d'une certaine façon où nous pouvons reconnaître à la source ce qui apparaît, dans l'expérience orientée vers l'analyse, être la résistance.

Vous avez bien senti l'ambiguïté - et pas seulement la complexité - de notre approche par rapport à ce phénomène qu'on peut appeler de résistance. Il nous semble par plusieurs témoignages, par plusieurs formulations de Freud que la résistance émane de ce qui est à révéler, de ce qu'on appelle en d'autres termes le refoulé, le *verdrängt*, ou encore *l'unterdrückt*; les premiers traducteurs ont traduit *unterdrückt* par étouffé, c'est bien mou; est-ce la même chose l'un et l'autre, *verdrängt* ou *unterdrückt* ? Nous n'allons pas entrer dans ces détails. Nous ne verrons cela que quand nous aurons commencé à saisir, à voir s'établir les perspectives, les distinctions entre ces phénomènes. je voudrais vous amener aujourd'hui à quelque chose qui me paraît, dans les textes mêmes que nous avons commentés, ces petits *Écrits techniques*, qui me paraît être un de ces points où la perspective s'établit. Avant de manier le vocabulaire, comme toujours, il s'agit d'essayer de comprendre, d'être dans un endroit où les choses s'ordonnent.

-77-

À la présentation de malades du vendredi, je vous ai annoncé quelque chose et je vais essayer de tenir ma promesse.

Voyez-vous, il y a quelque chose qui au beau milieu de ce recueil s'appelle la *dynamique du transfert*. Comme tous les articles traduits dans ce recueil, on ne peut pas dire que nous ayons lieu d'être entièrement satisfaits de cette traduction. Il y a de singulières inexactitudes qui vont jusqu'aux limites de l'impropriété. Il y en a d'étonnantes, et elles vont toutes dans le même sens qui est d'effacer les arêtes du texte. À ceux qui savent l'allemand, je ne saurais trop recommander de se reporter au texte allemand; ils verront beaucoup de choses dans cet article sur la *dynamique du transfert*. Il y a beaucoup à dire sur le plan de la traduction, et en particulier une coupure, un point mis à l'avant-dernière ligne, qui isole une toute petite phrase qui a l'air de venir là on ne sait pourquoi « Enfin rappelons-nous, nul ne peut être tué *in absentia* ou *in effigie* », alors que dans le texte allemand, c'est : «... car il faut se rappeler que nul ne peut être tué *in absentia* ou *in effigie*. » C'est articulé à la dernière phrase. Alors qu'isolée cette phrase semble incompréhensible, la phrase de Freud est parfaitement articulée.

Ce passage que je vous ai annoncé comme étant particulièrement significatif, je veux vous le dire, il semble qu'il s'articule directement avec ce à quoi j'ai essayé de vous introduire en vous rappelant ce passage important des *Studien* dans l'article sur la psychothérapie où il s'agit de cette résistance rencontrée par approximation dans le sens « radial », comme dit Freud, du discours du sujet quand il se rapproche du noyau profond, ce que Freud appelle le « noyau pathogène », c'est ennuyeux de devoir le lire en français.

«*Étudions un complexe pathogène dans sa manifestation parfois très apparente et parfois presque imperceptible... si l'on sait le texte allemand, on peut traduire à la rigueur par sa manifestation, mais parfois très apparente et parfois..., en allemand, c'est entre parenthèses : ou bien apparent comme symptôme, ou bien tout à fait impossible à appréhender, tout à fait non manifeste. »*

Il s'agit de la façon dont le complexe se traduit, et c'est de cette traduction du complexe qu'il s'agit quand on dit qu'elle est apparente ou qu'elle est imperceptible. Ce n'est pas la même chose que de dire que le complexe, lui... Il y a un déplacement qui suffit à donner une espèce de flottement,

«*Depuis sa manifestation dans le conscient jusqu'à ses racines dans l'inconscient, nous parvenons bientôt dans une région où la résistance se fait si*

*nettement sentir que l'association qui surgit alors en porte la marque, de cette résistance, et nous apparaît comme un compromis entre les exigences de cette résistance et celles du travail d'investigation. »*

Ce n'est pas tout à fait « l'association qui surgit », c'est *nächste Einfall*, la plus proche, la prochaine association; enfin, le sens est conservé.

*« L'expérience, là est le point capital, montre que c'est ici que surgit le transfert, lorsque quelque chose parmi les éléments du complexe, dans le contenu de celui-ci, est susceptible de se reporter sur la personne du médecin, le transfert a lieu, fournit l'idée suivante et se manifeste sous forme d'une résistance, d'un arrêt des associations par exemple. De pareilles expériences nous enseignent que l'idée de transfert est parvenue de préférence à toutes les autres associations possibles à se glisser jusqu'au conscient, justement parce qu'elle satisfait la résistance. »*

Ceci est mis par Freud en italique.

*« Un fait de ce genre se reproduit un nombre incalculable de fois au cours d'une analyse, toutes les fois qu'on se rapproche d'un complexe pathogène, c'est d'abord la partie du complexe pouvant venir comme transfert qui se trouve poussée vers le conscient et que le patient s'obstine à défendre avec la plus grande ténacité. »*

Donc les deux éléments de ce paragraphe à mettre en relief sont ceux-ci ; *« Nous arrivons bientôt dans une région où la résistance se fait nettement sentir. »*

Nous sommes donc dans le registre : cette résistance propre émane du processus même, l'approximation, si je puis dire, du discours.

Deuxièmement, *« L'expérience montre que c'est ici que surgit le transfert. »* Et troisièmement, le transfert se produit *« justement parce qu'il satisfait la résistance. »* Quatrièmement : *« Un fait de ce genre se reproduit un nombre incalculable de fois au cours d'une psychanalyse. »*

Il s'agit bien d'un phénomène observable, sensible, dans l'analyse. Et cette partie du complexe qui s'est manifestée sous la forme transfert se trouve

*« Poussée vers le conscient, à ce moment-là, et le patient s'obstine à la défendre avec la plus grande ténacité. »*

Ici s'accroche une note qui va mettre en relief le phénomène dont il s'agit, ce phénomène qui est en effet observable, quelquefois avec une pureté vraiment extraordinaire, et que nous marque sans aucun doute l'ordre d'interventions suggéré par la pratique, l'indication, les recettes qui peuvent nous avoir été transmises, celles-là directement émanées d'un autre texte de Freud

*« Quand le patient se tait, il y a toutes les chances que ce tarissement de son discours soit dû à quelque pensée qui se rapporte à l'analyste. »*

Ce à quoi, dans un maniement technique qui n'est pas rare, mais tout de même nous avons appris chez nos élèves à mesurer, à réfréner, ceci se traduit fréquemment par la question suivante : « Sans doute avez-vous quelque idée qui plus ou moins se rapporte à moi ou quelque chose qui n'en est pas loin? »

Cette sollicitation va en effet dans certains cas cristalliser les discours du patient dans quelques remarques qui concernent soit la tournure, soit la figure, soit le mobilier, soit la façon dont l'analyste a accueilli le patient ce jour-là et ainsi de suite. Mais bien entendu ceci n'est pas sans être fondé. En effet, quelque chose peut habiter à ce moment-là l'esprit du patient qui est de cet ordre. Et il y a une grande variété de relations établies dans ce qu'on peut ainsi extraire en incitant le patient à diriger le cours de ses associations, en les focalisant sur une certaine orientation. Il y a déjà là une grande diversité.

Mais l'on observe, parmi ce nombre incalculable de fois, quelquefois quelque chose qui est infiniment plus pur, c'est qu'au moment où il semble prêt à se manifester, à formuler quelque chose qui soit plus près, plus authentique, plus brûlant que cela n'a jamais été atteint au cours de la vérité du sujet, le sujet s'interrompt et est capable dans certains cas de manifester, de formuler en paroles, comme quelque chose qui peut être ceci : « Je réalise, dit-il, soudain, à ce moment, le fait de votre présence. »

C'est une chose qui m'est arrivée plus d'une fois dans mon expérience, et à quoi, je pense, les analystes peuvent facilement apporter leur témoignage d'un phénomène semblable.

Il y a là quelque chose qui s'établit en connexion avec la manifestation sensible, concrète de la résistance qui parmi tous ces faits intervient en fonction du transfert, au niveau du tissu même de notre expérience. Il y a là quelque chose qui prend une valeur en quelque sorte tout à fait élective parce que le sujet ressent lui-même comme une sorte de brusque virage du discours. Il n'est pas capable, en raison même de l'aspect caractéristique pour lui subjectivement du phénomène, d'en donner quelque témoignage, mais en même temps, ce témoin-80-

gnage, il le manifeste comme l'expression de quelque chose d'autre, d'un subit tournant qui le fait passer d'un versant à l'autre du discours, et on pourrait presque dire d'un accent à un autre de la fonction de la parole.

Je vais reprendre.

J'ai voulu simplement tout de suite mettre devant vous le phénomène bien centré, focalisé, tel que je le considère comme éclairant notre propos aujourd'hui, et le point qui va nous permettre de repartir pour poser certaines questions.

Je veux, avant de poursuivre cette marche, me réarrêter au texte de Freud, pour bien vous montrer combien, au moment où Freud lui-même nous le signale, ce dont je vous parle est la même chose que ce dont il parle. Je veux bien vous montrer qu'il faut que vous vous dégagiez pour un instant de l'idée que la résistance est quelque chose qui est cohérent avec toute cette construction qui fait que l'inconscient est dans un sujet donné, à un moment donné, contenu et, comme on dit, refoulé.

Il s'agit d'un phénomène que Freud localise, focalise dans l'expérience analytique, quelle que soit l'extension que nous puissions donner ultérieurement au terme de résistance dans ses rapports, sa connexion avec l'ensemble des défenses, et c'est pour cela que la petite note que je vais adjoindre à la lecture est importante. Là, Freud met les points sur les i.

*« Il ne faudrait pas conclure cependant à une importance pathogénique »... C'est bien ce que je suis en train de vous dire, il ne s'agit pas de ce qui est important dans le sujet en tant que nous faisons après coup la notion de ce qui a motivé, au sens profond du terme, motivé les étapes de son développement. ... « à une importance pathogénique particulièrement grande d'élément choisi en vue de la résistance de transfert. Quand au cours d'une bataille les combattants se disputent avec acharnement la possession de quelque petit clocher, ou de quelque ferme, nous n'en déduisons pas que cette église est un sanctuaire national ou que la ferme abrite les trésors de l'armée. Là l'intérêt des lieux peut être tactique et n'exister que pour ce seul combat. »* Vous voyez bien le phénomène dont il s'agit, c'est quelque chose en rapport avec ce mouvement par où le sujet s'avoue. Dans ce mouvement Freud nous dit qu'il apparaît quelque chose qui est résistance. Quand cette résistance devient trop forte, c'est à ce moment que surgit le transfert.

C'est un fait, il ne dit pas « phénomène », le texte de Freud est précis. S'il avait dit : « apparaît un phénomène de transfert », il l'aurait mis, mais là il ne l'a pas -81-

mis. Et la preuve qu'il l'aurait mis, c'est qu'à la fin de ce texte, dans la dernière phrase, celle qui commence en français par

«*Avouons que rien n'est plus difficile en analyse*»,

on a traduit en français : « vaincre les résistances », tandis que le texte dit : *die Bezwingung der Übertragungsphänomene* « le forçage des phénomènes de transfert ». Je ne sais pas pourquoi on a traduit « phénomènes de transfert » par « résistance ». J'utilise ce passage pour vous montrer que *l'Übertragungsphänomene* est du vocabulaire de Freud. Pourquoi l'a-t-on traduit par résistance ? Ce n'est pas un signe de grande culture, sinon de grande compréhension.

Ce que Freud a écrit, c'est que c'est précisément là que surgit non pas le phénomène de transfert, il doit tout de même bien savoir ce qu'il dit, à savoir qu'il y a là quelque chose, en rapport essentiel avec le transfert.

Quant au reste, il s'agit tout au long de cet article de *la dynamique du transfert*, et c'est là en effet le point central de toutes les questions qu'il pose dans cet article, et que je ne prends pas dans leur ensemble, car les questions qu'il pose sont toutes les questions qui relèvent de la spécificité de la fonction du transfert en analyse, qui fait que le transfert est là non pas comme il est partout ailleurs, mais qu'il joue une fonction tout à fait particulière dans l'analyse, là c'est le cœur, le point pivot de cet article que je vous conseille de lire.

Je l'amène à l'appui d'une certaine question centrale portée sur la question de la résistance. C'est néanmoins - vous le verrez -, dans cet article, le point pivot de ce dont il s'agit, à savoir de *la dynamique du transfert*.

Qu'est-ce que ceci peut apprendre sur le sujet de la nature de cette résistance? Quelque chose qui aussi peut déterminer notre dernier entretien. À partir d'un certain moment, qui est-ce qui parle ? Qu'est-ce que ça veut dire cette reconquête, cette retrouvaille de l'inconscient

Nous avons posé la question de ce que signifient mémoire, remémoration technique de cette remémoration, de ce que signifie libre association en tant qu'elle nous permet d'accéder par un certain chemin à une certaine formulation de quelque chose qui est histoire du sujet. Mais que devient le sujet ? Est-ce toujours le même sujet dont il s'agit au cours de ce progrès ?

Nous voilà devant un phénomène où nous saisissons quelque chose, un nœud, une connexion, pression si l'on peut dire originelle, ou plutôt à proprement parler une résistance dans ce progrès. Et nous voyons en un certain point de cette résistance se produire quelque chose qui est ce que Freud appelle le transfert, c'est-à-dire à ce moment-là l'actualisation dans un certain sens de la

personne de l'analyste, et de ce quelque chose dont je vous ai tout à l'heure dit, en l'extrayant de mon expérience, qu'au point le plus sensible, me semble-t-il, et le plus significatif du phénomène, quand, là, il s'avère que le sujet le ressent comme la brusque perception de ce quelque chose qui n'est pas si facile à définir, le phénomène vécu, le sentiment de la présence.

C'est quelque chose que nous n'avons pas tout le temps, il faut bien le dire. Nous sommes influencés par toutes sortes de présences; notre monde n'a véritablement sa consistance, sa densité, sa stabilité vécue, que parce que d'une certaine façon nous tenons compte de ces présences. Mais les réaliser comme telles, vous sentez bien que c'est quelque chose dont je dirai que nous tendons sans cesse à effacer la vie; ça ne serait même pas facile à mener si à tout instant nous sentions la présence dans tout ce qu'elle comporte, et au fin fond du fond ce qu'elle comporte de mystère, c'est un mystère que nous tendons plutôt à écarter, et auquel, pour tout dire, nous nous sommes faits. Eh bien, je crois que c'est là quelque chose sur lequel nous ne saurions nous arrêter trop longtemps; et nous allons essayer de le prendre, de le reconnaître par d'autres bouts; ce que Freud nous enseigne, justement la bonne méthode analytique qui consiste toujours à retrouver un même rapport, une même relation, un même schéma si l'on peut dire, dans des formes vécues, comportements à l'occasion, et aussi bien sur tout ce qui se passe à l'intérieur de la relation analytique autrement dit, ce qu'on appelle « à des niveaux différents ».

Il s'agit en quelque sorte, en retenant ce point, il s'agit pour nous d'essayer d'établir ce qu'on appelle une perspective, une sorte de perception d'une profondeur de séparation de plusieurs plans, et de voir que ce que nous sommes habitués par certains managements, certaines notions, nos étiquettes, à poser d'une façon massive et rigoureuse, comme le Ça et le Moi, pour tout dire, par exemple, eh bien, peut-être que ça n'est peut-être pas simplement lié à une sorte de paire contrastée ?

De ce côté-là, il y a quelque chose; nous voyons s'étager une stéréoscopie un peu plus complexe.

Pour ceux qui ont assisté à mon commentaire de *L'homme aux loups*, déjà si loin maintenant, il y a un an et demi, je voudrais vous rappeler certaines choses très frappantes de ce texte. Quand nous arrivons au moment où Freud aborde la question du complexe de castration, chez ce sujet, qui est quelque chose qui surgit, émerge, à différentes places de l'observation, mais qui est évidemment dans un rapport fonctionnel extrêmement particulier dans la structuration de ce sujet, Freud arrive à se poser, et à nous poser, certaines questions.

La suivante, à certain moment où entre en question la crainte de la castration chez ce sujet, nous voyons apparaître toute une série de symptômes, qui sont des symptômes qui se situent sur le plan que nous appelons communément anal; toutes sortes de manifestations intestinales, et en fin de compte la question qu'il arrive à poser est celle-ci: nous les interprétons, tous ces symptômes, dans le registre de ce qu'on appelle la conception anale des rapports sexuels, une certaine étape de la théorie infantile de la sexualité. Comment cela se fait-il, puisque par le fait même que la castration est entrée en jeu, à ce moment-là, le sujet s'est élevé à un niveau de structure génitale, c'est sa théorie de la sexualité ? Et il nous explique à ce moment-là quelque chose qui est évidemment très singulier; il nous explique ceci : quand le sujet est parvenu par l'intermédiaire de différents éléments, au premier rang desquels se situe la maturation, à une première maturation infantile ou prématuration infantile qui fait que le sujet parvient avec certaines étapes, est mûr pour réaliser au moins partiellement une structuration plus spécifiquement génitale du rapport interpersonnel de ses parents, il nous dit ceci : les mécanismes, c'est là l'observation, qui entrent en jeu pour que ce sujet refuse la position homosexuelle qui est la sienne dans ce rapport, cette réalisation de la situation oedipienne, le sujet refuse, rejette, le mot allemand est *verwirft*, tout ce qui est de ce plan, du plan précisément de la réalisation génitale. Il retourne à sa vérification antérieure de cette relation affective, il se replie sur les positions de la théorie anale de la sexualité.

En d'autres termes, ce dont il s'agit, c'est de quelque chose qui n'est même pas un refoulement au sens de quelque chose qui aurait été réalisé sur un certain plan, puis repoussé.

« *Refoulement*, dit-il, *est autre chose, eine Verdrängung ist etwas... anderes als eine Verwerfung* »,

et dans la traduction française que nous avons, due à des personnes que leur intimité avec Freud aurait dû peut-être un peu plus illuminer, mais sans doute ne suffit-il pas d'avoir porté une relique d'une personnalité éminente pour être autorisée à se faire la gardienne... ! On traduit: «Un refoulement est autre chose qu'un jugement qui rejette et choisit. » Pourquoi traduire *Verwerfung* par « jugement »? je conviens que c'est difficile à traduire, mais quand même la langue française...

HYPOLITE - Rej et

LACAN - Oui, rejet. Ou, à l'occasion, refus... Pourquoi « un jugement » introduit tout d'un coup là-dedans ? C'est ça... La théorie du jugement. Quant -84-



à la question de la vérité à peu près où nous jouons là, à savoir que l'introduction brusque du jugement à un niveau où nulle part il n'y a trace de *Urteil*. Rien du tout dans ce paragraphe!

Rien dans ce paragraphe de Freud ! Il y a *Verwerfung*. Et alors, plus loin encore, nous avons ici à la ligne 11, trois pages plus loin, après l'élaboration des conséquences de cette structure, il remet les choses pour conclure, et nous dit « *Kein Urteil über seine* »...

c'est la première fois qu' *Urteil* vient; c'est pour boucler. Mais ici, il n'y en a pas; bien entendu! Aucun jugement n'a été porté sur l'existence de ce problème de la castration.

... « *Aber etwas so* »... mais les choses en sont là, ... « *als ob sie nicht* » comme si elles n'existaient pas.

je crois que dans l'ordre de la question que nous posons, de ce que c'est que la résistance, de ce que c'est que le refoulement, cette articulation importante nous montre à l'origine de ce quelque chose de dernier qu'il faut bien qui existe pour que le refoulement même soit possible, à savoir un quelque chose d'autre, un au-delà même de cette histoire dans lequel déjà, tout à l'origine, quelque chose, je sais seulement ce que dit Freud; Quelque chose s'est déjà constitué primitivement, non seulement qui ne s'avoue pas, mais qui, de ne pas se formuler, est littéralement « comme si cela n'existait pas », mais est pourtant en un certain sens quelque part, puisque, ce que Freud nous dit partout, c'est ce premier noyau du refoulé qui est le centre d'attraction, qui appelle à lui tous les refoulements ultérieurs. Si ce n'est pas dit à propos de la résistance, c'est mis sous toutes les formes. je dirai que c'est l'essence même de sa découverte, à savoir qu'en fin de compte il n'est pas besoin de recourir à une sorte de prédisposition, innée, encore qu'il l'admette à l'occasion comme un grand cadre général, mais simplement il ne s'en sert jamais en principe pour expliquer comment se produit un refoulement de tel type, qu'il soit hystérique ou obsessionnel. Lisez *Bemerkungen über Neurosen*, le second article, en 1898, sur les névroses de défense<sup>1</sup>.

Si le refoulement prend certaines fois certaines formes, c'est en raison de l'attraction du premier noyau de refoulé qui est dû, à ce moment-là, à une certaine

1. Le titre exact d° cet article est: *Weitere Bemerkungen über die Abwehr-Neuropsychosen*, 1896 (N.d.E.)

expérience qu'il appelle « l'expérience originelle traumatique » ; question à reprendre par la suite : qu'est-ce que veut dire « trauma » ? Il a fallu que nous le relativisions d'une façon particulière et la question de l'imaginaire... Tout cela est intéressant.

Mais ce noyau primitif est quelque chose qui se situe ailleurs, dans les étapes, les avatars du refoulement. Il est en quelque sorte son fond et son support. je suspends un instant ce thème de *L'homme aux loups*. Nous y reviendrons tout à l'heure, car, dans la structure de ce qui arrive à *L'homme aux loups*, ce moment tout à fait singulier de la *Verwerfung*, de la réalisation de l'expérience en tant que génitale est quelque chose qui a un sort tout à fait particulier, et que Freud lui-même, dans la suite du texte, différencie de tous les autres.

Or, chose singulière, ce quelque chose qui est en quelque sorte exclu de tout ce qui est de l'histoire du sujet, de tout ce que le sujet est capable de dire - car en fin de compte c'est un ressort de cette observation sur ce sujet - il a fallu le forçage de Freud, il a fallu vraiment la technique employée pour qu'on en vienne à bout, à savoir pour que l'expérience répétée du rêve infantile prenne son sens, et permette non pas le revécu, mais la reconstruction de l'histoire de ce sujet d'une façon directe.

Nous allons voir si quelque chose - et quoi - est apparu dans l'histoire du sujet. je le suspends pour l'instant.

Prenons les choses à un autre bout, de ce que Freud nous a appris à voir, prenons la *Traumdeutung*. Et prenons-la au début, la partie qui est sur les processus du rêve, *Traumvorgänge*, la première partie, où il nous donne, où il consent de relater tout ce qui se dégage de tout ce qu'il a élaboré au cours de ce livre qui est fondamental, ce chapitre qui commence par cette phrase magnifique

«*Il est bien difficile de rendre par la description d'une succession, car il reprend une fois de plus, il réélabore tout ce qu'il a déjà expliqué sur le rêve, la simultanéité d'un processus compliqué et en même temps de paraître aborder chaque nouvel exposé sans idée préconçue.* »

Et cette phrase représente les difficultés mêmes que j'ai aussi, ici, pour reprendre sans cesse ce problème qui est toujours présent à notre expérience, et il faut bien, sous diverses formes, arriver à le créer à chaque fois sous un angle neuf, et qui paraît isolé.

Que nous dit-il dans la première partie de l'étude des processus du rêve, -86-

c'est-à-dire au niveau de ce chapitre où il parle du phénomène de l'oubli? Il faut lire ces textes. Il faut refaire à chaque fois l'innocent. Il y a là vraiment quelque chose dans ce chapitre, un progrès où nous sentons, où nous touchons en quelque sorte du doigt quelque chose de vraiment très singulier.

A propos de l'oubli du rêve et de son sens, il approche ce phénomène, à propos de toutes les objections qu'on peut faire sur la valabilité du souvenir du rêve : qu'est-ce que c'est que ce rêve ? Est-ce que la reconstitution qu'en fait le sujet est exacte ? Nous n'avons aucune garantie que quelque chose d'autre qu'on peut appeler verbalisation ultérieure n'y soit pas mêlé. Est-ce que tout rêve n'est pas une sorte de chose instantanée, à laquelle la parole du sujet rétablit toute une histoire ? Il écarte tout cela, et plus, il écarte toutes les objections en montrant qu'elle ne sont pas fondées et en montrant que ce n'est pas cela le sujet, et il le montre en montrant de plus en plus cette chose tout à fait singulière qu'en somme plus le texte que le sujet nous donne est incertain, plus il est significatif. Que c'est au doute même que le sujet porte sur certaines parties du rêve que lui - qui l'attend et l'écoute, qui est là pour en révéler son sens -, verra que justement c'est là la partie importante; parce que le sujet en doute, il faut en être sûr.

Mais à mesure que le chapitre s'avance, le procédé s'amenuise à un point tel qu'à la limite, presque, le rêve qui serait le plus significatif serait le rêve complètement oublié et dont le sujet ne pourrait rien dire; ça va aussi loin que ça, car en fin de compte c'est à peu près ce qu'il dit

*« On peut souvent retrouver par l'analyse tout ce que l'oubli a perdu; dans toute une série de cas quelques bribes permettent de retrouver non point le rêve, qui serait accessoire, mais les pensées qui sont à sa base. »*

*Quelques bribes*, c'est bien ce que je vous dis. Il n'en reste plus rien. Mais ce qui l'intéresse, c'est quoi ? Là évidemment nous tombons sur ces *pensées qui sont à sa base*. Et chaque fois que nous parlons du terme « pensée », il n'y a rien de plus difficile à manier pour des gens qui ont appris la psychologie; et comme nous avons appris la psychologie, ces pensées, ça va devenir quelque chose comme ce que nous roulons sans cesse en gens habitués à penser...

Mais peut-être que ces *pensées qui sont à sa base*, nous sommes suffisamment éclairés par toute la *Traumdeutung* pour nous apercevoir que ce n'est pas tout à fait ce qu'on pense quand on fait des études, sur la phénoménologie de la pensée, pensée sans images ou avec images, etc., ces choses que nous appelons couramment la pensée, puisque ce dont il s'agit tout le temps, c'est d'un désir. Et -87-

Dieu sait que ce désir, nous avons appris à nous apercevoir qu'il est au cours de cette recherche comme un singulier furet que nous voyons disparaître et reparaître à travers toute une sorte de jeu de passe-passe, et en fin de compte, nous ne savons pas toujours si c'est du côté de l'inconscient ou du côté du conscient, comme il va s'agir dans le chapitre sur la... Ce désir doit receler encore quelques questions, et après tout quelque mystère, car en fin de compte, quand on regarde de bien près le désir dont il s'agit, il ne pose rien de moins que la question que nous avons posée à la fin de notre dernière séance

*Le désir de qui ?*

*Et de quel manque, surtout?*

Mais l'important c'est ce que nous voyons là. Et ce que nous voyons là nous est aussitôt illustré par un exemple; je ne prends que celui-ci, à notre portée dans une petite note qu'il extrait des *Vorlesungen, L'introduction à la psychanalyse*.

Il nous parle d'une malade à la fois sceptique et très intéressée par lui, Freud, qui, après un rêve assez long au cours duquel, dit-il, certaines personnes lui parlent de mon livre sur le *Witz*, le trait d'esprit, et lui en disent du bien. Et tout cela - vous voyez comme c'est là, manifeste - ne semble pas apporter des choses d'une très grande richesse. Il est ensuite question de quelque chose; et tout ce qui reste du rêve, c'est cela : « canal », peut-être un autre livre où il y a ce mot « canal », quelque chose où il est question de canal... Elle ne sait pas; c'est tout à fait obscur. Il prend cela comme exemple d'une analyse de rêve. Il reste « canal », et on ne sait pas à quoi ça se rapporte, ni d'où ça vient, ni où ça va, peut-être d'un livre ou de quelque chose d'autre, mais on ne sait pas quoi.

Eh bien, « c'est ça qui est le plus intéressant », dit-il, quand on a affaire non seulement à quelque petite bribe, mais une toute petite bribe avec autour une aura d'incertitude. Et qu'est-ce que ça donne ? Ce n'est pas le plus intéressant ce que je vais vous dire, mais ça donne toute l'histoire. C'est que le lendemain, non pas le jour même, elle raconte qu'elle a une idée qui se rattache à cela; c'est précisément un trait d'esprit: une traversée de Douvres à Calais, un Anglais et un Français, au cours de la conversation l'Anglais cite un mot qui est le mot célèbre : « Du sublime au ridicule, il n'y a qu'un pas. » Et le Français, galant, répond : « Oui, le pas de Calais », ce qui est particulièrement gentil pour l'interlocuteur. Or, le pas de Calais, c'est le canal de la Manche; on retrouve le canal. - 88-

et du même coup, quoi? Il faut bien le voir, ça a tout à fait la même fonction que ce surgissement au moment des résistances, il s'agit évidemment de cela : la malade sceptique a débattu longuement auparavant le mérite de Freud sur le trait d'esprit. Il s'agit qu'après sa discussion et au moment où sa conviction, son discours, hésite... Donc il ne sait plus où aller. Exactement le même phénomène à ce moment-là paraît, comme, disait l'autre jour Mannoni, et qui m'a semblé très heureux, il parlait en accoucheur, « la résistance se présente par le bout transférentiel ». « Du sublime au ridicule, il n'y a qu'un pas », c'est le point où le rêve s'accroche à l'auditeur, ça c'est pour Freud; évidemment « canal », ce n'est pas beaucoup, mais après les associations, c'est là, en quelque sorte, indiscutable. Après ce petit exemple, je voudrais en prendre d'autres; et je dois dire que si nous étendions notre investigation, nous y verrions des choses bien singulières, en particulier la connexion étroite manifestée par tout ce chapitre, car Dieu sait si Freud est sensible dans son groupement des faits. Ce n'est pas par hasard que les choses viennent se grouper dans certains chapitres. Combien, par exemple, à ce moment où le rêve prend une certaine orientation, il arrive dans le rêve des phénomènes qui sont tout spécialement de l'ordre linguistique; une faute de langage faite par le sujet, en toute conscience, par le sujet, le sujet sait dans le rêve que c'est une faute de langage, où un personnage intervient pour le corriger et lui faire remarquer. Mettant bien cela en accord, en harmonie avec ce moment, ce phénomène de l'adaptation à quelque chose du discours et une adaptation en un point critique, une adaptation qui se réalise non seulement mal, mais qui se dédouble sous nos yeux.

Laissons cela de côté pour l'instant.

Prenons encore, je l'ai pris ce matin un peu au hasard, une chose qui est célèbre, que Freud a publiée dès 1898. Dans son premier chapitre de la *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Freud se réfère, à propos de l'oubli des noms, à la peine qu'il a eue un jour dans une relation avec un interlocuteur dans un voyage, à évoquer le nom de l'auteur de la fresque célèbre de la cathédrale d'Orvieto, qui est comme vous savez une vaste composition manifestant les phénomènes attendus pour la fin du monde, et tout ce qui tourne autour de l'apparition de l'Antéchrist. Ce dont il s'agit et qu'il veut retrouver, l'auteur de cette fresque, est Signorelli, et il n'y arrive pas. Il en vient d'autres : c'est ça, ce n'est pas ça, il trouve Botticelli, Boltraffio... il n'arrive pas à retrouver Signorelli.

Il arrive à le retrouver grâce à un procédé analytique. Il le fait ensuite quand il le prend comme exemple à sa recherche, et voici ce que ça donne: ça ne surgit pas comme ça, du néant, ce petit phénomène, c'est inséré dans un texte, dans ceci qui est en rapport avec un monsieur, qu'il est en train de parler, et ce qu'on voit dans les antécédents est fort intéressant. Ils vont à ce moment-là de Raguse vers l'intérieur de la Dalmatie. Ils sont à peu près au niveau, à la limite, de l'Empire autrichien, en Bosnie-Herzégovine; et ce mot de Bosnie vient à propos d'un certain nombre d'anecdotes, et Herzégovine aussi; puis viennent quelques remarques sur la disposition particulièrement sympathique d'une certaine clientèle musulmane par rapport à une certaine perspective primitive, cette façon extraordinairement décente, dans ces gens tout à fait intégrés au style de la culture islamique, comment à l'annonce par le médecin d'une très mauvaise nouvelle, que la maladie est incurable, l'interlocuteur de Freud semble en effet être un médecin qui a une pratique dans cette région, les gens ont laissé manifester quelque sentiment d'hostilité à l'égard du médecin, et s'adressent tout de suite à lui en disant : «*Herr, s'il y avait quelque chose à faire, vous auriez été sûrement capable de la faire.* » Et en présence alors de quelque chose qu'il faut accepter, l'attitude très courtoise, mesurée, respectueuse à l'égard du médecin nommé *Herr*, en allemand. Tout cela forme le fond sur lequel d'abord semble déjà s'établir la suite de la conversation, avec l'oubli significatif qui va ponctuer et proposer son problème à Freud.

Freud nous montre que lui-même s'est mis à prendre part à une partie de cette conversation, et le fait est que, dit-il, à partir d'un certain moment, son attention, à lui, Freud, a été portée tout à fait ailleurs, pendant même qu'il racontait l'histoire, il pensait à autre chose. Et cette autre chose lui était amené par cette histoire médicale, par cette attitude de ces clients si sympathiques, et par quelque chose qui lui était revenu à l'esprit sur deux thèmes : d'une part sur le fait qu'il savait le prix qu'attachaient ces patients, spécialement islamiques, à tout ce qui était de l'ordre des fonctions sexuelles, à savoir que littéralement il avait entendu quelqu'un dire : « si on n'a plus ça, la vie ne vaut plus la peine d'être vécue », un patient qui l'avait consulté pour des troubles de puissance sexuelle. Et d'autre part il avait évoqué dans un des endroits où il avait séjourné, il avait appris la mort d'un de ses patients, qu'il avait très longtemps soigné, c'est-à-dire toujours quelque chose qu'on n'apprend pas sans quelque secousse, nous dit-il. Il n'avait pas voulu exprimer ces choses parce qu'il n'était pas très sûr de son interlocuteur, concernant la valorisation des processus sexuels. D'autre part il n'avait pas -90-

volontiers arrêté sa pensée sur le sujet de la mort de ce malade. Il dit qu'il avait retiré toute son attention de ce qu'il était en train de dire.

Et Freud fait un petit tableau, vous pourrez vous reporter à ce texte, il y a un très joli petit tableau dans l'édition *Imago*. Il écrit tous les noms

*Botticelli - Boltraffio - Herzegovine - Signorelli*, et en bas les pensées refoulées, le son « Herr », la question.

Et le résultat, c'est en quelque sorte ce qui est resté: le mot *Signor* a été appelé par le *Herr*, ces gens qui s'exprimaient si bien, *Traffio* a été appelé par le fait qu'il avait reçu là le choc de la mauvaise nouvelle concernant son patient; et en quelque sorte, s'il a pu retrouver, au moment où son discours est venu pour tâcher de retrouver le personnage qui avait peint la fresque d'Orvieto, c'est ce qui restait disponible, étant donné qu'un certain nombre d'éléments radicaux avaient été appelés par ce qu'il appelle le refoulé, les idées concernant les histoires sexuelles des musulmans et d'autre part le thème de la mort.

Qu'est-ce à dire ?

Le refoulé n'était pas si refoulé que ça, puisqu'il le donne tout de suite, le refoulé, dans son discours, dont il n'a pas parlé à son compagnon de voyage; mais en fin de compte tout se passe en effet comme si ces mots - on peut bien parler de mots même si ce sont des parties de mots, ces vocables constituent des mots parce qu'ils ont une vie de mots individuels - ces mots, c'est la partie du discours que Freud avait vraiment à tenir; et il nous le dit bien, à partir de ce moment-là, c'est ce que je n'ai pas dit; mais ce qu'il n'a pas dit c'était quand même ce qu'il commençait lui-même à dire, dans le fond; c'est ça qui l'intéressait, c'est ça qu'il était prêt à dire à son interlocuteur, et pour ne le lui avoir pas dit, il est resté quoi, pour la suite de sa connexion avec ce même interlocuteur ? seulement des débris, des morceaux, les chutes, si on peut dire de cette parole.

Est-ce que vous voyez, là, combien est complémentaire le phénomène qui se passe au niveau de la réalité par rapport à ce qui se passe au niveau du rêve ? À savoir combien ce à quoi nous assistons, c'est par rapport à une parole véridique, et Dieu sait si elle peut retentir loin cette parole véridique; car, en fin de compte, de quoi s'agit-il avec elle, si ce n'est de l'absolu dont elle parle, à savoir de la mort qui est là présente, et qui est exactement ce devant quoi Freud nous dit que ce n'est pas simplement à raison de son interlocuteur, devant quoi lui-même a préféré ne pas trop s'affronter; et Dieu sait aussi si le problème de la mort pour le médecin est vécu aussi comme un problème

de maîtrise : il a quand même dans cette affaire perdu; c'est tout de même -91-

toujours ainsi que nous ressentons la perte du malade, surtout quand nous l'avons soigné longtemps.

Eh bien, ce qui exactement décapite le *Signorelli*, car tout se concentre autour de la première partie de ce nom, de tout son retentissement sémantique, c'est dans la mesure où la parole n'est pas dite, où la parole peut révéler le secret le plus profond de l'être de Freud, c'est dans la mesure où elle n'est pas dite; il ne peut plus s'accrocher à l'autre qu'avec les chutes de cette parole, il y avait quelque chose dont il n'y a plus que les débris; le phénomène d'oubli est là, manifesté dans ce quelque chose qui est littéralement dégradation de la parole dans son rapport avec l'autre.

Et c'est là que je veux en venir à travers tous ces exemples, c'est cette signification ambiguë - vous verrez que le mot est valable - cette signification ambiguë, et ceci que c'est précisément dans la mesure où l'aveu de l'être chez le sujet n'arrive pas à son terme que se produit quelque chose par quoi la parole se porte littéralement tout entière sur le versant où elle s'accroche à l'autre.

Je dis que c'est ambigu, parce que bien entendu ça n'est pas étranger à son essence de parole, si je puis dire, de s'accrocher à l'autre. La parole est justement exactement cela : elle est médiation, et c'est surtout cela que je vous ai enseigné jusqu'à présent; elle est médiation entre le sujet et l'autre; et bien entendu cette médiation implique cette réalisation de l'autre dans la médiation même, à savoir que c'est un élément essentiel de cette réalisation de l'autre que la parole puisse nous unir à lui. C'est la face sur laquelle j'ai toujours insisté, parce que c'est là-dedans que nous nous déplaçons sans cesse. Mais, d'un autre côté, cette parole - et je le souligne - dans la perspective de Freud, nous ne pouvons pas dire l'expression; j'ai fait, tout ce que j'ai écrit cet été à propos de *Fonction et champ de la parole* sans mettre, et intentionnellement, le terme « expression », il est impossible de ne pas voir que toute l'œuvre de Freud se déploie dans le sens de la révélation, et non pas de l'expression. L'inconscient n'est pas exprimé, si ce n'est par déformation, par *Entstellung*, par distorsion, par transposition; dans tout le sens de la découverte freudienne, il y a là quelque chose à « révéler ».

Cette autre face de la parole qui est révélation et qui est dernier ressort de ce que nous cherchons dans l'expérience analytique, il se produit précisément ceci: qu'au moment où quelque chose que nous appelons résistance, et qui est justement ce qui est aujourd'hui ce dont nous cherchons le sens même, c'est dans la mesure où la parole ne se dit pas, ou, comme l'a écrit très curieusement à la fin d'un article qui est une des choses à la fois les plus mauvaises qui soient, mais si -92-



innocente et candide, l'article de Sterba qui s'appelle « Le destin », *das Schicksal*, qui centre toute l'expérience analytique autour de ce dédoublement de l'ego, dont une moitié va venir à notre aide, contre l'autre qui est en sens contraire; à la fin, il ne peut plus s'en sortir. Tout est là de ce qui vient à la parole; ce qui est poussé vers la parole. Cette venue de la parole, pour autant que quelque chose la rend peut-être fondamentalement impossible, c'est là le point-ressort, le point pivot essentiel où, dans l'analyse, la parole si je puis dire, bascule tout entière sur sa fonction de rapport à l'autre, et tout est du niveau où se produit cet accrochage de l'autre, car enfin il faut être aussi enniassé qu'on peut l'être par certaine façon de théoriser, dogmatiser, s'enrégimenter dans la technique analytique, comme si quelqu'un, par toute sa formation antérieure, pouvait être plus ouvert qu'un autre à valoriser ce rapport existentiel du sujet à l'analyste, pour nous avoir dit un jour qu'une des conditions préalables du traitement analytique, c'était que le sujet ait une certaine réalisation de l'autre comme tel.

Bien sûr, gros malin!

Mais il s'agit simplement de savoir à quel niveau cet autre est réalisé, et comment, dans quelle fonction, dans quel cercle de sa subjectivité, à quelle distance est cet autre.

Et nous savons qu'au cours de l'expérience analytique cette distance varie sans cesse; et prétendre la considérer comme un certain stade, une certaine étape du sujet!... c'est ce même esprit qui fait parler à M. Piaget de la notion prétendue égocentrique du monde de l'enfant; comme si les adultes sur ce sujet avaient à en remonter aux gosses!

Et je voudrais bien savoir qu'est-ce qui pèse dans les balances de l'Éternel comme une meilleure appréhension de l'autre, celle que M. Piaget, dans sa position de professeur, et à son âge, peut avoir de l'autre, ou celle qu'a un enfant; cet enfant que nous voyons si prodigieusement ouvert à tout ce que l'adulte lui apporte du sens du monde; cet enfant, quand on y réfléchit jamais, à ce que signifie par rapport à cette perspective, ce sentiment de l'autre, cette prodigieuse perméabilité de l'enfant à tout ce qui est mythes, légendes, contes de fées, histoires, cette façon de se laisser littéralement envahir... est-ce qu'on croit que c'est compatible avec ces petits jeux de cubes, grâce à quoi M. Piaget nous montre à quoi il accède, à une connaissance tout à fait copernicienne du monde?

C'est de cela qu'il s'agit. Il s'agit de savoir comment pointe à ce moment vers cet autre ce qui peut être résumé à ce sentiment le plus mystérieux et essentiel de la présence, qui peut être aussi intégré à ce que Freud nous parle dans tout -93-

ce texte à savoir toutes les structurations déjà préalables non seulement de la vie amoureuse, mais de l'organisation du monde du sujet.

Et, évidemment, la première inflexion de cette parole dès que s'infléchit dans sa courbe toute la réalisation de la vérité du sujet, la première réinflexion si j'avais à faire un certain nombre d'étapes, de niveaux, cette captation de l'autre qui tient dès lors sa fonction, je le prendrais dans une formule qui m'a été donnée par un de ceux qui sont ici et que je contrôle. je lui ai dit: « En somme, où est-ce qu'il en est votre sujet à votre égard pendant cette semaine ? » et il m'a donné l'expression que je trouve exactement coïncider avec l'expression que j'avais essayé de situer dans cette inflexion : « Il m'a pris à témoin. » Et c'est en effet une des fonctions à la fois les plus élevées, mais déjà défléchie de cette parole, la prise à témoin.

Un peu plus loin, ce sera la séduction. Un peu plus loin encore, la tentative de capter l'autre dans un jeu où la parole passe même, l'expérience analytique nous l'a bien montré, à une autre fonction où elle est plus symbolique, une satisfaction instinctive plus profonde; sans compter ce dernier terme : désorganisation complète de la fonction de la parole dans les phénomènes de transfert, qui est celui sur lequel Freud s'arrête comme sur une chose où le sujet se libère tout à fait et arrive à faire exactement ce qui lui plaît.

En fin de compte, ce à quoi nous sommes ramenés par cette considération, est-ce que ce n'est pas ce quelque chose dont je suis parti dans ce rapport dont je vous parlais tout à l'heure sur les fonctions de la parole, à savoir à quoi l'opposition et toute la gamme de réalisations qui existent entre parole pleine et parole vide, parole en tant qu'elle réalise la vérité du sujet, parole en tant qu'au contraire le sujet va s'égarer dans tout ce que nous pourrions appeler les machinations du système du langage, et de tous les systèmes de références que lui donne l'état culturel où il a plus ou moins partie prenante par rapport à ce qu'il a à faire, hic *et nunc*, avec son analyste.

De sorte que la question qui est directement introduite par le point d'arrêt où je vous ai mis aujourd'hui sur ce phénomène nous mène exactement à ceci Cette résistance dont il s'agit projette bien entendu dans ses fruits, dans ses résultats, projette en effet sur le système de qui, de quoi, sur ce système que nous appelons le *système* du *moi*, pour autant que justement le système du *Moi* n'est même pas concevable sans le système, si l'on peut dire, de l'autre. Ce *Moi* est exactement référentiel à l'autre, ce moi se constitue par rapport à l'autre; il est exactement corrélatif; et le niveau auquel l'autre est vécu situe exactement le niveau auquel le *Moi* littéralement pour le sujet existe.

La résistance en effet s'incarne dans ce système du *Moi* et de l'autre. Elle s'y réalise à tel ou tel moment de l'analyse. Mais c'est en quelque sorte d'ailleurs qu'elle part, à savoir de l'impuissance du sujet à aboutir dans ce domaine de la réalisation de sa vérité, c'est à chaque instant et d'une façon sans doute plus ou moins d'ores et déjà définie pour un sujet déterminé, en raison des fixations de son caractère et de sa structure, c'est à un certain niveau que vient se projeter cet acte de la parole, dans une certaine relation du *Moi* à l'autre, dans un certain niveau, dans un certain style de la relation à l'autre.

Qu'est-ce à dire ?

Vous le voyez, c'est qu'à partir de ce moment-là, quel est le paradoxe ? Voyez le paradoxe de la position de l'analyste, c'est en somme au moment où la parole du sujet est la plus pleine que moi analyste je pourrais intervenir; mais j'interviendrais sur quoi ? Sur son discours; et plus il est à lui, plus moi je me centre sur son discours. Mais l'inverse est également vrai; plus son discours est vide, plus je suis amené, moi aussi, à me rattraper à lui, c'est-à-dire à faire ce qu'on fait tout le temps, dans cette fameuse analyse des résistances, à chercher cet au-delà du discours du sujet; cet au-delà - réfléchissez bien - qui n'est nulle part; cet au-delà qui n'est pas là; cet au-delà que le sujet a à réaliser, mais qu'il n'a pas justement réalisé; c'est-à-dire cet au-delà qui est en somme fait de mes projections à moi au même niveau où le sujet est réalisé. Ce dont je vous ai montré la dernière fois les dangers, à faire ces sortes d'interprétations ou imputations intentionnelles qui, vérifiées ou non, ou susceptibles ou non de vérifications, je dirais ne sont pas plus vérifiables que n'importe quel système de projections qui en participe toujours plus ou moins; et c'est bien là la difficulté de l'analyse, quand nous disons que nous faisons l'interprétation des résistances, nous sommes en présence très précisément de cette difficulté : comment opérer à un certain niveau de moindre densité du rapport de la parole ? Comment opérer dans cette interpsychologie, *ego* et *alter ego*, où nous sommes mis par la dégradation même du processus de la parole ?

En d'autres termes, comment, quels sont les rapports possibles entre certaine fonction d'intervention de la parole, d'interprétation, pour l'appeler par son nom, et le niveau de *l'ego* en tant que ce niveau est toujours, implique toujours corrélativement l'analysé et l'analyste ?

La question est bien celle-ci. C'est qu'à partir d'un certain moment, d'un certain niveau même où la fonction de la parole a versé tellement uniquement dans le sens de l'autre qu'elle n'est plus médiation mais seulement violence implicite, -95-

réduction de l'autre à sa fonction par rapport au Moi du sujet, que pouvons-nous faire encore pour manier valablement dans l'expérience analytique la parole ? Vous sentez le caractère absolument oscillant du problème, et combien il nous ramène à des questions qui sont en fin de compte celles-ci : qu'est-ce que veut dire pour l'homme cet appui pris dans l'autre ? Et pourquoi l'autre devient-il d'autant moins vraiment autre que lorsqu'il prend plus exclusivement cet appui ?

C'est de ce cercle vicieux qu'il s'agit de sortir dans l'analyse; et pourquoi est-ce que nous y sommes, en quelque sorte tellement, d'autant plus pris que l'histoire de la technique montre un accent toujours plus grand mis sur ce problème pour autant qu'on accentue le côté moïque des résistances ? C'est le même problème qui s'exprime encore d'une autre façon sous cette forme : pourquoi le sujet s'aliène-t-il d'autant plus qu'il s'affirme plus comme moi ?

Et nous revenons à la question de la séance précédente

Quel est donc celui qui, au-delà du Moi, cherche à se faire reconnaître -96-

## Leçon VI 10 février 1954

Ceux qui étaient là la dernière fois ont pu entendre poursuivre un développement sur le passage central de l'écrit de Freud sur *La dynamique du transfert*. Je rappelle, pour ceux qui peut-être n'étaient pas là cette dernière fois, que tout mon développement a consisté à vous montrer comme étant le phénomène majeur du transfert ce quelque chose qui part de ce que je pourrais appeler le fond du mouvement de la résistance, c'est à savoir ce moment où ce quelque chose qui reste masqué dans la théorie analytique par toutes ces formes et ces voies, à savoir la résistance dans son fond le plus essentiel, se manifeste par cette sorte de mouvement que j'ai appelé « bascule de la parole vers la présence » de l'auditeur et du témoin qu'est l'analyste, et comment nous le saisissons en quelque sorte à l'état pur dans ce moment où le sujet s'interrompt et, nous le savons, dans un moment qui le plus souvent est le plus significatif de son approche vers la vérité, dans une sorte de sentiment fréquemment teinté d'angoisse de la présence de l'analyste.

Je vous ai montré aussi, ou indiqué, que l'interrogation de l'analyste qui, parce qu'elle vous a été indiquée par Freud, est devenue pour certains presque automatique - « vous pensez à quelque chose qui me regarde, moi, l'analyste » - n'est là qu'une sorte d'activisme tout prêt, en effet, à cristalliser un discours plus orienté vers l'analyste, mais où ne fait que se manifester ce fait qu'en effet, pour autant que le discours n'arrive pas jusqu'à cette parole pleine qui est celle où doit se révéler ce fond inconscient du sujet, déjà le discours en lui-même s'adresse à l'analyste, l'intéresse, est fait pour intéresser l'analyste, et pour tout dire se manifeste dans cette forme aliénée de l'être qui est identique à ce qu'on appelle son ego. -97-

En d'autres termes, que la relation de *l'ego* à l'autre, le rapport du sujet à cet autre lui-même, à ce semblable par rapport auquel d'abord il s'est formé, et qui constitue une structure essentielle de la constitution humaine, et qui est certainement la fonction imaginaire à partir de laquelle nous pouvons comprendre, concevoir, expliquer ce qu'est *l'ego* dans l'analyse. Je ne dis pas ce qu'est *l'ego* en tant que ce qu'il est dans la psychologie, fonction de synthèse, comme dans toutes les formes où nous pouvons certainement le suivre et le voir se manifester - mais dans sa fonction dynamique dans l'analyse, *l'ego* pour autant qu'il se manifeste alors comme défense, refus qu'il inscrit en quelque sorte toute l'histoire des successives oppositions qu'a manifestées le sujet à l'intégration de ce qu'on appelle ensuite seulement, ce qui se manifeste ensuite comme étant là, dans la théorie, ses tendances, ses pulsions les plus profondes et les plus méconnues.

En d'autres termes, que nous saisissons dans ces moments si bien indiqués par Freud ce par quoi le mouvement même de l'expérience analytique rejoint la fonction de méconnaissance fondamentale de *l'ego*.

Nous sommes donc amenés à la fin de ce progrès, de cette démonstration, dont je vous ai montré quel est le ressort, le point sensible de l'investigation de Freud sur toutes sortes d'autres plans, je vous l'ai montré à propos de ce qui pour Freud se manifeste être l'essence même de l'analyse du rêve, et je vous l'ai montré là, saisissable sous une forme presque paradoxale, combien pour Freud l'analyse du rêve est l'analyse littéralement de quelque chose qui a dans son investigation fonction de parole, et combien ceci est démontré par le fait que ce qu'il saisit comme la dernière trace d'un rêve évanoui est très précisément au moment où il se tourne tout entier vers lui, vers Freud, que c'est en ce point qu'il n'est plus qu'une trace, un débris de rêve, que là nous retrouvons cette pointe transférentielle par où le rêve se modèle en un mouvement identique, cette interruption significative manifestée ailleurs comme le point tournant d'un moment de la séance analytique.

Je vous ai également montré la signification du rapport entre la parole non dite, parce que refusée, parce que *verworfen*, à proprement parler rejetée par le sujet, le poids propre de parole dans un fait de lapsus, plus exactement d'oubli d'un mot, exemple extrait de la *Psychopathologie de la vie quotidienne*, et combien là aussi le mécanisme est sensible de ce qu'aurait dû formuler la parole du sujet et de ce qui reste pour s'adresser à l'autre, c'est-à-dire dans le cas présent de ce qui manque, la soustraction d'un mot, *Herr*, au vocable *Signorelli*, qu'il ne pourra plus évoquer un instant d'après, précisément avec l'interlocuteur devant qui, de façon potentielle, ce mot *Herr* a été appelé avec sa pleine signification. -98-

Nous voici donc amenés autour de ce moment révélateur du rapport fondamental de la résistance et de la dynamique du mouvement de l'expérience analytique, nous voilà donc amenés autour d'une question qui peut se polariser entre ces deux termes: *l'ego* et la parole. Quelque chose qui paraît si peu approfondi dans cette relation qui pourtant devrait être pour nous l'objet de l'investigation essentielle, que quelque part, sous la plume de M. Fenichel nous trouvons par exemple que,

« *C'est par l'ego qu'incontestablement, il est tenu en quelque sorte pour acquis, donné, vient au sujet le sens des mots.* »

Pourtant, est-il besoin d'être analyste pour trouver qu'un pareil propos peut être pour le moins sujet à contestation? Est-ce qu'on peut même dire qu'actuellement notre discours, en admettant qu'en effet *l'ego* soit ceci qui, comme on dit, dirige nos manifestations motrices, par conséquent l'issue en effet de ces vocables qui s'appellent des mots, est-ce qu'on peut dire même que dans cet acte *l'ego* soit maître de tout ce que recèlent les mots ? Est-ce que le système symbolique formidablement intriqué, entrecroisé, marqué de cette *Verschlungenheit*, en effet, de ce quelque chose qui est impossible à traduire autrement que par propriété d'entrecroisements, et que le traducteur des *Écrits techniques*, où le mot est dans cet article que je présentais devant vous, a traduit par complexité, qui est combien faible; tandis que *Verschlungenheit* est pour désigner l'entrecroisement linguistique; tout symbole linguistique aisément isolé, solidaire, non seulement de l'ensemble, mais se recoupe et se constitue par toute une série d'affluences, de surdéterminations oppositionnelles qui le situent à la fois dans plusieurs registres; pour tout dire que, précisément, ce système du langage, dans lequel se déplace notre discours, n'est-il pas quelque chose qui dépasse infiniment toute l'intention momentanée que nous y pouvons mettre ? et combien c'est précisément sur cette fonction de résonance, d'ambiguïté, de communications, de richesses impliquées d'ores et déjà dans le système symbolique tel qu'il a été constitué par la tradition dans laquelle nous nous insérons comme individus, bien plus que nous ne l'épelons et ne l'apprenons.

Combien ce langage est justement ce sur quoi joue l'expérience analytique, puisque, à tout instant, ce que fait cette expérience est de lui montrer qu'il en dit plus qu'il ne croit en dire pour ne prendre cette question que sous cet angle. Si nous la prenions sous l'angle génétique, nous serions portés à toute la question de savoir comment l'enfant apprend le langage, et nous serions -99-

alors entraînés dans une question d'investigation psychologique dont on peut dire qu'elle nous mènerait si loin à propos de méthode que nous ne pouvons même pas l'aborder. Mais il semble incontestable que nous ne pouvons pas juger précisément de l'acquisition du langage par l'enfant par la maîtrise motrice qu'il en montre, par l'apparition des premiers mots, et que ces pointages, sans aucun doute très intéressants, ces catalogues de mots que les observateurs se plaisent à enregistrer pour savoir chez tel ou tel enfant quels sont les premiers mots qui apparaissent et à en tirer des significations rigoureuses, laissent entier le problème de savoir dans quelle mesure ce qui émerge en effet dans la représentation motrice ne doit pas être considéré comme justement émergeant d'une première appréhension de l'ensemble du système symbolique comme tel, qui donne à ces premières apparitions, comme d'ailleurs la clinique le manifeste, une signification toute contingente; car chacun sait avec quelle diversité paraissent ces premiers fragments du langage qui se révèlent dans l'élocution de l'enfant, combien il est frappant d'entendre l'enfant exprimer par exemple des adverbes, des particules, des mots comme « peut-être », ou « pas encore », avant d'avoir exprimé un mot substantif, le moindre nom d'objet.

Il y a là manifestement une question de « pré-position » du problème qui paraît indispensable à situer toute observation valable.

En d'autres termes, si nous n'arrivons pas à bien saisir et comprendre la fonction essentielle, l'autonomie de cette fonction symbolique dans la réalisation humaine, il est tout à fait impossible de partir tout brutalement des faits sans faire aussitôt les plus grossières erreurs de compréhension.

Ce n'est pas ici un cours de psychologie générale, et sans doute je n'aurai pas l'occasion de reprendre le problème que soulève l'acquisition du langage chez l'enfant.

Aujourd'hui, je ne pense pouvoir qu'introduire le problème essentiel de *l'ego* et de la parole, et en partant, bien entendu, de la façon dont il se révèle dans notre expérience, ce problème que nous ne pouvons poser qu'au point où en est la formulation du problème; c'est-à-dire que nous ne pouvons pas faire comme si la théorie de *l'ego*, dans toutes les questions qu'elle nous pose, théorie de *l'ego* telle que Freud l'a formulée dans cette opposition avec le ça, un jour proférée par Freud et qui imprègne toute une partie de nos conceptions théoriques et du même coup techniques; et c'est pourquoi aujourd'hui, je voudrais attirer votre attention sur un texte qui s'appelle la

*Verneinung*.



*Verneinung*, autrement dit, comme M. Hyppolite me le faisait remarquer tout à l'heure, *La dénégation*, et non pas la négation, comme on l'a traduit fort insuffisamment en français. C'est bien toujours ainsi que moi-même l'ai évoquée chaque fois quand j'en ai eu l'occasion, dans mes explications ou séminaires, ou conférences...

Ce texte est de 1925, et postérieur à la parution de ces articles si on peut dire limites par rapport à la période que nous étudions des *Écrits techniques*, ceux qui concernent la psychologie du Moi et son rapport, l'article *Das Ich und das Es*. Il reprend donc cette relation toujours présente et vivante pour Freud, cette relation de *l'ego* avec la manifestation parlée du sujet dans la séance. Il est donc à ce titre extrêmement significatif.

Il m'a paru, pour des raisons que vous allez voir se manifester, que M. Hyppolite, qui nous fait le grand honneur de venir participer ici à nos travaux par sa présence, voire par ses interventions, il m'a paru qu'il pourrait m'apporter une grande aide pour établir ce dialogue, pendant lequel on ne peut pas dire que je me repose, mais pendant lequel tout au moins je ne me manifeste plus d'une façon motrice, de nous apporter le témoignage d'une critique élaborée par la réflexion même de tout ce que nous connaissons de ses travaux antérieurs, de nous apporter l'élaboration d'un problème qui, vous allez le voir, n'intéresse rien de moins que toute la théorie sinon de la connaissance, au moins du jugement.

C'est pourquoi je lui ai demandé, sans doute avec un peu d'insistance, de bien vouloir non seulement me suppléer, mais apporter ce que lui seul peut apporter dans sa rigueur à un texte de la nature de celui que vous allez voir, précisément, sur la dénégation - j'en crois qu'il y a là, à propos, des difficultés dans ce texte - dans toute sa rigueur; et certainement qu'un esprit autre qu'un esprit formé aux disciplines philosophiques - dont nous ne saurions nous passer dans la fonction que nous occupons, notre fonction n'est pas celle d'un vague frotti-frotta affectif dans lequel nous aurions à provoquer chez le sujet au cours d'une expérience confuse de ces retours d'expériences plus ou moins évanescents en quoi consisterait toute la magie de la psychanalyse. Nous ne faisons pas ce que nous faisons dans une expérience qui se poursuit au plus sensible de l'activité humaine, c'est-à-dire celle de l'intelligence raisonnante, le seul fait est qu'il s'agit d'un discours; nous ne ferions rien d'autre que d'approximatif, qui n'a aucun titre à la psychanalyse.

Nous sommes donc en plein dans notre devoir en écoutant sur un texte comme celui que vous allez voir, les opinions qualifiées de quelqu'un d'exercé à cette critique du langage, à cette appréhension de la théorie, comme vous allez voir, que ce texte de Freud manifeste, une fois de plus chez son auteur cette sorte - 101-

de valeur fondamentale qui fait que le moindre moment d'un texte de Freud nous permet une appréhension technique rigoureuse, que chaque mot mérite d'être mesuré à son incidence précise, à son accent, à son tour particulier, mérite d'être inséré dans l'analyse logique la plus rigoureuse. C'est en quoi il se différencie des mêmes termes groupés plus ou moins vaguement par des disciples pour qui l'appréhension des problèmes a été de seconde main, si l'on peut dire, et après tout jamais pleinement élaborée, d'où résulte cette sorte de dégradation où nous voyons se manifester sans cesse par ses hésitations le développement de la théorie analytique.

Avant de céder la parole à M. Hyppolite, je voudrais simplement attirer votre attention sur une intervention qu'il avait faite un jour, conjointe à une sorte de, disons de débat, qu'avait provoqué une certaine façon de présenter les choses sur le sujet de Freud et sur l'intention à l'endroit du malade... M. Hyppolite avait apporté à Anzieu un secours...

HYPPOLITE -... Momentané.

LACAN -... Oui, un secours momentané à Anzieu. Il s'agissait de voir quelle était l'attitude fondamentale, intentionnelle de Freud à l'endroit du patient au moment où il prétendait substituer l'analyse des résistances, nous sommes en plein dans notre sujet, l'analyse des résistances par la parole à cette sorte de subjugation, de prise, de substitution à la parole due à la personne du sujet, qui s'opère par la suggestion ou par l'hypnose.

je m'étais montré très réservé sur le sujet de savoir s'il y avait là chez Freud une manifestation de combativité, voire de domination, caractéristique de reliquats du style ambitieux que nous pourrions voir se trahir dans sa jeunesse.

je crois que ce texte est assez décisif. Il parle de la suggestion, et c'est pour cela que le l'amène aujourd'hui, parce que c'est aussi au cœur de notre problème. C'est dans le texte sur la *Psychologie collective et analyse du Moi*. C'est donc à propos de la psychologie collective, c'est-à-dire des rapports à l'autre que pour la première fois le Moi en tant que fonction autonome est amené dans l'œuvre de Freud - simple remarque que je pointe aujourd'hui, parce qu'elle est assez évidente et justifie l'angle sous lequel je vous l'amène par ses rapports avec l'autre. C'est dans le chapitre IV de cet article qui s'appelle *Suggestion et libido*, nous avons le texte suivant

« On est ainsi préparé à admettre que la suggestion est un phénomène, un fait fondamental; et de l'avis de Bernheim dont j'ai pu voir moi-même en -102-

*1889 les tours de force extraordinaires. Mais je me rappelle que déjà alors j'éprouvais une sorte de sourde révolte contre cette tyrannie de la suggestion; lorsqu'on disait à un malade qui se montrait récalcitrant : « eh bien, que faites-vous ? Vous vous contre-suggestionnez ! » je ne pouvais m'empêcher de penser qu'on se livrait à une violence. L'homme avait certainement le droit [...] mon opinion a pris plus tard la forme d'une révolte contre la manière [...] et je citais la vieille plaisanterie : si saint Christophe supportait le Christ, et que le Christ supportait le monde, où donc saint Christophe a pu poser ses pieds ? »*

Véritable révolte qu'éprouvait Freud devant proprement cette violence qui peut être incluse dans la parole, à ne pas voir précisément ce penchant potentiel de l'analyse des résistances dans le sens où l'indiquait l'autre jour Anzieu, et qui est précisément ce que nous sommes là pour vous montrer qui est justement ce qui est à éviter dans la mise en pratique. Si vous voulez, c'est le contresens à éviter dans la mise en pratique de ce qu'on appelle analyse des résistances.

C'est bien dans ce propos que s'insère ce moment, et vous verrez que s'insérera le progrès qui résultera de notre élucidation dans ce commentaire.

je crois que ce texte a sa valeur et mérite d'être cité.

En remerciant encore de la collaboration qu'il veut bien nous apporter, je demande à M. Hyppolite qui, d'après ce que j'ai entendu, a bien voulu consacrer une attention prolongée à ce texte, qu'il veuille bien nous apporter simplement son sentiment là-dessus.

*Die Verneinung*

HYPOLITE - D'abord, je dois remercier le docteur Lacan de l'insistance qu'il a mise, parce que cela m'a procuré l'occasion d'une nuit de travail; et d'apporter l'enfant de cette nuit devant vous. je ne sais pas ce qu'il vaudra. Le docteur Lacan a bien voulu m'envoyer non seulement le texte français, mais aussi le texte allemand. Il a bien fait, car je crois que je n'aurais absolument rien compris dans le texte français si je n'avais pas eu le texte allemand. je ne connaissais pas ce texte; et il était d'une structure absolument extraordinaire, et au fond extraordinairement énigmatique. La construction n'est pas du tout une construction de professeur, c'est une construction, je ne veux pas dire dialectique, on abuse du mot, mais extrêmement subtile du texte. Et il a f alla: -103-

que je me livre, avec le texte allemand et le texte français, dont la traduction n'est pas très... Enfin! par rapport à d'autres, elle est honnête, à une véritable interprétation. Et c'est cette interprétation que je vais vous donner. Je crois qu'elle est valable, mais elle n'est pas la seule, elle mérite certainement d'être discutée.

Freud commence par présenter le titre «*Die Verneinung* ». Et je me suis aperçu, le découvrant après le docteur Lacan, qu'il vaudrait mieux traduire par *dénégation*, plutôt que *négation*.

De même vous verrez employé *Urteil verneinen* qui est non pas la négation du jugement, mais une sorte de déjugement. Je crois qu'il faudra une différence entre la négation interne à un jugement et l'attitude de la négation; car autrement l'article ne me paraît pas compréhensible, si on ne fait pas cette différence.

Le texte français ne met pas en relief ni comment l'analyse de Freud a quelque chose d'extrêmement concret, et presque amusant, ni comment, par des exemples qui renferment d'ailleurs une projection qu'on pourrait situer dans les analyses qu'on fait ici, celui où le malade dit, ou le psychanalysé dit à son analyste : « Vous avez sans doute pensé que je vais vous dire quelque chose d'offensant, mais il n'en est rien. »

« *Nous comprenons [dit Freud] que le fait de refuser une pareille incidence par la projection, c'est-à-dire en prêtant spontanément cette pensée au psychanalyste, en est précisément l'aveu.* »

Je me suis aperçu que, dans la vie courante, il était très fréquent de dire : « Je ne veux certainement pas vous offenser dans ce que je vais vous dire. » Il faut traduire: «Je veux vous offenser. » C'est une volonté qui ne manque pas.

Freud continue jusqu'à une généralisation pleine de hardiesse, et qui l'amènera à poser le problème de la négation comme origine même peut-être de l'intelligence. C'est ainsi que je comprends l'article qui a une certaine densité philosophique.

Il raconte un autre exemple, de celui qui dit: «J'ai vu dans mon rêve une personne, mais ce n'était certainement pas ma mère. » Il faut traduire : « c'était sûrement elle ».

Maintenant, il cite un procédé que peut employer le psychanalyste et que peut aussi employer n'importe qui d'autre: « Dites-moi ce qui dans votre situation est le plus incroyable, à votre avis, ce qui est le plus impossible.» Et le patient, le voisin, l'interlocuteur trouveront quelque chose qui est le plus incroyable. Mais c'est justement cela qu'il faut croire.

Voilà une analyse de cas concrets généralisée jusqu'à un mode de présenter ce qu'on est sur le mode de ne l'être pas. C'est exactement cela qui est fonda-104-

mental : «Je vais vous dire ce que je ne suis pas; faites attention, c'est précisément ce que je suis. » Seulement Freud remarque ici qu'elle est en quelque sorte la fonction qui appartient à cette dénégation; et il emploie un mot que j'ai senti familier, il emploie le mot *Aufhebung*, mot qui vous le savez a eu des fortunes diverses, ce n'est pas à moi de le dire...

LACAN - Mais si, c'est précisément à vous.

HYPPOLITE - C'est le mot dialectique de Hegel, qui veut dire à la fois nier, supprimer, conserver, et somme toute soulever; ce peut être *l'Aufhebung* d'une pierre; ou aussi la cessation de mon abonnement à un journal.

«*La dénégation, nous dit Freud, est une Aufhebung du refoulement, et non une acceptation.* »

Et voici quelque chose qui est vraiment extraordinaire dans l'analyse de Freud, par quoi se dégage de ces exemples concrets, que nous aurions pu prendre comme tels, une portée philosophique prodigieuse que j'essaierai de résumer tout à l'heure.

Présenter son être sur le mode de ne l'être pas, c'est vraiment ça; c'est une *Aufhebung* du refoulement, mais non une acceptation. En d'autres termes, celui qui dit : «voilà ce que je ne suis pas», il n'y a plus là de refoulement, puisque refoulement signifie inconscience, puisque c'est conscient. La dénégation est une manière de faire passer dans la conscience ce qui était dans l'inconscient; tout devient conscient. Mais le refoulement subsiste toujours sous la forme de la non-acceptation.

Là continue cette espèce de subtilité philosophique que fait Freud. Il dit « *Ici l'intellectuel se sépare de l'affectif.* »

Et il y a vraiment là une espèce de découverte profonde. Pour faire une analyse de l'intellectuel nous voyons, comment poussant mon hypothèse, je dirais non comment l'intellectuel se sépare de l'affectif, mais comment il est, l'intellectuel, cette espèce de suspension, dans une certaine mesure, on dirait, dans un langage un peu barbare, une sublimation; ce n'est pas tout à fait ça; en tout cas l'intellectuel se sépare de l'affectif; et peut-être naît-il comme telle la pensée

c'est le contenu affecté d'une dénégation.

Pour rappeler un texte philosophique, encore une fois je m'en excuse, mais le docteur Lacan, lui aussi... À la fin d'un chapitre de Hegel, il s'agit de substituer la négativité réelle à cet appétit de destruction qui s'empare du désir et qui

a quelque chose de profondément mythique, plus que psychologique, à cet -105-

appétit de destruction qui s'empare du désir et qui fait que quand les deux combattants s'affrontent, bientôt il n'y aura plus personne pour constater leur victoire ou leur défaite : une négation idéale.

Ici la dénégation dont parle Freud est exactement - et c'est pour cela qu'elle introduit dans l'intellectuel une négation idéale, une négativité idéale, car nous allons voir justement une sorte de genèse, où Freud va employer le mot négativité, de certains - comment peut-on dire ? - psychosés ?

LACAN - Psychotiques.

HYPOLITE - Il va montrer comment cette négativité est au fond différente mythiquement parlant.

Dans sa genèse de la dénégation à proprement parler, dont il parle ici, à mon sens, il faut, pour comprendre cet article, admettre cela qui n'est pas immédiatement visible; de la même façon qu'il faudra admettre une dissymétrie traduite par deux moments dans le texte de Freud, et qu'on traduit de la même façon en français, une dissymétrie entre le passage à l'affirmation depuis le passage à l'amour; le véritable rôle de la genèse de l'intelligence appartient à la dénégation; la dénégation est la position même de la pensée.

Mais, cheminons plus doucement. Nous avons vu que Freud disait

«L'intellectuel se sépare de l'affectif, et il ajoute l'autre modification de l'analyse, l'acceptation du refoulé. »

Pourtant le refoulement n'est pas supprimé. Essayons de nous représenter la situation.

Première situation: voilà ce que je ne suis pas - on en conclut: ce que je suis. Le refoulement existe toujours sous la forme idéale de la dénégation. Deuxièmement, le psychanalyste m'oblige à accepter ce que tout à l'heure je niais.

Et Freud ajoute, avec des petits points dans le texte, il ne nous donne pas d'explication là-dessus,

«... et pourtant, le refoulement n'a pas pour tel disparu. »

Ce qui me paraît très profond; si le psychanalysé accepte, il revient sur sa dénégation, et pourtant le refoulement est encore là! J'en conclus qu'il faut donner un nom philosophique à cela, qui est un nom que Freud n'a pas donné :

c'est une négation de la négation. Littéralement, ce qui apparaît ici,

c'est l'affirmation intellectuelle, mais seulement intellectuelle, en tant que -106-

négarion de la négation. Le mot ne se trouve pas dans Freud mais, somme toute, je crois que nous pouvons le prolonger sous cette forme; c'est bien ce que ça veut dire.

Alors Freud, à ce moment-là, la difficulté du texte, nous dit

« *Nous sommes donc en mesure, puisque nous avons séparé l'intellectuel de l'affectif, de formuler une sorte de genèse du jugement, c'est-à-dire, en somme, une genèse de la pensée.* »

je m'excuse auprès des psychologues qui sont ici, mais je n'aime pas beaucoup la psychologie positive en elle-même; cette genèse pourrait être prise pour une psychologie positive; elle me paraît plus profonde, comme une sorte d'histoire à la fois génétique et mythique. Et je pense que, de même que cet affectif primordial va engendrer d'une certaine façon l'intelligence, chez Freud, comme le disait le docteur Lacan, la forme primaire que psychologiquement nous appelons affective est elle-même une forme humaine qui, si elle engendre l'intelligence, c'est parce qu'elle comporte elle-même à son départ déjà une historicité fondamentale; elle n'est pas l'affectif pur d'un côté, et de l'autre côté il y aurait l'intellectuel pur. Dans cette genèse je vois une sorte de grand mythe; derrière une apparence de positivité chez Freud il y a comme un grand mythe. Et quoi ? Derrière l'affirmation qu'est-ce qu'il y a ? Il y a la *Verneinung* qui est Éros. Et derrière la négation, attention, la négation intellectuelle sera quelque chose de plus, l'apparition d'un symbole fondamental dissymétrique. L'affirmation; ce n'est rien d'affirmer; mais c'est plus de nier que de vouloir détruire. Ce moi qu'on traduit mal par rejet, c'est *Verwerfung* qu'on devrait employer, alors qu'il y a *Ausstossung* qui signifie expulsion.

On a en quelque sorte les deux formes premières : la force d'expulsion et la force d'attraction, toutes les deux me semble-t-il sous la domination du plaisir toutes les deux dans le texte, ce qui est frappant.

Le jugement a donc une histoire. Et ici Freud nous montre qu'il y a deux types ce que tout le monde sait, philosophie la plus élémentaire

« *Il y a un jugement attributif et un jugement d'existence. Il y a : dire d'une chose qu'elle est ou n'est pas ceci - et dire d'une chose qu'elle est ou qu'elle n'est pas.* »

Et alors Freud montre ce qu'il y a derrière le jugement attributif et derrière le jugement d'existence. Et il me semble que pour comprendre son article il faut considérer la négation du jugement attributif, et la négation du jugement d'existence -107-

tence, comme n'étant pas encore la négation dont elle apparaît comme symbole. Au fond, il n'y a pas encore jugement dans cette genèse, il y a un premier mythe de la formation du dehors et du dedans, c'est là toute la question.

Vous voyez quelle importance a ce mythe de la formation du dehors et du dedans, de l'aliénation entre les deux mots qui est traduit par l'opposition des deux, c'est quand même l'aliénation et une hostilité des deux.

Ce qui rend si denses ces trois pages, c'est comme vous voyez que ça met tout en cause, et combien on passe de ces remarques concrètes, si menues en apparence, et si profondes dans leur généralité, à quelque chose qui met en cause toute une philosophie et une structure de pensée. Derrière le jugement attributif, qu'est-ce qu'il y a ? « Il y a le « je veux » approprier, introjecter, ou « je veux expulser ».

« *Il y a au début* semble dire Freud, mais *au début* ne veut rien dire, c'est comme un mythe "il était une foi", dans cette histoire il était une fois... un Moi, un sujet, *pour lequel il n'y avait encore rien d'étranger...* »

Ça l'étranger et lui-même, c'est une opération, une expulsion, ça rend compréhensible un texte qui surgit brusquement et a l'air un peu contradictoire *Das Schlechte* [ce qui est mauvais], *das dem Ich Fremde* [ce qui est étranger au Moi] *das Aussenbefindliche* [ce qui se trouve au-dehors] *ist ihm zundchst identisch* [lui est d'abord identique].

Or, avant, Freud venait de dire qu'on expulse, qu'il y a donc une opération qui est l'opération d'expulsion, et une autre qui est l'opération d'introjection. Cette forme est la forme primordiale de ce qui sera le jugement d'attribution; mais ce qui est à l'origine du jugement d'existence, c'est le rapport entre la représentation; et ici c'est très difficile, Freud approfondit le rapport entre la représentation et la perception. Ce qui est important c'est qu'au début c'est également neutre de savoir s'il y a, ou s'il n'y a pas. Il y a. Mais le sujet révèle sa représentation des choses à la perception primitive qu'il en a eue. Et la question est de savoir quand il dit que cela existe, si cette reproduction conserve encore son étant dans la réalité, qu'il pourra à nouveau retrouver ou ne pas retrouver; ça c'est le rapport entre la représentation et la possibilité de retrouver à nouveau son objet. Il faudra le retrouver; ce qui prouve toujours que Freud se meut dans une dimension plus profonde que celle de Jung, dans une sorte de dimension de la mémoire, et par là ne perdant pas le fil de son analyse.

Mais j'ai peur de vous le faire perdre, tellement c'est difficile et minutieux. Ce dont il s'agissait dans le jugement d'attribution, c'est d'expulser ou d'in-108-



trojecter. Dans le jugement d'existence, il s'agit d'attribuer au Moi- ou plutôt au sujet, c'est plus général, une représentation, donc de définir un intérieur par une représentation à laquelle ne correspond plus, mais a correspondu dans un retour en arrière, son objet; ce qui est ici mis en cause c'est la genèse « de l'intérieur et de l'extérieur ». Et, nous dit Freud,

« On voit donc la naissance du jugement à partir des pulsions primaires. » Il y a donc une sorte d'évolution finalisée de cette *introjection* et de cette expulsion qui sont réglées par le principe du plaisir.

« Die *Bejahung* [l'affirmation] nous dit Freud, est simplement als Ersatz der *Vereinigung*, gehört dem Eros an. »

Ce qu'il y a à la source de ce que nous appelons affirmation, « c'est l'Éros », c'est-à-dire dans le jugement d'attribution par exemple le fait d'introjecter, de nous approprier au lieu d'expulser au-dehors.

Pour la négation, il n'emploie pas le mot Ersatz, il emploie le mot *Nachfolge* - mais le traducteur le traduit en français de la même façon qu'Ersatz.

Le texte allemand était: *L'affirmation* est l'Ersatz de *Vereinigung*, et la négation le *Nachfolge* de l'expulsion ou plus exactement de *l'instinct* de destruction. Cela devient donc tout à fait mythique: deux instincts qui sont pour ainsi dire entremêlés dans ce mythe qui porte le sujet; l'un est celui de l'union, et l'autre est celui de la destruction. Vous voyez, un grand mythe, et qui répète d'autres mythes. Mais la petite nuance que l'affirmation ne fait en quelque sorte que se substituer purement et simplement à l'unification, tandis que la négation qui en résulte bien après me paraît seule capable d'expliquer la phrase suivante, quand il s'agit simplement de négativité, c'est-à-dire d'instinct de destruction. Alors il peut bien y avoir un plaisir de nier, un négativisme qui résulte simplement de la suppression des composantes libidinales; c'est-à-dire que ce qui a disparu dans ce plaisir de nier (disparu = refoulé), ce sont les composantes libidinales.

Par conséquent, l'instinct de destruction dépend-t-il aussi du plaisir ? Je crois ceci très important, capital dans la technique.

Seulement, nous dit Freud, et c'est là qu'apparaît la dissymétrie entre l'affirmation et la négation,

« *Le fonctionnement* du jugement... et cette fois-ci le mot est Urteil; avant nous étions dans les limites primaires qui préludent le jugement... n'est rendu possible que par la création du symbole de la négation. »

Pourquoi est-ce que Freud ne nous dit pas « le fonctionnement du jugement est rendu possible par l'affirmation » ? Et pourquoi la négation va-t-elle jouer un rôle non pas comme tendance destructrice ou à l'intérieur d'une forme du jugement, mais en tant qu'attitude fondamentale de symbolité et d'explicité ?

*« Création du symbole de la négation qui rend la pensée indépendante des résultats du refoulement et par conséquent du principe du plaisir »,*

phrase de Freud qui ne prendrait pas de sens pour moi si je n'avais déjà rattaché la tendance à la destruction au principe du plaisir.

Il y a là une espèce de difficulté; qu'est-ce que signifie, par conséquent, cette dissymétrie entre l'affirmation et la négation ? Elle signifie que tout le refoulé peut en quelque sorte à nouveau être repris et réutilisé dans une espèce de suspension, et qu'en quelque sorte, au lieu d'être sous la domination des instincts d'attraction et d'expulsion, il peut se produire une marge de la pensée, de l'être, sous la forme de n'être pas, qui apparaît avec la dénégation, le symbole même de dénégation rattaché à l'attitude concrète de la négation, car il faut bien comprendre ainsi le texte, si on admet la conclusion qui m'a paru un peu étrange

*« À cette interprétation de la négation, coïncide très bien qu'on ne trouve dans l'analyse aucun "non" à partir de l'inconscient. »*

Mais on y trouve bien de la destruction. Donc il faut absolument séparer l'instinct de destruction de la forme de destruction, car on ne comprendrait pas ce que veut dire Freud. Il faut voir dans la dénégation une attitude concrète à l'origine du symbole explicite de la négation, lequel symbole explicite rend seul possible quelque chose qui est comme l'utilisation de l'inconscient, tout en maintenant le refoulement. Tel me paraît être le sens du texte

*« Et que la reconnaissance du côté du Moi s'exprime dans une formule négative. »*

C'est là le résumé : on ne trouve dans l'analyse aucun « non » à partir de l'inconscient, mais la reconnaissance de l'inconscient du côté du Moi, lequel est toujours méconnaissance; même dans la connaissance, on trouve toujours du côté du Moi, dans une formule négative, la possibilité de détenir l'inconscient tout en le refusant.

*« Aucune preuve plus forte de la découverte qui a abouti de l'inconscient »*

*que si l'analysé réagit avec cette proposition : cela je ne l'ai pas pensé, ou même je ne l'ai jamais pensé. »*

Il y a donc dans ce texte de trois pages de Freud, dont, je m'excuse, je suis moi-même arrivé péniblement à en trouver ce que je crois en être le fil, d'une part cette espèce d'attitude concrète, qui résulte de l'observation même de la dénégation; d'autre part la possibilité par là de dissocier l'intellectuel de l'affectif; d'autre part, une genèse de tout ce qui précède dans le primaire, et par conséquent l'origine même du jugement et de la pensée elle-même - sous la forme de pensée comme telle, car la pensée est bien avant, dans le primaire, mais elle n'y est pas comme pensée - par l'intermédiaire de la dénégation.

LACAN - Nous ne saurions être trop reconnaissants à M. Hyppolite de nous avoir donné l'occasion, par une sorte de mouvement coextensif à la pensée de Freud, de rejoindre immédiatement ce quelque chose que M. Hyppolite a, je crois, situé très remarquablement comme étant vraiment au-delà de la psychologie positive.

Je vous fais remarquer en passant qu'en insistant comme nous le faisons toujours dans ces séminaires sur le caractère trans-psychologique du champ psychanalytique, je crois que nous ne faisons là que retrouver ce qui est l'évidence de notre pratique, mais ce que la pensée même de celui qui nous en a ouvert les portes manifeste sans cesse dans le moindre de ses textes.

Je crois qu'il y a beaucoup à tirer de la réflexion sur ce texte. Je pense qu'il ne serait pas mal, puisque Mlle Guéninchault a la bonté d'en prendre des notes, qu'il bénéficie d'un tour de faveur et qu'il soit rapidement ronéoté pour vous être distribué. Cette trop courte leçon que vient de nous faire M. Hyppolite mérite au moins un traitement spécial, au moins dans l'immédiat.

Je crois que l'extrême condensation et l'apport des repères tout à fait précis, est certainement peut-être en un sens beaucoup plus didactique que ce que je vous exprime moi-même dans mon style, et dans certaines intentions. Je le ferai ronéotyper à l'usage de ceux qui viennent ici. Je crois qu'il ne peut pas y avoir de meilleure préface à toute une distinction de niveaux, toute une critique de concepts, qui est celle dans laquelle je m'efforce de vous introduire, dans le dessein d'éviter certaines confusions.

Je crois par exemple que ce qui vient de se dégager de l'élaboration de ce texte de Freud par M. Hyppolite, nous montrant la différence de niveaux de la

*Bejahung*, de l'affirmation et de la négativité en tant qu'elle instaure en somme à un niveau, c'est exprès que je prends des expressions beaucoup plus pataudes, antérieur la constitution du rapport sujet-objet. je crois que c'est là ce à quoi ce texte, en apparence si minime, de Freud nous introduit d'emblée, rejoignant sans aucun doute par là certaines des élaborations les plus actuelles de la méditation philosophique.

Et je crois que, du même coup ceci nous permet de critiquer au premier plan cette sorte d'ambiguïté toujours entretenue autour de la fameuse opposition intellectuelle - affective, comme si en quelque sorte l'affectivité était une sorte de coloration, de qualité ineffable, si on peut dire, qui serait ce qui doit être cherché en lui-même, et en quelque sorte d'une façon indépendante de cette sorte de « peau vidée » que serait la réalisation purement intellectuelle d'une relation du sujet.

je crois que cette notion qui pousse l'analyse dans des voies paradoxales, singulières, est à proprement parler puérile... Sorte de connotation de succès sensationnel le moindre sentiment accusé par le sujet avec un caractère de singularité, voire d'étrangeté, dans le texte de la séance à proprement parler, est ce qui découle de ce malentendu fondamental.

L'affectif n'est pas quelque chose comme une densité spéciale qui manquerait à l'élaboration intellectuelle, et un autre niveau de la production du symbole, l'ouverture, si on peut dire, du sujet à la création symbolique est quelque chose qui est dans le registre où nous le disions au début cet... qui est mythique, dans ce registre, et antérieur à la formulation discursive. Vous entendez bien? Et ceci seul peut nous permettre, je ne dis pas d'emblée de situer, mais de discuter, d'appréhender ce en quoi consiste ce que j'appelle cette réalisation pleine de la parole.

Il nous reste un peu de temps. je voudrais tout de suite essayer d'incarner là dans des exemples, plus exactement essayer de pointer par des exemples comment la question se pose.

je vais vous le montrer par deux côtés.

D'abord, par le côté d'un phénomène qu'on appelle psychopathologique, qui est celui de..., phénomène auquel on peut dire que. l'élaboration de la pensée psychopathologique a apporté une nouveauté absolument de premier plan, une rénovation totale de la perspective, c'est le phénomène de l'hallucination.

jusqu'à certaine date, l'hallucination a été à proprement parler considérée

comme une sorte de phénomène critique autour duquel se posait la question de la valeur discriminative de la conscience; ça ne pouvait pas être la conscience qui était hallucinée, c'était autre chose.

En fait, il suffit de nous introduire à la nouvelle *Phénoménologie de la perception*, telle qu'elle se dégage dans le livre de M. Merleau-Ponty, pour voir que l'hallucination au contraire est intégrée comme essentielle à l'intentionnalité du sujet. Cette hallucination, nous nous contentons d'un certain nombre de thèmes, de registres, tels que celui de principe du plaisir, pour en expliquer la production, considérée comme en quelque sorte fondamentale, comme le premier mouvement dans l'ordre de la satisfaction du sujet. Nous ne pouvons nous contenter de quelque chose d'aussi simple.

En fait, rappelez-vous l'exemple que je vous ai cité la dernière fois, dans *L'homme aux loups*. Il est indiqué par le progrès de l'analyse de ce sujet, par les contradictions que présentent les traces à travers lesquelles nous suivons l'élaboration qu'il s'est faite de sa situation dans le monde humain; cette *Verwerfung*, ce quelque chose qui fait que le plan génital à proprement parler a été pour lui littéralement toujours comme s'il n'existait pas; ce quelque chose que nous avons été amenés à situer très précisément au niveau, je dirais, de la « non-Bejahung » ; ce quelque chose que, vous le voyez, nous ne pouvons pas mettre, absolument pas, sur le même niveau qu'une dénégaration.

Or, ce qui est tout à fait frappant, c'est la suite, je vous ai dit que je vous indiquerai, et je reprends aujourd'hui, c'est le rapport en quelque sorte immédiat qui sort déjà, qui est tellement plus compréhensible à la lumière, aux explications qui vous ont été données aujourd'hui, autour de ce texte de Freud; c'est, encore que rien n'ait été manifesté sur le plan symbolique, car il semble que ce soit là justement la condition pour que quelque chose existe, qu'il y ait cette *Bejahung*, cette *Bejahung* qui n'est pas une *Bejahung* en quelque sorte de négation de la négation, qui est autre chose. Qu'est-ce qui se passe quand cette *Bejahung* ne se produit pas ? C'est que la seule trace que nous ayons de ce plan sur lequel n'a pas été réalisé pour le sujet le plan génital, c'est comme une sorte d'émergence dans, non pas du tout son histoire, mais vraiment dans le monde extérieur.

D'une petite hallucination, c'est le monde extérieur qui est manifesté au sujet, la castration qui est très précisément ce qui pour lui n'a pas existé, sous la forme de ce qu'il s'imagine : s'être coupé le petit doigt; s'être coupé le petit doigt si profondément qu'il ne tient plus que par un petit bout de peau; et il est submergé du sentiment d'une si inexprimable catastrophe qu'il n'ose même pas en parler à la personne à côté de lui, ce dont il n'ose pas parler, c'est que justement -113-

cette personne à côté de lui, à laquelle il réfère aussitôt toutes ses émotions, c'est littéralement comme si elle, à ce moment-là, était annulée. Il n'y a plus d'autre. Il y a une sorte de monde extérieur immédiat de manifestations perçues dans une sorte de réel primitif, de réel non symbolisé, malgré la forme symbolique au sens courant du mot que prend le phénomène où on peut voir en quelque sorte ceci que ce qui n'est pas reconnu est vu.

Je crois que pour l'élucidation, non pas de la psychose, entendez-moi, car il n'est pas du tout psychotique au moment où il a cette hallucination - il pourra être psychotique plus tard, mais pas au moment où il a ce vécu absolument limité, nodal, étranger au vécu de son enfance, tout à fait désintégré - rien permette de le classer au moment de son enfance comme un schizophrène. Donc c'est d'un phénomène de la psychose qu'il s'agit - je vous prie de l'entendre de comprendre cette sorte de corrélation, de balancement, qui fait qu'au niveau d'une expérience tout à fait primitive à l'origine, à la source, qui ouvre le sujet à un certain rapport au monde par la possibilité du symbole, ce qui n'est pas reconnu fait irruption dans la conscience sous la forme du vu.

Si vous approfondissez suffisamment cette polarisation particulière, il vous apparaîtra beaucoup plus facile d'aborder ce phénomène ambigu qui s'appelle le *déjà* vu, qui est très exactement entre ces deux modes de relations du reconnu et du vu. Et pour autant que quelque chose qui est dans le monde extérieur communicable, pensable, dans les termes du discours intégré, comme la vie quotidienne, pour de certaines raisons se trouve porté quand même au niveau limite, ou reconnu d'être quand même à la limite de ce qui surgit avec une sorte de présignification spéciale, se reporte avec l'illusion rétrospective dans le domaine du *déjà* vu; c'est-à-dire de ce perçu d'une qualité originale qui n'est en fin de compte rien d'autre que ce dont nous parle Freud quand à propos de cette épreuve du monde extérieur il nous dit que toute épreuve du monde extérieur se réfère implicitement à quelque chose qui a déjà été perçu dans le passé - mais ceci s'applique à l'infini - d'une certaine façon toute espèce de perçu nécessite cette référence à cette perspective.

C'est pourquoi nous sommes ramenés là au niveau du plan de l'imaginaire en tant que tel, au niveau de l'image, modèle de la forme originelle, de ce qui fait qu'en un autre sens que le sens du reconnu symbolisé, reconnu symbolisé, verbalisé, nous nous retrouvons là dans les problèmes évoqués par la théorie platonicienne, non pas de la remémoration, mais de la réminiscence.

Je vous ai annoncé un autre exemple, proposé à votre réflexion à ce sujet. Je prends un exemple qui est précisément de l'ordre de ce qu'on appelle plus

ou moins proprement la manière moderne d'analyser. On imagine que les modernes... Mais vous allez voir que ces principes sont déjà exposés en 1925 dans ce texte de Freud. On se fait grand état du fait que nous analysons, comme on dit, d'abord la surface, et que c'est le fin du fin pour permettre au sujet de progresser d'une façon qui soit, disons, non livrée à cette sorte de hasard que représente la stérilisation intellectualisée du contenu, comme on dit, qui est révoqué par l'analyse.

Je prends un exemple que donne Kris dans un de ses articles, un de ses sujets qu'il prend en analyse et qui a déjà d'ailleurs été analysé une fois; on a été certainement assez loin dans l'utilisation du matériel. Ce sujet a de graves entraves dans son métier; et c'est un métier intellectuel, qui semble bien, dans ce qu'on entrevoit dans son observation, quelque chose de très proche des préoccupations qui peuvent être les nôtres.

Le sujet éprouve toutes sortes de difficultés à produire, comme on dit. C'est en effet que sa vie est comme entravée par le fait même des efforts nécessaires pour sortir quelque chose de publiable, aussi bien quelque chose, une entrave, qui n'est rien que le sentiment qu'il a en somme, disons pour abréger, d'être un plagiaire. Quelqu'un qui est très proche de lui-même dans son entourage, un brillant scholar, disons un peu plus qu'un étudiant, qui est avec lui, et avec lequel il échange sans cesse des idées, il se sent toujours tenté de prendre ces idées qu'il fournit à son interlocuteur, et c'est là pour lui une entrave perpétuelle à tout ce qu'il veut sortir.

Kris explique ces problèmes de l'analyse; tout de même, à un moment, il est arrivé à mettre debout un certain texte; un jour, il arrive en déclarant d'une façon quasi triomphante que tout ce qu'il vient de mettre debout comme thèse se trouve déjà dans un bouquin, dans la bibliothèque, dans un article publié, et qui en présente déjà les manifestations essentielles. Le voilà donc, cette fois, plagiaire malgré lui.

En quoi va consister la prétendue interprétation par la surface que nous propose Kris ? Probablement en ceci : Kris manifestant quelque chose, qu'en effet une certaine façon de prendre l'analyse détournerait peut-être les débutants, s'intéresse effectivement à ce qui s'est passé, à ce qu'il y a dans ce bouquin; et en y regardant de plus près, je suppose en se référant au texte même, on s'aperçoit qu'il n'y a en effet absolument rien dans ce bouquin qui représente l'essentiel des thèses apportées par le sujet; des choses, bien entendu, sont amorcées qui posent la question, mais rien des thèses nouvelles apportées par le sujet; soit donc d'une façon déjà là, il est indiqué en d'autres termes que la thèse est en effet - 115-

pleinement effectivement originale. C'est donc à partir de là, dit Kris; et c'est ce qu'il appelle, je ne sais pourquoi, une prise des choses par la surface.

Si l'on veut pour autant considérer la signification de ce qui est apporté par le sujet, c'est à partir de là que Kris est introduit en renversant complètement la position abordée par le sujet à lui manifester que tous ses besoins sont manifestés dans sa conduite entravée, paradoxale, et ressortissent à une certaine relation à son père, et qui tient en ceci, c'est que précisément le père n'est jamais arrivé à rien sortir, et cela parce qu'il était écrasé par un grand-père, dans tous les sens du mot, qui, lui, était un personnage fort constructif et fort fécond; et qu'en somme ce que représente, dit Kris, la conduite du sujet, n'est rien d'autre qu'un besoin d'imputer à son père, de trouver dans son père, un grand père, cette fois-ci dans l'autre sens du mot grand, qui, lui, serait capable de faire quelque chose; et que, ce besoin étant ainsi satisfait en se forgeant des sortes de tuteurs ou de plus grands que lui, dans la dépendance desquels il se trouve par l'intermédiaire d'un plagiarisme, qu'alors il se reproche, et à l'aide duquel il se détruit. Il ne fait rien d'autre que manifester là un besoin qui est en réalité celui qui a tourmenté son enfance, et par conséquent dominé son histoire.

Incontestablement, l'interprétation est valable; et il est important de voir comment le sujet y réagit. Il y réagit par quoi? Qu'est-ce que Kris va considérer comme étant la confirmation de la portée de ce qu'il introduit, et qui mène fort loin?

Ensuite, toute l'histoire se développe, toute la symbolisation à proprement parler pénienne, de ce besoin du père réel, créateur et puissant, est passée à travers toutes sortes de jeux dans l'enfance, des jeux de pêche... que le père pêche un plus ou moins gros poisson, etc. Mais la réaction immédiate du sujet est ceci; le sujet garde le silence; et c'est à la séance suivante qu'il dit : « L'autre jour, en sortant, je suis allé dans telle rue, ça se passe à New York, la rue où il y a des restaurants étrangers, où l'on mange des choses un peu relevées, j'ai cherché un endroit où je puisse trouver ce repas dont je suis particulièrement friand : des cervelles fraîches. »

je crois que vous avez là la représentation de ce que signifie la réponse, à savoir le niveau en quelque sorte à la fois paradoxal et plein dans sa signification de la parole, en tant qu'elle est évoquée par une interprétation juste. Que cette interprétation ici soit juste, à quoi cela est-il dû ? Est-ce à dire qu'il s'agisse de quelque chose qui soit plus ou moins à la surface? Qu'est-ce que ça veut dire? Cela ne veut rien dire d'autre, sinon que Kris, sans aucun doute par un détour appliqué, mais dont après tout il aurait pu fort bien prévoir le terme, s'est -116-



aperçu précisément de ceci : qu'en une telle matière, la manifestation du sujet dans cette forme spéciale qui est la manifestation intellectuelle, la production d'un discours organisé, étant essentiellement sujet à ce processus qui s'appelle la dénégation, c'est à savoir que c'est exactement sous une forme inverse que sa relation fondamentale - à quelque chose que nous serons amenés à reposer comme question dans la suite de notre développement - sa relation à quelque chose qui s'appelle dans l'occasion son Moi idéal, ne pouvait se refléter dans son discours, dans l'intégration de son ego, que sous une forme très précisément inversée.

En d'autres termes, la relation à l'autre, pour autant que tend à s'y manifester le désir primitif du sujet, contient toujours en elle-même, dans la mesure où c'est dans la relation à l'autre qu'elle a à manifester, cet élément fondamental originel de dénégation, qui prend ici la forme de l'inversion.

Ceci, vous le voyez, ne fait que nous introduire à de nouveaux problèmes, c'est-à-dire en somme à servir d'ouverture, de point, à la question qui est celle perpétuellement ouverte pour nous de la relation de niveau, qui est en somme le niveau discursif, le niveau du discours en tant que s'y introduit la négation avec la relation à l'autre. Mais pour bien le poser, il convenait que fussent situées, établies, leurs relations fondamentales, la différence de niveaux entre le symboliste comme tel, la possibilité symbolique, l'ouverture de l'homme aux symboles; et d'autre part sa cristallisation dans ce discours organisé en tant qu'il contient essentiellement et fondamentalement la contradiction. Ceci, je crois que le commentaire de M. Hyppolite vous l'a montré magistralement aujourd'hui. Je désire que vous en gardiez l'appareil et le maniement en mains, comme repères auxquels vous puissiez toujours vous reporter dans un certain nombre de points, de ressorts, de carrefours difficiles dans la suite de notre exposé; c'est à ce titre que je remercie M. Hyppolite de l'avoir apporté avec sa haute compétence.



## Leçon VII 17 février 1954

[Analyse du discours et analyse du Moi]

[Le Dr Lacan commence par demander si quelqu'un a des questions à poser sur la conférence qu'il a donnée au Collège philosophique.]

Pour reprendre les choses où nous les avons laissées, le vous dirai qu'aujourd'hui j'ai l'intention de commencer de vous emmener dans cette région qui peut être dite avoir été délimitée par nos propos de la dernière fois, mais qui est très exactement celle où nous avançons depuis le début dans ce commentaire des Écrits techniques, la région plus exactement comprise entre la formation du symbole et le discours du Moi.

J'ai donné aujourd'hui, au séminaire que nous allons poursuivre ensemble, le titre : Analyse *du* discours et analyse *du* Moi.

Je ne peux pas dire que je remplirai un titre aussi ambitieux en une seule séance, c'est plutôt une façon d'ouvrir pour vous sur un certain nombre de problèmes et de points de vue. Je dirai qu'en opposant ces deux termes je fais quelque chose qui se substitue à la classique opposition de l'analyse du matériel, comme on dit, à l'analyse des résistances.

En fait, pour appeler un terme qui a été mis en valeur la dernière fois par M. Hyppolite, l'usage du terme d'Aufhebung dans le texte sur la Verneinung, qu'il a bien voulu nous commenter en vous rappelant le sens très particulier, très complexe, maniable, car en allemand ce terme est en même temps nier, supprimer, mais aussi conserver dans la suppression, soulever. Nous avons là évidemment l'exemple d'un concept qui ne saurait être trop approfondi pour réfléchir à ce que nous faisons dans ce dialogue, comme l'ont remarqué depuis quelque temps les psychanalystes.

-119-

Bien entendu, nous avons affaire au *Moi* du sujet avec toutes ses limitations, ses défenses, tout son caractère, et l'on peut dire que toute la littérature des écrits analytiques est comme embarrassée pour définir exactement quel est ce mode de rapport, quel est ce mode d'action, quelle est cette fonction que joue en effet ce *Moi* auquel nous avons affaire dans l'opération, le progrès où il se trouve que nous sommes proposés, par la situation, à le conduire, le faire avancer.

Il est certain que toutes les discussions, élaborations récentes qui se sont faites autour de cette fonction du *Moi*, celles qui parlent de ce *Moi* de l'analysé comme devant être le point solide, l'allié de l'analyste dans le grand oeuvre analytique sont toujours, manifeste dans leur contenu, progrès, de singulières contradictions. Car, comme j'ai pris soin de le souligner à maintes reprises, à maints tournants, il est très difficile - sauf à aboutir à la notion d'une espèce pas seulement de bipolarité, de bifonctionnement du *Moi*, mais à proprement parler de *splitting*, distinction radicale entre deux *Moi* - de concevoir comment ce *Moi* de l'analyse, pas moins qu'une grande tradition philosophique, se présente comme maître d'erreurs, siège des illusions, lieu d'une passion qui lui est propre et va essentiellement à la méconnaissance. Il y a des termes, quand on les lit sous ce langage, parfois un peu déconcertant par ce caractère chosiste qui est celui d'Anna Freud dans *Le Moi et les mécanismes de défense*, je vous assure qu'il y a des paragraphes de son livre où on a à la fois le sentiment qu'elle parle du *Moi* comme quelque chose qui est dans l'atmosphère et le style de compréhension que nous essayons de maintenir ici, et d'un autre côté qu'elle parle du petit homme qui est dans l'homme, quelque chose qui aurait une sorte de vie subjective, autonome, dans le sujet, et qui serait là à se défendre, « père, gardez-vous à droite; père, gardez-vous à gauche » contre ce qui peut l'assaillir, du dehors comme du dedans. Mais d'un autre côté, si nous le prenons sous l'angle d'une description du style moraliste, elle parle incontestablement du *Moi* comme le siège d'un certain nombre de passions qui ne sont... dans un style qui n'est pas indigne de ce que La Rochefoucauld peut dire et signaler, à tout instant, des ruses de l'amour-propre.

Cette situation d'une fonction dynamique, pour appeler les choses par leur nom, du *Moi* dans le dialogue analytique, reste donc - et ceci apparaît bien mieux encore chaque fois que nous avons abordé les principes de la technique - jusqu'à présent semble-t-il, faute d'une situation rigoureuse, profondément contradictoire.

Je crois que beaucoup d'entre vous ont lu ce livre d'Anna Freud, qui est assez lu, sur *Le Moi et les mécanismes de défense*. Il est extrêmement instructif; et cer-

tainement on peut y relever - parce que c'est un livre assez rigoureux - en quelque sorte les points dans lesquels apparaissent en son discours même - justement parce qu'il a une certaine rigueur - les failles de sa démonstration, qui sont encore plus sensibles quand nous abordons ce qu'elle essaie de nous donner, à savoir des exemples. Ce qu'elle définit, par exemple, les passages très significatifs quand elle essaie de nous dire quelle est la fonction du *Moi*. Il est bien certain qu'en effet elle nous dit .

«*Dans l'analyse, le Moi ne se manifeste que par ses défenses*»,

c'est-à-dire pour autant qu'il s'oppose à ce qui est à proprement parler le travail analytique. Est-ce à dire que tout ce qui s'oppose au travail analytique soit défense du *Moi* ? Elle reconnaît à d'autres endroits que ceci ne peut être maintenu; elle reconnaît qu'il y a d'autres éléments de résistance que les défenses du *Moi*. Et c'est comme cela que j'ai commencé à aborder le problème avec vous, dans le biais que nous avons pris, les *Écrits techniques* de Freud. Par conséquent, il y a là... beaucoup de problèmes abordés ici qu'on veut bien penser d'une façon rigoureuse, c'est-à-dire la plume en main, de ce texte qui a la valeur d'une sorte de legs, vraiment bien transmis, de la dernière élaboration de Freud autour du *Moi*.

Quelqu'un qui nous est proche dans la Société, un jour, a usé en parlant d'Anna Freud d'un terme - il a été saisi, je ne sais pourquoi, d'un élan lyrique, ce cher camarade - il l'a appelée « le fil à plomb de la psychanalyse », au Congrès de 1950. Eh bien, le fil à plomb ne suffit pas dans une architecture, il y a quelques autres instruments supplémentaires, un niveau d'eau, par exemple. Enfin, le fil à plomb n'est pas mal; ça nous permet de situer la verticale de certains problèmes.

Cela nous servira d'introduction à ce que vous allez voir; je désire aborder aujourd'hui, maintenant, la tradition du séminaire.

je crois que ce n'est pas une mauvaise introduction à quelque chose que... je vais demander à Mlle Gélénier de vous présenter au cœur de notre problème, à savoir un article de Mélanie Klein qui s'intitule *L'importance de la formation du symbole dans le développement du Moi*.

je ne crois pas que ce soit une mauvaise façon de l'introduire que de vous proposer un texte d'Anna Freud concernant ce qu'elle appelle la façon dont elle entend l'analyse des enfants, et spécialement les défenses du *Moi*, dans un exemple technique analytique.

- 121-

Voici, par exemple, un petit exemple qu'elle nous apporte : il s'agit, dit-elle, d'une de ses patientes, qui se fait analyser pour un état d'anxiété grave qui trouble sa vie et ses études, et qui se fait analyser pour obéir à sa mère. Ce faisant, dit-elle,

« Quand elle commence l'analyse, son comportement à mon égard reste amical... [citation]... l'anxiété et sa préhistoire. »

Est-ce qu'il ne vous semble pas que dans ce court texte, ce que nous voyons sous la forme de cette nécessité, ce besoin en somme d'analyser la défense du *Moi*. De quoi s'agit-il ?

Il s'agit de rien d'autre que d'un corrélatif, d'une erreur. Vous le voyez dans le texte, c'est en tant qu'Anna Freud a pris tout de suite les choses sous l'angle de la relation duelle, d'elle et de la malade, exactement, pour autant qu'elle-même, Anna Freud, reconnaît qu'elle a pris cette défense de la malade pour ce en quoi elle se manifestait, à savoir une ironie, voire une agression contre elle, Anna Freud, c'est-à-dire très exactement pour autant qu'elle a ressenti, perçu, sur le plan de son *Moi*, à elle Anna Freud - vous voyez en quoi ceci se relie à ce que j'élaborais, ou commentais, indiquais, dans la conférence sur laquelle je vous posais cette question tout à l'heure - et pour autant qu'elle a pris les manifestations, appelons-les, c'est très juste de défense du *Moi*, qu'elle les a prises, je dirais, dans une relation duelle, avec elle, Anna Freud, et qu'elle a voulu tout aussitôt du même coup en faire une manifestation de transfert selon la formule incomplète, quoique souvent donnée, au point qu'elle peut passer pour classique, de la reproduction d'une situation, sans autrement préciser comment cette situation est structurée.

En d'autres termes, tout de suite elle a commencé d'interpréter dans le sens : chercher à comprendre la relation duelle selon le prototype de la relation duelle, c'est-à-dire la relation du sujet à sa mère; et elle s'est trouvée en somme devant une position qui non seulement piétinait, mais était parfaitement stérile.

Et qu'est-ce qu'elle appelle avoir analysé la défense contre les affects? Il ne semble pas qu'on puisse, d'après ce texte y voir autre chose que sa propre compréhension, à elle, Anna Freud, que ce n'était pas dans cette voie qu'elle pouvait progresser. En d'autres termes que nous nous trouvons une fois de plus devant ce problème sur lequel je crois que je mets le mieux l'accent distinctif en vous manifestant la différence qu'il y a entre cette interprétation duelle où l'analyste entre dans une rivalité de *Moi* à *Moi* avec l'analysé, et l'interprétation qui -122-

fait quelque progrès, dans quoi ? dans le sens de structuration symbolique du sujet, qui est au-delà de la structure actuelle de son *Moi*.

Autrement dit, nous revenons à la question de quelle *Bejahung*, de quelle assumption par le *Moi*, de quel oui s'agit-il dans le progrès analytique ? Quelle est la *Bejahung* qu'il s'agit d'obtenir et qui constitue la révélation, le dévoilement essentiel au progrès d'une analyse ?

Quelque part, Freud - dans un cri qui n'est pas hors de notre cercle, puisqu'il l'appelle lui-même « De la technique psychanalytique », qui est dans *l'Abrégé de psychanalyse* - nous dit quelque chose comme ceci

« *Un pacte est conclu. C'est ce pacte qui constitue toute la situation analytique.* »

C'est une façon de présenter les choses entre l'analysé et l'analyste : le *Moi* malade du patient lui promet une franchise totale,

« [...] *de récupérer et de gouverner les domaines perdus de son psychisme. C'est ce pacte qui constitue la situation analytique* ».

Eh bien, la question que je posais dans ma dernière conférence, plus ou moins formulée, impliquée, était celle-ci : notre savoir, sans doute, vient au secours de son ignorance. Mais il y a aussi notre ignorance ; notre ignorance qui n'est pas seulement notre ignorance de la situation - je dirais situation dans le registre détermination symbolique de son sujet, celui qui est en face de nous - il y a aussi, bien sûr, pourquoi pas ? une certaine part d'ignorance dans le repérage, je dirais le repérage structural de ces diverses situations symboliques. Le caractère originel détermine une certaine constellation symbolique dans l'inconscient du sujet, constellation qu'il faut concevoir toujours structurée, organisée selon un certain ordre, et un ordre qui est complexe. Ce n'est pas pour rien que le mot « complexe » est venu, nous pouvons dire, par une espèce de force interne - car vous savez que ce n'est pas Freud même qui l'a inventé, c'est Jung - à la surface de la théorie analytique, il indique assez par lui-même que quand nous allons à la découverte de l'inconscient, ce que nous rencontrons, ce sont des situations structurées, organisées, complexes.

Que Freud nous en ait donné ce que nous pouvons appeler le premier modèle, l'étalon, sous la forme du complexe d'Oedipe... Vous savez bien, je pense tout au moins que ceux d'entre vous qui ont suivi depuis assez longtemps ce séminaire ont pu voir précisément - à propos du commentaire des cas les moins sujets à caution, parce que vraiment les plus richement délinéés par Freud lui-même, à savoir deux, voire trois de ses cinq -123-

grandes psychanalyses - savent combien, à mesure que nous approfondissons la relation du complexe d'Oedipe, nous voyons qu'il pose de problèmes, d'ambiguïtés, et je dirais que tout le développement de l'analyse, en somme, a été fait d'une successive mise en valeur de chacune des tensions qui sont impliquées dans ce triangle, et qui nous force à voir tout autre chose qu'un bloc massif, triangulaire, qu'on résume dans la classique formulation de l'attrait sexuel pour la mère et de la rivalité avec le père.

Vous savez qu'au milieu du complexe d'Oedipe, et dès l'origine, le caractère profondément symétrique dans la structure de chacune de ces relations duelles, en tout cas qui relie le sujet tant au père qu'à la mère; qu'en particulier la distinction de la relation narcissique ou imaginaire avec le père d'avec la relation symbolique, et aussi d'avec certaine relation que nous devons bien appeler réelle, ou résiduelle par rapport à cette architecture qui est celle proprement qui nous touche et nous intéresse dans l'analyse, montre assez déjà sur un point la complexité de la structure, bref qu'il n'est point inconcevable que certaine autre direction de recherche ne nous permette d'élaborer le mythe oedipien tel qu'il a été jusqu'ici formulé.

D'ailleurs on n'a guère décollé, malgré toute la richesse du matériel, comme on dit, qui a été abordé, inclus à l'intérieur de cette relation oedipienne. On n'a guère abordé beaucoup plus que le schéma qui nous a été donné par Freud lui-même. Il n'est pas du tout impensable que nous n'arrivions – et je pense que j'arriverai au cours des temps - à vous le montrer, à donner du complexe œdipien, en le maintenant dans son essentiel, bien entendu, car il est, vous le verrez pourquoi, véritablement fondamental, non pas seulement fondamental pour toute compréhension du sujet, mais il est fondamental pour toute réalisation symbolique par le sujet de ce soi-même qui est le Ça, l'inconscient, et qui n'est pas simplement une série de pulsions inorganisées, comme une partie de l'élaboration théorique de Freud tendrait à le faire penser, en allant jusqu'à formuler que seul le Moi a dans le psychisme une organisation, toujours et essentiellement... mais parole instituant le sujet dans une certaine relation complexe. Le progrès de l'analyse, nous l'avons vu la dernière fois à propos des deux étapes que Freud met en relief de l'apparition du refoulé dans le dénié, et du fait que la réduction même de cette négation ne nous donne pas pour autant de la part du sujet quelque chose qui est quoi ? justement la *Bejahung*.

Là il faudrait regarder et de près la valeur des critères que nous exigeons, sur lesquels d'ailleurs nous sommes d'accord avec le sujet pour obtenir une *Bejahung* particulièrement satisfaisante. Vous verriez combien en fait le

pro-124-



blème est complexe, qu'on reprend sous l'angle de ce qu'on pourrait appeler l'authentification par le sujet de ce que Freud lui-même appelle la reconstruction analytique où est la source de l'évidence, ces vides à l'aide de quoi le souvenir doit être revécu. Qu'est-ce que ça veut dire ? Nous savons bien que « revécu » est quelque chose d'une nature particulière, qui met en question toute la signification de ce qu'on appelle le sentiment de réalité; que, pour tout dire, c'est à très juste titre que Freud rappelle que nous ne pourrions après tout jamais faire confiance intégralement à la mémoire.

Qu'est-ce que donc que nous exigeons, ou plus exactement ce dont nous nous satisfaisons quand le sujet nous dit qu'effectivement les choses sont arrivées à ce point de déclic, comme l'écrit Fenichel quelque part, où le sujet a le sentiment d'une véridique... Qu'est-ce que c'est ?

Il est certain que ceci nous porte au cœur du problème du sentiment de réalité; et vous avez vu à propos du commentaire, l'autre jour de M. Hyppolite, j'ai poussé dans ce sens une indication à propos de l'exemple très significatif de *L'homme aux loups*, à savoir de quelque chose qui se manifeste à peu près comme ceci, qui a presque l'air trop transparent, trop concret, sensible sous cette forme quasi algébrique; en somme, le réel, ou ce qui est perçu comme réel, si vous vous souvenez de ce que je vous ai fait remarquer comme dans la genèse de l'hallucination de *L'homme aux loups*, le réel est, en somme, ce quelque chose qui résiste absolument à la symbolisation. Et en fin de compte, le maximum de sentiment de réel dans sa brûlante manifestation, à savoir cette réalité irréelle, hallucinatoire, dont vous verrez tout à l'heure reparaître le terme dans le texte de Mélanie Klein, il n'y a rien de plus manifeste dans le sentiment dit du réel que quand le réel donne... correspond au réel. Et là, le plus saisissant, eh bien, en effet, ça correspond à une étape de la vie de *L'homme aux loups*, la symbolisation, la réalisation du sens du plan génital, a été *verworfen*, comme je vous l'ai fait remarquer. Aussi n'avons-nous donc point à nous étonner que certaines interprétations, qu'on appelle interprétations de contenu, ne soient en effet non seulement pas du tout réalisées par le sujet, ne sont ni réalisées, ni symbolisées, puisque précisément elles se manifestent à une étape où elles ne peuvent à aucun degré donner au sujet la seule révélation qui soit possible de sa situation dans ce domaine interdit, qui est son inconscient; elles ne peuvent pas le lui donner tant qu'elle n'est pas complète; que c'est justement parce que nous sommes encore, soit sur le plan de la négation, soit sur le plan de la négation de la négation, mais quelque chose n'est pas franchi, qui est justement au-delà du discours, qui -125-

nécessite un certain saut dans le discours, et précisément dans cette mesure qu'il n'y a qu'*Aufhebung* du refoulement, et non pas disparition de ce refoulement.

je reprends, pour bien conclure ce que je veux dire dans le texte d'Anna Freud; ce qu'elle appelle analyse des défenses contre l'affect, c'est seulement l'étape de compréhension de sa propre compréhension, par où elle s'aperçoit qu'elle se fourvoie; une fois qu'elle s'est aperçue qu'elle se fourvoie, en considérant, en partant du sentiment que la défense contre l'affect du sujet est une défense contre elle-même, et où elle s'est, elle, accrue, pour... se substituer à la mère du sujet, de lui faire comprendre que c'est là une attitude, c'est ça qu'elle dit quand elle dit qu'elle a analysé le transfert. C'est quand elle abandonne cette première étape que vraiment elle peut analyser la résistance de transfert; et qui la mène à quoi ? à quelqu'un qui n'est pas là, à un tiers, à quelque chose qui, elle ne nous en indique pas plus, doit beaucoup ressembler dans la structure générale à la position de Dora, c'est-à-dire pour autant qu'effectivement le sujet s'est identifié à son père, et que dans cette identification, en effet, son *Moi* s'est structuré d'une certaine façon, et que cette structuration du *Moi*, qui est désignée là en tant que défense, est en effet une part, la part la plus superficielle, de cette identification par laquelle se rejoint le plan le plus profond de la reconnaissance de la situation du sujet dans l'ordre symbolique, c'est-à-dire ce en quoi elle assume dans un ordre de relation symbolique qui est celui qui couvre tout le champ des relations humaines, et dont la cellule initiale est, si vous voulez, le complexe d'Oedipe, et où se situe le sujet, c'est-à-dire, là, d'une façon où, peut-être, il entre en conflit avec son sexe.

je laisse la parole à Mlle Gélénier, qui va vous montrer, en opposition avec ce qui chez Anna Freud est toujours d'abord abord du *Moi*, comme si vraiment le *Moi* était, Anna Freud : personne armée d'un fil à plomb, - elle le souligne d'ailleurs - c'est d'abord une position médiane, rationnelle, au maximum, au sens où nous l'avons entendu l'autre jour après le commentaire du texte de Freud, une position essentiellement intellectualiste, si on peut dire - elle le dit quelque part : tout doit être mené dans l'analyse de cette position médiane, modérée, qui est celle du *Moi*. Et c'est d'abord une sorte d'éducation, de persuasion, d'approche du *Moi* que tout part. Et c'est là que tout doit revenir.

Nous allons voir en contraste avec cette position d'Anna Freud, et ce n'est pas pour rien que ces deux dames, qui ont des analogies, des rivalités mérovingiennes, se sont opposées, car vous allez voir d'où part et quel est le point de vue de Mélanie Klein, pour aborder des problèmes qui sont ceux que pose un -126-

sujet particulièrement difficile, dont on se demande comment Anna Freud aurait pu, avec lui, faire usage de cette espèce de position de rééducation préalable d'un *Moi* que nous appelons fort, faible - mais qu'est-ce que ça veut dire, dans l'analyse, « *Moi fort* », « *Moi faible* » ? - Comment pour Mélanie Klein le problème est abordé, et pouvoir juger du même coup laquelle est la mieux dans l'axe de la découverte freudienne.

Mlle GÉLINIER- C'est un article qui date de 1930 et s'intitule *Importance de la formation du symbole dans la formation de l'ego*.

Il m'a paru difficile de le résumer. Il a fallu juxtaposer des notions que j'ai eu du mal à raccorder. je ne vais pas en répéter tout à fait le plan. je vais commencer par exposer le cas de l'enfant en question, un garçon de quatre ans, pour que la question posée apparaisse plus concrètement. je vous dirai ensuite ce qui est l'introduction du chapitre, comment elle conçoit en général le passage d'un certain stade à un autre, et ensuite comment elle applique ces considérations, comment elle comprend à travers ces considérations le cas de l'enfant, l'amorce du traitement qu'elle nous donne, sa compréhension du traitement. Pour finir, je dirai comment j'ai régi là-devant.

Il s'agit d'un enfant, garçon de quatre ans, qui a les caractéristiques suivantes il a un niveau général de développement qui correspond, dit-elle, à 15 à 18 mois; un vocabulaire très limité, et plus que limité, incorrect : il déforme les mots et les emploie mal à propos la plupart du temps; alors qu'à d'autres moments on se rend compte qu'il en connaît le sens; elle insiste sur le fait le plus frappant cet enfant n'a pas le désir de se faire comprendre; il ne cherche pas à communiquer; elle trouve qu'il n'a aucune adaptation au réel et aucune relation émotionnelle; il est dépourvu d'affect dans toutes les circonstances de la vie quotidienne; il ne réagit pas, ni à la présence ni à l'absence de sa mère ou de sa nurse; il ne montre aucune anxiété dans aucune circonstance; il ne joue pas. Ses seules activités plus ou moins ludiques seraient d'émettre des sons et se complaire dans des sons sans signification, auxquels on ne peut pas donner de signification, dans des bruits. Il est tout à fait insensible à la douleur physique; il ne réagit pas quand il se fait mal. Vis-à-vis des adultes, mère, père, nurse, il a deux attitudes tour à tour. Elle explique cela vis-à-vis du vocabulaire: ou bien il s'oppose, systématiquement; par exemple, quand on veut lui faire répéter des mots, ou il ne les répète pas, ou il les déforme, ou alors, s'il prononce les mots correctement, il paraît leur enlever leur sens, et il les mouline, il les répète d'une façon stéréotypée; bien que les mots soient corrects, ça ne veut plus rien dire. Par ailleurs, il ne recherche jamais aucune caresse de ses proches, de ses parents. -127-

Et elle finit la description en insistant sur sa maladresse physique; deux choses d'une part il est maladroit en général, et mal coordonné, plus précisément, il se montre incapable de tenir des ciseaux et des couteaux, alors qu'il manipule très bien sa cuiller à table.

Voilà les éléments d'histoire de l'enfant. À la naissance, la mère n'avait pas de lait suffisamment, et il n'était pas bon; elle a tenu pourtant à le nourrir pendant sept semaines; et pendant sept semaines il a dépéri continuellement. Au bout de sept semaines, on lui a proposé une nourrice, mais il a refusé le sein. Ensuite, on lui a proposé le biberon, il l'a refusé. Quand est arrivé l'âge des nourritures solides, il les a également refusées, il ne veut pas mordre. Depuis le départ il a eu des troubles digestifs importants, un peu plus tard, des hémorroïdes et un prolapsus anal.

L'enfant est toujours un grand anorexique; il l'a toujours été; c'est le symptôme qui cédera le plus difficilement au traitement.

Elle dit que de plus cet enfant n'a jamais été entouré d'amour vrai. Sa mère était anxieuse, peu maternelle. Son père et sa nurse, très indifférents. À deux ans il a eu un apport affectif positif : une nouvelle nurse, qui, elle, était aimante et affectueuse; et une grand-mère avec qui il a eu un contact. À partir de ce moment, l'enfant a été propre. Il est arrivé à contrôler ses excréments et à le désirer, pour la nurse, semble-t-il, pour lui faire plaisir. Il a fait ce que Mélanie Klein appelle « tentative d'adaptation »; il est partiellement arrivé, a appris un certain nombre de mots, a augmenté tout d'un coup son vocabulaire, mais a continué à l'employer mécaniquement. Il s'est montré sensible à des interdictions de la nurse, une seule concernant la masturbation; elle l'a appelé « méchant garçon », et depuis il ne s'est plus, du moins on ne l'a plus vu se masturber.

Donc une certaine amélioration : augmentation du vocabulaire, tentative d'adaptation aux objets. Mais l'anorexie continue. Il ne tient toujours pas mieux couteaux et ciseaux, et refuse d'absorber quelque nourriture que ce soit, autre que liquide ou bouillie.

Ce que Mélanie Klein souligne en terminant cette description, c'est que malgré ces progrès faits à travers la présence de la nurse, il n'avait aucun contact émotionnel avec la nurse; quelques progrès superficiels, mais le contact émotionnel réel n'existait pas pour autant.

Le problème que se pose Mélanie Klein en prenant cet enfant en traitement est simplement: pourquoi une telle absence de contact avec les êtres humains et avec les choses ? Que se passe-t-il ? Comment décrire une pareille situation ? je vous demande maintenant de laisser de côté le cas clinique de l'enfant, qui -128-

s'appelle Dick, pour revenir aux considérations théoriques qui forment le début du chapitre et introduisaient en réalité ce cas.

Ces considérations théoriques, j'ai eu beaucoup de mal à les résumer; ce qui m'a paru difficile est qu'elle passe continuellement, dans le texte, du plan des contenus, de ce que dit l'enfant, au plan des structures, et sans dire qu'elle y passe. Et on est toujours perdu entre les deux.

Elle centre ces considérations théoriques autour du problème suivant comment un enfant, un être humain peut-il passer du stade sadique-oral, je vais préciser, au stade suivant, qui est le stade du symbolisme ? Le stade sadique-oral, elle le décrit surtout, et c'est ça qui est difficile, par le contenu, ce que vous savez tous : comment l'enfant désire s'approprier le corps de la mère, le contenu du corps de la mère; comment il se fait une équivalence entre le contenu du corps et les excréments, les enfants possibles, le pénis du père dans le corps de la mère; comment l'enfant, introjectant tout cela, est ensuite envahi de mauvaises choses, qu'il n'a plus qu'à expulser, pour les réintrojecter de nouveau. Elle décrit un cercle vicieux, dont on ne voit pas comment il peut être rompu, en fait, d'introjections et d'expulsions - et où moi je n'ai pas compris où elle situait l'enfant lui-même; on ne voit que le circuit, mais pas le sujet lui-même.

LACAN - C'est bien justement de cela qu'il s'agit.

Mlle GELINIER - Alors, elle se pose la question suivante: le sujet, l'enfant est anxieux de quoi? Du sadisme qu'il éprouve, qu'il manifeste à l'égard de la mère, du corps de la mère, des contenus du corps de la mère et de ses équivalents; il est anxieux de détruire la mère, et aussi de se détruire lui-même en retour, puisqu'il introjecte la mère, donc son propre sadisme; il est anxieux de détruire l'objet d'amour et de se détruire lui-même.

X - C'est bien compliqué, tout ça.

Mlle GELINIER - OUI. C'est très compliqué.

Alors, elle pense que cette anxiété déclenche le premier mode de défense, que l'on peut décrire, un mode de défense qu'elle dit fondamentalement différent des mécanismes de dépression ultérieurs.

LACAN - S'appuyant sur un texte de Freud, disant qu'à l'origine il doit y avoir quelque chose d'autre que tout ce que nous pouvons insérer dans les structures autour de la notion du *Moi*. Évidemment, puisque nous sommes avant la formation du *Moi*.

Mlle GELINIER - Ces mécanismes de répression sont de deux sortes : l'expulsion, rejet à l'extérieur de son propre sadisme; et détruire cet objet dange- 129 -

reux. - Mais ce que je ne comprends pas c'est que ces mécanismes de défense ne sortent pas du cercle vicieux, puisqu'ils le reproduisent. Je ne comprends pas comment elle-même s'y retrouve?

La question est: comment l'enfant peut-il sortir de cette situation anxieuse... LACAN -... Anxiogène...

Mlle GÉLINIER -... De cette situation anxiogène, dont l'origine est son propre sadisme ?

Là elle introduit la notion de symbolisme, en se référant à Ferenczi et Jones pour qui le symbolisme est le fondement de toute sublimation et de toute action sur le monde extérieur.

Cela, c'est presque le plus important du texte. Et j'espère avoir bien compris comment elle comprend la notion de symbolisme. Pour elle, le symbolisme est le fait que le sujet fait une équation, une égalité entre lui corporel, son corps, lui entier, ou les parties de son corps, le corps de la mère, pénis, vagin, enfants, excréments, et des objets externes. Pour elle, le symbolisme est une égalité mise entre le corps propre et les objets externes.

Elle pense alors que c'est en réalisant de pareilles équations multiples... LACAN - Le terme d'équation, d'ailleurs, est dans Freud, à propos de l'article où il montre les équivalences dans les structures anales, là où il présente le grand schéma même dessiné, objectivé, où il montre l'équivalence : enfant = phallus = excréments, etc.

Mlle GÉLINIER - Elle pense donc que c'est en réalisant le plus grand nombre possible - et ça c'est très important à souligner - de ces équations que l'enfant sortira le mieux de son anxiété.

On arrive à la situation suivante : l'enfant, pour soulager son anxiété, la projette, la distribue sur le monde extérieur, les objets.

LACAN - Vous êtes bien sûre qu'il y a ça?

Mlle GÉLINIER - Oui. Elle dit que ce sont ces équations multiples qui sont les fondements des relations à la réalité et au monde extérieur en général. Et elle ajoute que c'est plus tard l'ego qui sera capable, mais elle ne dit pas comment... LACAN - Oui, ça c'est exact.

Mlle GÉLINIER -... de faire surgir sous cette réalité, qui n'en est pas une, puisque ce n'est que de l'anxiété projetée, la vraie réalité - qu'elle ne précise pas non plus.

Elle conclut qu'on voit bien que pour que le Moi se développe bien, que pour que l'anxiété du sadisme de la phase orale, soit dépassée, il faut qu'il y ait une

certaine quantité minimum d'anxiété, faute de quoi le sujet ne la distribuerait -130-

pas sur le monde extérieur; mais qu'il n'en faut pas trop; c'est toute une question de quantité optimum; il faut que l'ego puisse la tolérer pour la maîtriser. Elle ne précise pas non plus la maîtrise.

Maintenant elle reprend ses considérations générales à propos du cas de Dick, garçon de quatre ans.

Elle pense que Dick, et cela elle ne le justifie pas du tout, a une capacité constitutionnelle de son Moi à tolérer l'anxiété. Elle pense ensuite - et elle le justifie plus loin, d'une manière que je ne comprends pas - que les pulsions génitales, proprement génitales, ont été particulièrement précoces chez Dick. Et que ces pulsions génitales ont entraîné une moindre tolérance des pulsions sadiques et des défenses accrues contre les pulsions sadiques. Et alors, dit-elle, Dick n'a pas pu, parce qu'il avait trop peur de son sadisme, étant trop génital, supportant trop mal ce sadisme, n'a pas pu faire cette distribution d'anxiété sur les objets du monde extérieur; mais seulement sur deux ou trois objets, qu'elle cite, qui étaient les seules activités ludiques de Dick : l'intérêt pour les trains, pour les gares, pour les portes - les trois choses qu'il manipulait.

LACAN - Peut-être, là, faites-vous quand même une élision, me semble-t-il, qui est importante si vous la maintenez, de la description que vous avez faite du cas clinique; il y avait quelque chose d'autre qui est le comportement de Dick chez Mélanie Klein.

Mlle GÉLINIER -J'y passe après.

LACAN - Parce que ce que vous venez de dire, les histoires concernant les portes, les gares et les trains, c'est surtout chez Mélanie Klein, que ça a lieu. Mlle GÉLINIER - Là, c'est ce qu'elle dit avant. Elle pense que les seules distributions faites sur l'extérieur, étant donné son anxiété, sont les trains, les gares, les portes; et que ces trois objets représentent symboliquement : le train, le pénis, la gare, la mère, et les boutons de portes.

Et elle pense que la distribution d'anxiété sur les objets s'est arrêtée là. Cet arrêt de la distribution de l'anxiété sur le monde extérieur constitue le manque de contact de Dick, qui n'est en contact avec rien, parce qu'il n'a pas distribué son anxiété sur l'extérieur.

Et alors, elle dit que c'est sa peur de son sadisme, sa défense contre son sadisme qui, de même, le rend incapable de tout acte agressif, comme de mordre, de manipuler les ciseaux et les couteaux. Et cette même défense l'empêche de traduire en fantasmes tout ce qu'il vit, sa relation sadique au corps de la mère.

Ensuite, elle nous raconte les premières séances d'analyse, très résumées, et l'attitude de Dick pendant les premières séances.

Il est entré chez elle; il a quitté sa nurse sans aucune émotion, a erré sans but dans la pièce de traitement, ne s'est intéressé à aucun objet, a fait des mouvements tout à fait incoordonnés, désordonnés, sans signification, une mimique figée, un regard tout à fait perdu et absent; et, dit-elle,

*« Comme si je n'étais pas autre chose qu'un meuble, aucune de ses attitudes ne s'adressait à moi. »*

Elle insiste sur le fait que Dick avait pour elle une conduite, une attitude différente des grands névrosés qu'elle traite habituellement. Elle décrit les névrosés les plus névrosés, qui se mettent dans un coin ou se cachent. Elle insiste

*« C'est comme s'il avait été dans le vide ».*

Et, connaissant son intérêt pour les trains et les gares, et connaissant que c'était son seul investissement anxieux d'objets, elle a pris un grand train qu'elle a mis à côté d'un petit train.

LACAN - Vous êtes sûre qu'il y a ça, qu'elle connaissait ça? Elle ne connaissait rien de pareil, elle lui a foutu le train dans les mains.

X - Si. Elle le connaissait; elle le savait avant.

LACAN - D'ailleurs, ça ne change pas grand-chose.

Mlle GÉLINIER - Il appelle le grand train «papa-train», et le petit train « Dick-train». Il prend le petit Dick-train, le fait rouler jusque sous la fenêtre. Et déjà elle verbalise: « La gare, c'est maman. Dick va dans Maman ».

Alors, à ce moment-là, l'enfant lâche le train et court à toutes jambes dans un espace sombre entre deux portes, dans la double porte de la salle de consultation. Elle va, et il dit : « noir ». Elle verbalise : « C'est noir dans Maman ».

À ce moment-là, l'enfant questionne en disant : « nurse », mais d'une voix qui, cette fois, avait un sens : il demande sa nurse, ce qu'il ne faisait jamais. Elle répond : « Nurse reviendra bientôt. »

L'enfant répète ces mots, d'une manière intelligente, ils ont un sens qui correspondait à la situation. Et Mélanie Klein remarque qu'à partir de ce jour-là elle pense qu'il a appris ces mots, qu'il s'en est rappelé. Il les a réutilisés par la suite correctement.

À la séance suivante, il entre dans la salle de traitement tout à fait de la même façon; mais cette fois-ci, il va dans le coin noir et il met le Dick-train dans ce coin noir et veut qu'il y reste.

Et il répète : « est-ce que nurse vient ? »

À la troisième fois, il va aussi dans le coin noir derrière la commode, et là -132-



il est très anxieux, et pour la première fois il appelle l'analyste auprès de lui. L'analyste remarque que le fait qu'il investisse un plus grand nombre d'objets, la commode, le coin noir de la porte, en plus des trains correspond avec un sentiment de dépendance vis-à-vis de la nurse et d'elle-même, puisqu'il réclame leur présence, avec la première anxiété exprimée, manifestée, qui est d'appeler la nurse.

Ensuite, à la quatrième séance, il désigne un petit wagon à charbon en disant « cut » [couper].

L'analyste lui donne une paire de ciseaux. Il essaie de malmener le contenu du petit wagon à charbon, mais n'y arrive pas. L'analyste prend les ciseaux à son compte, le sadisme à son compte, et fait elle-même le dépeçage du contenu du wagon à charbon.

Une fois que c'est fini, l'enfant prend le tout, le jette dans un tiroir, et dit « parti ». Alors elle verbalise : « Dick voulait enlever, couper, les excréments du corps de sa mère. »

La fois suivante, il revoit le même wagon à charbon, le cache, anxieux, sous les autres jouets. Elle lui répète son anxiété. Il ressort le wagon à charbon. Elle lui dit qu'il a voulu prendre et couper ce qu'il y avait dans le corps de sa mère. A ce moment-là l'enfant de nouveau court dans l'espace sombre entre les deux pièces; et, dit Mélanie Klein, il montre bien que l'espace sombre entre les deux pièces représentait aussi le corps de sa mère, car quand je lui ai dit qu'il voulait « attaquer l'intérieur du corps de sa mère », avec ses ongles il gratte, c'est-à-dire répète la même chose, il abîme l'intérieur du corps de sa mère.

Il n'y a rien d'autre dans ce qu'elle donne comme contenu, sinon que ces mêmes) eux sadiques se continuent. Il distribue de plus en plus sur un plus grand nombre d'objets; sont intervenus ensuite : le lavabo, d'autres jeux, le buffet.

Voilà comment, ensuite, elle commente ces quelques indications d'analyse qu'elle nous donne, et comment elle comprend le cas de Dick.

Elle répète que ce qui a fait qu'il se défende plus fortement qu'un autre contre son sadisme était son développement génital précoce; et là elle donne comme signes de ce développement génital précoce le fait que quand l'enfant venait par exemple de vouloir manger un petit jouet, un petit personnage-jouet, qui représentait le pénis du père, après l'avoir fait, il montrait des sentiments de pitié pour le personnage ainsi lésé; et s'apitoyait, et voulait restituer ce qu'il avait voulu lui prendre et posséder. Sa capacité précoce de sympathie, de sentir ce que sent l'autre, c'est ce qu'elle donne comme signe de développement génital précoce. De ce fait-là, il a retiré son intérêt de tout le corps extérieur, qui était le corps, - 133-

le pénis, et tout cela est devenu dangereux, agressif; il s'est coupé de la réalité, et le développement des fantasmes s'est arrêté.

Cela me semble extraordinaire. Il se réfugie dans un seul fantasme, dans le fantasme du corps vide et sombre, noir, de la mère. Et il retire son intention des objets extérieurs qui représentaient le contenu du corps de la mère.

Voilà comment elle comprend l'action analytique pour Dick

Elle pense que les interprétations qu'elle a données - elle souligne un point de technique en disant que d'habitude elle n'interprète jamais sur un matériel aussi unique, elle attend d'avoir le matériel; mais là comme il n'y avait qu'une sorte de matériel, elle a agi tout de suite, elle pense que d'avoir résolu ou atteint le problème inconscient a entraîné une sédation de l'anxiété. Cette détente de l'anxiété a permis un nouvel afflux d'anxiété, et ainsi, chaque fois, à chaque nouvelle interprétation, et que chaque anxiété ainsi tombée après l'interprétation se distribuait, comment elle l'avait décrit au départ, sur les objets extérieurs; que d'ailleurs on le voit bien, parce que quand dans le traitement, comme dans la vie courante, il avait contact et s'intéressait à un nombre d'êtres qui allait croissant. Elle décrit ses progrès généraux : il peut être plus agressif, s'intéresse à des objets de plus en plus nombreux; le transfert avec elle est plus fort; le vocabulaire s'augmente; elle dit qu'il apprend des mots nouveaux et qu'il se souvient de davantage de mots; il devient plus affectueux avec sa mère et avec son père. Elle ne précise pas, mais son attitude se modifie; il semble aborder une phase œdipienne.

Elle fait une sorte de conclusion de la compréhension théorique de tout cela, en répétant que pouvoir maîtriser l'anxiété mieux, c'est pouvoir la distribuer sur des objets et des intérêts plus nombreux; et qu'ainsi les quantités d'anxiété sont régularisées. L'ego devient de ce fait capable de les tolérer et de les maîtriser.

Si l'on veut résumer, on peut dire que l'enfant part d'un stade initial où dominant les mécanismes d'introjection et l'expulsion, un stade d'identification généralisée, et qu'il doit passer à un stade de formation symbolique, dont l'identification est une sorte de précurseur; des identifications symboliques seraient à la base de toutes les sublimations et activités ultérieures; et que cette instauration du stade symbolique permettra le libre jeu de la fantaisie, du fantasme, le passage entre les deux se fait par la distribution de l'anxiété, qui investit des objets du monde extérieur de plus en plus nombreux.

J'ai laissé tomber la fin du chapitre sur le diagnostic. -134-

LACAN - Là, vous avez bien fait. Car pour aujourd'hui, ça suffit.

Mlle GÉLINIER - je vais donner mes réactions personnelles sur ce texte. je me suis centrée autour de la notion de symbolisme, qui m'apparaissait capitale, tout entière posée là-dedans. Mais avant je dois dire qu'on pourrait faire sur presque chacun des paragraphes de ce texte des remarques qui ont rendu pour moi la compréhension difficile; comme, par exemple, celles-ci, des choses qui me semblent contradictoires, tout le temps, j'en relèverai une ou deux.

LACAN - Bon. Allons-y.

Mlle GÉLINIER - Par exemple, elle dit que l'enfant retirait son intérêt du monde extérieur, des objets, qu'il niait ce monde extérieur, parce que trop dangereux; et elle dit,

« *Donc il n'y a pas de relation.* » Cela me semble contradictoire.

S'il nie quelque chose, c'est qu'il nie une relation; et que cette relation, donc ces objets, sont investis de quelque chose qu'il cherche à nier. S'il nie, c'est qu'il y a quelque chose. Pour moi, il semble, il faudrait, on ne peut pas être satisfait par sa description clinique au départ, disant que Dick n'a de relation avec rien. Il me semble qu'il y a des relations, mais qu'il les nie, parce que ces relations sont dangereuses.

Aussi le passage où elle dit qu'il se réfugie dans le fantasme du corps vide et noir de sa mère. Et, dit-elle,

« *Il retire son intérêt des objets qui représenteraient le contenu de ce corps enfants, excréments, pénis...* »

je ne peux pas comprendre comment un fantasme pourrait être morcelé comme ça, comment l'enfant pourrait être rassuré à l'intérieur du corps et que cet intérieur du corps n'implique pas tout le reste; il faut qu'il soit quelque part.

Peut-on prendre un petit morceau de quelque chose ? Là, je ne peux pas comprendre.

Une troisième chose sur laquelle... qui m'a paru tout à fait curieuse, comment elle comprend le fait que Dick récupère du vocabulaire. Elle a l'air de penser qu'à partir du commencement où elle le soigne il *apprend des mots*, comme s'il se mettait à avoir de la mémoire et à désirer apprendre. Cela m'a frappée, parce que j'ai eu l'occasion de faire l'investigation d'un enfant, il avait l'âge de Dick : cinq ans; il avait exactement le même tableau clinique; il n'y a aucune différence particulière; toutes ces histoires de vocabulaire étaient semblables... Et à partir du moment où il s'est mis à parler, c'était très clair. Dans ce cas-là, il - 135-

n'apprenait pas des mots, il les savait, mais il ne niait plus de les savoir. Autrement dit, il avait tout un acquis de syntaxe et de vocabulaire, mais il les niait; de même qu'il niait ses relations avec les objets extérieurs. Et alors elle pense qu'il s'est mis à apprendre des mots.

J'arrive, pour terminer, à sa notion, à la critique de sa notion de symbolisme. Si j'ai bien compris, il semble que pour elle, donc, le symbolisme soit un procédé très simple, unilinéaire, sans dessus ni sans dessous, qui est une équation entre le corps, total ou partiel, et des objets du monde extérieur. Alors il se pose des questions. C'est qu'en décrivant cela elle note très bien - et elle y insiste beaucoup - la corrélation dans le temps entre l'avènement du symbolisme, le moment où il y a symbolisme, c'est quand l'enfant fait le renforcement de *l'ego*. Mais elle n'explique pas la liaison. Elle ne la rend pas compréhensible; elle montre que ça va à peu près ensemble, et la fonction de *l'ego* n'est pas du tout précisée, ni même abordée.

Il semble qu'elle considère, elle, le symbolisme comme un mécanisme, parmi d'autres, d'adaptation. Bien sûr, elle dit qu'il est fondamental, et que sans lui rien ne pourrait aller, parce que, Dick n'ayant pas acquis ce mécanisme, il est stoppé. Mais pour elle ce mécanisme n'est qu'un mécanisme parmi d'autres, qui ne change pas la structure de l'ensemble du sujet, mais rend plus facile et plus possible la tâche de *l'ego* qui est de maîtriser l'anxiété et s'adapter.

Et enfin elle ne rend pas du tout compte comment cette distribution d'anxiété sur les objets, c'est-à-dire comment de ce monde fantasmatique on passe à des relations avec un vrai réel, un réel réel. Elle dit qu'un *ego plus* fort peut le faire; mais comment ? Et qu'est-ce que c'est, ce réel, elle ne le dit pas du tout.

Alors, voilà comment il semble que je formulerais ces problèmes pour me les rendre cohérents : c'est de considérer le premier stade d'où elle part, le stade de la phase sadique-orale, dont elle décrit surtout les contenus. Si on considère que ce stade, surtout du point de vue de sa structure, de son organisation, on peut peut-être dire que tout y est à la fois fantasmatique et réel, dans ce sens qu'il n'y a encore ni réel ni fantasmatique vrai, puisque rien ne le différencie; c'est un pré-réel et un pré-fantasmatique.

LACAN - D'ailleurs elle le dit, elle le formule « *unreal reality* ».

Mlle GÉLINIER - Il semble que ce stade est caractérisé par une indifférenciation du tout, et que le sujet n'y est rien d'autre que ce double mouvement d'introjection et d'expulsion qui est un cercle vicieux, et dont tous les moments sont angoissants, que ce soit le moment d'introjection, ou le moment d'expulsion; par introjection du sadisme, et expulsion de ce qui est bon.

LACAN - Si vous voulez. Mais c'est plutôt ce qui est mauvais qui est expulsé.

Mlle GÉLINIER - Oui. Mais il expulse tout à la fois.

je dois dire que l'anticipation d'une structure nouvelle se présente toujours d'abord sous la négativité avant de passer à une autre forme. Et dans ce cas la négativité est le sadisme. Mais tant que cette négativité demeure dans ce registre d'indifférenciation, où le réel et le fantasmatique sont confondus, dans quel *ego* ressent-il le quasi-réel ? On reste toujours dans le cercle vicieux, parce que cette négativité ne peut pas aller à son terme où elle serait structurante et ferait passer à un autre stade de différenciation, où s'effectuerait la différenciation du fantasmatique et du réel.

Dans le cas de Dick, il semble que ce passage se soit fait par l'intervention de l'analyste, qui intervient ici comme un troisième terme; qui, dans ce cas, comprend le fantasme, le valorise, permet le sadisme, parce que par la verbalisation il différencie le symbolique du réel; il rend symbolique le corps de la mère et rend symbolique le sadisme.

LACAN - Elle lui fout le symbolisme avec la dernière brutalité. Elle commence tout de suite par lui flanquer les interprétations majeures; elle le flanque dans une verbalisation absolument brutale, et presque aussi révoltante pour nous que pour n'importe quel lecteur, de ce que c'est que le mythe œdipien

« Tu es le petit train, tu veux foutre ta mère. » C'est sa méthode!

Évidemment, cela prête à toutes sortes de discussions théoriques, qui ne peuvent pas être dissociées du diagnostic du cas. Mais il est certain qu'à la suite de cette intervention il se produit quelque chose, et tout est là!

Mlle GÉLINIER-Elle, elle semble penser qu'il se produit quelque chose parce qu'elle a...

LACAN - Ce que vous expliquez, le manque de contact, c'est le défaut de *l'ego*. Ce sujet a, à proprement parler, un *ego* qui n'est pas formé. Et la façon dont elle distingue justement, jusque dans la profonde indifférence, apathie, absence, de ce sujet au début, dont elle le distingue, dont elle le tranche avec les autres névrosés, c'était déjà assez significatif. Mais ce qui est tout à fait clair, c'est en somme quoi? Ce qui correspond à ce que je vous ai dit, ce qui n'est pas symbolisé, c'est la réalité, avant toute formation de symbole. On peut dire que ce jeune sujet, c'est ça qui le limite. Il est tout entier dans la réalité à l'état pur, inconstituée, ce qui n'est pas différencié; c'est ce qu'elle nous montre, c'est l'intérêt pour les objets en tant que distincts, en tant qu'objets de l'intérêt humain, en grand nombre, en objets équivalents, c'est le développement de ce monde infini d'objets qui constitue un monde humain. Et ce qu'elle nous indique, ce -137-

en quoi son texte est précieux, parce qu'elle est ce qu'on pourrait appeler quelqu'un, une thérapeute, une femme d'expérience, elle sent ces choses, elle les exprime mal, on ne peut pas le lui reprocher. En tout cas, en vérité, la théorie de *l'ego* est incomplète, elle n'est peut-être pas décidée à la donner, et c'est ce qui manque.

Mais ce qu'elle explique très bien, c'est ceci, je suis forcé d'aller vite aujourd'hui, et je reprendrai la prochaine fois; ce qu'elle montre est ceci, que si les objets du monde humain se démultiplient, se développent, avec la richesse qui constitue l'originalité de ce monde, c'est dans la mesure où, dans une sorte de processus d'expulsion, lié à l'instinct de destruction primitif, ces objets, dans leur première signification que nous appellerons, si vous voulez, affective, pour aller vite aujourd'hui, puisque nous avons un peu exorcisé ce mot et compris ce qu'il veut dire; c'est d'une certaine relation primitive à la racine même instinctuelle de l'être qu'il s'agit, dans la mesure où ces objets se créent, apparaissent, par un processus d'expulsion et de destruction, et également qu'à mesure que se produisent ces éjections par rapport au monde du sujet primitif, non encore organisé dans le registre de la réalité proprement humaine, communicable, que surgit à chaque fois, quoi? Un type d'identification qui, disons, n'est pas supportable. L'anxiété n'est pas une espèce d'énergie que le sujet aurait à répartir pour constituer les objets; d'ailleurs il n'y a aucune tournure de phrase, à proprement parler, dans ce sens. L'anxiété est toujours définie comme surgissant, « *arising* ».

À chacun de ces rapports objectaux correspond un mode d'identification dont l'anxiété est à proprement parler le signal. Chaque fois que le sujet s'identifie avec quoi que ce soit, et ici c'est quelque chose qui précède l'identification qui est à proprement parler moïque, même quand l'identification moïque sera faite, toute nouvelle réidentification du sujet [fera surgir] l'anxiété, anxiété au sens où anxiété est tentation, vertige, re-perte du sujet pour se retrouver à ces niveaux extrêmement primitifs; l'anxiété est telle qu'effectivement il ne peut pas se produire, ce jeu où le sujet introduit pour chaque objet d'anxiété, mais ce n'est qu'une connotation; anxiété c'est un signal, comme Freud, a toujours, lorsqu'il a approché la notion d'anxiété, très bien senti et formulé, que c'était une sorte de signal, une qualité, une coloration subjective.

Cette anxiété c'est précisément ce qui en somme ne se produit pas, car le sujet ne peut même pas arriver à cette sorte d'identification qui serait déjà une ébauche de symbolisme. Il reste en face de la réalité, ce sujet, si paradoxal que ce soit, il vit dans la réalité; il est dans le bureau de Mélanie Klein, il n'y a pas - 138-

pour lui d'autre, il n'y a pas pour lui de lui-même, il y a une réalité pure et simple; l'intervalle entre les deux portes, c'est le corps de sa mère. Les trains et tout ce qui s'ensuit, c'est quelque chose, mais qui n'est ni nommable ni nommé, avant que Mélanie Klein n'ose, avec ce quelque chose qu'elle a, cette espèce d'instinct de brute, qui lui a fait d'ailleurs perforer cette espèce de. somme de la connaissance, qui était jusque-là impénétrable, elle ose lui parler et parler à un être qui littéralement lui a donné toute l'appréhension possible auparavant, qu'au sens symbolique du terme c'est un « être qui ne répond pas » ; il est là comme si elle n'existait pas, comme si elle était un meuble; elle lui parle, c'est-à-dire qu'elle donne littéralement leur nom à ce quelque chose qui quand même participe du symbole, puisque ça peut être immédiatement nommé, mais qui n'est littéralement, à proprement parler, jusque-là, pour le sujet que réalité pure et simple; et c'est en cela que prend sa signification le terme de « prématuration » qu'elle emploie pour dire que ce sujet a atteint en sorte déjà le stade génital; c'est vrai, pour autant que le stade génital, après toute la phase de symbolisation des fantasmes, liés par ces allers et retours des identifications du sujet qui, dans la mesure où il les ébauche, les retire, en refait, avec d'autres objets, à côté, donne aux objets majeurs de sa primitive identification une série d'équivalents, qui démultiplient son monde et permettent, à travers l'imaginaire, de donner les cadres à ce réel infiniment plus développé, plus complexe, qui est le réel humain.

C'est dans la mesure où le sujet ne peut pas faire ces allers et retours, où il est immédiatement dans une réalité qui signifie, à son niveau de réalité, qui est quelque chose d'absolument déshumanisé; parce qu'il n'y a pas développement, il n'y a pas à l'origine cette série d'allers et retours qui se substituent à une série d'objets, parce que chaque fois l'anxiété arrête l'identification définitive, la fixation de la réalité, c'est, on peut dire, une réalité déjà symbolisée, puisqu'on peut lui donner un sens, mais puisqu'elle est avant toute espèce de mouvements, d'allers et venues; c'est une symbolisation anticipée, primaire, figée, une seule et unique primaire identification, quelque chose qui a un nom : « le vide », et « le noir », qui est ce qui répond dans la structure propre du su) et à « humain » à l'origine, et essentiellement, comme je l'ai indiqué, « béant », qui n'a pas pleinement le contact, naturellement et simplement devant cette béance, et dans cette béance, ne compte qu'un certain nombre d'objets, très limité, de la réalité, qu'il ne peut même pas nommer. Qu'est-ce à dire? Vous l'avez très bien remarqué; il ne peut pas les nommer, à un certain niveau, car il a déjà une certaine appréhension des vocables, disons que de ces vocables il n'a pas fait la *Bejahung*, il ne les assume pas; chose paradoxale, précisément, dans la fonction où chez lui -139-

existe à ce niveau-ci, si paradoxal que ça paraisse, une possibilité d'empathie qui est beaucoup plus grande que la normale, c'est ce que Mélanie Klein semble indiquer, car il est tellement bien en rapport avec la réalité... rarement, mais d'une façon distante, pas anxiogène... Quand Mélanie Klein a les petits copeaux d'un crayon, morcelage de ce qui n'est pas encore fait, car n'oublions pas que c'est quand on commence à démolir, que s'articule le petit... et aussi le déclenchement du mécanisme quand il voit les petits copeaux de crayon sur le corsage de Mélanie Klein, il dit pour *Melanie Klein*. Voyez-vous l'indication du sens dans lequel le problème se pose ?

J'y reviendrai la prochaine fois, où nous nous trouverons au cœur du problème du rapport du symbolisme et du réel, et pris à l'angle, à son point d'origine de genèse, le plus difficile. Vous en voyez également le rapport avec la région que nous avons désignée l'autre jour dans le commentaire de M. Hyppolite; la fonction du destructionnisme dans la constitution de la réalité humaine.

-140-



## Leçon VIII 24 février 1954

[La topique de l'imaginaire]

Les menus propos que je vais vous tenir aujourd'hui étaient annoncés sous le titre : *La topique de l'imaginaire*.

Il est bien entendu que, par exemple, un titre aussi vaste ne se conçoit, ne se comprend que dans la chaîne de ce que nous poursuivons ici, à savoir: jeter certaines lumières sur la technique, et nommément à partir toujours des *Écrits techniques* de Freud, ou plus exactement à partir de la compréhension que nous pouvons nous faire de ce qui, dans l'expérience analytique, s'est cristallisé dans ces *Écrits techniques*.

Par conséquent, je ne vous traiterai pas, vous pensez bien, dans son ensemble un sujet qui serait assez considérable pour occuper plusieurs années d'enseignement. Mais c'est en tant qu'un certain nombre de questions concernant la place de l'imaginaire dans la structure... viennent dans le fil de notre discours ici, que cette causerie peut revendiquer ce titre.

En effet, voyez-vous, vous pensez bien que ça n'est pas sans un plan préconçu, et dont j'espère que l'ensemble vous manifestera la rigueur, que je vous ai mené la dernière fois avec le commentaire de Mlle Gélinier sur un cas qui m'a semblé particulièrement significatif, parce que montrant de façon particulièrement réduite et simple le jeu réciproque de ces trois grands termes, dont nous avons déjà eu l'occasion de faire grand état : l'imaginaire, le symbolique et le réel.

Je pourrai, à mesure que ces considérations ici se développent, constater qu'il est tout à fait impossible de comprendre quelque chose à la technique, à l'expérience freudienne, sans ces trois systèmes de références. Et beaucoup des diffi-

cultés qui s'élèvent, et nommément pour en prendre un exemple, les éléments, plus importants que tout, d'incompréhension que Mlle Gélinier a marqués l'autre jour en face du texte de Mme Mélanie Klein, se justifient d'une part, et s'éclairent d'autre part, quand on y apporte ces distinctions. Je dis que ces éléments sont plus importants que tout : en effet, c'est ça qui est important, non pas tellement ce que nous comprenons, quand nous tentons de faire une élaboration d'une expérience, mais c'est ce que nous ne comprenons pas. Et c'est bien là le mérite de cet exposé de Mlle Gélinier la dernière fois, d'avoir mis en valeur ce qui, dans ce texte, ne se comprend pas.

C'est en quoi la méthode de commentaire de textes se révèle féconde. Quand nous commentons un texte, c'est comme quand nous faisons une analyse. Combien de fois j'ai fait observer à ceux que je contrôle... Ils disent: « j'ai cru comprendre qu'il voulait dire ceci, et cela »... C'est une des choses dont nous devons le plus nous garder, de comprendre trop, de comprendre plus que ce qu'il y a dans le discours du sujet. Interpréter et s'imaginer comprendre n'est pas du tout la même chose. C'est même exactement le contraire. Je dirais même plus, c'est sur la base d'un certain refus de compréhension que nous poussons la porte de la compréhension analytique.

Il ne suffit pas que ça ait l'air de se tenir, un texte de X, ou de Z, ou de Mélanie Klein. Bien sûr, ça sert dans les cadres de ritournelles auxquels nous sommes habitués : maturation instinctive, instinct primitif d'agression, sadisme oral, anal; il n'en reste pas moins qu'il paraissait, dans le registre qu'elle faisait intervenir, un certain nombre de contrastes, que je vais reprendre dans le détail, puisque nous avons là le double de ce qui nous a été dit la dernière fois.

Vous allez voir que tout tourne, dans ce qui a paru singulier, paradoxal, contradictoire, qu'a mis en relief Mlle Gélinier, à propos de la fonction de *l'ego*, de *l'ego* qui est à la fois trop développé et qui, à cause de cela, stoppe tout le développement, cet *ego* qui, en se développant, rouvre la porte vers la réalité.

Mais, comment se fait-il que cette porte de la réalité soit rouverte par un développement de *l'ego* qui ne nous est précisément pas démontré dans sa rigueur, son ressort, son détail? En quoi consiste, et quelle est la fonction propre de l'interprétation kleinienne, avec son caractère véritablement d'intrusion, de placage sur le sujet, ce que j'ai souligné la dernière fois, au moins pour ceux qui ont pu rester jusqu'à la fin, cette séance s'étant légèrement prolongée. Voilà toutes les questions que nous aurons à retoucher aujourd'hui.

Pour vous introduire - car, enfin, vous devez d'ores et déjà vous être aperçus -142-

que dans le cas de ce jeune sujet le rapport du réel, de l'imaginaire et du symbolique est assez... Ils sont là absolument affleurant, sensibles. Nous allons reprendre dans le détail. Enfin, vous sentez bien que ce dont il s'agit c'est de quelque chose qui doit être vraiment au cœur de ce problème. Le symbolique, je vous ai appris à l'identifier avec le langage. Il est clair que c'est dans la mesure où, disons, Mélanie Klein parle que quelque chose s'est passé. Que d'autre part la fonction de l'imaginaire ne soit ce qui est au cœur du sujet, ça nous est bien démontré d'un bout à l'autre de l'observation. D'abord par le fait que ce dont on parle, c'est de la notion de constitution des objets. Les objets, nous dit Mélanie Klein, sont constitués par tout un jeu de projections, introjections, expulsions, de mauvais objets, réintrojection de ces objets, de jeux entre les objets, de sadisme du sujet qui, ayant projeté son sadisme, le voit revenir de ces objets, qui, de ce fait, serait bloqué, stoppé par une sorte de crainte anxieuse. Vous sentez que nous sommes dans le domaine de l'imaginaire, et tout le problème est celui de la jonction du symbolisme et de l'imaginaire dans la constitution du réel.

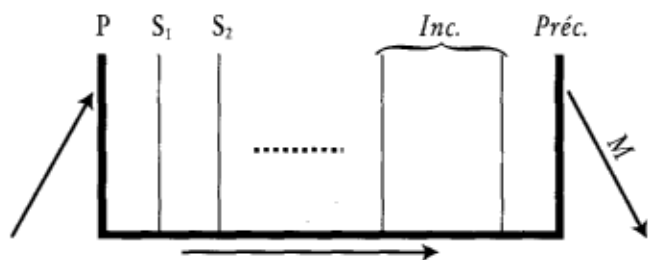
Pour tâcher de vous éclairer un peu les choses, j'ai fomenté pour vous une sorte de petit modèle, d'exemple, une sorte de petit succédané du stade du miroir, dont j'ai souvent souligné qu'il n'est pas simplement une affaire historique, un point du développement, de la genèse, mais qu'il a aussi une fonction exemplaire, en montrant certaines relations du sujet à quoi? à son image, précisément, et à son image en tant *qu'Urbild* du Moi. Déjà ce stade du miroir, impossible à dénier, a en somme une certaine présentation optique. Ceci n'est pas niable. Est-ce que c'est par hasard ? Ce n'est pas si par hasard que ça!

Il est évident que les sciences, particulièrement les sciences en gésine, comme la nôtre, empruntent fréquemment des modèles à différentes autres sciences. Vous n'imaginez pas, mes pauvres amis, ce que vous devez à la géologie! S'il n'y avait pas de géologie, de couches, et de couches qui se déplacent et de... Quand ça ne colle plus, les différents niveaux de couches, entre deux territoires connexes, moyennent quoi, à très peu près, on passe, au même niveau, d'une couche récente à une couche très antérieure. Ce que je dis là, je ne l'invente pas ? Vous n'avez qu'à le lire sous la plume de M., pour évoquer qu'il y a des situations chaotiques qui ne sont pas toutes dues à l'analyse, mais à l'évolution du sujet. C'est une façon de tracer un trait de plume...

Il est évident qu'en effet, à ce titre, il ne serait pas mal que tout analyste fasse l'achat [?] d'un petit bouquin de géologie. Il y avait même autrefois un analyste géologue, Leuba. Il a fait un bon petit bouquin de géologie, je ne saurais trop -143-

vous en conseiller la lecture, ça vous libérera d'un certain nombre de choses. Car quand on voit mieux les choses, on met chaque chose à sa place.

L'optique pourrait aussi dire son mot, et à la vérité si je lui faisais dire son mot, ce que je vais faire d'ailleurs sans plus tarder, je ne me trouverais pas pour autant en désaccord avec la bonne tradition du maître, car je pense que plus d'un d'entre vous a pu remarquer que dans la *Traumdeutung*, au chapitre *Psychologie des processus du rêve*, au moment où, vous savez, il nous montre le fameux schéma, auquel il va insérer tout son procès de l'inconscient :



Là perception, et ici motricité, et à l'intérieur il va mettre les différentes couches qui se distingueront du niveau perceptif; à savoir de l'impression instantanée, par une série d'impressions diverses : S<sub>1</sub>, S<sub>2</sub>... Ce qui veut dire à la fois image, souvenir, qui nous permettent de situer à un certain niveau les traces enregistrées et ultérieurement refoulées dans l'inconscient.

Ceci est un très joli schéma, que nous reprendrons; il nous rendra service. Mais je voudrais vous faire remarquer ceci, qu'il est accompagné d'un commentaire qui, lui, est extrêmement significatif. Il ne semble pas avoir jamais beaucoup tiré l'œil de quiconque, encore qu'il ait été repris sous une autre forme dans la quasi dernière oeuvre de Freud, dans l'abrégé, dans *l'Abriss*. Je vous le lis dans la *Traumdeutung*

«L'idée qui nous est ainsi offerte est celle d'un lieu psychique... Il s'agit exactement de ce dont il s'agit, tout ce qui se passe entre la perception et [la fonction] motrice du moi, le champ de la réalité psychique... écartons aussitôt la notion de localisation anatomique, restons sur le terrain psychologique, et essayons seulement de nous représenter l'instrument qui sert aux reproductions psychiques comme une sorte de microscope compliqué, d'appareil photographique... le lieu psychique correspondant à un point de cet appareil où se forme l'image dans le microscope et le télescope, on sait que ce sont là des points idéaux, auxquels ne correspond aucune partie tangible

*de l'appareil. Il me paraît utile de m'excuser de ce que ma comparaison peut avoir d'imparfait. Elle n'est là que pour faciliter la compréhension de processus si compliqués en les décomposant; il n'y a là aucun risque, je crois que nous pouvons laisser libre cours à nos suppositions, pourvu que nous gardions notre sang-froid, et que nous n'allions pas prendre l'échafaudage pour le bâtiment lui-même. Nous avons besoin de représentations auxiliaires pour nous rapprocher d'un fait inconnu. Les plus simples et les plus tangibles sont les meilleures.*

Inutile de vous dire que, les conseils étant faits pour n'être pas suivis, nous n'avons manqué, depuis, de prendre quelque peu l'échafaudage pour le bâtiment. D'un autre côté, cette autorisation qu'il nous donne à prendre des relations auxiliaires pour nous rapprocher d'un fait inconnu, *les plus simples et les plus tangibles* étant les meilleures, m'a incité moi-même à faire preuve d'une certaine désinvolture pour faire un schéma.

Un appareil d'optique, beaucoup plus simple qu'un microscope compliqué, non pas qu'il ne serait pas amusant de poursuivre la comparaison en question, mais ça nous entraînerait un peu loin... Quelque chose de beaucoup plus simple, presque enfantin, va nous servir aujourd'hui.

je ne saurais trop, en passant, vous recommander la méditation sur l'optique. Chose curieuse, on a fondé un système de métaphysique entier sur la géométrie, la mécanique, en y cherchant des espèces de modèles de compréhension. Il ne semble pas que, jusqu'à présent, on ait tiré tout le parti qu'on peut tirer de l'optique. C'est pourtant une chose qui devrait bien prêter à quelques rêves, sinon à quelques méditations, l'optique! C'est quand même une drôle de chose, toute cette science dont le but et la fonction consistent à reproduire par des appareils quelque chose qui - à l'exception de toutes les autres sciences qui apportent dans la nature quelque chose comme un découpage, une dissection, une anatomie - avec des appareils, s'efforce de produire cette chose singulière qui s'appelle des « images ». Entendez bien que je ne cherche pas, en vous disant ça, à vous faire prendre des vessies pour des lanternes et les images optiques pour les images qui nous intéressent. Mais quand même, ce n'est pas pour rien qu'elles ont le même nom. Et, d'autre part, ces images optiques présentent des diversités singulières et combien éclairantes. Il y en a qui sont des images purement subjectives, celles qu'on appelle virtuelles. Il y en a d'autres qui sont des images réelles, à savoir qui, par certains côtés, se comportent tout à fait comme des objets, qu'on peut prendre pour objets.

Il y a des choses bien plus singulières encore: ces objets, que sont les images réelles, nous pouvons les reprendre et en donner des images virtuelles. L'objet, à cette occasion, qu'est l'image réelle peut à juste titre prendre le nom d'objet virtuel. Tout cela est bien singulier. Et, à la vérité, une chose est encore plus surprenante, c'est que les fondements théoriques de l'optique reposent tout entiers sur une théorie mathématique, sans laquelle il est absolument impossible de structurer l'optique. C'est l'approfondissement en avant vers le sujet de tout ce dont il s'agit, qui consiste à partir d'une hypothèse fondamentale. Sans quoi, il n'y a absolument pas d'optique. Pour qu'il y ait une optique possible, il faut qu'il y ait la possibilité de représentation à un point donné dans l'espace réel de tout point donné dans l'espace réel. À ce point peut correspondre un point, un seul, dans un autre espace qui est l'espace de l'imaginaire. Ceci est l'hypothèse structurale fondamentale. Cela a l'air excessivement simple, mais si on ne part pas de là, on ne peut absolument pas écrire la moindre équation, symboliser la moindre chose; c'est-à-dire que l'optique est absolument impossible. Même ceux qui ne savent pas qu'il y a cette hypothèse à la base ne pourraient pas, absolument pas, faire quoi que ce soit en optique si cette hypothèse n'existait pas.

Là aussi espaces imaginaire et réel se confondent tous deux. Cela n'empêche pas qu'ils doivent être pensés tous deux comme différents. On a beaucoup d'occasions d'approfondissement en matière d'optique, à s'exercer à certaines distinctions qui vous montrent combien est important le ressort symbolique dans la manifestation, dans la structure d'un phénomène. D'un autre côté, une série de phénomènes, qu'on peut dire par toute une part tout à fait réels, puisque, aussi bien, c'est l'expérience qui nous guide en cette matière, où pourtant à tout instant toute la subjectivité est engagée. Entendez bien par exemple ceci: quand vous voyez un arc-en-ciel, vous voyez quelque chose d'entièrement subjectif. Vous le voyez à une certaine distance qui broche sur le paysage. Il n'est pas là. C'est un phénomène subjectif. Et pourtant grâce à un appareil photographique vous l'enregistrez tout à fait objectivement. Alors qu'est-ce que c'est? Est-ce que nous ne savons plus très bien où est le subjectif, où est l'objectif? Ou bien, avons-nous l'habitude de mettre dans notre petite compréhension une distinction entre objectif et subjectif? Ou bien, est-ce que l'appareil photographique est tout de même plutôt un appareil subjectif, c'est-à-dire tout entier construit à l'aide d'un petit x et d'un petit y qui habitent le domaine où vit le sujet, c'est-à-dire le domaine du langage?

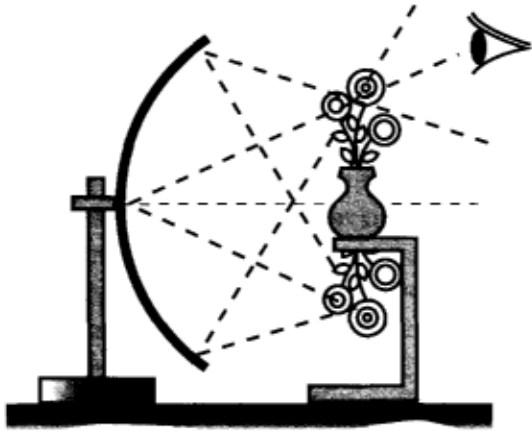
je laisserai ces questions ouvertes, pour aller droit à ce petit exemple. -146-

je vais d'abord essayer de vous le mettre dans l'esprit avant de le mettre au tableau. Car il n'y a rien de plus dangereux que les choses au tableau. C'est toujours un peu plat!

À ma place, mettez, ici, un formidable chaudron, qui me remplacerait avantageusement peut-être, à certains jours, comme caisse de résonance, quelque chose d'aussi proche que possible d'une demi-sphère, bien poli à l'intérieur bref, un miroir sphérique.

S'il est là, à peu près, s'il s'avance à peu près ici, jusqu'à la table, vous ne vous verrez pas dedans, ne croyez pas cela, ce phénomène de mirage qui se produit de temps en temps, entre moi et mes élèves, ne se produira pas, même quand je serai transformé en chaudron. Vous savez quand même qu'un miroir sphérique, ça produit quelque chose, ce qu'on appelle une image réelle, parce que tout rayon lumineux émané d'un point quelconque d'un objet placé à une certaine distance de préférence dans le plan du centre de la sphère, à chacun de ces points lumineux, tout cela est approximatif, correspond dans le même plan, par convergence des rayons réfléchis sur la surface de la sphère, un autre point lumineux qui donne de cet objet une image réelle.

Il en résulte que - c'est une expérience - je regrette de n'avoir pas pu amener le chaudron aujourd'hui, ni non plus les appareils de l'expérience, vous allez vous les représenter.



Supposez que ceci soit une boîte, creuse de ce côté-là, et qui soit placée là, au centre de la sphère, elle n'est pas tout à fait construite comme ça.

Voilà, ici, la demi-sphère. Voilà la boîte, elle a un pied.

Comment se fait l'expérience classique au temps où la physique était amusante, quand on faisait des expériences ? De même que nous, nous sommes au moment où c'est vraiment de la psychanalyse; plus nous sommes proches de la psychanalyse qui était amusante, plus c'était la véritable psychanalyse; par la suite, ça deviendra rodé, fait plus uniquement d'approximations et de trucs, on ne comprendra plus du tout ce qu'on fait, de même, il n'est pas besoin de comprendre quoi que ce soit à l'optique pour faire un microscope. Mais réjouissons-nous, nous faisons encore de la psychanalyse, même quand nous faisons cela, que nous faisons aujourd'hui.

Ici, sur la boîte, vous allez mettre un vase, coupe du vase, un vase réel. En dessous, ici, il y a un bouquet de fleurs, là.

Alors, qu'est-ce qui se passe ?

je vais faire plus grand le chaudron; il faut que la demi-sphère soit énorme, qu'il y ait une assez grande ouverture à ce miroir sphérique.

Il se passe ceci : il se forme ici, de par la propriété du miroir sphérique, un point lumineux quelconque. Ici, le bouquet vient se réfléchir, ici, sur la surface sphérique, pour venir au point lumineux symétrique. Entendez que tous les rayons en font autant, en vertu de la propriété de la surface sphérique : tous les rayons émanés d'un point donné reviennent au même point, grâce à ça, se forme une image réelle.

Ils ne se croisent pas tout à fait bien dans mon schéma, mais c'est vrai aussi dans la réalité. Et c'est vrai aussi pour tous les instruments d'optique, ce n'est jamais qu'une approximation.

Ces rayons continuent leur chemin, ils redivergent, c'est-à-dire que pour un oeil qui est là, ils sont convergents. La caractéristique des rayons qui arrivent à frapper un oeil sous une forme convergente, c'est de donner ce qu'on appelle une image réelle. Divergents en venant à l'œil, ils sont convergents en s'écartant de l'œil. Si c'est le contraire, si les rayons viennent frapper l'œil en sens contraire, nous avons la formation d'une image virtuelle, c'est ce qui se passe quand vous voyez une image dans la glace. Vous la voyez là où elle n'est pas, tandis que là vous la voyez là où elle est. À cette seule condition, que votre oeil soit dans le champ des rayons qui sont déjà venus se croiser au point correspondant, qui est ici.

C'est-à-dire qu'à ce moment-là vous verrez ici se produire, ne voyant pas le bouquet, qui est là, caché, si vous êtes dans le bon champ, tous ceux qui seront par là, environ, vous verrez apparaître un très curieux bouquet imaginaire

sur -148-



lequel votre oeil, pour le voir, devra accommoder, parce que cette image se forme juste à cet endroit-là, exactement, de la même façon que sur l'objet, le vase, et à cause de ça, parce que votre oeil doit accommoder de la même façon, pour un même plan, vous aurez ce qu'on appelle une impression de réalité, tout en sentant bien qu'il y a quelque chose qui vous fera faire comme ça, justement à cause de ce qu'ils ne se croisent pas très bien. Il y aura quelque chose de bizarre, d'un peu brouillé. Mais plus vous serez loin, c'est-à-dire plus ce qu'on appelle la parallaxe, minime accommodation pour le déplacement latéral de l'œil, plus vous serez loin, plus l'illusion sera complète.

je m'excuse d'avoir mis autant de temps à vous développer cette petite histoire, mais c'est un apologue qui va pouvoir beaucoup nous servir.

En effet, nous avons là, en quelque sorte, quelque chose qui, bien entendu, ne prétend à toucher à rien d'essentiellement, de substantiellement en rapport avec ce que nous manions sous le domaine des relations dites réelles ou objectives, ou des relations imaginaires. C'est quelque chose qui l'illustre, qui va nous permettre de signaler d'une façon particulièrement simple ce qui résulte de la juxtaposition du monde imaginaire, de l'intrication étroite du monde imaginaire et du monde réel dans l'économie psychique.

Vous allez voir maintenant comment.

Ce n'est pas pour rien que cette petite expérience m'a souri. Elle est tout à fait naturelle, ce n'est pas moi qui l'ai inventée. Elle est connue depuis longtemps sous le titre: « expérience du bouquet renversé ». Telle quelle, et dans son innocence, et sans idée préconçue de ses auteurs, qui ne l'avaient pas fabriquée pour nous, elle nous paraît, même dans ses détails contingents, vase et bouquet, particulièrement séduisante.

En effet, s'il y a quelque chose que nous mettrons à la base de cette dialectique de l'imaginaire primitif, qui est en relation avec la saisie de l'image du corps propre, plus profondément avec les rapports du Ur-Ich, ou du LustIch de toute cette notion d'un *Moi* primitif qui va se constituer dans une sorte de clivage, de distinction d'avec le monde extérieur, ou le rapport de ce qui est inclus au-dedans, de ce qui est exclu par tous ces processus précisément d'exclusion, *Ausstossung*, de projection, de délimitation en somme du domaine propre du *Moi*, s'il y a quelque chose qui est mis au premier plan de toutes nos conceptions, à ce stade génétique primitif de la formation du *Moi*, c'est bien celle justement du contenant et du contenu. Et en ce sens, ce rapport du vase aux fleurs qu'il contient peut nous servir de métaphore, et des plus précieuses.

-149-

En effet, quand, j'insiste, à propos de la théorie du stade du miroir, sur le fait que cette prise de conscience du corps comme totalité est quelque chose qui se fait d'une façon prématurée, quoique corrélative, par rapport au moment où le développement fonctionnel donne au sujet l'intégration de ses fonctions motrices. Ceci, je l'ai souligné, et sous une forme précise maintes fois, prend en somme sa valeur du fait qu'une saisie virtuelle d'une maîtrise imaginaire donnée au sujet par la vue de la forme totale du corps humain, qu'il s'agisse d'ailleurs de son image propre ou d'une image qui lui est donnée par quelqu'un de ses semblables, est quelque chose qui pour lui, dans cette expérience, est détachée, dégagée, ne se confond pas avec le processus de cette maturation même.

En d'autres termes, le sujet, en tant que sujet, anticipe sur cette maîtrise physiologiquement achevée, et cette anticipation donnera sa marque, son style particulier à tout exercice ultérieur de cette maîtrise motrice une fois effectuée.

Ceci n'était exactement rien d'autre que l'aventure originelle en laquelle l'homme fait pour la première fois l'expérience qu'il se voit, qu'il se réfléchit, qu'il se conçoit autre qu'il n'est.

Et ceci est une dimension absolument essentielle de l'humain, et tout à fait structurale dans toute sa vie fantasmatique. En fait, donc, tout se passe comme si, à un moment, délié, dénoué du bouquet de fleurs, le pot imaginaire qui le contient, par rapport auquel le sujet fait déjà une première saisie parmi tous les *id*, tous les ça que nous supposons à l'origine; nous sommes là: objet, instincts, désirs, tendances, tout est [en quelque sorte ?] ça, pure et simple réalité, au sens où la réalité ne se délimite en rien, ne peut être encore l'objet d'aucune espèce de définition, soit qualitative, bonne ou mauvaise, comme la série des jugements auxquels Freud se référait l'autre jour dans l'article *die Verneinung*, ou bien qu'il est ou qu'il n'est pas, où la réalité est en quelque sorte à la fois chaotique et absolue, originelle. A l'intérieur de ça, de cette première saisie, l'image du corps donne la première forme aussi au sujet qui lui permet de situer ce qu'il est du Moi, et ce qui ne l'est pas.

Je schématise, vous le sentez bien, mais tout développement d'une métaphore, d'un appareil à penser, nécessite qu'au départ on fasse sentir à quoi il sert, et ce qu'il veut dire. Vous verrez qu'il permet, qu'il a une maniabilité qui permet de jouer de toutes sortes de mouvements réciproques de ce contenant que je suppose ici imaginaire.

Renversez les conditions de l'expérience, car ça pourrait aussi bien être le pot là, en dessous, et les fleurs dessus.

J'ai renversé le schéma, nous pouvons à notre gré mettre imaginaire ce qui est réel, à condition de laisser le rapport des signes - , +, ou -, +, - ... Pourvu que le rapport soit

conservé, que nous ayons affaire à un réel caché et un imaginaire qui le reproduit, et un réel mis en connexion avec cet imaginaire.

Eh bien, ce premier *Moi* imaginaire, c'est par rapport à lui que va se situer le premier jeu de l'inclusion ou de l'exclusion de tout ce dont il s'agit dans le sujet, dans le sujet avant la naissance du *Moi*.

Ce que nous montre d'autre ce schéma, cette illustration, cet apologue, dont nous nous servons ? Il nous montre ceci

Pour que l'illusion se produise, c'est-à-dire que se constitue pour l'oeil qui regarde un monde où l'imaginaire peut inclure et du même coup former le réel, où le réel aussi peut inclure et du même coup situer l'imaginaire, il faut quand même une condition. C'est-à-dire, je vous l'ai dit, que l'œil soit dans une certaine position. Il faut qu'il soit à l'intérieur de ce cône.

S'il est là, à l'extérieur de ce cône, il ne verra plus ce qui est imaginaire, pour une simple raison, c'est que rien de ce cône d'émission, qui est là, ne viendra le frapper. Il verra les choses à leur état réel tout nu, c'est-à-dire : l'intérieur du mécanisme, et un pauvre pot vide ou des fleurs esseulées, selon les cas.

Qu'est-ce que ça veut dire ?

Vous me direz, nous sommes pas un oeil. Et qu'est-ce que c'est que cet oeil qui se balade, là ? Et si tout cela veut dire quelque chose ?

Ceci, la boîte, veut dire votre propre corps. Et ici, le bouquet, instincts et désirs, ou les objets du désir qui se promènent.

Et ça le chaudron, qu'est-ce que c'est ? Cela pourrait bien être le cortex. Pourquoi pas ? Et si c'était le cortex ? Ce serait amusant. Nous en parlerons un autre jour.

Au milieu de ça, votre oeil, il ne se promène pas, il est fixé, là, il est une espèce de petit appendice titilleur de notre cortex, justement ! Alors, pourquoi nous raconter que cet oeil est en train de se promener, tantôt ça marche, tantôt ça ne marche pas ? Évidemment !

L'œil est, comme très fréquemment, le symbole du sujet, et toute la science repose sur ce qu'on réduit le sujet à un oeil. Et c'est pour cela que toute la science est comme cela projetée devant vous, c'est-à-dire objectivée. Je vous expliquerai ça.

À propos de la théorie des instincts, une autre année, on avait apporté une très belle construction, qui était la plus belle construction paradoxale que je n'ai jamais entendu proférer. Théorie des instincts conçus comme quelque chose d'entifié... À la fin, il ne restait plus un seul instinct debout. Et c'était, à ce titre, une démonstration utile à faire.

Mais pour nous faire tenir un petit instant dans notre oeil, il fallait justement que nous nous mettions dans la position du savant qui décrète: ce n'est pas vrai. Mais il peut décréter qu'il est simplement un oeil, et il met un écriteau à la porte « ne pas déranger l'expérimentateur ».

Dans la vie, bien entendu, les choses sont toutes différentes, justement parce que nous ne sommes pas un ceil.

Alors qu'est-ce que ça veut dire, que l'œil, qui est là? Et à quoi pouvons-nous nous en servir dans cette comparaison ?

Cela veut dire, dans cette comparaison, simplement que, dans ce rapport de l'imaginaire et du réel, et dans la constitution du monde tel qu'elle doit en résulter, tout dépend de la situation du sujet. Et la situation du sujet? Mon Dieu, vous devez le savoir depuis que je vous le répète! Elle est essentiellement caractérisée par sa place dans le monde symbolique, autrement dit, dans le monde de la parole.

C'est exactement de cette place, je n'en dis pas plus.

Si vous avez compris ce que je vous raconte jusqu'à présent, ça implique beaucoup de choses : la relation à l'autre, etc. Mais, je vous en prie, avant que ce soit la relation à l'autre, c'est sa place dans le monde symbolique. N'est-ce pas ? C'est-à-dire qu'il ait ou non possibilité ou défense de s'appeler *Pedro*. C'est selon un cas ou l'autre, selon qu'il s'appelle *Pedro*, ou pas, qu'il est dans le champ du cône, ou qu'il n'y est pas.

Voilà ce qu'il faut que vous mettiez dans votre tête, comme point de départ. Même si ça vous paraît un peu [raide] pour comprendre tout ce qui va suivre, et tout à fait nommément ce texte de Mélanie Klein, c'est-à-dire quelque chose que nous devons prendre pour ce que ça est, c'est-à-dire pour une expérience.

En effet, voilà à peu près comment les choses se présentent. Qu'est-ce que nous montre ce cas ?

Mlle Gélénier nous le raconte, et nous le résume. Pourquoi ne pas prendre son texte ? je l'ai revu, et il est vraiment fort fidèle, ce qui ne nous empêchera pas de nous rapporter au texte de Mélanie Klein.

Voilà un garçon qui, nous dit-on, a environ 4 ans, et qui a un niveau général de développement qu'on appelle 15 à 18 mois. C'est une question de définition, on ne sait jamais ce qu'on veut dire dans ce cas-là. Quel instrument de mesure ? On omet souvent de le préciser. Ce qu'on appelle un développement affectif de 15 à 18 mois reste encore plus flou que l'image

-152-

d'une de mes fleurs dans l'expérience que je viens de vous produire. Un vocabulaire très limité, et, plus que limité, incorrect

*« Il déforme les mots et les emploie mal à propos la plupart du temps; alors qu'à d'autres moments on se rend compte qu'il en connaît le sens; elle insiste sur le fait le plus frappant : cet enfant n'a pas le désir de se faire comprendre; il ne cherche pas à communiquer, ses seules activités plus ou moins ludiques seraient d'émettre des sons et de se complaire dans des sons sans signification, dans des bruits. »*

En d'autres termes, à quoi avons-nous affaire?

À un enfant, chose curieuse, qui possède quelque chose du langage, c'est clair, Mélanie Klein ne se ferait pas comprendre de lui s'il ne le possédait pas. D'autre part, il semble donc qu'il y ait certains éléments de l'appareil symbolique.

D'autre part, nous avons son attitude, qui est évidemment tout à fait frappante. Mélanie Klein, dès le premier contact avec l'enfant, qui est si important, caractérise le fait de l'apathie, de l'indifférence. Il n'est pour autant pas sans être d'une certaine façon orienté. Il ne donne pas l'impression de l'idiot, loin de là! Il est là en présence de Mélanie Klein, et Mélanie Klein distingue son attitude de celle de tous les névrosés qu'elle a vus auparavant comme enfants. Elle distingue ce cas du cas des névrosés, en remarquant qu'il ne marque aucune espèce d'anxiété apparente, même sous ses formes masquées, voilées, qui sont celles qui se produisent dans le cas des névrosés, c'est-à-dire, bien entendu, pas toujours des manifestations explosives, mais simplement certaines attitudes de retrait, de raideur, de timidité, où on voit que quelque chose est contenu, caché, qui n'échappe pas à quelqu'un de l'expérience de la thérapeute en question. Au contraire, il est là, comme si rien n'y faisait. Il regarde Mélanie Klein comme il regarderait un meuble.

Je souligne particulièrement ces aspects, car ce que j'ai mis en relief est le caractère précisément absolument uniforme, sans relief, d'un certain point de vue qu'a la réalité pour lui; tout, en quelque sorte, est également réel et également indifférent.

Que nous dit Mélanie Klein ? - C'est ici que commencent les perplexités de Mlle Gélénier - Mélanie Klein nous dit *«Le monde de l'enfant se produit à partir d'un contenant, ce serait le corps de la mère, et d'un contenu du corps de cette mère. »*

Au cours du progrès de ses relations instinctuelles avec cet objet privilégié,

l'enfant est amené à procéder à une série de relations d'incorporations imaginaires. Il peut mordre, absorber, le corps de sa mère. Et le style de cette incorporation est un style de destruction. L'enfant comprend que l'incorporation est une incorporation destructrice, que ce qu'il va rencontrer dans le corps de sa mère, c'est également un certain nombre d'objets, pourvus eux-mêmes d'une certaine unité, encore qu'ils soient inclus; mais que ces objets peuvent être dangereux pour lui, pour la même raison exactement que lui est dangereux pour eux, c'est-à-dire qu'il les revêt des mêmes capacités de destruction, si je puis dire, « en miroir » c'est bien le cas de le dire, que celles dont ils se ressentent, lui-même, porteur dans cette première appréhension des premiers objets. C'est donc à ce titre qu'il accentuera, par rapport à la [première] des limitations de son Moi ou de son être, l'extériorité de ces objets. Il les rejettera comme objets mauvais, dangereux, caca.

Et ces objets eux-mêmes, une fois extériorisés, isolés de ce premier contenant universel, de ce premier grand tout qui est l'image fantasmatique du corps de la mère, l'empire total de la première réalité infantile, à ce moment-là, ils lui apparaîtront pourtant comme toujours pourvus du même accent maléfique qui aura marqué ses premières relations avec eux. C'est pour cela qu'il les réintrojectera une seconde fois, et qu'il portera son intérêt vers d'autres objets moins dangereux, qu'il fera ce qu'on appelle l'équation *faeces* = urine, par exemple, et différents autres objets du monde extérieur qui seront en quelque sorte plus neutralisés, qui en seront les équivalents, qui seront liés aux premiers objets par une équation - je le souligne - imaginaire.

Là, il est clair qu'à l'origine l'équation symbolique - que nous redécouvrons ensuite entre ces différents objets - à l'origine et à sa naissance, à son surgissement, c'est d'un mécanisme alternatif d'expulsion et de réintrojection, de projection et de réabsorption par le sujet qu'il s'agit.

C'est-à-dire, précisément, de ce jeu imaginaire que j'essaie de vous symboliser ici par ces inclusions imaginaires d'objets réels, ou inversement par ces prises d'objets imaginaires à l'intérieur d'une enceinte, réelle.

Vous suivez? oui, à peu près ?

Alors, à ce moment-là, nous voyons bien qu'il y a une certaine ébauche d'imaginification, si je puis dire, du monde extérieur. Nous l'avons, là, littéralement, prête à affleurer, mais elle n'est en quelque sorte que préparée.

Le sujet joue avec le contenant et le contenu. Déjà, il a entifié dans certains objets, petit train, par exemple, la possibilité d'un certain nombre d'individualisations, de tendances, voire même de personnes, lui-même en tant que petit

train, par rapport à son père qui est grand train, tout naturellement; d'ailleurs le nombre d'objets pour lui significatifs, fait surprenant, est extrêmement réduit, aux signes minima qui permettent d'exprimer cela : le dedans et le dehors. Le contenu et le contenant. L'espace noir tout de suite assimilé à l'intérieur du corps de la mère, dans lequel il se réfugie. Mais ce qui ne se produit pas, c'est le jeu libre, la conjonction, entre ces différentes formes imaginaires et réelles d'objets.

Et c'est ce qui fait que, au grand étonnement de Mlle Gélénier, quand il se retourne et va se réfugier dans l'intérieur vide et noir de ce corps maternel, les objets n'y sont pas.

Ceci, pour une simple raison: dans son cas, le bouquet et le vase ne peuvent pas être là en même temps. C'est ça qui est la clef.

En d'autres termes, l'objet des étonnements de Mlle Gélénier repose sur ceci: les explications de Mme Mélanie Klein, parce que pour elle tout est sur un plan d'égale réalité - *unreal reality*, comme elle s'exprime elle-même - ce qui ne permet pas de concevoir, en effet, la dissociation des différents *sets* d'objets primitifs dont il s'agit. Pourquoi ? Parce qu'il n'y a pas chez elle de théorie de l'imaginaire ni de théorie de *l'ego*. Mais si nous introduisons cette notion que dans la mesure où une partie de cette réalité est imaginée, l'autre, réelle, mais qu'inversement dans la mesure où l'une est réalité, c'est l'autre qui devient imaginaire, nous comprenons pourquoi, au départ, ce jeu de la conjonction des différentes parties, que j'appelle différents « sets », ne peut jamais être achevé.

En d'autres termes, ceci s'exprime de la façon suivante: là, nous sommes uniquement sous l'angle du rapport en miroir, qui est celui que nous appelons généralement le plan de la projection - je ne dis pas de l'introjection : le terme est très mal choisi. Il faudrait trouver un autre mot pour donner le mot corrélatif de cette projection, à savoir tout ce qui est de l'ordre du rapport de l'introjection, tel que nous nous en servons en analyse, ce mot est toujours employé pratiquement, vous le remarquerez, cela vous éclairera, au moment où il s'agit d'introjection symbolique. Le mot *introjection* s'accompagne toujours d'une dénomination symbolique. L'introjection est toujours l'introjection de la parole de l'autre. Et ceci introduit une dimension toute différente. C'est autour de cette distinction que vous pouvez faire le départ entre ce qui est fonction de *l'ego* et ce qui est de l'ordre du premier registre duel et fonction du Surmoi. Ce n'est pas pour rien que dans la théorie analytique on les distingue, ni qu'on admette que le Surmoi, le Surmoi véritable, authentique, est une introjection secondaire par rapport à la fonction de *l'ego* idéal.

Ce sont des remarques latérales.

je reviens à mon cas, au cas décrit par Mélanie Klein.

Qu'est-ce que nous pouvons penser d'autre, sinon, des différentes références que je suis en train d'imager, de délinéer pour vous ?

Si nous voyons ce qui se passe, c'est donc ceci

L'enfant est là. Il a un certain nombre de registres significatifs : l'un dans le domaine imaginaire, dont Mélanie Klein - ici nous pouvons la suivre - souligne le caractère en soulignant son extrême étroitesse, la pauvreté du jeu possible de la transposition imaginaire dans laquelle et par laquelle peut seulement se faire cette valorisation progressive sur le plan qu'on appelle communément affectif, des objets, par une sorte de démultiplication, de déploiement en éventail de toutes les équations imaginaires qui permettent aux êtres humains, parmi les animaux, d'être celui qui a un nombre presque infini d'objets à sa disposition, c'est-à-dire marqués d'une valeur de *Gestalt* dans son *Umwelt*, isolés comme formes.

Mélanie Klein nous marque à la fois cela, la pauvreté de ce monde imaginaire, et du même coup l'impossibilité pour cet enfant d'entrer dans une relation effective avec ces objets. Ces objets en tant que structures.

La corrélation importante est celle-ci.

Quel est le point significatif, s'il n'y a qu'à prendre les choses objets de l'attitude de cet enfant?

Le point significatif est simplement celui-ci, si on résume tout ce que Mélanie Klein décrit de l'attitude de cet enfant, cet enfant *n'adresse aucun appel*.

Voilà une notion que je vous prie de garder, car, par la suite, vous verrez que nous aurons à la faire revenir.

Vous allez vous dire : naturellement, avec son appel il ramène son langage. Mais je vous ai dit qu'il l'avait déjà, son système de langage. Il l'a déjà très suffisamment. Et la preuve est qu'il joue avec. Il s'en sert même pour quelque chose de très particulier : pour mener un jeu d'opposition avec les tentatives d'intrusion de ces adultes. Par exemple, c'est bien connu, il se comporte d'une façon qui est d'ailleurs dite, dans le texte, « négativiste ». Quand sa mère lui dit, lui propose un nom, il est aussi bien capable de le reproduire d'une façon correcte, mais il le reproduit d'une façon inintelligible, déformée, « à propos de bottes », c'est-à-dire d'une façon ne servant à rien. Nous retrouvons là la distinction entre négativisme et dénégation, comme nous l'a montré M. Hyppolite d'une façon qui prouve non seulement sa culture, mais qu'il a déjà vu des malades et qu'il a vu ce que sont pour eux le négativisme et la dénégation. Ce

-156-

n'est pas du tout la même chose. C'est d'une façon proprement négativiste que cet enfant se sert du langage. Par conséquent, en vous introduisant l'appel, ce n'est pas le langage que je vous réintroduis. Je dirais même plus. Non seulement ce n'est pas le langage, mais ce n'est pas une espèce de niveau supérieur au langage. Je dirais même plus, c'est au-dessous du langage, si on parle de niveaux. Car vous n'avez qu'à observer un animal domestique pour voir qu'un être dépourvu de langage est tout à fait capable de vous adresser des appels. Et, jusqu'à un certain point, des appels dirigés vers, toutes sortes de gestes pour attirer votre attention vers quelque chose qui, justement, à un certain point lui manque.



L'appel dont il s'agit, l'appel humain, est un appel auquel est réservé un développement possible, ultérieur, plus riche, parce que, justement, il se produit à l'intérieur d'un être qui a déjà acquis le niveau du langage. C'est un phénomène qui dépasse le langage, mais qui prend sa valeur comme articulation, comme deuxième temps, si vous voulez, par rapport au langage.

Soyons schématiques: il y a un M. Karl Bühler qui a fait une théorie du langage. Ce n'est pas la seule, ni la théorie la plus complète. Mais il s'y trouve quelque chose : les trois étapes dans le langage. Il les a mises malheureusement avec des registres qui ne les rendent pas excessivement accessibles ni compréhensibles. Les trois étapes sont les suivantes : énoncé, pris en tant que tel, qui est un niveau qui a sa valeur en tant que tel, je veux dire presque comme une espèce de niveau de donnée naturelle. Nous considérerons l'énoncé quand, par exemple, entre deux personnes, je suis en train de dire la chose la plus simple, un impératif. Au niveau de l'énoncé nous pouvons reconnaître ceci : ce sont toutes choses concernant la nature du sujet. Il est évident qu'un homme, un officier, professeur, ne donnera pas son ordre dans le même style, le même langage, que quelqu'un d'autre, un ouvrier, un contremaître. Au niveau de l'énoncé, tout ce que nous apprenons est sur la nature du sujet, dans son style même, jusque dans ses intonations. Ce plan est dégageable.

Il y a un autre plan, dans un impératif quelconque, celui justement de l'appel : le ton sur lequel cet impératif est donné. Il est également très important, car, avec le même texte, le même énoncé peut avoir des valeurs complètement différentes. Le simple énoncé « arrêtez-vous » peut avoir, dans des circonstances différentes, une valeur d'appel complètement différente, et différente selon ce dont il s'agit.

La troisième valeur est à proprement la communication : ce dont il s'agit et sa référence avec l'ensemble de la situation.

Nous sommes là au niveau de l'appel. C'est quelque chose qui a sa valeur à l'intérieur du système déjà acquis du langage, et ce dont il s'agit est très précisément que cet enfant n'émet aucun appel. C'est là qu'est en quelque sorte interrompu le système, le système par où le sujet vient à se situer dans le langage, au niveau de la parole, ce qui n'est pas pareil.

Cet enfant est maître du langage, à proprement parler, jusqu'à un certain moment, jusqu'à un certain niveau. C'est tout à fait clair. Il ne parle pas, ce que je vous disais la dernière fois, c'est un sujet qui est là et qui, littéralement, «ne répond pas». La parole n'est pas venue.

Que se passe-t-il ?

Ceci, qui est dit en long et en large, de la façon la plus claire, tout au long du texte de Mélanie Klein. Elle a renoncé là à toute technique. Elle a le minimum de matériel. Elle n'a même pas de jeux, cet enfant ne joue pas. Et même quand il prend un peu le petit train, il ne joue pas, il fait ça comme il traverse l'atmosphère, non pas comme un invisible, mais tout est d'une certaine façon pour lui invisible.

Que fait-elle ? Il faudrait relire les phrases, les propos de Mélanie Klein, pour mettre en relief ce dont il s'agit. Elle a vivement conscience elle-même qu'elle ne fait aucune espèce d'interprétation. Elle dit

*«Je pars de mes idées déjà connues et préconçues de ce que c'est, de ce qui se passe à ce stade. Alors j'y vais carrément, je lui dis: Dick-train, et le grand train est papa-train. »*

Là-dessus, l'enfant se met à jouer avec son petit train. Il dit le mot «station». C'est là l'ébauche, l'accolement du langage à ce système imaginaire, son registre excessivement court, composé des trains... La possibilité de valoriser un lieu noir, les boutons de portes. C'est à cela que sont limitées les facultés, non de communication, mais d'expression. Pour lui, tout est équivalent, l'imaginaire et le réel. Et qu'est-ce qu'elle lui dit, à ce moment-là?

Mélanie Klein lui dit

*« La station c'est Maman. Dick entrer dans Maman. »*

C'est à partir de là que tout se déclenche. Elle ne lui en fera que des comme ça, et pas d'autres. Et très très vite l'enfant... C'est un fait, c'est là qu'est l'objet de l'expérience, de la même façon que le bouquet de fleurs sur la table.

Et à un autre registre, vous voyez de quoi il s'agit? Il y a aussi, là, de l'intérieur et de l'extérieur. Et c'est de là que tout va partir. Bien entendu, ça s'enrichira, mais elle n'a rien fait d'autre que d'apporter la verbalisation, la symbolisation d'une relation effective, celle d'un être nommé avec un autre. -158-

Et c'est à partir de là que l'enfant après une première cérémonie, qui aura été de se réfugier dans l'espace noir, avoir en quelque sorte repris contact avec le contenant, pour la première fois à partir de cette espèce de verbalisation, de symbolisation plaquée de la situation de mythe, pour l'appeler par son nom, apportée par Mélanie Klein. C'est là ce que Mélanie Klein note parfaitement, comme s'éveille la nouveauté, la verbalisation aussi par l'enfant, un appel, mais un appel parlé. Il n'y a eu aucun appel sur le style de ce que nous appelons communément contact psychique, sur le plan parlé, il y a premier appel. L'enfant demande sa nurse, tout de suite après, cette nurse avec laquelle il est entré, qu'il a laissé partir comme si de rien n'était; il n'a pas accusé le coup de la séparation. Et, pour la première fois, il produit une réaction d'appel, c'est-à-dire quelque chose qui n'est pas simplement un appel affectif, une chose mimée par tout l'être mais, qui est sous sa première forme un appel verbalisé, qui comporte en quelque sorte réponse, une première communication, au sens propre et technique du terme.

Quand Mélanie Klein va avoir poursuivi toute la ligne de son expérience - et vous savez que les choses ensuite se développent au point qu'elle fait intervenir tous les autres éléments d'une situation dès lors organisée, beaucoup plus riche, et jusqu'au père lui-même, qui vient jouer son rôle - et d'ailleurs,

« *Dans la situation extérieure, nous dit Mélanie Klein, les relations se développent sur le plan de l'Oedipe, d'une façon non douteuse.* »

Il réalise ici, symbolise la réalité, autour de lui, à partir de cette espèce de noyau initial de cette petite cellule palpitante de symbolisme que lui a donnée Mélanie Klein.

Qu'est-ce que tout cela? C'est ce qu'ensuite Mélanie Klein va appeler: *avoir ouvert les portes de son inconscient*. je ne vous demande même pas, là, de réfléchir : en quoi est-ce que Mélanie Klein a fait quoi que ce soit qui manifeste, qui signifie une appréhension quelconque de je ne sais quel *recessus* qui serait, dans le sujet, son inconscient? Elle l'admet, comme ça, d'emblée, par habitude.

je veux simplement que vous relisiez cette observation, tous, cet ouvrage de Mélanie Klein n'est pas impossible à se procurer, et vous y verrez la formulation absolument sensationnelle que je vous donne toujours: « L'inconscient est le discours de l'autre. »

Voilà un cas où c'est absolument manifeste. Il n'y a aucune espèce d'inconscient dans le sujet. C'est le discours de Mélanie Klein qui fait, si je puis dire, que sur cette situation d'inertie moïque chez l'enfant se greffent ses pré-159-

mières symbolisations absolument brutales, qui nous paraissent arbitraires dans certains cas, de la situation œdipienne telle que Mélanie Klein le pratique, toujours, plus ou moins implicitement, avec ses sujets, et qui engendrent et déterminent dans ce cas particulièrement dramatique chez ce sujet qui n'a pas accédé à la réalité humaine - il n'y a chez lui aucun appel - la position par rapport à laquelle il va pouvoir conquérir littéralement - car c'est cela ce dont il s'agit - une série de développements, une série d'équivalences, un système de substitution des objets, réaliser toute la série d'équations qui lui permettront de la façon la plus visible de passer de l'intervalle entre les deux battants de porte dans lequel il allait se réfugier dans le noir absolu du contenant total, à un certain nombre d'objets que peu à peu il lui substituera : la bassine d'eau... à propos desquels il déplie, articule, tout son monde; et de la bassine d'eau à je ne sais quel radiateur électrique... quelque chose de plus en plus élaboré, de plus en plus riche, de plus en plus plissé quant à ses possibilités de contenu, et comme aussi ses possibilités de définitions de contenu et de non-contenu.

Qu'est-ce que ça veut dire, donc, que de parler dans ce cas de développement de *l'ego* ?

Ceci repose sur les dernières ambiguïtés ressorties dans l'analyse qu'on fait de toujours confondre *ego* et sujet. C'est dans la mesure où le sujet est intégré au système symbolique, et s'y exerce, et s'y affirme - par l'exercice d'une véritable parole - et, vous le remarquez, il n'est même pas nécessaire que cette parole soit la sienne - une véritable parole peut être apportée, là, dans le couple momentanément formé, sous sa forme pourtant la moins affectivée entre la thérapeute et le sujet - à l'intérieur de ça, qu'une certaine parole, sans doute pas n'importe laquelle, car c'est là que nous voyons justement la vertu de ce que nous appelons cette situation symbolique de l'Oedipe, qui est vraiment la clef. C'est une clef qui est très réduite. je vous ai déjà indiqué qu'il y avait très probablement tout un trousseau; je vous ferai peut-être un jour une conférence sur ce que nous donne un des mythes primitifs à cet égard, je ne dirai pas des « moindres primitifs », car ils ne sont ni moindres, ils en savent beaucoup plus que nous. Quand nous regardons une mythologie, celle qui va peut-être sortir à propos d'une population soudanaise, nous voyons que le complexe d'Oedipe pour eux n'est qu'une mince petite rigolade, et un tout petit détail d'un immense mythe, qui permet de collationner toute une série d'interrelations entre les sujets d'une richesse et d'une complexité auprès duquel l'Oedipe ne paraît -160-

qu'une édition tellement abrégée qu'en fin de compte on peut dire qu'elle n'est pas toujours utilisable. Mais qu'importe! Pour nous, analystes, jusqu'à présent nous nous en sommes contentés. On essaie bien de l'élaborer un peu, mais c'est timide. Et on se sent toujours horriblement empêtré à cause d'une insuffisante distinction entre imaginaire, symbolique et réel.

Elle aborde le schéma de l'Oedipe, et le sujet se situe. À ce moment-là, la relation imaginaire déjà constituée est complexe, mais les relations, seulement excessivement réduites, extrêmement pauvres qu'il a avec le monde extérieur, lui permettent d'introduire à l'intérieur du monde que nous appelons réel, ce réel primitif qui est pour nous littéralement ineffable, ce monde de l'enfant, dans lequel, quand il ne nous dit absolument rien, nous n'avons aucun moyen de pénétrer, si ce n'est par des extrapolations symboliques, ce qui est l'ambiguïté de tous les systèmes comme celui de Mélanie Klein, quand elle nous dit qu'à l'intérieur de cet empire à l'intérieur du corps, avec tous ses frères, et sans compter le pénis du père.

Ce monde, j'ai, dans une première étape de structuration entre l'imaginaire et le réel, montré son mouvement, comment comprendre son mouvement, c'est-à-dire ce que nous appelons les investissements successifs qui délimiteront la variété des objets, et des objets humains, c'est-à-dire sommables, à partir de cette première fresque - puisque je l'ai appelée comme ça - de ce qui est à proprement parler une parole significative, en tant que formulant une première structure fondamentale de ce qui dans la loi de la parole humanise l'homme.

Comment vous dire ça encore dans une autre façon? Et pour amorcer des développements ultérieurs...

Qu'est-ce qu'elle appelle en lui-même?

Que représente le champ de l'appel à l'intérieur de la parole ? - La possibilité du refus!

je dis la possibilité du refus, l'appel n'implique pas le refus, il n'implique aucune dichotomie, aucune bipartition. Mais vous voyez que c'est au moment où se produit l'appel que nous voyons manifestement s'établir chez le sujet les relations de dépendance. Car, à partir de ce moment-là, il accueillera à bras ouverts sa nurse et il manifestera vis-à-vis de Mélanie Klein en allant se cacher derrière la porte, à dessein, le besoin d'avoir tout d'un coup un compagnon dans ce coin réduit qu'il a été occuper un moment: la dépendance s'établira après.

-161-

Vous voyez donc jouer indépendamment dans cette observation la série des relations pré- et postlangage, préverbales et postverbales, chez l'enfant. Et vous vous apercevez justement que le monde extérieur - ce que nous appelons le monde réel, et qui n'est qu'un monde humanisé, symbolisé, qui n'est fait que de la transcendance introduite par le symbole dans la réalité primitive - ne peut se constituer que quand se sont produites, à la bonne place, une série de rencontres, une série de positions qui sont du même ordre que celles qui, dans ce schéma, font qu'il ne faut pas que l'œil soit à n'importe quel endroit pour que la situation d'une certaine façon se structure. je m'en resservirai, de ce schéma. Là, je n'ai introduit qu'un bouquet, mais on peut introduire les autres, l'autre... Mais avant de parler de l'autre, de l'identification à l'autre, j'ai voulu aujourd'hui simplement dire... à l'intérieur de ces rapports entre réel, imaginaire et symbolique, et vous montrer cette observation significative. Il peut se faire qu'un sujet qui a en quelque sorte tous les éléments, langage, certain nombre de possibilités de faire des déplacements imaginaires qui lui permettent de structurer son monde, il n'est pas dans le réel, il n'est pas... uniquement parce que les choses ne sont pas venues dans un certain ordre, parce que la figure, dans son ensemble est dérangée. Il n'y a aucun moyen qu'il donne à cet ensemble le moindre développement, ce qu'on appelle, dans cette occasion, développement de *l'ego*. C'est en un sens plus technique.

Si on reprend le texte de Mlle Gélinier, on verra à quel point, et encore mieux dans le texte de Mélanie Klein, quand elle dit à la fois que *l'ego* a été développé d'une façon précoce, dans le fait que l'enfant a un rapport trop réel à la réalité - bien entendu dans un certain sens trop réel, parce que l'imaginaire ne peut pas s'introduire- et dans une seconde partie de sa phrase elle emploie *l'ego* en disant que c'est *l'ego* qui arrête le développement. Cela veut simplement dire que *l'ego* ne peut pas, dans une certaine position, être valablement utilisé comme appareil dans la structuration de ce monde extérieur, pour une simple raison: c'est qu'à cause de la mauvaise position de l'oeil il n'apparaît pas, littéralement, purement et simplement.

Mettons que le vase soit virtuel, le vase n'apparaît pas, et le sujet reste dans une réalité réduite, avec un bagage imaginaire aussi réduit.

Le ressort de cette observation est que vous devez comprendre, parce que dit d'une façon particulièrement significative, la vertu de la parole, de l'acte de la parole, en tant que fonctionnement symbolique, coordonné à tout un système symbolique déjà établi, typique et significatif, la fonction de la -162-

parole dans le développement du système réel, imaginaire et symbolique, ce qui en est la base.

Je pense que peut-être ceci mériterait que vous posiez des questions, que vous relisiez ce texte, que vous maniez aussi ce petit schéma, que vous voyiez vous-mêmes comment, dans la réalité, il peut vous servir.

Ce que je vous ai donné aujourd'hui a la valeur d'une élaboration théorique faite tout contre le texte des problèmes soulevés la dernière fois par Mlle Gélénier.

Vous verrez à quoi il nous servira, non pas mercredi prochain, mais le mercredi suivant

*Le transfert, aux niveaux distincts auxquels il faut l'étudier*

Il y a une autre face du transfert, plus connue, le transfert dans l'imaginaire. Vous verrez à quoi nous serviront les considérations exposées aujourd'hui. -163-





## Leçon IX 10 mars 1954

[Le transfert, aux niveaux distincts auxquels il faut l'étudier]

Vous avez pu vous rendre compte, à travers notre dialogue, de ce qui préside à notre commentaire, à notre tentative de repenser, de recomprendre toujours mieux les textes fondamentaux de l'expérience analytique. Vous avez pu vous familiariser avec cette idée qui est en quelque sorte l'âme de notre approfondissement, c'est que ce qui est toujours le mieux vu dans une expérience est ce qui est à une certaine distance, et puisque aussi bien il n'est pas surprenant que ce soit maintenant et ici, dans notre entretien, que nous soyons amenés à repartir, pour comprendre l'expérience analytique, de ce qui semble impliqué dans sa donnée la plus immédiate, à savoir la fonction symbolique, à savoir, ce qui est exactement la même chose, ici, dans notre vocabulaire, la fonction de la parole. Ce domaine central de l'expérience analytique, nous le retrouvons partout indiqué, jamais nommé, mais indiqué à tous les pas de l'œuvre de Freud. Je ne crois rien forcer en disant que c'est presque algébriquement traduire ce qui peut immédiatement se traduire dans ce registre, en marge, dans un texte freudien quelconque, qui en bien des cas donne déjà au moins une partie très importante des solutions des antinomies qui s'y manifeste, avec une ouverture, une honnêteté qui fait qu'un texte de Freud est toujours un texte ouvert; ça n'est jamais fermé, clos, comme si tout le système était là.

Dans ce sens, je vous l'indique déjà, je désirerais beaucoup - et vous verrez comment ça s'insère dans notre progrès - que pour la prochaine séance quelqu'un se chargeât du commentaire d'un texte qui n'est pas seulement exemplaire de ce que) e viens de vous exprimer, mais qui se situe comme le correspondant théorique essentiel de la période définie par le champ des *Écrits techniques* celle qui va -165-

de 1908 à 1920, qui se situe très exactement entre le texte que vous avez dans ces *Écrits techniques* traduit par *Remémoration, répétition et élaboration*, en allemand : *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*, et le texte qui s'appelle *Observations sur l'amour de transfert*, et qui se situe entre les deux, c'est-à-dire entre les deux textes les plus importants qui sont dans ce recueil. Il s'appelle: *Zur Einführung des Narzissmus*, Introduction à la notion du narcissisme.

C'est un des textes que nous ne pouvons pas ne pas intégrer à notre progrès, pour la simple raison que, comme vous allez le voir, c'est bien de cela qu'il s'agit maintenant. C'est en fonction de la situation de dialogue analytique, vous savez ce que ça veut dire, avec les différentes phases, les différents prolongements qui sont impliqués dans ces deux termes de « situation », d'une part, de « dialogue », d'autre part, dialogue mis entre guillemets, que nous avons progressé et essayé de définir dans son champ propre ce qui s'appelle la résistance. Puis nous avons pu formuler une définition tout à fait générale et fondamentale pour cette expérience, qui est le transfert. Pourtant, vous sentez bien, vous voyez bien qu'il y a une distance entre ce quelque chose qui sépare le sujet de cette parole pleine que l'analyse attend de lui, entre ce quelque chose qui est justement ce que nous avons manifesté comme résistance, et où nous avons montré qu'elle est fonction d'infléchissement anxiogène, qui est à proprement parler dans son mode le plus radical le phénomène du transfert au niveau de l'échange symbolique.

Vous voyez bien qu'il y a quelque chose qui sépare tout cela de ce que nous appelons communément, ce que nous manions dans la notion, toutes ces manifestations, tous ces phénomènes, d'un phénomène fondamental que nous allons nommer et qui est celui que nous manions techniquement dans l'analyse, qui nous paraît être le ressort énergétique, comme Freud lui-même s'exprime, fondamental, du transfert dans l'analyse.

Autrement dit, le transfert au sens de ce que Freud n'hésite pas, dans précisément ce texte dont je parlais tout à l'heure, *Observations sur l'amour de transfert*, à appeler de ce nom « l'amour », et vous verrez en lisant ce texte, je pense d'ailleurs que vous l'avez tous déjà lu, à quel point Freud distingue peu le transfert de l'amour, combien il élude peu le phénomène amoureux, passionnel, dans son sens plus concret, à ce point qu'il va jusqu'à dire que « Dans son fond, avec ce que nous connaissons, ce que nous appelons dans la vie l'amour, il n'y a pas entre le transfert et cela de distinction qui soit vraiment essentielle, que la structure de ce phénomène artificiel qu'est le

*transfert et celle du phénomène spontané que nous appelons l'amour, et très précisément l'amour passion, sur le plan psychique sont équivalentes. »* Il n'y a aucune élusion de la part de Freud, aucune façon de dissoudre le scabreux dans je ne sais quoi qui serait précisément, au sens courant du mot, au sens d'illusoire, au sens courant du mot qu'on emploie d'habitude, qui serait symbolisme au sens où le symbolisme serait l'irréel, il n'y a aucune élusion du phénomène. Mais ce phénomène est bien ce qu'on appelle communément l'amour, et c'est bien autour de cela que va se centrer, dans les entretiens que nous allons voir pour terminer l'étude de ces *Écrits techniques*, et j'espère pas tout à fait avant les vacances de Pâques, mais je ne voudrais pas que cela se prolonge beaucoup au-delà; c'est autour de la nature de cet amour de transfert, de cet amour de transfert au sens le plus précis, le plus affectif. Là, nous pouvons employer le terme sous lequel nous pouvons le prendre, nous allons porter notre attention.

Et ceci nous emportera au cœur de cette autre notion, que j'essaie d'introduire ici, et sans laquelle aussi il n'est pas possible de faire une juste répartition de ce que nous manions dans notre expérience et qui est la fonction de l'imaginaire.

Ne croyez pas que, pas plus que celle de la fonction symbolique, cette fonction de l'imaginaire soit absente des textes de Freud. Tout simplement, il ne l'a pas mise en premier plan, ne l'a pas relevée, partout où on peut la trouver. Quand nous étudions *l'Introduction du narcissisme*, vous verrez que Freud lui-même dans son texte ne trouve pas d'autre terme pour désigner - et ceci peut-être pour certains d'entre vous paraîtra surprenant - la différence entre ce qui est démence précoce, schizophrénie, psychose, et ce qui est névrose, que très précisément cette définition. Il nous dit

*« Que le patient qui souffre d'hystérie, ou de névrose obsessionnelle, a comme le psychotique et aussi loin que va l'influence de sa maladie, étant donné sa relation à la réalité... Mais que l'analyse montre qu'il n'a d'aucune façon pour autant brisé toutes ses relations érotiques avec les personnes et les choses; il les soutient, maintient, retient encore dans le fantasme... Il a d'un côté substitué aux objets réels des objets imaginaires fondés sur ses souvenirs, ou a mêlé les deux... Rappelez-vous notre schéma de la dernière fois, tandis que d'un autre côté il a cessé de diriger ses activités motrices vers l'atteinte de ses buts en connexion avec des objets réels. C'est uniquement à cette condition de la libido que nous pouvons légitimement appliquer le terme d'introjection de la libido, dont Jung a usé d'une façon non discriminée. »*

*« Il en est autrement avec le paraphrénique. Il paraît réellement avoir retiré sa libido des personnes et des choses du monde extérieur, sans les remplacer par d'autres fantasmes.*

*Ceci signifie bien - à savoir quand ceci arrive, qu'il recrée ce monde imaginaire -sa faculté imaginative. Le procès semble un procès secondaire. Une partie de son effort vers la reconstruction qui a pour but de diriger de nouveau la libido vers un objet. »*

Là nous entrons dans tout ce que l'analyse de Schreber, que, j'espère, nous pourrons commencer avant la fin de l'année, nous permettra d'approfondir à savoir cette distinction essentielle entre le fonctionnement de l'imaginaire dans la névrose et la psychose.

Ceci, néanmoins, ne peut pas être placé dès maintenant en arrière-plan, en arrière-fond, de ce que je vous exprimerai, je pense, la prochaine fois, sous le titre général que je vous ai annoncé de

*La fonction du transfert dans l'imaginaire*

Et c'est pourquoi il m'a paru tout à fait heureux, favorable d'avoir appris hier soir qu'à notre sous-groupe de psychanalyse des enfants Rosine Lefort, qui est ici présente à ma droite, et qui est mon élève, a apporté une observation dont elle m'a parlé depuis longtemps, que je connais à ce titre, d'un enfant qui est dans une situation extrêmement particulière, qui, comme le plus grand nombre des observations d'enfants de cas graves comme ceux-là, nous laisse certainement dans un grand embarras, dans une grande ambiguïté du point de vue diagnostic et nosologique. Mais qu'elle a su voir en tout état de cause avec une grande profondeur, comme vous pourrez le constater.

Et de même que nous sommes partis, il y a deux conférences en arrière, de l'observation de Mélanie Klein, comme introduction à bien des choses que j'ai pu ensuite vous exprimer dans la conférence qui a suivi, de même nous utiliserons aujourd'hui ce rythme alternant et céderons la parole à Rosine Lefort qui va à la fois vous présenter un cas particulièrement suggestif, quant à la fonction de l'imaginaire dans la formation de l'enfant, et ouvrir dans toute la mesure où le temps nous le permettra, à ces questions, pour que je puisse la prochaine fois insérer ce qui pourrait y être apporté de réponse, dans l'ensemble de ce que j'aurai à exposer sous la rubrique *le transfert dans l'imaginaire*.

Chère Rosine, je vous cède la parole, exposez-nous le cas de Robert, avec les -168-

questions qui ont permis déjà comme d'élaborer, hier soir, les poser, et en laisser certaines pendantes.

Mme LEFORT - Robert est un petit garçon, né le 4 mars 1948. Son histoire a été reconstituée difficilement, et c'est surtout grâce au matériel apporté en séances qu'on a pu savoir les traumatismes subis.

Son père est inconnu. Sa mère est actuellement internée comme paranoïaque. Elle l'a eu avec elle jusqu'à l'âge de 5 mois, errant de maison maternelle en maison maternelle. Elle négligea les soins essentiels jusqu'à oublier de le nourrir on devait sans cesse rappeler à cette femme les soins à donner à son enfant, et surtout le biberon. Il a été tellement négligé qu'il a réellement souffert de la faim. Il a dû être hospitalisé à l'âge de 5 mois dans un grand état d'hypotrophie et de dénutrition.

À peine hospitalisé, il a fait une otite bilatérale qui a nécessité une mastoïdectomie double. Il a été ensuite envoyé à Paul-Parquet, dont tout le monde connaît le caractère strict de prophylaxie. Il est isolé, ne voyant pas les autres enfants, nourri à la sonde à cause de son anorexie; et il est rendu de force à sa mère pendant deux mois. On ne sait rien de sa vie durant ce temps-là. Puis à 11 mois sa mère le dépose au dépôt de l'Assistance publique, et quelques mois plus tard il est immatriculé, sa mère ne l'ayant pas revu.

À dater de cette époque, il a 11 mois, jusqu'à l'âge de 3 ans 9 mois, cet enfant a subi 25 changements de résidence, institutions d'enfants ou hôpitaux, jamais de placement nourricier proprement dit à cause de son état. Ces hospitalisations ont été nécessitées par les maladies infantiles, par une adénoïdectomie, et par des examens neurologiques, ventriculographie, électroencéphalographie, examens normaux. On relève des évaluations sanitaires, médicales, qui indiquent de profondes perturbations somatiques. Puis, le somatique étant amélioré, des détériorations psychologiques. La dernière évaluation de Denfert, à 3 ans et demi, propose un internement qui ne pouvait être que définitif, avec état para-psychotique non franchement défini. Le test de Gesell donne un QD de 43. Il arrive donc, à 3 ans 9 mois, à l'institution qui est une dépendance du dépôt de Denfert, où je l'ai pris en traitement. A ce moment, il se présente de la manière suivante

Au point de vue staturo-pondéral, en très bon état, à part une otorrhée bilatérale chronique. Au point de vue moteur, il avait une démarche pendulaire, une grande incoordination de mouvements, une hyperagitation constante. Au point de vue du langage, absence totale de parole coordonnée, cris fréquents, rires -169-

gutturaux et discordants. Il ne savait dire que deux mots qu'il criait « madame », et « le loup ». Ce mot, « le loup », il le répétait à longueur de journée, ce qui fait que je l'ai surnommé « l'enfant-loup », c'était vraiment la représentation qu'il avait de lui-même.

Au point de vue comportement, il était hyperactif, tout le temps agité de mouvements brusques et désordonnés, sans but; activité de préhension incohérente: il jetait son bras en avant pour prendre un objet et, s'il ne l'atteignait pas, il ne pouvait pas rectifier et devait recommencer le mouvement dès le départ. Troubles variés du sommeil. Sur ce fond permanent, il avait des crises d'agitation convulsive, sans convulsions vraies, avec rougeur de la face, hurlements déchirants, à l'occasion des scènes routinières de sa vie : le pot, et surtout le vidage du pot, le déshabillage, la nourriture, les portes ouvertes qu'il ne pouvait supporter, ni l'obscurité, ni les cris des autres enfants, et, ainsi que nous le verrons, les changements de pièces.

Plus rarement, il avait des crises diamétralement opposées où il était complètement prostré, regardant sans but, à type dépressif.

Avec l'adulte, il était hyperagité; non différencié, sans vrai contact; avec les enfants, il semblait parfaitement les ignorer, mais quand l'un d'eux criait ou pleurait, il entrait dans une crise convulsive. Dans ces moments de crises, il devenait dangereux, il devenait fort, il étranglait les autres enfants, et on a dû le séparer des autres pour la nuit et pour les repas. On ne sentait alors aucune manifestation d'angoisse ni aucune émotion ressentie.

Au point de vue diagnostic, nous en reparlerons après, car nous ne savions pas très bien dans quelle catégorie le ranger. On a quand même tenté un traitement tout en se demandant si on arriverait à quelque chose.

Je vais vous parler de la première année du traitement. Ensuite, il a été arrêté pendant un an.

Il peut se diviser en plusieurs parties

Une phase préliminaire dans laquelle il a eu le comportement qu'il avait dans la vie, cris gutturaux, il entrait dans la pièce, courant sans arrêt, hurlant, sautant en l'air et retombant accroupi, se prenant la tête entre les mains, ouvrant et fermant la porte, allumant et éteignant la lumière. Les objets, il les prenait, ou les rejetait, ou les entassait sur moi, prognathisme très marqué.

Cependant, la seule chose que j'ai pu dégager de ces premières séances a été qu'il n'osait pas s'approcher du biberon qui était sur la table, il n'osait s'en approcher que si la table était vide, auquel cas il ne la touchait pas, mais

flait dessus. Et aussi un autre intérêt pour la cuvette qui, pleine d'eau, semblait déclencher une véritable crise de panique.

À la fin de cette phase préliminaire, à une séance, après avoir tout entassé sur moi dans un état de grande agitation, il a filé, et je l'ai entendu au haut de l'escalier qu'il ne savait pas descendre tout seul, dire sur un ton pathétique, sur une tonalité très basse qui n'était pas son genre : « maman », face au vide.

Cette phase préliminaire s'est terminée; en dehors du traitement, un soir après le coucher, debout sur son lit, avec des ciseaux en plastique il a essayé de couper son pénis devant les petites filles terrifiées.

Dans la seconde partie, il a commencé à exposer ce qu'était pour lui « le loup ». Il criait cela tout le temps, et je ne me représentais pas très bien ce que c'était pour lui. Il a commencé, un jour, par essayer d'étrangler une petite fille que j'avais en traitement. On a dû les séparer et le mettre dans une autre pièce. Sa réaction fut violente, sous la forme d'une agitation intense. J'ai dû venir et le ramener dans la pièce où il vivait d'habitude. Dès qu'il y a été, il a hurlé « le loup » et a tout jeté à travers la pièce, c'était le réfectoire, nourriture et assiettes.

Les jours suivants, chaque fois qu'il passait dans la pièce où il avait été mis, il hurlait « le loup ». Et ce thème m'avait beaucoup frappée. Et cela éclaire aussi le comportement qu'il avait envers les portes qu'il ne pouvait supporter ouvertes. Il passait son temps en séance à les ouvrir pour me les faire refermer et hurler « le loup! ». Si l'on se souvient de son histoire, les changements de lieux et aussi les changements de pièces étaient pour lui une destruction, puisqu'il avait changé sans arrêt de lieux et d'adultes. C'était devenu pour lui un véritable principe de destruction qui avait marqué intensément le fondement des manifestations primordiales de sa vie d'ingestion et d'excrétion. Il l'a exprimé principalement dans deux scènes : l'une avec le biberon et l'autre avec le pot.

Il avait fini par prendre le biberon. Et un jour il est allé ouvrir la porte et a tendu le biberon à quelqu'un d'imaginaire, car, lorsqu'il était seul avec un adulte dans une pièce, il continuait à se comporter comme s'il y avait d'autres enfants autour de lui. Il a tendu le biberon. Il est revenu en arrachant la tétine, et me l'a fait remettre, a retendu le biberon dehors, a laissé la porte ouverte, m'a tourné le dos, a avalé deux gorgées de lait, et face à moi a arraché la tétine, renversé la tête en arrière, s'est inondé de lait, a versé le reste sur moi. Et, pris de panique, il est parti, inconscient et aveugle. J'ai dû le ramasser dans l'escalier où il commençait à rouler.

J'ai eu l'impression qu'il avait avalé la destruction à ce moment-là où la porte ouverte et le lait étaient liés.

La scène du pot qui a suivi était marquée du même caractère de destruction. Il se croyait obligé, au début du traitement, de faire caca en séance, en pensant que s'il me donnait quelque chose il me gardait. Il ne pouvait le faire que serré contre moi, s'asseyant sur le pot, tenant d'une main mon tablier, de l'autre main le biberon ou un crayon, dans un grand état de peur. Il mangeait après, et surtout avant. Et pour le pipi il buvait.

L'intensité émotionnelle témoignait d'une grande peur. Et la dernière de ces scènes a éclairé la relation pour lui entre la défécation et la destruction par les changements.

Au cours de cette scène, il avait commencé par faire caca, assis à côté de moi. Puis, son caca à côté de lui, il feuilletait les pages d'un livre, tournant les pages. Puis il a entendu un bruit à l'extérieur. Fou de peur, il est sorti, a pris son pot et l'a déposé devant la porte de la personne qui venait d'entrer dans la pièce à côté. Puis il est revenu dans la pièce où j'étais et s'est plaqué contre la porte, en hurlant « le loup! le loup! ».

J'ai eu l'impression d'un rite propitiatoire. Ce caca, il était incapable de me le donner. Il savait dans une certaine mesure que je ne l'exigeais pas. Il est allé le mettre à l'expéditeur, il savait bien qu'il allait être jeté, donc détruit. Je le lui ai expliqué. Là-dessus, il est allé chercher le pot, l'a remis dans la pièce, à côté de moi, l'a caché avec un papier, comme pour n'être pas obligé de le donner.

Alors il commença d'être agressif contre moi, comme si en lui donnant la permission de se posséder à travers ce caca dont il pouvait disposer, je lui avais donné la possibilité d'être agressif. Évidemment, jusque-là, ne pouvant pas posséder, il n'avait pas le sens de l'agressivité, mais de l'autodestruction, ce qui expliquait d'ailleurs son comportement avec les autres enfants.

A partir de ce jour, il ne s'est plus cru obligé de faire caca en séance, il a employé des substituts symboliques : le sable. Il a montré la représentation confuse qu'il avait de lui-même. Son état d'anxiété, d'agitation devenait de plus en plus grand dans la vie; il devenait intenable. Moi-même, j'assistais en séance à de véritables tourbillons avec lesquels j'avais assez de peine d'intervenir.

Ce jour-là, après avoir bu un peu de lait, il en a renversé par terre, puis a jeté du sable dans la cuvette d'eau, a rempli le biberon avec du sable et de l'eau, a fait pipi dans le pot, a mis du sable dedans. Puis ramassa du lait mélangé de sable et d'eau, ajouta le tout dans le pot, mettant par-dessus le poupon en caoutchouc et le biberon. Et il m'a confié le tout.

À ce moment-là, il est allé ouvrir la porte, et est revenu la figure convulsée de peur, a repris le biberon qui était dans le pot et l'a cassé, s'acharnant dessus jusqu'à -172-



le réduire en petites miettes. Puis il les ramassa soigneusement et les a enfouies dans le sable du pot. Il était dans un tel état qu'il a fallu que je le redescende, sentant que je ne pouvais plus rien pour lui. Il a emporté ce pot. Une parcelle de sable est tombée par terre, déclenchant chez lui une invraisemblable panique. Il a fallu qu'il ramasse la moindre brique de sable, comme si c'était un morceau de lui-même, et il hurlait « Le loup! le loup! » Il n'a pas pu supporter de rester dans la collectivité, il n'a pu supporter qu'aucun autre enfant s'approche. On dut le coucher dans un état de tension intense, qui ne céda de façon spectaculaire qu'après une débâcle diarrhéique, qu'il étendit partout avec ses mains dans son lit ainsi que sur les murs.

Toute cette scène était si pathétique, vécue avec une telle angoisse, que j'étais très inquiète, et j'ai commencé à réaliser l'idée qu'il avait de lui-même.

Il l'a précisé le lendemain, où j'avais dû le frustrer, il a couru à la fenêtre, l'a ouverte, a crié « le loup! », et voyant son image dans la vitre, l'a frappée en criant « le loup! le loup! ». Robert se représentait ainsi, il était le loup, donc ce principe de destruction qu'il frappe dans sa propre image, ou qu'il évoque avec tant de tension. Ce pot où il a mis ce qui entre en lui-même et ce qui en sort, le pipi et le caca, puis une image humaine, la poupée, puis les débris du biberon, c'était vraiment une image de lui-même, semblable à celle du loup, comme a témoigné la panique lorsqu'un peu de sable était tombé par terre. Successivement et à la fois il est tous ces éléments qu'il a mis dans le pot, les morceaux du biberon cassé, qui restent la dernière image de lui-même juste après avoir relié cette action de le casser avec la porte, l'extérieur, les changements.

Il n'était qu'une série d'objets par lesquels il entrait en contact avec la vie quotidienne, symboles des contenus de son corps : le sable est le symbole des fèces, l'eau, celui de l'urine, et le lait, celui qui entre dans son corps. Mais la scène du pot montre qu'il différenciait très peu tout cela. Pour lui, tous les contenus sont unis dans un même sentiment de destruction permanente de son corps qui, par opposition à ces contenus, représente le contenant, et que Robert a symbolisé par le biberon cassé.

À la phase suivante, il exorcisait le loup. Exorcisme, car cet enfant me donnait l'impression d'être un possédé et que, grâce à ma permanence, il a pu exorciser, avec un peu de lait qu'il avait bu, les scènes de la vie quotidienne qui lui faisaient tant de mal.

À ce moment-là, mes interprétations ont surtout tendu à différencier les contenus de son corps au point de vue affectif : le lait est ce qu'on reçoit. Le caca est ce qu'on donne, et sa valeur dépend du lait qu'on a reçu. Le pipi est agressif. De nombreuses séances se sont déroulées. A ce moment-là, où il faisait pipi -173-

dans le pot, et ensuite il m'annonçait « pas caca, c'est pipi », il était désolé. Je le rassurais lui disant qu'il avait trop peu reçu pour pouvoir donner quelque chose sans que cela le détruise. Cela le rassurait. Il pouvait alors aller vider le pot aux cabinets.

Le vidage du pot s'entourait de beaucoup de rites de protection. Il commença par vider l'urine dans le lavabo des W.-C. en laissant le robinet d'eau couler de façon à pouvoir remplacer l'urine par l'eau. Il remplissait le pot le faisant déborder largement, comme si un contenant n'avait d'existence que par son contenu et devait déborder comme pour le contenir à son tour. Il y a là une vision syncrétique de l'être dans le temps, comme contenant et en même temps comme contenu, comme dans la vie intra-utérine.

Il retrouve ici cette image confuse qu'il avait de lui-même. Il vidait ce pipi, et essayait de le rattraper, persuadé que c'était lui qui s'en allait. Il hurlait « le loup! », et le pot ne pouvait avoir pour lui de réalité que plein. Toute mon attitude fut de lui montrer la réalité du pot qui restait après avoir été vidé de son pipi, comme lui Robert restait après avoir fait pipi, comme le robinet n'était pas entraîné par l'eau qui coule, mais était toujours là, même quand l'eau ne coulait pas.

À travers ces interprétations et ma permanence, Robert progressivement introduisit un délai entre le vidage et le remplissage, jusqu'au jour où il a pu revenir triomphant avec un pot vide dans son bras. Il avait visiblement gagné l'idée de permanence de son corps.

Parallèlement, il menait une autre expérience de son corps. Ses vêtements étaient pour lui son contenant, et lorsqu'il en était dépouillé, c'était la mort certaine. La scène du déshabillage était pour lui l'occasion de véritables crises; la dernière avait duré trois heures, pendant laquelle le personnel le décrivait comme « possédé », il hurlait « le loup! », courant d'une chambre à l'autre, étalant les fèces qu'il trouvait dans les pots sur les autres enfants; il n'avait pu se calmer qu'attaché.

Le lendemain de cette scène, il est venu en séance, a commencé à se déshabiller dans un grand état d'anxiété, et tout nu il est monté dans le lit. Il a fallu trois séances pour qu'il arrive à boire un peu de lait tout nu dans le lit. Il montrait la fenêtre et la porte, et frappait son image en hurlant «le loup! ».

Parallèlement, dans la vie quotidienne, le déshabillage a été facile, mais suivi alors d'une grande dépression; il se mettait à sangloter le soir sans raison, et il descendait se faire consoler par la surveillante en bas, et il s'endormait dans ses bras. En conclusion de cette phase, il a exorcisé avec moi le vidage du pot, ainsi -174-

que la scène du déshabillage, il l'a fait au travers de ma permanence qui avait rendu le lait un élément constructeur. Mais Robert, poussé par la nécessité de construire un minimum, n'a pas touché au passé, il n'a compté qu'avec le présent de sa vie quotidienne, comme s'il était privé de mémoire.

Dans la phase suivante, c'est moi qui suis devenu le loup. Et il profite du peu de construction qu'il a fait pour projeter sur moi tout le mal qu'il avait bu, et en quelque sorte retrouver ainsi la mémoire. Il va pouvoir devenir progressivement agressif. Cela va devenir tragique. Poussé par le passé, il faut qu'il soit agressif contre moi, en même temps) e suis dans le présent celle dont il a besoin. Je dois le rassurer par mes interprétations, lui parler du passé qui l'oblige à être agressif, ce qui n'entraîne pas ma disparition ni son changement de lieu, ce qui était pris par lui comme une punition.

Comme il avait été agressif contre moi, il essayait de se détruire, il se représentait par un biberon non cassé et il essayait de le casser. Je le lui retirais des mains, il n'était pas en état de supporter de le casser. Il reprenait le cours de la séance et de son agressivité contre moi.

À ce moment-là, il m'a fait jouer le rôle de sa mère affamante, m'a obligé à m'asseoir sur une chaise où il y avait sa timbale de lait, afin que je renverse ce lait, le privant ainsi de sa nourriture bonne. Alors il s'est mis à hurler « le loup! », a pris le berceau et le bébé et les a jetés dehors par la fenêtre, dans un état furieux d'accusation contre moi. Il s'est retourné alors contre moi et m'a fait ingurgiter de l'eau sale dans une grande violence, en hurlant « le loup! le loup! ». Ce biberon représentait la mauvaise nourriture à cause de la séparation et de tous les changements, après une mauvaise mère qui l'avait privé de nourriture.

Parallèlement, il m'a chargée d'un autre aspect de la mauvaise mère, celle qui part. Il m'a vue partir un soir de l'institution. Le lendemain il a réagi, il m'avait déjà vu partir d'autres fois, mais sans être capable d'exprimer l'émotion qu'il pouvait en ressentir. Ce jour-là, il a fait pipi sur moi dans un grand état d'agressivité et aussi d'anxiété. Cette scène n'était que le prélude à une scène finale qui eut pour résultat de me charger définitivement de tout le mal qu'il avait subi et de projeter en moi « le loup! ».

J'avais donc ingurgité le biberon avec l'eau sale, reçu le pipi agressif sur moi parce que je partais. J'étais donc le loup. Robert s'en sépara au cours d'une séance en m'enfermant aux cabinets, pendant que lui retournait dans la pièce de séance, seul, montait dans le lit vide et se mettait à gémir. Il ne pouvait pas m'appeler, et il fallait bien que je revienne, puisque j'étais la personne permanente. Je suis revenue. Robert était étendu, le visage pathétique, le pouce maintenu à deux -175-

centimètres de sa bouche. Et, pour la première fois dans une séance, il m'a tendu les bras et s'est fait consoler. À partir de cette séance, on assiste dans sa vie à un changement total de comportement. Cet enfant qui agressait les autres, les étranglait, déchirait avec les dents, est devenu l'être le plus doux qui soit, défendant les petits, les consolant, les faisant manger.

J'ai eu l'impression qu'il avait exorcisé le loup. À partir de ce moment, il n'en a plus parlé, et il a pu alors passer à la phase suivante : la régression corps, cette construction de *l'ego-body* qu'il n'avait jamais pu faire.

Pour employer la dialectique qu'il avait toujours employée, des contenuscontenants, Robert devait, pour se construire, être mon contenu, mais il devait s'assurer de ma possession, c'est-à-dire son futur contenant.

Il a commencé cette période en prenant un seau plein d'eau, dont l'anse était une corde. Cette corde, il ne pouvait absolument pas supporter qu'elle soit attachée aux deux extrémités. Il fallait qu'elle pende d'un côté. J'avais été frappé de ce que, lorsque j'avais été obligée de la resserrer pour porter le seau, cela le mettait dans un état de douleur presque physique. Jusqu'au jour où, dans une scène, il a mis le seau plein d'eau entre ses jambes, a pris la corde et l'a attachée à son ombilic. J'ai eu alors l'impression que le seau était moi, et il se rattachait à moi par une corde, cordon ombilical. Ensuite, il renversait le contenu du seau d'eau, se mettait tout nu, puis s'allongeait dans cette eau, en position fœtale, recroquevillé, s'étirant de temps en temps, et allant jusqu'à ouvrir sa bouche et la refermer sur le liquide, comme un fœtus boit le liquide amniotique, ainsi que l'ont montré les dernières expériences américaines. Toutes ces activités étaient le calque évident de l'activité fœtale. Et j'avais l'impression qu'il se construisait, grâce à ça.

Au début excessivement agité, puis il prit conscience d'une certaine réalité de plaisir, et tout aboutit à deux scènes capitales agies avec un recueillement extraordinaire et un état de plénitude étonnant étant donné son âge et son état. Dans la première de ces scènes, Robert, tout nu, face à moi, a ramassé de l'eau dans ses mains jointes, et l'a portée à hauteur de ses épaules et l'a fait couler le long de son corps. Il a recommencé ainsi plusieurs fois, puis m'a dit alors doucement «Robert, Robert», prenant conscience de son corps. Ce baptême par l'eau - car c'était un baptême, étant donné le recueillement qu'il y mettait - fut suivi d'un baptême par le lait.

Il avait commencé par jouer dans l'eau avec plus de plaisir que de recueillement. Ensuite, il a pris son verre de lait et le but. Puis il a remis la tétine et a commencé à faire couler le lait du biberon le long de son corps. Comme ça n'allait -176-

pas assez vite, il a enlevé la tétine et a recommencé, faisant couler le lait sur sa poitrine, son ventre et le long de son pénis avec un sentiment intense de plaisir. Puis il s'est tourné vers moi, et m'a montré ce pénis, le prenant dans sa main, l'air ravi. Ensuite il a bu du lait, s'en mettant ainsi dessus et dedans, de façon que le contenu soit à la fois contenu et contenant, retrouvant là cette scène qu'il jouait avec l'eau.

Dans les phases qui suivirent, il va passer au stade de construction orale. Ce stade est extrêmement difficile et très complexe. D'abord, il a 4 ans et il vit le plus primitif des stades. De plus, les autres enfants que je prends alors en traitement dans cette institution sont des filles, ce qui est un problème pour lui. Enfin les *patterns* de comportement de Robert n'ont pas totalement disparu et ont tendance à revenir chaque fois qu'il y a frustration.

Dans les séances qui ont suivi ce baptême par l'eau et par le lait, Robert a commencé par vivre cette symbiose qui caractérise la relation primitive mère enfant. Mais lorsque l'enfant le vit vraiment, il n'existe normalement aucun problème de sexe, au moins dans le sens du nouveau-né vers sa mère. Tandis que là il y en avait un. Et Robert devait faire la symbiose, soit avec une mère phallique, telle qu'il était prêt à l'accepter, soit avec une mère féminine, ce qui posait alors le problème de castration, le problème était d'arriver à lui faire recevoir la nourriture sans que cela entraîne sa castration.

Il a d'abord vécu cette symbiose dans une forme simple. Assis sur mes genoux, il mangeait. Ensuite, il prenait ma bague et ma montre et se les mettait, ou bien il prenait un crayon dans ma blouse et le cassait avec ses dents. Alors je le lui ai interprété. Cette identification à une mère phallique castratrice resta alors sur le plan du passé, et s'accompagna alors d'une agressivité réactionnelle qui évolua dans ses motivations. Il ne cassait plus la mine de son crayon que par autopunition de cette agressivité.

Par la suite, il put boire le lait au biberon, allongé dans mes bras, mais c'est lui-même qui tenait le biberon, et ce n'est que plus tard qu'il a pu le recevoir directement, moi tenant le biberon, comme si tout le passé lui interdisait de recevoir en lui par moi le contenu d'un objet aussi essentiel.

Son désir de symbiose était encore en conflit avec ce qu'on vient de voir. C'est pourquoi il prit le biais de se donner le biberon à lui-même. Mais à mesure que Robert faisait l'expérience, au travers d'autres nourritures, comme bouillies et gâteaux, que la nourriture qu'il recevait de moi à travers cette symbiose ne l'identifiait pas à moi au point d'être une fille, il put alors recevoir de moi. Il a d'abord tenté de se différencier de moi en partageant avec moi, il me donnait à -177-

manger et disant, se palpant « Robert », puis me palpant « pas Robert ». je me suis beaucoup servi de ça dans mes interprétations pour l'aider à différencier très rapidement. La situation cessa d'être seulement entre lui et moi, et il fit intervenir les petites filles que j'avais en traitement.

C'était un problème de castration, puisqu'il savait qu'avant lui et après lui une petite fille montait en séance avec moi. Et la logique émotionnelle voulait qu'il se fasse fille, puisque c'était une fille qui rompait la symbiose avec moi dont il avait besoin. La situation était conflictuelle. Il l'a jouée de différentes façons, faisant pipi assis sur le pot, ou bien le faisant debout en se montrant réellement agressif.

Robert était donc maintenant capable de recevoir, et capable de donner; il me donna alors son caca sans crainte d'être châtré par ce don.

Nous arrivons alors à un palier du traitement qu'on peut résumer ainsi : le contenu de son corps n'est plus destructeur, mauvais, il est capable d'exprimer son agressivité par le pipi fait debout, sans que l'existence et l'intégrité du contenant, c'est-à-dire du corps, soient mises en cause.

Le QD au Gesell est passé de 43 à 80, et au Terman-Merill il a un QI de 75. Le tableau clinique a changé, les troubles moteurs ont disparu, le prognathisme aussi. Avec les autres enfants il est devenu amical. On peut commencer à l'intégrer à des activités de groupe. Seul le langage reste rudimentaire, il ne fait jamais de phrases, n'emploie que les mots essentiels.

Puis, je pars en vacances, suis absente pendant deux mois.

Lorsque je suis revenue, il a joué une scène intéressante montrant la coexistence en lui des *patterns* du passé et de la construction faite dans le présent. Pendant mon absence, son comportement est resté tel qu'il était, c'est-à-dire qu'il a exprimé sur son ancien mode, d'une façon très riche en raison de l'acquis, ce que la séparation représentait pour lui, et qu'il craignait de me perdre.

Lorsque je suis revenue, il a vidé, comme pour les détruire, le lait, son pipi, son caca, puis a enlevé son tablier et l'a jeté dans l'eau. Il a donc détruit ainsi ses anciens contenus et son ancien contenant, retrouvés par le traumatisme de mon absence.

Le lendemain, débordé par sa réaction psychologique, Robert s'exprimait sur le plan somatique : diarrhée profuses, vomissement, syncope. Robert se vidait complètement de son image passée. Seule ma permanence pouvait faire la liaison avec une nouvelle image de lui-même, comme une nouvelle naissance.

À ce moment-là, il a acquis cette nouvelle image de lui-même. Nous le voyons en séance rejouer des anciens traumatismes que nous ignorions. Un surtout: Robert avait bu le biberon et il a mis la tétine dans son oreille, il en a rebu, -178-

il a ensuite cassé le biberon dans un état de violence très grande. Il a été capable de le faire sans que l'intégrité de son corps en ait souffert. Il s'était séparé de son symbole du biberon et pouvait s'exprimer par le biberon en tant qu'objet. Cette séance était tellement frappante, il l'a répétée deux fois, que j'ai fait une enquête pour savoir comment s'était passée son antrotomie subie à 5 mois. On apprit alors que, dans le service d'O.R.L. où il avait été opéré, il n'avait pas été anesthésié, et que pendant cette opération douloureuse, on lui maintenait dans la bouche un biberon d'eau sucrée.

Cet épisode traumatique a éclairé l'image que Robert avait construite d'une mère affamante, paranoïaque, dangereuse qui certainement l'attaquait; puis cette séparation; un biberon maintenu de force lui faisant avaler ses cris et le mal qu'on lui faisait, le gavage par tube; et 25 changements successifs.

Robert ne pouvait pas avoir d'autre image de lui-même. J'ai eu l'impression que le drame de Robert était que tous les fantasmes oraux-sadiques qu'il avait pu avoir s'étaient réalisés par ces conditions d'existence, ces fantasmes étaient devenus la réalité.

Dernièrement, j'ai dû le confronter avec une réalité. J'ai été absente pendant un an, et je suis revenue enceinte de huit mois. Il m'a vue enceinte. Il a commencé par jouer des fantasmes de destruction de cet enfant. J'ai disparu pour l'accouchement. Pendant mon absence, mon mari l'a pris en traitement, et il a joué la destruction de cet enfant. Lorsque je suis revenue, il m'a vue plate, et sans enfant. Il était donc persuadé, étant toujours à ce stade, que ses fantasmes étaient devenus réalité, qu'il avait tué cet enfant, donc que j'allais le tuer.

Il a été extrêmement agité pendant ces 15 derniers jours, jusqu'au jour où il a pu me le dire. Alors là je l'ai confronté avec la réalité, je lui ai amené ma fille, de façon à ce qu'il puisse maintenant faire la coupure. Son état d'agitation est tombé net, et quand je l'ai repris en séance le lendemain, il a commencé à m'exprimer enfin un sentiment de jalousie, il s'attachait à quelque chose de vivant et non pas à la mort.

Cet enfant est toujours resté au stade où les fantasmes étaient réalité. La réalité lui avait imposé ses fantasmes.

Grâce à ses fantasmes de construction intra-utérine, qui, dans le traitement, ont été réalité, il a pu faire cette construction étonnante. S'il avait dépassé ce stade, je n'aurais pas pu obtenir cette construction de lui-même.

Comme je le disais hier, j'ai eu l'impression que cet enfant avait sombré sous le réel, qu'il n'y avait chez lui au début traitement, aucune fonction symbolique, et encore moins de fonction imaginaire.

LACAN - Il avait quand même deux mots.

HYPPOLITE - C'est sur le mot « le loup » que je voudrais poser une question. D'où est venu « le loup » ?

Mme LEFORT - Dans les institutions d'enfants, on voit souvent les infirmières faire peur avec le loup. Dans l'institution où je l'ai pris en traitement, un jour où les enfants étaient insupportables, on les a enfermés au jardin d'enfants, et une infirmière est allée à l'extérieur faire le cri du loup pour les rendre sages. Il a donné cette forme qu'il a concrétisée.

HYPPOLITE - Il resterait à expliquer pourquoi cette histoire du loup dont la peur s'est fixée sur lui, comme sur tant d'autres enfants.

Mme LEFORT - Le loup était évidemment la mère dévorante, en partie. HYPPOLITE - Croyez-vous que le loup est toujours la mère dévorante ? Mme LEFORT - Dans les histoires enfantines, on dit toujours que le loup va manger. Au stade sadique-oral, l'enfant a envie de manger sa mère, donc il pense que sa mère va le manger, et ce loup dont on le menace va le manger, donc sa mère va le manger, elle devient le loup. je crois que c'est probablement la genèse. je ne suis pas sûre.

Il y a dans l'histoire de cet enfant des tas de choses ignorées, que je n'ai pas pu savoir. je crois que c'est grâce à ça qu'il a donné cette image, le loup. Quand il voulait être agressif contre moi, il ne se mettait jusqu'à présent pas à quatre pattes, et n'aboyait pas. Maintenant il le fait. Maintenant il sait qu'il est un humain, mais il a besoin, de temps en temps, de s'identifier à un animal, comme le fait un enfant de 18 mois. Et quand il veut être agressif il se met à quatre pattes, et fait « ouh, ouh », sans la moindre angoisse. Puis il se relève et continue le cours de la séance. Il ne peut encore exprimer son agressivité qu'à ce stade.

HYPPOLITE - Oui, il surmonte ainsi... C'est entre zwingen et bezwingen. C'est toute la différence entre le mot où il y a la contrainte et celui où il n'y a pas la contrainte. La contrainte, Zwang, qui est le loup qui lui donne l'angoisse, et l'angoisse surmontée, Bezwingung, le moment où il joue le loup.

Mme LEFORT - Oui, je suis bien d'accord.

LACAN - « Le loup » naturellement pose tous les problèmes du symbolisme, qui n'est pas du tout limitable, puisque vous voyez bien que nous sommes forcés d'en chercher l'origine dans une symbolisation générale.

Pourquoi le loup ? Ce n'est pas un personnage qui nous reste tellement familier, dans nos contrées tout au moins.

Le fait que ce soit le loup qui soit choisi pour produire ces effets

nous relie directement avec une fonction plus large, sur le plan mythique, folk-180-



lorique, religieux primitif. Nous voyons jouer au loup un rôle. Et le fait qu'il se rattache ainsi à toute une filiation, par quoi nous arrivons aux sociétés secrètes, avec ce qu'elles comportent d'initiatique dans l'adoption soit d'un totem, soit d'une façon plus précise de l'organisation de ce style de communauté, identification à un personnage. Nous ne pouvons pas faire ces distinctions de plan à propos d'un phénomène aussi élémentaire. Mais ce *Surmoi*... je voulais attirer votre attention, vous verrez que des questions qui se poseront à nous par la suite, c'est la fonction réciproque, la différence entre ce qu'on doit appeler *Surmoi*, dans le déterminisme du refoulement et ce qu'on doit appeler *idéal du Moi*. Je ne sais pas si vous vous êtes aperçus de ceci : qu'il y a là deux conceptions qui, dès qu'on les fait intervenir dans une dialectique quelconque pour expliquer un comportement de malade, paraissent dirigées exactement dans un sens contraire. Le *Surmoi* étant simplement contraignant, l'*idéal du Moi* étant exaltant. Ce sont des choses qu'on tend à effacer, parce qu'on passe de l'un à l'autre comme si les deux termes étaient synonymes. C'est une question qui méritera d'être posée à propos de la relation transférentielle à propos de l'analyste, selon l'angle sous lequel on aborde le problème, quand on cherchera ce qu'on appelle le fondement de l'action thérapeutique. On dira que le sujet identifie l'analyste à son *idéal du Moi* ou au contraire à son *Surmoi*, et on substituera l'un à l'autre dans le même texte, au gré des points successifs de la démonstration, sans expliquer très bien la différence.

Je serai certainement amené, je ne l'ai pas fait plus tôt parce que je veux me limiter au plan des textes où nous sommes, et la notion du *Surmoi* n'a pas été élaborée, à examiner la question de ce que c'est dans les différents registres que nous repérons, comment il faut considérer ce *Surmoi*. En avançant ceci, je dirai qu'il est tout à fait impossible de situer - sauf d'une façon tout à fait mythique et à la façon d'un mot clef, d'un mot force, d'une élaboration mythique qu'on manie pour l'usage qu'on peut en faire, sans chercher plus loin, une nouvelle idole. Si nous ne nous limitons pas à cet usage aveugle d'un terme, à cet usage sur le plan théorique mythique, si nous voulons chercher à comprendre ce qu'est le *Surmoi*, chercher ce que sont ses éléments essentiels, eh bien, sûrement le *Surmoi*, à la différence de l'*idéal du Moi*, se situe essentiellement et radicalement sur le plan symbolique de la parole. Le *Surmoi* est un impératif, le *Surmoi*, comme l'indiquent le bon sens et l'usage qu'on en fait, est cohérent avec le registre et la notion de loi, c'est-à-dire l'ensemble du système du langage, pour autant qu'il définit la situa-

181 -

*tion de l'homme en tant que tel, et non pas seulement de l'individu biologique.*

D'autre part, ce que nous pouvons aussi accentuer, c'est le caractère souvent souligné et élaboré, le caractère au contraire insensé, aveugle, de pur impératif, de simple tyrannie qu'il y a dans le Surmoi. Ce qui permet d'indiquer dans quelle direction nous pouvons faire la synthèse de ces notions. Je dirai très évidemment que le Surmoi d'une part a un certain rapport avec la loi, et d'autre part a un rapport exactement contraire : c'est une loi insensée, une loi réduite à quelque chose qui va jusqu'à en être la méconnaissance. C'est toujours ainsi que nous... agir dans le névrosé ce que nous appelons le Surmoi, ce pour quoi l'élaboration de la notion dans l'analyse a été nécessaire, dans la mesure où cette morale du névrosé est une morale insensée, destructrice, purement opprimante, intervenant toujours dans une fonction qui est littéralement par rapport au registre de la loi presque antilégale.

Le Surmoi est à la fois la loi et sa destruction, sa négation. Le Surmoi est essentiellement la parole même, le commandement de la loi, pour autant qu'il n'en reste plus que sa racine. La loi se réduit tout entière à quelque chose qu'on ne peut même pas exprimer, comme le « tu dois », qui est simplement une parole privée de tous ses sens. Et c'est dans ce sens que le Surmoi finit par s'identifier à ce qu'il y a seulement de plus ravageant, de plus fascinant, dans les expériences prématurées, primitives du sujet, qui finit par s'identifier à ce que j'appelle la figure féroce, à la fois avec les figures que d'une façon plus ou moins directe nous pouvons lier aux traumatismes primitifs, quels qu'ils soient, qu'a subis l'enfant.

Mais ce que nous voyons là, c'est en quelque sorte, dans un cas privilégié et incarné, cette fonction du langage, nous la touchons du doigt sous sa forme la plus réduite, en fin de compte sous la forme d'un mot auquel nous ne sommes même pas capables, nous-mêmes, de définir pour l'enfant le sens et la portée, que se réduit quelque chose qui pourtant le relie à la communauté humaine. Comme vous l'avez pertinemment indiqué, ce n'est pas seulement un enfantloup qui aurait vécu dans la simple sauvagerie, c'est quand même un enfant parlant, mais c'est par ce loup que vous avez eu dès le début possibilité d'instaurer le dialogue.

Ce qu'il y a d'admirable dans cette observation c'est le moment où disparaît cet usage du mot « le loup », après une scène que vous avez décrite, et comment autour de ce pivot du langage, de ce rapport à ce mot « le loup », qui est pour lui en quelque sorte le résumé d'une loi, autour de ce mot « le loup » se passe le -182-

virage de la première à la seconde phase. Comment ensuite commence une élaboration extraordinaire dont la terminaison sera ce bouleversant autobaptême, qui se termine par la prononciation de son propre prénom. Nous ne pouvons pas ne pas toucher là du doigt quelque chose d'extraordinairement émouvant, le rapport fondamental, sous sa forme la plus réduite, de l'homme au langage. Qu'avez-vous encore à poser?

Mme LEFORT - Uniquement comme diagnostic.

LACAN - Comme diagnostic, eh bien... il y a des gens qui ont déjà pris position là-dessus, Lang ? On m'a dit que vous aviez dit quelque chose hier soir là-dessus, et ce que vous avez dit m'a paru intéressant. Je pense que le diagnostic que vous avez porté n'est qu'un diagnostic analogique. Si on le place dans le tableau qui existe, que nous connaissons, dans la nosographie, si on peut le situer quelque part, vous avez prononcé le mot de ?

Dr LANG - De délire hallucinatoire. Par rapport à cet ensemble, à ce magma plus ou moins informe de schizophrénie où on peut toujours essayer de chercher une analogie entre des troubles assez profonds du comportement des enfants; c'est quelque chose qui nous satisfait parce que nous le connaissons chez des adultes. Et le plus souvent on parle de schizophrénie infantile quand on ne comprend pas très bien ce qui se passe.

Il y a un élément essentiel qui manque pour la schizophrénie, la dissociation. Il n'y a pas dissociation, parce qu'il y a à peine construction. Cela m'a semblé plutôt rappeler certaines formes d'organisation du délire hallucinatoire. J'ai fait de grandes réserves hier soir, car il y a un pas à franchir, celui de l'observation directe de l'enfant de tel âge à ce que nous connaissons de la nosographie habituelle. Et il y aurait dans ce cas des tas de choses à expliciter.

LACAN - Oui. C'est évidemment ainsi que je l'ai compris quand on me l'a rapporté, car un délire hallucinatoire, au sens où vous l'entendez d'une psychose hallucinatoire chronique, n'a qu'une chose commune avec ce qui se passe chez ce sujet, c'est cette dimension, qu'a finement remarquée Mme Lefort, qui est que cet enfant ne vit que le réel. C'est dans toute la mesure où le mot « hallucination » signifie quelque chose, savoir ce sentiment de réalité, pour autant qu'elle dépasse et se dégage de toute interprétation, il y a quelque chose de véritablement assumé comme réel par le patient.

Nous pouvons dire une chose semblable. Vous savez combien cela reste, même dans une psychose hallucinatoire, problématique. Il y a dans la psychose hallucinatoire chronique de l'adulte une synthèse de l'imaginaire et du réel, qui est tout le problème de la psychose. Il y a une élaboration imaginaire secondaire -183-

qui est justement ce que Mme Lefort a mis en relief ici, comme étant littéralement la non-inexistence, mais à l'état naissant.

Cette observation, je ne l'avais pas revue depuis longtemps. La dernière fois où nous nous sommes rencontrés, je vous avais fait le grand schéma du vase, des fleurs, où les fleurs sont imaginaires virtuelles et illusoires, et le vase réel, ou inversement, car on peut disposer l'appareil dans le sens contraire.

je ne peux pas à cette occasion vous faire remarquer la pertinence de cette espèce de modèle, du rapport entre les fleurs-contenu et le vase-contenant, car il est bien certain que le système contenant-contenu, pour autant que je l'ai mis au premier plan de la signification que je donne au stade du miroir, nous le voyons, là, jouer à plein, à nu. Nous voyons véritablement l'enfant en train de se conduire avec une fonction plus ou moins mythique, et tout ce qu'il fourre ou sort de dedans, et avec la façon qu'il a de se comporter à l'endroit de ce contenant, et comme l'a noté Mme Lefort à la fin de pouvoir le supporter vide, c'est-à-dire à proprement parler à l'état de contenant, et l'identification de ce vase comme tel avec une entité pour la première fois un objet proprement humain, c'est-à-dire un objet instrumental, l'instrument détaché de sa fonction, alors que jusque-là il ne pouvait le supporter que fonction-néant; c'est une chose également extraordinairement expressive et significative des éléments de construction, non pas du monde humain, du monde en tant que dans le monde humain il y a non seulement de l'« utile », mais aussi de l'« outil », c'est-à-dire des instruments, des choses qui sont indépendantes, qui existent en tant que telles.

HYPPOLITE - Universelles.

D' LANG - Le passage de la position verticale du loup à la position horizontale est très amusant, on en a parlé. Il me semble justement que le loup du début, c'est vécu.

LACAN - Ça n'est ni lui ni quelqu'un d'autre, au début. Dr LANG - C'est la réalité.

LACAN - Non, je crois que c'est essentiellement la parole réduite à son trognon, si je puis dire, ce n'est ni lui ni quelqu'un d'autre. Il est évidemment le loup, pour autant qu'il dit cette parole-là. Mais quiconque est le loup, c'est n'importe quoi en tant que ça peut être nommé. Vous voyez là la parole à l'état nodal.

Là nous avons un Moi complètement chaotique. La parole est arrêtée, mais c'est pourtant à partir de là qu'il pourra prendre sa place et se construire.

D' BARGUSS - j'avais fait remarquer qu'à un moment il y avait un changement, quand l'enfant jouait avec ses excréments, il a à un moment donné chargé et pris du sable et de l'eau. je parlais plutôt de l'imaginaire, c'est effectivement -184-

l'imaginaire qu'il commençait à construire et à manifester. Et il a pu y avoir déjà une certaine distance plus grande avec l'objet, d'abord ses excréments, et ensuite il a été de plus en plus loin. je ne crois pas qu'on puisse parler de symbole au sens où vous l'entendez. Et hier j'ai eu l'impression que Mme Lefort en parlait au contraire dans le sens de symbole.

Mme LEFORT - je n'ai pas très bien approfondi cette question.

LACAN - C'est une question difficile, et c'est justement celle où nous nous exerçons ici, dans la mesure où ça peut être la clef de ce que nous désignons comme *Moi*. Le *Moi*, qu'est-ce que c'est? Ce ne sont pas des instances homogènes. Les unes sont des réalités, les autres sont des images, des fonctions imaginaires. Le *Moi* lui-même en est une.

C'est ce sur quoi je voudrais en venir avant de nous quitter, ce qu'il ne faut pas omettre, c'est ce que vous nous avez dit au début, le comportement moteur de cet enfant. Vous nous l'avez décrit de façon passionnante au début. Cet enfant semble n'avoir aucune lésion des appareils. Il a maintenant un comportement moteur de quelle nature ? Comment ses gestes de préhension ?

Mme LEFORT - Il n'est plus comme au début.

LACAN - Vous l'avez dépeint comme ne pouvant, au début, quand il voulait atteindre un objet, sur le plan de l'adaptation sensorio-motrice, il ne pouvait saisir ou attraper l'objet que d'un seul geste, et que s'il le manquait il devait le recommencer depuis le départ. Cela suppose toutes sortes de notions : qu'il contrôle l'adaptation visuelle, ceci suppose même des perturbations de la notion de la distance, ce qui montre là des choses intéressantes, la dépendance de fonctions qui pourraient être élaborées théoriquement comme se situant sur un plan seulement élémentaire, de l'intégrité des appareils sensoriels et moteurs, même au niveau animal, suffisait. Cet enfant sauvage peut toujours, comme un petit animal bien organisé, attraper ce qu'il désire. D'après ce que vous avez dit, il y avait faute ou lapsus de l'acte qu'il ne pouvait corriger qu'en reprenant le tout.

Quoi que nous puissions en penser, ce que nous pouvons tout de même dire en gros, c'est que c'est un enfant chez lequel il ne semble pas qu'il y ait de déficit ni de retard portant sur le système pyramidal. Nous nous trouvons devant des manifestations dont on peut dire qu'elles sont des failles dans les fonctions de synthèse du *Moi*, au sens au moins où nous l'entendons normalement dans la théorie analytique. Il y a autre chose encore que cette absence d'attention que vous avez notée; portrait imagé de cette espèce d'agitation inarticulée de cet enfant au début. C'est aussi une fonction du *Moi* absolument sans conteste qu'il s'agit. Il n'est pas moins intéressant d'en rapprocher étant donné la théorie ana-

lytique de la fonction du sommeil, qui va jusqu'à en faire par certains côtés une fonction du *Moi*.

Mme LEFORT-Une chose intéressante, cet enfant qui ne dormait et ne rêvait pas; du fameux jour où il m'a enfermée, les troubles moteurs se sont atténués, et il s'est mis à rêver la nuit, et à appeler sa mère en rêve, alors qu'avant il n'était pas question de rêve.

LACAN - C'est là que je voulais en venir. Je ne manque pas de rattacher directement ce que nous appelons l'atypie du sommeil au caractère absolument anormal de son développement; de son retard de développement qui se situe précisément sur le plan de l'imaginaire, sur lequel se développe cette observation du *Moi* en tant que fonction imaginaire. Et dans ce registre cette observation est tout à fait spécialement significative, pour autant qu'elle nous permet de noter certaines dépendances qui font que tel point de développement imaginaire étant en retard, il en résulte des choses qui vont beaucoup plus loin que ce que nous appelons le fonctionnement imaginaire, appelons-le si nous voulons superstructure, mais c'est dans la mesure d'une certaine réalisation subjective de cette superstructure que certaines fonctions en apparence inférieures peuvent littéralement se situer.

En d'autres termes, les rapports de fonction, de développement et maturation strictement sensorio-motrice, le rapport entre cela et les fonctions de maîtrise imaginaire chez le sujet, c'est là en gros le très grand intérêt de cette observation. Et toute la question est là : il s'agit de savoir dans quelle mesure c'est cette articulation-là qui est intéressée dans la schizophrénie. Nous ne pourrions jamais, pour autant que cette question restera pendante - et en somme ceci nous montre l'élaboration rationnelle de la schizophrénie - c'est qu'en fait nous pouvons, selon notre penchant et l'idée que chacun de nous se fait de la schizophrénie, de son mécanisme et ressort essentiel, situer ou ne pas situer cela dans le cadre d'une affection schizophrénique.

Il est certain qu'elle n'est pas une schizophrénie au sens d'un état, très exactement dans la mesure où cet état non seulement n'est pas installé, mais où vous nous en montrez la signification et la mouvance.

Mais que quand même c'est une apparence, une structure, une sorte d'image de relation schizophrénique au monde, et il y a toute une série de phénomènes de la série catatonique, à la grande rigueur, que nous pourrions simplement rapprocher en la mettant dans la même classe, car il est évident qu'il n'y a à proprement parler aucun des symptômes, de sorte que nous ne pourrions pas le situer dans un cadre comme cela autrement que l'a fait Lang, en ne le situant, -186-

que par une espèce de repérage. Si nous supposons certaines choses, certaines déficiences, certains manques d'adaptation humaine, à ce niveau et à cet âge, nous ouvrons quelque chose à ce qui plus tard, analogiquement, se présentera comme une schizophrénie.

je crois quand même que ce cadre, qui est vague par certains côtés, celui de la schizophrénie, est celui où on peut situer nosologiquement un cas semblable. je crois vraiment que l'on ne peut pas plus en dire, si ce n'est que c'est ce que nous appelons un cas de démonstration. Et après tout nous n'avons aucune raison de penser que les cadres nosologiques soient là depuis toute éternité et nous attendaient... Comme disait Péguy,

« *Les petites vis entrent toujours dans les petits trous.* »

Mais il arrive des situations atypiques, anormales, où des petites vis ne correspondent plus à des petits trous. Qu'il s'agisse de quelque chose de l'ordre psychotique, que nous soyons là plus exactement devant des phénomènes qui puissent se terminer en psychose, ceci ne me paraît pas douteux; ce qui ne veut pas dire que toute psychose présente des débuts analogues.

Leclair, c'est très spécialement à vous que je demande pour la prochaine fois de nous sortir quelque chose de *l'Introduction au narcissisme*, qui se trouve dans le tome IV des *Collected Papers*, ou dans le tome X des *Œuvres complètes*, *Zur Einführung des Narzissmus*. Vous verrez qu'il ne s'agit que de questions posées précisément par ce registre, l'imaginaire, que nous sommes en train de voir ici. Et les deux sujets de la psychose, d'une part, et de cet amour, et précisément de l'amour en tant qu'il intéresse le transfert. [...] c'est un arc qui joint ces deux points qui ont l'air aussi opposés que possible l'un de l'autre, et qui pourtant sont unis par cette fonction imaginaire.

Bref, tout ce qui, à ce stade de la pensée de Freud, est absolument indispensable pour comprendre la façon pleine dont il comprend et élabore la technique, à savoir cette fonction du narcissisme, telle qu'elle est également à ce stade, contenue dans ce texte, et nous ne pouvons pas l'éviter.

-187-





## Leçon X 17 mars 1954

[La fonction de transfert dans l'imaginaire]

Pour ceux qui n'étaient pas là la dernière fois, je vais situer le problème et l'utilité de l'intervention, maintenant, de l'article *Zur Einführung des Narzissmus*. Vous savez que nous sommes parvenus en un point de notre exposé de la technique, de notre examen des fondements de la technique.

... Puisque je suis amené à modifier un peu l'ordre prévu de cet entretien, aujourd'hui, du fait de la défection de notre ami Leclaire, je serai donc peut-être amené, ce qui ne sera peut-être pas plus mal, à court-circuiter un peu certaines notions que je suis d'habitude amené à vous répéter, à presque vous seriner, dans le dessein de les faire entrer dans vos catégories, et mieux encore dans vos habitudes de pensée.

Comment pourrions-nous résumer le point où nous sommes parvenus ? Je me suis aperçu cette semaine, et je ne peux pas dire sans satisfaction, qu'il y en a quelques-uns d'entre vous qui commencent à s'inquiéter sérieusement de l'usage systématique que le vous suggère ici, depuis un certain temps, d'une référence fondamentale aux catégories du symbolique et du réel. Vous savez que c'est en insistant sur cette notion du symbolique et en vous disant qu'il convient de toujours et strictement en partir pour comprendre ce que nous faisons dans toute la partie positive de notre intervention dans l'analyse, à partir de cette catégorie du symbolique, et toujours vous demander ce que veut dire et comment se situe tel élément de notre intervention, je le répète, spécialement les interventions positives, à savoir l'interprétation.

Nous voici donc arrivés à insister beaucoup sur cette face de la résistance qui se situe au niveau même de l'émission de la parole pour autant qu'elle peut -189-

exprimer l'être du sujet, pour autant qu'elle y parvient; et peut-on dire qu'elle y parvient? Jusqu'à un certain point elle n'y parviendra jamais. Nous voici, dis-je, arrivés à ce moment, où nous nous posons la question : qu'est-ce alors par rapport à cet élément fondamental de la communication, de la parole? Qu'est-ce et comment se situent tous ces affects, toutes ces références, appelons-les maintenant par leur nom, imaginaires, qui sont proprement, communément évoqués quand on évoque, quand on veut définir l'action inter-psychologique du transfert dans l'expérience analytique? Vous avez bien senti que ça n'allait pas de soi<sup>1</sup>.

... Il est là du don de la parole en tant que quand la parole est donnée, les deux sujets, le locuteur, et l'allocutaire, si vous voulez, pour ce qui est de la parole pleine, de la parole en tant qu'elle vise, qu'elle forme cette vérité s'établissant dans la reconnaissance de l'un par l'autre... un des sujets se trouve, après, autre qu'il n'était avant. La signification pleine a fait un acte véritable de la parole... comme étant la parole essentielle ne peut pas être éludée de l'expérience analytique.

Nous ne pouvons pas penser toute l'expérience analytique comme une espèce de jeu, de leurre, de sorte de manigance illusoire, de suggestion après tout, comme on dit. Si l'analyse est effectivement une expérience et réalise un authentique progrès, c'est à ce niveau que doit tenir le dernier terme...

Par rapport à ce dernier terme, je dirai que toute l'analyse tient en deçà. Et même toute la question des... point extrême, est néanmoins quelque chose qui anime tout le mouvement de l'analyse.

Dès ce point posé, vous avez déjà pu vous en apercevoir, beaucoup de choses s'orientent et s'éclairent, et beaucoup de paradoxes, de contradictions apparaissent.

L'importance de cette conception est justement de faire apparaître ces paradoxes et ces contradictions, ce qui ne veut pas dire pour autant opacités et obscurcissements; c'est souvent au contraire ce qui apparaît comme trop harmonieux, trop compréhensible qui recèle en soi quelque opacité; et c'est inversement dans l'antinomie, dans la béance, dans la difficulté, que nous trouvons des chances de transparence. C'est à ce point de vue là que repose toute notre méthode, et j'espère aussi notre progrès ici.

La première des contradictions, bien entendu, qui apparaît, c'est qu'il est assurément singulier que la méthode analytique, si nous pensons qu'elle vise à

1 - Note de la sténotypiste: «Je vous prie de m'excuser d'un incident technique qui fait que ces pages sont défectueuses, la bande de sténotypie comportant des lacunes que je n'ai pu combler. » -190-

atteindre la parole pleine, procède d'une façon qui paraît, c'est bien le cas de le dire, au maximum un détour, puisqu'elle paraît partir par la voie strictement opposée, à savoir que pour autant qu'elle donne au sujet comme consigne l'objet d'une parole aussi dénouée que possible de toute supposition de responsabilité, qu'elle libère le sujet même de toute exigence d'authenticité, qu'il lui est dit qu'il a à dire tout ce qui -lui passe par la tête, il est bien certain que par là même le moins qu'on puisse dire, c'est qu'elle lui facilite de toutes les façons de retourner dans la voie de ce qui, dans la parole, et je dirais au-dessous, je dirais du niveau de la reconnaissance, c'est-à-dire ce qui concerne très spécifiquement le tiers, l'objet.

Vous avez bien compris que si nous avons situé à ces niveaux la parole dans sa fonction de reconnaissance, qu'est-ce que ça veut dire ? ça veut dire que nous avons discerné par là même deux plans, dans lesquels s'exerce cet échange de la parole humaine, le plan de la reconnaissance de la parole en tant qu'elle lie entre les sujets ce pacte par où les sujets eux-mêmes sont transformés, sont établis comme sujets humains et communiquant, et l'ordre du communiqué qui peut se situer lui-même à toutes sortes de niveaux, depuis le niveau de l'appel de la discussion à proprement parler, de la connaissance, voire même de l'information, et qui en dernier terme tend à réaliser quelque chose qui est l'accord sur l'objet.

Vous sentez que le terme d'accord y est encore, mais que l'important est de savoir dans quelle mesure est mis l'accent sur un objet, c'est-à-dire quelque chose qui est considéré comme extérieur à l'action de la parole, et que la parole en somme signifie, même, en dernier terme, exprime.

Bien entendu, ceci, ce terme objet - nous ne l'envisageons que dans sa référence à la parole - est quelque chose qui est d'ores et déjà partiellement tout donné, par toutes sortes d'hypothèses qui ne sont pas toutes des hypothèses conformes à la réalité, dans ce système objectal, ou objectif, et en y intégrant toute la somme de préjugés qui constituent une communauté culturelle, jusque et y compris des hypothèses ou voire les préjugés psychologiques depuis les plus élaborés par le travail scientifique jusqu'aux plus naïfs et aux plus spontanés, qui ne sont certainement pas sans communiquer largement avec les références proprement scientifiques, et même jusqu'à les imprégner.

Voici donc le sujet invité par la voie dans laquelle la consigne l'engage à très précisément se livrer en tout abandon au système, c'est-à-dire à ce qu'il détient et possède, aussi bien système scientifique sur le plan de ce qu'il peut imaginer comme tel sur le plan des connaissances qu'il a prises de son état, de son pro-191-

blème, de sa situation, que des préjugés les plus naïfs, sur lesquels reposent ses illusions, y compris ses illusions névrotiques, pour autant qu'il s'agit là d'une part importante de la constitution de la névrose.

Il semblerait à vrai dire, et c'est bien là qu'est tout le problème, ou que cette voie est mal choisie, ou que, si pour quelque raison on ne peut pas en choisir d'autre, on voit mal comment le progrès s'établirait dans cet acte de la parole, sinon par la voie d'une conviction intellectuelle, qui pourrait se dégager de l'intervention à proprement parler éducatrice, c'est-à-dire supérieure, enseignante, qui viendrait de l'analyste; et en fin de compte c'est cela qu'on vise quand on parle d'un premier état, d'une première phase qui aurait été la phase intellectualiste de l'analyse. Tout au moins telle qu'on se l'imagine. Vous pensez bien naturellement qu'elle n'a jamais existé; mais elle a pu exister dans l'insuffisance des conceptions qu'elle se faisait alors d'elle-même, mais ça ne veut pas dire qu'on faisait réellement au début de l'analyse des analyses intellectualistes, puisque les forces qui étaient authentiquement *enjeu* étaient bien là dès l'origine. Que si d'ailleurs elles n'avaient pas été là, l'analyse n'aurait pas eu l'occasion de faire ses preuves, de s'introduire comme méthode évidente d'intervention psychothérapique. Mais l'expliquer ainsi est très important, car vous voyez que ce qu'on appelle intellectualisation en cette occasion est tout à fait autre chose que simplement cette connotation qu'il s'agirait de quelque chose d'intellectuel. Ce quelque chose *d'intellectuel* est présent dans toute la conception ultérieure de la conception que nous pouvons avoir de l'analyse; et il ne s'agit jamais après tout que de théorie, de compréhension de ce qui se passe dans l'analyse. Et mieux nous comprendrons, analyserons les divers sujets de ce qui est en jeu, mieux nous arriverons à distinguer ce qui doit être distingué et unir ce qui doit être uni, plus notre technique sera efficace. C'est ce que nous essayons de faire.

Donc il doit bien s'agir de cet intervalle qui est donné, entre le point de mire idéal à cette action essentielle de parole, et les voies par lesquelles nous passons; il doit y avoir quelque chose qui explique, d'une autre façon que par l'endoctrination, l'efficacité des interventions de l'analyse. Nous savons tous cela; c'est quelque chose que nous ne... pas aujourd'hui, c'est précisément ce que l'expérience a démontré être particulièrement efficace dans l'action du transfert.

Seulement, c'est là que commence l'opacité. Car aussi bien qu'est-ce, en fin de compte, que ce transfert ?

Vous voyez qu'ici la question est d'une nature différente. Nous avons compris que dans son essence le transfert efficace dont il s'agit, c'est tout simple-192-

ment l'acte de la parole. Chaque fois qu'un homme parle à un autre, d'une façon authentique, et pleine, c'est un transfert au sens où il se passe quelque chose qui change littéralement la nature des deux êtres en présence. Il s'agit là d'un autre transfert, du transfert de cette fonction d'abord qui s'est présentée comme non seulement problématique, mais comme obstacle dans l'analyse, à savoir que quelque chose qui se passe sur le plan imaginaire, et pour lequel a été forgé tout ce que vous savez - répétition des situations anciennes, répétition inconsciente, mise en action d'une action qui peut être considérée comme une réintégration historique, réintégration d'histoire - mais dans le sens contraire, à savoir sur le plan imaginaire, à savoir la situation passée étant vécue dans le présent à l'insu du sujet, pour autant que la dimension historique est niée, c'est-à-dire à proprement parler comme méconnue. Je n'ai pas dit inconsciente, vous remarquerez - comme *méconnue* par le sujet. Mais ceci, ce sont des explications. C'est ce qui est apporté pour définir la situation, pour définir ce que nous observons. C'est quelque chose qui a tout le prix d'une constatation empirique assurée et n'en dévoile pas plus pour autant sa raison, sa fonction, sa signification dans le réel.

Pourquoi est-ce ainsi ? Vous me direz c'est peut-être là être exigeant, et particulièrement manifester une sorte d'appétit, quand la satisfaction théorique où après tout certains esprits brutaux désireraient peut-être nous imposer une barrière.

D'abord, outre que la tradition analytique à cet endroit - il doit y avoir des raisons pour ça - ne se distingue pas par une spéciale absence d'ambition, je crois que, justifiés ou non, entraînés ou non par l'exemple de Freud, on ne peut guère dire qu'il y ait de psychanalystes qui ne soient tombés à quelque moment sur l'évolution mentale.

Cette sorte d'entreprise métapsychologique est à la vérité tout à fait impossible pour des raisons qui se dévoileront un peu plus tard; pratiquer même une seconde la psychanalyse sans penser en termes métapsychologiques, c'est exactement comme M. Jourdain qui était bien forcé de faire de la prose, qu'il le voulût ou non, à partir du moment où il s'exprimait.

Ceci dit, n'y aurait-il même pas ce fait véritablement structural de notre activité, il n'est que trop clair qu'à tout instant la question se rouvre, de la façon la plus pratique pour nous de savoir ce que nous devons considérer qu'est le transfert.

J'ai fait allusion la dernière fois à l'article de Freud sur *L'amour de transfert* intégré à ses *Écrits techniques*. Étant donné la stricte économie de l'œuvre de -193-

Freud, et combien on peut dire qu'il n'a vraiment abordé de sujet qui ne fût absolument urgent, indispensable à traiter, dans une carrière qui était à peine à la mesure de la vie humaine, surtout si l'on songe à quel moment de sa vie concrète, biologique, il l'a commencée, cette carrière d'enseignement, nous ne pouvons pas ne pas voir que, par exemple, les points en effet les plus importants, c'est de savoir le rapport qu'il y a entre ces liens de transfert et ces caractéristiques positive et négative, positive à l'occasion, à savoir la relation qui est à proprement parler la relation amoureuse. Chose néanmoins singulière. Ce qui pose une question au sujet de cette relation amoureuse, et dans toute la mesure où justement je ne vous ai pas dissimulé dans Freud que cela emporte toute la question de la relation amoureuse. Eh bien, l'expérience clinique, et du même coup aussi l'histoire théorique, les discussions promues à l'intérieur de ce qu'on appelle le ressort de l'efficacité thérapeutique, sujet qui est en somme le sujet à l'ordre du jour, depuis à peu près les années 1920 (congrès de Berlin, d'abord, congrès de Salzbourg, congrès de Marienbad) on n'a jamais fait que ça : se demander, bien entendu nous avons usé de ces forces, l'utilité de la fonction du transfert dans le maniement que nous faisons de la subjectivité de notre patient, et nous avons aussi bien réalisé que même quelque chose qui va jusqu'à s'appeler non pas seulement une névrose de transfert - étiquette nosologique qui désigne ce dont il est affecté - mais une névrose secondaire, si on peut dire artificielle, qui est l'actualisation de cette névrose de transfert dans le transfert, enfin la névrose de transfert au second sens qu'a ce terme, à savoir la névrose pour autant qu'elle a noué dans ses fils la personne imaginaire de l'analyste. Nous le savons, tout ça. Encore la question de ce qui fait le ressort de ce qui agit, non pas des fois par où nous agissons, mais de ce qui est essentiellement la source de l'efficacité thérapeutique, et qui est resté jusqu'à une époque qui est exactement celle à laquelle je vous parle, assez obscur pour que le moins qu'on puisse dire, c'est que la plus grande diversité d'opinion s'étale sur ce sujet dans toute la littérature analytique, à savoir pour remonter aux discussions anciennes vous n'avez qu'à vous rapporter là-dessus au dernier chapitre du petit bouquin de Fenichel. Il ne m'arrive pas souvent de vous recommander la lecture de Fenichel, mais en cette occasion, pour ces données historiques, il est un témoin très instructif. Et vous y verrez la diversité des opinions (Sachs, Rado, Alexander), quand ceci a été abordé au congrès de Salzbourg. Ce qui est frappant, même, c'est que vous y verrez qu'une espèce d'annonce de ce que fait par exemple le nommé Rado qui annonce dans quel sens il compte pousser la théorisation, l'élaboration de ce qui fait à proprement parler l'efficacité analytique, -194-

est, chose singulière, ceci est suivi de non-exécution. Jamais avoir promis d'élaborer, de mettre noir sur blanc l'exposé de la direction dans laquelle il voyait pour lui la solution de ces problèmes il ne l'a effectivement fait. Il semble que quelque mystérieuse résistance agisse en effet pour que reste dans une ombre relative, qui ne semble pas uniquement due à l'obscurité du sujet, puisque quelquefois des lumières fulgurantes apparaissent dans les directions montrées par tel ou tel de ces chercheurs ou de ces sujets méditants. On a vraiment le sentiment que d'aussi près que possible est approché quelque chose qui se rapporte avec ce qui est effectif dans les actions en présence, mais c'est comme si, devant l'élaboration à la mise en concepts de ce qui est quelquefois si bien entrevu, il s'exerçait je ne sais quoi qui semble interdire au sujet quelque chose, à propos de quoi nous pourrions faire différentes hypothèses.

Il est bien certain qu'il y a en effet quelquefois une certaine suspension de l'esprit au-dessus de certains problèmes, et que là peut-être plus qu'ailleurs les dangers d'une certaine précipitation, d'une certaine prématuration, l'achèvement de la théorie tout au moins, même seulement de son progrès, puissent être sentis comme un danger, ce n'est pas exclu. C'est sans doute l'hypothèse la plus favorable.

Ce dont il s'agit, ce que nous avons vu se manifester dans la suite de ces discussions de ces théories sur la nature du lieu imaginaire établi dans le transfert, a le plus étroit rapport avec la notion, vous le savez, de rapport objectal.

C'est cette notion qui est venue maintenant tout à fait au premier plan et l'ordre du jour de l'élaboration de la notion analytique comme étant féconde. Et vous savez aussi combien sur ce point la théorie est hésitante, et combien pour prendre les choses au point actuel où elles en sont venues, il est extrêmement difficile de savoir...

Prenez par exemple la lecture d'un article sur ce sujet, sur le ressort de l'efficacité thérapeutique, par exemple celui de James Strachey dans *l'International Journal of Psychoanalysis*, article fondamental. C'est un des mieux élaborés, qui met tout l'accent sur le rôle du *Surmoi*. Vous verrez à quelle difficulté mène cette conception; et combien, autour de ce repère fondamental, et pour le soutenir, pour le rendre subsistant, viable, le nombre d'hypothèses supplémentaires que ledit auteur Strachey est amené à introduire.

Par exemple, la distinction entre la fonction de *Surmoi* qu'occuperait l'analyste par rapport au sujet, et cette précision qu'il s'agit d'un *Surmoi* parasite. En effet, ça ne peut absolument pas tenir, si nous voulions admettre que l'analyste

devrait être purement et simplement support - ce qu'il est déjà chez le sujet –

de la fonction du Surmoi en tant qu'elle est précisément un des ressorts les plus décisifs de la névrose; on ne verrait pas comment sortir de ce cercle si on ne devait introduire cette notion supplémentaire, et pour l'introduire on est forcé d'aller trop loin. On le voit dans l'article de Strachey, c'est-à-dire pour que le Surmoi puisse être un Surmoi parasite, il faut que se soit passée entre le sujet analysé et le sujet analyste une série d'échanges, d'introjections et de projections, qui nous portent très spécialement au niveau des mécanismes de constitution des bons et mauvais objets, qui a été abordé dans la pratique de l'école anglaise par Mélanie Klein, et qui n'est pas. lui-même sans présenter le danger d'en faire renaître sans repos.

C'est sur un tout autre plan toute la question des rapports entre l'analysé et l'analyste; c'est-à-dire non pas sur le plan du Surmoi, mais sur le plan du *Moi* et du *non-Moi*. C'est-à-dire très essentiellement sur un plan de l'économie narcissique du sujet.

Aussi bien depuis toujours cette question de ce que signifie l'amour de transfert a été trop étroitement liée avec toute l'élaboration analytique de la notion de l'amour elle-même, à savoir de l'amour, non pas de l'amour en tant que l'éros, la présence universelle, le pouvoir de lien entre les sujets, qui est celle qui est en quelque sorte sous-jacente à toute la réalité dans laquelle se déplace l'analyse, mais de l'amour-passion, tel qu'il est effectivement et concrètement vécu par le sujet, comme une sorte de catastrophe dans le domaine psychologique, et qui, vous le savez, pose de tout autres questions, très précisément, je devance, là, parce que vous aurez à le confirmer, comment, en quoi cet amour-passion est dans son fondement également lié à la relation analytique.

Après vous en avoir dit quelque bien, il faut bien que je vous dise un peu de mal du livre de Fenichel, il est évidemment aussi amusant que frappant de constater au passage l'espèce de révolte, voire d'insurrection, que semble provoquer chez M. Fenichel les remarques de deux auteurs extraordinairement pertinentes dans, justement, leur analyse des rapports de l'amour et du transfert, où ils mettent justement et au maximum l'accent sur ce caractère narcissique de la relation d'amour imaginaire; comment et combien l'objet aimé se confond, par toute une face de ses qualités, de ses attributs, et aussi de son action dans l'économie psychique, avec l'idéal du *Moi* du sujet. Là on voit curieusement se conjindre ce syncrétisme général de la pensée de M. Fenichel et cette sorte de voie moyenne qui est la sienne avec une sorte de répugnance devant le paradoxe, la phobie véritable qu'il y a dans ce type d'amour imaginaire qui en

fait en somme, bien entendu dans son fond, quelque chose qui participe essen- 196 -



tiellement de l'illusion; et on le voit précisément s'arrêter presque avec une sorte d'horreur qu'éprouve M. Fenichel et voir souvent comment dévaloriser la fonction même de l'amour, alors qu'il s'agit précisément de ça: qu'est-ce que c'est que cet amour, en tant qu'il survient en tant que ressort imaginaire dans l'analyse. C'est quelque chose qui marque une corrélation profonde dans la structure subjective du personnage en question.

Eh bien, c'est de cela qu'il s'agit, de ce que nous pouvons repérer comme notion, catégorie, ligne de force, structure, entre la relation narcissique pour autant que nous nous en servons dans la théorie analytique, la fonction de l'amour dans toute sa généralité, et le transfert dans son efficacité pratique.

Pour dire là-dessus quelque chose qui vous permette de vous retrouver, vous orienter, à chaque carrefour, entre des ambiguïtés qui se renouvellent, je pense, si peu que vous ayez pu prendre connaissance de la littérature de la théorie analytique, vous vous êtes aperçus que cette ambiguïté se renouvelle à chaque pas, il y a plus d'une méthode... je pense vous enseigner comme ça l'introduction de telle ou telle nouvelle catégorie qui permet d'introduire des distinctions essentielles, et qui ne soient pas des distinctions extérieures, scolastiques, en quelque sorte en extension - pour opposer tel champ à tel champ, multiplier les bipartitions à l'infini; c'est un mode de progrès qui est toujours permis, c'est ce qu'on appelle introduire toujours des hypothèses supplémentaires - mais au contraire un progrès en compréhension, c'est-à-dire mettre en valeur ce qu'impliquent des notions simples, déjà existantes. Il n'y a pas intérêt à décomposer indéfiniment, comme on peut le faire, comme ça a été fait dans un travail excessivement remarquable sur la notion de transfert. Il y a intérêt à laisser au contraire la notion de transfert dans toute sa totalité empirique, mais à comprendre aussi qu'elle ait plusieurs faces, qu'elle est plurivalente, qu'elle s'exerce à la fois dans plusieurs registres, et dans cela qu'introduit le symbolique, l'imaginaire et le réel.

Ce ne sont pas là trois champs; je vous en ai donné plusieurs exemples concrets, jusque dans le règne animal vous avez pu voir que c'est à propos des mêmes actions, des mêmes comportements qu'on peut distinguer précisément, parce qu'il s'agit d'autre chose que de quelque chose qui peut s'incarner dans ce qu'on peut distinguer des fonctions de l'imaginaire, du symbolique et du réel, du comportement, pour la raison qu'elles ne se situent pas dans le même ordre de relations.

Il y a plusieurs façons d'introduire cette notion. Elle a ses limites, comme tout exposé dogmatique, alors que son utilité est d'être critique, c'est-à-dire de

survenir au point où l'effort concret empirique des chercheurs se rencontre avec une difficulté de maniement de la théorie déjà existante. C'est ce qui rend intéressant de procéder par la voie du commentaire des textes.

Si notre cher Leclaire, qui a dû amener son petit texte, voulait simplement considérer que, même s'il n'a pas complètement élaboré ce qu'il avait, ce qu'il croyait avoir à faire aujourd'hui, s'il nous donne simplement, cela nous permettra de donner plus aisément la réplique, à propos de sa première lecture des premières pages... Dites-nous simplement par exemple pour ce seul fait, cette seule utilité que ce ne soit pas moi qui lise ce texte, ce qui est ennuyeux est que tout le monde ne peut pas avoir lu, la plupart ne l'ont pas lu. Voudriez-vous dire les premières pages de ce texte sur le narcissisme, les points ou les tournants où vous mettez en relief une articulation de la pensée de Freud ?

LECLAIRE - je n'ai lu que les dix premières pages; il faudrait le situer dans son époque, ce qui m'est difficile. On passe dans ces premières pages par plusieurs formulations de la notion de narcissisme. Il élimine tout d'abord la notion de narcissisme comme perversion, c'est-à-dire défini ainsi comme amour de son propre corps, aimé de la même manière que le corps d'un autre. C'est ainsi qu'il définit, qu'il cite tout au moins sans le nommer.

LACAN - Cela, c'est pour l'exclure.

LECLAIRE - Pour l'exclure, c'est bien ce que je dis, pour considérer que le narcissisme existe comme forme de la libido dans bien d'autres comportements. On en arrive assez vite, il me semble, à une définition du narcissisme qui est celle-ci, je reviendrai après peut-être sur les motifs qui l'ont amené à définir ainsi le narcissisme, le narcissisme serait la *libido retirée du monde extérieur et reportée sur le Moi*. C'est la définition de base, j'ai l'impression, de cet article du narcissisme.

LACAN - Pourquoi dites-vous *du monde extérieur*?

LECLAIRE - « *Außenwelt* ».

LACAN - *L'Außenwelt* dont vous parlez, c'est au moment où il prend la comparaison des pseudopodes, du protoplasma...

LECLAIRE - C'est un peu avant. LACAN - Cela l'introduit. LECLAIRE - Pas exactement...

Au fond, ce qui le pousse, si j'ai bien compris cette première lecture, à donner, formuler une théorie du narcissisme, c'est que l'on a été amené à voir, à étudier comment pouvaient s'intégrer l'étude de la démence précoce et la schizophrénie dans la théorie de la libido. C'est ça en fait qui lui semble rendre -198-

urgente l'élaboration d'une théorie du narcissisme. Et je crois que c'est de ces considérations cliniques qu'il part pour différencier le comportement d'abord de ces psychotiques, le comportement des névrosés, hystériques principalement, et qu'il en arrive justement à cette formulation qu'il lui semble que la libido qui a été retirée des objets chez le névrosé est investie ou reste libre de s'appliquer à des objets imaginaires ou à des objets, tout au moins, oui, des objets imaginaires. C'est ce qu'il appelle le paraphrénique.

Il n'en est pas ainsi, dit-il, il semble que le schizophrène ait retiré toute sa libido des personnes et des choses du monde extérieur, sans l'avoir investie dans des fantasmes, dans des objets fantasmatiques.

C'est à la suite de cela qu'il en arrive à cette définition du narcissisme comme libido retirée des objets et des choses du monde extérieur et reportée sur le *Moi*. C'est ainsi qu'on en arrive justement à cette distinction qu'il juge fondamentale, de la libido des objets et de la libido du *Moi*, dont il dit d'ailleurs que ce n'est qu'une hypothèse. Bien sûr que c'est une hypothèse qui lui semble fondée par les résultats de son expérience clinique sur l'étude des névrosés.

C'est là principalement que j'ai été arrêté, pour la question que) e vais poser. LACAN - C'est ça, posez-en une, ça suffira pour aujourd'hui.

LECLAIRE - je voudrais l'articuler sur son texte. je ne voudrais pas la poser en dehors de son texte.

En somme, il distingue à la suite de cela, de ces considérations, une énergie sexuelle, la libido, d'une énergie du *Moi*. Mais justement, avant d'aller plus loin, il pose deux questions. Il veut tout au moins aborder deux questions. Il veut tout au moins aborder deux questions, dont la première est celle-ci

Que devient le narcissisme dans l'autoérotisme, qu'il a décrit comme un comportement ou comme une manifestation tout à fait primitive, primaire, de la libido ? C'est la première question qu'il pose. Elle est très importante. Il y répondra un peu plus loin.

La deuxième question me paraît aussi très importante, c'est celle-ci: ne pourrait-on pas limiter cette distinction ? je ne veux pas aborder cette deuxième question, puisque c'est à la première qu'il répond.

La première: que devient le narcissisme dans l'autoérotisme ? Il répond qu'il lui paraît nécessaire de distinguer dans l'individu une unité différente, différente du moins puisque, en effet, le *Moi* doit être le résultat d'un processus de développement, donc le *Moi lui* apparaît déjà comme quelque chose de secondaire. Les pulsions autoérotiques, par contre...

LACAN - Vous permettez ? Je vais citer ce que vous ne citez pas, ce que vous dites-là est tout à fait juste.

La question dont il s'agit, celle qu'est en train de vous exposer Leclaire est celle-ci : il y a un rapport entre une certaine chose,  $x$ , qui s'est passée sur le plan de la libido et ce désinvestissement du monde extérieur, qui est caractéristique des formes de démence précoce. Ceci étant entendu dans un sens aussi large que vous pourrez l'imaginer. C'est là que le problème est le plus aigu, car poser le problème dans ces termes engendre des difficultés extrêmes par rapport à la théorie analytique telle qu'elle est déjà existante, déjà constituée à ce moment-là. Cela se rapporte aux *Trois essais sur la sexualité* auxquels se réfère cette notion de l'auto-érotisme primordial, hors duquel, par une sorte d'évasion, de prolongement, de pseudopodes de cette libido, constitutive comme telle d'objets d'intérêt, de cet auto-érotisme, se répartit, est constituée par la voie d'une certaine émission par le sujet de ses investissements libidinaux, les différentes formes et étapes que, selon sa structure instinctuelle propre, et par une sorte d'élaboration du monde se constituerait le progrès instinctuel du sujet.

Ceci semble aller tout seul, et de soi, à une étape où Freud a donné de la libido la définition qu'il en a donnée en laissant hors du mécanisme de la libido tout ce qui pourrait se rapporter à un autre registre que le registre proprement libidinal du désir en tant que désir, par lui défini et situé comme une sorte d'extension de tout ce qui se manifeste concrètement comme sexuel, comme une sorte de rapport dyadique absolument essentiel de l'être animal avec *l'Umwelt*, avec son monde.

Tout est bipolarisé dans cette conception. Depuis toujours Freud a fort bien senti que cette conception n'allait pas si l'on neutralisait d'une façon quelconque, si l'on généralisait à l'excès cette notion. Il est bien admis que rien n'est expliqué, rien n'est apporté d'essentiel dans l'élaboration des faits de la névrose, spécialement si l'on considère ceci comme à peu près identique à ce que M. Janet pouvait appeler par exemple la fonction du réel. À l'intérieur des rapports réels ou réalisants, à l'intérieur de toute une série de fonctions qui n'ont rien à faire avec cette fonction de désir, à savoir tout ce qui se rapporte aux rapports du Moi et du monde extérieur, tout ce qui se rapporte à d'autres registres instinctuels que le registre sexuel, à savoir par exemple ce qui se rapporte à tout le domaine de la nutrition, de l'assimilation, de la faim, pour autant qu'elle sert à la conservation de l'individu comme tel, c'est à l'intérieur de cela, sur le fond plus étendu, plus général de ces rapports très réels, que se situent les rapports libidinaux, que -200-

se situe la libido. Si la libido n'est pas isolée de l'ensemble des fonctions de conservation de l'individu, elle perd toute espèce de sens.

C'est justement du fait qu'il se passe quelque chose dans la schizophrénie qui perturbe complètement les relations du sujet au réel, et qui noie, si l'on peut dire, le fond avec la forme, et qui tout d'un coup pose la question de savoir si la théorie du retrait de la libido ne va pas beaucoup plus loin que ce qui a été à proprement parler défini à partir de ce noyau organisateur, central, des rapports proprement sexuels. C'est là que commence à se poser la question. Elle se pose si bien qu'historiquement elle a déjà été franchie. Je vous le montrerai au moment où nous analyserons le commentaire du cas du président Schreber. Freud, au cours du commentaire qu'il fait de ce texte écrit de Schreber, est amené à se rendre compte des difficultés que pose le problème de l'investissement libidinal dans les psychoses. Et il emploie là des notions assez ambiguës pour que Jung puisse dire qu'il a renoncé au caractère proprement libidinal et sexuel de la fonction fondamentale de toute sa théorie de l'évolution instinctuelle, à savoir d'une force unique appelée libido et qui est essentiellement de nature sexuelle. Jung franchit ce pas et introduit la notion d'introversion, qui pour lui, comme Freud s'exprime, se présente, c'est la critique que lui fait Freud, comme d'une notion *ohne Unterscheidung*, sans aucune distinction, qui aboutit à la notion vague et générale d'intérêt psychique, dont vous voyez qu'elle noie en un seul registre ce qui est de l'ordre de la polarisation sexuelle à proprement parler de l'individu en ses objets, dans une certaine relation à lui-même, qui est de l'ordre libidinal, qu'il dit être tout entier centré et ordonné autour de la réalisation comme individu en possession des fonctions génitales.

C'est pour cela que je dis qu'historiquement la question s'est déjà posée, introduite par la notion d'introversion de Jung, et vous voyez combien la théorie psychanalytique est en quelque sorte à ce moment-là ouverte à cette sorte de neutralisation du problème à ceci qu'on affirme fortement d'un côté qu'il s'agit de libido, et que de l'autre on dit qu'il s'agit simplement de quelque chose qui est de la propriété de l'âme, en tant qu'elle est créatrice de son propre entourage et de son monde.

Et ceci est extrêmement difficile à distinguer de la théorie analytique pour autant qu'en somme à cet instant, à cet indice près, l'idée de l'autoérotisme d'où sortirait progressivement la constitution de tous les objets est à ce stade-là de la pensée de Freud quelque chose qui est, en somme, presque équivalent dans sa structure, de la théorie de Jung. C'est à ce moment-là, au moment où il écrit cet article, c'est une des raisons de cet article, que Freud revient sur la nécessité de -201-

distinguer fortement ce qui est de la libido égoïste et ce qui est de la libido sexuelle, et d'en maintenir la distinction. Le problème est extrêmement ardu pour lui à résoudre puisque, précisément, tout en maintenant la distinction, il tourne pendant tout cet article autour de la notion de leur équivalence. Comment cela peut-il être aussi étroitement, rigoureusement distingué, et en même temps comment pouvons-nous conserver la notion d'une sorte d'équivalence énergétique entre les deux termes, qui ferait que c'est précisément pour autant que la libido est désinvestie de l'objet qu'elle revient se reporter dans *l'ego* ? C'est tout le problème qui est posé, développé, porté à un point d'élaboration concrète à travers tous les plans où il peut trouver un critère de l'expérience qui est poursuivie à l'intérieur de cet article. Posons qu'au départ ce que Leclair introduisait à l'instant est ceci

Il est amené à concevoir de ce fait le narcissisme comme un processus secondaire, à souligner qu'une unité en quelque sorte comparable au *Moi* n'existe pas à l'origine, *nicht von Anfang*, n'est pas présente depuis le début dans l'individu. *L'Ich* doit se développer, *entwickelt werden*. Les tendances, pulsions auto-érotiques sont au contraire là depuis le début, *Urbild*. Il introduit cela, et sans autrement le résoudre, à propos de la notion de ce que ça peut être ce *Urbild* du *Moi*.

Ceux qui sont un peu rompus à ce que j'ai apporté avec le stade du miroir doivent comprendre l'analogie avec ce que ça veut dire la notion d'une unité. Ceci est articulé dans Freud. Ceci confirme l'utilité d'une conception telle que celle que je vous enseigne par l'intermédiaire du stade du miroir, à savoir que c'est à un moment défini et déterminé que se constitue cette unité comparable au *Moi* que sera ce *Urbild* à partir duquel le *Moi* commence à constituer ses fonctions. À partir de ce moment le *Moi* humain est constitué par une certaine relation, qui est justement cette relation imaginaire, cette fonction imaginaire, dont j'espère vous pourrez voir développer dans les deux ou trois conférences qui vont suivre quelques précisions sur l'usage très précis à la fois limité et distinct que nous devons en faire, et vous verrez qu'il est plural.

J'ai commencé par le schéma que je vous ai donné l'autre jour; à propos de l'image réelle, le bouquet, j'ai commencé à vous donner l'indication de ce que c'est que cette fonction imaginaire, du moins comme contenant de la pluralité du vécu, de l'individu.

Mais ça ne se limite pas là, vous verrez pourquoi : justement à cause de cette nécessité de distinguer les psychoses et les névroses. Il y a deux registres impliqués à ce stade du miroir. Cela, je ne vous l'ai pas encore enseigné, et à la lumière de l'article de Freud, vous verrez pourquoi ceci est nécessaire. Et aussi comment -202-

ceci est utilisable, et simplement utilisable. Il définit cette fonction imaginaire du Moi comme devant avoir *eine neue psychische Gestalt*, on peut aussi dire quelque chose qui va précisément dans le sens de ce que je vous explique, à savoir, dans la fonction de *Gestalt*, de formation, et de formation imaginaire. C'est cela qui est désigné par cette *neue psychische Gestalt* quelque chose de nouveau qui apparaît à un moment du développement, dans le développement du psychisme et qui est de donner forme au narcissisme, sinon par cette origine imaginaire de la fonction du Moi.

Vous verrez au cours de ce texte même toutes les impasses auxquelles on arrive.

C'est donc sur ce plan que se pose le problème. Ce qui est important dans le début de ce texte, c'est ceci : la difficulté qu'il a à défendre l'originalité de la dynamique psychanalytique contre ce qu'on peut appeler, je ne dirai même pas la généralisation, mais la dissolution jungienne du problème.

je fais très justement remarquer que si ce schéma général de l'intérêt psychique en tant qu'il va, vient, sort, rentre, colore, qu'il réduit en somme selon une perspective de pensée très traditionnelle, et qui montre la différence de pensée analytique orthodoxe qui retrouve une pensée traditionnelle en noyant dans une sorte d'universelle illusion le magma qui est au fond de toutes élaborations jungiennes de la constitution du monde, il ne s'agit de rien d'autre que d'une sorte d'éclairage alternatif, qui peut aller, venir, se projeter, se retirer de la réalité, au gré de la pulsation du psychique au sujet, ce qui est jolie métaphore. Mais la vérité dans la pratique n'éclaire rien, et, comme le souligne Freud, les différences qu'il peut y avoir entre cette sorte de retrait de l'intérêt du monde auquel peut arriver l'anachorète, et le résultat pourtant bien structurellement différent qui est celui que nous voyons non pas du tout dirigé, retiré, mais sublimé, mais parfaitement englué du schizophrène. Il est certain que si beaucoup de choses ont été apportées cliniquement par l'investigation) ungiennne, intéressante par son pittoresque, son style, à savoir par exemple les rapprochements entre les productions de telle ou telle ascèse mentale ou religieuse, avec les productions des schizophrènes, il y a là peut-être quelque chose qui a l'avantage de donner couleur et vie à l'intérêt des chercheurs, mais qui assurément n'a rien élucidé dans l'ordre des mécanismes. Et Freud ne manque pas de le souligner assez cruellement au passage.

Ce dont il s'agit pour Freud, c'est de donner une idée des différentes distinctions qui existent entre ce retrait de la réalité que nous constatons dans une forme et une structure spéciale, dans les névroses, et cet autre que nous constatons dans les psychoses.

Eh bien, d'une façon surprenante, en tout cas surprenante pour ceux qui ne se sont pas plus spécialement attachés à ces questions, étreints avec ces problèmes, ce que Freud nous dit, c'est qu'une des distinctions majeures et fondamentales est ceci

Que dans cette méconnaissance, ce refus, ce barrage de la réalité qui est celui du névrotique, nous constatons quelque chose qu'il définit lui-même par ceci un recours à la fantaisie. Il y a là *fonction*; dans son vocabulaire, ça ne peut pas être pris autrement qu'étant dans l'ordre de tout ce qui est du registre imaginaire. Et, bien entendu, nous revenons tout de suite à cela, quand nous savons combien les personnes, les choses de l'entourage du névrosé sont entièrement chargées de valeur, par rapport à une fonction que rien ne fait obstacle de la façon, la plus immédiate, sans chercher une théorie plus élaborée de ce que signifie dans le langage imaginaire, qu'on peut bien appeler imaginaire, le sens qu'a le mot image : premièrement rapport avec des identifications formatrices pour le sujet, c'est le sens plein du terme image; et deuxièmement par rapport au réel, ce caractère d'illusoire qui est la face la plus souvent mise en valeur de la fonction imaginaire. Mais ce qui est tout à fait frappant, que ce soit à tort ou à raison, peu nous importe pour l'instant, c'est que Freud souligne que dans la psychose il n'y a rien de semblable, à savoir qu'est-ce que ça veut dire, alors, ce sujet qui perd la réalisation du réel, le psychotique, dont Freud nous dit, c'est assurément cela qu'il souligne, que lui ne retrouve aucune substitution de l'imaginaire, que c'est cela qui distingue le psychotique du névrotique.

Cela peut paraître extraordinaire à un premier aspect des choses. Vous sentez bien qu'il faut faire là tout de même un certain pas dans la conceptualisation pour suivre la pensée de Freud. Car qu'appelons-nous un sujet psychotique, délirant ? Normalement, c'est une des conceptions les plus répandues : le sujet psychotique, c'est qu'il rêve, qu'il est en plein dans l'imaginaire. Il faut donc que dans la conception de Freud la fonction de l'imaginaire ne soit pas simplement la même chose que la fonction de l'irréel. C'est complètement différent; sans cela, on ne voit pas pourquoi il refuserait au psychotique cet accès à l'imaginaire. Et comme M. Freud, en général, sait ce qu'il dit, nous devons au moins chercher à élaborer, comprendre, approfondir ce que sur ce point il veut dire.

Vous verrez que c'est précisément cela qui nous introduira à une conception des plus cohérentes des rapports les plus fondamentaux de l'imaginaire et du symbolique, car je peux dire que c'est une des choses sur lesquelles il porte avec le plus d'énergie cette différence de structures; c'est que, dans cette sorte de besoin de reconstruction du monde qui est celui du psychotique, qu'est-ce qui -204-



sera le premier investi, et vous allez voir dans quelle voie aussi inattendue, je pense, pour beaucoup d'entre vous, cela nous engage: ce sera les mots. Là, vous ne pourrez pas ne pas reconnaître la catégorie du symbolique.

Ainsi, nous nous retrouverons devant ce résultat.

Nous pourrions pousser plus loin ce qu'amorce déjà cette critique, c'est que ça serait dans un irréel symbolique, ou un symbolique marqué d'irréel que se situerait ce qui est la structure propre du psychotique. Et que la fonction de l'imaginaire serait quelque chose de tout à fait ailleurs.

Alors, là, vous commencez à voir la différence qu'il y a dans l'appréhension de la position des psychoses entre M. Jung et M. Freud. Parce que, pour M. Jung, les deux domaines, le symbolique et l'imaginaire, sont complètement confondus. Alors qu'une des premières articulations qui nous permettent de mettre en valeur cet article de Freud, c'est une distinction stricte. Vous verrez que cet article contient bien plus d'autres choses encore.

Ce n'est aujourd'hui qu'un amorçage de problèmes. Mais, après tout, pour des choses aussi importantes, l'amorçage ne saurait être trop lent. Par conséquent, si aujourd'hui je n'ai fait qu'introduire pour vous, comme d'ailleurs le titre même de l'article l'exprime, *Einführung*, un certain nombre de questions qui ne s'étaient jamais posées, ça vous donnera le temps de mijoter, de travailler un peu d'ici la prochaine fois.

Je voudrais la prochaine fois avoir une collaboration, aussi efficace que possible, de notre ami Leclaire. Et je ne serais pas fâché d'associer à cela Granoff, qui paraît avoir une sorte de propension spéciale à s'intéresser à l'article de Freud sur *l'amour de transfert*, qui semble l'avoir frappé. Cela pourrait être l'occasion que vous interveniez en introduisant spécialement cet article.

Il y a un troisième article, j'aimerais bien le confier à quelqu'un pour une fois prochaine, et qui est un article qui se situe dans la métapsychologie de la même époque. Il concerne étroitement notre objet, et ça n'est autre chose que l'article *Complément métapsychologique à la doctrine des rêves*, qu'on traduit en français *la doctrine des rêves*, et que je voudrais donner à quiconque voudra bien s'en charger, par exemple notre cher Perrier, à qui ça donnera l'occasion d'intervenir sur le sujet des schizophrènes. Vous pourrez à l'avance prendre cet article, point de départ que désigne son titre à toutes ces questions que nous avons à peine introduites aujourd'hui.



## Leçon XI 24 mars 1954

LECLAIRE - Vous m'aviez demandé si ce texte m'avait intéressé. S'il m'a intéressé ? Oui. Mais j'ai été gêné pour le replacer dans la perspective, dans son époque et dans le reste de l'œuvre de Freud. J'en ai lu un peu avec Perrier, un peu avec Andrée Lehmann, je crois que tout le monde est gêné. Il y a des points de vue, des formulations qui paraissent dépassés, sur lesquels on s'arrête...

Et puis il aurait fallu qu'on relise tous les autres textes précédant et succédant qui peuvent s'y rattacher.

La dernière fois, en effet, j'avais essayé de résumer les trois ou quatre premières pages. Elles me paraissent importantes. Il y a différents moyens de parler de ce texte; de le suivre pas à pas, ou d'en faire un commentaire libre. Mais je ne pense pas que ce soit mon rôle d'en faire un commentaire libre. Et je vais le suivre pas à pas.

LACAN - D'accord.

LECLAIRE - Il n'est pas tellement facile, étant donné sa construction. Ce texte est divisé en trois parties. La première introduit justement ce que nous avons apporté la dernière fois, la distinction fondamentale d'une énergie sexuelle, et d'une énergie du *Moi*. Je crois que c'est autour de cette distinction qu'il est amené à la discussion du narcissisme. Freud nous dit qu'il est amené à cette conclusion, à cette hypothèse, à un autre endroit, d'une distinction fondamentale entre une énergie sexuelle, la libido, et une énergie des pulsions du *Moi* - je dis énergie des pulsions du *Moi*, puisque c'est ainsi qu'il la nomme.

Mais il dit tout de suite qu'elles ne peuvent être distinguées à partir du stade ou du moment où se produit l'investissement objectal. Alors dans l'état de nar-207-

cissisme, ces deux énergies sont indissociables. C'est donc au sujet de cette distinction qu'il est amené à l'étude du narcissisme.

On est amené à considérer le narcissisme comme une perversion, mais sa première définition dans cet article est qu'il s'agit d'un élément libidinal de l'égoïsme inhérent à l'... et il raccorde... à... narcissisme primaire.

Tout autour de ce texte, il répète justement cette distinction fondamentale entre énergie sexuelle et énergie du *Moi*. Il essaie de situer le narcissisme et le situe dans ces termes : il s'agit d'un investissement libidinal du *Moi*. D'où vient cet investissement libidinal du *Moi*? Le terme même, d'ailleurs, à son avis, investissement libidinal du *Moi*, aurait déjà un certain nombre de problèmes, puisqu'il pose le problème de l'énergie qu'il investirait du fait de l'investissement et de l'existence du *Moi*. Évidemment ce problème... puisque d'où vient cet investissement ? Eh bien, il peut venir du retrait de l'investissement libidinal des objets. Et d'ailleurs à cette formulation il s'arrêtera pour donner la définition du narcissisme secondaire, se heurtant à un fait, justement, d'investissement secondaire par retrait de l'investissement libidinal des objets : libido retirée des objets et transférée au *Moi*.

Cependant, il nous parle d'une autre conception, d'un investissement libidinal original du *Moi*. Il y voit à la suite de l'observation du comportement des enfants - et il nous dit aussitôt : c'est là que les choses se compliquent - cet investissement originel du *Moi* est celui qui se reporte ultérieurement sur les objets.

Et à la suite de ces différentes interrogations, on arrive à la distinction fondamentale de l'énergie sexuelle : la libido, et d'une énergie des pulsions du *Moi*. À ce moment-là on ne peut pas dire qu'il s'agisse d'un développement rigoureux.

Et ce sont les deux questions que nous avons apportées la dernière fois; qui arrivent là comme des incidentes, mais qui sont extrêmement importantes : ce sont les rapports de l'autoérotisme primaire et du narcissisme. La question que nous avons apportée la dernière fois était le point sur lequel j'avais insisté: cette phrase qu'il doit exister une unité préexistante, une unité préexistante au *Moi*, puisque l'autoérotisme est un fait tout à fait primitif...

Freud dit que cette distinction découle de l'observation des névrosés. Mais que le développement de la conception qui sépare pulsions sexuelles et pulsions du *Moi* n'est pas le fruit d'une démonstration rigoureuse, que c'est une hypothèse. Et il insiste sur la valeur toute relative des théories.

LACAN - Comment justifie-t-il?

LECLAIRE - Il donne quelques arguments. Il dit que cette théorie peut trou-208-

ver une confirmation; la théorie de cette distinction fondamentale peut trouver une confirmation dans certains arguments. Ainsi cette distinction populaire entre la faim et l'amour. On peut trouver un fondement aussi sur certaines notions biologiques, et sur un double développement simultané de l'individu sur un plan biologique, et sur un plan individuel. Là, je résume...

LACAN - Non, non. Ne résumez pas. C'est justement ce qui est intéressant. La dernière fois, si vous vous souvenez de la façon dont je suis intervenu, c'était pour pointer ceci. Vous avez parlé de situation historique de cet article. Je vous ai dit que cet article, comme la plupart ou presque tous les articles de cette époque, c'est-à-dire du début de la guerre de 1914 - c'est quand même assez émouvant de penser que Freud poursuivait toute cette élaboration à cette époque, *Einführung der Narcissmus* est de 1914, et tout ce qui va suivre, toute la métapsychologie en particulier, tout ce qui est par nous classé sous cette rubrique, va se développer entre 1914 et 1918. Ceci succède immédiatement à l'apparition, en 1912, du travail de Jung, traduit en français sous le titre *Métamorphoses et symboles de la libido*.

Ici, il fait allusion à la guerre, puisqu'il se sert du terme promu par Jung d'introversion, donnant en somme à toute la gamme des maladies mentales... Vous savez que Jung a eu un abord de ces maladies tout différent de celui de Freud, puisque c'est en somme autour de son expérience mettant surtout l'accent sur l'étude de la gamme des schizophrénies que l'expérience de Jung s'est centrée, alors que celle de Freud était centrée sur les névrosés. Jung à ce moment-là apporte une sorte de grandiose conception unitaire de l'énergie psychique, qui est quelque chose de fondamentalement différent dans son inspiration, et même sa définition, de la notion élaborée par Freud sous le terme de libido.

Néanmoins, la différence théorique est assez difficile à faire à ce moment-là pour que Freud soit aux prises avec certaines difficultés, ce qui justement est reflété par tout cet article. Une tentative de maintenir dans un usage - nous dirions de nos jours « opérationnel » - bien délimité la notion de libido et la notion théorique qui, du fait du relief de la découverte freudienne, en somme fondée sur cette appréhension que dans le symptôme du névrosé - c'est en somme ça l'appréhension fondamentale - s'exerce une forme détournée de la satisfaction sexuelle.

Freud l'a dit à propos des symptômes des névrosés et l'a démontré là, d'une façon concrète, par une série d'équivalences dont la dernière est une sanction thérapeutique, c'en est une et de prix... terme qui n'est certainement pas à quoi -209-

Freud aimait se rapporter, car Freud a toujours prétendu que ce n'était pas une nouvelle philosophie totalitaire du monde qu'il apportait, mais quelque chose de bien défini, et de fondé sur un certain champ, parfaitement limité, et tout à fait neuf d'ailleurs, de l'exploration d'un certain nombre de réalités humaines, spécialement psychopathologiques, phénomènes subnormaux, c'est-à-dire non étudiés par la psychologie normale, à savoir les rêves et les troubles, les ratés, les lapsus, qui se trouvent dans un certain nombre de fonctions dites supérieures du sujet.

Freud sent bien que le problème qui se pose maintenant, c'est celui de la structure des psychoses. Comment la structure des psychoses peut être élaborée par rapport à la théorie générale de la libido, Jung apporte cette solution : la profonde transformation de la réalité qui se manifeste dans les psychoses est due à quelque chose que Freud a entrevu à propos des névroses; c'est à ce changement, à cette métamorphose à proprement parler de la libido - terme différencié - qui fait que c'est le monde intérieur, ce qui est laissé dans le plus grand vague ontologique, le monde intérieur du sujet dans lequel cette libido s'introvertit, qui est responsable du fait que la réalité pour ce sujet sombre dans une espèce de crépuscule qui nous permet de concevoir avec une parfaite continuité le mécanisme des psychoses avec celui des névroses.

Freud est très attaché à une série de mécanismes extrêmement réduits, précis, à partir de l'expérience.

Extrêmement soucieux de sa référence empirique, voit le danger d'une telle appréhension apportée dès lors au problème. Il voit tout ça se transformer en une sorte de vaste panthéisme psychique, d'une série de sphères imaginaires, sans doute également imaginaires s'enveloppant les unes les autres, dont on voit bien quel sera l'intérêt pour une sorte de classification des contenus, des événements, des *Erlebnisse* de la vie individuelle, jusqu'à ce que Jung appelle les archétypes. On a nettement le sentiment que ce n'est pas dans cette voie qu'une conception particulièrement clinique et psychiatrique des objets de sa recherche peut se poursuivre.

Et c'est pourquoi il essaie à ce moment-là de faire une critique de la référence que peuvent avoir les unes avec les autres ces pulsions, d'une part, sexuelles, auxquelles il a donné tant d'importance parce qu'elles étaient cachées, parce qu'elles étaient celles qui étaient révélées par son analyse, et ces pulsions du Moi qu'il a laissées jusqu'alors dans l'ombre et qui sont pourtant bien ce qui maintenant est mis en question, à savoir sont-elles, oui ou non, telles que l'une est

l'ombre de l'autre, en quelque sorte ? Toute la réalité est-elle constituée par cette -210-

sorte de projection libidinale universelle qui est au fond de la théorie jungienne ? Ou bien y a-t-il cette différence, cette opposition, qui fait toute la valeur des conceptions de la névrose dans Freud, une relation d'opposition, une relation conflictuelle entre pulsions du Moi et pulsions libidinales ?

Freud, avec son honnêteté habituelle, dit bien qu'après tout le fait qu'il tienne à maintenir cette distinction est fondé sur son expérience des névroses; qu'après tout ce n'est qu'une expérience limitée et que, si l'on considère un ensemble de faits plus large, elle pourrait bien après tout changer de valeur. C'est pourquoi il a dit également non moins nettement qu'au stade primitif, à un stade antérieur à ce que nous permet de pénétrer notre investigation proprement psychanalytique, il faut au moins dire qu'avec - il le dit formellement - l'état *ununterscheidbar* qui ne permet pas une analyse, une dissection suffisante pour notre expérience analytique. Nous avons une espèce d'étape où il est impossible dans l'état actuel de nos moyens de discerner ces deux tendances fondamentales qui sont inextricablement mêlées *beisammen*, qui d'abord sont confondues dans l'état de narcissisme et ne sont pas *unterscheidbar* distinctes pour notre grossière analyse; il n'est pas possible de distinguer *eine Sexuallibido* de *l'Ichtriebe*, de l'énergie des pulsions du *Moi*.

Il centre donc toute la question au niveau de la question des psychoses. Mais dès le départ il va nous dire pourquoi il tente de maintenir cette distinction. La première question est fondée sur l'expérience des névroses. La seconde question qu'il apporte est celle-ci : le manque actuel, à ce moment-là, dans cet état, de clarté dans la distinction entre pulsions du *Moi* et pulsions sexuelles n'est imputable, dit-il, peut-être qu'à ceci : que ce que nous avons commencé à élaborer dans l'expérience comme pulsions du *Moi* et pulsions sexuelles, c'est quelque chose qui est en somme le dernier point de référence de notre théorie, ces fameuses pulsions. Ce n'est pas ce qui est réellement à la base de notre construction, c'est ce qui est tout en haut. C'est-à-dire que lui-même souligne que la notion même de pulsions, *Triebe*, est une notion éminemment abstraite, et c'est ce qu'il appellera aussi plus tard notre mythologie.

Et, bien entendu, il se fait à lui-même, avec son esprit visant au concret, que ce soit conforme ou non à ses tendances personnelles, tendant toujours à mettre exactement à leur place les élaborations spéculatives qui ont été les siennes, il sait bien leur valeur limitée, il la souligne. Il apporte leur référence aux notions également les plus élevées de la physique, dont il dit très bien qu'on voit au cours de l'histoire de la physique des notions comme matière, force, attraction, ne se sont élaborées qu'au cours de l'évolution historique, et ont commencé par -211-

une espèce de forme incertaine, voire confuse, avant d'arriver à cette purification qui permet leur application tout à fait précise.

Il précise donc bien qu'il ne s'agit de rien d'autre quand il s'agit de maintenir l'opposition pulsions du Moi et pulsions sexuelles. Aussi bien est-ce à l'élaboration, à l'approfondissement de ces notions qu'il va se consacrer dans cet article, *Zur Einführung, Pour l'introduction de la notion de narcissisme*.

C'est à ce moment-là qu'il fait intervenir, en précisant qu'il s'agit bien d'élaborer ces notions - ce qui exactement laisse la porte ouverte avec ce que nous sommes en train de faire, non pas à sa suite, mais en l'accompagnant, parce que ce n'est pas pour autant dire que ce soit quelque part dans l'œuvre de Freud, pour que la façon dont on les manie, dont on les diffuse, répète, soit toujours véritablement adaptée, soit dans l'esprit même de la recherche qu'indique Freud. Parce que justement dans cette direction de recherche, nous essayons nous-mêmes d'obéir à son mot d'ordre, à son style. Il apporte à ce moment-là la référence à une notion fondamentale, à savoir que la biologie elle-même nous indique, tout au moins l'évolution de la biologie telle qu'elle était au point où elle était parvenue de son temps, à savoir que ce qui à ce moment-là nous étonnait d'une théorie des instincts ne peut pas, ne peut tenir compte d'une certaine diffusion, bipartition fondamentale, entre les buts ou finalités, préservation de l'individu, et ceux de la continuité de l'espèce. Il est bien certain que ce que nous avons là en arrière-plan n'est rien d'autre - d'ailleurs elles sont expressément évoquées - que les théories que vous devez connaître, vous avez dû en garder quelque souvenir, de votre année de philo, les théories de Weissmann. Car la théorie de Weissmann n'est pas encore définitivement prouvée : une substance immortelle des cellules sexuelles, en tant qu'elles seraient engendrées, elles sont déjà différenciées directement dans le noyau des cellules sexuelles de l'individu antérieur de la lignée, constituant donc une lignée sexuelle absolument continue, par reproduction continue de cellules qui se différencient dans la lignée comme sexuelles, et faisant du plasma quelque chose qui perpétue, qui perdure, d'un individu à un autre. Alors qu'en somme l'ensemble du plasma somatique, du soma, comme dit expressément Weissmann, se présente comme une sorte de parasite individuel, poussé latéralement du point de la reproduction de l'espèce, dans la seule fin de véhiculer ce plasma germinal, éternel, et par la succession des individus à cette espèce.

Ici la référence freudienne est immédiatement appuyée par ceci que ce qu'il construit n'est assurément pas - et n'a pas la prétention d'être - une théorie biologique, et qu'aussi bien, quel que soit le prix provisoire pour lui de cette réfè-



rence à laquelle il tient quand même à s'appuyer jusqu'à nouvel ordre et sous bénéfice d'inventaire, si l'examen des faits tels qu'ils se développent dans le domaine propre de l'investigation analytique aboutissait à rendre inutile la référence biologique, à fonder quelque chose qui, étant organisé sur le champ propre des faits où se définit son investigation, non seulement est inutile mais nuisible. Il précise cette référence comme extrême, prise à un autre champ, il n'hésiterait pas à l'abandonner.

Aussi bien n'est-ce pourtant pas, dit-il, une raison pour noyer, dans le champ encore inexploré des faits psychiques auxquels il a affaire, pour noyer cette *Sexualenergie*, cette libido dont il a jusque-là suivi les cheminements et les voies dans une sorte de parenté universelle avec tout ce que nous pouvons voir comme manifestations psychiques dont, dit-il, le résultat quand il s'agit de poursuivre l'analyse des faits concrets serait tout à fait comparable à ceci - la référence qu'il donne est particulièrement exemplaire - ce serait à peu près comme dans un cas où nous aurions à trancher d'une affaire d'héritage, et où quelqu'un a à faire les preuves devant notaire de ses droits d'héritier, et invoquerait à ce propos la parenté universelle qui lie certainement, au moins dans l'hypothèse monogénétique, tous les hommes les uns avec les autres.

Il semble que la comparaison est tout à fait exemplaire de la pensée de Freud sur ce sujet et ce point.

je voudrais néanmoins ici introduire, à propos justement de cette référence, une simple remarque qui peut-être va vous paraître trancher par son caractère inhabituel des remarques que nous faisons sur ce sujet.

Mais vous allez voir qu'après tout elle va tout de suite porter au cœur de ce qui est notre problème, qui est justement d'introduire un peu plus de clarté dans cette élaboration, plus exactement cette discussion que poursuit Freud, et dont les obscurités, les impasses, comme vous le voyez, rien que déjà par le commentaire des premières pages, ne nous sont ici nullement dissimulées, atténuées. On ne peut pas dire que cet article apporte une solution, mais au contraire une série de questions ouvertes.

Or, ce sont des questions dans lesquelles nous essayons de nous insérer. Eh bien, arrêtons-nous un instant, puisque l'on nous mène sur ce terrain, et posons-nous quelques questions qui ont d'autant plus d'intérêt que, vous allez le voir, elles ne sont pas des questions qui restent actuellement tout à fait en l'air, étant donné que la théorie des instincts a quand même fait quelques progrès depuis; comme Freud nous le dit quelque part, nous n'avons malheureusement pas, à la date où il écrit, une théorie des instincts toute prête, *ready-made*, prête-213-

à-porter. Elle n'est pas prête à porter à ce moment-là. Elle ne l'est pas encore très bien de nos jours. Mais, vous le savez, depuis les travaux de Lorenz et jusqu'à Tinbergen, nous avons tout de même fait quelques pas. C'est cela qui justifie les remarques, peut-être un peu spéculatives, que je vais être amené ici à vous apporter.

Suivons bien les biologistes, plus exactement les notions biologiques telles qu'elles peuvent apparaître aux psychologues, aux anthropologues. Si nous tenons pour valable la notion weissmannienne de l'immortalité du germe, qu'est-ce qu'il en résulte ? Si nous pensons cet individu qui se développe, qui est radicalement distinct de la substance vivante fondamentale qui constitue le germe, qui, elle, ne périt pas, cette théorie «parasite individuel», quelle fonction joue-t-il par rapport à cette propagation de la vie? Il est bien clair que dans ce registre, dans ce mode d'appréhension, ce qui est le phénomène de la vie, il joue un rôle qui littéralement n'a rien à faire, en tant qu'individu à proprement parler, avec cette propagation.

Ces individus, du point [de vue] de l'espèce, ils sont, si on peut dire, déjà morts. Au niveau de chaque individu, cet individu n'est rien auprès de cette substance immortelle qui est cachée dans son sein, qui est la seule à se perpétuer avec le droit à représenter authentiquement, substantiellement, ce qui existe en tant que vie. je précise ma pensée. Cet individu va être mené - nous nous plaçons maintenant au point de vue psychologique - par ce fameux instinct sexuel; pour propager quoi? Quelque chose qui n'est rien d'autre que cette substance immortelle incluse dans le plasma proprement germinal, dans les organes génitaux, représentée au niveau des vertébrés par des spermatozoïdes et des ovules. Mais c'est cela qui est propagé, et cela seulement.

Est-ce là tout ? Bien sûr que non.

Ce qui se propage, c'est en effet un individu qui a cette fonction. Un individu qui a cette fonction, qu'est-ce que ça veut dire ? C'est un individu qui se reproduit, mais se reproduit non pas en tant qu'individu, mais en tant que type. Et c'est bien à cela en effet que nous mène la théorie des instincts. C'est que ce qui supporte l'instinct sexuel, ce qui en fait le ressort psychologique concret, qui en détermine la mise en fonction, l'énorme mécanique... le déclencheur, comme s'exprime Tinbergen après Lorenz, c'est justement, non pas du tout un individu réel, non pas la réalité de l'être vivant, du partenaire sexuel, appelons-le maintenant par son nom, mais justement quelque chose qui a le plus grand rapport avec ce que je viens d'appeler *le type* - c'est-à-dire *une image*.

Ce que nous démontre l'élaboration par les éthologistes des mécanismes de déplacement de la parade, c'est l'importance tout à fait prévalente d'une image tellement importante que cette image se constitue, se forme, apparaît sous la forme d'un phénotype transitoire, par des colorations particulières dans un très grand nombre d'espèces, par des modifications d'aspect extérieur, qui par son modèle puissent servir à quelque chose qu'on peut même appeler une sorte de signal, mais de signal construit, de *Gestalt*, comme nous disons de nos jours.

En fin de compte, ce que nous voyons apparaître et que du point de vue de la biologie, point sur lequel déjà quelques philosophes avaient réfléchi, si l'on veut distinguer différents plans du monde de l'homme, pour reconnaître que ce qui distingue son plan est très précisément ceci qu'il appartient à un monde où domine quelque chose qu'on appelle l'hérédité, où l'élément préformé, où l'élément du passé est ce qui dans la scansion des trois temps temporaires - provisoirement nous sommes aujourd'hui à la tripartition commune: passé, présent et avenir - c'est le passé qui détermine absolument tout ce qui se produit à l'exception près de cet élément complètement énigmatique qu'on appelle la maturation.

Laissons cela de côté provisoirement.

Dans la transmission normale de ce qu'on appelle l'espèce, l'individu ne fait que reproduire le type déjà réalisé par toute la lignée de ses ancêtres. Bref, du point de vue strictement animal, comme je vous l'ai dit, cet individu est après tout non seulement mortel, mais quelque chose de déjà mort; quelque chose de sans avenir à proprement parler. Du point de vue de l'espèce il n'est rien d'autre que l'incarnation, le support de quelque chose qui n'est pas un cheval, tel ou tel cheval, mais qui est le cheval. Et c'est d'ailleurs sur ce fondement même que le concept de l'espèce est fondé. Si le concept de l'espèce est fondé, si l'histoire naturelle existe, c'est qu'il y a non pas seulement des chevaux, mais le cheval. Que ceci se manifeste sur le plan psychologique par le fait que ce qui est proposé, ce qui détermine la mise en jeu de ce qui est à proprement parler de l'ordre mécaniste, de l'embranchement du déclenchement de l'instinct sexuel, soit essentiellement cristallisé sur un rapport d'images - j'en viens au terme que vous attendez tous - sur un rapport imaginaire, ceci est suffisamment indiqué, et, il me semble, l'introduction naturelle au problème du rapport des *Libidotriebe*, [*Sexualtriebe* ?], et de la *Ichtriebe*, tel qu'il va être développé dans tout cet article à partir de cette notion, qui n'est pas neuve, qui a déjà été exprimée dans moult endroits. Vous avez là le cadre dans lequel doit pour nous se poser le problème.

La question n'est pas d'ores et déjà pour vous posée sur le plan des rapports de la pulsion libidinale avec ces deux domaines dont nous usons sans cesse, mais à tort et à travers, de l'imaginaire et du réel. Et si d'ores et déjà vous ne voyez pas ce que la libido pose exactement, et centré autour de la fonction de l'imaginaire, non pas comme une certaine espèce de transposition idéaliste et moralisante de la doctrine analytique, comme on a voulu le faire croire, dans une espèce de progrès d'un certain état idéal, imaginaire de la génialité, qui serait en quelque sorte la sanction et le ressort dernier de l'établissement du réel, eh bien évidemment vous ne pouvez rien comprendre!

Ceci est très suffisamment indiqué dans cet article, et vous verrez d'ailleurs dans la suite, et c'est de là que nous devons partir, et c'est à partir de là aussi que se pose vraiment le problème de la fonction réelle que joue *l'ego* dans l'économie psychique.

Voulez-vous avancer un peu ?

LECLAIRE - Très exactement, j'aurais voulu poser des questions, ou faire des réponses...

je voudrais vous donner un sentiment, que je n'ai pas eu tout seul, en lisant certaines parties de ce texte, et auquel je faisais allusion tout au début... Dans le texte aussi, puisque dans un commentaire, en somme, on peut saisir un certain nombre de passages qui vous accrochent. On voit justement que Freud dit dans la deuxième question qu'il pose, dans ces incidentes, après avoir posé cette distinction fondamentale, il pose deux questions.

Il répond à la première, comme nous l'avons dit. Nécessité d'une action psychique intermédiaire entre l'autoérotisme primaire et le narcissisme.

A la seconde, il répond ceci : que la nécessité de répondre d'une façon tranchée à la deuxième question doit entraîner chez chaque psychanalyste un malaise notable. On se défend contre ce sentiment d'absorber son attention pour des difficultés stériles. Mais on doit cependant ne pas renoncer à la recherche d'une solution. Cette deuxième question est celle-ci : celle de l'énergie psychique fondamentale. Ne serait-il pas plus simple de n'avoir qu'une énergie psychique fondamentale ? À certains moments, en lisant ce texte, nous avons cette impression de saisir des notions qui ne nous paraissent pas tellement fécondes. Et j'ai l'impression - pour reprendre la ligne de ce que vous disiez - que cette bipartition fondamentale de la libido en deux types : *Ichlibido* et *Objektlibido*, a incontestablement une valeur pragmatique; c'est la seule que Freud lui reconnaisse d'ailleurs dans ce texte, les autres termes ne venant qu'en confirmation; elle a une valeur pragmatique, comme vous le disiez, dans l'étude des névroses. Mais -216-

qu'est-ce qui a été mis en évidence dans l'étude des névroses essentiellement ? Ce sont les pulsions sexuelles, justement, qui étaient cachées.

Et il me semble que comme dans une bipartition il faut toujours deux termes, c'est toute la difficulté qui résulte dans le fait que l'autre terme a été appelé libido du *Moi*, *Ichlibido*, ou énergie du *Moi* primitivement. Cela ne s'imposait pas; cette énergie du *Moi* est une espèce de différenciation de cette énergie fondamentale qu'elle évoque à chaque instant, et chaque fois qu'on parle de cette énergie du *Moi*, nous ressentons un peu ce malaise, à partir du moment où on pose une construction systématique, où on essaie d'articuler, de préciser, les rapports entre les deux, puisque justement cette libido du *Moi* pose la question du narcissisme.

Et nous verrons - à mon sens, c'est dans la troisième partie que le problème commence un peu à s'éclairer, à partir du moment où il fait entrer en jeu la notion d'idéal du *Moi*.

Il me semble que s'attaquer au deuxième terme de cette bipartition, à l'énergie du *Moi*, ou à la libido du *Moi*, se rapporte un petit peu à l'effort stérile que nous pouvons faire si nous nous attaquons à l'étude de l'«énergie primitive.» MANNONI - Est-ce qu'on peut demander la parole?

Je suis depuis quelque temps embarrassé par un problème qui touche un peu cela, et me semble un peu compliquer et simplifier les choses. C'est que l'investissement des objets par la libido est au fond une métaphore réaliste; parce qu'elle n'investit que l'image des objets. Tandis que l'investissement du *Moi* peut être un phénomène intrapsychique où c'est la réalité ontologique du *Moi* qui est investie. Si la libido est devenue libido d'objets, elle ne peut plus investir que quelque chose qui sera symétrique de l'image du *Moi*.

Si bien que nous aurons deux narcissismes, selon que c'est une libido qui investit intrapsychiquement le *Moi* ontologique. Ou bien ce sera une libido objectale qui viendra investir quelque chose qui sera peut-être l'idéal du *Moi*; en tout cas une image du *Moi*.

Alors, nous aurons une distinction très fondée entre le narcissisme primaire et le narcissisme secondaire.

GRANOFF - [gestes sans paroles]

LACAN - Évidemment, Mannoni, dans un Jump élégant, nous introduit bien vite là où vous sentez bien que vous amenant pas à pas, comme ça, j'ai envie de vous mener quelque part; nous n'allons pas tout à fait à l'aventure, encore que je sois prêt à accueillir les découvertes que nous ferons en cours de route.

Bien sûr, en fin de compte, c'est de cela qu'il s'agit. Je suis content de voir que -217-

notre ami Mannoni fait comme ça, il faut de temps en temps faire un saut dans le sujet.

je reviens sur mon dernier pas. Vous avez bien compris à quoi cela tend ? Cela tend à rejoindre ceci qui nous est indiqué parce qu'il y a eu référence à la biologie, cette expérience fondamentale que nous apporte l'élaboration actuelle de la théorie des instincts, à savoir que ce qui est le déclencheur, l'élément « objectal » dans le déclenchement de la libido, mise en jeu du cycle de comportement sexuel, c'est quelque chose où on peut dire que le sujet essentiellement leurrable - car ce que nous montrent les expressions des ichtyologistes, c'est que si d'un côté il faut que l'épinoche mâle ait pris de belles couleurs, sur le ventre, ou sur le dos, pour que commence à s'établir tout ce jeu, cette danse, ce que je vous ai dans d'autres circonstances déjà plus ou moins exposé, et que je vous réexposerais à l'occasion - inversement, ceci suppose que nous pouvons très bien faire n'importe quel découpage, un découpage qu'il s'agit de préciser, une sorte de chose assez mal dégrossie dans son ensemble, mais qui, à condition de porter certains traits, certaines marques, *Merkzeichen*, aura exactement sur le sujet le même effet.

Nous ne devons jamais perdre de vue ces éléments tout à fait fondamentaux qui se trouvent au cœur même des processus que nous poursuivons, représentant ce qui originalement distingue, par des propriétés tout à fait spéciales, ce qui est cycle instinctuel dans l'ordre sexuel, à savoir - c'est là-dessus que j'ai insisté quand je vous ai fait mon premier exposé sur le réel, le symbolique et l'imaginaire, qui n'était qu'un dégrossissement - tout spécialement les comportements sexuels qui sont spécialement leurrables, et cela se produit dans la lignée biologique, les phénomènes de déplacement qui font tenir la caractéristique fondamentale de tout ce qui s'est développé d'original dans le développement des perversions et des névroses.

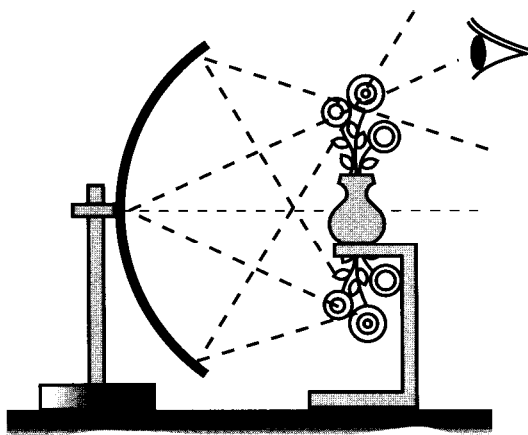
GRANOFF - À propos de la gesticulation... Ce que vous dites, je n'ai pas le texte, mais il y a le texte de la *Métapsychologie* qui est peut-être encore plus explicite. Il y a cette phrase

« *C'est ainsi que le Soi héréditaire abrite d'innombrables résistances individuelles [ .. ] dans le Moi et le Soi, et le Moi et le supermoi [?] . . .* »

Il y a quantité de formulations aussi explicites que ce que Mannoni disait. LACAN - Puisque nous en sommes là et que nous avons tous les droits dans un commentaire, je vais - avant que nous nous quittions - introduire quelque chose un complément du schéma que je vous avais donné il y a trois séminaires, quand -218-

je vous avais fait ce petit cours, sur ce que j'appelais *la topique de l'imaginaire*. Je me suis assez démené pour bien vous faire sentir ce qu'on pouvait tirer d'un certain modèle, dont je vous ai suffisamment indiqué qu'il est dans la ligne des vœux mêmes qu'a édictés Freud; car très formellement il dit quelque part, en plusieurs endroits - et je vous ai dit spécialement dans la *Traumdeutung* et *l'Abriss* - que ces instances qu'il amène comme étant les instances psychiques fondamentales doivent être conçues pour la plupart comme représentant ce qui se produit dans un appareil photographique, à savoir ces images, soit virtuelles, soit réelles, qui découlent du fonctionnement de l'appareil, l'appareil organique représentant précisément le mécanisme de l'appareil, et ce que nous appréhendons étant justement ces images dont les fonctions ne sont pas homogènes, car ce n'est pas la même chose, une image réelle ou une image virtuelle. Et c'est [par] un schéma de cette espèce que doivent être interprétées ce qu'il élabore comme des instances, et non pas comme étant quelque chose, comme étant substantielles, épiphénoménales par rapport à la modification de l'appareil lui-même. Chose que Freud a indiquée maintes fois et qu'il n'a jamais réalisée.

Si vous vous souvenez encore du schéma que je vous ai fait? Je vous en donne un rappel résumé au tableau :



À savoir: le miroir concave - grâce auquel se produit le phénomène du bouquet renversé - que nous avons transformé nous-même, parce que c'est plus commode, en celui du vase renversé.

Ici, un vase, qui sera, par le jeu de la réflexion des rayons sur une surface sphérique suffisamment étendue, ici reproduit en une image réelle, et non pas -219-

virtuelle, sur laquelle l'œil peut accommoder, qui nous donnera ici, à supposer que nous ayons déjà disposé quelques fleurs, l'œil peut réaliser, s'il accommode exactement au niveau des fleurs, l'image réelle du vase les entourera, leur donnera ce style, cette unité, cette unification, reflet de l'unité du corps lui-même. Bien entendu, ceci est un modèle et vous sert à comprendre quelque chose.

Je vous ai fait remarquer ceci, en vous montrant le jeu des rayons, que pour que l'image ait une certaine consistance, il fallait que ce fût véritablement *une image*. Quelle est la définition de l'image en optique? Qu'à chaque point de l'objet correspondît un point de l'image, que tous les rayons envoyés se recoupassent quelque part en un point unique.

Un appareil d'optique ne se définit pas autrement que cela: une convergence des rayons univoques ou biunivoques, comme on dit en axiomatique, d'un point, d'un objet, en un autre point précis où se constitue spécifiquement l'image. C'est de cela qu'il s'agit en optique.

Pour que cette image fût visible, à supposer que l'appareil concave fût ici, et que notre petit montage de prestidigitateur fût en avant, il est certain que l'image ne peut être vue avec une suffisante netteté, pour produire l'illusion de réalité, cette illusion très particulière qui s'appelle une illusion réelle, ce n'est pas comme l'image que vous voyez dans le miroir, qui n'est pas où vous la voyez, image qui est là où vous la voyez, il faut que vous vous trouviez placés dans un certain angle, un certain prolongement défini par un cône par rapport à l'ensemble de l'appareil. Alors je vous ai dit que sans doute, selon les différentes positions de l'œil qui regarderait l'ensemble de cet appareil, nous pourrions distinguer un certain nombre de cas qui nous permettraient peut-être de comprendre certaines distinctions de la position du sujet par rapport à la réalité.

Il est bien entendu qu'un sujet n'est pas un oeil, je vous l'ai dit. Mais si ce modèle s'applique, c'est parce que nous sommes dans l'imaginaire, et l'œil a beaucoup d'importance.

Puisque quelqu'un a introduit la question des deux narcissismes, vous sentez bien que c'est de cela qu'il s'agit, du rapport qu'il y a entre la constitution de la réalité... et un certain rapport, que d'une façon plus ou moins appropriée Mannoni a appelé « ontologique », avec la forme du corps.

Eh bien, dites-vous ceci

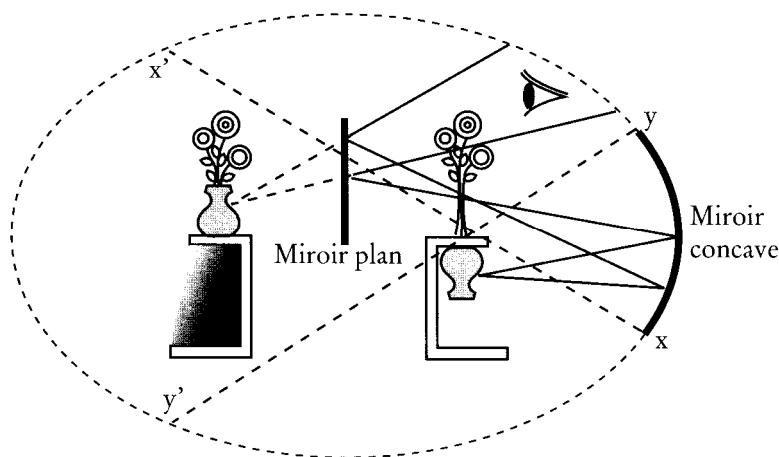
Moi qui suis là, mettons que je sois entre l'objet, la construction à partir de laquelle va se faire l'image réelle illusoire, le fondement de cette expérience de physique amusante, mettons que je sois en quelque sorte adossé à ce miroir -220-



concave, sur lequel je vous ai indiqué que nous pouvons d'ores et déjà projeter, dans notre modèle, probablement toutes sortes de choses qui ont un sens organique, je vous ai dit que c'est très probablement le cortex. Mais ne substantifions pas trop vite nous-mêmes, car ceci n'est pas, vous le verrez mieux par la suite, que pure et simple élaboration de la théorie du petit homme qui est dans l'homme. Car si c'est pour refaire le petit homme qui est dans l'homme, je ne vois pas pourquoi alors je le critiquerais tout le temps. Mais elle a aussi sa raison d'être. Elle fait partie du mirage auquel le psychologue académique cède tout le temps. Et s'il y cède, c'est qu'il y a quelque raison pour qu'il y cède.

Plaçons-nous un instant dans la position de l'œil, de cet œil hypothétique, dont je vous ai parlé. Et cet œil, mettons-le là, quelque part, ici, entre le miroir concave et l'objet.

Eh bien, pour que cet œil, qui est ici, ait exactement l'illusion du bouquet renversé, du vase renversé en cette occasion, c'est-à-dire qu'il le voie dans les conditions optima, aussi optima que celui qui est dans le fond de la salle, il faut et il suffit une seule chose: c'est qu'il y ait ici, vers le milieu de la salle, un miroir.



En d'autres termes, cette expérience qui, comme vous le savez, est tout à fait concrète et réussie : on voit un bouquet là où il n'est pas, un vase là où il n'est pas. Pour que moi qui suis contre le miroir concave, je le voie aussi bien que quelqu'un qui est au fond de la salle, alors que je ne vois pas d'une façon directe l'image réelle, dans la position où je suis, pour toutes sortes de raisons... Mais grâce à ce miroir qui est au milieu de la salle, je me trouve placé dans la même -221-

position que celui qui est au fond de la salle. Car les rayons m'apparaissent comme si j'étais dans cette position-ci. Qu'est-ce que je vais voir dans le miroir?

- Premièrement, ma propre figure, là où elle n'est pas.

- Et deuxièmement, ici, dans un point symétrique du point où est ici l'image réelle, je vais voir apparaître, comme virtuelle, cette image réelle.

Vous y êtes ? Ce n'est pas difficile à comprendre, en rentrant chez vous, mettez vous devant un miroir, mettez la main devant vous...

Ce petit schéma n'est qu'une élaboration très simple. La même chose que j'essaie de vous expliquer depuis des années dans *le stade du miroir* nous permet de voir beaucoup de choses.

Vous le verrez dans la suite, car... Tout à l'heure Mannoni parlait des deux narcissismes : le narcissisme qui se rapporte à l'image corporelle en tant qu'elle est inscrite, pour les meilleures raisons, elle est identique dans l'ensemble des mécanismes du sujet, elle est ce qui donne sa forme à son *Umwelt*, en tant qu'il est homme et non pas cheval. Cette image qui fait l'unité du sujet, et que nous voyons se projeter de mille manières, y compris dans la source et l'origine de ce qu'on peut appeler la source imaginaire du symbolisme, ce par quoi le symbolisme se relie au sentiment, au *Selbstgefühl* que l'être humain, le *Mensch*, a de son propre corps, il y a un certain narcissisme qui se situe, si vous voulez, là, au niveau de l'image réelle de mon schéma, et en tant qu'elle permet d'organiser l'ensemble de la réalité dans un certain nombre de cadres préformés.

Ceci bien entendu est tout à fait différent chez un animal qui est par ses propres formations formé, adapté à un *Umwelt* uniforme; il y aura un certain nombre de correspondances préétablies entre ces éléments structuraux, imaginaires, et les seules choses qui l'intéressent dans cet *Umwelt*, les seules structures qui sont intéressantes pour la perpétuation de ces individus, eux-mêmes fonction de la perpétuation typique de l'espèce.

Mais l'homme précisément pour qui, presque uniquement pour lui, existe, non seulement bien entendu, vous le comprenez, cette réflexion dans le miroir qui est un phénomène quand même tellement important que j'ai cru devoir y mettre depuis toujours, et depuis très longtemps, dessus un éclairage fondamental, comme manifestant une possibilité poétique pour l'homme à proprement parler tout à fait originale, mais qui bien entendu va beaucoup plus loin, puisqu'il ne s'agit de rien d'autre, vous sentez que ce *pattern* qui est tout de suite et immédiatement de qui est la relation à l'autre; car c'est évidemment toujours par l'intermédiaire de l'autre, en tant que -222-

l'autre a une valeur tout à fait spéciale, celle que j'ai élucidée, mise en valeur, développée dans la théorie du *stade du miroir*. L'autre a cette valeur captivante par l'anticipation que représente l'image unitaire telle qu'elle est perçue dans le miroir ou dans toute réalité du semblable, pour l'homme, qui fait que c'est par l'intermédiaire de cet autre, par cet alter-ego, qui se confond plus ou moins selon les étapes de la vie avec cet *Ich-Ideal*, cet *idéal du Moi*, que vous allez voir tout le temps invoqué dans ce texte. C'est pour autant que l'homme se reflète, s'identifie, comme vous voyez, mais le mot « identification » pris indifférencié, en bloc, est inutilisable. C'est cette identification narcissique, celle du second narcissisme dont parlait Mannoni, c'est cette identification à l'autre qui, dans le cas normal, précisément est ce qui permet à l'homme de situer exactement ce qui en son être a le rapport imaginaire libidinal, fondamental au monde en général, c'est-à-dire lui permet de « voir », à sa place, de structurer, en fonction de cette place, de son monde, ce qui est à proprement parler son être, puisqu'il a dit « ontologique », tout à l'heure, moi je veux bien, de son être libidinal. Il le voit dans cette réflexion, par rapport à l'autre, par rapport à cet *Ich-ideal*. Vous voyez là distinguées les fonctions du *Moi* en tant, d'une part, qu'elles jouent comme dans tous les autres êtres vivants un rôle fondamental dans la structuration de la réalité, et en tant que, d'autre part, chez l'homme elles doivent passer par l'intermédiaire de cette aliénation fondamentale dans l'image réfléchie de soi-même, qui est aussi bien *l'Ur-Ich*, la forme originelle de *l'Ich-Ideal*, et aussi bien du rapport avec l'autre. Est-ce que ceci vous est suffisamment clair ?

Est-ce que simplement vous comprenez bien que ce petit schéma, il s'agit d'abord de le bien comprendre ? Après, on s'en servira.

je vous avais donné un élément. je vous en donne un autre aujourd'hui : la combinaison avec le rapport réflexif à l'autre.

Vous verrez ensuite à quoi ça sert. Car vous pensez bien que ce n'est pas pour le plaisir d'aborder ici des constructions plus ou moins amusantes que je vous ai fait ce schéma. Ce sera extrêmement utile; ça va vous permettre à l'intérieur de ce schéma de vous poser à peu près toutes les questions pratiques cliniques, concrètes, qui se posent à propos de l'usage de la fonction de l'imaginaire et tout spécialement de ces investissements libidinaux dont on finit par ne plus comprendre, quand on en fait le maniement, ce que ça veut dire.

Vous verrez l'usage que ceci aura, *le complément métapsychologique, la théorie des rêves*, que j'ai chargé tout spécialement quelqu'un de travailler, Granoff.

GRANOFF-Ça mène évidemment au *Moi*, et au *Soi*, et à l'hypnose... On peut procéder de la manière suivante, en faisant état par exemple du rôle de la douleur, qu'il amène dans cette phrase qui se termine de la manière suivante « *Ça donne une idée de la manière dont nous nous élevons à la représentation de notre corps en général...* »

Et cette autre phrase

« *Qu'il ne représente que notre corps... ce à quoi je voulais en venir c'est que l'état amoureux, qui repose sur la coexistence... l'objet attirant sur une partie de la libido narcissique du Moi, cet état est limité au moi et à l'objet. L'hypnose ressemble à l'état amoureux [...] mais elle repose principalement sur les tendances sexuelles entravées et met l'objet à la place de l'idéal du Moi.* »

Là, tout le schéma optique se retrouve dans les deux phrases.

LACAN - La notion de la stricte équivalence de l'objet et de *l'idéal du Moi* dans le rapport amoureux est une des notions les plus fondamentales, et qu'on retrouve partout dans l'œuvre de Freud. Vous ne pouvez pas - car vous la rencontrez à chaque pas - ne pas quand même vous être posé la question : alors, tout de même, si l'objet aimé c'est, enfin de compte, dans l'investissement amoureux, dans la captation du sujet par l'objet d'amour, c'est quelque chose qui est strictement équivalent à cet *idéal du Moi*, et c'est pour cela qu'il y a cette fonction économique si importante dans la suggestion, dans l'hypnose, cet état de dépendance, véritable perversion de la réalité, de fascination, surestimation de l'objet aimé, toute cette psychologie de la vie amoureuse déjà si finement développée par Freud et dont nous avons là un morceau important; tellement gros que, comme vous le voyez, nous le grattons, nous le graspons à peine aujourd'hui. Mais il y en a là de toutes les couleurs sur ce sujet des rapports fondamentaux avec ce qu'il appelle le choix de l'objet.

LECLAIRE - Cela se rapporte très exactement à ce que vous disiez. J'ai été frappé...

LACAN - Laissez-moi finir ma période, voulez-vous ?

Vous ne pouvez pas ne pas voir quelle espèce de contradiction entre cela et ce que, dans certaines conceptions mythiques de l'ascèse libidinale de la psychanalyse, on donne sans cesse comme devant être l'achèvement de la maturation affective, à savoir qu'au dernier degré du génital nous serions je ne sais quoi, cette espèce de fusion, de communion, de réalisation à proprement parler de l'espèce -224-

de corrélation qu'on mettrait entre la génitalité et la constitution du réel.

Je ne dis pas qu'il n'y ait là quelque chose d'essentiel à la constitution de la réalité, mais encore faut-il comprendre comment. Car, c'est l'un ou l'autre : ou l'amour est ce que Freud décrit, imaginaire en son fondement, ou bien il est autre chose : le fondement et la base du monde.

De même qu'il y a deux narcissismes, il doit y avoir deux amours: *l'éros*, d'un côté, et la *Welt*...

LECLAIRE - J'ai été frappé (page 47) dans le fait que, la première fois qu'il emploie le terme que nous appelons *idéal du Moi*, il n'emploie pas ce terme, mais emploie le terme moi *idéal*. Cela signifie qu'il s'agit bien d'un objet réalisé. Et il ne l'emploie d'ailleurs que deux fois, et par la suite il emploie *Ichideal*.

LACAN - Vous voyez aujourd'hui je vous donne simplement ce petit appareil. C'est venu comme ça. Nous sommes dans un séminaire, et non un enseignement *ex cathedra* ou systématique. Nous cherchons à nous orienter, à comprendre et à tirer le maximum de profit d'un texte, et surtout d'une pensée qui se développe, croyez-le bien, autour de tout cela et Dieu sait si peu à peu les documents s'accumulent. Comment les autres, et parmi les meilleurs, ont essayé - y compris Abraham et Ferenczi - de se débrouiller à propos de ce problème des rapports du développement de *l'ego* et du développement de la libido, cela fait l'objet du dernier article sorti dans l'école de New York.

Restons-en au niveau de Ferenczi et Abraham. Freud se réfère, si nous faisons la critique de ce texte, il se réfère sans cesse, il s'appuie même sur l'article de Ferenczi publié en 1913 sur le sens de la réalité. C'est très pauvre.

Évidemment c'est lui qui a commencé à mettre dans la tête ces fameux stades, depuis, tout est mélangé, d'ailleurs, où l'omnipotence primitive, le temps de la toutepuissance des gestes et de la toute-puissance des mots... Et c'est alors la confusion générale. On croirait que le... invente tous les mots.

Freud s'y réfère. Il est certain qu'au point d'émergence que représentent dans la théorie ces premiers essais d'appréhension par Freud de ce qui permet d'articuler à proprement parler les ressorts de la constitution du réel, ça lui est d'un assez grand secours d'avoir entendu cette réponse dans le dialogue; on est venu lui apporter quelque chose, il s'en sert. Mais Dieu sait que cet article, en fin de compte, celui de Ferenczi, pour autant qu'il ait exercé une influence décisive, c'est comme les choses refoulées qui ont d'autant plus d'importance qu'on ne les connaît pas; de même quand un type écrit une belle connerie, ce n'est pas parce que personne ne l'a lue qu'elle ne poursuit pas ses effets, car sans l'avoir lue, tout le monde la répète. Il y a comme ça un certain nombre de choses véhiculées, et qui -225-

jouent sur un certain nombre de mélanges de plans auxquels les gens ne prennent pas garde, par exemple cette imprégnation certaine, première théorie de la constitution du réel dans l'analyse par les idées dominantes à l'époque, celles qui s'expriment dans les termes, dans l'idée plus ou moins mythique des étapes de l'évolution de l'esprit humain, l'idée qui traîne partout - aussi dans Jung - affleurant plus ou moins, que l'esprit humain aurait fait dans les tout derniers temps des progrès décisifs, et qu'auparavant on en était encore à une confusion prélogique. Comme s'il n'était pas clair qu'il n'y a aucune différence structurale entre la pensée de M. Aristote et celle de quelques autres... Ces idées portent avec elles leur puissance de désordre et leur poison, et éveillent les problèmes au lieu de les éclairer. On voit bien d'ailleurs, à la gêne dont Freud lui-même fait preuve, quand il s'y réfère, là où il s'y réfère, à l'article de Ferenczi : quand on parle des primitifs ou soi-disant primitifs et des malades mentaux, ça va très bien; mais où ça se complique, le point de vue évolutif, c'est ce qui se passe chez les enfants... Tout de même, là, Freud est forcé de dire c'est tout de même le même mode d'entrer dans le monde, d'entrer chez les enfants. Freud ajoute

*«Dont le développement pour nous est loin d'être aussi transparent. »* Peut-être vaudrait-il mieux, en effet, ne pas se référer à des notions faussement évolutionnistes, en fin de compte, car ça n'est probablement pas là que l'idée féconde de l'évolution doit résider, mais plutôt élucider des mécanismes structuraux, toujours en fonction, parfaitement perceptibles dans notre expérience analytique centrée d'abord chez les adultes, et qui nous permet rétroactivement d'éclairer ce qui peut se passer plus ou moins hypothétiquement et d'une façon plus ou moins contrôlable chez les enfants.

Ce point de vue structural, nous sommes dans la droite ligne en le suivant, car c'est à ça que Freud a fini par aboutir. Le dernier développement de sa théorie s'est éloigné de ces croisières analogiques, évolutives, faites sur un usage superficiel de certains mots d'ordre. Ce sur quoi Freud insiste toujours c'est exactement le contraire, à savoir la conservation, à tous les niveaux, de ce qu'on peut considérer comme différentes étapes.

Nous tâcherons de faire un pas de plus la prochaine fois.

Aujourd'hui considérez tout cela comme des amorces. Vous en verrez le rapport étroit et direct avec ce que nous pouvons considérer comme le phénomène du transfert, imaginaire, c'est sa nature essentielle.

Leçon XII 31 mars 1954

MANNONI - Dans les *Fragments du Narcisse* de Valéry, on trouve le narcissisme primaire et le narcissisme secondaire, et une petite théorie y est exposée ... *Sans vous, belles fontaines, Ma beauté, ma douleur, me seraient incertaines. Je chercherais en vain ce que j'ai de plus cher [...] Et mes tristes regards, ignorants de mes charmes,*

*À d'autres que moi-même adresseraient leurs larmes...* et par conséquent il tourne au narcissisme secondaire.

LACAN - Leclaire, qui a travaillé pour nous ce texte difficile, va continuer à nous apporter aujourd'hui ses réflexions, ses questions, à l'occasion, sur le texte *Zur Einführung des Narzissmus*.

LECLAIRE -je crois qu'on en a déjà dit pas mal, sur ce texte, c'est plein de choses...

LACAN - Reprenez la deuxième partie, si vous voulez, tâchez de citer aussi. Il faut vraiment le faire connaître, étant donné que beaucoup n'arrivent pas à le lire, faute d'en avoir le texte, ce qui est regrettable.

LECLAIRE - je vais le résumer. C'est impossible à résumer, il faut presque le citer intégralement et reprendre les passages qui nous intéressent dans la seconde partie.

La première, vous en avez le souvenir, elle pose la distinction fondamentale de la libido, donc des arguments importants sur lesquels vous avez dressé ces considérations sur le plasma germinal ?

-227-

Dans la seconde partie, il continue à nous dire que c'est certainement l'étude des démences précoces, ce qu'il appelle le groupe des paraphrénies, qui reste le meilleur accès pour l'étude de la psychologie du *Moi*. Mais ce n'est pas celle qu'il suivra dans cette deuxième partie, ou tout au moins ce n'est pas celle qu'il continuera à examiner; et il nous en citera plusieurs autres voies d'abord, plusieurs autres considérations qui peuvent nous mener à des réflexions sur la psychologie du *Moi*. Et il part de l'influence des maladies organiques sur la répartition libidinale, ce qui peut être considéré comme une excellente introduction à la médecine psychosomatique. Il se réfère à un entretien qu'il avait eu avec Ferenczi sur ce sujet et part de cette constatation que le malade retire son investissement libidinal sur son *Moi*, au cours d'une maladie, d'une souffrance. Il trouve que c'est une considération banale, mais qui demande quand même à être examinée. Le malade retire son investissement libidinal sur son *Moi* pour le libérer de nouveau après sa guérison.

Pendant cette phase, pendant laquelle il retire son investissement libidinal des objets, la libido et l'intérêt du *Moi* sont de nouveau confondus, ont de nouveau le même destin, et deviennent impossibles à distinguer.

LACAN - Est-ce que vous avez recouru à la référence à Wilhelm Busch? LECLAIRE - Laquelle? Celle dans un enfer étroit?

LACAN - Non, non, ce n'est pas *Hölle*, c'est *Höhle* c'est un trou, ce n'est pas l'enfer.

Wilhelm Busch est un humoriste dont vous devriez être nourris... Il y a une création inoubliable de Wilhelm Busch, qui s'appelle Baldvin Bählaamm le poète entravé. Ses aventures sont émouvantes. [C'est un mal aux dents] qui vient mettre une suspension totale aux rêveries idéalistes et platonisantes, ainsi qu'aux inspirations amoureuses [du poète qui] est ici évoqué. C'est très amusant. Il a oublié les cours de la Bourse, les impôts, la table de multiplication; toutes les formes de l'être habituelles qui, autrement, paraissent réelles et importantes, sont tout d'un coup sans attrait et anéantisées.

Et maintenant dans le petit trou, et non dans l'enfer, de la molaire l'âme habite, cet investissement dans la douleur du monde, symbolique des cours de la Bourse et de la table de multiplication.

LECLAIRE - Je crois qu'il passe ensuite à un autre point d'abord, l'état de sommeil dans lequel il y a de même un retrait narcissique des positions libidinales...

LACAN, s'adressant à Perrier - Vous avez travaillé l'article ? Mettez-vous-y dès ce soir, c'est un article difficile, qui fait partie de notre cycle.



LECLAIRE -... pour en revenir ensuite à l'hypocondrie, dans ses différences et ses points communs avec la maladie organique. Il en arrive à cette notion que la différence, qui n'a peut-être aucune importance, entre les deux est l'existence d'une lésion organique. Tout au moins il en arrive à un certain point, à cette considération. Mais l'étude de l'hypocondrie et des maladies organiques lui permet surtout de préciser que, justement chez l'hypocondriaque, il se produit sans doute aussi des changements organiques de l'ordre des troubles vasomoteurs, des troubles circulatoires, et il développe une similitude entre l'excitation d'une zone quelconque du corps et l'excitation sexuelle. Et il introduit la notion d'érogénéité,

*Des zones érogènes qui peuvent, dit-il, remplacer le génital et se comporter comme lui, c'est-à-dire être le siège de manifestations [excitations ?] et de détente.* »

Et il nous dit que chaque changement de ce type de l'érogénéité dans un organe pourrait être parallèle à un changement d'investissement libidinal dans le *Moi*. Ça repose le problème psychosomatique. De toute façon, à la suite de cette étude d'érogénéité et des possibilités d'érogénéisation de n'importe quelle partie du corps, il en arrive à cette supposition que l'hypocondrie pourrait être classée dans les névroses dépendant de la libido du *Moi*, alors que les autres névroses actuelles dépendraient de la libido objectale.

J'ai eu l'impression, quand même, que ce passage qui, dans l'ensemble de la seconde partie, est une sorte de paragraphe, était moins important que le second paragraphe de cette deuxième partie, dans lequel il nous définit les deux types de choix objectal.

LACAN-Tout de même, à ce moment-là, la remarque essentielle est que, vous savez combien c'est difficile à traduire *Verarbeitung* : élaboration ? ce n'est pas tout à fait cela, pour une telle élaboration de cette libido, il est à peu près indifférent que ceci arrive, se produise sur des objets réels ou imaginaires. La différence n'apparaît que plus tard quand l'orientation de la libido se fait sur des objets irréels.

Ceci prend sa signification, [de ce] qu'il vient de dire; cela conduit à un barrage *Libidodamming* [?], un barrage de la libido, lequel blocage... Ceci est important parce que ceci nous introduit immédiatement, puisqu'il s'agit de la libido de *l'ego*, sur le caractère précisément imaginaire de *l'ego*.

MANNONI - Ce mot allemand [*Libidostauung*] doit signifier construction

d'une digue; il a l'air d'avoir un sens dynamique, et signifie en même temps une -229-

élévation du niveau, et par conséquent une énergie de plus en plus grande de la libido; ce que l'anglais rend bien par *damming*.

LACAN - *Damming up*, même.

Vous avez, au passage, une petite citation d'Henri Heine, dans les *Schöpfungslieder*, extrait des *Neue Gedichte*, recueillis, en général, avec les *Lieder*. C'est un très curieux petit groupe de sept poèmes où il s'agit d'une sorte de très curieuses... faites au Créateur. Et, à travers l'ironie, l'humour de ce poème, il apparaît évidemment beaucoup de choses qui touchent à notre psychologie de la *Bildung*. Ils nous montrent que Dieu fait un certain nombre de choses en double, et en particulier...

*J'ai créé pour moi, pour ma louange et ma gloire, Les hommes, les lions, les bœufs, le soleil; cependant, étoiles, veaux, chats, singes,*

*je les ai créés pour mon propre ravissement.*

Véritablement intéressants, les singes, ceux-là, il les appelle pour son propre plaisir... Dans un paragraphe précédent, le diable, fort aimablement, dit qu'il essaie de s'imiter lui-même! Ces choses sont écrites en 1839, avant la parution de *L'Origine des espèces*, et on peut encore parler très librement du singe comme d'une fantaisie de Dieu. Mais cette sorte de jeu auquel il se livre est tout de même assez profondément... va assez loin.<sup>1</sup>

Il est certainement frappant que Freud fasse intervenir, qu'à ce moment-là il se pose la question du sens de la sortie du narcissisme. Car, en fin de compte, la question se pose, là: pourquoi est-ce que l'homme est insatisfait ? Il nous donne la réponse dans une référence purement poétique, et à un moment vraiment crucial de sa démonstration scientifique, en disant

« *La maladie, c'est Dieu qui parle, c'est bien le dernier fondement de l'ensemble de la poussée créatrice; en créant, j'ai pu guérir, en créant, je suis devenu bien portant, wurde ich gesund.* »

LECLAIRE - C'est-à-dire que ce travail intérieur auquel il fait allusion, pour lequel sont équivalents, les objets réels et les objets imaginaires, je le précise pour situer...

LACAN - Il ne dit pas que c'est équivalent. Il dit que c'est indifférent d'abord

1 - Paragraphe corrigé et complété à partir du poème original de Heine. (N.d.E.) -230-

de considérer si c'est réel, ou imaginaire. Il dit qu'au point où nous en sommes de la formation du monde extérieur, c'est indifférent de les considérer l'un et l'autre comme tels. Mais que ce n'est qu'après, qu'apparaît la différence, au moment des effets que produit ce barrage. Car tout ce passage est fait pour mettre en parallèle la production de ce qu'il appelle encore à ce moment-là les *névroses actuelles*, c'est-à-dire fort tard, à la veille de l'élaboration légèrement différente de *Inhibition, symptôme et angoisse*. À ce moment-là, il considère l'hypocondrie comme [symétrique?] dans les perturbations de la libido du *Moi*; par conséquent, dans les affections paranoïdes et hypocondriaques, [l'angoisse ?] occupant la même place que l'anxiété dans les [névroses de?] transfert. Ce qui, d'ailleurs, laisse une question ouverte, que nous reprendrons quand nous aborderons [comme prévu ?] l'analyse du président Schreber. C'est en même temps une [introduction?] du problème à propos de la genèse de la psychose. LECLAIRE - J'en arrive donc au deuxième sous-chapitre de la deuxième partie, où il nous dit qu'un autre [aborde l' ?] étude du narcissisme, un troisième, réside dans [l'étude de la?] différence des modalités de la vie amoureuse de l'homme et de la femme.

Il en arrive à la distinction de deux types de choix, que l'on peut traduire par anaclitique et narcissique et il en étudie la genèse.

Il en arrive à cette phrase de laquelle on pourra partir

*«L'homme a deux objets sexuels primitifs: lui-même et la femme qui s'occupe de lui.»*

LACAN - *Lui-même*, c'est-à-dire son image, c'est tout à fait clair.

LECLAIRE - Mais il détaille plus avant la genèse, la forme même de ce choix; il constate que les premières satisfactions sexuelles autoérotiques ont une fonction dans la conservation de soi. Ensuite, il constate que les pulsions sexuelles d'abord s'appliquent à la satisfaction des pulsions du *Moi*, et ne deviennent autonomes que plus tard. Ainsi, l'enfant aime d'abord l'objet qui satisfait ses pulsions du *Moi*, c'est-à-dire la personne qui s'occupe de lui.

Enfin, il en arrive à définir le type narcissique de choix objectal,

*« Surtout net, dit-il, chez ceux dont le développement libidinal a été perturbé. »*

LACAN - C'est-à-dire chez les névrosés.

LECLAIRE - Ces deux types fondamentaux correspondent à, c'est ce qu'il nous avait annoncé, aux deux types fondamentaux, masculin et féminin. -231 -

LACAN - Les deux types: narcissique et *Anlehnung*.

LECLAIRE - *Anlehnung*, ça a une signification d'appui.

LACAN - Ce n'est pas sans rapport avec la notion de dépendance, développée depuis. Mais c'est une notion plus vaste et plus riche. Il est clair qu'à ce moment-là il nous fait une liste, on peut dire, des différents types de fixations amoureuses, qui excluent toute référence à ce qu'on pourrait appeler une relation mûre, ce mythe de la psychanalyse en ce qui concerne la psychologie de la vie amoureuse. Il n'est certainement pas dans le mythe à ce moment-là, car il nous énumère comme couvrant d'une façon complète le champ de la fixation amoureuse, de la *Verliebtheit*, le type narcissique qui est fixé par ceci: qu'on aime

1. *ce qu'on est soi-même*, c'est-à-dire, il le précise bien entre parenthèses, *soi-même*;

2. *ce qu'on a été*;

3. *ce qu'on voudrait être*;

4. *la personne qui a été une partie de son propre moi*. Ceci est le *narzisstischen Typus*.

Vous verrez que l'*Anlehnungstypus* n'est pas moins imaginaire, car fondé aussi sur un renversement d'identification, par identification d'une situation primitive. Et ce qu'on aime, alors, c'est la femme qui nourrit et l'homme qui protège.

LECLAIRE - Là, nous en arrivons au résumé qu'il donne, un petit peu détaillé avant, je crois que c'est résumé là; il avance un certain nombre de considérations comme preuves indirectes en faveur de la conception du narcissisme primaire de l'enfant, et qu'il voit essentiellement dans la façon - c'est amusant à dire - dont les parents voient leur enfant.

LACAN - Il s'agit là de la séduction qu'exerce le narcissisme et qui est très imagée. Il indique ce qu'a de fascinant et de satisfaisant pour tout être humain l'appréhension, prise au sens le plus total, l'appréhension fondamentale, pleine, d'un être présentant lui-même les caractéristiques de ce monde clos, fermé sur lui-même, satisfait, que représente le type narcissique, et il le rapproche avec cette espèce de séduction souveraine, le mot est impliqué dans le texte, qu'exerce n'importe quel bel animal.

LECLAIRE - Il dit *sa majesté l'enfant*. L'enfant est un peu autre chose, c'est ce qu'en font les parents dans la mesure où ils y projettent cette sorte d'idéal. LACAN - « *His Majesty, the baby*. »

LECLAIRE - Il faut le reconnaître comme un renouvellement, une reprodu-

tion depuis longtemps. Un certain nombre de notions nouvelles y sont introduites. Il dit qu'il laissera de côté les troubles du narcissisme primaire de l'enfant, bien qu'il s'agisse là d'un sujet très important, d'un morceau de choix, puisque justement s'y rattache la question du complexe de castration; et il en profite pour mieux situer la notion de la protestation mâle d'Adler, en la remettant à sa juste place...

LACAN -... Qui n'est pas mince, pourtant.

LECLAIRE - Oui, qui est très importante. Mais qu'il rattache à ces troubles du narcissisme primaire originel.

Nous pouvons nous y arrêter, mais ça ne semble pas dans la ligne de cet article. Et nous en arrivons à cette question très importante : que devient la libido du *Moi* chez l'adulte normal ? Devons-nous admettre qu'elle s'est confondue en totalité dans les investissements objectaux? Il repousse cette hypothèse et constate, rappelle que le refoulement existe, ayant en somme une fonction normalisante.

C'est ainsi qu'on peut résumer ce qu'il en dit. Or,

*« Ce refoulement, dit-il, et c'est l'essentiel de sa démonstration, émane du Moi »...*

LACAN -

*... «émane du Moi, dans ses exigences éthiques et culturelles». Une fois de plus soulignées. »*

LECLAIRE - je voulais citer exactement ce qu'il en dit, pour donner un exemple très précis

*« Les mêmes impressions, les mêmes événements qui sont arrivés à un individu, les mêmes impulsions, excitations, qu'une personne par exemple laisse naître en elle ou du moins qu'elle élabore de façon consciente, sont par une autre personne, ces mêmes impulsions, excitations, repoussées avec indignation, ou même étouffées, avant de devenir conscientes. »*

Il y a là une différence de comportement, suivant les individus, les personnes. Et il essaie de formuler cette différence ainsi

*« Nous pouvons dire qu'une personne a érigé un idéal auquel elle mesure son Moi actuel, tandis que l'autre en est dépourvue. La formation de l'idéal serait donc de la part du Moi la condition du refoulement. C'est vers ce*

*Moi idéal que va maintenant l'amour de soi, dont jouissait dans l'enfance le véritable Moi. Le narcissisme paraît dévié sur ce nouveau Moi idéal qui se trouve en possession de toutes les précieuses perfections du Moi, comme le Moi infantile. L'homme s'est montré incapable, comme toujours dans le domaine de la libido, de renoncer à une satisfaction une fois obtenue. »*

C'est là qu'il emploie pour la première fois le terme de *Moi idéal*. Et c'est vers ce *Moi idéal* que va maintenant l'amour de soi, dont jouissait, dans l'enfant, le véritable *Moi*. Il y a les deux termes: *Idealich* et *Ichideal*. L'individu ne veut pas renoncer à la perfection narcissique de son enfance, et il cherche à la regagner dans la forme nouvelle.

Et là, il emploie le terme, de son *idéal du Moi*.

LACAN - N'est-ce pas, c'est une des énigmes de ce texte, étant donné la rigueur de l'écriture de Freud, qu'a très bien relevée Leclaire, de la coexistence, dans le même paragraphe, d'une façon tout à fait significative, des deux termes. LECLAIRE -je viens de le citer

*«Nous pouvons dire que l'un a érigé un idéal auquel il mesure son Moi actuel, tandis que l'autre en est dépourvu. La formation de l'idéal serait, de la part du Moi, la condition du refoulement. »*

LACAN - C'est le paragraphe suivant.

LECLAIRE - Il est important quand même qu'il parle de l'idéal comme un terme de référence, puisqu'il dit ... *« A érigé un idéal auquel il mesure son Moi actuel*. Et alors le paragraphe suivant est celui-ci : *c'est vers ce Moi idéal que va maintenant l'amour de soi, dont jouissait dans l'enfance le véritable Moi*. »

LACAN - Le *Moi réel*, ce n'est pas «véritable», c'est *réel*, *das wirkliche Ich*. LECLAIRE -

*« Le narcissisme paraît dévié sur ce nouveau Moi idéal, qui se trouve en possession de toutes les précieuses perfections du Moi, comme était le Moi infantile. L'homme s'est montré incapable, comme toujours dans le domaine de la libido, de renoncer à une satisfaction une fois obtenue. Il ne peut pas renoncer à la perfection narcissique de son enfance, et il cherche à la regagner dans la nouvelle forme de son idéal du Moi. »*

C'est amusant, de remarquer...

LACAN - Parfaitement.

LECLAIRE - On peut dire que *forme* est substitué à *moi*.

LACAN - Et là il emploie *Ichideal*, qui est exactement la forme opposée. Et c'est le signe qu'à ce moment-là Freud désigne deux fonctions différentes, et que c'est justement là la question qui nous est aujourd'hui posée, à savoir qu'est-ce que ça veut dire ? Ce que nous allons essayer, tout à l'heure de préciser.

LECLAIRE - Ce que je remarque, maintenant, c'est qu'au moment où il substitue le terme de *Moi idéal* à *idéal du Moi*, il fait précéder *idéal du Moi* par *nouvelle forme*.

LACAN - Bien sûr!

LECLAIRE - *La nouvelle forme de son idéal du Moi*, ce qu'il projette pardevant lui comme son idéal.

LACAN - Ceci éclairé immédiatement par le paragraphe suivant où, pour une fois exceptionnelle dans son oeuvre, il met les points sur les i, de ce que c'est que la sublimation, la différence entre sublimation et idéalisation, qui est extrêmement importante. Vous l'avez bien traduit, allez-y.

LECLAIRE - Il nous a donc posé ceci: l'existence de ce *Moi idéal*, qu'il appelle ensuite *idéal du Moi*, ou *forme de l'idéal du Moi*. Il dit que là, à rechercher les relations de cette formation de l'idéal à la sublimation, il n'y a qu'un pas. Et il pose justement la question des rapports de *l'idéal du Moi* et de la sublimation. Il en dit ceci

« *La sublimation est un processus de la libido objectale; l'idéalisation au contraire concerne l'objet qui est agrandi, élevé, ceci sans modifications de sa nature. L'idéalisation est possible aussi bien dans le domaine de la libido du Moi que dans celui de la libido objectale.* »

LACAN - C'est-à-dire qu'une fois de plus il les place exactement sur le même plan.

LECLAIRE - L'idéalisation du *Moi* peut coexister avec une sublimation manquée, c'est le sens. La formation de *l'idéal du Moi* augmente les exigences du *Moi* et favorise au maximum le refoulement.

LACAN - L'un étant le plan de l'imaginaire, et l'autre étant le plan du symbolique, pour autant qu'il est tout à fait indiqué que c'est dans l'ensemble des exigences de la loi que se situe cette exigence de *l'Ichideal*.

LECLAIRE - La sublimation offre donc le biais de satisfaire cette exigence sans entraîner le refoulement. C'est là-dessus qu'il termine.

LACAN - La sublimation réussie. -235-

LECLAIRE - C'est là-dessus qu'il termine ce court paragraphe qui a trait aux rapports de l'idéal du Moi et de la sublimation.

*« Il ne serait pas étonnant, dit-il ensuite, que nous soyons obligés de trouver une instance psychique spéciale qui remplisse la mission de veiller à assurer la sécurité de la satisfaction narcissique découlant de l'idéal du Moi, en observant et surveillant d'une façon ininterrompue le Moi actuel. C'est là qu'en fin de compte l'hypothèse de cette instance psychique spéciale qui remplirait donc cette fonction de vigilance et de sécurité nous conduira au Surmoi. »*

Et il appuie sa démonstration sur un exemple tiré des psychoses où, dit-il, *« Cette instance est particulièrement visible et claire dans le syndrome d'influence. Les malades se plaignent... »*

Avant de parler de syndrome d'influence, il dit que, si une pareille instance existe, nous ne pouvons pas la découvrir, mais seulement la supposer comme telle. Cela me paraît tout à fait important puisque lorsqu'il introduit donc cette première façon d'introduire le *Surmoi*, il dit qu'elle n'existe pas, qu'on ne la découvrira pas, qu'on ne peut que la supposer. Et il dit que ce que nous appelons notre conscience remplit cette fonction, à cette caractéristique; il dit que la reconnaissance de cette instance, dont il ne dit pas plus, nous permet justement de comprendre ce qu'on appelle le syndrome d'influence qui apparaît clairement dans la symptomatologie paranoïde *« Les malades se plaignent d'être surveillés, d'entendre des voix, de ce qu'on connaît leur pensées, de ce qu'on les observe. Ils ont raison, cette plainte est justifiée; une pareille puissance qui observe, critique nos intentions existe réellement chez nous tous dans la vie normale. »*

LACAN - Ce n'est pas tout à fait ça le sens

*« Si une telle institution existe, il n'est pas possible qu'elle soit quelque chose que nous n'aurions pas encore découvert. »*

Et il l'identifie avec la censure, n'est-ce pas. Et il le manifeste dans un certain nombre d'exemples, à savoir dans le délire d'influence, celui qui commande les actes du sujet. Il le manifeste encore dans un certain nombre de fonctions du rêve, dans les phénomènes fonctionnels, dans ce qui est défini comme *phénomène fonctionnel*. Point important, que nous ne pouvons pas absolument ouvrir



ici, car ça irait trop loin. Mais vous savez ce qu'est le *phénomène fonctionnel* de Silberer. Il a mis en valeur le rôle formateur dans le rêve - quelque chose qui, dans le rêve, traduit une sorte de perception interne par le sujet de ses propres états, de ses propres mécanismes, cela veut dire de ses mécanismes mentaux en tant que fonctions au moment où il glisse dans le rêve. Et le rêve en donnerait immédiatement une transposition symbolique, au sens où symbolique veut dire simplement imagé. Silberer a mis en valeur ce phénomène important pour autant qu'il montre une forme spontanée du dédoublement du sujet par rapport à lui-même comme profondément actif. Ce point n'a pas été mis spécialement en valeur par Freud, qui a toujours eu, vis-à-vis du *phénomène fonctionnel* de Silberer une attitude ambiguë, en disant que c'est fort important et d'autre part c'est quand même quelque chose de secondaire par rapport à ce qui est le plus important à savoir les mécanismes que j'ai mis en évidence moi-même, Freud, la manifestation du désir dans le rêve; et peut-être si je ne l'ai pas mis autant en valeur c'est peut-être que je suis moi-même d'une nature telle que ces phénomènes n'ont pas eu dans mes propres rêves l'importance qu'ils peuvent avoir dans les rêves d'autres personnes. C'est strictement écrit. je ne sais plus à quel endroit, je vous le trouverai. Et puis cette sorte de vigilance du *Moi*, qui est celle que Freud met en valeur, comme perpétuellement présente dans le rêve, c'est le gardien du sommeil, celui qui se révèle comme en marge de l'activité du rêve, et qui très souvent est prête, elle aussi, cette instance, à le commenter.

Ce reste de participation du *Moi* du sujet, qui se manifeste comme présent est, comme toutes ces instances dont il fait état à cet endroit, sous le titre de la censure, l'instance qui censure. C'est une instance qui parle, une instance symbolique.

LECLAIRE - Il y a ensuite, partant de là, une sorte de tentative de synthèse, où est abordée la discussion du sentiment de soi chez...

LACAN - *Selbstgefühl*

LECLAIRE -... Chez l'individu normal et chez le névrosé. On pourra la reprendre tout à l'heure, mais on peut la résumer, puisqu'en somme ce sentiment de soi, en définitive, reconnaît un peu loin trois origines qui sont: la satisfaction narcissique primaire, le critère de réussite, c'est-à-dire la satisfaction du désir de toute-puissance, et la gratification qui est reçue des objets d'amour. Ce sont les trois racines qu'il semble retenir du sentiment de soi. Mais il y a là une discussion du sentiment de soi qui est plus développée cependant. je crois qu'il n'est pas nécessaire de l'aborder dans son détail ici. Et, pour moi, je préférerais -237-

revenir à la première de ces quelques remarques complémentaires, lorsqu'il a terminé son paragraphe sur le sentiment de soi, en disant qu'un amour heureux correspond à l'état primitif dans lequel la libido objectale et celle du *Moi* ne peuvent plus être distinguées.

Tout de suite après, il introduit quelques remarques complémentaires qui portent sur tout l'article.

Il dit ceci, cela me paraît extrêmement important

« *Le développement du Moi consiste en un éloignement du narcissisme primaire et engendre un vigoureux effort pour le regagner. Cet éloignement se fait par le moyen d'un déplacement de la libido sur un idéal du Moi imposé par l'extérieur, et la satisfaction résulte de l'accomplissement de cet idéal.* »

Ce court résumé du développement du *Moi*, qui passe par une espèce d'éloignement, par un moyen terme, qui est l'idéal, et qui revient ensuite dans sa position primitive, est un mouvement qui me semble être l'image même du développement.

MANNONI - La structuration.

LACAN - Oui, la structuration, comme dit très bien Mannoni.

LECLAIRE - Parce que là, justement, ce déplacement de la libido sur un idéal me paraît une notion qui demanderait à être précisée, parce que, de deux choses l'une

- ou ce déplacement de la libido se fait une fois de plus sur une image, sur une image du *Moi*, c'est-à-dire sur une forme du *Moi*, que l'on appelle idéal parce qu'elle n'est pas semblable à celle qui y est présentement, ou à celle qui y a été;

- ou bien on appelle *idéal du Moi*, et cela existe quand même, cette notion existe dans le texte, tout au long du texte, quelque chose qui est au-delà d'une forme du *Moi*, c'est-à-dire quelque chose qui est proprement un idéal, et qui se rapproche plus de l'ordre de l'idée, de la forme ?

LACAN - D'accord.

LECLAIRE - C'est dans ce sens-là, il me semble, qu'on voit toute la richesse de cette phrase. Mais aussi une certaine ambiguïté dans la mesure où, si l'on parle de structuration, c'est qu'on prend alors *idéal du Moi* comme *forme d'idéal du Moi*. Mais je crois qu'il ne faut quand même pas oublier que là ce n'est pas précisé dans ce texte.

HYPPOLITE - Pourriez-vous relire la phrase de Freud ? -238-

LECLAIRE -

«Le développement du Moi consiste en un éloignement du narcissisme primaire, et engendre un vigoureux effort pour le regagner. »

HYPPOLITE - Éloignement, c'est *Entfernung* ? LACAN - Oui, c'est *Entfernung*, exactement.

HYPPOLITE - Mais est-ce qu'il faut comprendre ça comme engendrement de l'idéal du Moi ?

LECLAIRE - Non. L'idéal du Moi, il en a parlé avant.

« Cet éloignement se fait par un déplacement de la libido sur un idéal du Moi imposé par l'extérieur. Et la satisfaction résulte de l'accomplissement de cet idéal. »

Évidemment, dans la mesure où il y a accomplissement de cet idéal... HYPPOLITE - Inaccomplissable, parce que c'est en fin de compte l'origine de la transcendance, destructrice et attirante.

LECLAIRE - Ce n'est pas explicite, cependant la première fois qu'il parle du *Moi idéal*, c'est pour dire que c'est vers ce *Moi idéal* que va maintenant l'amour de soi-même.

MANNONI - Il y a un problème... À mon avis, on a souvent l'impression qu'on parle plusieurs langues... Je crois, c'est une hypothèse, je crois qu'il faudrait peut-être distinguer un développement de la personne et une structuration du *Moi*. C'est quelque chose de ce genre-là qui nous permettrait de nous entendre; car c'est bien un *Moi* qui structure, et c'est quand même dans un être qui se développe.

LACAN - Oui, nous sommes dans la structuration. Exactement là où se développe toute l'expérience analytique, au joint de l'imaginaire et du symbolique. Comme, tout à l'heure, Leclaire a posé la question: il s'agit de savoir quelle est là-dedans la fonction de l'image et la fonction de ce qu'il a appelé l'idée. L'idée, nous savons bien qu'elle ne vit jamais toute seule; ici, elle vit avec toutes les autres idées. Platon nous l'a déjà enseigné, personne ne peut l'oublier. Reprenons pour tâcher de fixer un peu les idées, et pour commencer à le faire jouer, le petit appareil que je vous montre dans l'imaginaire depuis plusieurs séances; cela permettra quand même de faire un peu de clarté, je crois. Je rappelle une fois de plus quelle est sa valeur, sa signification, son mérite.

Partons de l'étude de l'instinct chez l'animal - un animal lui aussi idéal, c'est-à-dire réussi, le mal réussi, c'est l'animal que nous sommes arrivés à sai-239-

sir - dont les mécanismes, le fonctionnement nous satisfassent. Cet animal nous donne précisément, le texte même de Freud que nous avons sous les yeux l'indique, cette vision de complétude, de monde accompli, de parfait emboîtement, voire identité de l'*Innenwelt* et de l'*Umwelt*, qui fait précisément pour nous de la séduction une forme vivante, déroulant harmonieusement son apparence.

Qu'est-ce que, dans le fonctionnement instinctuel, le développement nous montre ? C'est l'extrême importance de ce qu'on peut appeler l'image. Qu'est-ce qui fonctionne dans la mise en route de ce comportement complémentaire de l'épinoche mâle et de l'épinoche femelle? Des *Gestalten*.

Simplifions, n'en considérons le fonctionnement qu'à un moment donné. On peut considérer le sujet animal, de quelque côté que nous nous placions, mâle ou femelle, comme capté par quelque chose qui est essentiellement cette *Gestalt*, mécanisme réalisateur [?]; le stimulus déclencheur est quelque chose auquel le sujet littéralement s'identifie. À partir du moment où le mâle est pris dans le phénomène de la danse en zigzag, c'est à partir d'une certaine interrelation entre lui-même, l'image qui littéralement commande le déclenchement de tout mécanisme, qui est insérée dans le cycle du comportement sexuel de l'épinoche; de même que la femelle est également prise dans cette sorte de danse réciproque. En fin de compte, ce n'est pas là que la manifestation extérieure de quelque chose qui a toujours ce caractère de danse, de gravitation à deux corps - c'est-à-dire un des problèmes les plus difficiles jusqu'à présent à résoudre en physique, mais qui est réalisé harmonieusement dans le monde naturel par la relation de la parade - le sujet à ce moment-là est entièrement identique à cette image qui commande le déclenchement total d'un certain comportement moteur, lequel lui-même produit en une certaine forme un certain style, renvoie au partenaire ce commandement qui lui-même lui fait poursuivre l'autre partie de la danse. Le caractère clos de ce monde à deux est précisément ce qui nous donne à l'état simple la confusion, la conjonction en une même manifestation naturelle de la libido objectale et de la libido narcissique; puisque l'attachement de chaque objet à l'autre est précisément fait de quelque chose qui est une fixation narcissique, précisément, à cette image, car c'est cette image et elle seule qu'il attendait, c'est là le fondement même du fait que dans l'ordre des êtres vivants seul le partenaire de la même espèce-cela on ne le remarque jamais assez - peut déclencher cette forme spéciale qui s'appelle le comportement sexuel. À quelques exceptions près, qui doivent être justement considérées comme cette sorte d'ouverture d'erreur qu'il y a dans les manifestations de la nature.

C'est de là que nous partons.

Disons que dans ce cycle du comportement sexuel dans le monde animal, l'imaginaire domine tout. Et, d'autre part, c'est là aussi que nous voyons, même au niveau animal, se manifester la plus grande possibilité de déplacement. Et déjà nous en usons à titre expérimental quand nous présentons expérimentalement à l'animal un leurre, c'est-à-dire une fausse image, un partenaire mâle qui n'est qu'une ombre, portant les caractéristiques majeures. Au moment des manifestations du phénotype qui se produisent dans les nombreuses espèces au moment biologique qui appelle le comportement sexuel, il suffit de le présenter pour déclencher exactement la même conduite. Soulignant en quelque sorte, et la possibilité de déplacement qui est tout à fait essentielle à tout ce qui est de l'ordre des comportements sexuels, et, d'autre part, le caractère imaginaire, qui s'y manifestent dans le caractère illusoire de ce que nous provoquons expérimentalement.

C'est de là que nous partons.

Est-ce que chez l'homme, oui ou non, c'est pareil ? Car, en fin de compte, vous voyez que ça peut être là cette image, cet *Idealich*, dont nous parlions tout à l'heure.

Pourquoi pas ?

Néanmoins, on ne songe pas à appeler cela l'*Idealich*. Il faut bien qu'il soit situé autre part.

Et ici s'insèrent les mérites de mon petit appareil.

Quelle est sa portée ? Je vous ai expliqué le phénomène physique de l'image réelle, telle qu'elle peut être produite par le miroir sphérique, et être vue à la place, et s'insérant dans le monde des objets réels, et être accommodée en même temps que les objets réels. Et pourquoi pas ? voire apporter à ces objets réels une espèce d'ordonnance imaginaire, à savoir les inclure, les exclure, les situer, les ordonner, les compléter d'une certaine façon.

Jusque-là, qu'est-ce que vous voyez ? Rien d'autre que précisément ce phénomène imaginaire que je vous détaillais chez l'animal. Dans le fond, qu'est-ce qui se passe ? À peu près exactement ça : il fait coïncider un objet réel avec cette image qui est en lui. Et je dirais bien plus, comme il est indiqué quelque part dans les textes de Freud, cette coïncidence de l'image avec un objet réel la renforce, lui donne corps et incarnation. Et c'est en ce sens que l'image est renforcée, qu'à ce moment un certain nombre de comportements se déclenchent qui mèneront, par l'intermédiaire de l'image, guideront le sujet vers son objet. Chez l'homme se produit-il ceci ?

-241-

Nous savons que chez l'homme les manifestations de la fonction sexuelle se caractérisent par un désordre éminent. À savoir qu'il n'y a rien qui s'adapte; que cette image que nous apprenons, autour de quoi nous, psychanalystes, nous déplaçons, qu'il s'agisse des névroses ou des perversions, nous montre précisément une espèce de fragmentation, d'éclatement, de morcellement de cette image, d'inadaptation, d'inadéquation de cette image, espèce de jeu de cache-cache, de jeu de non-coïncidence entre cette image et son objet normal, si tant est que nous adoptions cet idéal d'une norme dans le fonctionnement de la sexualité.

C'est ici que se pose le problème pour nous de voir comment nous pouvons nous représenter le mécanisme par où cette imagination en désordre peut finalement quand même arriver à remplir sa fonction.

J'essaie d'employer des termes simples pour bien vous guider dans le fil de la pensée; on pourrait en employer de plus compliqués.

Nous sommes en fin de compte autour de la question que se posent éperdument les analystes en se grattant vigoureusement la tête devant tout le monde, il n'y a qu'à prendre n'importe quel article, le dernier que j'ai lu à votre usage de notre cher Michael Balint, dont je vous annonce prochainement la visite et la venue à notre société. En fin de compte: qu'est-ce que c'est que la fin du traitement ?

Peut-être, je ne sais pas, cela dépendra de mon inspiration, mais je voudrais, la dernière séance de notre cycle, ce trimestre, vous parler de la terminaison de l'analyse, ce qui représentera évidemment un certain saut. Notre examen des mécanismes de résistance et du transfert ne nous le permettrait peut-être pas ? Mais comme la terminaison de l'analyse est une des plus mythiques de notre connaissance, on peut bien la mettre dès le départ.

La question qui se pose est : qu'est-ce que c'est que la fin du traitement ? Est-ce que nous devons le considérer comme la fin d'un processus naturel, comme une issue naturelle ? Est-ce que l'atteinte génitale - ce fameux amour génital dont on dit que c'est l'Eldorado promis non seulement aux analystes, mais aussi que nous promettons bien imprudemment à nos patients - cet amour génital est-il un processus naturel ou au contraire le fait d'une série d'approximations culturelles qui ne peuvent être réalisées que dans un certain nombre de cas ? L'analyse et sa terminaison seraient donc dépendantes de toutes sortes de contingences.

Nous sommes toujours au cœur de la question.

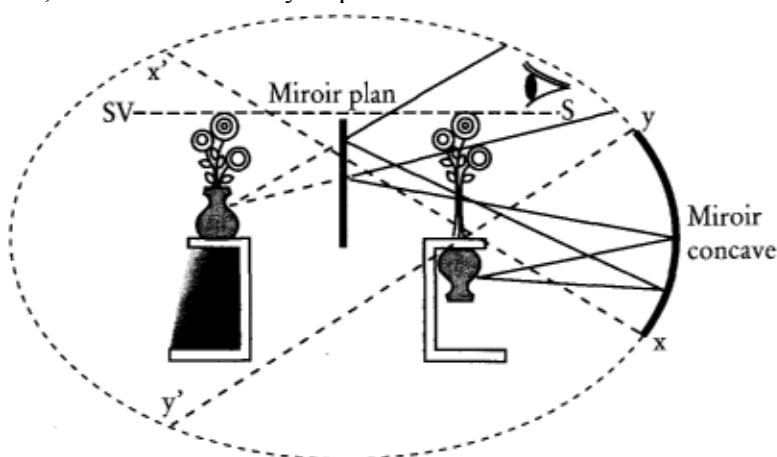
En fin de compte, de quoi s'agit-il ? De voir quelle est la fonction à proprement parler de l'autre, de l'autre humain, dans cette adéquation de l'imaginaire et du réel. C'est là en fin de compte à quoi nous arrivons.

Quel est le mérite donc de ce petit schéma? je lui ai apporté à la dernière séance ce perfectionnement qui fait d'ailleurs partie essentielle de ce que je cherche à démontrer. je vous ai expliqué que cette image réelle ne peut être vue de façon consistante que dans un certain champ de l'espace réel de l'appareil, qui est en. avant de l'appareil, constitué par le miroir sphérique, le bouquet qui se renverse. C'est seulement dans un certain champ que peut se produire l'accommodation de l'œil qui est ce mouvement de parallaxe qui donne la profondeur et l'espace, ces légers déplacements de l'œil. Pour des raisons qui tiennent aux lois de réflexion des rayons, situé trop près ou en arrière, on verrait encore moins.

Mais ce spectateur idéal placé très loin peut être de façon satisfaisante remplacé par un sujet virtuel dans un miroir. Autrement dit, puisque nous savons que la vision d'une image dans le miroir est exactement équivalente pour le sujet qui voit quelque chose dans le miroir à ce que serait l'image de l'objet réel par rapport à un spectateur hypothétique qui serait au-delà du miroir à la même place où il voit son image, cet appareil que j'ai inventé veut dire qu'en étant placé dans un point très proche de l'image réelle on peut néanmoins la voir plus loin en regardant dans un miroir.

C'est-à-dire que cette image réelle vous la voyez à l'état d'image virtuelle. C'est ce qui se produit chez l'homme. Et ceci devient tout à fait intéressant à partir du moment où vous avez bien compris, et où vous pouvez simplifier le schéma.

Voici simplement un miroir, l'œil mythique, l'objet imaginaire ici, qui n'est pas vu ici, étant donné la position de l'œil mythique, mais qui est vu à l'état d'image virtuelle dans le miroir, en fonction de la position sûrement idéale de l'œil, du reflet de l'œil mythique dans le miroir.



Qu'en résulte-t-il ? Une symétrie très particulière.

De quoi s'agit-il? En somme, que le reflet de l'œil mythique, c'est-à-dire l'autre que nous sommes, là où nous avons d'abord vu notre ego; c'est-à-dire hors de nous dans la forme humaine, non pas en tant qu'elle est faite pour capter un comportement sexuel, mais en tant qu'elle est liée à quelque chose qui ne surgira que plus tard dans l'œuvre de Freud, fondamentalement lié à l'impuissance primitive de l'être humain, et au fait qu'il voit sa forme réalisée, sa forme totale, le mirage de lui-même hors de lui. C'est cela qui est l'orbite d'une certaine fonction du Moi.

Ceci va permettre d'en distinguer un certain nombre.

Vous voyez donc de ceci que, selon l'inclinaison de ce miroir, ce personnage qui n'existe pas, mais qui est celui qui voit pour que nous comprenions à chaque instant, nous savons ce que le sujet, lui, qui existe, va voir dans ce miroir, c'est-à-dire une image, nette ou fragmentée, inconsistante, décomplétée.

Ceci dépend de quoi? De ce qui était dans la remarque primitive, qu'il faut être dans une certaine position par rapport à l'image réelle, et pas au-delà. Trop sur les bords, on voit mal. Ceci est réalisé simplement par l'incidence particulière de ce miroir, c'est-à-dire que tout se passera pour voir cette image, comme s'il s'agissait d'un observateur placé en dehors du champ. Ce n'est que dans un certain cône que l'on se fait une image nette.

De l'inclinaison du miroir dépendra ce que vous verrez plus ou moins parfaitement. Vous verrez cette image plus ou moins parfaite, cette image réelle vue dans le miroir et qui n'est réalisée que dans le miroir. Vous la verrez plus ou moins bien, selon l'incidence [dans ?] les régions qui la constituent, selon l'incidence dont sera frappé ce miroir, selon l'inclinaison du miroir. Ce personnage qui est le spectateur lui, on peut le dire, idéal, celui que vous vous substituez par la fiction du miroir, pour voir cette image réelle, il suffit que le miroir soit incliné d'une certaine façon pour qu'il soit dans le champ où on voit très mal; de ce seul fait, vous voyez vous aussi très mal l'image dans le miroir; il s'agit toujours de quelque chose qui représente bien une sorte de reflet, représentation de cette difficulté accommodatrice de l'imaginaire chez l'homme.

Il nous suffit de supposer que l'inclinaison du miroir, c'est-à-dire de quelque chose qui n'existe pas, au niveau et au moment du stade du miroir, mais qui dans la suite est incarné, réalisé par notre relation avec autrui dans son ensemble, et dans son ensemble fondamental pour l'être humain, à savoir la relation symbolique, dans la voix de l'autre, et ce que dit cette voix, c'est elle qui commande l'inclinaison du miroir; c'est-à-dire qu'il vous suffit de -  
244-



supposer dans un modèle égocentrique que cette incidence du miroir réponde à la voix pour que vous compreniez ce dont il s'agit, que le commandement de l'appareil, la régulation de l'imaginaire puisse dépendre de quelque chose qui est situé d'une façon tout à fait transcendante, comme dirait M. Hyppolite, le transcendant dans l'occasion n'étant rien d'autre pour l'instant, au niveau où nous sommes, que la liaison symbolique entre les êtres humains. Qu'est-ce que ça veut dire ? ça veut dire la façon dont, pour mettre les points sur les i, socialement nous définissons mutuellement par l'intermédiaire de quelque chose qui s'appelle la loi, l'échange des symboles dont nous situons les uns par rapport aux autres nos différents *Moi*, dont vous êtes, vous, Mannoni, et moi, Jacques Lacan, et dans un certain rapport, qui est complexe, selon les différents plans où nous nous plaçons, selon que nous sommes ensemble chez le commissaire de police, ou ensemble dans cette salle, ou ensemble en voyage, selon tout ce qui se définit dans une certaine relation symbolique.

En d'autres termes, c'est la relation symbolique qui définit la position du sujet comme voyant. C'est la parole, la fonction symbolique qui peut - ceci nous est imagé par le schéma - définir le plus ou moins grand degré de perfection, de complétude, d'approximation de l'imaginaire. La distinction est faite dans cette représentation entre ce que nous pouvons appeler *Idealich* et *Ichideal*, entre *Moi idéal* et *idéal du Moi*.

*L'idéal du Moi* commande un certain jeu de relations d'où dépend toute la relation à autrui; et de cette relation à autrui dépend le caractère plus ou moins satisfaisant de la structuration imaginaire.

On voit dans un tel schéma que l'imaginaire et le réel jouent au même niveau sur le même plan. Pour le comprendre, il suffit de faire un petit perfectionnement de plus à cet appareil, de penser que ce miroir - comme il est normal de l'être - est une vitre, à savoir que vous vous voyez à la fois dans une vitre et que vous voyez les objets au-delà. Il s'agit justement de cela, d'une coïncidence entre certaines images et le réel. C'est de cela que nous parlons quand nous parlons d'une réalité orale, anale, génitale, de quelque chose qui montre un certain rapport entre nos images et les images. Ce ne sont rien d'autres que les images du corps humain, si vous voulez, l'hominisation du monde, la perception du monde en fonction d'un certain nombre d'images innées, liées à la structuration du corps. C'est de cela qu'il s'agit. C'est de ce qui se passe à la fois par l'intermédiaire et à travers ce miroir: les objets réels sont à la même place que l'objet imaginaire, c'est-à-dire en fin de compte, ce qui est le propre de l'image, ce -245-

qu'on appelle investissement par la libido, ce en quoi un objet devient désirable, ce en quoi il se confond avec cette image que nous portons en nous diversement et plus ou moins structurée.

Ce schéma nous donne un schéma maniable, qui vous permet de vous représenter ce qui est toujours soigneusement distingué chez Freud et reste toujours, pour beaucoup de lecteurs, énigmatique : la différence entre la régression topique et la régression génétique, la régression archaïque, la régression dans l'histoire, comme on enseigne aussi à la désigner.

Mais il est tout à fait concevable, on peut l'imaginer, que, puisque cette image imparfaite dans le miroir sphérique est quelque chose qui donnera une image plus ou moins bien réussie au centre ou sur les bords, selon l'inclinaison du miroir, l'image peut se modifier et être pas simplement floue ou vague, mais modifiée; à savoir: comment la bouche originelle se transforme dans le phallus terminal; ce serait peut-être plus facile que de réaliser un pareil petit modèle de physique amusante. Mais, vous le voyez, tout ce que ceci représente, c'est que nulle espèce de régulation qui soit vraiment efficace et complète, humainement, ne peut s'établir que par l'intervention, par rapport, au sujet, dans sa réification, si on peut dire, de son propre être, dans ce que donne une certaine façon que poursuit, au moins mythiquement, l'analyse.

Quel est mon désir? Quelle est ma position dans la structuration imaginaire ? Elle n'est strictement concevable que pour autant qu'au-delà se trouve un guide, au niveau du plan symbolique, au niveau de l'échange légal qui ne peut pas avoir d'autres incarnations que d'échange verbal entre l'être humain, que quelque chose qui est au-delà de cet *idéal du Moi* le commande pour qu'il arrive en quelque sorte en opposition.

Cette distinction est absolument essentielle, mais, en même temps elle nous permet de concevoir exactement ce qui se passe dans l'analyse sur le plan imaginaire et qui s'appelle transfert.

Pour le comprendre - et c'est là le mérite du texte de Freud -, il faut comprendre ce que c'est que la *Verliebtheit*, ce que c'est que l'amour. L'amour, pour autant précisément qu'il est un phénomène qui se passe au niveau de l'imaginaire, et qui, par rapport au symbolique, provoque une véritable subduction du symbolique, une sorte d'annulation, de perturbation de ce qui est appelé à proprement parler fonction de l'*idéal du Moi*. Au sens que l'amour rouvre la porte - comme l'écrit dans ce texte Freud qui n'y va pas avec le dos de la cuiller - à la perfection. L'amour est précisément ceci : c'est au moment où cet *Ichideal*, l'*idéal du Moi*, l'autre en tant que parlant, l'autre en tant qu'ayant avec moi une

certaine relation symbolique, une certaine relation sublimée, et cette sorte d'échange proprement humain qui est à la fois le même pour nous dans notre maniement dynamique et pourtant différent de la libido imaginaire, qui s'appelle précisément l'échange symbolique, à savoir ce qui lie les êtres humains, ce qui fait de la parole cette sorte de lien, qui permet de l'identifier d'une façon qui est non pas seulement métaphorique, mais qui, en quelque sorte, enfante des êtres intelligents, comme dit Hegel.

Cet *Ichideal*, en tant que parlant, vient se situer dans le monde des objets, au niveau de l'*Idealich*, au niveau où peut se produire cette captation narcissique dont Freud, pendant tout ce texte, nous rebat les oreilles.

Vous pensez qu'au moment où toute cette confusion se produit, il n'y a plus aucune espèce de régulation possible de l'appareil, autrement dit, quand on est amoureux, comme le dit le langage populaire, on est « fou ».

je voudrais illustrer ceci d'un petit exemple. La psychologie du coup de foudre. Rappelez-vous Werther, voyant pour la première fois Lotte en train de pouponner un enfant, image parfaitement satisfaisante sur le plan de l'*Anlehnungstypus*, ou anaclitique; cette coïncidence de l'objet avec l'image intérieure fondamentale pour le héros de Goethe est ce qui déclenche cette espèce d'attachement mortel, car il faut aussi élucider encore pourquoi cet attachement est fondamentalement mortel; nous l'aborderons une prochaine fois. À ce moment-là, le phénomène est réalisé, à savoir que c'est ça l'amour, c'est son propre *Moi* qu'on aime dans l'amour, son propre *Moi* réalisé à ce moment au niveau imaginaire.

je vais vite pour vous indiquer ceci, qu'on se tue à se poser ces problèmes; c'est tout de même curieux ces névrosés qui sont absolument si entravés sur le plan de l'amour, comment est-ce qu'il peut se produire chez eux ce transfert ? Il est bien clair que le problème gît en ceci, dans le caractère absolument universel, véritablement automatique avec lequel se produit le transfert, alors que les exigences de l'amour sont au contraire, chacun le sait! si spécifiques. Ce n'est pas tous les jours qu'on rencontre juste l'image qui est faite pour vous donner à la fois l'image de votre désir, le plus satisfaisant - je laisse de côté la phase mortelle de cette rencontre, je ne peux pas tout dire à la fois; mais c'est également essentiel de la mettre en valeur, je réserve cela pour la prochaine fois. Comment se fait-il, donc, que dans le rapport analytique, cette chose qui est de la même nature - Freud nous le dit dans le texte que j'avais donné à Granoff à dépouiller, sur *l'amour de transfert* - se produise, on peut dire avant même que l'analyse soit commencée ? Mais enfin ce n'est peut-être pas tout à fait la même chose avant que l'analyse soit commencée et pendant l'analyse.

je vois l'heure avancer, je ne peux pas vous tenir, comme je vous l'ai toujours promis, au-delà de deux heures moins le quart, je reprendrai les choses précisément à ce point-là, à savoir: comment, de par les prémisses même de la situation analytique, la fonction absolument mathématiquement déclenchée, presque automatiquement déclenchée, que prend dans la relation analysé-analyste, avant même qu'elle ait commencé, de par la présence et la fonction de l'analyste, va nous permettre de faire jouer cette fonction imaginaire de *l'Idéalich* : comment d'ores et déjà quelque chose se situe là et situe l'analyste ?

-248-

### Leçon XIII 7 avril 1954

Cet imaginaire est dominé par un certain mode d'impression. Il est possible d'en présenter les caractéristiques du réel sur l'image. M. Alain soulignait que l'on ne comptait pas les colonnes sur l'image mentale que l'on avait du Panthéon. A quoi je lui aurais volontiers répondu : sauf pour l'architecte du Panthéon; c'est là tout le jeu.

Nous voici introduits, par cette petite porte latérale, dans quelque chose où, vous allez voir, il va s'agir abondamment aujourd'hui des rapports du réel, de l'imaginaire et du symbolique.

HYPOLITE - Est-ce qu'on pourra vous poser une question, sur la structure de l'image optique, grossièrement, parce que c'est aller un peu vite, je veux vous demander des précisions matérielles.

LACAN - je suis très heureux que vous les posiez, le temps que Perrier reprenne souffle...

HYPOLITE - C'est peut-être parce que je comprends un peu mal, et si on en reparle une ou deux fois... je vous demande la permission de vous poser des questions. Peut-être que je n'ai pas bien compris, matériellement...

LACAN - Alors, si vous n'avez pas bien compris, les autres qui sont ici... ! HYPOLITE - Si j'ai bien compris, il s'agit de la structure matérielle: il y a un miroir sphérique, dont l'objet, situé au centre du miroir, a son image réelle renversée au centre du miroir. Cette image serait sur un écran. Au lieu de se faire sur un écran, nous pouvons l'observer à l'œil.

LACAN - Parfaitement. Parce que c'est une image réelle, pour autant que l'œil accommode sur un certain plan, d'ailleurs désigné par l'objet réel.

Dans l'expérience réelle, il s'agissait d'un bouquet renversé qui venait se situer dans l'encolure d'un vase réel. Pour autant que l'œil accommode sur l'image réelle, il voit cette image. Elle arrive à se former nettement dans la mesure où les rayons lumineux viennent tous converger sur un même point d'espace virtuel, c'est-à-dire où, à chaque point de l'objet, correspond un point de l'image.

HYPOLITE - L'œil est placé dans le cône lumineux, il voit l'image; sinon il ne la voit pas.

LACAN - L'expérience prouve que, pour être perçue, il est nécessaire que l'observateur soit assez peu écarté de l'axe de l'appareil, du miroir sphérique, dans une sorte de prolongement de l'ouverture de ce miroir.

HYPOLITE - Dans ce cas-là, si nous mettons un miroir plan, le miroir plan donne de l'image réelle considérée comme un objet, une image virtuelle. LACAN - Bien sûr. Tout ce qui peut se voir directement peut se voir dans un miroir. Et c'est exactement comme s'il était vu formant un ensemble composé d'une partie réelle et d'une partie virtuelle, qui sont symétriques, se correspondant deux à deux. La partie virtuelle s'y constitue comme phénomène correspondant à la partie réelle opposée, et inversement, de sorte que ce qui est vu dans le miroir, l'image virtuelle dans le miroir, est vu comme serait l'image réelle qui fait fonction d'objet dans cette occasion, par un observateur imaginaire, virtuel, qui est dans le miroir, à la place symétrique.

HYPOLITE - J'ai recommencé les constructions, comme au temps du bachot ou du P.C.B. : une image réelle d'un objet réel, une image virtuelle, etc. Mais il y a l'œil qui regarde dans ce miroir, pour apercevoir l'image virtuelle de l'image réelle.

LACAN - Du moment que je peux apercevoir l'image réelle qui serait ici, en plaçant le miroir à mi-chemin je verrai de là où je suis - c'est-à-dire quelque part qui peut varier entre cette image réelle et le miroir sphérique, ou même derrière - apparaître dans ce miroir, pour peu qu'il soit convenablement placé, c'est-à-dire perpendiculaire à la ligne axiale de tout à l'heure, cette même image réelle se profilant sur le fond confus que donnera dans un miroir plan la concavité d'un miroir sphérique.

HYPOLITE - Quand) e regarde dans ce miroir, j'aperçois tout à la fois le bouquet de fleurs virtuel et mon œil virtuel.

LACAN - Oui, pour peu que mon œil réel existe et ne soit pas lui-même un point abstrait. Car j'ai souligné que nous ne sommes pas un œil. Et je commence à entrer, là, dans l'abstraction.

- 250-

HYPPOLITE - Donc, j'ai bien compris l'image. Il reste la correspondance symbolique.

LACAN - C'est ce que je vais tâcher de vous expliquer un peu.

HYPPOLITE - En particulier, la correspondance... quel est le jeu des correspondances entre l'objet réel, les fleurs, l'image réelle, l'image virtuelle, l'œil réel et l'œil virtuel ? Sinon... commençons par l'objet réel : que représentent pour vous les fleurs réelles ? Dans la correspondance symbolique à ce schéma ?

LACAN - L'intérêt de ce schéma, c'est bien entendu qu'il peut être à plusieurs usages. Et Freud nous a ainsi déjà construit quelque chose de semblable, et nous a tout spécialement indiqué, d'une part dans la *Traumdeutung*, et d'autre part dans *l'Abriss*, que c'était ainsi la forme, le phénomène imaginaire, que devaient être conçues les instances psychiques. Il l'a dit au moment de la *Traumdeutung*. Et quand il a fait le schéma de ces épaisseurs où viennent s'inscrire, à partir de là, perceptions et souvenirs, les uns composant le conscient, les autres l'inconscient, venant se projeter avec la conscience, venant éventuellement fermer la forme stimulus-réponse, qui était à cette époque le plan sur lequel on essayait de faire comprendre le circuit du vivant, et dans ces différentes épaisseurs nous pouvons voir quelque chose qui serait comme la superposition d'un certain nombre de pellicules photographiques. Il est certain que le schéma est imparfait. Il faut tout le temps supposer...

HYPPOLITE - je me suis déjà servi de votre schéma, je cherche les premières correspondances.

LACAN - Les primitives correspondances ? Dans ceci, nous pouvons, pour fixer les idées, au niveau de l'image réelle laquelle est en fonction de contenir et du même coup exclure un certain nombre d'objets réels, nous pouvons par exemple lui donner la signification des limites du *Moi*, voire se former, au niveau de l'image réelle, dans une certaine dialectique. Car tout cela n'est que de l'usage de relations. Si vous donnez telle fonction à un élément du modèle, tel autre prendra telle autre fonction.

Partons de là.

HYPPOLITE - Est-ce qu'on pourrait, par exemple, admettre que l'objet réel signifie la *Gegenbild*, la réplique sexuelle du *Moi* ? je veux dire, dans le schéma animal, le mâle trouve la *Gegenbild*, c'est-à-dire sa contrepartie complémentaire dans la structure.

LACAN - Puisqu'il faut une *Gegenbild*... HYPPOLITE - Le mot est de Hegel.

LACAN - Le terme même de *Gegenbild* implique correspondance à une -251 -

*Innenbild*, que l'on appelle correspondance de l'*Innenwelt* et de l' *Umwelt*. HYPPOLITE - Ce qui m'amène à dire que si l'objet réel, les fleurs, représente l'objet réel corrélatif, animalement parlant du sujet animal percevant, alors l'image réelle du pot de fleurs représente la structure imaginaire reflétée de cette structure réelle.

LACAN - Vous ne pouvez pas mieux dire. C'est exactement, au départ, quand il ne s'agit que de l'animal d'abord, et, dans l'appareil, quand il ne s'agit que de ce qu'il se produit avec le miroir sphérique, c'est-à-dire quand l'image est cette première définition, cette première construction que je vous en ai donnée, que du miroir sphérique la production d'une image réelle est ce phénomène intéressant, qu'une image réelle vient se mêler aux choses réelles. Si nous nous limitons à cela, c'est en effet une façon dont nous pouvons nous représenter cet *Innenbild*, qui permet à l'animal de rechercher exactement, à la façon dont la clef recherche une serrure, ou dont la serrure recherche la clef, son partenaire spécifique, de diriger sa libido là où elle doit l'être, pour cette propagation de l'espèce dont je vous ai fait remarquer un jour que, dans cette perspective, nous pouvons déjà saisir d'une façon impressionnante le caractère essentiellement transitoire de l'individu par rapport au type.

HYPPOLITE - Le cycle de l'espèce.

LACAN - Non seulement le cycle de l'espèce, mais le fait que l'individu est tellement captif du type que, par rapport à ce type, il s'anéantit; il est, comme dirait Hegel, je ne sais s'il l'a dit, déjà mort, par rapport à la vie éternelle de l'espèce, il est déjà mort.

HYPPOLITE -j'ai fait dire cette phrase à Hegel, en commentant votre image qu'en fait le savoir, c'est-à-dire l'humanité, est l'échec de la sexualité.

LACAN - Nous allons là un petit peu vite!

HYPPOLITE - C'est simplement le cycle... Ce qui était important pour moi est que l'objet réel peut être pris comme la contre-partie réelle qui est de l'ordre de l'espèce de l'individu réel. Mais qu'alors se produit un développement dans l'imaginaire qui permet que cette contre-partie dans le seul miroir sphérique devienne aussi une image réelle qui est en quelque sorte l'image qui fascine, comme telle, en l'absence même de l'objet réel qui s'est projeté dans l'imaginaire, qui fascine l'individu et le capte jusqu'au miroir plan.

LACAN - Par exemple, ça nous permet d'appréhender déjà quelque chose, d'une façon imagée.

Cette sorte d'épaississement par rapport à la perception du monde extérieur, de condensation, d'opacification que représente la captation libidinale en tant -252-



que telle, on peut dire que chez l'animal, au moins quand il est pris dans un cycle de comportement d'un type instinctuel, il s'ouvre dans le monde extérieur pour autant, vous savez combien c'est délicat et complexe de mesurer ce qui est perçu et non perçu par l'animal. La perception de l'animal semble aller beaucoup plus loin chez lui aussi que ce qu'on peut mettre en valeur à propos d'un certain nombre de comportements expérimentaux, c'est-à-dire artificiels; nous pouvons constater qu'il peut faire des choix à l'aide de choses que nous ne soupçonnions pas. Néanmoins, nous savons aussi que quand il est pris dans un comportement instinctuel, il est tellement englué dans un certain nombre de conditions imaginaires que c'est justement là où il semblerait justement le plus utile qu'il ne se trompe pas que nous le leurrions le plus facilement.

En d'autres termes, cette fixation libidinale sur certains termes se présente comme pour nous, comme une espèce d'entonnoir.

C'est de là que nous partons. Mais s'il est nécessaire de constituer un appareil un tout petit peu plus complexe et astucieux pour l'homme, c'est que précisément pour lui ça ne se produit pas comme ça.

Alors, si vous voulez, là, puisque nous sommes partis, puisque c'est vous qui avez eu la gentillesse de me relancer là, pour aujourd'hui, je ne vois pas pourquoi je ne commencerais pas là à rappeler le thème hégélien fondamental : *le désir de l'homme est le désir de l'autre*. Et comment le trouvons-nous, justement ? C'est cela qui est exprimé dans le modèle par le miroir plan. C'est là aussi où nous retrouvons le stade du miroir classique de Jacques Lacan pour autant qu'il l'est dans un petit cercle, c'est là que nous le retrouvons, puisque ce qui apparaît dans le développement, le caractère tournant, virage, qu'à un certain moment la sorte de triomphe, d'exercice triomphant de lui-même que l'individu fait de sa propre image dans le miroir, et nous pouvons par un certain nombre de corrélations de son comportement comprendre qu'il s'agit là pour la première fois d'une sorte de saisie anticipée, d'une maîtrise. Là, nous touchons du doigt quelque chose d'autre qui est ce que j'ai appelé *l'Urbild*, mais aussi dans un autre sens que le mot *Bild* qui vous servait tout à l'heure, le premier modèle de quelque chose où se marque chez l'homme cette sorte de retard, de décollement, de béance, par rapport à sa propre libido, qui fait qu'il y a une différence radicale entre la satisfaction d'un désir, et la course après l'achèvement du désir, qui est essentiellement quelque chose d'autre, une sorte de négativité introduite à un moment pas spécialement originel, mais crucial, tournant, une sorte de négativité introduite dans le désir lui-même, saisie dans l'autre d'abord et sous la forme même la plus radicale, la plus confuse, mais qui ne cesse de se déve-

lopper par la suite, car cette relativité du désir humain, par rapport au désir de l'autre, nous le connaissons dans toute réaction où il y a rivalité, concurrence, et même jusque dans tout le développement de la civilisation, y compris cette sympathique et fondamentale exploitation de l'homme par l'homme dont nous ne sommes pas près de voir la fin, pour la raison qu'elle est absolument structurale, et qu'elle constitue, admise une fois pour toutes par Hegel, la structure même de la notion du travail.

Ce n'est plus le désir, là, mais la complète médiation de l'activité en tant que proprement humaine, engagée dans la voie des désirs humains.

C'est ce que nous trouvons là, l'origine duelle... Pour cette valeur de l'image, ce que nous voyons, c'est que si le désir est originellement déjà repéré et reconnu dans l'imaginaire proprement humain, c'est exactement à ce moment-là, puisque c'est par l'intermédiaire, pas seulement de sa propre image, mais du corps de son semblable, que ceci se produit; c'est à ce moment-là que se sépare, chez l'être humain, la conscience en tant que conscience de soi. Nous y reviendrons encore. C'est exactement pour autant que c'est dans le corps de l'autre qu'il reconnaît son désir que l'échange se fait, et pour autant que son désir est passé de l'autre côté, ce corps de l'autre il se l'assimile, il se reconnaît comme corps.

Il y a une chose qui reste certainement, absolument, disons, sous forme de point d'interrogation, que rien ne permet d'affirmer, de conclure : c'est que l'animal ait une conscience séparée de son corps comme tel, que sa corporéité soit pour lui un élément objectif, qui se situe quelque part, qui se repère comme corps.

HYPOLITE - Statutaire, dans le double sens.

LACAN - Exactement, alors qu'il est bien certain que s'il y a une donnée pour nous fondamentale avant même toute émergence du registre de la conscience malheureuse, en donnant comme tout à l'heure la première surgence, c'est dans cette distinction de notre conscience et de notre corps, quelque chose qui fait de notre corps quelque chose de factice, dont notre conscience est bien impuissante de se détacher, mais dont elle se conçoit - les termes ne sont peut-être pas les plus propres - comme distincte.

Cette distinction de la conscience et du corps se fait dans cette sorte de brusque interchangement de rôles qui se fait dans l'expérience du miroir quand il s'agit de l'autre.

En d'autres termes, de la même façon que nous disions hier soir, c'est peut-être de ça qu'il s'agit, c'est quand, à propos du mécanisme, M. Mannoni nous apportait la notion que dans les rapports interpersonnels même quelque chose -254-

de toujours factice s'introduit, c'est la projection du mécanisme de l'autrui sur nous-mêmes; et la même chose que le fait que nous nous reconnaissons comme corps pour autant que ces autres, indispensables pour reconnaître notre désir, ont aussi un corps, plus exactement que nous l'avons comme eux.

HYPPOLITE - Ce que je comprends mal, plutôt que la distinction de soi-même et du corps, c'est la distinction de deux corps.

LACAN - Bien sûr.

HYPPOLITE - Puisque le soi se représente comme le corps idéal; et le corps que je sens ? il y a deux... ?

LACAN - Non, certainement pas, parce que précisément, justement, c'est là où la découverte et la dimension de l'expérience freudienne prennent leur rapport essentiel, c'est que l'homme dans ses premières phases n'arrive pas d'emblée, d'aucune façon, à un désir surmonté. Il est d'abord un désir morcelé. Ce qu'il reconnaît et fixe dans cette image de l'autre, c'est un désir morcelé. Et l'apparente maîtrise de l'image du miroir lui est donnée au moins virtuellement comme totale, comme idéalement une maîtrise.

HYPPOLITE - C'est ce que j'appelle le corps idéal.

LACAN - Oui. C'est *l'Idealich*. Alors que son désir, lui, justement n'est pas constitué, ce qu'il trouve dans l'autre, c'est d'abord une série de plans ambivalents, d'aliénations de son désir, mais d'un désir lui-même qui est encore un désir en morceaux, comme tout ce que nous connaissons de l'évolution instinctuelle nous en donne le schéma, puisque la théorie de la libido dans Freud est faite de la conservation, de la composition progressive d'un certain nombre de pulsions partielles, qui réussissent ou ne réussissent pas à aboutir à un désir mûr.

HYPPOLITE -je crois que nous sommes bien d'accord. Vous disiez non tout à l'heure. Nous sommes bien d'accord. Si je dis deux corps, ça veut dire simplement que ce que je vois constitué, soit dans l'autre, soit dans ma propre image dans le miroir, c'est ce que je ne suis pas, en fait, ce qui est au-delà de moi. C'est ce que j'appelle le corps idéal, statuaire, ou statue, comme dit Valéry dans *la Jeune Parque*: « mais ma statue en même temps frissonne », est-ce le mot exact ? C'est-à-dire se décompose. Sa décomposition est ce que j'appelle l'autre corps.

LACAN - Le corps comme désir morcelé se cherchant, et le corps comme idéal de soi se reprojettent du côté du sujet comme corps morcelé, pendant qu'il voit l'autre comme corps parfait. Pour lui, un corps morcelé est une image essentiellement démembrable de son corps.

HYPPOLITE - Les deux se reprojettent l'un sur l'autre en ce sens que, tout à -255-

la fois, il se voit comme statue et se démembre en même temps, projette le démemberement sur la statue, et dans une dialectique non finissable. je m'excuse d'avoir répété ce que vous aviez dit, pour être sûr d'avoir bien compris.

LACAN - Nous ferons, si vous voulez, un pas de plus tout à l'heure.

Enfin le réel, comme de bien entendu, malgré qu'il soit là, en deçà du miroir, qu'y a-t-il au-delà? Nous avons déjà vu qu'il y a cet imaginaire primitif de la dialectique spéculaire avec l'autre, qui est absolument fondamental. Alors, soulignons au passage que nous pouvons dire, en deux sens, qu'elle introduit déjà la dimension mortelle de l'instinct de mort, dimension de la *destrudo*

1. en tant qu'elle participe de ce qu'a d'irréremédiablement mortel pour l'individu tout ce qui est de l'ordre de la captation libidinale, pour autant qu'elle est en fin de compte soumise à cet x de la vie éternelle;
2. c'est ce que je crois qui est le point important mis en relief par la pensée de Freud, c'est là aussi ce qui n'est pas complètement distingué dans ce qu'il nous apportait dans *Au-delà du principe du plaisir*, c'est que l'instinct de mort prend chez l'homme une autre signification précisément en ceci que sa libido est originellement en quelque sorte contrainte de passer par une étape imaginaire. De plus, cette image d'image, si vous voulez, s'explique justement, c'est tout le guidage pour lui de l'atteinte à la maturité de la libido à cette adéquation de la réalité de l'imaginaire qu'il y aurait en principe par hypothèse, après tout, qu'en savons-nous ? Chez l'animal, dont il semble, et de toujours, qu'elle est tellement plus évidente que c'est de là même qu'est sorti le grand fantasme de la *natura mater*, de l'idée même de la nature, que l'homme par rapport à cela se représente son inadéquation originelle par quelque chose qui s'exprime de mille façons, même tout à fait objectivable dans son être, toute spéciale impuissance dès l'origine de sa vie. Cette prématuration de la naissance, ce n'est pas les psychanalystes qui l'ont inventée. Il est évident histologiquement qu'au moins cet appareil nerveux qui joue dans l'organisme ce rôle, encore sujet à discussion, est inachevé à sa naissance. C'est pour autant qu'il a à rejoindre l'achèvement de sa libido avant d'en rejoindre l'objet que s'introduit cette faille spéciale qui se perpétue chez lui dans cette relation alors à un autre, infiniment plus mortelle pour lui que pour tout autre animal, et qui confond cette « image du maître », qui est, en somme, ce qu'il voit sous la forme de l'image spéculaire, alors, qu'il confond d'une façon tout à fait authentique, qu'il peut nommer, avec l'image de la mort.

Il peut être en présence du maître absolu, il y est originellement, qu'on le lui ait enseigné ou pas, pour autant qu'il est déjà soumis à cette image. HYPPOLITE - L'animal est soumis à la mort quand il fait l'amour, mais il n'en sait rien.

LACAN - Tandis que l'homme, lui, le sait; il le sait, et il l'éprouve. HYPPOLITE - Cela va jusqu'à dire que c'est lui qui se donne la mort; il veut par l'autre sa propre mort.

LACAN - Nous sommes bien tous d'accord que l'amour est une forme de suicide.

LANG - Il y a un point sur lequel vous avez insisté, dont je n'ai pas bien saisi la portée, du moins la portée de votre insistance. C'est le fait qu'il faut être dans un certain champ par rapport à l'appareillage en question. C'est évident du point de vue optique; mais je vous ai vu insister à plusieurs reprises.

LACAN - En effet. Je vois que je n'ai pas montré assez le bout de l'oreille. Vous avez vu le bout de l'oreille, mais pas son point d'insertion.

Il est certain que ce dont il s'agit, là aussi, peut jouer sur plusieurs plans : soit que nous interprétions les choses au niveau de la structuration, de la description ou du maniement de la cure. Mais vous voyez qu'il est particulièrement commode d'avoir un schéma tel que le sujet, l'observateur, dans mon schéma, restant toujours à la même place, il est commode que ce puisse être de la mobilisation d'un plan de réflexion que dépende à un moment donné toute l'apparence de cette image. Car si, en effet, on ne peut la voir avec une suffisante complétude que d'un certain point virtuel d'observation, si vous pouvez faire changer ce point virtuel comme vous voulez, il est clair que, quand le miroir virera, ce ne sera pas seulement le fond, à savoir ce que le sujet peut voir au fond, par exemple lui-même ou un écho de lui-même, comme le faisait remarquer M. Hyppolite, qui changera. En effet, quand on fait bouger un miroir plan, il y a un moment où un certain nombre d'objets sortent du champ; ce sont évidemment les plus proches qui sortent en dernier lieu. Ce qui déjà peut servir à expliquer certaines façons dont se situe *l'Idéalich* par rapport à quelque chose d'autre que je laisse pour à présent sous forme énigmatique, que j'ai appelé l'observateur. Vous pensez qu'il ne s'agit pas seulement d'un observateur. Il s'agit en fin de compte justement de la relation symbolique, à savoir du point dont on parle, à partir duquel il est parlé.

Mais ce n'est pas seulement ça ce qui change. Si vous inclinez le miroir, l'image elle-même change, c'est-à-dire que, sans que l'image réelle bouge du seul fait que le miroir change, l'image que le sujet, placé ici, du côté du miroir sphérique verra dans ce miroir, passera, je croyais l'avoir indiqué, d'une forme -257-

de bouche à une forme de phallus, ou d'un désir plus ou moins complet à ce type de désir que j'appelais tout à l'heure morcelé.

En d'autres termes, cela permettra de rejoindre, ce qui a toujours été l'idée de Freud, la notion de régression topique, de montrer ses corrélations possibles avec la régression qu'il appelle *zeitlich-Entwicklungsgeschichte*, ce qui montre bien combien lui-même était embarrassé avec tout ce qui était de la relation temporelle. Il dit : *zeitlich*, c'est-à-dire temporel, puis un tiret et : de l'histoire du développement. Vous savez bien quelle sorte de contradiction interne il y a entre le terme *Entwicklung* et le terme *Geschichte*. Et il les conjoint tous les trois, et puis : débrouillez-vous!

Mais, bien sûr, si nous n'avions pas encore à nous débrouiller, il n'y aurait pas besoin que nous soyons là; et ce serait bien malheureux.

Allez-y, Perrier.

PERRIER - Oui, ce texte...

LACAN - Ce texte vous a paru un peu embêtant?

PERRIER - En effet. je pense que le mieux serait sans doute de brosser un schéma de l'article. C'est tout simplement ce que j'ai fait jusqu'à maintenant. je pense que vous voulez ensuite aller à la découverte, de manière plus précise et plus détaillée.

C'est un article que Freud introduit en nous disant qu'il y a intérêt et avantage à établir un parallèle, qu'il est instructif d'établir un parallèle entre certains symptômes morbides et les prototypes normaux qui nous permettent justement de les étudier, par exemple le deuil, la mélancolie, le rêve, et le sommeil, et certains états narcissiques.

LACAN - À propos, il emploie le terme de *Vorbild*, ce qui va bien dans le sens du terme de *Bildung*, pour désigner les « prototypes » normaux.

PERRIER - Il en vient à l'étude du rêve dans le but, qui apparaîtra à la fin de l'article, d'approfondir l'étude de certains phénomènes tels qu'on les rencontre dans les affections narcissiques, dans la schizophrénie par exemple.

LACAN - Les préfigurations normales dans une affection morbide, *Normalvorbilder krankhafter Affektionen*.

PERRIER - Alors, il nous dit que le sommeil est un état de dévêtement psychique, qui ramène le dormeur à un état analogue à l'état primitif fœtal; cet état l'amène également à se dévêtir de toute une partie de son organisation psychique, comme on se défait d'une perruque, de ses fausses dents, de ses vêtements, avant de s'endormir.

LACAN - C'est très curieux et amusant qu'à propos de cette image même du -258-

narcissisme du sujet, qui est donné comme étant l'essence fondamentale du sommeil, Freud fasse cette remarque qui ne semble pas aller dans une direction bien physiologique - ce n'est pas vrai pour tous les êtres humains; sans doute il est d'usage de quitter ses vêtements, mais on en remet d'autres. Cette image qu'il nous sort tout d'un coup : de quitter ses lunettes, nous sommes un certain nombre à être doués des infirmités qui les rendent nécessaires, mais aussi ses fausses dents, ses faux cheveux - image hideuse de l'être qui se décompose - et précisément à ce propos, on peut ainsi accéder au registre du caractère partiellement décomposable, spécialement démontable et aussi imprécis quant à ses limites de ce qui est le *Moi* humain, puisqu'en fin de compte, en effet, les fausses dents, assurément ne font pas partie de mon *Moi*. Mais jusqu'à quel point mes vraies dents en font-elles partie ? Puisqu'elles sont si remplaçables. Déjà l'idée du caractère ambigu, incertain de ce qui est à proprement certain, les limites du *Moi*, est mis là tout à fait au premier plan d'entrée en portique de cette introduction à l'étude métapsychologique du rêve, dont le portique est d'abord la préparation, signification aussi du même coup, du sommeil.

PERRIER- Dans le paragraphe suivant, il en vient à quelque chose qui semble être raccourci de tout ce qu'il va étudier par la suite. C'est un peu difficile à comprendre quand on n'a pas lu le reste.

Il en vient à rappeler que, quand on étudie les psychoses, on constate qu'on est chaque fois mis en présence de régressions temporelles, c'est-à-dire de ces points jusqu'auxquels chaque cas revient sur les étapes de sa propre évolution.

Alors il nous dit que l'on constate de telles régressions, l'une dans l'évolution du *Moi* et l'autre dans l'évolution de la libido. La régression de l'évolution de la libido dans ce qui correspond à tout cela dans le rêve amènera, dit-il, au rétablissement du narcissisme primitif; et la régression de l'évolution du *Moi* dans le rêve également amènera à la satisfaction hallucinatoire du désir.

Ceci a priori ne semble pas extrêmement clair, ou tout au moins pas pour moi. LACAN - Ce sera peut-être un peu plus clair avec ce schéma?

PERRIER - Oui, monsieur, mais je ne suis pas au stade où j'ai confronté ce texte avec votre schéma.

LACAN - C'est pour cela que je vous demande de parler aujourd'hui au niveau où tout le monde peut le prendre. C'est très bien de souligner en effet les points énigmatiques à proprement parler.

PERRIER- On peut déjà le pressentir, en pensant qu'il part de régression temporelle, de régression dans l'histoire du sujet, et de ce fait la régression dans l'évolution du Moi amènera à cet état tout à fait élémentaire, primordial, non évolué, non élaboré, qui est la satisfaction hallucinatoire du désir.

Il va tout d'abord nous faire recheminer avec lui dans l'étude du processus du rêve, et en particulier dans l'étude de ce qu'on peut appeler le narcissisme du sommeil, pour approfondir la connaissance qu'on peut en avoir en fonction même de ce qu'il se passe, c'est-à-dire du rêve.

Il parle tout d'abord de l'égoïsme du rêve, et c'est un terme qui choque un peu, pour le comparer au narcissisme.

LACAN - Comment le justifie-t-il, l'égoïsme du rêve?

PERRIER- Il dit que, dans le rêve, c'est toujours la personne du dormeur qui est le personnage central.

LACAN - Et qui joue le principal rôle. Qui est-ce qui peut me dire ce qu'est exactement agnoszieren ? C'est un terme allemand que je n'ai pas trouvé; mais son sens n'est pas douteux : il s'agit de cette personne qui doit toujours être reconnue comme la personne propre « als die eigene zu agnoszieren ». Quelqu'un peut-il me donner une indication sur l'usage de ce mot ? Andrée ? justement il n'emploie pas anerkennen, ce qui impliquerait la dimension de la reconnaissance où nous l'entendons sans cesse dans notre dialectique. La personne du dormeur est à reconnaître, au niveau de quoi ? De notre interprétation ? Ou de notre mantique? Ce n'est pas tout à fait la même chose, il y a justement toute la différence entre le plan de l'anerkennen et le plan de l'agnoszieren, ce que nous comprenons, et ce que nous savons, c'est-à-dire, quoi qu'il en soit, ce qui porte quand même la marque d'une ambiguïté fondamentale; car il est assuré que Freud lui-même quand dans la Traumdeutung il nous analyse le rêve célèbre, à propos duquel il nous marque la façon la plus émouvante, car plus nous avançons, plus nous pourrons voir ce qu'il y avait de génial dans ces premières approches vers la signification du rêve et de son scénario.

(S'adressant à Mme X.) - Peut-être pouvez-vous donner une indication sur cet agnoszieren ?

Mme X. - Parfois Freud emploie des mots qui ont été employés à Vienne; c'est quelque chose qu'on n'emploie plus en allemand. Mais le sens que vous avez donné est juste.

LACAN - C'est intéressant, en effet, cette signification du milieu viennois. Freud nous donne à ce propos une appréhension tellement profonde de son rapport avec le personnage fraternel, avec cet ami-ennemi, dont il nous -  
260-



dit que c'est un personnage absolument fondamental dans son existence, qu'il faut qu'il y en ait toujours un qui soit recouvert par cette sorte de *Gegenbild*. Mais, en même temps, c'est par l'intermédiaire de ce personnage, qui est ici incarné par son collègue du laboratoire, on a évoqué sa personne au début de ces séminaires, quand nous avons un peu parlé des premières étapes de Freud à la vie scientifique, c'est à propos et par l'intermédiaire de ses collègues, de ses actes, de ses sentiments, qu'il projette, fait vivre dans le rêve ce qui est le désir latent du rêve, savoir les revendications profondes de sa propre agression, de sa propre ambition.

De sorte que cette *eigene Person* est tout à fait ambiguë. C'est dans l'autre, et à l'intérieur même de la conscience du rêve, plus exactement de son mirage, à l'intérieur du mirage du rêve, en effet, que nous devons chercher dans la personne qui joue le rôle principal la propre personne du dormeur. Mais justement, ce n'est pas le dormeur, c'est l'autre.

PERRIER - Alors, il se demande si narcissisme et égoïsme ne sont pas en vérité une seule et même chose. Et il nous dit que le mot « narcissisme » ne sert qu'à mieux marquer, souligner le caractère libidinal de l'égoïsme; et, autrement dit, que le narcissisme peut être considéré comme le complément libidinal de l'égoïsme.

Il en vient à une incidente; il parle du pouvoir du diagnostic du rêve, en nous rappelant qu'on perçoit souvent dans ces rêves, d'une manière absolument inapparente, à l'état de veille, certaines modifications organiques qui permettent de poser en quelque sorte prématurément le diagnostic de quelque chose encore inapparent à l'état de veille; et à ce moment le problème de l'hypocondrie apparaît.

LACAN - Alors, là quelque chose d'un peu astucieux, un peu plus calé. Réfléchissez bien, à ce que ça veut dire. Je vous ai parlé tout à l'heure de cette sorte d'échange qui se produit, de cette image de l'autre en tant que justement elle est libidinalisée, narcissisée, dans la situation imaginaire. Elle est du même coup exactement comme je vous disais, tout à l'heure, chez l'animal, certaines parties du monde étaient opacifiées pour devenir fascinantes, elle l'est, elle aussi. Car enfin si nous sommes capables *d'agnoszieren* la personne propre du dormeur à l'état pur, à l'état de veille, s'il n'a pas lu la *Traumdeutung*, mais dans cette mesure même il est assez frappant que son pouvoir de distinction fine de connaissance en soit d'autant accru, alors que son corps, justement, ses sensations annonciatrices de quelque chose d'interne, de cénesthésique, capables de s'annoncer dans le sommeil de l'homme, à l'état vigile, dans sa suffisance, il ne -261-

les percevra pas, c'est justement, pour autant que l'opacification libidinale dans le rêve est de l'autre côté du miroir, que son corps est, non pas moins bien senti, mais mieux perçu, mieux connu.

Est-ce que vous saisissez là le mécanisme ?

Et combien, justement dans l'état de veille c'est pour autant que ce corps de l'autre est renvoyé au sujet que beaucoup de choses de lui-même sont méconnues, aussi bien d'ailleurs, que l'ego soit un pouvoir de méconnaissance, c'est le fondement même de toute la technique analytique.

Mais cela va fort loin, jusqu'à la structuration, l'organisation, et du même coup à proprement parler la scotomisation, ici je verrais assez bien l'emploi du terme, et à toutes sortes de choses qui sont autant d'informations qui peuvent venir de nous-même, à nous-même, ce qui est effectivement ce jeu particulier qui renvoie à nous cette corporéité elle aussi d'origine étrangère.

Et cela va jusqu'à *Ils ont des yeux pour ne point voir*. Laissons cela de côté... Il faut toujours prendre les phrases de l'Évangile au pied de la lettre, sans cela évidemment on n'y comprend rien, on croit que c'est de l'ironie.

PERRIER - Le rêve est aussi une projection, extériorisation d'un processus interne. Et il rappelle que cette extériorisation d'un processus interne est un moyen de défense contre le réveil. De même que le mécanisme de la phobie hystérique. Il y a cette même projection qui est elle-même un moyen de défense, et qui vient remplacer une exigence fonctionnelle intérieure. Seulement, dit-il, pourquoi l'intention de dormir se trouve-t-elle contrecarrée ? Elle peut l'être soit par une irritation venant de l'extérieur, soit par une excitation venant de l'intérieur. Le cas de l'obstacle intérieur est le plus intéressant, c'est celui qu'on va étudier.

LACAN - Il faut bien suivre ce passage, car il permet de mettre un peu de rigueur dans l'usage en analyse du terme projection; ça ne veut pas dire qu'on en fasse toujours un usage rigoureux, bien loin de là! Nous en faisons au contraire perpétuellement l'usage le plus confus. En particulier, nous glissons tout le temps dans l'usage classique qui en effet est la projection de nos sentiments, comme on dit couramment, sur le semblable. Et ça n'est pas tout à fait ça, vous verrez, dont il s'agit quand nous avons à user par la force des choses, par la loi de cohérence du système... nous avons à user en analyse, du terme de projection. J'y reviendrai maintes fois. Car si nous pouvons arriver à aborder le prochain trimestre le cas Schreber, la question des psychoses, nous aurons à mettre les dernières précisions sur la signification que nous pouvons donner au terme de projection.

-262-

Il est bien certain que, si vous avez suivi ce que j'ai dit tout à l'heure, vous devez voir que c'est toujours d'abord du dehors que vient ce qu'on appelle ici ce processus interne, c'est d'abord par l'intermédiaire du [dehors?] qu'il est reconnu.

PERRIER - Alors, il va être question de savoir, d'entamer en quelque sorte ce narcissisme total qui serait celui du sommeil parfait, et de voir comment on peut expliquer justement le rêve dans la mesure même où le rêve nécessite certaines exceptions dans l'instauration du narcissisme total, autrement dit dans la mesure où, pour que le rêve se produise, il n'y a pas retrait total de tous les investissements, quels qu'ils soient.

Tout d'abord, nous dit-il, on sait que les promoteurs du rêve sont les restes diurnes. Autrement dit, que ces restes diurnes ne sont pas soumis à un retrait de l'investissement; ce qui reste est au moins partiellement investi, et de ce fait il y a déjà une exception dans le narcissisme du sommeil.

Pour ces restes diurnes, il reste une certaine quantité d'intérêt libidinal, ou autre; ces restes diurnes nous paraissent sous forme de pensées latentes du rêve. Nous sommes obligés, dit-il, vu la situation générale, et conformément à leur nature, de les considérer comme appartenant au système préconscient.

Autre difficulté qu'il va falloir résoudre, que l'on peut résumer ainsi : si les restes diurnes forcent l'accès du conscient dans le rêve, est-ce que cela tient à leur énergie propre, ou non? En fait, dit-il, il est difficile d'admettre que ces restes diurnes s'emparent pendant la nuit d'assez d'énergie pour pouvoir forcer la tension du conscient; et on incline à croire que leur énergie vient en fait des pulsions inconscientes.

Et c'est d'autant plus facile à admettre que tout porte à croire également que pendant le sommeil, le barrage entre l'inconscient et le préconscient est fort abaissé. Mais, dit-il, nouvelle difficulté : si le sommeil consiste en un retrait des investissements inconscients et préconscients, comment l'inconscient pourrait-il investir le préconscient ? Il faut donc admettre pour répondre à cette question, qu'une partie de l'inconscient, justement celle où le refoulé ne se plie pas au désir du sommeil émané du *Moi*, garde une certaine indépendance par rapport au *Moi*.

Cela mène à une conséquence immédiate: il y a donc quand même péril pulsionnel. Et s'il y a péril pulsionnel, il y a quand même nécessité d'un contre-investissement. Donc l'énergie refoulante doit être maintenue aussi pendant le sommeil. Elle est sans doute abaissée, mais elle doit être maintenue pour faire face à ce péril pulsionnel.

-263-

Et il cite à l'appui de cette thèse le cas où le dormeur renonce au sommeil par peur justement de ses rêves, donc par peur de ces exigences pulsionnelles. Il réenvisage la possibilité pour certaines pensées diurnes de conserver leur investissement, mais dans la mesure où ces pensées diurnes étaient en quelque sorte les substituts des exigences pulsionnelles; ça revient au même. Il est quand même question d'admettre la transmission de l'énergie depuis l'inconscient jusqu'au préconscient.

Et finalement, il donne la formule suivante: d'abord, formation du désir préconscient du rêve, qui permet à la pulsion inconsciente de s'exprimer, grâce au matériel des restes diurnes préconscients.

Là aussi une difficulté que j'ai rencontrée, que nous avons rencontrée, avec le père Beirnaert et Andrée Lehman qui m'ont aidé, hier soir: le désir préconscient du rêve, qu'est-ce que c'est ?

LACAN - Ce qu'il appelle le désir du rêve, c'est l'élément inconscient. PERRIER-Justement. Il dit : il y a d'abord formation du désir préconscient du rêve, je suppose à l'état de veille, qui permet à la pulsion inconsciente de s'exprimer grâce au matériel, c'est-à-dire dans les restes diurnes préconscients.

C'est là que vient la question, l'étude de ce désir du rêve, qui m'a embarrassé, parce qu'il en parle tout de suite en tant que désir du rêve, après avoir utilisé le terme *désir préconscient du rêve*, pour en dire qu'il n'a pas eu besoin d'exister à l'état de veille, et peut déjà posséder le caractère irrationnel propre à tout ce qui est inconscient. On le traduit en termes de conscient.

LACAN - Ce qui est important.

PERRIER - Il faut se garder, dit-il, de confondre ce désir du rêve avec tout ce qui est de l'ordre du préconscient.

LACAN - Voilà!

Remarquez qu'il y a deux façons d'accepter ça, à savoir comme on l'accepte d'habitude après l'avoir lu; c'est comme ça: il y a ce qui est manifeste, ce qui est latent; mais on entrera alors dans un certain nombre de complications.

Ce qui est manifeste c'est la composition, ce à quoi l'élaboration du rêve est parvenue pour faire, très joli virage de son premier aspect du souvenir, que le sujet est capable de vous évoquer, c'est extrêmement calé, ce qui est manifeste. Et ce qui le compose, est quelque chose que nous devons chercher et que nous rencontrons d'abord.

Et ceci est vraiment ce qui est de l'inconscient; nous le trouvons ou nous ne

le trouvons pas; mais nous ne le voyons jamais que se profiler derrière, comme -264-

la forme directrice si on peut dire qui a forcé tous les *Tagesreste*, ces investissements vaguement lucides, à s'organiser d'une certaine façon, ce qui a abouti au contenu manifeste, c'est-à-dire en fin de compte à un mirage qui ne répond en rien à ce que nous reconstruisons, c'est-à-dire le désir inconscient.

Comment est-ce qu'on peut se représenter ça avec mon petit schéma ? M. Hyppolite, d'une façon opportune, m'a forcé en quelque sorte de tout investir un peu au début de cette séance.

Évidemment, nous ne réglerons pas cette question aujourd'hui; mais nous verrons jusqu'où ça nous mènera; il faut bien avancer un peu.

Il est indispensable ici de faire intervenir ce qu'on peut appeler justement les commandes de l'appareil, en tant que la partie mobile de l'appareil, le fameux miroir, c'est entendu, le sujet prend conscience de son désir dans l'autre, par l'intermédiaire de cette image de l'autre qui lui donne le fantôme de la propre maîtrise. Et, après tout, si de même on peut toujours se livrer à ce jeu, de même qu'il est assez fréquent dans nos raisonnements scientifiques, que nous réduisons le sujet à un oeil, nous pourrions aussi bien aussi le réduire à une sorte de personnage instantané dans ce rapport à cette image anticipée de lui-même, indépendamment de son évolution.

Mais il reste que c'est un être humain, qu'il est né dans un certain état d'impuissance, et que très précocement les mots, le langage, lui ont servi à quelque chose. Ceci est hors de doute. Ils lui ont servi d'appel, et d'appel des plus misérables quand c'était de ses cris que dépendait sa nourriture. On a assez mis en relief et en relation cette relation, ce maternage primitif, pour parler des états de dépendance. Mais enfin ce n'est pas une raison pour masquer que, tout aussi précocement, cette relation à l'autre est par le sujet nommée. Que la personne telle a un nom, si confus soit-il, qui désigne une personne déterminée, et que très vite c'est exactement en cela que consiste le passage à l'état humain, à savoir à quel moment ce qui doit définir que l'homme devient humain, qu'il est un humain, au moment où pour peu que ce soit il entre dans la relation symbolique. La relation symbolique, je vous l'ai déjà dit, souligné, est éternelle - pas simplement puisqu'il faut qu'il y ait effectivement toujours trois personnes - elle est éternelle déjà en ceci que le symbole introduit un tiers, élément de médiation, qui en lui-même situe et modifie, fait passer sur un autre plan les deux personnages en présence.

je veux reprendre encore une fois cela de loin, même si je dois aujourd'hui m'arrêter en route.

Quelque part, M. Keller, qui vous savez est un philosophe gestaltiste, et -265-

comme tel se croit très supérieur aux philosophes mécanicistes, fait toutes sortes d'ironies sur le thème stimulus-réponse. Il dit : c'est tout de même bien drôle de recevoir de M. Untel, libraire à New York, la commande d'un bouquin; eh bien, si nous étions dans le registre de stimulus-réponse, ma réponse suivrait j'ai été stimulé, on m'a fait cette commande, et je ferais la réponse. Mais oh! là, là!, dit Keller, en faisant appel à l'intuition vécue, de la façon la plus justifiée, ce n'est pas simple. Je ne me contente pas de répondre à cette invite; je suis dans un état de tension effroyable. Écrire cet article, eh bien, c'est en même temps toute la notion gestaltiste de l'équilibre qui ne se retrouvera que quand cette tension aura pris la même forme, la forme de réalisation de l'article. Il y aura un état dynamique, et ce ne sera pas seulement une réponse, un état dynamique de déséquilibre, du fait de cet appel reçu, qui ne sera satisfait que quand il sera assumé, quand aura été fermé le cercle d'ores et déjà anticipé par le fait de cet appel de la réponse pleine.

Il est tout à fait clair que ceci n'est nullement une description suffisante. Qu'à supposer le modèle, d'ores et déjà préformé dans le sujet, de la bonne réponse, c'est-à-dire si on introduit aussi un élément de déjà là, que de se contenter de ceci, qui presque à la limite paraît presque une réponse à tout par la vertu dormitive, qu'en tant que le sujet n'a pas réalisé ou rempli le modèle, déjà tout inscrit en lui, que ce soit seulement là que soit le registre de relations génératrices de toute l'action.

Il n'y a là que la transcription, à un degré plus élaboré, de la réponse de la théorie mécaniciste, ce qui est en quelque sorte la bonne formule ne peut pas méconnaître le registre symbolique qui est celui par où se constitue l'être humain en tant que tel. C'est qu'à partir du moment où M. Keller a reçu la commande et a répondu « oui », a signé cet engagement, M. Keller n'est pas le même M. Keller. Il y a un autre Keller, et aussi une autre maison d'édition, une maison d'édition qui a un contrat de plus, un symbole de plus; de même qu'il n'y a plus le même M. Keller qu'avant, il y a M. Keller engagé.

Je prends cet exemple parce qu'il est en quelque sorte grossier, tangible, il nous met en plein dans la dialectique du travail.

Mais dans le seul fait que je me définisse, par rapport à un Monsieur, son fils, et lui mon père, il y a quelque chose qui, si immatériel que ça puisse paraître, pèse tout aussi lourd que la génération charnelle qui nous unit, et qui pratiquement, dans l'ordre humain, pèse plus lourd. Car avant même que je sois en état de prononcer les mots de père et de fils, et même si lui-même est gâteux et ne peut plus prononcer ces mots, tout le système humain -266-

alentour nous définit déjà, avec toutes les conséquences que ça comporte, comme père et fils.

La dialectique donc du *Moi* à l'autre est d'ores et déjà transcendée, mise sur un plan supérieur, par ce rapport à l'autre dont je parlais tout à l'heure, par la seule existence et la fonction de ce système du langage en tant qu'il est plus ou moins identique, mais fondamentalement lié à ce que nous appellerons la règle, ou encore mieux la loi. Cette loi en tant que justement elle est quelque chose qui à chaque instant de son intervention crée quelque chose de nouveau, que chaque situation est transformée par l'intervention à peu près quelle qu'elle soit, sauf quand nous parlons pour ne rien dire; mais même cela, je l'ai expliqué ailleurs, a aussi sa signification; cette réalisation du langage qui ne sert plus que comme *une monnaie effacée que l'on se passe en silence*, cité dans mon *Rapport*, et qui est de Mallarmé, montre une fois de plus la fonction pure du langage, qui est justement de nous assurer que nous sommes - et rien de plus - le fait qu'on puisse parler pour ne rien dire est tout aussi significatif que le fait que quand on parle en général, c'est pour quelque chose.

Mais ce qui est frappant, c'est que même pour ne rien dire il y a beaucoup de cas où on parle, alors qu'on pourrait bien se taire... Mais alors se taire, c'est justement ce qu'il y a de plus calé.

Nous voilà introduits à ce niveau du langage, en tant qu'il est immédiatement accolé aux premières expériences, et là pour le coup une nécessité vitale qui fait que le milieu vital de l'homme est ce milieu symbolique à ce rapport du *Moi* et de l'autre.

Il suffit de supposer - et c'est l'intérêt de ce petit modèle - que c'est dans l'intervention de ces rapports de langage que peuvent se produire ces dissociations, ces virages du miroir, qui se présenteront au sujet dans l'autre, dans l'autre absolu, des figures différentes de son désir; c'est dans cette connexion entre le système symbolique pour autant que s'y inscrit tout particulièrement l'histoire du sujet, le côté non pas *Entwicklung*, développement, mais proprement *Geschichte*, ce dans quoi le sujet se reconnaît corrélativement dans le passé et dans l'avenir. Je dis ces mots, je sais que je les dis rapidement, mais pour vous dire que je les reprendrai plus lentement. Et combien ce passé et cet avenir précisément se correspondent, et pas dans n'importe quel sens, et pas dans le sens que vous pourriez croire et que l'analyse indique, à savoir que ça va du passé à l'avenir. Au contraire, et dans l'analyse justement, parce que la technique est une technique efficace, ça va dans le bon ordre : de l'avenir dans le passé. Contrairement à ce que vous pourriez croire, que vous êtes en train de chercher -267-

le passé du malade dans une poubelle, c'est en fonction de ce que le malade a un avenir, que vous pouvez aller dans le sens régressif.

je ne peux pas vous dire tout de suite pourquoi.

je continue : c'est justement en fonction de cette constitution symbolique de son histoire, c'est-à-dire de ce qui dans l'ensemble, l'univers des symboles, en tant que tous les êtres humains y participent, y sont inclus et le subissent, beaucoup plus qu'ils ne le constituent, et en sont beaucoup plus les supports qu'ils n'en sont les agents, c'est en fonction de cela que se produisent et se déterminent ces variations où le sujet est susceptible de prendre ces images variables, brisées, morcelées, voire à l'occasion inconstituées, régressives de lui-même, qui sont à proprement parler ce que nous voyons dans ces *Vorbilde* normaux de la vie quotidienne du sujet aussi bien que ce qui se passe dans l'analyse d'une façon plus dirigée.

Qu'est-ce que c'est alors, là-dedans, que l'inconscient et le préconscient ? Il faudra que je vous laisse là-dessus aujourd'hui, que je vous laisse sur votre faim. Mais sachez quand même la première approximation que nous pouvons en donner. Dans cette perspective sous laquelle aujourd'hui nous abordons le problème, nous dirons que ce sont certaines différences, ou plus exactement certaines impossibilités liées à l'histoire du sujet, et à une histoire du sujet en tant que justement il y inscrit son développement.

Nous voyons là à revaloriser la formule ambiguë de Freud de tout à l'heure, *zeitliche-Entwicklungsgeschichte*.

Limitons-nous à l'histoire, et que c'est en raison de certaines particularités de l'histoire du sujet qu'il y a certaines parties de l'image réelle ou certaines phases brusques; aussi bien, il s'agit d'une relation mobile.

Nous avons là un premier développement temporel possible dans l'instantané, dans le jeu intra-analytique, certaines phases ou certaines faces, n'hésitons pas à faire des jeux de mots, de l'image réelle, qui ne pourront jamais être données dans l'image virtuelle; tout ce qui est accessible par simple mobilité du miroir dans l'image virtuelle, ce que vous pouvez voir de l'image réelle dans l'image virtuelle, tout cela est dans le sens du préconscient. Ce qui ne peut jamais être vu - si vous voulez les endroits où l'appareil grippe, où il se bloque, nous ne sommes plus à ça près de pousser un peu loin la métaphore - qui fait qu'il y a une différence certaine, certaines parties de l'image réelle ne seront jamais vues; ça, c'est l'inconscient.

Et si vous croyez avoir compris, vous avez sûrement tort. Puisque à partir de là vous verrez les difficultés que présente cette notion. je n'ai pas d'autre ambition que de vous montrer que les difficultés que présente cette notion de l'in-268-



conscient, à partir du moment où je vous l'ai définie ainsi, à savoir que d'une part c'est quelque chose de négatif, d'idéalement inaccessible, et d'autre part c'est quelque chose de quasi réel, d'autre part c'est quelque chose qui sera réalisé dans le symbolique ou plus exactement qui, grâce au progrès symbolique dans l'analyse, aura été. Et je vous montrerai d'après les textes de Freud que la notion de l'inconscient doit satisfaire à ces trois termes. Pour illustrer le troisième qui peut paraître une irruption surprenante, je vais aller plus loin tout de suite et vous donner ce que j'en pense.

N'oubliez pas ceci, que la façon dont Freud explique le refoulement est d'abord une fixation. Mais à ce moment-là il n'y a rien qui ne soit le refoulement comme le cas de *L'homme aux loups*, il se produit bien après la fixation. La *Verdrängung* est toujours une *Nachdrängung*. Et alors comment est-ce que vous allez expliquer le retour du refoulé ? je vous le dis dès aujourd'hui, si paradoxal que ce soit, il n'y a qu'une façon d'expliquer le retour du refoulé; si surprenant que ça puisse vous paraître, ça ne vient pas du passé, mais de l'avenir. Pour vous faire une idée juste de ce qu'est le retour du refoulé dans un symptôme, il faut reprendre la même métaphore que j'ai glanée dans... dans les cybernéticiens, ça m'évite de l'inventer moi-même. Il ne faut pas inventer trop de choses, qui suppose deux personnages dont la dimension temporelle irait en sens inverse l'une de l'autre, ça ne veut rien dire, bien entendu. Et il se trouve tout d'un coup que les choses qui ne veulent rien dire signifient quelque chose, mais dans un tout autre domaine. De sorte que si l'un envoie un message à l'autre, par exemple un carré, le personnage qui va en sens contraire verra d'abord le carré s'effaçant, si c'est un signal, il verra le signal d'abord en train de s'évanouir avant de voir le signal. C'est en fin de compte ce que nous aussi nous voyons: ce que nous voyons dans le symptôme, c'est quelque chose qui se présente d'abord comme une trace, et qui ne sera jamais qu'une trace et restera toujours incomprise jusqu'à ce que l'analyse ait procédé assez loin, jusqu'à ce que nous en ayons réalisé le sens. Et dans ce sens on peut dire qu'en effet, de même que la *Verdrängung* n'est jamais qu'une *Nachdrängung*, ce que nous voyons sous le retour du refoulé est le signal effacé de quelque chose qui ne prendra sa réalisation symbolique, sa valeur historique, son intégration au sujet que dans le futur, et qui littéralement ne sera jamais qu'une chose qui, à un moment donné d'accomplissement aura été.

Vous verrez que les conditions de ce petit appareil que j'essaie... Je vais vous faire une confidence, je l'amenuise en même temps que je vous en parle. J'y ajoute un petit bout tous les jours. Je ne vous apporte pas ça tout fait, comme -269-

Minerve sortant du cerveau d'un Jupiter que je ne suis pas. Nous le suivrons tout au loin jusqu'au jour où, quand il commencera à nous paraître fatigant, nous le lâcherons. Jusque-là, il peut servir à nous montrer qu'on y voit assez clairement la construction, d'une façon vive et arrêtée qui ne présente plus de contradictions, comme Perrier en rencontre tout le temps, dans son texte du moins, comme ces trois faces nécessaires à la notion de l'inconscient pour que nous la comprenions.

Nous en resterons là aujourd'hui, je ne vous ai pas encore montré pourquoi l'analyste se trouve à la place de l'image virtuelle. Mais le jour où vous aurez compris pourquoi l'analyste se trouve là, vous aurez compris à peu près tout ce qui se passe dans l'analyse.

-270-

#### Leçon XIV 5 mai 1954

Nous commençons un troisième trimestre qui va être court, Dieu merci! Il s'agit de savoir à quoi on va l'employer. Dans un projet primitif, j'avais pensé aborder le cas de Schreber avant que nous nous séparions cette année. Cela m'aurait bien plu, d'autant plus que, comme vous le savez, j'ai fait traduire à toutes fins utiles le texte, l'œuvre originale du président Schreber, sur laquelle Freud a travaillé, et à laquelle il demande qu'on se reporte.

Recommandation bien vaine jusqu'à présent, car c'est un ouvrage introuvable; je n'en connais que deux exemplaires en Europe. J'ai pu en avoir un que j'ai fait microfilmer deux fois. l'un à mon usage, et l'autre à l'usage devenu actuel maintenant de la bibliothèque de la Société française de psychanalyse; car je vous annonce que nous avons un local, à des conditions avantageuses qui nous permettront de faire des dépenses pour avoir des livres. À ces microfilms viendront s'ajouter ce qui pourra être fait comme dons.

Revenons au président Schreber. Lire cette traduction est passionnant. Il y a moyen de faire là-dessus un traité de la paranoïa vraiment complet, et apporter au texte Schreber un commentaire très riche sur le sujet du mécanisme des psychoses. M. Hyppolite disait que ma connaissance était partie de la connaissance paranoïaque; si elle en est partie, j'espère qu'elle n'y est pas restée.

Il y a là un trou; nous n'allons pas tout de suite y tomber, car nous risquerions d'y rester prisonniers, comme le craignait M. Hyppolite.

Puisque nous nous sommes avancés dans les *Écrits techniques* de Freud, je crois qu'il est impossible de ne pas pousser plus loin le rapprochement implicite que j'ai fait sans cesse, ces formulations, avec la technique actuelle de l'analyse -271-

qu'on peut appeler, avec guillemets, « ses progrès les plus récents ». Je l'ai toujours fait de façon plus ou moins implicite, en me référant à ce que vous pouvez avoir dans votre expérience, l'enseignement qui, pratiquement, vous est donné dans les contrôles, cette tendance vers laquelle a évolué l'analyse des résistances, par exemple, la notion de l'analyse comme analyse des systèmes de défense du Moi, tout cela reste malgré tout mal centré, puisque c'est à des enseignements concrets mais non systématisés, même quelquefois non formulés, que nous nous référons là implicitement.

Je crois pouvoir discuter, et malgré cette rareté que chacun signale de la littérature analytique en fait de technique même, un certain nombre d'auteurs se sont exprimés; lorsqu'ils n'ont pas abouti à faire un livre de technique à proprement parler, il y a des articles, quelquefois fragmentaires, d'autres très curieusement restaient en route, et se trouvant parmi les plus intéressants. Il y a là une littérature dans laquelle il ne doit pas être impossible, malgré la difficulté que vous l'avez tous en mains, que nous avançons un peu.

La difficulté est celle-ci : d'abord que ces écrits, qui groupent les plus importants, forment un corpus assez long à parcourir. J'espère pouvoir compter sur la collaboration de certains d'entre vous, à qui je prêterai certains de ces articles, pour servir de base à notre discussion. Mais on ne pourra pas les prendre tous en vue.

D'abord au moment où, en 1925, au symposium de Berlin, il y a les trois articles de Sachs, Alexander et Rado, qui sont importants, que vous devez connaître si vous avez fouillé dans le livre de Fenichel. Au congrès de Marienbad, il y a le symposium sur les résultats, qu'ils disent, de l'analyse. Car en réalité, c'est moins du résultat que de la procédure qui mène à ces résultats qu'il s'agit dans cette discussion.

Là, vous pouvez voir s'amorcer déjà, de façon épanouie, ce que j'appelle « la confusion des langues en analyse », à savoir l'extrême diversité, quoi qu'on en ait, de ce que les auteurs considèrent comme étant les voies actives dans le processus analytique. On voit que la définition précise est loin d'être assurée comme telle dans les esprits des analystes; c'est avec une diversité tout à fait marquée qu'ils s'expriment.

Le troisième moment, c'est le moment actuel. Là, il y a lieu de mettre au premier plan les définitions ou les élaborations récentes qu'essaie de donner - à la théorie de l'ego, par exemple - la troïka américaine: Hartmann, Loewenstein et Kris. Il faut bien le dire : ces écrits sont quelquefois assez déconcertants, par quelque chose qui arrive à une telle complication dans la démultiplication des concepts que, quand ils parlent sans arrêt de libido déssexualisée, c'est tout juste -272-

si on ne dit pas délibidalisée, ou de l'agressivité désagressivée, cette fonction du *Moi* qui joue là de plus en plus ce rôle problématique qu'il a dans les écrits de la troisième période de Freud, que j'ai laissés en dehors de notre champ, parce que, sous la forme du commentaire des *Écrits techniques* que je vous ai fait, c'est une tentative de vous faire appréhender la période médiane de 1910-1920. Là, commence à s'élaborer, avec la notion du narcissisme, la direction dans laquelle Freud aboutira, du *Moi*.

Je conseille quand même de lire - ou de relire - vous devez lire le volume qui s'appelle, dans l'édition française *Essais de psychanalyse* (Payot) *Au-delà du principe du plaisir, Psychologie collective et analyse du Moi, et Le Moi et le Soi*. Je vous conseille de le lire parce que nous ne pouvons pas ici l'analyser. Mais c'est indispensable pour comprendre les développements que les auteurs dont je vous parle ont donnés à la théorie du traitement. C'est toujours autour des dernières formulations de Freud que sont centrées les formulations du traitement qui ont été données à partir de 1920. Et, la plupart du temps, avec une extrême maladresse, qui ressortit à une très grande difficulté de bien comprendre ce que Freud dit, le texte de Freud, dans ces trois articles véritablement monumentaux, si on n'a pas approfondi la genèse même de la notion de narcissisme, ce que j'ai essayé de vous indiquer à propos de l'analyse des résistances et du transfert dans les *Écrits techniques*.

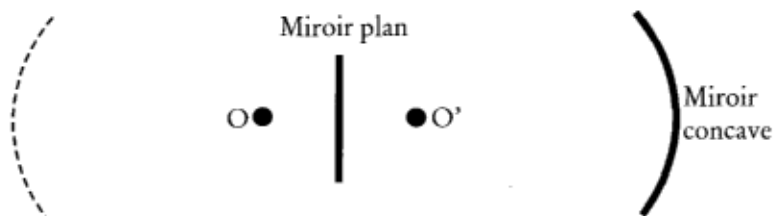
Voici comment se situe au sens propre du terme notre projet.

Je voudrais aujourd'hui m'efforcer à certains moments de procéder par la voie qui n'est pas celle que, vous savez, je suis fondamentalement; fondamentalement je suis une voie discursive, et même de discussion, pour vous amener aux problèmes, vous amener à partir des textes. J'essaie de vous présenter ici une problématique. Mais de temps en temps, il faut quand même concentrer, dans quelque chose qui présente une formule didactique, certains points de vue, certaines perspectives, au cours desquels peuvent être raccordées, discutées les diverses formulations que vous pouvez trouver de ces problèmes, selon la diversité très marquée des auteurs sur ces points précis dans l'histoire de l'analyse.

Disons que j'adopte une sorte de moyen terme, et j'essaie de vous présenter un modèle, quelque chose qui n'a pas la prétention d'être un système, mais une image présentant certains points qui peuvent servir de référence.

C'est ce que j'ai essayé de faire en vous amenant peu à peu, progressivement, à cette image d'aspect opticien, que nous avons commencé de former ici. Maintenant, elle commence à devenir, j'espère, familière à votre esprit; et autour du *speculum fondamental*, du miroir fondamental de la relation à l'autre, -273-

vous avez déjà vu que nous pouvons situer, si vous voulez aujourd'hui, pour mettre l'indication des points où se pose le problème, la fameuse image réelle. je vous ai montré comment on pouvait l'imaginer se représenter, se former en un point du sujet, que nous appellerons 0. L'image virtuelle où le sujet la saisit, qui se produit dans le miroir plan, 0', où le sujet voit l'image réelle qui est en 0, pour autant que par l'intermédiaire de ce miroir il se trouve placé, ici, quelque part en un point qui est le symétrique virtuel du miroir sphérique réfléchissant, grâce auquel se produit, disons quelque part dans l'intérieur du sujet, cette image réelle qui est en 0.



Nous allons tâcher de voir, de vous expliquer comment on peut s'en servir, et à quoi ça répond.

Vous fronchez les sourcils, Pujols, quelque chose ne va pas ?

PUJOLS - Depuis un mois, j'ai du mal à reprendre.

LACAN - Disons, pour la suite des choses, que ceci nous donne deux points 0 et 0'.

Une petite fille - une femme virtuelle, donc elle est évidemment beaucoup plus engagée dans le réel que les mâles, de ce seul fait, il y a des dons particuliers! - a eu ce très joli mot, tout d'un coup : « ah! Il ne faut pas croire que ma vie se passera en 0 et en 0'!... » Pauvre chou!... Elle se passera en 0 et en 0' comme pour tout le monde! Mais, enfin, elle a cette aspiration! C'est en son honneur, si vous voulez, que j'appellerai ces points 0 et 0'.

Puis, il y a un point A, et un autre point que nous appellerons C. Pourquoi C ? Parce qu'il y a, ici, un point B, que nous devons laisser pour plus tard.

Et, avec ça, on doit quand même se débrouiller.

Il faut, évidemment partir envers et contre tout, et malgré tout de 0 et de 0'. Vous savez déjà ce qui se passe en 0, et autour de 0, autour de 0'. Il s'agit fondamentalement de ce qui se rapporte à la constitution de l'*Idealich*, et non pas de l'*Ichideal*. Autrement dit, la forme essentiellement imaginaire, spéculaire, de la genèse, de l'origine fondamentalement imaginaire du Moi.

Si vous n'avez pas vu ça se dégager de ce que nous avons ici essayé d'analyser, de transmettre, de faire comprendre, d'un certain nombre de textes dont le principal est le *Zur Einführung des Narzissmus*, c'est que nous avons fait un travail vain.

Vous avez dû comprendre le rapport étroit qu'il y a au niveau du discours de Freud, de *l'Introduction au narcissisme*, entre la formation de l'objet et celle du Moi. Et que c'est parce qu'ils sont strictement corrélatifs, que leur apparition est vraiment contemporaine, qu'il y a le problème du narcissisme, en tant qu'à ce moment-là, dans la pensée de Freud, dans le développement de son oeuvre, la libido apparaît soumise à une autre dialectique; je dirais dialectique de l'objet. Il ne s'agit pas seulement de la relation de l'individu biologique avec son objet nature, diversement compliquée, enrichie; il y a possibilité d'un investissement libidinal, narcissique; autrement dit, d'un investissement libidinal dans quelque chose qui ne peut pas être conçu autrement que comme une image de *l'ego*. Je dis là les choses très grossièrement. Je pourrais les dire dans un langage plus techniquement élaboré, philosophique, mais je veux vous faire comprendre comment il faut bien voir les choses. Il est tout à fait certain qu'à partir d'un certain moment du développement de l'expérience freudienne l'attention est centrée autour de cette fonction imaginaire qui est celle du *Moi*. Depuis, toute l'histoire de la psychanalyse se ramène à ceci, aux ambiguïtés, à la pente qu'a offerte ce nouveau recentrage du problème, à un glissement, un retour à la notion - non pas traditionnelle, parce qu'elle n'est pas si traditionnelle que ça - académique du *Moi* conçu comme fonction de synthèse, comme fonction psychologique. Or, comme je vais vous le montrer, il s'agit de quelque chose qui a son mot à dire dans la psychologie humaine, mais qui ne peut être conçu que sur un plan transpsychologique, ou, comme le dit Freud en toutes lettres - car Freud, s'il a eu des difficultés dans cette formulation, n'a jamais perdu la corde - de métapsychologie. Qu'est-ce que ça veut dire, sinon que c'est quelque chose d'au-delà de la psychologie ?

Maintenant, tâchons de partir du point où se pose le problème.

Qu'est-ce que c'est quand vous dites *je* ? Est-ce la même chose que quand nous parlons de *l'ego*, de *l'ego*, concept analytique ?

Il faut bien partir de là. La question se pose sûrement pour beaucoup d'entre vous, et doit se poser à tous, me semble-t-il. Le *je*, quand vous vous en servez, vous ne pouvez pas méconnaître que c'est essentiellement et avant tout la référence psychologique, au sens où il s'agit de l'observation de ce qui se passe chez -275-

l'homme; comment il apprend à le dire, ce *je*. *Je* est un terme verbal d'usage appris en une certaine référence à l'autre, mais une référence parlée. Le *je* naît dans une certaine référence au *tu*. Et chacun sait comment là-dessus les psychologues ont échafaudé des choses fameuses : relation de réciprocité qui s'établit - ou ne s'établit pas - qui déterminerait je ne sais quelle étape dans le développement intime de l'enfant, comme si on pouvait, comme ça, en être sûr, et le déduire de l'usage du langage, à savoir de simplement cette première maladresse que l'enfant a à se débrouiller avec les trois pronoms personnels, et à ne pas purement et simplement, dans une appréhension, répéter la phrase qu'on lui dit au terme *tu*, et répéter *tu*, alors qu'il doit faire l'inversion dans le *je* pour répéter les choses. Il s'agit en effet d'une certaine hésitation dans l'appréhension du langage. C'est tout ce que nous pouvons en déduire. Nous n'avons pas le droit d'aller au-delà. Mais néanmoins, ceci est suffisant pour nous avertir que le *je* est l'abord, en tant que tel, se constitue dans une expérience de langage, dans cette référence au *tu*, et dans une relation où l'autre, lui, manifeste quoi ? Des ordres, des désirs, qu'il doit reconnaître: de son père, de sa mère, de ses éducateurs, ou de ses pairs et camarades.

Ceci dit, il est bien clair qu'au départ les chances sont extrêmement minimes qu'il fasse reconnaître les siens, ses désirs, si ce n'est de la façon la plus simple, la plus directe et la plus immédiate; et que, tout au moins à l'origine, il est bien clair que nous ne savons rien de la spécificité, de la diversité, du point précis de résonance où se situe l'individu, à l'idée du petit sujet. C'est bien cela qui le rend si malheureux. Comment, d'ailleurs, ferait-il reconnaître ses désirs ? pour la simple raison qu'il n'en sait rien. Nous avons peut-être toutes raisons de penser qu'il n'en sait rien, de ses désirs, mais les raisons que nous avons, nous analystes, ne sont pas n'importe quelles raisons, mais des raisons engendrées par notre expérience de l'adulte. je dirai même que c'est notre fonction. Nous savons qu'il faut bien qu'il les recherche et qu'il les trouve. Sans cela, il n'aurait pas besoin d'analyse. C'est donc suffisamment une indication que ce qui se rapporte à son Moi, à savoir ce qu'il peut faire reconnaître de lui-même, il en est séparé par quelque chose.

Eh bien, ce que l'analyse nous apprend - il faut là-dessus que vous vous souveniez du discours de M. Hyppolite sur un texte de Freud tout à fait précieux qui s'appelle la *Verneinung*, c'est quelque chose qui déjà est très significatif et doit s'articuler d'une certaine façon. je dis: « il n'en sait rien », c'est une formule tout à fait vague. - L'analyse nous a appris les choses par degrés, par étapes, c'est ce qui fait l'importance de suivre le progrès de l'œuvre de Freud. Ce que l'ana-276-



lyse nous apprend, c'est que ce n'est pas une pure et simple ignorance. Nous devons nous en douter, pour une très simple raison, c'est que l'ignorance est elle-même un terme dialectique, pour autant qu'elle n'est littéralement constituée comme telle que dans une perspective de recherche de la vérité. Si le sujet ne se met pas en référence avec la vérité, il n'y a pas d'ignorance. Si le sujet ne recommence pas à se poser la question de savoir ce qu'il est, et ce qu'il n'est pas, ce qui d'ailleurs n'est pas du tout obligé; bien des gens vivent sans se poser des questions aussi élevées, il n'y a pas de raison qu'il y ait un vrai et un faux, ni même qu'il y ait certaines choses qui vont au-delà, à savoir cette distinction fondamentale de la réalité et de l'apparence.

Là, nous commençons à être en pleine philosophie. L'ignorance se constitue d'une façon polaire par rapport à la position virtuelle d'une vérité à atteindre; elle est en état du sujet en tant qu'il parle. Et je dirais que, pour autant que sa parole se met à errer à la recherche du langage correct, c'est-à-dire de l'ignorance de voir les choses, par exemple, nous commençons à la constituer, à partir du moment où nous engageons le sujet dans l'analyse, c'est-à-dire d'une façon seulement implicite où nous l'engageons dans une recherche de la vérité.

Mais ceci est une situation, une position, un état en quelque sorte purement virtuel à une situation, pour autant que nous la créons, ça n'est pas la donnée dont il s'agit quand nous disons que le Moi ne sait rien des désirs du sujet. C'est quelque chose que l'expérience nous apprend; nous l'avons appris dans une seconde étape : l'élaboration de l'expérience dans la pensée de Freud. Ce n'est donc pas l'ignorance, mais justement ce qui est exprimé concrètement dans le processus de la Verneinung, et qui dans l'ensemble statique du sujet s'appelle méconnaissance. Or, méconnaissance n'est pas la même chose qu'ignorance; la méconnaissance représente un certain nombre d'affirmations et de négations, une certaine structure, une certaine organisation. Le sujet y est attaché. Et tout cela ne se concevrait pas sans une connaissance corrélative; de quelque façon que nous parlions d'une méconnaissance, ceci doit toujours impliquer que, puisque le sujet peut méconnaître quelque chose, il faut quand même qu'il sache autour de quelle somme a opéré cette fonction, si on peut dire, de méconnaissance; c'est-à-dire qu'il y ait derrière cette méconnaissance une certaine connaissance de ce qu'il y a à méconnaître.

Quand nous nous trouvons chez un délirant qui vit dans la méconnaissance de la mort d'un de ses proches, on aurait tout à fait tort de croire qu'il le confond avec un vivant: il méconnaît ou refuse de reconnaître qu'il est mort. Mais tout -277-

son comportement signifie qu'il développe une activité qui suppose qu'il connaît qu'il y a quelque chose qu'il ne veut pas reconnaître.

Qu'est-ce à dire? Qu'est-ce que cette méconnaissance, impliquée derrière la fonction, essentiellement de connaissance du *Moi* ? C'est le point par où nous pouvons aborder la fonction du *Moi*. Je crois que c'est un des points concrets, effectifs, de notre expérience, sur lequel nous ne saurions trop insister, parce que ce serait un premier pas, l'origine même de cette expérience. À savoir que nous sommes portés à nous livrer, en présence au moins de ce qui nous intéresse, de ce qui est analysable, à toute une opération de mantique, autrement dit de traduction, de desserrement, de quelque chose au-delà du langage du sujet, et d'un langage qui, comme tel, se présente dans cette relation ambiguë, je dis ambiguë, sur le plan de la connaissance.

Pour partir, avancer, dans ce registre, il faut se demander ce qu'est cette connaissance qui oriente et dirige cette méconnaissance. C'est là que nous trouvons la référence à une sorte de parallèle d'élaboration analogique, par rapport à ce qu'on peut appeler la connaissance animale, pour autant que chez l'animal connaissance et coaptation, coaptation imaginaire, structuration du monde en forme d'*Umwelt*- et ceci par correspondance, par une projection sur ce monde d'un certain nombre de relations, de *Gestalten* qui structurent ce monde, qui le spécifient pour chaque animal, en un milieu qui est celui où il évolue, qui trame, distingue, sépare dans l'indistinct de la réalité à laquelle il est opposé, un certain nombre de voies d'abord préférentielles dans lesquelles s'engagent ses activités comportementales. C'est ce qui existe chez l'animal.

Les psychologues du comportement animal, les éthologistes, par exemple, définissent comme innés les [? mécanistes] qu'on peut appeler mécanismes de structuration innés, ou voies de décharge innées pour l'animal.

Qu'en est-il de l'homme?

Toute notre expérience indique, tout à fait clairement, qu'il n'y a chez l'homme rien de semblable, comme le montre très précisément ce qu'on peut appeler l'anarchie de ses pulsions élémentaires; et le fait nous est démontré par l'expérience analytique; ses comportements partiels, sa relation à l'objet, et à l'objet libidinal, sont soumis à toutes sortes d'aléas, où, dans la plupart de notre expérience, échoue la synthèse, pour nous montrer qu'il y a un fait tout à fait particulier de l'homme dans sa relation d'images constituantes de son monde.

Qu'est-ce qui, pour l'homme, répond à cette connaissance innée qui est tout de même ce qu'on peut appeler, dans l'équilibre du vivant, le guide de la vie? Il y a quelque chose où l'on se trouve dans une référence tout à fait spéciale, qui, -278-

de même que quelque chose est distincte de la fonction imaginaire animale, met aussi l'homme dans une relation distincte au point de vue de la relation vivante avec cette image; ce quelque chose qui ne peut pas non plus être très loin de ce qu'est l'image dans ses fonctions animales, ce quelque chose est l'image de son propre corps, qui chez l'animal a aussi une extrême importance.

C'est là que je fais un petit saut, parce que je suppose que nous en avons déjà, ensemble, effectué les démarches, et que vous pouvez accepter comme théorème ce que maintenant je résume : la conception du stade du miroir est celle-ci, que ce qu'on voit dans l'attitude de l'enfant en présence du miroir, d'une image réfléchissant sa propre image, entre telle date et telle date - 6 mois et 18 mois - est quelque chose qui nous renseigne d'une façon fondamentale sur la relation de l'individu humain, biologique, animal. Cette exaltation, cette jubilation de l'enfant pendant toute cette période, je l'ai montrée l'année dernière devant un film qui avait été fait par M. Gesell, qui n'avait jamais entendu parler de mon stade du miroir, et pour lequel aucune espèce de question de nature analytique ne s'est jamais posée, je vous prie de le croire; cela n'empêche pas - ça n'en prend que d'autant plus de valeur - qu'il a isolé dans cette parenthèse le moment significatif dont il ne souligne lui-même pas le véritable trait fondamental, ce caractère exaltant et manifestement stimulant, transportant, si on peut dire, dans le comportement actuel du sujet devant le miroir, dans une époque et dans un champ particulièrement définis et déterminés; ce qui est le plus important n'est pas l'apparition de ce comportement à 6 mois, mais c'est son déclin à 18 mois; à savoir comment, brusquement, le comportement, je l'ai montré l'année dernière, change complètement pour ne devenir ensuite qu'une apparence, *Erscheinung*, une chose entre les autres sur lesquelles on peut exercer une activité de contrôle, d'expérience, de jeu instrumental, mais qui n'a manifestement plus aucun des signes si manifestement purs, accentués qu'il a dans cette période.

Ceci doit nous aider, nous qui avons l'habitude de ces choses et disposons déjà d'un certain nombre de termes que nous employons confusément, mais qui répondent pour nous au moins à une sorte de schème mental; il s'agit justement ici d'affiner, définir, élaborer. Il n'y a pas d'inconvénient à ce que d'ores et déjà là, pour expliquer ce qui se passe,) e me réfère à quelque chose que certaines lectures ont dû au moins vous rendre familier, ce qui se passe au moment du déclin du complexe d'Oedipe; il se produit quelque chose que nous appelons introjection; et je vous supplie de ne pas vous précipiter pour donner à ce terme une signification trop définie, car c'est justement ce que je vais mettre dans les leçons qui vont suivre, dans celle-ci déjà, en cause : qu'est-ce que ça veut dire ce terme -279-

introjection ? Il se passe quelque chose, un renversement, ce qui était au-dehors devient le dedans, ce qui a été le père devient le Surmoi; il s'est passé quelque chose au niveau justement de ce sujet invisible, impensable, qu'on ne nomme jamais comme tel. On dira : est-ce que c'est au niveau du Moi, du Ça ? Oui, c'est entre les deux, c'est pour ça que ça s'appelle le super-ego.

On fera toute cette demi-mythologie spécialisée qui est celle où notre esprit se dépense habituellement. C'est à ça que nous essayons ici de donner une forme plus acceptable; car nous vivons toujours au milieu de schémas qui sont inacceptables... Si on demandait à un psychanalyste : croyez-vous vraiment que l'enfant bouffe alors son père, et que ça lui entre dans l'estomac, et devient le Surmoi ?...

Nous continuons à opérer comme si tout cela allait de soi. Et je vous montrerai dans l'analyse de la fonction du traitement à savoir ce dont il s'agit, ce qui s'opère, comment ça peut se réaliser, progresser; les façons innocentes d'user du terme introjection, qui vont tellement loin!

Supposons qu'on envoie tout d'un coup un ethnologue d'un pays qui n'aurait jamais entendu parler de cette foutue analyse, et qui serait ici soudain, et entendrait ce qui se passe dans l'analyse. Il dirait: très curieux! Très curieux primitifs, les analysés, qui bouffent leur analyste par petits morceaux; Balthasar Gracián, je le considère comme un auteur fondamental - M. Nietzsche et La Rochefoucauld sont petits... à côté. - Son traité sur la communion conçue d'une façon concrète et valable... Du moment qu'on croit à la communion, il n'y a aucune raison de penser qu'on ne mange pas le Christ, et donc le délicat lobe de son oreille... Il n'y a pas de raison de ne pas développer la notion de communion comme une sorte de communion à la carte. C'est bien pour ceux qui croient à la transsubstantiation. Mais pour nous autres analystes, soucieux de science, et raisonnables, nous pouvons voir sous la plume de M.

[Stekel ?], ou d'autres auteurs, ce que c'est, en fin de compte, par cette espèce d'introjection dosée de l'analyste, qu'un observateur du dehors ne pourrait transposer que sur le plan mystique, communionnel, qui est tout de même assez loin de notre pensée réelle. Pour autant que nous pensons, mais, Dieu merci! Nous ne pensons pas; et c'est ce qui nous excuse; c'est la grande erreur de toujours s'imaginer que les êtres pensent ce qu'ils disent!

Par conséquent, nous ne pensons pas. Mais ce n'est tout de même pas une raison pour ne pas essayer de comprendre ce que ça veut dire, pourquoi on a proféré des paroles manifestement insensées.

Reprenons donc le moment où nous en sommes. Ce moment de la fin du -280-

stade du miroir représente quelque chose d'analogue à cette bascule qui se produit à certains moments du développement psychique. Il est assez probable que ce moment de la bascule est un moment tout à fait significatif, et fondamental, à certains points de vue, et nous pouvons le constater, par la suite, des manifestations de l'homme, dans cette phase du développement de l'enfant; nous pouvons le constater dans des phénomènes tout à fait significatifs, à savoir ces phénomènes d'équivalence qui se produisent pour lui entre deux choses, pourtant aussi différentes que l'action de l'autre et notre action, et son action de transitivisme enfantin qui lui fait s'exprimer dans ce registre et dire : « François m'a battu » alors que c'est lui qui a battu François, ce transitivisme enfantin, miroir instable entre l'enfant et son semblable. Nous voyons exactement la fonction de ce qui s'est passé, ceci, absolument nécessité par toute espèce de théorisation du comportement interhumain. Il est un moment où cette image, où l'enfant a porté ce que j'appelle l'assomption jubilatoire de maîtrise, qu'il n'a pas encore obtenue, le sujet est tout à fait capable d'assumer, si on peut dire, je fais exprès de m'exprimer grossièrement ce matin, de l'assumer à l'intérieur; mais, bien entendu, il ne peut le faire qu'à l'état de forme vide, de cette forme de maîtrise, de cette forme d'enveloppe qui est une chose tellement sûre et certaine que Freud, qui y est arrivé par des voies assez différentes, par les voies de la dynamique de l'investissement libidinal, je vous supplie de lire ce qu'il écrit du Moi et du Soi, à cet égard, ne peut pas s'exprimer autrement.

Quand Freud parle de *l'ego*, il ne parle pas du tout de cet *ego* qui serait je ne sais quoi d'incisif, de déterminant, d'impératif, par où *l'ego* retrouve ce qu'on appelle dans la psychologie académique les instances supérieures. Il le souligne dans des lignes aussi significatives que possible, que ça doit avoir le plus grand rapport avec la surface du corps. Mais il ne s'agit pas de cette surface sensible, sensorielle, impressionnée, mais de cette surface en tant qu'elle est réfléchie dans une forme. C'est toujours la définition d'une forme. Il n'y a pas de forme qui n'ait de surface, une forme est définie par la surface. La différence dans l'identique, c'est-à-dire la surface.

C'est en tant que cette image fondamentale de la forme de l'autre est assumée et se situe à l'intérieur, sous la forme de cette surface, en effet, grâce à laquelle s'introduit fondamentalement dans la psychologie humaine ce rapport de l'au-dedans à l'au-dehors, du Soi par où le sujet se sait, se connaît comme corps. Nous n'avons aucune preuve, d'ailleurs. C'est la seule différence véritablement fondamentale entre la psychologie humaine et la psychologie animale. L'homme se sait comme corps, alors qu'il n'y a après tout aucune raison qu'il -281-

se sache, puisqu'il est dedans; c'est ce qui fait sa différence avec le comportement animal. L'animal est dedans, et nous n'avons aucune raison de penser qu'il se représente. L'homme se représente; et dans cette bascule où il s'est appris comme corps, comme forme vide du corps, l'échange s'est fait en ceci que tout ce qui était alors en lui, à l'état de pur désir - de ce désir d'ailleurs inconstitué et confus dont on parlait à l'origine, qui est celui qui s'exprime dans le vagissement de l'enfant - ce désir, c'est inversé dans l'autre qu'il apprendra à le reconnaître. Je dis appren-« dra », car il n'a pas encore appris, tant que nous n'avons pas parlé de quelque chose d'autre, à savoir de la communication.

Jusque-là, le désir, qui est dans une espèce de moment d'antériorité, non pas chronologique, mais logique, car tout cela se passe dans une période extrêmement concentrée, et nous ne faisons là qu'une déduction, mais absolument fondamentale, car c'est grâce à cela que nous pouvons distinguer ces plans différents du symbolique, de l'imaginaire et du réel, sans lesquels il n'y a pas moyen de s'avancer dans l'expérience analytique, sauf sous des formes verbales qui confinent à la mystique.

Mais vous verrez l'intérêt qu'il y a à faire un discours cohérent, car ça se reporte jusqu'aux discours que nous devons tenir dans notre usage méthodique de l'intervention de la parole dans l'analyse. Jusqu'au moment où ce désir apprend à se reconnaître - disons maintenant le mot - par le symbole, c'est-à-dire dans le langage, ce désir n'est ressenti et vu [que ?], projeté dans l'autre, aliéné, d'ores et déjà à l'origine, et, sur le seul plan de cette relation imaginaire du stade spéculaire, il est dans l'autre. Mais il ne peut provoquer strictement à ce moment-là la tension la plus dépourvue d'issue, c'est-à-dire qui n'a pas d'autre issue qu'il, la pensée très élaborée de Hegel nous l'apprend, s'identifie à la destruction de l'autre.

Il n'y a aucune espèce de résolution à cette tension, puisque très précisément ce désir de l'autre est dans le désir du sujet projeté, ne peut absolument se concentrer, se confirmer que dans une concurrence, une rivalité radicale à l'objet vers lequel ce désir se tend; et que chaque fois que nous nous rapprochons de cette racine imaginaire de la conjonction du désir humain, dans cette aliénation primordiale, il ne peut s'engendrer que l'agressivité la plus radicale; soit, par rapport à l'autre, la seule médiation possible qui est le désir de la disparition de l'autre, en tant que précisément ce qu'il supporte c'est justement le désir du sujet.

En d'autres termes, nous rejoignons là d'autres choses que les psychologues, par la seule observation du comportement du sujet. Que la jalousie la plus rava-282-

geante, la plus déchaînée, celle que saint Augustin signale dans la phrase célèbre que j'ai souvent répétée, cette jalousie absolument ravageante que le petit enfant éprouve pour son semblable - appendu ou non - et principalement lorsqu'il est appendu au sein de sa mère, c'est-à-dire à l'objet du désir qui est pour lui essentiel. Qu'est-ce donc que cette fonction absolument centrale ? La relation imaginaire qui existe dans la relation du sujet à cet *Urbild*, à cet *Idealich*, qui est le premier pas par où justement il apprend, dans ce qui répond pour lui à la fonction d'imaginaire, et d'abord, à se connaître comme forme; eh bien, c'est toujours et jusqu'au bout la possibilité toujours de cette bascule ou de cette réversion, ce qui fait que chaque fois que le sujet s'appréhende comme forme et comme Moi, et se constitue dans son statut, dans sa stature, dans sa statique... que chaque fois qu'il se passe ça, son désir se projette au-dehors et qu'il est, Dieu merci! dans un monde d'autres qui parlent. Car grâce à cela, ce désir alors est susceptible, dans le monde du symbole, dans le monde du langage, d'une certaine médiation, d'une certaine reconnaissance. Sans cela, toute fonction humaine ne pourrait s'épuiser, si on peut dire, que dans un souhait indéfini de la destruction de l'autre, comme tel est ce désir. Inversement, chaque fois que dans l'autre quelque chose apparaît, dans l'apparition, dans le phénomène de l'autre, quelque chose qui permet au sujet, à nouveau de reprojeter, de recompléter, de «nourrir», comme dit quelque part Freud, cette image de l'*Idealich*; chaque fois que peut se refaire d'une façon analogique et sur un autre plan cette sorte d'assomption, que j'ai appelée jubilatoire, phénomène du miroir, autrement dit, chaque fois que le sujet est captivé par un de ses semblables d'une façon assez significative - nous verrons tout à l'heure ce que veut dire cet assez significatif - inversement, le désir revient, si on peut dire, dans le sujet, mais il revient verbalisé. Autrement dit, le phénomène le plus exemplaire de ce qui se passe chaque fois que se produisent ces identifications objectales de l'*Idealich*, celui sur lequel j'ai attiré votre attention depuis le début, au moment où nous avons commencé d'amorcer ce discours par l'intermédiaire des problèmes que nous nous sommes posés, c'est quoi ? C'est toute *Verliebtheit* : rencontres qui ne sont pas n'importe lesquelles entre *Verliebtheit* et transfert. La différence entre *Verliebtheit* et le transfert, c'est que la *Verliebtheit* ne se produit pas automatiquement; il faut certaines conditions déterminées par l'évolution du sujet - nous verrons ce que veut dire « évolution » dans ce cas-là. La *Verliebtheit*, ce que Freud également souligne est, détermine, car, ne l'oubliez pas, dans cet article qu'on lit mal, parce -283-

que tout le monde, quand il lit cet article, ne pense plus qu'à ce fameux schéma à la con, schéma avec les stades, la petite lentille, les côtés, le machin qui rentre et qu'il appelle le *super-ego*, et qui suffit à tout le monde - quelle idée il a eu de sortir ça, alors qu'il avait sûrement d'autres schémas! - il faut lire cet article, et savoir qu'il dit que le Moi est fait de la succession des identifications, avec ses objets aimés qui lui ont donc permis de prendre sa forme; c'est un objet fait comme un oignon, on pourrait le peler, et on s'apercevrait de la succession des identifications qui l'ont constitué. C'est écrit dans les mêmes articles dont je vous parlais tout à l'heure.

La perpétuelle réversion du désir à la forme, et de la forme au désir, autrement dit de la conscience et du corps, du désir en tant que partiel à l'objet aimé, en tant que le sujet littéralement s'y perd, et s'y identifie, est le mécanisme fondamental autour de quoi tourne tout ce qui se rapporte à *l'ego*. À cette condition que nous devons bien comprendre que ce jeu serait véritablement de flamme et de feu, et qui aboutirait à l'extermination immédiate, dès que le sujet est capable de faire quelque chose - et croyez-moi, il en est capable très vite.

Une des premières activités que j'ai pu constater chez une petite fille, dont je vous ai parlé tout à l'heure, et qui n'a rien de spécialement féroce, c'est, à un âge où elle marchait à peine encore sur ses pieds, dans un jardin de campagne où elle était réfugiée, de s'appliquer très tranquillement à appliquer une pierre de nature assez large sur le crâne d'un petit camarade voisin, qui était celui autour duquel elle faisait ses premières identifications; le geste de Caïn n'a pas besoin d'atteindre une très grande complétude motrice pour se réaliser de la façon la plus spontanée; je dois dire même la plus triomphante, car elle n'éprouvait aucun sentiment de culpabilité. « Moi casser tête Untel... » Elle le formulait avec assurance et tranquillité. Je ne lui promets pour autant aucun avenir de criminelle. Elle manifeste la structure la plus fondamentale de l'être humain, sur le plan imaginaire : détruire celui qui est le siège de l'aliénation.

Que vouliez-vous dire, Granoff ?

GRANOFF - Comment, alors, comprendre à ce moment-là l'issue masochiste au stade du miroir, à proprement parler ?

LACAN - Laissez-moi le temps, je suis là pour vous expliquer ça. Car lorsqu'on commence à appeler ça l'issue masochiste, c'est justement à ce moment-là que commence... que le chat n'y retrouve pas ses petits. Car il y a tellement de choses autour du masochisme, que justement il faut tâcher de comprendre.



L'issue masochiste, puisque vous me relancez, je ne refuse jamais les reprises et les rappels, même s'ils doivent interrompre un peu mon développement, je vais vous dire une chose, alors. Elle ne se conçoit, elle n'a pas de sens essentiel, fondamental, structurant, nous ne pouvons la comprendre sans la dimension du symbolique. C'est au point de jonction entre l'imaginaire et le symbolique que se situe, dans sa forme structurante, fondamentale, non déviée, ce qu'on appelle généralement le masochisme primordial. Autrement dit, ce coin spécial de la manifestation de ce qu'on appelle aussi à ce sujet instinct de mort, comme quelque chose de constituant la position fondamentale du sujet humain.

N'oubliez pas que quand Freud a isolé ce masochisme primordial, il l'a incarné précisément dans un jeu de l'enfance. Je n'en ai pas parlé ce matin, mais je peux en parler précisément au débouché de cet âge, car il a 18 mois, précisément, cet enfant dont on parle. C'est le jeu par où l'enfant, nous dit Freud, substitue à la tension douloureuse engendrée par ce fait d'expérience absolument impossible à éviter, inévitable de la présence et de l'absence de l'objet aimé, un jeu par où il manie lui-même, se plaît à commander l'absence et la présence, en tant que telles. Il le fait par l'intermédiaire, je crois, d'une petite balle au bout d'un fil, qu'il envoie et ramène.

Mais ce qui est évident, fondamental, manifesté dans l'exemple, parce que ce n'est pas la même chose que de pousser soi-même une dialectique, ou d'être en position, comme je suis ici, en ce sens que) 'essaie de répondre à Freud, d'en élucider les fondements. Ce que Freud ne souligne pas, mais ce qui est là, de la façon la plus évidente, c'est que - comme toujours - son observation permet de compléter la situation. Ceci s'accompagne d'une vocalisation qui est caractéristique de ce qui est le fondement même du langage, du point de vue des linguistes, ce qui permet de saisir le problème de la langue, à savoir une simple opposition; ça n'est pas que l'enfant dise plus ou moins approximativement le *Fort, Da* qui, dans sa langue maternelle, revient à « Loin », « Là ». Il les prononce d'ailleurs d'une façon approximative. C'est que d'ores et déjà, et dès l'origine, c'est une première manifestation de langage, sous la forme d'un couple, d'une opposition, et précisément d'une opposition où il transcende, où il porte sur un plan symbolique, comme tel, le phénomène de la présence et de l'absence, qu'il se rend maître de la chose, pour autant que justement il la détruit.

Et là, puisque, après tout, nous lisons de temps en temps un bout de texte de Freud, pour la première fois nous irons à un texte de Lacan : *Ce sont ces jeux...*

ai-je écrit dans un texte - je l'ai relu récemment, j'ai trouvé qu'il était compris- 285 -

hensible. Mais j'étais dans une position privilégiée - je voudrais vous inciter à voir qu'il se lit

*« Ce sont ces jeux d'occultation que Freud, en une intuition géniale, a produits à notre regard pour que nous y reconnaissions que le moment où le désir s'humanise est aussi celui où l'enfant naît au langage.*

*Nous pouvons maintenant y saisir que le sujet n'y maîtrise pas seulement sa privation en l'assumant, c'est ce que dit Freud...*

*Mais qu'il y élève son désir à une puissance seconde. Car son action détruit l'objet qu'elle fait apparaître et disparaître dans la provocation - au sens propre du mot provocation, par la voix - ... dans la provocation anticipante de son absence et de sa présence. Elle négative ainsi le champ de forces du désir, pour devenir à elle-même son propre objet. Et cet objet prenant aussitôt corps dans le couple symbolique de deux jaculations élémentaires, (le Fort et le Da), annonce dans le sujet l'intégration diachronique de la dichotomie des phonèmes... Ça veut dire simplement que de ce seul fait il a la porte d'entrée dans ce qui existe déjà, la suite des phonèmes qui composent une langue, ... dont le langage existant offre la structure synchronique à son assimilation; aussi bien l'enfant commence-t-il à s'engager dans le système du discours concret de l'ambiance, en reproduisant plus ou moins approximativement dans son Fort et dans son Da les vocables qu'il reçoit de cette ambiance. » Ainsi, ça n'a pas une telle importance, mais c'est du dehors qu'il le reçoit. Fort, Da, c'est bien déjà dans sa solitude que le désir du petit d'homme est devenu le désir d'un autre, d'un alter ego, qui le domine et dont l'objet de désir est désormais sa propre peine.*

*Que l'enfant s'adresse maintenant à un partenaire imaginaire ou réel, il le verra obéir également à la négativité de son discours, et son appel... »* Car n'oubliez pas que quand il dit «Fort», c'est que l'objet est là; et quand il dit « Da », il est absent.

*... « Et son appel ayant pour effet de le faire se dérober, il cherchera dans une affirmation bannissante... Il apprendra très tôt la force du refus, la provocation du retour qui ramène son objet à ce désir. »*

C'est la négativation du simple appel, avant l'introduction du non où le sujet apprend, avec le refus de l'autre, à constituer ce que M. Hyppolite nous a montré l'autre jour. Avant cela déjà, par la seule introduction d'un simple couple de symboles, en face du phénomène contrasté de la présence et de l'absence, l'in-286-

troduction du symbole renverse les positions; l'absence est évoquée dans la présence, et la présence dans l'absence. Cela semble des niaiseries, et aller de soi. Mais encore faut-il le dire et réfléchir là-dessus! Et c'est en tant que le monde du symbole permet cette inversion, c'est-à-dire annule la chose existante, qu'il ouvre avec lui tout le monde de la négativité, qui constitue à la fois le discours du sujet humain et la réalité de son monde en tant qu'humain. Le masochisme primordial est autour de cette première négativation, et même meurtre de la chose, pour tout dire, à l'origine.

On va tout de même dire un petit mot de conclusion.

Nous sommes venus pas tout à fait si loin que j'aurais espéré. Néanmoins, si vous saisissez cela, que c'est par l'intermédiaire du désir, en tant qu'aliéné, comme réintégré perpétuellement à nouveau, en reprojétant à l'extérieur l'*Idealich*, ce désir une fois verbalisé, vous pouvez comprendre comment le jeu de bascule entre les deux relations inversées, la relation spéculaire de l'*ego*, en tant que le sujet l'assume et le réalise, avec cette projection, toujours prête à être renouvelée dans un *Idealich*, qui, pour lui, donne le cadre fondamental dans lequel tout érotisme est possible, c'est-à-dire quelque chose qui va au-delà de cette relation primordiale, qui devient une condition à laquelle ensuite doit être soumis l'objet de l'éros, en tant que tel, c'est-à-dire, la relation objectale doit toujours se soumettre à ce cadre narcissique dans lequel elle doit s'inscrire. Elle le transcende certainement, mais d'une façon tout à fait impossible à réaliser sur le plan imaginaire du sujet. C'est ce qui fait pour le sujet la nécessité de relations, de ce que j'appellerai l'amour, pour une créature, avec une référence à cet au-delà du langage, à ce pacte, et cet engagement qui le constituent à proprement parler, comme un autre. Cela crée comme un autre, inclus dans le système général, ou plus exactement universel des symboles interhumains, qui fait qu'il n'y a pas d'amour fonctionnellement réalisable dans la communauté humaine, si ce n'est par l'intermédiaire, toujours à des niveaux divers, d'un certain pacte, qui tend toujours à s'isoler, quelle que soit la forme qu'il prenne, dans une certaine fonction, à la fois à l'intérieur du langage et à l'extérieur. C'est ce qu'on appelle la fonction du sacré, mais qui est au-delà de cette relation imaginaire. Ceci, nous y reviendrons.

Aujourd'hui, peut-être, je vais un peu vite. Simplement pour vous dire que ce qui est manifesté par cette histoire originelle, avec le complément qu'a suscité la question de Granoff, est que le jeu de ce que j'ai appelé l'autre jour ce miroir, grâce auquel le sujet voit plus ou moins bien dans l'autre la totalité, mais -287-

il n'en voit jamais, pour des raisons que la métaphore opticienne permet d'imaginer très facilement, qu'une partie, elle n'est jamais complètement au point, mais la relation de ce *je* à l'autre, ce rapport spéculaire à l'autre, avec la nomination symbolique, avec la reconnaissance du désir, le fait qu'il n'est jamais réintégré que sous une forme verbale, c'est là ce que Freud a appelé le *nucleus verbal* de l'*ego*. Ceci pour nous permettre de comprendre toute la technique analytique, à savoir comment en lâchant, d'une certaine façon, toutes les amarres de la relation parlée, et en lançant le sujet dans une certaine façon de se déplacer dans l'univers, autant que possible, et, d'une certaine façon ayant rompu cette amarre, c'est-à-dire la relation de courtoisie, de respect, d'obéissance à l'autre, tout ce que nous appelons, nous, une « libre association », excessivement mal définie par ce terme, pour autant que ce sont les amarres de la conversation avec l'autre que nous essayons de couper, en certains points, que le sujet se trouve dans une certaine mobilité par rapport à cet univers du langage, où nous l'engageons; à ce moment peut se produire ce développement, cette oscillation du miroir, sur le plan imaginaire, qui permet au sujet de rencontrer dans une certaine simultanéité, ou en certains contrastes, les choses qui n'ont pas l'habitude de coexister pour lui - imaginaires et réelles - à savoir où il accommode son désir en présence de l'autre.

Vous voyez toutes les questions que cela ouvre.

A savoir, d'abord, qu'est-ce que c'est que cette rupture des amarres ? Qu'est-ce qu'il en résulte ? Qu'est-ce que nous pouvons en dire, comme étant ses conséquences sur le plan du langage ?

Autrement dit- je développerai la prochaine fois - il y a là une relation essentiellement ambiguë : qu'est-ce que nous tentons, dans l'analyse, de montrer au sujet ? où essayons-nous de le guider, dans la parole authentique ? je vous l'ai dit, quand nous nous plaçons dans le phénomène du transfert, au niveau de la formulation de l'être; mais justement la voie paradoxale, par où nous arrivons, consiste précisément à extraire la parole du langage. Car, en fin de compte, toutes nos tentatives et consignes ont pour but, au moment où nous libérons le discours du sujet, de lui ôter toute fonction véritable de la parole. Par quel paradoxe arriverons-nous à la retrouver ? Et quelle sera, de ce fait même, toute la portée des phénomènes qui se passeront dans l'intervalle ?

Ceci est l'horizon de la question que j'essaie de développer devant vous. je vous montrerai la prochaine fois ce qui se passe comme résultat, ce qu'est essentiellement, à la suite de cette expérience de discours désamarré, ce qui doit déductivement se produire, très précisément là, au niveau de cette oscillation du -288-

miroir, ce qui permet le jeu de bascule entre le O et le O', et pourquoi les analyses conduites correctement - je dis conduites correctement. je dirai à quelqu'un de critiquer cela : Balint nous donne une définition sensationnelle, fondée, exprimée par un des rares hommes qui soient capables de rendre compte d'une façon correcte et véritablement sentie, ce qu'on obtient d'habitude « à la fin des rares analyses qu'on peut considérer comme terminées », c'est lui-même qui s'exprime ainsi, lui Balint, un des rares qui sachent ce qu'ils disent. La façon dont il dépeint ce qui est arrivé, je vous assure que c'est assez consternant. Ce texte vaut la peine d'être mis en valeur. Or, il s'agit là de l'analyse correctement conduite. Que devons-nous en déduire? D'abord, ça! Et, deuxièmement, il y a l'analyse généralement pratiquée, et dont je vous ai montré qu'elle est strictement l'analyse incorrecte; l'analyse fondée sur le thème de l'analyse des résistances est légitime, comme titre, mais, comme pratique, je pense que ce schéma vous permettra de formuler combien cela mène à formuler pathétiquement que ce n'est pas dans les fins, impliqué dans les prémisses de l'analyse. C'est encore une seconde question. Pour aujourd'hui, laissons-les telles qu'elles sont. -289-



## Leçon XV 12 mai 1954

Refaisons notre petit schéma.

Quelqu'un pourrait-il, par une question, essayer d'amorcer le point où nous en étions la dernière fois ?

PUJOLS - C'est une simple question. Vous dites : *le désir de l'autre*. C'est le désir qui est chez l'autre ? Ou le désir que j'ai pour l'autre ? C'est la même chose ? Pour moi, ce n'est pas la même chose. Mais vous dites, chaque fois, *le désir de l'autre*.

LACAN - Cela dépend à quel point. Supposez qu'il s'agit...

PUJOLS - À la fin de ce que vous avez dit la dernière fois, c'était le désir qui était chez l'autre; et *l'ego* peut le reprendre, en détruisant. Mais c'est en même temps un désir de lui pour l'autre.

LACAN - N'est-ce pas le fondement, tout à fait originel, spéculaire, de la relation à l'autre, en tant qu'il s'enracine dans l'imaginaire ? La première aliénation du désir est liée à ce phénomène concret, du fait pour l'enfant que le [jeu ?] est tout à fait valorisé par le fait qu'il est le plan de réflexion sur lequel il voit se manifester chez l'autre une activité qui anticipe sur la sienne, qui est un tant soit peu plus parfaite que la sienne, plus maîtrisée, qui est la forme idéale de la sienne; ce premier objet est valorisé.

Ceci est très important, parce que ça pose en un plan tout à fait originel et contemporain, non seulement du premier développement de l'enfant, mais du pré-développement de l'enfant, la condition de l'objet humain, qui n'est pas simplement et directement l'endocepteur, le complément du désir animal, mais déjà médiatisé par la voie essentiellement de la rivalité, de la rivalité avec tout ce -291-

qu'elle comporte de maximum, d'accent dans le rapport du rival; à savoir tout ce qui est la relation de prestige, de prestance est une relation de l'ordre déjà de l'aliénation, puisque c'est d'abord là que le sujet se saisit comme Moi. La notion qu'il a de la totalité du corps comme identique à quelque chose d'ineffable, de vécu. Le premier élan de l'appétit et du désir passe par la médiation de cette forme qu'il voit d'abord projetée, extérieure à lui. Et il la voit d'abord d'une façon particulièrement manifeste et significative dans son propre reflet.

Deuxième chose assimilée : il sait qu'il est un corps, encore qu'il ne le perçoive jamais d'une façon complète, puisqu'il est dedans, mais il le sait. Cette image devient l'étranglement, l'anneau par lequel tout ce faisceau confus du désir et des besoins devra passer, dans sa structure imaginaire, pour être lui. Vous y êtes ?

Donc, quand je dis que le *désir de l'homme est le désir de l'autre*, ceci est une formule, comme toutes les formules, qui doit être maniée à sa place. Ceci peut toujours prêter à certaines ambiguïtés, qu'il faut préciser. Parce qu'elle n'est pas valable en un seul sens. Nous sommes là, parce que c'est un des points les plus cruciaux qui doivent diriger notre compréhension de la technique. Nous sommes partis du plan de cette captation imaginaire. Mais, comme je vous l'ai dit, expliqué, pressenti, formulé, à la fin de la dernière séance, j'ai voulu qu'il y ait au moins l'amorce de cela. Cela ne se limite absolument pas là. Sans cela, même, ai-je indiqué d'une façon mythique, il n'y aurait pas d'autre relation interhumaine possible que dans cette mutuelle et radicale *intolérance de la coexistence des consciences*, comme s'exprime M. Hegel, à savoir que tout autre étant, par définition et essentiellement, celui qui frustre l'être humain, non pas de son objet, mais de la forme même de son désir, si, ce désir, c'est justement l'autre qui l'agit, et que l'autre est virtuellement déjà celui qui le prive de cet objet.

Il y a là une relation entre les êtres humains interdestructrice et mortelle. C'est d'ailleurs ce qui se passe, ce qui est toujours là, sous-jacent, à la relation interhumaine. Le mythe politique, style particulier des relations interhumaines, rivalité pour la vie, a pu servir à insérer pas mal de choses. M. Darwin l'a forgé, comme ça, parce qu'il faisait partie d'une nation de corsaires, pour qui le racisme était l'industrie fondamentale. Cette notion de la lutte pour la vie, vous savez combien sur le plan politique elle est discutable; car la survivance soi-disant des espèces les plus fortes, tout va contre. C'est absolument le contraire de l'évidence. C'est là une sorte de mythe qui va au contraire des choses. Tout -292-



ce qu'on arrive à fonder sur les zones et les aires d'expansion des différentes formes prouve au contraire qu'il y a des espèces, des points de constance et d'équilibre propres à chaque espèce, et qui ne sont même pas concevables sans la connaissance des mêmes points et aires d'équilibre de l'extension d'autres espèces avec lesquelles les premières vivent, dans une sorte de coordination, même, de mangeurs à mangés. Mais ça ne va jamais à cette espèce de radicalisme destructeur, pour une simple raison que ça aboutirait tout simplement à l'anéantissement de l'espèce mangeuse, qui n'aurait plus rien à manger.

Au contraire, sur le plan de la vie, il y a une étroite intercoaptation, tout à fait ailleurs que sur le plan de la lutte, c'est tout à fait évident.

Sur le plan humain, il est extrêmement important, parce que nous le faisons, nous, impliquant dans la notion de l'agressivité telle que nous la manions brutalement, sans l'approfondir, la notion qu'il s'agit de quelque chose de cet ordrelà, que l'agressivité, c'est l'agression. Cela n'a absolument rien à faire avec ça. C'est virtuellement à la limite que ça se résout dans une agression; mais dans une agression qui n'a précisément rien à faire avec la réalité vitale, qui est une agression existentielle, liée à un rapport imaginaire. C'est une vérité absolument essentielle, et qui est une clef qui permet de repenser dans un registre complètement différent toutes sortes de problèmes, et pas seulement les nôtres.

je vous avais demandé de poser une question. Vous avez bien fait de la poser. Êtes-vous pour cela satisfait ? Nous avons quand même été plus loin la dernière fois. Ce désir qui est donc chez le sujet humain réalisé dans l'autre, comme vous dites, chez l'autre - mais donc dans l'autre, par l'autre, dans, si vous voulez, ce que nous pouvons appeler le second temps, c'est-à-dire le type spéculaire, c'est-à-dire au moment où le sujet a intégré la forme du *Moi*; mais il n'a pu l'intégrer que par un premier jeu de bascule ou de renversement, du fait qu'il a justement échangé ce *Moi* contre ce désir qu'il voit dans l'autre - ce *désir de l'autre*, qui est le désir de l'homme, entre dans la médiatisation du langage. C'est dans l'autre, et par l'autre, que ce désir va être nommé, reconnu, va entrer dans la relation symbolique du *je* et du *tu*, avec ce qu'il comporte là de reconnaissance, de réciproque, de transcendance, simplement parce qu'il a été nommé, parce qu'il entre dans l'ordre, déjà tout prêt à inclure l'histoire de chaque individu, dans l'ordre d'une foi.

je vous ai parlé du *Fort* et du *Da*. C'est un exemple de la façon dont l'enfant entre naturellement dans ce jeu. Donc d'ores et déjà il entre dans ce jeu, c'est-à-dire qu'il commence à jouer avec l'objet, précisément sur le seul fait de sa présence ou de son absence, c'est-à-dire un objet déjà transformé, un objet de -293-

fonction symbolique; c'est-à-dire que l'objet est déjà un signe, déjà dévitalisé. C'est quand il est là qu'il le chasse, et quand il n'est pas là qu'il l'appelle. L'objet est déjà, par les premiers jeux, par une sorte d'entrée naturelle, il faut que nous la voyions émerger, l'objet passe dans le plan du langage, du symbole, qui devient plus important que l'objet.

Si vous ne vous mettez pas ça bien dans la tête, je l'ai déjà répété tellement de fois!... Ça doit commencer quand même à devenir intégré, on ne saurait encore trop le répéter.

Le mot ou le concept n'est point autre chose que le mot dans sa matérialité, pour l'être humain, et quand je dis pour l'être humain, vous allez voir que ça va très loin, c'est la chose même. Dites-vous bien que ça n'est pas simplement une espèce d'ombre, de souffle, d'illusion virtuelle de la chose; c'est la chose même.

Si vous réfléchissez un petit instant dans le réel, il est, on peut dire qu'il est beaucoup plus décisif pour tout ce qui est arrivé aux éléphants - j'entends vivants - il est plus décisif que dans la langue humaine le mot « éléphant » existe, grâce à quoi, quelle que soit l'étroitesse des portes, nous faisons vraiment ici entrer l'éléphant, dans nos délibérations, à savoir que les hommes, du fait de l'existence du mot « éléphant » ont pris à l'endroit des éléphants, avant même d'y toucher, des résolutions beaucoup plus décisives pour tout ce qui est arrivé dans le monde aux éléphants, que n'importe quoi qui soit arrivé dans leur histoire, traverser un fleuve, un lac, stérilisation naturelle d'une forêt, ou quoi que ce soit de semblable. Rien qu'avec le mot « éléphant » et la façon dont les hommes en parlent, ça suffit pour qu'il arrive des choses qui sont favorables ou défavorables, fastes ou néfastes - de toute façon catastrophiques - pour les éléphants, avant même qu'on ait commencé à lever un fusil ou un arc vers eux.

Bon! Enfin, laissons les éléphants!... Il est tout à fait clair, il suffit que j'en parle, il n'y a pas besoin qu'ils soient là, ils sont là, grâce au mot « éléphant », là, dans une plus grande réalité que la réalité contingente de l'individu-éléphant. Bon!

HYPPOLITE -je disais: c'est de la logique hégélienne. LACAN - Est-elle pour autant attaquable ?

HYPPOLITE - Non, elle n'est pas attaquable. Mannoni disait tout à l'heure c'est de la politique.

MANNONI - C'est le côté par où la politique humaine s'insère, au sens large, parce que si les hommes n'agissent pas comme les animaux, c'est parce que justement ils échangent par le langage leurs connaissances. Et, par conséquent, c'est de la politique. La politique vis-à-vis des éléphants est possible grâce au mot. -294-

HYPPOLITE - Mais pas seulement. C'est l'éléphant lui-même qui est atteint, c'est la logique hégélienne.

LACAN - C'est pré-politique. C'est simplement la façon de vous faire toucher du doigt l'importance du nom.

Bien entendu nous nous plaçons là simplement sur le plan de la nomination. Il n'y a même pas encore de syntaxe.

Mais enfin, cette syntaxe, il est tout à fait clair qu'elle naît en même temps. Et que particulièrement l'enfant - je vous l'ai déjà signalé - articule des éléments d'axiomes avant des phonèmes. Le « si des fois... » apparaît quelquefois tout seul. C'est quelque chose qui ne nous permet pas de trancher sur une antériorité logique, à proprement parler, il ne s'agit que d'une émergence phénoménale.

Mais quoi qu'il en soit, il est bien certain que c'est déjà sur le plan symbolique que se place cette articulation essentielle par laquelle, dès l'origine, les désirs de l'enfant, à mesure qu'ils vont être réintégrés par ce jeu de bascule qui, bien entendu, ne se produit pas qu'une fois, ce jeu en miroir qui fait que constamment à la projection de l'image, succède la projection du désir, avec une corrélatrice réintrojection de l'image, ou réintrojection du désir, c'est sur le plan symbolique que les désirs vont être reassumés par le sujet, après leur passage dans cet autre spéculaire, au niveau duquel ils sont approuvés ou réprouvés, acceptés ou refusés par l'autre, et où d'ores et déjà, et dès l'origine, l'enfant fait l'apprentissage de ce qui est le fondement de cet ordre symbolique, c'est-à-dire d'ores et déjà un ordre légal.

Est-ce que vous y êtes ?

Ceci aussi a des répondants expérimentaux.

Suzan Isaacs, par exemple, dans un de ses textes, et elle n'est pas la seule, dans l'école de Koehler aussi on l'a mis en évidence, signale que très précocement, à un âge encore *infans*, quelque part entre huit et douze mois, l'enfant ne réagit absolument pas de la même façon à un heurt accidentel, à une brutalité, si on peut dire, mécanique, liée à une maladresse, une chute, le déplacement d'un objet, ou même quelqu'un qui tend le bras sans regarder ce qu'il fait, et à quelque chose d'autre qui y ressemble énormément, une gifle à intention punitive. Nous pouvons déjà distinguer chez un tout petit enfant deux réactions complètement différentes, avant l'apparition extériorisée du langage. Mais nous savons, nous devons admettre, avant même cette apparition extériorisée, précisément étant donné la forme, le mode sous lequel l'apparition extériorisée se manifeste, je ne peux pas m'engager dans toutes les voies à la fois ! l'enfant a déjà une première appréhension du symbolisme du langage, de sa fonction, justement, de pacte et de loi. -295-

Alors, c'est justement ici que nous devons tâcher de saisir quelle est, dans l'analyse, cette fonction de la parole, de la parole en tant que manifestation de cet ordre symbolique, si vous voulez, cette roue de moulin par où sans cesse le désir humain se médiatise, en rentrant dans le système du langage, auquel il accède par des voies concrètes, de plus en plus larges, au cours de ses expériences.

C'est ici que se situe un des registres qui est celui que je mets en valeur, parce qu'il est le plus mis entre parenthèses, le plus oublié, celui dont on se détourne dans l'analyse, encore qu'il devrait être quelque chose dont nous ne devrions jamais perdre la référence.

Dans l'analyse, en somme, de quoi, d'habitude, parlons-nous ? Nous ne parlons - et c'est pour ça qu'il est légitime que j'aie commencé par vous expliquer le schéma par le rapport de O à O', par le rapport imaginaire à l'autre - dans l'analyse nous démontrons, ce à quoi nous nous référons sans cesse - d'une façon d'ailleurs souvent confuse, et même pas articulée, à ce niveau là, c'est là en tout cas que ça rentre, que ça vient se ranger dans une théorie cohérente - ce sont les relations imaginaires du sujet à cette construction de son *Moi*. Nous parlons sans cesse des dangers, des ébranlements, des crises que le sujet éprouve au niveau de cette construction de son *Moi*.

Nous savons d'autre part que c'est précisément dans la relation progressive, qui évolue par le fait de l'évolution des instincts vers des objets structurés, d'une façon qui varie, qui est tout à fait spécialement marquée par la première émergence de l'objet génital, dans son émergence non moins prématurée que tout le reste du développement de l'enfant, c'est dans cette première émergence et dans son échec que se passe aussi quelque chose de majeur. En quoi ? En ceci, justement, qu'il y a là quelque chose de radicalement nouveau, qu'il y a une différence de niveau entre la libido qui fixe l'objet à sa propre image et l'émergence de cette libido prématurée.

Tout ce sur quoi j'ai insisté, de ce que nous pouvons penser de la structuration du phénomène, c'est que c'est en tant que l'enfant apparaît dans le monde à l'état prématuré, structurellement et de haut en bas, de bout en bout, qu'existe cette première relation libidinale à son image, où se situe la libido dans les résonances qu'elle a le plus habituellement pour vous, légitimement, la libido qui est proprement de l'ordre de la *Liebe*, de l'amour, c'est-à-dire enfin de ce que je vous ai, je pense, assez montré, qui est justement le grand X de toute la théorie analytique. Et si vous croyez que c'est tout de même aller un peu fort que de l'appeler le grand X, je n'aurai aucune peine à vous sortir des textes, et des -296-

meilleurs analystes, car ce n'est pas en allant chercher ses modèles dans des gens qui ne savent pas ce qu'ils disent qu'on peut faire une démonstration valable, je chargerai à l'occasion quelqu'un de le faire, de voir dans Balint. La question de ce qu'est cet amour génital prétendument achevé reste entièrement problématique, et la question de savoir s'il s'agit là d'un processus naturel ou d'une réalisation culturelle d'un équilibre extraordinairement délicat à obtenir n'a pas encore, nous dit textuellement Balint, été tranchée par les analystes. C'est tout de même un peu extraordinaire comme ambiguïté, laissée au cœur même de ce qui semble être exprimé, le plus ouvertement reçu entre nous.

Mais, quoi qu'il en soit, il n'en reste pas moins que l'éruption de libido qui se manifeste sur le plan d'un attrait, lui, d'une nature que nous devons au moins supposer, pour que la théorie tienne debout et que l'expérience puisse être expliquée, se poser sur un plan non pas d'immaturité ou de prématuration vitale, mais aller au-delà et répondre à une première maturation, au moins, du désir, d'être un désir vital, et nous n'avons pas de raisons de le repousser en principe. C'est quelque chose qui apporte évidemment un changement total de niveau dans ce rapport de l'être humain à l'image, de sa relation fondamentale à l'autre. Nous devons l'admettre parce que c'est là le point-pivot de ce qu'on appelle la maturation autour de laquelle se passe tout le drame œdipien. C'est le corrélatif instinctuel de ce qui se passe dans le drame œdipien sur le plan situationnel. Qu'est-ce qui se passe donc ?

Il se passe que c'est précisément dans cette conjonction de la libido venue à maturité et en tant - pour employer le dernier vocabulaire freudien - que sur le plan de l'Eros la relation à l'image narcissique passe sur le plan de la *Verliebtheit*, c'est à ce moment que l'image narcissique, en tant que captivante et en tant qu'aliénante sur le plan imaginaire, devient à proprement parler l'image investie de cette relation spéciale qui est la *Verliebtheit*, qui est ce que nous connaissons phénoménologiquement du plus évident du registre de l'amour.

Expliquer les choses ainsi, c'est dire que c'est d'une maturation interne liée alors au développement, à l'évolution vitale du sujet que dépend cette sorte de remplissement, [de complétude ?] voire de débordement de ce qui, jusque-là, était contenu dans le vague de la primitive béance de la libido du sujet immature. Ce que nous appelons la libido prégénitale à ce moment-là est le point sensible où l'homme joue entre sa faiblesse, son point faible naturel et une certaine réalisation naturelle. C'est là que joue le point de mirage entre *Eros* et *Thanatos*, entre l'amour et la haine. Plus simplement, je crois que c'est la façon la plus simple d'exprimer, de faire comprendre, -297-

sentir, ce n'est pas moi qui l'ai inventé, le problème crucial du rôle que joue le *Moi* dans la conception que nous pouvons nous faire du rôle que joue la libido dite déssexualisée du *Moi* dans cette possibilité de réversion, de virage instantané de la haine dans l'amour, de l'amour dans la haine, qui est pour Freud le problème - vous pouvez vous reporter à ses écrits sur *Le Moi et le Soi* - qui, pour lui, a semblé poser le plus de difficultés à résoudre. Au point que, dans le texte dont je vous parle, il semble en faire même une espèce d'objection à la théorie des instincts de mort et des instincts de vie comme distincts. En fait, loin d'être une objection, je crois au contraire que ceci s'accorde parfaitement, toujours à condition que nous ayons une théorie correcte de la fonction imaginaire du Moi. Ceci vous a peut-être paru pour l'instant un peu difficile ? J'y reviendrai. Si cela vous a paru trop difficile, je peux tout de même vous en donner tout de suite une illustration.

La réaction agressive à la rivalité oedipienne est très exactement liée à un de ces changements de niveau. C'est précisément en tant qu'il y a déclin du complexe d'Oedipe, à savoir que ce père qui a d'abord réalisé, ceci est également entièrement conforme à ce qu'exprime Freud, une des figures, sur le plan imaginaire, les plus manifestes de *l'Idealich*, qui a été comme tel investi d'une *Verliebtheit*, parfaitement, comme telle, isolée, nommée, décrite par Freud, c'est très précisément en tant qu'il y a une certaine régression de la position libidinale que le sujet atteint à la phase oedipienne - c'est-à-dire entre trois et cinq ans. C'est en tant qu'il y a régression du niveau de cette libido qu'apparaît le sentiment d'agression ou de rivalité envers le père, de haine, disons-le, c'est-à-dire quelque chose qui à un seuil, à un très petit changement près du niveau libidinal, par rapport à un certain seuil, fait que ce qui était amour devient haine, et, qu'aussi bien, et toujours aussi peut [osciller?], pendant un certain temps, entre ces deux phénomènes.

Reprenons maintenant les choses au point où je les ai quittées la dernière fois. Je vous ai indiqué ce plan sur lequel joue, dans la façon dont nous exposons la théorie analytique elle-même, la façon dont joue la relation imaginaire comme tout à fait fondamentale, comme donnant si on peut dire d'une façon définitive les cadres dans lesquels vont se faire toutes les fluctuations proprement libidinales.

Vous savez que, la dernière fois, c'est sur le plan des fonctions symboliques que J'ai laissé la question ouverte, et que tout de suite je vous ai dit : il s'agit de partir, pour que nous puissions dire quelque chose d'organisé et de solide, de ce - 298-

qui se passe dans le traitement. Qu'est-ce que ça veut dire ? De l'usage que nous faisons du langage et de la parole dans le traitement. Et, si mon souvenir est bon, j'ai défini ce mode, cet usage que nous faisons du langage dans le traitement et d'un langage qui est parole, puisqu'il y a là deux sujets liés par un pacte qui s'établit à des niveaux très divers, voire très confus à l'origine, mais qui n'en est pas moins essentiellement un pacte, et auquel nous faisons tout pour bien établir ce caractère au départ. C'est une justification de toutes sortes de règlements, de règles préalables que nous donnons à la relation analytique.

A l'intérieur de cette relation, nous faisons tout pour dénouer toute une série d'amarres de la parole, dans le mode de parler, dans son style, dans la façon de s'adresser à celui à qui il parle, à son allocutaire, le sujet est libéré de toute une série d'entraves, de liens, non seulement de politesse, de courtoisie, mais même de cohérence. On lâche un certain nombre d'amarres de la parole. Si nous considérons qu'il y a un lien étroit qui reste permanent entre la façon dont un sujet peut s'exprimer, se faire reconnaître, et la dynamique effective, vécue, de ses relations de désir, nous devons voir que cela seul introduit ce que nous voyons effectivement se produire, à savoir une certaine désinsertion, un certain flottement, possibilité d'oscillations dans ce qui est précisément la relation de miroir à l'autre.

C'est pour ça que mon petit modèle existe.

Vous savez que nous sommes très bien arrivés à concevoir comment justement l'oscillation de l'incidence de son rapport à l'autre est quelque chose qui fait varier, miroiter, complète et décomplète, fait osciller de toutes les façons l'image qu'il s'agit d'apercevoir précisément dans cette complétude à laquelle le sujet n'a jamais accès, pour la simple raison que, le modèle vous permet justement d'imaginer, l'appareil est mal fait; pour que le sujet puisse vraiment reconnaître à la fois toutes les étapes de son désir, tous les objets qui sont venus à cette image apporter la consistance, la nourriture, l'incarnation suffisante, pour que le sujet constitue, par une série de reprises et d'identifications successives, l'histoire de son *Moi*.

Dans ce rapport parlé, flottant, avec l'analyste, il se passe quelque chose qui tend, justement, à reproduire - ce qui ne se produit dans aucune autre expérience - des variations assez répétées, même si elles sont infinitésimales, assez amples, même si elles sont limitées quelquefois, pour que le sujet aperçoive beaucoup plus que ce qu'il peut apercevoir dans d'autres circonstances, que cette série de reprises de possession de ces images captatrices qui sont au fondement de la constitution de son *Moi*.

J'ai parlé de petites oscillations, de limitation dans ces oscillations. je n'ai pas besoin, pour l'instant, de m'étendre sur ce qui constitue leur petitesse et leur limitation. Il y a évidemment du freinage, des arrêts. Tout ce que la technique nous apprend à franchir, voire à combler, voire quelquefois à reconstruire, vous le savez, Freud l'a déjà indiqué en ce sens.

Mais ce que vous devez commencer à entrevoir, c'est pourquoi se produit, avec une pareille technique, quelque chose qui, pour autant ou si peu que ce soit qui est dans le sujet à reconstruire, cette relation de mirage imaginaire avec lui-même, au-delà de toutes les limites que le vécu quotidien lui permet d'obtenir, tend à créer artificiellement et en mirage ce qui est précisément la condition fondamentale de toute *Verliebtheit*. En d'autres termes, c'est exactement parce que cette image réelle, dont vous savez qu'elle ne peut être aperçue de là où est le sujet qu'en miroir, mais d'une façon toujours plus ou moins floue, et de ce fait même nette seulement en certains points, mais où précisément la rupture des amarres de la parole lui permet de voir au moins successivement les diverses parts de cette image, bref d'obtenir ce que nous pouvons appeler une projection narcissique maxima, c'est dans tout son caractère - disons-le, vous sentez bien que c'est à cela que ça va venir - encore rudimentaire : ça consiste, il faut bien le dire, à aller là, en lâchant tout, et en voyant au début ce que ça va produire. Il n'est pas inconcevable que les choses auraient pu, ou pourraient, être menées autrement. Mais ce qui tend à être produit à l'aide de petits *patterns*, de petits schémas, vous pouvez concevoir que s'il y a une chose que ça doit tendre à produire au maximum, c'est justement cette révélation narcissique, qui se passe sur le plan imaginaire et qui est justement ce qui est la condition fondamentale de ce que nous avons appelé la *Verliebtheit*; l'état amoureux, quand il se produit, lui, c'est d'une tout autre façon; il faut une coïncidence surprenante; l'état amoureux ne se produit pas pour n'importe quel partenaire, ou n'importe quelle image; il faut que se réalisent certaines conditions; j'ai fait allusion aux conditions maxima du coup de foudre de Werther.

Dans l'analyse, précisément, dans la mesure et en fonction de cette rupture des amarres de la parole, et rien qu'à cause de cela, le point où, en A, se focalisait l'identification du sujet au niveau de l'image narcissique, c'est ça qu'on appelle le transfert. Le transfert, dans le second sens, c'est-à-dire non pas dans le sens dialectique où je vous l'expliquais, par exemple dans le cas de Dora, ce qui produit le transfert négatif - d'ailleurs ce n'est pas le transfert négatif, c'est une faute de Freud - mais ce que communément on appelle le transfert, en tant que phénomène imaginaire, c'est ça.



Nous n'avons pas beaucoup avancé aujourd'hui. Mais je crois qu'il faut avancer très lentement, et pas à pas. Je ne veux quand même pas vous quitter avant de vous montrer à quel point aigu cela va, à un point qui est véritablement le point de partage des eaux dans la technique.

Je veux simplement vous faire une remarque. Je vais commenter un texte de Balint. Balint, je vous l'ai dit, est un des personnages les plus conscients, les plus lucides dans l'exposé de ce qu'il fait. Balint est en même temps un des meilleurs exemples de la conception tout à fait cohérente de ce qui est la tendance dans laquelle peu à peu s'est engagée toute la technique analytique.

Il dit simplement, d'une façon un peu plus cohérente et un peu plus ouverte que les autres, ce qui est empêtré, confus dans une scolastique où une chatte ne retrouverait pas ses petits chez beaucoup d'autres auteurs.

Balint dit exactement ceci : premièrement, que tout ce qui est le progrès de l'analyse consiste dans cette tendance pour le sujet de retrouver ce qu'il appelle l'amour primaire, le primary love : c'est-à-dire le besoin d'être l'objet de l'amour, des soins, de l'affection, de l'intérêt d'un autre objet, sans aucun regard de sa propre part à l'égard des besoins ou même d'existence de cet objet; c'est le moteur de l'analyse. Balint l'articule. Je lui suis reconnaissant de l'articuler. Cela ne veut pas dire que je l'approuve.

Le fait de placer tout le jeu de l'analyse sur cette tendance et sur ce plan, sans aucune espèce de correctif ni d'autre élément, paraîtra déjà surprenant, mais bien dans la ligne d'une évolution de l'analyse qui aboutit à mettre de plus en plus l'accent sur les relations de dépendance, sur les satisfactions instinctuelles, voire sur la frustration, ce qui est la même chose.

Qu'est-ce qu'il décrit, d'autre part, comme étant ce qu'on observe à la fin de l'analyse, comme marquant, dans les rares cas, il dit qu'il n'y en a pas plus de 25 %, où les analyses sont achevées, vraiment terminées ? Il les décrit comme un état de narcissisme chez le sujet - il dit : de narcissisme chez le sujet-qui va à une sorte d'exaltation sans frein des désirs, qui donne au sujet une espèce de sensation enivrée de maîtrise de la réalité, tout à fait encore illusoire, dont le sujet a besoin dans une période - si on peut dire « post-terminale » - pour se libérer par une sorte de progressive remise en place de la nature des choses.

Il décrit la dernière séance comme je ne sais quoi qui ne se passe pas sans, chez l'un et l'autre des partenaires, la plus forte envie de pleurer, et il l'écrit. Est-ce que vous ne voyez pas qu'il y a là quelque chose à la fois à l'importance et la valeur d'un témoignage extrêmement précieux, ce qui peut être décrit -301 -

non seulement comme les extrêmes, mais la pointe de toute une façon d'opérer dans l'analyse, et, en même temps, doit nous laisser tout de même une impression alors de jeu, extraordinairement peu satisfaisant, après tout!

L'idée que nous pouvons nous faire serait elle-même l'idée d'un idéal utopique, ce qui assurément déçoit en nous quelque chose.

N'est-il pas possible de concevoir comment certaine façon de comprendre l'analyse, ou plus exactement de ne pas comprendre certains éléments ou certains ressorts absolument essentiels dans l'analyse, doit mener non seulement à une pareille conception, mais, comme vous le voyez, aussi à de pareils résultats ? Je laisse ceci en suspens.

Ce que je veux vous dire...

Je vais prendre un exemple, qui est déjà pour vous extrêmement familier, parce que je suis revenu vingt fois dessus, c'est le cas de Dora. Je vais tout de suite venir au fait.

Ce qui est négligé, c'est évidemment la fonction de la parole en tant que fonction de reconnaissance, en tant que dimension par où le désir du sujet est authentiquement intégré sur le plan symbolique. Comment devons-nous, semble-t-il, correctement concevoir, situer, le point où doit se faire cette conjonction du désir reconnu du sujet avec cette formulation, cette nomination devant l'autre, par où s'établit ce qui est à proprement parler non pas la satisfaction du désir, ni de je ne sais quel *primary love*, mais la reconnaissance du désir quel qu'il soit, et à quelque niveau qu'il se situe dans la composition du sujet ?

Je vais vous dire le point sur lequel se situe cette ligne, ce partage dont il me semble que tout l'achèvement de ce que nous avons à dire sur la technique doit vous apporter les fondements et les bases.

Rappelez-vous ce que fait Freud avec Dora. Dora est une hystérique. Freud à ce moment-là ne connaît pas suffisamment, de son propre aveu, il l'a écrit et réécrit et répété, refoutu en note partout, dans tous les coins, et même dans le texte, ce qu'il appelle « la composante homosexuelle » - ce qui ne veut rien dire, enfin, c'est une étiquette! - Cela revient à dire qu'il ne s'est pas aperçu justement de la position de Dora, de ce qu'était justement l'objet de Dora. Il ne s'est pas aperçu, pour tout dire, que - là, en O' - c'est Mme K.

Que fait Freud par son intervention? Il aborde Dora sur le plan de ce qu'il appelle lui-même « la résistance », c'est-à-dire quoi ? Je vous l'ai déjà expliqué Freud fait intervenir - c'est absolument manifeste - son *ego*, la conception qu'il a, lui, de ce pourquoi est faite une fille : une fille, je vous l'ai déjà dit, c'est fait -302-

pour aimer les garçons. Il est bien manifeste qu'il y a là quelque chose qui ne va pas, qui la tourmente, qui est refoulé : ce qui est refoulé, ça crève les yeux, elle aime M. K. Elle aime peut-être un peu Freud par la même occasion; quand on entre dans cette ligne, c'est tout à fait évident.

Freud, pour de certaines raisons qui sont également liées à son point de départ erroné, ne lui interprète même pas les manifestations de prétendu transfert à son égard; c'est-à-dire qu'il n'a pas l'occasion de se tromper en lui disant qu'elle commence à manifester quelque chose qui est une fiction de transfert, par rapport à lui, Freud. Il lui parle simplement de M. K. Qu'est-ce que ça veut dire ? Que précisément à ce niveau-là, au niveau de l'expérience des autres où le sujet a à reconnaître les désirs; et s'ils ne sont pas reconnus, ils sont comme tels interdits. Et c'est là que commence en effet le refoulement.

Dora, au niveau habituel à celui où elle a déjà appris si on peut dire à ne rien comprendre, c'est là que l'analyse se trouve intervenir, dans une expérience qui est en somme en tous points homogènes à l'expérience de reconnaissance chaotique, voire avortée, avec laquelle il a déjà fait toute son expérience.

Freud est là, et lui dit: « Vous aimez M. K. » Il se trouve qu'en plus il le dit assez maladroitement pour que Dora casse immédiatement. Mais il aurait pu le dire - s'il avait été, à ce moment-là, initié à ce qu'on appelle l'analyse des résistances - le lui faire déguster, par petites bouchées, c'est-à-dire qu'il aurait commencé à lui apprendre que telle et telle chose étaient chez elle une défense, et, à force, lui enlever comme ça toute une série de petites défenses; il aurait fait très exactement ce qui est à proprement parler l'action suggestive, c'est-à-dire qu'il aurait introduit dans son *ego* l'élément, l'addition, la motivation supplémentaire. Freud a écrit quelque part que le transfert c'est ça; et d'une certaine façon, il a raison. C'est ça! Seulement, il faut savoir à quel niveau. Il aurait assez progressivement modifié son *ego* pour que Dora fasse le mariage - aussi malheureux que n'importe quel mariage à cette occasion -, avec M. K.

Que devons-nous, au contraire, concevoir comme ayant été ce qui aurait dû se passer ?

C'est que la parole de Freud, au lieu d'intervenir là, en O - où elle intervient comme *ego* de Freud, et comme tel, comme tentative, d'ailleurs tout à fait aussi valable qu'une autre, de repétrissement, de remodification, d'addition supplémentaire au Moi de Dora - si elle était intervenue en lui montrant au contraire que c'est Mme K., elle-même...

En effet, il intervient au moment où, par ce jeu de bascule, le désir de Dora est là, en O, moment du désir de Dora pour Mme K... C'est l'histoire même de -303-

Dora dans cet état d'oscillation où elle ne sait pas si ce qu'elle aime c'est elle-même, son image magnifiée dans Mme K., ou si c'est son désir pour Mme K. Et c'est très précisément parce que cette oscillation, bascule perpétuelle, se produit sans cesse, que Dora n'en sort pas.

C'est au moment où le désir est là, en O, que Freud doit le nommer; à ce moment-là, il se réalise effectivement, il peut se réaliser; dans toute la mesure où l'intervention est assez répétée assez complète, peut se réaliser en effet la *Verliebtheit*, qui est méconnue, qui est brisée, perpétuellement réfractée, comme une image sur l'eau qu'on n'arrive pas à saisir.

Ici Dora, en effet, peut reconnaître son désir, et l'objet de son amour, comme étant effectivement Mme K.

Vous voyez que c'est une illustration de ce que je vous disais tout à l'heure si Freud avait révélé à Dora qu'elle était amoureuse de M. K., elle le serait devenue effectivement. Est-ce là le but de l'analyse ? Non, c'est sa première étape. Et, si vous l'avez loupée, ou bien vous cassez l'analyse, comme Freud l'a fait, ou bien vous faites autre chose, vous faites une orthopédie de *l'ego*. Mais vous ne faites pas une analyse.

Est-ce que vous concevez dans quel sens l'analyse, conçue comme progressif écorchage, pelage, à la façon dont on pèle un fruit, des systèmes de défense est quelque chose qui n'a aucune raison de ne pas marcher? C'est ce que les analystes appellent trouver dans *l'ego* du sujet, ou dans la partie saine, comme ils disent, leur allié; c'est-à-dire simplement qu'ils arrivent à tirer en effet de leur côté la moitié de *l'ego* du sujet, puis la moitié de la moitié, etc. Et pourquoi est-ce que ça ne fonctionnerait pas avec l'analyste, puisque c'est comme ça que se constitue *l'ego* dans l'existence ? Seulement, il s'agit de savoir si c'est ça que Freud nous a appris, en nous montrant que la parole était déjà évidente, incarnée dans l'histoire même. Si le sujet ne l'a pas incarnée, en d'autres termes si cette parole bâillonnée est latente dans les symptômes du sujet, si nous devons la délivrer, comme la Belle-au-bois-dormant, ou si nous ne devons pas la délivrer ?

Si nous ne devons pas la délivrer, faisons alors un type d'analyse qui se base sur le terme d'analyse des résistances. Mais ce n'est pas ça que Freud a voulu dire quand il a parlé à l'origine d'analyser les résistances. Nous verrons quel est le sens légitime qu'il faut donner à ce terme d'analyse des résistances.

Nous voyons donc que si Freud était intervenu là, en O, s'il avait permis au sujet de nommer son désir - il n'était pas nécessaire qu'il le lui nomme - il se serait précisément produit en O' ceci : l'état de *Verliebtheit*.

Il ne faut pas omettre que d'un autre côté le sujet aurait très bien su que c'était Freud qui lui avait donné cet objet de *Verliebtheit*. Ce n'est pas là que se termine le processus. Lorsque cette bascule s'est faite, qui faisait que le sujet en même temps que sa parole réintégrait la parole de l'analyste, miroir, une reconnaissance lui est permise de son désir. Cela ne se produit pas en une fois. Et c'est parce que le sujet voit quelque chose d'aussi précieux que cette complétude, qui s'approche, vers laquelle il va, comme devant ce qui apparaît de plus en plus, dans ces « mues » même-reprenez ce terme, nous y reviendrons. Ce n'est pas moi qui l'ai inventé, on a parlé d'interprétations « mutatives » - dans ces mues, comme dans un mirage, c'est dans cette mesure où le sujet reconquiert son *Idealich*, que Freud peut alors prendre sa place au niveau de l'*Ichideal*.

Nous allons en rester là pour aujourd'hui.

Cette notion du rapport de l'analyste avec l'*Ichideal* pose toute la question du *Surmoi*. Vous savez que quelquefois c'est même pris comme synonyme de *Surmoi*, l'*Ichideal*.

Vous sentez que j'ai pris les choses par un bout, comme on gravit une montagne. Il y a évidemment un autre sentier par lequel on aurait pu le prendre, un sentier descendant : poser tout de suite la question, qu'est-ce que c'est que le *Surmoi* ? Cela semble aller de soi, mais ça ne va pas de soi. Jusqu'à présent toutes les analogies qui ont été données, les références à l'impératif catégorique, à la conscience, sont des analogies extrêmement confuses... Mais ce n'est quand même pas pareil, sans cela, on ne parlerait pas de *Surmoi*.

Laissons donc là les choses.

Laissons aussi l'évolution en suspens. Ce que vous avez vu de ce qu'on peut considérer comme une première étape, une première phase de l'analyse, le passage de quelque chose qui est en O - c'est-à-dire du Moi du sujet, en tant que constitué mais inconnu au sujet, là, en dedans de lui, en deçà de ce qu'il peut reconnaître - le progressif passage de cette image en O' - c'est-à-dire là où le sujet peut reconnaître ses successifs investissements imaginaires -vous avez vu qu'il est corrélatif aussi de la possibilité pour le sujet de mettre en action, de réintégrer dans cette image et dans la mesure où chaque fois cette image qui se projette réveille pour lui le sentiment de l'exaltation sans frein, de la maîtrise de la possibilité de toutes les issues, qui est déjà donné à l'origine dans l'expérience du miroir, mais d'une certaine façon: en pouvant en même temps le nommer, parce qu'il a quand même vécu depuis ce temps, il a appris à parler, sinon il ne serait pas là en analyse.

-305-

C'est là une première étape. Et je dirai presque une première étape qui a une très forte analogie avec le point où nous laisse M. Balint. Car, qu'est-ce que cette espèce de narcissisme sans frein, exaltation des désirs ? Qu'est-ce, sinon le point où déjà, où je l'ai menée, aurait pu atteindre Dora ? Allons-nous la laisser là, dans cette «contemplation» - comme, c'est quelque part dans l'observation, devant l'image de la Madone devant laquelle un homme et une femme sont en adoration ?

Comment devons-nous concevoir la suite du processus ? je vous laisse là, aujourd'hui, parce que, pour faire le pas suivant, il faut approfondir ce qu'est la fonction de *l'Idealich*, dont vous voyez que l'analyste occupe la place, à un moment, pour autant qu'il fait son intervention au bon endroit, au bon moment, à la bonne place.

Que va-t-il faire de cette fonction, de cette place qu'il occupe ?

C'est le prochain chapitre du maniement du transfert, que je laisse ouvert, comme tel, aujourd'hui.

-306-

## Leçon XVI 19 mai 1954

À mesure que nous avançons dans cette année, qui commence à prendre forme d'année en prenant la pente de son déclin, c'est une satisfaction d'avoir entendu, par un certain nombre d'échos, et d'une façon plus proche par des questions qui m'ont été posées - d'avoir eu cette réponse - qu'un certain nombre d'entre vous commencent à comprendre que, dans ce que je suis en train de vous enseigner, il s'agit du tout de la psychanalyse, je veux dire du sens même de votre action. Ceux dont je parle sont ceux-là qui ont compris que la conception du sens de l'analyse est le point même d'où seulement peut partir toute règle technique; toute application dépend de la dimension dans laquelle vous l'appréhendez, vous vous déplacez, de façon que vous compreniez quel est le sujet de votre action. Bien sûr, dans ce que j'épelle peu à peu devant vous, tout n'apparaît pas - ceux qui m'ont posé ces questions ou qui se les posent - tout n'apparaît pas encore absolument clair, transparent. Du moins il semble qu'il s'agisse de rien de moins que d'une prise de position fondamentale sur certains points de vue qui ensuite animeront leur action, leur intervention dans la compréhension qu'ils auront, aussi bien, de la place existentielle de l'expérience analytique et aussi bien de ses fins; ce qu'on cherche à obtenir dans cette action.

La dernière fois, paraît-il, encore que je n'aie pas eu le sentiment de vous faire faire un grand pas, ou plutôt de vous avoir mis en un certain point central, pour vous faire comprendre au moins quelque chose, une sorte de jeu qui doit vous donner incidemment une sorte de matérialisation imagée de quelque chose qui reste toujours énigmatique dans la façon dont on le fait intervenir dans l'ana-307-

lyse, à savoir ce qu'on appelle en anglais : *working through*, et qui est si difficilement traduit en français par « élaboration », « travail », et qui est cette sorte de dimension qui peut apparaître au premier abord mystérieuse, qui fait qu'il faut « cent fois sur le métier remettre notre ouvrage », avec le patient, pour que certain progrès, franchissement, passage essentiel, subjectif, soit accompli, si quelque chose peut s'exprimer, s'incarner dans cette sorte de mouvement de moulin qu'exprimait ces deux flèches, de 0 à 0' et de 0' à 0, pour manifester le jeu d'aller et retour, de miroitement par où passe successivement de l'en-deçà à l'au-delà du miroir une image du sujet pour autant qu'il s'agit de sa complétion au cours de l'analyse, de désir, d'autre part, du sujet pour autant qu'il le réintègre, qu'il le voit se manifester, surgir en lui-même sous forme de tension, et particulièrement aiguë chaque fois qu'un pas nouveau est fait dans la complétion de cette image, bien entendu ce mouvement ne s'arrêtant pas à une seule révolution, mais à autant de révolutions qu'il en faut pour que les différentes phases de l'identification imaginaire, narcissique, spéculaire - ces trois mots sont équivalents, dans la façon de représenter les choses en théorie - d'autant de révolutions qu'il est nécessaire pour que cette image fût réalisée, bien vue, détachée. Et je ne vous ai pas dit que c'était là que s'épuisait le phénomène, puisque aussi bien rien n'est concevable sans l'intervention de ce tiers élément, que j'ai introduit en fin d'explication technique, la dernière fois, qui est la conjonction de la parole du sujet. La conjonction, pas n'importe laquelle, mais la conjonction à ce moment significatif d'émergence du désir, dans cette confrontation avec l'image, c'est-à-dire d'émergence du désir en général, sous une forme particulièrement angoissante dans les moments qui sont les moments de complétion de l'image, pour autant que ce n'est pas sans raison, sans doute, que l'image avait été décomplétée, que la face imaginaire avait été non intégrée, réprimée ou refoulée.

Eh bien, c'est dans la conjonction de la parole avec ce désir, au moment où il est, par le sujet, senti - car il ne peut être senti sans cette conjonction de la parole - et aussi bien qu'il est pure angoisse, et rien d'autre, c'est dans ce moment-là que se trouve le moment fécond, le point fécond de tout ce que par exemple certains auteurs, comme Strachey, ont essayé de préciser. Strachey a essayé de préciser, dénommer, cerner avec toute précision (t. XV, *Intern. Journal of Psychoanal.*, 1934, 11-111), ce que Strachey appelle l'interprétation de transfert, et plus précisément l'interprétation mutative. Strachey en effet souligne que c'est à un moment particulièrement défini, limité, que l'interprétation peut avoir la valeur de progrès, de changement, qu'elle est quelque chose de décisif -308-



dans l'analyse - les occasions ne se présentent d'une façon ni fréquente ni qui puissent se saisir d'une façon approchée; ce n'est pas autour, ni à l'entour, ni avant, ni après, qu'une telle interprétation doit être donnée, mais précisément à un moment où ce qui est près d'éclore, de surgir dans l'imaginaire, est en même temps là dans l'analyse, dans la relation verbale avec l'analyste, et c'est sur ce moment précis que, l'interprétation étant donnée, sa valeur décisive, sa fonction mutatis peut s'exercer.

Qu'est-ce que ça veut dire, sinon ceci, que je suis en train de vous expliquer, que c'est au moment où, en présence d'une situation où l'imaginaire et le réel de la situation analytique se confondent: le désir du sujet est là, à la fois présent et inexprimable, un certain appoint, appui de l'analyse, par la nomination, l'intervention dénommante de ce qui est dans la situation même, apporte, au dire de Strachey, l'articulation, la cheville essentielle par où et à quoi doit se limiter l'intervention de l'analyste, comme étant aussi bien le seul point véritablement fécond où sa parole ait à s'ajouter à celle qui est fomentée par le patient au cours de ce long monologue, de cette sorte de moulinage, de moulin à paroles, dont, en somme cette sorte de présentation tournante, voir le mouvement des flèches du schéma, justifierait assez bien la métaphore.

Pour vous illustrer ceci, je vous ai rappelé la dernière fois la fonction des interprétations de Freud dans le cas Dora, y compris le caractère inadéquat, et le stoppage qui résultait, dans ce mur mental, qui correspond à un premier temps uniquement de l'analyse.

Certains d'entre vous ont-ils assisté, il y a deux ans, à mon commentaire de *L'homme aux loups* ? J'espère que oui!... Il n'y en a pas énormément! J'aimerais qu'un de ceux-là - le père Beirnaert ? - si vous vouliez bien, par exemple, la prochaine fois, vous amuser à relire *L'homme aux loups*, et vous verriez, par exemple combien l'observation de *L'homme aux loups*, toute sa discussion, est centrée par Freud autour des éléments de cette *névrose infantile*, puisque c'est le titre que *L'homme aux loups* a dans l'édition allemande; vous verriez combien ce schéma est vraiment explicatif, fondamental... Je pense que même les autres ont une notion au moins approximative de ce qu'il y a dans l'histoire de *L'homme aux loups*?

*L'homme aux loups* est ce qu'on appellerait aujourd'hui une névrose de caractère, ou encore une névrose narcissique. Comme telle, cette névrose offre une grande résistance au traitement. Freud a choisi, et délibérément choisi, de nous en présenter une partie. Il s'agit d'un homme qui a à ce moment-là à peu près dans les vingt-cinq ans au moment où il l'analyse. Il a choisi de nous expri- 309 -

mer la névrose infantile, parce que à ce moment-là elle est pour lui d'une grande utilité, pour poser certaines questions qui sont l'axe apparent de l'exposé freudien sur la valeur du traumatisme. C'est de la théorie de la fonction du traumatisme qu'il s'agit. Nous sommes alors dans les années 1913. Il s'agit donc bien de quelque chose qui est au cœur de la période du développement de la pensée de Freud, qui forme un ensemble dans lequel nous pouvons, nous devons nous inscrire, pour commenter les *Écrits techniques*, le champ des années 1910 à 1920, qui est en somme l'objet de notre commentaire, cette année, et dont on ne peut pas détacher les *Écrits techniques*. Aussi bien *L'homme aux loups* est indispensable à la compréhension de ce que Freud à ce moment-là élabore au cours de la technique: la théorie du traumatisme, mise en cause, ébranlée à ce moment-là par l'obstination et les remarques de Jung, et de ce qui est de... Dans cette observation de *L'homme aux loups*, qu'est-ce que nous voyons ? Puisqu'il s'agit de la névrose infantile, je vous rappelle un des traits saillants de ce texte, texte étonnant, tout ce que Freud nous y apporte - et qu'il ne nous apporte nulle part ailleurs, et encore moins dans les écrits purement théoriques - il y a là des compléments de sa théorie, j'appelle compléments les parties de cette conception théorique du refoulement qui sont absolument essentielles. N'oubliez pas que dans ce texte il est expressément formulé, répété, de la façon la plus précise, que le refoulement qui, dans le cas de *L'homme aux loups* est lié à l'expérience traumatique qui est celle de la vision, du spectacle d'une copulation, le développement et les remarques de Freud ont permis de reconstruire - uniquement reconstruire, car jamais elle n'a pu être directement évoquée, remémorée par le patient - entre ses parents, dans une position qui, restituée par les conséquences dans le comportement du sujet a paru être une relation *a tergo*, et que l'histoire du sujet, c'est bien de l'histoire qu'il s'agit, même de patiente reconstruction historique, de caractère tout à fait surprenant... Il serait amusant de voir les caractères qu'on pourrait mettre en valeur à ce propos de la méthode historique... On arrive par cette reconstitution à un rapprochement de ce qu'on peut considérer là comme l'analogue des monuments, des documents d'archives, tous ces éléments de la critique et de l'exégèse de textes, qui sont liés à ceci que, si un élément apparaît dans quelque point d'une façon plus élaborée, il est certain que le moins élaboré, mais qui en donne un élément, est antérieur. Par exemple, on arrive à situer... Freud le situe sans équivoque, avec une conviction absolument rigoureuse, à une date définie par «  $n + 1/2$  » année, pour la date de l'événement. Et le «  $n$  » ne peut être supérieur à 1, parce que, à deux ans - 310 -

et demi, ça ne peut pas se produire, pour certaines raisons que nous sommes forcés d'admettre, comme certaines conséquences apportées par cette révélation spectaculaire au jeune sujet.

Il écarte 6 mois. Il n'est pas exclu que cela se soit passé à 6 mois, mais il l'écarte parce que à ce moment-là, quand même, ça lui paraît un peu - à cette date et à cette époque - un peu violent.

je voudrais remarquer en passant qu'il n'exclut pas cependant que cela se soit passé à 6 mois. À la vérité, moi non plus je ne l'exclus pas. Et je dois dire que je serais plutôt porté - le seul point sur lequel on pourrait redire quelque chose à cette observation, en effet, est celui-ci - à croire que c'est à 6 mois, plutôt qu'à un an et demi. je vous dirai peut-être tout à l'heure, si je ne l'oublie pas, incidemment pourquoi.

Ce que Freud nous précise est ceci

Que la valeur traumatique de l'effraction imaginaire produite par ce spectacle n'est nullement à situer immédiatement après l'événement; que c'est au moment où, entre 3 ans 3 mois - où s'exerce quelque chose qui joue une influence capitale, qui fonctionne comme un tournant capital dans l'histoire du sujet - et l'âge de 4 ans - dont nous avons la date, parce que le sujet est né, coïncidence décisive dans son histoire, d'ailleurs, le jour de Noël - car c'est dans l'attente des événements de Noël, toujours accompagné pour lui comme pour tous enfants d'apport de cadeaux, censés lui venir d'un être descendant, c'est à ce moment que le sujet fait pour la première fois le rêve d'angoisse qui est le pivot, le centre, de toute l'analyse de cette observation. Ce rêve d'angoisse est pour nous, ainsi, la première manifestation de la valeur traumatique de ce que j'ai appelé tout à l'heure l'effraction imaginaire; disons si vous voulez pour emprunter un terme à la théorie des instincts, telle qu'elle a été élaborée de nos jours d'une façon certainement plus poussée qu'à l'époque de Freud, spécialement pour les oiseaux, la *Prägung* - emportant avec lui des résonances de la frappe, frappe d'une monnaie - de la *Prägung* de l'événement traumatique originatif.

C'est dans la mesure - nous explique bien Freud, et de la façon la plus claire - où cette *Prägung*, qui d'abord se situe dans ce quelque chose que nous ne pouvons appeler théoriquement, contentons-nous de cette première approximation, nous en donnerons plus tard peut-être une technique plus précise, que cette *Prägung* se situe dans un inconscient non refoulé, disons qu'elle n'a été intégrée d'aucune façon au système verbalisé du sujet, qu'elle n'est même pas encore montée à la verbalisation, et on peut dire dans ce sens, même pas à la -311 -

signification, c'est dans la mesure où cette Prägung, strictement limitée au domaine de l'imaginaire, ressurgit par et au cours du progrès du sujet, dans un monde de plus en plus organisé, symbolique. C'est ceci que Freud nous explique en nous racontant toute l'histoire du sujet, telle qu'elle se dégage, à ce moment-là de ses déclarations, de l'observation entre ce moment X, originel, et le moment de 4 ans où il situe le refoulement.

Le refoulement, là, n'a l'occasion d'avoir lieu que pour autant que les événements de ses années précoces sont tels, historiquement, suffisamment mouvementés, je ne peux pas vous raconter toute l'histoire : séduction par la sœur aînée, plus virile que lui, objet de rivalité et d'identification en même temps manifeste; son recul et son refus devant cette séduction, dont, à cet âge précoce, le sujet lui-même n'a ni les ressorts, ni les éléments; puis l'essai d'approche de séduction active, de sa part à lui, de séduction dans le sens d'une évolution génitale primaire oedipienne, dans le fond tout à fait normativement dirigée, qui est suivi du refus, du mouvement de rejet de la femme gouvernante, Nania, qui constitue pour lui un drame; apparition de la première menace de castration en même temps; donc une entrée dans la dialectique oedipienne, mais entrée faussée par la première séduction captivante de la sœur; donc il est repoussé du terrain où il s'engage vers des positions sado-masochistes dont Freud nous donne tout le registre et tous les éléments.

je vous indique simplement ces deux points de repère. C'est dans la mesure où le sujet, en attendant de s'intégrer dans un monde symbolique, qui ne cessera pas d'ailleurs d'exercer son attraction directive dans toute la suite de son développement, puisque, vous le savez, plus tard il y aura des moments de solution heureuse, et très précisément pour autant qu'interviendront des éléments enseignants à proprement parler, dans sa vie, toute la dialectique de la rivalité passivante pour lui avec le père sera à un certain moment tout à fait détendue par l'intervention du personnage chargé de prestige qui sera tel ou tel professeur, ou, auparavant, l'introduction de tout le registre religieux, aura dans son développement une influence dont Freud nous montre que c'est proprement dans la mesure où son drame est intégré dans un mythe ayant une valeur humaine étendue, voire universelle, que le sujet se réalise. C'est par l'introduction dans la dialectique symbolique que toutes les issues, et les issues les plus favorables peuvent être espérées.

Mais ce qui se passe à ce moment-là est quelque chose qui nous permet de sentir que ce qui se passe dans cette période, entre 3 ans un mois et 4 ans, nous pouvons l'assimiler de la façon la plus évidente avec ce schéma, et du même -312-

coup avec le processus de l'analyse, à savoir pour autant que le sujet apprend à intégrer les événements de sa vie dans une loi, dans un champ de significations symboliques, dans un champ humain universalisant de significations, de ce qui fait une névrose infantile dans ses débuts, si vous voulez, à cette époque, à cette date. C'est quelque chose qui, exactement, est la même chose qu'une psychanalyse, au moins à cette date et à cette époque, où nous la saisissons, et c'est pour autant qu'elle joue le même rôle qu'une psychanalyse, à savoir de réintégration du passé, de mise en fonction dans le jeu des symboles de la *Prägung* elle-même, qui n'est là atteinte qu'à la limite par un jeu rétroactif, *nachträglich*, écrit strictement Freud à ce moment-là, pour autant qu'elle est par le jeu des événements intégrée en forme de symbole, en histoire par le sujet, qu'elle vient à être toute proche de surgir, puis du fait même de la forme particulièrement secouante pour le sujet de cette première intégration symbolique, qu'elle surgit en effet, qu'elle prend après coup, *nachträglich*, exactement, selon la théorie de Freud 2 ans et demi après, et peut-être, d'après ce que je vous ai dit 3 ans et demi après, qu'elle soit intervenue dans la vie du sujet, sur le plan imaginaire, elle prend sa valeur, elle, de trauma, au sens où le trauma a une action refoulante. C'est-à-dire qu'à ce moment-là quelque chose se détache, si on peut dire, du sujet dans le monde symbolique même qu'il est en train d'intégrer et devient quelque chose qui n'est plus du sujet, quelque chose que le sujet ne parle plus, n'intègre plus, mais qui néanmoins reste là, quelque part, quelque chose qui restera parlé, si on peut dire, parlé par quelque chose dont le sujet n'a plus l'intégration ni la maîtrise, et qui sera le premier noyau de ce qu'on appellera par la suite ses symptômes.

Est-ce que vous me suivez?

En d'autres termes, il n'y a pas entre ce moment de l'analyse que je vous ai décrit, et le moment intermédiaire, entre la frappe et le refoulement symbolique, il n'y a pas essentiellement de différence.

Il n'y a qu'une seule différence, c'est que comme à ce moment-là personne, n'est-ce pas, n'est là pour lui donner le mot, le refoulement commence, ayant constitué son premier noyau, et donc du même coup un point central autour duquel pourront s'organiser ensuite tous les symptômes, les refoulements successifs, et du même coup aussi, puisque le refoulement et le retour du refoulé c'est la même chose, le retour du refoulé.

Cela ne vous étonne pas, Perrier, que le retour du refoulé et le refoulement soient la même chose ?

PERRIER - Oh, plus rien ne m'étonne. -313-

LACAN - Il y a des gens que cela étonne. Quoique Perrier nous dise, lui, que plus rien ne l'étonne.

MANNONI - Cela élimine la notion qu'on trouve quelquefois du refoulement réussi ?

LACAN - Non, ça ne l'élimine pas. Mais pour vous l'expliquer il faudrait entrer alors dans toute la dialectique de l'oubli. Toute intégration symbolique réussie comporte, mais ça nous emmènerait bien loin de la dialectique freudienne, une sorte d'oubli normal.

MANNONI - Mais sans le retour du refoulé, alors ?

LACAN - Oui, sans retour du refoulé. L'intégration dans l'histoire comporte évidemment l'oubli d'un monde entier d'ombres qui ne sont pas portées à l'existence symbolique; et si cette existence symbolique est réussie, pleinement, assumée, assumable par le sujet, sans laisser aucun poids derrière elle... Nous tombons là, alors, il faudrait faire intervenir des notions heideggeriennes : il y a dans tout passage, toute entrée de l'être dans son habitation de paroles une marge d'oubli, un  $\sim 9q$  complémentaire de tout  $\hat{a}46E$  ta.

HYPPOLITE - L'oubli n'est pas rien. Il est contenu lui-même dans l'expression symbolique.

LACAN - Oui, exactement.

HYPPOLITE - C'est le mot « réussi » que je ne comprenais pas dans la formule de Mannoni. Que veut dire réussi ? C'est ce que je ne comprends pas.

LACAN - C'est une expression de thérapeute. C'est un *lethe* absolument essentiel.

HYPPOLITE - Parce que réussi pourrait vouloir dire justement l'oubli le plus fondamental.

LACAN - C'est ce dont je parle, à condition de donner à fondamental le sens que vous dites.

HYPPOLITE - Ce réussi veut dire alors, à certains égards, ce qu'il y a de plus raté; vous avez au fond abouti à ce que l'être soit intégré. Pour ça, il a fallu qu'il oublie l'essentiel. Cette réussite est un raté.

LACAN - je ne suis pas sûr que ce soit ce que veut dire Heidegger quand il indique cet [Irre ?] fondamental à toute incarnation temporelle, incarnation temporelle n'est pas de lui, de l'être.

HYPPOLITE - C'est une autre question que je pose pour Heidegger. Il n'accepterait pas le mot « réussi ». Réussi ne peut être qu'un point de vue de thérapeute.

LACAN - Oui, c'est ça, c'est un point de vue de thérapeute. -314-

Néanmoins, cette sorte de marge d'erreur qu'il y a dans toute réalisation de l'être est toujours réservée, semble-t-il, par Heidegger à une sorte de [Verborgenheit ?] fondamentale d'ombre de la vérité.

HYPPOLITE - La réussite du thérapeute, pour Heidegger, c'est ce qu'il y a de pire, c'est l'oubli de l'oubli. C'est ça ce qui est le plus grave pour Heidegger, qui ne se pose pas au point de vue du thérapeute, c'est l'oubli de l'oubli.

Tandis que l'authenticité heideggerienne est justement qu'on ne sombre pas dans l'oubli de l'oubli.

LACAN - Oui. Parce que Heidegger a fait une sorte de loi philosophique de cette remontée aux sources de l'être. Provisoirement, nous laisserons cette question en suspens.

Si je l'introduis là, et si je ne laisse pas passer l'intervention de Mannoni - j'aurais aussi bien pu l'écarter -, c'est, je crois, que nous aurons à nous poser la question: dans quelle mesure un oubli de l'oubli peut-il être réussi ? Dans quelle mesure toute analyse doit-elle déboucher sur ce que j'ai appelé, à l'instant même, cette remontée dans l'être ? Ou sur un certain recul dans l'être, pris par le sujet à l'endroit de sa propre destinée ?

En d'autres termes, puisque je saisis toujours la balle au bond, je devance un peu les questions qui pourraient être posées par la suite : à savoir, si le sujet en somme qui part de là, de O, point de confusion et d'innocence au départ, si la dialectique de la réintégration symbolique du désir, qui vient de là [de C?], qui va poser d'autres questions : où ça va aller, ça, en fin de compte ? Ou s'il suffit simplement que le sujet nomme en quelque sorte ses désirs, ait en somme la permission de les nommer, pour que tout aussi bien l'analyse soit terminée et finie ?

C'est justement là la question que je m'en vais poser peut-être à la fin de cette séance. Vous verrez que je n'en reste pas là.

Mais à la fin, tout à la fin de l'analyse, après un certain nombre de circuits accomplis, qui auront permis la complète réintégration de son histoire, le sujet sera-t-il toujours là? en O, ou bien, un peu plus par là vers A? En d'autres termes, reste-t-il quelque chose du sujet au niveau du point d'engluement qu'on appelle son ego ?

L'analyse a-t-elle seulement et purement affaire avec ce qu'on considère - qu'on a l'air de considérer - comme une sorte de donnée, à savoir l'ego du sujet, comme s'il s'agissait là d'une structure seulement interne, qu'on pourrait en quelque sorte perfectionner par l'exercice ? Et vous verrez que c'est bien à cela qu'un Balint, que j'aurai à commenter dans les séances suivantes, et toute une tendance dans l'analyse, en viennent à penser que, ou bien l'ego est fort, ou bien l'ego est faible, et que cette ambiguïté persiste; là-dessus -315-

s'il est faible, on pourrait être normalement bien embarrassé! Mais ils sont amenés à cette position par une sorte de logique interne à penser que, s'il est faible, il faut le renforcer; et à partir du moment où l'on pense que *l'ego*, sans autre complément, est purement et simplement cet exercice de maîtrise du sujet par lui-même, qui est en quelque sorte situé quelque part dans son intérieur, c'est-à-dire à partir du moment où on maintient la notion de *l'ego* comme d'un pouvoir de maîtrise tout donné, qui est là quelque part, au sommet de la hiérarchie des fonctions nerveuses, on s'engage tout droit dans cette voie qu'aussi ce dont il s'agit est de lui apprendre à être fort, on rentre dans la notion d'une éducation par l'exercice d'un *learning*, voire même - comme l'écrit un esprit aussi lucide que Balint - dans la voie de la performance, à propos de ce renforcement de *l'ego* au cours de l'analyse, Balint en vient à rien de moins qu'à faire remarquer combien le *Moi* est perfectionnable. Il dit : il y a seulement quelques années ce qui dans tel exercice ou sport était considéré comme le record du monde est maintenant tout juste nécessaire pour dégager un athlète moyen; c'est donc qu'il se passe quelque chose autour duquel le *Moi* humain, quand il se met en concurrence avec lui-même, parvient à des performances de plus en plus extraordinaires; moyennant quoi on est amené à déduire, nous n'en avons aucune preuve et pour cause, en quoi un exercice comme celui de l'analyse structurerait-il le *Moi*, introduirait-il les fonctions du *Moi*, un apprentissage tel que celui-ci ne serait rien d'autre - c'est de cela qu'on parle, quand on parle en analyse de faiblesse ou de force du *Moi* - que le rendre capable de tolérer une plus grande somme d'excitation ? En quoi est-ce que l'analyse par elle-même - un jeu verbal - pourrait servir à quoi que ce soit dans le genre de cet apprentissage ?

Il ne s'agit que de ça! À savoir si nous ne faisons pas ça - et c'est ce que je suis en train de vous enseigner - si nous ne voyons pas ça, si nous nous aveuglons à ce fait fondamental, que nous apporte l'analyse, que *l'ego* est une fonction imaginaire, c'est toute la différence entre la voie dans laquelle toute l'analyse, ou presque, s'engage d'un seul pas de nos jours, et ce que je vous enseigne: la différence radicale qu'il y a entre une certaine conception de *l'ego*, et cette conception de *l'ego* comme fonction imaginaire, dont je vous montre là la forme et les ressorts, les faces et les étapes.

C'est pourquoi, à partir du moment où nous considérons *l'ego* comme fonction imaginaire, il est loin de se confondre avec le sujet, il ne se confond pas avec le sujet au départ. Car, qu'est-ce que nous appelons un sujet? Très précisément ce qui, dans le développement de l'objectivation, est en dehors de l'objet. L'idéal -316-



de toute la science jusqu'à certaines limites est de réduire l'objet à quelque chose qui peut se clore et se boucler dans un système d'interactions de forces, où en fin de compte l'objet n'est jamais qu'un objet pour la science. Il n'y a qu'un seul sujet : le savant qui regarde l'ensemble, et espère un certain jour tout réduire à un certain jeu déterminé de symboles enveloppant toutes les interactions entre objets. Il est tout de même forcé, dans un certain domaine, de toujours impliquer qu'il y a quelque chose qui est en sorte l'action, qui est que, quand il s'agit d'un être organisé, on peut le considérer sous les deux angles, mais quand on en parle, tant qu'on en parle et qu'on maintient, qu'on suppose sa valeur d'organisme, plus ou moins implicitement, on introduit en lui la notion qu'il est un sujet.

Mais aussi bien on fait, et on peut faire pendant un certain temps, pendant tout le développement de l'analyse d'un comportement instinctuel, on peut éliminer, négliger cette position subjective.

Mais il y a un domaine où il n'est absolument pas négligeable, c'est précisément dans le domaine du sujet parlant. Et pourquoi ? Parce que le sujet parlant, comme tel, nous devons forcément l'admettre comme sujet, pour une simple raison : qu'il est capable de mentir, c'est-à-dire qu'il est distinct de ce qu'il dit.

Eh bien, cette dimension du sujet parlant et du sujet parlant en tant que trompeur est ce que Freud nous découvre dans l'inconscient. À savoir que là où - car, jusqu'à présent dans la science, le sujet finit par ne plus... on finit par ne plus le retenir et le maintenir que sur le plan de la conscience, bien entendu, puisque je vous ai dit que le sujet, au fond, c'est le savant qui possède en lui le système de la science; c'est là que le savant maintient la dimension du sujet: il est le sujet, pour autant qu'il est le reflet, le miroir, le support de tout ce qui est du monde objectal - à partir du moment où Freud nous montre que, dans le sujet humain, non seulement il y a quelque chose qui parle, mais qui parle au plein sens du mot « parler », il y a quelque chose qui ment, en connaissance de cause, et hors de l'apport de la conscience, il y a là alors la réintégration au sens évident, imposé, expérimental du terme de la dimension du sujet.

Mais cette dimension du sujet, du même coup, ne se confond plus du tout avec l'ego. On ne peut plus du tout dire...

Le *Moi* est déchu de ce fait même de sa position absolue dans le sujet, le *Moi* est un mirage, comme le reste, un élément des relations objectales du sujet.

Est-ce que vous y êtes ?

Eh bien, justement, c'est pour ça que j'ai relevé au passage l'introduction de Mannoni. C'est que la question se pose de savoir s'il s'agit seulement dans l'ana-317-

lyse d'un élargissement des objectivations corrélatives d'un *ego* considéré comme quelque chose de tout donné, d'un centre plus ou moins rétréci, comme s'exprime Mme Anna Freud : plus ou moins rétréci, est le sens exact du mot qu'elle emploie en allemand, et dont il s'agirait qu'il s'agrandisse ?

Est-ce que, quand Freud écrit

«*Là où le Ça était, l'ego doit être*»,

nous devons prendre cette phrase dans le sens de cet élargissement du champ de la conscience, ou bien est-ce que c'est d'un déplacement qu'il s'agit, c'est-à-dire que : *là où le Ça était*, ne croyez pas, d'ailleurs, qu'il est là ! Il est en bien des endroits. Là, dans mon schéma, le sujet regarde le jeu du miroir en A; pour un instant, identifions-le au sujet, le *Ça*, et disons que le *Ça* était en A, que *là où le Ça était*, en A, *l'ego doit être* ? À savoir que *l'ego* s'est déplacé; à la fin des fins dans une analyse idéale il ne doit plus être là du tout, c'est fort concevable, puisque tout ce qui est là doit être réalisé là, dans ce que le sujet reconnaît de lui-même.

C'est là, dans toute cette dialectique, la question à laquelle je vous introduis. Est-ce que ça vous indique suffisamment une direction ?

Ce n'est pas épuisé !

Vous suivez, Mannoni ? Mannoni, qui a posé la question, suit. C'est déjà quelque chose !

Quoi qu'il en soit, au point où j'étais parvenu avec la remarque de *L'homme aux loups*, vous voyez l'utilité d'un pareil schéma, en ce sens qu'il unifie, conformément d'ailleurs à la meilleure tradition analytique, la formation originelle du symptôme, la signification du refoulement lui-même, avec ce qui se passe dans le mouvement analytique, considéré lui-même comme processus dialectique, au moins à ce départ du mouvement analytique. je laisserai au R. P. Beirnaert, avec cette simple amorce, le soin de prendre son temps pour relire l'observation de *L'homme aux loups* et me faire un jour un petit résumé, voire aussi la mise en valeur d'une certaine question que ça peut poser, quand il aura rapproché ces éléments de ce qu'il y a dans *L'homme aux loups*.

Ce que je veux pour l'instant, puisque nous en resterons là, sur le sujet de *L'homme aux loups*, c'est avancer un petit peu dans certaines questions qui ne sont pas seulement liées à ce schéma, mais qui sont liées à ce qu'essentiellement il vise : la compréhension de ce qui est la procédure thérapeutique, le ressort de l'action thérapeutique dans l'analyse. Précisément là où je vous ai situé la question : que signifie cette nomination, cette reconnaissance du désir, au point où -318-

elle est parvenue, en 0 ? Est-ce que là tout, en quelque sorte, doit s'arrêter ? Ou bien, est-ce qu'un pas au-delà est exigible ?

Pour essayer de vous faire comprendre le sens de cette question, je vais faire tout de suite un pas en avant.

Il est bien clair que tout le monde a remarqué depuis longtemps que l'analyste occupait une certaine position, une certaine place par rapport à une fonction absolument essentielle dans ce que je viens de vous rappeler, dans le fait que ce dont il s'agit, c'est l'intégration symbolique par le sujet de son histoire. Cette fonction, on l'a appelée le Surmoi. Elle est d'abord apparue dans l'histoire de la théorie freudienne sous la forme, de quoi ? De la censure.

J'aurais pu aussi bien tout à l'heure avancer aussitôt en illustration de la remarque que je vous ai faite que, dès l'origine, nous sommes, à propos du symptôme et aussi bien à propos de toutes les fonctions inconscientes au sens analytique du mot dans la vie quotidienne, dans la dimension de la parole. Si la censure s'exerce, c'est bien justement dans la fin absolument essentielle de mentir, par mission de tromper. Ce n'est pas pour rien que Freud a choisi ce terme de censure, cette notion d'une instance en tant qu'elle scinde, coupe en deux, en une part accessible, reconnue, et une part inaccessible, interdite, le monde symbolique du sujet. Cette même notion, nous la retrouvons, à peine évoluée, transformée, changée d'accent, sous le registre du Surmoi. Et il est tout à fait impossible de comprendre ce qu'est cette notion de Surmoi si on ne se rapporte pas à ses origines.

Je vais mettre l'accent tout de suite, toujours il faut montrer où l'on va, sur l'opposition entre la notion de Surmoi telle que je suis en train de vous rappeler une de ses faces, et celle qu'on use communément. Communément, le Surmoi est toujours pensé dans le registre d'une tension, tout juste si cette tension n'est pas ramenée à des références purement instinctuelles : masochisme primordial, par exemple. Freud va même plus loin, à un certain moment - précisément dans l'article *Das Ich und das Es, Le Moi et le Ça* - il va jusqu'à faire remarquer, c'est frappant, que plus le sujet réprime ses instincts, plus, dans le fond, dans un certain registre, on pourrait considérer sa conduite comme morale, plus le Surmoi exagère sa pression, devient sévère, impérieux, exigeant. C'est une observation clinique qui n'est pas universellement vraie. Si Freud se laisse emporter par son objet, qui est la névrose, et va jusqu'à considérer le Surmoi comme quelque chose comme ces produits toxiques qui seraient produits dont on voit l'action, et qui, de leur activité vitale, dégagerait une série de substances toxiques qui mettraient fin au cycle de leur reproduction, dans des conditions données, il faut voir jusqu'où c'est poussé ; c'est intéressant, parce - 319-

qu'en réalité c'est implicite dans toute une conception latente qui règne dans l'analyse au sujet du Surmoi. Il y a tout de même autre chose qu'il conviendrait de formuler en opposition à cette conception, c'est ceci. Le Surmoi est très précisément du domaine de l'inconscient une scission du système symbolique intégré par le sujet comme formation de la totalité qui définit l'histoire du sujet; donc que l'inconscient est une scission, limitation, aliénation par le système symbolique pour le sujet, et en tant qu'il vaut pour son sujet, le Surmoi est quelque chose d'analogue qui se produit, dans quoi ? Aussi dans le monde symbolique; mais qui n'est pas uniquement limité au sujet, car le monde symbolique du sujet se réalise dans une langue qui est la langue commune, qui est le système symbolique universel, pour autant qu'il est dans son empire, sur une certaine communauté à laquelle appartient le sujet. Le Surmoi est justement cette scission en tant qu'elle se produit - et non pas seulement pour le sujet dans ses rapports avec ce que nous appellerons la loi.

je vais illustrer cela d'un exemple, parce que là, vous êtes si peu habitués à ce registre, en vérité, par ce que l'on vous enseigne en analyse, que vous allez croire que je dépasse ses limites. Il n'en est rien. je vais me référer à un de mes patients.

Il avait déjà fait une analyse avec quelqu'un d'autre avant de se référer à moi. Il avait des symptômes bien singuliers dans le domaine des activités de la main - organe significatif pour des activités divertissantes sur lesquelles l'analyse a porté de vives lumières. Une analyse conduite selon la ligne classique s'était évertuée, sans succès, à organiser, à tout prix, ses différents symptômes autour, bien entendu, de l'histoire de masturbation infantile, et des activités interdictrices et répressives que ces activités auraient entraînées dans l'entourage du patient. Bien entendu, celles-ci existaient, puisque ça existe toujours. Malheureusement ça n'avait ni rien expliqué, ni rien fait comprendre, ni rien résolu.

Ce sujet était - on ne peut pas dissimuler cet élément de son histoire, quoi qu'il soit toujours délicat de rapporter des cas particuliers dans un enseignement - de religion islamique. Et un des éléments les plus frappants de son histoire du développement subjectif était l'espèce d'éloignement, d'aversion manifestée en détachement, indifférence à l'endroit de ce qui est, comme vous savez, un registre essentiel des individus dans cette culture, la loi coranique, qui est quelque chose d'infiniment plus total que nous ne pouvons le supposer dans l'ère culturelle qui est la nôtre et qui a été définie par le *Rends à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu*, ce n'est absolument pas sur ces bases que les choses s'instaurent dans l'aire islamique, où, au contraire, la loi a un carac-

tère totalitaire, qui ne permet absolument pas de définir, de discerner, isoler le plan juridique du plan religieux. D'où chez ce sujet une sorte de méconnaissance de la loi coranique; chez un sujet appartenant, par ailleurs, par ses ascendants, ses fonctions, son avenir, à cette ère culturelle, c'était quelque chose de tout à fait frappant. Ceci en fonction de l'idée que je crois assez saine qu'on ne saurait méconnaître des appartenances symboliques d'un sujet. Cette chose m'a frappé au passage, et c'est ce qui nous a menés au droit fil de ce dont il s'agissait.

La loi coranique porte ceci, au sujet de la personne qui s'est rendue coupable de vol: *on coupera la main*.

Or, dans une particularité de son histoire, le sujet avait pendant son enfance été pris au milieu d'un tourbillon privé et public, qui s'exprimait à peu près en ceci, qu'il avait entendu dire - tout un drame : son père était un fonctionnaire et avait perdu sa place - que son père était un voleur, qu'il devait donc avoir la main coupée.

Bien entendu, il y a longtemps que la prescription coranique, pas plus que celle des lois de Manou, qui nous dit « *celui qui a commis l'inceste avec sa mère s'arrachera les génitoires et, les portant dans sa main, s'en ira vers l'ouest* », n'est plus mise à exécution! Elle reste néanmoins dans cet ordre de fondement symbolique des relations interhumaines qui s'appelle la loi.

Et c'est justement dans la mesure où, pour ce sujet, cette part de la loi a été isolée du reste d'une façon privilégiée, fondamentale qui, à ce moment-là, est passée dans ses symptômes, c'est à ce moment que pour cette raison qu'aussi bien aussi pour lui le monde de ses références symboliques de ces arcanes primitives autour de quoi s'organisent pour un sujet défini les relations les plus fondamentales à l'univers du symbole, pourquoi aussi le reste a été frappé de cette sorte de déchéance, en raison même de la prévalence tout individuelle qu'a pris pour lui cette prescription, qui est pour l'ensemble de toute une série d'expression inconscientes symptomatiques chez lui, qui ont été liées au caractère précisément qui les rend inadmissibles, originellement, conflictuelles de cette expérience de son enfance.

En d'autres termes, ce que nous voyons là veut dire quoi ?

Que, de même que je vous représente dans le progrès de l'analyse que la révolution des symptômes, c'est autour des approches de ces éléments traumatiques, parce que fondés dans une image qui n'a jamais été intégrée, c'est là que se produisent les points, les trous, les points de fracture dans l'unification, la synthèse de l'histoire du sujet, ce en quoi tout entier il peut se regrouper dans les Biffé-321-

rentes déterminations symboliques qui font de lui un sujet ayant une histoire. De même c'est aussi dans cette relation à quelque chose de plus vaste qui est absolument fondamental pour l'existence de tout être humain, qui est la loi à laquelle il se rattache, dans laquelle se situe tout ce qui peut lui arriver de personnel, de particulier, d'individuel qui unifie son histoire en tant qu'il se dit tel ou tel de ces arrière-plans qui structurent et fondent un univers symbolique déterminé, et qui n'est pas le même pour tous.

C'est là qu'interviennent, par l'intermédiaire de la tradition et du langage, des diversifications symboliques, dans la référence du sujet, c'est en tant que quelque chose, dans la loi, est discordant, ignoré, doit être aboli, ou au contraire est promu au premier plan par un événement traumatique dans l'histoire du sujet, où la loi se simplifie dans cette sorte de pointe qui devient caractère inadmissible, inintégral, qu'est ce quelque chose d'aveugle, de répétitif, que nous définissons habituellement dans le terme de Surmoi.

J'espère que cette petite observation que j'ai mise au premier plan aura été pour vous assez frappante pour vous donner l'idée d'une dimension dans laquelle notre réflexion ne va pas souvent, mais qui est indispensable si nous voulons comprendre quelque chose qui n'est pas ignoré dans l'analyse, puisque aussi bien, au sens de toute l'expérience analytique, cette dimension de la loi, nous ne pouvons jamais la supprimer complètement, puisque tout y est tout à fait clair, tous les analystes en témoignent, affirment qu'il n'y a aucune résolution possible d'une analyse, quelle que soit la diversité des chatoiements des événements archaïques qu'elle met en jeu, si tout ça ne vient pas en fin de compte se nouer autour d'une prise qui est essentiellement dominée par cette coordonnée légale, légalisante, qui s'appelle le complexe d'Oedipe.

Ceci est tellement essentiel de la dimension même de l'expérience analytique que ça apparaît dès le début de l'œuvre de Freud, la prééminence dans l'édifice, comme système de coordonnées, de l'Oedipe. Cela a été maintenu jusqu'à la fin de son œuvre. C'est dire que ce complexe d'Oedipe occupe une position privilégiée dans l'étape actuelle de notre culture, dans l'état actuel extrêmement complexe, dans la civilisation occidentale, où l'homme est mis en présence d'une évolution de la tradition, d'une situation de l'individu par rapport à plusieurs.

J'ai fait allusion tout à l'heure à la division en plusieurs plans du registre de la loi dans notre aire culturelle, et Dieu sait que la multiplicité des plans n'est pas ce qui rend à l'individu la vie le plus facile : nous nous trouvons sans cesse en présence de conflits entre ces différents registres. Mais ce qui est maintenant -322-

dans le développement individuel le plus fréquemment, de la façon la plus dominante, c'est en quelque sorte la stricte théorie freudienne, qui porte ses racines dans la forme la plus ancienne, la plus fondamentale. Car à mesure qu'une civilisation évolue dans la complexité de ses différents langages, son point d'attache avec les formes plus primitives de la loi devient ce point essentiel mais extrêmement réduit qu'est le complexe d'Oedipe, et justement ce qui est mis en avant par l'expression des névroses comme étant ce retentissement dans la vie individuelle de ce registre que j'appelle de la loi.

Mais ce n'est pas pour dire que, parce que c'est le point d'intersection le plus constant, celui qui est exigible au minimum, que ce soit le seul et qu'il soit hors du champ de la psychanalyse, qu'on permette au sujet de se référer précisément dans ce monde extraordinairement complexe, structuré, organisé, voire antinomique, qui est sa position à lui personnelle, étant donné son niveau social, son avenir, ses projets au sens le plus plein, existentiel, du terme, son éducation, sa tradition, que nous soyons déchargés de tout ce qui est relation de cette reconnaissance du désir du sujet, qui se produit là, au point O, avec l'ensemble du système symbolique dans lequel le sujet lui-même est « appelé », au sens plein du terme, à prendre sa place. Et si nous l'oublions, nous pouvons nous rencontrer, comme dans ce cas clinique, [dans ?] ce qu'on peut appeler une méconnaissance pure et simple de ce qui est en cause dans l'histoire du sujet; le fait que le complexe d'Oedipe soit toujours exigible dans sa présence, sa structure, ne dispense pas pour autant de nous apercevoir que d'autres choses du même niveau, sur le plan de la loi, peuvent y jouer, dans un cas déterminé, un rôle tout aussi décisif.

Par conséquent, vous voyez bien qu'une fois que ce quelque chose, ce nombre de tours qui est nécessaire pour que cette apparition dans les objets du sujet de la complexion de son histoire imaginaire soit réalisée, tout n'est pas fini ici dans la nomination successive de ce qui est, en présence de cette image, la réintégration des désirs aussi successifs, tensionnaires, suspendus, très précisément angoissants. Ceci n'est pas pour autant accompli.

Donc ce qui a été là, d'abord en O, puis ici en O', puis revient là en O, doit aller se reporter là d'où il [vient ?] parole émergée du silence de l'analyste, à savoir dans le système complété des symboles, pour autant que l'issue de l'analyse l'exige...

Où ceci doit-il s'arrêter ?

Est-ce à dire que nous devons pousser pour autant notre intervention analytique jusqu'à des dialogues fondamentaux sur la justice et le courage qui sont -323-

ceux de la grande tradition dialectique ? C'est une question. Et c'est une question qui n'est pas facile à résoudre, parce que, à la vérité, l'homme contemporain est devenu singulièrement inhabile à aborder ces grands thèmes. Il préfère résoudre les choses en termes de conduite, d'adaptation, de morale de groupe, et autres balivernes ! Mais, évidemment, cela pose également aussi une grave question, à savoir celle de la formation humaine de l'analyste.

Eh bien, c'est l'heure où habituellement nous terminons. je vous laisserai là pour aujourd'hui.

-324-



## Leçon XVII 26 mai 1954

Nous nous orienterons sous la forme que je vous ai déjà annoncée depuis deux séminaires, annoncée et même réalisée : essayer de comprendre, à l'intérieur de la compréhension théorique que tel ou tel analyste a formulée de son expérience, certains des points de vue qui peuvent nous donner une idée de la façon dont il dirige cette expérience. Car, enfin, c'est fort beau de dire que théorie et technique c'est la même chose, mais, alors, profitons-en ! Tâchons de comprendre la technique de chacun, quand ses idées théoriques sont très suffisamment articulées pour nous permettre au moins de présumer quelque chose. Au fait, bien entendu, ce n'est peut-être pas applicable à tout le monde ; dans beaucoup de cas les idées théoriques qui sont poussées en avant par un certain nombre d'esprits, même de nos beaux esprits, ne sont pas pour autant utilisables en ce sens, car les gens qui manient les concepts théoriques ne savent pas toujours très bien ce qu'ils disent. Mais dans certains cas on a, au contraire, vivement le sentiment que cela exprime quelque chose de tout à fait direct dans l'expérience.

Je crois que c'est le cas de notre ami Balint. J'ai préféré choisir le support de quelqu'un qui, par beaucoup de côtés, nous est proche, voire sympathique, et incontestablement, manifeste des orientations qui convergent avec certaines des exigences que nous sommes arrivés à formuler ici, sur ce que doit être le rapport intersubjectif dans l'analyse ; vous le verrez. Mais, en même temps, la façon dont il l'exprime nous donne, je crois - vous le verrez aussi - le sentiment qu'il subit... Et c'est en cela que c'est intéressant. Ce n'est pas chez des gens qui sont trop faciles à choisir comme exemple pour manifester ce que j'appellerai certain déviationnisme par rapport à l'expérience analytique fondamentale à laquelle je -325-

me réfère sans cesse, dont je pointe à l'horizon ce déviationnisme... Ce n'est pas là où ils sont grossiers, apparents, voire nettement délirants qu'il y a intérêt à ce que nous appuyions sur eux; c'est là où ils sont subtils, et où ils masquent moins une aberration radicale qu'une certaine façon de manquer le but.

J'ai voulu là-dessus faire l'épreuve de ce qui doit être la portée d'un enseignement, à savoir qu'on le suive. Et je dirai que c'est en cela que je fais confiance à Granoff, qui paraît être un de ceux qui - en tout cas j'en ai le témoignage - sont le plus intéressés, orientés, par la voie dans laquelle j'essaie de vous mener. Et je lui ai dit, dans la mesure de ce qu'il apprend ici, aussi bien que de son sentiment lui-même, de son expérience, de nous communiquer aujourd'hui ce qu'il aura pu recueillir à la lecture du livre de Balint, qui s'appelle *Primary love and psychoanalytic technique*, et qui comprend un recueil d'articles qui s'étendent à peu près - Balint a commencé sa carrière vers 1920, à son propre témoignage - les articles dont il s'agit commencent à l'année 1930 et finissent à ces dernières années, 1950.

C'est un livre fort intéressant, extraordinairement agréable à lire, car c'est, comme vous le savez, un livre clair, lucide, souvent audacieux, plein d'humour; et certainement que vous aurez tous intérêt à manier quand vous aurez le temps; c'est un livre de vacances, comme un prix qu'on va distribuer, les prix de fin d'année; donnez-vous-le à vous-même, car la Société n'est pas assez riche pour vous en distribuer cette année.

GRANOFF- Ce livre est effectivement tellement intéressant que je me suis cru en vacances avec. Et je suis resté dans cette atmosphère de vacances. D'ailleurs on l'aura à la bibliothèque, car il est vraiment très intéressant.

La question qui se pose est de savoir: est-ce qu'on va résumer le livre, ce qui me semble impossible, car c'est plutôt un recueil des différents articles, communications, faits par Balint, ou plutôt le premier couple Balint, Balint et sa première femme Alice, à l'occasion des différents congrès. Ces articles vont de 1930 à 1952. Il n'est pas toujours facile de retrouver un fil directeur, ou plutôt il n'y a pas de communauté, à proprement parler, même dans l'orientation de ces articles. Vous le résumer est impossible.

Ce qui fait que je pense qu'il faut simplement se cantonner à en sortir des impressions générales. Quant à articuler ces impressions avec le point actuel où se trouve notre séminaire, je crois que ça, je le laisserai faire au docteur Lacan, parce qu'on risque assez facilement d'y faire des contresens.

Toujours est-il que, pour prolonger un peu cette remarque préliminaire, ce livre est extrêmement amusant, parce qu'on a l'impression, non pas à propre-

ment parler que notre travail de pionniers y perde de sa valeur, et de son acuité, mais on en retire l'impression qu'on est loin, très loin d'être seuls dans une certaine tendance.

Balint, dans ce livre, expose une pensée, c'est difficile à dire, je pense plutôt qu'il y manifeste une certaine humeur, en définitive. On s'interroge, je me suis interrogé, sur les raisons qui vous ont poussé à m'en confier l'examen. Est-ce destiné à être l'illustration de ce qu'il faut faire dans l'analyse, ou de ce qu'il ne faut pas faire ? Et tout le livre tourne finalement autour de cela. Car jusqu'à un certain point, qu'il ne faut pas fermer, à partir d'une certaine borne kilométrique, il ne faut absolument pas...

Entre nous, « correct » voudra dire « conforme à ce que nous voulons ». La première ligne de ce qui est extrêmement correct, ce qui fait qu'il débouche sur une sorte de route, qui normalement doit le mener très loin, c'est une route large, dégagée, qui se profile pour ainsi dire à très peu de distance de l'endroit où il arrive. Et, au moment où il arrive, il donne un brusque coup de volant et verse au fossé.

Et alors il a l'air de se demander : « Pourquoi est-ce que j'y suis ? » C'est le côté pathétique. Comment est-ce que Balint conçoit la psychanalyse et son métier ? Et ce qui fait aussi le fond de ce livre, une certaine psychologie du Moi ; en deux mots, il nous dit ceci : un certain nombre de termes et d'approches ont été lancés dans la circulation par Freud, pour certaines raisons, jusqu'à une certaine année. À une certaine époque, entre 1920 et 1926, *grosso modo*, l'approche était essentiellement dynamique et fonctionnelle. À partir de ce moment, elle est devenue structurale, topique plus exactement. Tout un ensemble de termes nous viennent de la première période. Dans l'usage ils se sont amortis. Et à l'heure actuelle nous nous trouvons devant une situation qui est dramatique en ceci que, dit-il,

*« Nous pouvons être fiers de posséder une technique extrêmement efficace, parfaitement bien appropriée, extrêmement figlée... Là-dessus il reviendra d'ailleurs, pour traiter un certain nombre d'affections mentales. Notre théorie n'est absolument plus en rapport avec cette technique. Une théorie est ce dont nous avons le plus besoin. Celle que nous avons, que nous avons été forcés de fabriquer est... Il le dit en termes anglais, qui sont vraiment un peu forts, alors qu'il s'agit d'un livre destiné à des confrères, gauche, maladroite, tordue... Il n'y a qu'une psychanalyse, c'est celle dont Freud a établi la méthode. Ceci dit, pour*

*réaliser cette opération il y a des moyens qui sont finalement innombrables, autant de moyens que de praticiens et que de patients. »*

En poursuivant cette démarche, il semble être exactement fidèle à l'esprit dans lequel, à un moment, nous nous sommes nous-mêmes placés. Car en adhérant très strictement à la méthode analytique même, il remet en question toute notre pratique quotidienne.

C'est ce qui fait un de ces côtés particuliers, son côté décevant, en quelque sorte, c'est qu'il demande, à un endroit, de suspendre toutes les certitudes. C'est une des phrases essentielles de ce livre. Il dit bien d'ailleurs que probablement il se fait sa petite opinion sur ce que nous trouverons à la fin du raisonnement. Mais en attendant il faut suspendre nos certitudes, il dit même que nous laissons certaines choses.

LACAN - Quelle référence? GRANOFF -

*« Pourquoi est-ce que nous nous trouvons dans ces situations ? Parce que, il le dit très délibérément, Freud a choisi une imagerie biologique, anatomique même, pour des raisons de commodité, ce qui nous a amené, en alourdissant cet ensemble de termes, à nous trouver dans une situation où ce schéma anatomique paralyse l'essor de notre exercice, et nous amène vers la constitution d'une base théorique à un corps, ou à une one body's psychology; alors que ce qu'il y a de plus évident dans notre exercice est que nous ne sommes pas seuls, mais que nous sommes à deux... »*

LACAN - Il ne dit pas « nous sommes à deux ». Il dit : « Il faut que nous construisions une *two bodie's psychology* », terme qu'il emprunte à Rickman.

GRANOFF - Dans un post-scriptum un peu angoissé, où il place d'ailleurs, il reporte l'attention sur le contre-transfert, les psychothérapies de groupe, les psychanalyses collectives, etc. un mouvement contemporain.

LACAN - C'est dans l'appendice, *changing...* changement des buts et techniques thérapeutiques.

GRANOFF - Avant de sortir quelques phrases particulièrement caractéristiques de ces articles, on peut essayer de faire une sorte de vol plané sur la position de Balint à l'heure actuelle.

Il dit, d'une manière extrêmement pathétique

*« Nous sommes en train de nous embarquer dans une impasse, il faut faire*

*autre chose, comprendre les choses autrement. Et autrement c'est-à-dire comment? Ce que le sujet vous dit, à prendre ces propos, selon votre expression, dans leur valeur faciale, on loupe l'essentiel de l'expérience. »*  
C'est là que se pose pour lui l'aiguillage où il choisit d'aller au fossé, parce que, à ce moment-là, comme il avait été sensible à ce que nous avons décidé d'appeler le registre de l'imaginaire, et incapable, semble-t-il, limité dans quelque chose dans son développement pour passer au registre symbolique, il s'enfonce alors à une allure vertigineuse dans une méconnaissance de ce qu'est le registre imaginaire. Et tout en disant qu'il faut accorder la plus grande importance au langage, au langage parlé par le psychanalyste-entre parenthèses, toute une page est consacrée à cette chose; il dit

*« Puisque ce n'est pas cette valeur faciale, il faut alors traquer le patient aussi loin que possible. Et l'on en arrive à cette subodoration mutuelle : il faut le fleurir, le surveiller dans ses moindres gestes, dans ses attitudes, ses pensées, ses soupirs; car il est évident qu'il faut trouver derrière ce qu'il dit le symbole. »*

La seule chose est que ce symbole, il ne le recherche pas dans le registre où seul ce symbole est trouvable, c'est-à-dire dans le discours du patient. Et c'est ce qui l'emporte en son impasse, et qui le mène très loin, plus loin que sa conception du *Moi*, surtout celle qu'il a élaborée en commun avec sa femme et qui aurait dû - n'était cette dramatique erreur! - le mener, semble-t-il, en droit chemin à des buts assez conformes aux nôtres.

Car, en effet, que dit-il au sujet du *Moi*? Il ne le prononce pas. Et c'est ce qui l'amène à s'empêtrer d'une manière assez inextricable avec le caractère. Il frise de très près l'idée du *Moi* fonction de méconnaissance, mais il reste très en deçà de cette notion, en définitive.

Comment en arrive-t-il à concevoir le *Moi*? Dans un passage d'Alice Balint il est question de l'autoérotisme. Je crois que c'est un passage assez important. Je crois qu'il faut le mettre en parallèle avec ce que vous avez écrit au sujet du stade du miroir (p.123). Alice Balint, dans un article au début duquel on retiendra qu'il s'appelle *L'amour pour la mère, et l'amour de la mère*, c'est-à-dire que la mère dirige vers l'enfant, dit la chose suivante - après une introduction un peu molle

*... «Ainsi qu'il est bien connu, divers autoérotismes peuvent se supplanter les uns les autres, quand les autres méthodes de décharge sont devenues*

*impossibles; et la dissolution de l'interdépendance instinctuelle de la mère et de l'enfant influence également la fonction auto-érotique. On pourrait dire que c'est là le rôle psychologique de l'auto-érotisme dans la période de l'enfance. Dans la période suivante, riche en frustrations d'amour, l'autoérotisme assume la signification d'une gratification substitutive. Et alors... Là, une phrase qui est le déclin du stade du miroir, je pense... de cette manière, il devient le fondement biologique du narcissisme secondaire dont la précondition psychologique est l'identification avec l'objet qui a trahi. L'objet qui a trahi », c'est-à-dire la mère.*

je crois que c'est dans cette phrase qu'Alice Balint arrive le plus près de nos vues sur la constitution du Moi.

BARGUSS - Voulez-vous redire cette phrase ? GRANOFF -

*« L'autoérotisme, de cette manière, devient le fondement biologique du narcissisme secondaire dont la précondition psychologique est l'identification avec l'objet qui a trahi. »*

C'est naturellement la dernière proposition qui est la plus importante: *l'objet qui a trahi*. Cette phrase un peu abrupte semble être un peu surprenante chez elle. Mais elle y arrive par l'exposé de quelques cas cliniques.

Il n'est pas question de les répéter. Mais elle donne d'un cas clinique un aperçu qui est à ma connaissance d'une profondeur et d'une pénétration d'une hardiesse que l'on trouve assez rarement dans la littérature, sauf lorsqu'on en revient à l'exemple de Freud, au *Fort!*, et au *Da!*, qui est l'apanage de l'enfant et non pas de l'adulte dans le contexte chez Freud.

Elle parle d'une femme qu'elle analyse. C'est une première année d'analyse, qui s'est déroulée essentiellement à analyser, dit-elle, « ses sentiments de masculinité ». Le traitement a fait évidemment un progrès (p.110); elle a développé des capacités orgastiques supérieures à celles qu'elle possédait au départ. Tout cela allait très bien. Mais cependant rien ne bougeait, parce qu'elle avait à l'égard de sa mère une haine très forte.

LACAN - Apparemment un attachement très fort.

GRANOFF - En approfondissant les choses, on a découvert tout naturellement que cette jeune femme dirigeait vers sa mère des désirs de mort. Or, dit-elle

... « *La haine n'était pas du tout le primum movens de ses désirs de mort;*

*elle ne servait que de rationalisation secondaire d'une attitude bien plus primitive. »*

Là, elle dit des choses qu'on ne lit pas très souvent

*... « Une attitude plus primitive selon laquelle la patiente demandait simplement à sa mère d'être là, ou de ne pas être là, selon ses souhaits. La pensée de la mort de sa mère remplissait cette patiente des plus chauds sentiments dont le sens n'était pas le repentir, mais quelque chose du genre que c'est gentil à vous de mourir, et que je vous aime d'avoir bien voulu disparaître!*

*La couche profonde de son attitude à l'égard de sa mère était celle d'une petite fille dans l'opinion de laquelle la mère devrait rapidement mourir de manière à ce qu'elle, la fille, puisse épouser le père. Et cela ne signifie nullement qu'elle hait la mère. Elle trouve seulement tout à fait naturel que la gentille maman disparaisse au bon moment; la mère idéale n'a pas d'intérêt en propre. La vraie haine et la vraie ambivalence peuvent se développer plus facilement en relation avec le père que l'enfant apprend à connaître dès le début comme ayant des intérêts à lui. »*

L'arrivée sur scène de ce troisième personnage, qui est le père, correspond, pour Alice Balint, avec l'apprentissage de la réalité, où le rôle du père, et la position du sujet dans une situation oedipienne, apporte l'amorce de sa structure et de son adhérence à la réalité. C'est-à-dire que rien n'est formateur en dehors de cette notion oedipienne. Après cet article on résiste difficilement à la tentation, parce que c'est très publicitaire, de parler du joli tableau que...

LACAN - Peut-être que vous pourriez, là, tout de suite, mieux articuler à propos de ce que vous venez de dire. C'est la notion qu'apportent Balint et sa femme, et un troisième personnage, ils étaient les trois ensemble à Budapest.

je dirai tout de suite le plaisir qu'il y a à ce que vous appeliez tout à l'heure une pensée - et non pas simplement une humeur - encore que bien entendu cette pensée demande à être expliquée - c'est l'idée du *primary love*, la forme primaire de l'amour. Et je l'introduis là, je demande pardon de vous interrompre, justement dans la mesure où vous allez aborder le *genital love*. Car dans la pensée de ces auteurs, des auteurs de ce volume, l'opposition se fait entre deux modes d'amour. Il y a un mode d'amour qui est le mode pré-génital - il y a -331-

a tout un article, qui s'appelle le *pregenital love*, centré, défini, axé sur la notion fondamentale que c'est un amour pour qui l'objet n'a absolument pas d'intérêt en propre *absolute unselfishness*. Le sujet ne lui reconnaît aucune exigence, aucun besoin qui lui soit propre. *Tout ce qui est bon pour moi*, telle est la formule qu'il en donne, qui est la formule implicite ou s'exprime le sujet, par sa conduite, ses exigences latentes, *tout ce qui est bon pour moi, c'est ça qui est right pour vous*. C'est tout naturellement ce que vous devez faire; c'est sur cette notion d'une relation d'amour qui est entièrement liée à un objet qui n'est là que pour le satisfaire que les Balint axent la différence essentielle qu'il y a entre *primary love*, qui naturellement se structure un peu en avançant, mais qui est toujours caractérisé comme étant le refus de toute réalité, de ne pas reconnaître aux exigences du partenaire, et *genital love*.

je ne suis pas en train de définir pour l'instant les limites de cette conception. Vous verrez que j'y apporterai, aujourd'hui, ou la prochaine fois, des objections tellement massives que je pense qu'un certain nombre d'entre vous sont déjà capables de voir que cette façon de composer les choses dissipe littéralement tout ce qu'a apporté l'analyse, tout simplement! À part ça, ce n'est rien! C'est néanmoins articulé comme ça, c'est de ça qu'il s'agit. GRANOFF - Et c'est d'ailleurs ce qui, dans le développement de leur théorie, est relié au schéma optique, O et O' que vous faisiez au tableau.

LACAN - Mais justement, ça ne l'est pas.

GRANOFF - Chronologiquement, dans la construction...

LACAN - C'est le centre, oui.

C'est ça... Allez-y!

GRANOFF - Ce qui les mène d'ailleurs à leur naufrage...

LACAN - Vous vouliez parler du *genital love*, pourquoi pas ?

GRANOFF - *Genital love*, c'est-à-dire l'amour génital.

LACAN - Nous l'appelons, nous, communément, maturation génitale, aboutissement à la génitalité, le but au moins théorique de l'analyse.

GRANOFF - Cet article semble être - il ne l'est certainement pas - plus ou moins destiné à répondre à des schémas comme ceux qu'a composés Fliess, extrêmement schématiques, il est naturel qu'ils le soient, où finalement tout se résout très heureusement et aboutit à ce qui est le but de l'analyse et la pierre de touche de la normalité, c'est-à-dire que le sujet soit capable, et c'est là-dessus que l'on décidera plus ou moins, finalement, de suspendre l'analyse, de donner les preuves de sa capacité à aimer génitalement, c'est-à-dire à aimer un partenaire en le satisfaisant, qui le satisfait, à l'aimer durablement, c'est-à-dire à l'ex-332-



clusion de tout autre, à l'aimer de telle manière que ses intérêts soient respectés, tout en ne voilant pas les intérêts du partenaire, c'est-à-dire dans un certain climat de tendresse, d'idéalisation, et dans une certaine forme d'identification.

Telles sont donc les caractéristiques de ce *genital love*, dont je m'empresse de vous dire que Balint écrit cet article pour le démolir.

LACAN- Il l'a écrit d'une façon pleine d'humour. On ne peut pas dire qu'il le démolisse. Il pose les problèmes avec un relief qui montre simplement qu'il ne se dissimule pas les difficultés de réalisation de cet idéal. L'article est de 1947.

GRANOFF - Il prend les différentes caractéristiques de cet amour et dit que pour éviter tout malentendu il imagine un cas idéal où cette postambivalence de l'amour génital se trouve réalisée, où aucune trace d'ambivalence prégénitale dans la relation d'objet n'est plus relevée. Il faudrait qu'il n'y ait plus ni avidité, ni gloutonnerie, ni insatiabilité, ni désir de dévorer l'objet, ni de dévorer son existence, donc pas de caractéristiques orales - il reviendra dans un autre article sur l'usage qu'il fait des termes oraux. Ensuite, il faudrait qu'il n'y ait pas de désir de blesser, d'humilier, de dominer, il ne faudrait donc pas qu'il y ait de caractéristiques sadiques, pas de désir de mépriser le partenaire, ses désirs sexuels et ses plaisirs, il n'y aurait donc pas de danger d'être dégoûté par ce partenaire, ou d'être attiré par telle ou telle de ses caractéristiques plaisantes ou déplaisantes, donc pas de traits anaux; il ne faudrait pas non plus être tenté de mettre en avant, de se vanter de la possession du pénis ni avoir peur des organes sexuels du partenaire, donc, aucune trace de la phase phallique, donc du complexe de castration.

« Nous savons [dit-il] que des cas de cet ordre en pratique n'existent pas. Mais il est nécessaire d'éliminer tout le matériel négatif (negative staff) pour commencer un examen plus correct. »

Déjà, pour l'élimination de ce *negative staff*, il n'y va pas avec le dos de la cuiller; car c'est la première fois que nous lisons, comme ça, officiellement que ce n'est pas ça. Ce n'est déjà pas tellement courant!

« Qu'est-ce donc que l'amour génital en dehors de l'absence de ces traits prégénitaux énumérés? Il faut que nous aimions notre partenaire parce qu'elle peut nous satisfaire, nous devons le satisfaire, il ou elle, et que nous pouvons éprouver un orgasme au même moment, ou à peu près au même moment »...

-333-

La phrase anglaise est tout à fait amusante : « ça semble être une navigation tout à fait tranquille » *very plain sailing*, qu'on pourrait traduire « on semble jouer sur du billard », mais malheureusement ce n'est pas le cas. ... « Prenons la première condition, que notre partenaire puisse nous satisfaire, cette condition peut être trouvée, mais elle est complètement narcissique »...

Ici, il emploie le mot *egoist*. Il est d'ailleurs à remarquer qu'un des écueils où les mène leur conception, c'est que lorsqu'ils parlent de l'amour primaire, n'ayant pas utilisé le vocabulaire qu'on nous apprend à utiliser, qui nous semble parfois pas très simple, ils en arrivent à un vocabulaire encore plus déroutant. C'est qu'ils sont, bon gré, mal gré, forcés d'utiliser un terme où ils font entrer le terme *ego*, et ils l'appellent *égoïsme naïf*, qui est pour le moins lourd et peu opérationnel. Et ils semblent menés vers l'introduction de ce terme par une sorte de fatalité à laquelle ils ne peuvent pas échapper.

D'ailleurs, [s'adressant à M. Hyppolite], pour vous faire plaisir, au sujet du « refoulement réussi », il y a un endroit où Balint dit

« *Le refoulement ne peut pas être réussi; il n'y a rien de plus raté que le refoulement réussi.* »

Il passe en revue toutes ces conditions, et il dit que dans la chronique scandaleuse, ou dans la littérature, on trouve quantité de relations où, précisément, toutes ces conditions se trouvent satisfaites : satisfaction mutuelle, orgasme simultané, et on ne peut pourtant pas parler d'amour

« *Ces gens retrouvent dans les bras l'un de l'autre une certaine sécurité et certain plaisir.* »

Il cite un sonnet de Shakespeare, en passant.

LACAN - Cela importe, justement, parce que bientôt quelqu'un de notre Société vous parlera des sonnets de Shakespeare d'une façon approfondie, c'est Mme Reverchon-Jouve.

GRANOFF -

... « *En plus de ça, il arrive fort souvent qu'après même la réalisation de toutes ces conditions les deux partenaires, pendant un certain temps tout au moins, n'aient aucun désir de se revoir; et quand même ne sont pas tout à fait dégoûtés l'un de l'autre; quitte à y revenir après coup.* »

-334-

Donc, il dit qu'il doit y avoir encore « quelque chose en plus ». Qu'est-ce que c'est que ce « en plus » ?

« Dans une vraie relation d'amour, on trouve une idéalisation de la tendresse, et une forme spéciale d'identification... Là, il y a une sorte d'escamotage... Comme *Freud* a parlé du problème d'idéalisation, autant de l'objet que de l'instinct, je n'ai besoin que de répéter ses trouvailles. »

Il montre alors d'une manière convaincante que cette idéalisation n'est pas absolument nécessaire, et que même sans cette idéalisation une bonne relation amoureuse est possible. Le moins qu'on puisse dire est que, dans ce petit digest qu'il fait de la pensée de Freud, à ce moment-là,... ça a été abondamment traité ici.

Le second phénomène, c'est-à-dire la tendresse, pourra peut-être être différemment interprété

« C'est une inhibition quant au but: le désir originel est dirigé vers un certain objet. Mais, pour une raison ou une autre, il a dû se contenter d'une satisfaction partielle; et le mot est en français- faute de mieux mène à une satisfaction entière. Selon d'autres vues, dans un autre article de *Freud*, la tendresse est une qualité *archaïque*, qui apparaît en conjonction avec la tendance ancienne à l'autopréservation, et n'a pas d'autre but que cette gratification tranquille et non passionnelle. Par conséquent, l'amour-passion est un phénomène *secondaire* surimposé sur l'amour tendre archaïque. »

Cette idée, il pense l'appuyer, par des données subjectives, à l'anthropologie. Et il fait un bref tableau des cours d'amour du Moyen Âge, et même certaines choses qu'on trouve dans la littérature hindoue... compliqué, qu'on coupait avec une poésie sexuelle, une poésie amoureuse, prolifique, une appréciation de la tendresse.

Cette tendresse est présentée comme un produit artificiel de la civilisation, un résultat systématique des frustrations endurées pendant l'éducation. Et, c'est assez rigolo! Il dit,

« *L'étymologie semble soutenir cette idée-là* ».

Il cite une flopée de termes anglais et allemands, avec une extrême pertinence, où il découvre que cette tendresse se trouve accolée à des mots qui veulent dire, quant à la racine d'où ils viennent, « bête, gaga, amusant, pas très sérieux, fragile, assez inhibé... », et alors là, il s'arrête

-335-

« Il y a quelque chose qui ne gaze pas. Comment est-ce que l'amour gent - tal, cette forme mûre de l'amour, a pu se trouver mélangée dans une compagnie aussi douteuse de maladies, de faiblesses, d'immaturités, etc. »

Et à ce moment-là, il branche, en quelque sorte sa conclusion

... « L'homme ressemble à l'embryon du singe. Normalement, l'embryon du singe se développe et n'acquiert sa maturité génitale qu'au terme d'un certain développement. Alors que l'homme acquiert ce développement encore à un stade fœtal. D'ailleurs il y a certains êtres dont l'embryon acquiert des fonctions génitales bisexuelles, qui sont appelés des embryons néoténiques. L'amour génital est une forme exactement parallèle à ces structures. L'homme est un embryon néoténique, non seulement anatomiquement, mais psychologiquement. Les anatomistes l'ont d'ailleurs découvert avant nous. »

Donc, ce que nous présentons comme le vrai amour, l'amour génital n'est pas encore défini, c'est tout simplement cette espèce de retour à une forme d'amour absolument primitive dans laquelle le sujet et l'objet de son amour se trouvent confondus par une réciprocité instinctuelle absolue.

Qu'est-ce donc que l'amour génital ? C'est un art... C'est le cas heureux où s'effectue la convergence entre certaines données instinctuelles et les données culturelles.

Selon lui, on peut dire que le vrai amour est finalement l'amour homosexuel originel, celui qui unissait les frères de la horde, alors que l'amour hétérosexuel était limité à sa plus simple expression, à une copulation pure et simple. Et c'est du transport dans un cadre hétérosexuel du climat de cet amour homosexuel qu'est né ce qu'à l'heure actuelle nous considérons comme *le cas réussi*.

LACAN - C'est très intéressant de voir qu'il en vient là!

MANNONI - Il ne peut pas éviter le mot *réussi*, qui pose tous les problèmes. GRANOFF - C'est moi qui le dis. Il ne le dit pas comme ça. Selon lui, ça ne peut pour ainsi dire jamais être réussi.

LACAN - Faisant écho à cette théorie, vous avez tout à fait raison de centrer là fondamentalement, sur une théorie plus que normative et moralisante de l'amour... HYPPOLITE - Normale, et pas normative...

LACAN -... Moralisante, n'est-ce pas ? de l'amour.

Il n'en reste pas moins ce que vous venez de mettre en relief, c'est qu'il débouche sur cette question; en fin de compte, ce que nous considérons comme -336-

cette normale, est-ce un état naturel, ou un résultat artificiel ou culturel, voire même ce qu'il appelle une *happy chance*, une chance heureuse?

Ceci, il le transporte et le transfère à une question qui porte sur l'ensemble de la question, pour nous, à savoir : qu'est-ce que cette normale qu'il appelle à l'occasion « la santé », à propos de la terminaison de l'analyse ? Et, à ce sujet, la cure analytique est-elle un procès naturel ou artificiel ?

En d'autres termes, il pose la question de ses fins, et demande si la santé est un état naturel, d'équilibre. C'est-à-dire : existe-t-il dans l'esprit des processus qui, s'ils ne sont pas arrêtés ou troublés doivent conduire normalement le développement vers cet équilibre, ou au contraire la santé est-elle cette chance heureuse, et même improbable événement, la raison étant que ses conditions sont si rigoureuses, stringentes, exigeantes, et si nombreuses que les chances sont très douteuses.

Cela ne le mène rien moins qu'à supposer cette question, qui est évidemment significative du point de départ, puisque le point de départ arrive à une question dont il dit que là-dessus l'ambiguïté dans le chœur analytique est totale. À savoir qu'il y en aura autant pour formuler la réponse dans un sens oui que dans le sens non. La question doit donner le doute que, peut-être, c'est au départ que la question n'est pas bien posée.

Alors! Allons-y!

GRANOFF - Ceci aboutit, vers la fin de son message, à la fois à un changement dans les buts du traitement et dans la technique, et à la terminaison du traitement, en incluant l'article, simplement pour aboutir à ceci

... « *L'évolution du traitement amène à une renaissance, c'est-à-dire elle ne constitue en rien une réparation ou une restitution* »... Là encore, c'est difficile à dire.

LACAN - Précisez bien.

GRANOFF - Est-ce une *restitutio in integrum* ou non? ... C'est le déblocage des capacités, de la possibilité pour le sujet de retourner sans honte, sans pudeur, et sans crainte, vers le *primary love*, c'est-à-dire « l'égoïsme naïf », c'est-à-dire précisément le stade où l'identité, la réciprocité des buts instinctuels du sujet et de son objet se trouvent confondues.

C'est ce qui l'amène à concevoir la fin de l'analyse comme plus ou moins une dissolution brutale en pleine lune de miel de cet état.

je ne sais pas si c'est conforme aux vues que vous en avez ?

LACAN - C'est exact.

-337-

GRANOFF - Et alors, là, il s'embrouille dans le caractère...

LACAN -Allez-y, parlez de la façon dont il parle du caractère.

GRANOFF -

... « *Le caractère hérite une partie de ce que nous avons l'habitude plus ou moins de voir dévolu au Moi. Le caractère est ce qui empêche l'individu d'expérimenter finalement les exigences les plus angoissantes de la réalité, ce qui l'empêche de sombrer dans un amour où il pourrait se perdre, même où il pourrait s'anéantir. C'est une limitation heureuse des capacités du sujet. Alors il pose la situation : Est-il fondé, ou non, de modifier le caractère du sujet ?* »

Il en arrive au bateau sur l'amputation analytique...

LACAN - Le passage sur le caractère, où il arrive même à poser la question... GRANOFF -

... « *Est-il licite ou non de changer le caractère du sujet, est-il licite ou non de restreindre ou d'augmenter, c'est-à-dire de fortifier ou affaiblir?... Le schéma est, grosso modo, le suivant : Le caractère fort, fait d'un individu quelqu'un d'assez ennuyeux, qui n'est capable ni d'aimer très fort, ni de haïr très fort. Le caractère faible l'abonne à une existence très malheureuse, mais riche de possibilités diverses; c'est plus amusant, plus poétique, mais moins intéressant pour le sujet. Heureusement dit-il, les sujets qui viennent en analyse n'ont finalement pas ce genre de scrupule quant à savoir ce que, sous ce rapport, il adviendra d'eux. Ce qui fait qu'en définitive... Il en arrive à la conclusion... le caractère n'étant que le résultat des limitations accidentelles imposées par les erreurs de l'éducation, on est tout à fait fondé à lui rendre le service de le réparer sous ce rapport.* »

LACAN - Peut-être allez-vous un peu vite. je dois dire que vous voulez probablement avancer, en finir, et que vous ne mettez pas en relief quelque chose qui est très intéressant, la définition du caractère

- *le caractère contrôle les relations de l'homme à ses objets*

- *le caractère toujours signifie plus ou moins grande limitation, une limitation plus ou moins extensive des possibilités d'amour et de haine.*

- *Donc...* je traduis tout ce qui est en italique, *le caractère signifie limitation de la capacité for love and enjoyment...* Pour aimer et pour la joie.

Le mot ne me paraît pas exclu. Il est là introduit, je crois, d'une façon qu'il -338-

faudrait relever, cette dimension de la joie qui va fort loin dépasse la catégorie jouissance. La plénitude subjective que comporte la joie mériterait un développement pour elle-même. Là, c'est mis en cause!

On ne peut pas manquer d'être frappé! Si l'article n'était pas de 1932, je dirais qu'on lui doit presque une sorte d'influence d'un certain idéal moral - je dirai « puritain ». Car même en Hongrie il y a des traditions historiques protestantes, qui d'ailleurs ont des ramifications historiques tout à fait précises avec l'histoire du protestantisme en Angleterre. Il y a une convergence singulière de la pensée de cet élève de Ferenczi, porté par Ferenczi sur les traces que je vous fais suivre aujourd'hui avec son destin qui, finalement, l'a intégré si bien à la communauté anglaise. Et on ne peut pas ne pas voir que la conception du caractère comme étant tout de même préférable dans sa forme forte, celle qui implique toutes ces limitations, à ce qu'il appelle un *weak character*, c'est-à-dire quelqu'un qui est pour lui fondamentalement quelqu'un qui se laisse déborder.

GRANOFF - Il dit « c'est préférable », mais avec regret.

LACAN - La catégorie de la formation des individus selon une éducation très spécialisée est impliquée dans le texte même des directives les plus fondamentales du progrès.

Et c'est tout à fait frappant, ce qu'il dit du caractère. Inutile d'ajouter qu'il en résulte une ambiguïté totale entre ce qu'il appelle analyse de caractère et ce qu'il n'hésite pas à aventurer dans le même contexte : le caractère logique.

Il ne semble pas voir qu'il s'agit de caractères tout à fait différents : le caractère comme réaction au développement libidinal du sujet, comme trame dans laquelle ce développement est pris, limité, et ses éléments innés, pour exprimer la différence que je pointe ici, qui, pour les caractérologues, divise les individus en classes qui, elles, sont constitutionnelles.

Il pense que l'expérience analytique là-dessus nous en donnera plus, car elle est plus près de l'expérience. C'est sans aucun doute vrai. Et même je suis assez porté, quant à moi, à le penser; mais à condition que l'expérience voit à partir de quel point, dans ses limites, nous atteignons cette somme radicale et dernière; dans le jeu dont il s'agit, à savoir là où l'analyse modifie profondément, ou peut modifier le caractère; c'est bien évidemment d'autre chose qu'il s'agit, ce quelque chose étant la construction du Moi. C'est sur ce plan qu'il la rejoint, ici, de la façon la plus vivante.

Vous avez quelque chose à ajouter?

GRANOFF - Comment il en arrive à l'article 14.

Par conséquent, pour faire ce qui, selon lui, est une bonne analyse, il faut -339-

se placer dans les perspectives, dans la seule perspective dans laquelle on peut comprendre le développement de l'enfant

... « Car si on a essayé d'analyser son amour primaire dans les termes dans lesquels nous sommes amenés à le faire, on ne va pas très loin. Et d'ailleurs, empêtrés dans ce schéma anatomique, nous sommes bien forcés de nous rendre compte que dans les publications contemporaines les termes tels que source d'un instinct, but instinctuel, sont en train de céder, de disparaître de nos considérations théoriques; même le terme d'« inhibé quant au but », s'entend, mais de plus en plus rarement. En rapport avec l'objet instinctuel, on trouve de plus en plus rarement la formule « relation à un objet instinctuel»; et secondairement les termes bien connus « anal », « oral », « génital,>, sont de moins en moins utilisés pour dénoter la source d'un instinct. Mais de plus en plus... c'est là qu'il tente d'en donner une approche structurale, mais il n'y réussit pas, ... de plus en plus des relations d'objet spécifiques, et c'est là que se passe son grand naufrage, ...Avidité orale, désir de domination anale, amour génital... tous les termes sadiques sont de plus en plus démodés, out fashion, selon moi parce que leurs applications sont trop libidinales, et on les relie trop étroitement à des buts instinctuels, à des gratifications. À la place de ces termes, on trouve, au style agressif, destructif, termes qui ont des affinités sur lesquelles on ne peut pas se méprendre avec les relations d'objet. »

LACAN - Oui... Peut-être que vous n'avez pas passé la rampe. C'est très juste, ce que vous dites. Vous mettez en valeur la remarque qui est faite d'enlissement des termes en usage dans les travaux, les articles qui apparaissent à partir d'une certaine période (1938-1940), qui orientent la situation analytique vers les relations d'objet.

Il en dénote, il en pointe un certain nombre de signes. Et il voit en particulier - je ne dis pas que ce soit valable comme fait, nous verrons ce que vaut son interprétation - dans la disparition de tout le vocabulaire de l'ordre du registre, soit de la source, de la direction, de la satisfaction de l'instinct, et il le dénote de mille façons, dont une des faces les plus saillantes est que le terme de « sadique » n'est presque plus employé. Et il ajoute que « sa connotation était trop libidinale». je dirai que là-dessus l'aveu en est significatif, car en effet c'est bien de cela qu'il s'agit, une sorte de puritanisation de l'atmosphère analytique, qui est en effet tout à fait frappante et vaudrait d'être mise en relief - ne serait-ce que pour l'usage que j'en ferai comme signe convergent d'une certaine évolution. C'est tout à fait significatif, cette phrase.

-340-



GRANOFF - Si l'on veut un peu insolemment le dire, ce dont il souffre, c'est un trouble de la fonction imaginaire.

LACAN - Pas lui, sa théorie.

GRANOFF - Il se trouve pris dans une sorte de captation. Il n'est pas étonnant qu'il mette ces propositions en relief, car, dans le paragraphe suivant, d'une manière un peu ahurissante - si l'on se place dans ce qui, pour lui, est une relation d'objet - il nous dit

*« Maintenant, attention, il faut s'arrêter un instant, et ne pas oublier en quoi consiste le comportement de l'analyste dans la situation psychanalytique. »*

Et tout d'abord il fait justice de ce qui nous est enseigné dans les séminaires bien-pensants, c'est-à-dire que l'analyste est là, totalement en dehors du coup, pas comme il doit l'être réellement, mais comme il pense encore qu'il l'est. Il le montre empêtré dans une relation duelle, et la niant, niant qu'il y est.

Et, dit-il:

*„, « Toutes ces questions de détachement amical, de compréhension, interprétations bien rythmées, tout ça ne doit pas nous faire oublier que si la relation du patient à son analyste est libidinale, la relation de l'analyste au patient est libidinale de la même manière. »*

Ceci, pour autant, ne l'arrête pas, en ce sens que ça ne semble même pas donner la tentation de parler de relation de sujet à sujet, même vers la fin de son exposé. C'est là un des tours de force qu'il réalise, toujours incidemment, dans la méconnaissance.

LACAN - À la vérité, il ne réussit pas à l'éviter; il n'y accède pas.

Et là nous retournons à notre point de départ par la remarque qu'il doit bien y avoir quelque chose qui existe entre deux sujets, puisque ce sont deux sujets qui sont là. Comme il lui manque complètement l'appareil conceptuel, même largement élaboré ailleurs et ouvert plus largement à notre connaissance de ce qui en fait la médiation, et tout particulièrement sur la véritable fonction du langage - pour introduire la relation intersubjective, il est amené, ce n'est pas simplement une sorte de glissement du langage de type lapsus, à parler de *two bodies' psychology*; c'est que ça correspond vraiment à l'idée qu'il s'en fait. Il croit sortir de la *one body's psychology* en disant: on va faire une *two bodies' psychology*. Mais il est évident que la *two bodies' psychology* est encore une opposition, c'est-à-dire encore une relation d'objet à objet. Et c'est là l'ambiguïté du -341-

terme de relation d'objet; c'est parce que ça signifie. Théoriquement, ce ne serait pas grave si cela n'avait des conséquences techniques dans l'échange concret thérapeutique avec le sujet. C'est que ça n'est pas une relation d'objet à objet, vous l'avez bien exprimé à l'instant en disant : « empêtré dans une relation duelle, et la niant »; on ne peut pas trouver de formule plus heureuse, et je vous en félicite, pour dire comment on s'exprime d'habitude pour arriver à nous expliquer ce que doit être la relation analytique.

GRANOFF - Là, une phrase extrêmement prometteuse

... *« Nous ne nous rendons pas compte ce que nous manquons en décrivant les expériences à deux corps, à deux personnages, technique analytique, dans un langage appartenant à des situations à un personnage. »*

LACAN - C'est exactement ce que je viens de dire. Et, dès lors, il ne s'aperçoit pas qu'il continue...

GRANOFF - Non seulement il continue, mais il le renforce ... *« Alors que faut-il faire ? »*

Et, comme il n'a pas trouvé la clef qui lui permette d'échapper à l'impasse dans laquelle il s'est lui-même jeté à une allure phénoménale, il dit, et alors ça devient une objectivation forcenée de son patient

*« D'abord, il faut créer une atmosphère, ne pas se fermer, et ne pas oublier... Et alors, là, il part en flèche : avidité orale, on la relie seulement à la bouche, mais ce n'est pas vrai. Il s'agit de la peau, de l'épiderme, de la chaleur, des frictions... »*

Ça devient une énumération. Il fait littéralement le tour de l'individu pour essayer d'élargir dans le cadre des relations d'objet sa position. Et, contrairement à ce qu'il a dit, il dit finalement

*« Et si ça ne marche pas, comme nous faisons, alors on met une double dose, et ça finira peut-être par marcher. »*

C'est à ça qu'il en arrive!

LACAN -je ne qualifierais pas dans le même sens que vous, c'est-à-dire dans le sens objectivant, cette sorte d'aspect...

GRANOFF - Lui ne le qualifie pas ainsi.

LACAN-Moi non plus, je ne le qualifierais pas ainsi. je considérerais, je pense vous le montrer la prochaine fois, comme quelque chose qui est évidemment -342-

mouvant, à savoir une sorte de recours en appel, à proprement parler, non pas du tout à ce que je défends et vous dis ici comme le registre objectivant. Tout progrès de connaissance et toute technique ont intérêt à objectiver les parties qui sont objectivables. Mais il s'agit d'une tendance objectivante dans la relation au sujet, c'est-à-dire de pousser, par les interventions, la technique, même, le sujet, à s'objectiver, à se prendre lui-même pour un objet, et à croire que le progrès - il le croit parce que c'est effectivement comme ça que ça progresse, l'analyse - se fait par une objectivation de ce qu'il est.

Ce n'est pas de cela qu'il s'agit.

Ce recours en appel, comme je l'appellerais, est un recours en appel au réel, dans la mesure même où il s'agit d'un effacement par méconnaissance, comme vous l'avez dit tout à l'heure, de ce registre symbolique, dans la mesure où il disparaît complètement dans la relation d'objet, car elle n'est nulle part, et c'est pour ça que les objets prennent cette valeur absolue, dans cette mesure même où il n'a plus comme troisième terme la fonction imaginaire.

Il dit quel est maintenant le sens de notre fonction opérante dans l'analyse. Il dit « créer une atmosphère », *a proper atmosphere*, une atmosphère convenable... C'est tout ce qu'il a à dire, ce qui tout de même devient extraordinairement incertain, ça hésite dans l'indicible, et cela fait intervenir alors toute la réalité, ce qu'il appelle l'événement, parce que l'analyse n'est justement pas faite pour que nous nous jetions au cou de notre patient, et lui au nôtre. La limitation des moyens qu'il a, c'est justement ce qui pose le problème de savoir dans quel plan elle se passe. Mais, faute de concevoir par rapport à ces moyens aussi où se définit et se limite son expérience, il est amené à faire ce grand appel à l'éveil de tous les registres du réel. Ce plan du réel dont ce n'est pas pour rien qu'il est là, toujours en arrière-plan, et je ne vous le désigne jamais directement dans tout ce que nous commentons ici. Ce n'est pas pour rien qu'il est justement exclu à proprement parler.

Et lui ne le fera pas plus rentrer qu'un autre.

Mais c'est là que se porte son recours en appel, et c'est là l'échec de la théorie qui correspond à cette inclinaison de la technique, à cette déviation de la technique.

La prochaine fois, j'essaierai de vous permettre de pointer exactement quelle en sont la direction et le sens précis.

Finissez!

GRANOFF - Maintenant il n'y a plus que deux mots. Cet appel au réel, il y est tellement engagé qu'à un autre moment de sa carrière, comme s'il avait été un -343-

moment sensible à certains écueils de sa pensée, il veut tout au moins dire ce qui, selon lui, n'en fait pas partie, et il donne un exemple unique dans la littérature de description, la seule fois où il est expressément fait mention des petits mouchoirs en papier, des coussins, des divans, etc.; cela à un moment très antérieur.

LACAN - Oui, dans l'article *Transfert et contre-transfert*.

GRANOFF - Mais ce n'est peut-être pas pour rien qu'il y a pensé. Il finit sur des considérations pessimistes sur la terminaison de l'analyse. C'est là-dessus qu'il faut terminer, après avoir fait en passant, avec assez de pertinence, le procès de nos sociétés, à l'heure actuelle, en faisant d'ailleurs entrer, comme élément d'appréciation, le fait qu'à un moment historique (environ 1930) sont entrés en jeu un certain nombre d'analystes dont les analyses n'ont pas été, de toute évidence, terminées. On est donc arrivé à deux standards, qu'il appelle le standard A et le standard B, c'est-à-dire l'incertitude où l'on se trouve quant au moment judicieux de lancer un analyste dans la pratique. Considération d'autant plus pessimiste qu'un traitement se termine, selon lui, dans un ou deux cas sur dix. Comme il y a quelques milliers de traitements qui se terminent dans l'année, ça en fait quand même quelques centaines qui se terminent vraiment; on pourrait quand même se donner la peine de regarder de plus près, et savoir ce qui s'y est passé.

Mais ce qui, à moi, me semble plus pessimiste, n'est pas ça! Mais davantage sa théorie; c'est que, dit-il,

« *Moi je termine assez rarement des traitements, dans un ou deux cas sur dix.* »

Cela ne me semble pas si pessimiste que ça, en soi. Mais ce qui me semble vraiment très angoissant dans ce qu'il dit, c'est que

« *Dans les autres cas, après coup, j'ai bien compris où a été l'erreur.* »

Mais ce n'est peut-être pas encore là que se trouve la partie la plus affligeante, mais c'est que

« *Quand j'ai compris, j'ai eu beau avoir compris, il n'y a plus rien à faire. C'est foutu, une fois pour toutes.* »

Cela me semble l'aboutissement de sa perspective, cette inévitabilité de l'échec, une fois qu'un certain type d'erreur a été fait.

LACAN - Écoutez. Il est tard, maintenant. Je ne veux pas dépasser les deux heures moins le quart.

-344-

Je ne sais pas dans quelle mesure, pour chacun de vous qui n'avez pas pu lire ce texte... Je crois qu'on peut donner à Granoff un bon point. Il a tout à fait réalisé mon appel et ce que j'attendais de lui. Je crois qu'il vous a très bien présenté l'ensemble des problèmes posés par ce livre de Balint, qui est en somme son livre unique, j'en suis sûr même, et qui résulte de ses méditations en même temps que de sa carrière.

Si un certain nombre de questions peuvent s'en dégager, pour vous, c'est tout ce qu'il y a à en attendre. Et je les reprendrai la prochaine fois, et en complétant, dans l'ordre où les a introduites Granoff.

Je vous ai déjà dit au départ ce que je veux mettre en relief, ici, c'est quelque chose qui est dans un article dont vous n'avez pas parlé, qui est *Transference of emotions*; c'est déjà tout notre problème : sont-ce les émotions qui sont transférées ? Un titre comme celui-là ne semble scandaliser personne. C'est un article qu'il a écrit en 1933. Et vous y verrez des choses très remarquables, y compris dans la façon dont il introduit pour nous le transfert. Pour les lecteurs de l'époque - et ce n'était pas un article spécialement destiné aux analystes, il s'adresse aussi en partie à ceux qui n'en sont pas, pour faire saisir le phénomène du transfert qui, dit-il, entraîne beaucoup de méconnaissance, est moins bien reconnu par l'ensemble du monde scientifique à ce moment-là que le phénomène de la résistance - il donne quelques exemples. Vous verrez, c'est très amusant.

Je partirai de là. C'est l'article qu'a utilisé Granoff. Nous partirons de ce trou laissé au centre de l'exposé sur Balint pour rééclairer le reste, pour faire sentir à des lecteurs non prévenus ce qu'est le phénomène du transfert, vous verrez à quel point justement, du fait qu'il manque une juste définition du symbole, qu'il est forcément partout. Un analyste ne peut pas s'en servir, du fait qu'il manque. Vous verrez à quoi il est amené : à donner, quand il veut s'exprimer, pour le dehors, d'une façon exotérique, il va plus loin qu'il ne croit, c'est-à-dire qu'il lui donne une définition qui n'a rien à faire avec le transfert. Pour nous introduire au transfert, il nous parle du déplacement. Tous les exemples qu'il donne sont des exemples de déplacement.

Dans ce même article, il nous dit que le résultat du travail qui est justement celui par lequel les analystes interprètent le plus souvent leur expérience et leur action est naturellement *une psychologie, ou une caractérologie du psychanalyste lui-même*. Ce n'est donc pas moi qui le dis, c'est lui-même qui le fait remarquer. L'auteur lui-même nous en apporte l'aveu, le témoignage; d'analyser sous cet angle, faire la psychanalyse de l'analyste comme théoricien, pour situer d'une façon rigoureuse certaines tendances actuelles de la théorie comme de la -345-

technique. Ceci implique de savoir où nous pouvons ancrer une théorie de la technique qui nous permette d'échapper à cette sorte de relativation des relations d'objet, d'avoir un système de références qui sorte de cette interpsychologie strictement individuelle de l'analyste et de l'analysé.

Ce n'est pas nouveau, et vous sentez bien que c'est exactement le sens de ce que nous faisons ici depuis exactement octobre, et avant.

Cela me donnera peut-être l'occasion, et même sûrement, de faire ici ce que j'ai déjà fait ailleurs, les deux derniers mercredis, devant une autre audience, de repréciser les points fondamentaux, les bases fondamentales de la théorie que nous donnons ici de l'analyse, et montrer comment elle permet d'échapper à cette sorte de relativation sans issue.

À mercredi prochain!

-346-

## Leçon XVIII 2 juin 1954

Qui se dévoue pour poser une question à propos de ce qu'a dit Granoff la dernière fois, et pour autant que son exposé était excellent, vous avez pu vous faire une idée de ce que représente ce bouquin. L'un de vous veut-il faire un petit effort pour dire ce qui se dégage, comment se pose le problème, à propos de ce bouquin de Balint ? De ce qui en est résulté de majeur pour tel ou tel d'entre vous ?

MANNONI - La question posée ainsi m'embarrasse. Je suis justement en train de rassembler des morceaux, et c'est l'ensemble qui me manque.

Il me semble que le reproche essentiel que Granoff a fait à Balint est d'avoir manqué d'exprimer quelque chose qui se passe dans l'analyse, et qui est le type de relations entre l'analyste et l'analysé. Il semble que le rôle de l'analyste soit d'assister à la montée et à la descente, dans une sorte d'échelle, de progrès et de régressions de son sujet. Il est en quelque sorte témoin de la manière dont le sujet monte et descend l'échelle des régressions. Et le problème qui se pose est de savoir comment on peut dire qu'on régresse ou qu'on progresse. Il me semble que la difficulté est la suivante : si l'amour libidinal est une progression, que deviennent les anciennes étapes, et si, au contraire, on ne peut accéder à l'amour libidinal que par une régression profonde, je vois la difficulté de Balint dans la manière dont il n'a pas réussi à traiter le problème de la régression.

Autre difficulté : celle des rapports de l'analyste avec le sujet, c'est confus, parce que vous me prenez au dépourvu.

LACAN - C'est déjà quelque chose. On peut en partir.

Voyons cette conception que nous appelons de Balint, qui se rapporte d'abord en une tradition très particulière, tradition hongroise, pour autant -347-

qu'elle a été dominée par la personnalité de Ferenczi, occasionnellement, incidemment. Nous aurons sûrement à toucher, par mille petites faces anecdotiques, amusantes, les rapports de Ferenczi et de Freud.

Ferenczi a été évidemment un peu considéré à l'époque, avant 1930, comme l'enfant terrible de la psychanalyse. Ferenczi gardait par rapport à l'ensemble du concert des analystes une grande liberté d'allure, une façon de poser les questions qui ne participait peut-être pas du très grand souci de s'exprimer par ce qui était « orthodoxique », déjà à cette époque.

Il a introduit plusieurs fois certaines questions qui, pour une vue superficielle, peuvent se grouper autour du terme de la question de « psychanalyse active ». Et quand on dit ce terme qui fait clef, on croit qu'on a compris quelque chose, et que c'est en somme réglé dans l'espèce d'aura confuse qui va à peu près des remarques de Ferenczi, sur une question qu'a posée dès l'époque Ferenczi sur le rôle que devaient jouer, à tel ou tel moment de l'analyse, l'initiative de l'analyste d'abord, l'être ensuite de l'analysé. Il a commencé à poser ces questions; mais il faut voir en quels termes, et ne pas confondre sous le terme d'actif toute espèce d'intervention, pouvant aller depuis les interdictions, telles qu'hier soir vous en avez entendu poser la question, à propos du cas qui nous a été rapporté par le Dr Morgan. La question que j'ai rappelée hier soir, évoquée déjà dans les *écrits techniques* de Freud, et admise toujours comme parfaitement évidente par Freud, que, dans certains cas, il faut savoir intervenir activement en posant certaines interdictions : « Votre analyse ne peut pas continuer si vous vous livrez à telle ou telle activité qui, saturant, en quelque sorte, la situation, stérilise au sens propre du terme ce qui peut se passer dans l'analyse. »

Nous tâcherons de voir, en partant d'où nous sommes, en remontant si vous voulez à partir de Balint, ce que ça veut dire dans Ferenczi, ce qui lui a été en somme laissé par l'histoire à son compte comme introduction de la notion de psychanalyse active.

Je vous signale en passant que Ferenczi lui-même, au cours de sa vie, a plusieurs fois changé d'attitude, de position. Il est revenu sur certaines de ses tentatives, déclarant que l'expérience les avait montrées excessives, peu fructueuses, voire nocives.

Enfin, Balint appartient à cette tradition hongroise qui fleurit, s'épanouit tout à fait normalement autour de la question des rapports de l'analysé et de l'analyste conçu comme personne impliquée dans une situation interhumaine, et impliquant comme telle certaine réciprocité dans les relations.



En d'autres termes, cette tradition de Ferenczi, on peut légitimement la faire remonter à une certaine position des questions qui maintenant s'énoncent dans les termes « transfert » et « contretransfert », mis au premier plan des relations analytiques.

Balint se situe plus en avant dans ce progrès, à partir de 1930, donc dans une période contemporaine, nous pourrions clore autour de 1930 l'influence personnelle de Ferenczi; ensuite se manifesta celle de ceux qui le suivent, de ses élèves.

Sur les rapports personnels de Freud et Ferenczi, je ne peux pas m'engager maintenant. C'est très curieux; et ça vaudra la peine que nous y revenions. Mais, nous devons aller droit à notre sujet.

Balint est donc dans cette période qui s'étend de 1930 à maintenant, et est caractérisée par une montée progressive de la notion de relation d'objet. Je crois que c'est là le point central de toute la conception de Balint, sa femme, et leurs collaborateurs qui se sont intéressés à la psychologie des animaux. Elle se manifeste dans un livre qui se caractérise, encore qu'il ne soit qu'un recueil d'articles s'étendant sur une période de vingt années, pouvant donc être assez papillotants, disparates, et ayant cependant une remarquable unité. Cette unité, on peut la dégager. Partons de là. Faisons le tour d'horizon; je le suppose fait; car ce qu'a fait Granoff est à mon avis assez bien présenté pour que vous puissiez vous rendre compte comment se situent, dans leur masse, dans leur position, les différents problèmes que pose Balint.

Posons donc que les choses sont déjà situées, et partons de la relation d'objet. Elle est au centre et au cœur de tous les problèmes posés par Balint. Vous le verrez.

Allons tout de suite au problème, et à la distinction que nous allons être amenés à faire. Nous verrons que ce qui est son centre perspectif dans l'élaboration de la notion d'objet ou de relation d'objet est ceci: un objet est avant tout, pour lui, dans sa conception, un objet de satisfaction, ce qui n'est pas pour nous étonner, puisque nous sommes, avec l'expérience analytique, dans l'ordre des relations libidinales, de la relation du désir.

Mais, qu'est-ce à dire, que de partir de l'expérience interhumaine de l'objet, comme étant essentiellement au départ ce qui satisfait, ce qui sature un besoin ? Est-ce là un point dont nous pouvons partir ? Est-ce un point initial valable, à partir duquel nous pourrions développer, grouper, expliquer, ce que l'expérience nous démontre, nous enseigne se rencontrer dans l'analyse ? C'est là qu'est la question. -349-

Nous allons voir ce qui se passe à l'expérience, à savoir la façon dont Balint est amené à regrouper l'expérience analytique autour de cette notion.

La relation d'objet fondamentale, pour lui, satisfait à ce qu'on peut appeler la forme pleine, la forme typique. La relation d'objet est celle, donc, qui conjoint à un besoin un objet qui le sature. Cela peut-il être considéré comme suffisant? Voilà la question que je pose. Elle lui est donnée d'une façon typique dans ce qu'il appelle *primary love*, amour primaire, à savoir les relations de l'enfant et de la mère; ce qui est exprimé dans l'article *Mother's love, and love for the mother*, l'amour de la mère, et l'amour pour la mère. Cet article, qui est essentiel, est d'Alice Balint; c'est la contribution essentielle d'Alice Balint au travail commun. La notion capitale amenée par cet article est celle-ci : le propre de cette relation de l'enfant à la mère est qu'il implique que la mère, comme telle, satisfait à tous les besoins de l'enfant. Cela ne veut pas dire, bien entendu, que c'est toujours réalisé; mais c'est structural, interne à la situation de l'enfant humain. Ceci implique tout l'arrière-fond animal de la situation. Et d'ailleurs il ajoute cette touche qui est importante, et qui est superfétatoire dans le cas du petit d'homme: il est non seulement comme tout petit animal, dans un certain temps, coapté à ce compagnonnage maternel qui sature quelque chose d'un besoin essentiel, primitif, des premiers pas dans le monde de la vie, mais il l'est beaucoup plus qu'un autre, en raison de cette arriération de son développement qui fait qu'on peut dire que l'être humain, dans son développement, apparaît avec des traits fœtalisés, c'est-à-dire ressortissant à une naissance prématurée. Ceci est à peine touché, et en marge. Il le relève, il a de bonnes raisons pour ça.

Quoi qu'il en soit, ce qui est donné comme essentiel est suffisamment marqué par ceci, sur lequel il insiste et revient par une sorte de sentiment que c'est une cheville, un élément, une articulation essentielle de sa démonstration, cet élément auquel il tient tellement démontre bien plus qu'il ne croit, vous allez le voir. Il insiste sur ce fait tellement significatif à ses yeux et à juste titre, que la relation enfant-mère, telle qu'elle est ici définie, est tellement fondamentalement ce qu'il dit que si elle se poursuit, si elle s'accomplit d'une façon heureuse, sans accident, il ne peut y avoir de trouble que par accident. Cet accident peut être la règle, ça ne change rien, c'est un accident par rapport à la relation considérée dans son caractère essentiel. Si donc elle est réalisée dans sa forme essentielle, l'ensemble de la situation va muer. S'il y a satisfaction, le désir de cette relation primaire, qu'il appelle *primary love*, amour primaire, n'a même pas à apparaître, rien n'apparaît. Ce donc qui s'en manifeste est simplement accroc à une situation conçue comme fondamentalement fermée, dans une relation à deux.

je ne peux pas m'attarder, à cause de ce que j'ai à déployer dans un certain chemin. Mais cet article d'Alice Balint développe cette conception jusqu'à ce que je pourrais appeler ses conséquences héroïques. je vais vous montrer dans quel sens il faut employer ce terme. Elle dit

*« Pour l'enfant, tout ce qui lui est bon venant de la mère va de soi; rien n'a même à surgir un instant qui implique l'autonomie de cette sorte de partenaire, l'existence de ce partenaire comme étant un autre sujet. Non, ça va de soi; le besoin exige. Et tout dans la relation d'objet, pour l'enfant, va de soi comme s'orientant pour la satisfaction de ce besoin... S'il en est ainsi dans cette conception d'harmonie préétablie qui fait de la première relation d'objet de l'être humain quelque chose de fermé, tendant à une satisfaction parfaite dans son rapport essentiel, ceci implique en toute rigueur qu'il en soit strictement de même de l'autre côté. »*

La rigueur de ce développement est justement marquée par le fait qu'Alice Balint ne croit pas avoir suffisamment démontré la portée fondamentale, l'ampleur de conception de ce qu'elle apporte. Elle n'a pas démontré qu'il en est exactement de même du côté de la mère, à savoir, pour m'exprimer d'une façon imagée, que l'amour de la mère pour son rejeton a exactement le même caractère d'harmonie préétablie sur le plan du besoin à son stade primitif, c'est-à-dire que, pour elle aussi, il y a - dans tous les soins, toutes les manifestations de contact, de soins, de propreté, d'allaitement, de tout ce qui la lie animale à son rejeton - quelque chose qui satisfait en elle un besoin absolument complémentaire du premier. La situation est exactement complémentaire. Et cette complémentarité - que j'ai appelée l'extrémité héroïque de la démonstration d'Alice Balint - est qu'elle insiste énormément sur le fait que ceci comporte exactement les mêmes limites que tout besoin vital, à savoir que,

*« Quand on n'a plus rien à donner, eh bien, on prend »;*

et ce qui lui paraît un élément des plus démonstratifs de la situation, c'est que dans telle ou telle société dite primitive dans leur registre - ceci fait beaucoup moins allusion à la structure sociale ou communautaire entre ces sociétés qu'au fait qu'elles sont beaucoup plus ouvertes à des crises terribles sur le plan vital du besoin, qu'il s'agisse des Esquimaux ou des tribus errantes et perdues dans un état misérable dans les déserts australiens - à partir du moment où il n'y a plus rien à se mettre sous la dent, eh bien, on mange son petit; et ça fait partie du même système, c'est dans le même registre de cette satisfaction vitale, il n'y

-351 -

a aucune béance, aucune faille, entre les deux activités : on est tout à lui, mais du même coup, il est tout à vous. Et de ce fait même, il peut très bien être destiné à être ingurgité, à partir du moment où il n'y a plus moyen de s'en tirer autrement; c'est la satisfaction d'un besoin vital absolument homogène; il peut aller jusqu'à l'absorption qui fait partie des relations interanimales, qui fait partie des relations d'objet. L'enfant se nourrit, absorbe, dans la mesure où il le peut, sa mère en temps normal. La réciproque est vraie: quand la mère ne peut plus faire autrement, elle se l'envoie derrière la cravate. Et Balint va très loin dans les détails ethnographiques extraordinairement suggestifs. Je ne sais pas s'ils sont exacts, il faut toujours se méfier des rapports, comme on dit, qui viennent de loin. Néanmoins, certains rapports d'ethnographes laissent à penser, par exemple, que dans des périodes de détresse, on ne peut même pas parler de disette, ces sortes de famines atroces qui font partie constamment du rythme de certaines populations restées dans des stades très primitifs, isolées aussi au point de vue communauté dans des pays extrêmes, comme ceux auxquels je viens de faire allusion, ce fait par exemple a été signalé que dans certaines tribus d'Australie on voit des femmes en état de gestation capables, avec cette dextérité remarquable de moyens qui caractérisent certaines manifestations du comportement primitif, de se faire avorter pour se nourrir de l'objet de la gestation ainsi prématurément mis au jour.

Donc la relation enfant-mère est là développée comme étant le point de départ fondamental d'une complémentarité du désir. Disons, pour signaler, illustrer, étiqueter la chose pour votre esprit, encore que ce ne soit pas ça que j'aime le mieux, sur le plan animal, d'une coaptation directe de désirs s'emboîtant, se ceinturant l'un l'autre. Et tout le reste qui arrive, les discordances, les béances, ne sont jamais qu'accidents.

C'est là le point de départ. Et en définissant les choses ainsi, il précise quelque chose qui se trouve en contradiction avec un élément essentiel qu'on peut appeler la tradition analytique sur le sujet de ce qu'on peut appeler développement des instincts, c'est-à-dire qu'il va à contredire, à s'opposer à ce qu'on admette, comme on le fait traditionnellement, un stade primitif dit d'autoérotisme.

Ceci est l'autre élément qui met en relief la portée de cette conception. Car, il y a contradiction, distinction essentielle, entre cette façon de concevoir le point de départ, on peut dire initial, qui sera en même temps - vous verrez pourquoi - et restera le pivot de toute la conception des relations d'objet dans le cas de Balint et Alice Balint. Il y a une différence essentielle entre cela et ce qu'admettent, pour toute une part, les textes de Freud, qui admettent, promeu-

vent, non sans nuances, bien entendu, des nuances très importantes - qui dans les textes de Freud laissent toujours la chose dans une certaine ambiguïté - appelons-la « la conception viennoise » de la conception du développement libidinal, on ne sait pas très bien où l'arrêter, faute justement d'en avoir les moyens théoriques et techniques. Il y a une phase première, que certains limiteront aux six premiers mois, que d'autres essaieront d'étendre très loin et que d'autres reculeront peut-être encore vers une limite plus antérieure; et comme le souligne humoristiquement Balint, il y a toujours un moment où on peut dire

*« À ce moment-là la relation d'objet n'est pas encore née »,*

par une caractéristique essentiellement négative bien définie. Il y a un moment où la conception viennoise, appelons-la classique, c'est une conception de définition du développement libidinal; il y a une étape où, ce qui n'est pas du tout pareil, le sujet enfantin ne connaît que son besoin, il n'a pas de relation avec l'objet qui le satisfait; il ne connaît que ses sensations, et il réagit sur le plan stimulus-réponse. Pour illustrer ce que comporte cette notion d'autoérotisme, il n'y a pas pour lui de relation essentielle, primaire prédéterminée, il n'y a que le sentiment de son plaisir ou de son non-plaisir. Le monde est pour lui un monde de sensations indifférenciées. Et ces sensations gouvernent, dominant, inclinent son développement. Il vit dans un monde de désirs. On n'a pas à tenir compte de sa relation à un objet, car aucun objet encore pour lui n'existe à ce moment-là.

C'est ce qui est bien marqué dans un des textes de Balint, par référence à un article de Bergler qui soutient cette thèse alors considérée dans le milieu viennois comme classique, et qui rend le milieu viennois particulièrement imperméable à ce qui commençait à surgir dans le milieu anglais, qui consistait à mettre en valeur sous une forme différente de celle de Balint ce qui se développait ensuite dans la théorie kleinienne, à savoir aux premiers éléments traumatiques liés à la notion de bon et de mauvais objet, à toutes ces projections, introjections primitives dont la dialectique aura un rôle si essentiel dans le développement de toute la pensée anglaise, spécialement dans celui de la psychanalyse d'enfants. (Article de Bergler, « Earliest stages », *Intern. Journal of Psychoanal.* XVIII, 1937, p. 416.)

Quelles sont les conséquences de cette conception de la relation d'objet ? D'abord posons ceci : il est clair que Balint et ceux qui le suivent, prolongent, annoncent, vont dans le sens d'une vérité. N'importe qui a observé un nourrisson de 15 à 20 jours ne peut pas dire qu'il n'y a pas chez ce sujet *infans* un inté-

rêt pour des objets électifs. L'idée traditionnelle de l'autoérotisme comme étant un destin primitif de la libido doit être interprétée. Elle a sûrement sa valeur, mais c'est justement ce que je veux essayer de vous montrer, que si nous la prenons sur le plan behavioriste du rapport du vivant avec son Umwelt, elle est démontrée fautive. Il suffit d'avoir un instant considéré un petit enfant dans son premier mois pour voir qu'il y a relation d'objet. Cela ne veut pas dire que la théorie de l'autoérotisme primitif ne réponde pas à quelque chose, mais c'est justement que dans la théorie de la libido on se place dans un autre registre. La théorie de la libido, telle qu'elle a été construite par Freud, est une façon d'aborder ce registre, à savoir la signification de la théorie de la libido qui nous est ainsi donnée à propos de ces développements qui sont en quelque sorte des espèces de dérivations qui se branchent sur la théorie de l'analyse, mais qui représentent nettement par rapport à l'inspiration fondamentale de la théorie de la libido une déviation, mais dans laquelle s'engage pour l'instant une part considérable, majoritaire, du mouvement analytique. Les conséquences de ce point de départ, là-dessus Balint est tout à fait clair en partant de cette notion de la relation d'objet comme étant définie par la satisfaction d'un besoin auquel l'objet correspond d'une façon fermée, achevée, dans la forme de l'amour primaire, dont le premier modèle est donné par le rapport mère-enfant, il est tout à fait manifeste par le développement de la pensée de Balint lui-même - ce n'est pas nous qui reconstruisons ni qui déduisons - nous voyons ce que ça donne quand on s'embarque dans ce chemin. J'aurais pu vous y amener par une autre entrée. Mais par quelque entrée que vous y entriez, dans cette pensée de Balint, vous retrouverez toujours les mêmes impasses et les mêmes problèmes. Car c'est une pensée cohérente et c'est une chose que nous pouvons... en reprenant le circuit dans un autre sens.

Mais si on part de cette relation d'objet-là, il n'y a aucun moyen d'en sortir, c'est-à-dire que, quels que soient les progrès, les étapes, les franchissements, les stades, les phases, les métamorphoses de la relation libidinale, l'expérience manifestement nous montre qu'elle se produit au cours du développement de l'être vivant.

Si on part de là pour définir la relation d'objet, il n'y a aucun moyen, en faisant évoluer de quelque façon que vous vouliez les nuances, les qualités du désir, en passant de l'oral à l'anal, puis au génital, la relation d'objet sera forcément définie toujours de la même façon, à savoir qu'il faudra bien qu'il y ait un objet pour satisfaire le désir, quelles qu'en soient ses métamorphoses, et que cet objet aura aussi pour fonction de saturer ledit désir. Toute cette consé-

quence que la relation génitale dans ce qu'elle a d'achevé, dans son accomplissement sur le plan instinctuel, est exactement conçue, pensée, enregistrée, et même théorisée de la même façon, d'une façon avouée, je peux retrouver le passage, ceux que ça intéresse le trouveront formulé comme je vous le formule, que ce qui représente la satisfaction génitale achevée est une satisfaction où la satisfaction de l'un, je ne dis pas se soucie de la satisfaction de l'autre, mais se sature en cette satisfaction. Il va de soi que l'autre est satisfait dans cette relation essentielle.

C'est cela l'axe de sa conception du *genital love*, exactement comme du *primary love*. Et ceci il l'écrit, parce qu'il ne peut pas penser les choses autrement; à partir du moment où l'objet est défini comme un objet de satisfaction, comme il est bien clair que cela devient alors beaucoup plus compliqué, que les choses se passent ainsi au niveau du développement adulte, c'est-à-dire au moment où effectivement le sujet humain a à mettre en exercice ses capacités de possession génitale, il devient tout à fait clair, alors, qu'il faut ajouter là une rallonge, si je puis dire, mais que cela n'est jamais qu'une rallonge, à savoir qu'on ne comprend pas d'où cela a surgi. Mais il est clair que cela comporte cette sorte d'initiative du sujet, d'intérêt du sujet, d'aperception d'existence ou, comme il dit, de la réalité du partenaire qui doit soumettre cette réalisation, idéale, mais conçue comme fondamentalement du même ordre.

Il faut, pour qu'il y parvienne, toutes sortes d'aperçus finalistes où le sujet intervient dans une façon beaucoup plus élaborée. Il faut qu'il tienne compte, comme sujet, de l'existence de l'autre sujet, également comme tel; il est tout à fait clair que là, ça ne va pas de soi, il faut qu'il s'occupe et s'intéresse non seulement de la jouissance de son partenaire, mais de toutes sortes d'exigences qui existent autour.

C'est par l'intermédiaire de la notion de réalité de l'autre comme sujet qu'intervient ce qui fait le progrès du *genital love* par rapport au *primary love*. Mais, vous le voyez, c'est simplement lié à une sorte de donnée; c'est comme ça, parce qu'un adulte, c'est beaucoup plus compliqué qu'un enfant. Mais, fondamentalement, l'ordre et le registre de satisfaction sont les mêmes : une satisfaction close à deux où l'idéal est que chacun trouve dans l'autre l'objet qui satisfait son désir.

Voici donc requises toutes sortes de qualités d'appréciation de ces besoins, de ces exigences de l'autre, dont il va falloir savoir d'où il faut les faire sortir. Car, rien ne nous est indiqué de la façon dont, dans le sujet, quand il s'agit de relations libidinales, cette sorte de reconnaissance d'autrui comme tel pourrait être introduite dans ce système fermé de la notion de relation d'objet. Rien ne -355-

peut l'introduire. Et c'est cela qui est tout à fait frappant. Tous ces éléments qu'il appelle : tendresse, idéalisation, tout ce qui est autour de l'acte génital, tout ce que nous pourrions appeler les mirages de l'amour - terme d'autant plus valable dans ce registre que c'est bien en fin de compte de cela qu'il s'agit, s'il s'agit de la saturation du désir et du besoin comme tels - tout cela doit venir de quelque part au moment où nous arrivons au stade du *genital love*. Et là il n'y a qu'à lire le texte de Balint : quand le sujet est arrivé à l'étape de la réalisation génitale, tout cet élément civilisé culturel de la relation avec l'autre dans l'amour achevé doit venir de quelque part. Mais étant donné que la notion fondamentale de la relation d'objet n'a pas bougé par une bonne raison qui est que, quand elle est posée comme ça, on ne peut pas la faire évoluer, rien ne vient introduire à l'intérieur une antinomie qui la fasse apparaître structurée d'une façon différente quand on arrive au niveau génital.

Nous assistons donc à cette chose paradoxale, qui n'est pas paradoxale, car elle est suggérée, voire imposée par l'expression, quand on est parvenu au niveau génital, tout cet élément que j'appelle: mirage d'idéalisation, de tendresse, toute la carte du tendre de l'amour, quelle est son origine ? Il ne peut pas dire autre chose, parce que la clinique le démontre, mais c'est là qu'apparaît la déchirure, immédiate, de haut en bas de son système, c'est qu'il dit: « L'origine de tout cela est prégénitale. » C'est-à-dire qu'une fois qu'on est avancé à ce stade de développement qui est le génital, il est forcé d'aller rechercher dans une antériorité sa conception du *primary love*, exclure tout ce qui vient au moment du génital se composer avec la satisfaction du désir génital pour donner sa forme achevée à cette relation à l'autrui extrêmement complexe, riche, élaborée, qui est en effet normalement exigible dans la relation interhumaine qui s'appelle non pas simplement la copulation, mais l'amour.

Il est donc forcé d'avoir une conception de ce qui est prégénital dans ce qui est en train de se développer comme étant essentiellement dominé, pris sous l'accent d'un *primary love*, c'est-à-dire d'une relation objectale, purement close sur elle-même dans une satisfaction réciproque de deux objets l'un par l'autre, qui ne comporte aucune intersubjectivité. Et puis quand il arrive au génital, où il faut bien que là l'intersubjectivité soit manifestement exigible, à partir de cette relation d'objet, comme rien ne peut faire que rien ne soit plus exigible dans l'acte génital de la relation d'objet, il fait ressurgir des fantaisies du prégénital tout ce qui vient s'y ajouter pour composer comme une relation intersubjective, riche et nuancée.

C'est ça la contradiction de sa doctrine, c'est qu'il conçoit le prégénital -356-



comme formé par une relation d'objet disons animale, et dans laquelle l'objet est comme tel dans un absolu *unselfishness*, c'est ce qui caractérise tout ce qu'il qualifie dans son premier développement de relation d'objet primitive. L'objet n'est pas *selfish*, c'est-à-dire qu'il n'est pas sujet. Le terme n'est pas formulé, mais les formules même qu'il emploie montrent bien de quoi il s'agit. C'est la subjectivité. La *selfishness*, c'est de penser que l'autre est un *self*. Il dit : dans le prégénital, il n'y a absolument pas de *self*, hors de celui qui vit; l'objet est là pour saturer ses besoins. Et quand on arrive au niveau de la relation génitale, comme on ne peut pas sortir de cette notion ainsi définie de la relation d'objet, il n'y a aucun moyen de la faire progresser, car le désir a beau changer, l'objet sera toujours quelque chose de complémentaire au désir. Et il est alors amené par une sorte de béance que rien ne peut combler, mais qu'il est bien forcé quand même de faire entrer dans son système, parce que en effet l'expression qui le montre c'est ceci, fait parfaitement sensible qu'on voit se trahir dans l'expérience analytique, que justement tout ce qui vient enrichir l'expérience en tant qu'intersubjective, qui tient compte de la *selfishness* de l'autre, vient justement de ce stade prégénital dont il l'a exclu précédemment; il y est forcé, car l'expérience le montre, c'est de là que ceci tire son origine; mais il est incapable d'expliquer cette contradiction. Et c'est là, sur le seul plan de l'énoncé théorique, que l'on voit dans quelle impasse on est engagé en prenant sous un certain registre la relation d'objet.

LANG - Il me semble qu'il y a une autre contradiction, qui se voit aussi dans l'exposé que vous avez fait, par les termes que vous avez employés. C'est, dans ce monde fermé qu'il décrit au début, *primary love*, une contradiction interne qui se manifeste également et qui tient à ce fait qu'il y a une confusion complète et systématique entre le besoin et le désir; vous avez d'ailleurs employé vous-même, pour préciser sa pensée, tantôt un terme, tantôt l'autre. C'est peut-être en portant son attention sur ce point-là qu'on verrait où est la faille.

Il y a une question que je voudrais poser. Est-ce qu'il emploie, lui aussi, indifféremment les deux mots de besoin et de désir? Car vous avez souligné au début que le désir ne peut pas apparaître, il n'y a pas de point d'émergence du désir dans ce monde fermé.

LACAN - Il emploie alternativement les deux... Le fondement de la pensée, c'est *need*, besoin, et c'est accidentellement, dans les manques, que le *need* se manifeste en *wish*. Or, c'est bien de cela qu'il s'agit. Est-ce que le *wish* humain est simplement le manque infligé au *need*? Est-ce simplement que le désir ne sort que de la frustration? C'est de cela qu'il s'agit.

Eh bien, il y a là quelque chose qui implique qu'on est emmené tellement loin dans le sens d'une sorte de pathogénie essentiellement frustratrice de tout ce qui se passe dans l'analyse. On nous a amené de toutes sortes de côtés de l'horizon, et d'une façon combien moins cohérente que dans la pensée d'un Balint, on nous a tellement amené au premier plan les complexes de dépendance, etc., et la frustration primaire, secondaire, primitive, compliquée, etc., l'élément frustratoire comme étant le registre essentiel dans lequel nous arrivons à penser l'analyse - qu'il faut vraiment un instant se détacher de cette fascination, rappeler certaines choses absolument fondamentales, pour retomber sur ses pieds.

C'est ce que je vais quand même essayer de vous rappeler maintenant.

Il y a quelque chose que l'analyse nous a appris : que si nous avons découvert et notamment fait une conquête positive dans l'ordre du développement libidinal, c'est précisément que, disons-nous, *l'enfant est un pervers*, et même un *pervers polymorphe*, qu'avant l'étape de normalisation génitale qui tourne, par sa première ébauche, autour du complexe d'Oedipe, l'enfant est livré à toute une série de phases qu'on qualifie ou connote du terme de « pulsions partielles » et qui sont les premiers types de relations libidinales au monde.

C'est justement sur cette ébauche que nous sommes en train d'appliquer la notion de relation d'objet qui est implicite dans tout un registre, qui est, si vous voulez, prise dans son champ le plus vaste, la notion de Lang à cet endroit est extrêmement féconde, prise dans la notion de frustration ou de non-frustration.

Qu'est-ce que l'expérience de la perversion? Car, enfin, si nous appelons l'enfant *pervers polymorphe*, ça veut bien dire quelque chose. Nous partons d'une expérience qui donne un premier sens à ce terme de perversion. Il faut tout de même se rapporter à ceci; l'expérience analytique est partie d'un certain nombre de manifestations cliniques parmi lesquelles les perversions, et quand on introduit dans le prégénital les perversions, il faut se rappeler ce que ça veut dire là où on les voit d'une façon claire et dégagée.

Est-ce dans la phénoménologie de la perversion, pour prendre cet exemple, pour autant qu'il se rapporte à cette phase prégénitale ? Est-ce même dans la phénoménologie de l'amour, sous sa forme la plus satisfaisante entre deux sujets ? Est-ce que c'est la notion de relation d'objet telle que nous venons de la mettre en valeur, à travers les exposés de Balint, qu'il s'applique ?

Eh bien, là, il est tout à fait clair que c'est exactement le contraire, à savoir qu'il n'y a pas une seule forme, pour commencer par là, de manifestations perverses qui n'implique, pour être soutenue dans sa structure même - je veux dire à chaque instant de son vécu - cette relation intersubjective.

Pour la relation voyeuriste, exhibitionniste, laissons-là de côté, c'est trop facile à démontrer. Mais prenons comme exemple la relation sadique. En regardant de façon limitée un cas aussi particulier que vous voudrez, quelle que soit la forme dans laquelle vous vous engagez dans le vécu de l'expérience sadique, que ce soit une forme imaginaire, que ce soit une forme clinique paradoxale, dans laquelle vous pénétrez... Il y a une chose qui est tout à fait certaine, c'est que la relation proprement sadique ne se soutient que pour autant que l'autre est juste à la limite où l'autre reste un sujet. C'est-à-dire qu'au moment où la souffrance déborde, l'inflexion de la souffrance où l'autre ne devient plus rien qu'une chair qui réagit, une forme de mollusque, dont on titille les bords et qui palpète, il n'y a plus de relation sadique, il peut en sortir quelque chose qui, selon le plus ou moins d'authenticité ou d'ampleur des réalisations dont est capable le sujet sadique, s'arrêtera là, sous une forme tout d'un coup de vide, de béance, de creux. Mais la relation sadique implique que ce qui est manié dans la relation entre les deux sujets soit quelque chose qui accroche le consentement du partenaire, consentement au sens de l'acceptation la plus large; c'est du consentement, de la liberté, de l'aveu de l'humiliation du partenaire qu'il s'agit. Et la preuve en est encore plus manifeste dans les formes qu'on peut appeler bénignes : il est vrai ainsi que la plupart des manifestations sadiques restent plutôt à la porte de l'exécution qu'elles ne semblent au contraire se pousser jusqu'à leur extrême; et c'est justement dans toutes sortes d'éléments qu'on peut qualifier de l'attente de l'autre, de la peur de l'autre, de la pression, de la menace exercée, de l'observation des formes plus ou moins secrètes de ce que j'appellerai tout à l'heure le consentement de l'autre, de sa participation au jeu, qu'il s'agit.

Vous savez combien, sous forme de perversions, reste la plus grande part de la somme clinique que nous connaissons sur le plan d'une sorte d'exécution ludique, qui implique cette sorte de correspondance chez le sujet, qui n'est pas celle de la correspondance d'un sujet soumis à un besoin, mais d'un sujet qui participe au mirage du jeu par l'identification au sujet, de même que le sujet s'identifie à l'autre dans ce jeu. L'intersubjectivité est la dimension essentielle.

Ceci a été exprimé - et je ne peux pas ne pas me référer à l'auteur qui l'a le plus magistralement décrit dans des pages qui font partie d'une oeuvre qu'on peut philosophiquement faire tomber sous le coup de toutes sortes de critiques, mais qui assurément, dans cette partie de phénoménologie, a atteint, ne serait-ce que par son talent et son brio, à quelque chose de tout à fait spécialement convaincant - je fais allusion à cette phénoménologie de l'appréhension de la connaissance d'autrui qui est dans la seconde partie de *L'Être et le Néant* de -359-

Jean-Paul Sartre. Ceci y est admirablement mis en valeur. L'auteur fait tourner toute sa démonstration autour du phénomène fondamental qu'il appelle le *regard*. L'objet humain - dans ce qu'il s'originalise d'une façon tout à fait particulière dans le champ de mon expérience humaine - se distingue absolument, originellement, *ab initio*, de tout mon champ d'expérience, il n'est absolument assimilable à aucun autre objet perceptible en ce qu'il est un objet qui me regarde. Là-dessus, Sartre met toutes sortes d'accents extrêmement fins : ce regard dont il s'agit n'est absolument pas possible à confondre avec le fait, par exemple, que je vois ses yeux. Je peux me sentir regardé par quelqu'un dont je ne vois pas même les yeux, et même pas l'apparence, mais que quelque chose me signifie comme pouvant être là; par exemple, cette fenêtre, s'il fait un peu obscur, et si j'ai des raisons de penser qu'il y a quelqu'un derrière, il y a là d'ores et déjà un regard et comme tel, comme sujet, je me modèle, et à partir du moment où ce regard existe,) e suis déjà quelque chose d'autre qui consisterait en ce que dans cette relation avec autrui, je me sens moi-même devenir pour le regard d'autrui un objet. Mais, dans cette position qui est réciproque, lui aussi sait que je suis un objet qui me sais être vu. Toute cette phénoménologie de la honte, de la pudeur, du prestige, cette peur particulière engendrée par le regard d'autrui, est admirablement décrite. Et je vous conseille de vous y reporter, dans l'ouvrage de Sartre. C'est une lecture absolument essentielle pour un analyste; surtout au point où nous en venons d'oublier ce registre de l'intersubjectivité, ici dans une forme littéralement tissée à l'intérieur d'un certain registre d'expérience où vous devez tout de suite reconnaître le plan que je vous apprend ici toujours à distinguer comme étant justement le plan de « l'imaginaire ».

Observez bien que si nous nous suspendons dans ce plan qui est celui d'une série de manifestations qu'on appelle perverses nous obtenons là quelque chose, toute une série de nuances, qui sont loin de se confondre avec ce que je vous apprend à mettre au pivot de la relation symbolique, c'est-à-dire le plan de la reconnaissance.

Il faudrait insister sur certains caractères de cette zone relationnelle qui se fait autour de ce pivot de l'autre comme regard. Vous avez déjà pu voir que ce sont des formes extrêmement ambiguës : ce n'est pas pour rien que j'ai parlé de la honte. Si nous allions dans le sens du prestige, nous verrions en fait qu'à analyser les choses d'une façon plus fine, ce sur quoi nous tomberions, si nous voulons nous maintenir strictement sur ce plan de la seule action du regard d'autrui, ce sont des formes dérisoires du prestige : le style qu'il manifeste chez les enfants, cette espèce de forme d'excitation...

Un ami me racontait une anecdote, à propos de cette sorte de *joke* qui précède les courses de taureaux, à quoi l'on fait participer des maladroits, en Espagne. Il m'a décrit une scène extraordinairement belle, où la foule est saisie de cette sorte de sadisme collectif où vous allez voir jusqu'où va l'ambiguïté dans ces sortes de manifestations. On avait fait défiler un de ces demi-idiot; dans des circonstances pareilles, on les revêt des plus beaux ornements du matador, et il défilait sur l'arène avant qu'entrent ces petites bêtes qui participent à ces sortes de jeux qui consistent à leur sauter dessus, mais qui ne sont pas complètement inoffensives. Et la foule de s'écrier: « mais lui, là, qui est si beau! » Le personnage entre dans une sorte de panique, avec sa demi-idiotie, bien dans la tradition des grands jeux de cour de l'antique Espagne, et commence à se récuser. Les camarades disent : « Vas-y, tu vois, tout le monde te veut. » Tout le monde prend part au jeu. La panique du personnage augmente; il se refuse, il veut se dérober. On le pousse hors des barrières. Et, finalement, le balancement, la bascule se produit, d'une façon absolument totale : le personnage, tout d'un coup, se dégage de ceux qui le poussent à entrer dans le jeu, et, selon cette espèce d'insistance écrasante des clameurs du peuple, il écarte tout le monde et se substitue tout d'un coup en cette sorte de héros bouffon, qui, impliqué dans la structure de la situation, s'en va avec toutes les caractéristiques de l'attitude sacrificielle - à ceci près que ça reste quand même du plan de la bouffonnerie - au-devant de la bête, et se fait d'ailleurs immédiatement et radicalement étendre sur le sol, et on l'emporte!

Cette scène absolument sensationnelle me paraît définir la zone ambiguë de cette relation dont l'intersubjectivité est essentielle. Et vous pourriez presque dire que là l'élément symbolique, la pression de la clameur, joue un rôle, essentiel, en quelque sorte quasi annulé par le caractère de phénomène de masse qu'elle prend en cette occasion; l'ensemble du phénomène est ramené à ce niveau d'intersubjectivité qui est celui que j'essaie de vous définir comme étant celui d'une série de manifestations que provisoirement nous connotons comme perverses.

Mais, on peut aller plus loin. Et Sartre - ce n'est pas pour rien que j'ai avancé mon auteur, car je crois que l'analyse de Sartre, là, va très loin - va plus loin, et donne de la phénoménologie de la relation amoureuse en elle-même un développement, une structuration qui me paraît absolument irréfutable. Je ne peux pas vous la refaire tout entière, parce que, là, il faudrait que je passe par toutes les phases de la dialectique du pour-soi et de l'en-soi. Il faut vous donner un peu de peine et vous reporter aux auteurs.

Mais le niveau, l'étage où Sartre essaie de serrer la dialectique de l'amour dans sa forme aiguë, concrète, et aussi achevée, il le fait très justement remarquer, ce que dans le vécu de l'amour nous exigeons de l'objet dont nous désirons être aimé, ce n'est pas ce qu'on pourrait appeler un engagement complètement libre; nous ne sommes aimés qu'en raison du pacte initial, de ce « tu es ma femme », ou « tu es mon époux » auquel je fais souvent allusion quand je vous parle du registre symbolique. Il est bien certain qu'il y aurait là quelque chose qui dans son espèce d'abstraction cornélienne n'aurait vraiment rien pour saturer nos réelles et fondamentales exigences, ce que Sartre fait observer dans le registre de sa dialectique de l'en-soi et du pour-soi, et spécialement de la liberté dans son rapport avec cette sorte d'engluement corporel où s'exprime la nature du désir quand il est référé à ce plan de la liberté. C'est bien de cela qu'il s'agit. Nous voulons devenir pour l'autre cette sorte d'objet qui ait pour lui cette même valeur de limite qu'a par rapport à sa liberté son propre corps. Nous voulons devenir pour l'autre ce en quoi non seulement sa liberté s'aliène - sans aucun doute il faut que cette liberté intervienne 'et l'engagement bien sûr est un élément essentiel de notre exigence d'être aimé - mais il faut que ce soit beaucoup plus qu'un simple engagement libre. Il faut que ce soit une liberté qui accepte elle-même de se renoncer pour désormais être vraiment limitée à tout ce que peuvent avoir de captif, de capricieux, d'imparfait, voire d'inférieur les chemins dans lesquels l'entraîne cette captivation par cet objet que nous sommes nous-même.

Ceci, je crois qu'on ne peut pas ne pas le voir en étant absolument essentiel, ce fait de devenir par notre contingence, notre existence particulière dans ce qu'elle a de plus charnel, de plus limitatif pour nous-même et notre propre liberté, la limite consentie et la forme d'abdication de la liberté de l'autre, c'est là ce qui montre phénoménologiquement, ce qui situe l'amour dans sa forme vécue, même concrète, exigible, *genital love*, comme disait tout à l'heure notre bon ami Balint. C'est ce qui justement l'institue dans cette zone intermédiaire, ambiguë, entre le symbolique et l'imaginaire, mais toute prise et engluée, elle aussi, dans ce domaine de l'imaginaire, dans cette intersubjectivité imaginaire, qui est celle sur laquelle je désire ainsi centrer votre attention; mais dont vous voyez aussi combien, dans sa forme achevée, l'amour exige la participation de ce registre du symbolique, qui est justement ce que j'appelle le changement liberté - pacte, car ce plan-là s'incarne - dans quoi ? - dans la parole donnée. Vous voyez donc là s'étager toute une zone où vous pourrez distinguer des plans de ce que nous appelons, dans notre langage souvent imprécis, « identi-

cations», avec toute une gamme de nuances, tout un éventail de formes qui jouent entre l'imaginaire et le symbolique, et qui est le plan dans lequel nous déplaçons toute notre expérience.

Mais vous voyez aussi du même coup que nous ne pouvons - tout à l'inverse de la perspective de Balint, au contraire, et c'est beaucoup plus conforme à notre expérience - que partir d'une intersubjectivité radicale, fondamentale, à savoir de l'admission totale du sujet par l'autre sujet, comme tels, pour en avoir rétrospectivement - je veux dire *nachträglich* - c'est-à-dire en partant de l'expérience adulte présente jusqu'à tout ce que nous pouvons supposer des expériences originelles, en étagant les dégradations, sans pouvoir plus que lui sortir jamais du domaine de l'intersubjectivité.

En d'autres termes, pour autant que nous restons dans le registre analytique, il faut que nous admettions l'intersubjectivité jusqu'à l'origine. Il n'y a pas de transition entre les deux registres, entre les relations d'objet à objet comme deux termes extrêmes, que ce qu'on a dans la dialectique du désir animal, ou dans l'autre registre, celui de la reconnaissance du désir, ce qui est exactement le second degré.

Si nous partons de là, nous devons, depuis le départ, savoir jusqu'où se dégrade, mais en même temps d'où part cette propriété de l'intersubjectivité essentielle. Il n'y a pas de possibilité de la faire surgir à un moment où on part d'une hypothèse de départ de l'intersubjectivité. Il faut savoir où est l'intersubjectivité à l'origine même, là où elle n'est pas manifeste. Mais elle ne peut qu'être au début, puisqu'elle doit être à la fin. Et c'est bien ce que l'expérience montre, à savoir que si la théorie analytique a qualifié de pervers polymorphe tel ou tel mode ou symptôme du comportement de l'enfant, c'est précisément dans ce registre, et pour autant qu'elle implique cette dimension de l'intersubjectivité imaginaire que j'ai essayé de vous faire saisir tout à l'heure, dans cette espèce de double regard, qui fait que je vois que l'autre me voit, et que tel ou tel tiers intervenant me voit vu. Il n'y a jamais simple duplicité de terme. Ce n'est pas seulement que je vois l'autre, c'est que je le vois me voir, et que le voyant me voir, ceci implique le troisième terme, à savoir qu'il sait que je le vois. Le cercle est fermé. Il y a toujours trois termes, même s'il n'y a pas trois termes présents.

Et alors, qu'est-ce que ça veut dire? Est-ce que ça veut dire que ce que nous appelons la perversion polymorphe chez l'enfant est vécue avec cette richesse sensible dont nous pouvons dire, par son intermédiaire chez l'adulte, que la perversion est en somme un mode de l'exploration privilégiée d'une certaine possibilité existentielle de la nature humaine, d'un certain déchirement interne qui est cette béance par où a pu aussi entrer tout ce monde supranaturel du symbolique ? -363-

Que tout ce qui fait la valeur qualitative de la perversion vécue chez l'adulte nous devions, comme on dit, la projeter chez l'enfant ? Est-ce que ça veut dire ça ? Mais bien sûr que non.

En d'autres termes, la question que je vous pose est celle-ci : devons-nous chercher chez l'enfant cette intersubjectivité fondamentale, si elle est celle que nous voyons être constitutive de la perversion chez l'adulte ? Eh bien, non. Ce qui frappe, par exemple, les auteurs en question quand ils nous parlent de l'enfant, ce sur quoi ils s'appuient pour nous parler de cet amour primaire, qui ne tient aucun compte de la *selfishness* de l'autre, ce sont des mots comme ceux-ci, qui sont bien connus; même l'enfant qui aime le mieux sa mère lui dit froidement: « quand tu seras morte, maman, je prendrai tes chapeaux »... ou n'importe quoi; ou « quand grand-papa sera mort »... Cette sorte d'adulation si aisée de l'autre dans le discours de l'enfant, qui nous paraît, à nous adultes, dans ce malentendu qui fait de l'enfant cet être divin à peine concevable, dont les sentiments nous échappent quand nous tombons sur des phénomènes aussi paradoxaux, et qu'on essaie alors de résoudre en le projetant, à la bonne façon, d'ailleurs, de l'éternelle façon: quand les hommes ont à résoudre la question du transcendant, quand ils ne comprennent plus, ils pensent que c'est un dieu ou un animal; et on les prend beaucoup trop pour des dieux pour l'avouer, alors on les prend en termes d'animalité. Et c'est ce que fait Balint en pensant que l'enfant n'a véritablement aucune espèce de reconnaissance de l'autre objet, si ce n'est par rapport à son besoin.

C'est une erreur absolument totale.

Et ce simple exemple du « quand tu seras mort... », que l'enfant dit si aisément, nous montre le point où l'intersubjectivité fondamentale, celle que nous devons retrouver dès l'origine, se manifeste effectivement chez l'enfant, c'est justement le fait qu'il peut se servir du langage. Et c'est juste ce qu'a dit l'autre jour Granoff, qu'on pressent la place de ce que je vous... l'enfant avec ses premiers jeux d'occultation de l'objet manifeste cette sorte de capacité qu'il a évoquée, je ne dis pas d'appeler, la présence dans l'absence, et de rejeter l'objet dans la présence. Mais justement c'est ce que méconnaît Balint, c'est que c'est là phénomène de langage. Il ne voit alors qu'une chose, c'est qu'il ne tient pas compte de l'objet, c'est ce qui lui paraît important. Mais ce qui est important, ce n'est pas qu'il ne tienne pas compte de l'objet, mais qu'il soit capable, en tant que petit animal humain, de se servir de cette fonction symbolique grâce à laquelle, comme je vous l'ai expliqué, nous pouvons ici faire entrer les éléphants, quelle que soit l'étroitesse de la porte. L'intersubjectivité est d'abord donnée avec le -364-



maximum d'accent dans le registre du maniement du symbole. Et ceci dès l'origine. Et c'est justement à partir de là que se produit, d'une façon de plus en plus compliquée, cette sorte d'incarnation du symbolique dans le vécu imaginaire, qui modèle ensuite d'une certaine façon toutes les inflexions que, dans le vécu de l'adulte, peut prendre cette sorte d'engagement imaginaire de captation, de fixation, tout ce qui d'abord est parti de cette possibilité de nommer qui est à la fois destruction de la chose et passage de la chose à cet autre plan qui est le plan symbolique, et grâce à quoi le registre proprement humain s'installe.

La relation est intersubjective, essentiellement. Et, à négliger cette dimension, on tombe dans le registre de cette relation d'objet d'où il n'y a pas moyen de sortir, et qui nous amène à des impasses théoriques tout autant que techniques. Comme j'essaie de vous le montrer.

Est-ce que j'ai au moins assez bien fermé ce matin une boucle pour que je puisse vous laisser là ?

Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas une suite.

Ceci se résume, pour ceux qui voudraient un grossier schéma. Pour l'enfant, il y a d'abord symbolique et réel, contrairement à tout ce qu'on croit, et que tout ce que nous voyons se composer s'enrichir, se diversifier dans le registre de l'imaginaire doit d'abord partir d'une prédominance essentielle de ces deux pôles. Si cela vous paraît étonnant, si vous croyez que l'enfant est plus captif de l'imaginaire que du reste, dans un certain sens, je dirai que vous avez raison, parce que l'imaginaire naturellement est là. Mais justement il nous est absolument inaccessible. Il ne nous est accessible qu'à partir de ses réalisations beaucoup postérieures chez l'adulte. Et quand nous cherchons à voir ce que nous pouvons évoquer, ce par quoi nous pouvons atteindre réellement d'une façon analytique, correcte, le passé, le vécu, l'histoire de notre sujet, ce que nous aurons à voir comme comportement infantile, enfantin dans l'analyse, ce n'est pas ce que très confusément, maladroitement, quelqu'un comme celui que vous entendiez hier soir nous représente comme étant le comportement, les roupillades, les tripotages du sujet pendant l'analyse; si nous devons en sortir quelque chose - et nous le faisons, que nous le sachions ou non -, c'est le langage enfantin chez l'adulte. je vous le démontrerai la prochaine fois.

Dans cet article de Ferenczi, vous verrez qu'il a vu magistralement l'importance de cette question : qu'est-ce qui fait participer l'enfant à l'intérieur de l'adulte dans une analyse ? quelle part devons-nous lui donner ? Qu'est-ce qui en sort d'utilisable ? C'est tout à fait clair : ce qui est verbalisé d'une façon irruptive dans l'analyse.

-365-



## Leçon XIX 9 juin 1954

Je vous ai laissés, la dernière fois, sur l'amour primaire, *primary love*, la relation duelle, qui constitue essentiellement, et sur lequel cette théorie arrive à mettre l'accent dans la relation analytique elle-même, c'est-à-dire cette *two bodies' psychology*, comme s'exprime avec beaucoup de rigueur Balint. Je pense que vous avez compris ce que je vous ai montré, je le résume, à quelle impasse on aboutit, à faire de cette relation imaginaire comme harmonique saturante essentiellement du désir naturel, cette relation a un objet qui est un objet de satisfaction, à quelle impasse on aboutit si on en fait la notion centrale de cette relation duelle.

J'ai essayé de vous le démontrer dans la phénoménologie de la relation perverse comme telle. J'ai mis l'accent sur le sadisme et la scopophilie. J'ai laissé de côté, parce qu'elle est une étude infiniment nuancée, à la lumière de ces remarques, dans l'ordre de ce registre, la relation homosexuelle; car c'est précisément à approfondir cette face de la relation intersubjective imaginaire, telle que je vous en ai montré la dernière fois, et que je vais vous répéter ce qui constitue essentiellement son incertitude, son équilibre instable, le caractère essentiellement critique, c'est à l'approfondir que toute une face de la phénoménologie de la relation homosexuelle peut être éclairée. Mais ceci mériterait une étude tout à fait particulière.

Ce point autour duquel j'ai fait tourner l'étude de cette relation intersubjective comme telle, sur le plan de l'imaginaire, je l'ai mis dans la fonction, dans le phénomène, au sens propre, du regard. Le regard, je vous l'ai dit, n'est pas simplement quelque chose qui se situe au niveau des yeux, quelqu'un qui vous -367-

regarde. C'est une dimension constitutive d'une relation comme telle qui ne suppose même pas forcément l'apparition de ces yeux, qui peuvent être aussi bien masqués, supposés par le regard. Dans le regard apparaît justement cet X... que nous voyons, et qui n'est pas forcément la face de notre semblable, mais aussi bien la fenêtre derrière laquelle nous supposons qu'il nous guette; dans l'objet qu'il est, au-delà de l'objet qu'il n'est pas, apparaît au contraire l'objet devant quoi il devient objet.

Je vous ai introduits dans l'expérience de cette relation que j'ai prise, choisie comme élective, pour vous démontrer cette dimension, celle du sadisme. Je vous ai montré que, dans le regard de l'être que je tourmente, je dois soutenir mon désir, en somme, par un défi, un challenge de chaque instant. S'il n'est pas au-dessus de la situation, s'il n'est pas glorieux, si je puis dire, ce désir choit dans la honte. Aussi bien est-ce vrai aussi de la relation scopophilique. Et je vous rappelle cette analyse de Jean-Paul Sartre, de celui qui est surpris en train de regarder, pour lequel effectivement toute la couleur de la situation change du fait de cette surprise. C'est qu'à ce moment-là, dans ce moment de virage, et qui est un virage total, un renversement de la situation, qui tient exactement à ce rien que je ne soutienne pas par une sorte de triomphe qui doit s'imposer une situation dans laquelle je suis surpris. Il tient à ce renversement de cette situation que je devienne une pure chose, un maniaque. La perversion ne se définit pas simplement comme atypie, aberrance, anomalie par rapport à des critères sociaux, contraire aux bonnes mœurs, mais bien entendu, il y a aussi ce registre, ou à des critères naturels, à savoir qu'elle déroge d'une façon plus ou moins accentuée à la finalité reproductrice de la conjonction sexuelle. Mais elle est autre chose dans sa nature. Ce n'est pas pour rien qu'on a dit d'un certain nombre de ces penchants pervers qu'ils sont *d'un désir qui n'ose pas dire son nom*. On touche là à un registre essentiel. En fait, c'est bien justement déjà à la limite de ce registre de la reconnaissance qui la fixe, la situe, la stigmatise comme perversion. Mais structurellement, intimement, la perversion comme telle, telle que je vous la délinée dans ce registre imaginaire, à ceci qu'elle ne peut s'exercer, se soutenir que dans un statut précaire qui à chaque instant et de l'intérieur est contesté pour le sujet lui-même, insoutenable, fragile, à la merci de ce renversement, de cette subversion dont je vous parlais tout l'heure, et qui fait penser à ce type de changement de signe qu'on adjoint dans certaines fonctions mathématiques, au moment où on passe d'une valeur de variable à la valeur immédiatement suivante, le corrélatif passe du plus au moins l'infini d'un moment à l'autre.

C'est cette incertitude fondamentale de la relation perverse qui ne trouve à s'établir dans aucune action satisfaisante, qui fait justement une face du drame de l'homosexualité. je vous le dis. je ne peux pas m'y étendre aujourd'hui. je vous l'indique. C'est dans la triade de ces trois registres fondamentalement groupés et développés dans la dialectique du narcissisme: scopophilie, sadisme et homosexualité.

Mais c'est aussi cette structure qui donne à la perversion sa valeur d'expérience approfondissante de ce qu'on peut appeler, au sens plein, la passion humaine, c'est-à-dire ce en quoi, pour employer le terme spinozien, l'homme exerce, et l'homme est ouvert - non pas au sens fécond du terme ouverture essentielle du monde de la vérité - à cette sorte de division d'avec lui-même qui structure cet imaginaire qui vise, entre O et O', la relation spéculaire.

Elle est approfondissante, en effet, en ceci que, dans cette béance du désir humain, toutes les nuances, j'ai fait allusion à un certain nombre, la dernière fois, qui s'étagent de la honte au prestige, de la bouffonnerie à l'héroïsme, toutes ces nuances apparaissent qui font que ce désir humain est en quelque sorte tout entier exposé, au sens le plus profond du terme, au désir de l'autre et qui fait que, sur le plan de ce désir intersubjectif, imaginaire - souvenez-vous de cette prodigieuse analyse de l'homosexualité qui se développe dans Proust sur le plan du mythe

d'Albertine. Peu importe que ce personnage soit féminin, la structure de la relation est éminemment homosexuelle.

- Et jusqu'où va l'exigence de ce style de désir, qui ne peut se satisfaire que d'une captation inépuisable du désir de l'autre, poursuivi, si vous vous en souvenez, jusque dans ses rêves par les rêves de l'autre! Ce qui implique à chaque instant une sorte d'entière abdication du désir propre du sujet. C'est dans ce miroitement, et je l'entends dans le sens du miroir aux alouettes qui à chaque instant fait le tour complet sur lui-même, dans ce renversement, se poursuivant à chaque instant, s'entretenant lui-même, poursuite épuisante d'un désir de l'autre qui ne peut jamais être saisi comme le désir propre du sujet, le désir propre du sujet n'est jamais que le désir de l'autre, que réside le drame de cette passion jalouse, si bien analysée par Proust, qui est aussi une autre forme de cette relation intersubjective imaginaire.

Qu'est-ce qu'il y a donc au fond de cette relation, qui n'est en quelque sorte saisissable à chaque instant qu'à la limite et dans ces renversements mêmes dont le sens, en somme, s'aperçoit dans un éclair ? Cette relation qui n'est soutenable d'une part que de sujet à sujet, et suppose à chaque instant d'être instabilité extrême, qui ne se soutient que par l'anéantissement ou de l'autre ou de soi-même comme désir ? C'est-à-dire, réfléchissez bien, que chez l'autre et chez soi-369-

même cette relation dissout l'être du sujet, du sujet de l'autre, de ce propre sujet, dans la forme où chez l'autre sa réduction à être un instrument du seul sujet qui reste, à savoir pour soi-même de la position de soi-même comme une idole offerte au désir de l'autre.

Le désir pervers a cette propriété d'avoir à sa limite l'idéal en fin de compte d'un objet inanimé. Mais non seulement il ne peut pas s'en contenter, de cet idéal réalisé, mais, dès qu'il le réalise, il perd cet objet au moment même où il rejoint cet idéal. Son assouvissement est ainsi condamné par sa structure même à se réaliser avant l'étreinte par, ou bien l'extinction du désir, ou la disparition de l'objet. Je souligne « disparition » parce que vous trouvez dans des analyses comme celle-là la clef et la clef secrète de ce quelque chose que tels analystes, non sans valeur, sans rigueur, même une certaine densité dans ce qu'on sent qu'ils approchent, par le besoin qu'ils ont de compléter par exemple certains registres de vocabulaire de l'analyse de cette disparition de l'objet. C'est *l'aphanisis* dont parle Jones quand il essaie de voir au-delà du complexe de castration quelque chose qu'il touche dans l'expérience de certains traumatismes infantiles.

Nous nous perdons là dans une sorte de mystère... Nous ne retrouvons pas par ailleurs dans cet élément structural, fondamental, qui définit une zone, un plan de relations intersubjectives et qui est proprement le plan de l'imaginaire.

En fin de compte, toute une partie de l'expérience analytique n'est rien d'autre que cela: l'exploration de ces culs-de-sac de l'expérience imaginaire avec des prolongements qui ne sont pas innumérables, qui sont limités en nombre, qui ne reposent sur rien d'autre que sur un certain nombre de dimensions de la structure somatique même, du corps en tant qu'il apparaît comme corps et qui définit comme tel une topographie concrète. Ce n'est pas pour rien que j'ai spécialement évoqué trois registres aujourd'hui, comme il y a trois dimensions qu'inversement, c'est dans son histoire, à la limite du terme histoire, à savoir dans son développement, que paraissent certains moments féconds, temporalisés, qui sont les différentes étapes possibles, différents styles de frustration, qui sont définis et qui définissent comme une sorte de négatif du développement, et non pas comme développement à proprement parler, comme aussi les creux, les failles et les béances apparus dans ces développements, qui définissent ces moments féconds, développés, signalés, repérés dans un registre, développementalement historique [...], comme l'a écrit Freud lui-même. Aussi bien, c'est en approfondissant ceci que quelque chose toujours défaille dans le discours analytique, quand on vous parle de la frustration, qui est précisément ce qu'on laisse toujours échapper, en raison de je ne sais quelle pente naturaliste du langage, -370-

quand l'observateur fait l'histoire naturelle même de son semblable, il omet de vous signaler qu'au moment où le sujet, si prémature soit-il, ressent un mauvais objet, ce n'est pas simplement quelque chose que nous objectivons chez ce sujet sous la forme d'une sorte de détournement de l'acte qui l'unit à cet objet d'aversion animale [...] le mauvais objet est ressenti, lui-même, comme frustration; la frustration est ressentie dans l'autre [...]

La notion de ce que nous pouvons appeler relation mortelle, cette relation est structurée par ces deux versants, ces deux abîmes où : soit le désir s'éteint, soit l'objet disparaît. Elle est structurée par une relation réciproque d'anéantissement. C'est ce qui rend pour nous utile ce repère de la dialectique du maître et de l'esclave. Vous voyez qu'à maint tournant je suis obligé soit de m'y référer, de la réexpliquer, soit de la réintroduire jusqu'à un certain point. Le seul fait que je n'ai pas pu la prendre et la développer devant vous ne peut faire qu'elle soit considérée comme épuisée. Que certains d'entre vous souhaitent qu'un jour on vous l'expose, en l'approfondissant, c'est quelque chose qui est bien compréhensible! Et, à la vérité, ce peut être pour vous, je crois, d'un très grand enrichissement. Mais vous voyez combien elle est à la limite de ce que je vous expose. Je ne suis pas en train de vous dire que cette relation imaginaire que Hegel vous a expliquée, dialectique du maître et de l'esclave, car Hegel part d'autres problèmes, d'autres faces de la structure concrète que celle que je suis, là, en train d'isoler dans l'expérience analytique à titre d'exemple, et je dirais d'exemple limite, car bien entendu ce registre imaginaire n'apparaît qu'à la limite de notre expérience, car notre expérience est, non pas totale, mais définie sur un autre plan, c'est ce qui va constituer ce que je vous apporte aujourd'hui. Ce plan est le plan symbolique.

En quel sens est-elle structurée sur le plan symbolique ? C'est ce que je suis en train de vous expliquer aujourd'hui. Mais je m'arrête un instant à cette dialectique du maître et de l'esclave. De quoi rend compte Hegel ? D'une certaine face, d'un certain mode du lien interhumain, qui est fondamental dans son ensemble; il a à répondre, non seulement de la société, mais de l'histoire; il ne peut en négliger aucune des faces; il sait bien qu'une de ces faces essentielles n'est pas simplement la collaboration entre les hommes, ni le pacte, ni le lien de l'amour, ni tout ce qui sans aucun doute existe; il ne saurait non plus être mis au centre de la déduction... *Dans l'édification qui se déroule dans la passion, le sérieux et le négatif de la lutte et du travail*, c'est donc sur ce plan qu'il va se centrer. Et pour se structurer dans un mythe originel qui est cette relation fondamentale sur le plan que lui-même définit comme nega-

371 -

tif, marqué de négativité. La nécessité même de son développement l'y pousse, ce que nous pourrions appeler une relation réelle d'utilisation de l'homme par l'homme, comme on voit certains insectes présenter ces formes de... pourquoi pas, de sociétés, le terme ne me fait pas peur. Là se marquera la différence entre société animale et société humaine. Les sociétés humaines ne sont pas marquées ni concevables par aucune analyse de lien objectivable, interindividuel. Précisément, la dimension intersubjective en tant que telle doit y entrer. Il ne s'agit donc pas de domestication de l'homme par l'homme. Cela ne peut pas suffire. Il faut qu'il y introduise, dans cette fondation de la relation du maître et de l'esclave, quelque chose qu'il appelle non pas la crainte de la mort, ce n'est pas ça qui fonde la relation, et le pacte du maître et de l'esclave, ça n'est pas que l'esclave ou celui qui s'avoue vaincu et qui demande grâce et crie, ce n'est pas cela qui fonde la chose; c'est que le maître se soit engagé dans cette lutte pour des raisons de pur prestige, c'est qu'il ait opté pour des raisons de pur prestige, c'est qu'il ait risqué sa vie. C'est cela qui est sa supériorité. C'est au nom de cela, et pas au nom de sa force, qu'il est reconnu comme tel pour maître par l'esclave. C'est également au nom de cela que la situation, exactement comme la situation imaginaire, et c'est cela qui permet le rapprochement, commence par une impasse. Car si, au nom de ce risque, et de ce risque assumé pour des raisons de pur prestige, l'esclave reconnaît le maître comme maître, cette reconnaissance pour le maître ne vaut rien, puisqu'il est reconnu par l'esclave, c'est-à-dire par quelqu'un que justement, au nom du même registre du risque, il ne reconnaît pas, lui, comme homme. La situation serait donc sans issue. Elle resterait sur le plan de l'imaginaire. Et je vous prie de noter au passage l'affinité du départ de la structuration de la dialectique du maître et de l'esclave dans Hegel, avec cette situation imaginaire. Elle est développée comme telle. Cette impasse de la relation du maître et de l'esclave aboutit tout à fait... et c'est sa face d'affinité avec le registre de l'imaginaire, l'autre face est celle justement qui permet à partir de là de se dérouler. Toute la dialectique de l'histoire est constituée par autre chose, qui nous introduit dans le plan symbolique, c'est-à-dire tous les prolongements de cette situation. Les prolongements de cette situation, vous les connaissez; c'est justement ce qui fait qu'on parle du maître et de l'esclave. C'est à partir de ce moment initial, et en somme mythique puisqu'il est imaginaire, que s'établit la relation de la jouissance et du travail; c'est-à-dire qu'une action s'organise à partir de là. Les règles sont précisément la loi imposée à l'esclave d'une fonction qui est de satisfaire le désir et la jouissance de l'autre en tant que tel qui ne peut être



conçue que comme organisée et définie. Parce qu'il ne suffit pas à l'esclave de demander grâce, il faut ensuite qu'il aille au boulot. Et pour aller au boulot, il y a des règles, des heures. Nous entrons dans le domaine du symbolique. Et si vous y regardez de près, ce domaine du symbolique n'est pas là dans un rapport simplement de succession au nœud, au pivot imaginaire de la situation qui est constituée par la relation mortelle, et la définition même de cette relation imaginaire. Nous ne passons pas là par une sorte de saut qui va de l'antérieur au postérieur, à la suite du pacte et du symbole. Si vous approfondissez le mythe, vous voyez qu'il n'est concevable qu'absolument cerné par le registre du symbolique, pour la raison que ce que je vous ai désigné, accentué, souligné tout à l'heure, que la situation ne peut être fondée dans je ne sais quelle panique biologique à l'approche de ce quelque chose après tout jamais expérimenté, jamais réel, qu'est la mort- l'homme n'a jamais peur que d'une peur imaginaire - la mort dont il s'agit dans le risque de la mort est une mort imaginaire; mais ce n'est pas tout. Elle n'est même pas structurée, là, comme crainte de la mort. je vous l'ai souligné, elle est structurée comme risque de la mort, et pour tout dire comme enjeu.

Il y a déjà dans la constitution, à l'origine, du mythe du maître et de l'esclave, au départ, une règle du jeu. je n'insiste pas là-dessus aujourd'hui. je le dis pour ceux qui sont le plus ouverts, le plus disposés à comprendre. C'est essentiel. C'est l'étage, le niveau où l'intersubjectivité baigne de bout en bout, et jusque même où nous voulons la soutenir, dans un développement quelconque de l'imaginaire. Toute relation intersubjective en tant qu'elle structure une action humaine est toujours plus ou moins implicitement impliquée dans une règle du jeu. Elle n'est analysable que comme telle.

Reprenons encore, sous une autre face, ma relation au regard, regard allié à la fenêtre, ou au coin du bois, et moi avançant dans la plaine, et me supposant sous un regard. Ce dont il s'agit ce n'est pas tellement - dans une dialectique concrète, j'entends - que si je suppose ce regard qui me guette, ce n'est pas tellement que je craigne quelque action immédiate, quelque révélation de mon ennemi, quelque manifestation de son attaque, car aussitôt alors la situation se détend et je sais à qui j'ai affaire.

Tant que je soutiens cette situation d'être supposé observé, ce qui m'importe le plus est de savoir ce qu'il détecte, ce qu'il suppose, ce qu'il imagine de mes intentions, à moi, qui m'avance, puisque je suis supposé dans une situation de guerre, c'est de dérober mes mouvements à l'ennemi qu'il s'agit, c'est de ruse. -373-

Et c'est sur ce plan que se soutient la dialectique intersubjective du regard. Ce n'est donc pas qu'il voit où je suis qui est important, c'est qu'il voit où je vais. C'est-à-dire très exactement qu'il voit où je ne suis pas. Et c'est toujours cela qui est escamoté dans toute analyse de la relation réciproque, intersubjective, c'est que ce n'est pas ce qui est là, qui est vu, qui structure la situation, c'est ce qui n'est pas là.

La *théorie des jeux*, comme on l'appelle, pour autant qu'elle est un mode d'étude fondamentale de cette relation subjective, illustre assez ce que nous disons, pour que vous voyiez que, du seul fait qu'elle est une théorie mathématique, nous sommes déjà dans le plan symbolique. Il n'y a pas plus à en dire. Ouvrez tel ou tel livre moderne de ce qu'on appelle *théorie des jeux*, d'une étiquette tout à fait impropre, car ça ne se limite pas à ce que vous pouvez croire, aux jeux plus ou moins conventionnels, qu'il s'agisse du jeu des monopoles, bimonopoles... sur un marché, ou du jeu de dames ou d'échecs. L'analyse de ces structures est absolument essentielle pour tout développement de l'intersubjectivité; et cette analyse toujours d'une certaine façon suppose au départ un certain nombre - si simple que vous définissiez le champ de cette intersubjectivité - de données numériques, et, comme telles, symboliques.

Si vous lisez le Sartre auquel je faisais allusion l'autre jour, vous verrez qu'il laisse apparaître quelque chose d'extrêmement troublant; après avoir si bien défini cette relation d'intersubjectivité qu'il a imaginée, il semble impliquer que, s'il y a dans ce monde d'interrelations imaginaires une pluralité, cette pluralité ne serait pas numérale en tant que chacun des sujets serait par définition l'unique, au centre des références. Ceci se soutient dans l'analyse de son point de départ - analyse de l'en-soi et du pour-soi - il reste sur un plan strictement phénoménologique, ce qui fait qu'il ne s'aperçoit pas qu'au contraire le champ intersubjectif ne peut pas ne pas déboucher sur une structuration numérique, sur ce trois, et sur ce quatre, sur lequel je vous apprend à vous repérer, depuis le moment même où nous essayons ici de définir l'expérience analytique.

La relation de ce symbolisme, si primitif soit-il, celui qui est structuré dans la situation par un certain nombre de repères, de numéros, nous met exactement et tout de suite sur le plan du langage. Il n'y a pas de numération concevable autrement.

En cherchant pour vous un certain nombre d'exemples, de points d'appui, d'illustrations de ce que je développe ici, je vous le signale parce que ça m'est venu - c'est encore une petite parenthèse de ce que je vous enseigne - je lisais,

-374-

pas plus tard qu'il y a trois jours, un vieil ouvrage du début du siècle, *History of new world of America* (Histoire du Nouveau Monde qu'on appelle Amérique). Il s'agissait justement du problème qui, du point de vue de la genèse du langage, a attiré l'attention, voire provoqué la perplexité de pas mal de linguistes, et qui est essentiellement en relation avec la notion que nous pouvons nous faire de l'origine, de la genèse du langage. Toute discussion sur l'origine du langage est toujours entachée d'une irrémédiable puérilité. Chaque fois qu'on essaie de faire sortir le langage de je ne sais quel progrès de la pensée - il y a là un cercle absolument crétinisé par la formation secondaire - je ne sais quel progrès de la pensée se mettrait à isoler dans la situation entière, à cerner, le détail, la particularité, l'élément combinatoire. Comment supposer que la pensée saisit justement l'élément combinatoire, qu'elle passe au-delà du stade du détour qui marque l'intelligence animale, pour justement passer au stade du symbole, qu'ici on n'a pas d'abord le symbole, qui est la structure de la pensée humaine, à savoir substituer aux éléphants le mot éléphant, et même au soleil le signe d'une rondeur?

je ne sais pas si vous vous rendez compte de ce que ça représente comme abîme à franchir, de cette chose qui est le soleil par essence et phénoménologiquement, justement le centre de ce qui court sur le monde des apparences, l'unité de la lumière, et qu'on en fasse tout d'un coup, un rond, en saisissant un de ses aspects particuliers, et qu'on en fasse un rond... C'est une chose qui déjà est un abîme après tout qu'on pourrait franchir! Faut-il croire que ce soit là encore quelque chose que le soleil soit un aspect d'assiette, ou de plat, quel serait le progrès sur l'intelligence animale ? Absolument rien. Le soleil ne vaut précisément rien en tant qu'il est désigné par un rond, à l'occasion, mais il vaut en tant que ce rond est mis en relation avec une série d'autres formalisations qui constituent avec lui ce tout symbolique dans lequel il tient sa place au centre du monde, par exemple, ou la périphérie, qu'importe, mais où il s'organise dans un monde de symboles.

A propos des gens qui spéculent sur l'origine du langage et essaient de faire des transitions entre cette appréciation de la situation totale et la fragmentation symbolique, il y a une chose qui a toujours frappé les gens, c'est ce qu'on appelle les holophrases; c'est-à-dire dans l'usage de certains peuples - et soyez certains que vous n'auriez pas besoin de chercher loin pour trouver dans cette expérience les holophrases, dans notre usage courant, commun - des choses qui justement ne sont pas décomposables et se rapportent en effet à une situation prise dans son ensemble.

On a l'air de saisir là une ligne entre ce monde animal, qui passe sans structurer les situations, et ce monde humain, qui est le monde symbolique. Et alors toujours pour procéder là comme nous procédons dans l'analyse, nous mettons en question la question de l'autosymbolisme, comme s'exprime Silberer : quand un sujet passe dans un état de fatigue, de demi-sommeil, il se peut que la pensée qu'il poursuivait trouve immédiatement sa figuration dans les premières images hypnagogiques qui arrivent.

Et les analystes viennent et disent que dans la situation concrète, il n'y a pas simplement ça, cette figuration a toujours un sens; on y retrouve le conflit, le superego, l'histoire du sujet... Les analystes ont tout à fait raison, mais simplement ils ont l'air de méconnaître que Silberer ne dit pas le contraire mais qu'il montre un certain virage, l'apparition du phénomène figuratif.

Je me suis rencontré à propos d'un phénomène analogue, à propos d'une de ces holophrases, à propos de l'ouvrage que je citais tout à l'heure, c'est chez les Fidjiens. Les Fidjiens prononcent un certain nombre de situations avec la phrase suivante, qui n'est pas une phrase de leur langage, qui n'est réductible à rien : *ma mi la pa ni pa ta pa*.

Je ne vous dis pas qu'en le nuancant avec les prononciations propres à l'anglais ça ne doive pas donner quelque chose de différent; mais ce n'est pas reproduit dans le livre en écriture phonétique, je ne peux que vous le dire à peu près comme ça se lit, avec la phonétisation qu'on en donne.

Et alors je lis sous la plume de l'auteur - vous allez voir quel rapport direct avec ce que je vous enseigne que désigne l'holophrase

*state or events* = l'état ou les événements

*of two persons* = de deux personnes

*looking at the other* = chacune regardant l'autre

*hoping that other will* = espérant chacune de l'autre qu'elle

*offer to do something* = va s'offrir à faire quelque chose

*which both parties desire* = que les deux parties désirent

*but are unwilling to do* = mais ne sont pas disposées à faire.

Nous trouvons là défini, avec une entière innocence de la part de l'ethnographe, qui n'était pas précisément un théoricien de l'intersubjectivité, défini, délié avec une sorte de précision exemplaire, cet état de subvention, d'inter-regard, où chacun attend de l'autre qu'il se décide pour quelque chose qu'il faut -376-

faire à deux, qui est entre les deux, mais où chacun ne veut pas entrer, ni se mouiller. Que ce soit à ça, justement, à cette limite qu'apparaissent...

Alors vous voyez bien là, c'est tout le contraire; il faut comme toujours renverser le point central de la perspective; ça n'est pas une genèse, un intermédiaire dont il s'agit, entre je ne sais quoi qui serait une assumption primitive de la situation comme totale, c'est-à-dire du registre du mode de l'action animale et de la symbolisation par l'intermédiaire de je ne sais quoi qui serait je ne sais quel premier engluement de la situation dans un mode verbal. Il s'agit au contraire de quelque chose où ce qui est du registre de la composition symbolique définit à la limite, à la périphérie. je vous donne le soin de m'apporter un certain nombre de phrases ou d'holophrases qui sont de notre usage courant; il y en a plus d'une, croyez-moi; écoutez bien la conversation de vos contemporains, et vous verrez le nombre d'holophrases qu'elle comprend. Vous verrez aussi à quelles sortes de situations limites, de situations de suspension du sujet dans un rapport spéculaire l'un à l'autre, toujours d'une façon plus ou moins directe, elles se rattachent.

Alors nous voilà arrivés, avec l'analyse faite pour renverser pour vous certaine perspective qui est celle justement de la relation interobjectale conçue comme fondée sur une satisfaction complémentaire, naturelle entre les *two objects* dont on vous parle dans la psychologie.

A quoi arrivons-nous ? Nous arrivons à l'article de Balint, *On transference from emotions*, sur le transfert des émotions, qui déjà dans son titre avec soi l'annonce de ce que je peux vraiment appeler le plan délirant dans lequel il va se dérouler, au sens technique et originel du terme « délirant ».

Il s'agit du transfert. On nous l'annonce tout de suite. Premier paragraphe, on évoque les deux phénomènes fondamentaux de l'analyse: la résistance et le transfert. La résistance, tout le monde sait ce que c'est; on la définit d'ailleurs fort bien en la rapportant justement au phénomène du langage, tout ce qui freine, altère, retarde le débit, ou bien l'interrompt complètement. On ne va pas plus loin. On n'en tire pas de conclusion, et on passe au phénomène du transfert. Comment un auteur si subtil, aussi fin, aussi délicat praticien, aussi admirable écrivain dirais-je même, que Balint, peut-il développer toute une étude d'une quinzaine de pages sur le transfert, en partant d'une définition du transfert qui, précisément, pour se situer sur un départ psychologique, à savoir qu'il doit s'agir de quelque chose qu'il faut que ça existe à l'intérieur, alors c'est forcément, on ne sait quoi, des sentiments, des émotions - le mot « émotion » -377-

fait toujours mieux image, alors on parle d'émotions - et ce qu'il importe de montrer est comment les émotions humaines s'incarnent, se projettent, se disciplinent, se symbolisent enfin, il faut le dire, par quelque chose qui évidemment n'a aucun rapport avec elles ? Alors nous parlons du drapeau national, du lion et de la licorne britanniques, des épaulettes des officiers, et de tout ce que vous voudrez. Lisez l'histoire de deux pays avec leurs deux roses de couleurs différentes... Tout ce qui est aussi bien à la surface de la vie de la communauté britannique ou de toute autre communauté; on trouve là des exemples piquants, puisque les juges portent perruque, et que ça peut être matière à méditation. Mais de quoi s'agit-il? Le domaine du symbole est ici introduit, non pas dans sa structuration générale et pour autant qu'il nous importe. Et nous allons le voir quand il va amener des exemples concrets, comment il faut examiner la question de symbole, mais en tant uniquement qu'il est un déplacement, puisque par définition et au départ on met en parallèle, en pendant, la soi-disant émotion, le phénomène de surgissement psychologique qui serait là le réel, et le quelque chose dans lequel il est, à trouver son expression, la réalisation c'est donc sous l'angle du déplacement. Bien entendu, le symbole par lui-même joue une fonction dans tout ce qui se réalise comme déplacement. Mais toute la question est : est-ce cela sa fonction? Faut-il le définir dans ce registre vertical, à titre de déplacement ? On voit assez bien à quel point c'est une fausse route, une fausse voie, en ceci que ce qui paraît à partir de ces remarques fondamentales, dont rien n'est erroné en elles-mêmes, c'est simplement que la voie est prise exactement dans le sens transversal; au lieu de l'être dans le sens où elle doit s'avancer, elle est dans le sens où tout s'arrête. On voit la dialectique et l'analyse continuer par le rappel de la métaphore de ce qu'on appelle le front d'une montagne, le pied d'une table, etc. Nous continuons toujours dans les phénomènes de langage.

À quoi ça aboutit? On croit qu'on va comprendre la nature du langage? Non. Ce dont il s'agit c'est de dire qu'en fin de compte le type de l'opération de transfert est ceci: vous êtes en colère, c'est à la table que vous donnez un coup de poing! Comme si effectivement je donnais un coup de poing à la table, il y a là une erreur fondamentale. Néanmoins, c'est de cela qu'il s'agit, de voir comment l'acte se déplace dans son but, comment l'émotion se déplace dans son objet, comment cette sorte de relation ambiguë entre la structure réelle et la structure symbolique se fait dans le sens vertical, la relation point à point d'un de ces univers avec l'autre, à ceci près que, la notion d'univers n'y étant pas, il n'y a aucun moyen de l'introduire.

Par conséquent, ceci est soutenu jusqu'au bout de l'article. Cette analyse qu'il en donne, la notion du transfert comme tel transfert d'émotions, ce sur quoi l'émotion se transfère dans tous ces exemples, c'est un objet inanimé. Il pose la question humoristiquement : je ne vous demande pas ce qu'en pense l'objet inanimé. En effet, c'est intentionnellement que j'ai choisi l'objet inanimé, parce que là la situation est claire, plus simple; autrement, si nous ne le supposons pas inanimé, je vous fais remarquer que le mot « inanimé », vous l'avez vu apparaître tout à l'heure à la limite de la relation dialectique imaginaire, c'est que, si nous pensons que l'autre est aussi un sujet, nous entrons dans une complication dont, dit-il, il n'y a plus moyen de sortir.

S'il n'y a pas moyen d'en sortir, il n'y a pas moyen de faire d'analyse. C'est bien d'ailleurs à quoi nous arrivons depuis quelque temps. On nous fait un tel plat, on promet avec un air de bravoure, qui n'est pas sans révéler je ne sais quelle gêne, qui se manifeste par le style même de cette fanfaronnade mise autour de la notion de contre-transfert; ça signifie quoi, en fin de compte ? Cette pointe, ce prolongement, cette accentuation qu'en fin de compte il n'y a pas moyen d'en sortir. Nous sommes là devant le fameux problème, avec la *two bodies' psychology*, dénoncé irrésolu en physique, le problème des deux corps.

En effet, si on reste sur ce plan des deux corps, il n'y a pas moyen de donner une symbolisation satisfaisante. Il s'agit de savoir si c'est ça, si c'est en s'engageant dans cette voie et en parlant d'abord de transfert comme étant essentiellement le phénomène du déplacement qu'on saisit effectivement ce qu'est le phénomène du transfert.

Dès qu'il passe au contraire, c'est-à-dire qu'il l'illustre par des exemples pris dans notre expérience, ce qui veut dire dans la clinique, dans ce qui se passe pour nous dans l'analyse - et pas seulement au tableau noir : il raconte une première jolie histoire.

Un monsieur qui vient le voir. Il est là, au bord de l'analyse. Nous connaissons bien cette situation, et il ne se décide pas. Il a été voir plusieurs analystes. Enfin, il vient voir Balint. Il lui raconte une longue histoire, très riche, très compliquée, avec des détails, des choses qu'il sent, qu'il souffre; - et c'est là que notre Balint, dont je suis en train de diffamer les positions théoriques, et Dieu sait si je ne le fais qu'à regret, mais c'est essentiel, car il s'agit de savoir où on va! - se révèle le merveilleux personnage qu'on voit vivre dans cette histoire. C'est là que se révèle, non pas le contre-transfert, comme on dit dans le langage à clef dans lequel nous croupons, qui consiste à appeler ambi-379-

valence le fait de haïr quelqu'un, ou appeler contre-transfert le fait d'être un imbécile.

Balint n'est pas un imbécile. Il écoute ce type. Il a déjà entendu pas mal de choses, de gens, il est mûri, il est quelqu'un, il est un homme, un être. Il ne comprend pas. Voilà. Il y a des histoires comme ça. On ne les comprend pas. Quand vous ne comprenez pas une histoire, eh bien, ne vous accusez pas tout de suite, dites-vous : ça doit avoir un sens que je ne comprenne pas. Et là Balint non seulement ne comprend pas, mais fait comme quelqu'un qui ne comprend pas, et considère que, du moment qu'il ne comprend pas, il est en droit de ne pas comprendre. Et il doit y avoir une cause. Il ne dit rien à son type, et le fait revenir.

Le type revient et continue à raconter son histoire. Et il en remet. Et Balint ne comprend toujours pas. Et il y a quelque chose évidemment, ce sont des choses aussi vraisemblables que d'autres, seulement voilà, elles ne vont pas ensemble. C'est une expérience clinique, ça nous arrive, ces choses-là, et il faut toujours en tenir le plus grand compte. Quelquefois ça nous projette vers un diagnostic, à savoir qu'il doit y avoir justement quelque chose d'organique dans certains cas. C'est comme ça que Freud nous apprend à faire un diagnostic dans certains cas. Mais là ce n'est pas de ça qu'il s'agit. Cette histoire compliquée, il n'apparaît rien à l'horizon qui ne soit étranger. Eh bien, voilà, il le dit, « c'est curieux, vous me racontez des tas de choses, fort intéressantes, mais moi je dois vous dire que, votre histoire, je n'y comprends rien ». Alors le type s'épanouit, large sourire sur sa face et dit : « Vous êtes le premier homme sincère que je rencontre, car toutes ces choses que je viens de vous raconter, je les ai racontées à un certain nombre de vos collègues qui y ont tout de suite vu l'indice de la structure intéressante, complexe, raffinée... Mais tout cela, je vous l'ai raconté à titre de test, et pour voir si oui ou non vous étiez comme tous les autres, un charlatan et un menteur. »

L'intéressant est l'exemple, car vous devez sentir quelle gamme il y a entre les deux registres : le registre de Balint au tableau noir, qui nous expose que ce sont les émotions des citoyens anglais qui sont déplacées sur le *british lion* et les deux licornes, et Balint quand il est en fonction, quand il parle intelligemment des choses qu'il expérimente. Est-ce que, vous vous en rendez compte, ce n'est pas là que nous commençons à entrer dans l'aberration, quand nous faisons simplement une remarque *irrelevant*, de dire : « C'est très bien, tout ça. » ? Ce type, après tout, est dans son droit d'opérer ainsi. Mais est-ce que ce n'est pas une -380-



façon *uneconomic* ? Est-ce que ce n'est pas un très long détour ? Et nous voilà rentrés dans l'aberration, sur le plan de quelque chose qui n'a aucun rapport. Il n'est pas question de savoir si c'est économique ou pas économique. Cela se soutient dans son registre, et hautement, car à la vérité, s'il s'agit de quelque chose dans le transfert, et il a tout à fait raison de situer ça quelque part justement au départ de l'expérience analytique, ce registre dans lequel la parole est menteresse, et que c'est précisément parce qu'elle est menteresse, parce qu'elle instaure, qu'elle introduit dans la réalité le mensonge, c'est-à-dire quelque chose qui n'est pas; c'est parce qu'elle introduit ce qui n'est pas qu'elle peut aussi introduire ce qui est. Car, avant la parole, rien n'est ni n'est pas. Tout est là, sans doute, mais c'est avec la parole qu'il y a les choses qui sont, vraies ou fausses, qui sont, et des choses qui sont pas.

C'est avec cette dimension de la parole que se creuse, dans le réel, la vérité, qui n'a avant la parole aucune raison de s'y introduire, car il n'y a rien, ni vrai ni faux, tout est là dans la situation, il n'y a aucune espèce de vrai ni de faux avant que la parole puisse en s'y introduisant y introduire, quoi ? J'ai parlé du mensonge, parce que c'est du mensonge qu'il s'agit, mais il y a d'autres registres. Dites-vous que ces registres - appelons-les, connotons-les, avant de nous quitter aujourd'hui, dans une sorte de triangle à trois sommets : nous mettrions justement le mensonge à un sommet; à un autre quelque chose qui n'est pas le mensonge, mais introduit aussi par la parole : la méprise, c'est intentionnellement que je dis la méprise, et non pas l'erreur. J'y reviendrai.

Et puis, quoi encore ?

L'ambiguïté. Nous y reviendrons aussi. Du fait que précisément la parole, en tant que c'est elle qui fonde ce registre, de ce qui est vrai, que c'est justement par son acte qu'elle le fonde, laisse toujours derrière cette fondation de la vérité ce quelque chose de son acte qui est au-delà et qui pose derrière le fait même de la fondation ce par quoi elle l'a fondé; et de par sa nature même non seulement la parole est vouée à cette ambiguïté, mais si elle n'est pas par essence ambiguë, elle n'est plus une parole.

C'est justement à partir de l'instauration de ce domaine de la parole que se creuse dans le réel - et, si on peut dire, symétriquement - ce trou, cette béance de l'être en tant que tel. Vous savez bien que la notion même d'être, dès que nous essayons de l'insérer, se montre aussi insaisissable que la parole. Car l'être, le verbe même, n'existe que dans le registre de la parole qui introduit ce creux de l'être dans la texture du réel. L'un et l'autre se tiennent et se balancent; ils sont exactement corrélatifs.

-381 -

Un autre exemple, que nous apporte Balint.

Il n'est pas moins significatif que le premier. Et on se demande comment il peut les apporter, et même les rattacher à ce registre du déplacement, ce registre du déplacement dans lequel le transfert comme tel a été amplifié. C'est une autre histoire!

C'est une charmante patiente, qui présente ce type illustré dans certains films anglais de ce qu'on appelle *chattering*, parler, parler, parler pour ne rien dire. C'est comme ça que se passent ses séances. Il y a quelque chose qui rend encore plus significatif le cas, c'est qu'elle est déjà passée, elle aussi, mais dans l'analyse; elle a déjà fait de longs bouts d'analyse avec un autre. Finalement, elle vient entre les mains de Balint, qui l'écoute, qui se rend bien compte, c'est même avoué par la patiente, que, quand il y a quelque chose qui l'embête, elle remplit ça en racontant n'importe quoi.

Où est le tournant tout à fait décisif dans l'histoire? C'est quand un jour, après une heure pénible autour du même mode de procéder de la patiente, Balint finit par mettre le doigt sur ce qu'il y a ce jour-là, c'est-à-dire ce qu'elle ne veut pas dire. Et ce qu'elle ne veut pas dire, c'est qu'elle a eu d'un médecin de ses amis, qui n'est pas en relation avec l'analyse antérieure, une lettre de recommandation pour qu'elle trouve du travail, et où on dit d'elle qu'elle est une personne parfaitement... Nous allons plus loin et entrons dans cette dialectique du travail en tant qu'inséré dans le symbole, dans la loi. Ce jour-là, il fait tourner le sujet autour de lui-même, trouve le moment-pivot autour de quoi va tourner toute l'analyse, et où elle va pouvoir enfin s'engager dans quelque chose... Il le trouve dans le fait qu'il arrive à faire avouer à la patiente que ce dont il s'agit pour elle, et depuis toujours, c'est justement ça. Qu'il ne faut pas que tout le monde sache à la fin qu'on la considère comme... c'est-à-dire quelqu'un que ses paroles engagent. Car si ses paroles l'engagent, il va falloir qu'elle se mette, comme l'exemple de tout à l'heure, qu'elle se mette au boulot, qu'elle entre dans le monde du travail, dans le monde de la relation adulte homogène. Et ce dont il s'agit pour elle depuis toujours, ce qu'elle a très bien compris, c'est la différence qu'il y a entre la façon dont on accueille les paroles d'un enfant, bien entendu, tout ça n'est pas dit tout à fait comme je vous le dis, mais suffisamment pour rendre légitime ce que je mets là en relief, et celle dont on accueille les paroles d'un adulte. Pour ne pas être forcée d'être engagée, d'être située ici ou là, comme apparaît le monde des adultes, où on est plus ou moins réduit en esclavage; et le rapport entre cela et le fait qu'elle bavarde pour ne rien dire, qu'elle meuble ses séances avec du vide, du creux, du vent, c'est celui-ci.

En surcroît, nous pouvons nous arrêter et méditer un instant que l'enfant aussi a une parole. La différence entre la parole de l'enfant et celle de l'adulte n'est pas du tout que sa parole soit vide. Elle est aussi pleine de sens que la parole de l'adulte. Elle est même tellement pleine de sens que les adultes passent leur temps à s'en émerveiller : « Comme il est intelligent, le cher mignon! Vous avez vu ce qu'il a dit l'autre jour? Ah! Ma chère! ... » Mais, justement tout est là! C'est qu'en effet, comme pour tout à l'heure dans cet élément d'idolification qui intervient dans la relation imaginaire, cette parole admirable est une parole transcendante, une révélation du ciel, un oracle du petit dieu! Mais il est bien évident, en effet, que ça ne l'engage à rien et qu'on fait tous ses efforts, en effet, pour lui arracher-quand ça ne va pas - des paroles qui engagent. Et Dieu sait si la dialectique de l'adulte s'arrange, là, pour dérapier! Nous ne le savons que trop! Mais c'est ça dont il s'agit. C'est justement de la valeur de la parole en tant qu'elle s'engage dans une dialectique, c'est-à-dire qu'on lie le sujet à ses propres contradictions, pour lui dire qu'on lui fait signer quelque chose.

A un point plus avancé, plus développé de la situation analytique, la situation de transfert, ce n'est pas moi qui le dis, c'est lui, je ne fais que commenter le texte, et il a raison, il le donne comme exemple du transfert. Vous voyez qu'il s'agit bien d'autre chose que d'un déplacement. Et une fois de plus, il s'agit de la valeur de la parole, cette fois-ci non plus comme créatrice de cette ambiguïté fondamentale, mais comme fonction du proprement symbolique, du pacte liant et unissant comme tel les sujets les uns aux autres dans une action humaine par excellence fondée originellement et initialement sur l'existence de ce monde du symbole, à savoir les lois et les contrats. C'est sur ce registre que Balint, quand il est dans le concret, dans sa fonction d'analyste, repère, détecte, fait tourner la situation entre lui et le sujet, et qu'à partir de ce jour il peut lui faire remarquer toutes sortes de choses, la façon dont elle se comporte dans ses places, à savoir que, dès qu'elle commence à recueillir la confiance générale, elle s'arrange justement pour faire un petit quelque chose qui fait qu'elle se fait foutre à la porte; la forme même des travaux qu'elle trouve, aussi, est très significative, ce sont des détails très amusants : au téléphone, recevoir des choses et envoyer les autres faire des choses diverses, travaux d'aiguillage qui lui permettent de se sentir en dehors de la situation. A la fin, elle s'arrange cependant toujours pour se faire renvoyer. Voilà sur quel plan vient jouer la relation du transfert, autour d'une façon quelconque soit de l'institution de la relation symbolique, soit de sa prolongation, soit de son soutien.

C'est dans ce domaine de la fonction de la parole, des propriétés de la parole, que nous voyons essentiellement se développer le transfert, à des incidences, des projections, des articulations, tant de l'ordre de l'imaginaire, mais qui se situe tout entier dans la relation symbolique.

C'est là, simplement aujourd'hui, à l'aide de ce petit commentaire d'un texte de Balint, particulièrement significatif où je veux vous amener. Qu'est-ce que cela implique ?

Ce monde de la parole n'est pas simplement sur un seul plan. Par définition, la parole a toujours ses arrière-plans, ambigus, qui vont jusqu'à l'ineffable, au moment où elle ne peut plus se dire elle-même en tant que parole, se fonder en tant que parole. C'est là un point dans lequel nous arrivons à un au-delà. Mais vous voyez que cet au-delà n'est pas le même que nous cherchons dans la psychologie du sujet. Il est dans la dimension même de la parole, par rapport à cet au-delà qu'il est coutume d'aller chercher dans je ne sais quelle mimique: crampe, agitation du sujet, corrélatif psychologique émotionnel de la parole... Cet au-delà est alors de l'autre côté, c'est un en-deçà. C'est de cela qu'il s'agit. Et dans ce sens se creuse la réalisation essentielle qui se fait dans l'analyse.

Quand nous parlons de l'être du sujet, ça ne veut pas dire quelque chose qui va dans le sens de ses propriétés psychologiques, mais dans le sens d'un approfondissement de cette expérience de parole dans laquelle est située l'analyse, et ça nous permet du même coup de mieux nous rendre compte de ce que c'est que la situation analytique. Si on veut comparer la situation analytique à quelque chose, c'est très précisément à ce que j'évoquais tout à l'heure, c'est dans l'ordre d'un échange de la parole, de la relation symbolique, quelque chose qui est constitué au départ par une certaine règle du jeu.

L'expérience analytique est enfermée dans certains usages réglés avec des règles certainement très frappantes et très paradoxales; c'est d'un dialogue qu'il s'agit, dialogue aussi monologue que possible; c'est une règle du jeu tout entière dans l'ordre symbolique dans laquelle elle se développe.

Est-ce que vous y êtes ?

C'est cela que j'ai voulu aujourd'hui exemplifier par le contraste entre les exemples concrets que donne Balint et ce en quoi se manifestent pour lui, et à juste titre, les phénomènes typiques de transfert, et les exemples qu'il en donne; naturellement, à la fin, ce qui lui paraît le plus frappant dans la situation est l'exercice, l'usage qu'ont fait ces deux personnes de la parole, comme si c'était là le ressort vraiment de la situation.

Vous voyez que c'est une extrapolation abusive, car la situation n'est pas du tout la même que cette sorte de parole à la fois triomphante et innocente que peut utiliser l'enfant avant qu'il soit entré dans le monde du travail, et le fait, dans le monde du travail, de soutenir un discours exprès insignifiant. Ce n'est que par déduction d'un certain rapport établi qu'on peut lier les deux. Le fondement est différent. Ce n'est pas simplement une ectopie de la situation enfantine. C'est le maintien, l'essai de maintenir une situation atypique, en construisant d'une certaine façon dans le registre du primary love, dont nous parlons sans cesse, nous essayons de justifier, en pensant qu'il s'agit là d'une certaine recherche.

C'est vrai sous certains angles. Mais pas sous tous, et en se limitant à cet angle on peut s'embarquer dans des perspectives fausses, à savoir qui peuvent motiver de notre part une intervention déroutante pour le sujet. Il n'est pas sûr qu'il faille dire : ce sont telles ou telles relations enfantines. Et le fait le prouve; ce n'est pas en faisant comme l'analyste qui a précédé Balint, à savoir dire qu'elle reproduisait là telle situation de son enfance, que Balint a fait tourner la chose, mais autour du fait concret, le fait que cette dame avait ce matin-là en sa possession une lettre qui lui permettait de trouver une place, justement dans le registre de cette fonction de la parole, de la garantie donnée du fait de répondre de quelqu'un. Et c'est justement parce que, sans le théoriser, sans le savoir, il était sur ce plan, qu'il a été efficace.

Vous voyez combien il est important de situer les choses.

Je ne voudrais pas terminer sans dire tout de même combien justement, à travers cette théorie qui est décalée, dégradée elle aussi, et c'est bien de ce déplacement de la théorie qu'il s'agit ici de voir quel est son sens, et pourquoi il se fait - et c'est là que nous viendrons la prochaine fois - dans ce petit triangle de la parole, avec ces fonctions et ces retentissements dans l'être. Ce fera le sujet de ce que nous dirons la prochaine fois. Et même je n'hésiterai pas à tomber dans la schématisation spatiale et à vous en faire au tableau l'espèce de petite représentation pyramidale.

Je vous indiquerai que, d'un autre côté, si on prend le texte, on trouve, comme vous venez de le voir par ces exemples, des exemples merveilleusement lumineux, explicatifs. Balint, naturellement excellent praticien, ne peut pas méconnaître dans quelle dimension il se déplace.

Parmi les références, il y en a une à un distique de celui qu'il appelle « un de nos confrères », et, mon Dieu, pourquoi pas ? Celle de Johannes Scheffler qui, au début du XVII<sup>e</sup> siècle a fait des études médicales fort poussées, ça avait probablement plus de sens à cette époque que de nos jours. Sous le nom d'Angelus -385-

Silesius, il a écrit un certain nombre de distiques les plus saisissants sur les rapports de [l'homme ?] et de la déité. On pourrait résumer l'axe général de ses distiques, dont on ne peut pas dire qu'ils soient mystiques. Il s'agit de la déité, de la créativité par essence qui est autour de la fonction de la parole humaine aussi loin qu'elle porte son approfondissement, et que même elle finisse par se taire.

Les deux vers que cite Balint sont fort beaux, il ne s'agit rien moins que de l'être en tant que lié au contingent à l'accidentel dans la réalisation du sujet. Le fait que Balint ait pu chercher une chose pareille est très significative, parce que pour qu'il ait la pratique de ces textes - les textes d'Angelus Silesius sont parmi les textes « mystiques », appelons ça comme ça, entre guillemets, à la vérité ce n'est peut-être pas le terme le plus exact, les plus saisissants. Ils se posent surtout dans la perspective pas très orthodoxe dans laquelle Angelus Silesius s'est toujours affirmé, qui pose les énigmes les plus impressionnantes à tous les historiens de la pensée religieuse. Ce n'est pas au hasard. C'est un personnage significatif de ce qu'on peut appeler le cycle allemand depuis... jusqu'à...

Le voir émerger dans le texte de Balint n'est certainement pas un fait de hasard. je vous l'indique seulement ici, pour vous dire aussi que c'est justement dans cette perspective de l'approfondissement de l'action de la parole que nous pouvons aussi concevoir l'au-delà, non seulement mais tout à fait essentielle dimension de ce progrès, qui théoriquement, et à en croire et à en suivre Balint et d'autres auteurs, aboutirait à cette sorte de réintégration ou d'éruption narcissique dont je vous ai montré, lors d'un entretien, que les auteurs, et spécialement Balint, semblent y voir le dernier terme du progrès analytique. Ce que je vous ai un jour désigné au tableau par une flèche - cette espèce de recul du point O vers quelque part en arrière, et qui pour nous doit arriver à donner un sens tout à fait différent à la formule de Freud, qui est d'habitude prise selon une spatialisation tout à fait grossière et sommaire : là où le id, le Ça était, l'ego doit être.

C'est bien dans cette direction de l'approfondissement de l'acte de la parole que nous en trouverons véritablement le sens. Et à méconnaître cette dimension il est impossible d'échapper à ce schéma qui fait de la reconquête de l'id quelque chose qui est en fin de compte un acte de mirage. L'ego se voit dans un Soi qui n'est qu'une dernière et plus perfectionnée aliénation de lui-même que toutes celles qu'il a connues jusque-là.

Si nous ne nous attachons pas à nous donner l'idée de ce qu'est de constituant l'acte de la parole en elle-même, vous ne pourrez pas voir ce qu'il est: qu'il s'agit -386-

non pas d'une sorte d'agrandissement de reconquête par *l'ego* d'un certain champ, d'une certaine pente, d'une certaine frange d'inconnu, mais d'un véritable renversement, d'un déplacement, d'un changement de place, une espèce de menuet exécuté entre *l'ego* et le *id*.

Distique 30, dans le II<sup>e</sup> livre du *Pèlerin chérubinique* d'Angelus Silesius, *Homme deviens essentiellement ce que tu es, car, quand le monde décline...*

c'est bien de cela qu'il s'agit, d'un crépuscule, d'un déclin imaginaire du monde, et même, jusqu'à un certain point, d'une certaine expérience à la limite de la dépersonnalisation, dans une certaine relation qui est celle du départ du névrosé ou du sujet qui s'analyse... *c'est alors que le contingent*, l'accidentel, le traumatisme, les accroc de l'histoire, *tombe, et c'est l'être qui vient alors à se constituer*.

Telle est à peu près la traduction commentée qu'on peut en donner pour être dans le plus juste <sup>1</sup>.

Je ne saurais trop conseiller à quelqu'un qui fait de l'analyse de se procurer ces œuvres d'Angelus Silesius. Elles ne sont pas tellement longues, traduites en français, elles se trouvent chez Aubier (*Le Pèlerin chérubinique*).

Vous y verrez bien d'autres choses objets de méditations. Les rapports du *Wort*, parole - grâce au calembour possible en allemand - et du *Ort*, lieu 2. Les aphorismes extrêmement condensés, et tout à fait justes, sur la temporalité. J'aurai peut-être l'occasion de toucher une prochaine fois aussi à des formules

1 - Texte original p. 114, *op. cit.*

*Zufall und Wesen*

Mensch werde wesentlich: denn wann die Welt vergeht, So fällt der Zufall weg, daß wesn daß besteht. (N. d. E.)

2 - Par exemple,

1.168

*Christus ist alles.*

*O Wunder! Christus ist die Wahrheit und dass Wort Liecht, Leben, Speiss, und Tranck, Pfad, Pilgram, Thür Und Ort.*

1.205 *Der Ort ist dass Wort*

*Der Ort und's Wort ist Eins, unser wäre nicht der Ort (Bey Ewger Ewigkeit!) es wäre nicht das Wort. (N d. E.)*

-387-

extrêmement fermées, et ouvrantes, objets de méditations de premier plan, et admirables.

Nous sommes manifestement avec l'expérience, connotée à cette période de sa vie où Angelus a écrit, c'est-à-dire au moment où il faisait ses études de médecine. La fin de sa vie a été troublée par les guerres dogmatiques de la Réforme et de la Contre-Réforme. Il a pris une attitude extrêmement passionnée.

Mais le *voyageur* rend un son transparent, cristallin. C'est certainement un des exemples les plus significatifs de certains moments de la méditation humaine sur l'être.

C'est certainement une chose importante, et plus riche pour nous de résonances que ne l'est la Nuit *obscure* de saint Jean de la Croix que tout le monde lit, et que personne ne comprend...

je ne saurais trop vous conseiller - ceux qui veulent s'introduire à ce registre - de lire ce texte admirable.

-388-



## Leçon XX 16 juin 1954

Notre ami Granoff a une communication à nous faire, qui semble dans la ligne de nos propos derniers et actuels. Et je trouve fort heureux que se manifestent des initiatives semblables, tout à fait conformes à l'esprit de dialogue que je désire en ce qui, ne l'oublions pas, est un séminaire avant tout.

je ne sais pas ce qu'il va nous apporter ce matin. je lui donne la parole tout de suite, et nous verrons dans quelle mesure nous pourrons, soit embrancher quelque chose de nouveau, soit retourner à la ligne de ce que nous développons la dernière fois.

GRANOFF - Il n'y a peut-être pas du tout de bonnes raisons à ce que je voulais vous soumettre aujourd'hui. Il y en a un certain nombre de mauvaises, et qui sont à rechercher dans une certaine tendance aux cooptations, qui est peut-être mon défaut. Mais j'éprouve parfois un besoin de me rendre compte si, pour être seuls, nous sommes également isolés. Or, j'ai le sentiment que nous ne sommes pas tellement isolés.

Balint était, il y a encore quelques jours, à l'ordre du jour. Et à son occasion le docteur Lacan a dit qu'il avait eu le sentiment comme d'un petit vent qui virait. Et c'est simplement une de ces petites manifestations de ce vent qui vire que je veux vous soumettre.

En effet, certaines notions sont à l'heure actuelle remises en question pour certaines raisons. Parmi celles-ci, il y en a deux qui ont été citées par le docteur Lacan : d'une part, le fait qu'un certain nombre de termes ont vu leur sens s'amortir dans l'usage; et d'autre part que l'obscurité qui en est résultée a engendré le problème secondaire de la nécessité d'être réaccordés.

Il y a quelques jours, le terme de transfert des émotions était prononcé ici, en rapport avec un article de Balint. Il nous a semblé que cette position extrême lui aurait été épargnée s'il avait étudié l'analyse du cas clinique qu'il raconte, sinon exactement, du moins d'une façon qui lui permette de l'interpréter sur les trois registres à la base de nos conceptions.

Or, le hasard a voulu qu'en ce même printemps 1954, quelques auteurs, un peu obscurs, dans une revue au passé glorieux, mais bien déchue de nos jours, se posent quelques questions qui sont non sans rapport non avec le point où nous en sommes dans l'élaboration, mais avec son point de départ. Une certaine orientation obscurcissante de l'analyse a, en définitive, ramené les auteurs en un cycle révolu, comme tout l'indique, à se reposer les questions fondamentales; l'histoire du mouvement n'ayant en ceci fait qu'obéir aux lois des autres secteurs de l'activité humaine qui... le rayon d'une courbe proportionnellement au... et ramène le voyageur au point où il était parti. Pour sortir de l'impasse, les auteurs tentent des moyens différant, comme Balint, de ceux qui nous sont ici familiers. C'est ce que je voudrais vous faire entrevoir, précisément, après le dernier séminaire, dans deux articles intitulés *Emotion, Instinct and Painpleasure* d'un certain Chapman Isham et *A study of the dreams in depth, its corollary and consequences* de Bennitt dans *Psychoanalytic Review*, avril 1954.

À leur sujet, une brève remarque, il ne m'a pas semblé indifférent que les deux auteurs aient eu recours à l'étude fondamentale du rêve pour poser leur argumentation. L'article d'Isham part de la confusion qui règne quant à la confusion des termes *Need*, besoin, *Trend*, pulsion, instinct. Il se pose la question: *Que faut-il entendre par le mot « émotion » ?* et il tente de l'approcher par les deux voies classiques, celle qu'il appelle expérientielle et celle qu'il appelle expressive. Aucune de ces deux voies n'a tenu un compte suffisant des rêves qui illustrent l'aspect qu'il appelle idéationnel ou signifiant de l'émotion. Et, s'engageant dans un débat qui n'est pas sans rappeler la discussion du rapport de Benassy sur les instincts, il dénonce comme préscientifique l'évitement du sens, je traduis *Meaning* de différentes manières, en faveur du stimulus. Personnellement, il préférerait introduire la notion d'objet. Freud a découvert que les émotions ne peuvent pas être déplacées, bien que sur ce point il ait été contradictoire, mais que les objets pouvaient être déplacés, substitués les uns aux autres, inversés etc. C'était un grand progrès pour notre compréhension, dont l'application ne fut guère brillante. Il fait allusion au symposium *Feelings and emotiOns*, 1950. Et il estime que la « décision » pour apparemment anodine -390-

de Freud de considérer l'existence d'une énergie neutre, déplaçable, au lieu de la transformation d'un affect, lui semble singulièrement importante.

En effet, tant qu'une preuve ne sera pas donnée de la possibilité d'un affect, ou qu'à un affect, de s'inverser directement, on pourrait dire spontanément, il préfère s'en tenir à sa conception : les affects sont des symptômes ou expressions, et ne sont pas convertibles de façon autonome. Je vois à cet énoncé un mérite, celui de nous permettre d'évaluer la pression qui va en sens contraire. On peut juger une pression par la contre-pression exercée. Les idées ayant une forte propension pour leur contraire, et les pulsions ayant une tendance similaire, mais non analogue, la psychanalyse n'a jamais démontré que l'inversion d'un affect puisse être un processus indépendant de la satisfaction d'un besoin ou d'une aberration d'objet. L'émotion prend sa source dans les besoins et les objets. Et c'est au moment où l'obscurité s'est épaissie dans son argumentation qu'il plante le pivot autour duquel tournera sa conception.

Freud, dit-il, passe sans transition des objets réels à l'instinct en tant que motivation interne; il fait allusion au rêve hilarant que Freud a emprunté à Ferenczi où un homme rit pour des raisons paradoxales; il dit que dans ce rêve il saute sans transition des objets réels à l'instinct, en tant que motivation interne; et cette omission, il faut entendre l'admission des objets qu'il appelle mentaux, a obscurci la discussion et fait assigner à l'instinct une origine séparée, dans le Ça, qui est sujet à caution. Or, l'instinct peut s'élever d'une matrice biologique, mais aussi à partir d'un objet réel, mental, du dedans, du dehors. Mais un fait est à signaler, dit Isham, c'est le suivant: un chat ronronne sous la caresse. Montrez-lui une souris. Le voilà devenu un animal carnassier. Deuxième fait montrez un camion aérodynamique à un enfant; il le voudra même s'il en a déjà une douzaine.

Ce second exemple, dont la trouvaille n'est pas indifférente, l'amène à démontrer que l'émotion n'est pas une mesure de l'instinct ou du *need*. Le plaisir psychologique ne peut être séparé d'objets mentaux. L'émotion ressentie sans représentation mentale consciente laisse un vide psychologique.

Voici donc ses propositions finales: l'émotion prend ce qu'il appelle sa nature émotionnelle dans une décharge instinctive. Cette décharge est provoquée, plutôt initiée par des objets conscients ou inconscients, réels ou mentaux, par les *needs*, les besoins; les *needs* peuvent être classés comme objets, quoique leur position soit encore obscure. Il s'est donc lavé les mains du problème instincts/pulsions, pour le retrouver au premier virage.

Dernière proposition : l'émotion ne peut être comprise directement, en raison de sa nature intégrative et synthétique. La participation des objets mentaux ouvre la porte aux processus associatifs. Parler de l'expression des émotions n'a aucun sens; dire qu'une émotion en produit une autre est un point de vue qui requiert une meilleure connaissance du plaisir des plaisirs. Et il faut mettre en question les usages suivants : les émotions en tant que déplaçables sont mieux exprimées, selon lui, en terme de motivations d'objets. Les émotions, perceptions sensorielles des besoins jamais démontrés; les émotions inconscientes ou équivalents émotionnels; encore qu'il soit plus indulgent...

LACAN - Parlez moins vite...

GRANOFF - Emotions inconscientes ou équivalents émotionnels. LACAN - Vous avez dit « émotions en tant que déplaçables... »

GRANOFF - ... Mieux exprimées en termes de motivations d'objets; emotions en tant que besoins jamais démontrés.

LACAN - C'est la perception endopsychique, ça, dont on parle tout le temps, et qui est la chose, le dernier recours que l'on a dans toutes sortes d'impasses. GRANOFF-Les émotions inconscientes ou les équivalents émotionnels, c'est un terme qu'il s'agit de soumettre à la question, encore qu'il soit plus indulgent en faveur du deuxième, c'est-à-dire les équivalents émotionnels. Et enfin, terme dont l'usage ne se justifie pas, les émotions en tant que réponses à des stimuli. Le deuxième article est celui de Bennitt. Il aborde des problèmes qui ne sont pas étrangers à nos préoccupations, d'une manière totalement différente. Il a été pour sa part frappé par le hiatus qui sépare les deux façons fondamentales de considérer le rêve : soit comme des processus anachroniques, indifférents à leur sens, soit comme l'expression d'un sens à découvrir dans un autre registre de réalité; ce qui encore volatilise les dimensions propres du rêve : n'y aurait-il pas en quelque sort deux réalités ? Ainsi, il propose ce qu'il appelle les clefs négligées, et une investigation directe du rêve et du symbole.

Qu'est-ce à dire ? J'ai classé les choses comme ça

a.- Le rêve est une expérience inconsciente. L'expérience inconsciente la plus pure; et en même temps le domaine du symbole pur.

b.- Le symbole est différent de ce qu'il est dans la conscience. La diminution de la réalité du rêve est due au fait que nous sortons, en l'analysant, de son domaine propre. Et, même s'il n'y a pas deux faces de réalité, ce qu'il nous importe avant tout de découvrir est : qu'est-ce que réellement un symbole ? Qu'est-ce que réellement un fait? Là, déjà, ça commence à prendre une consonance plus familière avec ce que nous voyons ici.

-392-

Plus on progresse, plus on se convainc que certains critères doivent être éliminés quand on parle du symbole; par exemple, sa nature n'est pas nécessairement subjective ou objective. La proposition de subjectivité ou d'objectivité ne change pas avec la profondeur du plan de l'investigation. Le symbole ne devient pas plus ou moins matériel. Que voit-on d'après Bennitt? C'est qu'en évoluant le symbole se raffine et littéralement se charge de plus en plus de sens. Il l'appelle de plus en plus *meaning form*.

J'introduis un petit commentaire pour signaler que *meaning*, en anglais, peut avoir plusieurs sens. *Meaning*, c'est le sens, la signification; et aussi l'opinion, ce qui se dit. C'est presque le *Meinung* allemand *Was meinen Sie ?*, = que ditesvous ? J'utilise ce terme faute de pouvoir m'arrêter à une traduction définitive.

Le symbole est donc une face basale de la réalité; c'est même la première face basale de la réalité, sa première proposition. C'est en soi-même le *meaning*, une réalité, le symbolique, dit-il; c'est l'expérience des différentes formes du sens, avec notre propre appareil, notre propre *apparatus*.

Maintenant, dit-il, ce que nous faisons pour l'actualiser est une tout autre affaire. C'est la deuxième proposition de Bennitt.

Il faut dire que le terme dont je vais me servir est la traduction du terme anglais actualiser.

LACAN - Ce qui veut dire réalisation.

GRANOFF - Or, dans le sens anglais, *actuel* veut dire réel. Je conserve toutefois ce vocabulaire, parce que je ne sais pas si ça figure dans ce que je dis là, mais il y a des moments où le terme réalisation apparaît aussi. L'actualité, dit-il, est la contre-face basale, l'autre face dynamique de l'existence.

Je cite le texte

*Le symbole est transdimensionnel, il est le contenant unificateur du sens; c'est ce qui fait sa réalité. Ce qui fait sa réalité est d'être un foyer distinct de l'actualité, distinct ou distinctif de l'actualité.*

*Le fait est dimensionnel, séparant, différencié; et inversement, ou plutôt conversement; un fait pur serait dénué de sens, de meaning, de signification. »*

Bennitt se résume dans ce qu'il appelle un épilogue. Je vous en cite le début, cet épilogue est à mettre en rapport non seulement avec le contexte, le reste de son article, mais avec toute la position du mouvement analytique dans le monde en ce moment

*« Mais hélas, cela s'arrête là! Là où les applications devraient se voir, dans notre théorie et notre pratique, et marquer par rapport au jour présent toute sa différence, où devrait apparaître une psychologie qui reconnaisse comme processus dernier, ultime, dans l'existence, la symbolisation du fait, et la factualisation du symbole! »*

Et il revient dans un paragraphe conclusif

*« Derrière le rêve manifeste, ce qu'il révèle, ne manque-t-on pas d'apprécier l'expression du rêve en elle-même ? est-ce qu'on ne préclut [il se sert d'un terme curieux] pas un point de vue juste sur son interprétation ? Car, fondamentalement, si le rêve est factuellement régressif, il est symboliquement progressif. »*

je crois que c'est là qu'il faut arrêter le compte rendu de ces articles.

LACAN - Quels sont ceux qui ont à poser une question? Car, après tout notre ami Granoff nous a dit tout ça un peu vite. Ce sont des articles qui sont amples et d'une haute tenue théorique; et il est tout à fait compréhensible que vous lui demandiez des précisions.

LECLAIRE - Il est allé trop vite. Tout au moins pour la première partie. LACAN - Oui, c'est vrai; vous avez été un peu vite. Vous avez tort. Du moment que vous apportez des choses intéressantes, il faut bien les expliquer.

Reprenez maintenant, sans suivre vos notes, ce qui vous semble le point important du premier article.

Ils sont tous les deux convergents par rapport à ce que nous faisons. Ils portent tous les deux, ils centrent l'attention sur des points différents. Le premier article évidemment porte l'accent sur ce retour, cette référence, cette information de l'émotion, comme devant être la dernière réalité à laquelle nous avons à faire, comme l'au-delà de notre expérience. À proprement parler, l'objet de notre expérience. Le besoin de saisir l'objet quelque part, pour quelque chose qui ressemble autant qu'il se peut aux objets que nous avons dans d'autres registres. Les remarques qu'il fait sont particulièrement centrées sur quoi

GRANOFF - Sur le fait que l'émotion ne peut pas être, dans la conception que nous nous en faisons, manipulée en quelque sorte sur le plan biologique, et d'autre part en tant que processus autonome, spontanément compréhensible, expressif en lui-même, et susceptible d'obéir aux lois couramment décrites dans l'analyse d'inversion, de déplacement, qu'elle ne peut pas être interprétée par l'administration d'un stimulus; que le seul moyen de l'aborder est de com-

prendre l'émotion dans ce qu'il appelle une matrice biologique, et recouverte pour le moment par le terme d'instinct, mais tirant sa modulation, son existence, son initiation, d'objets mentaux. Ces objets mentaux sont ce qu'il appelle le *need*, et peuvent, comme Freud l'a montré, être compris dans le registre du sens, c'est-à-dire condensés, déplacés, substitués, modifiés, de diverses manières, travestis.

MANNONI - C'est le mot *need* qui est gênant, là-dedans.

LACAN - Parce qu'il n'en trouve pas de meilleur, bien sûr.

Granoff a mis tout de suite en relief dans son analyse que le mot *need lui* paraît presque ce que nous appellerons une impropriété du texte, un mot dont l'emploi, à l'occasion, ne peut être saisi que par l'ensemble du texte lui-même. Il ne vaut que dans son contexte.

GRANOFF - D'ailleurs, il l'introduit par une série de pirouettes autour du mot; toute ce qu'il dit est motivationnel, il s'en sort très mal dans cette affaire.

LACAN - N'est-ce pas! Alexander a fait un grand article, nous pourrions peut-être un jour en parler? qui s'appelle *Logic of emotions* (Logique des émotions). Il est certain qu'avec ça il est au cœur de la théorie analytique. Mais que le terme même, et tout le développement de l'article porte en soi-même, la même interrogation, qui est apportée par ce récent article, à savoir que c'est l'introduction dans ce que nous considérons habituellement comme le registre affectif, l'introduction pure et simple d'une dialectique; et aussi bien d'ailleurs dans l'article d'Alexander, qui est en question, il ne s'agit de rien moins que de partir de là, le schéma logico-symbolique qui est bien connu, où Freud déduit les diverses formes de délires, les diverses façons de nier le *je t'aime*, c'est-à-dire *ce n'est pas moi qui l'aime*, *ce n'est pas lui que j'aime*, *je ne l'aime pas*, *il me hait* et même *c'est lui qui m'aime!* Ce qui donne enfin la genèse parmi les autres formes de délires : jaloux, passionnel, persécutif, érotomaniaque, etc.

Il est certain que là nous voyons avec la plus grande évidence que c'est déjà dans une structuration non seulement symbolique, mais symbolique très élevée, puisqu'elle introduit déjà tous les développements de la forme la plus grammaticalement élaborée, que c'est uniquement dans ce registre que nous saisissons les différentes transformations, le métabolisme même de ce qui se produit dans l'ordre du préconscient.

Il est certain que ce premier article a en effet l'intérêt d'être à contre-courant par rapport à toute une tendance théorique actuellement dans l'analyse.

Le second me paraît plus intéressant encore, pour autant qu'il essaie - et je souligne que Granoff a fait des remarques extrêmement intéressantes sur l'emploi, c'est la deuxième fois que je me réfère au mot emploi. Car, en fin de compte, qu'al-

Ions-nous voir ici? Ce à quoi nous devons toujours penser pour construire une théorie correcte du symbole, c'est-à-dire ce dont il s'agit là, de la signification, la tendance, où le registre dans lequel une certaine pente de la pensée s'engage.

Ce dont il s'agit exactement dans cet article, c'est de chercher à quel au-delà, à quelle réalité, à quel fait, comme on s'exprime dans cet article, se réfère la signification.

Eh bien, vous ne comprendrez jamais rien à rien, vous vous engagerez toujours dans des voies en quelque sorte sans issue, sans issue - ce qui se voit très bien, étant donné les impasses auxquelles arrive actuellement la théorie analytique - c'est que la signification ne renvoie jamais qu'à elle-même, c'est-à-dire à une autre signification. C'est pour cela que le terme emploi est très important. Nous partons là des exemples même de ce sur quoi nous sommes; c'est comme cela que nous faisons d'habitude; ce qui est arrivé; et que nous ne pouvons interpréter correctement ces articles qu'en référant ce *need* à la façon dont il est employé dans un certain nombre de passages du texte.

De même, le mot *meaning* a aussi un certain ensemble de références dans le contexte, ce qui permet de voir jusqu'à quel degré de... étymologique il est employé. Mais chaque fois que nous avons dans l'analyse du langage à chercher une signification, il n'y a pas d'autre méthode correcte que de faire la somme de ses emplois. Ou, si vous voulez, prendre dans la langue française la signification de *main*, par exemple, il faudra que vous fassiez le catalogue des emplois du mot main, et non seulement comme main, comme mot représentant l'organe de la main, mais aussi bien la main-d'œuvre, la mainmise, la mainmorte... C'est cela qui constitue l'ensemble des significations du mot *main*, ou plus exactement c'est cela qui constitue cette signification, la signification donnée par la somme de ces emplois.

L'important est de s'apercevoir que c'est à cela que nous avons affaire dans l'analyse. Et que nous n'avons pas du tout besoin de nous exténuer à des références supplémentaires pour parler par exemple comme d'une réalité qui nous serait à expliquer des emplois dits métaphoriques. Toute espèce d'emploi, en un certain sens, l'est toujours. La métaphore, en ce sens, n'est pas quelque chose, comme le croit Jones, au début de son article sur la *Théorie du symbolisme*, qui est en quelque sorte à distinguer de l'usage du symbole. Que si je m'adresse à un être quelconque, créé ou incréé, du monde, en l'appelant *soleil de mon cœur*; c'est tout à fait une erreur que de dire que pour l'appeler ainsi je suppose, comme le croit M. Jones au début de son article de la *Théorie du symbolisme*, une comparaison



« *Ce que tu es pour mon cœur et ce qu'est le soleil* », etc.

C'est tout à fait une erreur. La comparaison est un développement de ce quelque chose qui lui-même, au moment où il surgit, contient non seulement une somme de significations, mais une émergence à l'être d'un certain rapport qui est infiniment plus riche que tout ce que) e peux à l'instant même élucider.

Cela implique tout ce qui peut même y venir, par la suite, et ce que je crois n'y avoir pas dit, d'abord, du fait de l'avoir formulé, c'est moi, mon être, mon aveu, mon invocation, qui entre dans ce domaine du symbole, et qui implique aussi bien que le fait que ce Soleil me réchauffe, me fait vivre; et aussi est le centre de ma gravitation; et aussi bien d'ailleurs tout ce que cela comporte de cette *morne moitié d'ombre* - dont parle M. Valéry - à savoir que ce Soleil est aussi ce qui vous aveugle, et ce qui donne à toutes choses cette sorte de fausse évidence, d'éclat trompeur; on peut dire que le maximum de lumière est aussi la source de tout obscurcissement. Tout cela est impliqué déjà dans cette invocation symbolique, qui, littéralement, fait surgir dans les rapports entre les êtres humains un ordre d'être qui est littéralement créé par le surgissement du symbole lui-même.

Vous me direz: « il y a tout de même des expressions irréductibles » ; et qu'au-delà nous pouvons essayer de réduire... au domaine factuel cette émission créatrice de l'appel symbolique dans cette occasion, et on pourrait en trouver des formules plus simples, plus rapprochées, plus organiques, plus animales. Faites-en vous-même l'essai, vous verrez que vous ne sortirez jamais du monde du symbole; et, même, recourriez-vous à l'appel à l'indice organique, au *mets ta main sur mon cœur* que dit l'Infante à Léonor au début du *Cid*, pour lui exprimer, lui communiquer les sentiments d'amour qu'elle éprouve pour ce jeune cavalier... Il est évident que là encore l'indice même organique est invoqué à l'intérieur de l'aveu comme un témoignage, et un témoignage qui ne prend son accent et sa valeur que pour autant que *je m'en souviens [si bien que] j'épandrai mon sang* [avant que je m'abaisse à démentir] *mon rang!* C'est-à-dire que c'est précisément dans la mesure où elle s'interdit ce sentiment où elle trouve à peine croyable qu'on la croit, qu'elle se réfère, et qu'elle invoque alors un élément factuel, mais qui littéralement ne prend son utilité, sa fonction, son sens qu'à l'intérieur de tout le monde symbolique dessiné dans cette dialectique du sentiment qui se refuse, ou auquel est refusée implicitement la reconnaissance.

Nous sommes, vous le voyez, ramenés au point qui a été celui de notre discours, sur lequel s'est achevé notre discours de la dernière fois.

Chaque fois que nous sommes dans l'ordre de la parole, tout ce qui se situe, -397-

s'ordonne autour de cet ordre qui est précisément le domaine que nous rencontrons à la limite de la parole, prend son sens et son accent en fonction du registre de la parole. C'est pourquoi il est tellement important de l'approfondir, de nous apercevoir de tout ce que contient cet ordre de la parole, tout ce qu'il instaure, toute cette autre réalité dans la réalité.

Car c'est par rapport à lui, déjà, que toute une série de problèmes sont résolus; et en particulier ce problème, cette dialectique de l'émotion en tant qu'elle peut s'inverser, être inhibée, est déjà résolu par le fait que l'ordre du symbole introduit déjà tout cet ordre qui est dans les limites, à la frontière des limites de cet ordre symbolique, d'où les autres ordres, imaginaire et réel, prennent leur place et s'ordonnent.

je vais donc essayer une fois de plus de vous faire sentir... Faisons une petite fable

Un jour, les compagnons d'Ulysse - comme vous le savez, il leur arriva mille mésaventures; je crois que presque aucun n'a fini la promenade - furent transformés, en raison de leurs fâcheux pendants, en pourceaux. Bien entendu, le thème de la métamorphose nous intéresse toujours, parce que, après tout, c'est là que se pose justement la question de la limite de l'humain et de l'animal. Donc, ils sont transformés en pourceaux, et l'histoire continue; et il faut bien croire qu'ils gardent quand même quelques liens avec le monde humain, au milieu de ces grognements de la porcherie, mais la porcherie est une société, par lesquels ils se communiquent les différents besoins : de la faim, de la soif, voire de la volupté, voire de l'esprit de groupe.

Que peut-on dire, après tout, de ces grognements, quelques messages adressés à l'autre monde ? Pour tout dire, les compagnons d'Ulysse disent : « Nous regrettons Ulysse, nous regrettons qu'il ne soit pas parmi nous, nous regrettons son enseignement, ce qu'il était pour nous à travers l'existence. »

Qu'est-ce que le grognement qui nous parvient des compagnons d'Ulysse? Qu'est-ce qui fera en somme que quelque chose nous parvienne au milieu du volume soyeux accumulé dans l'espace clos de la porcherie ? Est-ce une parole ? Pourquoi direz-vous que c'est une parole ? Est-ce parce que là s'exprime quelque sentiment essentiellement ambivalent ? Car il est bien clair d'autre part qu'Ulysse est un guide plutôt gênant. Et assurément, au point où en sont les compagnons d'Ulysse, qu'est-ce qui fait que, sans nul doute, telle forme de communication vous apparaîtra une parole?

C'est d'abord exactement en ce sens, qui saute d'abord aux yeux, qu'il y a un doute, et qu'à vrai dire, du moment où ils sont transformés en pourceaux, les -398-

pourceaux regrettent la présence d'Ulysse... Déjà vous avez là la valeur, l'appréhension de ce qu'est une parole. En d'autres termes, les compagnons d'Ulysse transformés en pourceaux veulent faire croire qu'ils ont encore quelque chose d'humain, la parole, et la nostalgie d'Ulysse exprimée en cette occasion, c'est exactement la revendication de la reconnaissance d'eux-mêmes, les pourceaux, comme étant toujours les compagnons, d'Ulysse. Et c'est là, en fait, qu'une parole est avant tout, dans cette dimension, qu'elle se situe; la parole est essentiellement moyen d'être reconnu. Elle est là, avant toute chose qu'il y a derrière, et absolument insondable. Est-ce que c'est vrai ? Est-ce que ce n'est pas vrai ? C'est en quelque sorte un premier mirage. Un mirage qui, en effet, vous assure que vous êtes dans le domaine de la parole. Mais si vous regardez de quoi il s'agit, ça n'est pas par rapport à une réalité elle-même, informe, inconstituée par essence, dans cette occasion, qui est ce que nous appelons, quand nous entrons dans l'ordre des émotions et des sentiments, l'ambivalence. L'important de cette parole, ce qui en fait une parole même s'il est un grognement, c'est de savoir à quoi le pourceau qui parle, au nom du troupeau, veut faire croire. Et cette parole est parole exactement dans la mesure où un auditeur y croit. Sans cela, une communication est quelque chose qui transmet, à peu près du même ordre qu'un mouvement mécanique. J'évoquais à l'instant le froissement soyeux, la communication de leur froissement à l'intérieur de la porcherie. Ce n'est rien d'autre en fin de compte. Le grognement est analysable entièrement en termes de mécanique. Mais à partir du moment où ça passe à cet autre registre d'être essentiellement quelque chose qui veut faire croire à une assimilation, il exige la reconnaissance. C'est d'abord dans ce registre-là qu'existe la parole. Et c'est pour cela en effet que, jusqu'à un certain point, on peut parler du langage des animaux. Il y a un langage des animaux, exactement dans le sens où il y a quelqu'un pour le comprendre.

Prenons un exemple que j'emprunterai à Nunberg, qui a écrit un article, paru en 1951, *Transference and reality*; c'est le même problème qu'il pose, la question de savoir ce qu'est le transfert.

Il est évidemment fort plaisant de voir, à la fois combien il va assez loin, et combien il est embarrassé. Toute la question est pour lui justement située au niveau de l'imaginaire; dans le fondement du transfert, il y a la projection de quelque chose qui n'est pas là, dans la réalité. Le sujet exige que son partenaire soit une forme, un modèle, par exemple de son père.

Il nous évoquera d'abord le cas d'une patiente, qui passe son temps à attraper violemment l'analyste, voire à l'engueuler, lui reprocher de n'être pas ceci, -399-

pas cela, de n'être jamais assez bien, de ne jamais intervenir comme il faut, de se tromper, d'être de mauvais ton. Il n'y a jamais de satisfaction. Est-ce un cas de transfert, nous dit Nunberg ? Assez curieusement, mais d'ailleurs non sans fondement, il dit: « Mais non, ce n'est pas tout à fait cela, parce que là, il y a plutôt *readiness*, aptitude au transfert»; et l'exigence de présence réelle selon une forme déterminée, à propos de laquelle le sujet insiste sur la discordance du monde réel, c'est-à-dire de la personne de l'analyste, pour réaliser cette exigence primitive, c'est là quelque chose qui est la condition première du transfert.

A partir de quand et à partir de quoi y a-t-il transfert? C'est quand, d'une façon juxtaposée, pour le sujet non distincte, il y a appréhension de tout le mirage, unité par l'image dont la réapparition est exigée; il y a confusion de l'image avec la réalité dans laquelle est situé le sujet; non pas absolue, mais connaissance ni de l'une ni de l'autre, mais confusion. Et ce sera tout le progrès de l'analyse de montrer au sujet la distinction de ces deux plans; c'est la théorie classique de l'analyse du comportement soi-disant illusoire du sujet, dont on montre au sujet combien il est peu adapté à la situation présente, et c'est pas le décolllement de ces deux plans de l'imaginaire et du réel.

Mais nous trouvons nous-mêmes toutes sortes de contradictions, car nous passons notre temps à nous apercevoir que le transfert n'est pas du tout quelque chose d'illusoire. Ce n'est pas du tout une façon de l'analyser de dire au sujet « Mais, mon pauvre ami, le sentiment que vous éprouvez pour moi n'est que du transfert! » Ce n'est jamais ça qui a arrangé quelque chose. Il faut bien voir que ce n'est pas de ce point de vue simpliste que la situation s'éclaire véritablement.

Là, comme toujours, quand les auteurs sont bien orientés, ils ont un certain sentiment de la vérité, que leurs exemples démentent, sur le plan théorique. C'est le cas de Nunberg. L'exemple qu'il donne comme typique de cette expérience du transfert est vraiment particulièrement instructif.

Voici ce qu'il nous apporte.

*«J'avais un patient qui apportait vraiment le maximum de matériel, qui parlait et exprimait avec authenticité, un soin du détail, d'être complet, l'aveu, l'abandon du ton... Et tout ce qu'il pouvait apporter était vraiment sans limites... Et pourtant, rien ne bougeait! Jusqu'à ce que nous nous soyons aperçus de ceci, que la situation analytique se trouvait reproduire pour lui une situation qui avait été celle de son enfance, où il se livrait à des confidences, également extrêmement poussées, aussi entières que possible, fondées sur la confiance totale par rapport à son interlocutrice, qui n'était*

*autre que sa mère, qui venait tous les soirs s'asseoir au pied de son lit. Et le patient se complaisait - telle Schéhérazade du conte célèbre - à lui donner un compte rendu aussi étendu que possible non seulement de ses journées, mais de ses actes, de ses désirs, de ses tendances, de ses scrupules, de ses remords. Sans jamais rien cacher. À ceci près que tout ce jeu était vivement apprécié par le fait que la présence chaude de sa mère, en vêtements de nuit, était pour lui la source et l'occasion d'un plaisir parfaitement soutenu comme tel, et qui faisait la structure de la situation alors vécue; c'est à savoir de deviner sous sa chemise le contour de ses seins, la présence de son corps, et de se livrer aux premières investigations alors spécialement sexuelles sur sa partenaire aimée. »*

Comment allons-nous analyser cela et le comprendre? Tâchons d'être un tout petit peu cohérents. Qu'est-ce que ça veut dire

Il y a deux choses. La situation première où le sujet vit un certain mode de satisfaction par le moyen de cet échange parlé, et où nous pouvons en effet distinguer deux plans de relations symboliques subordonnées, assurément subverties par la relation que nous pouvons appeler dans cette occasion imaginaire, pour autant que ce sujet a la préhension, la révélation de quelque chose qui est aussi attaché à sa référence à lui-même, en tant que les objets de son désir sont tout imprégnés de ce narcissisme fondamental, dont je vous ai montré combien il est essentiel dans la constitution même de l'objet du désir. Oui.

Mais qu'est-ce qui se passe, comment allons-nous comprendre la situation dans l'analyse, au moment où elle se produit, à savoir quand le sujet se comporte actuellement dans l'analyse avec cette sorte d'entier abandon, cette sorte de bonne volonté totale, de soumission à la règle réalisée jusque dans ses derniers termes ? Allons-nous dire que quelque chose qui ressemble en quoi que ce soit à la satisfaction primitivement éprouvée soit là, présent ? je sais bien que pour beaucoup le pas est aisément franchi. On dira: «Mais oui, c'est bien cela; derrière cette parole, le sujet recherche une satisfaction semblable », on parlera sans hésiter d'automatisme de répétition, et tout ce que vous voudrez. Et l'analyste aura fait preuve de je ne sais quoi qui serait une détection de je ne sais quel sentiment ou émotion, comme on disait tout à l'heure, présent derrière cette parole, qui serait là, marque d'un au-delà psychologique constitué et conçu comme présent. Et on parlera dans cette occasion d'analyse du transfert, comme ayant été une réalité au-delà de cette parole.

Mais, enfin! Réfléchissons! Est-ce que d'aucune façon nous pouvons -401-

admettre que dans cette position, qui est exactement la position inverse à la position primitive, à savoir que l'analyste n'est pas au pied du lit, mais derrière; et qu'il est loin de présenter - au moins dans les cas les plus communs - les charmes de l'objet primitif, ni de pouvoir prêter aux mêmes concupiscences; est-ce qu'il y a en quoi que ce soit quelque chose qui nous permette de franchir un tel pas ?

Tout cela, c'est d'ailleurs des choses bébêtes. Mais enfin c'est justement en épelant un peu la structure des choses et en disant des choses simples qu'il faut nous-mêmes nous apprendre à simplement compter sur nos doigts les éléments au milieu de quoi nous agissons, nous intervenons.

Vous me direz: « Si on ne donne pas cette explication, toute l'issue est impensable! » Pourquoi est-ce que tout d'un coup, de l'avoir donnée et révélée entraîne une transformation complète de la situation analytique, à savoir qu'à ce moment-là les mêmes paroles continuent, deviendront efficaces ? Marqueront un véritable progrès dans la situation générale du sujet, dans son existence? Tâchons un peu de comprendre!

Par la nature même de ce qu'est une parole, de ce qu'est l'amenée au jour d'un groupe, d'un monde de significations, nous savons que nous sommes dans le langage et dans l'opération de la parole. C'est-à-dire que, comme telle, la parole elle-même, parce qu'elle est parole, s'institue dans la structure de ce monde sémantique qui est celui du langage, et qui, comme je vous l'ai rappelé tout à l'heure n'a jamais qu'un seul sens à la fois parmi tous ces sens, tous ces emplois; que cette parole a toujours un au-delà, et que derrière ce qu'elle dit, comme tout à l'heure derrière ce que disaient les pourceaux, tout d'un coup inspirés, les compagnons d'Ulysse, la parole est à plusieurs fonctions, à plusieurs sens; et que, derrière ce que dit un discours, il y a ce qu'il veut dire; et derrière ce qu'il veut dire, il y a encore un autre vouloir-dire, et que jamais rien n'en sera épuisé, si ce n'est d'arriver à ce dernier point qui est justement la fonction créatrice de la parole, à savoir le fait qu'elle fasse surgir quelque chose qui est son essence, qui est ce quelque chose qui s'appelle le concept, qui est cette évocation depuis toujours du concept, de quelque chose qui est la chose même, présente, là, et comme nous l'apprend et nous le dit Hegel. C'est là que nous devons faire un saut, et qui n'est pas facile à faire, dans Hegel; mais rappelez-vous simplement ce que dit Hegel du concept par rapport à la chose: *le concept, c'est le temps de la chose*. Il y arrive par cette voie rigoureuse que, si le concept, contrairement à la théorie classique, c'est la chose même, qu'est-ce qu'il faut que ce soit de la chose? Il est bien certain que ce n'est pas la chose, si on peut dire, en ce qu'elle -402-

est, pour une simple raison, que le concept est toujours là où la chose n'est pas; et que là où il arrive pour remplacer la chose - comme l'éléphant que j'ai fait entrer l'autre jour, par l'intermédiaire du mot « éléphant », qui a frappé tellement certains d'entre vous; car il était bien évident que l'éléphant était là, à partir du seul moment où nous le nommions, beaucoup plus présent, au moins pour ses conséquences de la destinée d'éléphant que si l'éléphant était entré dans la salle - qu'est-ce qui peut être là, de la chose ? Il est certain que ce n'est ni sa forme ni sa réalité; car, dans l'actuel, toutes les places sont prises.

Hegel le dit avec une grande rigueur: c'est ce qui fait que la chose est là, tout en n'y étant pas. Cette identité dans la différence, qui caractérise le rapport du concept à la chose est évidemment la même chose qui fait que justement la chose est chose, que le *fact* est symbolisé, comme on nous le disait tout à l'heure; c'est-à-dire ce qui fait aussi que nous parlons d'une chose, et non pas de ce je ne sais quoi, toujours, en fin de compte, inidentifiable, qui fait que chaque instant succédant à chaque instant, dans une espèce de façon impossible à reproduire, jamais deux fois le courant du monde ne passe par la même situation.

Héraclite nous le rapporte : si nous instaurons l'existence de choses dans cette mouvance absolument infinie, et qui ne se reproduit jamais, du monde toujours changeant, c'est précisément parce que déjà dans la chose cette identité dans la différence est saturée. C'est de là qu'Hegel déduit que *le concept est le temps de la chose*.

Ceci est tout de même très important à promouvoir, parce que nous nous trouvons placés par là au cœur des problèmes qu'avance Freud, toujours, quand il dit que l'importance se place hors du temps. C'est vrai, et ce n'est pas vrai!

Il se place hors du temps, exactement comme le concept. Mais c'est justement parce qu'il est le temps de lui-même, de la chose, qu'il peut se placer hors du temps, parce que c'est le temps pur de la chose. Et que comme tel ce temps peut reproduire la chose dans une certaine modulation, dont le support matériel peut être exactement n'importe quoi.

Ce dont il s'agit donc dans l'automatisme de répétition, en tant qu'il intervient, là, et qu'il intervient dans la parole même, ce n'est exactement pas autre chose que ça! Et cela doit nous mener très loin, jusque et y compris dans les problèmes de temps, que comporte justement notre pratique analytique.

Nous pouvons littéralement concevoir la transformation qui s'opère à partir du moment où la situation transférentielle est analysée, par l'évocation de cette situation ancienne, où le sujet se trouvait en présence, en effet, d'un objet tout différent, et dont il n'y a aucune assimilation avec l'objet présent. C'est uni-403-

quement ceci : que cette parole actuelle, exactement comme la parole ancienne, est en somme mise dans une parenthèse de temps, dans une forme de temps, si je puis m'exprimer ainsi. C'est ce que j'appelais modulation de temps, qui fait que cette parole a actuellement la même valeur que la parole ancienne. Mais cette valeur n'est pas autre chose qu'une valeur de parole. Il n'y a là actuellement aucun sentiment, aucune espèce de projection imaginaire; comme M. Nunberg s'efforce, s'exténue à la construire, dans cette occasion, se trouvant ainsi dans une situation inextricable.

Loewenstein dira: ce n'est pas une projection, c'est un déplacement; en parlant d'une mythologie qui a tous les aspects d'un labyrinthe.

Alors que ce dont il s'agit est exactement ceci: que l'élément est une dimension essentielle, mais primordiale, de tout ce qui est d'ordre de la parole. Et justement cette modulation de temps est que le dernier mot, pourrions-nous dire, de cette parole qu'est en train de prononcer le sujet devant l'analyste - je dis exactement le dernier mot, le dernier sens - n'est pas autre chose, ne peut pas être identifié à autre chose qu'à cette forme temporaire dont je vous parle et qui est déjà à soi tout seul une parole.

Si, effectivement, comme le dit Hegel, le concept est le temps, c'est-à-dire que le dernier sens de cette parole que nous pouvons analyser par étages, c'est en trouver toutes sortes de choses entre les lignes de ce que dit le sujet, mais ce que nous trouvons en dernier, c'est en effet quelque chose, mais quelque chose qui est aussi une parole; et ce quelque chose qui est aussi une parole est exactement ce rapport existentiel, fondamental, de l'homme suspendu devant l'objet de son désir, en tant que tel, dans ce mirage narcissique, qui n'a pas besoin de prendre en cette occasion aucune forme particulière, qui n'est rien d'autre que cette sudation de ce rapport, qui est là, à la fois dans ce que nous appelons plaisir préliminaire, bref qui se trouve suspendu dans cet isolement de l'homme par rapport à l'objet de son désir, dans ce rapport spéculaire essentiellement qui ici met toute la parole dans une sorte de suspension par rapport à cette situation, en effet purement imaginaire. Mais elle n'a rien de présent, elle n'a rien d'émotionnel, elle n'a rien de réel, de sentimental. Elle n'est compréhensible que pour autant qu'une fois qu'elle est atteinte elle change tout le sens de cette parole, et qu'elle montre au sujet que sa parole est ce que j'ai appelé dans ce *Rapport*, introduction du terme de *parole vide*, et que c'est en tant que telle et en tant que parole vide, qu'elle est en effet dans un certain temps sans aucun effet.

Tout ceci n'est pas facile. Est-ce que vous y êtes ? Si vous y êtes un tant soit peu, vous devez comprendre que l'au-delà auquel nous sommes renvoyés, c'est -404-



toujours, si on peut dire, à une parole plus profonde, et qui va jusqu'à cette limite qui fait qu'il y a évidemment dans la parole une limite ineffable qui est justement ceci que la parole crée en somme toute la résonance de tous ses sens, et qu'en fin de compte nous sommes renvoyés à l'acte même de la parole en tant que tel, et que c'est de la valeur de cet acte actuel, à savoir si la parole est vide ou pleine, c'est-à-dire à quel point de sa présence elle est pleine, c'est de cela qu'il s'agit dans l'analyse du transfert.

Si vous trouvez ceci un tant soit peu spéculatif, voire inorthodoxe, je vais quand même vous apporter en conclusion pour aujourd'hui, puisque nous sommes amenés comme ça, en nous promenant, à des carrefours qui méritent que vous vous y arrêtiez et y souteniez un peu votre méditation, une référence. Parce que je suis ici pour commenter les textes de Freud. Et qu'il n'est quand même pas inopportun de faire remarquer que cette interprétation est strictement orthodoxe.

Si vous cherchez dans toute l'œuvre de Freud à quel moment apparaît le mot *Übertragung*, transfert, ce n'est pas dans les *Écrits techniques*, et à propos des relations réelles, peu importe, imaginaires, voire symboliques avec le sujet; ça n'est pas à propos de Dora ni à propos de toutes les misères qu'elle lui a faites puisque, soi-disant, il n'a pas su lui dire à temps qu'elle commençait à s'engager sur la pente d'un tendre sentiment à son égard; c'est dans la septième partie de la *Traumdeutung* (Science des rêves), *Psychologie des processus du rêve*, à propos de *l'accomplissement des désirs* dans le rêve. Freud, après tout un livre, que je commenterai peut-être devant vous un jour prochain, où il ne s'agit littéralement que de démontrer, dans la fonction du rêve, essentiellement cette pluralité, cette superposition d'ordonnances sémantiques, qui vont, si on peut dire, d'un matériel signifiant jusqu'à toute la profondeur et la superposition des significations, nous montre comment la parole, à savoir la transmission du désir, qui peut se faire reconnaître pour cela, exactement, n'importe quoi, pourvu que cela soit organisé en système symbolique; et que c'est là, précisément, ce qui est la source du caractère pendant longtemps indéchiffrable du rêve. C'est que pendant un certain temps, de même qu'on n'a pas su comprendre les hiéroglyphes pendant un certain temps, parce qu'on ne les composait pas dans leur système symbolique propre et qu'on ne s'apercevait que, lorsqu'on voyait dans les hiéroglyphes une petite silhouette humaine, ça pouvait vouloir dire un homme, mais que ça pouvait aussi représenter le son « Homme », et, comme tel, être composé comme syllabe dans un mot, c'est comme ça qu'est fait le rêve.

Et qu'est-ce que Freud appelle *Übertragung* ? C'est, dit-il, -405-

«Le phénomène constitué par ceci qu'un certain désir refoulé par le sujet, pour lequel il n'y a pas de traduction directe possible,'>, c'est-à-dire qu'il est interdit à son mode de discours.

Granoff me signale la comparaison avec la pierre de Rosette, qui est là, dans l'article de Bennitt. Bien sûr! Aussi, Freud citait la pierre sur laquelle Champollion a fait sa découverte.

Ce désir ne peut pas se faire reconnaître; pourquoi ? Parmi les éléments du refoulement, il faut bien vous dire qu'il y a quelque chose qui, aussi, participe de cet ineffable, en ce sens qu'il y a des relations essentielles qu'aucun discours ne peut exprimer suffisamment, sinon justement dans ce que j'appelai tout à l'heure l'entre-les-lignes.

Nous y viendrons la prochaine fois. je vous ferai la comparaison entre la façon dont, par exemple, n'importe quel auteur ésotérique - j'ai choisi ce thème, puisque je comptais vous en parler aujourd'hui... *Le guide des égarés*, qui est un ouvrage ésotérique. La façon dont il présente, sa façon d'écrire, à savoir comment, délibérément, il organise son discours de façon telle que ce qu'il veut dire, c'est lui qui parle, qui n'est pas dicible, soit compréhensible, puisse se révéler quand même; à qui?... Ces lignes ne sont pas seulement ce qu'il dit, mais celles d'un désordre, certaines ruptures, certaines discordances intentionnelles. C'est par là qu'il veut dire ce qui, soit ne peut, soit ne doit pas être dit.

je vous montrerai que la façon même dont il s'exprime, si vous voulez, est l'envers de ce que nous, nous appelons la lecture des tendances inconscientes dans les lapsus, les trous, les contentions, les répétitions. Ce que nous lisons est aussi quelque chose qui, dans le sujet, exprime mais là tout à fait spontanément et innocemment, comme délibérément il organise son discours. Nous y reviendrons. Ces textes valent la peine d'être rapprochés.

Qu'est-ce que nous dit Freud, quand il nous parle, dans la première définition de l' *Übertragung* ? À quoi servent les *Tagesreste* ? Ils sont le matériel signifiant. Ce n'est pas exactement comme cela qu'il s'exprime. Il dit qu'ils sont désinvestis du point de vue du désir, que ce sont pour le rêve, et dans l'état du rêve, des espèces de formes errantes qui, pour le sujet, sont devenues de moindre importance, se sont pour ainsi dire vidées de leur sens. C'est bien, en effet, ce qui se passe chaque fois que nous avons affaire à un matériel signifiant. Le matériel signifiant, qu'il soit phonématique, hiéroglyphique, ou autre chose, ce sont des formes qui sont déchues de leur sens propre, et comme telles reprises dans une organisation qui est justement celle à travers laquelle un sens nouveau trouve à s'exprimer.

C'est exactement cela que Freud appelle *Übertragung*; c'est pour autant que le désir inconscient, c'est-à-dire impossible à exprimer, trouve le moyen de s'exprimer à travers, si on peut dire, l'alphabet, la phonématique de ces restes du jour, eux-mêmes désinvestis du désir. C'est donc un phénomène de langage comme tel. Cette signification du signe est neutralisée par la signification réalisant. C'est à cela qu'il donne, pour la première fois, le nom, de terme *d'Übertragung*.

On ne peut pas ne pas voir - si on est un peu éclairé à cette dimension - d'une façon plus sensible que, dans ce terme ce dont il s'agit essentiellement, dans *l'Übertragung*, c'est d'un phénomène de langage. Ici, cela se produit dans le rêve, mais bien entendu, dans tout ce qui se produit dans l'analyse, il y a cette dimension supplémentaire que l'autre est là, présent, jusqu'à un certain point. Et il apporte une dimension essentielle dans la réalisation de ce transfert du sens, qui se passe dans la dimension du langage en tant qu'il aborde l'interlocuteur.

Mais observez aussi ceci que, du point de vue de l'analyse freudienne, les rêves sont d'autant plus clairs et analysables que l'analyse est plus avancée, à savoir que le rêve parle plus à l'analyste, et que les meilleurs rêves, les plus riches, les plus beaux, les plus compliqués, que nous apporte Freud, les plus significatifs, ce sont les rêves qui sont à l'intérieur d'une analyse, et littéralement tendant à parler à l'analyste.

C'est aussi d'ailleurs ce qui doit vous éclairer sur la signification propre du terme *acting-out*. Si, tout à l'heure, j'ai parlé d'automatisme de répétition, et si j'en ai parlé essentiellement à propos du langage et du langage comme tel, c'est bien en tant que l'action, quelle qu'elle soit, *acting-out ou acting-in*, dans la séance, est incluse dans un contexte de parole. Si vous analysez bien les choses, sur les faits concrets, quoi que ce soit qui se passe dans le traitement est qualifié d'*acting-out*. Si tant de sujets se précipitent, pendant leur analyse, pour faire une foule d'actions érotiques, comme se marier, par exemple, pour montrer ce que de nos jours on appelle curieusement l'« oblativité », c'est évidemment un *acting-out* - à l'adresse de leur analyste - pour montrer à quel point l'analyse tend sur eux.

Et c'est bien pourquoi il faut faire une analyse d'*acting-out*, et faire une analyse de transfert. C'est-à-dire trouver dans un acte son sens de parole, son sens d'acte pour se faire reconnaître.

C'est là que je vous laisserai pour aujourd'hui. -407-



## Leçon XXI 23 juin 1954

Après la très intéressante contribution apportée par notre ami Granoff, et qui s'adaptait comme une bague au progrès que le précédent séminaire avait ouvert, c'est de la façon la plus aisée que j'ai poursuivi mon propos et que j'ai pu vous mener jusqu'à cette précision qui était suspendue jusque-là, succession d'interrogations posées devant vous, cette précision, c'est sur le plan du symbolique, dans le champ de la fonction du transfert qu'elle peut être comprise, pour que s'ordonnent autour de ce point central toutes les manifestations dans lesquelles nous le voyons nous apparaître. Et ceci jusque dans le domaine de l'imaginaire.

Pour le faire comprendre, le faire saisir, je n'ai pas cru devoir mieux mettre l'accent que sur la définition du transfert, sur la première définition qu'en avait donné Freud, qui consiste exactement en ceci, que je vous ai suffisamment énoncé, je pense, la dernière fois, pour que vous l'ayez bien saisi. C'est que ce dont il s'agit fondamentalement dans le transfert, c'est en somme de la prise de possession d'un discours apparent par un discours masqué; que ce discours masqué est très précisément dans cette occasion le discours de l'inconscient. Nous suspendons là le point par où cette conception fondamentale rejoint d'une certaine façon l'idée commune qu'on peut s'en faire - je dis d'une certaine façon, évidemment façon différente de cette idée commune -, car vous pouvez déjà entrevoir que si ce discours masqué, qui est celui de l'inconscient, et qui s'empare, comme par exemple dans l'histoire du rêve illustré par Freud, dans cette première définition du transfert, de ces éléments plus ou moins vidés, disponibles, du discours que sont, par exemple, les *Tagesreste*, et tout ce qu'on peut appeler ce qui, dans l'ordre du préconscient, est rendu disponible par un -409-

moindre investissement, de ce besoin fondamental du sujet qui est de se faire reconnaître; et c'est dans ce vide, ce creux, avec ces matériaux-plus exactement ce qui devient à proprement parler à partir de là matériaux du discours - que le discours secret, profond, exprime, est exactement ce que nous retrouvons, non seulement dans le rêve, mais aussi le lapsus, toute la psychopathologie de la vie quotidienne, de notre façon d'écouter le discours de celui qui nous parle.

Vous sentez aussi que de là nous retrouvons ce que j'ai appelé tout à l'heure la conception commune; mais cette fois-ci reprise et en même temps synthétisée. Si vous pensez à ce que je vous ai toujours enseigné du sens de ce discours de l'inconscient, dont je vous ai dit que c'était le discours de l'autre, dans ce transfert intrasubjectif, nous n'avons qu'à nous référer à notre définition de l'inconscient pour nous rendre compte comment il rejoint authentiquement l'intersubjectivité, en fin de compte, dans cette réalisation pleine de la parole, qui est le dialogue. Mais, il y avait un point qui nous arrêta: celui où nous nous sommes arrêtés la dernière fois, le phénomène fondamental de la révélation analytique, d'un discours à un autre discours qui prend le premier comme support. Nous trouvons là manifesté quelque chose de fondamental de la sémantique, qui est que tout sémantème renvoie à l'ensemble du système sémantique, à la polyvalence de ses emplois. Je vous ai expliqué la dernière fois qu'aussi bien pour tout ce qui est proprement du langage humain il n'y a jamais, en tant qu'il est langage humain, c'est-à-dire utilisable dans la parole, univocité du symbole. Tout sémantème est toujours à plusieurs sens.

D'où nous débouchons sur cette vérité absolument manifeste dans cet empirisme subjectif, dans lequel se déplace notre expérience. Ici, nous voyons révélé concrètement ceci - que les linguistes savent bien; non pas certes qu'ils s'en accommodent, et c'est tant mieux; quels problèmes cela leur pose! - que toute signification ne fait jamais que renvoyer à une autre signification. Aussi bien, les linguistes en ont-ils pris leur parti. Et c'est à l'intérieur de ce champ que désormais ils développent leur science.

Il ne faut pas croire que ceci se poursuive sans ambiguïté, et que pour un Ferdinand de Saussure, qui l'a vu d'une façon parfaitement claire, les définitions, même, aient été données toujours d'une façon parfaitement satisfaisante. Cette sorte de leurre, et c'est ici un terme parfaitement ambigu, quand vous parlez de leurre, car c'est un leurre fondamental, qui fait que quand on parle du signifié on pense à la chose, alors que ce n'est justement pas de cela qu'il s'agit quand nous parlons à l'intérieur d'une théorie de la langue, du -410-

signifiant et du signifié; quand nous parlons, à l'intérieur de la langue, du signifiant, nous parlons du matériel audible - je précise - ce qui ne veut pas dire pour autant du son; car tout ce qui est dans le son, tout ce qui est de l'ordre de la phonétique, n'est pas pour autant inclus dans la linguistique en tant que telle. C'est du phonème qu'il s'agit, c'est-à-dire du son comme s'opposant à un autre son, un ensemble d'oppositions à l'intérieur desquelles le phonème est comme tel reconnaissable, c'est-à-dire peut être distingué du phonème qui s'oppose à lui. En sténotypie, « pou » et « bou » se notent exactement de la même façon :pou. En général, la référence au contexte permet de déterminer le phonème originellement entendu et de dissiper l'ambiguïté.

L'erreur est exceptionnellement possible.

L'interlecture correcte est donc possible en sténotypie, malgré cette ambiguïté des signes.

Lorsque je ne découvre pas d'interprétation satisfaisante en français, je cherche si le phonème ou groupe de phonèmes sur lequel j'hésite a une signification possible en anglais, allemand, latin... Si oui, il prend alors un sens. Sinon, il m'est impossible de le transcrire.

Ceci ne fait d'ailleurs que confirmer ce que vous dites en ce séminaire matériel du langage, le signifié; c'est là-dessus que nous sommes; c'est la signification; et la signification n'est pas pour autant la chose signifiée ou ce que vous voulez, le signifiable. Néanmoins, il est clair que chaque fois que nous employons le langage à travers le signifié, c'est le signifiable que nous disons, c'est-à-dire la chose signifiée. Quand je dis qu'il y a là un leurre, ce n'est un leurre que pour autant que nous faisons la théorie du langage, et dans celle-ci que nous nous laissons prendre à ceci. Il est bien entendu que le langage n'est pas fait pour désigner les choses. Ce leurre est un leurre structural du langage humain; c'est en un sens sur ce leurre qu'est fondée toute vérification d'une vérité quelconque.

Ceci au point que, lors d'un entretien que j'ai eu récemment avec la personne la plus éminente que nous ayons en France, puisque légitimement elle peut être qualifiée du titre de linguiste, M. Benveniste, il me faisait remarquer qu'une chose n'avait jamais été mise en évidence, dont, bien entendu, vous serez peut-être surpris parce que vous n'êtes pas linguistes, mais qui, à la vérité, est extrêmement profonde. Si nous partons de la notion que toute signification interne quelconque du langage doit être définie, comme je vous l'ai dit la dernière fois, par l'ensemble des emplois possibles du terme, nous arriverons ainsi, par le -411-

moyen déjà évoqué la dernière fois, j'ai pris le mot qui me venait à l'esprit, le mot « main », avec tout ce que ce mot est, les contextes dans lesquels il peut se situer en français : main-d'œuvre, mainmorte, toutes mains, etc., à cerner les significations d'un terme. Remarquez que ceci peut s'étendre aussi à des groupes de termes, et qu'à la vérité il n'y a pas une théorie de la langue si ce n'est aussi des emplois de groupe, c'est-à-dire des locutions, et aussi des formes syntaxiques.

Mais ceci a une limite, et c'est celle-ci, en effet, jamais formulée comme telle dans cette perspective que si nous reprenons la phrase, elle n'a pas d'emploi; il y a donc deux zones de la signification.

Je vous donne ceci comme ouverture, vous verrez que cela a la plus grande importance, car ces deux zones de la signification, c'est peut-être quelque chose à quoi nous nous référons; par exemple, c'est une façon de définir la différence de la parole et du langage.

Eh bien, un homme aussi éminent que M. Benveniste a fait cette découverte récemment; puisqu'elle est inédite, il me l'a confiée comme démarche actuelle de sa pensée. C'est quelque chose qui certainement est bien fait pour nous inspirer mille réflexions, quand nous voyons qu'un texte... Le père Beirnaert a rappelé à ma mémoire: «Tout ce que vous venez de dire sur le sujet de signification, est-ce que ça ne serait pas illustré dans le *De locutionis significatione discussio*, qui constitue la première partie du *De Magistro* ? »

Je lui ai dit : «Vous parlez d'or»; ce texte n'est pas sans avoir laissé quelques traces dans ma mémoire. Et à l'intérieur même de ce que je vous ai enseigné la dernière fois. Et je crois qu'il ne faut pas négliger que les paroles que je vous envoie obtiennent de telles réponses, voire de telles commémorations, comme s'exprime saint Augustin, ce qui veut dire en latin exactement l'équivalent de remémoration. La remémoration du R.P. Beirnaert vient aussi à point que les articles que nous avait apportés Granoff. Et je crois de toute façon qu'il est assez exemplaire, significatif, enseignant, que nous nous apercevions, comme je pense que vous pourrez vous apercevoir, à l'intérieur de l'exposé du R. P. Beirnaert que les notions que les linguistes, en somme - si tant est que nous puissions faire à travers les âges une grande famille qui s'appellerait de ce nom « les linguistes » - ont mis quinze siècles à redécouvrir, comme un soleil qui se relève, ou comme une aube naissante, sont déjà exposées dans ce texte de saint Augustin, qui est une des choses les plus admirables qu'on puisse lire. Car, bien entendu, vous pensez que je me suis donné le plaisir de le relire à cette occasion.



Vous verrez que saint Augustin parle des problèmes les plus aigus de la linguistique moderne. Tout de ce que je viens de vous dire sur le signifiant et le signifié est là, développé avec une lucidité sensationnelle, tellement sensationnelle que je crains que les commentateurs spirituels qui s'y sont livrés n'aient peut-être pas vu toujours toute la subtilité - on voit bien que pour ce qui est vu, avoué, le commentateur trouve que le profond docteur de l'Église s'égare dans des choses en somme qui lui paraissent bien futiles. Il est curieux que ces choses futiles ne soient rien d'autre que le point le plus aigu de la pensée moderne sur le langage.

BEIRNAERT - J'ai eu exactement six ou sept heures pour explorer un peu ce texte. Alors, ça n'est sûrement qu'une petite introduction.

LACAN - Comment traduisez-vous *de significatione locutionis* ? BEIRNAERT - De la signification de la parole.

LACAN - *Oui, locutio* est incontestablement parole. BEIRNAERT - *Oratio* est le discours.

LACAN - Nous pourrions dire *de la fonction signifiante de la parole*. Nous avons plus loin un texte où *significatio* lui-même est bien élucidé en ce sens de la fonction signifiante de la parole.

Ici la parole étant employée au sens large du langage mis en fonction dans l'élocution, voire l'éloquence, et ce n'est pas la parole pleine, ni la parole vide. C'est l'ensemble de la parole.

La parole pleine, comment le traduiriez-vous en latin?

BEIRNAERT - Il y a une expression, à un certain moment, l'énoncé plein, la *sententia plena*. L'énoncé plein est celui où il y a non seulement un verbe, mais un sujet, un nom; et tant qu'il n'y a que le verbe, et qu'il n'y a pas un sujet à ce verbe, il n'y a pas d'énoncé plein.

LACAN - justement. je voulais vous en parler. C'est au moment où il discute... Ce qu'il appelle *sententia plena*, cela veut dire simplement la phrase complète; ce n'est pas la parole.

BEIRNAERT - Oui. C'est la phrase complète, en tant que verbe et sujet. LACAN - ... Là, il s'agit de démontrer que tous les mots sont des noms. Il emploie plusieurs sortes d'arguments... Qu'ils peuvent être employés en tant que noms dans une phrase. je vais vous donner un exemple: le si est conditionnel; mais le si me déplaît, en ce cas le si est employé comme nom. Saint Augustin procède avec toute la rigueur et l'esprit analytique d'un linguiste moderne. Il montre que c'est l'usage dans la phrase qui définit la qualification comme partie du discours. je crois que *sententia plena* n'est pas ce que j'appelle la parole pleine, quand -413-

je parle de parole pleine. Avez-vous pensé comment traduire en latin parole pleine ?

BEIRNAERT -je ne vois pas bien, peut-être le rencontrera-t-on au cours du texte.

Si vous permettez, je vais situer le dialogue philosophique. Il a été composé par Augustin en 389, quelques années après son retour en Afrique. C'est un dialogue intitulé *De magistero*, du maître, qui comporte deux interlocuteurs Augustin, d'un côté, et, de l'autre, son fils Adéodat, lequel était âgé alors de seize ans. Cet Adéodat était très intelligent. C'est saint Augustin qui le dit lui-même, et il dit que les paroles qu'il met dans la bouche d'Adéodat sont des paroles vraiment prononcées par ce garçon de seize ans, qui s'avère être un disputeur de première force.

LACAN - L'enfant du péché.

BEIRNAERT - Le thème central, je dirais plutôt le thème axial qui marque la direction vers laquelle s'oriente tout le dialogue c'est... le langage transmettant la vérité du dehors, foras *sonantibus verbis*, par les paroles qui sonnent audehors. Le disciple voit toujours la vérité au-dedans. C'est au-dedans qu'il l'a conçue. C'est l'axe du discours.

Seulement, avant d'en arriver à cette conclusion à laquelle se précipite la discussion, le dialogue serpente longuement et livre une sorte de doctrine du langage et de la parole dont nous pourrions tirer quelque profit.

J'en donne les deux grandes divisions, deux grandes parties : la première à laquelle nous nous arrêterons d'abord est la *disputatio de locutionis significatione*, discussion sur la signification de la parole. La seconde partie : *veritatis magister solus est Christus*.

La première partie se divise en deux sections: l'une intitulée synthétiquement *de signis*, traduit assez mal ici par « de la valeur des mots ». Il s'agit de bien autre chose, car on ne peut pas identifier *signum* et *verbum*. Valeur n'y est pas.

La seconde partie : les signes ne servent de rien pour apprendre. Commençons par la première: *de signis*, sur les signes. Interrogation posée par Augustin à son fils :

- « Qu'est-ce que nous voulons faire, quand nous parlons? *cum loquimur*. Réponse
- « Nous voulons ou enseigner ou apprendre, suivant la position de maître ou de disciple.
- « Ça ne suffit pas », dit saint Augustin. -414-

Il va essayer de montrer que même quand on veut apprendre et qu'on interroge pour apprendre, on enseigne encore.

- « Pourquoi?

- « Parce que l'on apprend précisément de celui à qui on adresse l'interrogation. On lui enseigne dans quelle direction l'on veut savoir.

Donc, définition générale

- « Tu vois donc, mon cher, que, par le langage, on ne fait rien d'autre qu'enseigner. »

LACAN - Vous permettez une remarque? je pense que vous saisissez combien, dès ce départ, nous sommes vraiment sur le plan de tout ce qu'ici j'essaie de vous expliquer, sur la différence qu'il y a entre les schémas ordinaires de la communication en tant que signaux et l'échange de la parole interhumaine. Nous sommes déjà d'emblée dans l'intersubjectivité, puisque tout de suite, d'emblée, il met l'accent sur *docere* et *discere* qui sont impossibles à distinguer, que toute interrogation est essentiellement tentative d'accord des deux paroles; ce qui implique l'accord, d'abord, des langages. Il n'y a aucune espèce d'échange possible sinon à travers l'identification réciproque des deux univers complets du langage.

Toute parole est déjà comme telle enseigner; elle n'est pas jeu des signes; elle est justement sur le plan de cette signification du niveau supérieur dont je parlais tout à l'heure, déjà elle se situe sur le niveau non de l'information mais de la vérité.

BEIRNAERT - « je ne pense pas que nous voulions rien enseigner lorsque personne n'est là pour apprendre. »

LACAN - Chacune de ces répliques mériterait d'être isolée en elle-même. BEIRNAERT - Alors, de là, ayant mis l'accent sur l'enseignement, il passe à une excellente manière d'enseigner *per commemorationem*, c'est-à-dire « par ressouvenir ».

Il y a donc deux motifs du langage. Nous parlons «ou pour enseigner, ou pour faire se ressouvenir, soit les autres, soit nous-mêmes ».

L'accent est mis ici sur une fonction de la parole de faire se ressouvenir de quelque chose.

À la suite de ce début de dialogue, Augustin pose la question

- « À ton avis, est-ce seulement pour enseigner ou se souvenir que la parole a été instituée ?

-415-

(Ici, n'oublions pas l'atmosphère religieuse dans laquelle se situe le dialogue). L'interlocuteur répond

- « Il y a tout de même la prière.

- « Dans la prière, on dialogue avec Dieu. Est-ce qu'on peut croire que Dieu reçoit de nous un enseignement ou un rappel ? Ceci ne vaudrait pas dans cette forme de dialogue. »

Je passe sur ce qu'il dit à ce moment-là. La conclusion étant la suivante que, quand on parle dans ce dialogue, ça n'est pas pour faire se ressouvenir ou pour enseigner au sujet avec lequel on dialogue, mais plutôt pour avertir les autres que l'on est en train de prier. Donc, pas par rapport au dialogue, mais à ceux qui peuvent nous voir dans ce dialogue.

LACAN - C'est très frappant. La prière est tirée nettement dans le sens de l'ineffable. Il exclut la prière comme fondamentale du champ de la parole; ce qui a une valeur importante.

BEIRNAERT-Dans ce cas-là, il ne s'agit pas de se ressouvenir ou d'apprendre. Ceci dit, l'enseignement se fait par des mots.

- « Qu'est-ce que c'est que les mots dont on se sert pour enseigner ou se ressouvenir ?

- « Ce sont des signes. »

Nous avons ici toute une réflexion sur *verbum* et *signum*. Un signe est toujours fait pour signifier quelque chose, sinon, il n'est pas signe.

Pour développer sa pensée et expliciter un peu comment il conçoit ce rapport du signe au signifiable, il propose à son interlocuteur un vers de *l'Énéide*. LACAN - Il n'a pas encore défini signifiable.

BEIRNAERT-Non, pas encore: signifier quelque chose; quoi? On ne sait pas encore.

Il prend donc un vers de *l'Énéide*.

« *Si nihil ex tanta Superis placet urbe relinqui* » (*Aen. II, 659*).

Et ici il va y avoir toute une maïeutique, grâce à laquelle il va essayer de rechercher cet *aliquid*. Il commence par demander à son interlocuteur

- « Combien y a-t-il de mots dans le vers ? - « Huit.

- « Il y a donc huit signes. Comprends-tu ce vers ? -416-

- « Je le comprends.

- « Dis-moi maintenant ce que chaque mot signifie. Alors, Adéodat est un peu embêté pour le si. Il dit

- « Je ne trouve aucun autre mot qui puisse en expliquer le sens. Il faudrait retrouver un équivalent; je ne le trouve pas.

Augustin dit

- « Quelle que soit la chose signifiée par ce mot, sais-tu au moins où elle se trouve? »

BEIRNAERT - Il ne s'agit pas du tout d'une chose matérielle. « Ce si signifie un doute. Or, où se trouve le doute, si ce n'est dans l'âme? »

C'est intéressant, parce que immédiatement nous voyons que le mot renvoie à quelque chose, qui précisément est de l'ordre spirituel, d'une réaction du sujet comme tel.

LACAN - Vous êtes sûr ?

BEIRNAERT -je crois.

LACAN - Enfin, il parle là d'une localisation qu'il ne faut pas spatialiser. Je dis « dans l'âme » par opposition au matériel.

BEIRNAERT - Alors, il passe au mot suivant. C'est *nihil*, c'est-à-dire « rien ». Adéodat dit

- « Évidemment, c'est ce qui n'existe pas.

- « Tu dis peut-être vrai, répond saint Augustin, mais ce qui n'existe pas ne peut en aucune façon être quelque chose. Donc le second mot n'est pas un signe, parce qu'il ne signifie pas quelque chose. Et c'est par erreur qu'il a été convenu que tout mot est un signe, ou que tout signe est signe de quelque chose.

Adéodat est embarrassé

- « Si nous n'avons rien à signifier, c'est de la folie si nous parlons. Donc, il doit y avoir quelque chose.

Augustin lui donne la réponse

- « Est-ce qu'il n'y a pas une certaine réaction de l'âme quand, ne voyant pas une chose, elle se rend compte cependant, ou croit s'être rendu compte qu'une chose n'existe pas ? Pourquoi ne pas dire que tel est l'objet signifié par le mot "rien", plutôt que la chose même, qui n'existe pas ? Donc, ce qui est signifié ici c'est la réaction de l'âme devant une absence de quelque chose qui pourrait être là. »

-417-

LACAN - La valeur de cette première partie est très exactement de montrer qu'il est impossible de manier le langage en référant terme à terme le signe à la chose. Et c'est fait d'une façon qui pour nous a une valeur signalétique, dont il ne faut pas oublier que la négativité n'avait pas été élaborée au temps de saint Augustin; et que quand même, par la force des signes, ou des choses, nous sommes précisément là pour tâcher de le savoir, c'est tout de même sur ce *nihil* qu'il achoppe; d'abord en prenant ce très beau vers - dont je vous signale au passage que le choix n'est pas tout à fait indifférent; Freud connaissait certainement très bien Virgile; et ce vers qui évoque la Troie disparue fait curieusement écho au fait que quand Freud veut définir l'inconscient, dans une autre partie de son Oeuvre, si vous regardez de près, c'est de la même façon, dans le *Malaise dans la civilisation*, qu'il parle d'une espèce de coprésence dans notre connaissance de l'histoire de Rome, de tous ces monuments de la Rome disparue, à travers lesquels Freud s'est mentalement promené en même temps qu'il se promenait dans les ruines de Rome; et c'est par une métaphore de cette espèce, historique, liée à la disparition de choses qui restent essentiellement là, si peu qu'il reste de la ville de Troie, en cette présence-absence, que Freud, dans un autre moment de son Oeuvre met son explication de l'inconscient, au début de *Malaise dans la civilisation*.

BEIRNAERT - Augustin passe ensuite au troisième terme, qui est *ex*.

Là, son disciple lui donne un autre mot pour expliquer ce que signifie le mot *ex*. C'est le mot *de*; expliquant d'ailleurs ce mot en détail, qu'il s'agit d'un terme de séparation avec une chose où se trouve l'objet, dont on dit qu'il vient de cela.

À la suite de quoi, Augustin lui fait remarquer qu'il a expliqué des mots par des mots : *ex* par *de*; mot très connu par d'autres très connus. Et alors, il le pousse pour dépasser le plan où il continue à situer; et il dit

- « je voudrais que tu me montres, si tu le peux, les choses dont ces mots sont les signes.

Une question se pose. Il prend comme exemple

- « Est-ce qu'il est possible plutôt de saisir une chose en dehors des paroles, que de la désigner par une parole ?

Il prend comme exemple la muraille

- « Est-ce que tu peux la montrer du doigt? je verrais la chose même, dont ce mot de trois syllabes est le signe. Et toi, tu la montrerais sans néanmoins apporter aucune parole. »

-418-

Par conséquent, voilà une chose en rapport avec trois syllabes, qu'on peut montrer sans aucune parole. Cela vaut aussi pour les qualités corporelles, la couleur, etc. Est-ce que le son, l'odeur, la saveur... autre chose que les choses vues, la pesanteur, la chaleur, les autres objets qui regardent les autres sens, est-ce qu'on peut aussi les montrer du doigt?

Alors, ici, c'est tout un exposé sur le langage par gestes. Augustin demande à son disciple s'il a bien examiné les sourds qui communiquent par gestes, au moyen de gestes, avec leurs congénères. Et il montre que, par cette espèce de langage entre les sourds, « ce ne sont pas seulement les choses visibles qui sont montrées, mais aussi les sons, les saveurs, les autres choses ». Il va plus loin...

MANNONI - Cela me rappelle le petit jeu auquel nous nous sommes livrés à Guitrancourt dimanche. Les acteurs au théâtre font comprendre et développent des pièces sans paroles, au moyen de la danse...

LACAN - Ce que vous évoquez là est en effet très instructif; dans un petit jeu qui consiste à se mettre dans deux camps et à faire deviner le plus rapidement possible à ses partenaires un mot donné secrètement par le meneur de jeu, on met en évidence exactement ce que saint Augustin nous démontre, nous rappelle dans ce passage.

Je peux vous en montrer plusieurs illustrations tout à fait sensibles. Car ce qui est dit ici n'est pas tellement la dialectique du geste que la dialectique de l'indication. Qu'il prenne la muraille tout de suite, nous ne nous étonnerons pas; car c'est encore plus à la muraille du langage qu'il va se heurter qu'à la muraille réelle. Il fait remarquer ainsi que les choses qui peuvent être désignées ne sont pas seulement les choses mais aussi les qualités. Et il est trop clair que cette dialectique de l'indication est ambiguë. Car il n'est pas certain qu'en désignant la muraille, celui à qui s'adresse ce signe encore qu'est l'indication - c'est là qu'est tout le relief de l'argumentation, que même l'indication est encore un signe, mais parfaitement ambigu - car comment savoir si c'est la muraille ou par exemple la qualité d'être râpeuse, ou verte, grise... De même, dans le petit jeu de l'autre jour, quelqu'un ayant à exprimer « lierre » est allé chercher du lierre. On lui a dit : « Vous avez triché. » C'est une erreur. Car la personne apportait, quoi ? Trois feuilles de lierre. Cela pouvait désigner la forme, la couleur verte, ou la sainte Trinité, etc.

MANNONI - j'allais faire une remarque sur le langage, quand on emploie les choses, même.

LACAN - Vous avez lu le texte? MANNONI - Non.

LACAN - Alors, vous allez le réinventer! ...

MANNONI - Il semble qu'on va traiter la chose comme un mot. Si j'emploie le mot « chaise»... Si le mot même me manque et que je brandisse une chaise pour compléter ma phrase, ce n'est donc pas la chose que j'emploie ainsi, mais le mot; il n'est donc pas possible de parler par une chose, mais toujours par mots.

BEIRNAERT - Il dit : « C'est entendu, on n'emploie pas toujours des mots mais des signes. Alors la question... »

LACAN - Nous touchons là au coeur de l'ambiguïté qu'il produit dans ses fameuses interprétations dites des gestes ou des mouvements, ou prétendument des émotions du sujet. Votre exemple illustre parfaitement que tout ce que nous interprétons dans ce registre dans l'analyse est exactement de la même façon que vous venez d'employer chaise, soit que le mot vous manque, ou que parlant une langue étrangère vous ne le sachiez plus, Stuhl... Et vous prendrez la chaise dans la main. Et on comprendra que c'est chaise.

Si vous regardez de près, tout ce que nous interprétons sur le plan des réactions actuelles du sujet est toujours pris dans le discours exactement de la même façon. Et ceci devrait nous permettre d'aller beaucoup plus loin.

BEIRNAERT - Il n'y a rien qui puisse être montré sans signe. Et Adéodat va essayer de montrer qu'il y a des choses qui peuvent l'être.

Augustin pose la question

- « Si je demandais: qu'est-ce que marcher ? Et que, te levant, tu accomplisses cet acte, ne te servirais-tu pas, pour me l'enseigner de la chose elle-même plutôt que de la parole ?

Adéodat, confondu, dit

- « Oui, je l'avoue. J'ai honte de n'avoir pas vu une chose aussi évidente. Alors, il y a des tas d'autres choses qui peuvent être montrées sans signes crier, être debout, etc.

Augustin continue en lui posant une question

- « Si je te demandais, au moment où tu marches : qu'est-ce que marcher? Comment me l'apprendrais-tu ?

- «Je ferais, par exemple l'action un peu plus vite pour attirer ton attention après ton interrogation par quelque chose de nouveau, tout en ne faisant rien d'autre que de faire ce qui devait être montré.

- « Alors, tu te hâtes; et ce n'est pas la même chose de se hâter que marcher. Alors comment faire la distinction entre se hâter et marcher? Il va croire -420-



que tu lui montres que ce que tu désignes par le verbe marcher c'est se hâter, que *ambulare* c'est *festinare* ? »

LACAN- Comme tout à l'heure, avec le *nil*, on frôlait la négativité, avec cet exemple du *festinare* on fait remarquer que *festinare* peut s'appliquer à toutes sortes d'autres actes; et il est impossible de distinguer si c'est se hâter ou marcher. Il y a autre chose, plus précisément, un autre point du discours, c'est qu'à montrer n'importe quel acte dans son temps particulier le sujet n'a aucune raison, sans mots, de conceptualiser l'acte lui-même. Car il peut croire que c'est cet acte-là, dans ce temps-là.

Nous retrouvons : *le temps c'est le concept*, c'est-à-dire que c'est en tant que c'est le temps de l'acte qui est pris par lui-même et séparé de l'acte particulier que l'acte peut être littéralement conceptualisé, c'est-à-dire gardé dans un nom.

Nous allons arriver là à la dialectique du nom.

BEIRNAERT - Il distingue là les temps. Il dit

- « Mais, tout de même, si nous sommes interrogés sur un acte que nous pouvons faire, sans le faire au moment même où nous sommes interrogés, si on nous pose la question, et que nous faisons l'acte après, est-ce qu'à ce moment-là nous ne montrons pas la chose par la chose elle-même ? (C'est la question posée par Adéodat).

- « Accepte cette chose. Il est donc entendu entre nous qu'on peut montrer sans signe, soit les actes que nous ne faisons pas quand on nous interroge, mais que pourtant nous pouvons accomplir aussitôt, soit les signes eux-mêmes, le signe étant, se montrant, se manifestant lui-même dans l'action parlée. Car lorsque nous parlons, nous formons des signes *signa facimus* d'où on tire *significare*, signifier. Et parler : *signa facere*. »

LACAN - Dans cette dialectique, ce qui peut en fin de compte être montré sans signes, et dont il vient de démontrer les difficultés. Il fait une exception pour une seule action, qui est celle de parler. Car celle-là, de toute façon, qu'est-ce que parler? quoi que je dise pour le lui apprendre, il m'est nécessaire de parler. Partant de là, je continuerai mes explications jusqu'à me rendre clair de ce qu'il veut sans m'écarter de la chose qu'il veut qu'on lui montre, et sans m'écarter des signes de cette chose elle-même.

C'est la seule action qui puisse en effet de façon équivalente se démontrer. Et

c'est justement parce que c'est l'action par essence qui se démontre par les -421-

signes. La signification seule est retrouvée dans notre appel, la signification renvoie toujours à la signification.

BEIRNAERT - Il résume là tout ce qu'il a trouvé.

Rappelons-nous la question posée à propos du [vers ?]. « La demande porte sur certains signes qu'on peut démontrer par d'autres signes. Si d'autre part on interroge sur des choses qui ne sont pas des signes, on les montrera soit en les accomplissant après la demande », c'est le cas de marcher lorsqu'on a posé la demande, « soit en donnant des signes qui peuvent attirer l'attention » c'est la muraille. Donc, une division en trois parties.

Et il va reprendre cette division pour réapprofondir chacune des parties ainsi dégagées.

Prenons la première chose, le fait que des signes se montrent par des signes. C'est là-dessus qu'il va faire porter ses considérations

- « Est-ce que les seules paroles sont des signes ? - « Non.

- « Il semble qu'en parlant nous signifions par des mots ou bien les mots eux-mêmes, ou bien d'autres signes. »

Il prend le fait de la parole, et montre que par la parole on peut signifier et désigner d'autres signes que la parole, par exemple des gestes, des lettres, etc. LACAN - Exemples de deux signes qui ne sont pas *verba* : *gestus*, *littera*.

Ici, saint Augustin se montre plus sain que nos contemporains qui peuvent considérer que le geste n'est pas d'ordre symbolique et se situe au niveau d'une réponse animale, par exemple. Le geste est quelque chose qui justement serait apporté comme une objection à ce que nous disons que l'analyse se passe tout entière dans la parole. « Mais les gestes du sujet », nous disent-ils ?

Il est tout à fait clair qu'un geste humain est un langage, il est du côté du langage et non de la manifestation motrice, c'est évident.

BEIRNAERT - Le *verbum* peut renvoyer à un objet réel.

Il s'occupe du cas précis dans lequel le signe renvoie au même signe, ou à d'autres signes que le geste. Et alors il revient au mot : « Ces signes ce sont les mots. » Il demande

- « À quel sens s'adressent-ils ? - « A l'ouïe.

- « Et le geste ?

-422-

- « À la vue.
  - « Et les mots écrits ?
  - « Ce sont des sons de voix articulés avec une signification, laquelle ne peut être perçue par un autre sens que par l'ouïe. Donc ce mot écrit renvoie au mot qui s'adresse à l'oreille, de façon que celui-ci s'adresse alors à l'esprit. Ceci dit, Augustin va prononcer alors un *verbum* précis, *nomen*, le nom, et se poser la question
  - « Nous signifions quelque chose avec ce *verbum* qu'est *nomen* ?
  - « Oui. Nous pouvons signifier *Romulus*, *Roma*, *virtus*, *fluvius*... et autres choses innombrables; ce n'est qu'un intermédiaire.
  - « Ces quatre noms, est-ce qu'ils renvoient à autre chose ? Est-ce qu'il y a une différence entre ce nom et l'objet qu'il signifie? Quelle est cette différence ? demande Augustin.
  - « Les noms sont des signes, répond Adéodat, et les objets n'en sont pas. » Donc, toujours à l'horizon, les objets qui ne sont pas des signes, tout à fait à la limite. Et c'est ici qu'intervient le terme de *significabilia*, que saint Augustin emploie pour la première fois dans ce dialogue; et il convient qu'on appellera « significables » ces objets susceptibles d'être désignés par un signe sans être eux-mêmes un signe, de façon à être traités commodément. Il revient aux quatre signes intermédiaires.
  - « Est-ce qu'ils ne sont désignés par aucun autre signe que par *nomen* ?, ils sont désignés d'abord par *nomen*.
  - « Nous avons établi, répond Adéodat, que les mots écrits sont des signes de ces autres signes que nous-mêmes exprimons par la voix. Si nous les exprimons, quelle différence y a-t-il, alors, entre ces deux signes : le signe parlé, *Roma*, *Romulus*, et le signe écrit ? Les uns sont visibles, et les autres sont audibles. Et pourquoi n'admettrais-tu pas, demande Adéodat, ce nom, si nous avons admis significable le nom d'audible?
  - « Bien sûr, dit Augustin, mais je me demande de nouveau : les quatre signes, dont il s'agit, *Roma*, *Romulus*, *virtus*, *fluvius*, est-ce qu'ils ne peuvent être signifiés par aucun autre signe audible que les quatre dont nous venons de parler ? »
- LACAN - Là, on peut aller un peu plus vite. Toutes les dernières questions vont porter tout entières sur les signes qui se désignent eux-mêmes. Et ceci est - 423-

orienté, je crois, si vous l'avez compris comme moi, vers un approfondissement du sens du signe verbal, qui joue autour du *verbum* et du *nomen*. Nous avons traduit *verbum* par le mot - le traducteur le traduit à un moment par la parole.

A propos des phonèmes, ou groupes de phonèmes employés dans une langue, il se pourrait qu'un phonème dans une langue, isolé, ne désigne rien; on ne peut le savoir que par l'usage et par l'emploi, c'est-à-dire l'intégration dans le système de la signification. Il est très net que *verbum* est employé comme tel, et l'important est ceci que là va tourner toute la démonstration qu'il va suivre; à savoir : est-ce que tout mot peut être considéré comme un *nomen* ?

C'est assez visible dans la grammaire. Et en latin il y a un usage de *nomen* et de *verbum* qui correspond à peu près. Vous savez que ceci soulève de grandes questions linguistiques. On aurait tort de distinguer les verbes d'une façon absolue, même dans les langues où l'emploi par exemple substantif du verbe est extrêmement rare, comme en français, où nous ne disons pas : le laisser, ou le faire, ou le se trouver; cela ne se fait pas. N'empêche qu'en français la distinction du nom et du verbe est plus vacillante que vous ne pouvez le croire.

Il s'agit pour l'instant de ce que saint Augustin... Quelle valeur, père Beirnaert, donneriez-vous dans notre vocabulaire à *nomen* ? Après toute la démonstration, supposant franchie toute cette longue discussion qu'Augustin engage avec Adéodat pour le convaincre que *nomen* et *verbum*, encore qu'ayant des emplois différents, peuvent être considérés comme se désignant l'un l'autre; que tout *nomen* soit un *verbum*, cela va de soi. L'inverse va beaucoup moins de soi. On peut pourtant démontrer qu'il y a des emplois de n'importe quel *verbum*, y compris le si, mais, car...

De quoi s'agit-il, à votre avis dans l'ensemble de la démonstration, quelle est son idée dans cette identification du *nomen* et du *verbum* ? En d'autres termes, est-ce qu'il ne donne pas, dans cette démonstration, la valeur nominale, à proprement parler? Qu'est-ce qu'il veut dire ? Que vise-t-il dans notre langage ? Comment traduisez-vous *nomen* dans le langage du séminaire?

BEIRNAERT -je n'ai pas très bien trouvé.

LACAN - C'est exactement cela que nous appelons ici le symbole, le *nomen*, c'est la totalité signifiant-signifié, particulièrement en tant qu'elle sert à reconnaître, en tant que sur elle s'établit le pacte et l'accord, le symbole au sens de pacte. C'est sur le plan de la reconnaissance que le *nomen* s'exerce. Ce qui est, je crois, conforme au génie linguistique du latin, où il y a toutes sortes d'usages, -424-

que j'ai relevés pour vous, juridiques, du mot *nomen*, qui peut s'employer dans le sens de « titre de créance ». D'autre part, si nous nous référons au jeu de mots hugolien - et il ne faut pas croire qu'Hugo était un fou - le jeu de mots: *nomen/numen*; le mot *nomen* se trouve linguistiquement dans un double rapport. Il a une forme originelle, qui le met en rapport avec *numen*, le sacré. Mais l'évolution linguistique du mot a été happée par le *noscere*. Et c'est ce qui a donné les formes comme *agnomen*, dont il est difficile pour nous de croire qu'elles ne viennent pas de *nomen*, mais d'une captation de *nomen* par *cognoscere*. Mais les usages juridiques nous indiquent assez que nous ne nous trompons pas en en faisant le mot dans sa fonction de reconnaissance, de pacte, et de symbole interhumain. BEIRNAERT - En effet. Saint Augustin l'explicite par tout le passage où il parle de se nommer, ceci s'appelle, ceci se nomme. Or, je crois que ceci s'appelle, ceci se nomme, c'est par référence évidemment à la notion intersubjective : une chose se nomme.

LACAN - À un autre endroit, il parle des deux valeurs du mot *verbum*, et *nomen*; il fait l'étymologie fantastique, *verbum* en tant qu'il frappe l'oreille, ce qui correspond quant au sens à la notion que nous en donnons, à savoir la matérialité verbale; et *nomen* en tant qu'il fait connaître. Seulement, ce qui n'est pas dans saint Augustin - et pour certaines raisons définies : simplement, parce que saint Augustin n'avait pas lu Hegel - c'est la distinction du plan de la connaissance, *agnoscere*, et de la reconnaissance; c'est-à-dire une dialectique essentiellement humaine (c'est-à-dire à mettre entre guillemets). Mais, comme lui, saint Augustin, est dans une dialectique qui n'est pas athée...

BEIRNAERT - Mais quand il y a : s'appelle, se rappelle, et se nomme, c'est la reconnaissance.

LACAN - Sans doute. Mais il ne l'isole pas; parce que pour lui en fin de compte il n'y a qu'une reconnaissance, celle du Christ. Mais c'est certain, c'est forcé que dans un langage cohérent, au moins le chapitre, même s'il n'est pas développé, apparaît. Même les chapitres qu'il résout d'une façon différente de la nôtre sont indiqués.

BEIRNAERT - Vous savez, c'est l'essentiel.

LACAN - Passez à un deuxième chapitre, ce que vous avez appelé la puissance du langage, ce qui donnera l'occasion de reprendre là-dessus la prochaine fois. BEIRNAERT - *Que les signes ne servent à rien pour apprendre.*

LACAN - Avec le sens qu'il a donné à *discere*, ce qui est fondamentalement la signification, le sens essentiel, de la parole.

BEIRNAERT - C'est-à-dire que cette fois nous passons non plus du rapport des signes aux signes, mais que nous abordons le rapport des signes aux choses significables.

LACAN - Du signe à l'enseignement.

BEIRNAERT - C'est mal traduit, c'est plutôt au significable.

LACAN - Signifiable : *discendum... oui*. Il nous a dit d'un autre côté que *discere*, c'est *docere*.

BEIRNAERT - Je passe deux ou trois pages pour en arriver à l'affirmation qu'il pose au début que, quand les signes sont entendus, l'attention se porte vers la chose signifiée. Donc, le signe renvoie à la chose signifiée lorsqu'on l'entend. Car telle est la loi, douée naturellement d'une très grande force: quand les signes sont entendus, l'attention se porte vers la chose signifiée.

À quoi saint Augustin fait une objection intéressante au point de vue analytique - on le rencontre de temps en temps.

Adéodat avait dit

- « C'est entendu; les mots renvoient aux choses significables. Alors Augustin dit

- « Qu'est-ce que tu dirais si un interlocuteur, par manière de jeu, concluait que si quelqu'un parle de lion, un lion est sorti de la bouche de celui qui parle. Il a demandé en effet si les choses que nous disons sortent de notre bouche; l'autre n'ayant pu le nier, il s'arrangea pour que cet homme en parlant nommât un lion. Dès que cet homme l'eut fait, il le tourna en ridicule, et il ne pouvait nier, lui, cet homme sans méchanceté, qu'il semblait avoir vomi une bête si cruelle.

- « C'est, répond Adéodat, le signe qui sort de la bouche, et non la signification, non pas le concept, mais son véhicule. »

Après quoi, n'oublions pas ce vers quoi il veut nous orienter, à savoir qu'au fond d'où vient la connaissance des choses ?

Il va procéder par étapes, en commençant par poser la question

- « Qu'est-ce qu'il faut préférer, qu'est-ce qui est préférable, la chose signifiée, ou bien son signe? Le mot ou la chose qu'il signifie ? »

Suivant un principe, tout à fait universel à cette époque, on doit estimer

- « Les choses significables plus que les signes, puisque les signes sont ordonnés à la chose signifiée; et que tout ce qui est ordonné à autre chose est moins -426-

noble que ce à quoi il est ordonné, à moins que tu n'en juges autrement », dit saint Augustin à Adéodat.

Alors, l'autre trouve un mot

- « Par exemple, quand nous parlons d'ordures, le mot latin étant coenum, est-ce que dans ce cas le nom n'est pas préférable à la chose ? Nous préférons de beaucoup entendre le mot que de sentir la chose. »

C'est intéressant, car cela va permettre d'introduire entre la chose dans sa matérialité et le signe, la connaissance de la chose, à savoir la science à proprement parler.

- « En effet, demande Augustin, quel est le but de ceux qui ont imposé ainsi un nom à cette chose, sinon de leur permettre de se conduire par rapport à cette chose, de la connaître, et de les avertir du comportement à avoir envers cette chose ? Il faut tenir en plus haute estime cette connaissance de la chose qu'est le mot lui-même. (Il précise que la science elle-même donnée par ce signe doit être préférée).

- « La connaissance de l'ordure, en effet, doit-être tenue pour meilleure que le nom lui-même, lequel doit être préféré à l'ordure elle-même; car il n'y a pas d'autre raison de préférer la connaissance au signe, sinon que celui-ci est pour celle-là, et non celle-là pour celui-ci. » (On parle pour connaître, non pas l'inverse).

Il y a toute une série de développements sur lesquels je passe, « de même qu'il ne faut pas vivre pour manger, mais manger pour vivre », etc.

Autre question posée. Nous étions ici entre la chose et le signe. Nous avons introduit maintenant la connaissance des choses.

Autre problème, est-ce que la connaissance des signes va être estimée préférable à la connaissance des choses ?

C'est un problème nouveau; il l'amorce, mais ne le traite pas.

Enfin, il conclut tout ce développement en disant

- « La connaissance des choses l'emporte, non sur la connaissance des signes, mais sur les signes eux-mêmes.

Il revient alors au problème abordé dans la première partie

- « Examinons de plus près s'il y a des choses qu'on peut montrer par elles-mêmes, sans aucun signe, comme: parler, marcher, s'asseoir, et autres sein-427-

blables. Est-ce qu'il y a des choses qui peuvent être montrées sans signe ? - « Aucune, dit Adéodat, si ce n'est la parole.

Augustin dit

- « Est-ce que tu es tellement sûr de tout ce que tu dis ? - « Je ne suis pas sûr du tout.

Augustin amène un exemple de chose qui se montre sans signe. (Et alors j'ai pensé à la situation analytique.)

- « Si quelqu'un, sans être au courant de la chasse aux oiseaux qui se pratique avec des baguettes et de la glu, rencontrait un oiseleur portant son attirail, et qui, sans être encore à la chasse, est en chemin, et si en le voyant il s'attachait à ses pas, se demandant avec étonnement ce que veut dire cet équipement; si maintenant l'oiseleur, se voyant observé, préparait ses baguettes dans l'intention de se montrer, dans cette situation; et avisant un oiselet tout proche, à l'aide de son bâton et du faucon, l'immobilisait, le dominait et le capturait; l'oiseleur n'aurait-il pas, sans aucun signe, mais par son action même, instruit son spectateur de ce qu'il désirait savoir ?

- « Je crains, dit Adéodat, qu'il n'en soit ici comme à propos de ce que j'ai dit de celui qui demande ce qu'est la marche; je ne vois pas que l'art de l'oiseleur soit montré totalement.

Augustin continue en disant

- « Il est facile de se délivrer de cette préoccupation. Si notre spectateur avait assez d'intelligence pour inférer de ce qu'il voit la connaissance entière de cette sorte d'art, il suffit en effet pour notre affaire que nous puissions enseigner sans signes quelque matière, sinon toutes, à quelques hommes au moins. (Il ne prétend pas démontrer pour tout le monde.)

- « Je puis à mon tour ajouter, dit Adéodat, que si cet homme est vraiment intelligent, quand on lui aura montré la marche en faisant quelques pas, il saisira entièrement ce qu'est marcher.

- « Je t'en donne la permission, dit Augustin, et avec plaisir. Tu vois, chacun de nous a établi que, sans employer de signes, quelques-uns pouvaient être instruits de certaines choses. L'impossibilité de rien enseigner sans signes est donc fausse. »

Après ces remarques, en effet, ce n'est pas l'une ou l'autre chose, mais des milliers de choses qui se présentent à l'esprit, comme capables de se montrer d'elles-mêmes, sans aucun signe, sans parler des innombrables spectacles où tous les hommes font étalage des choses même. Voici toute une action qui prend -428-



valeur, se montre sans signe; à quoi on pourrait répondre que de toute façon elles sont signifiantes; car c'est tout de même toujours au sein d'un univers dans lequel sont situés les sujets que toutes les démarches de l'oiseleur prennent un sens.

LACAN - Le père Beirnaert m'évite, par ce qu'il dit avec beaucoup de pertinence, d'avoir à vous rappeler que l'art de l'oiseleur, comme tel, ne peut exister que dans un monde déjà structuré par le langage ou la parole humaine. Il n'est pas besoin d'insister.

Ce dont il s'agit n'est pas de vous ramener à la prééminence des choses sur les signes, mais de vous faire douter de la prééminence des signes dans la fonction essentiellement parlante d'enseigner.

C'est ici que se produit la faille entre *signum* et *verbum, nomen*, instrument de l'enseignement en tant qu'instrument de la parole.

En d'autres termes, de faire appel à une dimension qui est en somme celle à laquelle nous autres psychologues - les psychologues sont des gens plus spirituels, au sens technique, religieux, du mot qu'on ne le croit; ils croient, comme saint Augustin, à l'illumination, à l'intelligence... - les psychologues le désignent quand ils font de la psychologie animale, ils parlent d'instinct, *d'Erlebnis*. C'est curieux, ce rapport. Je vous le signale au passage.

C'est précisément parce que saint Augustin veut nous engager dans une vérité conquise par l'illumination, dans une dimension propre de la vérité, qu'il abandonne le domaine du linguiste pour prendre ce leurre dont je vous parlais tout à l'heure. Il est dirigé dans un autre sens, qui est aussi un leurre, qui n'est pas plus un leurre que celui que je vous ai désigné tout à l'heure, à savoir qu'en effet la parole, dès qu'elle s'instaure, qu'elle se fonde, qu'elle instaure sa relation, se déplace dans le domaine de la vérité. Seulement, la parole ne sait pas que c'est elle qui fait la vérité - et saint Augustin ne le sait pas non plus, c'est pour cela que ce qu'il cherche à rejoindre est la vérité comme telle, c'est-à-dire comment l'on atteint la vérité. Il opère autour de ce premier doute un renversement total.

La prochaine fois, je citerai peut-être les passages parfaitement clairs où il le désigne, et ceci est tout à fait frappant. Bien entendu, nous dit-il en fin de compte, ces signes sont tout à fait impuissants, car après tout nous ne pouvons reconnaître nous-mêmes leur valeur de signes. Et, ce que je vous faisais observer à propos de certains éléments matériels, certaines compositions phonématiques, nous ne savons après tout qu'ils sont des mots, nous dit saint Augustin, que quand nous savons ce qu'ils signifient dans la langue concrètement parlant. Il n'y a donc pas de peine à faire ce retournement dialectique, que tout ce qui se -429-

rapporte à ce maniement et cette interdéfinition des signes, c'est toujours quelque chose où nous n'apprenons rien; car, ou nous savons déjà la vérité dont il s'agit, et alors ce ne sont pas les signes qui nous l'apprennent, ou nous ne le savons pas, et c'est seulement quand nous le savons que nous pouvons situer les signes qui s'y rapportent.

Il va plus loin. Et il situe admirablement où se place le fondement de notre dialectique de la vérité par laquelle je pense que la prochaine fois je vous engagerai d'une façon qui vous montrera combien elle est au coeur même de toute la découverte analytique. Il dit : en présence de ces paroles que nous entendons, nous nous trouvons dans des situations très paradoxales, par exemple celles de ne pas savoir si elles sont vraies ou pas, d'adhérer ou non à sa vérité, de les réfuter ou de les accepter, ou d'en douter. Mais c'est essentiellement par rapport à la vérité que se situe la signification de tout ce qui est émis.

Donc, il met toute la fonction de la parole tant enseignée qu'enseignante dans le registre fondamental de l'erreur ou de la méprise possible. Il met d'autre part cette émission ou cette communication de la parole sous le registre de la tromperie ou du mensonge possible. Il va très loin, car il se rapproche autant que possible de notre expérience, il le met même sous le signe de l'ambiguïté, et non seulement en raison de cette ambiguïté sémantique, fondamentale, mais de l'ambiguïté subjective, c'est-à-dire qu'il admet que le sujet même qui nous dit quelque chose très souvent ne sait pas ce qu'il nous dit, et qu'il nous dit plus ou moins qu'il n'en veut dire. Le lapsus y est même introduit.

BEIRNAERT - Mais il n'explicite pas qu'il puisse dire quelque chose. LAcAN - C'est tout juste. Il est à la limite.

Il faudrait reprendre le texte. Le lapsus est considéré comme significatif. Il ne dit pas de quoi. Et il en donne un autre exemple aussi tout à fait saisissant dans son registre: l'épicurien. Car l'épicurien, pour lui, est dans le registre des adversaires qui, au cours de sa démonstration, nous amènent sur la fonction de la vérité les arguments qu'il croit réfuter, lui, épicurien; mais, en tant qu'il les énonce, ils ont en eux-mêmes vertu de vérité telle qu'ils confirment de la conviction exactement contraire à celle que voudrait lui inspirer celui qui l'emploie. Là, un autre exemple de l'ambiguïté du discours. Vous savez combien dans ce que nous appellerons un discours masqué, un discours de la parole persécutée, si je puis m'exprimer ainsi; ce n'est pas moi qui l'ai inventé, mais un nommé Léo Strauss, sous un régime d'oppression politique, par exemple, combien on peut faire passer de choses à l'intérieur de la prétendue contradiction réfutée de l'adversaire.

Bref, c'est autour de ces trois pôles : la méprise, l'erreur, l'ambiguïté de la parole, que saint Augustin fait tourner toute la dialectique; et ce qui est pour lui recours à la vérité d'un créé peut-être pour nous peut nous mener sur une autre voie. En tout cas sur cette question : comment c'est précisément en fonction de cette impuissance des signes à enseigner, pour prendre simplement pour aujourd'hui les termes du père Beirnaert, que nous essaierons la prochaine fois de montrer que c'est un moment essentiel de ce qu'on peut appeler la dialectique fondatrice de la vérité de la parole; partir de ce trépied - erreur, méprise, ambiguïté - où vous n'aurez aucune peine à reconnaître trois grandes fonctions symptomatiques que Freud a mises au premier plan dans sa découverte du sens, ou toutes ces parties parlantes de l'homme qui va bien au-delà de la parole, c'est-à-dire jusqu'à pénétrer son être, ses rêves, son organisme: la *Verneinung*, mensonge, la *Verdichtung* et la *Verdrängung*.



## Leçon XXII 30 juin 1954

Aujourd'hui, le cercle dont la fidélité ne s'était jamais démentie va quand même en fléchissant... Et à la fin de la course, c'est quand même moi qui vous aurai eus...

La dernière fois, j'ai laissé cela dans une certaine indétermination, mais je pense qu'aujourd'hui est l'avant-dernière fois; à moins que nous ne nous quittions tellement satisfaits les uns des autres que je ne vous le dise à la fin. Car je crois qu'il restera assez de choses ouvertes, ambiguës, disputées, contestées pour que j' imagine que je doive faire une petite reprise la prochaine fois des conclusions, destinée au moins à fixer certains points de ce séminaire de cette année.

Il faut vous dire que, partis de ce qu'il y a à la fois de plus formulé et de plus incertain - les règles techniques telles qu'elles sont exprimées pour la première fois dans les *Écrits techniques* de Freud - nous avons été amenés par une pente qui était dans la nature du sujet, on ne peut pas dire dans son essence, à ce autour de quoi nous sommes depuis plus d'un trimestre, ça a commencé au milieu du trimestre dernier; le trimestre actuel est court, à ce qui est la question essentielle de l'analyse, ce qu'on peut appeler la structure du transfert. Vous sentez bien que nous ne parlons que de ça, depuis à peu près le temps que je viens de dire, et qu'aussi bien nous n'avons pas fini d'en parler!

je crois que, pour situer les questions qui se rapportent au transfert, il faut partir d'un point central. C'est vers ce point central que notre dialectique nous a menés.

La question telle qu'elle se formule maintenant est ceci: nous avons été amenés par le mouvement de notre investigation à voir que la dialectique duelle du -433-

transfert comme imaginaire - de quelque façon que vous le preniez, à savoir la projection illusoire d'une quelconque des relations fondamentales du sujet sur le partenaire analytique, jusqu'aux notions plus élaborées dites de relation d'objet, de rapports entre le transfert et le contre-transfert, tout ce qui reste dans les limites de ce qu'on peut mettre sous la rubrique générale d'une *two bodies' psychology* - nous a montré par mille recoupements qui ne sont pas simplement une déduction théorique mais des témoignages concrets des auteurs que je vous ai apportés, rappelez-vous ce que je vous ai dit de ce que nous apporte Balint comme témoignage sur ce qu'il constate, ce qu'il appelle la terminaison d'une analyse, ne nous fait pas sortir d'une relation intersubjective d'un type spécial, d'une relation narcissique, comme nous avons vu qu'elle limite à la fois et impose à l'analyse, et quelle impasse à la compréhension de ce dont il s'agit!, sous toutes les formes, nous avons mis en relief et en évidence la nécessité d'approfondir le troisième terme qui permet de concevoir cette sorte de transfert en miroir, concevoir ce qu'on pourrait appeler le moteur de son progrès. Ce troisième terme est la parole. Nous n'avons pas à en être surpris, puisqu'elle a une tendance, malgré tous les efforts qu'on pourrait être amené à faire, simplement parce que nous nous laissons porter par un mouvement dont j'ai essayé de vous montrer les raisons profondes, tous les efforts que nous pouvons faire pour oublier que l'analyse est une technique de la parole ou pour subordonner cette parole à une fonction de moyen, il est tout à fait impossible d'invertir ainsi le rapport normal des choses, et de ne pas voir que la parole est le milieu même dans lequel se déplace l'analyse. C'est par rapport à la fonction de la parole que les différents ressorts de l'analyse prennent leur sens, leur place exacte; et de ce seul fait, en quelque sorte, est commandé notre mode d'intervention.

je résume là l'intention. je ne peux pas en reprendre tous les ressorts et tous les arguments. Tout ce que nous développerons par la suite comme enseignement ne fera que reprendre sous mille formes, confirmer par les impasses théoriques où cela amène les auteurs, surtout dans les impasses techniques ou pratiques où cela amène le thérapeute. Nous avons été amenés à amorcer l'élaboration de cette fonction de la parole par rapport à laquelle tout ce qui se passe dans l'analyse doit prendre son sens pour être convenablement situé et, dans certains cas, pour pouvoir être distingué de telle ou telle autre fonction connexe qui finit par se confondre, s'aplatir, se télescoper les unes dans les autres, si l'on ne se tient pas dans ce point central.

La dernière fois, a amené dans ce progrès la nécessité de mettre en question

la fonction de la parole. Nous avons été conduits à accepter ici, nous enrichir de -434-

la discussion d'un texte fondamental sur la signification de la parole, la façon dont la parole a rapport à la signification, c'est-à-dire à la fonction du signe. Il semble que nous ne puissions dire là qu'il s'agisse d'autre chose que d'un développement des plus principaux, originels, de la dialectique en elle-même. Ce n'est pas un point de vue inclus dans le système des sciences tel qu'il a été constitué seulement depuis quelques siècles. Ce n'est pas un secteur particulier des sciences qui serait en quelque sorte étranger au nôtre, celui de la linguistique. Nous voyons que, bien avant que la linguistique vienne au jour dans les sciences modernes, déjà quelqu'un, par le seul fait - comme le dit saint Augustin - de méditer sur l'art de la parole, c'est-à-dire qu'il en parle, est conduit au même problème que retrouve actuellement le progrès de la linguistique. Ce problème se pose en ceci: qu'à toute saisie de la fonction du signe, à toute question posée, à savoir quand le signe se rapporte à ce qu'il signifie, nous sommes toujours renvoyés du signe au signe. C'est-à-dire que nous comprenons que le système des signes tel qu'il se pose d'abord concrètement est un système qui, par lui-même, forme un tout, institue un ordre; et cet ordre - apparemment la première rencontre du problème est ici - est sans issue.

Pour tout dire, bien entendu, il faut qu'il y en ait une, sans cela ce serait un ordre insensé.

Pour comprendre que c'est à cela que ça aboutit, il nous faut prendre l'ordre entier des signes tels qu'ils sont institués concrètement; hic et nunc, comme nous disons de temps en temps. C'est-à-dire que le langage ne peut pas se concevoir comme une série d'émergences, de pousses, de bourgeons; qui sortiraient de chaque chose, comme donnant la petite pointe, la petite tête d'asperge, du nom qui en émergerait. Le langage n'est concevable que comme un réseau, un filet qui tient dans son ensemble, et qui, jeté à la surface de l'ensemble des choses, de la totalité du réel, y apporte, y inscrit cet autre plan, cet autre ordre qui est justement celui que nous appelons ici le plan du symbolique, en tant qu'il faut le distinguer dans notre action du plan du réel.

Ce sont des métaphores, des images, « comparaison n'est pas raison », mais c'est pour illustrer ce que je suis en train de vous expliquer, et que cela entre dans les coins de votre esprit où il peut rester encore quelque obscurité.

Il en résulte pourtant, de cette impasse, de cette issue paradoxale, qui a été mise en évidence dans la deuxième partie de la démonstration augustinienne, que nous avons non pas épuisée mais amorcée la dernière fois, que dès lors la question de la congruence, de l'adéquation du signe - je ne dis plus à la chose mais à ce qu'il signifie - nous laisse devant une énigme qui n'est rien d'autre que celle de la vérité, -435-

et qu'aussi bien c'est là où l'apologétique augustinienne nous attend, que, comme il nous le dit, ou bien ce sens vous le possédez, ou bien vous ne le possédez pas. Si vous entendez quelque chose qui s'exprime dans ces signes du langage, c'est toujours en fin de compte au nom d'une lumière qui nous est apportée d'en dehors des signes, c'est-à-dire soit d'une vérité saisie intérieurement, de la vérité intérieure qui d'ores et déjà nous apparaît dans quelque chose qui nous permet de reconnaître la vérité qui est portée par les signes, ou au contraire de quelque chose qui de dehors vous est montré, qui vous est, d'une façon répétée et insistante, mis en corrélation avec les signes, par conséquent c'est d'une certaine illumination liée à la présence d'un objet que le signe prendra toute sa force et toute sa vérité. Et voici les choses renversées. La vérité, si on peut dire, est mise en dehors, ailleurs.

Voyons bien, en effet, la bascule dialectique, le renversement total de la position telle qu'elle est apportée par la dialectique augustinienne, et qui est dirigée selon le type du dialogue vers la reconnaissance du *Magister* authentique, *De Magisterio*, la reconnaissance du maître intérieur de la vérité.

Nous pouvons à bon droit nous suspendre et nous arrêter dans cette dialectique jusqu'à un certain point centré chez ce sujet - d'une façon qui soit en quelque sorte déductive, logique, ce n'est pas de cela qu'il s'agit - jusqu'à un certain point légitimement, nous arrêter après la double révolution de la démonstration, pour faire remarquer que la question même de la vérité est justement posée par le progrès dialectique lui-même.

En d'autres termes, que, de même qu'à un endroit de sa démonstration, saint Augustin oublie par exemple toute une face démontrable, communicable par la démonstration, par l'acte à imiter, de l'enseignement - c'est-à-dire de la technique de l'oiseleur par exemple - il oublie que celle-là est d'ores et déjà structurée comme nous l'avons fait remarquer au passage, instrumentalisée par la parole en elle-même, elle n'est concevable comme technique complexe, ruse, piège pour l'objet, oiseau, qui est à attraper, elle n'est concevable que dans un monde humain, structuré par la parole.

De même, ici, Augustin semble oublier que d'ores et déjà la question même de la vérité est en quelque sorte incluse à l'intérieur de sa discussion, et que dès qu'il met en cause la parole, il la met en cause avec la parole, et que c'est avec la parole que lui-même crée la dimension de la vérité; que toute parole émise, formulée, communiquée, comme telle introduit ce nouveau dans le monde de cette affirmation, de cette issue, de cette émergence du sens qui se pose et qui d'abord et avant tout s'affirme, moins comme vérité que comme dégageant du réel la dimension de la vérité.



En effet, observons-le bien, et dans le détail.

Quand saint Augustin nous apporte, comme argument, que la parole peut être trompeuse, il est bien évident que, de soi seul, ce signe ne peut de bout en bout se soutenir, se présenter que dans la dimension de la vérité. Car, pour être trompeuse, elle s'affirme comme vraie. Ceci pour celui qui écoute.

Pour celui qui dit, la tromperie même non seulement impose l'appui de la vérité qu'il s'agit de dissimuler, mais, dans toute sa rigueur, à mesure que le mensonge se développe, il suppose un véritable approfondissement, un véritable développement de la vérité à qui, si l'on peut dire, il répond; car, à mesure que se développe le mensonge, qu'il s'organise, pousse ses prolongements, ses tentacules pour se développer comme tel et comme mensonge, il faut le contrôle corrélatif d'une vérité qui est à proprement parler à éviter et qu'il doit rencontrer à tous les tournants du chemin.

Ce n'est pas la question du mensonge qui est le véritable problème. En partir est néanmoins extrêmement important, parce qu'il démontre mieux que tout autre cette chose d'ailleurs qui est tout de même bien connue, qui fait partie de la tradition moraliste, « il faut avoir bonne mémoire quand on a menti ». Cela veut dire qu'il faut savoir bougrement de choses pour arriver à soutenir un mensonge dans sa tenue de mensonge. Car il n'y a rien de plus difficile à faire qu'un mensonge qui tient.

Si ce n'est pas la véritable question, la véritable question est celle de l'erreur. C'est d'ailleurs toujours et traditionnellement là que s'est posé le problème. Il est bien clair que l'erreur n'est absolument définissable qu'en termes de vérité. Je veux dire non pas que l'opposition, en quelque sorte, blanc-noir, il n'y aurait pas de blanc s'il n'y avait pas de noir, ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Non! De même que le mensonge pour être soutenu et poursuivi impose littéralement la constitution de la vérité, que le mensonge, lui, la suppose connue d'une certaine façon dans toute sa rigueur, et même bien assise, et même qu'on la construise de plus en plus pour soutenir le mensonge, le problème est d'un degré au-dessous, pour l'erreur. Mais la liaison n'est pas moins intime en ce sens qu'il n'y a pas par essence d'erreur qui, elle, pour le coup, ne se pose et ne s'enseigne comme vérité. Sans cela, cela ne serait pas une erreur!

Pour tout dire, l'erreur, c'est, si on peut dire, l'incarnation commune et habituelle de la vérité. Et si nous voulons être tout à fait rigoureux, nous dirons que tant que la vérité n'est pas entièrement révélée - c'est-à-dire selon toute probabilité jusqu'à la fin des siècles - il est de sa nature de se propager sous forme d'erreur. Et il ne faudrait pas pousser les choses beaucoup plus loin pour que -437-

nous voyions même là une structure constituante de la révélation de l'être en tant que tel. Mais) e ne fais que vous indiquer ça comme la petite porte ouverte sur quelque chose que nous aurons à retrouver.

Nous nous en tenons aujourd'hui à cette phénoménologie interne de la fonction de la parole.

Qu'est-ce ici, maintenant, que nous allons rencontrer? Nous avons parlé de la tromperie comme telle. Nous avons vu qu'elle n'est soutenable qu'en fonction de la vérité, non seulement de la vérité, mais d'un progrès de la vérité. Nous avons vu l'erreur, et nous voyons qu'elle est en quelque sorte la manifestation même, commune, de la vérité. Les voies de la vérité sont des voies d'erreur par essence. Vous me direz : « Alors, comment arrivons-nous à l'intérieur du discours ?... Nous parlons de la phénoménologie de la parole pour l'instant. Nous ne sommes pas en train de parler de la confrontation telle qu'elle est instaurée par une certaine expérience; comment, à l'intérieur de la parole, en fin de compte, l'erreur sera-t-elle donc jamais décelable ? »

Ce qu'il nous faut pour cela, justement, est au-delà de la vérité, soit dans l'objet, soit dans la mesure de l'illumination de l'évidence intérieure, de ce que saint Augustin nous apporte à la fin du discours, la perspective, non sans mille réserves - je vous prierai de reprendre ce texte et vous apercevoir qu'il ne considère pas du tout qu'il en a fini avec le problème du discours; il y a même une phrase qui le réserve expressément

« *Ce n'est pas tout dire que de dire ce que nous avons dit; il reste la question de l'utilité du discours.* »

Nous reprenons après lui le problème. Comment se pose le problème de l'erreur à l'intérieur du discours ? Car si elle se pose comme vérité par essence, il est bien clair que, si nous en parlons comme erreur, c'est qu'aussi bien nous admettons qu'elle puisse être démasquée.

À l'intérieur du discours, vous vous souvenez de ce qui est le fondement même de la structure du langage, à savoir du rapport d'un signifiant matériel - c'est-à-dire de quelque chose qui est ce que nous avons appelé la dernière fois le *verbum* en tant qu'il est quelque chose qui *cum voce articulata*, par une voix articulée, *cum aliquo significata*, avec une certaine signification - la distinction essentielle du signifiant et du signifié, pris terme à terme, un par un, ont un rapport qui apparaît dans leur correspondance comme strictement arbitraire. Autrement dit, il n'y a pas plus de raison d'appeler la girafe, girafe, et l'éléphant, éléphant, que d'appeler la girafe, éléphant, et l'éléphant, girafe. Il n'y a donc -438-

aucune espèce de raison de ne pas dire que la girafe a une trompe et que l'éléphant a un cou très long. C'est une erreur dans le système généralement reçu. Mais c'est une erreur qui est strictement non décelable, comme le fait remarquer saint Augustin

*« Tant que les définitions ne sont pas posées! »*

Or, quoi de plus difficile que de poser les justes définitions ?

Il y a néanmoins autre chose. C'est que si vous poursuivez votre discours sur la girafe, définie comme ayant une trompe, et l'éléphant comme ayant un long cou, si vous poursuivez indéfiniment votre discours dans l'existence, il arrivera, il peut arriver, deux choses : ou que vous continuiez à parler correctement de la girafe, comme s'il s'agissait de l'éléphant, et alors il sera tout à fait bien clair que, par le terme « girafe », c'est l'éléphant que vous définissez, il y aurait là simplement une question d'accord entre vos termes et les termes généralement reçus. C'est également ce qu'apporte saint Augustin dans sa démonstration à propos du terme de *perducam*; il met en évidence deux acceptions possibles. Mais ce n'est pas là ce qu'on appelle généralement l'erreur.

L'erreur est précisément marquée en ceci qu'elle est une erreur en ce qu'elle aboutit à un moment donné à une contradiction; et que si par exemple j'ai dit que les roses sont des plantes ou objets qui vivent généralement sous l'eau, et si la suite du discours démontre manifestement cette erreur, en ceci que, comme il apparaîtra dans la suite du discours que je suis resté pendant vingtquatre heures dans une pièce où il y avait des roses, et comme d'autre part il est évident que, mon discours en porte mille termes, je ne peux pas rester vingt-quatre heures sous l'eau, il est tout à fait clair que les roses ne vivent pas habituellement sous l'eau, puisqu'il y a des roses qui sont restées vingt-quatre heures avec moi dans un endroit où je n'étais pas sous l'eau.

En d'autres termes, c'est la contradiction dans le discours qui est le départ entre la vérité et l'erreur. C'est aussi bien la conception Hegélienne du savoir absolu : le savoir absolu est le moment où la totalité du discours se ferme sur lui-même dans une non-contradiction absolument parfaite, jusques et y compris ceci que le discours se pose et s'explique lui-même en tant que discours, se justifie en tant que discours. Et d'ici que nous soyons arrivés à cet idéal, dont vous ne savez que trop par l'existence même des choses et par la dispute non seulement persistante sur tous les thèmes et tous les sujets, avec plus ou moins d'ambiguïté, selon les zones de notre action interhumaine, mais aussi la manifeste discordance entre les différents systèmes qui ordonnent les actions, des -439-

systèmes religieux, juridiques, scientifiques, politiques. Vous savez qu'il n'y a pas superposition ni conjonction des différentes références, qu'il y a une série de béances, de failles, de déchirures, qui ne permettent pas de concevoir le discours humain dans un registre unitaire.

Nous sommes donc toujours, jusqu'à un certain point, par rapport à toute position, émission de la parole, qui se pose comme vraie, dans une espèce de nécessité interne d'erreur.

Nous voici donc ramenés en apparence à cette sorte de pyrrhonisme historique qui met en suspension toute l'émission par la voix humaine de quelque chose qui se dirige dans cette dimension de la vérité et la frappe d'une façon absolument radicale d'une interrogation, suspend à une sorte d'attente d'un avenir dont il n'est pas du tout impensable qu'il soit réalisé, car nous ne voyons que trop ce que j'appellerai la lutte de ces différents systèmes symboliques. Et nous savons qu'après tout il n'est pas sans effet dans la vie des hommes, et même pas dans l'ordre des choses. Et tout le système des sciences tel qu'il est actuellement je parle des sciences physiques - est beaucoup plus concevable comme le progrès d'un certain système symbolique auquel les choses donnent plutôt leur aliment et leur matière, pour le perfectionnement de ce système de symboles, et donc, à mesure que ce système de symboles se perfectionne, nous voyons les choses beaucoup plus se décomposer, se perturber, se dissoudre... Et que la pression de ce système symbolique toujours va plus loin dans une certaine élaboration, que nous ne pouvons le concevoir, au contraire, comme une sorte d'adéquation, de vêtement collant qui serait donné par le système des symboles aux choses. Tout le progrès du système de symboles qu'est le système des sciences - il est inutile de vous le dire- s'accompagne de cette espèce de bouleversement qu'on appelle comme on veut: conquête de la nature, transformation de la nature, hominisation de la planète... Ce sur quoi il reste une telle ambiguïté que la notion même d'une espèce de viol de la nature, on ne peut pas dire qu'elle ne soit pas présentifiée à notre époque, de la façon la plus évidente.

Sommes-nous en quelque sorte réduits à concevoir le progrès de ce système symbolique, et même dans la mesure où il va vers cette espèce de « langue bien faite » qu'on peut dire être la langue du système des sciences, comme quelque chose de privé de référence à une voix. Car c'est là que nous mène la dialectique augustinienne, de priver de toute espèce de référence à ce domaine de la vérité dans lequel pourtant il se développe, implicitement, par son mouvement même, auquel il ne peut pas ne pas à tout instant se référer pour se mouvoir.

Eh bien, c'est là qu'on ne peut pas ne pas être frappé de la découverte freu-440-

dienne; elle apporte quelque chose qui, pour être du domaine empirique, ne nous en apporte pas moins dans cette question qui a l'air d'être au-delà de toute expérience, et littéralement, métaphysique, un appoint, un apport d'un caractère saisissant tel qu'il aveugle ou qu'on ne songe qu'à fermer les yeux sur son existence.

Car observez ceci, si la découverte freudienne est ce que je vous dis - à savoir ce que dans toute une série de manifestations humaines, qui ne sont pas justement de l'ordre du discours, voilà ce qui les caractérise généralement, c'est pour cela qu'on les appelle, sous un certain angle, sans voir plus loin, diversement irrationnelles - ce qui s'exprime est littéralement une parole; observez que le ressort essentiel de tout ce qui est du champ psychanalytique est ceci, et suppose que le discours du sujet se développant normalement, ce que je vous dis là est du Freud, dans l'ordre de l'erreur, de la méconnaissance, voire de la dénégation - ce n'est pas tout à fait le mensonge, c'est entre l'erreur et le mensonge.

C'est supposé par le système freudien, ce que je viens de vous faire remarquer, qui sont des vérités de gros bon sens. Mais il n'y a pas de raison pour ne pas les rappeler. Notre discours humain, donc, spécialement celui qui se tiendra pendant l'analyse et la séance analytique, se développant dans ce registre de l'erreur, quelque chose arrive par où la vérité fait irruption dans ce système.

Ce que je vous dis est ce que dit Freud, et c'est ce qu'il faut que nous prenions conscience que c'est ce que dit Freud. Ce quelque chose nous apporte le message de la vérité; et, pour nous analystes - c'est-à-dire pour ceux qui sont introduits, qui savent voir ce champ de phénomènes qu'est le champ analytique - quelque chose arrive qui n'est pas de la contradiction du discours.

Nous n'avons pas à pousser les sujets aussi loin que possible dans la voie du savoir absolu, à faire leur éducation sur tous les plans, ça il ne suffirait pas de le faire en psychologie pour leur faire voir les absurdités dans lesquelles ils vivent habituellement. Il faudrait voir aussi dans le système des sciences, nous le faisons ici parce que nous sommes analystes, mais s'il fallait le faire aux malades, vous voyez où cela nous conduirait!... Quelque chose qui n'est pas non plus de la rencontre du réel, car c'est précisément de cela qu'il s'agit, nous les prenons entre quatre murs, eux, nous ne les guidons pas par la main dans la vie, c'est-à-dire dans les conséquences de leurs bêtises, quelque chose par où la vérité rattrape, si on peut dire, l'erreur par derrière. Et ce quelque chose est ce que nous pourrions appeler essentiellement comme étant le représentant le plus manifeste de la méprise. C'est dans le lapsus, dans l'action qu'on appelle improprement « manquée », car, d'une certaine façon, tous nos actes manqués, comme toutes nos paroles qui achoppent, sont des paroles qui avouent et des actes qui réus- 441 -

sissent, qui réussissent justement dans le sens de cette révélation d'une vérité qui est là, par-dérrière, essentiellement. C'est cela qu'implique la pensée freudienne. Si la découverte de Freud a un sens, c'est celui-là. La vérité rattrape l'erreur au collet dans la méprise. je dis dans la pensée freudienne, car vous allez voir les conséquences si vous n'admettez pas ce que je suis en train de vous dire. Dans la pensée freudienne, un sens plus vrai, plus pur, se manifeste à l'intérieur de ce quelque chose de plus ou moins confus - que vous appeliez cela associations libres, images du rêve, symptômes de quelque chose - qui est une parole en ce sens que c'est elle qui apporte la vérité, et qu'elle est dans le symptôme, dans la suite des images du rêve.

Ceci est exprimé dans Freud; relisez, au début du chapitre *élaboration du rêve*

« *Un rêve, dit-il, c'est une phrase, c'est un rébus* »...

Il y a cinquante pages de *La Science des rêves* qui nous mèneraient à cette considération; tout ce qui apparaîtra aussi bien, puisqu'il nous donne la structure du rêve, de cette formidable découverte de la condensation. Vous auriez tout à fait tort de croire que condensation, ça veut simplement dire correspondance terme à terme d'un symbole avec quelque chose. Il nous le dit bien - relisez le chapitre sur la condensation -

« *Dans un rêve donné, l'ensemble des pensées du rêve, c'est-à-dire manifestement l'ensemble des choses signifiées, des sens du rêve, est pris comme un réseau dans son ensemble et est représenté non pas du tout terme à terme, mais par une série d'entrecroisements.* »

Il suffirait que je prenne un des rêves de Freud et que je fasse un dessin au tableau. Il n'y a qu'à lire pour voir que c'est comme ça : l'ensemble des sens est représenté par l'ensemble de ce qui est signifiant, c'est-à-dire que, dans chaque élément signifiant du rêve, dans chaque image, il y a référence à toute une série des points, des choses à signifier, et inversement que chaque chose à signifier est représentée dans plusieurs signifiants. Nous retrouvons également la structure, le rapport de ce qu'il signifie et de ce qui est à signifier.

Voilà donc où nous sommes amenés, nous, par la découverte freudienne, à voir se manifester ce quelque chose qui est parole, et qui parle, en quelque sorte, à travers - ou même malgré - le sujet.

Ce quelque chose, il nous le montre et nous le dit non seulement par sa

parole, mais par toutes sortes de ses autres manifestations subjectives, et allant -442-

aussi loin qu'on peut même le rêver, à savoir par son corps même; le sujet émet une parole qui, comme telle, est parole de vérité, et une parole qu'il ne sait pas même qu'il émet comme signifiante, c'est-à-dire que le sujet en dit toujours plus qu'il ne veut en dire, toujours plus qu'il ne sait en dire. Et que l'objection que fait Augustin, la principale, à l'inclusion du domaine de la vérité dans le domaine des signes, c'est, dit-il,

*« Que très souvent les sujets disent des choses qui vont beaucoup plus loin que ce qu'ils ne pensent; qu'ils sont même capables de confesser la vérité en n'y adhérant pas ».*

C'est la référence à l'épicurien qui soutient, dit-il, que l'âme est mortelle, mais qui, pour le soutenir, cite des arguments des adversaires; et, pour ceux qui ont les yeux ouverts, dit Augustin, ils prouvent ainsi le fait de la vérité; car, même en citant les arguments des adversaires comme étant réfutés, ceux qui voient, voient que là est la parole vraie; et ils reconnaissent la valeur de la doctrine que l'âme est immortelle. Telle est la perspective augustinienne.

Par quelque chose dont nous avons reconnu la structure et la fonction de parole, en effet, le sujet témoigne d'un sens qui est plus vrai que tout ce qu'il exprime par son discours d'erreur. Et si ce n'est pas ainsi que se structure notre expérience, elle n'a strictement aucun sens.

je vais vous le faire remarquer. Car si, un seul instant, vous ne pensez pas que c'est dans cette perspective qu'est notre expérience, à savoir que la parole que le sujet émet sans le savoir va au-delà de ses limites de sujet discourant, mais à l'intérieur de ses limites de sujet parlant, si vous ne concevez pas dans cette perspective ce que nous faisons, l'objection aussitôt apparaît : pourquoi, si ça n'est pas comme ça que nous pensons, si ça n'est pas ça qu'est l'expérience analytique, l'objection, dont je suis étonné qu'elle ne soit pas tout le temps plus au grand jour dans ce qu'on nous oppose, est naturellement celle-ci

Pourquoi ce discours, que vous décelez dans le registre de la méprise, ne tombe-t-il pas sous la même objection que le discours commun, au-delà duquel vous prétendez aller, à savoir, si c'est un discours comme l'autre, pourquoi n'est-il pas, lui aussi, également plongé dans l'erreur ?

C'est pourquoi toute conception du style jungien de l'inconscient - celle qui fait, sous le nom d'archétype de l'inconscient, le lieu réel d'un autre discours; c'est ce qui est sa réfutation - tombe d'une façon catégorique sous cette objection, à savoir: pourquoi ces archétypes, ces symboles substantifiés tels qu'il les fait résider d'une façon permanente dans une espèce de soubassement de l'âme -443-

humaine ? Qu'ont-ils de plus vrai que ce qui est prétendument à la surface ? Est-ce, par cette métaphore, que ce qui est dans les caves est forcément plus vrai que ce qui est au grenier ?

Le discours est soumis, le discours de l'inconscient, exactement à la mise entre parenthèses, jusqu'à la fin des temps du discours, du reste du discours. C'est donc bien qu'il s'agit d'autre chose, dans le registre de la pensée freudienne qui nous a découvert ce lieu de l'inconscient.

En d'autres termes, nous commençons d'entrevoir ce que veut dire Freud quand il nous dit que l'inconscient ne connaît pas la contradiction ou qu'il ne connaît pas le temps. Ce n'est pas très poussé. Ce n'est même pas tout à fait vrai en termes de discours, en ce sens qu'on peut, en poussant ce qu'il émet ainsi, rencontrer des contradictions, mais nous voyons aussi dans quel sens vont ces affirmations; ce n'est pas dans le sens d'une espèce de réalité qui serait vraiment impensable. Car la réalité tombe sous la contradiction. La réalité fait que quand je suis là, ça ne peut pas être vous, Mlle X, qui puissiez être ici à ma place. C'est une contradiction de l'ordre de la réalité. On ne voit pas pourquoi là l'inconscient échapperait à cette sorte de contradiction. Mais ce que veut dire Freud quand il parle de l'inconscient, de la suspension du principe de contradiction, c'est justement ceci: que cette parole plus véritable, même authentiquement véridique que nous sommes sensés déceler non pas, vous le voyez maintenant, par l'observation, mais par l'interprétation du discours, cette révélation de la vérité dans le symptôme, dans le rêve, dans le lapsus, dans le Witz, est justement soumise à d'autres lois que ce discours, soumis à cette condition de se déplacer dans l'erreur, jusqu'au moment où il rencontre la contradiction. C'est autre chose. Il y a là une zone de la parole qui est la parole structurée comme la parole révélant une vérité sous d'autres modes, par d'autres moyens que ceux qui constituent le discours discourant. Et c'est exactement cela que nous avons à explorer, que nous avons à référer d'une façon rigoureuse si nous voulons faire le moindre progrès dans la pensée de ce que nous faisons. Naturellement, rien ne nous y force. je professe même assez communément que la plupart des êtres humains peuvent s'en dispenser, s'en dispensent même tout à fait communément et n'en accomplissent pas moins d'une façon tout à fait satisfaisante ce qu'ils ont à faire. je dirai même plus. Il est tout à fait commun qu'on peut pousser extrêmement loin le discours, et même la dialectique en se passant tout à fait de pensée.

Néanmoins, il est tout à fait clair que toute espèce de progrès, d'approfondissement du monde symbolique, qui constitue ce qu'on appelle une révélation, implique au moins pour un petit moment ce qu'on appelle un effort de pensée; -444-



et qu'il est assez vraisemblable qu'une activité analytique qui se passe, si vous me comprenez et me suivez, entièrement dans le domaine d'une série de révélations particulières pour chaque sujet, implique que l'analyste se maintienne - si je puis dire - au moins en alerte sur le sujet du sens de ce qu'il fait; c'est-à-dire qu'il laisse une sorte de petite référence à la pensée de temps en temps.

Vous voyez donc bien de quoi il s'agit. Nous voici en présence d'une question. La question est celle-ci : quelle est la structure de cette parole qui est au-delà du discours ?

Une nouveauté est apportée depuis saint Augustin, la révélation dans le phénomène de ces points vécus, subjectifs, où se révèle une parole qui dépasse le sujet discourant. C'est tout de même quelque chose d'assez frappant, d'assez saisissant. C'est même au point que nous pouvons difficilement croire qu'on ne s'en soit jamais aperçu auparavant. Sans doute fallait-il, justement, pour qu'on s'en aperçoive, que le commun des hommes fût engagé depuis quelque temps, historiquement, dans un discours bien perturbé, dévié peut-être, et de quelque façon bien inhumain, bien aliénant pour que se soit manifestée, avec une telle acuité, une telle présence, une telle urgence, cette espèce de discours dont il ne faut tout de même pas aussi méconnaître qu'il est apparu dans la partie souffrante des êtres, et que c'est sous la forme d'une psychologie morbide, d'une psychopathologie, que cette découverte ait été faite.

Je laisse aussi ceci à votre réflexion, sous la forme d'un point d'interrogation. Que voyons-nous dès lors ? Nous voyons, dans cette perspective de la dialectique de cette parole au-delà du discours, prendre leur sens et s'ordonner, d'une façon remarquable les termes dont nous nous servons le plus communément, comme s'il s'agissait là désormais de données qui ne méritent pas de plus ample réflexion. Nous voyons tout à fait leur place et, comme je vous le disais la dernière fois, nous voyons en cette référence, exactement, les secteurs où se situent - on pourrait les dessiner - ces formations ambiguës auxquelles nous sommes habitués à nous référer, sous les termes de *Verdichtung*, qui n'est rien d'autre que cette polyvalence des sens dans le langage, que ces empiétements, ces recouvrements par lesquels - si vous voulez - le monde des choses représenté par des champs de cette espèce n'est pas recouvert exactement par le monde du symbole, mais au contraire est repris comme ça

[schéma]

ce qui fait qu'à chaque symbole correspondent bien mille choses dans les choses, et inversement. Cette *Verneinung* qui est ce par quoi se soutient juste-445-

ment dans le discours quelque chose par où se montre le côté négatif de cette non-superposition; car elle a un côté positif et un côté négatif - car il faut faire entrer les objets dans les trous, et comme les trous ne correspondent pas, ce sont les objets qui en souffrent.

Et ce troisième registre, celui de la *Verdrängung*, qui est aussi préférable dans ce registre du discours. Car observez-le bien toujours, chaque fois que nous parlons sans penser plus loin, sans penser à mal, car certes ce n'est pas notre fort, chaque fois que nous parlons du refoulement-observez-le dans le concret, c'est une indication, allez-y et vous verrez! - chaque fois qu'il y a refoulement, et que refoulement n'est pas répétition, refoulement n'est pas dénégaration, car il ne faut pas tout mêler, pas tout confondre comme on fait communément, chaque fois qu'il y a à proprement parler refoulement - et il faut commencer à épeler ça dans les premières données expérimentales de Freud - c'est toujours d'une interruption du discours qu'il s'agit.

je vous l'ai montré un jour à propos de *La Psychopathologie de la vie quotidienne*, à propos de ce fait, de cet oubli des noms.

*Le mot me manque...* À quel moment dans la littérature apparaît pour la première fois une tournure comme celle-là? C'est un peu important de connaître ces choses-là! *Le mot me manque* a été employé pour la première fois par Saint-Amant, qui est un poète du xvii<sup>e</sup> siècle. Ce renseignement que je vous donne est dans la connection linguistique du vocabulaire des précieuses. Ne croyez pas que pour autant j'aie dépouillé toute la littérature française pour être sûr que Saint-Amant... D'ailleurs, il l'a non pas écrit, mais dit comme cela, simplement, dans une rue. C'est Somaize, dans le *Dictionnaire des précieuses*, qui le signale, entre mille autres choses, comme tour d'esprit, mille autres formes qui vous sont maintenant communes, et n'en ont pas moins été créées dans les boudoirs de cette aimable société qui s'est employée tout entière au perfectionnement du langage. Vous voyez le rapport curieux et étroit qu'il peut y avoir ici entre la *Carte du Tendre* et la psychologie psychanalytique. Enfin, *le mot me manque*, on n'aurait jamais dit une chose pareille au XVI<sup>e</sup> siècle.

Il faut peut-être remonter à saint Augustin pour aller un peu plus loin dans la psychologie du lapsus. Mais la première fois qu'il en parle, il implique tout de même que, dans le lapsus, quelque chose d'autre - il emploie le terme *aliud* - que ce que le sujet veut dire est signifié.

Enfin, ce mot qui vous manque et qui était celui dont parlait Freud dans ce fameux oubli du nom du Seigneur d'Orvieto, Signorelli, je vous ai montré combien il était lié au fait que la conversation qui précédait n'avait pas été menée -446-

jusqu'à son terme, parce qu'elle menait tout droit vers le *Herr*, le maître absolu, la mort. Et après tout il y a peut-être les limites internes à ce qu'on peut dire, comme dit Méphistophélès, souvent cité par Freud, *Dieu ne peut pas enseigner tout ce que Dieu sait à ses garçons*. - Ils n'en sont pas là encore!...

Le refoulement, c'est ça. Chaque fois que le maître s'arrête dans la voie de son enseignement pour des raisons qui tiennent à la nature de son interlocuteur, il y a déjà là un refoulement.

Et, si vous voulez bien regarder, je vous donne des choses imagées, destinées à remettre les idées en place; moi aussi je fais du refoulement, mais c'est un peu moins que ce qu'on ne fait habituellement, qui est de l'ordre de la dénégation.

Prenez par exemple le premier rêve que Freud donne dans le chapitre de la condensation. C'est le rêve de la *monographie botanique*, une merveilleuse démonstration de tout ce que je suis en train de vous raconter : comment la botanique représente non seulement les fleurs avec tout ce qu'elles signifient pour Freud, à savoir que, comme bien des maris, il offre moins souvent qu'il ne faudrait des fleurs à sa femme.

Naturellement, Freud n'est quand même pas sans savoir ce que ça veut dire que dans la journée il a dû justement aller fouiller une monographie sur les cyclamens, et que les cyclamens sont les fleurs préférées de sa femme. On va toujours droit au sujet avec Freud. Et là aussi, bien entendu, il ne nous a jamais dit le fond de l'affaire. Mais nous n'avons aucune peine à le deviner. Il y a d'autres choses; il y a la conversation avec l'oculiste Königstem, tout ce que cela rappelle pour lui d'ambitions rentrées, d'amertumes - la fameuse histoire de la cocaïne; n'oublions pas cette histoire de la cocaïne, il n'a jamais pardonné à sa femme, car il nous le dit clairement: « si elle ne m'avait pas fait venir d'urgence, j'aurais poussé la cocaïne un peu plus loin, et je serais devenu un homme célèbre ». - Dans la conversation évoquée il y a la malade Flora; et là-dessus apparaît Gärtner, jardinier, qui, comme par hasard, passe avec sa femme. Il la trouve « *bluming* », florissante. Et le point essentiel est ceci : si vous regardez bien les choses, premièrement, il y a là une suite de pensées - la malade Flora, pour laquelle il semblait avoir un tendre penchant - il semble qu'on ne peut pas aller beaucoup plus loin dans un certain sens, même pour Freud : pas décidé à rompre avec sa femme, il vaut mieux laisser dans une certaine ombre le fait qu'on ne lui apporte pas aussi souvent des fleurs qu'elle le désirerait; laisser dans une certaine ombre aussi tout ce qui est à ce moment-là suspendu à ce dialogue de revendication permanente, sous-jacente, qui est celui de Freud à ce moment-là, qui attend sa nomination de professeur extra-447-

ordinaire; c'est toujours plus ou moins sous-jacent à tous ces dialogues avec ses collègues, la lutte qu'il est en train de mener pour se faire reconnaître, mais c'est encore plus souligné dans le texte par le fait que le Gärtner en question l'interrompt. Les deux restes du jour qui apportent leur nourriture à ce rêve, à savoir cette conversation et la vue du livre des cyclamens dans la journée, sont là employés pour la formation de ce rêve très précisément en ceci que, en tant que vécus dans la journée, ils sont déjà les points phonématiques - si je puis dire - autour desquels s'est mise en marche une certaine parole formulant crûment : « je n'aime plus ma femme », par exemple; ou « je suis méconnu par la société; je suis entravé », comme il dit d'ailleurs, derrière tout ça il y a ce qu'il appelle ses fantaisies et goûts de luxe. Comme disait un de nos confrères dans une certaine leçon sur Freud : « Freud était un homme sans ambitions, sans besoins. » Enfin! Il y a des gens qui je crois n'ont jamais ouvert un livre de Freud. Il dit qu'au temps où il n'avait absolument pas un radis, et ça c'est vrai qu'il en a bavé dans son temps d'étude; il ne pouvait absolument pas à ce moment-là faire de travail, et de travail technique, médical, étudiantin, que sur des monographies, dès ce moment il aspirait - il suffit de lire la vie de Freud, de connaître quelques-unes de ses répliques les plus célèbres à des gens qui venaient vers lui le cœur sur la main avec des intentions idéalistes à son égard, la brutalité des réponses de Freud au sujet de ce qui faisait ses intérêts, à lui, Freud, dans l'existence. - Il ne faudrait tout de même pas que quinze ans après la mort de Freud nous tombions dans la géographie le concernant! Dieu merci, M. Jones n'est qu'à moitié... Il nous restera un petit quelque chose de Freud, à travers l'œuvre de Freud, pour nous témoigner la personnalité du bonhomme.

Revenons-en à ce fameux rêve. S'il y a refoulement et s'il y a rêve, si la première liaison qui nous est donnée dans la voie royale de l'inconscient est celle-ci, du désir refoulé avec le rêve, c'est essentiellement en ceci qu'il y a eu une certaine parole dans la journée qui ne pouvait qu'être une parole suspendue, qui n'allait pas au fond de l'aveu, au fond des choses, au fond de l'être.

Et c'est là que je laisse aujourd'hui la question

Est-ce qu'en somme jamais une parole parlée dans l'état actuel des relations entre les êtres humains et en dehors de la situation analytique peut être une parole pleine ?

C'est dans cette interruption du discours, dans cette rencontre d'une loi de méconnaissance, qui est la loi de la conversation commune que se trouve le ressort de la *Verneinung*.

Si vous lisez, je vous incite à le faire, parce que ce n'est pas ça que je prendrai l'année prochaine, la *Traumdeutung* et nous sommes tous suffisamment guidés par ces fils que j'essaie de vous donner, ces directives que j'essaie de tendre à travers le texte général de la pensée de Freud pour que vous puissiez vous débrouiller dans la *Traumdeutung* et voir comment toutes ces choses deviennent plus claires, et jusqu'au sens qui paraît quelquefois ambigu, obstinément donné par Freud au mot « désir », se maintient; et combien véritable, combien valable, car il sait très bien ce qu'il veut dire. Mais il doit admettre à un tournant, à un moment... je veux bien, après tout, pour ceux qui ne comprennent rien, dire qu'on peut prendre son discours pour une espèce d'entêtement, voire de dénégation, tout à fait surprenante, ce fait qu'il concède qu'il faudra bien admettre qu'il y aura deux types de rêves : les rêves dits de désir, et des rêves-châtiment. Mais il sent bien, si l'on comprend ce dont il s'agit, que ce désir qui se manifeste dans le rêve, ce désir refoulé est quelque chose qui s'identifie à ce registre dans lequel je suis en train, tout doucement, d'essayer de vous faire entrer; c'est l'être qui attend de se révéler.

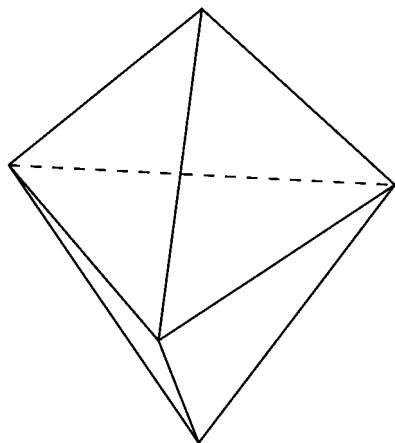
Dans cette perspective de cette attente de l'être, la signification du terme de désir prend sa valeur pleine dans Freud. Elle unifie, elle permet de comprendre aussi bien ces rêves paradoxaux tels le rêve du poète qui a eu cette jeunesse si difficile et qui fait éternellement le même rêve où il est petit employé tailleur. Aussi bien, ce dont il s'agit là n'est pas tellement un rêve-châtiment, que justement ce quelque chose qui, et nous y reviendrons, est dans un ressort essentiel dans la révélation de l'être, à savoir des franchissements de l'identification de l'être à une nouvelle voie, de l'être à une nouvelle étape, à une nouvelle incarnation symbolique de lui-même. C'est cela qui donne la valeur à tout ce qui est de l'ordre de l'accession du concours de l'examen de l'habilitation, c'est ce que cela révèle non pas d'épreuve au sens du test, ou quoi que ce soit, mais de l'investiture.

Alors vous voyez donc quelque chose sur quoi je voudrais conclure tout à l'heure.

À tout hasard, je vous ai mis au tableau ce petit diamant qui est une sorte de dièdre à six faces<sup>1</sup>.

1 - Conjecture. (N.d.E.)

-449-



Posons-les toutes pareilles, l'une au-dessus, l'autre au-dessous d'un plan. Ce n'est pas un polyèdre régulier, encore que toutes ses faces soient égales. Mais les sommets ou angles polyèdres ne sont pas tous les mêmes. Il y en a deux qui sont des trièdres, sur trois faces, et les trois autres sommets sont sur quatre faces.

Alors, si nous concevons ceci que le plan médian, celui dans lequel il y a le triangle qui partage en deux cette pyramide, est, si vous voulez, la surface du réel. - Dans cette surface du réel, je parle du réel tout simple. - Rien, si vous voulez, ne peut le franchir, rien de ce qui est là, et là toutes les places sont prises, à chaque instant toutes les places sont prises. Et à l'instant suivant, tout est changé.

Il est bien clair qu'avec notre monde de mots et de symboles, nous introduisons là-dedans - si nous appelons le réel une deuxième dimension - autre chose, un creux, un trou, quelque chose grâce à quoi toutes sortes de franchissements et de choses interchangeables sont possibles.

Comme on l'a fait remarquer; cette sorte de trou, dans le réel, s'appelle, selon qu'on l'envisage d'une façon ou d'une autre, l'être ou le néant.

Cet être et ce néant, nous l'avons déjà tout de même touché à plus d'une reprise, sont essentiellement liés précisément à ce phénomène de la parole. C'est dans cette dimension de l'être que se situe la tripartition, sur laquelle j'insiste toujours avec vous pour vous faire comprendre les catégories élémentaires sans lesquelles nous ne pouvons rien distinguer dans notre expérience, tripartition du symbolique, de l'imaginaire et du réel.

Ce n'est pas pour rien, sans doute qu'elles sont trois. Il doit y avoir là une espèce de loi minimale qu'ici la géométrie ne fait qu'incarner, à savoir en effet que si, dans ce plan du réel, vous détachez quelque volet qui s'introduit dans une troisième dimension, vous ne pourrez jamais faire de solide, si on peut dire, qu'avec deux autres volets au minimum.

C'est à un tel schéma, à une telle représentation que peut être rapporté ceci, qui fait que premièrement c'est uniquement dans la dimension de l'être, et non pas du réel, que peuvent s'inscrire les trois passions fondamentales dont vous avez peut-être entendu l'énumération et le registre, et qui font que nous sommes dans le plan humain quand [?], s'institue l'analyse du seul fait qu'il s'agit de l'être et pas de l'objet. Ainsi se créent : à la jonction du symbolique et de l'imaginaire la passion ou la cassure, si vous voulez, ou la ligne d'arête qui s'appelle l'amour; à la jonction de l'imaginaire et du réel, celle qui s'appelle la haine; et à la jonction du réel et du symbolique, celle qui s'appelle l'ignorance. Et qu'est-ce que nous appelons l'institution, d'emblée, avant tout commencement de l'analyse, de quelque chose qui est déjà de l'ordre du transfert, le côté -450-

déclenché, foudroyant de l'existence de cette dimension, avant qu'il ne se soit lié rien de ce qui peut se dégager dans les marges, les franges de ce concubinage qu'est l'analyse ? Si, d'ores et déjà, sont virtuellement présentes ces deux possibilités, et justement au début dans leur forme extrême de l'amour et de la haine, elles ne sauraient être conçues que dans ce registre, et avec l'accompagnement de ce quelque chose qui va tellement de soi que justement on ne le nomme pas dans les composantes primitives du transfert, et qui est justement l'ignorance en tant que passion. C'est-à-dire en tant qu'elle est instituée comme telle au fondement de la situation. Le sujet qui vient en analyse se met comme tel dans la position de celui qui ignore. Il n'y a pas d'entrée possible dans l'analyse - on ne le dit jamais, on n'y pense jamais - sans cette référence; et elle est absolument fondamentale.

C'est exactement dans la mesure où la parole progresse - c'est-à-dire où ce quelque chose qui est la pyramide supérieure s'édifie, ce quelque chose dont peut-être la prochaine fois, quand nous serons assez avancés, je vous montrerai la correspondance avec ces trois faces, qui n'est autre justement que l'élaboration de la *Verdrängung*, la *Verdichtung* et la *Verneinung* - que se réalise cet être, bien entendu absolument non-réalisé au début de l'analyse, comme au début de toute dialectique; car il est bien clair que si cet être existe implicitement, et d'une façon en quelque sorte virtuelle, l'innocent, celui qui n'est jamais entré dans aucune dialectique, n'en a littéralement aucune espèce de présence de cet être, il se croit tout bonnement dans le réel.

C'est l'approfondissement de l'analyse par l'intermédiaire de cette révélation de cette parole incluse, cette parole révélée dans un discours en quelque sorte exprès mis en doute, en suspension, mis entre parenthèses par la loi de la libre association, c'est précisément dans ce discours la réalisation de cet être; c'est en tant que l'analyse n'est pas seulement ce qui dans le schéma que je vous ai donné, le O et le O', ce n'est pas seulement cette reconstitution de l'image narcissique, qu'elle est bien souvent; si nous étions uniquement dans l'analyse dans la mise à l'épreuve d'un certain nombre de petits comportements, plus ou moins bien pigés, plus ou moins astucieusement projetés, grâce à la collaboration, on nous le dit en propres termes, de ces deux Moi, ici occupés à guetter le surgissement de je ne sais quelle réalité ineffable, à laquelle on peut faire l'objection qu'on peut faire exactement, comme je vous ai dit tout à l'heure, pour tout le reste du discours pourquoi cette réalité-là aurait-elle quelque chose de privilégié parmi les autres ? C'est précisément dans la mesure où ce discours permet, par rapport à ce point O qui est en effet parfois son image complétée dans le O'. Ce point O va quelque - 451 -

part ailleurs dans mon schéma - un schéma n'est jamais qu'un schéma - quelque part en arrière et à mesure que sa parole le symbolise, se réalise dans son être. Nous en resterons là aujourd'hui. Et je prie instamment ceux que ce discours aura suffisamment intéressés, voire travaillés, de me poser en termes courts un certain nombre de petites questions, pas trop longues, puisque nous n'aurons plus qu'un autre séminaire, et autour desquelles j'essaierai d'ordonner la conclusion, -si tant est qu'on puisse parler de conclusion, qui servira de noeud pour rattraper l'année prochaine un nouveau chapitre.

je suis de plus en plus porté à penser que l'année prochaine il faudra que je divise en deux ce séminaire, pour de certaines raisons : pour ne pas vous manquer de parole, faire d'une part le président Schreber, pour montrer la situation du problème de la psychose par rapport à ce registre, et ce que veut dire le monde symbolique dans la psychose; car c'est là qu'est la question. Et, d'autre part, vous montrer, je pense que je ferai ça à propos de *Das Ich und das Es*, comment, à l'intérieur d'une telle dialectique, prend son véritable sens le structuralisme qu'a introduit Freud, car littéralement *l'ego*, le *super ego* et le *Es*, s'ils n'étaient rien d'autre qu'une espèce de démarquage, de changement de nom des vieilles entités psychologiques de la passion, du Moi et de l'inconscient, on ne voit vraiment pas ce qu'aurait apporté Freud de nouveau. Si effectivement ces notions sont utilisables comme concepts, valent quelque chose, c'est pour autant qu'elles se rattachent directement au point dialectique où je pense vous avoir menés cette année, avec cette analyse qui porte autant sur les *écrits techniques* que sur *l'Einführung der Narzissmus*; et vous verrez que les trois références (*Ich, Es, Überich*) sont autre chose que l'usage qui en est communément fait.

-452-



## Leçon XXIII 7 juillet 1954

LACAN - Qui a des questions à poser?

Mme X. - je comprends qu'à la conjonction de l'imaginaire et du réel on trouve la haine, à condition de prendre conjonction dans le sens de rupture. Ce que je comprends moins, c'est qu'à la conjonction du symbolique et de l'imaginaire on trouve l'amour ?

LACAN -je suis enchanté que vous me posiez une question comme ça! Cela va peut-être me permettre de donner à cette dernière rencontre de cette année cette atmosphère que je préfère familière plutôt que magistrale. Voilà une excellente question!

(A Leclaire.) Vous aussi, vous avez sûrement des choses à demander. La dernière fois vous m'avez dit, après la séance, quelque chose qui ressemblait beaucoup à une question: j'aurais bien aimé que vous me parliez du transfert, quand même!

Ils sont durs quand même! je ne leur parle que de ça! Et ils ne sont pas encore satisfaits! Il y a des raisons profondes pour lesquelles vous resterez toujours sur votre faim sur le sujet du transfert. Mais c'est quand même ce que nous allons essayer de faire aujourd'hui. Seulement j'aimerais pour le faire que votre question soit quand même plus précise, pas simplement: j'aimerais que vous me parliez du transfert.

Enfin, quand même, le rapport de cette structuration de la parole dans la recherche de la vérité dans ces trois temps, si je voulais les exprimer à la façon d'un de ces tableaux allégoriques qui florissaient à l'époque romantique: la vertu poursuivant le crime, aidée par le remords,) e vous dirais: l'erreur fuyant dans la -453-

tromperie, et rattrapée par la méprise. Je crois que le rapport de ça avec le transfert, pour autant que c'est ce que j'essaie de vous faire saisir, le transfert dans un certain nombre de moments possibles, de moments de suspension dans l'aveu de la parole, ça doit vous sembler quand même toujours dans la même ligne.

LECLAIRE - Oui.

LACAN - Sur quoi, en somme, restez-vous sur votre faim? sur l'articulation de ça, peut-être, avec la conception commune du transfert, sur le point où ça se différencie, où j'essaie de vous mener? Je vous montre une certaine façon de concevoir, et du même coup de manier, comme menant à des résultats par rapport auxquels nous ne sommes pas d'accord ?

LECLAIRE - N'est-ce pas, quand on regarde ce qui est écrit sur le transfert on a toujours l'impression que pour rendre compte du phénomène du transfert, ou du transfert en général, ça rentre dans la catégorie des manifestations d'ordre affectif, d'émotions, par opposition aux autres manifestations d'ordre intellectuel, ou les démarches qui visent à la compréhension.

Or, on se trouve toujours gêné lorsque l'on essaie de rendre compte justement en des termes courants et communs de la perspective qui est la vôtre, et qu'il est difficile de faire entrer dans le cadre des émotions, parce qu'en fin de compte tout ce que l'on voit en général comme définition du transfert - on dit qu'il s'agit d'émotion de transfert, de sentiment, de phénomène affectif- est opposé carrément à tout ce qui, dans une analyse, peut s'appeler intellectuel.

LACAN - N'est-ce pas, il y a deux modes d'application d'une discipline qui se structure en un enseignement. Il y a ce que vous entendez, et puis ce que vous en faites. Les deux choses pourraient se rejoindre sur un certain nombre de seconds signes, si je puis dire.

Et, après tout, c'est bien sous cet angle que je verrais ce qu'il peut y avoir de fécond dans toute action vraiment didactique. Cela n'est pas tant de transmettre des concepts, sinon en les expliquant, et, par conséquent, en laissant le relais de les remplir et la charge. Mais il y a quelque chose qui serait à proprement parler plus impératif, et qui peut-être aurait une valeur tout aussi importante, ça serait de vous désigner les concepts dont il ne faut jamais se servir. Je crois que s'il y a quelque chose de cet ordre dans ce que je vous enseigne, ici, ça serait de renoncer radicalement - serait-ce à titre provisoire - pour chacun de vous pris à l'intérieur de votre propre recherche de la vérité, à titre provisoire, pour voir si on ne gagne pas à s'en passer. En tout cas, il est trop clair qu'à en user on arrive perpétuellement à une série d'impasses pour qu'il ne soit pas tentant, pendant un certain temps, de suivre cette consigne, et particulièrement ce serait, je crois, -454-

une des choses les plus contraires à l'expérience analytique, les plus obscurcissantes dans sa compréhension, les plus confuses, c'est trop évident, et je dirais que c'est évident par toutes sortes de choses, par la date où cette opposition s'est établie; cette opposition dont je parle est celle de l'affectif et de l'intellectuel.

Vous me demandez de rendre compte de ce que j'enseigne, et des objections que cela peut rencontrer.

Tout ce que je vous ai expliqué sur le sens de l'action de la parole dans sa fonction, ordonnance si vous voulez, loi dans sa fonction, résonance, qui emporte avec elle tous les échos du symbole, pour autant que c'est là que nous déplaçons dans notre action interprétative et dans sa fonction de pacte, d'un autre sens que le symbole, pour autant que dans la triade qu'elle constitue dans l'affrontement de deux sujets, c'est elle qui est le médium fondateur du rapport intersubjectif modifiant par elle-même les deux sujets rétroactivement, prenant mythiquement un premier rapport *ante-parole*. Bien entendu, on en voit la limite. On peut les imaginer ainsi, et c'est la parole qui littéralement crée quelque chose qui justement les instaure dans une dimension qui est celle que je vous fais entrevoir à la fin de cet exposé, de cette année, et comme devant être indispensablement introduite : à savoir la dimension de l'être; qu'il n'y a littéralement réalisation de l'être humain comme tel, et que c'est à lui que nous avons affaire dans l'analyse dans la dimension de la parole.

Il est clair qu'il ne s'agit pas là de quelque chose d'intellectuel. Si l'intellectuel se situe quelque part, c'est dans la projection imaginaire. Et je dirais, *pseudo*, au sens de mensonge, «*pseudo* neutralisée » de *l'ego*. C'est au niveau des phénomènes de *l'ego* que nous rencontrons l'intellectuel, et nous savons très bien, justement l'analyse l'a dénoncé comme phénomène qu'on appelle défense, résistance... tout ce que vous voudrez, mais que c'est justement autour de la question de cette situation de *l'ego*, de cette fonction de *l'ego* que peut porter pour l'instant le grand débat, le point crucial qui, si vous voulez bien m'entendre, définit, dans ce que nous essayons ici de restituer, au fondement de la psychanalyse, pour autant que vous me suiviez. Car nous pourrions aller très loin.

La question n'est pas de savoir jusqu'où on peut aller; la question est de savoir si on sera suivi. C'est là en effet un élément tout à fait discriminatif de ce qu'on peut appeler la réalité.

Au cours des âges, nous assistons, à travers l'histoire humaine, à des progrès dont on aurait bien tort de croire que ce sont des progrès des circonvolutions. Le progrès dont il s'agit est un progrès de l'ordre symbolique. Qu'on observe l'histoire d'une science comme celle des mathématiques. On s'aperçoit qu'on a -455-

stagné pendant des siècles autour de problèmes qui sont maintenant clairs à des enfants de dix ans. Et c'étaient pourtant des esprits puissants qui étaient autour! On s'est arrêté devant la résolution de l'équation du second degré pendant dix siècles de trop! Les Grecs auraient pu la trouver, ils ont trouvé des choses plus calées dans des problèmes de maximum et de minimum. Et c'est simplement à partir du jour où on a inventé un certain nombre de choses, qui sont beaucoup plus symboliques, sur le plan mathématique, qu'on a pu résoudre ces problèmes. Le progrès mathématique n'est pas un progrès de la puissance de pensée de l'être humain; c'est à partir du moment où un monsieur pense à inventer un signe comme ça  $\sqrt{\quad}$ , ou comme ça  $\int$ , qu'un monsieur fait du bon; les mathématiques, c'est ça!

Nous sommes dans une position, heureusement! de nature différente, plus difficile. Il s'agit du symbole et d'un symbole extrêmement polyvalent. C'est justement dans la mesure où nous arriverons à formuler d'une certaine façon les symboles de notre action et à les comprendre d'une façon adéquate que nous ferons un pas en avant. Nous ferons ce pas en avant qui, comme tout pas en avant, est aussi un pas rétroactif; c'est pour ça que je dirais que ce que nous sommes en train d'élaborer ainsi, dans la mesure où vous me suivez, c'est précisément une psychanalyse A, le l'appellerai ainsi pour autant que l'appelle le temps premier, dans ses principes comme dans ses applications. Elle est en même temps un retour à l'aspiration de son origine.

De quoi s'agit-il donc?

Il s'agit en effet de quelque chose qui prétend à être une plus authentique compréhension du phénomène du transfert.

LECLAIRE -je n'avais pas tout à fait fini. En ce sens que je voulais dire, justement, que si je pose cette question, c'est qu'elle reste toujours un petit peu en arrière. Il est bien évident que, dans le groupe, les termes d'affectif et d'intellectuel n'avaient plus cours. Mais ça restait quand même un petit peu...

LACAN - Il y a intérêt à ce qu'ils n'aient plus cours. Qu'est-ce qu'on peut en faire ?

LECLAIRE - Mais, justement, c'est une chose qui restait toujours un peu suspendue depuis Rome.

LACAN - je crois que le ne m'en sers pas une seule fois, sauf pour le terme d'intellectualisé, dans ce fameux discours de Rome.

LECLAIRE- Mais, justement, ça avait heurté, et cette absence, et ces attaques qui étaient directes contre le terme d'affectif; je crois que vous attaquiez directement ce problème.

-456-

LACAN - je crois que c'est un terme qu'il faut absolument rayer de nos papiers.

LECLAIRE - C'était pour liquider quelque chose qui était resté en suspens, parce que c'est quelque chose qui n'avait pas été dit clairement. Mais, la dernière fois, en parlant de transfert, vous avez introduit dans la question que l'on reprenait à l'instant trois passions, fondamentales n'est-ce pas ? dans lesquelles vous faisiez entrer l'ignorance. Alors, c'est là que je voulais en venir.

LACAN-justement, le sens de ce discours et le fait que ce soit la dernière fois que je fais entrer en jeu les trois passions fondamentales. Vous devez remarquer que ce dont il s'agissait est d'introduire comme une troisième dimension essentielle, l'espace, si l'on peut s'exprimer ainsi, ou volume exactement des rapports humains, justement dans la relation symbolique.

En d'autres termes, cela signifiait ceci

L'amour, en tant que passion humaine, en tant que nous le distinguons du désir, considéré dans la relation limite radicale établie de l'être humain à son objet, de tout organisme à sa visée instinctuelle, si l'amour est quelque chose d'autre, précisément, en tant que la réalité humaine est une réalité de parole, il ne s'instaure d'amour, on ne peut parler d'amour, qu'à partir du moment où la relation symbolique existe comme telle, où la visée est non de la satisfaction, mais de l'être.

Entendons-nous bien. Puisque c'est cela que vous apportez, je prends l'amour, et vous verrez que je pourrais prendre n'importe laquelle des trois. C'est tout à fait intentionnellement que c'est seulement la dernière fois que j'ai parlé de ces arêtes passionnelles, comme l'a fort bien souligné Mme Aubry par sa question, ce sont des points de jonction, des points de rupture entre ces différents domaines où s'étend la relation interhumaine, réel, symbolique, imaginaire. Ce sont en effet des crêtes qui se situent entre chacun de ces domaines. Et je pense implicitement, puisque c'est de l'amour que je vais parler, répondre en même temps à votre question.

Nous avons ici souligné que la question de la relation amoureuse dans son phénomène se situe, s'il y a quelque chose dont nous avons parlé à propos de *l'Einführung des Narzissmus*, que je vous ai commenté, autour duquel nous avons fait tout un développement, c'est de voir comment, dans son phénomène l'amour-passion - la *Verliebtheit* est autre chose que la *Liebe*, si l'on donne deux mots différents, ce n'est pas sans raison - est captivé, si l'on peut dire, capturé essentiellement chez l'être humain par une relation narcissique.

-457-

C'est autour de ce phénomène manifesté par notre expérience, et justement à la limite de la signification symbolique de cette expérience, que nous pouvons le plus sûrement voir là le fondement, la raison de cette sorte de profonde ambiguïté qu'a l'être humain par rapport à cette passion essentielle illuminante pour lui, en même temps si profondément déroutante, perturbante, que toute l'acuité problématique du phénomène de l'amour tient précisément là autour, que j'ai insisté. Pour ne pas refaire toute la dialectique de l'investissement narcissique à ce propos - car je pense que quand même vous en avez retenu quelque chose - je veux simplement parler de cette fonction de la relation à l'autre, qui est impliquée dans ce que j'appellerai le mirage de la *Verliebtheit*.

L'expérience analytique, et l'enseignement de Freud, et je dois dire la vue la plus lucide chez ceux des analystes qui ont le mieux compris ce qui était là l'enseignement de Freud et celui de notre expérience, font de l'amour en tant que passion ce quelque chose qui est essentiellement du plan imaginaire, et que, même dans sa passion, le sujet assume délibérément par une sorte de choix dans le sens de ce qu'on peut appeler une tentation, essentiellement, comme la perte de la liberté de celui dont on veut être aimé, L'amour au sens du désir d'être aimé est essentiellement tentative de capture de l'autre dans soi-même objet, pris en tant qu'objet. J'ai insisté là-dessus pour autant que si j'en ai parlé longuement, pour la première fois, de ce phénomène de l'amour narcissique, c'est dans le prolongement même de la dialectique de la perversion.

Ce qu'il y a dans le désir d'être aimé, c'est essentiellement ce fait que l'objet aimant soit en quelque sorte pris comme tel, englué, asservi, dans la particularité absolue de soi-même comme objet. Et dans cette sorte d'aspiration qu'il y a dans le désir d'être aimé, il y a quelque chose qui, c'est bien connu, se satisfait fort peu d'être aimé pour son bien. L'exigence de l'amour est d'être aimé aussi loin que peut aller la complète subversion du sujet dans une particularité dans ce qu'elle peut avoir de plus opaque, de plus impensable. On veut être aimé pour tout; pas seulement pour son Moi, comme le dit Descartes, pour la couleur de ses cheveux, pour ses manies, pour ses faiblesses, pour tout.

Mais, inversement, ce qui est tout à fait non moins évident, c'est qu'aimer - et je dirais corrélativement, et à cause de cela même - c'est justement aimer un être au-delà de ce qu'il apparaît être. Le don actif de l'amour vise non pas l'être sans sa spécificité, mais dans son être.

MANNONI - C'est Pascal, qui disait cela, ce n'est pas Descartes...

LACAN - Vous savez, il y a un passage dans Descartes là-dessus, sur cette épuration progressive du Moi au-delà de toutes les qualités particulières. -458-

Laissons Pascal de côté, parce que ça nous entraînerait... Justement, Pascal maintenant c'est Pascal à partir de ce moment précis de mon discours, car il est évident que c'est Pascal pour autant que Pascal essaie de nous emmener au-delà de la créature.

MANNONI - Il l'a dit carrément.

LACAN - Oui. Mais c'est justement dans un mouvement de rejet.

L'amour, dans son don actif, vise, au-delà de cette captivation imaginaire, toujours l'être, cette particularité du sujet aimé. Il peut en accepter très loin ce que nous pourrions appeler les faiblesses et les détours, et il peut même en admettre les erreurs.

Il y a un point qui justement ne se situe et ne se signifie que dans la catégorie de l'être. Il y a un point où l'amour s'arrête, ne peut pas le suivre. Et il y a un point qui se situe quelque part, précisément du côté de ce que j'appellerais une certaine persévérance dans la tromperie. C'est dans la mesure où l'être aimé à un certain point va trop loin dans la trahison de lui-même que l'amour ne suit plus.

Ceci, qui est une phénoménologie tout à fait repérable à l'expérience, je ne le pousse pas plus loin. Et je ne vous en fais pas tout le développement, toute la dialectique. Je veux simplement vous faire remarquer que c'est dans la dimension de l'être de l'autre, c'est-à-dire d'un certain au-delà de l'autre, d'un certain développement de l'autre dans son être, que se dirige l'amour; non point en tant que subi, mais très précisément en tant qu'il est une de ces trois lignes de partage essentielles dans laquelle s'engage le sujet quand il se réalise symboliquement dans la parole. Sans cette dimension de la parole, en tant qu'elle affirme l'être, il y a tout ce que vous voudrez; *Verliebtheit*, fascination imaginaire, mais il n'y a pas la dimension de l'amour.

Est-ce que vous y êtes ?

Vous êtes d'accord, Mannoni ?

Eh bien, la haine, c'est la même chose. La haine n'est pas simplement cette sorte de déclenchement de court-circuit de la destruction telle qu'elle se pose par exemple d'une façon absolument structurante dans la relation imaginaire, dans le sens de cette impasse de la coexistence entre deux consciences, dont Hegel nous montre le moment pivot, crucial, dans l'établissement de la relation intersubjective, au départ de la lutte à mort de pur prestige. Là même, en tant qu'elle se développe, elle aussi, dans le sens de la relation symbolique, elle est une passion qui ne se satisfait pas de la disparition de l'adversaire. Ce qu'elle veut, c'est très précisément le contraire de ce développement de son être dont je vous parlais à l'instant à propos de l'amour; ce qu'elle veut, c'est son abaisse-459-

ment, c'est son déroutement, sa déviation, son délire, sa subversion. Et c'est en cela que la haine, comme l'amour, est une carrière sans limite, dans ce qu'elle poursuit ce qu'elle... très proprement; c'est la négation développée, détaillée, de l'être qu'il hait.

Ceci est peut-être beaucoup plus difficile à vous faire entendre, pour une raison c'est que peut-être, pour des raisons qui ne sont peut-être pas si réjouissantes que nous pouvons le croire, nous connaissons moins, je crois, le sentiment de la haine qu'on n'a pu le faire dans des époques où l'homme était plus ouvert à sa destinée. Quoiqu'il ne faille pas exagérer; nous en avons vu quand même, il n'y a pas très longtemps, des sortes de manifestations qui, dans le genre, n'étaient pas mal!

Néanmoins, c'est justement là peut-être ce qui peut nous permettre d'entrevoir pourquoi une telle description est d'un accès pour nous moins facile à notre assentiment. C'est que je dirais que l'exercice de cette sorte de course à la destruction de l'être en tant que tel est vraiment chez nous très bien frayé.

En d'autres termes, elle s'habille, comme nous l'avons vu, de toutes sortes de prétextes. Et elle rencontre toutes sortes de rationalisations extraordinairement faciles. C'est peut-être dans la mesure où nous sommes dans un certain état de floculation diffuse de ce quelque chose qui sature en nous très suffisamment cette destruction de l'être.

En d'autres termes, c'est peut-être précisément en raison d'une certaine forme du discours commun, de certaine correspondance entre une certaine structure de l'ego et une certaine façon d'objectiver l'être humain, que déjà nous sommes très suffisamment une civilisation de la haine, pour que les particularités du développement des sujets en connaissent moins, si je puis m'exprimer ainsi, l'assomption et le vécu dans tout ce qu'elle peut avoir de brûlant.

MANNONI - Le moralisme occidental.

LACAN - Exactement; où la haine trouve une sorte de consommation d'objets courants quotidiens, dans les guerres qui marquent pour autant ce qu'elle peut avoir de pleinement réalisé chez des sujets privilégiés. On aurait tort de croire pour autant que le problème soit absent!

Mais entendez bien qu'en disant tout cela, ce que je désigne, ce sont effectivement les voies de la réalisation de l'être. Car, bien entendu, elles ne sont pas la réalisation de l'être, puisque ce n'en sont que les voies. Mais ce sont les voies pour autant tout de même.

La voie qui s'appelle de l'ignorance est aussi une voie. Et c'est bien là qu'il

me sera peut-être le plus difficile de me faire entendre. Mais c'est tellement capi- 460 -



tal pour que nous comprenions ce que nous faisons et ce qu'est l'analyse! Il faut quand même aussi que j'essaie là-dessus de m'expliquer.

Que le sujet s'engage à la recherche de la vérité comme telle, c'est essentiellement parce qu'il se situe dans la dimension de l'ignorance; qu'il le sache ou qu'il ne le sache pas, c'est exactement la même chose. C'est là un des éléments de ce que les analystes appellent *readiness to the transference*, l'ouverture fondamentale, du seul fait de se mettre dans la position, en s'avouant dans la parole, de ce fait même, de trouver sa vérité au bout, au bout qui est là, dans l'analyste. C'est là une dimension essentielle, mais ce n'est pas de ce côté-là qu'il convient de la considérer. C'est de l'autre côté, chez l'analyste.

Si l'analyste méconnaît ce que j'appellerai le pouvoir d'accession à l'être de cette dimension de l'ignorance; s'il ne sait pas qu'il a à répondre à celui qui, par tout son discours, l'interroge, dans cette dimension de l'ignorance; s'il ne conçoit pas à chaque instant que justement ce sur quoi il a à quitter le sujet, ce n'est pas sur un *Wissen*, savoir, mais sur les voies d'accès à ce savoir; s'il ne sait pas que ce qu'il a à faire avec lui, c'est essentiellement une opération dialectique, non pas lui montrer qu'il se trompe, au sens d'erreur, puisqu'il est forcément dans l'erreur, mais qu'il a à lui montrer comment il parle mal, si on peut dire, comment il parle sans savoir, comment il parle comme un ignorant. Ce sont les voies de son erreur qui sont importantes.

La psychanalyse est une dialectique, et ce que M. Montaigne, en son livre III, chapitre VIII, dont je ne saurais trop vous recommander la lecture - il y a une personne ici qui le connaît bien - appelle *un art de conférer*. *L'art de conférer* est la même chose que ce qui existe entre Platon, Socrate, l'esclave; c'est la même chose que ce qui existe dans Hegel, c'est de lui apprendre à donner son vrai sens à sa propre parole.

En d'autres termes, la position de l'analyste doit être celle d'une *ignorantia docta*, une ignorance docte, ce qui veut dire non pas savante mais formelle. Et c'est par là qu'elle peut être pour le sujet formante. La tentation est évidemment grande, parce qu'elle est dans l'air du temps, et peut-être pas absolument sans rapport avec la façon dont je l'ai située tout à l'heure, par rapport à la haine. C'est que *l'ignorantia docta* devient facilement ce que j'ai appelé, ce n'est pas d'hier, une *ignorantia docens*. Si le psychanalyste croit savoir quelque chose, en psychologie par exemple, c'est pour lui déjà le commencement de sa perte, pour la bonne raison que tout le monde sait qu'en psychologie personne ne sait grand-chose, sauf exactement dans la mesure où la psychologie elle-même est, sur l'être humain, une erreur de perspective.

Voilà ce que signifie l'introduction de cette triade au niveau de la réalisation de l'être dans la fonction de la parole, et très proprement dans la dialectique où nous engageons l'analysé dans l'analyse. Il faudrait remanier cela sous toutes les formes, et sous des formes d'exemples absolument cruciaux, et destinés justement à changer les qualifications que vous donnez à tout instant à ce qui se produit dans cette dimension de l'être, parce que vous le mettez malgré vous dans une fausse perspective, dans la perspective d'un faux savoir. Il faut prendre des exemples tout à fait banaux, communs.

Il faut tout de même bien vous apercevoir que, quand l'homme dit «je suis », ou «je serai », voire «j'aurai été », ou «je veux être », il y a toujours un saut, un élément de béance radicale. Il est tout à fait aussi extravagant par rapport à la réalité de dire « je suis psychanalyste », que de dire « je suis roi ». L'un et l'autre sont pourtant des affirmations entièrement valables, et que rien jamais ne justifie, dans l'ordre de ce qu'on peut appeler la mesure des capacités, le fait qu'un homme assume ce qui d'ailleurs lui est conféré par d'autres, en fonction de toute une série de légitimations symboliques, qui échappent entièrement à l'ordre des habilitations capacitaires, si je puis dire.

Quand un homme refuse d'être roi, c'est quelque chose qui n'a pas du tout la même valeur que quand il l'accepte. Ce n'est pas du tout symétrique. Par là même qu'il refuse, il ne l'est pas. Il est un petit bourgeois, par exemple, voyez par exemple le duc de Windsor. L'homme qui, au bord d'être investi de la dignification de la couronne, dit « je veux vivre avec la femme que j'aime », par là même reste en deçà du domaine d'être roi.

Mais, quand l'homme se dit, et l'étant, en l'étant en fonction d'un certain système de relations symboliques, dit « je suis roi », ce n'est pas quelque chose qui est simplement de l'ordre de l'acceptation d'une fonction. Ce n'est pas dans l'ordre de la captation que cela se juge; cela change d'une minute à l'autre le sens de tout ce qu'il 'est, si vous voulez, justement, dans l'ordre des qualifications psychologiques. Cela donne un sens complètement différent à ses passions, à ses desseins, à sa sottise, même. Tout devient, du seul fait qu'il est à partir de ce moment-là roi, d'autres fonctions : des fonctions « royales ». Son intelligence devient tout à fait autre chose, dans le registre de la royauté; ses incapacités également, elles deviennent fondations d'un autre ordre, elles deviennent par elles-mêmes polarisations, structurations, de toute une série de destins autour de lui qui sont profondément modifiés, dans leur sens, pour la raison que l'autorité royale est exercée selon tel ou tel mode par le personnage qui en est investi.

Ceci se rencontre au petit pied tous les jours, le fait qu'un monsieur qui a des qualités fort médiocres, et qui montrerait toutes sortes d'inconvénients dans tel ou tel emploi inférieur, soit élevé à ce qui est, plus ou moins camouflé, mais toujours présent, une investiture en quelque façon souveraine, dans un domaine si limité soit-il, change du tout au tout, vous n'avez qu'à l'observer, tous les ours, couramment, la portée autant de ses forces que de ses faiblesses, et peut curieusement en inverser le rapport.

C'est aussi bien pourquoi je ne sais pas si vous remarquez, ceci se voit dans une façon effacée, non avouée, dans le monde même que ce qui constitue les habilitations, les examens... Pourquoi, depuis le temps que nous sommes devenus de si forts psychologues, n'avons-nous pas réduit les franchissements divers qui avaient autrefois une valeur initiatique de barrières : licences, agrégations ? Pourquoi, à partir du moment où tout d'un coup nous aurions aboli tout à fait cette qualité d'investiture, ne la réduirions-nous pas à une sorte de totalisation du travail acquis, des notes ou des points enregistrés dans l'année, ou même à un pur et simple ensemble de tests ou d'épreuves, où on mesurerait ce qu'on pourrait appeler la capacité de tel ou tel ? Pourquoi est-ce qu'on garde à ces examens je ne sais quel caractère qui, dans cette perspective, examen ou concours, garde ce caractère archaïque, en fin de compte, avec tous ces éléments autour desquels nous nous insurgeons, à la façon des gens qui tapent aux murailles de la prison qu'ils ont eux-mêmes construite, tous ces éléments de hasard, voire de faveur, et tout ce qui s'ensuit ? C'est simplement parce qu'un concours, en tant qu'il revêt le sujet d'une certaine qualification qui est symbolique, ne peut pas avoir la structure entièrement rationalisée de ce que j'appellerai tout à l'heure la totalisation d'un certain nombre de choses qui se mesurent dans le registre purement de l'addition de la quantité.

Alors, quand nous rencontrons ça, nous faisons des découvertes, parce que naturellement nous sommes des malins; nous disons : mais oui, on va faire un grand article psychanalytique, pour montrer le caractère initiatique de l'examen. Évidemment. C'est évident! C'est heureux qu'on s'aperçoive! qu'il est malheureux qu'en s'en apercevant le psychanalyste ne l'explique pas toujours très bien. Il fait une découverte partielle. Il est obligé de l'expliquer en termes d'omnipotence de la pensée, de pensée magique, et autres choses. Alors que c'est simplement la dimension du symbole, en tant que fondamental.

Ai-je suffisamment répondu à Mme X.

Peut-être un peu rapidement?... Qui a d'autres questions à me poser? Bejarano, esprit fécond et astucieux?

- 463-

BEJARANO - Je pense à un exemple concret, le cas Dora, dans lequel on verrait la figuration... Il faudrait dans le cas Dora, à un moment crucial essayer de nous montrer comment les différents registres sont suivis, passés...

LACAN - Dans le cas Dora - puisque vous proposez le cas Dora - on reste un peu à la porte de ça. Mais on peut quand même vous expliquer un peu les choses.

Je voudrais quand même, puisque je suis arrivé, grâce aux questions posées, à pousser aujourd'hui assez loin ce discours, pouvoir peut-être, à l'intérieur de ça, vous situer le cas Dora.

Reprenons le schéma (*schéma*)

Schéma, ou plutôt symbole.

Pour reprendre la question du transfert dans son ensemble et apporter une sorte de formule conclusive, qui est une autre façon de présenter la question, nous dirons ceci

À l'intérieur de l'expérience instaurée par les premières découvertes de Freud sur le trépied: rêve, psychopathologie de la vie quotidienne, trait d'esprit, qui est toujours, ce que je vous ai expliqué, la parole qui s'avère au-delà de ce discours, qui est incluse dans ce quelque chose qui est essentiellement analogue à ce qui en forme le quatrième élément, de ce trépied - rêve, lapsus, trait d'esprit - qui est le symptôme qui, lui aussi, est un mode de rapport sur la base de l'organisme en tant qu'il peut servir non pas de *verbum*, *lui*, puisqu'il n'est pas fait de phonèmes, mais de *signum* - si vous vous souvenez des différentes sphères incluses du texte d'Augustin. À l'intérieur de ça, et avec un retard, Freud lui-même a dit avoir été apeuré, quand on isole le phénomène du transfert, et on l'isole pour autant qu'on ne l'a pas reconnu, que de ce fait il a opéré comme obstacle au traitement; et en le reconnaissant, c'est la même chose, on s'aperçoit qu'il est le meilleur appui du traitement. C'est-à-dire que c'est Freud qui s'en aperçoit; ça ne veut pas dire qu'il ne l'avait pas déjà désigné; dans la *Traumdeutung*, il y a déjà une définition de l'*Übertragung*, et justement en fonction de ce double niveau de la parole. Vous vous souvenez ce passage de la *Traumdeutung* que je vous ai dit, c'est précisément en tant qu'il y a des parties du discours désinvesties de significations qu'une autre signification vient les prendre par-derrière, qui est la signification inconsciente. C'est à propos du rêve qu'il le montre. C'est encore plus clair. Je vous l'ai montré par des exemples, dans les lapsus tout à fait éclatants... Je n'en ai malheureusement que peu parlé, cette année. C'est quelque chose de tout à fait -464-

spécial, puisque c'est la face, si on peut dire, radicale de non-sens qu'il y a justement derrière tout sens, car il y a un point où, forcément, le sens émerge et est créé. Mais, en son point où il est créé, l'homme peut très bien sentir qu'il est en même temps anéanti, que c'est même parce qu'il est anéanti qu'il est créé. La fonction du trait d'esprit est exactement l'irruption du non-sens dans un discours qui a l'air d'en avoir un, et l'irruption calculée.

MANNONI - Le point ombilical de la parole.

LACAN - Exactement. De même qu'il y a un ombilic du rêve, qui est lui extrêmement confus, inversement, dans le trait d'esprit, il y a un ombilic parfaitement aigu, en fin de compte : le *Witz*. Et ce qui en exprime l'essence la plus radicale, c'est le non-sens.

Eh bien, ce transfert, nous nous apercevons qu'il est d'abord notre appui. Je vous ai donné, non pas dans un développement chronologique et historique, mais vous ai montré trois directions dans lesquelles il est compris par les différents auteurs. Et en vous donnant cette tripartition, qui a un certain caractère didactique, arbitraire - mais ça doit vous permettre de vous retrouver et de vous retrouver dans les tendances actuelles de ce qu'on appelle de l'analyse, à savoir que ça n'est pas brillant!

En somme, nous pouvons prendre notre division : l'imaginaire, le réel, le symbolique. Il y a une certaine façon de comprendre le phénomène du transfert par rapport au réel, c'est-à-dire en tant que phénomène actuel. On a cru casser une grande vitre en parlant de *l'hic et nunc*, et que toute l'analyse doit porter sur *l'hic et nunc*. On croit avoir trouvé quelque chose d'éblouissant, avoir fait un pas hardi. Mais nous trouvons des gens dans le genre de... qui écrivent des choses touchantes, qui enfoncent des portes ouvertes. Bien entendu, le transfert est là. Il s'agit simplement de savoir ce que c'est. Si nous le prenons sur le plan du réel, voilà ce que ça donne : ça veut dire que c'est un réel qui n'est pas réel. C'est ce qu'on appelle un illusoire; c'est tout à fait réel que le sujet est là, en train de me parler, de se démêler avec son épicier; et par là, en m'en parlant, et en râlant contre son épicier, c'est moi qu'il engueule. C'est un exemple d'Ezriel, ce n'est pas moi qui l'invente. Bon, c'est fort bien, c'est entendu!

Ce dont il s'agit, c'est justement de lui démontrer qu'il n'y a vraiment aucune raison qu'il m'engueule à propos de son épicier. Je lui ai montré la distinction qu'il y a entre ce comportement réel, en tant qu'il est illusoire, et la situation réelle dont il se détache dans le réel.

Cette grande découverte qu'on a faite récemment est simplement liée à une impuissance totale d'approfondir ce que Freud nous a désignée depuis long-465-

temps dans le phénomène du transfert. Et ceci aboutit à quelque chose qui, comme vous le voyez, quoi qu'on en dise, a quelque référence aux émotions, à l'affectif, à l'abréaction et autres termes qui désignent en effet un certain nombre de phénomènes parcellaires qui se passent pendant l'analyse, n'en aboutit pas moins - je vous le fais remarquer - à quelque chose d'essentiellement intellectuel. Car, en fin de compte, procéder ainsi aboutit tout à fait directement, sous une forme qui ne nous apparaît pas comme telle, parce qu'elle peut vaguement apparaître comme neuve, à quelque chose qui est tout à fait équivalent aux premières formes d'endoctrination qui nous scandalisent tellement dans la première façon d'opérer de Freud avec ses premiers cas.

Nous apprenons au sujet à se comporter dans le réel. Nous lui montrons qu'il n'est pas à la page. Si ce n'est pas de l'éducation et de l'endoctrination, je me demande ce que c'est. Bien entendu, ça ne touche pas au fond du phénomène, cette façon de prendre les choses d'une façon essentiellement superficielle, que peut s'autoriser Freud comme étant une source du transfert, à savoir la réédition, il l'a dit, abrégée, mais modifiée, corrigée... Et c'est là que commence le problème. GRANOFF - C'est de la position de De Saussure, dont vous parlez?

LACAN - Laissons De Saussure tranquille! Ce n'est pas un personnage qui, même dans l'ordre de la sottise, soit tellement représentatif.

Il y a une autre façon d'aborder ce problème du transfert. Il est bien évident que c'est cet étage, ce niveau absolument essentiel; c'est justement celui dont on ne manque pas, ici, de souligner l'importance, qui est celui de l'imaginaire, et dans lequel le développement relativement récent de toute l'expérience de comportements, d'animaux nommément, nous permet d'aborder certainement une structuration plus claire que tout ce que Freud a pu faire. Encore que cette dimension est même nommée comme telle, imaginari, existe dans le texte de Freud, parce qu'elle ne peut pas être évitée. C'est exactement pour cela que je vous ai fait étudié cette année l'introduction au narcissisme. Le rapport du vivant comme tel à ses objets est justement lié en tant que rapport qu'il désire à des conditions imaginaires, à des conditions de Gestalt, qui situent comme telle, dans le rapport entre vivants, la fonction de l'imaginaire.

Ceci, bien entendu, non seulement n'est absolument pas méconnu dans la théorie analytique, mais c'est tellement, si universellement présent que, pour se limiter à des notions aussi bornées que ce qui se passe dans le transfert, il faut se tirer deux volets sur chaque oreille pour ne plus, tout d'un coup, penser ni entendre ce dont il s'agit quand on parle de ce quelque chose d'absolument fondamental dans l'expression analytique, l'identification qui est de ce registre. -466-

Seulement, il s'agit de ne pas l'employer à tort et à travers, et de voir que c'est cet imaginaire par lequel, dans un comportement comme celui du couple animal quelconque, dans la parade sexuelle, par rapport auquel chacun des individus se trouve capté dans une situation justement essentiellement duelle, pour laquelle le simple examen des phénomènes nous montre qu'il s'établit, par le truchement, par la fonction de cette relation imaginaire, une certaine sorte d'identification momentanée sans doute chez l'animal, liée au cycle instinctuel, qui nous fait vraiment nous apercevoir, dans toutes les actions liées au moment de la parade, de l'appariement des individus, pris dans le cycle du comportement sexuel, qui nous fait toujours apparaître - au moins dans les espèces observables sur ce point et qui ont servi de fondement à cette élaboration du comportement instinctuel - un registre de parade, ce n'est pas la même chose la parade et la parade, dans lequel nous voyons justement le sujet s'accorder dans une sorte de lutte imaginaire d'autant plus saisissante qu'elle est toujours sur le versant du combat et de la création; mais que cette régulation imaginaire permet la plupart du temps, et dans les cas les plus frappants, entre les adversaires, une espèce de régulation à distance qui transforme la lutte en une sorte de temps accordé, et que même dans ce qui se passe au moment de la parade, dans les actions de lutte entre les mâles, il y a, à un moment donné, une espèce de choix des rôles, de reconnaissance de la domination de l'adversaire, sans qu'on en vienne, je ne dirai pas aux mains, mais aux griffes et aux dents, ni aux piquants, et qui fait qu'un des partenaires subit, prend l'attitude passive, subit la domination de l'adversaire, se dérobe devant lui, adopte un des rôles, manifestement en fonction de l'autre, en fonction de ce que l'autre a excipé sur le plan de la Gestalt, a pris le caractère dominant.

Et, sans qu'on soit forcé d'en venir, bien entendu, ça arrive, à une lutte aboutissant à la destruction d'un adversaire, c'est déjà la régulation imaginaire, qui assure un certain choix à l'intérieur d'une situation totale, et qui est dyadique, essentielle, dans un rapport de l'être à l'image de l'autre comme telle.

Ceci est essentiel pour comprendre quelque chose à la fonction imaginaire chez l'homme. Parce que c'est à partir de là qu'on peut voir que chez l'homme elle est à la fois aussi réduite, aussi spécialisée, aussi centrée sur ce que j'appellerais l'image spéculaire, et ce qui fait à la fois les impasses et la fonction de cette relation imaginaire.

je pense tout de même y avoir suffisamment insisté pour pouvoir vous la rappeler simplement en quelques termes.

À savoir que, si vous voulez que cette image du *Moi (O)*, qui, du seul fait qu'il

est image, est un *Moi* idéal qui se forme quelque part et qui résume toute la rela- 467 -

tion imaginaire chez l'homme qui se produit à un moment et à une époque où, les fonctions étant inachevées, elle présente à la fois cette valeur salubre, assez exprimée dans l'assomption jubilatoire du phénomène du miroir, mais qui est en relation avec un certain déficit de rapport à l'objet, à une certaine prématuration vitale, à une certaine béance mortifère, tout à fait originelle, et qu'elle lui reste liée dans sa structure.

Cette fonction, il ne la retrouvera sans cesse comme cadre à toutes ses catégories, à toute son appréhension du monde-objet, que par l'intermédiaire de l'autre. C'est dans l'autre qu'il retrouvera toujours ce Moi idéal, cette image de soi, et c'est à partir de là que se développe toute la dialectique de ses relations à l'autre, et que, selon que l'autre sature cette image, c'est-à-dire la remplit, il devient positivement l'objet d'un investissement narcissique, qui est celui de la *Verliebtheit*.

Rappelez-vous l'exemple de Werther, que je vous ai donné, la rencontre de Charlotte au moment où elle a dans les bras cet enfant. Il tombe en quelque sorte pile dans l'imaginaire narcissique du jeune héros du roman. Ou, au contraire, ce qui est exactement le même versant, comme frustrant le sujet de son idéal et de sa propre image, et engendrant la tension destructrice maxima, c'est autour de ce quelque chose qui à un rien près tourne dans un sens ou dans l'autre, qui donne la clef d'ailleurs des questions que se pose Freud, à propos de la transformation possible et subite, précisément dans la *Verliebtheit*, entre l'amour et la haine. Il suffit d'un rien pour que ce soit l'un ou l'autre. C'est autour de ça que tourne le phénomène d'investissement imaginaire, pour autant que nous le voyons jouer un rôle dans le transfert.

Comment allons-nous appeler ce rôle ? C'est un rôle pivot.

Le transfert, s'il est vrai qu'il s'établit, comme je vous le dis, dans et par la dimension de la parole, n'inclut la révélation de ce rapport imaginaire que parvenu en certains points cruciaux de la rencontre parlée avec l'autre, c'est-à-dire avec l'analyste. C'est dans la mesure où le discours, dénoué d'un certain nombre de ses conventions par la loi dite de la règle fondamentale, se met à jouer plus ou moins librement, j'entends librement par rapport aux conventions du discours ordinaire, d'une façon qui justement permette au sujet d'être au maximum ouvert à cette méprise féconde, par où la parole plus vraie rejoint le discours de l'erreur.

Mais, c'est dans la mesure aussi où cette parole fuit cette révélation, cette méprise féconde et se développe dans la tromperie, je l'ai toujours souligné, c'est la dimension essentielle qui ne nous permet pas d'éliminer le sujet comme tel de l'expérience, qui ne nous permet en aucun cas de réduire dans -468-



des termes objectaux, que nous voyons se manifester, selon que la méprise réussit ou ne réussit pas, la révélation des points qui n'ont pas été intégrés, ont été refusés, ou pour mieux dire refoulés dans l'assomption, par le sujet, et de son histoire. C'est en tant que le sujet prend son accord là, et développe dans le discours analytique quelque chose qui est sa vérité, son intégration, son histoire, et ses tendances, qu'il y a des trous dans cette histoire... que nous rencontrons quoi ? Justement les points où s'est produit le quelque chose qui n'a pas été assumé, qui a été refusé, *verworfen ou verdrängt* : *verdrängt*, ça veut dire que c'est venu à un moment au discours, et que ça a été rejeté; *verworfen*, ça peut être tout à fait essentiel comme rejet, originel. La distinction, je vous l'ai indiquée un peu dans l'allusion à *L'homme aux loups*. Je ne veux pas m'y étendre pour l'instant.

Mais, le phénomène du transfert en tant qu'il rencontre la cristallisation imaginaire, c'est pour autant en quelque sorte qu'il tourne autour, qu'il doit le rejoindre, que c'est de cela qu'il s'agit, que c'est que le sujet retrouve ici (en O'), et dans l'autre, la totalisation des divers accidents qui sont arrivés ici (O) dans son histoire, sur le plan imaginaire, des captivations ou fixations, comme nous disons, imaginaires, qui ont été inassimilables à l'action de la parole, à la loi du discours, au développement symbolique de son histoire.

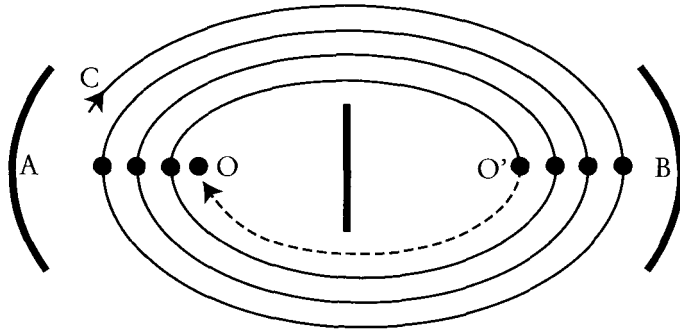
C'est pour cela que le transfert - comme nous dit Freud - devient essentiellement un obstacle quand il est excessif; dans le sens érotique, qu'exprime-t-il ? Ou dans le sens agressif, ça veut dire quoi ? Que, si vous voulez, les échos du discours, qui se répartissent dans cette zone, entre O et le miroir B, se sont approchés trop rapidement, d'une façon anticipée, ont été trop vite, trop près du point O', pour qu'il ne se produise pas à ce moment-là, entre O' et le miroir B, quelque chose de tout à fait critique, qui, comme il le dit, évoque au maximum la résistance, et la résistance sous la forme la plus aiguë, sous laquelle on puisse la voir se manifester, c'est-à-dire, ce qui est un des corrélatifs du transfert trop intense, à savoir : le silence.

Il faut bien dire aussi que, si ce moment arrive en temps utile, en temps opportun, au juste temps, ce silence est aussi un silence qui prend toute sa valeur de silence, c'est-à-dire non pas simplement négatif, mais d'un au-delà de la parole. Car je vous ai assez souligné ce qu'aussi représentent de positif certains moments de silence dans le transfert, à savoir littéralement l'appréhension la plus aiguë de la présence de l'autre, comme tel.

Je vous prie, à la lumière de ces réflexions, ou considérations, développements, de relire maintenant, quand vous m'aurez quitté pour des vacances que -469-

je vous souhaite bonnes, ces précieux petits textes des *écrits techniques* de Freud. Relisez-les, et vous verrez à quel point ces textes prendront pour vous un sens nouveau, plus vivant, et vous verrez ces contradictions apparentes du texte à propos du transfert qui est à la fois résistance de transfert et moteur de l'analyse. Vous verrez comme quoi ceci se comprend uniquement dans le rapport de cette dialectique de l'imaginaire et du symbolique.

Qu'est-ce à dire ?



Il est bien évident que tout ce qui se profère est là, miroir A, du côté du sujet. Mais que ce qui se profère se fait entendre là, en B, du côté de l'analyste, et fait entendre pas seulement pour l'analyste, mais pour le sujet; le rapport en écho du discours est le même symétrique que le rapport de l'image par rapport au miroir, que ce dont il s'agit et qui se passe alors sur le plan imaginaire, c'est quelque chose, dont je vous ai expliqué comment on pouvait le concevoir, se fond grâce à ce modèle, par rapport à de menus déplacements du miroir, qui permettent justement de compléter là, dans l'autre, projeté sur l'autre (O'), ce que le sujet, par définition essentiellement méconnaît de son image structurante ou image du Moi qui est là (O).

Pas besoin de vous refaire tout l'appareil optique. Ceux qui n'étaient pas là au moment où je l'ai expliqué en tant que disposition de l'appareil optique, tant pis! je crois que vous étiez à peu près tous là!

Qu'est-ce qui se passe? Quelque chose qui peut se schématiser ainsi: le passage, de O à O', la réalisation par le sujet, la complémentation par le sujet des éléments imaginaires en tant qu'ils ont fixé, pointé, je dirais capitonné son développement imaginaire, et capitonné se rapporte à son expression dans l'ordre symbolique. C'est-à-dire qu'en certains points le symbole n'a pas pu assimiler ces éléments imaginaires en tant que ça veut dire que c'était traumatique. Il se -470-

passer ceci : ce qui vient là, de C en O, est ce quelque chose que le sujet assume dans son discours en tant qu'il le fait entendre à l'autre. Mais vous voyez ce que j'ai fait, une ligne courbe de B à O, je l'ai fait venir là, en O. C'est une erreur, car c'est toujours d'un point qui est là, entre A et O - qu'il le sache, ou ne le sache pas - et bien entendu beaucoup plus près de O, c'est-à-dire de la notion inconsciente de son *Moi* que n'importe quel point.

Mais justement, c'est de cela qu'il s'agit, de savoir où va se faire l'assomption parlée de cet *ego* ? En O', à mesure qu'il se réalise en son imaginaire O'.

Si vous voulez, c'est là que ce petit schéma peut prendre pour vous toute sa signification essentiellement par rapport à ce registre, j'espère que vous allez bien entendre, et qui sera la conclusion de ce que je vous explique aujourd'hui.

Des analystes non sans mérite ont exposé que la technique la plus moderne de l'analyse, celle qui se pare du titre d'analyse des résistances, consiste à dégager dans le *Moi* du sujet, à *single-out*, à isoler - le terme est de Bergler, et cité dans un article de Bergler sur le premier stage de la plus prime enfance, auquel j'ai eu à faire allusion à propos de Balint, je vous en ai donné à ce moment-là la référence - dans l'*ego* du sujet un certain nombre de *patterns* pour autant qu'ils se présentent comme mécanismes de défense. Entendez bien qu'il s'agit là d'une perversion, à proprement parler radicale de la notion de défense, telle qu'elle a été introduite dans les premiers écrits de Freud, et réintroduite par lui au moment de *Inhibition, symptôme, angoisse*, qui est l'un des articles les plus difficiles de Freud, et qui ont prêté au plus de malentendus.

À l'aide de cette opération, ce dont il s'agit actuellement dans l'analyse, sous le nom d'analyse des résistances, ou analyse de l'*ego*, c'est très proprement à propos de cette opération intellectuelle, alors, celle-là pour le coup, d'isolement d'un certain nombre de *patterns* considérés comme tels, comme mécanismes de défense du sujet, et du sujet par rapport à quoi ? À l'analyste qui est là pour lui en démontrer le caractère non pas symbolique, mais d'obstacle à la révélation d'une sorte d'au-delà qui d'ailleurs n'est pas là qu'en tant qu'au-delà, car, lisez Fenichel, vous verrez à cet égard que tout est également, peut être également pris sous cet angle de la défense, que si le sujet vous produit à un certain moment, sous la forme la plus élaborée, l'expression de tendances ou de pulsions dont le caractère sexuel ou agressif est tout à fait avoué, du seul fait qu'il vous les dit, on est très capable de chercher comme au-delà quelque chose de beaucoup plus neutre que ce que la dialectique fait là, tout à fait inversé, comme la célèbre plaisanterie de M. Jean Cocteau : il est tout à fait aussi intelligible de dire à quelqu'un que s'il rêve de parapluie, c'est pour la raison sexuelle, que de -471-

dire que s'il a vu se précipiter sur lui, ou elle, un aigle armé d'intentions agressives les plus manifestes, c'est parce qu'il, ou elle, a oublié son parapluie.

Dans cette perspective, en effet, puisqu'il s'agit de défense pour tout ce qui sera présenté, d'abord, tout peut toujours, et légitimement, être considéré comme quelque chose qui doit être ailleurs, quelque chose qui masque. Mais, à centrer l'intervention analytique sous ce registre de la levée des *patterns*, en tant qu'ils cachent cet au-delà, à quoi aboutissons-nous ?

À ceci que, dans cette sorte d'action, il n'y a pas d'autre guide, comme conception normalisante du comportement du sujet, que sera celle de l'analyste, c'est-à-dire cohérente avec *l'ego* de l'analyste. Ce sera toujours le modelage d'un *ego* par un *ego*, sans aucun doute, par un *ego* supérieur, comme chacun sait, *l'ego* de l'analyste, ce n'est pas rien ! Mais ceci est tellement rien que c'est absolument avoué. À savoir que plus d'un auteur, lisez Nunberg, ça n'est pas autre chose que ça, toute la conception que Nunberg a de la fonction du... comme étant le ressort essentiel du traitement, c'est-à-dire d'une bonne volonté de *l'ego* du sujet qui doit devenir l'allié de l'analyste.

Qu'est-ce que ça veut dire ? Simplement que le nouvel *ego* du sujet, c'est *l'ego* de l'analyste. Et M. Hoffer est là pour nous dire que c'est la fin normale du traitement, l'identification à *l'ego* de l'analyste.

Vous ne voyez pas que c'est dans la mesure où justement tout s'est centré sur cette réalisation de l'imaginaire, et simplement que nous aboutissons à cette fin dont par ailleurs Balint nous donne une description émouvante, à l'intérieur du vécu intime du sujet, entre cette réintégration non pas à *l'ego* idéal, mais de l'idéal du *Moi*, en tant que c'est justement cette assumption parlée du *Moi*, comme tel, qui est la fin de l'analyse, que le sujet entre dans cet état semi-maniaque que nous dépeint Balint, dans cette espèce de sublime lâchage, liberté d'une image narcissique à travers ce monde, dont il faut vraiment lui laisser un peu de temps pour se remettre, pour qu'il retrouve tout seul les voies du bon sens.

Est-ce que vous ne voyez pas que tout est justement dans ceci ? Et c'est d'ailleurs ce que nous explique Freud, justement dans un maintien bien tempéré, lié à des fonctions essentiellement temporaires, dans un maintien de cette dialectique tournante, qui fait passer ce qui est en O en O', et ce qui est entre O' et B, là, en O, qui doit non pas l'amener d'une façon concentrée en ce point O, c'est-à-dire sans progrès du sujet dans son être, mais en une série de O<sub>1</sub> O<sub>2</sub>, O<sub>3</sub>, etc., tout ce que vous voudrez, qui se répartissent d'une certaine façon entre O et A. Pour le sujet, dans le domaine symbolique et qui s'organise à proprement parler en histoires et en aveux en première personne, et dans une certaine réf-472-

rence avec quelque chose qui est ici, et qui ne peut être qu'un progrès dans l'ordre même des relations symboliques fondamentales, où l'homme trouve sa place, c'est-à-dire dans une résolution des arrêts ou des inhibitions qui constituent le Surmoi, dans une réintégration plus pleine de la loi de l'ensemble des systèmes symboliques, à l'intérieur duquel se situe le sujet.

C'est en d'autres termes dans ce qui d'ailleurs a toujours été dit d'une façon plus ou moins confuse, mais qu'on sent bien parce que tout analyste ne peut que le voir dans son expérience, c'est dans un certain étalement du temps pour comprendre - ceux qui ont assisté à mon séminaire sur *L'homme aux loups* voient là quelque référence; je fais allusion - je ne peux pas trop m'y arrêter aujourd'hui; mais je le réintroduis ici, ce temps pour comprendre - ce temps pour comprendre que vous retrouvez dans les *écrits techniques* de Freud à propos du *Durcharbeiten*.

Est-ce que ça veut dire que c'est là quelque chose qui est de l'ordre d'une espèce d'usure psychologique ? Est-ce que c'est quelque chose, comme je l'ai dit aussi dans ce que j'ai écrit sur la parole vide et la parole pleine, qui est de l'ordre du discours, en tant que travail ? Oui, sans aucun doute. Puisque c'est en tant que ce discours se poursuit assez longtemps pour apparaître tout entier pris dans la parenthèse d'une construction de *l'ego* qu'il peut venir tout d'un coup à se résoudre dans celui pour lequel il est venu, c'est-à-dire effectivement pour le maître. C'est-à-dire du même coup à choir dans sa valeur interne propre, et à n'apparaître que comme un travail. Mais, qu'est-ce qu'il y a plus loin, et derrière ça ? Essentiellement ceci, que je n'ai plus qu'à approcher, aborder, faire entrevoir cette année. C'est-à-dire cette perspective fondamentale que le concept, c'est le temps. Et en ce sens c'est pour ça qu'on peut dire que le transfert, c'est le concept même de l'analyse, parce que c'est aussi le temps de l'analyse.

Vous y êtes ?

MANNONI - Pas tout à fait, à la fin.

LACAN - C'est exactement la mesure du temps nécessaire pour que ce que l'analyse dite des résistances donne au sujet d'une façon anticipée prématurée toujours trop pressée en lui dévoilant ce que nous appelions tout à l'heure, en nous référant à un bon auteur, les *patterns* de *l'ego*, les défenses, les caches. C'est pour autant que l'expérience nous montre qu'une telle analyse, comme Freud le rapporte, à un passage précis des *écrits techniques*, ne fait pas faire pour autant un pas de plus au sujet - Freud dit, dans ce cas-là, il faut attendre - s'il faut attendre, c'est extrêmement la mesure du temps nécessaire pour que le sujet réalise la dimension dont il s'agit sur -473-

le plan du symbole. C'est-à-dire fasse de la chose vécue en analyse, dans cette espèce de poursuite, de bagarre, ou d'étreinte, que réalise l'analyse des résistances, dégage de cela la durée propre de certains de ces automatismes de répétition, ce qui leur donne en quelque sorte valeur symbolique, qu'ils en prennent la dimension temporelle, parce que c'est... à la dimension conceptuelle.

MANNONI - Je pense que c'est un problème concret. Par exemple, il y a des obsédés dont la vie est une attente. Ils font de l'analyse une autre attente. Et c'est justement ça que je voudrais voir: pourquoi cette attente de l'analyse reproduit d'une certaine manière l'attente dans la vie et la change ?

LACAN - Oui. Parfaitement, mais cela c'est la même chose que ce qu'on me demandait, on me demandait le cas Dora. À ce propos, si vous étiez l'année dernière à ce que je développais sur le sujet de L'homme aux rats, vous avez pu vous apercevoir que justement je vous en ai développé la dialectique autour du rapport du maître et de l'esclave.

Qu'est-ce que l'obsédé attend, justement ? La mort du maître. Et à quoi lui sert cette attente ? C'est l'interposition qu'il y a entre lui et la mort. C'est cette attente ce qui pour lui présente toujours comme ça ira au-delà de la mort du maître. Vous retrouvez cette structure sous toutes ses formes : quand le maître sera mort, tout commencera. Il a raison, l'esclave peut jouer à juste titre sur cette attente. Et, si je puis dire, c'est bien pour cela que pour reprendre un mot qu'on attribue à Tristan Bernard, au jour où on l'arrêtait pour aller dans le camp de Dantzig

«Jusqu'ici dans l'angoisse, maintenant nous allons vivre dans l'espoir. » Le maître, disons-le bien, est dans un rapport beaucoup plus... par rapport à la mort. Le maître, à l'état pur peut être dans une position désespérée. Il n'a rien d'autre à attendre que la mort, puisqu'il n'a rien à attendre de la mort de son esclave, si ce n'est quelques inconvénients. Mais, par contre, l'esclave a beaucoup à attendre de la mort du maître, qui croit, parce qu'elle n'est pas encore arrivée - car au-delà de la mort du maître il faudra bien qu'il s'affronte comme tout être pleinement réalisé au sens heideggerien, qu'il s'affronte à la mort, et qu'il assume son être-pour-la-mort.

Mais, précisément l'obsédé n'assume pas son être-pour-la-mort, il est en sursis. Et c'est ce qu'il s'agit de lui montrer. C'est très précisément cela, cette fonction de l'image du maître en tant que tel.

MANNONI - Qui est l'analyste.

LACAN - Bien entendu, qui est incarné dans l'analyste. C'est la structure -474-

propre de l'analyse du monde obsessionnel. Voilà un excellent exemple.

C'est précisément dans les ébauches de mouvement qui doivent se développer dans une dimension temporelle, les ébauches de mouvement vers la sortie, dans la mesure où certaines scansion, un certain *timing* dans les ébauches imaginaires vers la sortie, hors de cette prison du maître, a été réalisée un certain nombre de fois, que l'obsédé peut réaliser le concept de ses obsessions. C'est-à-dire ce qu'elles signifient.

Nous trouvons là par exemple la nécessité stricte d'un certain nombre de scansion de cette espèce, qui pourraient être - si nous savions étudier ces cas d'une façon correcte - qu'il y a des signes numériques dans chaque cas d'obsession.

C'est exactement, le même que... le fameux exemple des trois disques, et pour tant que le sujet en pensant la pensée de l'autre voit dans l'autre l'image et l'ébauche des mêmes mouvements que lui. C'est cela qui lui permet de réduire l'obstacle à l'unité d'un même mouvement. La signification de ce dont il s'agit à chaque fois que l'autre est exactement le même que lui, à savoir qu'il n'y a pas de maître autre que justement le maître absolu, la mort. Mais il lui faut un certain temps pour voir ça. Parce qu'il est bien trop content d'être esclave, comme tout le monde.

*(Distribution des fétiches éléphants) -475-*





## ANNEXES

477



## Annexe I L'expérience du bouquet renversé

H. Bouasse

Si l'on possède un miroir concave de grande ouverture, on fera la curieuse *expérience du bouquet renversé*.

Un vase V est placé sur une boîte S que je représente sans faces latérales, mais qui est latéralement fermée. On suspend dedans un bouquet schématiquement figuré en AB. On dispose le miroir de manière qu'il en donne une image réelle exactement sur le vase, en A'B' : son centre de courbure est en C. On croit effectivement voir le vase surmonté d'un bouquet quand on place l'œil quelque part en O; on a le soin d'éclairer fortement le bouquet par une lampe à incandescence L.

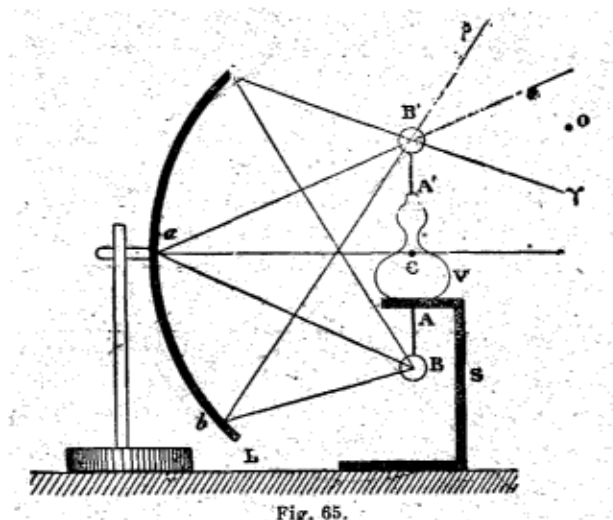
Expliquons la saisissante impression de réalité que donne l'image. C'est là qu'intervient la condition que le miroir est de grande ouverture.

Une image réelle se comporte comme un objet réel pour l'observateur O placé au-delà; pour la voir l'œil doit s'accommoder sur elle. Si l'image du bouquet se forme exactement sur le vase, l'œil est simultanément accommodé pour le vase et pour le bouquet: ce qui détermine la position de l'image et réalise une première condition de réalité apparente.

Cependant il existe une différence essentielle entre un objet réel et l'image réelle donnée par un instrument: nous pouvons tourner autour de l'objet réel sans cesser de le voir; mais les rayons envoyés par chaque point de l'image réelle ne remplissent qu'un cône limité, d'angle au sommet d'autant moindre que l'ouverture du miroir est plus petite. Pour avoir l'impression d'un objet réel, il

1. *Optique et photométrie, Paris, Delagrave, 1932, p. 86-87.*

faut donc un miroir assez grand pour qu'on puisse déplacer l'œil verticalement et horizontalement d'une quantité notable sans cesser de voir le bouquet, ou, ce qui revient au même, utiliser la vision *binoculaire* qui fixe la position des objets d'une manière beaucoup plus précise que la grandeur de l'accommodation. L'objet apparaît toujours sur le vase : d'où l'impression de réalité.



À la vérité les conditions du stigmatisme pour la surface totale du miroir sont loin d'être réalisées. Mais il importe peu parce que l'œil diaphragme les faisceaux utilisés. Pour chaque position de l'œil, chaque point de l'objet n'envoie dans l'œil qu'un mince pinceau qui fournit une image *nette, mais déformée*. L'inconvénient de la déformation est minime, un bouquet n'ayant pas une forme connue *a priori*.

Conformément à cette explication, l'impression de réalité est plus grande en regardant de loin : le déplacement *linéaire* qu'on peut donner à l'œil sans cesser de voir le bouquet augmente avec la distance, puisque l'œil doit rester dans un certain cône dont le bouquet est le sommet.

On ferme la boîte latéralement pour ajouter l'effet de surprise. -480-

## Annexe II « L'homme aux loups »

Notes de séminaires 1952 – 1953

L'inconscient psychanalytique : c'est le fruit du refoulement lié à certaines phases du développement infantile centrées sur le complexe d'Oedipe.

Dans ce cas, on peut dire que le complexe d'Oedipe a été inachevé parce que le père est carent. Le complexe d'Oedipe n'a donc pas pu se réaliser dans sa plénitude au bon moment : le malade reste avec seulement des amorces du complexe d'Oedipe.

L'érotisme urétral est lié au trait de caractère ambitieux. Le langage en rend compte et dit : « Il vise plus haut qu'il ne peut pisser »...

La passion ambitieuse a un caractère relatif : l'ambitieux veut toujours aller plus haut que l'autre, sa passion ambitieuse est donc toujours insatisfaite. Rapport à deux de la phase de latence préœdipienne : rapport de dominance ou de soumission.

La honte ne s'inscrit que dans un rapport à l'autre.

*L'homme aux loups* permet électivement de mettre en relief les relations entre le développement du Moi et l'évolution de la libido. Le conflit à base de super ego est tout à fait au second plan dans cette observation. Le conflit est du registre des aspirations sexuelles mâles et femelles.

On ne peut pas comprendre et englober tous les cas du refoulement si on ne met pas en lumière les rapports du narcissisme et de la libido.

Chez l'animal, l'activation des fonctions sexuelles n'est pas du tout déliée de toute espèce d'activités et de références à l'autre et au semblable (pigeonne et miroir, parade et son rapport avec la parade).

Chez l'homme, il existe des rapports de connaissance - comme homme et -481 -

femme - entre individus. Chez les animaux, le rapport du sujet est un rapport à deux. Dans un rapport à deux va se constituer la référence femelle à mâle connaissance du partenaire. Mais chez l'homme, il se connaît avant ses références au spectacle déterminant, l'individu a déjà au moins cette connaissance de lui-même (stade du miroir). En raison de cet accent mis dans l'expérience de ses exigences proprement narcissiques, il se révèle chez l'individu une sorte de prévalence d'un besoin de maîtrise qui va dans le sens contraire du choix instinctuel de l'objet et cela donne, dans le cas de *L'homme aux loups*, une situation très particulière. Le sujet fait un choix partial et contrarié et cela l'amène à la méconnaissance de son partenaire féminin.

L'accent est mis et soutenu sur la dimension agressive du rapport narcissique et cela provoque l'éclatement de sa libido et sa vie instinctuelle en est réduite à des explosions compulsionnelles quand il rencontre une certaine image : celle de la servante accroupie, et il peut alors réaliser. Il est donc dans la position du maître (au sens hégélien), c'est-à-dire qu'il est séparé de ses objets, dépossédé de son objet sexuel. Celui-ci étant constitutif du caractère et du monde humain normaux.

S'il n'arrive pas au rapport à trois c'est parce que le complexe d'Oedipe n'a pas été réalisé chez lui.

L'expérience scopophilique est passivante.

Dans le refoulement, Freud distingue le conflit, à l'intérieur du sujet, de la bi-sexualité (lutte narcissique pour maintenir sa virilité et réprimer, refouler la tendance homosexuelle).

Le Moi prend parti : investissement narcissique de la force virile.

Il peut aussi y avoir conflit entre le Moi et quelque chose venant des instincts sexuels : c'est un cas plus large que le premier (qui est un sous-cas).

Chez *L'homme aux loups* le complexe d'Oedipe est inversé et ce, malgré la moins value de l'image paternelle.

Il y a schisme entre la vie intellectuelle et la vie instinctuelle de sujet. Il y a des rapports hétérosexuels qu'il vit d'une manière compulsionnelle, irruptive dans sa vie et qui est liée à un stéréotype (image de la servante), et dépourvue des sentiments que comporte normalement cette situation sexuelle; c'est un processus à deux, du maître à esclave.

La scène ravageante est survenue à la fin du stade du miroir : elle est passivante et cette passivité constitue la fixation homosexuelle inconsciente. -482-

La phobie : la peur de la castration est inséparable de l'image du père alors que la menace n'est pas exprimée par le père, mais au contraire par des femmes. Mais il est intervenu quelque chose qui a suppléé à l'absence du père et qui l'a fait sous la forme de l'initiation religieuse.

Il y a superposition d'un petit noyau hystérique d'une formation infantile de névrose obsessionnelle et d'une structure paranoïaque de la personnalité.

Le père introduit un nouveau mode de référence à la réalité; c'est parce que la jouissance du sujet lui est d'une certaine façon ravie, qu'il peut se situer lui-même. C'est le rôle du complexe d'Oedipe.

Dans la rivalité, il y a deux faces : une face de lutte, une face d'idéal et de modèle.

Toute la difficulté pour l'être humain, avant la sexualité proprement génitale, est d'être un Moi qui se reconnaît et s'aliène dans l'autre. La sexualité demande l'intervention d'un plan culturel. Par rapport au père, le sujet va avoir à se situer.

Dans la phobie il y a intervention de l'animal. A ce sujet, Freud fait intervenir les faits du totémisme, drame du meurtre du père.

Ce que l'on appelle la sublimation c'est la socialisation des instincts.

Dans le refoulement, il y a exclusion de la conscience d'un certain relationnel qui n'en continue pas moins à dominer le sujet.

Le refoulement entraîne l'attraction propre d'une situation exclue de la conscience et la méconnaissance, l'aveuglement dans le système conscient subjectif et tout ce qui est coordonné à cette situation tend à rejoindre la masse du refoulé : c'est le système de l'inconscient qui a une inertie propre et qui continue à attirer dans cette sphère d'amnésie tout ce qui y est connexe et gêne la réalisation du sujet (comme par exemple ayant vécu telle situation oedipienne). Tout ceci est assez électivement localisé autour du rapport au père et à la mère chez un sujet névrosé.

Le complexe d'Oedipe a aussi une fonction normativante à côté de ses incidences sur la genèse des névroses.

-483-

### *L'homme aux loups* - n° 1

En étudiant le cas Dora, nous avons vu que le transfert était lié à des anticipations subjectives chez l'analyste, et que le contre-transfert pouvait être considéré comme la somme des préjugés de l'analyste.

Il faut essayer de voir ce qu'apporte et ce que signifie ce texte de *L'homme aux loups*.

*L'homme aux loups* est un personnage dont une partie de son drame est son insertion pourrait-on dire « désinsérée » dans la société. Il présente un certain trouble névrotique qui a été qualifié, avant que Freud ne le voit, d'état maniaco-dépressif. Pour Freud, il ne s'agit pas d'une telle classification nosographique, ce que présente *L'homme aux loups* doit être considéré comme un état qui est celui suivant la guérison spontanée d'une névrose obsessionnelle.

Après l'analyse faite par Freud, ce personnage a présenté un comportement psychotique.

Il faut noter que très précocement cet homme fut séparé de tout ce qui pouvait, sur le plan social, constituer pour lui un modèle... Toute la suite de son histoire doit se voir et se situer sur ce contexte.

Freud a donc publié *L'homme aux loups* comme l'histoire d'une névrose infantile. Cette névrose de l'enfance a eu des manifestations variées et diverses dans leur structure. Si on y regarde de près, on voit que ce sur quoi l'observation de Freud est concentrée c'est sur la recherche passionnée, détaillée, contre les faits pourrait-on dire, de l'existence ou de la non existence d'événements traumatisants dans la prime enfance.

Dans ses écrits Freud a souvent insisté sur la difficulté qu'il eut à maintenir ses idées sur ce sujet, idées tirées de son champ d'expérience. Même dans son propre groupe il y eut des tentatives pour diminuer et rendre plus acceptables au commun ces idées. Et de là naquirent les scissions inaugurées par Jung et Adler.

Bien avant la déviation jungienne, dès le début des recherches sur l'hystérie, on fut frappé par la régularité d'apparition d'histoires de séduction et de viol s'avérant comme purement fantasmatiques. Ceci n'est pas une objection absolument valable contre la réalité d'événements traumatiques de la prime enfance. Une objection plus grave est le caractère stéréotypé de la scène primitive : il s'agit d'un coïtus *a tergo*. Et il y a là quelque chose de très problématique : est-484-



ce là un schéma, une image phylogénique ressurgissant dans la reviviscence imaginaire ? (Voir chapitre V de l'observation).

Dans une analyse il est essentiel de ne pas détourner le sujet de la réalisation de ce qui est recherché. Il est important que le sujet fasse la réalisation pleine et entière de ce qui a été son « histoire ».

Qu'est-ce qu'une analyse ? c'est quelque chose qui doit permettre au sujet d'assumer pleinement ce qui a été sa propre histoire.

Dans l'analyse de *L'homme aux loups* Freud n'a jamais pu obtenir la réminiscence à proprement parler de la réalité dans le passé de la scène autour de laquelle tourne pourtant toute l'analyse du sujet.

La réalité de l'événement est une chose, mais il y a quelque chose d'autre c'est l'historicité de l'événement, c'est à dire quelque chose de souple et de décisif qui fut une impression chez le sujet et qui domina et qui est nécessaire à expliquer la suite de son comportement. C'est cela qui reste l'importance essentielle de la discussion de Freud autour de l'événement traumatique initial. Celui-ci fut reconstitué très indirectement grâce au rêve des loups. C'est Freud qui apprend au sujet à lire son rêve. Ce rêve se traduit comme un délire. Il n'y a qu'à l'inverser pour le traduire : « Les loups me regardent immobiles, très calmes : je regarde une scène particulièrement agitée ». On peut y ajouter: « Ces loups ont des belles queues, gare à la mienne! »

C'est ce rêve qui amène à la scène reconstruite et qui est ensuite assumée par le sujet.

A noter à propos de l'interprétation de ce rêve l'attention portée par Freud au travail du rêve : pour lui la signification d'un rêve se lit dans son travail d'élaboration, de transformation.

Cet événement traumatique permet de comprendre tout ce qui s'est passé ensuite et tout ce qui est assumé par le sujet : son histoire.

A ce propos, il n'est pas inutile de se demander qu'est-ce que c'est que l'histoire. Les animaux ont-ils une histoire ? L'histoire est-elle une dimension proprement humaine?

L'histoire est une vérité qui a cette propriété que le sujet qui l'assume en dépend dans sa constitution de sujet même et cette histoire dépend aussi du sujet lui-même car il la pense et la repense à sa façon.

Une psychanalyse est-elle achevée seulement quand l'analysé est capable d'avoir pleine conscience de lui-même ?

L'expérience de Freud exige que le sujet qui parle réalise sur un certain champ - celui des rapports symboliques - une intégration difficile : celle de sa sexualité qui est une réalité qui lui échappe en -485-

partie dans la mesure où il a échoué à symboliser d'une façon humaine certains rapports symboliques.

L'expérience psychanalytique se situe pour le sujet sur le plan de « sa vérité ». La psychanalyse est une expérience « en première personne ».

Dans le cas de *L'homme aux loups*, pendant des mois et des années des séances n'apportent rien. C'est un sujet isolé par sa position de riche : son Moi est un Moi fort (comme tout Moi de névrotique). *L'homme aux loups* n'arrive seulement pas à assumer sa propre vie. Sa vie instinctuelle est « incluse », « enkystée » : tout ce qui est d'ordre instinctuel survient comme un raz de marée si il rencontre une femme jouant du chiffon à laver par terre, ou du balai, et qui montre son dos et ses fesses.

Pendant des années donc cet homme parle et n'apporte rien, il se mire seulement dans la glace : la glace c'est l'auditeur, c'est à dire Freud en l'occurrence. Le langage n'est pas seulement un moyen de communication, quand un sujet parle, une part de ce qu'il dit a part de révélation pour un autre.

Le progrès d'une analyse se juge quand on sait à quel moment le « vous » équilibre le « je » dont il s'agit.

Dans l'analyse de *L'homme aux loups*, l'accent reste très longtemps sur le Moi et sur un Moi irréfutable. C'est alors que Freud fait intervenir un élément de pression temporelle. Et à partir de ce moment là, l'analyse se déclenche. *L'homme aux loups* prend son analyse en première personne : c'est « Je » qui parle et non plus « Moi ».

A se rappeler

1 - l'évidence saisissable dans l'instant d'un regard

2 - Étape : celle du problème : travail de cogitation du *working through* 3 - Étape : le moment de conclure. Élément de hâte et d'urgence propre à toute espèce de choix et d'engagement.

-486-

### *L'homme aux loups*- n°2

La question qu'il faut poser est celle des rapports du Moi et de l'instinct sexuel qui, chez l'homme, aboutit à l'instinct génital. L'observation de *L'homme aux loups* est significative et instructive à cet endroit. *L'homme aux loups* a une vie sexuelle réalisée, apparente, à caractère « inclus » (« compulsive » pour Freud). Il s'agit d'un cycle de comportement qui, une fois déclenché, va jusqu'au bout et qui est « entre parenthèses » par rapport à l'ensemble de la personnalité du sujet. Cette sorte de parenthèse est frappante à côté de la confidence d'une vie à caractère également clos et fermé. *L'homme aux loups* a honte de sa vie sexuelle, néanmoins elle existe et ponctue sa vie d'adulte ravagé par une dépression narcissique.

*L'homme aux loups* a eu avec sa sueur des rapports proprement génitaux. Il n'y a pas d'arriération instinctive à proprement parler chez lui. Il a des réactions instinctives très vives et prêtes à pénétrer à travers l'opacité qui fixe et fait stagner sa personnalité dans un état proprement narcissique. On trouve une virilité de structure narcissique (termes adlériens presque affleurants).

On peut partir du schéma classique de refoulement : le refoulement est lié à la rivalité avec le père et qui est inassumable (rival tout puissant) et sanctionné par une contrainte, une menace, celle de la castration. Il y a donc dissociation entre la sexualité et le Moi, processus double face et ayant un résultat normatif et heureux (période de latence). Mais le retour du refoulé provoque les névroses infantiles survenant dans la période de latence.

Ici la rivalité avec le père est loin d'être réalisée et est remplacée par une relation qui, dès l'origine, se présente comme une affinité élective avec le père. *L'homme aux loups* aimait son père qui était très gentil avec lui : il y a une préférence affective. Le père n'est pas un castrateur ni dans ses notes, ni dans son être (il est vite bien malade, plus châtré que castrateur). Et pourtant Freud nous dit que la peur de la castration domine toute l'histoire de ce malade. Freud se demande si c'est en fonction d'un schéma phylogénique.

La relation d'ordre symbolique que le sujet cherche à conquérir car elle lui apporte sa satisfaction propre, est la suivante : Tout se passe comme si, sur le fondement d'une relation réelle, l'enfant, pour des raisons liées à son entrée dans la vie sexuelle, recherchait un père castrateur : qui soit le géniteur, le personnage qui punit: il cherche le père symbolique (pas son père réel) ayant avec lui des rapports punitifs (et cela juste après la séduction de sa sœur).  
L'enfant a -487-

une attitude provocatrice et il recherche une satisfaction: être puni par son père. La différence entre ce père symbolique et le père réel n'est pas chose rare. Une autre chose est également importante pour éclairer notre recherche; c'est l'instruction religieuse qui est donnée par une femme (Freud considère cette instruction religieuse comme un facteur d'apaisement).

Dans le langage de Freud la sublimation a un sens différent de l'image vulgaire qu'on s'en fait : c'est à dire le passage d'un instinct à un registre plus sublime. Pour Freud, c'est l'initiation d'un sujet à un symbole plus ou moins socialisé et objet de croyance universelle.

Pendant un certain temps, l'enfant est calmé grâce à cela. Pour Freud la religion est une illusion car sa structure dogmatique lui paraît mythique.

Pour Freud la satisfaction du désir de l'homme exige d'être reconnue. Cette reconnaissance devient l'objet même du désir de l'homme. Quand le petit d'homme ne trouve pas la forme d'une religion, il s'en fait une: c'est la névrose obsessionnelle, et c'est ce que la religion évite. Ce que l'instruction religieuse apprend à l'enfant c'est le nom du Père et du Fils. Mais il manque l'esprit: c'est à dire le sentiment du respect. La religion traçait les voies par lesquelles on pouvait témoigner l'amour pour le père, « sans le sentiment de culpabilité inséparable des aspirations amoureuses individuelles » (Freud). Mais, pour *L'homme aux loups*, il manquait une voix pleinement autorisée. Un père qui incarne le bien, le père symbolique. Et la révolte liée au masochisme se manifeste (critique religieuse que fait l'enfant). Quand apparaît le répétiteur qui peut incarner la fonction de père et qui dit: « la religion c'est des blagues », tout cela ne tient pas longtemps. Car, dans ce cas, il n'y a pas de super-ego : l'enfant n'a pas pu s'identifier à une image proprement paternelle remplissant la fonction symbolique du Père. Pour cela et du même coup il n'a pas pu réaliser non plus le complexe d'Oedipe normativant. Ses relations, dans le triangle oedipien le montrent identifié à la mère. L'objet de ses désirs est le père. On le sait grâce au rêve d'angoisse. Dans ses antécédents immédiats se trouve l'attente du double don pour le jour de Noël. Le « double don » manifeste sa duplicité par rapport au père (le cadeau de Noël manifeste la transcendance de l'enfant par rapport à l'adulte). L'enfant est l'étranger échappant à l'ordre où on se reconnaît; l'enfant sent qu'il y a tout un monde organisé du côté de l'adulte et auquel il n'est pas initié à proprement parler. Le rapport enfant-adulte est d'amour mais cet amour est aussi repoussé l'enfant pige tout et d'un autre côté ne sait pas tout. Et ceci explique que l'enfant s'introduise d'un seul coup dans un système complet de langage en tant que système d'une langue et non épellation de la réalité.

-488-

*L'homme aux loups* voulait donc son cadeau de Noël et celui de son anniversaire. Pour lui, qui se considère comme le fils de son seul Père, il veut aussi un don d'amour réel. Et autour de cela se cristallise le rêve-cauchemar essentiel. C'est un rêve d'angoisse. Celle-ci n'est pas toujours liée au retour du refoulé dans la conscience (le refoulé étant quelque chose qui n'a pas été mémorisé symboliquement).

Il y a deux mémoires à distinguer. L'enfant se souvient de quelque chose qui a existé et qui ne peut pas être remémoré sur le plan symbolique. Et cela détermine pourtant tout son comportement ultérieur qui donne cette « sexualité fendue en éclats » : c'est le drame du développement de cet enfant.

Dans l'analyse de ce rêve il y a deux plans

1- Les mythes qui sont dans le registre de sa tentative d'assumer les mythes socialisant (le conte à une valeur de satisfaction saturante qui introduit l'enfant dans un moyen de communication qui le satisfait).

2 - Après ça, il n'y a plus rien et c'est Freud seul qui interprète ce rêve qui a la valeur de l'irruption de la scène primitive elle-même dans la conscience nocturne.

Pour le comprendre il faut l'inverser, ce rêve. La réalité visée a été abolie par ce renversement : fenêtre ouverte : c'est l'inverse du voile qui enveloppe le sujet c'est un miroir où il va se voir lui-même regardant (sous la forme de ces animaux qui le regardent) - une scène agitée : le père et la mère ayant un *coitus a tergo*. Ceci entraîna un relâchement sphinctérien dû à la terreur. (Ceci représentant un cadeau organique du bébé). Le malade a oublié cette scène qui est inintégréable à sa mémoire consciente. Elle ressurgit quand il tente de médiatiser son désir en créant un rapport symbolique avec le père. Dans son inconscient il s'agit d'un rapport homosexuel passif. Mais celui-ci est refoulé par une exigence narcissique. Qu'est-ce que le narcissisme? Une relation libidinale avec le corps propre ? Le rapport narcissique est centré par une réflexion : une image spéculaire, narcissique et une identification à l'autre. Il y a une ambiguïté totale, le sujet est à la fois lui et l'autre. Autre chose: il y a un rôle de l'image imprégnante dans l'érotisation de l'image de l'autre. Là se posent toutes les questions de la bisexualité. Féminisé dans l'inconscient, sujet, sur le plan du Moi, choisit avec la dernière énergie la position justement opposée. Comment expliquer cela? En se référant aux rapports qui, dans la nature existent entre la parade et la pariade : il y a relation à une certaine image dont l'affrontement est réalisé de façon assez contingente. Il s'établit une réaction de parade: c'est une sorte d'épreuve qui donne un changement dans l'attitude des partenaires et l'un et l'autre, et l'un par rapport à -489-

l'autre, se reconnaissent. Par là se complète une sorte de schéma inné et les rôles sont fixés, répartis une fois pour toutes. Peut-on dire qu'il y a quelque chose d'analogue dans la référence imaginaire aux personnages dans la scène primitive ? D'où conflit entre une impression féminisante et une expérience du corps complet; spéculaire (voir la leçon de Freud sur la féminité). Le rapport à une image univoque et phallique nous met en présence du phénomène qui, dans l'expérience clinique garde un caractère original. Tout se passe comme si un phénomène de relation imaginaire à lui-même recouvrait, éteignait tout ce qui est de l'autre registre. D'où l'identification à la mère dans la scène primitive est rejetée l'image de l'identification féminine est du côté de l'image du corps morcelé, en arrière pour le malade. Et c'est pourquoi la libido narcissique, confirmation narcissique, doit amener une dénégaration absolue de sa terreur (ou teinte - le mot manque dans le texte) homosexuelle : il y a prévalence de l'image complétée (phallique) du corps. La révocation de l'image morcelée du corps provoque la résurgence d'un état antérieur du Moi et cela donne de l'angoisse. Ainsi s'explique le caractère narcissique de l'affirmative virile du sujet et, de là, vient aussi la difficulté pour atteindre un objet hétérosexuel.

L'identification à la sœur est certaine (il y a un an et demi de différence entre eux - bonne différence : « note sensible » au sens que cela a en musique). A ce point que quand la sœur est morte, elle est comme résorbée en lui-même. Il ne peut pas pour cela accepter les premières avances de sa sœur qui lui auraient donné accès à un stade proprement génital.

Pour que l'identification se produise chez l'homme, ce doit être par l'intermédiaire d'un modèle réalisé: adulte, féminin ou masculin (il y a une différence avec les animaux : chez eux l'épreuve est passivante pour l'un, activante pour l'autre).

L'homme s'anticipe dans son image complétée avant qu'il l'ait atteinte. D'où fantasmes de castration : le pénis peut être pris ou enlevé.

L'identification narcissique est fragile et toujours menacée.

L'école française a touché à quelque chose de juste en liant l'oblativité à la maturation de la fonction génitale. Mais ce lien est très complexe. Le sens véritable de l'oblativité se trouve dans une relation de don constitutive d'un accès plein à la sexualité humaine. (L'altruisme est différent qui est lié à une identification narcissique de l'autre).

L'oblativité véritable est une relation symbolique qui fait que le désir de l'homme se reconnaît et se médiatise par le désir de l'autre: sorte de capture du désir de l'autre.

### *L'homme aux loups*- n° 3

Nos explications ont montré que l'observation de *L'homme aux loups* permettait de poser des questions et d'apporter des lumières sur la question du transfert. Dans ce cas, comme nous l'avons vu dans l'étude de l'historicité, nous pouvons ouvrir le problème d'une façon qui dépasse de beaucoup l'observation. Dans l'observation de Ruth Mac Brunswick une chose est claire : ce qui reste est plus qu'un résidu morbide, ce qui est au centre de la cure avec R. M. Brunswick c'est le transfert.

Pendant toute la période de cure avec R. M. Brunswick il ne s'agit plus du malade, on ne parle que de Freud. Par le don de la parole quelque chose est changé dans la position réciproque de ceux qui se sont parlé. Ce que Freud a été pour le patient est donc tout le temps là au premier plan.

Il n'est donc pas douteux qu'on voit se poser dans la seconde partie de l'histoire de *L'homme aux loups* le transfert comme intermédiaire entre l'analysé et l'analyste. R. M. Brunswick se pose la question de savoir ce qui a été la cause de la seconde poussée morbide, c'est à dire la détermination de la seconde maladie. Et c'est le transfert. Elle pense que c'est une sorte de tendance qui est tout à fait fondamentale dans les relations affectives du sujet : elle l'exprime en termes d'affectivité.

Quand le patient est revenu voir Freud pour la seconde fois, Freud dit avoir alors analysé le transfert. R. M. Brunswick dit qu'il s'agit de la passivité primordiale du sujet et porte la lumière sur le fait que Freud l'a coincé sur une date, une échéance. Les patients retiennent jusqu'à la dernière limite quelque chose. Dans ce cas, on peut penser que si le sujet a été ainsi « forcé », il a dû garder une position. Là est le ressort du transfert non liquidé.

Mme. Mac Brunswick dit aussi qu'il y a quelque chose de curieux. Il n'y a pas d'exemples que, au cours d'une analyse profonde, toutes les attitudes possibles d'un sujet ne se révèlent. La psychanalyse de *L'homme aux loups* fut totale et épuise le matériel et pourtant jamais une attitude paranoïaque ne se manifeste. (ainsi donc l'explication par « un moyen resté pas atteint » n'est pas une explication valable).

Il faut s'attacher à voir les différentes relations paternelles de ce sujet, toutes celles dont il est capable. Dans la dernière phase de la maladie on voit s'incarner les différents types de relations paternelles. Les dentistes et les dermatologues forment deux séries de personnages très différents.

La recherche de la punition, de la castration paternelle par le sujet est différente de l'identification elle-même. Donc il y a deux séries

D'une part : les pères castrateurs, représentés par les dentistes : ils arrachent les dents bonnes ou mauvaises et le malade ne leur en veut pas. Ceci montre ce que recherche le sujet : plus ils lui en feront, mieux cela vaudra pour lui. Avec eux, son mode de relation est spécial: c'est de la méfiance, méfiance qui ne l'empêchera pas de leur faire confiance : plus il se méfie et plus il se confie...

D'autre part, un autre type paternel : les Pères mortifères : sur le plan de la relation imaginaire la plus primitive, contre laquelle le Moi du sujet fuit et se dérobe avec une sorte de panique. Ce type est lié à l'image de la scène primitive il identifie le sujet à cette attitude passive cause de suprême angoisse, car elle équivaut au morcelage primitif. D'où rénovation de ce malaise et désordre primordial. Le danger vient alors de l'intérieur et il faut choisir : refouler ou tout remettre en question : c'est une menace mortelle : le contrecoup ambivalent d'une agressivité radicale.

Pour *L'homme aux loups*, le nez représente un symbole senti, imaginaire: le trou que tous les autres pourraient voir. A mesure que se développe l'analyse de R. M. Brunswick, on voit entre le personnage castrateur et l'autre (le professeur X, son plus mortel ennemi) se passer des phases successives.

Pour *L'homme aux loups*, il était le « fils favori de Freud ». La réaction type, celle qui correspond à la méfiance, c'est l'hypocondrie: signe émergent. Il cacha à Freud (qui lui a versé une rente) qu'il avait pu récupérer quelques bijoux et quelques ressources alors que, jusque là, il était considéré à juste titre comme un honnête homme. Est-ce qu'il voit dans la rente un gage d'amour qui lui est dû ? ou est-ce plus lié à la réalité ? Freud l'ayant empêché de retourner en Russie récupérer ses biens quand cela était encore possible, ceci est-il sourd grief compensé par le fait qu'il croit que Freud lui a donné ce mauvais conseil par amour, pour le garder? Quoi qu'il en soit, il considère que cela lui est dû, ce don d'argent.

Le destin sert Madame Mac Brunswick et lui permet de pénétrer dans les positions du malade. Au moment de la mort du professeur X, elle marque en effet un premier pas en avant dans les défenses du patient qui sur l'heure, derrière le symptôme hypocondriaque, révèle : « Il est mort, je ne pourrai donc plus le tuer ». C'est là le fantasme qui sort d'abord et qui est suivi du contenu persécutif longtemps mijoté : délire de persécution. La disparition même de l'objet supprime la saturation dans une relation qui peut rester sous forme de tension. C'est alors que R. M. Brunswick interprète : « Le professeur X, c'est -492-



Freud »... Le sujet nie car, la relation à laquelle il se tient, en ce qui concerne Freud, est celle de fils favori. Autre face du délire qui apparaît alors, celle du délire de grandeur (dit L. R. B.). C'est la même chose sous une forme différente (ex : le professeur X apparaît dans un rêve comme l'analyste). Que va être le pas suivant ? R. M. Brunswick le pousse assez dans ses retranchements pour démanteler sa position de « fils favori ». Et alors, les choses sont abordées sur le plan de la réalité actuelle de l'analyste. Dans quelle mesure Freud y est-il réellement présent ? R. M. Brunswick lui montre que Freud ne s'intéresse pas à son cas. Alors, le sujet se comporte comme un fou. Freud apparaît tout de suite après dans un rêve spectaculaire. Rêve du père malade ressemblant à un musicien ambulant etc. C'est un rêve en miroir: Le père est lui-même et Freud contre qui il apporte la revendication; « il a refusé sa vieille musique, c'est un juif, un sale juif ». Qu'est-ce que ce don qu'il y a entre eux ? C'est la remise en question de toutes les relations qu'il a eues avec Freud et ces relations sont à peine des relations à un objet et sont essentiellement agressives. Le sujet est alors à l'acmé de son désordre mais la suite des rêves montre des progrès dans le sens d'un retour à la réalité. Le fond de la question, c'est « son sens à lui », à savoir les loups. Dans un rêve l'origine instinctuelle de ses troubles est de l'autre côté d'une muraille à la limite de laquelle se trouve R. M. Brunswick. Lui est d'un côté, les loups de l'autre : c'est la symbolisation du rôle, dans la détermination de sa psychose, de son désir, que ses désirs soient reconnus par l'autre et trouvent ainsi leur sens.

Un autre tournant est marqué par le rêve de la destruction des icônes: celles-ci représentent le ressort, la signification fondamentale par rapport au dogme chrétien : Le Dieu incarné dans un homme; repousser les images saintes c'est nier l'incarnation. Au moment de sa névrose infantile, la religion a failli socialiser ses difficultés (ébauche de guérison). Mais cela a échoué dans le dogme de l'incarnation. Les rapports entre Dieu Père et Fils sont sentis comme masochiques et le renvoyaient à son angoisse fondamentale devant la passivation absolue de la scène primitive. Tout son Moi n'est rien d'autre que la négation de sa passivité fondamentale. Son type d'identification est fondé sur le rapport symbolique humain et culturel qui définit le Père, non seulement comme le Géniteur, mais aussi comme maître à pouvoir souverain : rapport de maître à esclave. Toute l'histoire du sujet est scandée par la recherche d'un Père symbolique et punisseur, mais sans succès. Le père réel est très gentil et, en outre, diminué. Ce que Freud a vu de plus clair dans le transfert paternel, c'est la crainte d'être mangé.

On doit rappeler la conception dialectique de l'expérience analytique. Dans le rapport de la parole elle-même, tout les modes de rapport possibles entre les êtres humains se manifestent. Il y a une différence entre un sujet qui dit « je suis comme ça » et un sujet qui dit « je vous demande de me dire qui je suis ». Il y a une fonction de la parole que ce soit une fonction de méconnaissance ou de mensonge délibéré, il existe néanmoins un certain rapport avec ce qu'elle est chargée de faire reconnaître en le niant. Autour de ce don de la parole, d'établir une certaine relation de transfert. Donc, ce qui se passe entre le sujet et son analyste est un don : celui de la parole. Le sujet ne se fait donc reconnaître qu'à la fin. Le don va du sujet à l'analyste. Et plus, le sujet donne de l'argent. Pourquoi ? Il y a là un paradoxe apparent. Le don d'argent n'est pas une pure et simple rétribution (le mot d'honoraires en témoigne du reste). Pour le comprendre ce don d'argent, on doit le comparer aux prestations des primitifs qui sacralisaient les choses. Le don d'argent à l'analyste a la même signification que le don que fait le disciple au maître mais cela constitue le maître comme garant de cette parole et assure qu'il ne l'échange pas, qu'il continuera à en prendre soin.

Quelle a donc été la fonction de l'argent dans l'ensemble de l'histoire du sujet ? C'est un sujet qui a une structure mentale de « riche ». Le mode de relation dialectique entre le Fils et le Père dans l'Oedipe entraîne une identification à un père qui soit un vrai père : un maître ayant des risques et des responsabilités. Il y a quelque chose de tout différent entre cela et la structure bourgeoise qui gagne actuellement. Ce qui se transmet c'est alors le patrimoine. Il en résulte que chez ce sujet le caractère aliénant de ce pouvoir incarné par la richesse est évident. Cela a recouvert cette relation qui ne put jamais être autre que narcissique avec son Père. Et la mort de sa sœur a ce sens : « je suis le seul à hériter ».

Si un malade comme celui-là vient trouver Freud cela montre que dans sa misère, son abjection de riche, il veut quelque chose. Il tente d'établir quelque chose de nouveau. Freud est un maître auquel il demande secours. Le ressort de la relation qu'il tente d'établir est qu'elle est la voie par où il veut établir une relation paternelle. Il n'y arrive pas car Freud était un peu trop un maître. Son prestige personnel tendait à abolir entre lui et le malade un certain type de transfert : Freud fut trop identifié à un père trop suprême pour pouvoir être efficace. Cela laisse le sujet dans son circuit infernal. Il n'a jamais eu de père qui symbolise et incarne le Père, on lui a donné le « nom du Père » à la place. Au départ, il y avait une relation d'amour réelle avec le père mais cela entraînait la -494-

réactivation de l'angoisse de la scène primitive. La recherche du père symbolique entraîne la peur de la castration et cela le rejette au père imaginaire de la scène primitive. Ainsi s'établit un cercle vicieux. Avec Freud, il n'a jamais pu assumer ses relations avec lui. C'était «un père trop fort» et Freud a dû faire agir la contrainte temporelle et lui «donner le mot de son histoire ». Mais lui, le malade, ne l'a pas conquis ni assumé. Le sens reste aliéné du côté de Freud qui en reste le possesseur.

Toute la question d'argent est sur le même plan. Freud fit payer *L'homme aux loups* comme un malade très riche et pour un tel malade très riche cela n'avait pas de signification (à la fin seulement, cela représentait une sorte de castration). Là se retrouve la dialectique du double don et il en est ainsi tout au long de l'observation. Quand le sujet revoit Freud pour un symptôme hystérique (constipation) Freud lève ce symptôme assez facilement, mais sur l'autre plan il se passe une jolie catastrophe : Freud se laisse impliquer dans une sorte de culpabilité à l'envers : il lui fait une rente ; le sujet est maintenant passé au rang de momie psychanalytique alors que déjà il n'arrivait pas à l'assomption de sa personne. Le paranoïaque se croit l'objet de l'intérêt universel et le sujet construit son délire narcissique. La réalisation narcissique est aidée et soutenue par l'action de Freud qui a renversé le don d'argent. Si le génie de R. M. Brunswick fut grand, elle ne le formula pas toujours bien. Si elle a pu faire quelque chose c'est dans la mesure où, par position, elle coïncidait avec le personnage de la sueur. Elle était objectivement entre Freud et le malade, subjectivement Freud vint toujours entre le malade et elle. Elle réussit là où la sueur avait échoué. Le père était trop près du malade, la sueur aussi (elle avait fait son identification au père et elle est active dans leur relation et d'une façon traumatique, trop proche, qui entraînait la même panique de la passivation que devant le père. Elle est identifiée au père par le malade). Au lieu de ça, R. Mac Brunswick sut à la fois participer d'une certaine dureté propre au personnage paternel, d'un autre côté, elle se soumet à la réalité du sujet : il y a une sorte de retour à l'école du sujet par ce que les Chinois appellent «la douceur malléable de la femme ». Elle sait lui montrer qu'elle n'est pas adhérente à Freud, donc pas identifiée au père et «pas trop forte». Le sujet est ré-enfanté par elle et, cette fois, de la bonne façon.

La gratuité du traitement n'a pas joué le même rôle que dans les rapports avec Freud (et par là elle se distingue de la sueur) et ce qui se passe entre eux n'est pas du même ordre que ce qui se passe dans une analyse : c'est plus une psychopédagogie où l'on discute de la réalité qu'une analyse proprement dite.

Dans la mesure où le sujet s'est décollé de l'image du Père tout puissant et qu'il voit que ce père ne l'aime pas tant que ça, l'issue fut favorable. Le sujet accepte de ne pas être un maître et il n'est plus entre deux chaises.

Disons enfin que son analyse fut influencée par la recherche de Freud à propos de la réalité ou de la non-réalité des scènes primitives et on voit, là aussi, les rapports étroits du transfert et du contre-transfert.

-496-

## Indications bibliographiques

ABRAHAM K.

- (*Eueres complètes*, Trad. Ilse Barande et coll., Payot édit. ALEXANDER E

- « Logic of emotions », in *The Scope of Psychoanalysis, Selected papers of F. Alexander (1921-1961)*.

AUGUSTIN (Saint)

- « De Magistro », in (*Eueres complètes*, T. 6, Desclee de Brouwer. BALINT Alice

- *Mother's love and love for the mother*. BALINT Michael

- « Primary love and psycho-analytic technic », Trad: J. Dupont, R Gelly, S. Kadar 1972, *On transference of emotions*, Trad. Payot édit. BENASSY

- « (le rapport) sur le Symposium », *Feeling and emotion* 1950. BENNITT C.

- « A study of the dream in depth, its corollary and consequences », in *Psycho-analytic Review*, avril 1954.

BERGLER

- « Earliest stages », in *International journal* 1937., Trad. PBP 282 Payot. BERGMAN

- *Germinal cell*. BUHLER Ch.

- *Soziologische und psychologische Studien über das erste Lebensjahr*, Iena Fischer 1927.

-497-

CHAPMAN I.

- « Emotion, Instinct and Painpleasure », in *Psychoanalytic Review*, avril 1954.

FENICHEL O.

- *Problems of Psychoanalytic Technique*, New York, 1941, Trad. PUF édit.

FERENCZI S.

- (*Eueres*, Trad. Psychanalyse 1,2,3, Payot, Thalassa PBP 28. FREUD A.

- *Das Ich und die Abwehrmechanismen*, traduction: *Le Moi et les mécanismes de défense*. PUR

HARTMANN, LOEWENSTEIN, KRIS

- « The psychoanalytic study of the child », in *Psychoanalytic Quarterly* 1951.

JONES E.

- « The Theory of Symbolism », in *British Journal of Psychology*, IX, 2. JUNG C.

- *Wandlungen und Symbole der Libido* 1911/1912. Traduction : *Métamorphoses et symboles de la libido*. KLEIN M.

- « The importance of symbol-formation in the development of the ego », 1930; 1938/1948 in *Contributions to Psychoanalysis*. Traduction : *Essais de psychanalyse*, Paris 1968.

KOEHLER E.

- *Die Persönlichkeit des dreijährigen Kindes*, Leipzig 1926. KRIS E. .

- « Egopsychology and interpretation in psychoanalytic therapy », in *The psychoanalytic quarterly*, XX, 1, January.

MAIMONIDE M.

- *Le guide des égarés*, traduction S. Munk, édit. Verdier, Paris, 1979. NUNBERG H.

- « Transference and Reality », in *International Journal of PsychoAnalysis*, XXXII 1951. Traduction: *Principes de psychanalyse*, PUR REICH A.

- « Countertransference », in *International Journal of Psycho-Analysis*, I, 1951.

SARTRE J.-P.

- *L'être et le néant*, NRF, Gallimard.

SILBERER

- cf. *Freud S. Traumdeutung, GW II / III, p. 510*. STERBA

- « Le sort du Moi dans la thérapeutique analytique », in *International Journal of Psycho-Analysis*, 1934, 2 / 3.

STRACHEY J.

- *International Journal of Psycho-Analysis*, 1934, 2 / 3, XV

-498-

## Table des matières

Avant propos.....	7
Leçon I      18 novembre 1953 .....	9
Leçon II     13 janvier 1954.....	13
Leçon III    20 janvier 1954.....	29
Leçon IV    27 janvier 1954.....	53
Leçon V     3 février 1954 .....	77
Leçon VI    10 février 1954.....	97
Leçon VII   17 février 1954.....	119
Leçon VIII   24 février 1954.....	141
Leçon IX    10 mars 1954 .....	165
Leçon X     17 mars 1954 .....	189
Leçon XI    24 mars 1954 .....	207
Leçon XII   31 mars 1954 .....	227
Leçon XIII   7 avril 1954 .....	249
Leçon XIV   5 mai 1954.....	271
Leçon XV    12 mai 1954.....	291
Leçon XVI   19 mai 1954.....	307
Leçon XVII   26 mai 1954.....	325
Leçon XVIII   2 juin 1954.....	347
Leçon XIX   9 juin 1954.....	367
Leçon XX    16 juin 1954 .....	389
Leçon XXI   23 juin 1954 .....	409
Leçon XXII   30 juin 1954 .....	433
Leçon XXIII   7 juillet 1954 .....	453
Annexes	
Annexe I L'expérience du bouquet renversé.....	479
Annexe II <i>L'homme aux loups</i> .....	481

*Ont participé  
à l'établissement du texte de cette édition privée des séminaires de Lacan  
les membres suivants de l'Association Freudienne Internationale.* ANQUETIL Nicole

HASENBALG Virginia

ARNOUX Marion	HILTENBRAND Jacqueline
BALBURE Brigitte	HILTENBRAND Jean-Paul
BEAUMONT Jean-Paul	JEANVOINE Michel
BENRAIS François	LACHAUD Denise
CAPRON Claudine	LASKA Francine
CESBRON-LAvAu Henri	LEFORT Brigitte
CZERMAK Marcel	LLEIDA-ROCH Claudine
DAVION Frédéric	LETUFFE Gilbert
DELAFOND Nathalie	MARCHIONI-EPPE Janine
DORGEUILLE Claude	MARTIN Dominique
DORGEUILLE Marie-Germaine	PARIENTE Guy
DUPUIS Perla	PASMANTIER-SEBBA Jacqueline
DUPUIS René	RICARD Hubert
EMERICH Choula	SALAMA Silvia
FERRON Catherine	SORMANO Elena
FRIGNET Henry	TRUMEL Christian
GHEUX Chantal	TYSZLER Jean-Jacques
GORGES Pierre	VINCENT Denise



VERSION SEUIL MILLER

**S - LE MOI 54-55 SEUIL**  
**DANS LA THEORIE DE FREUD**  
**ET DANS LA TECHNIQUE PSYCHANALYTIQUE**

LE SÉMINAIRE DE JACQUES LACAN

TEXTE ÉTABLI PAR JACQUES-ALAIN MILLER

*ÉDITIONS D U SEUIL*  
*27, rue Jacob, Paris VI<sup>e</sup>, 1978*

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

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

INTRODUCTION

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

AU-DELA DU PRINCIPE DU PLAISIR, LA RÉPÉTITION

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

LES SCHÉMAS FREUDIENS DE L'APPAREIL PSYCHIQUE

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

Suite, p 3

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

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

FINAL

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

## JACQUES LACAN AU CHAMP FREUDIEN

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

Le Séminaire de Jacques Lacan *texte établi par Jacques-Alain Miller*

*Livre I*

Les écrits techniques de Freud

*Livre III*

Les psychoses

*Livre VII*

L'éthique de la psychanalyse

*Livre XI*

Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse

*Livre XX*

Encore

*dans la collection « Points »*

Écrits (en 2 volumes)

De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité

## LE CHAMP FREUDIEN

-5-

## LE CHAMP FREUDIEN

-6-

## LE CHAMP FREUDIEN

-7-

## LE CHAMP FREUDIEN

-8-



## LE CHAMP FREUDIEN

-9-

## *INTRODUCTION*

-10-

I, 17 NOVEMBRE 1954.

## PSYCHOLOGIE ET MÉTAPSYCHOLOGIE

*Vérité et savoir.*

*Le cogito des dentistes.*

*Le je n'est pas le moi, le sujet*

*n'est pas l'individu.*

*La crise de 1920.*

Bonjour, mes bons amis, alors on se retrouve.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

17 NOVEMBRE 1954.



II, 24 novembre 1954

SAVOIR, VÉRITÉ, OPINION

*La psychanalyse et ses concepts.*

*Un vrai insaisissable*

*par le savoir lié.*

*Forme et symbole.*

*Périclès psychanalyste.*

*Programme de l'année.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

1

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Vous allez voir.

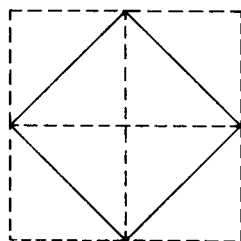
Il n'est pas facile de boucler la boucle. C'est que notre épistémè a fait tellement de progrès qu'elle est évidemment constituée bien autrement que celle de Socrate.

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

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

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

commence par se tromper. Il se trompe en usant très proprement de ce qui nous sert de base dans l'épreuve-type d'intelligence - il procède par le rapport d'équivalence  $A/B = C/D$  avec lequel procède l'intelligence de la façon la plus constante. Ce procédé le mène mathématiquement à l'erreur de croire qu'en doublant le côté on doublera la surface. Socrate lui montre sur la figure dessinée sur le sable qu'il ne saurait en être ainsi. L'esclave voit bien que la surface construite à partir du doublement du côté de 2 est double de ce qu'on aurait voulu obtenir - 16 au lieu de 8. Mais ça ne l'avance pas dans la solution du problème, et c'est Socrate qui lui montre qu'en ôtant les quatre coins du grand carré, on le diminue exactement de la moitié, soit de 8, et qu'ainsi le carré intérieur est de 8, et représente la solution cherchée.



Ne voyez-vous pas qu'il y a une faille entre l'élément intuitif et l'élément symbolique? On parvient au résultat à l'aide de la notion qu'on a des nombres, que 8 est la moitié de 16. Ce que l'on obtient, ce n'est pas 8 carrés-unités. Nous avons au centre 4 unités de surface, et un élément irrationnel,  $N/2$ , qui n'est pas donné sur le plan intuitif. Il y a donc là passage d'un plan de liaison intuitif à un plan de liaison symbolique. Cette démonstration, qui est un exemple du passage de l'imaginaire au symbolique, c'est bien évidemment le maître qui l'accomplit. C'est Socrate qui amène que 8 est la moitié de 16. L'esclave, avec toute sa réminiscence et son intuition intelligente, voit la bonne forme, si on peut dire, à partir du moment où on la lui désigne. Mais nous touchons là du doigt le clivage du plan de l'imaginaire, ou de l'intuitif- où fonctionne en effet la réminiscence, c'est-à-dire le type, la forme éternelle, ce qu'on peut appeler aussi les intuitions *a priori* - et de la fonction symbolique qui n'y est absolument pas homogène, et dont l'introduction dans la réalité constitue un forçage. Je demande à M. Riguet, qui est mathématicien, si je dis des choses qui lui paraissent discutables?

M. RIGUET : -*Je suis d'accord.* -28-

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

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

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

Cette erreur existe dans tout savoir, pour autant qu'il n'est qu'une cristallisation de l'activité symbolique, et qu'une fois constitué, il l'oublie. Il y a dans tout savoir une fois constitué une dimension d'erreur, qui est d'oublier la fonction créatrice de la vérité sous sa forme naissante. Qu'on l'oublie dans le domaine expérimental, passe encore, puisqu'il est lié à des activités purement opérantes - opérationnelles comme on dit, je ne sais trop pourquoi, alors que le terme d'opérantes a toute sa portée. Mais nous autres analystes, nous ne pouvons l'oublier, qui travaillons dans la dimension de cette vérité à l'état naissant. -29-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Seconde question. Cette inertie pourrait être figurée par le moi, que Freud définit très expressément comme le noyau des résistances dans le transfert. C'est un pas dans l'évolution de sa doctrine - le moi dans l'analyse, c'est-à-dire dans une situation qui remet en cause l'équilibre précaire, la constance, le moi présente la sécurité, la stagnation, le plaisir. De sorte que la fonction de liaison dont on parlait tout à l'heure ne définirait pas tout sujet. Le moi, dont la tâche principale est de transformer tout en énergie secondaire, en énergie liée, ne définira pas tout sujet, d'où l'apparition de la tendance à la répétition.*

*La question de la nature du moi pourrait être liée à la fonction du narcissisme. Là encore, j'ai trouvé certaines contradictions chez Freud, qui parfois semble l'identifier à l'instinct de conservation, et de temps en temps en parle comme d'une sorte de recherche de la mort.*

*Voilà à peu près ce que je voulais dire.*

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

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

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

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

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

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

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

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

24 NOVEMBRE 1954.



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



III, 1° décembre 1954

## L'UNIVERS SYMBOLIQUE

*Dialogues sur Lévi-Strauss.*

*La vie et la machine.*

*Dieu, la nature, et le symbole.*

*L'imaginaire naturel.*

*Le dualisme freudien.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

Quelle est l'originalité de la pensée qu'apporte Lévi-Strauss avec la structure élémentaire?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2

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

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

45

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

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

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

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

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

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

introduisez là vos hélices enroulées dans un

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

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

C'est la fonction du symbole.

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

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

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

C'est le premier, incontestablement.<sup>47</sup>

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

La question de Mannoni a deux faces.

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

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

Lévi-Strauss est en train de reculer devant la bipartition très tranchante qu'il fait entre la nature et le symbole, et dont il sent bien pourtant la valeur créative, car c'est une méthode qui permet de distinguer entre les registres, et du même coup entre les ordres de faits. Il oscille, et pour une raison qui peut vous paraître surprenante, mais qui est tout à fait avouée chez lui - il craint que, sous la forme de l'autonomie du registre symbolique, ne reparaisse, masquée, une transcendance pour laquelle, dans ses affinités, dans sa sensibilité personnelle, il n'éprouve que crainte et aversion. En d'autres termes, il craint qu'après que nous avons fait sortir Dieu par une porte, nous ne le fassions entrer par l'autre. Il ne veut pas que le symbole, et même sous la forme extraordinairement épurée sous laquelle lui-même nous le présente, ne soit qu'une réapparition de Dieu sous un masque. Voilà ce qui est à l'origine de l'oscillation qu'il a manifestée quand il a mis en cause la séparation méthodique du plan du symbolique d'avec le plan naturel.<sup>48</sup>



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

Certainement pas.

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

Il ne s'agit pas d'explication.

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

C'est exactement le problème des origines.

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

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

3

J'introduirai la prochaine fois la question du moi sous la forme suivante - *Rapports entre la fonction du moi et le principe du plaisir.*<sup>49</sup>

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

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

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

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

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

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

Comme je vous le faisais remarquer tout à l'heure, quand une aperception sur la structure est en avance, il y a toujours un moment de fléchissement où on tend à l'abandonner.<sup>50</sup>

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

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

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

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

Si vous voulez maintenir ce que vous m'apportez là, sur le plan phénoménologique, je n'ai aucune objection à y faire. Seulement, je crois que ce n'est pas suffisant.<sup>51</sup>

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1<sup>o</sup> DÉCEMBRE 1954. 53



IV, 8 décembre 1954

## UNE DÉFINITION MATÉRIALISTE DU PHÉNOMÈNE DE CONSCIENCE

*Le vécu et le destin.*

« *Le noyau de notre être.* »

*Le moi est un objet.*

*Fascination, rivalité, reconnaissance.*

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

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

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

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

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

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

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

1

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

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

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



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

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

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

Un autre rêve m'est apporté, qui confirme cette imagerie comme représentant le sujet. La personne du rêveur se baigne dans une mer qui a des caractéristiques très spéciales - disons, pour donner tout de suite les associations, le contexte imaginaire et verbal, qu'elle est composée de telle sorte qu'elle est en même temps le divan de l'analyste, les coussins de la voiture de l'analyste; bien entendu, la mère. Sur cette mer sont inscrits des chiffres qui se rapportent de façon manifeste à la date de naissance et à l'âge du sujet. Quel est l'arrière-plan de ce rêve? Le sujet est extrêmement préoccupé d'un enfant qui va naître, dont il se sent responsable, et à propos duquel il fantasme, semble-t-il, une paternité imaginaire. Cette situation vitale se présente d'une façon si ambiguë qu'à la vérité il ne peut pas ne pas venir à l'esprit que le sujet doit avoir pour fantasmer cela de profonds motifs, car la réalité laisse la chose assez trouble. C'est qu'en effet, dans une sorte d'anxiété sub-délirante à propos de ses responsabilités de géniteur, le sujet reproduit une question pour lui essentielle, à savoir - est-il lui-même, oui ou non, un enfant légitime?

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

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

relations où il est pris sont elles-mêmes portées au degré du symbolisme, que le sujet s'interroge sur lui-même. Le problème se pose donc pour lui à la seconde puissance, sur le plan de l'assomption symbolique de son destin, dans le registre de son auto-biographie. Je ne dirai pas que dans le dialogue analytique tout se poursuit toujours : à ce niveau, mais dites-vous bien que c'est là le niveau essentiellement analytique. De très nombreux enfants font le fantasme d'avoir une autre famille, d'être l'enfant d'autres gens que ceux qui prennent soin d'eux. Je dirais que c'est une phase typique, normale, du développement de l'enfant, qui porte toutes sortes de rejets dans l'expérience, et qu'il n'est pas permis de négliger même en dehors de l'expérience analytique.

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

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

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

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

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

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

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

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

2

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

Il y a un illusoire parfaitement objectif, objectivable, et il n'est pas besoin de faire disparaître toute votre honorable compagnie pour que vous le compreniez. 65

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

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

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

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

La subjectivité au niveau du moi est comparable à ce couple, introduit par l'imagerie du quinzième siècle - et sans doute non sans raison - d'une façon particulièrement accentuée. La moitié subjective d'avant l'expérience du miroir, c'est le paralytique, qui ne peut pas se mouvoir seul si ce n'est de façon incoordonnée et maladroite. Ce qui le maîtrise, c'est l'image du moi, qui est aveugle, et qui le porte. Contrairement aux apparences, et c'est tout le problème de la dialectique, ce n'est pas, comme le croit Platon, le maître qui chevauche le cheval, c'est-à-dire l'esclave, c'est le contraire. Et le paralytique, à partir duquel se construit cette perspective, ne peut s'identifier à son unité que dans la fascination, dans l'immobilité fondamentale par quoi il vient correspondre au regard sous lequel il est pris, le regard aveugle. 66

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

elle-même, il faudrait qu'elle ne soit plus la machine qu'elle est, car on peut tout faire, sauf qu'une machine s'additionne elle-même en tant qu'élément à un calcul. La prochaine fois, je vous présenterai les choses sous un angle moins aride. Le moi n'est pas qu'une fonction. A partir du moment où le monde symbolique est fondé, il peut lui-même servir de symbole, et c'est ce à quoi nous avons affaire. Comme on veut que le moi soit le sujet, comme on l'unifie comme fonction et comme symbole, nous avons dû aujourd'hui nous employer à le dépouiller de son statut symbolique, fascinant, qui fait que nous y croyons. Nous lui restituerons la prochaine fois ce statut, et nous verrons le rapport étroit de tout cela avec notre pratique.

8 DÉCEMBRE 1954.



V , 15 décembre 1954

## HOMEOSTASE ET INSISTANCE

*Idolâtrie.*

*Auto-comptage du sujet.*

*Hétérotopie de la conscience.*

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

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

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

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

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

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

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

1

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

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

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

Je vous ai montré les conséquences de ce cercle quant au désir. Entendons-nous - quel pourrait être le désir d'une machine, sinon celui de repuiser aux sources d'énergie? Une machine ne peut guère que se nourrir, et c'est bien ce que font les braves petites bêtes de Grey-Walter. Des machines qui se reproduiraient, on n'en a pas construites, et pas même conçues-le schéma de leur symbolique n'a même pas été établi. Le seul objet de désir que nous puissions supposer à une machine est donc sa source d'alimentation. Eh bien, si chacune est fixée sur le point où l'autre va, il y aura nécessairement collision quelque part. 72



C'est à ce point que nous étions parvenus.

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

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

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

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

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

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

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

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

Qu'est-ce que je veux dire par là?

2

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

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

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

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

On pense détecter l'âge mental d'un sujet - à la vérité un âge mental pas tellement éphémère - en proposant à son consentement des phrases absurdes parmi lesquelles celle-ci *J'ai trois frères, Paul, Ernest et moi*. Il y a certainement une illusion de cet ordre dans le fait de croire que le fait que le sujet se compte lui-même soit une opération de conscience, une opération attachée à une intuition de la conscience transparente à elle<sup>74</sup>

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

L'objet central de notre étude cette année est le moi. Il est à dépouiller, ce moi, du privilège qu'il reçoit d'une certaine évidence, dont j'essaie de vous souligner de mille façons qu'elle n'est qu'une contingence histori76

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

3

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

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

Freud a évidemment toujours parlé du moi. Et cette fonction l'a toujours extrêmement intéressé, comme extérieure au sujet. Avons-nous dans l'analyse des résistances l'équivalent de ce qu'on appelle l'analyse du matériel? Opérer sur les démarches du moi, ou explorer l'inconscient, est-ce du même ordre? Les deux systèmes sont-ils complémentaires? Sont-ils les mêmes à un changement de signe près? L'inconscient et ce qui en contrarie la révélation, sont-ils comme l'envers et l'endroit? Si c'est le cas, alors il est légitime de parler comme a osé le faire un analyste, Eldorado, d'égologie inconsciente. 77

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

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

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

Si le psychisme a un sens, s'il y a une réalité qui s'appelle la réalité psychique, ou, en d'autres termes, s'il y a des êtres vivants, c'est pour autant qu'il y a une organisation interne qui tend jusqu'à un certain point à s'opposer au passage libre et illimité des forces et des décharges énergétiques telles que nous pouvons les supposer, d'une façon purement théorique, s'entrecroisant dans une réalité inanimée. Il y a une enceinte fermée, à l'intérieur de quoi un certain équilibre est maintenu, par l'effet d'un mécanisme qu'on appelle maintenant d'homéostasie, lequel amortit, tempère l'irruption des quantités d'énergie venues du monde extérieur. 78

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

Évitement, vous voulez dire quoi?

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

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

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

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

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

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

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

Ce sera le thème des leçons de notre prochain trimestre.

15 DÉCEMBRE 1954.

VI, 12 janvier 1955

## FREUD, HEGEL, ET LA MACHINE

*L'instinct de mort.*

*Rationalisme de Freud.*

*Aliénation du maître.*

*La psychanalyse n'est pas un humanisme.*

*Freud et l'énergie.*

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

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

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

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

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

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

Ce que tout le monde reconnaît comme le tournant technique de l'analyse, et qui est le centrage sur la résistance, était fondé et s'est montré fécond, mais prêtait à une confusion théorique - en opérant sur le moi, on croyait opérer sur une des deux moitiés de l'appareil. C'est à ce moment-là que Freud rappelle que l'inconscient ne peut pas être atteint comme tel, et se fait entendre d'une façon paradoxale, douloureuse, irréductible au principe du plaisir. Il ramène ainsi au premier plan l'essence de sa découverte, qu'on tend à oublier.

Avez-vous lu *l'Au-delà du principe du plaisir*? Si l'un d'entre vous veut bien nous dire ce qu'il a lu dans ce texte, je lui donne la parole.

1

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

C'est exact.

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

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

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

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

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

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

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

M. HYPPOLITE : - Il y a beaucoup.

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

Il est très surprenant que les savants de laboratoire continuent à entretenir ce mirage, que c'est l'individu, le sujet humain - et pourquoi lui parmi tous les autres?-, qui est vraiment autonome, et qu'il y a quelque part en lui, que ce soit à la glande pinéale ou ailleurs, un aiguilleur, le petit homme qui est dans l'homme, qui fait marcher l'appareil. Eh bien, c'est à cela que la pensée analytique tout entière, à quelques exceptions près, revient pour l'instant. 87

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

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

Il faut bien voir jusqu'où la question s'étend. Elle s'étend jusqu'à celle-ci - la psychanalyse est-elle un humanisme? - qui met en question une des prémisses fondamentales de la pensée classique, depuis une certaine date de la pensée grecque.

L'homme, nous dit-on, est la mesure de toute chose. Mais où est sa propre mesure? Est-ce en lui-même qu'il l'a?

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

-88-



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2

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

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

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

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

Cela va beaucoup nous faciliter les choses. je vous demande simplement, car vous êtes quand même plus spécialiste de Hegel que moi, de me dire si je ne vais pas trop loin, c'est-à-dire si des textes importants pourraient me contredire. 90

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

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

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

M. HYPOLITE : *- Certainement.*

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

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

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

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

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

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

3

Parlons de choses élémentaires. Freud est un médecin, mais il est né à peu près un siècle plus tard que Hegel, et il s'est passé bien des choses dans l'intervalle, qui n'ont pas été sans incidences sur le sens qu'on peut 92

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

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

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

Certes, au moment où cela se passait, personne ne s'en rendait compte. Mais nous avons maintenant un tout petit peu de recul. Le phé

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

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

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

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

Cette machine n'est pas ce qu'un vain peuple pense. Ce n'est pas purement et simplement le contraire du vivant, le simulacre du vivant. Qu'elle ait été faite pour incarner quelque chose qui s'appelle le temps et qui est le mystère des mystères, doit nous mettre sur la voie. Qu'est-ce qui est en jeu dans la machine? Qu'à la même époque un nommé Pascal se soit employé à construire une machine, encore toute modeste, à faire des additions, nous indique que la machine est liée à des fonctions radicalement humaines. Ce n'est pas un simple artifice, comme on pourrait le dire des chaises, des tables, et des autres objets plus ou moins symboliques au milieu desquels nous habitons sans nous apercevoir que c'est notre propre portrait. Les machines, c'est autre chose. Ça va beaucoup plus loin du côté de ce que nous sommes réellement que ne le soupçonnent ceux-là même qui les construisent.

Hegel s'est cru lui-même quelque chose comme l'incarnation de l'Esprit dans son temps, et il a rêvé que Napoléon était la *Weltseele*, l'âme du monde, l'autre pôle, plus féminin, plus charnel, de la puissance. Eh bien, tous les deux se sont distingués par le fait qu'ils ont complètement mé-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

12 JANVIER 1955.



VII, 19 janvier 1955

## LE CIRCUIT

*Maurice Merleau-Ponty et la compréhension.*

*Conservation, entropie, information.*

*Principe de plaisir et principe de réalité.*

L'apprentissage de Gribouille.

*Réminiscence et répétition.*

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

1

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

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

99

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

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

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

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

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

M. HYPPOLITE : J'écoute le mouvement que vous développez à partir de la Gestalt. Enfin de compte, c'est une phénoménologie de l'imaginaire, au sens où nous employons ce terme.

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

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

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

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

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

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

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

Le plus bas de la tension peut vouloir dire deux choses, tous les biologistes seront d'accord, selon qu'il s'agit du plus bas étant donné une certaine définition de l'équilibre du système, ou du plus bas pur et simple, c'est-à-dire, pour ce qui est de l'être vivant, la mort.

On peut en effet considérer qu'avec la mort, toutes les tensions sont ramenées, du point de vue de l'être vivant, à zéro. Mais on peut aussi bien prendre en considération les processus de la décomposition qui suivent la mort. On en arrive alors à définir la fin du principe du plaisir par la dissolution concrète du cadavre. Il y a là quelque chose dont on ne peut pas ne pas voir le caractère abusif.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

3

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

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

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

Que devient dans cette perspective le principe de réalité?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

en quelque sorte indiscernable de la maturation de l'instinct. C'est dans ce champ que surgissent naturellement comme repères des catégories gestaltistes. L'animal reconnaît son frère, son semblable, son partenaire sexuel. Il trouve sa place dans le paradis, son milieu, il le pétrit aussi, il s'y imprime lui-même. L'épinoche fait un certain nombre de petits trous, qui ont l'air gratuits, mais on sent bien que c'est son saut qui marque, son saut dont tout son corps est le portant. L'animal s'emboîte dans le milieu. Il y a adaptation, et c'est justement une adaptation qui a sa fin, son terme, sa limite.

L'apprentissage animal présente ainsi les caractères d'un perfectionnement organisé et fini. Quelle différence avec ce qui nous est découvert-par les mêmes recherches-qu'on croit-sur l'apprentissage chez l'homme! Elles mettent en évidence la fonction du désir d'y revenir, le privilège des tâches inachevées. On invoque M. Zeigarnik sans bien savoir ce qu'il dit, qu'une tâche sera d'autant mieux mémorisée que dans des conditions déterminées elle a échoué. Est-ce que vous ne saisissez pas que cela va tout à l'opposé de la psychologie animale, et même tout à l'opposé de la notion que nous pouvons nous faire de la mémoire comme d'un empilement d'engrammes, d'impressions, où l'être se forme? Chez l'homme, c'est la mauvaise forme qui est prévalente. C'est dans la mesure où une tâche est inachevée que le sujet y revient. C'est dans la mesure où un échec a été cuisant que le sujet s'en souvient mieux.

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

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

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

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

4

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

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

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

110

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nous retrouvons là ce que je vous ai déjà indiqué, à savoir que l'inconscient est le discours de l'autre. Ce discours de l'autre, ce n'est pas le discours de l'autre abstrait, de l'autre dans la dyade, de mon correspondant, ni même simplement de mon esclave, c'est le discours du circuit dans lequel je suis intégré. J'en suis un des chaînons. C'est le discours de mon père par exemple, en tant que mon père a fait des fautes que je suis absolument condamné à reproduire - c'est ce qu'on appelle super-ego. Je suis condamné à les reproduire parce qu'il faut que je reprenne le discours qu'il m'a légué, non pas simplement parce que je suis son fils, mais parce qu'on n'arrête pas la chaîne du discours, et que je suis justement chargé de le transmettre dans sa forme aberrante à quelqu'un d'autre. J'ai à poser à quelqu'un d'autre le problème d'une situation vitale où il y a toutes les chances qu'il achoppe également, de telle sorte que ce discours fait un petit circuit où se trouvent pris toute une famille, toute une coterie, tout un camp, toute une nation ou la moitié du globe. Forme circulaire d'une parole qui est juste à la limite du sens et du non-sens, qui est problématique. 112



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

19 JANVIER 1955.



## LES SCHÉMAS FREUDIENS DE L'APPAREIL PSYCHIQUE

-115-



VIII, 26 janvier 1955

## INTRODUCTION A L'ENTWURF

*Du niveau des réactions psychosomatiques.  
Le réel est sans fissure.  
La redécouverte de l'objet.*

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

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

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

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

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

C'est écrit en 1915.

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

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

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

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

1

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

Perrier a voulu distinguer entre les fonctions organiques - les unes représentant l'élément relationnel et les autres quelque chose qu'il a opposé aux premières comme l'intérieur à l'extérieur-, croyant retomber par là sur un thème constamment mis en avant dans la théorie freudienne de l'économie psychique. Je crois qu'il avait là une intuition juste, mais 118

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

(Le Dr Perrier arrive.)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

Je ne dis que ça.

J'ai parlé tout à l'heure du voyeurisme-exhibitionnisme, et d'une pulsion qui a sa source dans un organe, l'œil. Mais son objet n'est pas l'œil. De même, ce qui est du registre du sadisme-masochisme a aussi source dans un ensemble organique, la musculature, mais tout indique que son objet, encore qu'il ne soit pas sans rapport avec cette structure musculaire, est autre chose. Au contraire, quand il s'agit des investissements appelés auto-érotiques, nous ne pouvons pas distinguer la source et l'objet. Nous n'en savons rien, mais il semble que ce que nous pouvons concevoir, c'est un investissement sur l'organe même.

Vous voyez la différence. Vous voyez aussi tout ce que l'auto-érotisme garde de mystérieux, de presque impénétrable. Cela ne veut pas dire que nous ne ferons pas quelques pas en avant par la suite. Si Perrier veut bien, après l'effort qu'il a donné, ne pas tomber immédiatement dans cette réaction d'endormissement et de repos, qui est ce que souhaite naturellement le principe du plaisir, mais soutenir son effort, il nous 121

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

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

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

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

2

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

.....

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

.....

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

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

.....

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

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

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

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

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

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

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

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

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

IX, 2 février 1955

## JEU D'ÉCRITURES

*Folie n'est pas rêve.*

*Quatre schémas. Opposition et médiation.*

*Le processus primaire.*

*L'entification de la perception-conscience.*

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

1

(M. Lefebvre-Pontalis arrive.)

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

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

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

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

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

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

La psychose de l'enfant peut-elle nous éclairer par contre-coup sur ce que nous devons penser de la psychose de l'adulte ? C'est ce qu'a cherché à faire Lang, et il a très bien fait.

Il a marqué avec beaucoup de tact les incohérences, écarts ou béances, des systèmes de Mélanie Klein et d'Anna Freud, en fin de compte au bénéfice de Mélanie Klein, car le système d'Anna Freud est, du point de vue analytique, dans une impasse.

J'ai beaucoup aimé ce qu'il a dit sur la régression. Il a signalé que c'était un symbole, et non un mécanisme qui se déroulerait dans la réalité. Vous savez que je n'aime pas user à tort et à travers du terme de pensée magique, mais c'est bien là quelque chose qui ressemble à une pensée de magicien. Voyons-nous jamais quelqu'un, un adulte, régresser vraiment, revenir à l'état de petit enfant, se mettre à vagir ? La régression n'existe pas.

Comme le remarque Lang, c'est un symptôme qui doit être interprété comme tel. Il y a régression sur le plan de la signification et non pas sur le plan de la réalité. Chez l'enfant, c'est suffisamment démontré par cette simple remarque qu'il n'a pas beaucoup de recul pour régresser.

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



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

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

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

## 2

Reprenons le texte de Freud.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 3

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

Qu'est-ce que Freud appelle, le système  $\phi$ ? Il part du schéma de l'arc - réflexe sous sa forme la plus simple, qui a donné tant d'espoir pour saisir les relations de l'être vivant avec un environnement. Ce schéma figure la propriété essentielle du système de relations d'un être vivant - il reçoit quelque chose, une excitation, et il répond quelque chose. La notion de réponse, ne l'oubliez pas, implique toujours que nous avons affaire à un être adapté. Ce schéma d'arc réflexe est sorti des premières expériences sur la grenouille par exemple, au temps où l'électricité, qui, comme modèle vous le verrez, nous apprendra tellement de choses, commençait à faire son apparition dans le monde. On stimule électriquement la grenouille, ou bien on lui met une goutte d'acide sur la patte. Elle se gratte cette patte avec l'autre - c'est ce qu'on appelle la réponse. Il n'y a pas seulement le couple afférent-efférent. On doit bien supposer que la réponse sert à quelque chose, c'est-à-dire que l'être vivant est un être adapté.

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

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

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

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

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

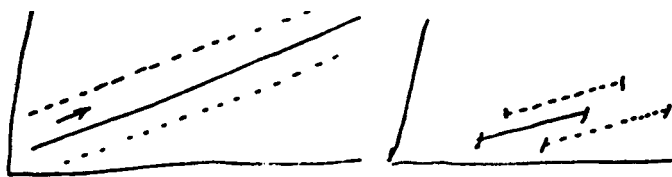
Freud n'est pas gestaltiste - on ne peut pas lui attribuer tous les mérites -, mais il éprouve bien les exigences théoriques qui ont engendré la construction gestaltiste. En effet, pour que l'être vivant ne périclite pas à tous les coups, il faut qu'il ait quelque reflet adéquat du monde extérieur. C'est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

les excitations au même niveau, qui par conséquent sert autant à ne pas enregistrer qu'à mal enregistrer. Ça enregistre, mais de façon filtrée. La notion d'homéostasie est donc déjà là, impliquant à l'entrée et à la sortie quelque chose qui s'appelle une énergie. Seulement, ce schéma se révèle insuffisant. Si le système nerveux accomplit en effet un filtrage, c'est un filtrage organisé, progressif, qui comporte des frayages. Or, rien ne permet ici de penser que les frayages iront jamais dans un sens fonctionnellement utilisable. La somme de tous ces frayages, les événements, les incidents survenus dans le développement de l'individu, constituent un modèle qui donne la mesure du réel. Est-ce là l'imaginaire? L'imaginaire en effet doit être là. Mais il comporte comme tel une intervention des Gestalten, prédisposant le sujet vivant à un certain rapport avec une forme typique qui lui répond spécialement, il suppose un couplage biologique de l'individu avec une image de sa propre espèce, avec les images de ce qui lui est utile biologiquement dans un environnement déterminé. Et de cela, il n'y a pas trace, ici. Il y a seulement zone d'expérience et zone de fraying.

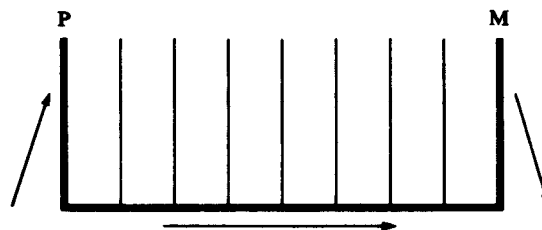
En somme, la mémoire est ici conçue comme suite d'engrammes, comme somme de séries de frayages, et cette conception s'avère tout à fait insuffisante si nous n'y introduisons la notion d'image. Si l'on pose qu'une série de frayages, qu'une suite d'expériences, fait surgir une image dans un appareil psychique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

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

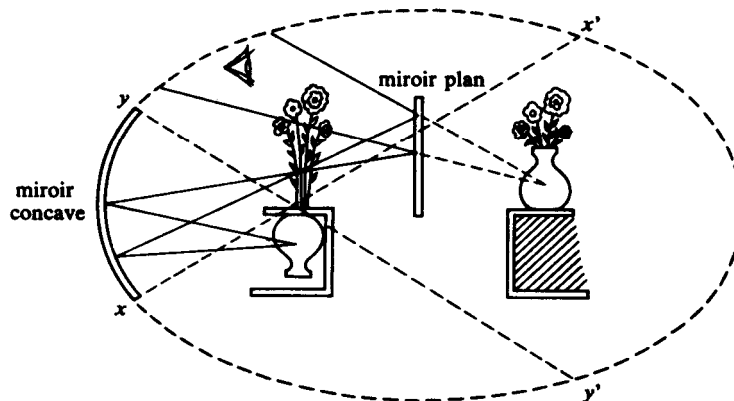
Je ne dis pas que ce soit illégitime. Mais vous allez voir où ça le mène. Par quels détours va-t-il devoir passer pour concevoir cette comparaison de référence entre ce qui est donné par l'expérience dans le système  $\Psi$ , système-tampon, système d'homéostasie, qui modère les incitations, et l'enregistrement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



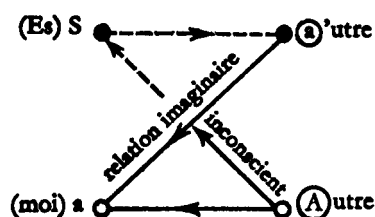
*Premier schéma de l'appareil psychique  
dans l'Entwurf.*



*L'appareil psychique dans la  
Traumdeutung.*



*Schéma optique  
pour la théorie du narcissisme*



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

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

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

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

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

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

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

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

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

Les éléments, c'est  $\omega$ .

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

Je crois au contraire que les appareils en tant que tels sont déjà là. Pourquoi les appellerait-il  $\Phi$ ,  $\phi$ ,  $\omega$  s'il ne les distinguait pas comme appareils ?

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

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

.....

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

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



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

4

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

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

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

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

137

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

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

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

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

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

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

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



X, 9 février 1955

## DE L'ENTWURF A LA TRAUMDEUTUNG

*L'entropie au pied de la lettre.*

*Les paradoxes d'oméga.*

*Tout est toujours là.*

*Rêve et symptôme.*

*La conversation avec Fliess.*

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

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

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

1

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

141

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

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

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

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

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

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

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

2

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3

M. Valabrega expose les caractères principaux du rêve.

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

148

Elle provient du système  $\omega$ .

M. VALABREGA : - *Non, du système  $\phi$ .*

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

M. VALABREGA : - *Mais ça provient de  $\phi$ .*

Parce que ça vient du monde extérieur. Ça ne vient de  $\phi$  que par l'intermédiaire de  $\Psi$ .

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

.....

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

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

C'est ça.

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

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

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

.....

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

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

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

9 FÉVRIER 1955.

XI, 16 février 1955

## LA CENSURE N'EST PAS LA RÉSISTANCE

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

*Le roi d'Angleterre est un con.*

*Freud et Fechner.*

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

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

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

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

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

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

1

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3

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

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

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

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

t



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

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

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

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

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

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

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

16 FÉVRIER 1955.

162

I

XII, 2 mars 1955

## LES EMBARRAS DE LA RÉGRESSION

*Qui est le sujet?*

Paradoxes des schémas freudiens.

*Perception et hallucination.*

*Fonction de l'ego.*

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

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

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

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

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

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

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

Il faut préciser - quel est le sens du comportement de notre prochain, quand nous sommes avec lui dans cette relation tout à fait spéciale qui a été inaugurée par Freud dans son abord des névroses. Faut-il chercher la réponse dans les traits exceptionnels, anormaux, pathologiques, du comportement de l'autre ? Ce n'est pas ce que fait Freud. Lui cherche la réponse en posant la question là où le sujet lui-même peut se la poser-il analyse ses propres rêves. Et c'est précisément parce qu'il parle de 164

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

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

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

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

Ce que le sujet fait a un sens, il parle par son comportement comme par ses symptômes, comme par toutes les fonctions marginales de son activité psychique. La psychologie de l'époque, vous le savez, tient pour équivalents le terme de conscience et celui de psychisme, et Freud montre à tout instant que c'est précisément ce qui fait problème. C'est ce qui nous est présentifié dans cette petite ébauche de l'appareil psychique avec laquelle nous en avons à peu près fini. Il ne faut pas confondre, dit-il au moment où il aborde l'élaboration psychologique des processus du rêve, processus primaire et inconscient. Dans le processus primaire, toutes sortes de choses apparaissent au niveau de la conscience. Il s'agit de savoir pourquoi ce sont celles-là qui apparaissent. L'idée, la pensée du rêve, nous en avons conscience, bien sûr, puisque aussi bien nous ne saurions rien sans cela de ce qui en existe. Il faut, par une nécessité de la théorie, qu'une certaine quantité d'intérêt se soit portée sur ce qui est 165

inconscient. Et pourtant, ce qui motive et détermine cette quantité, est dans un ailleurs dont nous ne sommes pas conscients. Cet objet-là, nous avons aussi à le reconstruire. C'est ce que nous avons déjà vu apparaître à propos du rêve de l'injection d'Irina, et du premier petit schéma que Freud en donne dans l'Entwurf. Il nous montre que, quand on étudie la structure et la détermination des associations, ce qui apparaît dans le rêve le plus chargé en quantité est ce vers quoi convergent le plus de choses à signifier. Ce qui émerge est le point de concours du maximum d'intérêt psychique. Mais cela laisse complètement dans l'ombre les motifs eux-mêmes.

Les apparences du rêve d'Irma sont doublement déterminées - il y a, d'une part, la parole du dialogue poursuivi avec Fliess, et d'autre part, le fondement sexuel. Le fondement sexuel est double. Il est intéressé dans cette parole, puisque c'est la notion qu'il existe qui vient là déterminer le rêve- c'est le rêve de quelqu'un qui est en train de chercher ce que sont les rêves. Mais aussi, Freud se trouve lui-même dans un rapport complexe non seulement avec sa malade, mais avec toute la série féminine, si contrastée, qui s'ébauche derrière elle. Ce qui est dans l'inconscient ne peut être que reconstruit, c'est là le sens d'où Freud nous mène. C'est ce que nous allons aborder aujourd'hui, avec la deuxième partie du chapitre VII sur la régression.

La coalescence de deux séries au moins de motivations est nécessaire à la production de toute formation symptomatique. L'une est sexuelle, l'autre est, selon le nom que nous lui donnons ici, symbolique - c'est le facteur de la parole, tel qu'il est assumé par le sujet. Mais la même question se pose à nouveau - par qui ? par quel sujet ?

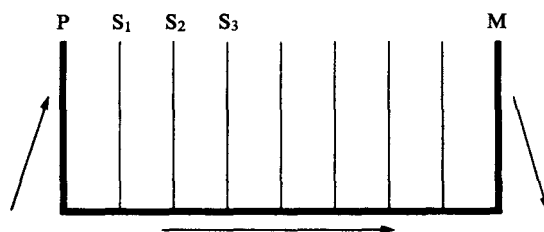
2

M. VALABREGA : - *Freud introduit pour la première fois sa conception de l'appareil psychique à propos de l'étude de la régression. C'est donc à la Traumdeutung qu'il faudra retourner pour retrouver la première explication de la régression, qui prendra ultérieurement une importance considérable dans la théorie. Freud commence par rappeler les trois caractères les plus importants qui lui ont été fournis par l'étude du rêve. Premièrement, le rêve met la pensée au présent dans l'accomplissement du désir. C'est une actualisation, et le désir, ou la pensée du désir, est le plus souvent objectivé, mis en scène, vécu. Deuxièmement, caractère presque indépendant du caractère précédent et non moins important, la transformation de la pensée du rêve en images visuelles et en discours - Bildet rede.*

166

*Rede* veut dire discours. L'inconscient, c'est le discours de l'autre, ce n'est pas moi qui l'ai inventé. *Bildet* veut dire imaginaire.

M. VALABREGA : - *Troisième notion, due à Fechner, le lieu psychique du rêve différent du lieu de la représentation de la vie éveillée. Suit la construction de l'appareil psychique. Cet appareil est constitué de divers systèmes, entre lesquels on n'est pas obligé, dit Freud, d'imaginer un ordre spatial, mais un ordre de succession temporelle. Par conséquent, il ne faut pas croire à la spatialité du schéma. C'est une topique temporelle. Voici le premier schéma de l'appareil. Il est doué d'une direction - le processus psychique va toujours de l'extrémité P, perceptive, à M, motrice. Une première différenciation intervient aussitôt après. Les excitations perceptives parvenant dans le sujet doivent y laisser une trace, un souvenir. Or, le système P, perception, n'a aucune mémoire. Il faut donc différencier un système S du système P. Lorsqu'il y a eu simultanéité de perceptions, il y aura connexion simultanée des traces - c'est le phénomène de l'association. Mais il existe d'autres connexions que la connexion associative. Il sera donc nécessaire d'admettre plusieurs systèmes S - S1, S2, S3, etc. Il serait vain, dit Freud, de tenter d'en fixer le nombre, et même de vouloir le tenter. Voyez le schéma suivant.*



Le texte est vraiment fort piquant - *Le premier de ces systèmes S fixera l'association par simultanéité ; dans les systèmes plus éloignés, cette même matière d'excitation sera rangée selon des modes différents de rencontre, de façon, par exemple, que ces systèmes successifs représentent des rapports de ressemblance, ou autres.* Nous entrons dans la dialectique du même et de l'autre, de l'un et du multiple. Vous pouvez insérer là tout Parménide. Et Freud ajoute - *Il serait oiseux, évidemment, de vouloir indiquer en paroles la signification psychique d'un tel système.* Freud s'aperçoit de la vanité qu'il y aurait à tenter de recréer toutes les catégories du langage en schématisant les différentes façons dont s'organisent les éléments, atomistiquement conçus, de la réalité. Le schéma spatial des connexions conceptuelles ne serait qu'une doublure des exigences du jeu de la pensée, au sens le plus 167

général. On voit que Freud abandonne, et que son schéma n'a plus d'utilité, si ce n'est de nous indiquer que là où il y a relation de langage, il faut qu'il y ait le substrat d'un appareil neuronique déterminé. Freud s'aperçoit qu'il lui suffit d'indiquer la nécessité d'une série de systèmes, sans vouloir les préciser les uns après les autres. La tranquillité avec laquelle il abandonne cette tâche, à laquelle on voit de plus naïfs se consacrer, est à elle toute seule un enseignement.

Prenons la phrase suivante - *Sa caractéristique serait l'étroitesse de ses relations avec les matières premières du souvenir, c'est-à-dire, si nous voulons évoquer une théorie plus profonde, les dégradations de la résistance dans le sens de ces éléments. Dégradations de la résistance* n'est pas la traduction exacte. Là, quelque chose nous arrête. Que signifie à ce niveau la notion de résistance ? Où va-t-elle se situer dans ce schéma ?

M. VALABREGA : -*Ainsi qu'on peut le voir dans le passage que M. Lacan vient de commenter, il y a une critique de l'associationnisme. Pour Freud, l'association est une connexion parmi d'autres, et c'est pour cela qu'il y a plusieurs systèmes.*

C'est exact. S'il lui faut supposer tous ces étages, c'est qu'il passe implicitement de l'associationnisme à ce qui y est irréductible, la catégorie de la ressemblance étant la première catégorie dialectique.

M. VALABREGA : -*Les souvenirs S1, S2, etc., sont par nature inconscients. Ils peuvent devenir conscients. Mais encore faut-il noter qu'ils n'ont aucune qualité sensible comparable aux perceptions. Ils en restent distincts. Jusqu'ici, nous n'avons pas tenu compte, dans le schéma, du rêve et de sa psychologie. La formation du rêve ne peut être expliquée que par deux instances fondamentales - l'instance critiquante et l'instance critiquée. L'instance critiquante interdit l'accès à la conscience, et se trouve de ce fait dans la relation la plus étroite avec cette conscience. C'est en plaçant dans son schéma ces deux instances, critiquante et critiquée, que Freud parvient à un schéma suivant. Le préconscient est à considérer comme le dernier des systèmes, il est situé à l'extrémité motrice. je puis me tromper, mais il me semble qu'on comprendrait mieux le schéma si, au lieu de le faire parallélépipédique, on le faisait circulaire, afin de pouvoir parvenir à joindre M à P, les phénomènes préconscients devenant conscients.*

Vous mettez là en valeur le problème que, j'imagine, tout lecteur de bonne foi s'est posé depuis longtemps. Freud reconnaît ici que le système de la perception-conscience, Wahrnehmung-Bewusstsein, que nous retrouvons dans la dernière topique, et à certains moments de l'exposé de Freud, comme le noyau du moi, suppose une unité. Je le dis au passage, 168



ce dernier état de la pensée de Freud qui est communément accepté, nous ne nous en contenterons pas.

La remarque de Valabrega vaut à elle toute seule, indépendamment de la tentative de solution qu'il propose. Freud nous représente comme une unité topique quelque chose qui est décomposé aux deux bouts. Laissons pour l'instant la question ouverte. Pour expliquer le fonctionnement même de son schéma, Freud nous rappelle que les procès d'élaboration qui vont de l'inconscient vers le préconscient doivent normalement aboutir à la conscience - la dénomination même de ces systèmes implique cette orientation vers la conscience. Ce qui est dans l'inconscient est séparé de la conscience, mais peut y arriver par le stade préalable du préconscient. Or, la nécessité de son schéma oblige Freud à situer ce système de la conscience juste avant la possibilité de l'acte, avant l'issue motrice, donc en M. Mais toutes les prémisses qui déterminaient la fabrication de son schéma neurologique l'obligeaient à admettre que la perception se produit bien avant toute espèce d'inconscient, au niveau de la prise de contact avec le monde extérieur, avec l'Umwelt, c'est-à-dire à l'autre bout du schéma. Par conséquent, la façon dont le schéma est construit a la singularité de représenter comme dissociés, aux deux points terminaux de la circulation orientée de l'élaboration psychique, l'envers et l'endroit d'une même fonction, à savoir la perception et la conscience. Cette difficulté ne peut d'aucune façon être attribuée à quelque illusion que nous subissons de la spatialisation, elle est interne à la construction même du schéma.

Le système perceptif est une espèce de couche sensible, sensible au sens de photo-sensible. Dans un autre texte, Freud présente ce petit appareil bien connu, ce tableau d'ardoise aux propriétés spéciales d'adhésivité sur lequel repose un papier transparent. Le crayon est une simple pointe qui, chaque fois qu'elle trace quelques signes sur le papier transparent, détermine une adhérence momentanée et locale du papier avec l'ardoise au-dessous. Par conséquent, le tracé apparaît sur la surface, en sombre sur clair ou en clair sur sombre, et reste inscrit sur cette surface aussi longtemps que vous ne détachez pas la feuille du fond, ce qui provoque la disparition du tracé, le papier se retrouvant vierge chaque fois que l'adhérence est levée. C'est quelque chose de ce genre que Freud exige de sa première couche perceptive. Il faut supposer que le neurone perceptif, étant une matière sensible, peut toujours intercepter quelque perception. Mais ici il reste toujours quelque trace sur l'ardoise de ce qui a été à un moment écrit, même si ce n'est plus visible. Elle conserve ce qui a été une fois perçu, tandis que ce qui est à la surface devient vierge.

Tel est le schéma logique, et rien ne nous indique qu'il ne soit pas fondé dans le fonctionnement concret de l'appareil psychique, 169

ce qui rend nécessaire que le système perceptif soit donné au départ. Nous aboutissons ainsi à cette singulière dissociation locale de perception et mémoire. Du point de vue de l'appareil nerveux, il faut distinguer le niveau de l'accumulation mnésique du niveau de l'acquisition perceptive, ce qui est, du point de vue de l'imagination d'une machine, parfaitement correct. Mais nous nous trouvons alors devant cette seconde difficulté sur laquelle Valabrega et moi attirons votre attention.

Tout dans l'expérience indique que le système de la conscience doit se trouver au point opposé le plus extrême de cette succession de couches qu'il nous est nécessaire d'admettre pour penser le fonctionnement effectif de l'appareil psychique. Nous soupçonnons une fois de plus qu'il y a là quelque chose qui ne va pas, qu'il y a la même difficulté qui, dans le premier schéma, s'exprimait en ceci, que le système  $\phi$ , complément du circuit stimulus-réponse, et le système  $\Psi$  étaient sur deux plans différents. Quant au système  $\omega$ , fonctionnant selon d'autres principes énergétiques, il représentait le système de la perception et assurait la fonction de la prise de conscience. Le sujet avait par là des renseignements qualitatifs, que ne pouvait lui fournir le système  $\Psi$ , régulateur des investissements dans l'appareil nerveux. Le premier schéma nous représentait donc la perception et la conscience à une seule extrémité de l'appareil, unies entre elles comme elles le sont expérimentalement. Le second schéma multiplie les difficultés du premier en dissociant la place du système perceptif et celle du système de la conscience.

M. VALABREGA : *-Il faudrait qu'on puisse établir une connexion quelconque, je ne sais pas comment.*

Vous avez proposé une solution.

M. VALABREGA : *-Non, ce n'est pas une solution. Dans une très courte note où il assimile P et C, Freud parle du déroulement linéaire du schéma. S'il avait voulu faire un schéma circulaire, il l'aurait fait. Il faut attendre une autre topique pour y voir clair. Enfin, abandonnons ce problème pour en venir à l'inconscient, système situé plus en arrière, qui ne peut accéder à la conscience si ce n'est en passant par le préconscient. La conscience est un système succédant au préconscient. On retrouve ici ce paradoxe, que le système conscient est ouvert à la fois du côté de la perception, par où l'excitation arrive, et à l'extrémité motrice, dont le système le plus voisin est le système préconscient. Dans le cas du rêve, l'excitation interne tend à passer par le relais du préconscient pour devenir consciente, mais elle ne le peut pas, parce que la censure lui interdit cette voie pendant la veille. Comment expliquer l'hallucination, le rêve hallucinatoire ? Selon 170*

*Freud, le seul moyen de s'en tirer est d'admettre que l'excitation, au lieu de se transmettre normalement vers l'extrémité motrice, suit une voie rétrograde. Voilà la régression.*

je vois qu'aujourd'hui, l'attention de votre assistance sur des choses pourtant simples est un tant soit peu ondulante. Nous nous trouvons devant cette singulière contradiction - je ne sais s'il faut l'appeler dialectique - que vous écoutez d'autant mieux que vous comprenez moins. Car je vous dis souvent des choses fort difficiles, et je vous vois suspendus à fines lèvres, et j'apprends après que certains n'ont pas compris. D'un autre côté, quand on vous dit des choses très simples, presque trop connues, vous êtes moins suspendus. C'est une remarque que je fais au passage, qui a son intérêt comme toute observation concrète. je livre cela à votre méditation.

3

Il tm faut donc reprendre les choses.

La première fois que la notion de régression intervient, elle est strictement liée à une particularité du schéma, dont je vous ai montré tout à l'heure le paradoxe.

Si nous arrivions à fomenter un schéma plus cohérent que celui qui est sous vos yeux, où le système perception-conscience ne serait pas dans cette position paradoxale par rapport à l'appareil et au fonctionnement à sens unique, nous n'aurions aucun besoin de la notion de régression. C'est uniquement parce que son schéma est fait comme cela que, pour expliquer la qualité hallucinatoire de l'expérience du rêve, Freud doit admettre non pas tellement une régression qu'un sens régrédient de la circulation quantitative qui s'exprime par le processus excitation-décharge. Ce sens est appelé régrédient par opposition au sens progrédient du fonctionnement normal, éveillé, de l'appareil psychique.

C'est là quelque chose que nous pouvons tout de même suspecter d'être caduc, puisque tout cela ne dépend que de la construction d'un schéma qui en lui-même se présente déjà comme paradoxal. Pointez cela au passage, qui nous permettra peut-être d'apporter quelque lumière sur la façon dont le terme de régression est ensuite employé, avec une multiplicité de sens qui ne va pas sans présenter quelque ambiguïté.

Il apparaît d'abord comme régression topique - dans certains cas, ce qui s'opère dans l'appareil nerveux doit aller en sens contraire, c'est-à-dire non pas à la décharge, mais à la mobilisation du système de souve171

nirs qui constitue le système inconscient. Ce qui est à expliquer, ce sont les aspects du rêve - que, d'ailleurs, on ne peut dire sensoriels que de façon métaphorique -, sa figuration, spécialement visuelle, son caractère hallucinatoire.

La première introduction du terme de régression dans le système freudien est donc essentiellement liée à une particularité des plus inexplicables de son premier schéma. Nous verrons si nous ne pouvons pas mieux expliquer les choses, de façon à rendre tout à fait inutile la régression à ce niveau.

M. HYPPOLITE : - *Est-ce qu'on ne pourrait pas émettre l'hypothèse que l'idée de la régression est chez Freud première par rapport au schéma ? Qu'il y a une arrière-pensée de la régression ?*

C'est l'intérêt de notre façon de procéder que de nous rappeler que le schéma que nous étudions maintenant est en continuité avec un autre - également construit à partir de l'expérience particulière de Freud, celle des névroses, qui anime depuis le départ son effort théorique-où il n'y a pas trace de la notion de régression. Là, nul besoin de régression pour expliquer le rêve, son caractère hallucinatoire, le désir qui le soutient. Le schéma de la *Traumdeutung* n'a cette forme que parce que celui de l'*Entwurf* avait celle que j'ai plusieurs fois représentée au tableau. Et c'est dans la mesure où le schéma a cette forme que Freud parle de retour en arrière sur le plan topique, de remontée du courant nerveux.

Il y a des choses qui vont dans un sens régrédient par rapport au schéma. Pour pouvoir en rendre compte, Freud, étant donné la façon dont son schéma est construit, est forcé de s'engager dans des constructions supplémentaires. Il lui faut admettre par exemple que ce qui se produit dans le rêve est une suspension du courant progrédient, car si le courant progrédient passait toujours à la même vitesse, il ne pourrait pas se produire un mouvement inverse. La notion de régression propose assez de difficultés pour qu'on voie que Freud n'est forcé de l'admettre que parce qu'il lui faut expliquer comment il peut se produire des choses qui vont effectivement dans le sens régrédient par rapport au schéma. Ce n'est pas du tout de la régression qu'il part. Il est contraint de l'introduire parce qu'il conçoit la fonction de la perception dans de l'économie psychique comme quelque chose de primaire, pas composé, élémentaire. Pour lui, l'organisme est au-premier chef impressionnable, l'impression est élémentaire, et c'est à ce titre qu'elle entre en jeu dans ce qui se passe au niveau symptomatique.

C'est là qu'est tout le problème - ce qui se passe au niveau des phénomènes de conscience peut-il être d'aucune façon assimilé pure

ment et simplement aux phénomènes élémentaires de la perception ? Ce qu'on peut dire en faveur de Freud, c'est qu'à ce niveau naïf - n'oublions pas que cela a été construit il y a cinquante ans -, il n'évade pas la difficulté de l'existence comme telle de la conscience. Les constructions de Freud ont perdu beaucoup de leur intérêt pour nous avec le recul du temps, c'est-à-dire avec la diffusion de la pensée behavioriste. Je veux vous faire remarquer au passage que, par rapport à ce qu'essaie de faire Freud, la pensée behavioriste est un pur et simple escamotage. Bien entendu, disent les behavioristes, la conscience pose des problèmes. Résolvons la question en décrivant des phénomènes sans jamais tenir compte qu'elle existe comme telle. Là où elle est manifestement opérante, elle n'est qu'une étape, n'en parlons pas. Freud, lui, ne songe pas à éliminer la difficulté de faire entrer la conscience comme une instance spéciale dans l'ensemble du processus et, en fin de compte, il arrive à la manier sans l'entifier, sans la chosifier.

Revenons au premier schéma de Freud. Il part d'un système nerveux fait de neurones interconnectés, d'un appareil %p qui est, dans le névraxe, l'ensemble des fibres d'association. Comment s'établit la circulation qui représente la somme de ses expériences ? Comment le passage se fait-il à travers la barrière synaptique ? Comment le fraying change-t-il ? Freud ne s'intéresse alors qu'à la quantité neuronique qui circule dans les fibres. Le fraying dépend du niveau énergétique du système. Il y a une régulation homéostatique, avec des variations qui tiennent au fait que plusieurs seuils, plusieurs règles d'homéostasie, sont possibles, selon que le système est en état de veille, de sommeil, etc. Eh bien, que se passe-t-il dans ce système ? Il se passe ce que Freud appelle hallucination.

Le système nerveux reçoit des excitations qui lui viennent de l'organisme, de la pression des besoins. Il se produit alors certaines expériences. Comme le veut la conception ordinaire de l'apprentissage, les premières déterminent les autres. Chaque fois que la même pulsion se produit à nouveau, les circuits associés aux premières expériences, qui ont été enregistrées, se mettent en éveil. Les signaux intérieurs, les neurones, qui se sont allumés lors de la première mise en mouvement de l'organisme sous la pression du besoin, s'allument à nouveau. Dans cette conception strictement hallucinatoire de la mise en jeu des besoins, d'où sort l'idée de processus primaire, il est normal que l'organisme psychique, du fait qu'il a été satisfait d'une certaine façon dans les premières expériences confuses liées à son premier besoin, hallucine sa seconde satisfaction.

Cela implique, remarquez-le, une identification entre le phénomène physique qui a lieu dans un neurone, et ce qui en est l'envers épiphénoménal, à savoir ce que le sujet perçoit. C'est de l'ordre du parallélisme 173

psycho-physique. Il faut appeler les choses par leur nom. Si Freud appelle ça hallucination, c'est qu'il met ailleurs la perception authentique. Cette hallucination est simplement, selon la définition alors régnante dans la science, une fausse perception, de même qu'on a pu définir à la même époque la perception comme une hallucination vraie. Le retour d'un besoin entraîne l'hallucination de sa satisfaction, toute la construction du premier schéma repose là-dessus. Seulement, comment se fait-il que l'être vivant arrive quand même à ne pas tomber dans des pièges biologiquement graves ? Il nous faut nécessairement supposer un mécanisme de réglage, d'adaptation au réel, qui permette à l'organisme de référer l'hallucination, qui surgit spontanément du fonctionnement primaire du système  $\Psi$ , à ce qui se passe au niveau des appareils perceptuels. Quelque chose doit donc se constituer à mesure des expériences, qui diminue l'investissement quantitatif au point sensible de l'incidence du besoin. Ce quelque chose, Freud le situe dans l'appareil, et l'appelle un ego.

Comment le réglage s'accomplit-il ? Freud l'explique par le processus de dérivation. Ce qui est quantitatif est toujours susceptible d'être diffusé. Il y a une voie d'abord tracée, la voie frayée par l'expérience première, et qui correspond à une quantité neuronique donnée. Cette quantité, l'ego intervient pour la faire passer sur plusieurs voies à la fois au lieu d'une. Du coup, le niveau de ce qui a passé par la voie frayée sera assez abaissé pour subir avec succès l'examen comparatif avec ce qui se passe parallèlement au niveau perceptuel.

Vous voyez les hypothèses que tout cela suppose - il en faut tellement, et beaucoup ne sont pas à portée d'être confirmées. C'est le caractère un peu décevant de ces constructions. Mais nous ne sommes pas là pour juger de leur qualité en tant que telles - elles valent par les développements où elles ont mené Freud.

L'ego est, dans ce schéma, l'appareil régulateur de toutes les expériences de comparaison entre les hallucinations du système  $\Psi$  et ce qui se passe d'adapté à la réalité au niveau du système  $\omega$ . Il ramène l'allumage des neurones déjà frayés à un niveau énergétique extrêmement bas, pour que les distinctions puissent se faire par l'intermédiaire du système  $\omega$ , où les charges sont très faibles. Je vous fais remarquer que l'ego n'est pas au niveau de l'appareil perceptuel. Il est dans le système  $\Psi$  lui-même, il est au cœur de l'appareil psychique. C'est aux mêmes endroits que passent les processus primaire et secondaire. En fait, l'ego et l'appareil  $\Psi$  sont la même chose - l'ego est le nucleus, c'est ainsi que Freud s'exprime, le noyau de cet appareil.

C'est ce qui va contre votre hypothèse de tout à l'heure. Ce n'est pas une idée préformée qui impose à Freud la bipartition du système de l'ego 174

en perception et conscience, situées si paradoxalement dans son schéma de la *Traumdeutung* - c'était plus commode dans le premier schéma. Et pourquoi semble-t-il nécessaire qu'il en soit ainsi dans le second schéma ? C'est que le second schéma ne recouvre pas du tout le premier. C'est un schéma temporel, qui essaie de figurer l'ordre dans lequel se produisent les choses. Et il est remarquable que Freud rencontre cette difficulté au moment où il introduit la dimension temporelle.

Je laisse ouverte cette question. Concluez, Valabrega, ce que vous pouvez avoir à dire.

M. VALABREGA : *-La régression reste pour Freud un phénomène inexplicable du point de vue topique. C'est là-dessus qu'on pourrait conclure.*

Si vous voulez. Nous n'aurions fait que cela aujourd'hui, vous montrer que Freud reste dans son texte aussi embarrassé de la régression qu'un poisson d'une pomme, que nous n'aurions pas perdu notre temps. Il n'y avait pas la moindre nécessité à la faire intervenir pour expliquer le caractère fondamentalement hallucinatoire du processus primaire, puisqu'il a déjà distingué, au niveau du premier schéma, les processus primaire et secondaire. Il introduit la régression à partir du moment où il met l'accent sur des facteurs temporels. Du coup, il est forcé de l'admettre aussi sur le plan topique, c'est-à-dire spatial, où elle fait son apparition en porte-à-faux. Elle reste paradoxale, et jusqu'à un certain point antinomique et inexplicable. Voilà ce qu'il s'agissait de mettre ici en valeur. Nous verrons ensuite comment il faut manier la notion de régression quand Freud l'utilise dans le registre génétique à propos du développement de l'organisme.

2 MARS 1955.





XIII, 9 mars 1955

## LE RÊVE DE L'INJECTION D'IRMA

Nous en sommes donc toujours à méditer sur le sens des diverses conceptions que Freud s'est faites de l'appareil psychique. Ce travail qu'il a poursuivi au cours de toute son oeuvre, répondait pour lui à une exigence de cohérence interne. Il fut le premier et longtemps le seul à essayer de s'y retrouver, et il poursuivit son effort à travers les modifications, de théorie et de technique, que proposaient ceux qui le suivaient, c'est-à-dire la communauté analytique.

C'est un fait que la difficile question de la régression, à laquelle nous étions confrontés la dernière fois, était d'abord engendrée par les nécessités mêmes du schéma. Il faut lire les lettres à Fliess pour savoir combien ce travail a été pour Freud d'un engendrement difficile. Et c'est pour lui une exigence qui va au plus profond, que d'obtenir des schémas rigoureux. Or, faire une hypothèse sur la quantité n'est pas sans retentissement sur la notion de qualité. Et je ne crois pas que l'une et l'autre soient exactement compatibles. Freud a préféré l'une à l'autre pour certaines commodités de formulation, mais c'est à la relative simplification du premier schéma qu'il doit les difficultés du second, à savoir cette dissociation de la perception et de la conscience qui l'oblige à introduire l'hypothèse d'une régression pour rendre compte du caractère figuratif, c'est-à-dire imaginaire, de ce qui se produit dans le rêve.

Évidemment, le terme d'imaginaire, s'il avait pu être employé dès alors, aurait levé bien des contradictions. Mais ce caractère figuratif est ici conçu comme participant du perceptif, et le visuel est promu par Freud comme équivalent du perceptuel. Il est clair que le schéma, tel qu'il est construit dans la Traumdeutung, conduit nécessairement à

pro177

poser dès le niveau topique une hypothèse comme celle-ci - c'est parce que l'état de rêve ne permet pas aux processus de se poursuivre normalement jusqu'à la décharge motrice qu'il y a retour en arrière du processus de l'influx intentionnel, et apparition de son caractère imagé. Les choses peuvent aller à l'envers - voilà le sens du terme de régression, au point où nous en sommes.

C'est ici la première formulation un peu ferme de cette notion qui sera admise par la suite, de façon analogue, tant sur le plan formel que sur le plan génétique. L'idée de la régression de l'individu aux premiers stades de son développement domine, vous le savez, beaucoup de nos conceptions sur la névrose comme sur le traitement. L'entrée en jeu de cette notion, qui paraît maintenant si familière, ne va pas pourtant de soi, comme vous vous en êtes aperçus.

Pour vous faciliter maintenant le passage de ce schéma de l'appareil psychique à celui qu'implique le développement ultérieur de la pensée de Freud, nommément celui qui se centre sur la théorie du narcissisme, je vais vous proposer aujourd'hui une petite épreuve.

1

Le rêve initial, le rêve des rêves, le rêve inauguralement déchiffré, est pour Freud celui de l'injection d'Irma. Il en fait une analyse aussi exhaustive que possible, y revenant très souvent dans la *Traumdeutung* même, chaque fois qu'il a besoin d'un point d'appui, et en particulier, longuement, lorsqu'il introduit la notion de condensation.

Eh bien, ce rêve, nous allons le reprendre avec notre point de vue de maintenant. Nous sommes là dans notre droit, à condition de ne pas vouloir faire dire à Freud, qui n'en est qu'à la première étape de sa pensée, ce qui est dans la dernière, à condition de ne pas tenter d'accorder ces étapes les unes avec les autres à notre guise.

On trouve sous la plume d'Hartmann cet aveu assez candide qu'après tout les conceptions de Freud ne s'accordent pas si bien que ça entre elles, et qu'elles ont besoin d'être synchronisées. Les effets de cette synchronisation de la pensée de Freud sont précisément ce qui rend nécessaire un retour aux textes. A la vérité, elle me paraît avoir un fâcheux écho de mise au pas. Il ne s'agit pas pour nous de synchroniser les différentes étapes de la pensée de Freud, ni même de les accorder. Il s'agit de voir à quelle unique et constante difficulté répondait le progrès de cette pensée fait des contradictions de ses différentes étapes. Il s'agit, à travers la succession d'antinomies que cette pensée nous présente toujours, à 178

l'intérieur de chacune de ces étapes, et entre elles, de nous affronter à ce qui est proprement l'objet de notre expérience.

Je ne suis pas le seul, parmi les gens qui ont fonction d'enseigner l'analyse et de former des analystes, à avoir eu l'idée de reprendre le rêve de l'injection d'Irma. C'est le cas en particulier d'un homme qui s'appelle Erikson et se qualifie lui-même de tenant de l'école culturaliste-grand bien lui fasse. Ce dit culturalisme consiste à mettre l'accent dans l'analyse sur ce qui, dans chaque cas, relève du contexte culturel dans lequel le sujet est plongé. Cet aspect n'a certes pas été méconnu jusque-là-je ne sache pas que Freud, ni ceux qui peuvent se qualifier de spécifiquement freudiens, l'aient jamais négligé. La question est de savoir si l'on doit donner à cet élément une importance prévalente dans la constitution du sujet. Laissons de côté pour l'instant la discussion théorique que cela peut soulever, et voyons à quoi cela aboutit.

A propos du rêve de l'injection d'Irma, cela aboutit à certaines remarques que j'essaierai de vous pointer, au fur et à mesure que j'aurai à les rencontrer dans la ré-analyse que j'essaierai de faire aujourd'hui. Vous serez étonnés de voir que ce culturalisme converge assez singulièrement avec un psychologisme qui consiste à comprendre tout le texte analytique en fonction des différentes étapes du développement de l'ego. Vous voyez que ce n'est pas le simple désir de persifler sa synchronisation qui m'a fait nommer Hartmann.

Le rêve de l'injection d'Irma, on cherchera donc à le situer comme une étape du développement de l'ego de Freud, ego qui a droit à un respect particulier car c'est celui d'un grand créateur, à un moment éminent de sa capacité créatrice. A la vérité, on ne peut pas dire que ce soit un idéal faux. Il doit bien sûr y avoir une psychologie du créateur. Mais est-ce la leçon que nous avons à tirer de l'expérience freudienne, et plus spécialement, si nous la regardons à la loupe, de ce qui se passe dans le rêve de l'injection d'Irma?

Si ce point de vue est vrai, nous devons abandonner la notion que je vous dis être l'essence de la découverte freudienne, le décentrement du sujet par rapport à l'ego, et revenir à la notion que tout se centre sur le développement typique de l'ego. Il y a là une alternative sans médiation - si c'est vrai, tout ce que je dis est faux.

Seulement, si ce que je dis est faux, il devient extrêmement difficile de lire le moindre texte de Freud en y comprenant quelque chose. Nous allons en faire l'épreuve sur le rêve de l'injection d'Irma.

Pourquoi Freud donne-t-il une telle importance à ce rêve? Au premier abord, on pourrait s'en étonner. Qu'est-ce que Freud, en effet, tire de l'analyse de ce rêve? Cette vérité, qu'il pose comme première, que le rêve est toujours la réalisation d'un désir, d'un souhait.

Je vais vous lire le contenu du rêve, espérant que cela suffira à vous évoquer l'analyse qui y est attachée.

Un grand hall -beaucoup d'invités, nous recevons. Parmi ces invités, Irma, que je prends tout de suite à part, pour lui reprocher, en réponse à sa lettre, de ne pas avoir encore accepté ma « solution ». Je lui dis : « Si tu as encore des douleurs, c'est réellement de ta faute. » Elle répond : « Si tu savais comme j'ai mal à la gorge, à l'estomac et au ventre, cela m'étrangle. » Je prends peur et je la regarde. Elle a un air pâle et bouffi; je me dis : n'ai je pas laissé échapper quelque symptôme organique? Je l'amène près de la fenêtre et j'examine sa gorge. Elle manifeste une certaine résistance comme les femmes qui portent un dentier. Je me dis : pourtant elle n'en a pas besoin. Alors, elle ouvre bien la bouche, et je constate, à droite, une grande tache blanche, et d'autre part j'aperçois d'extraordinaires formations contournées qui ont l'apparence des cornets du nez, et sur elles de larges escarres blanc grisâtre. J'appelle aussitôt le docteur M., qui, à son tour, examine la malade et confirme. Le docteur M. n'est pas comme d'habitude, il est très pâle, il boite, il n'a pas de barbe... Mon ami Otto est également là, à côté d'elle, et mon ami Léopold la percute par-dessus le corset; il dit : « Elle a une matité à la base gauche », et il indique aussi une région infiltrée de la peau au niveau de l'épaule gauche (fait que je constate comme lui malgré les vêtements). M. dit: « Il n'y a pas de doute, c'est une infection, mais ça ne fait rien; il va s'y ajouter de la dysenterie et le poison va s'éliminer. » Nous savons également, d'une manière directe, d'où vient l'infection. Mon ami Otto lui a fait récemment, un jour où elle s'était sentie souffrante, une injection avec une préparation de propyle, propylène... acide propionique... triméthylamine (dont je vois la formule devant mes yeux, imprimée en caractère gras)... Ces injections ne sont pas faciles à faire... il est probable aussi que la seringue n'était pas propre.

2

Irma est une malade amie de la famille de Freud. Celui-ci est donc vis-à-vis d'elle dans cette situation délicate, toujours à éviter, où est l'analyste qui soigne quelqu'un du cercle de ses connaissances. Nous sommes beaucoup plus avertis que ne l'était Freud à cet état préhistorique de l'analyse, des difficultés, dans ce cas, d'un contre-transfert.

C'est bien en effet ce qui se passe. Freud a de grandes difficultés avec Irma. Comme il nous le signale dans les associations du rêve, il en est encore à ce moment à penser que, quand le sens inconscient du conflit fondamental de la névrose est découvert, on n'a qu'à le proposer au sujet, qui accepte ou n'accepte pas. S'il n'accepte pas, c'est sa faute, c'est un vilain, un méchant, un mauvais patient. Quand il est bon, il accepte, et 180

tout va bien. Je ne force rien - il y a les bons et les mauvais patients. Cette notion, Freud nous la rapporte avec un humour voisin de l'ironie un peu sommaire que je fais sur ce sujet. Il dit qu'il peut bénir le ciel d'avoir eu cette conception à cette époque, car elle lui a permis de vivre.

Donc, il est en grande difficulté avec Irma, qui est certainement améliorée, mais qui conserve certains symptômes et particulièrement une tendance au vomissement. Il vient d'interrompre le traitement, et c'est son ami Otto qui lui apporte des nouvelles de son ancienne patiente.

Otto est celui dont, autrefois, j'ai souligné qu'il est très proche de Freud. Mais ce n'est pas un ami intime, au sens où il serait familier des pensées de celui qui est déjà un maître. C'est un brave, Otto, il soigne un peu toute la famille, quand on a des rhumes, des choses qui ne vont pas très bien, et il joue dans le ménage le rôle du célibataire sympathique, bienfaisant, donneur de cadeaux. Ce n'est pas sans provoquer une certaine ironie amusée de la part de Freud.

L'Otto en question, pour lequel il a donc une estime de bon aloi, tuais moyenne, lui rapporte des nouvelles de la nommée Irma, et lui dit que, somme toute, ça va, tuais pas si bien que ça. Et à travers ses intonations, Freud croit sentir que le cher ami Otto le désapprouve quelque peu, ou plus exactement que celui-ci a dû participer aux gorges chaudes de l'entourage, voire à l'opposition qu'il a rencontrée à propos de cette cure imprudemment entreprise sur un terrain où il n'est pas pleinement maître de manoeuvrer comme il l'entend.

Freud, en effet, a le sentiment d'avoir bien proposé à Irma la bonne solution - *Lösung*. Ce mot a la même ambiguïté en allemand qu'en français - c'est aussi bien la solution qu'on injecte que la solution d'un conflit. En cela, le rêve de l'injection d'Irma prend déjà son sens symbolique.

Au départ, Freud est fort mécontent de son ami. C'est qu'il est encore bien plus mécontent de lui-même. Il va jusqu'à mettre en doute le bien-fondé de cette solution qu'il apporte et peut-être le principe même de son traitement des névroses.

En cette année 1895, il en est encore à ce stade expérimental où il fait ses découvertes majeures, parmi lesquelles l'analyse de ce rêve lui paraîtra toujours si importante, qu'en 1900, dans une lettre à Fliess, juste après la parution du livre où il la rapporte, il s'amusera - tuais ses façons de s'amuser ne sont jamais si gratuites - à évoquer qu'un jour on mettra peut-être sur le seuil de la maison de campagne de Bellevue où se passe ce rêve - *Ici, le 24 juillet 1895, pour la première fois l'énigme du rêve a été dévoilée par Sigmund Freud.* 181

En même temps que mécontent, il est donc à cette date plein de confiance. C'est, notez-le, avant la crise de 1897, dont nous trouvons trace dans la lettre à Fliess, où il devait penser un moment que toute la théorie du trauma à partir de la séduction, centrale dans la genèse de sa conception, était à rejeter, et que tout son édifice s'écroulait. Il est en 1895 dans une période créatrice, ouvert à la certitude comme au doute - ce qui caractérise tout le progrès de la découverte.

Ce qui est perçu, à travers la voix d'Otto, de désapprobation, est le petit choc qui va mettre en branle son rêve.

Dès 1882, je vous le signale, Freud, dans une lettre à sa fiancée, remarquait que ce n'était pas tellement les grandes préoccupations du jour qui apparaissaient dans les rêves, que les thèmes amorcés, puis interrompus - quand vous avez le sifflet coupé. Le sifflet coupé de la parole a frappé Freud précocement, et nous le retrouvons sans cesse dans ses analyses de la *Psychopathologie de la vie quotidienne*. Je vous ai déjà parlé de l'oubli du nom de l'auteur de la fresque d'Orvieto s'agissait là aussi de quelque chose qui n'était pas complètement sorti pendant la journée.

Ici, pourtant, c'est bien loin d'être le cas. Freud s'est mis au travail le soir après dîner, et a rédigé tout un résumé à propos du cas d'Irma, de façon à remettre les choses au point, et justifier au besoin la conduite générale du traitement.

Là-dessus, la nuit vient. Et ce rêve.

Je vais tout de suite au résultat. Freud considère comme un grand succès d'avoir pu expliquer ce rêve dans tous ses détails, par le désir de se décharger de sa responsabilité dans l'échec du traitement d'Irma. Il le fait dans le rêve - lui comme artisan du rêve - par des voies tellement multiples que, comme il le remarque avec son humour habituel, cela ressemble beaucoup à l'histoire de la personne à qui on reproche d'avoir rendu un chaudron percé, et qui répond que premièrement, il l'a rendu intact, que deuxièmement, le chaudron était déjà percé quand il l'a emprunté, et que troisièmement il ne l'a pas emprunté. Chacune de ces explications séparément serait parfaitement valable, tuais l'ensemble ne peut nous satisfaire en aucune façon.

C'est ainsi qu'est conçu ce rêve, nous dit Freud. Et, bien entendu, il y a là la trame de tout ce qui apparaît dans le rêve. Mais la question à mon sens est plutôt celle-ci - comment se fait-il que Freud, qui développera plus loin la fonction du désir inconscient, se contente ici, pour le premier pas de sa démonstration, de présenter un rêve entièrement expliqué par la satisfaction d'un désir qu'on ne peut pas appeler autrement que préconscient, et même tout à fait conscient? Freud, n'est-ce pas, a passé la veille au soir à essayer de se justifier noir sur blanc aussi bien de ce qui va que de ce qui peut ne pas aller. 182

Pour établir sa formule, qu'un rêve est dans tous les cas la satisfaction d'un désir, Freud ne semble pas, au premier abord, avoir exigé autre chose que la notion la plus générale du désir, sans se soucier plus avant de savoir ce qu'est ce désir, ni même d'où il vient - de l'inconscient ou du préconscient.

Freud pose ainsi la question dans la note que j'ai lue la dernière fois - qui est-il, ce désir inconscient? Qui est-il, lui qui est repoussé et fait horreur au sujet? Quand on parle d'un désir inconscient, qu'est-ce qu'on veut dire? Pour qui ce désir existe-t-il?

C'est à ce niveau que va s'éclaircir pour nous cette immense satisfaction qu'apporte à Freud la solution qu'il donne au rêve. Pour donner nous-même son plein sens au fait que ce rêve joue un rôle décisif dans l'exposé de Freud, il nous faut tenir compte de l'importance que lui accorde Freud, d'autant plus significative qu'elle nous apparaît paradoxale. Au premier abord, on pourrait dire que le pas décisif n'est pas fait, puisqu'il ne s'agit en fin de compte que de désir préconscient. Mais s'il tient ce rêve pour le rêve des rêves, le rêve initial, typique, c'est qu'il a le sentiment de l'avoir fait, ce pas, et il ne démontre que trop par la suite de son exposé qu'il l'a fait effectivement. S'il a le sentiment de l'avoir fait, c'est qu'il l'a fait.

Je ne suis pas en train de refaire l'analyse du rêve de Freud après Freud lui-même. Ce serait absurde. Pas plus qu'il n'est question d'analyser des auteurs défunts, il n'est question d'analyser son propre rêve mieux que Freud. Quand Freud interrompt les associations, il a ses raisons pour cela. Il nous dit - *Ici, je ne peux pas vous en dire plus long, je ne veux pas vous raconter les histoires de lit et de pot de chambre - ou bien - Ici je n'ai plus envie de continuer à associer.* Il ne s'agit pas d'exégéter là où Freud s'interrompt lui-même, mais de prendre, nous, l'ensemble du rêve et de son interprétation. Là, nous sommes sur une position différente de celle de Freud.

Il y a deux opérations – faire le rêve, et l'interpréter. Interpréter, c'est une opération dans laquelle nous intervenons. Mais n'oubliez pas que dans la plupart des cas, nous intervenons aussi dans la première. Dans une analyse, nous n'intervenons pas seulement en tant que nous interprétons le rêve du sujet - si tant est que nous l'interprétons -, mais comme nous sommes déjà, à titre d'analyste, dans la vie du sujet, nous sommes déjà dans son rêve.

Rappelez-vous ce que, dans la conférence inaugurale de cette société, je vous évoquais à propos du symbolique, de l'imaginaire et du réel. Il s'agissait d'user de ces catégories sous forme de petites et de grandes lettres. 183

iS - imaginer le symbole, mettre le discours symbolique sous forme figurative, soit le rêve.

sI - symboliser l'image, faire une interprétation de rêve.

Seulement, pour cela il faut qu'il y ait une réversion, que le symbole soit symbolisé. Au milieu, il y a la place pour comprendre ce qui se passe dans cette double transformation. C'est ce que nous allons essayer de faire - prendre l'ensemble de ce rêve et l'interprétation qu'en donne Freud, et voir ce que cela signifie dans l'ordre du symbolique et de l'imaginaire.

Nous avons la chance que ce fameux rêve, dont vous ne constaterez que trop que nous ne le manions qu'avec le plus grand respect, n'est pas, parce qu'il s'agit d'un rêve, dans le temps. C'est très simple à remarquer, et ça constitue précisément l'originalité du rêve-le rêve n'est pas dans le temps.

Il y a quelque chose de tout à fait frappant - aucun des auteurs en question ne fait remarquer ce fait dans sa pureté. M. Erikson s'en approche, mais malheureusement, son culturalisme n'est pas pour lui un instrument très efficace. Ledit culturalisme le pousse à poser soi-disant le problème de l'étude du contenu manifeste du rêve. Ce contenu manifeste du rêve, nous dit-il, mériterait d'être remis au premier plan. Là-dessus, discussion fort confuse, qui repose sur cette opposition du superficiel et du profond, dont je vous supplie toujours de vous débarrasser. Comme Gide le dit dans les Faux-Monnayeurs, il n'y a rien de plus profond que le superficiel, parce qu'il n'y a pas de profond du tout. Mais ce n'est pas la question.

Il faut partir du texte, et en partir, ainsi que Freud le fait et le conseille, comme d'un texte sacré. L'auteur, le scribe, n'est qu'un scribouillard, et il vient en second. Les commentaires des Écritures ont été irrémédiablement perdus le jour où on a voulu faire la psychologie de Jérémie, d'Isaïe, voire de Jésus-Christ. De même, quand il s'agit de nos patients, je vous demande de porter plus d'attention au texte qu'à la psychologie de l'auteur - c'est toute l'orientation de mon enseignement.

Prenons ce texte. M. Erikson attache une grande importance au fait qu'au départ, Freud dit - nous recevons. Ainsi, il serait un personnage double - il reçoit avec sa femme. Il s'agit d'une petite fête, attendue, d'un anniversaire, où Irina, l'amie de la famille, doit venir. Je veux bien, en effet, que le nous recevons pose Freud dans son identité de chef de famille, mais ce ne me paraît pas impliquer une bien grande duplicité de sa fonction sociale, car on ne voit absolument pas apparaître la chère Frau Doktor, pas une minute. Dès que Freud entre dans le dialogue, le champ visuel se rétrécit. Il



prend Irina et commence à lui faire des reproches, à l'invectiver - *C'est bien de ta faute, si tu m'écoutais ça irait mieux*. Inversement, Irma lui dit - *Tu ne peux pas savoir comme ça fait mal ici et là, et là, gorge, ventre, estomac*. Et puis elle dit que cela lui *zusammenschnüren*, que ça l'étouffe. Ce *zusammenschnüren* me paraît vivement expressif.

MME X : - *Autrefois, on avait trois ou quatre personnes qui tiraient sur les cordons du corset pour le serrer*.

Freud est alors assez impressionné, et commence à manifester quelque inquiétude. Il l'attire vers la fenêtre et lui fait ouvrir la bouche.

Tout cela se passe donc sur un fond de discussion et de résistance - résistance non seulement à ce que Freud propose, mais aussi à l'examen. Il s'agit là en fait de résistance du type résistance féminine. Les auteurs passent là-dessus en mettant en jeu la psychologie féminine dite victorienne. Car il est bien entendu que les femmes ne nous résistent plus - ça ne nous excite plus, les femmes qui résistent, et quand il s'agit de résistance féminine, c'est toujours ces pauvres victorienne qui sont là à concentrer sur elles les reproches. C'est assez amusant. Conséquence du culturalisme qui ne sert pas ici à ouvrir les yeux à M. Erikson.

C'est pourtant autour de cette résistance que tournent les associations de Freud. Elles mettent en valeur qu'Irma est loin d'être la seule en cause, bien qu'elle seule apparaisse dans le rêve. Parmi les personnes qui sont *sich streichen*, il y en a deux en particulier qui, pour être symétriques, n'en sont pas moins assez problématiques - la femme de Freud lui-même qui, à ce moment-là, comme on le sait par ailleurs, est enceinte, et une autre malade.

Nous savons l'importance extrême du rôle que sa femme a joué dans la vie de Freud. Il avait pour elle un attachement non seulement familial, mais conjugal, hautement idéalisé. Il semble bien pourtant, à certaines nuances, qu'elle n'ait pas été sans lui apporter, sur certains plans instinctuels, quelque déception. Quant à la malade, c'est pour ainsi dire la malade idéale, parce qu'elle n'est pas une malade de Freud, qu'elle est assez jolie, et certainement plus intelligente qu'Irma, dont on a plutôt tendance à noircir les facilités de compréhension. Elle a aussi cet attrait qu'elle ne demande pas le secours de Freud, ce qui laisse celui-ci souhaiter qu'elle puisse un jour le lui demander. Mais à vrai dire il n'en a pas grand espoir. Bref, c'est dans un éventail qui va de l'intérêt professionnel le plus purement orienté, jusqu'à toutes les formes de mirage imaginaire, que se présente ici la femme et que se situe la relation avec Irma.

Dans le rêve lui-même, Freud se montre tel qu'il est, et son ego s'y 185

trouve parfaitement au niveau de son ego vigile. En psychothérapeute, il s'entretient de façon directe des symptômes d'Irma, qui sont un peu modifiés sans doute par rapport à ce qu'ils sont dans la réalité, mais légèrement. Irina elle-même est à peine distordue. Ce qu'elle montre, elle le montrerait aussi bien si on y regardait de près à l'état de veille. Si Freud analysait ses comportements, ses réponses, ses émotions, son transfert à tout instant dans le dialogue avec Irma, il verrait tout aussi bien que derrière Irma, il y a sa femme, qui est son amie assez intime, et aussi bien la jeune femme séduisante qui est à deux pas et ferait une bien meilleure patiente qu'Irina.

Nous sommes là à un premier niveau, où le dialogue reste asservi aux conditions de la relation réelle, en tant qu'elle est elle-même entièrement engluée dans les conditions imaginaires qui la limitent, et qui font, pour l'instant, difficulté à Freud.

Cela va très loin. Ayant obtenu que la patiente ouvre la bouche - c'est de cela qu'il s'agit justement dans la réalité, qu'elle n'ouvre pas la bouche -, ce qu'il voit au fond, ces cornets du nez recouverts d'une membrane blanchâtre, c'est un spectacle affreux. Il y a à cette bouche toutes les significations d'équivalence, toutes les condensations que vous voudrez. Tout se mêle et s'associe dans cette image, de la bouche à l'organe sexuel féminin, et passant par le nez - Freud, juste avant ou juste après, se fait opérer, par Fliess ou un autre, des cornets du nez. Il y a là une horrible découverte, celle de la chair qu'on ne voit jamais, le fond des choses, l'envers de la face, du visage, les secrétats par excellence, la chair dont tout sort, au plus profond même du mystère, la chair en tant qu'elle est souffrante, qu'elle est informe, que sa forme par soi-même est quelque chose qui provoque l'angoisse. Vision d'angoisse, identification d'angoisse, dernière révélation du *tu es ceci* - *Tu es ceci, qui est le plus loin de toi, ceci qui est le plus informe*. C'est devant cette révélation du type *Mané, Thecel, Phares* que Freud arrive, au sommet de son besoin de voir, de savoir, qui s'exprimait jusqu'alors dans le dialogue de l'ego avec l'objet.

Ici, Erikson fait une remarque qui, je dois l'avouer, est excellente - normalement un rêve qui aboutit à ça doit provoquer le réveil. Pourquoi Freud ne se réveille-t-il pas? Parce que c'est un dur.

Moi, je veux bien - c'est un dur. Alors, ajoute Erikson, comme son ego est coincé salement devant ce spectacle, cet ego régresse - toute la suite de l'exposé est pour nous le dire. Erikson fait alors toute une théorie des différents stades de l'ego, dont je vous donnerai connaissance. Ce sont des amusettes psychologiques certainement fort instructives, mais qui me paraissent à la vérité aller contre l'esprit même de la théorie freudienne. Car, enfin, si l'ego est cette succession d'émergences, de 186

formes, si cette double face de bien et de mal, de réalisations et de modes d'irréalizations en constitue le type, on voit mal ce que vient faire là-dedans ce que dit Freud en mille, deux mille endroits de ses écrits, que le moi est la somme des identifications du sujet, avec tout ce que cela peut comporter de radicalement contingent. Si vous me permettez de l'imager, le moi est comme la superposition des différents manteaux empruntés à ce que j'appellerai le bric-à-brac de son magasin d'accessoires.

Pouvez-vous vraiment, vous autres analystes, en toute authenticité, m'apporter des témoignages de ces superbes développements typiques de l'ego des sujets? Ce sont des histoires. On nous raconte la façon dont se développe somptueusement ce grand arbre, l'homme, qui à travers son existence triomphe d'épreuves successives grâce auxquelles il arrive à un merveilleux équilibre. C'est tout à fait autre chose, une vie humaine! J'ai déjà écrit cela autrefois dans mon discours sur la psychogenèse.

3

Est-ce vraiment d'une régression de l'ego qu'il s'agit au moment où Freud évite le réveil? Ce que nous voyons, c'est qu'à partir de ce moment-là, plus question de Freud. Il appelle le professeur M. au secours parce qu'il y perd son latin. Ce n'est pas pour autant qu'on va lui en donner un meilleur, de latin.

Le docteur M., personnalité prédominante du milieu, comme il l'appelle - je n'ai pas identifié qui c'est -, est un type tout à fait estimable dans la vie pratique. Il n'a certainement jamais fait beaucoup de mal à Freud, mais il n'est pas toujours de son avis, et Freud n'est pas homme à l'admettre aisément.

Il y a aussi Otto et le camarade Léopold, qui darne le pion au camarade Otto. Aux yeux de Freud, ça lui fait un mérite considérable, et il les compare tous les deux à l'inspecteur Bräsig et à son ami Karl. L'inspecteur Bräsig est un type futé, mais qui se trompe toujours, parce qu'il omet de bien regarder les choses. Le camarade Karl, qui est à ses côtés, les remarque, et l'inspecteur n'a plus qu'à suivre.

Avec ce trio de clowns, nous voyons s'établir autour de la petite Irma un dialogue à bâtons rompus, qui tient plutôt du jeu des propos interrompus, et même du dialogue bien connu de sourds.

Tout cela est extrêmement riche et je ne fais que résumer. Apparaissent les associations qui nous montrent la véritable signification du rêve.

Freud s'aperçoit qu'il se trouve là innocenté de tout, selon le raisonne-

ruent du seau percé. Les trois sont si ridicules que n'importe qui aurait l'air d'un dieu auprès de pareilles machines à absurdité. Ces personnages sont tous significatifs, en ce qu'ils sont des personnages de l'identification où réside la formation de l'identification où réside la formation de l'égo.

Le docteur M. -répond à une fonction qui a été capitale pour Freud, celle de son demi-frère Philippe, dont je vous disais dans un autre contexte que c'était le personnage essentiel pour comprendre le complexe oedipien de Freud. Si Freud a été introduit à l'Œdipe d'une façon aussi décisive pour l'histoire de l'humanité, c'est évidemment qu'il avait un père, lequel, d'un premier mariage, avait déjà deux fils, Emmanuel et Philippe, d'un âge voisin, à trois années près, mais qui étaient déjà en âge d'être chacun le père du petit Freud Sigmund, né, lui, d'une mère qui avait exactement le même âge que ledit Emmanuel. Cet Emmanuel a été pour Freud l'objet d'horreur par excellence. On a même cru que toutes les horreurs étaient concentrées sur lui - à tort, car Philippe en a pris sa part. C'est lui qui a fait coffrer la bonne vieille nourrice de Freud, à laquelle on attache une importance démesurée, les culturalistes ayant voulu annexer Freud au catholicisme par son intermédiaire.

Il n'en reste pas moins que les personnages de la génération intermédiaire ont joué un rôle considérable. C'est une forme supérieure qui permet de concentrer les attaques agressives contre le père sans trop toucher au père symbolique, qui, lui, est vraiment dans un ciel qui, sans être celui de la sainteté, n'en a pas moins son extrême importance. Le père symbolique reste intact grâce à cette division des fonctions.

Le docteur M. représente ce personnage idéal constitué par la pseudo-image paternelle, le père imaginaire. Otto correspond à ce personnage qui a joué un rôle constant dans la vie de Freud, le familier et proche intime qui est à la fois ami et ennemi, qui, d'une heure à l'autre, devient d'ami ennemi. Et Léopold joue le rôle du personnage utile pour toujours contrer le personnage de l'ami-ennemi, de l'ennemi chéri.

Voilà donc une tout autre triade que la précédente, mais qui est aussi bien dans le rêve. L'interprétation de Freud nous sert à en comprendre le sens. Mais quel est son rôle dans le rêve? Elle joue avec la parole, la parole décisive et judicative, avec la loi, avec ce qui tourmente Freud sous la forme-*Ai je tort ou raison? Où est la vérité? Quel est le sort du problème? Où suis-je situé?*

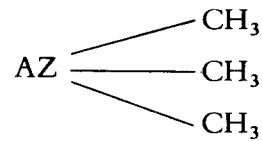
Nous avons vu la première fois, accompagnant l'ego d'Irma, trois personnages féminins. Freud note qu'il y a là une telle abondance de recoupements qu'à la fin les choses se nouent, et qu'on arrive à on ne sait quel mystère.

Quand nous analysons ce texte, il faut tenir compte du texte tout entier, y compris des notes. A cette occasion, Freud évoque ce point des 188

associations -où le rêve prend son insertion dans l'inconnu, ce qu'il appelle son ombilic. Nous arrivons à ce qu'il y a derrière le trio mystique. Je dis mystique parce que nous en connaissons maintenant le sens. Les trois femmes, les trois sueurs, les trois coffrets, Freud nous en a depuis démontré le sens. Le dernier terme est la mort, tout simplement. C'est bien de cela qu'il s'agit. Nous le voyons même apparaître au milieu du vacarme des paroles dans la seconde partie. L'histoire de la membrane diphtérique est directement liée à la menace, qui a été extrêmement loin, portée deux ans auparavant sur la vie d'une des filles de Freud. Freud en a senti la valeur comme d'un châtiment pour une maladresse thérapeutique qu'il a commise en donnant trop d'un médicament, le sulfonal, à une de ses patientes, ignorant que son usage continu n'était pas sans effets nocifs. Il a cru voir là le prix payé de sa faute professionnelle.

Dans la seconde partie, les trois personnages jouent entre eux ce jeu dérisoire de se renvoyer la balle à propos de ces questions fondamentales pour Freud - *Quel est le sens de la névrose? Quel est le sens de la cure? Quel est le bien-fondé de ma thérapeutique des névroses?* Et derrière tout cela, il y a le Freud qui rêve en étant un Freud qui cherche la clé du rêve. C'est pourquoi la clé du rêve doit être la même chose que la clé de la névrose et la clé de la cure.

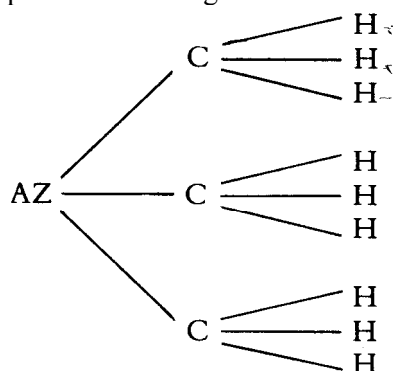
De même qu'il y a dans la première étape une adné, quand émerge la révélation d'apocalypse de ce qui était là, il y a aussi un sommet dans la seconde partie. D'abord, immédiatement, *unmittelbar*, comme dans la conviction délirante où tout d'un coup vous savez que c'est celui-là qui vous en veut, ils savent que c'est Otto le coupable. Il a fait une injection. On cherche - ... *propyle... propylène...* A cela s'associe l'histoire si comique du jus d'ananas dont, la veille, Otto a fait cadeau à la famille. On a débouché, ça sentait une odeur de riquiqui. On a dit-Donnons-le aux domestiques. Mais Freud, *plus humain*, dit-il, remarque gentiment: - *Mais non, eux aussi, ça pourrait leur faire du mal.* Il en sort écrit en caractères gras, au-delà de ce vacarme des paroles, comme le *Mané, Thecel, Phares* de la Bible, la formule de la triméthylamine. Je vais vous l'écrire cette formule.



Cela éclaire tout, triméthylamine. Le rêve ne prend pas seulement son sens de la recherche de Freud sur le sens du rêve. S'il peut continuer de se poser la question, c'est qu'il se demande si tout cela communique avec Fliess, dans les élucubrations duquel la triméthylamine joue un rôle à propos des produits de décomposition des substances sexuelles. En effet -je me suis informé-la triméthylamine est un produit de décomposition du sperme, et c'est ce qui lui donne son odeur ammoniacale quand on le laisse se décomposer à l'air. Le rêve, qui a culminé une première fois, alors que l'ego était là, sur l'image horripilante que j'ai dite, culmine la seconde fois à la fin dans une formule écrite, avec son côté Mané, Thecel, Phares, sur la muraille, au-delà de ce que nous ne pouvons pas ne pas identifier comme la parole, la rumeur universelle.

Tel un oracle, la formule ne donne aucune réponse à quoi que ce soit. Mais la façon même dont elle s'énonce, son caractère énigmatique, hermétique, est bien la réponse à la question du sens du rêve. On peut la calquer sur la formule islamique - Il n'y a d'autre Dieu que Dieu. Il n'y a d'autre mot, d'autre solution à votre problème, que le mot.

Nous pouvons nous pencher sur la structure de ce mot, qui se présente là sous une forme éminemment symbolique, puisqu'il est fait de signes sacrés.



Ces trois que nous retrouvons toujours, c'est là que, dans le rêve, est l'inconscient - ce qui est en dehors de tous les sujets. La structure du rêve nous montre assez que l'inconscient n'est pas l'ego du rêveur, que ça n'est pas Freud en tant que Freud continuant sa conversation avec Irma. C'est un Freud qui a traversé ce moment d'angoisse majeure où son moi s'identifiait au tout sous sa forme la plus inconstituée. Il s'est littéralement évadé, il a fait appel, comme il l'écrit lui-même, au congrès de tous ceux qui savent. Il s'est évanoui, résorbé, aboli derrière eux. Et enfin une autre voix prend la parole. On peut s'amuser sur l'alpha et l'oméga de la 190

chose. Mais quand bien même nous aurions N au lieu de AZ ce serait la même calembredaine - nous pourrions appeler Nemo ce sujet hors du sujet qui désigne toute la structure du rêve.

Ce rêve nous enseigne donc ceci - ce qui est en jeu dans la fonction du rêve est au-delà de l'ego, ce qui dans le sujet est du sujet et n'est pas du sujet, c'est l'inconscient.

Peu nous importe à ce moment-là l'injection faite par Otto avec une seringue qui est sale.

On peut beaucoup s'amuser sur cette seringue d'un usage familial, qui en allemand s'accompagne de toutes sortes de résonances données en français par le verbe gicler.

Nous savons assez, par toutes sortes de petits indices, l'importance de l'érotisme urétral dans la vie de Freud. Un jour que je serai bien luné, je vous montrerai que jusqu'à un âge avancé, Freud a eu de ce côté-là quelque chose qui fait nettement écho au souvenir de son urination dans la chambre de ses parents - à laquelle Erikson attache tellement d'importance. Il nous fait remarquer qu'il y avait sans aucun doute un petit pot de chambre et qu'il n'a pu faire pipi par terre - Freud ne précise pas s'il l'a fait dans le pot de chambre maternel ou sur le tapis ou le parquet. Mais cela est de second ordre.

L'important, et ce rêve nous le montre, c'est que les symptômes analytiques se produisent dans le courant d'une parole qui cherche à passer. Elle rencontre toujours la double résistance de ce que nous appellerons pour aujourd'hui, parce qu'il est tard, l'ego du sujet et son image. Tant que ces deux interpositions offrent une suffisante résistance, elles s'illuminent, si je puis dire, dans l'intérieur de ce courant, elles phosphorescent, elles fulgurent.

C'est ce qui se passe dans la première phase du rêve, pendant laquelle Freud est sur le plan de la résistance, en train de jouer avec sa patiente. A un moment, parce qu'il a dû aller assez loin, ça cesse. Il n'a pas tout à fait tort, M. Erikson, c'est bien parce que Freud est pris par une telle passion de savoir qu'il passe outre.

Ce qui fait la véritable valeur inconsciente de ce rêve, quels que soient ses échos primordiaux et infantiles, c'est la recherche du mot, l'affrontement direct à la réalité secrète du rêve, la recherche de la signification comme telle. C'est au milieu de tous ses confrères, de ce consensus de la république de ceux qui savent - car si personne n'a raison, tout le monde a raison, loi paradoxale et rassurante à la fois-, c'est au milieu de ce chaos que se révèle à Freud, en ce moment originel où sa doctrine naît, le sens du rêve - qu'il n'y a pas d'autre trot du rêve que la nature même du symbolique.

La nature du symbolique, je veux moi aussi vous y introduire en vous disant, pour vous servir de repère - les symboles n'ont jamais que la valeur de symboles.

Un franchissement s'accomplit. Après la première partie, la plus chargée, imaginaire, il entre à la fin du rêve ce que nous pourrions appeler la foule. Mais c'est une foule structurée, comme la foule freudienne. C'est pourquoi j'aimerais mieux introduire un autre terme, que je laisserai à votre méditation avec tous les doubles sens qu'il comporte - l'immixtion des sujets.

Les sujets entrent et se mêlent des choses - cela peut être le premier sens. L'autre est celui-ci - un phénomène inconscient qui se déroule sur un plan symbolique, comme tel décentré par rapport à l'ego, se passe toujours entre deux sujets. Dès lors que la parole vraie émerge, médiatrice, elle en fait deux sujets très différents de ce qu'ils étaient avant la parole. Cela veut dire qu'ils ne commencent à être constitués comme sujets de la parole qu'à partir du moment où la parole existe, et il n'y a pas d'avant.

9 MARS 1955.



XIV, 16 mars 1955

## LE RÊVE DE L'INJECTION D'IRMA (fin)

L'imaginaire, le réel et le symbolique.

Qu'est-ce que vous a apporté la conférence de M. Griaule hier soir ? Quel rapport avec nos objets usuels ? Qui a commencé à en décanter la morale ? Quelles sont vos impressions ?

Marcel Griaule a fait rapidement allusion à l'islamisation d'une partie importante des populations du Soudan, au fait que celles-ci continuent à fonctionner sur un registre symbolique tout en appartenant à un style de credo religieux nettement discordant avec ce système. Leur exigence sur ce plan se manifeste d'une façon très précise, par exemple quand ils demandent qu'on leur apprenne l'arabe, parce que l'arabe est la langue du Coran. Il y a là une tradition qui vient de très loin, qui est très vivante, et qui semble s'entretenir par toutes sortes de procédés. Malheureusement, il nous a laissés sur notre faim.

Il ne faut pas croire que la civilisation soudanaise ne mérite pas son nom. Nous avons assez de témoignages de ses créations comme de sa métaphysique pour mettre en cause cette échelle unique sur laquelle nous croyons pouvoir mesurer la qualité des civilisations. Qui a lu le dernier article de Lévi-Strauss ? C'est à ça qu'il fait allusion - certaines erreurs de nos perspectives proviennent du fait que nous nous servons d'une échelle unique pour mesurer la qualité, le caractère exceptionnel d'une civilisation. Les conditions dans lesquelles vivent ces gens peuvent au premier abord paraître assez ardues, assez précaires du point de vue du bien-être et de la civilisation, mais ils semblent pourtant trouver un appui très puissant dans la fonction symbolique, isolée comme telle.

On a ans longtemps à pouvoir entrer en communication avec eux. Il y a là une analogie avec notre propre position vis-à-vis du sujet.

Revenons au rêve de l'injection d'Irma.

Je souhaiterais savoir si ce que je vous ai dit a été bien compris. Qu'est-ce que j'ai voulu dire ? Qui veut prendre la parole ?

Eh bien, je crois avoir en valeur le caractère dramatique de la découverte par Freud du sens du rêve entre 1895 et 1900, c'est-à-dire pendant les années où il élabore sa Traumdeutung. Quand je parle de ce caractère dramatique, je voudrais, à l'appui, vous apporter un passage d'une lettre à Fliess qui suit la fameuse lettre 137 dans laquelle, mi-plaisant mi-sérieux, mais bien terriblement sérieux, il suggère qu'on commémorera ce rêve par la plaque -Ici, le 24 juillet 1895, le docteur Sigmund Freud trouva le mystère du rêve.

Dans la lettre 138, on lit -En ce qui concerne les grands problèmes, rien n'est encore décidé. Tout est flottant, vague, un enfer intellectuel, des cendres superposées, et dans le tréfonds ténébreux se distingue la silhouette de Lucifer Amor. C'est une image de vagues, d'oscillations, comme si le monde entier était animé par une inquiétante pulsation imaginaire, et en même temps une image de feu, où paraît la silhouette de Lucifer, qui semble incarner la dimension angoissante du vécu de Freud. Voilà ce qu'autour des années de sa quarantaine il a vécu, au moment décisif où était découverte la fonction de l'inconscient.

L'expérience de la découverte fondamentale a été pour Freud une mise en question vécue des fondements mêmes du monde. Nous n'avons pas besoin d'avoir plus d'indications sur son auto-analyse, pour autant qu'il y fait allusion plus qu'il ne la dévoile dans les lettres à Fliess. Il vit dans une atmosphère angoissante avec le sentiment de faire une découverte dangereuse.

Le sens même du rêve de l'injection d'Irma se rapporte à la profondeur de cette expérience. Ce rêve s'y inclut, il en est une étape. Ce rêve que fait Freud est, en tant que rêve, intégré dans le progrès de sa découverte. C'est ainsi qu'il prend un double sens. Au second degré, ce rêve n'est pas seulement un objet que Freud déchiffre, c'est une parole de Freud. C'est ce qui lui donne sa valeur exemplaire - sinon, il serait peut-être moins démonstratif que d'autres rêves. La valeur que lui donne Freud, comme le rêve inauguralement déchiffré, resterait assez énigmatique si nous ne savions pas lire ce par quoi il a particulièrement répondu à la question qui se posait à lui, et bien au-delà en somme de ce que Freud lui-même est capable à ce moment-là de nous analyser dans son écrit.

Ce qu'il soupèse, le bilan qu'il dresse de la signification de ce rêve est 194

de beaucoup dépassé par la valeur historique qu'il lui reconnaît de fait en le présentant à cette place dans sa Traumdeutung. Cela est essentiel à la compréhension de ce rêve. Et c'est ce qui nous a permis -je voulais en avoir confirmation par votre réponse, et je ne sais pas quelle interprétation donner à votre silence -une démonstration assez convaincante, je crois, pour que je n'aie pas à y revenir.

J'y reviendrai pourtant, mais sur un autre plan.

Je veux souligner, en effet, que je ne me suis pas limité à ne considérer que le rêve lui-même en reprenant l'interprétation que Freud en donne, mais que j'ai considéré l'ensemble formé par le rêve et son interprétation et ce, en tenant compte de la fonction particulière de l'interprétation du rêve dans ce qui est le dialogue de Freud avec nous. C'est là le point essentiel - nous ne pouvons pas séparer de l'interprétation le fait que Freud nous donne ce rêve comme le premier pas dans la clé du rêve. C'est à nous que Freud s'adresse en faisant cette interprétation.

L'examen attentif de ce rêve peut éclairer cette question si épineuse de la régression, sur laquelle nous sommes restés lors de l'avant-dernier séminaire.

Nous nous en servons d'une façon de plus en plus routinière, non sans qu'il puisse nous apparaître que nous superposons à tout instant des fonctions extrêmement différentes. Tout, dans la régression, n'est pas nécessairement du même registre, comme déjà ce chapitre originel l'indique à propos de la distinction topique, qui certainement se soutient, de la régression temporelle et des régressions formelles. Au niveau de la régression topique, le caractère hallucinatoire du rêve conduisait Freud, d'après son schéma, à l'articuler à un processus régrédient, pour autant qu'il ramènerait certaines exigences psychiques à leur mode d'expression le plus primitif, qui serait situé au niveau de la perception. Le mode d'expression du rêve se trouverait ainsi soumis pour une part aux exigences de passer par des éléments figuratifs qui se rapprocheraient de plus en plus du niveau de perception. Mais pourquoi un processus qui passe d'habitude dans la ligne progrédiente doit-il aboutir à ces bornes mnésiques qui sont celles des images ? Ces images sont de plus en plus loin du plan qualitatif où se produit la perception, de plus en plus dépouillées, elles prennent un caractère de plus en plus associatif, elles sont de plus en plus au nœud symbolique de la ressemblance, de l'identité et de la différence, au-delà donc de ce qui est proprement du niveau associationniste.

L'analyse que nous avons faite de ce qu'il y a de proprement figuratif dans le rêve d'Irma nous impose-t-elle une pareille interprétation ? Devons-nous considérer que ce qui se passe au niveau des systèmes 195

associatifs, S1, S2, S3, etc., revient au plus près de la porte d'entrée primitive de la perception ? Est-ce là quelque chose qui nous oblige à adopter ce schéma, avec ce qu'il comporte - comme l'avait fait remarquer Valabrega - de paradoxal ? Quand nous parlons d'issue de processus inconscients vers la conscience, nous sommes en effet obligés de mettre la conscience à la sortie, alors que la perception, dont elle est pourtant solidaire, se trouverait être à l'entrée.

La phénoménologie du rêve de l'injection d'Irma nous a fait distinguer deux parties. La première aboutit au surgissement de l'image terrifiante, angoissante, de cette vraie tête de Méduse, à la révélation de ce quelque chose d'à proprement parler innommable, le fond de cette gorge, à la forme complexe, insituable, qui en fait aussi bien l'objet primitif par excellence, l'abîme de l'organe féminin d'où sort toute vie, que le gouffre de la bouche, où tout est englouti, et aussi bien l'image de la mort où tout vient se terminer, puisque en rapport avec la maladie de sa fille, qui eût pu être mortelle, la mort de la malade qu'il a perdue à une époque contiguë à celle de la maladie de sa fille, qu'il a considérée comme je ne sais quelle rétaliation du sort pour sa négligence professionnelle - *une Mathilde pour une autre*, écrit-il. Il y a donc apparition angoissante d'une image qui résume ce que nous pouvons appeler la révélation du réel dans ce qu'il a de moins pénétrable, du réel sans aucune médiation possible, du réel dernier, de l'objet essentiel qui n'est plus un objet, mais ce quelque chose devant quoi tous les mots s'arrêtent et toutes les catégories échouent, l'objet d'angoisse par excellence.

Dans la première phase, nous voyons donc Freud dans sa chasse à l'endroit d'Irma, lui reprochant de ne pas entendre ce qu'il veut lui faire comprendre. Il continuait exactement dans le style des rapports de la vie vécue, dans le style de recherche passionnée, trop passionnée dirons-nous, et c'est bien un des sens du rêve de le dire formellement, puisqu'à la fin c'est de cela qu'il s'agit - la seringue était sale, la passion de l'analyste, l'ambition de réussir, étaient là trop pressantes, le contre-transfert était l'obstacle même.

Au moment où ce rêve aboutit à son premier sommet, que se passe-t-il ? Pouvons-nous parler de processus de régression pour expliquer la profonde déstructuration qui se produit alors dans le vécu du rêveur ? Les relations du sujet changent complètement. Il devient tout autre chose, il n'y a plus de Freud, il n'y a plus personne qui puisse dire-je. C'est le moment que j'ai appelé l'entrée du bouffon, puisque c'est à peu près ce rôle que jouent les sujets auxquels Freud fait appel. C'est dans le texte - *appell*. La racine latine du mot montre le sens juridique qu'il a en l'occasion - Freud fait appel au consensus de ses semblables, de ses égaux, de ses confrères, de ses supérieurs. Point décisif.

Pouvons-nous donc parler ici, sans plus, de régression, voire de régression de l'ego ? C'est d'ailleurs une notion très différente de celle de régression instinctuelle. La notion de régression de l'ego est introduite par Freud dans les leçons classées sous le titre d'Introduction à la psychanalyse. Elle pose le problème de savoir si nous pouvons introduire sans plus la notion d'étapes typiques de l'ego, avec un développement, des phases, un progrès normatif.

La question ne sera pas résolue aujourd'hui, mais vous connaissez un ouvrage qui peut être considéré comme fondamental sur ce sujet, celui d'Anna Freud sur le *Moi et les Mécanismes de défense*. On doit bien reconnaître que, dans l'état actuel des choses, nous ne pouvons absolument pas introduire la notion d'un développement typique, stylisé, du moi. Il faudrait qu'un mécanisme de défense, par sa seule nature, nous indique si un symptôme s'y rattache, à quelle étape il figure dans le développement psychique d'un moi. Il n'y a rien qui puisse ici être mis en tableau - comme on l'a fait, et peut-être trop fait, pour le développement des relations instinctuelles. Nous sommes tout à fait incapables, actuellement, de donner, de ces différents mécanismes de défense qu'Anna Freud nous énumère, un schéma génétique qui ressemblerait si peu que ce soit à celui qui peut être donné du développement des relations instinctuelles.

C'est à cela que beaucoup d'auteurs tendent à suppléer. Erikson n'y a pas manqué. Et pourtant, pour comprendre ce tournant du rêve, le passage d'une phase à l'autre, avons-nous besoin d'y recourir ? Ce n'est pas d'un état antérieur du moi qu'il s'agit, mais, littéralement, d'une décomposition spectrale de la fonction du moi. Nous voyons apparaître la série des moi. Car le moi est fait de la série des identifications qui ont représenté pour le sujet un repère essentiel, à chaque moment historique de sa vie, et d'une façon dépendante des circonstances - vous trouverez cela dans *Das Ich und das Es*, qui succède à *Au-delà du principe du plaisir*, point-pivot que nous sommes en train de rejoindre après avoir fait ce grand détour par les premières étapes de la pensée de Freud. Cette décomposition spectrale est évidemment une décomposition imaginaire. C'est là-dessus que je veux maintenant essayer d'attirer votre attention.

## 2

L'étape de la pensée de Freud qui suit la Traumdeutung est celle où, corrélativement aux Écrits techniques que nous avons étudiés l'année dernière, s'élabore la théorie du narcissisme avec l'article Zur Einführung<sup>197</sup>

rung des Narzissmus auquel nous n'avons pas\_ pu ne pas nous référer. Si la théorie de Freud qui nous montre le narcissisme structurant toutes les relations de l'homme avec le monde extérieur a un sens, si nous en devons tirer les conséquences logiques, c'est d'une façon qui concourt assurément avec tout ce qui, sur l'élaboration de l'appréhension du monde par le vivant, nous a été donné au cours de ces dernières années dans la ligne de la pensée dite gestaltiste.

La structuration du monde animal est dominée par un certain nombre d'images fondamentales qui donnent à ce monde ses lignes de force majeures. Il en va tout autrement du monde de l'homme, dont la structuration est en apparence très neutralisée, extraordinairement dénouée par rapport à ses besoins. Eh bien, la notion freudienne du narcissisme nous apporte une catégorie qui nous permet de comprendre en quoi il y a tout de même un rapport entre la structuration du monde animal et celle du monde humain. Qu'ai-je essayé de faire comprendre avec le stade du miroir? Que ce qu'il y a en l'homme de dénoué, de morcelé, d'anarchique, établit son rapport à ses perceptions sur le plan d'une tension tout à fait originale. C'est l'image de son corps qui est le principe de toute unité qu'il perçoit dans les objets. Or, de cette image même, il ne perçoit l'unité qu'au-dehors, et d'une façon anticipée. Du fait de cette relation double qu'il a avec lui-même, c'est toujours autour de l'ombre errante de son propre moi que se structureront tous les objets de son monde. Ils auront tous un caractère fondamentalement anthropomorphique, disons même égornomorphique. C'est dans cette perception qu'à tout instant est évoquée pour l'homme son unité idéale, qui n'est jamais atteinte comme telle et à tout instant lui échappe. L'objet n'est jamais définitivement pour lui le dernier objet, sinon dans certaines expériences exceptionnelles. Mais il se présente alors comme un objet dont l'homme est irrémédiablement séparé, et qui lui montre la figure même de sa déhiscence à l'intérieur du monde - objet qui par essence le détruit, l'angoisse, qu'il ne peut rejoindre, où il ne peut vraiment trouver sa réconciliation, son adhérence au monde, sa complémentarité parfaite sur le plan du désir. Le désir a un caractère radicalement déchiré. L'image même de l'homme y apporte une médiation, toujours imaginaire, toujours problématique, et qui n'est donc jamais complètement accomplie. Elle se soutient dans une succession d'expériences instantanées, et cette expérience, ou bien aliène l'homme à lui-même, ou bien aboutit à une destruction, à une négation de l'objet. Si l'objet perçu au-dehors a sa propre unité, celle-ci met l'homme qui la voit en état de tension, parce qu'il se perçoit lui-même comme désir, et désir insatisfait. Inversement, quand il saisit son unité, c'est le monde au 198

contraire qui pour lui se décompose, perd son sens, et se présente sous un aspect aliéné et discordant. C'est cette oscillation imaginaire qui donne à toute perception humaine la sous jacence dramatique dans laquelle elle est vécue pour autant qu'elle intéresse vraiment un sujet.

Nous n'avons donc pas à chercher dans une régression la raison des surgissements imaginaires qui caractérisent le rêve. C'est pour autant qu'un rêve da aussi loin qu'il peut aller dans l'ordre de l'angoisse, et qu'est vécue une approche du dernier réel, que nous assistons à cette décomposition imaginaire qui n'est que la révélation des composantes normales de la perception. Car la perception est un rapport total à un tableau donné, où l'homme se reconnaît toujours quelque part, et se voit même quelquefois en plusieurs points. Si le tableau du rapport au monde n'est pas déréalisé par le sujet, c'est qu'il comporte des éléments qui représentent des images diversifiées de son moi, et sont autant de points d'attache, de stabilisation, d'inertie. C'est bien ainsi que je vous apprendis dans les contrôles à interpréter les rêves- il s'agit de reconnaître où est le moi du sujet.

C'est ce que nous trouvons déjà dans la *Traumdeutung*, où à maintes reprises Freud reconnaît que c'est lui, Freud, qui est représenté par tel ou tel. Par exemple, lorsqu'il analyse le rêve du château, de la guerre hispano-américaine, dans le chapitre que nous avons commencé d'étudier, Freud dit-*Je ne suis pas dans le rêve là où on le croit. Le personnage qui vient de mourir, ce commandant qui est avec moi, c'est lui qui est moi.*

Au moment où est atteint quelque chose du réel dans ce qu'il a de plus abyssal, la seconde partie du rêve de l'injection d'Irma met en évidence ces composés fondamentaux du monde perceptif que constitue le rapport narcissique. L'objet est toujours plus ou moins structuré comme l'image du corps du sujet. Le reflet du sujet, son image spéculaire, se retrouve toujours quelque part dans tout tableau perceptif, et c'est lui qui lui donne une qualité, une inertie spéciale. Cette image est masquée, quelquefois même complètement. Mais dans le rêve, en raison d'un allègement des relations imaginaires, elle se révèle facilement à tout instant, d'autant mieux qu'a été atteint le point d'angoisse où le sujet rencontre l'expérience de son déchirement, de son isolement par rapport au monde. Le rapport humain au monde a quelque chose de profondément, initialement, inauguralement lésé.

C'est là ce qui ressort de la théorie que Freud nous donne du narcissisme, pour autant que ce cadre introduit ce je ne sais quoi de sans issue qui marque toutes les relations, et tout spécialement les relations libidinales du sujet. La *Verliebtheit* est fondamentalement narcissique. Sur le plan libidinal, l'objet n'est jamais appréhendé qu'à travers la grille du rapport narcissique.

Que se passe-t-il quand nous voyons se substituer au sujet le sujet polycéphale? - cette foule dont je parlais la dernière fois, une foule au sens freudien, celle dont parle *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, faite de la pluralité imaginaire du sujet, de l'étalement, l'épanouissement des différentes identifications de l'ego. Cela nous apparaît tout d'abord comme une abolition, une destruction du sujet en tant que tel. Le sujet transformé dans cette image polycéphale semble tenir de l'acéphale. S'il y a une image qui pourrait nous représenter la notion freudienne de l'inconscient, c'est bien celle d'un sujet acéphale, d'un sujet qui n'a plus d'ego, qui est extrême à l'ego, décentré par rapport à l'ego, qui n'est pas de l'ego. Et pourtant il est le sujet qui parle, car c'est lui qui, à tous les personnages qui sont dans le rêve, fait tenir ces discours insensés - qui justement prennent de leur caractère insensé leur sens.

En fait, au moment où se fait entendre dans la plus grande cacophonie le discours des multiples ego, l'objection qui intéresse Freud est sa propre culpabilité, en l'occasion à l'égard d'Irma. L'objet est détruit, si on peut dire, et sa culpabilité dont il s'agit est en effet détruite avec lui. Comme dans l'histoire du chaudron percé, ici il n'y a pas eu crime, puisque, premièrement, la victime était - ce que le rêve dit de mille façons - déjà morte, c'est-à-dire était déjà malade d'une maladie organique que Freud précisément ne pouvait pas soigner, deuxièmement, le meurtrier, Freud, était innocent de toute intention de faire le mal et, troisièmement, le crime dont il s'agit a été curatif, car la maladie qui est la dysenterie - il y a un jeu de mots fait entre dysenterie et diphtérie - est justement ce qui délivrera la malade - tout le mal, les mauvaises humeurs, s'en iront avec elle.

Cela fait écho dans les associations de Freud avec un incident burlesque dont il a eu à entendre dans les jours qui ont précédé son rêve. C'est un médecin, au verbe tranchant et oraculaire, profondément distrait en même temps - les médecins conservent à travers le temps ce caractère de personnages de comédie quand ils sont dans leur fonction de consultant, - c'est un médecin qui opine sur un cas où on lui fait remarquer que le sujet a de l'albumine dans l'urine. Il répond du tac au tac - *C'est très bien, l'albumine s'éliminera.*

C'est en effet à cela qu'aboutit le rêve. L'entrée en fonction du système symbolique dans son usage le plus radical, absolu, vient à abolir si complètement l'action de l'individu, qu'il élimine du même coup son rapport tragique au monde. Équivalent paradoxal et absurde de *Tout ce qui est réel est rationnel.*

La considération strictement philosophique du monde peut en effet nous placer dans une sorte d'ataraxie où tout individu est justifié selon les motifs qui le font agir, et qui sont conçus comme le déterminant totalement. Toute action, étant ruse de la raison, est également valable. 200



L'usage extrême du caractère radicalement symbolique de toute vérité fait donc perdre sa pointe au rapport avec la vérité. Au milieu de la marche des choses, du fonctionnement de la raison, le sujet se trouve d'entrée de jeu n'être plus qu'un pion, poussé à l'intérieur de ce système, et exclu de toute participation qui soit proprement dramatique, et par conséquent tragique, à la réalisation de la vérité.

C'est là quelque chose d'extrême, qui se passe à la limite du rêve. Cet innocentement total, Freud y reconnaît l'animation secrète de ce rêve, le but poursuivi par ce qu'il appelle le désir structurant. Voilà qui nous porte à nous poser la question du joint de l'imaginaire et du symbolique.

3

La fonction médiatrice du symbolique, je vous l'ai déjà laissé apercevoir au moment où, essayant de trouver une représentation mécanistique du rapport interhumain, j'avais emprunté aux expériences les plus récentes de la cybernétique. Je supposais un certain nombre de ces sujets artificiels captés par l'image de leur semblable. Pour que le système ne se résume pas à une vaste hallucination concentrique de plus en plus paralysante, pour qu'il puisse tourner, il fallait qu'intervienne un tiers régulateur, qui devait mettre entre eux la distance d'un certain ordre commandé.

Eh bien, nous retrouvons la même chose sous un autre angle - tout rapport imaginaire se produit dans une espèce de *toi ou moi* entre le sujet et l'objet. C'est-à-dire - *Si c'est toi, je ne suis pas. Si c'est moi, c'est toi qui n'es pas*. C'est là que l'élément symbolique intervient. Sur le plan imaginaire, les objets ne se présentent jamais à l'homme que dans des rapports évanouissants. Il y reconnaît son unité, mais uniquement à l'extérieur. Et dans la mesure où il reconnaît son unité dans un objet, il se sent par rapport à celui-ci dans le désarroi.

Ce désarroi, ce morcellement, cette discordance fondamentale, cette non-adaptation essentielle, cette anarchie, qui ouvrent toutes les possibilités de déplacement, c'est-à-dire d'erreur, caractérisent la vie instinctuelle de l'homme - l'expérience même de l'analyse nous le montre. De plus, si l'objet n'est jamais saisissable que comme un mirage, mirage d'une unité qui ne peut jamais être ressaisie sur le plan imaginaire, toute la relation objectale ne peut qu'en être frappée d'une incertitude fondamentale. C'est bien ce qu'on retrouve dans une foule d'expériences, dont ce n'est rien dire que de les appeler psychopathologiques, puisqu'elles 201

sont en contiguïté avec de multiples expériences qui sont, elles, qualifiées de normales. C'est là qu'intervient la relation symbolique. Le pouvoir de nommer les objets structure la perception elle-même. Le *percipi* de l'homme ne peut se soutenir qu'à l'intérieur d'une zone de nomination. C'est par la nomination que l'homme fait subsister les objets dans une certaine consistance. S'ils n'étaient que dans un rapport narcissique avec le sujet, les objets ne seraient jamais perçus que de façon instantanée. Le mot, le mot qui nomme, c'est l'identique. Le mot répond non pas à la distinction spatiale de l'objet, toujours prête à se dissoudre dans une identification au sujet, mais à sa dimension temporelle. L'objet, un instant constitué comme un semblant du sujet humain, un double de lui-même, présente quand même une certaine permanence d'aspect à travers le temps, qui n'est pas indéfiniment durable, puisque tous les objets sont périssables. Cette apparence qui perdure un certain temps n'est strictement reconnaissable que par l'intermédiaire du nom. Le nom est le temps de l'objet. La nomination constitue un pacte, par lequel deux sujets en même temps s'accordent à reconnaître le même objet. Si le sujet humain ne dénomme pas - comme la Genèse dit que cela a été fait au Paradis terrestre - les espèces majeures d'abord, si les sujets ne s'entendent pas sur cette reconnaissance, il n'y a aucun monde, même perceptif, qui soit soutenable plus d'un instant. Là est le joint, la surgissance de la dimension du symbolique par rapport à l'imaginaire.

Dans le rêve de l'injection d'Irma, c'est au moment où le monde du rêveur est plongé dans le chaos imaginaire le plus grand que le discours entre enjeu, le discours comme tel, indépendamment de son sens, puisque c'est un discours insensé. Il apparaît alors que le sujet se décompose et disparaît. Il y a dans ce rêve la reconnaissance du caractère fondamentalement acéphale du sujet, passée une certaine limite. Ce point est désigné par le AZ de la formule de la triméthylamine. C'est là qu'est à ce moment le je du sujet. Et ce n'est pas sans humour, ni sans hésitation, puisque cela est presque un Witz, que je vous ai proposé d'y voir le dernier mot du rêve. Au point où l'hydre a perdu ses têtes, une voix qui n'est plus que la voix de personne fait surgir la formule de la triméthylamine, comme le dernier mot de ce dont il s'agit, le mot de tout. Et ce mot ne veut rien dire si ce n'est qu'il est un mot.

Cela, qui a un caractère quasi-délirant, l'est en effet. Disons que cela le serait si le sujet tout seul, Freud tout seul, analysant son rêve, essayait de trouver là, à la façon dont pourrait procéder un occultiste, la désignation secrète du point où est en effet la solution du mystère du sujet et du monde. Mais il n'est pas du tout seul. Freud, lorsqu'il nous communique le secret de ce mystère luciférien, n'est pas seul confronté à ce rêve. De 202

même que dans une analyse le rêve s'adresse à l'analyste, Freud dans ce rêve s'adresse déjà à nous.

C'est déjà pour la communauté des psychologues, des anthropologues, qu'il rêve. Quand il interprète ce rêve, c'est à nous qu'il s'adresse. Et c'est pourquoi voir le mot dans le dernier mot absurde du rêve n'est pas le réduire à un délire, puisque Freud, par l'intermédiaire de ce rêve, se fait entendre à nous, et nous met effectivement sur la voie de son objet qui est la compréhension du rêve. Ce n'est pas simplement pour lui qu'il trouve le Nemo ou l'alpha et oméga du sujet acéphale, qui représente son inconscient. C'est lui, au contraire, qui parle par l'intermédiaire de ce rêve, et qui s'aperçoit qu'il nous dit - sans l'avoir voulu, sans l'avoir reconnu d'abord, et le reconnaissant uniquement dans son analyse du rêve, c'est-à-dire pendant qu'il nous parle - quelque chose qui est à la fois lui et qui ne l'est plus *-je suis celui qui veut être pardonné d'avoir osé commencer à guérir ces malades, que jusqu'à présent on ne voulait pas comprendre et qu'on s'interdisait de guérir. je suis celui qui veut être pardonné de cela. je suis celui qui veut n'en être pas coupable, car c'est toujours être coupable que de transgresser une limite jusque-là imposée à l'activité humaine. je veux n'être pas cela. A la place de moi, il y a tous les autres. je ne suis là que le représentant de ce vaste, vague mouvement qui est la recherche de la vérité où, moi, je m'efface. je ne suis plus rien. Mon ambition a été plus grande que moi. La seringue était sale sans doute. Et justement dans la mesure où je l'ai trop désiré, où j'ai participé à cette action, où j'ai voulu être, moi, le créateur, je ne suis pas le créateur. Le créateur est quelqu'un de plus grand que moi. C'est mon inconscient, c'est cette parole qui parle en moi, au-delà de moi.*

Voilà le sens de ce rêve.

Cette analyse nous permettra maintenant d'aller plus loin et de comprendre comment il faut concevoir l'instinct de mort, le rapport de l'instinct de mort avec le symbole, avec cette parole qui est dans le sujet sans être la parole du sujet. Question que nous soutiendrons le temps qu'il faudra pour qu'elle prenne corps dans nos esprits, et que nous puissions essayer de donner à notre tour une schématisation de la fonction de l'instinct de mort. Nous commençons d'entrevoir pourquoi il est nécessaire qu'au-delà du principe du plaisir, que Freud introduit comme ce qui règle la mesure du moi et instaure la conscience dans ses relations avec un monde où il se retrouve, qu'au-delà, l'instinct de mort existe. Une dimension existe au-delà des homéostases du moi, un autre courant, une autre nécessité, qu'il faut distinguer dans son plan. Cette compulsion à revenir de quelque chose qui a été exclu du sujet, ou qui n'y est jamais rentré, le *Verdrängt*, le refoulé, nous ne pouvons le faire rentrer dans le

principe du plaisir. Si le moi comme tel se retrouve et se reconnaît, c'est qu'il y a un au-delà de l'ego, un inconscient, un sujet qui parle, inconnu au sujet. Il faut donc que nous supposions un autre principe.

Pourquoi Freud l'a-t-il appelé l'instinct de mort?

C'est ce que nous essayerons de saisir dans nos rencontres ultérieures. 16 MARS 1955.

-204-

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

-205-



XV, 23 mars 1955

## PAIR OU IMPAIR? AU-DELÀ DE L'INTERSUBJECTIVITÉ

*Un quod ultime.*

*La machine qui joue.*

*Mémoire et remémoration.*

*Introduction à la lettre volée.*

Je regrette que notre bon ami Riguet ne soit pas là aujourd'hui, car nous allons toucher à des questions sur lesquelles il aurait peut-être pu nous donner des lumières. Nous allons refrôler les données de ce qu'on appelle confusément la cybernétique, qui n'en est pas moins quelque chose qui nous intéresse au plus haut point dans la petite affaire que nous poursuivons depuis deux séminaires, qu'est-ce que le sujet?, en tant qu'il est, techniquement, au sens freudien du terme, le sujet inconscient, et par là, essentiellement le sujet qui parle.

Or, il nous apparaît de plus en plus clairement que ce sujet qui parle est au-delà de l'ego.

1

Repartons de l'acmé du rêve exemplaire de l'injection d'Irma. La recherche du rêve, pour autant qu'elle prolonge la recherche de la veille, arrive à la béance, à cette bouche ouverte au fond de laquelle Freud voit cette image terrifiante et composite que nous avons comparée à la révélation de la tête de Méduse.

L'exemple de ce rêve n'est pas unique. Ceux qui ont participé à mes séminaires l'année d'avant qu'ils ne se tiennent ici peuvent se souvenir du caractère singulier du rêve de l'homme aux loups, dont on pourrait dire qu'il a, sur l'ensemble de l'analyse de ce cas, une fonction analogue au point d'acmé que nous discernons dans le rêve de l'injection d'Irma. Il intervient en effet après une longue période d'analyse dont Freud lui-même

même note le caractère très intellectualisé - terme qui n'est pas dans le texte, mais qui correspond bien à ce que Freud veut dire -, sorte de jeu analytique, qui constitue pourtant une recherche authentique de la part du sujet, mais reste très longtemps en surface, et comme inopérant. C'est une analyse stagnante et qui s'annonce interminable, quand enfin apparaît le rêve, renouvelé à propos d'une occasion précise de la vie du sujet, et qui prend toute sa portée de s'être maintes fois répété depuis une certaine époque de l'enfance.

Qu'est-ce que ce rêve? C'est l'apparition, au-delà d'une fenêtre brusquement ouverte, du spectacle d'un grand arbre, sur les branches duquel sont perchés des loups. Dans le rêve et dans le dessin que le sujet nous en a légué et que Freud a reproduit, ils sont assez énigmatiques pour que nous puissions légitimement nous demander si ce sont bien des loups, car ils ont de singulières queues de renard, sur lesquelles nous nous sommes déjà arrêtés naguère. Ce rêve, vous le savez, se révèle d'une extrême richesse, et les associations qu'il déclenche mèneront Freud et son sujet à rien de moins qu'à la découverte purement supposée, reconstruite, de la scène primitive.

La scène primitive est reconstruite à partir des recoupements qui s'opèrent dans la suite de l'analyse, elle n'est pas revécue. Rien ne surgit dans la mémoire du sujet - nous aurons à nous interroger sur ce terme de mémoire - qui puisse faire parler d'une résurrection de la scène, mais tout impose la conviction qu'elle s'est bien passée de telle façon. Il y a donc à cet égard, entre cette scène et ce que le sujet voit dans le rêve, une béance bien plus significative que la distance normale du contenu latent au contenu manifeste d'un rêve. Et cependant, dans les deux cas, il y a une vision fascinante, laquelle suspend pour un temps le sujet dans une captivation où il se perd.

La vision du rêve apparaît à Freud comme le renversement de la fascination du regard. C'est dans le regard de ces loups, si angoissant dans le compte rendu qu'en donne le rêveur, que Freud voit l'équivalent du regard fasciné de l'enfant devant la scène qui l'a marqué profondément dans l'imaginaire, et a dévié toute sa vie instinctuelle. Il y a là comme une révélation unique et décisive du sujet, où se concentre je ne sais quoi d'indicible, où le sujet est pour un instant perdu, éclaté. Comme dans le rêve de l'injection d'Irma le sujet se décompose, s'évanouit, se dissocie en ses divers moi. De même, après le rêve de l'homme aux loups, nous assistons au premier commencement de l'analyse, qui permet de dissocier à l'intérieur du sujet une personnalité si singulièrement composite qu'elle marque l'originalité du style du cas. Comme vous le savez, les problèmes pendants de cette analyse seront si graves que dans la suite elle pourra dégénérer dans la psychose. Comme je vous 208



l'ai indiqué, on peut se poser la question de savoir si celle-ci n'a pas été liée aux manœuvres mêmes de l'analyse.

Dans les deux rêves en question, nous nous trouvons devant une sorte de vécu dernier, devant l'appréhension d'un réel ultime. Ce qu'il y a de plus angoissant dans la vie de Freud, ses rapports avec les femmes, ses rapports avec la mort, sont télescopés dans la vision centrale de son rêve, et pourraient certainement en être extraits par une analyse associative. Image énigmatique à propos de laquelle Freud évoque l'ombilic du rêve, cette relation abyssale au plus inconnu qui est la marque d'une expérience privilégiée exceptionnelle, où un réel est appréhendé au-delà de toute médiation, qu'elle soit imaginaire ou symbolique. En bref, on pourrait dire que de telles expériences privilégiées, et spécialement semble-t-il dans le rêve, sont caractérisées par le rapport qui s'y établit à un autre absolu, je veux dire à un autre au-delà de toute intersubjectivité.

C'est tout spécialement sur le plan imaginaire que cet au-delà du rapport intersubjectif est atteint. Il s'agit d'un dissemblable essentiel, qui n'est ni le supplément ni le complément du semblable, qui est l'image même de la dislocation, du déchirement essentiel du sujet. Le sujet passe au-delà de cette vitre où il voit toujours, mêlée, sa propre image. C'est la cessation de toute interposition entre le sujet et le monde. On a le sentiment qu'il y a passage dans une sorte d'a-logique, et c'est bien là que commence le problème, car nous voyons que nous n'y sommes point. Et pourtant le logos n'y perd pas tous ses droits, puisque c'est là que commence la signification essentielle du rêve, sa signification libératoire, puisque c'est de là que Freud a trouvé l'échappatoire à sa culpabilité latente. De la même façon, c'est au-delà de l'expérience terrifiante du rêve de l'homme aux loups que le sujet trouvera la clé de ses problèmes.

C'est aussi bien la question que nous rencontrons dans la petite réunion scientifique d'hier soir - dans quelle mesure le rapport symbolique, le rapport de langage, garde-t-il sa valeur au-delà du sujet, pour autant qu'il peut être caractérisé comme centré dans un ego, par un ego, pour un alter-ego?

La connaissance humaine, et du même coup la sphère des rapports de la conscience, est faite d'un certain rapport à cette structure que nous appelons l'ego, autour de laquelle se centre la relation imaginaire. Celle-ci nous a appris que l'ego n'est jamais seulement le sujet, qu'il est essentiellement rapport à l'autre, qu'il prend son départ et son point d'appui dans l'autre. C'est de cet ego que tous les objets sont regardés. Mais c'est bien du sujet, d'un sujet primitivement désaccordé, fondamentalement morcelé par cet ego, que tous les objets sont désirés. Le 209

sujet ne peut pas désirer sans lui-même se dissoudre, et sans voir, de ce fait même, l'objet lui échapper, dans une série de déplacements infinis - je fais allusion ici à ce que j'appelle, de façon abrégée, le désordre fondamental de la vie instinctuelle de l'homme. Et c'est de la tension entre le sujet - qui ne saurait désirer sans être fondamentalement séparé de l'objet - et l'ego, d'où part le regard vers l'objet, que prend son départ la dialectique de la conscience.

J'ai essayé de forger devant vous le mythe d'une conscience sans ego, qui pourrait être définie comme le reflet de la montagne dans un lac. L'ego apparaît, lui, dans le monde des objets, comme un objet, certes privilégié. La conscience chez l'homme est par essence tension polaire entre un ego aliéné au sujet et une perception qui fondamentalement lui échappe, un pur *percipi*. Le sujet serait strictement identique à cette perception, s'il n'y avait cet ego qui le fait, si l'on peut dire, émerger de sa perception même dans un rapport tensionnel. Dans certaines conditions, ce rapport imaginaire atteint lui-même sa propre limite, et l'ego s'évanouit, se dissipe, se désorganise, se dissout. Le sujet est précipité dans un affrontement avec quelque chose qui ne peut être aucunement confondu avec l'expérience quotidienne de la perception, quelque chose que nous pourrions nommer un id, et que nous appellerons simplement, pour ne pas faire de confusion, un quod, un qu'est-ce que c'est? La question que nous allons nous poser aujourd'hui est celle de cet affrontement du sujet au-delà de l'ego au quod qui cherche à advenir dans l'analyse.

Une interrogation est-elle seulement soutenable sur ce quod ultime, qui est celui de l'expérience du sujet inconscient en tant que tel, dont nous ne savons plus qui il est? L'évolution de l'analyse elle-même nous met à cet égard dans un singulier embarras, pour autant qu'elle tient pour donnée irréductible ces tendances du sujet que d'un autre côté elle nous montre perméables, traversées et structurées comme des signifiants, jouant, au-delà du réel, dans le registre du sens, sur l'équivalence du signifié et du signifiant dans son aspect le plus matériel, jeux de mots, calembours, mots d'esprit - ce qui aboutit en fin de compte à l'abolition des sciences humaines, en ceci que le dernier mot du mot d'esprit, c'est de démontrer la suprême maîtrise du sujet par rapport au signifié lui-même, puisqu'il en fait tous les usages, qu'il en joue essentiellement pour l'anéantir.

Il y a maintenant une expérience exemplaire sur laquelle j'aimerais attirer votre attention, et qui sera pour nous un premier pas dans l'élucidation de ce sur quoi s'interroge un qui s que nous ne connaissons pas, dans cet au-delà de la relation imaginaire où l'autre est absent et où toute intersubjectivité apparemment se dissout.

Vous savez qu'on fait grand état dans la cybernétique des machines à calculer. On a été jusqu'à les appeler des machines à penser, pour autant qu'assurément certaines sont capables de résoudre des problèmes de logique, conçus il est vrai assez artificiellement pour un instant em-brouiller l'esprit, de sorte qu'on s'y retrouve moins facilement qu'elles.

Nous n'allons pas entrer aujourd'hui dans ces arcanes. On ne prend pas les mouches avec du vinaigre, et, pour ne pas vous inspirer trop d'aversion pour cet exercice, je vais essayer de vous introduire dans ce domaine d'une façon plus amusante. Nous n'avons jamais eu de mépris pour la physique amusante et les récréations mathématiques - on peut en tirer beaucoup.

Parmi ces machines à calculer ou à penser, on en a élucubré d'autres, attachantes par leur singularité - ce sont les machines qui jouent, inscrites dans le fonctionnement et, singulièrement, dans les limites, d'une certaine stratégie.

Du seul fait qu'une machine peut entrer dans une stratégie, nous sommes déjà au cœur du problème. Car enfin, qu'est-ce qu'une stratégie? Comment une machine peut-elle y participer? Je vais essayer aujourd'hui de vous faire sentir les vérités élémentaires qui sont emportées par cela.

On a, paraît-il, construit une machine qui joue le jeu de pair ou impair. Je ne réponds de rien car je ne l'ai pas vue, mais je vous promets que d'ici la fin de ces séminaires j'irai la voir - notre bon ami Riguet m'a dit qu'il me confronterait à elle. Il faut avoir l'expérience de ces choses, on ne peut pas parler d'une machine sans avoir un peu tiré dessus, vu ce que ça donne, fait des découvertes même sentimentales. Le plus fort est que la machine dont je vous parle arrive à gagner. Vous connaissez le jeu, vous avez encore des souvenirs d'école. On a dans la main deux ou trois billes, et on présente la main fermée à l'adversaire en disant - Pair ou impair? J'ai, mettons deux billes, et s'il dit impair, il doit m'en abouler une. Et on continue.

Tâchons de considérer un instant ce que ça veut dire qu'une machine joue au jeu de pair ou impair. Nous ne pouvons pas tout reconstruire de . notre propre chef, parce que ça aurait l'air un peu élucubré pour la circonstance. Un petit texte vient à notre secours, d'Edgar Poe, dont je me suis aperçu que les cybernéticiens faisaient quelque cas. Ce texte est dans la Lettre volée, nouvelle absolument sensationnelle, qu'on pourrait même considérer comme fondamentale pour un psychanalyste.

Les personnages intéressés à la recherche de la lettre volée, dont j'aurai 211

à vous reparler tout à l'heure, sont deux policiers. L'un est le préfet de police, c'est-à-dire selon les conventions littéraires, un imbécile. L'autre n'est rien du tout, c'est un policier amateur d'une intelligence foudroyante, nommé Dupin, qui préfigure les Sherlock Holmes et autres héros de ces romans dont vous vous nourrissez à vos heures. Celui-ci s'exprime ainsi -

*J'ai connu un enfant de huit ans, dont l'infailibilité au jeu de pair ou impair faisait l'admiration universelle. Ce jeu est simple, on y joue avec des billes. L'un des joueurs tient dans sa main un certain nombre de ses billes, et demande à l'autre : « Pair ou non? » Si celui-ci devine juste, il gagne une bille; s'il se trompe, il en perd une. L'enfant dont je parle gagnait toutes les billes de l'école. Naturellement, il avait un mode de divination, lequel consistait dans la simple observation et dans l'appréciation de la finesse de ses adversaires. Supposons que son adversaire soit un parfait nigaud et, levant sa main fermée, lui demande : « Pair ou impair? » Notre écolier répond : « Impair! » et il a perdu. Mais à la seconde épreuve, il gagne, car il se dit en lui-même : « Le niais avait mis pair la première fois, et toute sa ruse ne va qu'à lui faire mettre impair à la seconde; je dirai donc*

*« Impair! » Il dit : « Impair », et il gagne.*

*Maintenant, avec un adversaire un peu moins simple, il aurait raisonné ainsi « Cegarçon voit que, dans le premier cas, j'ai dit impair, et que, dans le second, il se proposera - c'est la première idée qui se présentera à lui - une simple variation de pair à impair comme a fait le premier bête; mais une seconde réflexion lui dira que c'est là un changement trop simple, et finalement il se décidera à mettre pair comme la première fois. -Je dirai donc : « Pair! » Il dit pair et gagne. Maintenant, ce mode de raisonnement de notre écolier, que ses camarades appellent la chance, - en dernière analyse, qu'est-ce que c'est?*

*- C'est simplement, dis-je, une identification de l'intellect de notre raisonneur avec celui de son adversaire.*

*- C'est cela même, dit Dupin; et, quand je demandai à ce petit garçon par quel moyen il effectuait cette parfaite identification qui faisait tout son succès, il me fit la réponse suivante*

*« Quand je veux savoir jusqu'à quel point quelqu'un est circonspect ou stupide, jusqu'à quel point il est bon ou méchant, ou quelles sont actuellement ses pensées, je compose mon visage d'après le sien, aussi exactement que possible, et j'attends alors pour savoir quels pensers ou quels sentiments naîtront dans mon esprit ou dans mon cœur, comme pour s'appareiller et correspondre avec ma physionomie. »*

*Cette réponse de l'écolier enfonce de beaucoup toute la profondeur sophistique attribuée à La Rochefoucauld, à La Bruyère, à Machiavel et à Campanella. - Et l'identification de l'intellect du raisonneur avec celui de son adversaire dépend, si je vous comprends bien, de l'exactitude avec laquelle l'intellect de l'adversaire est apprécié. 212*

Nous sommes là devant un raisonnement qui pose un certain nombre de problèmes. Au premier abord, il s'agit d'une simple pénétration psychologique, d'une sorte d'égomimie. Le sujet adopte une position en miroir qui lui permet de deviner le comportement de son adversaire. Néanmoins, cette méthode même suppose déjà la dimension de l'intersubjectivité, en ceci que le sujet doit savoir qu'il a en face de lui un autre sujet, en principe homogène à lui-même. Les variations auxquelles il peut être sujet ont beaucoup moins d'importance que les scansions possibles de la position de l'autre. Il n'y a pas d'autre appui au raisonnement psychologique.

Quelles sont ces scansions? Il y a un premier temps où je suppose l'autre sujet exactement dans la même position que moi, pensant ce que je pense au moment même où je le pense. Supposons qu'il me semble, à moi, qu'il soit plus naturel que l'autre change de thème, qu'il passe du pair à l'impair par exemple. Au premier temps, je crois que c'est ce qu'il fera. L'important est qu'il peut y avoir un second temps, qui manifeste une subjectivité plus dégagée. Le sujet en effet est capable de se faire autre, et d'en arriver à penser que l'autre, étant un autre lui-même, pense comme lui, et qu'il lui faut se mettre en tiers, sortir de cet autre qui est son pur reflet. Comme tiers, je m'aperçois que si cet autre-là ne joue pas le jeu, il trompe son adversaire. Et dès lors je le devance, en tablant sur la position contraire à celle qui me paraissait, au premier temps, comme la plus naturelle.

Mais après ce second temps, vous pouvez en supposer un troisième, qui rend extrêmement difficile la poursuite du même raisonnement par analogie. Après tout, quelqu'un de supérieurement intelligent peut justement comprendre que l'astuce est, malgré qu'il paraisse très intelligent, de jouer comme un imbécile, c'est-à-dire de revenir à la première formule. Qu'est-ce que cela veut dire? Ceci- si le jeu de pair ou impair est joué au niveau de la relation duelle, de l'équivalence de l'autre à l'un, de l'alter ego à l'ego, vous apercevez très vite que vous n'avez atteint aucune espèce de second degré, puisque vous revenez par oscillation au premier, dès que vous pensez au troisième. Cela n'exclut pas que quelque chose dans la technique du jeu ne participe en effet de l'identification mythique à l'adversaire. Mais il y a là une bifurcation fondamentale.

Il se peut que s'exerce quelque chose comme une divination, d'ailleurs problématique, du sujet dans un certain rapport sympathique avec l'adversaire. Il n'est pas exclu qu'il ait existé, ce petit enfant qui gagnait plus souvent qu'à son tour - ce qui est la seule définition qu'on puisse donner du mot gagner en l'occasion. Mais le fond de la question se situe dans un tout autre registre que celui de l'intersubjectivité imaginaire. 213

Que le sujet pense l'autre semblable à lui, et qu'il raisonne comme il pense que l'autre doit raisonner - premier temps comme ceci, second temps comme cela -est un point de départ fondamental sans lequel rien ne peut être pensé, mais pourtant tout à fait insuffisant à nous faire pénétrer d'une façon quelconque où le ressort du succès peut résider. L'expérience interpsychologique, je ne la considère pas comme exclue en cette occasion, mais elle s'insère dans le cadre fragile du rapport imaginaire avec l'autre, et elle est suspendue à son incertitude même. A l'intérieur de ce cadre, l'expérience est complètement évanouissante. Elle n'est pas logicisable. Reportez-vous à la dialectique du jeu des disques noirs et blancs, mis sur le dos de trois personnages qui doivent deviner quel est leur propre signe à partir de ce qu'ils voient sur les deux autres. Vous pourrez découvrir une chose du même ordre.

Nous allons prendre l'autre voie, celle qui est logicisable, qui peut être soutenue dans le discours. Elle s'impose évidemment dès lors que votre partenaire est la machine.

Il est clair que vous n'avez pas à vous demander si la machine est idiote ou intelligente, si elle va jouer d'après son premier ou son second mouvement. Inversement, la machine n'a aucun moyen de se mettre dans une position réflexive par rapport à son partenaire humain.

Qu'est-ce que c'est que de jouer avec une machine? La physionomie de la machine, si avenante que nous la supposons, ne peut être d'aucune espèce de secours en cette occasion. Aucune façon de s'en sortir par voie d'identification. On est donc d'emblée projeté dans la voie du langage, de la combinatoire possible de la machine. On sait qu'on peut attendre de la machine une série de liaisons, jouant avec une excessive rapidité grâce à ces relais sensationnels que sont les phases électroniques et, aux dernières nouvelles, ces transistors dont on nous rebat les oreilles dans les journaux, dans un dessein commercial sans doute, mais qui ne met pas en cause la qualité de ces objets.

Mais avant de nous demander ce que va faire la machine, demandons-nous ce que veut dire gagner et perdre au jeu de pair ou impair. Sur un seul coup, cela n'a aucune espèce de sens. Que votre réponse coïncide avec ce qu'il y a dans la main du partenaire n'est pas plus étonnant que le contraire. Pour un coup, ça n'a pas de sens, sinon purement conventionnel, de gagner ou de perdre. Pair, impair, ça n'a véritablement aucune espèce d'importance. Souvenez-vous tout de même que la meilleure traduction du numéro impair est le numéro deux, lequel se réjouit d'être impair, et il a bien raison, car s'il n'avait pas lieu de se réjouir d'être impair, il ne serait pas pair non plus. Donc, il suffit de renverser ce jeu en un jeu de qui perd gagne, pour qu'aussi bien il soit mis en évidence que les choses sont équivalentes.

Ce qui est plus surprenant, c'est de perdre ou de gagner deux fois de suite. Car si sur un coup on a 50 % de chances de chaque côté, on a seulement 25 % de chances de répéter son coup la seconde fois.

+	+
-	-
+	-
-	+

Et au troisième coup, il n'y a plus que 12,5 % de chances que nous continuions de gagner ou de perdre.

Cela est d'ailleurs purement théorique, car à partir de là, je vous prie de remarquer que nous ne sommes plus du tout dans l'ordre du réel, mais dans celui de la signification symbolique que nous avons définie par ces plus-moins et ces moins plus. Du point de vue du réel, il y a toujours à chaque coup autant de chances que vous gagniez ou perdiez. La notion même de probabilités et de chances suppose l'introduction d'un symbole dans le réel. C'est à un symbole que vous vous adressez, et vos chances ne portent que sur un symbole. Dans le réel, à chaque coup, vous avez tout autant de chances de gagner ou de perdre qu'au coup précédent. Il n'y a aucune raison que, par pur hasard, vous ne gagniez pas dix fois de suite. Cela ne commence à prendre un sens que quand vous écrivez un signe, et tant que vous n'êtes pas là pour l'écrire, il n'y a aucune espèce de gain. Le pacte du jeu est fondamental pour la réalité de l'expérience poursuivie.

Voyons maintenant ce qui va se passer avec la machine.

Ce qu'il y a d'amusant, c'est que vous êtes amenés à faire les mêmes gestes que vous feriez avec un partenaire. En poussant un bouton, vous lui posez une question sur un quod qui est là dans votre main, et dont il s'agit de savoir ce que c'est. Cela vous indique déjà que ce n'est peut-être pas la réalité, ce quod, mais un symbole. C'est sur un symbole que vous posez une question à une machine dont la structure doit bien avoir quelque parenté avec l'ordre symbolique, et c'est justement en cela qu'elle est une machine à jouer, une machine stratégique. Mais n'entrons pas dans le détail.

La machine est construite de telle sorte qu'elle donne une réponse. Vous aviez plus dans la main. Elle donne comme réponse moins. Elle a perdu. Le fait qu'elle a perdu consiste uniquement dans la dissemblance du plus et du moins.

Il faut que vous avertissiez la machine qu'elle a perdu en inscrivant un moins. Je ne sais pas du tout si c'est comme ça que la machine fonctionne, 215

mais ça m'est parfaitement égal - elle ne peut pas fonctionner autrement, et si elle fonctionne autrement, c'est équivalent à cela.

Cette machine qui doit en principe me battre, comment peut-elle bien être fichue? Vaut-elle jouer au hasard? Cela n'a aucune espèce de signification. Il peut se faire que pendant les trois premières réponses elle dise toujours la même chose, ce n'est pas là la question. C'est dans la succession de ses réponses que nous avons les premiers fondements du phénomène.

Supposons qu'au départ la machine soit très bête - ça n'a aucune espèce d'importance qu'elle soit bête ou intelligente, puisque le suprême de l'intelligence est d'être bête.

Mettons que pour commencer, elle réponde toujours la même chose. Il se trouve que moi, qui suis intelligent, je dis plus. Comme elle me répond encore moins, ça me met sur la voie. Je me dis que la machine doit être un peu inerte -je pourrais aussi bien me dire le contraire - et de fait supposons qu'elle perde encore.

C'est ici que doit forcément intervenir dans la construction de ma machine le fait que nous avons joué plusieurs coups. Ici commence à entrer en jeu un autre organisme de la machine, qui enregistre qu'elle a perdu trois fois -je n'en suis pas sûr, mais je peux le supposer. D'ailleurs, comme je suis très intelligent, mais quand même pas si intelligent que ça, je peux supposer que la machine tout bêtement change et que moi je reste un peu lent en l'occasion. Cette fois la machine gagne.

1 + -

2 + -

3 + -

4 ++

Au bout de trois fois, ayant perdu, la machine, donc, commence à réagir. Qu'est-ce que je vais faire? Je me dis qu'elle va peut-être persévérer, et alors j'inverse mon truc.

Supposons que je gagne.

5 - +

Je ne suis pas forcé de faire ce raisonnement, mais je veux vous en montrer les limites. Je peux me dire que la machine, maintenant qu'elle a gagné, va attendre le troisième coup pour se modifier. Je pense donc qu'elle va jouer plus encore une fois, et je joue moins.

Mais supposez que le second organisme entre en jeu quand il y a eu trois fois moins. A ce moment-là, ma machine joue moins, et gagne à nouveau.

6 - -

216



Je vous fais remarquer que la machine a gagné deux fois de façon assez proche. Ce n'est pas pour vous démontrer que, comme ça, la machine va gagner. Mais selon la complexité du mécanisme élaboré, et les organismes successifs à quoi peuvent s'étayer un certain nombre de renseignements qui sont de plus et de moins, des transformations qui pourront être à leur tour coordonnées entre elles, finiront par donner une modulation temporelle analogue à ce qui se produit dans l'affrontement des deux personnages. Il suffit de supposer une machine assez compliquée pour avoir suffisamment d'organismes superposés groupant un nombre assez grand d'antécédents - au lieu d'en grouper trois, elle peut en grouper huit ou dix - et sa portée dépassera mon entendement. Néanmoins elle ne peut pas dépasser sa reproduction sur le papier, c'est-à-dire que je peux moi aussi l'éprouver, à condition que je refasse moi-même toute la combinatoire avant de la tâter.

Je suis donc là dans une espèce de rivalité avec elle.

Je veux vous faire remarquer qu'il n'y a, dans ces conditions, aucune raison que ce soit plutôt la machine qui gagne que moi, si ce n'est ma fatigue. A reconstituer le nombre d'organismes qui sont dans cette machine, les ensembles pris à chaque instant par elle pour déterminer son jeu, je peux être mis devant des problèmes d'une telle complexité mathématique qu'il me faille recourir - appréciez l'humour - à une machine à calculer. Mais pour l'instant, je ne joue pas à pair ou impair, je joue à deviner le jeu de la machine. Maintenant, je vais commencer à jouer, et chercher ce qui va se passer.

On peut supposer la machine capable de faire un profil psychologique de son adversaire. Mais je vous ai fait remarquer tout à l'heure que celui-ci ne fonctionne qu'à l'intérieur du cadre de l'intersubjectivité. Toute la question se résume à savoir si l'autre est assez astucieux pour savoir que, moi aussi, je suis un autre pour lui, s'il est capable de franchir ce second temps. Si je le suppose identique à moi-même, je le suppose du même coup capable de penser de moi ce que je suis en train de penser de lui, et de penser que je vais penser qu'il va faire le contraire de ce qu'il pense que je suis en train de penser.

Oscillation simple qui revient toujours. De ce seul fait, tout ce qui est de l'ordre du profil psychologique est strictement éliminé.

Que se passe-t-il si, par contre, je joue au hasard? Vous connaissez ce chapitre de la Psychopathologie de la vie quotidienne, où il s'agit de faire sortir un chiffre au hasard.

Voilà une expérience qui échappe certainement à la métaphore bien connue du lapin dont on recommande toujours de se souvenir qu'il a été mis préalablement dans le chapeau.

Freud 217

- avec la collaboration de son sujet, mais c'est bien parce que le sujet parle à Freud que ça marche -, Freud le premier s'avise qu'un numéro tiré du chapeau fera rapidement sortir les choses qui porteront le sujet à ce moment où il a couché avec sa petite sœur, voire à l'année où il a manqué son baccalauréat parce que ce matin-là il s'était masturbé. Si nous admettons ces expériences, il faut poser qu'il n'y a pas de hasard. Pendant que le sujet n'y pense pas, les symboles continuent à se chevaucher, à copuler, à proliférer, à se féconder, à se sauter dessus, à se déchirer. Et quand vous en tirez un, vous pouvez projeter sur lui une parole de ce sujet inconscient dont nous parlons.

En d'autres termes, quand bien même le mot de ma vie serait à chercher dans quelque chose d'aussi long qu'un chant entier de l'Enéide, il n'est pas impensable qu'une machine arrive avec le temps à le reconstituer. Or, toute machine peut se réduire à une série de relais qui sont simplement de plus et de moins. Tout, dans l'ordre symbolique, peut être représenté à l'aide d'une telle succession.

Il ne faut pas confondre l'histoire où s'inscrit le sujet inconscient, avec sa mémoire - mot dont je ne serai pas le premier à vous faire remarquer qu'il est d'un usage confus. Il importe, au contraire, au point où nous en sommes, de faire une démarcation très nette entre la mémoire et la remémoration, qui est de l'ordre de l'histoire.

On a pu parler de mémoire pour distinguer le vivant comme tel. On dit ainsi qu'une substance vivante, après une certaine expérience, se trouve subir une transformation telle qu'elle ne réagira pas à la même expérience de la même façon qu'auparavant. Cela reste fort ambigu - réagir différemment, qu'est-ce que cela veut dire? dans quelles limites? Ne plus réagir du tout, n'est-ce pas là un effet de la mémoire? L'expérience mortelle, définitivement enregistrée, est-ce une mémoire? Retrouver l'équilibre dans les limites d'une certaine homéostasie, est-ce une mémoire? En tous les cas, il n'y a aucune raison d'identifier cette mémoire, propriété définissable de la substance vivante, avec la remémoration, groupement et succession d'événements symboliquement définis, pur symbole engendrant à son tour une succession.

Ce qui se passe dans la machine à ce niveau, pour ne parler que de celui-là, est analogue à la remémoration à quoi nous avons affaire dans l'analyse. En effet, la mémoire est ici le résultat d'intégrations. Le premier organisme adjuvant la première mémoire est fait d'un organisme qui groupe les résultats par trois. Ce résultat, mémorisé, est à chaque instant prêt à intervenir. Mais l'instant suivant, il peut fort bien n'être plus du tout le même. Il se peut qu'il ait changé de contenu, de signe, de structure. Si une erreur s'introduit au cours de l'expérience, que se passe-t-il? Ce n'est pas ce qui vient après qui est modifié, mais

tout ce qui est avant. Nous avons un effet d'après-coup - nachträglich, comme Freud l'exprime - spécifique de la structure de mémoire symbolique, autrement dit de la fonction de remémoration.

Je pense que ce petit apologue, avec son caractère problématique, vous introduit à ceci, que pour qu'il y ait un sujet qui interroge, il suffit qu'existe le quod sur quoi porte l'interrogation. Avons-nous même à nous préoccuper de ce qu'est ce sujet et par rapport à quel autre il se situe? C'est complètement inutile. L'essentiel est le quod symbolique. C'est pour le sujet comme une image en miroir, mais d'un autre ordre - ce n'est pas pour rien qu'Ulysse crève l'œil du cyclope. Le sujet, en tant qu'il parle, peut entièrement trouver sa réponse, son retour, son secret, son mystère, dans le symbole construit que nous représentent les machines modernes, soit quelque chose de bien plus acéphale encore que ce que nous avons rencontré dans le rêve de l'injection d'Irma. C'est poser la question des rapports de la signification avec l'homme vivant.

3

Nous étions tout à l'heure à évoquer la Lettre volée. On ne fait dans ce conte que tourner autour des problèmes de la signification, du sens, de l'opinion reçue, et précisément parce que l'opinion reçue est commune, la vérité y est en jeu.

Vous savez le thème de l'histoire. Le préfet de police est chargé de retrouver une lettre qui a été dérobée par un grand personnage parfaitement amoral. Le personnage en question a subtilisé cette lettre sur la table du boudoir de la reine. La lettre lui venait d'un autre personnage qui avait avec elle des relations qu'elle avait des raisons de cacher. Elle ne réussit pas à dérober la lettre aussi vite qu'elle le veut, mais le geste qu'elle esquisse fait assez voir au ministre libertin, coupable et héros, l'importance du papier. Elle fait comme si de rien n'était, pose la missive en évidence. Quant au roi, qui est là lui aussi, il est destiné par définition à ne rien remarquer, à condition qu'on n'attire pas son attention. C'est ce qui permet au ministre, par une manœuvre qui consiste à sortir une lettre vaguement analogue, et à la poser sur la table, de s'emparer au nez et à la barbe - puisque la barbe est là - des assistants, de cette lettre qui sera pour lui la source d'un pouvoir considérable sur les personnages royaux, sans que personne puisse rien dire. La reine s'aperçoit très bien de ce qui se passe, mais elle est bloquée par la condition même du jeu à trois.

219

Cette lettre, il s'agit de la retrouver. Il y a toutes sortes de spéculations, dont on entend un écho à propos du jeu de pair ou impair, qui font comprendre que le jeu de l'intersubjectivité est si essentiel qu'il suffit que quelqu'un soit chargé de technique, de savoir, et de rigueur, pour qu'il soit fasciné par le réel, comme le sont les gens très intelligents, en quoi ils sont strictement imbéciles. On fouille la maison du ministre pouce par pouce, en numérotant chaque décimètre cube. On regarde les choses au microscope, on passe de longues aiguilles à travers les coussins, toutes les méthodes scientifiques sont employées. Et on ne trouve pas la lettre. La lettre pourtant ne peut être que dans la maison, car le ministre doit pouvoir s'en servir à tout instant et la foutre sous le nez du roi. Il ne la porte pas sur lui, car on l'a fait dévaliser.

On joue là sur l'idée très séduisante que plus les policiers agiront comme des policiers et moins ils trouveront. Il ne leur viendra pas à l'idée que la lettre est là sous leur nez, pendue à un ruban au-dessus d'une cheminée. Le voleur s'est contenté de lui donner un caractère usagé, de la camoufler en la retournant et en lui mettant un cachet différent. Le personnage excessivement malin, et qui a des raisons d'en vouloir au ministre, ne manque pas l'occasion de prendre la lettre et de lui en substituer une autre qui fera la chute de son ennemi.

Mais l'essentiel n'est pas là. Qu'est-ce qui fait le côté convaincant de cette histoire si peu convaincante? On est étonné malgré tout que les policiers n'aient pas trouvé la lettre au cours de toutes leurs fouilles. Pour l'expliquer, Poe met en avant l'intersubjectivité - le type très fort va à l'extrémité de l'impensable pour l'autre, et comme tel il échappera. Mais si vous lisez le conte dans sa valeur fondamentale, vous vous apercevez qu'il y a une autre clé, qui fait tout tenir, et qui emporte la conviction, alors que l'histoire construite un peu autrement ne nous intéresserait pas une minute.

Cette clé, il me semble que, vous autres analystes, vous devez la reconnaître tout de suite - c'est simplement l'identité de la formule symbolique de la situation, aux deux étapes majeures de son développement. La reine a pensé que la lettre était préservée parce qu'elle était là devant tout le monde. Et le ministre, lui aussi, la laisse en évidence, la pensant par là imprenable. Ce n'est pas parce qu'il est un stratège, c'est parce qu'il est un poète, qu'il gagne, jusqu'à l'intervention du super-poète, qui est Dupin.

Aucune espèce d'intersubjectivité n'est là décisive, parce qu'une fois serrées les mesures du réel, une bonne fois définis un périmètre, un volume, il n'y a rien qui permette de penser qu'en fin de compte même une lettre échappe. Si pourtant le fait qu'on ne la trouve pas emporte la conviction, c'est que le domaine des significations continue à exister, 220

même dans l'esprit de gens supposés aussi bêtes que des policiers. Si les policiers ne la trouvent pas, ce n'est pas seulement parce qu'elle est dans un endroit trop accessible, mais en raison de cette signification, qu'une lettre d'un grand prix, autour de laquelle sont accumulées les foudres de l'État et les récompenses qui peuvent être accordées en pareil cas, ne peut qu'être cachée soigneusement. Tout naturellement l'esclave suppose que le maître est un maître, et que quand il a à sa portée quelque chose de précieux, il met la main dessus. De la même façon, on croit que, quand on est arrivé à un certain point de compréhension de la psychanalyse, on peut mettre la main dessus et dire - Elle est là, c'est nous qui l'avons. Au contraire, la signification comme telle n'est jamais là où on croit qu'elle doit être.

La valeur de l'apologue est de cet ordre-là. C'est à partir de l'analyse de la valeur symbolique des différents moments du drame que peut se découvrir sa cohérence, et même sa motivation psychologique.

Ce n'est pas un jeu au plus fin, ce n'est pas un jeu psychologique, c'est un jeu dialectique.  
23 MARS 1955.

## COMPLÉMENT

*Séance suivante* : Le Séminaire joue.

Aujourd'hui, les vacances approchent, il fait beau, on va faire quelque chose de court. Je vous ai entretenu la dernière fois de l'intersubjectivité duelle et de ses mirages. Elle n'est pas tout mirage, mais regarder le voisin et croire qu'il pense ce que nous pensons est une erreur grossière. C'est de là qu'il faut partir. -

Je vous ai montré les limites de ce que nous pouvons fonder sur cette intersubjectivité duelle, en faisant appel à ce fameux jeu de pair ou impair que, pour ne pas l'inventer, j'ai été chercher dans Poe- et il n'y a pas de 221

raison de ne pas croire qu'il en a hérité de la bouche de l'enfant qui gagnait à ce jeu. Jouer n'est pas si difficile. Le mouvement le plus naturel est simplement de changer de pair à impair. Le type plus intelligent va faire le contraire. Mais dans un troisième temps, ce qu'il y a de plus intelligent est de faire comme l'imbécile, ou le présumé tel. C'est-à-dire que tout perd sa signification. Je vous ai ainsi montré que pour jouer raisonnablement à ce jeu, il faut tâcher d'annuler toute prise de l'adversaire.

Le pas suivant - et c'est l'hypothèse freudienne - consiste à poser qu'il n'y a pas de hasard dans quoi que ce soit que nous fassions avec l'intention de le faire au hasard. Je vous ai construit au tableau ce qu'on appelle de nos jours une machine. Elle dégagerait la formule qui peut toujours être dégagée dans ce qu'un sujet sort au hasard, et qui reflète en quelque sorte l'automatisme de répétition, en tant qu'il est au-delà du principe du plaisir, au-delà des liaisons, des motifs rationnels, des sentiments à quoi nous pouvons accéder. Au départ de la psychanalyse, cet au-delà est l'inconscient, en tant que nous ne pouvons pas l'atteindre, c'est le transfert en tant qu'il est véritablement ce qui module les sentiments d'amour et de haine, qui ne sont pas le transfert - le transfert est ce grâce à quoi nous pouvons interpréter ce langage composé de tout ce que le sujet peut nous présenter, langage qui, hors de la psychanalyse, est, en principe, incomplet et incompris. C'est ça, l'au-delà du principe du plaisir. C'est l'au-delà de la signification. Les deux se confondent.

O. MANNONI : - Votre effort pour éliminer l'intersubjectivité me paraît malgré tout la laisser subsister.

Je vous ferai remarquer que je ne l'élimine pas. Je prends un cas où elle peut être soustraite. Bien entendu, elle n'est pas éliminable.

O. MANNONI : - Elle n'est peut-être pas soustraite, parce que dans la loi de répétition à laquelle nous obéissons sans le savoir, il faut considérer deux choses. L'une est qu'elle n'est peut-être pas décelable dans la chose répétée. On pourrait étudier indéfiniment les nombres arithmétiquement et ne pas trouver la loi de répétition, si nous tenons compte par exemple des rythmes. Si nous répétons les mots, ce peut être parce qu'un certain nombre riment avec la pensée inconsciente. A ce moment, aucun mathématicien ne pourra trouver la raison des successions du nombre, ça sera en dehors du champ de la machine.

C'est très bien ce que vous dites.

O. MANNONI : -Et d'autre part, si la loi est découverte, par le fait même, il se produit une égalité de la manière suivante - que l'un des adversaires la découvre, mais l'autre ne la découvre pas. Car une loi découverte n'est plus une loi.

Mais oui, bien sûr, mon cher ami, la dernière fois, pour simplifier, je faisais jouer le sujet avec une machine.

O. MANNONI : - Cela introduit la lutte des deux sujets.

Mais oui, bien sûr. Mais nous partons de l'élément. La simple possibilité de faire jouer un sujet avec une machine est déjà suffisamment instructive. Cela ne va pas à dire que la machine puisse trouver la raison de mes visions. Je vous ai dit que notre formule personnelle pouvait être aussi longue qu'un chant de l'Enéide, mais il n'est pas dit qu'un tel chant nous en donnerait toutes les significations. Si déjà nous trouvions des rimes, nous serions assurés d'être en présence de l'efficacité symbolique. Ce terme utilisé par Claude Lévi-Strauss, je l'emploie ici à propos d'une machine. Peut-on penser que l'efficacité symbolique est due à l'homme ? Tout notre discours ici le met en question. Cette question ne serait d'ailleurs tranchée que si nous pouvions avoir idée de comment le langage est né - chose que, pour longtemps, nous devons renoncer à savoir.

En face de cette efficacité symbolique, il s'agit aujourd'hui de mettre en évidence une certaine inertie symbolique, caractéristique du sujet, du sujet inconscient.

Je m'en vais pour ce faire vous proposer de jouer d'une façon ordonnée au jeu de pair ou impair, et nous allons enregistrer les résultats. Je les élaborerai pendant les vacances, et nous verrons si nous pourrions en tirer quelque chose.

Cela dépendra de ceci - y a-t-il ou non une différence entre une liste de nombres choisis exprès, et une séquence de nombres choisis au hasard ? C'est au mathématicien, à M. Riquet ici présent, qu'il reviendrait de nous expliquer ce qu'est une séquence de nombres choisis au hasard. Vous n'imaginez pas à quel point c'est difficile. Il a fallu des générations de mathématiciens pour arriver à bien se parer à droite et à gauche, et que ce soit véritablement des nombres choisis au hasard.

Riquet, vous serez le notateur de cette première partie. David, vous allez jouer au jeu de pair ou impair avec Mannoni.

O. MANNONI : - Moi, je triche à ce jeu-là.

Je m'en contrefous.  
(Jeu entre M. David et M. Mannoni.)

O. MANNONI : -C'est très simple, toutes les fois que j'ai dit au hasard, j'ai gagné. Quand je n'avais plus de loi, j'ai souvent perdu. La loi a varié. A un moment, j'ai pris l'ordre des vers de Mallarmé, puis un numéro de téléphone, de voiture, puis ce qui est inscrit au tableau, en variant voyelles et consonnes.

Combien de coups avez-vous joués avec la première loi ?

O. MANNONI : - C'est quand j'ai vraiment gagné.

Cela était seulement pour vous intéresser à la chose. Il s'agit maintenant d'obtenir de chacun de vous, d'écrire à votre goût-vous pouvez le faire à toute pompe, et je crois que plus ce sera à toute pompe, mieux ça vaudra - en pensant que vous jouez à pair ou impair avec la machine. Mais je vous demande de ne pas procéder comme a procédé Mannoni. Faites-le au hasard. Manifestez votre inertie symbolique.

(Les participants jouent, et remettent leurs feuilles à J. Lacan.)  
30 MARS 1955.



XVI, 26 avril 1955

## LA LETTRE VOLÉE

L'exposé captivant que vous avez entendu hier vous présentait ce que nous pourrions appeler le jeu de l'image et du symbole. Que tout dans ce rapport n'est pas exprimable en termes génétiques est bien ce qui se dégage des travaux de Mme Dolto, et c'est par quoi elle est justement une avec notre enseignement. ,

L'étiologie de la schizophrénie, nous avons mille façons de nous y intéresser comme thérapeutes. Certes, il y a sans doute là une dimension médicale, celle du diagnostic, du pronostic, mais de son point d'observation, elle jette des lumières vives et profondes sur le phénomène caractéristique de telle étape d'un développement individuel, et je ne saurais trop louer le génie et l'honnêteté de son expérience. Nous ne pouvons faire partout intervenir nos catégories, mais elles permettent néanmoins d'opérer un véritable remaniement nosographique, comme l'a amorcé Perrier.

O. MANNONI : -Ce qui me gêne, c'est que vous assimilez le dessin, le graphique, à l'imaginaire. Or, il me semble que le dessin est déjà une élaboration obscure de l'imaginaire.

J'ai parlé de l'imaginaire, je n'ai pas dit que c'était le dessin, qui est déjà un symbole.

O. MANNONI : - Mais pas tout à fait, c'est ce qui m'intrigue.

Bien sûr, ça vous intriguera tant que nous n'aurons pas pris le dessin pour objet, et commencé tous ensemble à nous poser la question 225

de savoir ce que c'est. Mais ce n'est pas notre objet cette année. Mes propos de la dernière fois se sont dirigés à vous faire toucher du doigt le rapport du sujet à la fonction symbolique. Nous allons encore avancer aujourd'hui sur ce point.

1

Le symbole surgit dans le réel à partir d'un pari. La notion même de cause, dans ce qu'elle peut comporter de médiation entre la chaîne des symboles et le réel, s'établit à partir d'un pari primitif- est-ce que ça va être ça ou pas ? Ce n'est pas pour rien que la notion de probabilité vient au centre même de l'évolution des sciences physiques, comme nous le montre l'épistémologie dans son développement précisément actuel, et que la théorie des probabilités réactualise une série de problèmes qui, à travers l'histoire de la pensée, pendant des siècles, ont été alternativement mis en évidence et occultés.

Le pari est au centre de toute question radicale portant sur la pensée symbolique. Tout se ramène au *to be or not to be*, au choix entre ce qui va sortir ou pas, au couple primordial du plus et du moins. Mais présence comme absence connotent absence ou présence possibles. Dès que le sujet lui-même vient à l'être, il le doit à un certain non-être sur lequel il élève son être. Et s'il n'est pas, s'il n'est pas quelque chose, c'est évidemment de quelque absence qu'il témoigne, mais il restera toujours débiteur de cette absence, je veux dire qu'il aura à en faire la preuve, faute de pouvoir faire la preuve de la présence.

C'est ce qui donne sa valeur à cet enchaînement de petits plus et de petits moins que nous avons alignés sur un papier dans diverses conditions expérimentales. L'examen des résultats recueillis a une valeur concrète, de montrer certaines déviations de la courbe des gains et des pertes.

Comme nous l'avons vu la dernière fois, jouer, c'est poursuivre chez un sujet une régularité présumée qui se dérobe, mais qui doit se traduire dans les résultats par un rien de déviation de la courbe des probabilités. C'est bien en effet ce qui tend à s'établir dans les faits, montrant que du seul fait du dialogue, même le plus aveugle, il n'y a pas pur jeu de hasard, mais déjà articulation d'une parole avec une autre. Cette parole est incluse dans le fait que même pour le sujet jouant tout seul, son jeu n'a de sens que s'il annonce à l'avance ce qu'il pense qui va sortir. On peut jouer tout seul à pile ou face. Mais du point de vue de la parole, on ne joue pas tout seul - il y a déjà l'articulation de trois signes, comportant un gagné ou un perdu, sur lequel se profile le sens même du résultat. En d'autres 226

termes, il n'y a pas jeu s'il n'y a pas question, il n'y a pas question s'il n'y a pas structure. La question est composée, organisée, par la structure. En lui-même, le jeu du symbole représente et organise, indépendamment des particularités de son support humain, ce quelque chose qui s'appelle un sujet. Le sujet humain ne foment pas ce jeu, il y prend sa place, et y joue le rôle des petits plus et des petits moins. Il est lui-même un élément dans cette chaîne qui, dès qu'elle est déroulée, s'organise suivant des lois. Ainsi le sujet est-il toujours sur plusieurs plans, pris dans des réseaux qui s'entrecroisent.

N'importe quoi de réel peut toujours sortir. Mais une fois la chaîne symbolique constituée, dès lors que vous introduisez, sous la forme d'unités de succession, une certaine unité significative, n'importe quoi ne peut plus sortir.

Convenons de grouper par trois les plus et les moins qui peuvent se présenter, et de nommer par 1, 2, ou 3 les séquences selon leur type.

(1)	(2)	(3)
<u>+</u> <u>+</u> <u>+</u>	<u>+</u> <u>+</u> <u>-</u>	<u>+</u> <u>-</u> <u>+</u>
<u>-</u> <u>-</u> <u>-</u>	<u>-</u> <u>-</u> <u>+</u>	<u>-</u> <u>+</u> <u>-</u>
	<u>-</u> <u>+</u> <u>+</u>	
	<u>+</u> <u>-</u> <u>-</u>	

Rien que cette transformation fait émerger des lois extrêmement précises. Les 1, les 2 et les 3 ne peuvent se succéder dans n'importe quel ordre. Jamais un 1 ne pourra succéder à un 3, jamais un 1 ne se présentera à la sortie d'un nombre quelconque impair de 2. Mais après un nombre pair de 2, il est possible que sorte un 1. Un nombre indéfini de 2 est toujours possible entre 1 et 3.

A partir de là, vous pouvez composer d'autres unités significatives, qui représentent les intervalles entre deux de ces groupes.

Passage de 1 à 2  $\rightarrow \beta$   
 Passage de 2 à 2  $\rightarrow \gamma$   
 Passage de 1 à 1 }  $\rightarrow \alpha$   
 Passage de 1 à 3 }

Retour de 2 à 1 }  $\rightarrow \delta$   
 Retour de 2 à 3 }

Vous vérifierez qu'après la répétition d'un grand nombre d' $\alpha$ , si nous avons un  $\beta$  avant, il ne peut sortir qu'un  $\delta$ . Voilà une organisation 227

symbolique primitive qui permet déjà de dépasser les métaphores que j'ai l'autre jour utilisées en parlant d'une mémoire interne au symbole. En quelque sorte, la série des  $\alpha$  se souvient qu'elle ne peut pas exprimer autre chose qu'un  $\delta$ , si un  $\beta$ , si loin qu'il soit, s'est produit avant la série des  $\alpha$ .

Vous voyez les possibilités de démonstration et de théorématisation qui se dégagent du simple usage de ces séries symboliques. Dès l'origine, et indépendamment de tout attachement à un lien quelconque de causalité supposée réelle, déjà le symbole joue, et engendre par lui-même ses nécessités, ses structures, ses organisations. C'est bien de cela qu'il s'agit dans notre discipline, pour autant qu'elle consiste à sonder dans son fond quelle est dans le monde du sujet humain la portée de l'ordre symbolique.

Ce qui est immédiatement saisissable dans cette perspective, c'est ce que j'ai appelé l'immixtion des sujets. Je vous l'illustrerai, puisque le hasard nous l'a offerte, par l'histoire de la Lettre volée, dans laquelle nous avons pris l'exemple du jeu de pair ou impair.

## 2

Cet exemple est introduit par le porte-parole du sens du conte, et il est supposé donner une image élémentaire de la relation intersubjective, fondée sur ceci, que le sujet présume de la pensée de l'autre en fonction des supposées capacités d'astuce, de dissimulation, de stratégie de celui-ci, qui seraient données dans un rapport duel de reflet. Cela repose sur l'idée qu'il y aurait moyen de discerner l'appréhension de l'idiote de celle de l'homme intelligent.

J'ai souligné combien ce point de vue est fragile, et même complètement étranger à ce dont il s'agit, pour la simple raison que l'intelligence, en l'occasion, est de faire l'idiote. Pourtant, Poe est un homme prodigieusement averti, et vous n'avez qu'à lire l'ensemble du texte pour voir combien la structure symbolique de l'histoire dépasse de loin la portée de ce raisonnement, un instant séduisant, mais excessivement faible, qui n'a ici que la fonction d'un attrape-nigaud.

J'aimerais que ceux qui ont lu la Lettre volée depuis que j'en parle, lèvent le doigt - même pas la moitié de la salle !

Je pense que vous savez quand même qu'il s'agit de l'histoire d'une lettre volée dans des circonstances sensationnelles et exemplaires, que vient raconter un malheureux préfet de police, lequel joue le rôle, classique dans ces sortes de mythologies, de celui qui devrait trouver ce 228

qu'il y a à chercher, mais qui ne peut que se fourvoyer. Bref, ce préfet vient demander au nommé Dupin de le tirer d'affaire. Dupin, lui, représente le personnage, plus mythique encore, de celui qui comprend tout. Mais l'histoire dépasse de beaucoup le registre de comédie lié aux images fondamentales qui satisfont le genre de la détection policière. L'auguste personnage dont la personne se profile à l'arrière-plan de l'histoire, semble n'être autre qu'une personne royale. La scène se passe en France, sous la monarchie restaurée. L'autorité n'est certainement pas revêtue alors de ce caractère sacré qui peut éloigner d'elle les mains attentatoires des audacieux.

Un ministre, lui-même homme de haut rang, d'une grande désinvolture sociale, et qui a la confiance du couple royal, puisqu'il se trouve à parler des affaires de l'État dans l'intimité du roi et de la reine, surprend l'embarras de cette dernière, qui vient d'essayer de dissimuler à son auguste partenaire la présence sur sa table de quelque chose qui n'est rien de moins qu'une lettre, dont le ministre repère tout de suite la suscription et le sens. C'est d'une correspondance secrète qu'il s'agit. Si la lettre reste là, jetée indifféremment sur la table, c'est précisément pour que le roi ne remarque pas sa présence. C'est sur son inattention, sinon sur son aveuglement, que joue la reine.

Le ministre qui, lui, n'a pas les yeux dans sa poche, repère ce dont il s'agit, et se livre à un petit jeu, qui consiste d'abord à amuser le tapis, puis à sortir de sa poche une lettre qu'il se trouve avoir, et qui a vaguement l'apparence de l'objet - d'ores et déjà on peut dire, de l'objet du litige. Après l'avoir maniée, il la pose négligemment sur la table à côté de la première lettre. Après quoi, profitant de l'inattention du personnage principal, il ne lui reste qu'à prendre celle-ci tranquillement, et à la mettre dans sa poche sans que la reine, qui de toute cette scène n'a pas perdu un seul détail, puisse faire autrement que de se résigner à voir partir sous ses propres yeux le document compromettant.

Je vous passe la suite. La reine veut à tout prix récupérer cet instrument de pression, sinon de chantage. Elle met enjeu la police. La police, parce qu'elle est faite pour ne rien trouver, ne trouve rien. Et c'est Dupin qui résout le problème, et découvre la lettre là où elle est, c'est-à-dire dans l'appartement du ministre, à l'endroit le plus évident, à portée de main, à peine déguisée. Assurément, il semble qu'elle n'aurait pas dû échapper aux recherches des policiers, puisqu'elle était comprise dans la zone de leur examen microscopique.

Pour s'en emparer, Dupin fait tirer un coup de feu à l'extérieur. Tandis que le ministre va à la fenêtre pour voir ce qui se passe, Dupin va à la lettre, et lui substitue rapidement une autre, qui contient les vers suivants

... un dessein si funeste,  
S'il n'est digne d'Atrée, est digne de Thyeste.

Ces vers sont empruntés à l'Atrée et Thyeste de Crébillon père, et ils ont une portée qui va beaucoup plus loin que celle de nous avoir donné l'occasion de relire tout entière cette bien curieuse tragédie.

Cet épisode est assez singulier, si on y ajoute la note de cruauté avec laquelle le personnage semble-t-il le plus détaché, impartial, le Dupin de la fable, se frotte les mains et jubile à la pensée du drame qu'il ne va pas manquer de déclencher. Là, ce n'est pas seulement Dupin qui nous parle, mais le conteur, mirage de l'auteur. Nous verrons ce que signifie ce mirage.

Le drame va éclater en ceci, que le ministre, mis au défi de prouver sa puissance, parce qu'on va dès lors lui résister, sortira un beau jour la lettre. On dira -*Montrez-la* -, il dira -*La voilà*. Et il s'effondrera dans le dérisoire, sinon dans le tragique.

Voilà le rideau tendu de ce qu'on nous raconte.

Il y a deux grandes scènes - pas au sens où nous disons scène primitive -, la scène de la lettre volée et celle de la lettre reprise, et puis des scènes accessoires. La scène où la lettre est reprise est dédoublée, puisque, l'ayant découverte, Dupin ne la reprend pas tout de suite -il lui faut préparer son guet-apens, sa petite cabale, et aussi la lettre à substituer. Il y a encore la scène imaginaire de la fin, où l'on voit se perdre le personnage énigmatique de l'histoire, ce singulier profil d'ambitieux dont on se demande quelle est l'ambition. Est-ce simplement un joueur ? Il joue avec le défi, son but - et en cela il serait un véritable ambitieux - semble être de montrer jusqu'où il peut aller. Où aller ne lui importe pas. Le but de l'ambition s'évanouit avec l'essence même de son exercice.

Quels sont les personnages ? Nous pourrions les compter sur nos doigts. Il y a les personnages réels -le roi, la reine, le ministre, Dupin, le préfet de police et l'agent provocateur qui tire un petit coup de feu dans la rue. Il y a aussi ceux qui n'apparaissent pas sur la scène et font les bruits de coulisse. Voilà les *dramati persona*, dont on fait en général le catalogue au début d'une pièce de théâtre.

N'y a-t-il pas une autre façon de le faire ?

Les personnages enjeu peuvent être définis autrement. Ils peuvent être définis à partir du sujet, plus exactement à partir du rapport que détermine l'aspiration du sujet réel par la nécessité de l'enchaînement symbolique.

Partons de la première scène. Il y a quatre personnages - le roi, la reine, le ministre, et le quatrième, qui est-ce ?

M. GUÉNINCHAULT : -La lettre.

Mais oui, la lettre et non pas celui qui l'envoie. Encore que son nom soit prononcé sur la fin du roman, il n'a vraiment qu'une importance fictive, tandis que la lettre est en effet un personnage. C'est même tellement un personnage que tout nous permet de l'identifier au schéma-clé que nous avons trouvé, à la fin du rêve de l'injection d'Irma, dans la formule de la triméthylamine.

La lettre est ici synonyme du sujet initial, radical. Il s'agit du symbole se déplaçant à l'état pur, auquel on ne peut pas toucher sans être aussitôt pris dans son jeu. Ainsi, ce que signifie le conte de la Lettre volée, c'est que le destin, ou la causalité, n'est rien qui puisse se définir en fonction de l'existence. On peut dire que, quand les personnages s'emparent de cette lettre, quelque chose les prend et les entraîne qui domine de beaucoup leurs particularités individuelles. Quels qu'ils soient, à chaque étape de la transformation symbolique de la lettre, ils seront définis uniquement par leur position envers ce sujet radical, par leur position dans un des CH3. Cette position n'est pas fixe. Pour autant qu'ils sont entrés dans la nécessité, dans le mouvement propre à la lettre, ils deviennent chacun, au cours des scènes successives, fonctionnellement différents par rapport à la réalité essentielle qu'elle constitue. En d'autres termes, à prendre cette histoire sous son jour exemplaire, pour chacun la lettre est son inconscient. C'est son inconscient avec toutes ses conséquences, c'est-à-dire qu'à chaque moment du circuit symbolique, chacun devient un autre homme.

C'est ce que je vais essayer de vous montrer.

3

Ce qui fait le fond de tout drame humain, de tout drame de théâtre en particulier, c'est qu'il y a des liens, des nœuds, des pactes établis. Les êtres humains sont déjà liés entre eux par des engagements qui ont déterminé leur place, leur nom, leur essence. Arrivent alors un autre discours, d'autres engagements, d'autres paroles. Il est certain qu'il y a des points où il faut en découdre. Tous les traités ne sont pas constitués simultanément. Certains sont contradictoires. Si on fait la guerre, c'est bien pour savoir quel traité sera valable. Dieu merci, il y a beaucoup de fois où on ne la fait pas, la guerre, mais les traités continuent à fonctionner, le furet continue à circuler entre les gens dans plusieurs sens à la fois, et quelquefois l'objet d'un jeu de furet rencontre celui d'un autre jeu de 231

furet. Il y a subdivision, reconversion, substitution. Celui qui est engagé à jouer le furet dans un certain cercle doit dissimuler qu'il joue aussi dans un autre.

Ce n'est pas pour rien que nous voyons là apparaître des personnages royaux. Ils deviennent symboliques du caractère fondamental de l'engagement constitué au départ. Le respect du pacte qui unit l'homme à la femme a une valeur essentielle pour la société entière, et cette valeur est depuis toujours incarnée au maximum dans les personnes du couple royal, qui joue. Ce couple est le symbole du pacte majeur, qui accorde l'élément mâle et l'élément femelle, et il joue traditionnellement un rôle médiateur entre tout ce que nous ne connaissons pas, le cosmos, et l'ordre social. Rien ne sera à plus juste titre considéré comme scandaleux et répréhensible que ce qui y porte atteinte.

Certes, dans l'état actuel des relations interhumaines, la tradition est portée au second plan, ou tout au moins voilée. Vous vous souvenez de la parole du roi Farouk, selon laquelle il n'est plus désormais que cinq rois sur la terre, les quatre rois des cartes et le roi d'Angleterre.

Qu'est-ce, après tout, qu'une lettre ? Comment une lettre peut-elle être volée ? A qui appartient-elle ? A qui l'a envoyée, ou à qui elle est destinée ? Si vous dites qu'elle appartient à qui l'a envoyée, en quoi consiste le don d'une lettre ? Pourquoi est-ce qu'on envoie une lettre ? Et si vous pensez qu'elle appartient au destinataire, comment se fait-il que, dans certaines circonstances, on rende ses lettres au personnage qui vous en a bombardé pendant une partie de votre existence ?

On peut être sûr, quand on prend un de ces proverbes attribués à la sagesse des nations - laquelle sagesse est dénommée ainsi par antiphrase - de tomber sur une stupidité. *Verba volant, scripta manent*. Avez-vous réfléchi qu'une lettre, c'est justement une parole qui vole ? S'il peut y avoir une lettre volée, c'est qu'une lettre est une feuille volante. Ce sont les scripta qui volent, alors que les paroles, hélas, restent. Elles restent même quand personne ne s'en souvient plus. Exactement comme après cinq cent mille signes dans la série des plus et moins, l'apparition des  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ ,  $\delta$  restera déterminée par les mêmes lois. Les paroles restent. Le jeu des symboles, vous n'y pouvez rien, et c'est pour ça qu'il faut faire très attention à ce que vous dites. Mais la lettre, elle, elle s'en va. Elle se promène toute seule. J'ai souvent insisté pour faire comprendre à M. Guiraud qu'il pouvait y avoir sur la table deux kilos de langage. Il n'y a pas besoin qu'il y en ait tant -une toute petite feuille de papier vélin est aussi bien un langage qui est là. Il est là, et il n'existe qu'en tant que langage, il est la feuille volante. Mais il est aussi autre chose, qui a une fonction particulière, inassimilable absolument à aucun objet humain. 232



Les personnages donc jouent leur rôle. Il y a un personnage qui tremble, la reine. Sa fonction est de ne pas pouvoir trembler au-delà d'une certaine limite. Si elle tremblait un tout petit peu plus, si le reflet du lac qu'elle représente - parce qu'elle est la seule qui ait vraiment pleine conscience de la scène - se troublait davantage, elle ne serait plus la reine, elle serait complètement ridicule, et nous ne pourrions même plus supporter la cruauté terminale de Dupin. Mais elle ne pipe pas. Il y a un personnage qui ne voit rien, le roi. Il y a le ministre. Il y a la lettre.

Cette lettre, qui est une parole adressée à la reine par quelqu'un, le duc de S., à qui est-elle vraiment adressée ? Dès lors que c'est une parole, elle peut avoir plusieurs fonctions. Elle a la fonction d'un certain pacte, d'une certaine confiance. Peu importe qu'il s'agisse de l'amour du duc ou d'un complot contre la sûreté de l'État, ou même d'une banalité. Elle est là, dissimulée dans une espèce de présence-absence. Elle est là, mais elle n'est pas là, elle n'est là dans sa valeur propre que par rapport à tout ce qu'elle menace, à tout ce qu'elle viole, à tout ce qu'elle bafoue, à tout ce qu'elle met en danger ou en suspens. C'est une vérité qui n'est pas bonne à publier, cette lettre qui n'a pas le même sens partout. Dès qu'elle passe dans la poche du ministre, elle n'est plus ce qu'elle était avant, quoi que ce soit qu'elle ait été. Elle n'est plus une lettre d'amour, une lettre de confiance, l'annonce d'un événement, elle est une preuve, à l'occasion une pièce à conviction. Si nous imaginons ce pauvre roi, piqué de quelque tarentule qui en ferait un roi d'une plus grande grâce, un de ces rois non débonnaires capables de 'laisser passer la chose et d'envoyer ensuite leur digne épouse devant de grands juges, comme ça s'est vu à de certains moments de l'histoire d'Angleterre - toujours l'Angleterre-, nous nous apercevons que l'identité du destinataire d'une lettre est aussi problématique que la question de savoir à qui elle appartient. En tout cas, à partir du moment où elle est entre les mains du ministre, elle est en elle-même devenue autre chose.

Le ministre fait alors un truc bien singulier. Vous me direz que c'est la nécessité des choses. Mais pourquoi nous autres, analystes, nous arrêterions-nous aux grossières apparences des motivations ?

Je voulais vous sortir de ma poche une lettre de l'époque pour vous montrer comme ça se pliait, et naturellement je l'ai oubliée à la maison. C'était une époque où les lettres étaient bien jolies. On les pliait à peu près comme ça -, et on mettait le sceau ou le pain à cacheter.

Le ministre qui, dans son astuce, veut que la lettre passe inaperçue, la replie de l'autre côté, et la fripe. Il est très possible en la repliant de faire apparaître une petite surface nue et plane sur laquelle on peut mettre une autre suscription et un autre sceau, noir au lieu de rouge. A la place de l'écriture allongée du noble seigneur, vient une écriture féminine qui

adresse la lettre au ministre lui-même. Et c'est sous cette forme que la lettre gît dans le porte-cartes où l'oeil de lynx de Dupin ne va pas la manquer, parce qu'il a, comme nous, médité sur ce que c'est qu'une lettre.

Cette transformation n'est pas suffisamment expliquée, pour nous analystes, par le fait que le ministre veut qu'on ne la reconnaisse pas. Ça n'est pas de n'importe quelle façon qu'il l'a transformée. Cette lettre dont nous ne savons pas ce qu'elle était, il se la fait, en quelque sorte, envoyer sous sa nouvelle et fausse apparence, on précise même par quipar une personne féminine de sa lignée, qui a l'écriture féminine et menue - et il se la fait envoyer avec son sceau à lui.

Voilà un curieux rapport à soi-même. Il y a une soudaine féminisation de la lettre, et en même temps elle entre dans un rapport narcissique - puisqu'elle lui est maintenant adressée de cette écriture féminine raffinée, et porte son propre cachet. C'est une sorte de lettre d'amour qu'il s'envoie à lui-même. C'est très obscur, indéfinissable, je ne veux rien forcer, et à la vérité si je parle de cette transformation, c'est qu'elle est corrélatrice de quelque chose de beaucoup plus important, qui concerne le comportement subjectif du ministre lui-même.

Arrêtons-nous à ce drame, voyons ce qui le noue.

En quoi le fait que la lettre est en possession du ministre est-il si douloureux que tout surgit du besoin absolument urgent qu'a la reine de la récupérer ?

Comme le fait remarquer un des interlocuteurs intelligents, le narrateur, qui est aussi témoin, cette affaire n'a sa portée que si la reine sait que ce document est en possession du ministre. Elle sait, tandis que le roi ne sait rien.

Supposons que le ministre se comporte alors avec un sans-gêne intolérable. Il sait qu'il est puissant, il se comporte comme tel. Et la reine-il faut croire qu'elle a son mot à dire dans les affaires - intervient en sa faveur. Les désirs qu'on suppose au puissant ministre sont satisfaits, on nomme tel à telle place, on lui donne tel collègue, on lui permet de former devant la Chambre monarchique, qu'on ne voit que trop constitutionnelle, des majorités. Mais rien n'indique que le ministre ait jamais rien dit, rien demandé à la reine. Au contraire, il a la lettre et il se tait.

Il se tait, alors qu'il est porteur d'une lettre qui menace le fondement du pacte. Il est porteur de la menace d'un désordre profond, méconnu, refoulé, et il se tait. Il pourrait avoir une attitude que nous qualifierions de hautement morale. Il pourrait aller faire des représentations à la reine. Il serait bien entendu hypocrite, mais il pourrait se poser en défenseur de l'honneur de son maître, en vigilant gardien de l'ordre. Et peut-être 234

l'intrigue nouée avec le duc de S. est-elle dangereuse pour la politique qu'il suppose la bonne. Mais il ne fait rien de tout ça.

On nous le représente comme un personnage essentiellement romantique, et il n'est pas sans nous faire penser à M. de Chateaubriand, dont nous n'aurions pas le souvenir d'un personnage si noble, s'il n'avait pas été chrétien. En effet, si nous lisons le sens vrai de ses Mémoires, ne se déclare-t-il pas lié à la monarchie par sa foi jurée que pour pouvoir dire de la façon la plus claire qu'à part ça, il pense que ce sont des ordures ? De sorte qu'il peut faire figure de ce *monstrum horrendum* dont on nous parle pour justifier la hargne finale de Dupin. Il y a une façon de défendre les principes, comme on le voit à la lecture de Chateaubriand, qui est la meilleure façon de les anéantir.

Pourquoi nous présente-t-on le ministre comme un tel monstre, comme un homme sans principes ? Quand vous regardez les choses de près, cela veut dire qu'il ne donne à ce qu'il détient en son pouvoir aucun sens de l'ordre d'une compensation ou d'une sanction quelconque. La connaissance qu'il a de cette vérité sur le pacte, il n'en fait rien. Il ne fait aucun reproche à la reine, il ne l'incite pas à rentrer dans l'ordre en se plaçant sur le plan du confesseur ou du directeur de conscience, pas plus qu'il ne va lui dire donnant-donnant. Le pouvoir que peut lui conférer la lettre, il le suspend dans l'indétermination, il ne lui donne aucun sens symbolique, il joue uniquement sur ceci, qu'il s'établit, entre lui et la reine ce mirage, cette fascination réciproque, qui est ce que je vous annonçais tout à l'heure, en parlant de rapport narcissique. Rapport duel entre le maître et l'esclave, fondé sur la menace indéterminée de la mort en dernier terme, mais en cette occasion sur les craintes de la reine.

Ces craintes de la reine, si vous y regardez de près, sont très exagérées. Car, comme on le fait remarquer dans le conte, cette lettre est peut-être une arme terrible, mais il suffirait qu'elle fût mise en jeu pour être anéantie. Et c'est une arme à deux tranchants. On ne sait pas quelle suite pourrait être donnée à la révélation de la lettre par la justice rétributive, non seulement d'un roi, mais de tout un conseil, de toute l'organisation intéressée dans un éclat pareil.

En fin de compte, le caractère intolérable de la pression constituée par la lettre tient à ce que le ministre a, par rapport à la lettre, la même attitude que la reine-il n'en parle pas. Et il n'en parle pas parce que, pas plus qu'elle, il ne peut en parler. Et du seul fait qu'il ne peut en parler, il se trouve, au cours de la deuxième scène, dans la même position que la reine, et il ne va pas pouvoir faire autrement que de se faire dérober la lettre. Cela n'est pas dû à l'astuce de Dupin, mais à la structure des choses. 235

La lettre volée est devenue une lettre cachée. Pourquoi les policiers ne la trouvent-ils pas ? Ils ne la trouvent pas parce qu'ils ne savent pas ce que c'est qu'une lettre. Ils ne le savent pas parce qu'ils sont la police. Tout pouvoir légitime, comme toute espèce de pouvoir, repose toujours sur le symbole. Et la police, comme tous les autres pouvoirs, repose aussi sur le symbole. Comme vous avez pu voir dans les périodes agitées, vous vous seriez fait arrêter comme des petits agneaux si un type vous avait dit Police ! et montré une carte, sinon vous commenciez à lui casser la gueule dès qu'il vous mettait la main dessus. Seulement, la petite différence qu'il y a entre la police et le pouvoir, c'est qu'on a persuadé la police que son efficacité repose sur la force - ça n'est pas pour lui donner confiance, mais au contraire pour la limiter dans ses fonctions. Et grâce au fait que la police croit que c'est par la force qu'elle exerce sa fonction, elle est aussi impuissante qu'on peut le désirer.

Quand on lui apprend autre chose, comme ça se fait depuis un certain temps dans certaines zones du monde, on voit ce que ça donne. On obtient l'adhésion universelle à ce que nous appellerons simplement la doctrine. On peut faire se ranger quiconque dans une position à peu près indifférente par rapport au système des symboles, et on obtient ainsi tous les aveux du monde, on fait endosser par quiconque n'importe quel élément de la chaîne symbolique, au gré du pouvoir dénudé du symbole là où certaine méditation personnelle manque.

La police croyant à la force, et du même coup au réel, cherche la lettre. Comme ils le disent - On a cherché partout. Et ils n'ont pas trouvé, parce qu'il s'agit d'une lettre, et qu'une lettre est justement nulle part.

Ce n'est pas un jeu d'esprit. Réfléchissez-pourquoi ne la trouvent-ils pas ? Elle est là. Ils l'ont vue. Ils ont vu quoi ? Une lettre. Ils l'ont peut-être même ouverte. Mais ils ne l'ont pas reconnue. Pourquoi ? Ils en avaient une description - *Elle a un cachet rouge et telle suscription*. Or, elle a un autre cachet et elle n'a pas telle suscription. Vous me direz-Et le texte ? Mais justement, le texte, on ne le leur a pas donné. Car, de deux choses l'une, ou le texte a une importance, ou il n'en a pas. S'il a une importance, et même si personne que le roi ne peut le comprendre, il y a néanmoins intérêt à ce qu'il ne coure pas les rues. Vous voyez bien qu'il ne peut y avoir quelque chose de caché que dans la dimension de la vérité. Dans le réel,, l'idée même d'une cachette est délirante - si loin dans les entrailles de la terre que quelqu'un soit allé porter quelque chose, ça n'y est pas caché, puisque s'il y est allé, vous pouvez y aller aussi. Ne peut être caché que ce qui est de l'ordre de la vérité. C'est la vérité qui est cachée, ce n'est pas la lettre. Pour les policiers, la vérité n'a pas d'importance, il n'y a pour eux que réalité, et c'est pour cette raison qu'ils ne trouvent pas. 236

Par contre, à côté de ses remarques sur le jeu de pair ou impair, Dupin fait des considérations linguistiques, mathématiques, religieuses, il spéculé constamment sur le symbole, jusqu'à parler du non-sens des mathématiques - ce dont je fais mes excuses aux mathématiciens ici présents. Essayez donc, dit-il, de dire un jour devant un mathématicien que peut-être  $x^2 + px$  n'est pas tout à fait égal à  $q$  - et il vous assommera immédiatement. Mais non, puisque souvent j'entretiens Riguet de mes soupçons à ce sujet, et qu'il ne m'est jamais rien arrivé de semblable. Au contraire, notre ami m'engage à poursuivre ces spéculations. Enfin, c'est parce que Dupin a un peu réfléchi sur le symbole et la vérité qu'il va voir ce qu'il y a à voir.

Dans la scène qu'on nous décrit, Dupin se trouve devant une curieuse exhibition. Le ministre démontre une belle indolence - laquelle ne trompe pas l'habile homme, qui sait qu'il y a en dessous l'extrême vigilance, l'audace terrible du personnage romantique capable de tout, pour lequel le terme de sang-froid, voyez ça chez Stendhal, semble avoir été inventé. Et le voilà allongé, qui s'ennuie, qui rêve - *Rien ne suffit dans une époque décadente à occuper les pensées d'un grand esprit. Que faire quand tout s'en va à vau-l'eau ?* Voilà le thème. Pendant ce temps, Dupin, avec des lunettes vertes, regarde partout et essaie de nous faire croire que c'est son génie qui lui permet de voir la lettre. Mais non. De même que la reine avait en fait indiqué au ministre la lettre, de même c'est le ministre qui livre son secret à Dupin. N'y a-t-il pas comme un écho entre la lettre à suscription féminine et ce Pâris alangui ? Dupin lit littéralement ce qu'est devenue la lettre dans l'attitude amollie de ce personnage dont personne ne sait ce qu'il veut, si ce n'est pousser aussi loin que possible l'exercice gratuit de son activité de joueur. Il est là à défier le monde comme il a défié le couple royal avec le rapt de la lettre. Qu'est-ce à dire ? - si ce n'est que, pour être vis-à-vis de la lettre dans la même position où était la reine, dans une position essentiellement féminine, le ministre tombe sous le coup de ce qui est arrivé à celle-ci.

Vous me direz qu'il n'y a pas comme auparavant les trois personnages et la lettre. La lettre est bien là, il y a deux personnages, mais où est le roi ? Eh bien, c'est évidemment la police. Si le ministre se sent si tranquille, c'est que la police fait partie de sa sécurité, comme le roi faisait partie de la sécurité de la reine. Protection ambiguë- c'est la protection qu'il lui doit au sens où l'époux doit aide et protection à l'épouse, c'est aussi la protection qu'elle doit à son aveuglement. Mais il a suffi d'un rien, d'un petit changement d'équilibre, pour que dans l'interstice la lettre soit subtilisée. Et c'est ce qui arrive au ministre.

C'est une erreur de sa part que de croire que, puisque la police qui fouille son hôtel depuis des mois ne l'a pas trouvée, il est tranquille. Cela

ne prouve rien, pas plus que pour la reine la présence du roi incapable de voir la lettre n'était une efficace protection. Où est sa faute ? C'est d'avoir oublié que si la police n'a pas trouvé la lettre, ce n'est pas que celle-ci ne puisse être trouvée, c'est que la police cherchait autre chose. L'autruche se croit en sécurité parce qu'elle a la tête dans le sable- lui est une autruche perfectionnée qui se croirait protégée parce qu'une autre autruche - autrui-che - aurait la tête dans le sable. Et elle se laisse plumer le derrière par une troisième qui s'empare de ses plumes et s'en fait un panache.

Le ministre est dans la position qui a été celle de la reine, la police dans celle du roi, de ce roi dégénéré qui ne croit qu'au réel, et qui ne voit rien. Le décalage des personnages est parfait. Et du fait qu'il s'est interposé dans la suite du discours, et qu'il est tombé dans la possession de cette petite lettre de rien du tout qui suffit à faire des ravages, ce malin des malins, cet ambitieux des ambitieux, cet intrigant des intrigants, ce dilettante des dilettantes, ne voit pas qu'on va lui souffler son secret au nez.

Il suffit d'un rien, très suffisamment signalétique de la police, pour détourner un instant son attention. En effet, si l'incident de la rue attire son attention, c'est qu'il se sait surveillé par la police- *Comment se fait-il qu'il se passe quelque chose devant chez moi alors que j'ai trois poulets à chaque coin ?* Non seulement il s'est féminisé avec la possession de la lettre, mais encore celle-ci, dont je vous ai dit le rapport avec l'inconscient, lui fait oublier l'essentiel. Vous connaissez l'histoire du type qu'on trouve dans une île déserte où il s'est retiré pour oublier -Pour oublier quoi ? -j'ai oublié. Eh bien, lui aussi a oublié que, pour être sous la surveillance de la police, il ne faut pas croire pour autant que personne ne fera mieux.

L'étape suivante est bien curieuse. Comment Dupin se comporte-t-il ? Remarquez qu'il y a un long intervalle entre les deux visites du préfet de police. Dès qu'il a la lettre, Dupin lui non plus ne souffle mot à personne. En somme, avoir cette lettre - c'est bien là la signification de la vérité qui se promène- vous clôt le bec. Et en effet, à qui aurait-il pu en parler ? Il doit en être bien embarrassé.

Dieu merci, comme un préfet de police revient toujours sur le lieu de ses crimes, le préfet s'amène, et le questionne. L'autre lui raconte une histoire de consultation gratuite absolument sublime. Il s'agit d'un médecin anglais à qui on essayait de soutirer l'indication d'une ordonnance- *Que prendre en ce cas-là, docteur ? -Prendre conseil.* Ainsi Dupin indique-t-il au préfet de police que des honoraires ne seraient pas trop mal venus. Le bonhomme s'exécute immédiatement, et l'autre lui dit - *Voilà, elle est dans mon tiroir.* 238

Est-ce à dire que ce Dupin, qui était jusque-là un merveilleux personnage, d'une lucidité presque outrée, est devenu tout d'un coup un petit traficateur ? je n'hésite pas à voir là le rachat de ce qu'on pourrait appeler le mauvais *mana* attaché à la lettre. Et en effet, à partir du moment où il reçoit des honoraires, il tire son épingle du jeu. Ce n'est pas seulement parce qu'il a passé la lettre à un autre, mais parce que pour tout le monde, ses motifs sont clairs - il a touché du fric, il n'y est plus pour rien. La valeur sacrale de la rétribution du type honoraire est manifestement indiquée par l'arrière-plan de l'historiette médicale. Je ne veux pas insister, mais vous me ferez peut-être remarquer doucement que nous aussi, qui passons notre temps à être les porteurs de toutes les lettres volées du patient, nous nous faisons payer plus ou moins cher. Réfléchissez-bien à ceci - si nous ne nous faisons pas payer, nous entrerions dans le drame d'Atrée et de Thyeste qui est celui de tous les sujets qui viennent nous confier leur vérité. Ils nous racontent de sacrées histoires, et de ce fait nous ne sommes pas du tout dans l'ordre du sacré et du sacrifice. Chacun sait que l'argent ne sert pas simplement à acheter des objets, mais que les prix qui, dans notre civilisation, sont calculés au plus juste, ont pour fonction d'amortir quelque chose d'infiniment plus dangereux que de payer de la monnaie, qui est de devoir quelque chose à quelqu'un.

C'est de cela qu'il s'agit. Quiconque a cette lettre entre dans le cône d'ombre que nécessite le fait qu'elle est destinée à qui ? sinon à qui cela intéresse - au roi. Et elle va finir par lui parvenir, mais pas tout à fait comme Dupin le raconte dans sa petite histoire imaginaire, où le ministre, à la suite de quelques camouflets de la reine, est assez bête pour laisser exploser l'histoire. Elle parvient vraiment au roi, et c'est toujours un roi qui ne sait rien. Mais le personnage du roi a changé dans l'intervalle. Le ministre qui, poussé d'un cran, était devenu la reine, c'est lui maintenant qui est le roi. A la troisième étape, il a pris la place du roi, et il a la lettre.

Ça n'est naturellement plus la lettre qui est passée de Dupin au préfet de police - et de là au cabinet noir, car il ne faut pas nous raconter que l'odyssée de la lettre est finie-, c'est une nouvelle forme de la lettre, que lui a donnée Dupin, bien plus instrument du destin que Poe ne nous le fait voir, forme provocante qui confère à la petite histoire son côté incisif et cruel à l'usage des midinettes. Quand le ministre développera le papier, il lira ces vers qui le giflent.

*... Un dessein si funeste,  
S'il n'est digne d'Atrée, est digne de Thyeste.*

Et, de fait, s'il a jamais à ouvrir cette lettre, il n'aura plus qu'à subir les conséquences de ses propres actes, à manger comme Thyeste ses propres enfants. C'est bien à cela que nous avons affaire tous les jours, chaque fois que la ligne des symboles arrive à butée terminale- ce sont nos actes qui viennent nous retrouver. Il s'agit ici tout d'un coup de payer comptant. Il s'agit, comme on dit, de rendre compte de vos crimes - ce qui veut dire d'ailleurs, que si vous savez en rendre compte, vous ne serez pas punis. S'il fait vraiment cette folie de sortir la lettre, et surtout de ne pas regarder un peu avant si c'est bien elle qui est là, le ministre n'aura plus en effet qu'à suivre le mot d'ordre que j'avais lancé ironiquement à Zurich, en réponse à Leclair - Mange ton Dasein ! C'est le repas de Thyeste par excellence.

Il faudrait vraiment que ce ministre ait poussé à la folie le paradoxe du joueur pour qu'il aille jusqu'à sortir la lettre. Il faudrait qu'il soit vraiment, jusqu'au bout, un homme sans principes, sans même ce principe, le dernier, celui qui nous reste à la plupart, qui est simplement une ombre de bêtise. S'il tombe dans la passion, il trouvera la reine généreuse, digne de respect et d'amour - c'est complètement idiot, mais ça le sauvera. S'il tombe dans la haine pure et simple, il essaiera de porter son coup de façon efficace. Il n'y a vraiment que si son Dasein est complètement décollé de toute inscription dans un ordre quelconque, y compris un ordre intime, celui de son bureau, de sa table, il n'y a vraiment que dans ce cas qu'il aura à boire le calice jusqu'à la lie.

Tout cela, nous pourrions arriver à l'écrire avec de petits alpha, bêta, gamma. Tout ce qui peut servir à définir les personnages comme réels - qualités, tempérament, hérédité, noblesse - n'est pour rien dans l'affaire. A chaque instant chacun est défini, et jusque dans son attitude sexuelle, par le fait qu'une lettre arrive toujours à destination.

26 AVRIL 1955.

241



XVII, 12 mai 1955

QUESTIONS  
A CELUI QUI ENSEIGNE

*Le discours commun.*

*La réalisation de désir.*

*Le désir de dormir.*

*Le verbe et les tripes.*

*La question du réalisme.*

Aujourd'hui, nous sommes prêts d'arriver en haut de cette côte, quelquefois un peu dure, que nous avons montée cette année. Nous approchons d'un sommet. Mais rien ne nous dit que, du haut de ce sommet, nous aurons une vue vraiment panoramique sur ce que nous avons parcouru.

Comme je vous l'ai annoncé la dernière fois, je vais essayer de nouer la fonction de la parole et celle de la mort -je ne dirais pas de la mort comme telle, parce que cela ne veut rien dire, mais de la mort pour autant qu'elle est ce à quoi résiste la vie.

L'au-delà du principe du plaisir est exprimé dans le terme *Wiederholungszwang*. Ce terme est improprement traduit en français par automatisme de répétition, et je crois vous en donner un équivalent meilleur avec la notion d'insistance, d'insistance répétitive, d'insistance significative. Cette fonction est à la racine même du langage en tant qu'il apporte une dimension nouvelle, je ne dirais pas au monde, car c'est précisément la dimension qui rend un monde possible, pour autant qu'un monde est un univers soumis au langage.

Eh bien, quel est le rapport de cette fonction avec la notion à laquelle sa méditation, insistante elle aussi, conduit Freud, à savoir la fonction de la mort? Car une conjonction se fait dans le monde humain entre la parole qui domine la destinée de l'homme et la mort dont nous ne savons comment la situer dans la pensée de Freud - est-elle au niveau du réel, de l'imaginaire, ou du symbolique?

Mais avant de nouer ces deux termes de façon à vous faire saisir une fois de plus, et je l'espère mieux encore, quelle est la signification de la

découverte freudienne et celle de notre expérience en tant qu'elle nous permet d'assister le sujet dans la révélation qu'il se fait de lui-même à lui-même, je m'arrêterai un instant. Je me suis fait une réflexion qui, pour sévère qu'elle soit n'a rien de désabusé. J'ai fait cette réflexion que l'enseignement est quelque chose de bien problématique, et qu'à partir du moment où on est amené à prendre la place que j'occupe derrière cette petite table, il n'y a pas d'exemple qu'on n'y soit suffisant, au moins en apparence. En d'autres termes, comme l'a fait très bien remarquer un poète américain plein de mérite, on n'a jamais vu un professeur faire défaut par ignorance. On en sait toujours assez pour occuper les minutes pendant lesquelles on s'expose dans la position de celui qui sait. On n'a jamais vu quelqu'un rester court, dès lors qu'il prend la position d'être celui qui enseigne. Cela me mène à penser qu'il n'y a de véritable enseignement que celui qui arrive à éveiller une insistance chez ceux qui écoutent, ce désir de connaître qui ne peut surgir que quand ils ont pris eux-mêmes la mesure de l'ignorance comme telle - en tant qu'elle est, comme telle, féconde - et aussi bien du côté de celui qui enseigne.

Avant donc d'apporter les quelques paroles qui auront l'apparence d'être conclusives pour ceux qui se tiennent à l'appareil formel des choses, mais qui pour les autres seront une ouverture de plus - j'aimerais que tous et chacun d'entre vous me pose aujourd'hui une question qui serait définie ainsi, d'être la mienne.

Autrement dit, que chacun me dise, à sa façon, l'idée qu'il se fait de là où je veux en venir. Qu'il me dise après tout ce que j'ai raconté cette année, comment s'ébauche ou comment se ferme pour lui, ou déjà se conclut, ou comment déjà il y résiste, la question telle que je la pose.

Ce n'est qu'un point de mire, et chacun peut rester à la distance qu'il veut de ce point idéal. Il me semble devoir être tout naturellement le point de convergence des questions qui peuvent vous venir à l'esprit, mais rien ne vous oblige à le viser. Toute question que vous aurez à me poser, même partielle en apparence, locale, voire indéfinie, doit avoir tout de même une certaine relation avec ce point de mire.

Aussi bien, si quelque chose vous a paru éludé, vous pouvez le manifester à cette occasion. Ce sera encore une façon d'évoquer la continuité qui aura pu vous apparaître dans le chemin que je vous ai fait jusqu'à présent parcourir.

Je vous demande instamment de le faire. C'est comme ça - je n'admettrai pas aujourd'hui que l'heure du séminaire soit remplie par autre chose que cette expérience précise.

Nous allons procéder par l'appel aux bonnes volontés. Cette épreuve est bien le minimum que je puisse vous demander - vous exposer 242

devant les autres. Si vous n'êtes pas capables de le faire en tant qu'analystes, de quoi êtes-vous capables?

Que ceux, qui se sentent prêts à formuler quelque chose qu'ils ont déjà sur le cœur ou au bord des lèvres, le manifestent tout de suite. Cela donnera aux autres le temps de se reprendre.

1

*MLLE RAMNOUX : -J'avais réussi, après avoir lu le chapitre de Freud, à me faire du moi l'idée d'une fonction-défense qu'il faudrait situer en surface et non pas en profondeur, et qui s'exercerait sur deux fronts, à la fois contre les traumatismes qui viennent du dehors, et contre les impulsions qui viennent du dedans. Après vos conférences, je n'arrive plus à me le représenter comme cela. Et je me demande quelle est la meilleure définition. Je pense que ce serait de dire qu'il s'agit d'un fragment d'un discours commun. Est-ce que c'est ça ? Encore une question. J'avais aussi réussi à comprendre pourquoi Freud appelait ce dont sortent les symptômes répétitifs, un instinct de mort. J'avais réussi à le comprendre parce que cette répétition présente une espèce d'inertie, et qu'une inertie, c'est un retour à un état inorganique, donc au passé le plus lointain. Je comprenais ainsi pourquoi Freud pouvait assimiler cela à l'instinct de mort. Mais, après avoir réfléchi sur votre dernière conférence, j'ai vu que ces compulsions sortaient d'une sorte de désir infini, multiforme, sans objet, un désir de rien. Je le comprends très bien, mais alors ce que je ne comprends plus, c'est la mort.*

Il est certain que tout ce que je vous enseigne est bien fait pour mettre en question la situation du moi dans la topique telle qu'on se l'imagine habituellement. Installer le moi au centre de la perspective, comme on le fait dans l'orientation présente de l'analyse, n'est qu'un de ces retours auxquels se trouve exposée toute mise en question de la position de l'homme. Nous avons peine à nous faire une idée de ce qui s'est passé chaque fois qu'il y a eu une révision du discours sur l'homme, parce que le propre de chacune de ces révisions est toujours amorti au cours des temps, atténué, de sorte qu'actuellement comme de toujours le mot d'humanisme est un sac dans lequel pourrissent tout doucement, entassés les uns sur les autres, les cadavres de ces surgissements successifs d'un point de vue révolutionnaire sur l'homme. Et c'est ce qui est en train de se passer au niveau de la psychanalyse.

Voilà quelque chose qui me rappelle la lecture ce matin dans le journal d'une de ces exhibitions auxquelles nous nous trouvons maintenant périodiquement confrontés, chaque fois qu'est évoquée, à propos d'un 243

crime un tant soit peu immotivé, la question de la responsabilité. On assiste à la peur panique du psychiatre, à son recours éperdu, à son cramponnement terrifié devant la pensée qu'il pourrait, lui, rouvrir la porte au massacre général en ne soulignant pas la responsabilité du personnage. Celui-ci a évidemment fait quelque chose qu'on n'a pas coutume de voir, encore que la possibilité en surgisse à chaque instant - écrabouiller tout simplement au bord de la route et larder de coups de couteau la personne à laquelle on est lié par les liens les plus tendres. Le psychiatre est mis soudain devant cette ouverture, cette béance, et il est sommé de prendre parti. Quelque chose est arrivé cette fois-là, à la façon dont les choses improbables arrivent, révélant la possibilité que la chance fut tirée. Le psychiatre, qui aurait ici à expliquer aux gens qu'il ne suffit pas de dire que le type est pleinement responsable pour trancher la chose, s'y dérobe. On entend alors un discours étonnant où le sujet se tord la bouche à mesure qu'il énonce ses paroles, pour dire à la fois que ledit criminel présente tous les troubles possibles de l'émotivité, qu'il est sans contact, abominable, mais que ce qu'il a fait n'en ressort pas moins, bien entendu, du discours commun, et qu'il doit tomber sous la rigueur des lois.

Nous assistons à quelque chose de semblable dans la psychanalyse. Le retour au moi comme centre et commune mesure n'est pas du tout impliqué dans le discours de Freud. Il y est même contraire - plus son discours s'avance, plus nous le suivons dans la troisième étape de son oeuvre, et plus il nous montre le moi comme un mirage, une somme d'identifications. Sans doute le moi se situe-t-il au point de synthèse assez pauvre auquel le sujet est réduit quand il se présente lui-même, mais il est aussi autre chose, il se trouve aussi ailleurs, il vient d'ailleurs, et précisément, du point de l'au-delà du principe du plaisir où nous pouvons nous demander - qu'est-ce qui est saisi dans cette trame symbolique, dans cette phrase fondamentale qui insiste au-delà de tout ce que nous pouvons saisir des motivations du sujet?

Il y a évidemment discours, et, comme vous dites, discours commun. Quand je vous ai parlé de la *Lettre volée*, je vous ai dit, d'une façon qui a pu être énigmatique, que cette lettre, pour un temps, et dans la limite de la petite scène, de la *Schauplatz* comme dit Freud, du petit guignol que nous montre Poe, était l'inconscient des différents sujets qui se succèdent comme ses possesseurs. C'est la lettre elle-même, cette phrase inscrite sur un bout de papier, en tant qu'elle se promène. C'est tout à fait évident, après la démonstration que j'ai faite de la couleur que prennent successivement ces sujets au fur et à mesure que le reflet de la lettre passe sur leur visage et leur stature.

Vous en restez peut-être sur votre faim. Mais n'oubliez pas que

l'inconscient d'*Œdipe*, c'est bien ce discours fondamental qui fait que depuis longtemps, depuis toujours, l'histoire d'*Œdipe* est là écrite, que nous la connaissons, et qu'*Œdipe* l'ignore totalement, encore qu'il soit joué par elle depuis le début. Cela remonte très haut - rappelez-vous que l'oracle effraie ses parents, qu'il est exposé, rejeté. Tout se déroule en fonction de l'oracle et du fait qu'il est réellement un autre que ce qu'il réalise comme son histoire - il est fils de Jocaste et de Laïus, et il part dans la vie en l'ignorant. Toute la pulsation du drame de sa destinée, de bout en bout, depuis le commencement jusqu'à la fin, tient à ce voilement du discours, qui est la réalité sans qu'il le sache.

J'essaierai peut-être, quand nous reparlerons de la mort, de vous expliquer la fin du drame d'*Œdipe* telle que nous la montrent les grands tragiques. Il faudrait que vous lisiez d'ici la prochaine conférence *Œdipe à Colone*. Vous y verrez que le dernier mot du rapport de l'homme à ce discours qu'il ne connaît pas, c'est la mort. Il faut aller en effet jusqu'à l'expression poétique pour découvrir jusqu'à quelle intensité peut être réalisée l'identification entre cette prétérité voilée et la mort en tant que telle, dans son aspect le plus horrible. Dévoilement qui ne comporte pas d'instant au-delà et éteint toute parole. Si la tragédie d'*Œdipe roi* est une oeuvre exemplaire, les analystes doivent connaître aussi cet au-delà du drame que réalise la tragédie d'*Œdipe à Colone*.

Comment situer le moi par rapport au discours commun et à l'au-delà du principe du plaisir? C'est la question qu'ouvre votre propos, et je la trouve tout à fait suggestive. En fin de compte, il y a entre le sujet-individu et le sujet décentré, le sujet au-delà du sujet, le sujet de l'inconscient, une espèce de rapport en miroir.

Le moi est lui-même un des éléments significatifs du discours commun, qui est le discours inconscient. Il est en tant que tel, en tant qu'image, pris dans la chaîne des symboles. Il est un élément indispensable de l'insertion de la réalité symbolique dans la réalité du sujet, il est lié à la béance primitive du sujet. En cela, en son sens originel, il est dans la vie psychologique du sujet humain l'apparition la plus proche, la plus intime, la plus accessible, de la mort.

Le rapport du moi et de la mort est extrêmement étroit, car le moi est un point de recoupement entre le discours commun, dans lequel le sujet se trouve pris, aliéné, et sa réalité psychologique.

Le rapport imaginaire est, chez l'homme, dévié, en tant que là se produit la béance par où se présente la mort. Le monde du symbole, dont le fondement même est le phénomène de l'insistance répétitive, est aliénant pour le sujet, ou plus exactement il est cause de ce que le sujet se réalise toujours ailleurs, et que sa vérité lui est toujours voilée par quelque partie. Le moi est à l'intersection de l'un et de l'autre. 245

Il y a dans le symbolisme fondamental une inflexion vers l'imagé, vers quelque chose qui ressemble au monde ou à la nature, et qui donne l'idée qu'il y a là de l'archétypique. Il n'y a pas besoin d'ailleurs de dire *arché*, c'est simplement typique. Mais il est bien certain qu'il ne s'agit pas du tout de quelque chose de substantialisé que la théorie jungienne nous donne sous le nom d'archétype. Ces archétypes eux-mêmes sont toujours symbolisés, pris dans ce que vous avez appelé le discours commun, fragment de ce discours. Je suis d'accord - c'est une très belle définition, et c'est un terme dont je ferai usage, parce que c'est très étroitement lié à la définition du moi.

Quant à votre seconde question, je crois vous avoir fait sentir la dernière fois la différence qu'il y a entre l'insistance et l'inertie. ' A quoi correspond la résistance dans le traitement analytique? A une inertie. Comme telle, elle a pour propriété de n'avoir en elle-même aucune espèce de résistance. La résistance, au sens de *Widerstand*, obstacle, obstacle à un effort, il ne faut pas la chercher ailleurs qu'en nous-même. Qui applique la force provoque la résistance. Au niveau de l'inertie, il n'y a, nulle part, résistance. La dimension de tout ce qui s'attache au transfert est d'un tout autre registre - elle est de l'ordre d'une insistance.

Vous avez aussi très bien saisi ce que j'ai voulu dire quand j'ai évoqué la dernière fois le désir, le désir en tant qu'il est révélé par Freud, au niveau de l'inconscient, comme désir de rien.

Vous avez pu entendre hier soir exposer cette illusion, qui n'est pas rare chez les lecteurs de Freud, qu'on retrouve toujours le même signifié, et un signifié d'une portée assez courte, comme si le désir du rêve que Freud nous désigne dans la *Traumdeutung* se résumait à la fin sous la forme de la liste, courte en effet, des pulsions.

Il n'en est rien. Je vous prie de lire la *Traumdeutung* une bonne fois et d'affilée pour vous convaincre du contraire. Encore que Freud y suive les mille formes empiriques que peut prendre ce désir, il n'y a pas une seule analyse qui aboutisse à la formulation d'un désir. Le désir n'est jamais là, en fin de compte, dévoilé. Tout se passe sur les marches, sur les étapes, sur les différents échelons de la révélation de ce désir. Aussi bien Freud se rit-il quelque part de l'illusion de ceux qui, après avoir lu sa *Traumdeutung*, en sont à croire que la réalité du rêve est la suite des pensées latentes du rêve. Freud dit lui-même que si ce n'était que cela, cette réalité n'aurait aucun intérêt. Ce qui est intéressant, ce sont les étapes de l'élaboration du rêve, car c'est là que se révèle ce que nous cherchons dans l'interprétation du rêve, cet x, qui est en fin de compte désir de rien. Je vous défie de m'apporter un seul passage de la *Traumdeutung* qui conclue - le sujet désire ceci. 246

Objection - *Et les rêves des enfants?* C'est le seul point de malentendu dans la *Traumdeutung*. J'y reviendrai, et vous montrerai que ce point de confusion tient à cette pente qu'il y a chez Freud, et qui est ce qu'il y a de plus caduc dans son oeuvre, à recourir souvent à un point de vue génétique. L'objection se réfute. Fondamentalement, quand Freud parle du désir comme ressort des formations symboliques depuis le rêve jusqu'au mot d'esprit en passant par tous les faits de la psychopathologie de la vie quotidienne, il s'agit toujours de ce moment où ce qui vient par le symbole à l'existence n'est pas encore, et ne peut donc d'aucune façon être nommé.

Autrement dit, derrière ce qui est nommé, ce qu'il y a est innommable. C'est bien parce que c'est innommable, avec toutes les résonances que vous pouvez donner à ce nom, que cela est apparenté à l'innommable par excellence, c'est-à-dire à la mort.

Relisez la *Traumdeutung*, vous vous en apercevrez à chaque pas. Tout ce qui est révélé de nommable est toujours au niveau de l'élaboration du rêve. Cette élaboration est une symbolisation, avec toutes ses lois, qui sont celles de la signification. Je vous en parlais hier soir en évoquant la partition significative, la polyvalence, la condensation, et tous les termes dont Freud se sert. C'est toujours de l'ordre de la surdétermination, ou encore de l'ordre de la motivation significative. A partir du moment où le désir est déjà entré là-dedans, où il est pris de bout en bout dans la dialectique de l'aliénation et ne s'exprime plus que dans le désir de reconnaissance et dans la reconnaissance du désir, comment rejoindre ce qui n'était pas encore ?

Pourquoi serait-ce la mort? C'est ce que je laisse à la limite de votre question, qui me prouve que vous avez entendu ce que j'ai dit.

2

M. VALABREGA : - A propos de ce que vous venez de dire du rêve. Les deux sont vrais, tout de même. Je crois que vous avez raison d'un côté de faire porter l'accent sur l'élaboration du rêve.

Freud dit formellement que c'est la seule chose importante dans le rêve.

M. VALABREGA : - Ce n'est pas la seule tout de même, puisqu'il dit aussi qu'il y a dans le rêve la réalisation du désir. Je crois que vous avez raison de faire porter l'accent sur l'élaboration, parce que c'est dans l'élaboration qu'on peut

trouver la signification du rêve. Sinon il y aurait des clefs des songes, idée que Freud a assez réfutée. Pourtant, la réalisation du désir ne doit pas être négligée. - On peut en trouver un exemple non seulement dans les rêves des enfants, mais dans les rêves hallucinatoires.

C'est la même question. Est-ce que vous pouvez vous en tenir là?

M. VALABREGA : - Non, bien sûr, quand le rêve arrive à l'hallucination, il ne faut pas s'en tenir là - ça renvoie à toute l'élaboration, et il faut parler comme vous le faites. Mais il y a aussi la considération du désir de dormir, pour lequel il y a un regain d'intérêt aujourd'hui. C'est à la fois un des motifs premiers et un des motifs derniers du rêve. Freud ne parle pas d'élaboration secondaire, il n'y a d'élaboration que dans le rêve qui est présent et qui est raconté. Et puis, de façon terminale, il y a le désir de dormir, qui est une des significations terminales du rêve. Par conséquent, réalisation du désir à un bout, et désir de dormir à l'autre. Je crois que les interprétations plus modernes, qui sont seulement indiquées dans la Traumdeutung, ou dans d'autres textes postérieurs, l'interprétation du désir de dormir comme désir narcissique, vont bien dans ce sens. Il y a deux réalités dans le rêve, la réalisation du désir que vous semblez un petit peu dissoudre, et l'élaboration signifiante.

Vous parlez de réalisation du désir de dormir. Je reviendrai d'abord sur le premier de ces termes.

Que peut vouloir dire l'expression de réalisation du désir? Il semble que vous ne soyez pas saisi du fait que réalisation comporte réalité, et que par conséquent il ne saurait y avoir ici de réalisation que métaphorique, illusoire. Comme dans toute satisfaction hallucinatoire, nous ne pouvons situer ici la fonction du désir que sous une forme très problématique. Qu'est-ce que le désir, dès lors qu'il est ressort de l'hallucination, de l'illusion, donc d'une satisfaction qui est le contraire d'une satisfaction? Si nous donnons au terme de désir une définition fonctionnelle, s'il est pour nous la tension mise en jeu par un cycle de réalisation comportemental quel qu'il soit, si nous l'inscrivons dans un cycle biologique, le désir va à la satisfaction réelle. S'il va à une satisfaction hallucinatoire, c'est donc qu'il y a là un autre registre. Le désir se satisfait ailleurs que dans une satisfaction effective. Il est la source, l'introduction fondamentale du fantasme comme tel. Il y a là un autre ordre, qui ne va à aucune objectivité, mais qui définit par soi-même les questions posées par le registre de l'imaginaire.

M. VALABREGA : - C'est pourquoi Freud fait usage du concept de déguisement, c'est pourquoi, immédiatement après la première proposition, le rêve est



la réalisation du désir, il fait usage du concept de désir comme réalisation déguisée. Ça n'en est pas moins une réalisation réelle, mais réalisée sous une forme déguisée.

Le terme de déguisement n'est qu'une métaphore, qui laisse intacte la question de savoir ce qui est satisfait dans une satisfaction symbolique. Il y a en effet des désirs qui ne trouveront jamais d'autre satisfaction que par le fait d'être reconnus, c'est-à-dire avoués. Chez l'oiseau qui finit par céder sa place auprès de sa partenaire à la suite des manœuvres d'un adversaire, on peut voir surgir brusquement un lissage de plumes soigné, qui est une ectopie de la parade sexuelle. Là on parlera d'un embrayage sur un autre circuit, pouvant aboutir à un cycle de résolutions donnant l'image d'une satisfaction substitutive. La satisfaction symbolique est-elle du même ordre? Tout est là. La notion de déguisement ne nous le fait saisir d'aucune façon.

Pour l'autre terme que vous avez abordé tout à l'heure, le désir de dormir, c'est bien entendu extrêmement important. Freud l'a mis spécialement en connexion avec l'élaboration secondaire, dans le dernier chapitre de la partie sur l'élaboration du rêve, qui concerne l'intervention de l'ego comme tel dans le rêve.

Je crois qu'il y a encore là deux choses qu'il faut savoir distinguer. Il y a le besoin de maintenir le sommeil un certain temps, besoin qui est supposé sous-jacent à la durée du sommeil, envers et contre toutes les excitations extérieures ou intérieures qui pourraient venir le troubler. Ce besoin apparaît-il dans le moi, participe-t-il de la vigilance que celui-ci exerce aux fins de protéger l'état de sommeil? C'est en effet une des émergences de la présence du moi dans le rêve, mais elle est loin d'être la seule. Si vous vous souvenez du chapitre auquel vous vous référez, c'est là qu'apparaît pour la première fois dans la pensée freudienne la notion de fantasme inconscient. Tout ce qui est du registre du moi en tant qu'instance vigilante se produit au niveau de l'élaboration secondaire, mais Freud ne peut pas le séparer de la fonction fantasmante dans laquelle ce moi est intégré.

Il y a là toute une série très nuancée de mises en relation, pour distinguer fantasme, rêve et rêverie, et conformément à une espèce de relation en miroir, à un certain moment, les rôles s'échangent. La rêverie telle qu'elle apparaît au niveau du moi, est satisfaction imaginaire, illusoire, du désir, elle a une fonction très localisée, comme a dit tout à l'heure Mlle Rainnoux, à la surface. Quel est le rapport entre cette rêverie du moi et une autre, située ailleurs, dans la tension? C'est la première apparition dans l'œuvre de Freud de la notion de fantasme inconscient. C'est vous dire la complexité du désir de maintenir le sommeil. 249

C'est peut-être à ce niveau que le jeu de cache-cache du moi se démontre à son maximum, et que savoir où il est nous fait bien des difficultés. En fin de compte, c'est uniquement au niveau du moi que nous voyons apparaître la fonction de la rêverie dans la structuration du rêve. Et c'est aussi à partir du moi uniquement que nous extrapolons pour penser qu'il y a quelque part une rêverie sans moi, qu'il y a des fantasmes inconscients. Paradoxalement, la notion de fantaisie inconsciente, d'activité fantasmatique, n'est promue que par le détour du moi.

3

MME C. AUDRY : -Ma question est très voisine de celle de Clémence Ramnoux, car elle porte aussi sur le moi. Si le moi est un fragment de discours commun, c'est dans l'analyse. Préalablement à l'analyse, il n'est que pur mirage imaginaire. Dès lors, l'analyse équivaut à une démystification de cet imaginaire préalable. Nous arrivons à ceci - la démystification accomplie, on se trouve en présence de la mort. Il n'y a plus qu'à attendre et contempler la mort. Ma question peut paraître trop positive ou utilitaire, mais c'est ainsi.

Pourquoi pas? Dans l'*Œdipe à Colone*, Œdipe dit ceci - Est-ce que c'est maintenant, queue ne suis rien, queue deviens un homme. C'est la fin de la psychanalyse d'Œdipe - la psychanalyse d'Œdipe ne s'achève qu'à Colone, au moment où il s'arrache la figure. C'est le moment essentiel qui donne son sens à son histoire, et, du point de vue d'Œdipe, c'est un acting-out, et il le dit - Quand même, j'étais en colère.

MME C. AUDRY : - C'est entre je ne suis rien et la mort que doit passer ce qui peut se substituer à un humanisme?

Exactement. Ce quelque chose de différent à travers les âges et qui rend ce mot, humanisme, si difficile à manier.

4

M. DURANDIN : -je veux bien poser une question, mais ce n'est pas très légitime que je la pose, parce que je n'ai pas assisté régulièrement à vos séminaires. 250

Moi, je vais vous demander des explications sur votre déverbalisation d'hier soir.

M. DURANDIN : - Ce n'est pas très sorcier, mon histoire de déverbalisation. Ça s'inscrit un peu dans les données immédiates de la conscience. Le langage n'est pas seulement une expression de quelque chose qu'on connaît déjà, il est mode de communication. Il est l'instrument selon lequel se forme la pensée de l'enfant. Du fait que l'enfant vit en société, son découpage du monde se fait par l'intermédiaire du langage, d'où le réalisme verbal. On croit qu'il y a quelque chose là où il y a un mot, et s'il n'y a pas de mot, on ne croit pas qu'il existe quelque chose, et on ne se donne pas la peine de chercher.

Donnez donc un corps à ce que vous venez de produire. Vous évoquiez hier soir ce type de question - est-ce que j'ai donné ça par générosité ou par lâcheté?

M. DURANDIN : - Ce sont des questions que me pose souvent mon malade. Il ne serait pas possible de lui répondre, car ces deux choses entre lesquelles il hésite sont des choses creuses, qui ne correspondent pas à la réalité. Il a besoin d'étiqueter ce qu'il éprouve et pense, et même si c'était moins creux, ce besoin de placer les choses et les étiqueter est tout de même quelque chose de figé, d'à moitié mort. Dans la plupart des cas, ce sont des pensées toutes faites. Et dans la mesure où on oblige un sujet à prendre contact, où on lui répond sous forme évasive, pour l'encourager à continuer...

Vous considérez qu'il suffit de lui enlever son habillement prêt-à-porter pour qu'il ait un costume sur mesure?

M. DURANDIN : - Cela ne suffit pas. Mais il faut l'encourager à se regarder tout nu, à en prendre conscience. Cela ne supprime pas l'importance de la parole qui viendra après. L'expression de déverbalisation n'était peut-être pas heureuse. Ce qui m'a paru important c'est que le langage est le moule dans lequel se forment notre pensée, nos concepts, notre utilisation du monde.

Ce que vous dites semble supposer qu'il y a deux espèces de pensée, celle que vous appelez toute faite et celle qui ne le serait pas. Et que le propre des pensées qui ne sont pas toutes faites, c'est de n'être pas tout à fait des pensées, mais des pensées déverbalisées. Vous avez pris un exemple qui est sensible dans notre expérience, ces questions que le sujet se pose dans le registre de la psychologie de La Rochefoucauld - ce que je fais de bien, est-ce que je le fais pour ma propre gloire ou bien dans un au-delà?

M. DURANDIN : - C'est bien ce registre-là.

Mais pourquoi croyez-vous qu'il y a là quelque chose que vous puissiez lier à une parole creuse ou vide? Ne croyez-vous pas que la question reste parfaitement authentique? Vous vous placez dans le registre où se place La Rochefoucauld, et ce n'est pas pour rien que le moi devient à cette époque une question si importante. Quoi que vous fassiez, sous quelque forme que vous maniez la pensée, c'est-à-dire, ne vous en déplaise, toujours sous une forme parlée, la question gardera toute sa valeur. Car, pour autant que le sujet se place dans le registre du moi, tout est en effet dominé par la relation narcissique. N'est-ce pas ce que nous évoquons quand nous disons par exemple que, dans toute espèce de don, il y a une dimension narcissique inéliminable? Croyez-vous que le sujet finira par trouver sa voie en abandonnant la question? Comment?

M. DURANDIN : - *En la reformulant, et en en prenant conscience.*

Mais comment? Quelles idées vous faites-vous de la façon dont il peut reformuler la question?

M. DURANDIN : - *S'il se pose la question en termes de générosité ou lâcheté, c'est probablement parce qu'il prend le concept au sérieux, comme des choses.*

Il peut les prendre au sérieux sans les prendre comme des choses.

M. DURANDIN : - *Ce n'est pas commode.*

Ce que vous dites est exact. Il y a une pente vers la chosification.

M. DURANDIN : - *Alors un exercice de langage peut être un exercice de reformulation de la pensée. Et à partir de quoi ? A partir de l'expérience du fait qu'on tombe alors dans des choses un peu mystérieuses et ineffables. C'est enfin de compte la réalité. La réalité, on en prend conscience en la découpant, en l'articulant. Mais elle est tout de même quelque chose avant d'être nommée.*

Elle est innommable.

M. DURANDIN : - *Ce qui se passe dans les tripes, c'est innommable, mais ça finit par se nommer.*

Mais tout ce que vous sentez, et jusque dans vos tripes, comme vous dites à très juste titre, ne peut même prendre sa suite de réactions vago-sympathiques qu'en fonction de la chaîne de questions que vous 252

aurez introduites. C'est en cela que vous êtes un homme. Toutes les particularités, les bizarreries, le rythme même de vos réactions vagosympathiques, tient à la façon dont les questions se sont introduites dans votre histoire historisée-historisante, dès que vous savez parler. Ça va bien au-delà de la formation de dressage.

Pour évoquer un thème souvent présent dans Freud, c'est en fonction du caractère significatif sous lequel se sera présenté la première fois le fait que vous aurez fait dans vos culottes qu'il pourra se faire que dans la suite, à un âge où ça ne se fait plus du tout, vous recommenciez. Ce lâchage a été interprété comme un signe, que vous ayez perdu la face ou qu'il ait été lié à une émotion érotique - relisez l'Homme aux loups. Il a pris une valeur dans la phrase, une valeur historique, une valeur de symbole, qu'il continuera à avoir, ou non. Mais c'est en tout cas à partir de la valeur que votre réaction tripale a prise la première fois, qu'une différenciation se fera au niveau de vos tripes et de votre tube digestif, et qu'à jamais la chaîne des effets et des causes sera autre. Si ce n'est pas ce que nous enseigne la psychanalyse, elle ne nous enseigne rien du tout.

En fin de compte, la pensée incluse dans le terme de déverbalisation est la suivante - toutes les paroles du sujet n'établissent que de faux problèmes. Est-ce, qu'on peut même imaginer que cette idée puisse donner la solution de ce qui gît dans la question que le sujet se pose? Ne s'agit-il pas au contraire de lui faire comprendre jusqu'où cette dialectique d'amour-propre, en l'occasion, a fait partie jusque-là de son discours? que c'est authentiquement qu'il pose sa question, pour autant que son moi joue ce rôle dans ses relations humaines, et ce, en raison de son histoire, qu'il faut lui faire restituer complète?

Dans la position de l'obsessionnel, par exemple, tout ce qui est de l'ordre du don est pris dans ce réseau narcissique dont il ne peut pas sortir. Ne faut-il pas épuiser jusqu'à son dernier terme la dialectique du narcissisme pour qu'il en trouve l'issue? Faut-il le faire battre en retraite de telle sorte qu'il n'articule jamais plus un mot, ou bien au contraire faut-il pousser le discours à son dernier terme d'une façon qui emporte toute l'histoire? L'histoire fondamentale de l'obsessionnel, c'est qu'il est entièrement aliéné dans un maître dont il attend la mort, sans savoir qu'il est déjà mort, de sorte qu'il ne peut faire un pas. N'est-ce pas en lui faisant apercevoir de quoi il est vraiment le prisonnier et l'esclave, du maître mort, que vous pouvez espérer la solution? Ce n'est pas en le poussant à abandonner son discours, mais en l'incitant à le poursuivre au dernier degré de sa rigueur dialectique, que vous pourrez lui faire comprendre comment il est toujours frustré de tout par avance. Plus il s'accorde de choses, plus c'est à l'autre, à ce mort, qu'il les accorde, et il se retrouve éternellement privé de toute espèce de jouissance de la chose. S'il ne 253

comprend pas ce pas, il n'y a aucune chance que vous vous en sortiez jamais. Vous lui dites que c'est un fin découpage. Et après? Vous croyez que cette philosophie a en elle-même une valeur cathartique? Certainement pas. Quel que soit votre mépris de la question, il ne pourra pas se faire que vous ne la voyiez éternellement se reproduire. Il n'y a aucune raison que le sujet arrive à n'avoir plus de moi, si ce n'est dans une position extrême telle que celle d'Œdipe à la fin de son existence. Personne n'a jamais étudié les derniers moments d'un obsessionnel. Cela vaudrait la peine. Peut-être y a-t-il à ce moment-là une révélation. Si vous voulez obtenir une révélation un peu plus précoce, ce n'est certainement pas par l'abandon de la parole.

5

M. LEFÈBVRE-PONTALIS : *-Je sens un certain malaise. On parle beaucoup ici du symbolique et de l'imaginaire, mais on ne parle plus beaucoup du réel. Et les dernières questions montrent qu'on a perdu un peu le réel. Ce que disait Colette Audry est frappant - heureusement qu'Œdipe n'a pas su trop tôt ce qu'il n'a su qu'à la fin, car il a fallu quand même qu'il remplisse sa vie. C'est très bien de voir qu'un tas de choses qu'on prenait d'abord pour du réel est dans un réseau, un système à plusieurs entrées, dans lequel je figure une place. Où est-ce que se situe la réalité, sinon dans un mouvement entre toutes ces dimensions? Autrement dit, la reconnaissance du désir, il faut bien qu'elle passe par un certain nombre de médiations, d'avatars, de formations imaginaires, d'ignorances ou méconnaissances d'ordre symbolique. Finalement, est-ce cela que vous appellerez la réalité?*

Sans aucun doute. C'est ce que tout le monde appelle la réalité.

M. LEFÈBVRE-PONTALIS : *- Il y a quand même dans la réalité, pas comme chose, mais comme catégorie, comme norme, quelque chose de plus que ce qu'il y a dans les autres ordres. La réalité n'est pas l'ensemble du symbole.*

Je vais vous poser une question. Est-ce que vous vous êtes aperçu à quel point il est rare qu'un amour échoue sur les qualités ou les défauts réels de la personne aimée?

M. LEFÈBVRE-PONTALIS : *-Je ne suis pas sûr de pouvoir répondre non. Je ne suis pas sûr que ce soit une illusion rétrospective.*

J'ai dit que c'était rare. Et en fait, quand on en vient là, il semble que ce soit bien plutôt de l'ordre des prétextes. On veut croire que cette réalité a été touchée.

M. LEFÈBVRE-PONTALIS : - *Mais cela va très loin. Ça revient à dire qu'il n'y a jamais de conception vraie, qu'on ne va jamais que de correctifs en correctifs, de mirages en mirages.*

Je crois en effet que c'est le cas dans ce registre de l'intersubjectivité dans lequel se situe toute notre expérience. Touchons-nous jamais un réel aussi simple que ces limites des capacités individuelles qu'on vise à atteindre dans les psychologies ?

Ce n'est d'ailleurs déjà pas facile à atteindre, car le domaine de la mesure trouve très difficilement ses repères dans l'ordre des qualités individuelles, dès qu'on les place à un niveau assez élevé, et qu'on essaie de trouver un certain nombre de constances - c'est ce qu'on appelle les constitutions, les tempéraments, par quoi on essaie de qualifier les différences individuelles comme telles. Malgré tout, je ne vous dirai pas que la psychologie spontanée est frappée d'une impuissance fondamentale, puisque chacun, en tant qu'il est psychologue, donne des notes à ses contemporains, et que l'expérience prouve qu'il en est parfaitement capable. On arrive bien à quelque chose en interrogeant une collectivité sur un individu déterminé, et en demandant à chacun de lui donner une note pour telle de ses qualités ou tel de ses défauts supposés.

Je ne suis donc pas en train de frapper de caducité fondamentale l'approche du réel dans l'intersubjectivité. Mais enfin, le drame humain se place comme tel en dehors du champ de ces appréciations. Le drame de chacun, ce à quoi chacun a affaire et qui produit certains effets, à l'occasion pathologiques ou simplement aliénants, est d'un tout autre ordre que ces appréciations du réel, qui ont leur utilité.

Je ne mets donc pas en question l'existence du réel. Il y a toutes sortes de limitations réelles. Il est tout à fait vrai que je ne peux pas porter d'une seule main cette table, il y a un tas de choses mesurables.

M. LEFÈBVRE-PONTALIS : - *Vous ne voyez le réel que dans son aspect d'adversité, comme ce qui résiste, ce qui est gênant.*

Ça ne me gêne pas de ne pas pouvoir la soulever, cette table, elle me force à faire un détour, c'est évident, mais ça ne me gêne pas de faire un détour -je ne crois pas que ce soit le sens de ce que je vous enseigne quand je distingue le symbolique, l'imaginaire et le réel.

La partie essentielle de l'expérience humaine, celle qui est à propre255

ment parler expérience du sujet, celle qui fait que le sujet existe, se place au niveau du surgissement du symbole. Pour employer un terme qui a des échos dans la formation de la pensée scientifique, des échos bacomens, les tables de présence, on ne pense jamais à cela, supposent le surgissement d'une dimension complètement différente de celle du réel. Ce que vous connotez comme présence, vous le mettez sur le fond de son inexistence possible. L'idée que j'avance ici, je vous la présente sous une forme sensible, puisque je réponds à quelqu'un qui me pose la question du réalisme, qui n'a rien d'un idéaliste. Il n'est pas du tout question de dire que le réel n'existait pas avant. Mais rien n'en surgit qui soit efficace dans le champ du sujet. Le sujet, en tant qu'il existe, qu'il se maintient dans l'existence, qu'il pose la question de son existence, le sujet avec qui vous dialoguez dans l'analyse et que vous guérissez par l'art de la parole, sa réalité essentielle se tient à la jonction de la réalité et de l'apparition des tables de présence. Cela ne veut pas dire que ce soit lui qui les crée toutes. Ce que je me tue à vous dire est que, justement, elles sont déjà faites. Le jeu est déjà joué, les dés sont déjà jetés. Ils sont déjà jetés, à part ceci, que nous pouvons les reprendre en main, et les jeter encore. Il y a longtemps que la partie est engagée. Tout ce que je vous souligne fait déjà partie d'une histoire sur laquelle on peut prononcer tous les oracles possibles et imaginables. C'est pour cela que les augures ne peuvent pas se regarder sans rire. Ce n'est pas parce qu'ils se disent- *Tu es un farceur*. Si Tirésias se trouve en présence d'un autre Tirésias, il rit. Mais justement il ne peut pas se trouver en présence d'un autre, parce qu'il est aveugle, et ce n'est pas sans raison. Ne sentez-vous pas qu'il y a quelque chose de dérisoire et de risible dans le fait que déjà les dés sont jetés?

M. LEFÈBVRE-PONTALIS : - *Ça ne répond pas à ma question.*

Nous la reprendrons. Mais ce qui est frappant, c'est à quel point une vacillation - tout apparente, parce qu'au contraire ça laisse les choses dans une stabilité remarquable, ailleurs que là où vous avez l'habitude de la chercher -, une certaine vacillation dans les rapports ordinaires du symbole et du réel peut vous jeter dans un certain désarroi. Pour tout dire, si j'avais à vous caractériser - ce n'est pas de vous personnellement que je parle, mais des gens de votre temps -, je dirais que ce qui me frappe est le nombre de choses auxquelles ils croient.

J'ai trouvé à votre usage une très curieuse ordonnance de 1277. A ces époques de ténèbres et de foi, on était forcé de réprimer les gens qui, sur les bancs de l'école, en Sorbonne et ailleurs, blasphémaient ouvertement pendant la finesse le nom de Jésus et de Marie. Vous ne faites plus ça - cela ne vous viendrait plus à l'idée de blasphémer les noms de Jésus et



de Marie. J'ai connu quant à moi des gens fort surréalistes qui se seraient fait pendre plutôt que de publier un poème blasphématoire contre la Vierge, parce qu'ils pensaient qu'il pourrait quand même leur en arriver quelque chose.

Les punitions les plus sévères étaient édictées contre ceux qui jouaient aux dés sur l'autel pendant le saint-sacrifice. Ces choses me semblent suggérer l'existence d'une dimension d'efficace qui manque singulièrement à notre époque.

Ce n'est pas pour rien que je vous parle des dés et que je vous fais jouer au jeu de pair ou impair. Il y a sans aucun doute un certain scandale à introduire un jeu de dés sur la table de l'autel, et plus encore pendant le saint-sacrifice. Mais je crois que le fait que ce soit possible nous restitue l'idée d'une capacité beaucoup plus obliérée qu'on ne le croit dans le milieu auquel nous participons. C'est ce qui s'appelle simplement une possibilité critique.

12 MAI 1955.



XVIII, 19 mai 1955

## LE DÉSIR, LA VIE ET LA MORT

*La libido.*

*Désir, désir sexuel, instinct.*

*Résistance de l'analyse.*

*L'au-delà d'Œdipe.*

*La vie ne songe qu'à mourir.*

Nous allons aujourd'hui avancer un peu la question des rapports entre la notion freudienne d'instinct de mort et ce que j'ai appelé l'insistance significative.

Les questions que vous m'avez posées la dernière fois ne m'ont pas paru mal orientées - elles portaient toutes sur des points très sensibles. La suite de notre chemin répondra à un certain nombre d'entre elles, et j'essaierai de ne pas oublier de vous le faire constater au passage.

Nous arrivons à un carrefour radical de la position freudienne. C'est un point où on peut presque dire n'importe quoi. Mais ce n'importe quoi n'est pas n'importe quoi, en ce sens que quoi qu'on dise, ce sera toujours rigoureux à qui sait l'entendre.

Le point en effet auquel nous arrivons n'est autre que le désir, et ce qui peut s'en formuler à partir de notre expérience - une anthropologie? une cosmologie? il n'y a pas de mot.

Bien que ce soit là le centre de ce que Freud nous appelle à comprendre dans le phénomène de la maladie mentale, c'est quelque chose qui est à soi tout seul tellement subversif qu'on ne songe qu'à s'en écarter.

1

Pour parler du désir, une notion s'est imposée au premier plan, la libido. Cette notion, ce qu'elle implique, est-elle adéquate au niveau où s'établit votre action, à savoir celui de la parole?

259

La libido permet de parler du désir en des termes qui comportent une objectivation relative. C'est, si vous voulez, une unité de mesure quantitative. Quantité que vous ne savez pas mesurer, dont vous ne savez pas ce que c'est, mais dont vous supposez toujours qu'elle est là. Cette notion quantitative vous permet d'unifier les variations des effets qualitatifs, et de donner cohérence à leur succession.

*Effets qualitatifs*, entendons bien ce que ça veut dire. Il y a des états, des changements d'état. Pour expliquer leur succession et leurs transformations, vous avez recours plus ou moins implicitement à la notion d'un seuil, et du même coup d'un niveau et d'une constance. Vous supposez une unité quantitative, indifférenciée, et susceptible d'entrer dans des relations d'équivalence. Si elle ne peut se décharger, trouver son expansion normale, s'épancher, il se produit des dépassements à partir de quoi se manifestent d'autres états. On parlera ainsi des transformations, régressions, fixations, sublimations de la libido, terme unique quantitativement conçu.

La notion de libido est sortie peu à peu de l'expérience freudienne, et elle ne comporte pas à l'origine cet emploi élaboré. Mais dès qu'elle apparaît, à savoir dans les *Trois Essais*, elle a déjà pour fonction d'unifier les différentes structures des phases de la sexualité. Notez bien que, si cet ouvrage est de 1905, la partie qui se rapporte à la libido date de 1915, c'est-à-dire de l'époque, à peu près, où la théorie des phases se complique extrêmement, avec l'introduction des investissements narcissiques.

Donc, la notion de libido est une forme d'unification du champ des effets psychanalytiques. Je voudrais maintenant vous faire remarquer que son usage se situe dans la ligne traditionnelle de toute théorie comme telle, qui tend à aboutir à un monde, terminus ad quem de la physique classique, ou à un champ unitaire, idéal de la physique einsteinienne. Nous n'en sommes pas à pouvoir reporter notre pauvre petit champ au champ physique universel, mais la libido est solidaire du même idéal.

Ce champ unitaire, ce n'est pas pour rien qu'il est appelé *théorique* - c'est le sujet idéal et unique d'une *theoria*, intuition, voire contemplation, dont on suppose que la connaissance exhaustive nous permettrait d'engendrer aussi bien tout son passé que tout son avenir. Il est clair qu'il n'y a là-dedans aucune place pour ce qui serait une réalisation nouvelle, un *Wirken*, une action à proprement parler.

Rien n'est plus éloigné de l'expérience freudienne.

L'expérience freudienne part d'une notion exactement contraire à la perspective théorique. Elle commence par poser un monde du désir. Elle le pose avant toute espèce d'expérience, avant aucune considération sur le monde des apparences et le monde des essences. Le désir est institué à 260

l'intérieur du monde freudien où se déroule notre expérience, il le constitue, et cela n'est effaçable à aucun instant du moindre maniement de notre expérience.

Le monde freudien n'est pas un monde des choses, ce n'est pas un monde de l'être, c'est un monde du désir en tant que tel.

Cette fameuse relation d'objet, dont pour l'instant nous nous gargarisons, on tend à en faire un modèle, *pattern* de l'adaptation du sujet à ses objets normaux. Or ce terme, pour autant qu'on puisse s'en servir dans l'expérience analytique, ne peut prendre son sens que des notions d'évolution de la libido, de stade prégénital, de stade génital. Peut-on dire que c'est de la libido que dépendent la structure, la maturité, l'achèvement de l'objet? Au stade génital, la libido est censée faire surgir dans le monde un objet nouveau, une autre structuration, un autre type d'existence de l'objet, qui accomplit sa plénitude, sa maturité. Et cela n'a rien à faire avec ce qui est traditionnel dans la théorie des rapports de l'homme au monde - l'opposition de l'être à l'apparence.

Dans la perspective classique, théorique, il y a entre sujet et objet coaptation, connaissance - jeu de mots qui garde toute sa valeur, car la théorie de la connaissance est au cœur de toute élaboration du rapport de l'homme à son monde. Le sujet a à se mettre en adéquation avec la chose, dans un rapport d'être à être - rapport d'un être subjectif, mais bien réel, d'un être qui se sait être, à un être qu'on sait être.

C'est dans un tout autre registre de relations que s'établit le champ de l'expérience freudienne. Le désir est un rapport d'être à manque. Ce manque est manque d'être à proprement parler. Ce n'est pas manque de ceci ou de cela, mais manque d'être par quoi l'être existe.

Ce manque est au-delà de tout ce qui peut le présenter. Il n'est jamais présenté que comme un reflet sur un voile. La libido, mais non plus dans son usage théorique en tant que quantité quantitative, est le nom de ce qui anime le conflit foncier qui est au cœur de l'action humaine.

Nous croyons nécessairement qu'au centre, les choses sont bien là, solides, établies, attendant d'être reconnues, et que le conflit est en marge. Mais que nous enseigne l'expérience freudienne? Sinon que ce qui se passe dans le champ dit de la conscience, c'est-à-dire sur le plan de la reconnaissance des objets, est également trompeur par rapport à ce que l'être cherche? Pour autant que la libido crée les différents stades de l'objet, les objets ne sont jamais *ça* -sauf à partir du moment où ce serait *tout à fait ça*, grâce à une maturation génitale de la libido, dont l'expérience garde en analyse un caractère, il faut bien le dire, ineffable, puisque dès qu'on veut l'articuler, on tombe dans toutes sortes de contradictions, y compris dans l'impasse du narcissisme.

Le désir, fonction centrale à toute l'expérience humaine, est désir de 261

rien de nommable. Et c'est ce désir qui est en même temps à la source de toute espèce d'animation. Si l'être n'était que ce qu'il est, il n'y aurait même pas la place pour qu'on en parle. L'être vient à exister en fonction même de ce manque. C'est en fonction de ce manque, dans l'expérience de désir, que l'être arrive à un sentiment de soi par rapport à l'être. C'est de la poursuite de cet au-delà qui n'est rien, qu'il revient au sentiment d'un être conscient de soi, qui n'est que son propre reflet dans le monde des choses. Car il est le compagnon des êtres qui sont là devant lui, et qui en effet ne se savent pas.

L'être conscient de soi, transparent à soi-même, que la théorie classique met au centre de l'expérience humaine, apparaît, dans cette perspective, comme une façon de situer dans le monde des objets cet être de désir qui ne saurait se voir comme tel, sinon dans son manque. Dans ce manque d'être, il s'aperçoit que l'être lui manque, et que l'être est là, dans toutes les choses qui ne se savent pas être. Et il s'imagine, lui, comme un objet de plus, car il ne voit pas d'autre différence. Il dit -*Moi, je suis celui qui sait que je suis*. Malheureusement s'il sait peut-être qu'il est, il ne sait absolument rien de ce qu'il est. Voilà ce qui manque en tout être.

En somme, il y a une confusion entre le pouvoir d'érection d'une détresse fondamentale par quoi l'être s'élève comme présence sur fond d'absence, et ce que nous appelons communément le pouvoir de la conscience, la prise de conscience, qui n'est qu'une forme neutre et abstraite, et même abstractifiée, de l'ensemble des mirages possibles.

Les relations entre les êtres humains s'établissent vraiment en deçà du champ de la conscience. C'est le désir qui accomplit la structuration primitive du monde humain, le désir comme inconscient. Il nous faut prendre à cet égard la mesure du pas de Freud.

*Révolution copernicienne*, c'est en fin de compte, vous le voyez, une métaphore grossière. Il est bien entendu que Copernic a fait une révolution, mais dans le monde des choses qui sont déterminées et déterminables. Le pas de Freud constitue, je dirai, une révolution en sens contraire, parce que la structure du monde d'avant Copernic était justement due à ce que beaucoup de l'homme y était à l'avance. Et à vrai dire, on ne l'a jamais complètement décanté, quoique assez bien.

Le pas de Freud ne s'explique pas par la simple expérience caduque du fait d'avoir à soigner tel ou tel, il est vraiment corrélatif d'une révolution qui s'établit sur tout le champ de ce que l'homme peut penser de lui et de son expérience ; sur tout le champ de la philosophie - il faut bien l'appeler par son nom.

Cette révolution fait rentrer l'homme dans le monde comme créateur.

Mais celui-ci, de sa création, risque de se voir complètement dépossédé 262

par cette simple astuce, toujours mise de côté dans la théorie classique, et qui consiste à dire - Dieu n'est pas trompeur.

Cela est si essentiel que là-dessus, Einstein en restait au même point que Descartes. Le Seigneur, disait-il, est certainement un petit rusé, mais il n'est pas malhonnête. Il était essentiel à son organisation du monde que Dieu ne fût pas trompeur. Or ça, précisément, nous n'en savons rien.

Le point décisif de l'expérience freudienne pourrait se résumer en ceci - rappelons-nous que la conscience n'est pas universelle. L'expérience moderne s'est réveillée d'une longue fascination par la propriété de la conscience, et considère l'existence de l'homme dans sa structure propre, laquelle est la structure du désir. Voilà le seul point à partir de quoi peut s'expliquer qu'il y a des hommes. Pas des hommes en tant que troupeau, mais des hommes qui parlent, de cette parole qui introduit dans le monde quelque chose qui pèse aussi lourd que tout le réel.

Il y a une ambiguïté foncière dans l'usage que nous faisons du terme de désir. Tantôt nous l'objectivons -et il faut bien le faire, ne serait-ce que pour en parler. Tantôt au contraire, nous le situons comme primitif par rapport à toute objectivation.

En fait, le désir sexuel n'a rien d'objectivé dans notre expérience. Ce n'est pas une abstraction, ni un x épuré, comme est devenue la notion de force en physique. Sans doute nous sert-il, et c'est bien commode, à décrire un certain cycle biologique, ou plus exactement un certain nombre de cycles plus ou moins liés à des appareils biologiques. Mais ce à quoi nous avons affaire, c'est à un sujet qui est là, qui est vraiment désirant, et le désir dont il s'agit est préalable à toute espèce de conceptualisation - toute conceptualisation sort de lui. La preuve que l'analyse nous conduit bien à prendre les choses ainsi, c'est que la plus grande partie de ce dont le sujet croit avoir la certitude réfléchie n'est pour nous que l'agencement superficiel, rationalisé, justifié secondairement, de ce que foment son désir, qui donne sa courbure essentielle à son monde et à son action.

Si nous étions à opérer dans le monde de la science, s'il suffisait de changer les conditions objectives pour obtenir des effets différents, si le désir sexuel suivait des cycles objectivés, nous n'aurions plus qu'à abandonner l'analyse. Comment le désir sexuel ainsi défini pourrait-il être influencé par une expérience de parole - sauf à entrer dans la pensée magique?

Que la libido soit déterminante dans le comportement humain, ce n'est pas Freud qui l'a découvert. Aristote donnait déjà de l'hystérique une théorie fondée sur le fait que l'utérus était un petit animal qui vivait à l'intérieur du corps de la femme, et qui remuait salement fort quand on ne lui donnait pas de quoi bouffer. S'il a pris cet exemple, c'est évidemment qu'il n'a pas voulu en prendre un beaucoup plus évident, l'organe 263

sexuel mâle, qui n'a besoin d'aucune espèce de théoricien pour se rappeler à l'attention par ses rebondissements.

Seulement Aristote n'a jamais pensé qu'on arrangerait les choses en tenant des discours au petit animal qui est dans le ventre de la femme. Autrement dit, pour parler comme un chansonnier qui, dans son obscénité, était pris de temps en temps d'une espèce de fureur sacrée qui confinait au prophétisme -*ça ne mange pas de pain, ça ne parle pas non plus, et puis ça n'entend rien*. Ça n'entend pas raison. Si une expérience de parole porte en cette matière, c'est bien que nous sommes ailleurs qu'Aristote.

Bien entendu, le désir dont il s'agit dans l'analyse n'est pas sans rapports avec ce désir-là. Pourquoi le désir, au niveau où il se place dans l'expérience freudienne, sommes-nous tout de même appelés à l'incarner dans ce désir-là?

## 2

Vous me dites, cher monsieur Valabrega, qu'il y a une certaine satisfaction de désir dans le rêve. Je suppose que vous pensez aux rêves des enfants comme aussi bien à toute espèce de satisfaction hallucinatoire de désir.

Mais que nous dit Freud ? C'est entendu, chez l'enfant il n'y a pas d'élaboration du désir, il a envie pendant la journée d'avoir des cerises, et le soir il rêve de cerises. Seulement, Freud n'en souligne pas moins que, même à cette étape infantile, le désir du rêve comme du symptôme est un désir sexuel. Il n'en démordra jamais.

Voyez *l'Homme aux loups*. Avec Jung, la libido se noie dans les intérêts de l'âme, la grande rêveuse, le centre du monde, l'incarnation éthérée du sujet. Freud s'y oppose absolument, à un moment pourtant extraordinairement scabreux, où il est tenté de subir la réduction jungienne, puisqu'il s'aperçoit alors que la perspective du passé du sujet n'est peut-être bien que fantasmatique. La porte est ouverte pour passer de la notion du désir orienté, captivé par des mirages, à la notion du mirage universel. Ce n'est pas la même chose.

Que Freud préserve le terme de désir sexuel chaque fois qu'il s'agit du désir prend toute sa signification dans les cas où il apparaît bien qu'il s'agit d'autre chose, d'hallucination des besoins par exemple. La chose paraît toute naturelle -pourquoi les besoins ne seraient-ils pas hallucinés? On le croit d'autant plus facilement qu'il y a une espèce de mirage au second degré, dit mirage du mirage. Puisque nous avons l'expérience du 264



mirage, c'est tout naturel qu'il soit là. Mais à partir du moment où on réfléchit, il faut s'étonner de l'existence des mirages, et pas seulement de ce qu'ils nous montrent. On ne s'arrête pas assez à l'hallucination du rêve de l'enfant ou de l'affamé. On ne remarque pas un menu détail, c'est que quand l'enfant a désiré des cerises dans la journée, il ne rêve pas seulement de cerises. Pour citer la petite Anna Freud, puisque c'est d'elle qu'il s'agit, dans son langage enfantin où manquent certaines consonnes, elle rêve aussi de flan, de gâteau, tout comme le personnage qui meurt d'inanition ne rêve pas du croûton de pain et du verre d'eau qui lui apporteraient la satisfaction, il rêve de repas pantagruéliques.

O. MANNONI : - *Ce n'est pas le même rêve, celui des cerises et celui du gâteau.*

Le désir dont il s'agit, même celui qu'on dit n'être pas élaboré, est déjà au-delà de la coaptation du besoin. Même le plus simple des désirs est très problématique.

O. MANNONI : - *Le désir n'est pas le même, puisqu'elle raconte son rêve.*

Je sais bien que vous entendez admirablement ce que je dis. Bien entendu, il ne s'agit que de ça, mais cela n'est pas évident pour tous, et j'essaie de porter l'évidence là où elle peut atteindre le plus de gens possible. Laissez-moi rester au niveau où je me maintiens. En fin de compte, à ce niveau existentiel, nous ne pouvons parler adéquatement de la libido que d'une façon mythique - c'est la *genitrix, hominum divumque voluptas*. C'est de cela qu'il s'agit chez Freud. Ce qui revient ici était jadis exprimé au niveau des dieux, et il faut quelques précautions avant d'en faire un signe algébrique. C'est extrêmement utile, les signes algébriques, mais à condition de leur restituer leurs dimensions. C'est ce que j'essaie de faire quand je vous parle de machines.

A quel moment Freud nous parle-t-il d'un au-delà du principe du plaisir? Au moment où les analystes se sont engagés dans la voie de ce que Freud leur a enseigné, et croient savoir. Freud leur dit que le désir, c'est le désir sexuel, et ils le croient. C'est justement leur tort- car ils ne comprennent pas ce que ça veut dire.

Pourquoi le désir est-il la plupart du temps autre chose que ce qu'il apparaît être? Pourquoi est-il ce que Freud appelle le désir sexuel? La raison en reste voilée, tout aussi voilée que l'est, à celui qui subit le désir sexuel, l'au-delà qu'il cherche derrière une expérience soumise, dans la nature entière, à tous les leurres.

S'il y a quelque chose qui, non pas seulement dans l'expérience vécue, mais dans l'expérience expérimentale, manifeste l'efficacité du leurre dans le comportement animal, c'est bien l'expérience sexuelle. Rien n'est plus facile que de tromper un animal sur les connotations qui font d'un objet, d'une apparence quelconque, ce vers quoi il va s'avancer comme vers son partenaire. Les *Gestalten* captivantes, les mécanismes de déclenchement innés s'inscrivent dans le registre de la parade et de la paradiade. Quand Freud maintient que le désir sexuel est au cœur du désir humain, tous ceux qui le suivent le croient, le croient si fort qu'ils se persuadent que c'est tout simple, et qu'il n'y a plus qu'à en faire la science, la science du désir sexuel, force constante. Il suffit d'écarter les obstacles, et ça doit marcher tout seul. Il suffit de dire au patient -vous ne vous en apercevez pas, mais l'objet est là. Voilà ce qui se présente au premier abord comme l'interprétation.

Seulement, ça ne marche pas. A ce moment-là - c'est le tournant - on dit que le sujet résiste. On le dit pourquoi? Parce que Freud aussi l'a dit. Mais on n'a pas davantage compris ce que veut dire résister qu'on n'a compris désir sexuel. On pense qu'il faut pousser. Et c'est là où l'analyste succombe lui-même au leurre. Je vous ai montré ce que signifiait l'insistance du côté du sujet souffrant. Eh bien, l'analyste se met au même niveau, il insiste à sa manière, d'une façon évidemment beaucoup plus bête, puisque celle-là est consciente.

Dans la perspective que je viens de vous ouvrir, la résistance, c'est vous qui la provoquez. La résistance, au sens où vous l'entendez, à savoir une résistance qui résiste, elle ne résiste que parce que vous appuyez dessus. Il n'y a pas de résistance de la part du sujet. Il s'agit de délivrer l'insistance qu'il y a dans le symptôme. Ce que Freud lui-même appelle en cette occasion inertie, n'est pas une résistance - comme toute espèce d'inertie, c'est une espèce de point idéal. C'est vous qui, pour comprendre ce qui se passe, la supposez. Vous n'avez pas tort, à condition de ne pas oublier que c'est votre hypothèse. Ça veut dire simplement qu'il y a un processus, et que pour le comprendre vous imaginez un point zéro. La résistance ne commence qu'à partir du moment où de ce point zéro vous essayez en effet de faire avancer le sujet.

En d'autres termes, la résistance, c'est l'état actuel d'une interprétation du sujet. C'est la façon dont, au moment même, le sujet interprète le point où il en est. Cette résistance est un point idéal abstrait. C'est vous qui appelez ça résistance. Ça veut simplement dire qu'il ne peut pas avancer plus vite, et vous n'avez rien à dire à ça. Le sujet est au point où il est. Il s'agit de savoir s'il avance ou non. Il est clair qu'il n'a aucune espèce de tendance à avancer, mais si peu qu'il parle, quelque peu de valeur qu'ait ce qu'il dit, ce qu'il dit est son interprétation du moment, et la suite 266

de ce qu'il dit est l'ensemble de ses interprétations successives. La résistance, c'est à proprement parler une abstraction que vous mettez là-dedans pour vous y retrouver. Vous introduisez l'idée d'un point mort, que vous appelez résistance, et d'une force, qui fait que ça avance. jusque-là, c'est tout à fait correct. Mais si vous allez de là à l'idée que la résistance est à *liquider* comme on l'écrit à tout bout de champ, vous tombez dans l'absurdité pure et simple. Après avoir créé une abstraction, vous dites - *il faut faire disparaître cette abstraction, il faut qu'il n'y ait pas d'inertie*.

Il n'y a qu'une seule résistance, c'est la résistance de l'analyste. L'analyste résiste quand il ne comprend pas à quoi il a affaire. Il ne comprend pas à quoi il a affaire quand il croit qu'interpréter, c'est montrer au sujet que ce qu'il désire, c'est tel objet sexuel. Il se trompe. Ce qu'il s'imagine ici être objectif n'est qu'une pure et simple abstraction. C'est lui qui est en état d'inertie et de résistance.

Il s'agit au contraire d'apprendre au sujet à nommer, à articuler, à faire passer à l'existence, ce désir qui, littéralement, est en deçà de l'existence, et pour cela insiste. Si le désir n'ose pas dire son nom, c'est que ce nom, le sujet ne l'a pas encore fait surgir.

Que le sujet en vienne à reconnaître et à nommer son désir, voilà quelle est l'action efficace de l'analyse. Mais il ne s'agit pas de reconnaître quelque chose qui serait là tout donné, prêt à être coapté. En le nommant, le sujet crée, fait surgir, une nouvelle présence dans le monde. Il introduit la présence comme telle, et du même coup, creuse l'absence comme telle. C'est à ce niveau-là seulement qu'est concevable l'action de l'interprétation. Puisque, par un balancement, c'est toujours entre le texte de Freud et l'expérience que nous nous plaçons, revenez au texte, pour voir que *l'Au-delà* situe bien le désir au-delà de tout cycle instinctuel définissable par ses conditions.

3

Pour donner corps à ce que je suis en train d'essayer d'articuler devant vous, je vous ai dit que nous avions un exemple, que j'ai pris parce qu'il m'est tombé sous la main - l'exemple d'Œdipe quand il s'est accompli, l'au-delà d'Œdipe.

Qu'Œdipe soit le héros patronyme du complexe d'Œdipe n'est pas un hasard. On aurait pu en choisir un autre, puisque tous les héros de la 267

mythologie grecque ont quelque rapport avec ce mythe, ils l'incarnent sous d'autres faces, en montrant d'autres aspects. Ce n'est pas sans raison que Freud a été guidé vers celui-là.

Œdipe dans sa vie même est tout entier ce mythe. Il n'est lui-même rien d'autre que le passage du mythe à l'existence. Qu'il ait existé ou pas nous importe peu, puisque sous une forme plus ou moins réfléchie il existe en chacun de nous, il est partout, et il existe bien plus que s'il avait réellement existé.

On peut dire qu'une chose existe ou n'existe pas *réellement*. Par contre, j'ai été surpris de voir, à propos de la cure type, un de nos collègues opposer le terme de *réalité psychique* à celui de réalité vraie. Je pense que je vous ai tout de même tous mis dans un état de suggestion suffisante pour que ce terme vous paraisse une contradiction in adjecto.

Qu'une chose existe *réellement* ou pas, n'a que peu d'importance. Elle peut parfaitement exister au sens plein du terme, même si elle n'existe pas réellement. Toute existence a par définition quelque chose de tellement improbable qu'on est perpétuellement en effet à s'interroger sur sa réalité.

Donc Œdipe existe, et il a pleinement réalisé sa destinée. Il l'a réalisée jusqu'à ce terme, qui n'est plus que quelque chose d'identique à un foudroiement, un déchirement, une lacération par soi-même - qu'il n'est plus, absolument plus, rien. Et c'est à ce moment-là qu'il dit ce mot que je vous évoquais la dernière fois - *Est-ce au moment où je ne suis rien que je deviens un homme?*

C'est une phrase que j'ai arrachée de son contexte, et il faut que je l'y remette pour vous éviter d'y prendre quelque illusion, à savoir, par exemple, que le terme d'homme aurait en cette occasion une signification quelconque. Il n'en a strictement aucune, dans la mesure même où Œdipe est parvenu à la pleine réalisation de la parole des oracles qui désignaient déjà sa destinée avant même qu'il soit né. C'est avant sa naissance qu'on a dit à ses parents les choses qui faisaient qu'il devait être précipité vers son destin, c'est-à-dire exposé pendu par un pied, dès sa naissance. C'est à partir de cet acte initial qu'il réalise sa destinée. Tout est donc d'ores et déjà écrit, et s'est accompli jusqu'au bout, y compris jusqu'à ce qu'Œdipe l'assume par son acte. *Moi, dit-il, je n'y suis pour rien. Le peuple de Thèbes, dans l'exaltation, m'a donné cette femme comme récompense de ce que je l'avais délivré du Sphinx, et ce type, je ne savais pas qui c'était, je lui ai cassé la gueule, il était vieux, je n'y peux rien, j'ai tapé un peu fort, il faut dire que j'étais costaud.*

Il accepte sa destinée au moment où il se mutile, mais il l'avait déjà acceptée au moment où il acceptait d'être le roi. C'est comme roi qu'il attire toutes les malédictions sur la cité, et qu'il y a un ordre des dieux, 268

une loi des rétributions et des châtements. Il est tout à fait naturel que tout retombe sur Œdipe puisqu'il est le nœud central de la parole. Il s'agit de savoir s'il va l'accepter ou pas. Il pense qu'après tout il est innocent, mais il l'accepte jusqu'au bout puisqu'il se déchire. Et il demande qu'on le laisse s'asseoir à Colone, dans l'enceinte sacrée des Euménides. Il réalise ainsi la parole jusqu'au bout.

C'est alors qu'à Thèbes, ça continue à jaser. On dit aux gens de Thèbes - *Minute ! Vous avez été un peu fort. C'était très bien qu'Œdipe se châtie. Seulement, vous l'avez trouvé dégoûtant et l'avez chassé. Or, la vie future de Thèbes dépend précisément de cette parole incarnée que vous n'avez pas su reconnaître alors qu'elle était là, avec ses effets de déchirement, d'annulation de l'homme. Vous l'avez exilé. Gare pour Thèbes si vous ne le ramenez pas, sinon dans les limites du territoire, du moins juste à côté, pour qu'il ne vous échappe pas. Si la parole qui est son destin s'en va promener, elle emporte aussi votre destin. Athènes recueillera la somme d'existence véritable qu'il incarne, et elle s'assurera sur vous toutes les supériorités, et connaîtra tous les triomphes.*

On lui court après. Apprenant qu'il va recevoir de la visite, toutes sortes d'ambassadeurs, des sages, des politiques, des enragés, son fils, Œdipe dit alors - *Est-ce que c'est au moment où je ne suis rien que je deviens un homme?*

C'est là que commence l'au-delà du principe du plaisir. Quand la parole est complètement réalisée, quand la vie d'Œdipe est complètement passée dans son destin, que reste-t-il d'Œdipe? C'est ce que nous montre *Œdipe à Colone* - le drame essentiel du destin, l'absence absolue de charité, de fraternité, de quoi que ce soit qui se rapporte à ce qu'on appelle les sentiments humains.

A quoi se résume le thème d'*Œdipe à Colone*? Le chœur dit - *Mieux vaut, enfin de compte, n'être jamais né, et si l'on est né, mourir le plus vite possible.* Et Œdipe appelle sur la postérité et sur la ville pour laquelle il a été offert en holocauste, la malédiction la plus radicale - lisez les malédictions adressées à Polynice, son fils.

Et puis, il y a la dénégation de la parole, qui se fait dans cette enceinte au bord de laquelle se déroule tout le drame, l'enceinte de l'endroit où il n'est pas permis de parler, point central où le silence est de rigueur, car là demeurent les déesses vengeresses, celles qui ne pardonnent pas et rattrapent l'être humain à tous les tournants. On fait un peu sortir Œdipe de là chaque fois qu'il s'agit de lui tirer trois mots, car s'il les dit à cet endroit, ça va aller mal.

Le sacré a toujours des raisons d'être. Pourquoi y a-t-il toujours un endroit où il faut que les paroles s'arrêtent? Peut-être pour qu'elles subsistent dans cette enceinte.

Qu'est ce qui se passe à ce moment-là? La mort d'Œdipe. Elle se pro269

duit dans des conditions extrêmement particulières. Celui qui, de loin, a accompagné du regard les deux hommes qui vont vers le centre du lieu sacré, se retourne, et ne voit plus qu'un des deux hommes, voilant sa face de son bras dans une attitude d'horreur sacrée. On a l'impression que c'est quelque chose de pas très joli à regarder, une espèce de volatilisation de la présence de celui qui a dit ses dernières paroles. Je crois que *l'Œdipe à Colone* fait ici allusion à je ne sais quoi qui était montré dans les mystères, qui sont ici tout le temps à l'arrière-plan. Mais pour nous, si je voulais donner une image, j'irais la chercher encore dans Edgar Poe.

Edgar Poe a tout le temps jouté le thème des rapports de la vie et de la mort, et d'une façon qui n'est pas sans portée. En écho à cette liquéfaction d'Œdipe, je mettrai *l'Histoire de Monsieur Valdemar*.

Il s'agit d'une expérience sur la sustentation du sujet dans la parole, par la voie de ce qu'on appelle alors le magnétisme, forme de théorisation de l'hypnose - on hypnotise quelqu'un in *articulo mortis* pour voir ce que ça va donner. On prend un homme au terme de sa vie, il n'a qu'un tout petit bout de poumon, et partout ailleurs ça meurt. On lui a expliqué que s'il voulait être un héros de l'humanité, il n'avait qu'à faire signe à l'hypnotiseur. Si l'on prenait la chose dans les heures précédant l'exhalaison de son dernier soupir, on pourrait voir. C'est une belle imagination de poète, qui va bien plus loin que nos timides imaginations médicales, quoique nous fassions tous nos efforts dans cette voie.

En effet, le sujet passe de vie à trépas, et reste pendant quelques mois en un état d'agrégation suffisant pour être encore acceptable - un cadavre sur un lit, qui, de temps en temps, parle pour dire je suis mort.

Cette situation, à l'aide de toutes sortes d'artifices et de coups dans les côtes pour se rassurer, dure jusqu'au moment où on procède au réveil grâce aux passes contraires à celles qui endorment, et l'on obtient quelques cris du malheureux - *Grouillez-vous, ou rendormez-moi, ou faites vite, c'est affreux*.

Cela fait six mois qu'il a déjà dit qu'il était mort, mais lorsqu'on le réveille, M. Valdemar n'est plus rien qu'une liquéfaction dégoûtante, une chose qui n'a de nom dans aucune langue, l'apparition nue, pure et simple, brutale, de cette figure impossible à regarder en face qui est en arrière-plan de toutes les imaginations de la destinée humaine, qui est au-delà de toute qualification, et pour laquelle le mot de charogne est tout à fait insuffisant, la retombée totale de cette espèce de boursofflure qu'est la vie - la bulle s'effondre et se dissout dans le liquide purulent inanimé.

C'est de cela qu'il s'agit dans le cas d'Œdipe. Œdipe, tout le montre depuis le début de la tragédie, n'est plus que le rebut de la terre, le déchet, le résidu, chose vidée de toute apparence précieuse.

Œdipe à Colone, dont l'être est tout entier dans la parole formulée par son destin, présentifie la conjonction de la mort et de la vie. Il vit d'une vie qui est mort, qui est la mort qui est là exactement sous la vie. C'est là aussi que nous porte le long texte dans lequel Freud nous dit-*Ne croyez pas que la vie soit une déesse exaltante surgie pour aboutir à la plus belle des formes, qu'il y ait dans la vie la moindre force d'accomplissement et de progrès. La vie est une boursoufflure, une moisissure, elle n'est caractérisée par rien d'autre que-comme l'ont écrit aussi bien d'autres que Freud-par son aptitude à la mort.*

La vie, c'est cela - un détour, un détour obstiné, par lui-même transitoire et caduc, et dépourvu de signification. Pourquoi, en ce point de ses manifestations qui s'appelle l'homme, quelque chose se produit-il, qui insiste à travers cette vie, et qui s'appelle un sens? Nous l'appelons humain, mais est-ce si sûr? Est-il si humain que cela, ce sens? Un sens est un ordre, c'est-à-dire un surgissement. Un sens est un ordre qui surgit. Une vie insiste pour y entrer, mais il exprime quelque chose peut-être de tout à fait au-delà de cette vie, puisque quand nous allons à la racine de cette vie, et derrière le drame du passage à l'existence, nous ne trouvons rien d'autre que la vie conjointe à la mort. C'est là que nous porte la dialectique freudienne.

La théorie freudienne peut paraître, jusqu'à un certain point, tout expliquer, y compris ce qui se rapporte à la mort, dans le cadre d'une économie libidinale close, réglée par le principe du plaisir et le retour à l'équilibre, comportant des relations d'objet définies. La coalescence de la libido avec des activités qui lui sont contraires en apparence, l'agressivité par exemple, est mise au compte de l'identification imaginaire. Au lieu de casser la tête à l'autre qui est devant lui, le sujet s'identifie, et retourne contre lui-même cette douce agressivité, conçue comme une relation libidinale d'objet, et fondée sur ce qu'on appelle les instincts du moi, c'est-à-dire les besoins d'ordre et d'harmonie. Il faut bien qu'on mange - quand le garde-manger est vide, on bouffe son semblable. L'aventure libidinale est là objectivée dans l'ordre du vivant, et on suppose que les comportements des sujets, leur inter-agressivité, sont conditionnés et explicables par un désir fondamentalement adéquat à son objet.

La signification d'*Au-delà du principe du plaisir*, c'est que ça ne suffit pas. Le masochisme n'est pas un sadisme inversé, le phénomène de l'agressivité ne s'explique pas simplement sur le plan de l'identification imaginaire. Ce que Freud nous enseigne avec le masochisme primordial, c'est que le dernier mot de la vie, lorsqu'elle a été dépossédée de sa parole, ne peut être que la malédiction dernière qui s'exprime au terme d'Œdipe à Colone. La vie ne veut pas guérir. La réaction thérapeutique 271

négative lui est foncière. La guérison, d'ailleurs, qu'est-ce que c'est? La réalisation du sujet par une parole qui vient d'ailleurs et le traverse. La vie dont nous sommes captifs, vie essentiellement aliénée, exsistante, vie dans l'autre, est comme telle conjointe à la mort, elle retourne toujours à la mort, et n'est tirée dans des circuits toujours plus grands et plus détournés que par ce que Freud appelle les éléments du monde extérieur. La vie ne songe qu'à se reposer le plus possible en attendant la mort. C'est ce qui mange le temps du nourrisson au début de son existence, par secteurs horaires qui ne lui laissent ouvrir qu'un petit oeil de temps en temps. Il faut salement qu'on le tire de là pour qu'il arrive à ce rythme par quoi nous nous mettons en accord avec le monde. Si c'est au niveau du désir de sommeil, dont vous parliez l'autre jour, Valabrega, que peut apparaître le désir sans nom, c'est parce que c'est un état intermédiaire - cet assoupissement est l'état vital le plus naturel. La vie ne songe qu'à mourir - *Mourir, dormir, rêver peut-être*, comme a dit un certain monsieur, au moment précisément où il s'agissait de ça - *to be or not to be*.

4

Ce *to be or not to be* est une histoire complètement verbale. Un très joli comique avait essayé de nous montrer comment Shakespeare avait trouvé ça, en se grattant la tête-*to be or not...*, et il recommençait-*to be or not... to be*. Si c'est drôle, c'est qu'à ce moment se profile toute la dimension du langage. Le rêve et le mot d'esprit se placent au même niveau de surgissement.

Prenez cette phrase, qui évidemment n'est pas très drôle-Mieux vaudrait n'être pas né. Il est assez frappant de savoir que chez le plus grand dramaturge de l'Antiquité, cela se profilait dans une cérémonie religieuse. Vous voyez si on disait ça à la messe ! Les comiques se sont chargés d'en faire rire. *Mieux vaudrait ne pas être né* - *Malheureusement, répond l'autre cela arrive à peine une fois sur cent mille*.

Pourquoi est-ce de l'esprit?

D'abord, parce que ça joue sur les mots, élément technique indispensable. *Mieux vaudrait ne pas être né*. Bien sûr! Cela signifie qu'il y a là une unité impensable, dont il n'y a absolument rien à dire avant qu'elle passe à l'existence, à partir de quoi en effet ça peut insister, mais on pourrait concevoir que ça n'insiste pas, et que tout rentre dans le repos et le silence universels, dit Pascal, des astres. C'est bien vrai, ça peut l'être au moment où on le dit, *mieux vaudrait ne pas être né*. Ce qui est ridicule est de le 272



dire, et d'entrer dans l'ordre du calcul des probabilités. L'esprit n'est l'esprit que parce qu'il est assez voisin de notre existence pour l'annuler par le rire. C'est dans cette zone que se placent les phénomènes du rêve, de la psychopathologie de la vie quotidienne, du mot d'esprit.

Il est très important que vous lisiez le *Mot d'esprit et ses Rapports avec l'inconscient*. On reste stupéfait de la rigueur de Freud, mais il ne donne pas tout à fait le dernier mot, à savoir que tout ce qui est proprement de l'esprit se tient au niveau vacillant où la parole est là. Si elle n'était pas là, rien n'existerait.

Prenez la plus idiote des histoires, celle du monsieur qui, dans une boulangerie, prétend n'avoir rien à payer - il a tendu la main et demandé un gâteau, il rend le gâteau et demande un verre de liqueur, il le boit, on lui demande de payer le verre de liqueur et il dit *-j'ai donné un gâteau à la place. -Mais ce gâteau, vous ne l'avez pas payé non plus - Mais je ne l'ai pas mangé*. Il y a l'échange. Mais comment a-t-il pu commencer, l'échange? Il a fallu qu'à un moment quelque chose entre dans le cercle de l'échange. Il fallait donc que l'échange soit déjà établi. C'est dire qu'en fin de compte, on en est toujours à payer le petit verre de liqueur avec un gâteau qu'on n'a pas payé.

Les histoires de marieurs, qui sont absolument sublimes, sont drôles pour cette raison aussi. *Celle que vous m'avez présentée a une mère insupportable. - Écoutez, ce n'est pas la mère que vous épousez, c'est la fille. - Mais c'est qu'elle n'est pas excessivement jolie, et plus toute jeune. -Elle vous sera d'autant plus fidèle. -Mais elle n'a pas beaucoup d'argent. - Vous voudriez qu'elle ait toutes les qualités*. Et ainsi de suite. Celui qui conjointe, le marieur, conjointe sur un tout autre plan que celui de la réalité, puisque le plan de l'engagement, de l'amour, n'a rien à faire avec la réalité. Par définition, le marieur, payé pour tromper, ne peut jamais tomber sur des réalités grotesques.

C'est toujours au joint de la parole, au niveau de son apparition, de son émergence, de sa surgescence, que se produit la manifestation du désir. Le désir surgit au moment de s'incarner dans une parole, surgit avec le symbolisme.

Bien entendu, le symbolisme rejoint un certain nombre de ces signes naturels, de ces lieux, par quoi l'être humain est captivé. Il y a même une amorce du symbolisme dans la capture instinctuelle de l'animal par l'animal. Mais ce qui constitue le symbolisme, ce n'est pas ça, c'est le *Merken* symbolisant, qui fait exister ce qui n'existe pas. Marquer les six côtés d'un dé, faire rouler le dé - de ce dé qui roule, surgit le désir. je ne dis pas désir *humain*, car, en fin de compte, l'homme qui joue avec le dé est captif du désir ainsi mis enjeu. Il ne sait pas l'origine de son désir, roulant avec le symbole écrit sur les six faces.

Pourquoi est-ce qu'il n'y a que l'homme à jouer avec le dé? Pourquoi est-ce que les planètes ne parlent pas?

Questions que je laisse ouvertes pour aujourd'hui.

19 MAI 1955.

274

XIX, 25 mai 1955

## INTRODUCTION DU GRAND AUTRE

*Pourquoi les planètes ne parlent pas.*

*La paranoïa post-analytique.*

*Le schéma en Z.*

*Par-delà le mur du langage.*

*Remembrement imaginaire  
et reconnaissance symbolique.*

*Pourquoi on forme des analystes.*

Je vous ai quittés la dernière fois sur une question peut-être un peu étrange, mais qui venait dans le droit fil de ce que je vous disais - pourquoi est-ce que les planètes ne parlent pas?

1

Nous ne sommes pas du tout pareils à des planètes, nous pouvons le toucher à tout instant, mais ça ne nous empêche pas de l'oublier. Nous avons toujours tendance à raisonner des hommes comme s'il s'agissait de lunes, en calculant leurs masses, leur gravitation.

Ce n'est pas une illusion qui nous soit particulière, à nous savants - c'est très tentant tout spécialement pour les politiques.

Je pense à un ouvrage oublié qui n'était pas si illisible, parce qu'il n'était probablement pas de l'auteur qui l'avait signé - ça s'appelait *Mein Kampf*. Eh bien, dans cet ouvrage du nommé Hitler, qui a perdu beaucoup de son actualité, on parlait des rapports entre les hommes comme de rapports entre des lunes. Et nous sommes toujours tentés de faire une psychologie et une psychanalyse de lunes, alors qu'il suffit de se rapporter immédiatement à l'expérience pour voir la différence.

Par exemple, je suis rarement content. La dernière fois, je n'étais pas content du tout, parce que sans doute j'avais tenté de voler trop haut - ces battements d'ailes n'étaient peut-être pas ce que je vous aurais dit si tout avait été très bien préparé. Pourtant, quelques personnes bienveillantes, celles qui m'accompagnent à la sortie, m'ont dit que tout le 275

monde était content. Position, j'imagine, très exagérée. Peu importe, on me l'a dit. Cela ne m'a pas convaincu, d'ailleurs, sur le moment. Mais quoi! Je me suis fait cette réflexion - si les autres sont contents, c'est le principal. C'est en ça que je diffère d'une planète. Ce n'est pas simplement que je me fasse cette réflexion, mais que c'est vrai- si vous êtes contents, c'est l'essentiel. Je dirai plus - des confirmations me venant de ce que vous étiez contents, eh bien, mon Dieu, je devenais content aussi. Mais, quand même, avec une petite marge. Pas tout à fait *content-content*. Il y avait eu un espace entre les deux. Le temps que je m'aperçoive que l'essentiel, c'est que l'autre soit content, j'étais resté avec mon non-contentement.

Alors, à quel moment est-ce que je suis vraiment moi? Le moment où je ne suis pas content, ou le moment où je suis content parce que les autres sont contents? Ce rapport de la satisfaction du sujet avec la satisfaction de l'autre - entendez bien, sous sa forme la plus radicale - est toujours en cause quand il s'agit de l'homme.

J'aimerais bien que le fait qu'il s'agisse en cette occasion de mes semblables ne vous trompe pas. J'ai pris cet exemple, parce que je m'étais juré de prendre le premier exemple venu après la question où je vous ai laissés la dernière fois. Mais j'espère vous faire voir aujourd'hui que vous auriez tort de croire qu'il s'agit là du même autre que cet autre dont je vous parle quelquefois, cet autre qui est le moi, ou plus précisément son image. Il y a ici une différence radicale entre ma non-satisfaction et la satisfaction supposée de l'autre. Il n'y a pas image d'identité, réflexivité, mais rapport d'altérité foncière.

Il y a deux autres à distinguer, au moins deux - un autre avec un A majuscule, et un autre avec un petit a, qui est le moi. L'Autre, c'est de lui qu'il s'agit dans la fonction de la parole.

Ce que je vous dis mérite d'être démontré. Comme d'habitude, je ne puis le faire qu'au niveau de notre expérience. A ceux qui désireraient s'exercer à quelques petits tours d'esprit destinés à leur assouplir les articulations, je ne saurais trop recommander, à toutes fins utiles, la lecture du *Parménide*, où la question de l'un et de l'autre a été attaquée de la façon la plus vigoureuse et la plus suivie. C'est sans doute par cette raison que c'est un des ouvrages les plus incompris. Alors qu'après tout, il y suffit des capacités moyennes - mais ça n'est pas peu dire - d'un déchiffreur de mots croisés. N'oubliez pas que dans un texte, je vous ai conseillé très formellement de faire des mots croisés. La seule chose qui soit essentielle est de soutenir votre attention jusqu'au bout dans le développement des neuf hypothèses. Il ne s'agit que de cela - faire attention. C'est la chose du monde la plus difficile à obtenir du lecteur moyen, en raison des conditions dans lesquelles se pratique ce sport de la lecture. Celui de mes 276

élèves qui pourrait se consacrer à un commentaire psychanalytique du *Parménide* ferait oeuvre utile, et permettrait à la communauté de se retrouver dans bien des problèmes. Revenons à nos planètes. Pourquoi ne parlent-elles pas? Qui veut articuler quelque chose? Il y a tout de même beaucoup de choses à dire. Ce qui est curieux n'est pas que vous n'en disiez aucune, c'est que vous ne manifestiez pas que vous percevez qu'il y en a à la pelle. Si simplement vous osiez le penser. Il n'est pas très important de savoir quelle est la dernière des raisons. Mais ce qu'il y a de certain, c'est que si on essaie de les énumérer - je n'avais pas d'idée préconçue sur la façon dont ça pouvait être exposé au moment où je vous l'ai demandé -, les raisons qui nous apparaissent sont structurées comme celles dont nous avons déjà à plusieurs reprises rencontré le jeu dans l'oeuvre de Freud, à savoir celles qu'il évoque dans le rêve de l'injection d'Irma à propos du chaudron percé. Les planètes ne parlent pas - premièrement, parce qu'elles n'ont rien à dire - deuxièmement, parce qu'elles n'en ont pas le temps - troisièmement, parce qu'on les a fait taire. Les trois choses sont vraies, et pourraient nous permettre de développer des rapports importants à l'égard de ce qu'on appelle une planète, c'est-à-dire ce que j'ai pris comme terme de référence pour montrer ce que nous ne sommes pas. J'ai posé la question à un éminent philosophe, l'un de ceux qui sont venus ici cette année nous faire une conférence. Il s'est beaucoup occupé de l'histoire des sciences, et a fait sur le newtonisme les réflexions les plus pertinentes, les plus profondes qui soient. On est toujours déçu quand on s'adresse aux personnes dont il semble qu'elles soient des spécialistes, mais vous allez voir que je n'ai pas été déçu, en réalité. La question ne lui a pas paru soulever beaucoup de difficultés. Il m'a répondu - *Parce qu'elles n'ont pas de bouche*. Au premier abord, j'ai été un peu déçu. Quand on est déçu, on a toujours tort. Il ne faut jamais être déçu des réponses qu'on reçoit, puisque si on l'est, c'est merveilleux, ça prouve que c'était une vraie réponse, c'est-à-dire ce qu'on n'attendait justement pas. Ce point importe beaucoup à la question de l'autre. Nous avons trop tendance à être hypnotisés par le système dit des lunes, et à modeler notre idée de la réponse sur ce que nous imaginons quand nous parlons de stimulus-réponse. Si nous avons la réponse que nous attendions, est-ce vraiment une réponse? Voilà encore un nouveau problème, et je ne m'engage pas pour l'instant dans ce petit divertissement. En fin de compte, la réponse du philosophe ne m'a pas déçu. Personne n'est forcé d'entrer dans le labyrinthe de la question par aucune des trois 277

raisons que j'ai dites, encore que nous les retrouverons, car ce sont les vraies. On y entre aussi bien par n'importe quelle réponse, et celle qui me fut donnée est extrêmement illuminante, à condition de savoir l'entendre. Et j'étais dans de très bonnes conditions pour l'entendre, puisque je suis psychiatre.

*Je n'ai pas de bouche*, nous entendons cela au début de notre carrière, dans les premiers services de psychiatrie où nous arrivons comme des égarés. Au milieu de ce monde miraculeux, nous rencontrons de très vieilles dames, de très vieilles filles, dont c'est auprès de nous la première déclaration *-je n'ai pas de bouche*. Elles nous apprennent qu'elles n'ont pas non plus d'estomac, et en plus qu'elles ne mourront jamais. Bref, elles ont un très grand rapport avec le monde des lunes. La seule différence, c'est que pour ces vieilles dames, en proie au syndrome dit de Cotard, ou délire de négation, en fin de compte c'est vrai. Ce à quoi elles se sont identifiées est une image où manquent toute béance, toute aspiration, tout vide du désir, à savoir ce qui proprement constitue la propriété de l'orifice buccal. Dans la mesure où s'opère l'identification de l'être à son image pure et simple, il n'y a pas non plus de place pour le changement, c'est-à-dire la mort. C'est bien ce dont il s'agit dans leur thème- à la fois elles sont mortes et elles ne peuvent plus mourir, elles sont immortelles - comme le désir. Dans la mesure où ici le sujet s'identifie symboliquement avec l'imaginaire, il réalise en quelque sorte le désir. Que les étoiles aussi se trouvent n'avoir pas de bouche et être immortelles, c'est d'un autre ordre- on ne peut pas dire que ce soit vrai, c'est réel. Il n'est pas question que les étoiles aient une bouche. Et, au moins pour nous, le terme d'immortel est devenu avec le temps purement métaphorique. Il est incontestablement réel que l'étoile n'a pas de bouche, mais personne n'y songerait, au sens propre du mot *songer*, s'il n'y avait pas des être pourvus d'un appareil à proférer le symbolique, à savoir les hommes, pour le faire remarquer.

Les étoiles sont réelles, intégralement réelles, en principe, il n'y a chez elles absolument rien qui soit de l'ordre d'une altérité à elles-mêmes, elles sont purement et simplement ce qu'elles sont. Qu'on les retrouve *toujours à la même place*, c'est une des raisons qui font qu'elles ne parlent pas.

Vous avez remarqué que j'oscille de temps en temps entre les planètes et les étoiles. Ce n'est pas pour rien. Car le toujours à la même place, ce n'est pas les planètes qui nous l'ont montré d'abord, mais les étoiles. Le mouvement parfaitement régulier du jour sidéral est certainement ce qui a donné pour la première fois aux hommes l'occasion d'éprouver la stabilité du monde changeant qui les entoure, et de commencer à établir la

dialectique du symbolique et du réel, où le symbolique jaillit apparemment du réel, ce qui naturellement n'est pas plus fondé que de penser que les étoiles dites fixes tournent réellement autour de la Terre. De même, il ne faudrait pas croire que les symboles soient effectivement venus du réel. Mais il n'en est pas moins frappant de voir à quel point ont été captivantes ces formes singulières, et dont après tout rien ne fonde le groupement. Pourquoi les humains ont-ils vu la Grande Ourse comme telle? Pourquoi les Pléiades sont-elles si évidentes? Pourquoi Orion est-il ainsi vu? Je ne serais pas foutu de vous le dire. Je ne crois pas qu'on ait jamais groupé autrement ces points lumineux - je vous le demande. Ce fait n'a pas manqué de jouer son rôle aux aurores de l'humanité, que nous distinguons d'ailleurs mal. Ces signes ont été perpétués d'une façon tenace jusqu'à nos jours, ce qui donne un exemple bien singulier de la façon dont le symbolique accroche. Les fameuses propriétés de la forme ne paraissent pas absolument convaincantes pour expliquer la façon dont nous avons groupé les constellations.

Cela dit, nous en serions pour nos frais, puisqu'il n'y a rien de fondé dans cette apparente stabilité des étoiles qu'on retrouve toujours à la même place. Nous avons évidemment fait un progrès essentiel quand nous nous sommes aperçus qu'il y avait par contre des choses qui l'étaient réellement, à la même place, qu'on avait vues d'abord sous la forme de planètes errantes, et nous nous sommes aperçus que ce n'était pas seulement en fonction de notre propre rotation, mais réellement, qu'une partie des astres qui peuplent le ciel se déplacent et se retrouvent toujours à la même place.

Cette réalité est une première raison pour que les planètes ne parlent guère. Néanmoins, on aurait tort de croire qu'elles soient si muettes que cela. Elles le sont si peu qu'elles ont été longtemps confondues avec les symboles naturels. Nous les avons fait parler, et on aurait bien tort de ne pas se poser la question de savoir comment ça tient. Pendant très longtemps, et jusqu'à une époque très avancée, il leur est resté le résidu d'une espèce d'existence subjective. Copernic, qui avait pourtant fait faire un pas décisif dans le repérage de la parfaite régularité du mouvement des astres, en était encore à penser qu'un corps de la Terre qui serait sur la Lune ne manquerait pas de faire tous ses efforts pour rentrer à la maison, c'est-à-dire sur la Terre, et qu'inversement un corps lunaire n'aurait de cesse qu'il ne se soit réenvolé vers sa terre maternelle. C'est vous dire combien longtemps ont persisté ces notions, et qu'il est difficile de ne pas faire des êtres avec des réalités.

Enfin Newton vint. Il y avait déjà un moment que ça se préparait - il n'y a pas de meilleur exemple que l'histoire des sciences pour montrer à quel point le discours humain est universel. Newton a fini par donner la 279

formule définitive autour de quoi tout le monde brûlait depuis un siècle. Les faire taire, Newton y est définitivement arrivé. Le silence éternel des espaces infinis, dont s'effrayait Pascal, est une chose acquise après Newton -les étoiles ne parlent pas, les planètes sont muettes, et parce qu'on les fait taire, ce qui est bien la seule véritable raison, car enfin on ne sait jamais ce qui peut arriver avec une réalité.

Pourquoi les planètes ne parlent-elles pas ? C'est vraiment une question. On ne sait jamais ce qui peut arriver avec une réalité, jusqu'au moment où on l'a réduite définitivement à s'inscrire dans un langage. On n'est définitivement sûr que les planètes ne parlent pas que depuis le moment où on leur a rivé leur clou, c'est-à-dire depuis que la théorie newtonienne a donné la théorie du champ unifié, sous une forme qui a été complétée depuis, ruais qui était déjà parfaitement satisfaisante pour tous les esprits humains. La théorie, du champ unifié est résumée dans la loi de gravitation, laquelle consiste essentiellement en ceci qu'il y a une formule qui tient tout cela ensemble, dans un langage ultra-simple qui comprend trois lettres.

Les esprits contemporains ont fait toutes les objections - cette gravitation, c'est impensable, on n'a jamais vu ça, une action à distance, à travers le vide, toute espèce d'action est par définition une action de proche en proche. Si vous saviez à quel point le mouvement newtonien est une chose impigeable quand on y regarde de près! Vous verriez que ce n'est pas le privilège de la psychanalyse d'opérer sur des notions contradictoires. Le mouvement newtonien utilise le temps, mais le temps de la physique personne ne s'en inquiète, parce qu'il ne s'agit de rien qui concerne des réalités - il s'agit du juste langage, et on ne peut pas considérer le champ unifié autrement que comme un langage bien fait, comme une syntaxe.

Nous sommes tranquilles de ce côté-là - tout ce qui entre dans le champ unifié ne parlera plus jamais, parce que ce sont des réalités complètement réduites au langage. Je pense que vous voyez ici l'opposition qu'il y a entre parole et langage.

Ne croyez pas que notre posture à l'égard de toutes les réalités en soit arrivée à ce point de réduction définitive, qui est tout de même bien satisfaisant - si les planètes, et d'autres choses du même ordre, parlaient, ça ferait une drôle de discussion, et l'effroi de Pascal se changerait peut-être en terreur.

En fait, chaque fois que nous avons affaire à un résidu d'action, d'action véritable, authentique, à ce quelque chose de nouveau qui surgit d'un sujet - et il n'y a pas besoin pour cela que ce soit un sujet animé -, nous nous trouvons devant quelque chose dont seul notre inconscient est à ne point s'effrayer. Car au point où se poursuivent actuellement les



progrès de la physique, on aurait tort de s'imaginer que c'est couru d'avance, et qu'on leur a déjà rivé leur clou, à l'atome, à l'électron. Pas du tout. Et il est bien évident que nous ne sommes pas ici pour suivre les rêveries, auxquelles les gens ne manquent pas de s'abandonner, de la liberté.

Ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Il est clair que c'est du côté du langage qu'il se produit quelque chose de drôle. C'est à quoi se ramène le principe d'Heisenberg. Quand on peut préciser un des points du système, on ne peut pas formuler les autres. Quand on parle de la place des électrons, quand on leur dit de se tenir là, de rester toujours à la même place, on ne sait plus du tout où en est ce que nous appelons couramment leur vitesse.

Inversement, si on leur dit - *eh bien, entendu, vous vous déplacez tout le temps de la même façon* -, on ne sait plus du tout où ils sont. Je ne dis pas qu'on en restera toujours à cette position éminemment persiflante. Mais jusqu'à nouvel ordre, nous pouvons dire que les éléments ne répondent pas là où on les interroge. Plus exactement, si on les interroge quelque part, il est impossible de les saisir dans l'ensemble.

La question de savoir s'ils parlent n'est pas tranchée de ce seul fait qu'ils ne répondent pas. On n'est pas tranquille - un jour, quelque chose peut nous surprendre. Ne versons pas dans le mysticisme - je ne vais pas vous dire que les atomes et les électrons parlent. Mais pourquoi pas ? Tout se passe *comme si*. En tout cas, la chose serait démontrée à partir du moment où ils commenceraient à nous mentir. Si les atomes nous mentaient, jouaient avec nous au plus fin, nous serions à juste titre convaincus. Vous touchez là du doigt de quoi il s'agit - des autres en tant que tels, et non pas simplement en tant qu'ils reflètent nos catégories a priori et les formes plus ou moins transcendantales de notre intuition.

Ce sont là des choses auxquelles nous aimons mieux ne pas penser - si un jour ils commençaient à nous foutre dedans, vous voyez où on irait. On ne saurait plus où on en est, c'est le cas de le dire, et c'est bien à quoi pensait tout le temps Einstein, qui ne cessait pas de s'en émerveiller. Il rappelait sans cesse que le Tout-Puissant est un petit rusé, mais n'est certainement pas malhonnête. C'est d'ailleurs la seule chose qui permette, parce qu'il s'agit là du Tout-Puissant non-physique, de faire la science, c'est-à-dire en fin de compte de le réduire au silence, le Tout-Puissant.

S'agissant de cette science humaine par excellence qui s'appelle la psychanalyse, notre but est-il d'arriver au champ unifié, et de faire des hommes des lunes ? Ne les faisons-nous tellement parler que pour les faire taire ?

D'ailleurs, l'interprétation la plus correcte de la fin de l'histoire évoquée par Hegel, c'est que c'est le moment où les hommes n'auront plus qu'à la clore. Est-ce retourner à une vie animale ? Des hommes qui en sont arrivés à n'avoir plus besoin du langage sont-ils des animaux ? Grave problème, qui ne me paraît tranché dans aucun sens. Quoi qu'il en soit, la question de savoir quelle est la fin de notre pratique est au cœur de la technique analytique. On s'engage à cet égard dans des erreurs scandaleuses.

J'ai lu pour la première fois un article très sympathique sur ce qu'on appelle la cure-type. *Nécessité de maintenir intactes les capacités d'observation du moi*, je vois cela écrit en lettres grasses. On parle d'un miroir, qui est l'analyste - ce n'est pas mal, mais l'auteur le voudrait vivant, son miroir. Un miroir vivant, je me demande ce que c'est. Ce pauvre, s'il parle de miroir vivant, c'est parce qu'il sent bien qu'il y a quelque chose qui cloche dans cette histoire. Où est l'essentiel de l'analyse ? L'analyse consiste-t-elle dans la réalisation imaginaire du sujet ? On confond le moi et le sujet, et on fait du moi une réalité, quelque chose qui est, comme on dit, *intégratif*, c'est-à-dire qui tient la planète ensemble.

Si cette planète ne parle pas, c'est non seulement parce qu'elle est réelle, mais parce qu'elle n'a pas le temps, au sens littéral - elle n'a pas cette dimension. Pourquoi ? Parce qu'elle est ronde. L'intégration, c'est ça - le corps circulaire peut faire tout ce qu'il veut, il reste toujours égal à lui-même. Ce qu'on nous propose comme but de l'analyse, c'est de l'arrondir, ce moi, de lui donner la forme sphérique où il aura définitivement intégré tous ses états disjoints, fragmentaires, ses membres épars, ses étapes prégénitales, ses pulsions partielles, le pandémonium de ses ego morcelés et innombrables. Course à l'*ego* triomphant - autant d'*ego*, autant d'objets.

Tout le monde ne met pas du tout la même chose sous le terme de relation d'objet, mais en prenant les choses par le biais de la relation d'objet et des pulsions partielles, au lieu de situer ça à sa place, sur le plan de l'imaginaire, l'auteur dont je vous parle, et qui en un temps semblait partir d'un meilleur pas, n'arrive à rien de moins qu'à cette perversion qui consiste à situer tout le progrès de l'analyse dans la relation imaginaire du sujet à son divers le plus primitif. Dieu merci, l'expérience n'est 282

jamais poussée à son dernier terme, on ne fait pas ce qu'on dit que l'on fait, on resté très en deçà de ses buts. Dieu merci, on rate ses cures, et c'est pour ça que le sujet en réchappe.

Dans la ligne où s'engage l'auteur dont je parlais à l'instant, on peut démontrer avec la plus grande rigueur que sa façon de concevoir la cure de la névrose obsessionnelle n'aurait pas d'autre résultat que de paranoïser le sujet. Ce qui lui paraît l'abîme perpétuellement côtoyé dans la cure de la névrose obsessionnelle, c'est l'apparition de la psychose. Autrement dit, pour l'auteur dont je parle, le névrosé obsessionnel est en réalité un fou.

Mettons les points sur les i - qu'est-ce que c'est que ce fou? C'est un fou qui se maintient à distance de sa folie, c'est-à-dire de la plus grande perturbation imaginaire qui soit. C'est un fou paranoïaque. Dire que la folie est la plus grande perturbation imaginaire comme telle ne définit pas toutes les formes de folie -je parle du délire et de la paranoïa. Selon l'auteur que je lis, tout ce que l'obsédé raconte n'a rien à faire avec son vécu. C'est par le conformisme verbal, le langage social, que se soutient son équilibre précaire -pourtant bien solide, car quoi de plus difficile à culbuter qu'un obsédé? Et si l'obsédé résiste et se cramponne si fort en effet, ce serait, aux dires de l'auteur dont je parle, parce que la psychose, la désintégration imaginaire du moi, serait là derrière. Hélas pour sa démonstration, l'auteur ne peut pas nous montrer un obsédé qu'il aurait vraiment rendu fou. Il n'a aucune possibilité de le faire - il y a de fortes raisons pour cela. Mais en voulant préserver le sujet de ses folies soi-disant menaçantes, il arriverait à le faire tomber pas très loin de là.

La question de la paranoïa post-analytique est très loin d'être mythique. Il n'y a pas besoin qu'une cure ait été poussée très loin pour qu'elle donne une paranoïa tout à fait consistante. Je l'ai vu pour ma part dans ce service où nous sommes. C'est dans ce service qu'on peut le mieux le voir, parce qu'on est amené à les faire glisser tout doucement vers les services libres, mais de là ils reviennent souvent, s'intègrent dans un service fermé. Cela arrive. Il n'y a pas besoin d'avoir pour cela un bon psychanalyste, il suffit de croire très fermement à la psychanalyse. J'ai vu des paranoïas qu'on peut qualifier de post-analytiques, et qui peuvent être dites spontanées. Dans un milieu adéquat, où règne une très vive préoccupation des faits psychologiques, un sujet, à condition d'y avoir tout de même quelque pente, peut arriver à se cerner de problèmes qui sont sans aucun doute fictifs, mais auxquels il donne consistance, et dans un langage tout préparé - celui de la psychanalyse, qui court les rues. Ça met en général très longtemps à se faire, un délire chronique, il faut que le sujet en mette un bon coup - en général, il y met le tiers de sa vie. Je 283

dois dire que la littérature analytique, d'une certaine façon, constitue un délire *ready-made*, et il n'est pas rare de voir des sujets habillés avec ça, de confection. Le style, si je puis dire, représenté par ces personnes si attachées à bouche close au mystère ineffable de l'expérience analytique, en est une forme atténuée, mais son assiette est homogène à ce que j'appelle à l'instant paranoïa.

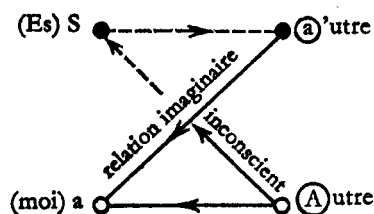
3

Je voudrais aujourd'hui vous proposer un petit schéma, pour illustrer les problèmes soulevés par le moi et l'autre, le langage et la parole. Ce schéma ne serait pas un schéma s'il présentait une solution. Ce n'est pas même un modèle. Ce n'est qu'une façon de fixer les idées, qu'appelle une infirmité de notre esprit discursif.

Je n'ai pas réévoqué, parce que je pense que vous en êtes déjà assez familiers, ce qui distingue l'imaginaire et le symbolique.

Que savons-nous concernant le moi ? Le moi est-il réel, est-il une lune, ou est-il une construction imaginaire ? Nous partons de l'idée, que je vous ai serinée depuis longtemps, qu'il n'y a pas moyen de saisir quoi que ce soit de la dialectique analytique si nous ne posons pas que le moi est une construction imaginaire. Cela ne lui retire rien, à ce pauvre moi, le fait qu'il soit imaginaire - je dirais même que c'est ce, qu'il a de bien. S'il n'était pas imaginaire, nous ne serions pas des hommes, nous serions des lunes. Ce qui ne veut pas dire qu'il suffit que nous ayons ce moi imaginaire pour être des hommes. Nous pouvons être encore cette chose intermédiaire qui s'appelle un fou. Un fou est justement celui qui adhère à cet imaginaire, purement et simplement.

Voici ce dont il s'agit.



S, c'est la lettre S, mais c'est aussi le sujet, le sujet analytique, c'est-à-dire pas le sujet dans sa totalité. On passe son temps à nous casser les 284

pieds à dire qu'on le prend dans sa totalité. Pourquoi serait-il total ? Nous n'en savons rien. Vous en avez déjà rencontré, vous, des êtres totaux ? C'est peut-être un idéal. Moi je n'en ai jamais vu. Moi, je ne suis pas total. Vous non plus. Si on était totaux, on serait chacun de son côté, total, on ne serait pas là, ensemble, à essayer de s'organiser, comme on dit. C'est le sujet, non pas dans sa totalité, mais dans son ouverture. Comme d'habitude, il ne sait pas ce qu'il dit. S'il savait ce qu'il dit, il ne serait pas là. Il est là, en bas à droite.

Bien entendu, ce n'est pas là qu'il se voit - cela n'est jamais le cas - même à la fin de l'analyse. Il se voit en a, et c'est pour cela qu'il a un moi. Il peut croire que c'est ce moi qui est lui, tout le monde en est là, et il n'y a pas moyen d'en sortir.

Ce que nous apprend d'autre part l'analyse, c'est que le moi est une forme tout à fait fondamentale pour la constitution des objets. En particulier, c'est sous la forme de l'autre spéculaire qu'il voit celui que, pour des raisons qui sont structurales, nous appelons son semblable. Cette forme de l'autre a le plus grand rapport avec son moi, elle lui est superposable, et nous l'écrivons a'.

Il y a donc le plan du miroir, le monde symétrique des ego et des autres homogènes. Il faut en distinguer un autre plan, que nous allons appeler le mur du langage.

C'est à partir de l'ordre défini par le mur du langage que l'imaginaire prend sa fausse réalité, qui est tout de même une réalité vérifiée. Le moi tel que nous l'entendons, l'autre, le semblable, tous ces imaginaires sont des objets. Certes, ils ne sont pas homogènes aux lunes - et nous risquons à tout instant de l'oublier. Mais ce sont bien des objets parce qu'ils sont nommés comme tels dans un système organisé, qui est celui du mur du langage.

Quand le sujet parle avec ses semblables, il parle dans le langage commun, qui tient les *moi* imaginaires pour des choses non pas simplement *ex-sistantes*, mais réelles. Ne pouvant savoir ce qui est dans le champ où le dialogue concret se tient, il a affaire à un certain nombre de personnages, a', a". Pour autant que le sujet les met en relation avec sa propre image, ceux auxquels il parle sont aussi ceux auxquels il s'identifie.

Cela dit, il ne faut pas omettre notre supposition de base, à nous, analystes - nous croyons qu'il y a d'autres sujets que nous, qu'il y a des rapports authentiquement intersubjectifs. Nous n'aurions aucune raison de le penser si nous n'avions pas le témoignage de ce qui caractérise l'intersubjectivité, à savoir que le sujet peut nous mentir. C'est la preuve décisive. Je ne dis pas que c'est le seul fondement de la réalité de l'autre sujet, c'est sa preuve. En d'autres termes, nous nous adressons de fait à 285

des A1, A2, qui sont ce que nous ne connaissons pas, de véritables Autres, de vrais sujets. Ils sont de l'autre côté du mur du langage, là où en principe je ne les atteins jamais. Fondamentalement, ce sont eux que je vise chaque fois que je prononce une vraie parole, mais j'atteins toujours a', a", par réflexion. Je vise toujours les vrais sujets, et il me faut me contenter des ombres. Le sujet est séparé des Autres, les vrais, par le mur du langage. Si la parole se fonde dans l'existence de l'Autre, le vrai, le langage est fait pour nous renvoyer à l'autre objectivé, à l'autre dont nous pouvons faire tout ce que nous voulons, y compris penser qu'il est un objet, c'est-à-dire qu'il ne sait pas ce qu'il dit. Quand nous nous servons du langage, notre relation avec l'autre joue tout le temps dans cette ambiguïté. Autrement dit, le langage est aussi bien fait pour nous fonder dans l'Autre que pour nous empêcher radicalement de le comprendre. Et c'est bien de cela qu'il s'agit dans l'expérience analytique.

Le sujet ne sait pas ce qu'il dit, et pour les meilleures raisons, parce qu'il ne sait pas ce qu'il est. Mais il se voit. Il se voit de l'autre côté, de façon imparfaite vous le savez, en raison du caractère fondamentalement inachevé de *l'Urbild* spéculaire, qui est non seulement imaginaire, mais illusoire. C'est sur ce fait que se fonde l'inflexion perversive que prend depuis quelque temps la technique analytique. Dans cette optique, on voudrait que le sujet s'agrége toutes les formes plus ou moins morcelées, morcelantes, de ce dans quoi il se méconnaît. On voudrait qu'il rassemble tout ce qu'il a vécu en effet dans le stade prégénital, ses membres épars, ses pulsions partielles, la succession des objets partiels - pensez au Saint Georges de Carpaccio en train d'enfiler le dragon, et tout autour les petites têtes décapitées, les bras, etc. On voudrait, à ce moi, lui permettre de prendre des forces, de se réaliser, de s'intégrer - le cher petit. Si cette fin est poursuivie de façon directe, si on se règle sur l'imaginaire et le pré-génital, on aboutit nécessairement à ce type d'analyse où la consommation des objets partiels se fait par l'intermédiaire de l'image de l'autre. Sans savoir pourquoi, les auteurs qui s'engagent dans cette voie arrivent tous à la même conclusion, - le moi ne peut se rejoindre et se recomposer que par le biais du semblable que le sujet a devant lui - ou derrière, le résultat est le même.

Le sujet reconcentre son propre moi imaginaire essentiellement sous la forme du moi de l'analyste. D'ailleurs, ce moi ne reste pas simplement imaginaire, car l'intervention parlée de l'analyste est conçue expressément comme une rencontre de moi à moi, comme une projection par l'analyste d'objets précis. L'analyse, dans cette perspective, est toujours représentée et planifiée sur le plan de l'objectivité. Ce dont il s'agit, comme on l'écrit, est de faire passer le sujet d'une réalité psychique à une 286

réalité vraie, c'est-à-dire à une lune recomposée dans l'imaginaire, et très exactement, comme on ne nous le dissimule pas non plus, sur le modèle du moi de l'analyste. On est assez cohérent pour s'apercevoir qu'il ne s'agit pas d'endoctriner, ni de représenter ce qu'on doit faire dans le monde. C'est bien sur le plan de l'imaginaire qu'on opère. C'est pourquoi rien ne sera plus apprécié que ce qu'on situe au-delà de ce qui est considéré comme illusion, et non pas mur, du langage - le vécu ineffable.

Parmi les quelques exemples cliniques qui sont apportés, il y en a un petit qui est très joli, celui de la patiente terrorisée à la pensée que l'analyste sache ce qu'elle a dans sa valise. A la fois elle le sait, et elle ne le sait pas. Tout ce qu'elle peut dire est par l'analyste négligé au regard de cette inquiétude imaginaire. Et tout d'un coup, on saisit que c'est là la seule chose importante - elle a peur que l'analyste lui enlève tout ce qu'elle a dans le ventre, c'est-à-dire le contenu de la valise, qui symbolise son objet partiel.

La notion de l'assomption imaginaire des objets partiels par l'intermédiaire de la figure de l'analyste, va à une sorte de *Comulgatorio*, pour employer le titre que Baltasar Gracian a donné à un Traité de la sainte eucharistie, va à une consommation imaginaire de l'analyste. Singulière communion - à l'étal, la tête avec le persil dans le nez, ou encore le morceau taillé dans la culotte, et comme disait Apollinaire dans les *Mamelles de Tirésias*, *Mange les pieds de ton analyste à la même sauce*, c'est la théorie fondamentale de l'analyse.

N'y a-t-il pas une autre conception de l'analyse, qui permette de conclure qu'elle est autre chose que le remembrement d'une partialisation fondamentale imaginaire du sujet?

Cette partialisation existe en effet. C'est une des dimensions qui permettent à l'analyste d'opérer par identification, en donnant au sujet son propre moi. Je vous passe les détails, mais il est sûr que l'analyste peut, au moyen d'une certaine interprétation des résistances, par une certaine réduction de l'expérience totale de l'analyse à ses éléments seulement imaginaires, arriver à projeter sur le patient les différentes caractéristiques de son moi d'analyste - et Dieu sait qu'elles peuvent différer, et d'une façon qui se retrouve à la fin des analyses. Ce que nous a enseigné Freud est très exactement à l'opposé.

Si on forme des analystes, c'est pour qu'il y ait des sujets tels que chez eux le moi soit absent. C'est l'idéal de l'analyse, qui, bien entendu, reste virtuel. Il n'y a jamais un sujet sans moi, un sujet pleinement réalisé, mais c'est bien ce qu'il faut viser à obtenir toujours du sujet en analyse. L'analyse doit viser au passage d'une vraie parole, qui joigne le sujet à un autre sujet, de l'autre côté du mur du langage. C'est la relation 287

dernière du sujet à un Autre véritable, à l'Autre qui donne la réponse qu'on n'attend pas, qui définit le point terminal de l'analyse.

Pendant tout le temps de l'analyse, à cette seule condition que le moi de l'analyste veuille bien ne pas être là, à cette seule condition que l'analyste ne soit pas un miroir vivant, mais un miroir vide, ce qui se passe se passe entre le moi du sujet - c'est toujours le moi du sujet qui parle, en apparence - et les autres. Tout le progrès de l'analyse, c'est le déplacement progressif de cette relation, que le sujet à tout instant peut saisir, au-delà du mur du langage, comme étant le transfert, qui est de lui et où il ne se reconnaît pas. Cette relation, il ne s'agit pas de la réduire, comme on l'écrit, il s'agit que le sujet l'assume à sa place. L'analyse consiste à lui faire prendre conscience de ses relations, non pas avec le moi de l'analyste, mais avec tous ces Autres qui sont ses véritables répondants, et qu'il n'a pas reconnus. Il s'agit que le sujet découvre progressivement à quel Autre il s'adresse véritablement, quoique ne le sachant pas, et qu'il assume progressivement les relations de transfert à la place où il est, et où il ne savait pas d'abord qu'il était.

Il y a deux sens à donner à la phrase de Freud - *Wo Es war, soll Ich werden*. Ce *Es*, prenez-le comme la lettre S. Il est là, il est toujours là. C'est le sujet. Il se connaît ou ne se connaît pas. Ce n'est même pas le plus important - il a ou il n'a pas la parole. A la fin de l'analyse, c'est lui qui doit avoir la parole, et entrer en relation avec les vrais Autres. Là où le S était, là le *Ich* doit être.

C'est là où le sujet réintègre authentiquement ses membres disjoints, et reconnaît, réagrège son expérience.

Il peut y avoir au cours d'une analyse quelque chose qui se forme comme un objet. Mais cet objet, loin d'être ce dont il s'agit, n'en est qu'une forme fondamentalement aliénée. C'est le moi imaginaire qui lui donne son centre et son groupe, et il est parfaitement identifiable à une forme d'aliénation, parente de la paranoïa. Que le sujet finisse par croire

au moi, est comme tel une folie. Dieu merci, l'analyse y réussit assez rarement, mais qu'on la pousse dans ce sens-là, nous en avons mille preuves.

Ce sera notre programme pour l'année prochaine - que veut dire paranoïa? Que veut dire schizophrénie? Paranoïa, à la différence de schizophrénie, est toujours en relation avec l'aliénation imaginaire du moi.

25 MAI 1955.



XX, 1 juin 1955

## L'ANALYSE OBJECTIVÉE

*Critique de Fairbairn.*

*Pourquoi, dans l'analyse, parle-t-on?*

*Économie imaginaire et registre symbolique.*

*Le nombre irrationnel.*

Le schéma que je vous ai donné la dernière fois suppose que la parole se propage comme la lumière, en ligne droite. C'est vous dire qu'il n'est que métaphorique, analogique. Ce qui interfère avec le mur du langage, c'est la relation spéculaire, par quoi ce qui est du moi est toujours perçu, approprié, par l'intermédiaire d'un autre, lequel garde toujours pour le sujet les propriétés de *l'Urbild*, de l'image fondamentale du moi. D'où les méconnaissances grâce à quoi s'établissent aussi bien les malentendus que la communication commune, laquelle repose sur lesdits malentendus.

Ce schéma a plus d'une propriété, comme je vous l'ai montré en vous apprenant à le transformer. Je vous ai également indiqué que l'attitude de l'analyste pouvait différer grandement, et porter dans l'analyse à des conséquences diverses, voire opposées. Nous en sommes venus au pied du mur, ou à la croisée des chemins - que se passe-t-il dans l'analyse selon qu'on pose comme matriciel le rapport de parole ou, au contraire, qu'on objective la situation analytique? Avec une intensité diverse selon les auteurs, et les praticiens, toute objectivation fait de l'analyse un processus de remodelage du moi, sur le modèle du moi de l'analyste.

Cette critique prend toute sa portée si on sait le caractère fondamentalement spéculaire, aliéné, du moi. Toute espèce de moi présentifié comme tel, présentifie une fonction imaginaire, fût-ce le moi de l'analyste - un moi est toujours un moi, aussi perfectionné soit-il.

Assurément, ce n'est pas sans fondement que l'analyse s'est engagée dans ces voies. Freud a en effet réintégré le moi. Mais était-ce pour recentrer l'analyse sur l'objet et les relations d'objet?

Ce qui est aujourd'hui à l'ordre du jour, est la relation d'objet. Je vous ai dit qu'elle était au cœur de toutes les ambiguïtés qui rendent si difficile maintenant de ressaisir la signification des dernières parties de l'œuvre de Freud, et de resituer les nouvelles investigations techniques dans la signification souvent oubliée de l'analyse.

Ce que je vous enseigne ici, ce sont des notions fondamentales, alphabétiques, c'est une rose des vents, une table d'orientation, plutôt qu'une cartographie complète des problèmes actuels de l'analyse. Cela suppose qu'armés de ladite table d'orientation, vous essayiez de vous promener par vos propres moyens sur la carte, et que vous mettiez mon enseignement à l'épreuve d'une lecture étendue de l'œuvre de Freud.

On entend tel ou tel dire que je vous propose ici une théorie qui ne coïncide pas avec ce qu'on peut lire dans tel texte de Freud. Je pourrais répondre facilement qu'à la vérité, avant d'arriver à un texte, il faut comprendre l'ensemble. L'ego apparaît à plusieurs endroits de l'œuvre de Freud. Quelqu'un qui n'a pas étudié l'ego dans *l'Introduction au narcissisme* ne peut pas suivre ce que Freud en dit dans *Das Ich und das Es*, qui réfère l'ego au système perception-conscience.

A l'intérieur même de l'élaboration topique de *Das Ich und das Es*, vous ne pouvez donner sa juste portée à une définition comme celle qui fait équivaloir l'ego au système perception-conscience, en l'isolant. Cette équation ne peut pas passer pour une définition. Isolée, c'est simplement une convention ou une tautologie.

Si c'est pour s'en tenir à un schéma qui peut avoir mille interprétations -je parle de ce fameux schéma de l'œuf qui a joué dans toute l'analyse un rôle si hypnotique, et où on voit l'ego comme une espèce de lentille, de point germinatif, partie différenciée, organisée de la masse du ça, par où la relation est prise avec la réalité - à la vérité il n'était pas besoin de l'immense détour de l'œuvre de Freud. D'ailleurs, l'important de ce schéma, c'est la dépendance de l'organisation de l'ego par rapport à quelque chose qui lui est complètement hétérogène du point de vue de l'organisation.

Le danger de tout schéma, et surtout de tout schéma qui chosifie trop, c'est que l'esprit aussitôt s'y précipite et n'y voit que les images les plus sommaires.

1

J'avais choisi la dernière fois une référence toute proche. J'ai pris aujourd'hui un Anglais ou plutôt un Écossais, du nom de Fairbairn, 290

lequel a essayé non sans rigueur de reformuler toute la théorie analytique en termes de relation d'objet. C'est une lecture qui ne vous est pas inaccessible - son article, *Psychoanalytic studies of the personality*, est paru dans *l'International Journal of Psycho-analysis*, volume XXV.

Il s'agit de décrire la structure endopsychique en termes de relation d'objet. Cela a plus d'intérêt que si c'était la théorie particulière d'un auteur. Vous reconnaîtrez les traces familières de la façon dont nous rapportons maintenant les cas, dont nous évoquons les incidences et les forces de la réalité. psychique, dont nous résumons un traitement. Le schéma qu'il élabore, son imagerie, n'est pas sans rapport avec ce que nous manions sous le nom d'économie imaginaire. Vous verrez aussi bien les grands risques que court l'analyse à se maintenir au niveau d'une telle conceptualisation.

Il faudrait lire l'article en entier, en suivre le progrès - faites ce travail chacun dans votre privé. Mon exposé orientera votre recherche, et vous provoquera, j'espère, à contrôler ce que je vous dis.

Voici le schéma auquel l'auteur arrive, calqué sur les rôles d'un rêve qu'il rapporte. Ceux qui viennent d'entendre ici une conférence, qui va d'ailleurs se renouveler ce soir, sur le psychodrame, verront tout de suite la parenté qu'il a avec, et qui témoigne d'une dégradation de la théorie de l'analyse. Du psychodrame, on ne peut parler sans prendre parti - cette pratique n'a aucune mesure commune avec la pratique analytique.

Il y a, selon notre auteur, des hétérogénéités, des dissymétries singulières dans la théorie freudienne. Il faut tout refaire, dit-il. Moi, dit M. Fairbairn, *je n'y comprends rien* - plutôt que de parler d'une libido dont nous ne savons pas par quel bout la prendre, et qu'on identifie finalement aux pulsions, ce qui est bien une façon de l'objectiver, pourquoi ne pas tout simplement parler d'objet? Le concept de la libido comme énergie, dont Freud est parti, a en effet prêté à toutes sortes de confusions, puisqu'on l'a identifié aux capacités d'aimer.

Selon Freud, dit Fairbairn dans son langage et sa langue, la libido est *pleasure-seeking*, elle cherche le plaisir. Nous, nous avons changé tout cela, et nous nous sommes aperçus que la libido est *object-seeking*. Freud en avait d'ailleurs quelque idée - n'écrit-il pas que l'amour est à la recherche de son objet ? C'est stupéfiant - l'auteur de ces lignes, comme beaucoup de gens, ne s'est pas aperçu que Freud parle de l'amour au moment où lui croit encore qu'il s'agit de critiquer la théorie de la libido comme-vous voyez le rapport avec ce que j'ai apporté dans la dernière séance? - quelque chose qui pose au moins le problème de son adaptation aux objets. Enfin, cette notion de la libido *object-seeking* est prévalente dans tout ce qui va suivre.

Un des ressorts, une des clés de la doctrine que je développe ici, c'est la 291

distinction du réel, de l'imaginaire et du symbolique. J'essaie de vous y habituer, de vous y rompre. Cette conception vous permet d'apercevoir la confusion secrète qui se dissimule sous cette notion d'objet. Cette notion d'objet est en effet sous-tendue par la confusion pure et simple de ces trois termes.

Puisque objets il y a, les objets sont là toujours représentés par la façon dont le sujet les apporte-voilà ce que vous prenez au pied de la lettre. Et quand vous les saisissez objectivement, comme on dit, c'est-à-dire à l'insu du sujet, vous vous les représentez comme des objets homogènes à ceux que vous apporte le sujet. Dieu sait comment vous allez vous orienter au milieu de tout cela.

Fairbairn distingue l'ego central et l'ego libidinal. L'ego central est à peu près l'ego tel qu'on se l'est toujours imaginé à partir du moment où l'unité organique individuelle s'est entifiée sur le plan psychique dans la notion de son unité, c'est-à-dire où l'on a pris la synthèse psychique de l'individu comme une donnée liée au fonctionnement d'appareils. C'est ici un objet psychique, comme tel fermé à toute dialectique, l'ego empirique de la conception classique, l'objet de la psychologie. Une partie de ce central ego émerge dans la conscience et le préconscient - voyez à quelle faible valeur fonctionnelle sont désormais réduites les premières références à la conscience et au préconscient. Et, bien entendu, l'autre partie de cet ego est inconsciente - ce qu'on n'a jamais nié, fût-ce dans la psychologie la plus périmée.

Cette partie inconsciente ne nous introduit aucunement à une dimension subjective qui serait à rapporter à des significations refoulées. Il s'agit d'un autre ego organisé, l'ego libidinal, orienté vers des objets. Celui-ci, en raison de l'extrême difficulté de ses rapports avec lesdits objets, a subi une dissociation, une schize, qui fait que son organisation, qui est bel et bien celle d'un ego, a été repoussée dans un fonctionnement autonome, qui désormais ne se raccorde plus au fonctionnement de l'ego central.

Vous reconnaissez là une conception qui se forme volontiers dans l'esprit lors d'une première appréhension de la doctrine analytique. C'est une doctrine vulgarisée. Et voilà comment une partie des analystes en arrive actuellement à concevoir le processus de refoulement.

Mais la situation est loin d'être aussi simple, car on nous a depuis quelque temps découvert dans l'inconscient l'existence de quelque chose d'autre, qui n'est pas libidinal, et qui est l'agressivité, laquelle a provoqué un grand remaniement de la théorie analytique. Freud n'avait pas confondu l'agressivité interne avec le surmoi. Chez Fairbairn, nous avons affaire à une notion tout à fait piquante, car l'auteur ne semble pas avoir trouvé dans la langue anglaise un terme qui lui paraisse signifier adéquatement la fonction perturbatrice, 292

voire démoniaque, du surmoi, et il en a forgé un - *l'internal sabotor*. S'il y a refoulement de ce saboteur, c'est pour la raison qu'il y a eu à l'origine du développement de l'individu deux objets singulièrement incommodes. Ces deux objets problématiques ont la curieuse propriété d'avoir été initialement un seul et même objet. Je ne vous étonnerai pas en vous disant que c'est bien, en tout et pour tout, de la mère qu'il s'agit. Tout se ramène ainsi à la frustration ou à la non-frustration originelle.

Je ne force rien. Je prie chacun de se reporter à cet article qui est exemplaire parce qu'il met au jour ce qui est sous-jacent à beaucoup de positions moyennes, plus nuancées.

La structure essentielle est la schize primitive entre les deux faces, bonne et mauvaise, de l'objet premier, c'est-à-dire de la mère en tant que nourrisseuse. Tout le reste ne sera qu'élaboration, équivoque, homonymie. Le complexe d'Œdipe ne vient que se superposer à cette structuration primitive, en lui donnant des motifs - au sens ornemental du terme. Plus tard, le père et la mère se répartissent, d'une façon qui peut être nuancée, les rôles fondamentaux qui sont inscrits dans la division primitive de l'objet, d'un côté *exciting*, excitant le désir, la libido étant ici confondue avec le désir objectivé dans son conditionnement - de l'autre, *rejecting*.

Je ne veux pas vous emmener trop loin, mais il est clair qu'*exciting* et *rejecting* ne sont pas du même niveau. En effet, *rejecting* implique une subjectivation de l'objet. Sur le plan seulement objectif, un objet est frustrant ou ne l'est pas. La notion de réjection, elle, introduit secrètement le rapport intersubjectif, la non-reconnaissance. C'est vous dire la confusion à laquelle on est perpétuellement sujet à succomber, même dans des élaborations comme celle-ci.

Mais je ne suis pas là pour corriger Fairbairn. J'essaie de vous dévoiler ses intentions et les résultats de son travail. Il ramène la répression à une tendance à la répulsion, et il différencie l'ego libidinal et *l'internal sabotor*, pour les meilleures raisons, c'est que les deux objets primitifs, qui n'en font qu'un dans la réalité, sont d'un maniement difficile. Assurément, c'est un fait que l'objet est loin d'être univoque, et qu'il provoque chez le sujet la détresse de la réjection aussi bien que l'incitation libidinale toujours renaissante, grâce à quoi cette détresse est réactivée. Qu'il y ait internalisation du mauvais objet ne peut être contesté. Comme la remarque en est faite, si quelque chose est urgent à internaliser, quelque incommode qui doive s'ensuivre, c'est plutôt ce mauvais objet afin de le maîtriser, que le bon qu'il y a intérêt à laisser au-dehors, où il peut exercer son influence bienfaisante. C'est dans le sillage de l'internalisation du mauvais objet que se produira le processus par quoi 293

l'ego libidinal, considéré comme trop dangereux, réactivant de façon trop aiguë le drame qui a abouti à l'internalisation primitive, sera lui aussi, secondairement, rejeté par l'ego central.

Ceci est l'objet d'une double répulsion, supplémentaire, manifestée cette fois sous la forme d'une agression qui vient de l'instance elle-même refoulée - l'*internal sabotor*, en relation étroite avec les mauvais objets primitifs.

Voilà le schéma auquel nous arrivons, et dont vous voyez qu'il n'est pas sans nous rappeler plus d'un phénomène que nous constatons cliniquement dans le comportement des sujets névrosés.

Ce schéma est illustré par un rêve. Le sujet rêve qu'elle est l'objet d'une agression de la part d'un personnage qui se trouve être une actrice - la fonction de l'actrice a un rapport particulier avec son histoire. La suite du rêve permet de préciser d'une part les rapports du personnage agresseur avec la mère du sujet, et d'autre part le dédoublement du personnage agressé dans la première partie du rêve en deux autres personnages, respectivement masculin et féminin, et qui changent à la façon dont les moirures de couleur laissent ambigu l'aspect d'un objet donné. Par une espèce de pulsation, on voit le personnage agressé passer d'une forme féminine à une forme masculine, où l'auteur n'a pas de peine à reconnaître son *exciting object* bien loin refoulé derrière les deux autres, élément inerte qui se trouve ainsi au fond du psychisme inconscient, et que les associations du sujet permettent d'identifier à son mari, avec lequel elle a des relations assurément difficiles.

De ce schéma, que déduire quant à l'action de l'analyste? L'individu vit dans un monde parfaitement défini et stable, avec des objets qui lui sont destinés. Il s'agit donc de lui faire retrouver la voie d'un rapport normal avec ces objets, qui sont là, qui l'attendent. La difficulté tient à l'existence cachée de ces objets, qu'on appelle, à partir de ce moment, les objets internes qui entravent et paralysent le sujet. A l'origine, ils étaient de nature coaptative, ils avaient, si on peut dire, une réalité de plein droit. S'ils sont passés à cette fonction, c'est en raison de l'impuissance momentanée du sujet, c'est parce que le sujet n'a pas su faire face à la rencontre primitive d'un objet qui ne s'est pas montré à la hauteur de sa tâche. Je ne force rien, cela est dit dans le texte.

La mère, nous dit-on, n'a pas rempli sa fonction naturelle. On suppose en effet que, dans sa fonction naturelle, la mère n'est en aucun cas un objet rejetant - dans l'état de nature la mère ne peut être que bonne, et c'est en raison des conditions particulières où nous vivons qu'un pareil accident peut arriver. Le sujet se sépare d'une partie de lui-même, abandonne le manteau de Joseph, plutôt que de subir les incitations ambivalentes. Le drame surgit de cette ambiguïté - l'objet est à la fois bon et mauvais.

Ce schéma n'a pas que des défauts. On peut montrer en particulier que toute notion valable de l'ego doit en effet le mettre en corrélation avec les objets. Mais dire que les objets sont internalisés, c'est là le tour de passe-passe. Toute la question est de savoir ce que c'est, un objet internalisé. Nous essayons de la résoudre en parlant ici d'imaginaire, avec toutes ses implications. En particulier, la fonction que joue l'imaginaire dans l'ordre biologique est justement très loin d'être identique à celle du réel.

Chez Fairbairn, aucune critique de cet ordre. L'objet est un objet. Il est pris dans sa masse. La position choisie pour l'objectiver, à savoir le début de la vie du sujet, prête à la confusion de l'imaginaire et du réel: en effet, la valeur imaginaire de la mère n'est pas moins grande que la valeur de son personnage réel. Mais pour prévalents que soient ces deux registres, il n'y a pas lieu de les confondre, comme on le fait ici.

L'ego libidinal doit être réintégré, c'est-à-dire qu'il doit trouver les objets qui lui sont destinés, et qui participent d'une double nature, réelle et imaginaire. D'un côté, ils sont imaginaires en tant qu'objets de désir - s'il y a quelque chose que l'analyse met depuis toujours au premier plan, c'est bien la fécondité de la libido quant à la création des objets qui répondent aux étapes de son développement. D'autre part, ces objets sont des objets réels - il est bien entendu que nous ne pouvons pas les donner à l'individu, ce n'est pas à notre portée. Il s'agit de lui permettre de manifester, par rapport à l'objet *exciting* c'est-à-dire provoquant la réaction imaginaire, la libido dont le refoulement constitue le nœud de sa névrose.

Si nous nous en tenons à un tel schéma, il n'y a en effet qu'une seule voie. Pour savoir quelle est la voie que doit prendre l'analyste, il faut savoir où il est dans ce schéma.

Or, remarquez bien ceci - quand l'auteur déduit du rêve la différenciation de cette multiplicité d'ego, comme il s'exprime, il ne voit nulle part son *central ego*, il le suppose - c'est l'ego dans lequel se passe toute la scène et qui observe. Si nous passons maintenant du schéma de l'individu à celui de la situation analytique, nous ne pouvons situer l'analyste qu'à une seule place - précisément à la place de l'ego qui observe. Cette seconde interprétation a le mérite de justifier la première. Car jusqu'à présent, dans cette théorie, l'ego, en tant qu'il observe, n'a aucun des caractères actifs de l'ego. Par contre, s'il y a quelqu'un qui observe, c'est bien l'analyste, et c'est sa fonction qu'il projette dans ce *central ego*, qu'il suppose chez son sujet.

L'analyste qui observe est également celui qui a à intervenir dans la révélation de la fonction de l'objet refoulé, corrélatif de l'ego libidinal. Le sujet manifeste les images de son désir, et l'analyste est là pour lui 295

permettre de retrouver des images convenables, à quoi il puisse s'accorder. Or, la différence entre la réalité psychique et la réalité vraie, comme on nous dit, étant précisément que la réalité psychique est soumise à l'identification qui est la relation aux images, il n'y a aucune autre mesure de la normalité des images que celle que donne le monde imaginaire de l'analyste.

Aussi bien toute théorisation de l'analyse qui s'organise autour de la relation d'objet consiste-t-elle en fin de compte à prôner la reconstitution du monde imaginaire du sujet selon la norme du moi de l'analyste. L'introjection originelle du *rejecting object*, qui a empoisonné la fonction excitant dudit objet, est corrigée par l'introjection d'un moi correct, celui de l'analyste.

## 2

Pourquoi, dans l'analyse, parle-t-on? Dans cette conception, c'est en quelque sorte pour amuser le tapis. Il s'agit pour l'analyste de guetter, à la limite du champ de la parole, ce qui captive le sujet, ce qui l'arrête, le cabre, l'inhibe, lui fait peur. Il s'agit d'objectiver le sujet pour le rectifier sur un plan imaginaire qui ne peut être que celui de la relation duelle, c'est-à-dire sur le modèle de l'analyste, faute d'autre système de référence. jamais Freud ne s'est contenté d'un pareil schéma. Si c'était dans cette voie qu'il avait voulu conceptualiser l'analyse, il n'aurait eu nul besoin d'un *Au-delà du principe du plaisir*.

L'économie imaginaire ne nous est pas donnée à la limite de notre expérience, ce n'est pas un vécu ineffable, il ne s'agit pas de rechercher une meilleure économie des mirages. L'économie imaginaire n'a de sens, nous n'avons de prise sur elle, que pour autant qu'elle s'inscrit dans un ordre symbolique qui impose un rapport ternaire. Bien que le schéma de Fairbairn soit calqué sur le rêve qui l'illustre, le fait dominant, c'est que ce rêve, le sujet le raconte. Et l'expérience nous prouve que ce rêve n'est pas fait n'importe quand, n'importe comment, ni à l'adresse de personne. Le rêve a toute la valeur d'une déclaration directe du sujet. C'est dans le fait même qu'il vous le communique, qu'il se juge lui-même avoir telle attitude, inhibée, difficile, dans certains cas, ou au contraire facilitée dans d'autres, féminine ou masculine, etc., c'est là qu'est le levier de l'analyse. Ce n'est pas vain qu'il puisse le dire dans la parole. C'est que son expérience est, d'entrée de jeu, organisée dans l'ordre symbolique. L'ordre légal auquel il est introduit presque dès l'origine 296



donne leur signification à ses relations imaginaires, en fonction de ce que j'appelle le discours inconscient du sujet. Par tout cela le sujet veut dire quelque chose, et ce dans un langage qui est virtuellement offert à devenir une parole, c'est-à-dire à être communiqué. L'élucidation parlée est le ressort du progrès. Les images prendront leur sens dans un discours plus vaste, à quoi toute l'histoire du sujet est intégrée. Le sujet est comme tel historisé de bout en bout. C'est ici que l'analyse se joue - à la frontière du symbolique et de l'imaginaire.

Le sujet n'a pas un rapport duel avec un objet qui est en face de lui, c'est par rapport à un autre sujet que ses relations avec cet objet prennent leur sens et, du même coup leur valeur. Inversement, s'il a des rapports avec cet objet, c'est parce qu'un autre sujet que lui a aussi des rapports avec cet objet, et qu'ils peuvent tous les deux le nommer, dans un ordre différent du réel. Dès lors qu'il peut être nommé, sa présence peut être évoquée comme une dimension originale, distincte de la réalité. La nomination est évocation de la présence, et maintien de la présence dans l'absence.

En résumé, le schéma qui met au cœur de la théorisation de l'analyse la relation d'objet élude le ressort de l'expérience analytique, à savoir que le sujet se raconte.

Qu'il se raconte est le ressort dynamique de l'analyse. Les déchirures qui apparaissent, grâce à quoi vous pouvez aller au-delà de ce qu'il vous raconte, ne sont pas un à-côté du discours, elles se produisent dans le texte du discours. C'est pour autant que dans le discours quelque chose apparaît comme irrationnel, que vous pouvez faire intervenir les images dans leur valeur symbolique.

C'est la première fois que je vous accorde qu'il y a quelque chose d'irrationnel. Rassurez-vous, je donne à ce terme son sens arithmétique. Il y a des nombres qu'on appelle irrationnels, et le premier qui vous vient à l'esprit, quel que soit votre peu de familiarité avec cette chose, est  $\sqrt{2}$  ce qui nous ramène au Ménon, au portique par où nous sommes entrés dans cette année.

Il n'y a pas de commune mesure entre la diagonale du carré et son côté. On a mis très longtemps à admettre ça. Si petite que vous la choisissiez, vous ne la trouverez pas. C'est ça qu'on appelle irrationnel.

La géométrie d'Euclide est précisément fondée sur ceci, qu'on peut se servir de façon équivalente de deux réalités symbolisées qui n'ont pas de commune mesure. Et c'est justement parce qu'elles n'ont pas de commune mesure qu'on peut s'en servir d'une façon équivalente. C'est ce que fait Socrate dans son dialogue avec l'esclave- *Tu as un carré, tu veux faire un carré deux fois plus grand, qu'est-ce qu'il faut que tu fasses ?* L'esclave répond qu'il va faire une longueur deux fois plus grande. Il s'agit qu'il comprenne que s'il fait une longueur deux fois plus grande, il aura un 297

carré quatre fois plus grand. Et il n'y a aucun moyen de faire un carré deux fois plus grand.

Mais ce ne sont pas des carrés, ni des carreaux, qu'on manipule. Ce sont des lignes qu'on trace, c'est-à-dire qu'on introduit dans la réalité. C'est la chose que Socrate ne dit pas à l'esclave. On croit que l'esclave sait tout, et qu'il n'a qu'à le reconnaître. Mais à condition qu'on lui ait fait le travail. Le travail, c'est d'avoir tracé cette ligne, et de s'en servir d'une façon équivalente à celle qui est supposée donnée à l'origine, supposée réelle. Alors qu'il s'agissait simplement de plus grand et de plus petit, de carreaux réels, on introduit les nombres entiers. En d'autres termes, les images donnent un aspect d'évidence à ce qui est essentiellement manipulation symbolique. Si on arrive à la solution du problème, c'est-à-dire au carré qui est deux fois plus grand que le premier carré, c'est parce qu'on a commencé par détruire le premier carré comme tel, en lui prenant un triangle, et en recomposant avec un second carré. Ceci suppose tout un monde d'assomptions symboliques qui sont cachées derrière la fausse évidence à laquelle on fait adhérer l'esclave.

Rien n'est moins évident qu'un espace qui contiendrait en lui-même ses propres intuitions. Il a fallu qu'un monde d'arpenteurs, des exercices pratiques, précèdent les gens qui discourent si savamment sur l'agora d'Athènes pour que l'esclave ne soit plus ce qu'il pouvait être, vivant au bord du grand fleuve, à l'état sauvage et naturel, dans un espace d'ondes et de boucles de sable, sur une plage perpétuellement mouvante, pseudopodique. Il a fallu pendant très longtemps apprendre à replier des choses sur d'autres, à faire coïncider des empreintes, pour commencer à concevoir un espace structuré de façon homogène dans les trois dimensions. Ces trois dimensions, c'est vous qui les apportez, avec votre monde symbolique.

L'incommensurable du nombre irrationnel introduit vivifiées toutes ces premières structurations imaginaires inertes, réduites à des opérations comme celles que nous voyons encore traîner dans les premiers livres d'Euclide. Souvenez-vous avec quelles précautions on soulève le triangle isocèle, on vérifie qu'il n'a pas bougé, on l'applique sur lui-même. C'est par là que vous entrez dans la géométrie, et c'est la trace de son cordon ombilical. En effet, rien n'est plus essentiel à l'édification euclidienne que le fait qu'on retourne sur lui-même quelque chose qui n'est en fin de compte qu'une trace - pas même une trace, rien du tout. Et c'est pour ça qu'on a tellement peur, au moment où on la saisit, de lui faire faire des opérations dans un espace qu'elle n'est pas préparée à affronter. A la vérité, c'est là qu'on voit à quel point c'est l'ordre symbolique qui introduit toute la réalité de ce dont il s'agit.

De même, les images de notre sujet sont capitonnées dans le texte de 298

son histoire, elles sont prises dans l'ordre symbolique, où le sujet humain est introduit à un moment aussi coalescent que vous pouvez l'imaginer de la relation originelle, que nous sommes forcés d'admettre comme une espèce de résidu du réel. Dès qu'il y a chez l'être humain ce rythme d'opposition scandé par le premier vagissement et sa cessation, quelque chose se révèle, qui est opératoire dans l'ordre symbolique. Tous ceux qui ont observé l'enfant ont vu que le même coup, le même heurt, la même gifle, n'est pas reçu de la même façon si c'est punitif ou accidentel. Aussi précocement que possible, antérieurement même à la fixation de l'image propre du sujet, à la première image structurante du moi, est constitué le rapport symbolique, qui introduit la dimension du sujet dans le monde, capable de créer une autre réalité que ce qui se présente comme la réalité brute, comme la rencontre de deux masses, comme le choc de deux boules. C'est aussi précocement que vous pouvez le concevoir que l'expérience imaginaire s'inscrit dans le registre de l'ordre symbolique. Tout ce qui se produit dans l'ordre de la relation d'objet est structuré en fonction de l'histoire particulière du sujet, et c'est pourquoi l'analyse est possible, et le transfert.

3

Il me reste à vous dire quelle doit être la fonction du moi dans l'analyse correctement centrée sur l'échange de la parole. C'est ce que je ferai la prochaine fois. Si la séance d'aujourd'hui vous a paru trop aride, je prendrai une référence littéraire, dont les connotations s'imposent. Le moi n'est qu'un entre les autres dans le monde des objets, en tant que symbolisé, mais d'autre part, il a son évidence propre, et pour les meilleures raisons. Il y a un rapport très étroit entre nous-mêmes et ce que nous appelons notre moi. Dans ses insertions réelles, nous ne le voyons pas du tout sous la forme d'une image. S'il y a quelque chose qui nous montre de la façon la plus problématique le caractère de mirage du moi, c'est bien la réalité du sosie, et plus encore, la possibilité de l'illusion du sosie. Bref, l'identité imaginaire de deux objets réels met à l'épreuve la fonction du moi, et c'est ce qui me fera ouvrir le prochain séminaire par quelques réflexions littéraires sur le personnage de Sosie. Celui-ci n'est pas né en même temps que la légende d'Amphitryon, mais après. C'est Plaute qui l'a introduit comme une espèce de double comique du Sosie par excellence, du plus magnifique des cocus, 299

Amphitryon. Cette légende s'est enrichie au cours des âges et a donné son dernier fleuron avec Molière-pas son dernier, d'ailleurs, car il y en a eu un, allemand, au dix-huitième siècle, du type mystique, évoqué comme une sorte de Vierge Marie, et puis le merveilleux Giraudoux, où les résonances pathétiques vont beaucoup au-delà de la simple virtuosité littéraire. Relisez tout cela d'ici la prochaine fois.

Puisque nous avons étudié aujourd'hui un petit schéma mécanique du plus heureux effet, il est naturel que pour illustrer la théorisation de l'analyse dans le registre symbolique, ce soit à un modèle dramatique que je me rapporte. J'essaierai de vous montrer, dans l'Amphitryon de Molière ce que j'appellerai, pour pasticher le titre d'un livre récent, les aventures - et même les mésaventures - de la psychanalyse.

1er JUIN 1955.

XXI, 8 juin 1955

SOSIE

*Le mari, la femme et le dieu.*

*La femme, objet d'échange.*

*Moi, qui te fous dehors.*

*Dédoublements de l'obsédé.*

*Qui a lu Amphitryon?*

Il va s'agir aujourd'hui du moi. La question du moi, nous l'abordons cette année par un autre bout que celui où nous l'avons prise l'année dernière. L'année dernière, nous l'avions évoquée à propos du phénomène du transfert. Cette année, nous essayons de la comprendre par rapport à l'ordre symbolique.

L'homme vit au milieu d'un monde de langage, dans lequel il se passe ce phénomène qui s'appelle la parole. Nous considérons que l'analyse a lieu dans ce milieu-là. Si on ne situe pas bien ce milieu-là par rapport aux autres, qui existent aussi, le milieu réel, le milieu des mirages imaginaires, on fait décliner l'analyse soit vers des interventions portant sur le réel - piège où on ne tombe que rarement - , soit au contraire en mettant sur l'imaginaire un accent à notre avis indu. Cela nous mène de fil en aiguille aujourd'hui à la pièce de Molière, *Amphitryon*.

1

C'est à *Amphitryon* que j'ai fait allusion devant notre visiteur Moreno, lorsque je lui ai dit qu'assurément notre femme doit nous tromper de temps en temps avec Dieu. C'est une de ces formules lapidaires dont on peut se servir au cours d'une joute. Elle mérite d'être un tant soit peu commentée.

Vous entrevoyez sûrement que la fonction du père n'est si décisive dans toute la théorie analytique que parce qu'elle est à plusieurs plans. 301

Nous avons déjà pu voir à partir de *l'Homme aux loups* ce qui distingue le père symbolique, ce que j'appelle le *nom du père*, et le père imaginaire, rival du père réel, pour autant qu'il est pourvu, le pauvre homme, de toutes sortes d'épaisseurs, comme tout le monde. Eh bien, cette distinction mérite d'être reprise sur le plan du couple.

A la vérité, de bons esprits, des esprits fermes - il s'en rencontre comme ça, ponctuant l'histoire - se sont déjà émus des rapports du mariage et de l'amour. Ces choses sont traitées en général sur le mode badin, piquant, cynique. Il y a là-dessus toute une bonne vieille tradition française, et peut-être d'ailleurs est-ce là la meilleure façon d'en toucher, pour ce qui est de l'usage pratique dans l'existence. Mais on a vu un des penseurs des plus sérieux, Proudhon, s'arrêter un jour sur le mariage et l'amour, et ne pas les prendre à la légère.

Je vous conseille beaucoup la lecture de Proudhon - c'était un esprit ferme, et on retrouve chez lui ce sûr accent qui est celui des pères de l'Eglise. Il avait réfléchi, avec un tout petit peu de recul, à la condition humaine, et essayé d'approcher cette chose tellement plus tenace à la fois et plus fragile qu'on ne le pense, à savoir la fidélité. Il arrivait à cette question - qu'est-ce qui peut bien motiver la fidélité, en dehors de la parole donnée? Mais la parole donnée est souvent donnée à la légère. Et si elle n'était pas donnée ainsi, il est probable qu'elle serait donnée beaucoup plus rarement, ce qui arrêterait sensiblement la marche des choses, bonne et digne, de la société humaine.

Comme nous l'avons remarqué, cela n'empêche pas qu'elle soit donnée et qu'elle porte tous ses fruits. Quand elle est rompue, non seulement tout le monde s'en alarme, s'en indigne, mais ça porte des conséquences, que nous le voulions ou pas. C'est précisément une des choses que nous apprend l'analyse, et l'exploration de cet inconscient où la parole continue de propager ses ondes et ses destinées. Comment justifier cette parole si imprudemment engagée et, à proprement parler, comme tous les esprits sérieux n'en ont jamais douté, intenable?

Essayons de surmonter l'illusion romantique, que c'est l'amour parfait, la valeur idéale que prend chacun des partenaires pour l'autre, qui soutient l'engagement humain.

Proudhon, dont toute la pensée va

- contre les illusions romantiques, essaie, dans un style qui peut passer au premier abord pour mystique, de donner son statut à la fidélité dans le mariage. Et il trouve la solution dans quelque chose qui ne peut être reconnu que pour un pacte symbolique.

Mettons-nous dans la perspective de la femme. L'amour que la femme donne à son époux ne vise pas l'individu, même idéalisé - c'est là le danger de ce qu'on appelle la vie commune, elle n'est pas tenable, l'idéalisation -, mais c'est un être au-delà. L'amour à proprement 302

parler sacré, celui qui constitue le lien du mariage, va de la femme à ce que Proudhon appelle *tous les hommes*. De même, à travers la femme, c'est toutes les femmes que vise la fidélité de l'époux.

Cela peut paraître paradoxal. Mais *tous les* n'est pas dans Proudhon *alle*, ce n'est pas une quantité, c'est une fonction universelle. C'est l'homme universel, la femme universelle, le symbole, l'incarnation du partenaire du couple humain.

Le pacte de la parole va donc bien au-delà de la relation individuelle et de ses vicissitudes imaginaires - il n'y a pas besoin de chercher bien loin dans l'expérience pour le saisir.

Mais il y a conflit entre ce pacte symbolique et les relations imaginaires qui prolifèrent spontanément à l'intérieur de toute relation libidinale, d'autant plus qu'intervient ce qui est de l'ordre de la *Verliebtheit*. Ce conflit sous-tend, on peut le dire, la grande majorité des conflits au milieu desquels se poursuit la vicissitude de la destinée bourgeoise, puisqu'elle se fait dans la perspective humaniste d'une réalisation du moi, et par conséquent dans l'aliénation propre au moi. Que ce conflit existe, il suffit d'observer pour s'en apercevoir, mais pour en comprendre la raison, il faut aller plus loin. Notre référence, nous la prendrons dans les données anthropologiques mises en valeur par Lévi-Strauss.

Vous savez que les structures *élémentaires* sont naturellement les plus compliquées, et que celles pour ainsi dire complexes au milieu desquelles nous vivons se présentent en apparence comme les plus simples. Nous nous croyons libres dans notre choix conjugal, *n'importe qui peut se marier avec n'importe qui*, c'est une illusion profonde, bien que ce soit inscrit dans les lois. En pratique, le choix est dirigé par des éléments préférentiels qui, pour être voilés, n'en sont pas moins essentiels. L'intérêt des structures dites élémentaires est de nous montrer la structure de ces éléments préférentiels dans toutes ses complications.

Or, Lévi-Strauss démontre que, dans la structure de l'alliance, la femme qui définit l'ordre culturel, par opposition à l'ordre naturel, est l'objet d'échange, au même titre que la parole, laquelle est en effet l'objet de l'échange originel. Quels que soient les biens, les qualités et les statuts qui se transmettent par la voie matrilineaire, quelles que soient les autorités que peut revêtir un ordre dit matriarcal, l'ordre symbolique, dans son fonctionnement initial, est androcentrique. C'est un fait.

C'est un fait qui, bien entendu, n'a pas manqué de recevoir toutes sortes de correctifs au cours de l'histoire, mais qui n'en demeure pas moins fondamental, et nous permet en particulier de comprendre la position dissymétrique de la femme dans les liens amoureux, et tout spécialement dans leur forme socialisée plus éminente, à savoir le lien conjugal.

Si ces choses étaient vues à leur niveau, et avec quelque rigueur, beaucoup de fantômes seraient du même coup dissipés.

La notion moderne du mariage comme d'un pacte de consentement mutuel est assurément une nouveauté, introduite dans la perspective d'une religion de salut, donnant une prévalence à l'âme individuelle. Elle recouvre et masque la structure initiale, le caractère primitivement sacré du mariage. Cette institution existe actuellement sous une forme ramassée, dont certains traits sont si solides et si tenaces que les révolutions sociales ne sont pas près d'en faire disparaître la prévalence et la signification. Mais en même temps, certains des traits de l'institution, dans l'histoire, ont été effacés.

Au cours de l'histoire, il y a toujours eu, dans cet ordre, deux contrats, d'une nature très différente. Chez les Romains, par exemple, le mariage des gens qui ont un nom, vraiment un, celui des patriciens, des nobles - les *innobiles*, ce sont exactement ceux qui n'ont pas de nom- , a un caractère hautement symbolique, qui lui est assuré par des cérémonies d'une nature spéciale -Je ne veux pas entrer dans une description détaillée de la *confarreatio*. Pour la plèbe existe aussi une sorte de mariage, lequel n'est fondé que sur le contrat mutuel, et constitue ce que techniquement la société romaine appelle le concubinat. Or, l'institution du concubinat est précisément celle qui, à partir d'un certain flottement de la société, se généralise, et, aux derniers temps de l'histoire romaine, on voit même le concubinat s'établir dans les hautes sphères, aux fins de maintenir indépendants les statuts sociaux des partenaires, et tout spécialement les statuts de leurs biens. Autrement dit, c'est à partir du moment où la femme s'émancipe, où elle a comme telle droit de posséder, où elle devient un individu dans la société, que la signification du mariage s'abrase.

Fondamentalement, la femme est introduite dans le pacte symbolique du mariage comme objet d'échange entre -je ne dirai pas : les hommes, bien que ce soit les hommes qui en soient effectivement les supports - entre les lignées, lignées fondamentalement androcentriques. Comprendre les diverses structures élémentaires, c'est comprendre comment circulent, à travers ces lignées, ces objets d'échange que sont les femmes. A l'expérience, cela ne peut se faire que dans une perspective androcentrique et patriarcale, même quand la structure est prise secondairement dans des ascendances matrilineaires. Que la femme soit ainsi engagée dans un ordre d'échange où elle est objet, c'est bien ce qui fait le caractère fondamentalement conflictuel, je dirais sans issue, de sa position - l'ordre symbolique littéralement la soumet, la transcende.

Le *tous les hommes* proudhonien est ici l'homme universel, qui est à la 304



fois l'homme le plus concret et l'homme le plus transcendant, et c'est là l'impasse où la femme est poussée par sa fonction particulière dans l'ordre symbolique. Il y a pour elle quelque chose d'insurmontable, disons d'inacceptable, dans le fait d'être mise en position d'objet dans un ordre symbolique, auquel elle est d'autre part tout entière soumise aussi bien que l'homme. C'est bien parce qu'elle est dans un rapport de second degré par rapport à cet ordre symbolique que le dieu s'incarne dans l'homme ou l'homme dans le dieu, sauf conflit, et, bien entendu, il y a toujours conflit.

En d'autres termes, dans la forme primitive du mariage, si ça n'est pas à un dieu, à quelque chose de transcendant que la femme est donnée, et se donne, la relation fondamentale subit toutes les formes de dégradation imaginaire, et c'est ce qui arrive, car nous ne sommes pas, et depuis longtemps, de taille à incarner des dieux. Dans les périodes encore dures, il y avait le maître. Et c'était la grande période de la revendication des femmes - *La femme n'est pas un objet de possession. - Comment se fait-il que l'adultère soit puni de façon si dissymétrique? - Sommes-nous des esclaves?*

Après quelques progrès, on en est arrivés au stade du rival, rapport du mode imaginaire. Il ne faut pas croire que notre société, à travers l'émancipation desdites femmes, en ait le privilège. La rivalité la plus directe entre les hommes et les femmes est éternelle, et s'est établie dans son style avec les rapports conjugaux. Il n'y a vraiment que quelques psychanalystes allemands pour s'imaginer que la lutte sexuelle est une caractéristique de notre époque. Quand vous aurez lu Tite-Live, vous saurez le bruit que fit dans Rome un formidable procès d'empoisonnement, d'où il ressortait que dans toutes les familles patriciennes il était régulier que les femmes empoisonnent leurs maris, et ils tombaient à la pelle. La révolte féminine n'est pas une chose qui date d'hier.

Du maître à l'esclave et au rival, il n'y a qu'un pas dialectique - les rapports de maître à esclave sont essentiellement réversibles, et le maître voit très vite s'établir sa dépendance par rapport à son esclave. Nous en sommes de nos jours à une nuance nouvelle grâce à l'introduction des notions psychanalytiques - le mari est devenu l'enfant, et on apprend depuis quelque temps aux femmes à le bien traiter. Dans cette voie, la boucle est bouclée, nous retournons à l'état de nature. Voilà la conception que certains se font de l'intervention propre de la psychanalyse dans ce qu'on appelle les relations humaines, et qui, se propageant par les mass media, apprend aux uns et aux autres comment se comporter pour qu'il y ait la paix à la maison - que la femme joue le rôle de mère, et l'homme celui d'enfant.

Cela dit, le sens profond du mythe d'Amphitryon, si polyvalent, si énigmatique qu'on en peut donner mille interprétations, est celui-ci 305

- pour que la situation soit tenable, il faut que la position soit triangulaire. Pour que le couple tienne sur le plan humain, il faut qu'un dieu soit là. C'est à l'homme universel, à l'homme voilé, dont tout idéal n'est que le substitut idolâtrique, que va l'amour, ce fameux amour génital dont nous faisons nos dimanches et nos gorges-chaudes. Relisez ce qu'a écrit là-dessus Balint - vous verrez que lorsque les auteurs sont un peu rigoureux, expérimentaux, ils aboutissent à la conclusion que ce fameux amour n'est rien du tout. L'amour génital se révèle absolument inassimilable à une unité qui serait le fruit d'une maturation instinctuelle. En effet, dans la mesure où cet amour génital est conçu comme duel, où toute notion du tiers, de la parole, du dieu, est absente, on le fabrique en deux morceaux. Primo, l'acte génital, qui, comme chacun sait, ne dure pas longtemps - c'est bon, mais ça ne dure pas - et ça n'établit absolument rien du tout. Secundo, la tendresse, dont on reconnaît que les origines sont prégénitales. Telle est la conclusion à laquelle aboutissent les esprits les plus honnêtes, quand ils en restent à la relation duelle pour établir la norme des rapports humains. Je vous ai rappelé quelques vérités premières. Nous allons voir maintenant de quoi il retourne, dans Plaute et dans Molière.

## 2

C'est un fait que c'est Plaute qui a introduit Sosie - les mythes grecs ne sont pas indiqués. Mais les *moi* existent, et il y a un endroit où les *moi* ont tout naturellement la parole, c'est la comédie. Et c'est un poète comique - ce qui ne veut pas dire un poète drôle, je pense que certains d'entre vous ont déjà réfléchi sur ce point - qui introduit cette nouveauté essentielle, désormais inséparable du mythe d'Amphitryon, Sosie. Sosie, c'est le moi. Et le mythe vous montre comment se comporte ce brave petit moi de petit bonhomme comme vous et moi dans la vie de tous les jours, quelle part il prend au banquet des dieux - une part bien singulière, puisqu'il est toujours un peu excisé de sa propre jouissance. Le côté irrésistiblement comique qui est au fond de tout ça n'a cessé de nourrir le théâtre - en fin de compte, il s'agit toujours de moi, de toi, et de l'autre. Eh bien, comment se comporte le moi en question? La première fois que le moi surgit au niveau de ce drame, il se rencontre soi-même à la porte, sous la forme de ce qui est devenu pour l'éternité Sosie, l'autre moi.

Je vais vous faire quelques petits bouts de lecture, parce qu'il faut avoir ça dans l'oreille. La première fois que le moi apparaît, il rencontre moi. Et qui, moi? Moi, qui te fous dehors. C'est de cela qu'il s'agit, et c'est en cela que la comédie d'Amphitryon est véritablement exemplaire. Il suffit de piquer de-ci de-là, d'étudier le style même et le langage, pour s'apercevoir que ceux qui ont introduit ce personnage fondamental savaient de quoi il s'agissait.

Chez Plaute, où pour la première fois monte sur la scène ce personnage, ça se passe sous la forme d'un dialogue dans la nuit, dont vous pourrez apprécier dans le texte le caractère saisissant, et, dans un usage du mot qu'il faut mettre entre guillemets, symbolique.

Ces personnages jouent selon la tradition de l'aparté, si souvent mal soutenue dans le jeu des acteurs - deux personnages qui sont ensemble sur la scène, se tiennent des propos dont chacun vaut par le caractère d'écho ou de quiproquo, ce qui est la même chose, qu'il prend dans les propos que l'autre tient indépendamment. L'aparté est essentiel à la comédie classique. Elle est là à son suprême degré.

Je ne pouvais manquer d'y penser l'autre jour en assistant au théâtre chinois, où ce qui est porté au suprême degré est dans le geste. Ces gens parlent chinois et vous n'en êtes pas moins saisis par tout ce qu'ils vous montrent. Pendant plus d'un quart d'heure - on a l'impression que ça dure des heures - , deux personnages se déplacent sur la même scène en nous donnant vraiment le sentiment d'être dans deux espaces différents. Avec une adresse acrobatique, ils passent littéralement l'un au travers de l'autre. Ces êtres s'atteignent à chaque instant par un geste qui ne saurait manquer l'adversaire, et néanmoins l'évite, parce qu'il est déjà ailleurs. Cette démonstration vraiment sensationnelle vous suggère le caractère *miraginaire* de l'espace, mais vous rend aussi bien à cette caractéristique du plan symbolique, qu'il n'y a jamais de rencontre qui soit un choc.

C'est bien quelque chose comme cela qui se produit dans le drame, et spécialement la première fois qu'intervient Sosie sur la scène classique. Sosie arrive et rencontre Sosie.

- *Qui va là? - Moi.*

- *Qui, moi?*

- *Moi. Courage, Sosie, se dit-il à lui-même, car celui-là, bien entendu, c'est le vrai, il n'est pas tranquille.*

- *Quel est ton sort? Dis-moi.*

- *D'être homme, et de parler.* Voilà quelqu'un qui n'avait pas été aux séminaires, mais qui en a la marque de fabrique.

- *Es-tu maître ou valet?*

- *Comme il me prend envie*. Ça, c'est tiré directement de Plaute, et c'est une très jolie définition du moi. La position fondamentale du moi en face de son image est en effet cette inversibilité immédiate de la position de maître et de valet.

*Où s'adressent tes pas?*

- *Où j'ai dessein d'aller...*

Et ça continue -

- Ah, ceci me déplaît.

- *J'en ai l'âme ravie*, dit l'imbécile, qui s'attend naturellement à recevoir une tripotée et fait déjà le faraud.

Je vous signale en passant que ce texte confirme ce que je vous ai dit du terme *fides*, qu'il est équivalent au terme *parole donnée*. Mercure prend l'engagement de ne pas lui retomber dessus, et Sosie lui dit- *Tuae fidei credo, je crois en ta parole*. Vous trouverez également dans le texte latin *l'innobilis* de tout à l'heure, l'homme sans nom.

Etudions, selon une tradition qui est celle de la pratique que nous critiquons, les personnages du drame comme autant d'incarnations des personnages intérieurs.

Dans la pièce de Molière, Sosie vient tout à fait au premier plan, je dirai même qu'il ne s'agit que de lui, c'est lui qui ouvre la scène, tout de suite après le dialogue de Mercure préparant la nuit de Jupiter. Il arrive, brave petit Sosie, avec la victoire de son maître. Il pose la lanterne, il dit - *Voilà Alcène*, et il commence à raconter à celle-ci les prouesses d'Amphitryon. C'est l'homme qui s'imagine que l'objet de son désir, la paix de sa jouissance, dépend de ses mérites. C'est l'homme du surmoi, celui qui éternellement veut s'élever à la dignité des idéaux du père, du maître, et qui s'imagine qu'il atteindra comme ça l'objet de son désir.

Mais jamais Sosie ne parviendra à se faire entendre d'Alcène, parce que le sort du moi, de par sa nature même, est de trouver toujours en face de lui son reflet, qui le dépossède de tout ce qu'il veut atteindre. Cette sorte d'ombre, qui est à la fois rival, maître, esclave à l'occasion, le sépare essentiellement de ce dont il s'agit, à savoir de la reconnaissance du désir.

Le texte latin a là-dessus des formules saisissantes, au cours de ce dialogue impayable où Mercure, à force de coups, contraint Sosie à abandonner son identité, à renoncer à son propre nom. Et comme Galilée dit *Et pourtant, la terre tourne!*, Sosie y revient sans cesse - *Pourtant, je suis Sosie*, et il a cette merveilleuse parole - Par Pollux, *tu me alienabis nunquam, tu ne me feras jamais autre, qui noster sum, qui suis nôtre*.

Le texte latin indique parfaitement l'aliénation du moi et l'appui qu'il trouve dans le *nous*, dans son appartenance à l'ordre où son maître est un grand général. Arrive Amphitryon, le maître réel, le répondant de Sosie, celui qui va 308

rétablir l'ordre. Le remarquable est justement qu'Amphitryon sera aussi floué, aussi dupé, que Sosie lui-même. Il ne comprend rien à ce que lui raconte Sosie, à savoir qu'il a rencontré un autre moi.

- *Comment donc, à quelle patience faut-il que je m'escorte?*

- *Mais enfin n'es-tu pas entré dans la maison?*

- *Bon, entré. Eh, de quelle sorte?*

- *Comment donc?*

- Avec un bâton dans mon dos.

.....

- Et qui?

- *Moi.*

- *Toi, te battre?*

- *Non pas le moi d'ici*

*Mais le moi du logis qui frappe*

*... j'en ai reçu les témoignages,*

*Et ce diable de moi m'a rossé comme il faut.*

.....

- *Moi, vous dis-je*

- *Qui moi?*

- *Ce moi qui m'a roué de coups.*

Et alors Amphitryon roue de coups le malheureux Sosie. En d'autres termes, il lui analyse son transfert négatif. Il lui apprend ce qu'un moi doit être. Il lui fait réintégrer en son moi ses propriétés de moi.

Scènes piquantes et inénarrables. Je pourrais multiplier les citations qui montrent toujours la même contradiction chez le sujet entre le plan symbolique et le plan réel. C'est que Sosie est effectivement venu à douter d'être moi, quand Mercure lui a raconté quelque chose de très spécial - ce qu'il a fait au moment où personne ne le voyait. Sosie, étonné de ce que Mercure lui révèle sur son propre comportement, commence alors à céder un morceau.

- Eh quoi, je commence à douter tout de bon...

C'est également fort remarquable dans le texte latin.

- *Comme je reconnais ma propre image, que j'ai souvent vue dans le miroir, in speculum.*

Et il énumère les caractéristiques symboliques, historiques de son identité, comme dans Molière. Mais la contradiction éclate, qui est aussi sur le plan imaginaire - *Equidem certo idem qui semper fuit, je suis quand même le même qui a toujours été.* Et là, appel aux éléments imaginaires de familiarité avec les dieux. J'ai quand même déjà vu cette maison, c'est bien la même - recours à la certitude intuitive pourtant susceptible de discorder. Le déjà-vu, le déjà-reconnu, le déjà-éprouvé, entrent bien des fois en conflit avec les certitudes qui se dégagent de la remémoration et 309

de l'histoire. Certains voient dans les phénomènes de la dépersonnalisation des signes prémonitoires de désintégration, alors qu'il n'est nullement nécessaire d'être prédisposé à la psychose pour avoir mille fois éprouvé des sentiments semblables, dont le ressort est dans la relation du symbolique à l'imaginaire.

Au moment où Sosie affirme son désarroi, sa dépossession, Amphitryon lui fait une psychothérapie de soutien. Ne disons pas qu'Amphitryon est dans la position du psychanalyste. Contentons-nous de dire qu'il peut en être symbolique, pour autant que par rapport à son objet - si tant est que l'objet de son amour, sa princesse lointaine, ce soit la psychanalyse - , le psychanalyste a la position disons, pour être poli, exilée qui est celle d'Amphitryon devant sa propre porte. Mais la victime de ce cocuage spirituel, c'est le patient.

3

Tout un chacun- et Dieu sait que j'en ai eu des témoignages- croit avoir atteint le fin fond de l'expérience analytique pour avoir eu quelques fantasmes de *Verliebtheit*, d'énamoration, pour la personne qui lui ouvre la porte chez son analyste- ce n'est pas un témoignage rare à entendre, encore que je fasse ici allusion à des cas très particuliers. Dans sa rencontre avec cette prétendue expérience analytique, le sujet sera fondamentalement dépossédé et floué.

Dans le dialogue commun, dans le monde du langage établi, dans le monde du malentendu communément reçu, le sujet ne sait pas ce qu'il dit - à tout instant, le seul fait que nous parlons prouve que nous ne le savons pas. Le fondement même de l'analyse, c'est bien que nous en disons mille fois plus qu'il n'en faut pour nous faire couper la tête. Ce que nous disons, nous ne le savons pas, mais nous l'adressons à quelqu'un - quelqu'un qui est miraginaire et pourvu d'un moi. En raison de la propagation de la parole en ligne droite, dont je vous parlais la dernière fois, nous avons l'illusion que cette parole vient de là où nous situons notre propre moi, à juste titre séparé, sur le schéma que j'ai laissé en plan la dernière fois, de tous les autres moi.

Comme le fait remarquer le Jupiter de Giraudoux au moment où il essaie de savoir de Mercure ce que sont les hommes - *L'homme est ce personnage qui se demande tout le temps s'il existe*, il a bien raison, et il n'a qu'un tort, c'est de se répondre oui. Le privilège de son moi par rapport à tous les autres, c'est d'être le seul dont l'homme soit sûr qu'il existe quand il s'interroge- et Dieu sait s'il s'interroge. Fondamentalement, il 310

est là, tout seul. Et c'est parce que c'est de ce moi qu'est reçue la parole, que le sujet entretient la douce illusion que ce moi est dans une position unique.

Si l'analyste croit qu'il lui faut répondre de là, *a'*, il entérine la fonction du moi, qui est précisément celle par laquelle le sujet est dépossédé de lui-même. Il lui dit - *Rentre dans ton moi*, ou plutôt - *Fais-y rentrer tout ce que tu en laisses échapper. Ces abattis que tu as numérotés quand tu étais en présence de l'autre Sosie, réintègre-les maintenant, mange-les. Reconstitue-toi dans la plénitude de ces pulsions que tu méconnaissais.*

Mais ce n'est pas ce dont il s'agit. Il s'agit que le sujet apprenne ce qu'il dit, apprenne ce qui parle de là, *S*, et pour ce, s'aperçoive du caractère fondamentalement imaginaire de ce qui se dit à partir de là quand est évoqué l'Autre absolu, transcendant, qu'il y a dans le langage chaque fois qu'une parole tente d'être émise.

Prenons le cas concret de l'obsédé. L'incidence mortelle du moi est chez lui portée au maximum. Il n'y a pas derrière l'obsession, comme vous le disent certains théoriciens, le danger de la folie, le symbole déchaîné. Le sujet obsédé n'est pas le sujet schizoïde qui, en quelque sorte, parle directement au niveau de ses pulsions. C'est le moi en tant qu'il porte lui-même sa dépossession, c'est la mort imaginaire. Si l'obsédé se mortifie, c'est parce que, plus qu'un autre névrosé, il s'attache à son moi, qui porte en soi la dépossession et la mort imaginaire.

Et pourquoi? Le fait est évident - l'obsédé est toujours un autre. Quoi qu'il vous raconte, quelques sentiments qu'il vous apporte, c'est toujours ceux d'un autre que lui-même.

Cette objectalisation de lui-même n'est pas due à un penchant ou à un don introspectif.

C'est dans la mesure où il évite son propre désir que tout désir dans lequel, fût-ce même apparemment, il s'engage, il le présentera comme le désir de cet autre lui-même qu'est son moi.

Et n'est-ce pas abonder dans son sens que de penser à renforcer son moi? à lui permettre ses diverses pulsions, et son oralité, et son analité, et son stade oral tardif, et son stade anal primaire? à lui apprendre à reconnaître ce qu'il veut, et qu'on sait depuis le départ, la destruction de l'autre? Et comment cela ne serait-il pas la destruction de l'autre, puisqu'il s'agit de la destruction de lui-même, ce qui est exactement la même chose?

Avant de lui permettre de reconnaître la fondamentale agressivité qu'il disperse et réfracte sur le monde, et qui structure toutes ses relations objectales, il faut lui faire comprendre quelle est la fonction de ce rapport mortel qu'il entretient avec lui-même, et qui fait que, dès qu'un sentiment est le sien, il commence par l'annuler. Si l'obsédé vous dit qu'il ne tient pas à quelque chose ou à quelqu'un, vous pouvez penser que ça lui 311

tient à cœur. Là où il s'exprime avec la plus grande froideur, c'est là où ses intérêts sont engagés au maximum.

Faire en sorte que l'obsédé se reconnaisse lui-même dans l'image décomposée qu'il nous présente de lui-même sous la forme plus ou moins épanouie, dégradée, relâchée, de ses pulsions agressives, est sans doute essentiel, mais ce n'est pas dans ce rapport duel avec lui-même qu'est la clé de la cure. L'interprétation de son rapport mortel à lui-même ne peut avoir une portée que si vous lui en faites comprendre la fonction.

Ce n'est pas à lui-même, ni réellement, qu'il est mort. Il est mort pour qui? Pour celui qui est son maître. Et par rapport à quoi? Par rapport à l'objet de sa jouissance. Il efface sa jouissance pour ne pas réveiller la colère de son maître. Mais, d'autre part, s'il est mort, ou s'il se présente comme tel, il n'est plus là, c'est un autre que lui qui a un maître et, inversement, lui-même a un autre maître. Par suite, il est toujours ailleurs. En tant que désirant, il se dédouble indéfiniment en une série de personnages dont les Fairbairn font la découverte émerveillée. A l'intérieur de la psychologie du sujet, il y a, note Fairbairn, beaucoup plus que les trois personnages dont nous parle Freud, *id*, *superego*, et *ego*, il y en a toujours au moins deux autres qui apparaissent dans les coins. Mais on peut encore en trouver d'autres, comme dans une glace avec tain - si vous regardez attentivement, il n'y a pas seulement une image, mais une seconde, qui se dédouble, et si le tain est assez épais, il y en a une dizaine, une vingtaine, une infinité. De même, dans la mesure où le sujet s'annule, se mortifie devant son maître, il est encore un autre, puisqu'il est toujours là, un autre avec un autre maître et un autre esclave, etc. L'objet de son désir, comme je l'ai montré dans mon commentaire de *l'Homme aux rats*, et aussi bien à partir de mon expérience rapprochée de *Poésie et Vérité*, subit également un dédoublement automatique. Ce à quoi tient l'obsédé est toujours autre, car s'il le reconnaissait vraiment, il serait guéri.

L'analyse ne progresse pas, comme on nous l'affirme, par une espèce d'auto-observation du sujet, fondée sur le fameux *splitting*, le dédoublement de l'ego qui serait fondamental dans la situation analytique. L'observation est une observation d'observation, et ainsi de suite, ce qui ne fait que perpétuer la relation fondamentalement ambiguë du moi.

L'analyse progresse par la parole du sujet en tant qu'elle passe au-delà de la relation duelle, et ne rencontre alors plus rien, sinon l'Autre absolu, que le sujet ne sait pas reconnaître. C'est progressivement qu'il doit réintégrer en lui cette parole, c'est-à-dire parler enfin à l'Autre absolu de là où il est, de là où son moi doit se réaliser, en réintégrant la décomposition paranoïde de ses pulsions dont ce n'est pas assez dire qu'il ne se 312



reconnaît pas en elles - fondamentalement, en tant que moi, il les méconnaît. En d'autres termes, ce que Sosie a à apprendre, ça n'est pas qu'il n'a jamais rencontré son sosie- c'est tout à fait vrai qu'il l'a rencontré. Il a à apprendre qu'il est Amphitryon, le monsieur plein de gloire qui ne comprend rien à rien, rien à ce qu'on désire, qui croit qu'il suffit d'être un général victorieux pour faire l'amour avec sa femme. Ce monsieur fondamentalement aliéné qui ne rencontre jamais l'objet de ses désirs, a à s'apercevoir pourquoi il tient fondamentalement à ce moi, et comment ce moi est son aliénation fondamentale. Il a à s'apercevoir de cette gémellité profonde, qui est aussi une des perspectives essentielles de *l'Amphitryon*, et sur deux plans - celui de ces sosies qui se mirent l'un dans l'autre, celui des dieux. D'un double amour, Alcmène engendre un double fruit. Alcmène est beaucoup plus présente chez Plaute - nous avons acquis avec le temps une pudeur qui nous empêche d'aller loin dans les choses.

A travers cette démonstration dramatique, sinon psychodramatique, qu'est, au moins pour nous, le mythe d'Amphitryon, j'ai voulu vous rendre sensible aujourd'hui combien les problèmes vivants que nous nous posons sont inscrits dans le registre d'une pensée traditionnelle. Mais cela ne m'empêche pas de vous conseiller d'aller chercher les témoignages de l'illusion psychologue que je vous dénonce dans les écrits même des auteurs qui la soutiennent. Vous en avez un très joli exemple chez ce Fairbairn dont je vous parlais l'autre jour.

4

Il ne s'agit pas d'un obsédé, mais d'une femme qui a une anomalie génitale réelle - elle a un tout petit vagin, et qu'on a respecté, elle est vierge, et à ce tout petit vagin ne correspond aucun utérus. La chose est à peu près certaine, encore que, par une singulière timidité, on n'ait jamais tiré la chose tout à fait au clair. Au moins au niveau du caractère sexuel secondaire, l'anomalie est éclatante de l'avis de certains spécialistes, qui ont été jusqu'à dire qu'il s'agissait de pseudo-hermaphrodisme, et qu'en réalité elle serait un homme. Tel est le sujet que notre Fairbairn prend en analyse.

L'espèce de grandeur avec laquelle est développée toute la suite du cas vaut bien d'être relevée. Il nous raconte avec une tranquillité parfaite que ce sujet, personnalité d'une qualité évidente, a appris que quelque chose ne tournait pas rond, que sa situation était bien particulière par 313

rapport à la réalité des sexes. Elle l'a appris d'autant mieux que dans la famille, il y a six ou sept filles dans le même cas. Alors, on s'y connaît, on sait que les femmes de ce côté-là sont drôlement bigornées. Elle se dit que c'est spécial, et elle s'en réjouit - *Comme ça*, se dit-elle, *beaucoup de tracas ne seront pas les miens*. Et elle se fait bravement institutrice.

Elle s'aperçoit alors tout doucement que, loin d'être déchargée des servitudes de la nature du fait que toute jouissance lui vienne d'une action purement spirituelle, il se produit de drôles de choses - ça ne va jamais, ça n'est jamais assez bien. Elle est affreusement tyrannisée par ses scrupules. Et quand elle s'est bien esquivée au cours du deuxième trimestre, elle fait une crise de dépression.

L'analyste pense avant tout à lui réintégrer ses pulsions, c'est-à-dire à lui faire apercevoir son complexe phallique- et pommé, c'est vrai. On découvre qu'il y a une relation entre le fait qu'elle *affects* certains hommes, que l'approche de certains hommes lui fait quelque chose, et les crises de dépression. L'analyste en déduit qu'elle voudrait leur faire du mal, et pendant des mois il lui apprend à réintégrer cette pulsion agressive. Il se dit pendant tout ce temps-là - *Sacré nom de Dieu d'un petit bonhomme, comme elle prend bien ça!* Ce qu'il attend, c'est qu'elle fasse ce qu'il appelle des sentiments de culpabilité. Eh bien, à force, il y arrive.

A la fin des fins, le progrès de l'analyse est enregistré à la date où nous est rapportée l'observation dans les termes suivants - elle est enfin venue à son sentiment de culpabilité, c'est-à-dire maintenant c'est bien simple, elle ne peut plus approcher un homme sans que ça déclenche des crises de remords qui, cette fois-ci, ont un corps. Autrement dit, conformément au schéma de l'autre jour, l'analyste lui a donné - premièrement, un moi, il lui a appris ce qu'elle voulait vraiment, à savoir démolir les hommes - deuxièmement, il lui a donné un surmoi, à savoir que tout cela est fort méchant, et qu'en plus c'est tout à fait interdit de les approcher, ces hommes. C'est ce que l'auteur appelle le stade paranoïde de l'analyse. Je le crois en effet assez volontiers - il arrive fort bien à lui apprendre où sont ses pulsions, et maintenant, elle les voit se promener un peu partout.

Est-ce la voie tout à fait correcte? Ce dont il s'agit dans ces crises de dépression, est-il à situer dans ce rapport duel? Ce qu'il y a entre elle et les hommes, est-ce un rapport réel, libidinal, avec tout ce qu'il comporte dans le schéma de la régression?

L'auteur a pourtant la chose à la portée de la main. Les vertus dépressives des images des hommes sont liées à ce que les hommes, c'est elle-même. C'est sa propre image en tant qu'elle lui est ravie, qui exerce sur elle cette action décomposante, déconcertante au sens originel du mot. Lorsqu'elle approche ces quelques hommes, c'est sa propre image, 314

son image narcissique, son moi, qu'elle approche. C'est là le fondement de sa position dépressive. Et la situation sera certes plus difficile pour elle que pour quelqu'un d'autre, puisqu'elle est précisément dans une position ambiguë, et qui a sa place dans la tératologie. Mais toute espèce d'identification narcissique est comme telle ambiguë. Il n'y a pas de meilleure illustration de la fonction du *Penisneid* - c'est pour autant qu'il y a chez elle identification avec l'homme imaginaire, que le pénis prend valeur symbolique, et qu'il y a problème. On aurait tout à fait tort, dit l'auteur, de croire que le Penisneid soit tout à fait naturel chez les femmes. Qui lui a dit que c'est naturel? Bien entendu, c'est symbolique. C'est pour autant que la femme est dans un ordre symbolique à perspective androcentrique que le pénis prend cette valeur. Ce n'est d'ailleurs pas le pénis, mais le phallus, c'est-à-dire quelque chose dont l'usage symbolique est possible parce qu'il se voit, qu'il est érigé. De ce qui ne se voit pas, de ce qui est caché, il n'y a pas d'usage symbolique possible.

Chez cette femme, la fonction du *Penisneid* joue à plein, puisqu'elle ne sait pas qui elle est, si elle est homme ou femme, et qu'elle est tout à fait engagée dans la question de sa signification symbolique. Et cette anomalie réelle est doublée d'autre chose qui n'est peut-être pas sans relation avec cette apparition tératologique, à savoir que dans sa famille le côté masculin est effacé. C'est le père de sa mère qui joue le rôle de personnage supérieur, et c'est par rapport à lui que s'établit d'une façon typique le triangle, et que se pose la question de sa phallisation ou non.

Tout cela est complètement éludé dans la théorie et la conduite du traitement, au nom de ceci, que ce dont il s'agit est de faire reconnaître au sujet ses pulsions, et tout spécialement, parce qu'à la vérité ce sont les seules qu'on rencontre, les pulsions qu'on appelle dans notre langage élégant *prégénitales*. Cette solide investigation du prégénital produit une phase que le thérapeute est amené à qualifier de paranoïde. Nous n'avons pas à en être étonnés. Prendre l'imaginaire pour du réel est ce qui caractérise la paranoïa, et à méconnaître le registre imaginaire, nous conduisons le sujet à reconnaître ses pulsions partielles dans le réel.

Ici, les relations du sujet avec les hommes, jusque-là narcissiques, ce qui n'était déjà pas tout simple, deviennent inter-agressives, ce qui les complique singulièrement. En passer par une culpabilité qu'on a eu une peine infinie à faire surgir, ne nous laisse pas bien augurer des détours supplémentaires qui seront nécessaires pour que le sujet revienne dans une voie plus pacifiante.

Vous n'avez pas à chercher bien loin pour trouver la sanction pratique d'une erreur théorique. Voilà à cet égard une observation exemplaire. Un des ressorts secrets des échecs des cures d'obsédés, c'est l'idée que, 315

derrière la névrose obsessionnelle, il y a une psychose latente. Il n'est pas étonnant qu'on en arrive alors à des dissociations larvées, et qu'on substitue à la névrose obsessionnelle des dépressions périodiques, voire une orientation mentale hypocondriaque. Peut-être n'est-ce pas ce qu'on peut obtenir de mieux.

Si panoramiques que soient nos propos, il doit vous être sensible qu'ils ont les incidences les plus précises, non pas seulement dans la compréhension des cas, mais dans la technique.

8 JUIN 1955.

356

FINAL

-317-



XXII, 15 juin 1955

## OUÛ EST LA PAROLE? OUÛ EST LE LANGAGE?

L'apologue du Martien.

L'apologue des trois prisonniers.

La conférence annoncée pour mercredi prochain à 10 h 30 ne sera pas suivie de séminaire. Nous nous accorderons la semaine d'après une dernière séance, pour le cas où la conférence vous poserait des questions que vous aimeriez me voir développer. Ladite conférence en effet se fera devant un public plus large, et je ne pourrai pas m'y exprimer dans les termes où je m'exprime ici, qui supposent connu notre travail antérieur.

Aujourd'hui, je voudrais qu'on cause un peu, pour que je me rende compte où vous en êtes. J'aimerais que, comme nous l'avons fait déjà une fois, le plus grand nombre possible d'entre vous me pose les questions qui restent pour vous ouvertes. Je pense qu'elles ne manquent pas, puisque nous cherchons ici à les ouvrir, les questions, plutôt que de les refermer. Enfin, quelle est la question qui vous a été ouverte par le séminaire de cette année?

MLLE X : - Je ne suis pas sûre de la façon dont se situent pour vous le symbolique et l'imaginaire.

Quelle idée vous en faites-vous, après avoir entendu une partie du séminaire?

MLLE X : - J'ai idée que l'imaginaire tient plus au sujet, à sa façon de recevoir, tandis que l'ordre symbolique est plus impersonnel.

Oui, c'est vrai et ça ne l'est pas.

Je vais poser à mon tour une question. Au point où nous en sommes arrivés, quelle fonction économique est-ce que je donne dans le schéma au langage et à la parole? Quel est leur rapport? Leur différence? C'est une question très simple, mais qui encore mérite qu'on y réponde.

DR GRANOFF : - Le langage serait la frise de l'imaginaire, et la parole, la parole pleine, le repère symbolique, serait l'îlot à partir duquel tout le message peut être reconstruit ou plutôt déchiffré.

O. MANNONI : - Moi, je dirai, pour être court, que le langage est géométral, la parole c'est la perspective, et le point de perspective, c'est toujours un autre. Le langage est une réalité, il est géométral, c'est-à-dire qu'il n'est pas mis en perspective, et n'appartient à personne, tandis que la parole est une perspective dans ce géométral, dont le centre de perspective, le point de fuite, est toujours un moi. Dans le langage, il n'y a pas de moi.

Lacan : Vous êtes sûr de ça?

O. MANNONI : - Le langage est un univers. La parole est une coupe dans cet univers, qui est rattachée exactement à la situation du sujet parlant. Le langage a peut-être un sens, mais seule la parole a une signification. On comprend le sens du latin, mais le latin n'est pas une parole.

Quand on comprend le latin, on comprend la façon dont les différents éléments lexicologiques et grammaticaux s'organisent, la manière dont les significations renvoient les unes aux autres, l'usage des emplois. Et pourquoi dites-vous que là-dedans, le système des moi n'existe pas? Il y est absolument inclus, au contraire.

O. MANNONI : - Je pense à une farce sur le baccalauréat, qui est déjà vieille, où un faux candidat est pris pour un candidat. L'examineur lui montre une copie - Mais c'est vous qui avez écrit cela. C'est intitulé Lettre à Sénèque. Et le type dit - Mais, monsieur, est-ce que je, suis un type à écrire à Sénèque? Lui, il prend les choses sur le plan de la parole. Il pourrait à la rigueur traduire la version, mais il dit - Ce n'est pas moi, ce n'est pas ma parole. Evidemment, c'est une situation burlesque. Mais ça me paraît avoir ce sens-là. Si je lis une lettre dont je ne sais pas qui l'a adressée, ni à qui, je peux la comprendre, je suis dans le monde du langage.



Lacan : Quand on vous montre une lettre à Sénèque, c'est naturellement vous qui l'avez écrite. L'exemple que vous apportez va tout à fait dans le sens contraire de ce que vous indiquez. Si nous prenons tout de suite notre place dans le jeu des diverses intersubjectivités, c'est que nous y sommes à notre place n'importe où. Le monde du langage est possible en tant que nous y sommes à notre place n'importe où.

O. MANNONI-: - Quand il y a une parole.

Lacan : Justement, toute la question est là, est-ce que ça suffit pour donner une parole. Ce qui fonde l'expérience analytique, c'est que n'importe quelle façon de s'introduire dans le langage n'est pas également efficace, n'est pas également ce corps de l'être, *corps of being*, qui fait que la psychanalyse peut exister, qui fait que n'importe quel morceau emprunté de langage n'a pas la même valeur pour le sujet.

DR GRANOFF : - Le langage est de personne à personne, et la parole de quelqu'un à quelqu'un d'autre. Parce que la parole est constituante et le langage est constitué.

DR PERRIER : - A l'heure actuelle, il s'agit d'introduire le problème économique du langage dans la parole. Et c'est là que je propose ceci -je ne sais pas si je me trompe -, c'est qu'il n'y aura plus de problème économique dans la mesure où la situation signifiante du sujet sera pleinement formulée dans toutes ses dimensions, et en particulier dans ses dimensions triangulaires, à l'aide de la parole. Si le langage devient parole pleine, comme tri-dimensionnelle, le facteur économique ne se posera plus sur le plan des quantités versées dans une analyse, quantités d'affects ou d'instincts, et redeviendra simplement le substratum, le moteur de ce qui s'insérera tout naturellement dans la situation, dans la mesure où on en a pris conscience dans toutes ses dimensions.

Lacan : Je relève un mot que vous venez de prononcer sous plusieurs formes - dimension.

DR LECLAIRE : - La réponse qui m'est venue est celle-ci. C'est une formule -le langage a une fonction de communication, voire de transmission, et la parole, elle, a une fonction de fondation, voire de révélation.

M. ARENSBURG : - Alors ce serait par l'intermédiaire de la parole que le langage peut avoir son rôle économique. C'est ce que vous voulez dire?

DR PERRIER : - Non, je parle de la réinsertion de l'économie dans l'ordre symbolique par l'intermédiaire de la parole.

Lacan : Le mot clé de la cybernétique, c'est le mot message. Le langage est fait pour ça, mais ce n'est pas un code, il est essentiellement ambigu, les sémantèmes sont toujours des polysémantèmes, les signifiants sont toujours à plusieurs significations, quelquefois extrêmement disjointes. La phrase, elle, a un sens unique, je veux dire qui ne peut se lexicaliser - on fait un dictionnaire des mots, des emplois des mots ou des locutions, on ne fait pas un dictionnaire des phrases. Ainsi, certaines des ambiguïtés liées à l'élément sémantique se résorbent dans le contexte, par l'usage et l'émission de la phrase. La théorie de la communication, pour autant qu'elle essaie de formaliser ce thème et de dégager des unités, se réfère plutôt à des codes, lesquels en principe évitent les ambiguïtés - il n'est pas possible de confondre un signe du code avec un autre, sinon par erreur. Nous nous trouvons donc devant le langage, devant une première catégorie dont la fonction par rapport au message n'est pas simple. Maintenant, cette introduction laisse encore voilée la question du message. A votre avis, comme ça, tout spontanément, tout innocemment, qu'est-ce que c'est qu'un message?

M. MARCHANT : - La transmission d'une information.

Lacan : Qu'est-ce que c'est qu'une information?

M. MARCHANT : - Une indication quelconque.

MME AUDRY : - C'est quelque chose qui part de quelqu'un et qui est adressé à quelqu'un d'autre.

M. MARCHANT : - Ça, c'est une communication et pas un message.

Mme AUDRY : -je crois que c'est là l'essentiel du message, c'est une annonce transmise.

M. MARCHANT : - Le message et la communication, ce n'est pas la même chose.

MME AUDRY : - Au sens propre, le message, c'est quelque chose de transmis à quelqu'un, pour lui faire savoir quelque chose.

M. MARCHANT : - Le message est unidirectionnel. La communication n'est pas unidirectionnelle, il y a aller et retour.

Mme AUDRY : - J'ai dit que le message est fait de quelqu'un à quelqu'un d'autre.

M. MARCHANT : - Le message est envoyé de quelqu'un à quelqu'un d'autre. La communication est ce qui s'établit une fois le message échangé.

DR GRANOFF : - Le message est un programme qu'on met dans une machine universelle, et au bout d'un certain temps elle en ressort ce qu'elle a pu.

Lacan : Ce n'est pas mal, ce qu'il dit.

M. LEFORT : - C'est l'élargissement du monde symbolique.

M. MARCHANT : - Non, c'est le rétrécissement du monde symbolique. Sur le fond du langage la parole va choisir.

Lacan : Mme Colette Audry introduit à propos du message la nécessité des sujets.

Mme AUDRY : Ce n'est pas seulement direct, un message. Ce peut être transporté par un messenger qui n'y est pour rien. Le messenger peut ne pas savoir ce que contient le message.

M. MARCHANT : - Ce peut aussi être transmis de machine à machine.

Mme AUDRY : - Mais ce qu'il y a en tout cas, c'est un point de départ et un point d'arrivée.

Lacan : Quelquefois, le messenger se confond avec le message. S'il a quelque chose d'écrit dans le cuir chevelu, il ne peut même pas le lire dans une glace, il faut le tondre pour avoir le message. Dans ce cas-là, avons-nous l'image du message en soi? Est-ce qu'un messenger qui a un message écrit sous ses cheveux est à lui tout seul un message?

M. MARCHANT : - Moi, je prétends que oui.

Mme AUDRY : - C'est évidemment un message.

O. MANNONI : - Il n'y a pas besoin qu'il soit reçu.

M. MARCHANT : - Les messages sont en général envoyés et reçus. Mais entre les deux, c'est un message.

MME AUDRY : - Une bouteille à la mer, c'est un message. Il est adressé, il n'est pas nécessaire qu'il arrive, mais il est adressé.

M. MARCHANT : - C'est une signification en mouvement.

Lacan : Ce n'est pas une signification, mais un signe en mouvement. Il reste maintenant à savoir ce que c'est qu'un signe.

M. MARCHANT : - C'est quelque chose qu'on échange. DR LECLAIRE : Le message est la parole objective. Absolument pas!

2

Je vais vous donner un apologue pour tâcher de mettre quelques repères.

Le nommé Wells était un esprit qui passe pour assez primaire. C'était au contraire un ingénieux, qui savait très bien ce qu'il faisait, ce qu'il refusait et ce qu'il choisissait, dans le système de la pensée et des conduites.

Je ne me souviens plus très bien dans lequel de ses ouvrages il suppose deux ou trois savants parvenus sur la planète Mars. Là, ils se trouvent en présence d'êtres qui ont des modes de communication bien à eux, et ils sont tout surpris de comprendre les messages qu'on leur module. Ils sont émerveillés, et après ça, ils se consultent entre eux. L'un dit - *Il m'a dit qu'il poursuivait des recherches sur la physique électronique*. L'autre dit - *Oui, il m'a dit qu'il s'occupait de ce qui constituait l'essence des corps solides*. Et le troisième dit - *Il m'a dit qu'il s'occupait du mètre dans la poésie et de la fonction de la rime*.

C'est ce qui se passe chaque fois que nous nous livrons à un discours intime ou public. Cette petite histoire illustre-t-elle le langage ou la parole?

MME AUDRY : - Les deux.

DR GRANOFF : - Il n'y a pas, à ma connaissance, un grand nombre de 324

machines universelles. Supposons qu'on y fasse passer un programme. Il faut envisager non seulement la machine, mais aussi les opérateurs. On fait passer un programme, c'est un message. A la sortie, on dit - la machine a déconné, ou bien - elle n'a pas déconné. En ce sens qu'à partir du moment où la machine restitue une communication, à partir du moment où c'est recevable par quelqu'un - et c'est irrecevable si c'est non compris de l'opérateur -, s'il la trouve conforme, s'il la comprend, s'il l'accepte comme valable, s'il considère la machine comme ayant bien fonctionné, le message est devenu une communication.

M. MARCHANT : - Mais dans ce cas-là, les trois ont compris, mais ont compris différemment.

O. MANNONI : - Pas différemment. Si un mathématicien déroule des équations au tableau, l'un peut dire que c'est du magnétisme, et l'autre autre chose. Ces équations sont vraies pour les deux.

Lacan : Mais ce n'est pas du tout ça.

M. RIGUET : - Moi, je pense que c'est le langage, simplement.

DR LECLAIRE : - J'ai l'impression que la discussion est engagée d'une certaine façon, en fonction de votre réflexion sur la cybernétique.

Lacan : Ce m'est une occasion de voir un peu où vous en êtes.

DR LECLAIRE : - Si dans cette perspective nous arrivons, relativement, à situer le langage, je crois qu'il est beaucoup plus difficile, pour nous, pour le moment tout au moins, de situer la parole. Or, tout à l'heure quand je parlais de la parole, j'en parlais dans un certain sens - quand je parle de la parole, j'entends toujours la parole. J'aimerais que vous nous parliez un peu du pôle de la parole, pour que nous situions au moins le plan de la discussion.

M. MARCHANT : - Peut-on d'ailleurs séparer parole et langage quand ils se manifestent?

Lacan : Qu'est-ce que vous pensez de tout cela, Père Beirnaert?

R.P. BEIRNAERT : - Je pensais comme Riguet que c'était le langage, alors c'est que je n'ai rien compris.

M. RIGUET : - Chacun l'a entendu à sa façon. 325

MME AUDRY : - C'est encore plus compliqué. Il faudrait d'abord voir ce que le Martien a voulu dire.

Lacan : Nous ne saurons jamais ce que le Martien a voulu dire. Si nous nous plaçons du côté où l'émission des mots reste dans le vague, on ne peut pas dire que parole et langage se confondent.

M. MARCHANT : - Eh bien, -vous faites disparaître le langage, et après vous nous coincez là-dessus.

Lacan : Je conviens que c'est un apologue qui mérite d'être éclairé. Il y a un substitut de langage dans cet apologue, c'est la possibilité de compréhension des trois individus. Sur ce langage, fonctionne la parole qu'ils reçoivent. Le problème, c'est qu'il n'y a pas de code.

Ce que veut dire cet apologue est ceci - c'est dans un monde de langage que chaque homme a à reconnaître un appel, une vocation, qui se trouve lui être révélée. Quelqu'un a parlé tout à l'heure de révélation ou de fondation, et c'est bien de cela qu'il s'agit. Nous sommes affrontés à un monde de langage, dont, de temps en temps, nous avons l'impression qu'il a quelque chose d'essentiellement neutralisant, incertain. Il n'y a pas un seul philosophe qui n'ait insisté à juste titre sur le fait que la possibilité même de l'erreur est liée à l'existence du langage. Chaque sujet n'a pas simplement à prendre connaissance du monde, comme si tout se passait sur un plan de noétisation, il a à s'y retrouver. Si la psychanalyse signifie quelque chose, c'est qu'il est déjà engagé dans quelque chose qui a un rapport avec le langage sans y être identique, et qu'il a à s'y retrouver - le discours universel.

Le discours universel, concret, qui se poursuit depuis l'origine des temps, c'est ce qui a été vraiment dit ou plutôt réellement dit- on peut, pour fixer les idées, aller jusque-là. C'est par rapport à ça que le sujet se situe en tant que tel, il y est inscrit, c'est par ça qu'il est déjà déterminé, d'une détermination qui est d'un tout autre registre que celui des déterminations du réel, des métabolismes matériels qui l'ont fait surgir dans cette apparence d'existence qu'est la vie. Sa fonction, pour autant qu'il continue ce discours, est de s'y retrouver à sa place, non pas simplement en tant qu'orateur, mais en tant que, d'ores et déjà, tout entier déterminé par lui.

J'ai souvent souligné que dès avant sa naissance, le sujet est déjà situé, non pas seulement comme émetteur, mais comme atome du discours concret. Il est dans la ligne de danse de ce discours, il est lui-même, si vous voulez, un message. On lui a écrit un message sur la tête, et il est tout entier situé dans la succession des messages. Chacun de ses choix est une parole.

Si j'appelais le père Beirnaert à la rescousse, c'est à cause de l'*in principio erat verbum*. Vous avez dit un jour que *fides* était ce qui pour vous traduisait le mieux la parole. Il est curieux que la traduction religieuse ne dise pas *in principio erat fides*. *Verbum*, c'est le langage, et même le mot. Dans le texte grec, logos, c'est aussi le langage, et non pas la parole. Après ça, Dieu fait usage de la parole - *Que la lumière soit*, dit-il. Essayons d'approcher de plus près la façon dont l'homme s'intéresse, au sens de interesse, à la parole. Nous éprouvons certainement la nécessité de distinguer ce qui est message, au sens de ce qui est signe, un signe en promenade, et la façon dont l'homme entre dans le coup. S'il est lui-même intégré au discours universel, ce n'est tout de même pas de la même façon que les messages qui se promènent à travers le monde dans des bouteilles ou sur des crânes. Du point de vue de Sirius, peut-être peut-on confondre, mais pour nous ce n'est pas possible. En tout cas, ce qui nous intéresse est de savoir la différence.

M. RIGUET : - Est-ce que je peux me permettre deux ou trois choses au tableau ? je voudrais simplement essayer en deux minutes d'expliquer d'abord ce que les mathématiciens entendent par langage.

On considère l'ensemble de tous les mots qu'on peut former à l'aide de ces lettres - ab, ac, ca, ad, et abdd, bb, etc. Je mets les lettres les unes après les autres dans n'importe quel ordre, les répétitions sont permises. Je forme tous ces mots-là indéfiniment. Parmi ces mots, on considère un sous-ensemble WF - well formed, les mots bien formés - de mots formés à l'aide de ces symboles-là. Et une théorie mathématique consiste en la donnée d'un certain sous-ensemble, on appelle ça des axiomes, et un ensemble de règles de déduction, qui vont être par exemple du type syntaxique. Si, à l'intérieur d'un mot, j'ai le symbole ab, j'aurai par exemple la permission de le remplacer par p. Ainsi, à partir du mot abcd; je pourrai former le mot pcd. C'est ce qu'on appelle des théorèmes, soit l'ensemble de tous les mots que je peux former à partir des axiomes à l'aide des productions syntaxiques. Ceci, WF, s'appelle un langage.

Le choix des symboles a, b, c, d, est bien entendu arbitraire. J'aurais pu en choisir d'autres, u, v, x, y, et faire ainsi une théorie isomorphe à la première. En effet, pour les mathématiciens, la notion de langage n'est définie qu'à un isomorphisme près. Il y a mieux - elle n'est définie même qu'à un codage près, car si je considère l'ensemble des symboles constitués par 0 et 1, je peux convenir que a = 00, b = 01, c = 10, d = 11, et je traduirai toutes les productions syntaxiques et les axiomes en fonction des symboles 0 et 1. Mais je devrai faire attention quand je voudrai décoder la nouvelle théorie pour avoir l'ancienne, car si je code un certain mot 00010111001, le décodage se fera parfois avec ambiguïté. Si e = 000 je ne saurai pas si ce mot commence par a ou par e, etc.

Il me semble que votre définition des symboles n'est pas la même que celle-ci. 327

Pour vous, les symboles sont liés à un autre langage. Vous avez une espèce de langage de base de communication, de langage universel, et les symboles dont vous parlez sont toujours codés en fonction de ce langage de base.

Lacan : Ce qui me frappe dans ce que vous venez de dire, si j'ai bien compris - je crois avoir compris -, est ceci - quand on exemplifie le phénomène du langage avec quelque chose d'aussi purifié formellement que les symboles mathématiques, - et c'est un des intérêts qu'il y a à verser la cybernétique au dossier- quand on donne une notation mathématique du verbum, on fait voir de la façon la plus simple du monde que le langage existe tout à fait indépendamment de nous. Les nombres ont des propriétés qui sont absolument. Elles sont, que nous soyons là ou pas. 1729 sera toujours la somme de deux cubes, le plus petit nombre de la somme différente de deux cubes.

Tout cela peut circuler de toutes sortes de façons dans la machine universelle, plus universelle que tout ce que vous pouvez supposer. On peut imaginer une multiplicité indéfinie d'étages, où tout cela tourne et circule en rond. Le monde des signes fonctionne, et il n'a aucune espèce de signification.

Ce qui lui donne sa signification est le moment où nous arrêtons la machine. Ce sont les coupures temporelles que nous y faisons. Si elles sont fautives, on verra surgir des ambiguïtés parfois difficiles à résoudre, mais auxquelles on finira toujours par donner une signification.

M. RIGUET : - je ne crois pas, car ces coupures peuvent être faites par une autre machine, et il n'est pas dit du tout qu'un homme saura déchiffrer ce qui sortira de cette nouvelle machine.

Lacan : C'est tout à fait exact. Néanmoins, c'est l'élément temporel, l'intervention d'une scansion qui permet l'insertion de ce qui peut avoir un sens pour un sujet.

M. RIGUET : - Oui, mais il me semble qu'il y a en plus cet univers de symboles, qui appartient au commun des hommes.

Lacan : Ce que nous venons de dire, c'est qu'il ne lui appartient absolument pas spécifiquement.

M. RIGUET : - justement, les machines n'ont pas un univers commun de symboles.

Lacan : C'est très délicat, parce que ces machines, nous les construisons. En fait, peu importe. Il suffit de constater que par l'intermédiaire de votre 0



et de votre 1, à savoir de la connotation présence-absence, nous sommes capables de représenter tout ce qui se présente, tout ce qui a été développé par un processus historique déterminé, tout ce qui a été développé dans les mathématiques. Nous sommes bien d'accord. Toutes les propriétés des nombres sont là, dans ces nombres écrits avec des symboles binaires. Bien entendu, ce n'est pas ainsi qu'on les découvre. Il y a fallu l'invention de symboles, par exemple  $\sqrt{\phantom{x}}$ , qui nous a fait faire un pas de géant le jour où on a simplement commencé à l'inscrire sur un petit papier. On est resté des siècles la gueule ouverte devant l'équation du second degré sans pouvoir en sortir, et c'est à l'écrire qu'on a pu faire une avancée.

Nous nous trouvons donc devant cette situation problématique, qu'il y a en somme une réalité des signes à l'intérieur desquels existe un monde de vérité complètement dépourvu de subjectivité, et que, d'autre part il y a un progrès historique de la subjectivité manifestement orienté vers la retrouvaille de la vérité, qui est dans l'ordre des symboles. Qui est-ce qui ne pige rien?

M. MARCHANT : - Moi, je ne suis pas d'accord. Vous avez défini le langage, et je crois que c'est la meilleure définition, comme un monde de signes auxquels nous sommes étrangers.

Lacan : Ce langage-là.

M. MARCHANT : - je crois que ça s'applique au langage en général.

Lacan : Mais non. Car le langage est tout chargé de notre histoire, il est aussi contingent que ce signe de  $\sqrt{\phantom{x}}$ , et en plus il est ambigu.

M. MARCHANT : - je crois que la notion d'erreur ne peut pas s'appliquer au langage quand il est conçu comme ça.

Lacan : Il n'y a pas d'erreur dans le monde des zéros.

M. MARCHANT : - Mais dans le monde du langage, ça ne signifie plus rien, évidemment. Il y a des choses vraies ou fausses. Vous parlez d'une recherche que l'on fait. A ce moment, se déterminent erreur et vérité. Mais c'est déjà un langage un peu particulier, le monde des symboles mathématiques.

Lacan : Dans le système du langage tel qu'il existe, je peux arriver à repérer l'erreur comme telle. Si je vous dis les éléphants vivent dans l'eau, je peux, par une série de syllogismes, réfuter cette erreur.

M. MARCHANT : - C'est déjà une phrase, un message, une communication qui peut être fausse. Si l'on définit tout langage comme un monde de signes. qui existe indépendamment de nous, la notion d'erreur ne se place pas à ce niveau-là, mais à un niveau ultérieur, où se manifestent les messages. La communication et la parole ne sont pas au même niveau. je place le langage à un niveau inférieur, sur la base duquel se manifestent communication, message et parole. Dans mon idée, le langage doit être gardé à un niveau d'indifférenciation, presque. Si on commence à vouloir déchiffrer le sens d'un langage, ça ne s'applique plus. On ne peut déchiffrer que le sens d'une parole. Elle peut en avoir plusieurs, et c'est même son rôle.

Lacan : C'est ça que je vise. je vous montre que la question du sens vient avec la parole.

M. MARCHANT : - Bien sûr. Mais pas avec le langage. Le langage permet que s'établisse un sens et qu'une parole se manifeste.

Lacan : Il y a deux choses. Le langage historiquement incarné, qui est celui de notre communauté, français, par exemple, et puis, il y a ce langage-là. L'important est de nous apercevoir qu'il y a quelque chose que nous pouvons atteindre dans sa pureté, et où se manifestent déjà des lois, des lois complètement indéchiffrées jusqu'à ce que nous y intervenions pour y mettre le sens. Et quel sens?

M. MARCHANT: - Ah, là, non! Alors là, non!

Lacan : Le sens de quelque chose où nous avons affaire tout entier. C'est la façon dont nous nous introduisons dans la succession temporelle. Il s'agit de savoir de quel temps il s'agit.

Miss X : - je crois qu'il y a des notions de Piaget qu'on peut faire intervenir ici. Il définit l'essentiel de la pensée formelle en termes de possibilité plutôt qu'en termes de réel. Mais dans la notion des possibilités même, il fait une distinction entre ce qu'il appelle la structure possible, qui correspond aux structures objectives de la pensée, et ce qu'il appelle matériellement possible, c'est-à-dire qui doit recevoir une fonction de la conscience du sujet.

Lacan : Mais ça n'a aucun besoin d'être pensé, la circulation des signes binaires dans une machine qui nous permet, si nous y introduisons le bon programme, de détecter un nombre premier inédit jusqu'à présent. Ça n'a rien à faire avec la pensée, le nombre premier qui circule avec la machine. 330

Miss X : - Piaget ne parle pas de la pensée, mais de la structure objective qui trouve la solution au problème, la structure de la machine dans l'être, c'est-à-dire, dans le cas de l'être humain, la structure du cerveau.

Lacan : Ce ne sont pas des problèmes du même niveau que ce qui nous occupe ici.

Miss X : - On pourrait peut-être dire que la parole s'intercale comme élément de révélation entre le discours universel et le langage.

M. LEFÈBVRE-PONTALIS : - Je ne sais pas si je suis très bien. J'ai l'impression qu'on fait entre langage et parole une coupure très radicale qui n'exprime pas grand-chose pour moi, car enfin, s'il n'y avait pas de parole, il n'y aurait pas de langage. Dans l'apologue de tout à l'heure, il m'a semblé que le langage était par définition ambigu, et qu'on ne peut pas dire que c'est un univers de signes qui suppose un cycle fermé relativement achevé, dans lequel on viendrait puiser telle ou telle signification. Devant cette ambiguïté, celui qui reçoit la parole manifeste ses préférences.

Lacan : Dès que le langage existe- et la question est justement de savoir quel est le nombre de signes minimum pour faire un langage -, il est un univers concret. Toutes les significations doivent y trouver place. Il n'y a pas d'exemples d'une langue dans laquelle il y ait des zones entières qui soient intraduisibles. Tout ce que nous connaissons comme signification est toujours incarné dans un système qui est univers de langage. Dès que le langage existe, il est univers.

M. LEFÈBVRE-PONTALIS : - Mais on peut inverser exactement ce résultat et dire que le langage le plus pauvre permet de tout communiquer. Mais ça ne veut pas dire que toutes les significations soient déjà posées dans un langage.

Lacan : C'est pourquoi j'ai distingué le langage et les significations. Le langage est système de signes, et, comme tel, système complet. Avec ça, on peut tout faire.

M. LEFÈBVRE-PONTALIS : - A condition qu'il y ait des sujets parlants.

Lacan : Bien sûr. La question est de savoir quelle est là-dedans la fonction du sujet parlant. 331

Je vais prendre un autre apologue, peut-être plus clair que celui de Wells, parce qu'il a été fait exprès dans l'intention de distinguer l'imaginaire et le symbolique. Il est de moi. Ce sont trois prisonniers qu'on soumet à une épreuve. On va libérer l'un d'entre eux, on ne sait pas lequel faire bénéficier de cette grâce unique, car tous les trois sont aussi méritants. On leur dit- *Voilà trois disques blancs et deux noirs. On va attacher à chacun de vous un quelconque de ces disques dans le dos, et vous allez vous débrouiller pour nous dire lequel on vous a flanqué. Naturellement, il n'y a pas de glace, et ce n'est pas de votre intérêt de communiquer, puisqu'il suffit de révéler à l'un ce qu'il a dans le dos pour que ce soit lui qui en profite.*

Ils ont donc chacun dans le dos un disque. Chacun ne voit que la façon dont les deux autres sont connotés par le moyen de ces disques.

On leur met à chacun un disque blanc. Comment chaque sujet va-t-il raisonner?

Cette histoire permet de montrer des étagements, des dimensions, comme disait tout à l'heure Perrier, du temps. Il y a trois dimensions temporelles, ce qui mérite d'être noté, car elles n'ont jamais été vraiment distinguées. Il n'est pas invraisemblable qu'ils se rendent compte très vite tous les trois qu'ils ont des disques blancs. Mais si on veut le discursiver, ce sera obligatoirement de la façon suivante. Il y a une donnée fondamentale qui est de l'ordre des 0 et des petits 1 - si l'un voyait sur le dos des autres deux disques noirs, il n'aurait aucune espèce de doute, puisqu'il n'y a que deux noirs, et il pourrait s'en aller. Ceci est la donnée de logique éternelle, et sa saisie est parfaitement instantanée - il suffit de voir. Seulement voilà, aucun d'eux ne voit deux disques noirs, et pour une bonne raison, c'est qu'il n'y a pas de disque noir du tout. Chacun ne voit que deux disques blancs.

Néanmoins, cette chose qu'on ne voit pas joue un rôle décisif dans la spéculation par où les personnages peuvent faire le pas vers la sortie. Voyant deux disques blancs, chaque sujet doit se dire qu'un des deux autres doit voir ou bien deux disques blancs ou bien un blanc et un noir. Il s'agit bien de ce que chacun des sujets pense ce que doivent penser les deux autres, et d'une façon absolument réciproque. Une chose est certaine, en effet, pour chacun des sujets, c'est que les deux autres voient chacun la même chose, soit un blanc et sa propre couleur à lui, le sujet, qui ne la connaît pas.

Le sujet se dit donc que, si lui-même est noir, chacun des deux autres 332

voit un blanc et un noir, et peut se dire - *Si je suis noir, le blanc aurait déjà pris la voie vers la sortie, et puisqu'il ne bouge pas, c'est que je suis blanc moi aussi, et je sors.* Or, comme notre tiers sujet ne voit sortir aucun des deux autres, il en conclut qu'il est blanc, et il sort. C'est ainsi, du fait de l'immobilité des autres, que lui-même saisit qu'il est dans une position strictement équivalente aux deux autres, c'est-à-dire qu'il est blanc. Ce n'est donc que dans un troisième temps par rapport à une spéculation sur la réciprocité des sujets, qu'il peut arriver au sentiment qu'il est dans la même position que les deux autres.

Néanmoins, observez que, dès qu'il est arrivé à cette compréhension, il doit précipiter son mouvement. En effet, à partir du moment où il est arrivé à cette compréhension, il doit concevoir que chacun des autres a pu arriver au même résultat. Donc, s'il leur laisse prendre tant soit peu d'avance, il retombera dans son incertitude du temps d'avant. C'est de sa hâte même que dépend qu'il ne soit pas dans l'erreur.

Il doit se dire - *Si je ne me presse pas d'aboutir à cette conclusion, je donne automatiquement non seulement dans l'ambiguïté, mais dans l'erreur,, étant donné mes prémisses. Si je les laisse me devancer, la preuve est faite que je suis noir.*

C'est un sophisme, vous vous rendez bien compte, et l'argument se retourne au troisième temps. Tout dépend de quelque chose d'insaisissable. Le sujet tient dans la main l'articulation même par où la vérité qu'il dégage n'est pas séparable de l'action même qui en témoigne. Si cette action retarde d'un seul instant, il sait du même coup qu'il sera plongé dans l'erreur.

Vous y êtes?

M. MARCHANT : - Personne ne peut bouger, ou tous les trois.

M. LAPLANCHE : - Il peut aller à un échec.

Lacan : Il s'agit maintenant du sujet en tant qu'il discursive ce qu'il fait. Ce qu'il fait est une chose, la façon dont il le discourt en est une autre. S'il le discourt, il dit - Si les autres font avant moi l'acte dont je viens de découvrir la nécessité, du point de vue même de mon raisonnement ils sont blancs et je suis noir.

M. MARCHANT : - Mais dans l'exemple, il n'y a pas d'avant, justement.

M. LAPLANCHE : - Ils sortent parce que je suis blanc, et... 333

Lacan : A partir du moment où il a laissé les autres le devancer, il n'a aucun moyen d'en sortir. Il peut faire les deux raisonnements, et il n'a aucun moyen de choisir. Il est en présence de deux termes ayant des propriétés de sujets, pensant comme lui. Et pour lui-même, la vérité, du point où il en est arrivé de sa déduction, dépend de la hâte avec laquelle il fera le pas vers la porte, après quoi il aura à dire pourquoi il a pensé comme cela. L'accélération, la précipitation dans l'acte, se révèle là comme cohérente avec la manifestation de la vérité.

M. MARCHANT : - Moi, je ne suis pas d'accord parce que vous introduisez les notions de retard et de se dépêcher.

Lacan : C'est justement pour montrer leur valeur logique.

M. MARCHANT : - Mais ces deux notions ne peuvent s'établir que par rapport à quelque chose. Or, ici, il n'y a pas de rapport possible. C'est pourquoi les trois sujets ne peuvent pas bouger. Il n'y a pas de rapport, parce que chacun des trois tient le même raisonnement, et attend quelque chose...

Lacan : Supposez qu'ils s'en aillent tous les trois.

M. MARCHANT : - On leur coupe la tête à tous les trois.

Lacan : Avant même qu'ils aient atteint la porte, qu'est-ce qui va se passer?

M. MARCHANT : - Ce n'est pas possible, ils sont tous en attente.

Lacan : Mais l'acte de chacun dépend de la non-manifestation, et non pas de la manifestation. Et c'est parce que chacun des autres ne manifeste pas, que chacun peut avoir l'occasion de manifester. Ils arriveront donc normalement à la même conclusion s'ils ont le même temps pour comprendre, élément réel qui est à la base de tous les examens psychologiques. Nous le supposons égal.

M. MARCHANT : - Alors, on ne peut pas s'en sortir. Si on veut résoudre le problème, il faut dire que les temps de compréhension ne sont pas les mêmes.

Lacan : Mais le problème n'est intéressant que si vous supposez égaux les temps pour comprendre. Si les temps pour comprendre sont inégaux, non seulement ce n'est pas un problème intéressant, mais vous verrez à quel point il se complique. 334

M. MARCHANT : - Ou bien ils ne sont pas également intelligents, ou bien ils ne peuvent pas bouger.

M. LAPLANCHE : - Si A ne voit pas B sortir, il est plongé dans la perplexité, mais ce n'est pas l'erreur.

Lacan : C'est l'erreur, à partir du moment où il a atteint la vérité.

M. MARCHANT : - Il ne peut pas l'atteindre.

Lacan : Mais si vous supposez fixé le temps pour comprendre?

M. MARCHANT : - Pareil pour tous?

Lacan : Oui. Au bout de ce temps pour comprendre, tous seront convaincus qu'ils sont tous blancs. Ils sortiront tous les trois ensemble, et en principe ils diront pourquoi ils sont blancs. Si vous voulez réintroduire un point d'hésitation infinitésimal, où chacun se dirait *mais est-ce que les autres ne sortent pas précisément parce qu'ils viennent de s'apercevoir que je suis noir*, qu'est-ce qui se passera? Un arrêt. Mais ne croyez pas que la situation après l'arrêt soit la même. Quand ils partiront, il y aura un progrès de fait. Je vous passe les détails de l'analyse - je vous livre à vous-mêmes, vous verrez comment ça se structure - mais sachez qu'ils pourront s'arrêter une seconde fois, mais pas une troisième fois. En d'autres termes, en deux scansions tout sera dit.

Là, donc, où est la parole? Où est le langage?

Le langage, nous l'avons dans les données premières - il y a deux noirs, etc. Ce sont les données fondamentales du langage, et elles sont tout à fait en dehors de la réalité. La parole s'introduit à partir du moment où le sujet fait cette action par où il affirme tout simplement - Je suis blanc. Bien entendu, il ne l'affirme pas d'une façon qui soit, comme on dit, logiquement fondée. Mais sa démarche est néanmoins valable s'il a procédé de la façon que je viens de vous dire- *Si je ne dis pas tout de suite que je suis blanc, dès que je l'ai compris, je ne pourrai plus jamais l'affirmer valablement.*

Je ne vous donne pas ça comme un modèle de raisonnement logique, mais comme un sophisme, destiné à manifester la distinction qu'il y a entre le langage appliqué à l'imaginaire - car les deux autres sujets sont parfaitement imaginaires pour le troisième, il les imagine, ils sont simplement la structure réciproque en tant que telle - et le moment symbolique du langage, c'est-à-dire le moment de l'affirmation. Vous voyez qu'il y a là quelque chose qui n'est pas complètement identifiable à la coupure temporelle dont vous parliez tout à l'heure. 335

M. RIGUET : - Tout à fait d'accord.

Lacan : Voilà où s'arrête la puissance qui nous est révélée par l'originalité des machines que nous avons en mains. Il y a une troisième dimension du temps qui incontestablement ne leur appartient pas, et que j'essaie de vous imager par cet élément qui n'est ni le retard, ni l'avance, mais la hâte, liaison propre de l'être humain au temps, au chariot du temps, qui est là, à le talonner par derrière. C'est là que se situe la parole, et que ne se situe pas le langage, qui, lui, a tout le temps. C'est pour ça, d'ailleurs qu'on n'arrive à rien avec le langage.

DR LECLAIRE : - Il y a une chose qui me trouble dans tout cela. Vous avez traduit tout à l'heure au commencement était le langage, et c'est la première fois que j'entends ça. A quoi vous rapportez-vous? C'est la traduction que vous donnez?

Lacan : In principio erat verbum, c'est incontestablement le langage, ce n'est pas la parole.

DR LECLAIRE : - Alors, il n'y a pas de commencement.

Lacan : Ce n'est pas moi qui ai écrit l'Evangile selon saint Jean.

DR LECLAIRE : - C'est la première fois que je vois cela. On écrit toujours la parole, ou le verbe, et jamais le langage.

Lacan : Je vous ai déjà écrit deux fois au tableau le distique dont personne ne m'a demandé l'explication.

Indem er alles schafft, was schafft der Höchste? - Sich.  
Was schafft er aber vor er alles schafft? - Mich.

Que faisait le Tout-Puissant au moment où il a fait la création? - Sich, soi-même. Et qu'est-ce qu'il était avant qu'il fasse quoi que ce soit? Mich, moi-même. C'est évidemment une affirmation hasardée.

DR LECLAIRE : - Je ne comprends pas pourquoi vous traduisez au commencement, et non pas avant le commencement.

Lacan : Je ne suis pas du tout en train de vous dire que saint Jean a écrit les choses correctement. Je vous dis que, dans saint Jean, il y a *in principio erat* 336



*verbum*, en latin. Or, vous l'avez vu quand nous avons traduit le *De significatione*, *verbum* veut dire le mot, le signifiant, et non pas la parole.

M. X : - *Verbum* est la traduction du mot hébreu *dabar* qui veut bien dire parole, et non pas langage.

Lacan : Il faudra que nous revoyions cette histoire de l'hébreu. Tant qu'on ne nous aura pas collé une chaire de théologie dans la faculté des sciences, on n'en sortira pas, ni pour la théologie, ni pour les sciences. Mais la question n'est pas pour l'instant de savoir si nous devons mettre au commencement le verbe ou la parole. Dans la perspective que nous avons abordée aujourd'hui et que je viens d'illustrer par le distique de Daniel von Chepko, il y a un mirage par où le langage, à savoir tous vos petits 0 et 1, est là de toute éternité, indépendamment de nous. Vous pourriez me demander - Où ? Je serais bien embarrassé de vous le dire. Mais ce qui est certain, comme disait tout à l'heure Mannoni, c'est que dans une certaine perspective, nous ne pouvons les voir que là depuis toujours. C'est un des modes par où se distinguent la théorie platonicienne et la théorie freudienne. La théorie de Platon est une théorie de la réminiscence. Tout ce que nous appréhendons, tout ce que nous reconnaissons, a dû être là de toujours. Et pourquoi? Je vous ai montré à l'occasion la cohérence de cette théorie avec le mythe fondamental, celui de la dyade - Platon ne peut concevoir l'incarnation des idées autrement que dans une suite de reflets indéfinis. Tout ce qui se produit et qui est reconnu est dans l'image de l'idée. L'image existant en soi n'est à son tour qu'image d'une idée existant en soi, n'est qu'une image par rapport à une autre image. Il n'y a que réminiscence et, nous en avons parlé tout hier soir, le vagin denté ne sera encore qu'une image parmi les autres images. Mais quand nous parlons de l'ordre symbolique, il y a des commencements absolus, il y a création. Voilà pourquoi le *in principio erat verbum* est ambigu. Ce n'est pas pour rien qu'en grec, c'était appelé *logos*. Aux origines, on peut aussi bien le voir dans la perspective de cette homogénéité indéfinie que nous retrouvons chaque fois dans le domaine de l'imaginaire.

Il suffit que je pense à moi - je suis éternel. Du moment que je pense à moi, aucune destruction de moi n'est possible. Mais quand je dis je, non seulement la destruction est possible, mais il y a à tout instant création. Naturellement, elle n'est pas absolue, mais pour nous si un avenir est possible, c'est parce qu'il y a cette possibilité de création. Et si cet avenir n'est pas, lui aussi, purement imaginaire, c'est parce que notre je est porté par tout le discours antérieur. Si César, au moment de passer le 337

Rubicon, ne fait pas un acte ridicule, c'est parce qu'il y a derrière lui tout le passé de César - l'adultère, la politique de la Méditerranée, les campagnes contre Pompée-, c'est à cause de ça qu'il peut faire quelque chose qui a une valeur strictement symbolique - car le Rubicon n'est pas plus large à traverser que ce qu'il y a entre mes jambes. Cet acte symbolique déclenche une série de conséquences symboliques. C'est ce qui fait qu'il y a primat de l'avenir de création dans le registre symbolique, en tant qu'il est assumé par l'homme.

Tout est fonction d'un passé dans lequel il nous faut reconnaître la succession de créations antérieures. Et même si nous ne l'y reconnaissons pas, ce passé est là depuis toujours dans les petits 0 et les petits 1.

Je n'étais pas en train de vous dire que je croyais que le langage était à l'origine - pour moi, je ne sais rien des origines. Mais à propos de ce terme ambigu, je voulais questionner ce que pendant un moment vous avez tous accordé, que les petits 0 et les petits 1 définissent un monde aux lois irréfutables, à savoir que les nombres sont premiers depuis toujours. Restons-en là, c'est un peu rude aujourd'hui.

15 JUIN 1955.

XXIII, 22 juin 1955

PSYCHANALYSE ET CYBERNÉTIQUE,  
OU DE LA NATURE DU LANGAGE

Conférence

Monsieur le Professeur, Mesdames, Messieurs,  
je voudrais dans mon adresse distinguer parmi vous ceux qui viennent habituellement m'entendre le mercredi, pour les associer à moi-même dans la reconnaissance que nous témoignons à celui que j'ai nommé d'abord, Jean Delay, qui a bien voulu inaugurer cette série de conférences, et qui nous fait aujourd'hui l'honneur d'assister à cette séance. i

Très personnellement, je voudrais le remercier d'avoir donné à ce séminaire que je poursuis ici depuis deux ans, un lieu, un toit qui illustre cet enseignement par tous les souvenirs qui y sont accumulés, et le fait participer à la résonance de sa propre parole. je veux aujourd'hui vous parler de la psychanalyse et de la cybernétique. C'est un sujet qui, s'agissant de rapprocher la psychanalyse et les diverses sciences humaines, m'a paru digne d'attention.

je vous le dis tout de suite, je ne vous parlerai pas des diverses formes plus ou moins sensationnelles de la cybernétique, je ne vous parlerai ni des grosses ni des petites machines, je ne vous les nommerai pas par leur nom, je ne vous dirai pas les merveilles qu'elles réalisent. En quoi tout cela nous intéresserait-il ?

Mais quelque chose pourtant m'a paru pouvoir être dégagé de la relative contemporanéité de ces deux techniques, de ces deux ordres de pensée et de science que sont la psychanalyse et la cybernétique. N'attendez rien qui ait la prétention d'être exhaustif. Il s'agit de situer un axe par quoi quelque chose soit éclairé de la signification de l'une et de l'autre. Cet axe n'est rien d'autre que le langage. Et c'est la nature du langage dont j'ai à vous faire apercevoir certains aspects, en éclair. -339-

La question dont nous partirons est apparue dans notre séminaire quand, de fil en aiguille, nous sommes arrivés à nous demander ce que signifierait un jeu de hasard poursuivi avec une machine.

Ce jeu de hasard était le jeu de pair ou impair, et il peut passer pour étonnant que dans un séminaire où on parle de psychanalyse, on s'intéresse à cela. Nous y avons aussi quelquefois parlé de Newton. Je crois que ces choses ne viennent pas là par hasard- c'est le cas de le dire. C'est justement parce que dans ce séminaire on parle du jeu de pair ou impair, et aussi de Newton, que la technique de la psychanalyse a une chance de ne pas prendre des voies dégradées, sinon dégradantes.

Eh bien, au cours de ce jeu de pair ou impair, il s'agissait de nous rappeler, à nous analystes, que rien ne se passait au hasard, et qu'aussi bien quelque chose pouvait y être révélé qui paraît confiner au hasard le plus pur.

Le résultat a été fort étonnant. Dans ce public d'analystes, nous avons rencontré une véritable indignation à la pensée que, comme quelqu'un me l'a dit, je voulais supprimer le hasard. A la vérité, la personne qui me tenait ce propos était une personne aux convictions fermement déterministes. Et c'est bien cela qui l'effrayait. Elle avait raison, cette personne - il y a un rapport étroit entre l'existence du hasard et le fondement du déterminisme.

Réfléchissons un peu sur le hasard. Que voulons-nous dire quand nous disons que quelque chose se passe *par hasard*? Nous voulons dire deux choses qui peuvent être fort différentes - ou qu'il n'y a pas là d'intention, ou qu'il y a là une loi.

Or, la notion même du déterminisme, c'est que la loi est sans intention. C'est bien pourquoi la théorie déterministe cherche toujours à voir s'engendrer ce qui s'est constitué dans le réel, et qui fonctionne selon une loi, à partir de quelque chose d'originellement indifférencié- le hasard en tant qu'absence d'intention. Rien n'arrive sans cause assurément, nous dit le déterminisme, mais c'est une cause sans intention.

Cette expérimentation exemplaire pouvait suggérer à mon interlocuteur - Dieu sait que l'esprit glisse facilement en ces matières - que j'étais à réintroduire le déterminisme dans le jeu de pile ou face, auquel, plus ou moins intuitivement, il identifiait le jeu de pair ou impair. S'il y a du déterminisme jusque dans le jeu de pile ou face, où allons-nous?

Aucun déterminisme véritable n'est plus possible.

Cette question ouvre celle de savoir ce qu'est le déterminisme que 340

nous, analystes, supposons à la racine même de notre technique. Nous nous efforçons d'obtenir du sujet qu'il nous livre sans intention ses pensées, comme nous disons, ses propos, son discours, autrement dit qu'intentionnellement il se rapproche autant que possible du hasard. Quel est ici le déterminisme cherché dans une intention de hasard? C'est sur ce sujet, je crois, que la cybernétique peut nous apporter quelque lumière. La cybernétique est un domaine aux frontières extrêmement indéterminées. Trouver son unité nous force à parcourir du regard des sphères de rationalisation dispersées, qui vont de la politique, de la théorie des jeux, aux théories de la communication, voire à certaines définitions de la notion de l'information.

La cybernétique, nous dit-on, est née précisément de travaux d'ingénieurs concernant l'économie de l'information à travers des conducteurs, la façon de réduire à ses éléments essentiels le mode sous lequel est transmis un message. A ce titre, elle daterait à peu près d'une dizaine d'années. Son nom a été trouvé par M. Norbert Wiener, ingénieur des plus éminents. Je crois que c'est là en limiter la portée, et que sa naissance est à chercher plus haut.

Pour comprendre ce dont il s'agit dans la cybernétique, il faut en chercher l'origine autour du thème, si brûlant pour nous, de la signification du hasard. Le passé de la cybernétique ne consiste en rien d'autre que dans la formation rationalisée de ce que nous appellerons, pour les opposer aux sciences exactes, les sciences conjecturales.

*Sciences conjecturales*, c'est là, je crois, le véritable nom qu'il faudrait désormais donner à un certain groupe de sciences qu'on désigne d'ordinaire par le terme de sciences humaines. Non pas que ce terme soit impropre, puisque, à la vérité, dans la conjoncture, c'est de l'action humaine qu'il s'agit, mais je le crois trop vague, trop noyauté par toutes sortes d'échos confus de sciences pseudo-initiatiques qui ne peuvent qu'en abaisser la tension et le niveau. On gagnerait à la définition plus rigoureuse et plus orientée de sciences de la conjecture.

Si c'est ainsi que nous situons la cybernétique, nous lui trouverons volontiers des ancêtres, Condorcet par exemple, avec sa théorie des votes et des coalitions, des *parties*, comme il dit, et plus haut Pascal, qui en serait le père, et véritablement le point d'origine. Je vais partir des notions fondamentales de l'autre sphère des sciences, des sciences exactes, dont le développement, dans son épanouissement moderne, ne remonte pas tellement beaucoup plus haut que celui des sciences conjecturales. Les premières ont en quelque sorte occulté, éclipsé les secondes, mais elles sont inséparables. 341

Comment pourrions-nous définir les sciences exactes? Disons-nous qu'à la différence des sciences conjecturales, elles concernent le réel? Mais qu'est-ce que le réel?

Je ne crois pas qu'à cet égard l'opinion des hommes ait jamais beaucoup varié, contrairement à ce qu'essaie de nous faire croire une généalogie psychologisante de la pensée humaine pour laquelle aux premiers âges l'homme vécut dans les rêves, et qui veut que les enfants soient habituellement hallucinés par leurs désirs. Singulière conception, tellement contraire à l'observation qu'on ne peut que la qualifier de mythe - mythe dont il faudrait chercher l'origine.

Le sens que l'homme a toujours donné au réel est le suivant - c'est quelque chose qu'on retrouve à la même place, qu'on n'ait pas été là ou qu'on y ait été. Il a peut-être bougé, ce réel, mais s'il a bougé, on le cherche ailleurs, on cherche pourquoi on l'a dérangé, on se dit aussi qu'il a quelquefois bougé de son propre mouvement. Mais il est toujours bien à sa place, que nous y soyons ou que nous n'y soyons pas. Et nos propres déplacements n'ont pas en principe, sauf exception, d'influence efficace sur ce changement de place.

Les sciences exactes ont assurément le plus grand rapport avec cette fonction du réel. Est-ce à dire qu'avant leur développement, cette fonction faisait défaut à l'homme, qu'il était persuadé de cette prétendue omnipotence de la pensée qu'on identifie au prétendu stade archaïque de l'animisme? Ce n'est pas du tout que l'homme auparavant ait vécu au milieu d'un monde anthropomorphe dont il a attendu des réponses humaines. Je crois que cette conception est tout à fait puérile, et que la notion d'enfance de l'humanité ne correspond à rien d'historique. L'homme d'avant les sciences exactes pensait bien, comme nous, que le réel, c'est ce qu'on retrouve à point nommé. Toujours à la même heure de la nuit on retrouvera telle étoile sur tel méridien, elle reviendra là, elle est bien toujours là, c'est toujours la même. Ce n'est pas pour rien que je prends le repère céleste avant le repère terrestre, car à la vérité on a fait la carte du ciel avant de faire la carte du globe.

L'homme pensait qu'il y avait des places qui se conservaient, mais il croyait aussi que son action avait à faire avec la conservation de cet ordre. L'homme a eu pendant longtemps l'idée que ses rites, ses cérémonies - l'empereur ouvrant le sillon du printemps, les danses du printemps, garantissant la fécondité de la nature -, ses actions ordonnées et significatives - actions au véritable sens, celui d'une parole -, étaient indispensables

au maintien des choses en leur place. Il ne pensait pas que le réel s'évanouirait s'il ne participait pas à cette façon ordonnée, mais il pensait que le réel se dérangerait. Il ne prétendait pas faire la loi, il prétendait être indispensable à la permanence de la loi. Définition importante, car à la vérité elle sauvegarde tout à fait la rigueur de l'existence du réel.

La limite fut franchie quand l'homme s'aperçut que ses rites, ses danses et ses invocations n'étaient vraiment pour rien dans l'ordre. A-t-il raison ou a-t-il tort? Nous n'en savons rien. Mais il est bien certain que nous n'avons plus la conviction ancienne. C'est dès lors qu'est née la perspective de la science exacte.

A partir du moment où l'homme pense que la grande horloge de la nature tourne toute seule, et continue de marquer l'heure même quand il n'est pas là, naît l'ordre de la science. L'ordre de la science tient à ceci, que d'officiant à la nature, l'homme est devenu son officieux. Il ne la gouvernera pas, sinon en lui obéissant. Et tel l'esclave, il tente de faire tomber son maître sous sa dépendance, en le servant bien.

Il sait que la nature pourra être exacte au rendez-vous qu'il lui donnera. Mais qu'est-ce que cette exactitude? C'est précisément la rencontre de deux temps dans la nature.

Il y a une très grande horloge, qui n'est autre que le système solaire, horloge naturelle qu'il a fallu déchiffrer, et assurément cela a été un des pas les plus décisifs de la constitution de la science exacte. Mais l'homme aussi doit avoir son horloge, sa montre.

Qui est exact? Est-ce la nature? Est-ce l'homme?

Il n'est pas sûr que la nature réponde à tous les rendez-vous. Bien sûr, on peut définir ce qui est naturel comme ce qui vient répondre au temps du rendez-vous. Quand M. de Voltaire disait de l'histoire naturelle de Buffon qu'elle n'était pas si naturelle que ça, c'était bien quelque chose comme ça qu'il voulait dire. Il y a là une question de définition - Ma promesse vient toujours au rendez-vous, car quand elle n'y vient pas, je ne l'appelle plus ma promesse. Est-ce l'homme qui est exact? Où est le ressort de l'exactitude, si ce n'est précisément dans la mise en accord des montres?

Observez bien que la montre, la montre rigoureuse, n'existe que depuis l'époque où Huyghens arrivait à fabriquer la première pendule parfaitement isochrone, 1659, inaugurant ainsi *l'univers de la précision* - pour employer une expression d'Alexandre Koyré - sans lequel il n'y aurait aucune possibilité de science véritablement exacte.

L'exactitude, où est-elle? Elle est faite de quelque chose que nous avons fait descendre dans cette pendule et dans cette montre, à savoir un certain facteur emprunté à un certain temps naturel- le facteur. Vous savez, c'est l'accélération provoquée par la gravitation, donc en somme 343

un rapport d'espace et de temps. Il a été dégagé par une certaine *expérience* mentale, pour employer le terme de Galilée, c'est une hypothèse qui est incarnée dans un instrument. Et si l'instrument est fait pour confirmer l'hypothèse, il n'y a aucune espèce de besoin de faire l'expérience qu'il confirme, puisque, du seul fait qu'il marche, l'hypothèse est confirmée.

Mais encore faut-il régler cet instrument sur une unité de temps. Et une unité de temps est toujours empruntée, se réfère toujours au réel, c'est-à-dire au fait qu'il revient quelque part à la même place. L'unité de temps est notre jour sidéral. Si vous consultez un physicien - prenons par exemple M. Borel - , il vous affirmera que, si un certain ralentissement, insensible mais pas inappréciable au bout d'un certain temps, se produisait dans la rotation de la terre, qui commande notre jour sidéral, nous serions tout à fait incapables actuellement de le mettre en évidence, étant donné que nous réglons la division du temps à la mesure de ce jour sidéral, que nous ne pouvons pas contrôler. Cette remarque est pour vous faire sentir que si l'on mesure l'espace avec du solide, on mesure du temps avec du temps - ce qui n'est pas pareil.

Rien d'étonnant, dans ces conditions, si une certaine partie de notre science exacte vient à se résumer dans un très petit nombre de symboles. C'est là où arrive notre exigence que tout soit exprimé en termes de matière et de mouvement, je veux dire de matière et de temps, puisque le mouvement, en tant qu'il était quelque chose dans le réel, nous sommes justement arrivés à l'éliminer, à le réduire.

Le petit jeu symbolique à quoi se résument le système de Newton et celui d'Einstein a finalement fort peu de choses à voir avec le réel. Cette science qui réduit le réel à quelques petites lettres, à un petit paquet de formules, apparaîtra sans doute avec le recul des âges comme une étonnante épopée, et aussi s'amincira peut-être comme une épopée au circuit un peu court.

Après que nous avons vu ce fondement de l'exactitude des sciences exactes, à savoir l'instrument, peut-être pouvons-nous demander quelque chose d'autre, à savoir - qu'est-ce que ces places? Autrement dit, intéressons-nous aux places en tant que vides.

C'est bien parce qu'on s'est posé cette question que, corrélativement à la naissance des sciences exactes, a commencé de naître ce calcul qu'on a plutôt mal que bien compris - le calcul des probabilités, lequel apparaît pour la première fois sous une forme véritablement scientifique en 1654 avec le traité de Pascal sur le triangle arithmétique, et se présente comme le calcul, non pas du hasard, mais des chances, de la rencontre en elle-même.



Ce que Pascal élabore dans cette première machine qu'est le triangle arithmétique se recommande à l'attention du monde savant en ceci, qu'il permet de trouver immédiatement ce qu'un joueur a le droit d'espérer à un certain moment où on interrompt la succession des coups qui constitue une partie. Une succession de coups est la forme la plus simple qu'on puisse donner de l'idée de la rencontre. Tant qu'on n'est pas arrivé au terme de la suite des coups prévue par la convention, quelque chose est évaluable, à savoir les possibilités de la rencontre comme telle. Il s'agit de la place, et de ce qui y vient ou qui n'y vient pas, de quelque chose donc qui est strictement équivalent à sa propre inexistence. A la science de ce qui se retrouve à la même place, se substitue ainsi la science de la combinaison des places en tant que telles. Cela, dans un registre ordonné qui suppose assurément la notion de coup, c'est-à-dire celle de scansion.

Tout ce qui, jusque-là, avait été science des nombres devient science combinatoire. Le cheminement plus ou moins confus, accidentel, dans le monde des symboles, s'ordonne autour de la corrélation de l'absence et de la présence. Et la recherche des lois des présences et absences va tendre à cette instauration de l'ordre binaire qui aboutit à ce que nous appelons cybernétique.

En maintenant sur cette frontière l'originalité de ce qui apparaît dans notre monde sous la forme de cybernétique, je la lie à l'attente de l'homme. Si la science des combinaisons de la rencontre scandée est venue dans le champ de l'attention de l'homme, c'est qu'il y est profondément intéressé. Et ce n'est pas pour rien que cela sort de l'expérience des jeux de hasard. Et ce n'est pas pour rien que la théorie des jeux intéresse toutes les fonctions de notre vie économique, la théorie des coalitions, des monopoles, la théorie de la guerre.

Oui, la guerre elle-même, considérée dans ses ressorts de jeu, détachée de quoi que ce soit de réel. Ce n'est pas pour rien que le même mot désigne ces champs si divers et le jeu de hasard. Or, dans les premiers jeux dont je vous parle, il s'agit d'un rapport de coordination intersubjective. L'homme appelle-t-il, cherche-t-il quelque chose dans le jeu de hasard- et aussi bien dans les calculs qu'il lui consacre - dont cette homophonie sémantique manifeste qu'il doit avoir quelque rapport avec l'intersubjectivité, alors même que dans le jeu de hasard elle paraît éliminée? Nous voilà tout près de la question centrale dont je suis parti, à savoir- qu'est-ce que le hasard de l'inconscient, que l'homme a en quelque sorte derrière lui?

Dans le jeu de hasard sans doute il va éprouver sa chance, mais aussi il va y lire son sort. Il a l'idée que quelque chose s'y révèle, qui est de lui, et, dirais-je, d'autant plus qu'il n'a personne en face de lui.

Je vous ai dit la convergence de tout le procès de la théorie vers un 345

symbole binaire, vers le fait que n'importe quoi peut s'écrire en termes de 0 et de 1. Qu'est-ce qu'il faut encore pour que quelque chose apparaisse dans le monde, que nous appelons cybernétique?

Il faut que cela fonctionne dans le réel et indépendamment de toute subjectivité. Il faut que cette science des places vides, des rencontres en tant que telles, se combine, se totalise, et se mette à fonctionner toute seule.

Qu'est-ce qu'il faut pour ça? Il faut prendre quelque chose dans le réel qui puisse supporter ça. Depuis toujours, l'homme a cherché à conjoindre le réel et le jeu de symboles. Il a écrit des choses sur les murs, il a même imaginé que des choses, *Mané*, *Thécel*, *Pharès*, s'écrivaient toutes seules sur les murs, il a mis des chiffres à l'endroit où s'arrêtait, à chaque heure du jour, l'ombre du soleil. Mais enfin, les symboles restaient toujours à la place où ils étaient faits pour être. Englués dans ce réel, on pouvait croire qu'ils n'en étaient que le repérage.

La nouveauté, c'est qu'on leur a permis de voler de leurs propres ailes. Et ce, grâce à un appareil simple, commun, à la portée de vos poignets, un appareil où il suffit d'appuyer sur la poignée - une porte.

3

Une porte n'est pas quelque chose, je vous prie d'y réfléchir, de tout à fait réel. La prendre pour tel conduirait à d'étranges malentendus. Si vous observez une porte, et que vous en déduisez qu'elle produit des courants d'air, vous l'emportez sous votre bras dans le désert pour vous rafraîchir.

J'ai longuement cherché dans tous les dictionnaires ce que ça voulait dire, une porte. Il y a deux pages de Littré sur la porte - on y va de la porte en tant qu'ouverture à la porte en tant que fermeture plus ou moins jointive, de la Sublime Porte à la porte dont on fait un masque sur le nez - *si vous revenez, je vous en fais un masque sur le nez*, comme écrit Regnard. Et à la suite, sans commentaire, Littré écrit qu'il faut qu'une porte soit ouverte ou fermée. Ça ne m'a pas complètement satisfait, malgré les échos littéraires, parce que j'ai une méfiance naturelle à l'endroit de la sagesse des nations - beaucoup de choses s'y inscrivent, mais sous une forme toujours un petit peu confusionnelle, et c'est même pour cela que la psychanalyse existe. Il faut, c'est vrai, qu'une porte soit ouverte ou fermée.

Mais ça n'est pas équivalent.

Le langage peut ici nous guider. Une porte, mon Dieu, ouvre sur les 346

champs, mais on ne dit pas qu'elle ferme sur la bergerie, ni sur l'enclos. Je sais bien que je confonds là *porta* et *fores*, qui est la porte de l'enclos, mais nous n'en sommes pas à ça près, et nous poursuivons notre méditation sur la porte.

On pourrait croire que, parce que j'ai parlé du champ et de la bergerie, il s'agit de l'intérieur et de l'extérieur. Je crois qu'on se tromperait beaucoup - nous vivons une époque assez grandiose pour imaginer une grande muraille qui ferait exactement le tour de la terre, et si vous y percez une porte, où est l'intérieur, où est l'extérieur?

Une porte, quand elle est ouverte, n'est pas plus généreuse pour ça. On dit qu'une fenêtre donne sur la campagne. Il est assez curieux que, quand on dit d'une porte qu'elle *donne* quelque part, c'est en général une porte habituellement fermée, et même quelquefois condamnée...

Une porte, on la prend quelquefois, et c'est toujours un acte assez décisif. Et une porte, il est beaucoup plus fréquent qu'autre chose qu'on vous la refuse.

Il peut y avoir deux personnes de chaque côté d'une porte, guettant, alors que vous n'imaginez pas cela par rapport à une fenêtre. Une porte, on peut l'enfoncer - même quand elle est ouverte. Naturellement, comme disait Alphonse Allais, cela est bête et cruel. Au contraire, entrer par la fenêtre passe toujours pour un acte plein de désinvolture, et en tout cas délibéré, alors qu'on passe souvent une porte sans s'en apercevoir. Ainsi, en première approximation, la porte n'a pas la même fonction instrumentale que la fenêtre.

La porte est, par sa nature, de l'ordre symbolique, et elle ouvre sur quelque chose dont nous ne savons pas trop si c'est sur le réel ou l'imaginaire, mais c'est sur l'un des deux. Il y a une dissymétrie entre l'ouverture et la fermeture - si l'ouverture de la porte règle l'accès, close, elle ferme le circuit. La porte est un vrai symbole, le symbole par excellence, celui auquel se reconnaîtra toujours le passage de l'homme quelque part, par la croix qu'elle dessine, entrecroisant l'accès et la clôture.

C'est à partir du moment où on a eu la possibilité de rabattre les deux traits l'un sur l'autre, de faire la clôture, c'est-à-dire le circuit, quelque chose où ça passe quand c'est fermé, et où ça ne passe pas quand c'est ouvert, c'est alors que la science de la conjecture est passée dans les réalisations de la cybernétique. S'il y a des machines qui calculent toutes seules, additionnent, totalisent, font toutes les merveilles que l'homme avait crues jusque-là être le propre de sa pensée, c'est parce que la fée électricité, comme on dit, nous permet d'établir des circuits, des circuits qui s'ouvrent ou se ferment, qui s'interrompent ou se rétablissent, en fonction de l'existence de portes cybernétisées.

Observez bien que ce dont il s'agit, c'est de la relation comme telle, de l'accès et de la clôture. Une fois que la porte s'ouvre, elle se ferme. Quand elle se ferme, elle s'ouvre. Il ne faut pas qu'une porte soit ouverte ou fermée, il faut qu'elle soit ouverte et puis fermée, et puis ouverte, et puis fermée. Grâce au circuit électrique, et au circuit d'induction branché sur lui-même, c'est-à-dire ce qu'on appelle un *feed-back*, il suffit que la porte se ferme pour qu'aussitôt elle soit rappelée par un électro-aimant en état d'ouverture et c'est de nouveau sa fermeture, et de nouveau son ouverture. Vous engendrez ainsi ce qu'on appelle une oscillation. Cette oscillation est la scansion. Et la scansion est la base sur laquelle vous allez pouvoir inscrire indéfiniment l'action ordonnée par une série de montages qui ne seront plus que jeux d'enfants. Voici quatre cas pour une porte - dans les deux premiers, une porte fermée, dans les autres, une porte ouverte.

0
0
1
1

Pour une autre porte, nous pouvons avoir alternativement une porte ouverte ou fermée.

0
1
0
1

A votre gré, vous décrêtez maintenant, par exemple, qu'une troisième porte sera ouverte ou fermée dans certains cas, dépendant de la position des deux portes précédentes.

0	0	:	0
0	1	:	1
1	0	:	1
1	1	:	1

*Formule 1*

Il suffira ici qu'au moins une des portes précédentes soit ouverte pour que la troisième le soit.

Il y a d'autres formules. Vous pouvez décréter qu'il faut que les deux portes soient ouvertes pour que la troisième le soit.

0	0	:	0
0	1	:	0
1	0	:	0
1	1	:	1

*Formule 2*

Troisième formule, qui a bien son intérêt:

0	0	:	0
0	1	:	1
1	0	:	1
1	1	:	0

*Formule 3*

Ici, vous décrêtez que la troisième porte ne sera ouverte que quand une seule sur les deux sera ouverte.

Qu'est-ce que tout cela? C'est tout ce qu'on veut. La formule 1 peut s'appeler, sur le plan logique, réunion ou conjonction. La formule 2 a également une interprétation logique, et comme sa loi se confond avec 349

celle de la multiplication arithmétique, on l'appelle quelquefois multiplication logique. Enfin, la formule 3 est l'addition module 2. Quand vous additionnez 1 et 1, dans un monde de notation binaire, ça fait 0 et vous retenez 1.

A partir du moment où la possibilité nous est donnée d'incarner dans le réel ce 0 et ce 1, notation de la présence et de l'absence, de l'incarner sur un rythme, une scansion fondamentale, quelque chose est passé dans le réel, et nous sommes à nous demander - peut-être pas très longtemps, mais enfin des esprits qui ne sont pas négligeables le font - si nous avons une machine qui pense.

On sait bien qu'elle ne pense pas, cette machine. C'est nous qui l'avons faite, et elle pense ce qu'on lui a dit de penser. Mais si la machine ne pense pas, il est clair que nous-mêmes ne pensons pas non plus au moment où nous faisons une opération. Nous suivons exactement les mêmes mécanismes que la machine.

L'important est ici de s'apercevoir que la chaîne des combinaisons possibles de la rencontre peut être étudiée comme telle, comme un ordre qui subsiste dans sa rigueur, indépendamment de toute subjectivité.

Par la cybernétique, le symbole s'incarne dans un appareil - avec lequel il ne se confond pas, l'appareil n'étant que son support. Et il s'y incarne d'une façon littéralement transsubjective.

J'ai dû opérer par des voies qui peuvent vous apparaître lentes. Mais il faut que vous les ayez dans l'esprit pour comprendre le sens véritable de ce que nous apporte la cybernétique, et en particulier la notion de message.

4

La notion de message, dans la cybernétique, n'a rien à faire avec ce que nous appelons habituellement un message, qui a toujours un sens. Le message cybernétique est une suite de signes. Et une suite de signes se ramène toujours à une suite de 0 ou de 1. C'est bien pourquoi ce qu'on appelle l'unité d'information, c'est-à-dire ce quelque chose à quoi se mesure l'efficacité de signes quelconques, se rapporte toujours à une unité primordiale qu'on appelle le clavier, et qui n'est autre que l'alternative, tout simplement.

Le message, à l'intérieur de ce système de symboles, est pris dans un réseau banal, qui est celui de la combinaison de la rencontre sur la base d'une scansion unifiée, c'est-à-dire d'un 1 qui est la scansion même.

-350-

D'autre part, la notion d'information est aussi simple à saisir qu'un de ces petits tableaux que je vous ai faits.

0	0	:	0
0	1	:	0
1	0	:	0
1	1	:	1

Partons de ce tableau, qui se lira ainsi - il faut que j'aie les deux coups positifs pour gagner. Cela signifie qu'au départ, j'ai une espérance qui est 1/4. Supposez que j'aie déjà joué un coup. Si le coup est négatif, je n'ai plus aucune chance. S'il est positif, j'ai une chance sur deux, 1/2. Cela veut dire qu'il s'est produit dans mes chances une différenciation de niveau qui s'est faite dans un sens croissant.

Les phénomènes énergétiques et naturels vont toujours dans le sens d'une égalisation de dénivellation. Dans l'ordre du message et du calcul des chances, à mesure que l'information croît, la dénivellation se différencie. Je ne dis pas qu'elle augmente toujours, car vous pourriez trouver des cas où elle n'augmente pas, mais elle ne se dégrade pas obligatoirement, et elle va toujours plutôt vers la différenciation.

C'est autour de cet élément basal que peut s'ordonner tout ce que nous appelons langage. Pour que vienne au jour le langage, il faut que s'introduisent de pauvres petites choses comme l'orthographe, la syntaxe. Mais tout cela est donné au départ, car ces tableaux sont très précisément une syntaxe, et c'est bien pourquoi on peut faire faire aux machines des opérations logiques.

En d'autres termes, dans cette perspective, la syntaxe existe avant la sémantique. La cybernétique est une science de la syntaxe, et elle est bien faite pour nous faire apercevoir que les sciences exactes ne font pas autre chose que de lier le réel à une syntaxe.

Alors, la sémantique, c'est-à-dire les langues concrètes, celles que nous manions avec leur ambiguïté, leur contenu émotionnel, leur sens humain, qu'est-ce que c'est? Allons-nous dire que la sémantique est peuplée, meublée du désir des hommes?

Il est sûr que c'est nous qui apportons le sens. C'est certain en tout cas pour une grande part des choses. Mais peut-on dire que tout ce qui circule dans la machine n'a aucune espèce de sens? Assurément pas dans tous les sens du mot sens, car il faut, pour que le message soit message, non seulement qu'il soit une suite de signes, mais qu'il soit une suite de

signes orientés. Pour qu'il fonctionne selon une syntaxe, il faut que la machine aille dans un certain sens. Et quand je dis *machine*, vous sentez bien qu'il ne s'agit pas simplement de la petite boîte - quand j'écris sur mon papier, quand je donne les transformations des petits 1 et 0, cette production est aussi toujours orientée.

Il n'est donc pas absolument rigoureux de dire que c'est le désir humain qui, à lui tout seul, introduit le sens à l'intérieur de ce langage primitif. La preuve, c'est que rien ne sort de la machine que ce que nous en attendons. C'est-à-dire non pas tellement ce qui nous intéresse, mais ce que nous avons prévu. Elle s'arrête au point où nous avons fixé qu'elle s'arrêterait, et que là se lirait un certain résultat.

Le fondement du système est déjà dans le jeu. Comment pourrait-il être établi s'il ne reposait sur la notion de chance, c'est-à-dire sur une certaine attente pure, ce qui est déjà un sens?

Voici donc le symbole sous sa forme la plus épurée. Celle-ci peut déjà donner en elle-même plus que des fautes de syntaxe. Fautes de syntaxe n'engendrent qu'erreurs, ne sont qu'accidents. Mais fautes de programmation engendrent fausseté. Déjà, à ce niveau, le vrai et le faux sont intéressés comme tels. Qu'est-ce que cela signifie pour nous analystes? A quoi avons-nous affaire avec le sujet humain qui s'adresse à nous?

Son discours est un discours impur. *Impur*, est-ce seulement en raison des fautes de syntaxe? Non, bien entendu. Toute la psychanalyse est justement fondée sur le fait que ça n'est pas une question de logique que de tirer quelque chose de valable du discours humain. C'est derrière ce discours, qui a son sens, que nous en cherchons, en un autre sens, le sens, et précisément dans la fonction symbolique qui se manifeste à travers lui. Et c'est aussi un autre sens du mot *symbole* qui surgit maintenant.

Ici intervient un fait précieux que nous manifeste la cybernétique - quelque chose n'est pas éliminable de la fonction symbolique du discours humain, et c'est le rôle qu'y joue l'imaginaire.

Les premiers symboles, les symboles naturels, sont issus d'un certain nombre d'images prévalentes - l'image du corps humain, l'image d'un certain nombre d'objets évidents comme le soleil, la lune et quelques autres. Et c'est ce qui donne son poids, son ressort, et sa vibration émotionnelle, au langage humain. Cet imaginaire est-il homogène au symbolique? Non. Et c'est pervertir le sens de la psychanalyse que de la réduire à la mise en valeur de ces thèmes imaginaires, à la coaptation du sujet à un objet électif, privilégié, prévalent, qui donne le module de ce que l'on appelle, de ce terme à la mode maintenant, la relation d'objet.

S'il y a quelque chose que la cybernétique met en valeur, c'est bien la différence de l'ordre symbolique radical et de l'ordre imaginaire. Un cybernéticien m'avouait encore récemment la difficulté extrême qu'on 352



a, quoi qu'on en dise, à traduire cybernétiquement les fonctions de Gestalt, c'est-à-dire la coaptation des bonnes formes. Ce qui est bonne forme dans la nature vivante est mauvaise forme dans le symbolique.

Comme on l'a souvent dit, l'homme a inventé la roue. La roue n'est pas dans la nature, mais elle est une bonne forme, celle du cercle. Par contre, il n'y a pas dans la nature de roue qui inscrive la trace d'un de ces points à chacun de ses circuits. Il n'y a pas de cycloïde dans l'imaginaire. La cycloïde est une découverte du symbolique. Et tandis que celle-ci peut fort bien être faite dans une machine cybernétique, on a les plus grandes peines du monde, sauf de la façon la plus artificielle, à faire répondre un rond à un rond à travers le dialogue de deux machines.

Voilà qui met en évidence la distinction essentielle de deux plans - celui de l'imaginaire et celui du symbolique.

Il y a une inertie de l'imaginaire que nous voyons intervenir dans le discours du sujet, qui le brouille, le discours, qui fait que je ne m'aperçois pas que, quand je veux du bien à quelqu'un, je lui veux du mal, que quand je l'aime, c'est moi-même que j'aime, ou quand je crois m'aimer, c'est à ce moment précisément que j'en aime un autre. Cette confusion imaginaire, c'est précisément l'exercice dialectique de l'analyse que de la dissiper, et de restituer au discours son sens de discours.

Il s'agit de savoir si le symbolique existe comme tel, ou si le symbolique est seulement le fantasme au second degré des coaptations imaginaires. C'est ici que se fait le choix entre deux orientations de l'analyse.

Puisque aussi bien, à travers les aventures de l'histoire, tous les sens se sont accumulés depuis longtemps dans le lest de la sémantique, s'agit-il de suivre le sujet dans le sens qu'il a d'ores et déjà donné à son discours, en ceci qu'il sait qu'il fait de la psychanalyse, et que la psychanalyse a formulé des normes? S'agit-il de l'encourager à être bien gentil, à devenir un véritable personnage parvenu à sa maturité instinctuelle, sorti des stades où domine l'image de tel orifice? S'agit-il, dans l'analyse, d'une coaptation à ces images fondamentales, d'une rectification, d'une normalisation en termes d'imaginaire, ou d'une libération du sens dans le discours, dans cette suite du discours universel où le sujet est engagé? C'est ici que divergent les écoles.

Freud avait au plus haut point ce sens du sens, qui fait que telle de ses œuvres, les *Trois Coffrets* par exemple, se lit comme écrite par un devin, comme guidée par un sens qui est de l'ordre de l'inspiration poétique. Il s'agit de savoir si, oui ou non, l'analyse poursuivra dans le sens freudien, cherchant non pas l'ineffable, mais le sens.

Qu'est-ce que veut dire le sens? Le sens, c'est que l'être humain n'est pas le maître de ce langage primordial et primitif. Il y a été jeté, engagé, il est pris dans son engrenage.

L'origine, nous ne la savons pas. On nous dit par exemple que les nombres cardinaux sont apparus dans les langues avant les nombres ordinaux. On ne s'y attendrait pas. On pourrait penser que l'homme entre dans le nombre par la voie de l'ordinal, par la danse, par la procession civile et religieuse, l'ordre des préséances, l'organisation de la cité, laquelle n'est rien d'autre qu'ordre et hiérarchie. Et pourtant les linguistes me l'affirment, le nombre cardinal apparaît avant.

Il faut nous émerveiller du paradoxe. L'homme n'est pas ici maître chez lui. Il y a quelque chose dans quoi il s'intègre et qui déjà règne par ses combinaisons. Le passage de l'homme de l'ordre de la nature à l'ordre de la culture suit les mêmes combinaisons mathématiques qui serviront à classer et expliquer. Claude Lévi-Strauss les appelle structures élémentaires de la parenté. Et pourtant les hommes primitifs ne sont pas supposés avoir été Pascal. L'homme est engagé par tout son être dans la procession des nombres, dans un primitif symbolisme qui se distingue des représentations imaginaires. C'est au milieu de cela que quelque chose de l'homme a à se faire reconnaître. Mais ce qui a à se faire reconnaître, nous enseigne Freud, n'est pas exprimé, mais refoulé. Ce qui dans une machine ne vient pas à temps tombe tout simplement et ne revendique rien. Chez l'homme, ce n'est pas la même chose, la scansion est vivante, et ce qui n'est pas venu à temps reste suspendu. C'est de cela qu'il s'agit dans le refoulement. Sans doute, quelque chose qui n'est pas exprimé n'existe pas. Mais le refoulé est toujours là, qui insiste, et demande à être. Le rapport fondamental de l'homme à cet ordre symbolique est très précisément celui qui fonde l'ordre symbolique lui-même - le rapport du non-être à l'être.

Ce qui insiste pour être satisfait ne peut être satisfait que dans la reconnaissance. La fin du procès symbolique, c'est que le non-être vienne à être, qu'il soit parce qu'il a parlé.  
22 Juin 1955.

XXIV, 29 juin 1955

A, m, a, S

*Verbum et dabar.*

*La machine et l'intuition.*

*Schéma de la cure.*

*Le libidinal et le symbolique.*

Au cours de notre pénultième réunion, je vous ai interrogés avec un succès mélangé, et cette séance a porté des effets divers dans les esprits de ceux qui y ont participé. C'était pour moi une façon d'accorder mon instrument à ce que j'avais à vous dire à ma conférence sur la psychanalyse et la cybernétique. J'espère que ça vous a servi à vous aussi.

1

Sans m'y arrêter sur l'instant, parce que du train où allaient les choses, ça vous aurait donné encore plus un sentiment d'aberration, j'ai retenu votre intervention sur l'hébreu. Alors, qu'est-ce que vous avez voulu me dire, quand vous m'avez dit que le verbum du premier verset de saint Jean était le dabar hébreu? Sur quoi vous fondez-vous? Ce n'est pas un traquenard. J'y ai repensé, il y a une heure, et je ne suis pas plus ferré que vous là-dessus, et même sûrement moins.

M. X : - Eh bien, d'abord, je dirai qu'il y a un fait a priori qui nous engage à penser cela.

Lacan : S'il est bien certain que saint jean a écrit en grec, il n'est pas du tout obligé qu'il pensât en grec, et que son logos fût le logos babylonien, par exemple. Vous dites qu'il pensait le dabar hébreu. Dites-moi pourquoi? Parce que ça n'est tout de même pas la seule façon de dire en hébreu le sens du dabar.

-355-

M. X : - Pour résumer la question, je dirai qu'on ne trouve dans saint jean aucun concept vraiment platonicien. C'est un fait, et je pourrais vous le démontrer. Ce qui est intéressant, c'est qu'en général logos...

Lacan : Qui est-ce qui vous parle de concepts platoniciens? Je me suis arrêté sur ce verbum pour le rapprocher en cette occasion de l'usage latin, qui nous est assez indiqué par l'usage qu'en fait saint Augustin dans le De Significatione, que nous avons commenté l'année dernière. Vous devez mieux en sentir toutes les implications après ma dernière conférence. J'ai suggéré que le verbum était peut-être antérieur à toute parole, et même au fiat de la Genèse, comme une sorte d'axiomatique préalable. Et là-dessus vous m'objectiez que c'est le dabar hébreu.

M. X : - C'est que vous avez dit - au commencement était le langage. Sur quoi Leclaire a dit - pas le langage, mais la parole. Et j'ai approuvé.

Lacan : Il y a deux questions. D'abord, pourquoi est-ce le dabar qu'il y a sous le logos de saint jean? Ensuite, le dabar veut-il dire plus la parole qu'autre chose? Traitez ces deux questions. Alors, pourquoi est-ce le dabar?

M. X : - Pour deux motifs. Le premier est que c'est une citation implicite très nette du début de la Genèse.

Lacan : Au début de la Genèse nous avons, au verset trois - fiat lux, précisément *va'omer*. Ce n'est pas du tout dabar, *va'omer*. C'est même exactement le contraire.

M. X : - Ah non! ce n'est pas exactement le contraire!

Lacan : Expliquez-moi en quoi.

M. X : - Il y a une tradition rabbinique qui a un peu substantivé ce troisième verset de la Genèse, en quelque chose comme une entité médiatrice entre le Créateur et la création, et ce qui serait la parole, comme il y a la sagesse. Mais ce qui est certain, c'est que dans toute la tradition biblique manque absolument le concept de ratio, de logos au sens grec. C'est ce que Bultmann a montré par des analyses très profondes. Le concept d'univers n'existe pas dans la tradition biblique. En elle, manque absolument le concept de loi fixe, déterminée, par laquelle tout s'enchaîne, ce qui est le sens du concept grec de logos, la rationalité du monde, le monde considéré comme un tout dans lequel tout se produit

d'une 356

façon enchaînée, logique. Les Hébreux disent toujours la somme des choses, ou le ciel et la terre, et tout ça. Mais ils ne pensent pas dans des concepts statiques, essentialistes.

Lacan : Est-ce que, après avoir entendu ma conférence, vous croyez que, quand je parle d'un ordre symbolique radical, je vise ce jeu des places, cette conjecture initiale, ce jeu conjectural primordial, qui est d'avant le déterminisme, d'avant toute notion rationalisée de l'univers? C'est, si je puis dire, le rationnel avant sa conjonction avec le réel. Est-ce que vous croyez que c'est ça que je vise? Est-ce que ce sont les quatre causalités, le principe de raison suffisante et tout le bataclan?

M. X : - Mais si vous dites au début était le langage, c'est comme une projection rétrospective de la rationalité actuelle.

Lacan : Il ne s'agit pas que je le dise. Ce n'est pas moi, c'est saint jean.

M. X : - Non, il ne le dit pas.

Lacan : Amenez-vous, Père Beirnaert, parce qu'on est en train d'essayer de démontrer la formation philologique de X. Que les Sémites n'aient pas la notion d'un univers aussi fermé que PO, celui dont Aristote nous donne le système, d'accord.

M. X : - C'est essentiellement en mouvement et sans loi rationnelle. Ce qui arrive dans la nature, c'est la parole de Dieu qui se répercute. C'est un univers qui n'est pas déterminé, pas rationnel, historique si vous voulez, où tout se produit par des initiatives personnelles.

Lacan : Oui, mais ça ne veut pas dire qu'il n'est pas rationnel, puisque c'est la parole qui le module.

M. X : - Je dirai -pas essentialiste. Et vous, Père Beirnaert?

R.P. BEIRNAERT : - J'ai fait de l'Ecriture sainte, comme tout le monde.

Lacan : Est-ce que vous savez ce qu'a fait un certain Burnett?

M. X . - Oui.

Lacan : Il a étudié le premier verset de saint jean avec beaucoup d'attention. Je n'ai pas pu retrouver son texte depuis que vous m'avez fait cette objection, mais j'ai le souvenir de sa conclusion tout au moins. Il dit que derrière le logos de saint jean, c'est le *memmra* araméen qu'il faut supposer.

M. X : - C'est la même chose que dabar en hébreu. C'est le dabar un peu substantifié, rabbinique, comme je vous ai dit.

Lacan : La question n'est pas là.

M. X : - C'est-à-dire que plusieurs choses ont conduit à ce premier verset. Vous avez la tradition de la Genèse, puis la tendance de la pensée rabbinique.

Lacan : En tout cas, le *memmra* est beaucoup plus près du *va'omer* du premier verset de la Genèse, c'est la même racine. J'ai regardé, il y a une heure, dans le *Genesius* sur ce que veut dire le dabar. C'est un impératif incarné, du style *duxit*, *locutus* est, et même ça va jusqu'à la traduction *insidiatus* est, engager, séduire. Ça implique précisément tout ce qu'il y a de gauchi, de vicié, de corrompu dans ce qui est une parole, quand elle descend dans l'archi-temporel. En tout cas, dabar est toujours ce qu'il y a de leurrant, de trompeur, c'est la parole dans son caractère le plus caduc, par rapport à *l'ammara*.

M. X : - Non, pas toujours. Par exemple, le tonnerre est la parole de Dieu, et pas dans le sens caduc. Ce que vous dites est un sens dérivé, mais le premier sens n'est pas celui-là.

Lacan : Mais ça vous montre vers quoi il dérive.

M. X : - Il peut dériver, évidemment, il peut dériver.

Lacan : C'est nettement attesté.

M. X : - Bien sûr, mais ça ne prouve rien.

Lacan : Mais ça montre en tout cas que rien ne nous permet d'identifier ce dabar avec l'emploi, mettons, en effet problématique, puisqu'on s'y attache assez, du logos dans le texte grec de saint jean.

M. X : - En tout cas, une chose est certaine, il faut exclure, car il est totalement absent partout ailleurs, le sens platonicien de logos.

-358-

Lacan : Mais ça n'est pas ça que je visais.

M. X : - Il ne faut pas traduire par langage, de toute façon.

Lacan : Pour ce qui est du logos dont il s'agit, il ne faut pas négliger l'inflexion que donne le verbum latin. Nous pouvons en faire tout à fait autre chose que la raison des choses, à savoir ce jeu de l'absence et de la présence qui donne déjà son cadre au flat. Car enfin, le flat se fait sur un fond de non-fait qui lui est antérieur. En d'autres termes, je crois qu'il n'est pas impensable que même le fiat, la parole créatrice la plus originelle, soit seconde.

M. X : - Oui. Mais, je dirais qu'on se place là au début de l'ordre historique temporel, et on ne va pas au-delà, comme vous l'insinuez.

Lacan : Dire, s'agissant de la parole, dans le principe, *in principio*, a un caractère de mirage.

M. X : - je ne comprends pas très bien ce que vous voulez dire maintenant.

Lacan : Une fois que les choses sont structurées dans une certaine intuition imaginaire, elles paraissent être là depuis toujours, mais c'est un mirage, bien sûr. Votre objection est de dire qu'il y a une rétro-action de ce monde constitué, dans un modèle ou un archétype qui le constituerait. Mais ce n'est pas du tout forcément l'archétype. La rétro-action dans un archétype qui serait une condensation est tout à fait exclue dans ce que je vous enseigne. Le logos platonicien, les idées éternelles, ce n'est pas ça.

M. X : - Moi, j'ai toujours compris langage par opposition à parole, comme cette condensation, cette essence de tout ce qu'il y a.

Lacan : C'est un autre sens du mot langage que j'essayais de vous faire entendre.

M. X : - Ah!

Lacan : Il s'agit d'une succession d'absences et de présences, ou plutôt de la présence sur fond d'absence, de l'absence constituée par le fait qu'une présence peut exister. Il n'y a pas d'absence dans le réel. Il n'y a d'absence que si vous suggérez qu'il peut y avoir une présence là où il n'y en a pas. je propose de situer dans *l'in principio* le mot en tant qu'il crée l'opposition, le contraste. C'est la contradiction originelle du 0 et du 1.

-359-

M. X : - En quoi s'oppose-t-il à la parole, alors?

Lacan : Il lui donne sa condition radicale.

M. X : - Oui, mais je trouve que vous pouvez désigner cette condition par parole aussi bien que par langage, car c'est tellement au-delà de cette opposition.

Lacan : C'est exact. Mais c'est là ce que je veux vous indiquer. C'est de cette sorte de maître mot, si on peut dire, qu'il s'agit, et non pas du registre du dabar, qui est en quelque sorte l'orientation légaliste.

M.X:- Oh!

Lacan : Vous allez reconsulter Genesius en rentrant.

M. X : - Mais j'ai étudié tous ces textes. Il y a un grand article de Guideau qui rassemble tous les textes possibles, et il ne va pas dans ce sens-là. je le trouve plus nuancé que Genesius, qui indique ce que vous dites - insidieux...

Lacan : Que le dabar puisse aller jusqu'à *insidiatus est* montre jusqu'à quel point il s'infléchit.

M. X : - Il peut s'infléchir, oui, comme parole peut devenir bavardage.

R.P. BEIRNAERT : - C'est la même chose pour le mot parole en français - il parle, c'est-à-dire il ne fait rien.

Lacan : Ce n'est pas tout à fait cela, car le dabar ne va pas dans le sens du vide.

M. X : - Vous avez un texte, Isaïe, cinquante trois, - la parole de Dieu descend sur la terre, et elle remonte comme fertilisée. C'est la parole créatrice, et pas la parole insidieuse, et ça correspond à l'araméen memmra, un peu substantifié, c'est la parole chargée de vitalité.

Lacan : Vous croyez que c'est le sens de l'araméen memmra ? Vous croyez qu'il y a dans cette parole le moindre compromis avec la vie? Nous sommes là au niveau de l'instinct de mort.

M. X : - Cela vient de cette tendance à essayer de comprendre ce qu'il y a comme intermédiaire entre celui qui parle et ce qu'il produit. Ça doit avoir une certaine consistance, et c'est le début, si vous voulez, d'une tendance spéculative dans la pensée hébraïque.

-360-



Lacan : Quoi, le dabar?

M. X : - Le memmra.

Lacan : Vous croyez?

M. X : - Oui, c'est la tradition rabbinique.

R.P. BEIRNAERT : - A quelle époque apparaît memmra?

M. X : - Ce doit être du nie siècle.

Lacan : Burnett, dans l'article dont je vous parle, met en valeur, par toutes sortes de recoupements, que saint jean pensait en araméen.

M. X et R.P. BEIRNAERT : - C'est certain.

Lacan : Ce que vous appelez la tradition rabbinique, c'est son inflexion gnostique.

M. X : - Oui, elle donne évidemment emprise à la pensée gnostique, mais elle ne l'est pas en elle-même. C'est essentiellement une pensée légaliste, qui tâche de tout codifier.

Lacan : Vous ne croyez pas que le dabar est plus près de cela?

M. X : - Non, le memmra.

2

Je ne vous fais pas un enseignement *ex cathedra*. je ne crois pas conforme à notre objet, le langage et la parole, que je vous apporte ici quelque chose d'apodictique, que vous n'ayez qu'à enregistrer et mettre dans votre poche. Bien entendu, à mesure que les choses vont, il y a de plus en plus de langage dans nos poches, et même il déborde sur notre cerveau, ce qui n'y fait pas grande différence- on peut toujours mettre son mouchoir par-dessus.

S'il y a derrière ce discours une vraie parole, c'est la vôtre, mes auditeurs, autant et même plus que la mienne.

-361-

Je vous ai demandé la dernière fois de me poser des questions. Et comme elles s'annonçaient un peu minces, je vous ai proposé un thème - comment comprenez-vous ce que j'essaie d'approcher concernant le langage et la parole? Là-dessus, il s'est en effet formulé des objections valables, et le fait qu'elles se soient arrêtées en cours d'explication, qu'elles aient même pu engendrer parfois une certaine confusion, n'a eu aucun caractère décourageant. Cela veut simplement dire que l'analyse est en cours. Comme la conférence que j'ai faite peut passer pour être la pointe dialectique de tout ce qui est amorcé par le travail de l'année, je vous demande aujourd'hui, de nouveau, si vous avez des questions à me poser. Je vous redemande aujourd'hui à nouveau de vous risquer dans cet inconnu, dans cette zone ignorée, que nous ne devons jamais oublier dans l'expérience analytique, car c'est notre position de principe.

Certains se disent que, pour ce qui est de faire de la théorie analytique, c'est moi qui construis, qui vous propose ma construction, et vous, vous partez avec ça. Je ne veux pas de ça. Vis-à-vis de cet ordre archétypique et platonicien sur quoi vous savez que je fais toutes réserves, comme vis-à-vis de cette parole primordiale qui est là pour nous donner l'émergence du symbolique, nous sommes dans la position d'avoir à concevoir, au sens plein du mot.

Nous ne pensons pas un seul instant que tout soit déjà écrit. Comme l'a fait remarquer M. Lefebvre-Pontalis l'autre jour, il n'y aurait rien du tout s'il n'y avait pas de sujet parlant. Et c'est pour cette raison que, pour qu'il y ait quelque chose de nouveau, il faut que l'ignorance existe. C'est dans cette position que nous sommes, et c'est pour ça que nous avons à concevoir, au sens plein. Quand nous savons quelque chose, déjà nous ne concevons plus rien.

Qui prend la parole? M. Marchant, qui a l'air d'être visité par l'esprit?

M. MARCHANT : - L'esprit qui me visite en ce moment me ferait plutôt protester. Quel intérêt tirerons-nous de poser des questions?

Lacan : Il se peut qu'il y ait quelque tournant de mon discours, à ma dernière conférence, qui vous ait paru trop abrupt, éludé, abrégé, oublié, et qui vous empêche de faire l'enchaînement.

M. MARCHANT : - C'est à un niveau beaucoup plus élevé, si je puis dire, que je pose ma question. Nous avons écouté ici, pendant un certain nombre de mois, un séminaire dont nous avons chacun tiré ce que nous avons pu. Si nous posons des questions, nous aurons toujours tendance à ramener ça à des choses 362

d'un niveau plus solide, si l'on peut dire, avec tout ce que cela comporte de mauvais.

Lacan : Ces choses sont faites pour aboutir à la pratique, et n'oubliez pas que celle-ci est tout à fait conceptualisée.

M. VALABREGA : - J'ai une question à propos de votre conférence. Vous avez parlé de la triangularité, qui peut être ou non reconnue par la machine cybernétique. Cette notion appartient-elle alors à l'ordre imaginaire ou à l'ordre symbolique? Puisque vous avez parlé de l'ignorance tout à l'heure, j'ai pensé à Nicolas de Cuse, qui dans toute la première partie de la Docte Ignorance, fait une analyse formelle de la notion de triangularité, et la rattache, me semble-t-il, au symbole.

Lacan : Vous faites allusion à ce que j'ai dit concernant les difficultés spéciales qu'il y a à formaliser, au sens symbolique du mot, certaines Gestalten. Et ce n'est pas le triangle que j'ai pris comme exemple, mais le rond, et ce n'est pas pareil.

M. VALABREGA : - Dans ce que j'ai dit, je fais allusion au fait que la machine cybernétique peut reconnaître ou non, selon sa position dans l'espace, une forme. Alors une confusion s'est introduite chez moi, et chez d'autres aussi - nous ne savions plus si, pour vous, la circularité ou la triangularité appartenait dans ces expériences à l'ordre du symbolique ou de l'imaginaire.

Lacan : Tout ce qui est intuition est beaucoup plus près de l'imaginaire que du symbolique. C'est un souci vraiment actuel de la pensée mathématique que d'éliminer aussi radicalement que possible les éléments intuitifs. L'élément intuitif est considéré comme une impureté dans le développement de la symbolique mathématique. Ce n'est pas dire pour autant que les mathématiciens considèrent que la partie soit réglée. Certains considèrent l'intuition comme inéliminable. Néanmoins, il persiste une aspiration à tout réduire dans une axiomatique.

Pour ce qui est de la machine, je crois qu'elle ne peut pas régler la question, bien sûr. Mais observez ce qui se passe chaque fois que nous cherchons à mettre une machine en état de reconnaître la bonne forme malgré toutes les aberrations de la perspective. Pour nous, dans l'intuitif, dans l'imagination, reconnaître la bonne forme est donné par la théorie gestaltiste comme le plus simple. Dans la machine, nous ne produisons jamais un effet fondé sur une simplicité semblable- c'est toujours par la plus extrême des compositions, la plus artificielle, par un balayage ponctuel de l'espace, un *scanning*, et par des formules dès lors très

compliquées, qu'on recompose ce qu'on pourrait appeler la sensibilité de la machine à une forme particulière. En d'autres termes, les bonnes formes ne font pas pour la machine les formules les plus simples. Ce qui indique déjà suffisamment dans l'expérience, l'opposition de l'imaginaire et du symbolique.

M. VALABREGA : - je me suis mal fait comprendre. Le débat que vous évoquez, relatif aux origines des mathématiques, entre intuitionnistes et nonintuitionnistes, est certainement intéressant, mais il est ancien, et il est latéral par rapport à la question que je pose, qui a trait à la notion et non pas à la perception d'un triangle ou d'un rond. C'est l'aboutissement qu'il y a dans la notion même de triangularité, par exemple, que je vise.

Lacan : On pourrait reprendre le texte auquel vous faisiez allusion. J'en ai relu cette année une partie à propos des maxima et minima, mais je ne vois plus très bien comment Nicolas de Cuse aborde la question du triangle. Je crois que le triangle est pour lui bien plus le ternaire que le triangle. M. VALABREGA : - je ne me réfère pas spécialement à lui. Ce qu'il semble, c'est que la notion de triangularité, quelles que soient les positions intuitionnistes ou non intuitionnistes des mathématiciens, ne peut être autre chose que symbolique.  
Sans aucun doute.

M. VALABREGA ; - A ce moment-là, la machine cybernétique devrait reconnaître cette triangularité, ce qu'elle ne fait pas. C'est pourquoi vous avez penché à dire, semble-t-il, que la triangularité était en fait de l'ordre imaginaire.

Lacan : Absolument pas.

Que la machine reconnaisse, il faut donner à ça un sens plus problématique. Cette triangularité dont vous parlez est, elle, en quelque sorte la structure même de la machine. C'est ce à partir de quoi la machine surgit comme telle. Si nous avons 0 et 1, il y a quelque chose qui vient après. C'est à partir d'une succession que peut s'établir l'indépendance des 0 et des 1, la génération symbolique des connotations présence-absence. Je vous ai indiqué que le produit logique, l'addition logique, comporte toujours trois colonnes. Dans telle marge, 0 et 1 feront 1, et dans telle autre, 0 et 1 feront 0. En d'autres termes, la ternarité est essentielle à la structure de la machine. Et, bien entendu, j'aime mieux ternarité que triangularité, qui prête à une image.

-364-

M. VALABREGA : -je ne parlais pas de ternarité, mais de triangularité. je parlais du triangle lui-même, de la notion de triangularité du triangle, et non pas de la ternarité.

Lacan : Vous voulez dire le triangle comme forme?

M. VALABREGA : - Si cette notion, comme je le crois, appartient à l'ordre symbolique, on ne s'explique pas pourquoi on ne peut pas construire une machine cybernétique qui reconnaisse la forme du triangle.

Lacan : Très précisément, c'est dans la mesure où c'est de l'ordre imaginaire.

M. VALABREGA : - Alors ce n'est pas de l'ordre symbolique.

Lacan : C'est la fonction 3 qui est vraiment minimale dans la machine.

M. RIGUET : - Oui. On pourrait un peu généraliser la question, demander si la machine peut reconnaître dans une autre machine, une certaine relation ternaire? La réponse est oui. Qu'elle reconnaisse le triangle dans tous les cas, ce n'est peut-être pas, à mon avis, une question impossible, encore qu'elle ne soit pas résolue. Mais le triangle est, dans l'ordre des formes, très symbolisé - il n'y a pas de triangle dans la nature.

M. VALABREGA : - Si le problème était insoluble, il faudrait supposer que la notion de triangularité en question n'est pas entièrement de l'ordre symbolique, mais aussi de l'ordre imaginaire.

Lacan : Oui.

M. VALABREGA : - S'il n'y a que des concepts concrets élaborés, on est en contradiction avec les recherches axiomatiques. En axiomatique, il semble qu'on élimine - au moins en grande partie, il ne reste qu'un résidu, et certains ont dit qu'il ne restait rien - des concepts concrets d'intuition. Il y a là une question.

Lacan : Vous voulez dire qu'il y a une marge aussi grande qu'on veut. Le problème reste ouvert.

M. VALABREGA : - Oui, au sens où vous avez dit vous-même que le triangle n'existe pas dans la nature. Qu'est-ce alors que cette intuition? Ce n'est pas un concept concret, une élaboration à partir de formes existantes. C'est une notion, c'est symbolique.

-365-

M. RIGUET : - Dans les recherches axiomatiques récentes, un triangle est quelque chose de symbolique, car un triangle est une certaine relation.

Lacan : Oui. On peut réduire le triangle à une certaine relation.

M. RIGUET : - Une notion d'incidence entre points et droites.

Lacan : Par conséquent, en fin de compte, ça doit pouvoir être reconnu par la machine?

M. RIGUET : - Oui. Mais il faut définir très exactement quel est l'univers de toutes les formes que nous pouvons considérer. Et parmi celles-ci vous demandez à la machine de reconnaître une forme bien déterminée.

Lacan : C'est à partir d'une réduction symbolique déjà faite des formes, en fait déjà du travail de la machine, qu'on demande à la machine concrète, réelle, d'opérer.

M. MARCHANT : - Il s'agit là d'une description.

Lacan : Non, je ne crois pas.

M. RIGUET : - C'est une description de la relation que vous imposez à cette relation incidente, d'avoir un certain nombre de propriétés, sans cependant les énumérer. C'est une description non énumérative, parce que vous ne faites pas la liste de toutes les droites, de tous les points que vous considérez, mais la liste de tous les points, droites, etc. qui sont dans la nature. C'est là que s'introduit l'imaginaire.

M. MARCHANT : - Où placez-vous ce concept, dans quel domaine?

M. RIGUET : - Ça ne sert pas à grand-chose, si vous ne vous placez pas dans le cadre d'une axiomatique déterminée. Je vous ai parlé de l'incidence sur la droite, mais il y a d'autres façons d'axiomatiser la géométrie élémentaire.

O. MANNONI : - On peut en effet constituer le triangle schématiquement, et même sans savoir qu'on parle d'un triangle. Comment est-on sûr que le triangle qu'on dessine est un triangle? Il a là un problème qui concerne la relation du symbolique et de l'imaginaire, et qui est très obscur.

Lacan : Oui. Pris en sens contraire, si je puis dire.

O. MANNONI: - Oui, à l'envers.

M. RIGUET : - Quand vous raisonnez sur le triangle dessiné sur la feuille de papier, vous accumulez un certain nombre de propriétés qui ont leur répondant dans le modèle axiomatique que vous considérez.

O. MANNONI : - Alors, vous parlez deux langages qui se traduisent.

Lacan : Sans aucun doute.

O. MANNONI : - Alors, l'imaginaire est déjà langage, déjà symbolique.

Lacan : Le langage incarné dans une langue humaine est fait, nous n'en doutons pas, avec des images choisies qui ont toutes un certain rapport avec l'existence vivante de l'être humain, avec un secteur assez étroit de sa réalité biologique, avec l'image du semblable. Cette expérience imaginaire lèste toute langue concrète, et du même coup tout échange verbal, de ce quelque chose qui en fait un langage humain - au sens le plus terre-à-terre et le plus commun du mot humain, au sens de human en anglais.

C'est précisément en cela qu'elle peut être un obstacle au progrès de la réalisation du sujet dans l'ordre symbolique, dont la fonction pure se manifeste de mille façons dans la vie humaine, fonction connotable en termes de présence et d'absence, d'être et de non-être.

Et c'est bien en cela que nous avons toujours affaire à quelque résistance qui s'oppose à la restitution du texte intégral de l'échange symbolique. Nous sommes des êtres incarnés, et nous pensons toujours par quelque truchement imaginaire, qui arrête, stoppe, embrouille la médiation symbolique. Celle-ci est perpétuellement hachée, interrompue.

O. MANNONI : - Ce qui me gêne, c'est que j'ai le sentiment que cette doublure imaginaire ne hache pas seulement, mais qu'elle est la nourriture indispensable du langage symbolique, et que le langage, s'il est privé complètement de cette nourriture, devient la machine, c'est-à-dire quelque chose qui n'est plus humain.

Lacan : Pas de sentiment. N'allez pas dire que la machine est bien méchante et qu'elle encombre notre existence. Ce n'est pas de cela qu'il s'agit. La machine, c'est uniquement la succession des petits 0 et des petits 1, aussi bien la question de savoir si elle est humaine ou pas est évidemment toute tranchée - elle ne l'est pas. Seulement, il s'agit aussi de savoir si l'humain, dans le sens où vous l'entendez, est si humain que ça.

-367-

O. MANNONI : - C'est une question très grave.

Lacan : Tout de même, la notion d'humanisme, sur lequel je ne vous ferai pas un séminaire, me paraît assez alourdie d'histoire pour que nous puissions la considérer comme une position particulière réalisée dans un champ tout à fait localisé de ce que nous continuons à appeler imprudemment l'humanité. Et nous n'avons pas à nous surprendre du fait que l'ordre symbolique soit absolument irréductible à ce qu'on appelle communément l'expérience humaine. Vous me dites que rien ne serait si ça ne s'incarnait pas dans cette imagination. Nous n'en doutons pas, mais les racines y sont-elles toutes? Rien ne nous permet de le dire. Non seulement la déduction empirique des nombres entiers n'est pas faite, mais il paraît même démontré qu'elle ne peut pas l'être.

3

Je vais essayer de ramener toutes ces considérations au petit schéma résumatif que je vous ai déjà présenté.

Au début du troisième chapitre de l'Au-delà du principe du plaisir, Freud explique les étapes du progrès de l'analyse. Texte lumineux, dont vous devriez tous avoir la copie dans votre poche, pour vous y référer à tout instant.

D'abord, dit-il, nous avons visé à la résolution du symptôme en donnant sa signification. On a eu quelques lumières et même quelques effets par ce procédé.

R.P. BEIRNAERT : - Pourquoi?

Ce que je vous enseigne ne fait qu'exprimer la condition grâce à quoi ce que Freud dit est possible. Pourquoi? dites-vous. Parce que le symptôme est en lui-même, et de bout en bout, signification, c'est-à-dire vérité, vérité mise en forme. Il se distingue de l'indice naturel par ceci qu'il est déjà structuré en termes de signifié et signifiant, avec ce que cela comporte, soit le jeu de signifiants. A l'intérieur même du donné concret du symptôme, il y a déjà précipitation dans un matériel signifiant. Le symptôme est l'envers d'un discours.

R.P. BEIRNAERT : - Mais comment la communication immédiate au malade est-elle efficace?

-368-



Lacan : La communication au malade de la signification guérit dans la mesure où elle entraîne chez le malade l'*Überzeugung*, c'est-à-dire la conviction. Le sujet intègre, dans l'ensemble des significations qu'il a déjà admises, l'explication que vous lui donnez, et cela peut n'être pas sans effet, de façon ponctuelle, dans l'analyse sauvage. Mais c'est loin d'être général.

C'est pourquoi nous passons à la seconde étape, où est reconnue la nécessité de l'intégration dans l'imaginaire. Il faut que surgissent, non pas simplement la compréhension de la signification, mais la réminiscence à proprement parler, c'est-à-dire le passage dans l'imaginaire. Le malade a à réintégrer dans ce continu imaginaire qu'on appelle le moi, à reconnaître comme étant de lui, à intégrer dans sa biographie, la suite des significations qu'il était à méconnaître. Je suis pour l'instant le début du troisième chapitre des *Essais de psychanalyse*.

Troisième étape - on s'aperçoit que cela ne suffit pas, à savoir qu'il y a une inertie propre à ce qui est déjà structuré dans l'imaginaire.

*Le principal, au cours de ces efforts, continue le texte, parvient à retomber sur les résistances du malade. L'art est maintenant de découvrir le plus vite possible ces résistances, de les montrer au malade, et de le mouvoir, de le pousser par l'influence humaine, à l'amener à l'abandon de ces résistances. Le passage à la conscience, le devenir conscient de l'inconscient, même par cette voie, n'est pas toujours possible à atteindre complètement. Tout ce souvenir n'est peut-être pas strictement l'essentiel, si on n'obtient pas en même temps Überzeugung, la conviction.*

Il faut lire le texte comme je le lis, c'est-à-dire en allemand, car le texte français - ça tient à l'art du traducteur - a un côté grisâtre, poudreux, qui cache la violence du relief de ce que Freud apporte.

Freud insiste sur ceci, qu'après la réduction des résistances, il y a un résidu qui peut être l'essentiel. Il introduit ici la notion de répétition, *Wiederholung*. Elle tient essentiellement en ceci, dit-il, que du côté de ce qui est refoulé, du côté de l'inconscient, il n'y a aucune résistance, il n'y a que tendance à se répéter.

C'est dans ce même texte que Freud souligne l'originalité de sa nouvelle topique. La simple connotation qualitative inconscient/conscient n'est pas ici essentielle. La ligne de clivage ne passe pas entre inconscient et conscient, mais entre, d'une part, quelque chose qui est refoulé et ne tend qu'à se répéter, c'est-à-dire la parole qui insiste, cette modulation inconsciente dont je vous parle, et quelque chose qui y fait obstacle, d'autre part, et qui est organisé d'une autre façon, à savoir le moi. Si vous lisez ce texte à la lumière des notions auxquelles je pense vous avoir rompus, vous verrez que le moi y est strictement situé comme étant de 369

l'ordre de l'imaginaire. Et Freud souligne que toute résistance vient comme telle de cet ordre.

Avant de vous quitter, et puisqu'il faut ponctuer, mettre un point final qui vous serve de table d'orientation, je reprendrai les quatre pôles que j'ai plus d'une fois inscrits au tableau.

Je commence par A, qui est l'Autre radical, celui de la huitième ou neuvième hypothèse du Parménide, qui est aussi bien le pôle réel de la relation subjective, et ce où Freud attache la relation à l'instinct de mort.

Puis, vous avez ici *m*, le moi, et a, l'autre qui n'est pas un autre du tout, puisqu'il est essentiellement couplé avec le moi, dans une relation toujours réflexive, interchangeable - l'*ego* est toujours un *alter-ego*.

Vous avez ici S, qui est à la fois le sujet, le symbole, et aussi le Es. La réalisation symbolique du sujet, qui est toujours création symbolique, c'est la relation qui va de A à S. Elle est sous-jacente, inconsciente, essentielle à toute situation subjective.

Cette schématisation ne part pas d'un sujet isolé et absolu. Tout est lié à l'ordre symbolique, depuis qu'il y a des hommes au monde et qu'ils parlent. Et ce qui se transmet et tend à se constituer est un immense

a message où tout le réel est peu à peu retransporté, recréé, refait. La symbolisation du réel tend à être équivalente à l'univers, et les sujets n'y sont que des relais, des supports.

Ce que nous faisons là-dedans est une coupure au niveau d'un de ces couplages.

Rien ne se comprend si ce n'est à partir de ceci, qui vous est dans toute l'œuvre de Freud rappelé et enseigné. Prenez le schéma de l'appareil psychique, qui figure dans ces petits manuscrits que Freud envoyait à Fliess, et aussi à la fin de la *Science des rêves*. On peut croire qu'il essayait simplement de formaliser dans ce qu'on pourrait appeler la symbolique scientiste - ce n'est rien moins que ça. Le point aigu de ce qu'apporte Freud, l'idée qui ne se trouve nulle part ailleurs, est ce sur quoi il insiste principalement dans le chapitre VII - il y a vraiment opposition entre fonction consciente et fonction inconsciente. Ce départ -justifié ou pas, peu importe, nous sommes en train de commenter Freud - lui paraît essentiel pour expliquer ce qui se passe de concret avec les sujets auxquels il a affaire, pour comprendre les champs de la vie psychique. Ce qui se passe au niveau du pur conscient, au niveau du cortex où se place ce reflet du monde qui est le conscient, est comme tel effacé de suite, ne laisse pas de traces. Les traces se passent ailleurs.

C'est de là que sont parties bien des absurdités, alimentées par ce terme de profondeur que Freud aurait pu éviter, et dont on a fait un si mauvais usage. Cela veut dire qu'en fin de compte, l'être vivant ne peut recevoir, enregistrer que ce qu'il est fait pour recevoir - plus exactement, que ses fonctions sont bien plus faites pour *ne pas* recevoir que pour recevoir. Il 370

ne voit pas, il n'entend pas, ce qui n'est pas utile à sa subsistance biologique. Seulement, l'être humain, lui, va au-delà du réel qui lui est biologiquement naturel. Et c'est là que commence le problème.

Toutes les machines animales sont strictement rivées aux conditions du milieu extérieur. Si elles varient c'est, nous dit-on, dans la mesure où ce milieu extérieur varie. Bien entendu, le propre de la plupart des espèces animales est de ne rien vouloir savoir de ce qui les dérange - plutôt crever. C'est d'ailleurs pour ça qu'elles crèvent, et que nous sommes forts. L'inspiration de Freud n'est pas mystique. Il ne croit pas qu'il y ait dans la vie de pouvoir morphogène, en tant que tel. Pour l'animal, le type, la forme, sont liés à un choix dans le milieu extérieur, comme l'envers et l'endroit. Pourquoi se passe-t-il autre chose avec l'être humain?

Il y a assez d'expériences de laboratoire, d'ailleurs exténuantes, qui montrent qu'il suffit de mettre la pieuvre-, ou n'importe quel autre animal, devant le triangle avec une certaine ténacité, pour qu'elle finisse par le reconnaître, c'est-à-dire par généraliser. C'est sur le plan du général qu'il faudrait répondre à la question de Valabrega. Mais ce qui est nouveau dans l'homme, c'est que quelque chose est déjà assez ouvert, imperceptiblement dérangé dans la coaptation. imaginaire, pour que puisse s'insérer l'utilisation symbolique de l'image.

Il faut supposer chez lui une certaine béance biologique, celle que j'essaie de définir quand je vous parle du stade du miroir. La captation totale du désir, de l'attention, suppose déjà le manque. Le manque est déjà là quand je parle du désir du sujet humain par rapport à son image, de cette relation imaginaire extrêmement générale qu'on appelle le narcissisme.

Les sujets vivants animaux sont sensibles à l'image de leur type. Point absolument essentiel, grâce à quoi toute la création vivante n'est pas une immense partouse. Mais l'être humain a un rapport spécial avec l'image qui est la sienne - rapport de béance, de tension aliénante. C'est là que s'insère la possibilité de l'ordre de la présence et de l'absence, c'est-à-dire de l'ordre symbolique. La tension entre le symbolique et le réel est là sous-jacente. Elle est substantielle, si vous voulez bien donner son sens purement étymologique au terme de substance. C'est un *upokeïmenon*.

Pour tous les sujets humains qui existent, le rapport entre le A et le S passera toujours par l'intermédiaire de ces substrats imaginaires que sont le moi et l'autre et qui constituent les fondations imaginaires de l'objet - A, m, a, S.

Tâchons de faire un peu de lanterne magique. Nous allons tomber dans la basse mécanique, qui est l'ennemie de l'homme, en imaginant qu'au point de recoupement entre la direction symbolique et le passage 371

par l'imaginaire, il y a une lampe triode. Supposons qu'un courant passe dans le circuit. S'il y a le vide, il se produit de la cathode à l'anode un j bombardement électronique, grâce à quoi le courant passe. En dehors de l'anode et de la cathode, il y a une troisième ode, transversale. Vous pouvez y faire passer le courant en positivant, de telle sorte que les électrons soient conduits vers l'anode, ou bien en négativant, arrêtant net le processus - ce qui émane du négatif se trouve repoussé par le négatif que vous interposez.

C'est simplement une nouvelle illustration de l'histoire de la porte dont je vous ai parlé l'autre jour en raison du caractère non homogène de l'auditoire. Disons que c'est une porte de porte, une porte à la puissance seconde, une porte à l'intérieur de la porte.

L'imaginaire est ainsi dans la position d'interrompre, de hacher, de scander ce qui passe au niveau du circuit.

Notez que ce qui se passe entre A et S a un caractère à soi-même conflictuel. Au mieux, le circuit se contrarie, se stoppe, se coupe, se hache soi-même. Je dis au mieux, car le discours universel est symbolique, il vient de loin, nous ne l'avons pas inventé. Ce n'est pas nous qui avons inventé le non-être, nous sommes tombés dans un petit coin de non-être. Et pour ce qui est de la transmission de l'imaginaire, nous en avons aussi notre compte, avec toutes les fornications de nos parents, grands-parents, et autres histoires scandaleuses qui font le sel de la psychanalyse.

A partir de là, les nécessités du langage et celles de la communication interhumaine sont aisées à comprendre. Vous connaissez ces messages que le sujet émet sous une forme qui les structure, les grammaticalise, comme venant de l'autre, sous une forme inversée.

Quand un sujet dit à un autre tu es mon maître ou tu es ma femme, ça veut dire exactement le contraire. Ça passe par A et par m, et ça vient ensuite au sujet, que ça intronise tout d'un coup dans la position périlleuse et problématique d'époux, ou de disciple. C'est ainsi que s'expriment les paroles fondamentales.

Eh bien, de quoi s'agit-il avec le symptôme, autrement dit avec une névrose? Vous avez pu remarquer que dans le circuit, le moi est vraiment séparé du sujet par le petit a, c'est-à-dire par l'autre. Et pourtant, il y a un lien. Moi je suis moi, et vous aussi vous l'êtes, vous. Entre les deux, il y a cette donnée structurante, que les sujets sont incarnés. En effet, ce qui se passe au niveau du symbole se passe chez des êtres vivants. Ce qui est en S passe pour se révéler par le support corporel du sujet, passe par une réalité biologique qui établit une division entre la fonction imaginaire du vivant, dont le moi est une des formes structurées- nous n'avons pas tellement à nous plaindre-, et la fonction symbolique qu'il

est capable de remplir et qui lui donne une position éminente vis-à-vis du réel. Dire qu'il y a névrose, dire qu'il y a un refoulé, qui ne va jamais sans retour, c'est dire que quelque chose du discours qui va de A à S passe et en même temps ne passe pas. Ce qui mérite de s'appeler résistance tient à ce que le moi n'est pas identique au sujet, et qu'il est de la nature du moi de s'intégrer dans le circuit imaginaire qui conditionne les interruptions du discours fondamental. C'est sur cette résistance que Freud met l'accent quand il dit que toute résistance vient de l'organisation du moi. Car c'est en tant qu'il est imaginaire, et non pas simplement en tant qu'il est existence charnelle, que le moi est dans l'analyse à la source des interruptions de ce discours qui ne demande qu'à passer en actes, en paroles, ou en *Wiederholen* - c'est la même chose.

Quand je vous dis que la seule résistance véritable dans l'analyse, c'est la résistance de l'analyste, ça veut dire qu'une analyse n'est concevable que dans la mesure où le a est effacé. Une certaine purification subjective doit s'accomplir dans l'analyse - sinon, à quoi bon toutes ces cérémonies auxquelles nous nous livrons? -, de sorte qu'on puisse pendant tout le temps de l'expérience analytique, confondre le pôle a avec le pôle A.

L'analyste participe de la nature radicale de l'Autre, en tant qu'il est ce qu'il y a de plus difficilement accessible. Dès lors, et à partir de ce moment, ce qui part de l'imaginaire du moi du sujet s'accorde non pas avec cet autre auquel il est habitué, et qui n'est que son partenaire, celui qui est fait pour entrer dans son jeu, mais avec justement l'Autre radical qui lui est masqué. Ce qui s'appelle transfert se passe très exactement entre A et m, pour autant que le a, représenté par l'analyste, fait défaut.

Ce dont il s'agit, comme Freud le dit d'une façon admirable dans ce texte, c'est d'une *Überlegenheit* - qu'on traduit en cette occasion par supériorité, mais je soupçonne qu'il y a là jeu de mots, comme la suite l'indique -, grâce à laquelle la réalité qui apparaît dans la situation analytique est reconnue *immer*, toujours, *als Spiegelung* - terme étonnant - *comme le mirage* d'un certain passé oublié. Le terme de *Spiegel*, miroir, y est. A partir du moment où n'existe plus la résistance de la fonction imaginaire du moi, le A et le m peuvent en quelque sorte s'accorder, communiquer assez pour que s'établisse entre eux un certain isochronisme, une certaine positivation simultanée par rapport à notre lampe triode. La parole fondamentale qui va de A au S rencontre ici une vibration harmonique, quelque chose qui, loin d'interférer, permet son passage. On peut même donner à cette lampe triode son rôle réel, qui est souvent celui d'un amplificateur, et dire que le discours fondamental 373

jusque-là censuré -pour employer le terme qui est le meilleur - s'éclaircit.

Ce progrès s'accomplit par l'effet de transfert, lequel se passe ailleurs que là où se passe la tendance répétitive. Ce qui insiste, ce qui ne demande qu'à passer, se passe entre A et S. Le transfert, lui, se passe entre m et a. Et c'est dans la mesure où le m apprend peu à peu, si l'on peut dire, à se mettre en accord avec le discours fondamental, qu'il peut être traité de la même façon qu'est traité le A, c'est-à-dire peu à peu lié au S.

Cela ne veut pas dire qu'un moi supposé autonome prend appui sur le moi de l'analyste, comme l'a écrit Loewenstein dans un texte que je ne vous lirai pas aujourd'hui, mais que j'avais scrupuleusement choisi, et devienne un moi de plus en plus fort, intégrant et savant. Cela veut dire au contraire que le moi devient ce qu'il n'était pas, qu'il vient au point où est le sujet.

Ne croyez pas pour autant que le moi soit volatilisé après une analyse - qu'elle soit didactique ou thérapeutique, on ne monte pas dans le ciel, désincarné et pur symbole.

Toute expérience analytique est une expérience de signification. Une des grandes objections qui nous sont opposées est la suivante - qu'est-ce qui va arriver comme catastrophe si on révèle au sujet sa réalité, sa pulsion je-ne-sais-quoi, sa vie homosexuelle? Dieu sait si, à cette occasion, les moralistes ont à nous en dire. C'est pourtant une objection caduque et sans valeur. En admettant même qu'on révèle au sujet quelque tendance qui aurait pu être écartée de lui à jamais par je ne sais quel effort, ce qui est mis en cause dans l'analyse n'est pas la révélation par nous au sujet de sa réalité. Une certaine conception de l'analyse des résistances s'inscrit assez, en effet, dans ce registre.

Mais l'expérience authentique de l'analyse s'y oppose absolument - le sujet découvre par l'intermédiaire de l'analyse sa vérité, c'est-à-dire la signification que prennent dans sa destinée particulière ces données qui lui sont propres et qu'on peut appeler son lot.

Les êtres humains naissent avec toutes sortes de dispositions extrêmement hétérogènes. Mais quel que soit le lot fondamental, le lot biologique, ce que l'analyse révèle au sujet, c'est sa signification. Cette signification est fonction d'une certaine parole, qui est et qui n'est pas parole du sujet - cette parole, il la reçoit déjà toute faite, il en est le point de passage. Je ne sais pas si c'est le maître mot primitif du Livre du jugement inscrit dans la tradition rabbinique. Nous ne regardons pas si loin, nous avons des problèmes plus limités, mais où les termes de vocation et d'appel ont toute leur valeur.

S'il n'y avait pas cette parole reçue par le sujet, et qui porte sur le plan symbolique, il n'y aurait aucun conflit avec l'imaginaire, et chacun 374

suivrait purement et simplement son penchant. L'expérience nous montre qu'il n'en est rien. Freud n'a jamais renoncé à un dualisme essentiel comme constituant le sujet. Cela ne signifie rien d'autre que ces recroisements. Je voudrais les poursuivre.

Le moi s'inscrit dans l'imaginaire. Tout ce qui est du moi s'inscrit dans les tensions imaginaires, comme le reste des tensions libidinales. Libido et moi sont du même côté. Le narcissisme est libidinal. Le moi n'est pas une puissance supérieure, ni un pur esprit, ni une instance autonome, ni une sphère sans conflits - comme on ose l'écrire - sur quoi nous aurions à prendre appui. Qu'est-ce que c'est que cette histoire? Avons-nous à exiger des sujets qu'ils aient des tendances supérieures à la vérité? Qu'est-ce que c'est que cette tendance transcendante à la sublimation? Freud la répudie de la façon la plus formelle dans l'Au-delà du principe du plaisir. Dans aucune des manifestations concrètes et historiques des fonctions humaines, il ne voit la moindre tendance au progrès, et cela a bien sa valeur chez celui qui a inventé notre méthode. Toutes les formes de la vie sont aussi étonnantes, miraculeuses, il n'y a pas de tendance vers des formes supérieures. C'est ici que nous débouchons sur l'ordre symbolique, qui n'est pas l'ordre libidinal où s'inscrivent aussi bien le moi que toutes les pulsions. Il tend au-delà du principe du plaisir, hors des limites de la vie, et c'est pourquoi Freud l'identifie à l'instinct de mort. Vous relirez le texte, et vous verrez s'il vous semble digne d'être approuvé. L'ordre symbolique est rejeté de l'ordre libidinal qui inclut tout le domaine de l'imaginaire, y compris la structure du moi. Et l'instinct de mort n'est que le masque de l'ordre symbolique, en tant - Freud l'a écrit - qu'il est muet, c'est-à-dire en tant qu'il ne s'est pas réalisé. Tant que la reconnaissance symbolique ne s'est pas établie, par définition, l'ordre symbolique est muet.

L'ordre symbolique à la fois non-étant et insistant pour être, voilà ce que Freud vise quand il nous parle de l'instinct de mort comme de ce qu'il y a de plus fondamental, - un ordre symbolique en gésine, en train de venir, insistant pour être réalisé.

29 JUIN 1955.

## INTRODUCTION

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

## AU-DELA DU PRINCIPE DU PLAISIR, LA RÉPÉTITION

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

## LES SCHÉMAS FREUDIENS DE L'APPAREIL PSYCHIQUE

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



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

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

FINAL

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

## **S - LES PSYCHOSES 55-56 AFI**

Version AFI

JACQUES LACAN

Les structures freudiennes des psychoses

SÉMINAIRE 1955-1956

*Publication interne de l'Association freudienne internationale*

Début p. 9.

Avis au lecteur, p. 2

Tables des matières, p. 3 et p. 595

La pagination respecte la pagination du document source

**NOTE IMPORTANTE : les différences par rapport à la version Miller se présentent ainsi, les passages discordants sont marqués en italiques dans le texte AFI, et la version Miller correspondante se trouve, dans l'ordre, en bas de chaque page. (jusqu'à la page 30, manque la référence précise du renvoi aux pages correspondantes de la version Miller)**

## Avis au lecteur

Il existe une édition officielle de ce séminaire. Un article de Elle Hirsch paru dans le numéro 7 juin 1983) de notre revue *Le Discours Psychanalytique* exprime ce qu'il y a lieu de penser de cette transcription à notre avis. Déjà repris dans le livre de Marcel Czermak, *Passions de l'objet*, nous le reproduisons ici en annexe.

Le texte que nous proposons est établi à partir de la transcription d'origine qui circulait déjà à l'Ecole Freudienne de Paris du temps de Lacan et avec son accord.

Afin de permettre au lecteur de se faire sa propre opinion au sujet des distorsions, réductions, altérations diverses introduites dans l'édition officielle, nous donnons en marge la référence précise au texte de cette édition avec le numéro de la page où elle se trouve. Cela correspond à ce qui est en italique dans le corps même de notre version.

Il reste que ce travail ne saurait prétendre à l'exhaustivité.

L'éditeur

-2-

## TABLES DES MATIERES

<i>Avis au lecteur</i> .....	7
Leçon 1 (16 novembre 1955).....	9
– 2 (23 novembre 1955).....	33
– 3 (30 novembre 1955).....	55
– 4 (7 décembre 1955) .....	83
– 5 (14 décembre 1955) .....	105
– 6 (21 décembre 1955) .....	125
– 7 (11 janvier 1956).....	129
– 8 (18 janvier 1956).....	157
– 9 (25 janvier 1956).....	183
– 10 (1 <sup>er</sup> février 1956) .....	211
– 11 (8 février 1956) .....	237
– 12 (15 février 1956) .....	263
– 13 (14 mars 1956) .....	291
– 14 (21 mars 1956) .....	315
– 15 (11 avril 1956).....	335
– 16 (18 avril 1956).....	357
– 17 (25 avril 1956).....	379
– 18 (2 mai 1956) .....	399
– 19 (9 mai 1956) .....	415
– 20 (31 mai 1956) .....	435
– 21 (6 juin 1956).....	455
– 22 (13 juin 1956).....	477
– 23 (20 juin 1956).....	501
– 24 (27 juin 1956).....	521
– 25 (4 juillet 1956).....	545













## Leçon 1, 16 novembre 1955

*Comme vous l'avez appris, cette année commence la question des psychoses. Loin qu'on puisse parler d'emblée du traitement des psychoses, et encore moins du traitement de la psychose chez Freud, ce qui littéralement se traduit à néant, car jamais Freud n'en a parlé, sauf de façon tout à fait allusive.*

Nous allons d'abord essayer de partir de la doctrine freudienne pour voir, en cette matière, ce qu'il apporte, puis *nous ne pourrons pas manquer, à l'intérieur même de ces commentaires, d'y introduire, dans les notions que nous avons déjà élaborées au cours des années précédentes, tous les problèmes actuels que posent pour nous les psychoses.* Problèmes de nature clinique et nosographique d'abord, dans lesquels il m'a semblé que peut-être tout le bénéfice que peut apporter l'analyse, n'avait pas été complètement dégagé: problème de traitement aussi; assurément, c'est là que devra débaucher notre travail cette année.

Puisque aussi bien ce point de mire, et assurément ce n'est pas un hasard, mettons que ce soit un lapsus, c'est un lapsus significatif, ce point de mire déjà nous pose une question qui est une sorte d'évidence première, comme toujours le moins remarqué est dans ce qui a été fait, dans ce qui se fait, dans ce qui est en train de se faire. Quant au traitement des

9

Cette année commence la question des psychoses. Je dis la question, parce qu'on ne peut d'emblée parler du traitement des psychoses.

Nous ne manquerons pas d'introduire les notions que nous avons élaborées au cours des années précédentes et de traiter de tous les problèmes que les psychoses nous posent aujourd'hui.

## LES PSYCHOSES

psychoses, il est frappant de voir qu'il semble qu'on aborde beaucoup plus volontiers, qu'on s'intéresse d'une façon beaucoup plus vive, *qu'on attende beaucoup de résultats, de l'abord des schizophrénies, beaucoup plus que de l'abord des paranoïas. Je vous propose en manière de point d'interrogation cette remarque dès maintenant*; nous resterons peut-être un long moment à y apporter la réponse: mais assurément elle restera sous-jacente à une bonne part de notre démarche, et ceci dès le départ.

En d'autres termes la situation un peu privilégiée, un peu nodale, au sens où *il s'agit d'un nœud, mais aussi d'un noyau résistant, la situation des paranoïas est quelque chose. Ce n'est certainement pas sans raison que nous en avons fait le choix pour aborder, pour commencer d'aborder le problème des psychoses dans ses relations avec la doctrine freudienne*. En effet, ce qui est frappant d'un autre côté, c'est que *Freud s'est intéressé d'abord à la paranoïa, il n'ignorait pas bien entendu la schizophrénie, ni ce mouvement, lui, qui était contemporain de l'élaboration de la schizophrénie*.

Il est très frappant et très singulier que, s'il a certainement reconnu, admiré, voire encouragé les travaux autour de l'école de Zurich, et mis en relation les concepts et la théorie analytique avec ce qui s'élaborait autour de Bleuler, Freud en soit resté assez loin: et pour vous indiquer tout de suite *un point de texte auquel vous pourrez vous reporter - vous pourrez vous reporter. nous y reviendrons d'ailleurs mais il n'est pas inutile que vous en preniez connaissance dès maintenant* - je vous rappelle qu'à la fin de l'observation du cas Schreber, qui est le texte fondamental de tout ce que Freud a apporté concernant les psychoses, texte majeur, vous y verrez de la part de Freud la notion d'une ligne de partage des eaux, si je puis m'exprimer ainsi, entre paranoïa d'un côté, et d'un autre tout ce qu'il aimerait, dit-il, côté *tout ce qu'il aimerait, dit-il, qu'on appelât paraphrénie*, et qui correspond très exactement au terme qu'il voudrait bien, lui Freud, qu'on donne au *champ à proprement parler des schizophrénies, ou encore ce qu'il propose qu'on appelle champ des schizophrénies dans la nosologie analytique, paraphrénie qui recouvre*

### 10

On aborde beaucoup plus volontiers les schizophrénies que les paranoïas.

celle d'un nœud, mais aussi d'un noyau résistant

... bien entendu Freud n'ignorait pas la schizophrénie.

Freud n'ignorait pas la schizophrénie. Le mouvement d'élaboration de ce concept lui était contemporain.

un point de repère auquel vous pourrez vous reporter

tout ce qu'il aimerait, dit-il, qu'on appelât paraphrénies et qui correspond très exactement au champ des schizophrénies.

champ des schizophrénies

*exactement toute la démence.* Je vous indique les points de repère qui sont nécessaires à l'intelligence de ce que nous dirons dans la suite.

Donc, pour Freud, le champ des psychoses se divise en deux: psychoses à proprement parler pour savoir ce que cela recouvre à peu près dans l'ensemble du domaine psychiatrique, psychose cela n'est pas démence; les psychoses si vous voulez - ça correspond à ce que l'on a appelé toujours, et qui continue d'être appelé légitimement les folies.

Dans le domaine de la folie. Freud fait deux parts très nettes, il ne s'est pas beaucoup mêlé de nosologie en matière de psychoses que cela, mais là il est très net et nous ne pouvons pas tenir cette distinction, étant donné la qualité de son auteur, pour tout à fait négligeable. Je vous fais remarquer au passage, qu'en ceci comme il arrive, nous ne pouvons que remarquer qu'il n'est pas absolument en accord avec son temps, et que c'est là l'ambiguïté, soit parce qu'il est très en retard, soit au contraire parce qu'il est très en avance. Mais à un premier aspect il est très en retard. En d'autres termes, *l'expansion qu'il donne au terme de paranoïa, il est tout à fait clair qu'on va beaucoup plus loin qu'à son époque on ne donnait à ce terme.* Je donne quelques points de repère pour ceux qui ne sont peut-être pas familiers avec ces choses.

Je ne veux pas vous faire ce qu'on appelle l'historique de la paranoïa depuis qu'elle a fait son apparition avec un psychiatre disciple de Kant au début du XIXe siècle. C'est tout à fait une incidence épisodique. Le maximum d'extension de la paranoïa, c'est justement le moment où la paranoïa se confond à peu près avec ce qu'on appelle les folies, qui est le moment qui correspond à peu près à l'exemple des 70 % des malades qui étaient dans les asiles et qui portaient l'étiquette « paranoïa » ; ça voulait dire que tout ce que nous appelons psychoses ou folies étaient paranoïas. Mais nous avons d'autres tendances en France à voir le *mot paranoïa pris, à peu près identifié avec le moment où il a fait son apparition dans la nosologie française, moment extrêmement tardif, ça joue sur une cinquantaine d'années, et où il fut identifié à*

-11-

À première vue, il est très en retard.

le mot paranoïa... a été identifié à quelque chose de fondamentalement différent

*quelque chose de fondamentalement différent comme conception, de tout ce qu'il a représenté dans la psychiatrie allemande. En France, ce que nous appelons un paranoïaque avant que la thèse d'un certain Jacques Lacan sur « les psychoses paranoïaques dans leurs rapports avec la personnalité », ait tenté de jeter un grand trouble dans les esprits, qui s'est limité à un petit cercle, au petit cercle qui convient, on ne parle plus des paranoïaques comme on en parlait auparavant, à ce moment-là c'était la constitution paranoïaque, c'est-à-dire que c'était des méchants, des intolérants, des gens de mauvaise humeur: orgueil, méfiance, susceptibilité, surestimation de soi-même, telle était la caractéristique qui faisait pour tout un chacun le fondement de la paranoïa: à partir de quoi on était plus simple, tout s'expliquait: quand il était par trop paranoïaque, il arrivait à délirer.*

*Voilà à peu près, je ne force en rien, où nous en étions en France, je ne dis pas à la suite des conceptions de Sérieux et Capgras, parce que si vous lisez, vous verrez qu'au contraire il s'agit là d'une clinique très fine qui permet précisément de reconstituer les bases et les fondements telle qu'elle est effectivement structurée, mais plutôt à la suite de la diffusion de l'ouvrage dans lequel, sous le titre la « Constitution paranoïaque », Monsieur Génil-Perrin\* avait fait prévaloir cette notion caractérologique de l'anomalie de la personnalité constituée essentiellement dans une structure qu'on peut bien qualifier, aussi bien le livre porte la marque et le style de cette inspiration, *structure perverse du caractère et comme toute perversion, il arrivait qu'il sorte des limites* et qu'il tombe dans cette affreuse folie qui consistait simplement dans l'exagération démesurée de tous les traits de ce fâcheux caractère.*

Cette conception, vous le remarquerez, peut bien s'appeler une conception psychologique, ou psychologisante, ou même psychogénétique de la chose. Toutes les références

-12

\*- Le rédacteur impute à Génil-Perrin le clinique très fine de Sérieux et Capgras.

que la thèse d'un certain Jacques Lacan ait tenté de jeter un grand trouble dans les esprits.

on ne parle plus aujourd'hui des paranoïaques comme avant.

Voilà à peu près, je ne force en rien, où nous en étions en France à la suite de la diffusion de l'ouvrage de M. Génil-Perrin, sur la constitution paranoïaque

Structures perverses du caractère. Comme tout pervers il arrivait que le paranoïaque sorte des limites.

*Leçon du 16 novembre 1955*

formelles à une base organique de la chose, au tempérament par exemple, ne changent en rien ce que nous pouvons appeler genèse psychologique: c'est précisément cela, c'est quelque chose qui s'apprécie, se définit sur un certain plan, et ensuite les relations, les liens de développement se conçoivent d'une façon parfaitement continue, dans une cohérence qui est autonome, propre, qui se suffit dans son propre champ, et c'est bien en somme de science psychologique qu'il s'agit quelle que puisse être d'un autre côté la répudiation d'un certain point de vue que l'on trouvait sous la plume de son auteur, ça n'y changerait rien. J'ai donc essayé dans ma thèse, d'y introduire une autre vue: à ce moment-là j'étais encore assurément un jeune psychiatre, et j'y fus introduit pour beaucoup par les travaux, l'enseignement direct et, j'oserais même dire la familiarité de quelqu'un qui a joué un rôle très important dans la psychiatrie française à cette époque, et qui est Monsieur de Clérambault.

*M. de Clérambault - j'évoque sa personne, son action, son influence et son nom dans une causerie introductive de notre champ pour ceux d'entre vous qui n'ont de son oeuvre qu'une connaissance moyenne ou approximative, ou par ouïe dire, et je pense qu'il doit y en avoir un certain nombre - passe pour avoir été le farouche défenseur d'une conception organiciste extrême, et assurément c'était là en effet le dessein explicite de beaucoup de ses exposés théoriques. Néanmoins, je crois que c'est là que peut tenir la perspective sur l'influence qu'a pu avoir effectivement, non seulement sa personne et son enseignement, mais aussi la véritable portée de cette découverte, puisque aussi bien c'est une oeuvre qui, indépendamment de ses visées théoriques, a une valeur clinique concrète d'une nature considérable: le nombre de syndromes, pour donner à ce terme le sens le plus vague, cliniques descriptifs qui ont été repérés par Clérambault, et d'une façon complètement originale et nouvelle, qui sont dès lors intégrés au patrimoine psychiatrique de l'expérience psychiatrique, est considérable. Et dans l'ordre des*

13

M. de Clérambault, dont j'évoquerai la personne, l'action et l'influence.

Néanmoins je ne crois pas que ce soit de là que peut se prendre une perspective juste.

*psychoses, Clérambault reste absolument indispensable, il a apporté des choses extrêmement précieuses qui n'avaient jamais été vues avant lui, qui n'ont même pas été reprises depuis: je parle des psychoses toxiques, déterminées par des toxiques: éthéromanie, etc.*

La notion de l'automatisme mental est apparemment polarisée dans l'œuvre de Clérambault, dans son enseignement, par le souci de démontrer le caractère fondamentalement anidéique comme il s'exprimait, *c'est-à-dire non conforme à une suite d'idées - ça n'a pas beaucoup plus de sens dans le discours de ce maître\** - de la suite des phénomènes dans le développement ou l'évolution de la psychose.

*On peut déjà remarquer que rien que ce repérage du phénomène en fonction d'une espèce de compréhensibilité supposée, c'est à savoir qu'il pourrait y avoir une continuité qu'on appellerait l'idée, c'est à savoir que la suite des phénomènes, de la façon dont je vous ai indiqué le paranoïaque avec son développement délirant, ce serait quelque chose qui irait de soi, de sorte qu'il y a déjà une espèce de référence à la compréhensibilité, et presque pour déterminer ce qui justement se manifeste, pour faire une rupture dans la chaîne, et se présentait justement comme un cas béant, comme quelque chose d'incompréhensible et quelque chose qui ne joint pas maintenant avec ce qui se passe après. C'est là une assomption dont il serait exagéré de dire qu'elle est assez naïve puisqu'il n'y a pas de doute, il n'y en a pas de plus commune, et tout de même pour beaucoup de gens, et je le crains, encore pour vous, tout au moins pour beaucoup d'entre vous, la notion qui a constitué le progrès majeur de la psychiatrie depuis qu'a été introduit ce mouvement d'investigation qui s'appelle l'analyse, consisterait en la restitution du sens à l'intérieur de la chaîne des phénomènes. Ceci n'est pas faux en soi, mais ce qui est faux c'est de s'imaginer, comme il reste d'une façon ambiante dans l'esprit, du*  
14

\*Il s'agit là bien sûr d'une anticipation, comme s'il s'agissait d'une structure de discours alors que Lacan fait allusion à son Maître: de Clérambault.

En un mot, dans l'ordre des psychoses, Clérambault reste absolument indispensable.

... ce qui veut dire non conforme à une suite des idées - ça n'a pas beaucoup plus de sens, hélas, que le discours du maître.

Ce repérage se fait donc en fonction d'une compréhensibilité supposée.

*Leçon du 16 novembre 1955*

*« sensus commune » des psychiatres que le sens dont il s'agit c'est ce qui se comprend; qu'en d'autres termes, ce que nous avons appris, ce qu'il y a de nouveau, c'est à comprendre les malades. C'est là un pur mirage, cette notion de compréhensibilité a un sens très net, et qui est un ressort tout à fait essentiel de notre recherche; quelque chose peut être compris et strictement indistingué de ce qu'on appelle par exemple relation de compréhension, et dont Jaspers a fait le pivot de toute sa psychopathologie dite générale. C'est qu'il y a des choses qui se comprennent, qui vont de soi, par exemple quand quelqu'un est triste, c'est qu'il n'a pas ce que son cœur désire: rien n'est plus faux: il y a des gens qui ont tout ce que leur cœur désire et qui sont tristes quand même, la tristesse est une passion qui est complètement d'une autre nature. Je voudrais quand même un tout petit peu insister quand vous donnez une gifle à un enfant, hé bien ça se comprend, il pleure sans que personne réfléchisse que ce n'est pas du tout obligé qu'il pleure, et je me souviens du petit garçon qui, quand il recevait une gifle demandait: « c'est une caresse ou une claque ? » si on lui disait « c'est une claque », il pleurait, ça faisait partie des conventions, de la règle du moment. S'il avait reçu une claque il fallait pleurer, et si c'était une caresse il était enchanté. Il faut dire que le mode de relations qu'il avait avec ses parents un peu vifs, donnait cette sorte de communication active du contexte assez courant dans cette notion de relation de compréhension telle que l'explicite M. Jaspers. Vous pouvez d'ici la prochaine fois, vous reporter au chapitre très précis intitulé: « La notion de relation de compréhension » dans M. Jaspers, vous y verrez d'ailleurs, parce que c'est bien là l'utilité d'un discours soutenu, que les incohérences y apparaissent vite, et vous y verrez très rapidement à quel point la notion est insoutenable, c'est-à-dire qu'en fin de compte Jaspers n'évoque la relation de compréhension que comme quelque chose qui est toujours à la limite, mais dès qu'on s'en approche à proprement parler est insaisissable, et dont les exemples qu'il tient pour les plus*

15

... du « sensus commune » des psychiatres...

La notion de compréhension a une signification très nette.

... et si c'était une caresse, il était enchanté. Ça n'épuise d'ailleurs pas la question. Quand on reçoit une gifle, il y a bien d'autres façons d'y répondre que de pleurer, on peut la rendre et aussi tendre l'autre joue, on peut aussi dire: «Frappe, mais écoute».



manifestes, ceux qui sont ses points de repère, les centres de référence avec lesquels il confond très vite et forcément de façon obligée, la notion de relation de compréhension, ce sont des références en quelque sorte idéales; mais ce qui est très saisissant, c'est qu'il ne peut pas éviter, même dans son propre texte et même avec l'art qu'il peut mettre à soutenir ce mirage, d'en donner d'autres exemples que ceux qui ont toujours été précisément réfutés par les faits, par exemple que le suicide étant un penchant certainement vers le déclin, vers la mort, il semblerait que tout un chacun en effet pourrait dire - mais uniquement si on va le chercher pour le faire dire que le suicide devrait se produire plus facilement au déclin de la nature, c'est-à-dire en automne, mais chacun sait depuis longtemps que d'après les statistiques on se suicide beaucoup plus au printemps. Ça n'est ni plus ni moins compréhensible, il suffit des articulations nécessaires, et d'explicitier ce qu'on vaudra sur ce sujet, admettre qu'il y a quelque chose de surprenant au fait que les suicides soient plus nombreux au printemps qu'en automne, et quelque chose qui ne peut reposer que sur cette sorte de mirage toujours inconsistant qui s'appelle la relation de compréhension, comme s'il y avait quoi que ce soit qui, dans cet ordre, pût être jamais saisi.

En ce sens, si nous arrivions même à concevoir, c'est très difficile, mais comme toutes les choses qui ne sont pas approchées, serrées de près, prises dans un véritable concept, cela reste la supposition latente à tout ce que l'on considère comme une espèce de changement de couleur de la psychiatrie depuis une trentaine d'années. Dans le rapport de notre objet psychiatrique, le malade, la réintroduction de ces fameuses relations de compréhension, si la psychogenèse c'est cela, je dis, parce que je le pense, que la plupart d'entre vous sont capables dès maintenant de comprendre parfaitement ce que je veux dire après deux ans d'enseignement sur le symbolique, l'imaginaire et le réel, pour ceux qui n'y seraient pas encore je le leur dis: le grand secret de la psychanalyse c'est qu'il n'y a pas de psychogenèse. Si la

psychogénèse c'est cela, c'est justement ce dont la psychanalyse par tout son mouvement, par toute son inspiration, par tout son ressort, par tout ce qu'elle a apporté, par tout ce en quoi elle nous conduit, par tout ce en quoi elle doit nous maintenir, est en cela la plus éloignée. Une autre manière d'exprimer les choses et qui va beaucoup plus loin encore, c'est que dans l'ordre de ce qui est à proprement parler psychologique, si nous essayons de le serrer de plus près, à savoir si nous nous mettons dans une perspective psychologisante, le psychologique c'est l'éthologie, c'est l'ensemble des comportements, des relations de l'individu, biologiquement parlant avec ce qui fait partie de son entourage naturel. C'est la définition tout à fait légitime de ce qui peut être considéré à proprement parler comme la psychologie: c'est là un ordre de relations de fait, chose objectivable disons, champ très suffisamment limité pour constituer un objet de science, il faut aller un tout petit peu plus loin, et il faut même dire qu'aussi bien constituée que soit une psychologie dans son champ naturel, la psychologie humaine comme telle est exactement - comme disait Voltaire de l'histoire naturelle: elle n'est pas aussi naturelle que cela - pour tout dire, tout ce qu'il y a de plus antinaturel. Tout ce qui est de l'ordre proprement psychologique dans le comportement humain est soumis à des anomalies profondes, présente à tous instants des paradoxes suffisants pour, à soi seul, poser le problème de savoir quel ordre il faut introduire pour que, simplement, on s'y retrouve, pour que la chatte y retrouve ses petits.

*Si on oublie ce qui est vraiment le relief, le ressort essentiel de la psychanalyse, on revient- ce qui d'ailleurs est naturellement le penchant constant, quotidiennement constaté de la psychanalyse - on revient à toutes sortes de mythes qui ont été constitués depuis un temps qui reste à définir, à peu près à la fin du XVIIIe siècle jusqu'à la psychanalyse. Ces sortes de mythes on peut bien les définir ainsi, si on constituait l'ensemble de ce qu'on appelle la psychologie traditionnelle et de la psychiatrie: mythes d'unité de la personnalité,*

17

Si on oublie le relief, le ressort essentiel de la psychanalyse, on en revient - ce qui est naturellement le penchant constant quotidiennement constaté des psychanalystes -...

.. à peu près à la fin du XVIIIe siècle... Cela dit qu'on ne s'y trompe pas...

mythes de la synthèse, mythes des fonctions supérieures et inférieures, confusion à propos des termes de l'automatisme, tout type d'organisation du champ objectif qui montre à tout instant le craquement, l'écartèlement, la déchirure, la négation des faits, la méconnaissance même de l'expérience la plus immédiate. Ceci dit, qu'on ne s'y trompe pas, je ne suis pas ici non plus en train de donner la moindre indication dans le sens d'un Mythe au premier plan de cette expérience immédiate qui est le fond de ce qu'on appelle la psychologie, voire la psychanalyse existentielle cette expérience immédiate n'a pas plus de privilège pour nous arrêter, nous captiver, que dans n'importe quelle autre science, *c'est-à-dire qu'elle n'est nullement la mesure de ce à quoi nous devons arriver en fin de compte, comme élaboration satisfaisante de ce dont il s'agit. À ce titre, ce que donne la doctrine freudienne, l'enseignement freudien*, est, vous le savez, tout à fait conforme à ce qui s'est produit dans tout le reste du scientifique si différent que nous puissions le concevoir de ce mythe qui est le nôtre propre, c'est-à-dire que comme les autres sciences il fait intervenir des ressorts qui sont au-delà de cette expérience immédiate, qui ne sont nullement passibles à être saisis d'une façon sensible. Là comme en physique ce n'est pas en fin de compte la couleur que nous retenons dans son caractère senti, différencié par l'expérience directe, c'est quelque chose qui est, derrière et qui la conditionne.

*Nous ne pouvons pas méconnaître non plus cette dimension tout à fait essentielle du progrès freudien, c'est quelque chose qui n'est pas non plus ce qui est différent de la relation de compréhension dont je parlais tout à l'heure, qui n'est pas non plus quelque chose qui simplement s'arrêterait à cette expérience immédiate, cette expérience n'est pas quelque chose qui 'à aucun moment soit pris nulle part*, dans quoi que ce soit de pré conceptuel, de pré-essentiel, une sorte d'expérience pure, c'est une expérience bel et bien déjà structurée par quelque chose d'artificiel qui est très précisément la relation analytique, la relation analytique telle qu'elle est

18

je ne suis pas en train de donner dans le mythe de cette expérience...

Elle n'est nullement la mesure de l'élaboration à quoi nous devons arriver en fin de compte. L'enseignement freudien...

... qui la conditionne.

constituée par l'aveu par le sujet de quelque chose qu'il vient dire au médecin et ce que le médecin en fait, et c'est à partir de là que tout s'élabore, et c'est ce qui fait de son instrument d'entrée, son mode opératoire premier.

À travers tout ce que je viens de vous rappeler, vous devez me semble-t-il, avoir déjà reconnu les trois ordres du champ dont le vous enseigne, rabâche depuis un certain temps, combien ils sont nécessaires à mettre dans notre perspective pour comprendre quoi que ce soit à cette expérience, c'est à savoir: du symbolique, de l'imaginaire et du réel.

Le symbolique, vous venez de le voir apparaître tout à l'heure très précisément, au moment où j'ai fait allusion de façon très nette, et par deux abords différents, à ce qui est manifestement au-delà de toute compréhension, et à l'intérieur de quoi toute compréhension s'insère et qui exerce cette influence si manifestement perturbante sur tout ce qui est des rapports humains et très spécialement interhumains.

L'imaginaire, vous l'avez vu aussi pointer dans mon discours précédent, par cette seule référence que je vous ai faite à l'éthologie animale, c'est-à-dire à ces formes captivantes ou captatrices qui donnent en quelque sorte les rails et les suites, à l'intérieur desquelles suites le comportement animal se dirige, se conduit vers ses buts naturels. M. Piéron qui n'est pas pour nous en odeur de sainteté, a intitulé un de ses livres « La sensation, guide de vie » ; c'est un très beau titre, je ne sais pas s'il s'applique autant à la sensation qu'il le dit, en tout cas, ce n'est certainement pas le contenu du livre qui le confirme, mais bien entendu, il y a un fond exact dans cette perspective, ce titre vient là un peu en raccroc à son livre, il semble que ce soit là un dessein auquel le livre lui-même fasse défaut, mais l'imaginaire est assurément guide de vie pour tout le champ animal, *et le rôle que l'image joue dans ce champ profondément structuré par le symbolique, qui est le nôtre, est bien entendu capital. Ce rôle est tout entier repris, répété, réanimé par cet ordre symbolique*, les images, en tant que nous puissions saisir quoi que ce soit qui permette de le saisir à l'état pur, sont toujours plus ou moins

19

Si l'image joue également un rôle capital dans le champ qui est le nôtre, ce rôle est tout entier repris, repétri, réanimé par l'ordre symbolique.

intégrées à cet ordre symbolique qui, je vous le rappelle, se définit chez l'homme par son caractère essentiellement à savoir de structure organisée.

Par opposition, quelle différence y a-t-il entre quelque chose qui est de l'ordre symbolique et quelque chose qui est de l'ordre imaginaire ou réel ? C'est que dans l'ordre imaginaire ou réel nous avons toujours un plus ou un moins autour de quoi que ce soit qui soit un seuil, nous avons une marge, nous avons un plus ou moins, nous avons une continuité. Dans l'ordre symbolique, tout élément vaut en tant qu'opposé à un autre, pour entrer par exemple dans le champ de l'expérience où nous allons commencer de nous introduire, celle de notre psychotique, prenons quelque chose de tout à fait élémentaire.

L'un de nos psychotiques nous raconte dans quel monde étrange il est entré depuis quelques temps tout pour lui est devenu signe, non seulement comme il le raconte il est épié, observé, surveillé, on parle, on dit, on indique, on le regarde, on cligne de l'œil, mais cela peut aller beaucoup plus loin, cela peut envahir - vous allez voir tout de suite l'ambiguïté s'établir - nous dirons le champ des objets réels inanimés, non-humains.

Regardons-y de plus près avant de voir de quoi il s'agit s'il rencontre dans la rue une auto colorée par exemple, elle aura pour lui une valeur - une auto n'est pas absolument ce que nous appellerons un objet naturel-cette auto est rouge, elle aura pour lui tel sens, ce n'est pas pour rien qu'une auto rouge est passée à ce moment-là. Posons-nous des questions à propos d'un phénomène aussi simple, le phénomène de l'intuition délirante de ce sujet à propos de la valeur de cette auto rouge. Il est très souvent d'ailleurs, tout à fait incapable, sans qu'elle ait pour lui une signification maxima, de préciser cette signification qui reste ambiguë; est-elle favorable ? est-elle menaçante ? Il est quelquefois incapable de trancher sur le plan de cette caractéristique, mais assurément, l'auto est là pour quelque chose. À propos donc du phénomène le plus difficile à saisir, je dirais le plus indifférencié qui soit, nous pourrions reconnaître que par exemple

nous aurons trois conceptions complètement différentes de la rencontre d'un sujet, dont je n'ai pas dit dans quelle classe de la psychose il se place, de cette déclaration d'un sujet à propos d'une auto rouge, selon que nous envisagerons la chose sous l'angle d'une aberration perceptive, c'est-à-dire - ne croyez pas que nous en sommes aussi loin - il n'y a pas très longtemps que c'était au niveau des phénomènes de la perception qu'était posée la question de savoir ce qu'éprouvait de façon élémentaire le sujet aliéné - si c'est un daltonien qui voit le rouge vert, ou inversement, personne n'y a été voir, il n'en distingue pas simplement la couleur. Selon que nous envisagerons la rencontre avec cette auto rouge dans le même registre que ce qui se passe quand le rouge-gorge rencontrant son congénère, lui exhibe le plastron bien connu qui lui donne son nom, et c'est du seul fait de cette rencontre qu'il est là, car on a démontré par une série d'expériences, que cet habillage des oiseaux correspondait avec la garde des limites du territoire. À soi tout seul, cela détermine un certain comportement individu-adversaire pour le moment de leur rencontre, fonction imaginaire de ce rouge, fonction si vous voulez qui dans l'ordre précisément des relations de compréhension se traduit par le fait que ce rouge pour le sujet, aura hâté quelque chose qui l'aura fait voir rouge, qui lui aura semblé porter en lui-même le caractère expressif et immédiat de l'hostilité ou de la colère; ou au contraire de comprendre cette auto rouge, troisième façon de la comprendre, dans l'ordre symbolique, à savoir comme on comprend la couleur rouge dans un jeu de cartes, c'est-à-dire en tant qu'opposé au noir; c'est-à-dire faisant partie d'un langage déjà organisé.

Voilà exactement les trois registres distingués, et distingués aussi les trois plans dans lesquels peut s'engager notre « compréhension », dans la façon même dont nous nous interrogeons sur le phénomène élémentaire et sur sa valeur actuelle à un moment déterminé de l'évolution pour le sujet.

Il est tout à fait clair massivement, que ce que Freud introduit quand il aborde ce champ de la paranoïa, et ceci est

encore plus éclatant ici que partout ailleurs, peut-être parce que c'est plus localisé, parce que cela tranche plus avec les discours contemporains, quand il s'agit de psychose, nous voyons d'emblée que Freud avec une audace qui a le caractère d'une espèce de commencement absolu, nous finissons par ne plus nous rendre compte de la trame technique, c'est une espèce de création, on a beau dire qu'il y a des sciences qui se sont déjà intéressées au sens du rêve, ça n'a absolument rien à faire avec la méthode appliquée dans la Traumdeutung: avec ce travail de pionnier qui est déjà fait devant nos yeux, et qui aboutit à la formule: le rêve vous dit quelque chose, et la seule chose qui nous intéresse, c'est cette élaboration à travers laquelle il dit quelque chose, il dit quelque chose comme on parle. Ceci n'avait jamais été dit, on a dit qu'il y avait un sens, que nous pouvions y lire quelque chose, mais le rêve dit quelque chose, il parle admettons encore qu'il pouvait y avoir de cela justement par l'intermédiaire de toutes les pratiques innocentes, quelque chose de cela. Mais que Freud prenne le livre d'un paranoïaque ce livre de Schreber dont il recommande bien platoniquement la lecture au moment où il écrit son ouvrage, car il dit: « ne manquez pas de le lire avant de me lire », Freud prend donc ce livre des « Mémoires d'un malade nerveux » et il donne un déchiffrement champolionesque, un déchiffrement à la façon dont on déchiffre des hiéroglyphes, il retrouve derrière tout ce que nous raconte cet extraordinaire personnage - car parmi toutes les productions littéraires du type du plaidoyer, de la communication, du message fait par quelqu'un qui, passé au-delà des limites, nous parle du domaine de cette expérience profondément extérieure, étrange, qui est celle du psychosé, c'est certainement un des livres les plus remarquables: c'en est un d'un caractère tout à fait privilégié, il y a là une rencontre exceptionnelle entre le génie de Freud et quelque chose de tout à fait rare. Dans son développement, Freud prend le texte, et il ne fait pas une vaine promesse: nous verrons ensemble qu'à un certain moment, il y a de la part de Freud un véritable coup de génie

qui ne peut rien devoir à ce qu'on peut appeler pénétration intuitive, *c'est le coup de génie littéralement du linguiste qui, dans le texte, voit apparaître plusieurs fois le même signe, et présuppose, part de l'idée que ceci doit vouloir dire quelque chose, par exemple la voyelle la plus fréquente « e » dans la langue dont il s'agit, vu ce que nous savons vaguement, et qui à partir de ce trait de génie arrive à remettre debout à peu près l'usage de tous les signes en question dans cette langue. Pour Freud par exemple, cette identification prodigieuse qu'il fait des oiseaux du ciel dans Schreber, avec les jeunes filles, a quelque chose qui participe tout à fait de ce phénomène, d'une hypothèse sensationnelle qui permet, à partir de là, d'arriver à reconstituer toute la chaîne du texte, bien plus, de comprendre non seulement le matériel signifiant dont il s'agit, mais aussi de reconstituer la langue, cette fameuse langue fondamentale dont nous parle Schreber lui-même, la langue dans laquelle tout le texte est écrit.*

*Le caractère donc absolument dominant de l'interprétation symbolique comme telle, au sens plein, pleinement structuré qui est celui dans lequel j'insiste, il faut que nous situions toujours la découverte analytique dans son plan original, et par là plus évident que partout ailleurs. Est-ce que c'est assez dire ? Sûrement pas puisque aussi bien rien dans ce cas n'irait au delà de cette traduction, en effet, sensationnelle, mais du même coup laisserait exactement le champ dans lequel Freud opère, sur le même plan que celui des névroses, c'est-à-dire que l'application de la méthode analytique ne montrerait ici rien de plus que ceci: qu'elle est capable en effet dans l'ordre symbolique de faire une lecture égale, mais tout à fait incapable de rendre compte de leur distinction et de leur originalité. Il est bien clair que c'est donc tout à fait au-delà de cela qui sans doute sera une fois de plus démontré par la lecture de Freud, que c'est bien au-delà de cela que se posent les problèmes qui vont faire l'objet de notre recherche de cette année, et qui vont aussi justifier que nous les ayons mis à notre programme.*

Dans cette découverte du sens du discours à proprement

23

... c'est le coup de génie du linguistique...

Plus clairement que partout ailleurs, l'interprétation analytique se démontre ici symbolique, au sens structuré du terme.

... incapable de rendre compte de la distinction des deux champs.



parler, c'est un discours, et un discours imprimé, il s'agit bien de cela, de l'aliéné; que nous soyons dans l'ordre symbolique et que ce soit l'ordre symbolique qui puisse en répondre, ceci est manifeste. Maintenant *qu'est-ce que nous montre le matériel même de ce discours de l'aliéné? Il parle, mais ce n'est pas au niveau de ses vocables que se déroule ce sens traduit par Freud, c'est au niveau de ce qui est nommé, les éléments de nomination de ce discours sont empruntés à quelque chose dont vous le verrez, le rapport est tout à fait étroit avec le corps propre; c'est par la porte d'entrée du symbolique que nous arrivons à entrevoir, à pénétrer cette relation de l'homme à son propre corps qui caractérise le champ en fin de compte réduit, vous le voyez, mais vraiment irréductible chez l'homme, de ce qu'on appelle l'imaginaire, car si quelque chose chez l'homme correspond à cette fonction imaginaire du comportement animal, c'est tout ce qui le fait lier d'une façon élective, toujours aussi peu saisissable que possible, c'est-à-dire à la limite de quelque participation symbolique, mais tout de même irréductible, et que toute l'expérience analytique seule a permis de saisir dans ses derniers ressorts, l'homme a un certain nombre de ressorts formels qui sont la forme générale du corps, où tel ou tel point est dit zone érogène de ce corps.*

Voilà ce que nous démontre l'analyse symbolique du cas de Schreber. À partir de là, les questions qui se posent font exactement le tour des catégories effectivement actives, efficaces dans notre champ opératoire; il est classique de dire que dans la psychose, l'inconscient est là en surface, c'est même pour cela que c'est bien comme il l'est déjà, qu'il ne semble pas que ça ait de meilleur ni de plus grand effet, nous ne savons pas trop comment nous en tiendrons compte il est bien certain qu'en effet, dans cette perspective assez instructive en elle-même, nous pouvons en effet faire cette remarque d'emblée et tout de suite que probablement ce n'est pas purement et simplement comme Freud l'a toujours souligné de ce trait négatif, d'être un Unbewusst, un non conscient que l'inconscient tient son efficace; nous

24

Maintenant, quel est le matériel même de ce discours ? À quel niveau se déroule le sens traduit par Freud ?

La relation au corps propre...

traduisons Freud et nous disons: cet inconscient c'est un langage. Il est bien certain que ça paraît beaucoup plus clair dans notre perspective, que le fait qu'il soit articulé par exemple, n'implique pas après tout pour autant qu'il soit reconnu, la preuve c'est que tout se passe comme si Freud traduisait une langue étrangère, et même la reconstituait dans un découpage absolument fondamental. *Le sujet est peut-être tout simplement dans le même rapport que Freud avec son langage, il l'est même certainement, à savoir que le phénomène de la Spaltung peut être là légitimement évoqué, et, si tant est que nous admettions l'existence de quelqu'un qui peut parler dans une langue qu'il ignore totalement, c'est la métaphore que nous choisissons pour dire ce qu'il ignore dans la psychose.* En serons-nous satisfait? Certainement pas parce qu'aussi bien la question n'est pas de savoir pourquoi cet inconscient qui est là, articulé à fleur de terre, reste aussi bien pour le sujet exclu si l'on peut dire, non assumé, la question est de savoir pourquoi cet inconscient apparaît dans le réel, car enfin c'est là ce qui est la question essentielle. J'espère qu'il y en a assez parmi vous qui se souviennent du commentaire que M. Jean Hippolyte nous avait fait ici de la Verneinung de Freud, et je regrette son absence ce matin pour pouvoir répéter devant lui, et m'assurer par sa présence que je ne les déforme point, les termes qu'il a dégagés de cette Verneinung. Ce qui ressortait bien de l'analyse de ce texte fulgurant, c'est que dans ce qui est inconscient, tout n'est pas seulement refoulé, c'est-à-dire méconnu par le sujet après avoir été verbalisé, mais que derrière tout le processus de verbalisation, il faut admettre une Bejahung primordiale, une admission dans le sens du symbolique, qui elle-même peut faire défaut, point qui est recoupé par d'autres textes - je ne fais allusion qu'à ceux sur lesquels nous nous sommes arrêtés ici - et spécialement par un passage très significatif, aussi explicite qu'il est possible: il admet que ce phénomène d'exclusion pour lequel *le terme de Verwerfung pour certaines raisons peut paraître tout à fait valable pour distinguer de la Verneinung à une étape très*

25

Le sujet est tout simplement, à l'endroit de son langage, dans le même rapport que Freud.

Si tant est que quelqu'un puisse parler dans une langue qu'il ignore totalement, nous dirons que le sujet psychotique ignore la langue qu'il parle.

... le terme de Verwerfung paraît valable, et qui se distingue de la Verneinung, laquelle se produit à une étape très ultérieure.

## LES PSYCHOSES

*ultérieure, au début de la symbolisation, c'est-à-dire pouvant se produire à une étape déjà avancée du développement du sujet, il peut se produire ceci, que le sujet refuse l'accession à son monde symbolique, de quelque chose que pourtant il a expérimenté, et qui n'est rien d'autre dans cette occasion que la menace de castration, et on peut savoir par toute la suite du développement du sujet qu'il n'en veut rien savoir et Freud le dit textuellement, au sens du refoulé. Telle est la formule qu'il emploie et qui veut bien dire ceci: c'est qu'il y a une distinction entre ce qui est refoulé et ce qui, du fait même qu'il est refoulé, fait retour, car ce ne sont que l'endroit et l'envers d'une seule et même chose, le refoulé est toujours là, mais il s'exprime d'une façon parfaitement articulée dans les symptômes et dans une foule d'autres phénomènes, ce qui est tout à fait différent, et c'est pour cela que ma comparaison de l'année dernière de certains phénomènes de l'ordre symbolique avec ce qui se passe dans les machines, n'est pas si inutile à rappeler.*

*Je vous le rappelle brièvement, vous savez que tout ce qui s'introduit dans le circuit des machines, au sens où nous l'entendons, nos petites machines au sens moderne du terme, des machines qui ne parlent pas tout à fait encore, mais qui vont parler d'une minute à l'autre, ces machines où on introduit ce dont on peut les nourrir, comme on dit, c'est-à-dire la suite des petits chiffres à la suite desquels nous attendrons les transformations majeures qui permettraient à la machine de nous rapporter les choses que nous aurions peut-être mis cent mille ans à calculer, ces machines, nous ne pouvons y introduire des choses qu'en respectant leur rythme propre, c'est-à-dire une espèce de rythme fondamental dont il faut que nous respections l'existence, sinon tout le reste tombe dans les dessous et ne s'introduit pas, faute d'avoir pu entrer.*

*On peut reprendre une image qui le représente, seulement il y a un phénomène, c'est que tout ce qui est forclos - verworfen - dans l'ordre symbolique, reparaît dans le réel. Là-dessus, le texte de Freud est sans ambiguïté, si l'homme*

26

... Freud le dit textuellement au sens du refoulé.

... le rythme propre de la machine - sinon ça tombe dans les dessous, ça ne peut y entrer.

*aux loups n'est pas sans tendance ni propriété psychotique, comme la suite de l'observation l'a montré, il n'est pas du tout sans receler quelques ressources du côté de la psychose, comme il le démontre dans cette courte paranoïa qu'il ferait entre la fin du traitement de Freud, et le moment où il est repris au niveau de l'observation que nous donne Freud. Si l'homme aux loups a refusé toujours son accession pourtant apparente dans sa conduite de la castration au registre, l'a rejetée, de la fonction symbolique à proprement parler, de l'assomption non seulement actuelle, mais même possible par un je, il y a le lien le plus étroit entre ceci et le fait qu'il retrouve dans l'enfance d'avoir eu cette courte hallucination, il rapporte avec des détails extrêmement précis, il lui a fait voir qu'en jouant avec son couteau il s'était coupé le doigt, et que son doigt ne tenait plus que par un tout petit bout de peau. Le sujet raconte cela avec une précision et un style qui en quelque sorte, est calqué sur le vécu, le fait que la scène est appréhendée pendant un court instant, il semble même que toute espèce de repérage temporel ait disparu, il s'est assis sur un banc à côté de sa nourrice qui est justement la confidente de ses premières expériences, il n'ose pas lui en parler, chose combien significative de cette suspension de toute possibilité de parler à la personne à qui il parlait de tout et tout spécialement de cela, il y a là une espèce d'abîme, de plongée vraiment temporelle, de coupure d'expérience psychologique pendant un court moment, à la suite de quoi il en ressort qu'il n'a rien du tout, tout est fini n'en parlons plus. La relation que Freud établit entre ce phénomène et ce très spécial « ne rien savoir de la chose même au sens du refoulé », exprimé dans le texte de Freud est traduit par ceci *ce qui est refusé dans l'ordre symbolique ressurgit dans le réel.**

*Vous savez que c'est exactement le fond, le sens, la pointe de tout ce texte de la Verneinung: qu'est-ce que veut dire un certain mode d'apparition de ce qui est en cause dans le discours du sujet, sous cette forme très particulière qui est la dénégation, et pourquoi et qui est là présent est aussi*

27

... comme il le démontre dans la courte paranoïa qu'il fera entre la fin du traitement de Freud...

- ce qui est refusé dans l'ordre symbolique, ressurgit dans le réel.

*inefficace?* La relation étroite qu'il y a entre les deux registres, celui de la dénégation et celui de la réapparition dans l'ordre purement intellectuel non intégré par le sujet, et celui de l'hallucination, c'est-à-dire de la réapparition dans le réel de ce qui est refusé par le sujet, montre une gamme, un éventail de relations, un lien qui est absolument de premier plan.

La question est donc de savoir: de quoi s'agit-il quand il s'agit d'un phénomène à proprement parler hallucinatoire ? Un phénomène hallucinatoire a sa source dans ce que nous pouvons appeler provisoirement - je ne sais pas si cette conjonction de termes je la maintiendrais toujours - l'histoire du sujet dans le symbolique; c'est difficile à soutenir parce que toute l'histoire est par définition symbolique, mais prenons cette formule. La distinction essentielle à établir, si l'origine du refoulé névrotique a la même origine, se situe à ce même niveau d'histoire dans le symbolique, que le refoulé dont il s'agit dans la psychose, bien entendu il s'établit le rapport le plus étroit avec les contenus dont il s'agit, mais ce qui est tout à fait frappant, c'est de voir qu'assurément ces distinctions permettent tout de suite en quelque sorte, de se reconnaître dans ces contenus, et qui en vérité apportent en elles-mêmes déjà toutes seules, *une clé qui nous permet de nous poser des problèmes tout de même d'une façon beaucoup plus simple qu'on ne les avait posés jusqu'ici. Il est tout à fait certain par exemple, que le phénomène d'hallucination verbale tel qu'il se présente sous la forme de cette espèce de doublure du comportement et de l'activité du sujet, qui est entendu comme si un tiers parlait et dise: « elle fait ceci, ou il fait ceci, il m'a parlé mais il ne va pas répondre, il s'habille ou il se déshabille, ou il se regarde dans la glace », ceci dont il s'agit est quelque chose qui dans la perspective qui est celle de notre schéma de l'année dernière, du sujet et de cet Autre avec lequel la communication directe de la parole pleine de l'ordre symbolique achevé est interrompue par ce détour et ce passage par le a et le a' des deux Moi et de leurs relations imaginaires: il est tout à fait clair que la*

28

... une clé qui permet de poser le problème d'une façon beaucoup plus simple qu'on ne l'a fait jusqu'ici.

triplicité essentielle au moins de premier plan que ceci implique chez le sujet, est quelque chose qui recouvre de la façon la plus directe, le fait que quelque chose qui est bien sans aucun doute bien entendu *le moi du sujet, parle et peut parler du sujet normalement à un autre en troisième personne, et parler de lui, parler du S du sujet. Ceci dans la perspective de structuration du sujet fondamental et de sa parole, n'a rien d'absolument explicite, sinon compréhensible.*

Comme toute une partie des phénomènes des psychoses se comprennent en ceci, que d'une façon extrêmement paradoxale et exemplaire en même temps, le sujet à la façon dont Aristote faisait remarquer: « il ne faut pas dire l'âme pense, mais l'homme pense avec son âme », formule dont on est déjà loin puisque aussi bien je crois que nous sommes beaucoup plus près de ce qui se passe en disant qu'ici le sujet psychotique, au moment où apparaît dans le réel, où apparaît avec ce sentiment de réalité qui est la caractéristique fondamentale du phénomène élémentaire, sa forme la plus caractéristique de l'hallucination, le sujet littéralement parle avec son moi, c'est quelque chose que nous ne rencontrerons jamais d'une façon pleine. L'ambiguïté de notre rapport au moi est absolument fondamentale et suffisamment marquée; il y a toujours quelque chose de profondément révocable dans toute assumption de notre moi. Ce que nous montre certains phénomènes élémentaires de la psychose, c'est littéralement le moi totalement assumé instrumentalement si on peut dire, le sujet identifié avec son moi avec lequel il parle, c'est lui qui parle de lui, le sujet, ou de lui de S, dans les deux sens équivoques du terme, la lettre et le Es allemand.

Ceci je ne vous le donne aujourd'hui et ici sous cette forme que pour vous indiquer où vont nous porter cette année notre tentative de situation exacte par rapport à ces trois registres du symbolique, de l'imaginaire, et du réel, des diverses formes de la psychose. Elles vont nous mener et nous maintenir dans ce qui est déjà et paraissait l'objet de notre recherche, précisément à permettre de préciser dans

29

... c'est le moi du sujet qui parle normalement à un autre, et du sujet, du sujet S, ...

ses ressorts derniers, la fonction qu'il nous faut donner dans le traitement, dans la cure, à un registre, à un ressort comme celui du moi par exemple, avec tout ce que ceci comporte, parce que enfin ce qui s'entrevoit à la limite d'une telle analyse, c'est toute la question de la relation d'objet, si la relation analytique est fondée sur une méconnaissance de l'autonomie de cet ordre symbolique qui entraîne automatiquement une confusion du plan imaginaire et du plan réel, pour autant bien entendu que la relation symbolique n'est pas pour autant éliminée puisque on continue de parler, et même qu'on ne fait que cela, il en résulte que ce qui dans le sujet demande à se faire reconnaître sur le plan propre de l'échange symbolique authentique, celui qui n'est pas si facile à atteindre puisqu'il est perpétuellement interféré par l'autre, ce qui demande à se faire reconnaître dans son authenticité symbolique, est non seulement littéralement méconnu, mais est remplacé par *cette sorte particulière de reconnaissance de l'imaginaire, du fantasme qui est à proprement parler ce qu'on appelle l'antichambre de la folie, une certaine façon d'authentifier tout ce qui dans le sujet est de l'ordre de l'imaginaire et quelque chose dont nous n'avons tout simplement qu'à admirer que ça ne mène pas à une aliénation plus profonde. Sans doute c'est là ce qui nous indique suffisamment qu'il lui faut quelque prédisposition, et, nous n'en doutons pas, pour autant en effet qu'il n'y ait pas conditions.* Comme on posait encore la question à Vienne, un garçon charmant auquel j'essayais d'expliquer quelques petites choses, me demandait si je croyais que les psychoses étaient organiques ou pas; je lui dis que cette question était complètement périmée, dépassée, et qu'il y avait très longtemps que nous ne faisons pas de différence entre la psychologie et la physiologie, et assurément ne devient pas fou qui veut, comme nous l'avions affiché au mur de notre salle de garde dans ce temps ancien, un peu archaïque. Il n'en reste pas moins que c'est à une certaine façon de manier la relation analytique, et qui est proprement d'authentification de la relation imaginaire dont on parlait,

30

Authentifier ainsi tout ce qui dans le sujet est de l'ordre de l'imaginaire, c'est à proprement parler faire de l'analyse l'antichambre de la folie, ...

.. il y faut quelque prédisposition, sinon quelque condition.

cette substitution à la reconnaissance sur le plan symbolique de la reconnaissance sur le plan imaginaire qu'il faut attribuer justement les cas qui sont bien connus également de déclenchement assez rapide de délire plus ou moins persistant, et quelquefois définir, par un maniement imprudent à l'entrée dans l'analyse, de la relation d'objet tout simplement. Les faits sont reconnus, classés, donc il est bien connu que ça peut arriver, mais jamais personne n'a expliqué pourquoi ça se produit, pourquoi une analyse dans ses premiers moments peut déclencher une psychose; c'est évidemment à la fois fonction des dispositions du sujet, comme on le fait toujours remarquer, mais aussi d'une certaine façon de manier l'analyse.

je crois aujourd'hui n'avoir pu faire autre chose que de vous apporter l'introduction à l'intérêt de ce que nous allons faire, l'imagination au fait qu'il est pour nous un point de vue de l'élaboration notionnelle, de la purification des notions, de leur mise en exercice, et du même coup de notre formation à une analyse. Il est utile de nous occuper de ce champ, quelque ingrat et aride que puisse être la paranoïa. je crois avoir également du même coup rempli mon programme, c'est-à-dire mon titre d'aujourd'hui, et vous avoir indiqué aussi quelques incidences tout à fait précises, cette élaboration notionnelle avec ce qu'elle comporte pour nous de formation, au sens de rectification des perspectives, est quelque chose qui peut avoir des incidences les plus directes dans la façon dont nous penserons, ou tout au moins dont nous nous garderons de penser, ce qu'est et ce que doit être dans sa visée, l'expérience de chaque jour.





LECON 2, 23 novembre 1955

*Je crois que plus on essaie de se rapprocher de l'histoire de la notion de paranoïa, plus on s'aperçoit de son caractère hautement significatif, de l'enseignement qu'on peut tirer du progrès, même en l'absence de progrès, comme vous voudrez, qui ont caractérisé le mouvement psychiatrique.*

Il n'y a pas de notion en fin de compte plus paradoxale, et ce n'est pas pour rien que j'ai pris soin la dernière fois, de mettre au premier plan le terme vieux de « folie », c'est-à-dire le terme fondamental du commun pour désigner la folie qui est restée toujours synonyme de paranoïa;

et vraiment on peut dire que dans le mot de paranoïa, les auteurs ont manifesté toute l'ambiguïté qui se traduit fondamentalement dans l'usage de ce terme de folie.

Assurément si nous considérons l'histoire du terme, il ne date pas d'hier ni même de la naissance de la psychiatrie, et sans vouloir me livrer ici à ces sortes de déploiement d'érudition qui sont beaucoup trop faciles, je peux vous rappeler quand même que la référence au terme de la folie fait partie depuis toujours du langage de la sagesse ou de ce qui est prétendu tel, et que c'est déjà une certaine date historique que ce fameux « Éloge de la folie ».

Cette sorte de mise en valeur de la folie est quelque chose d'identique au comportement humain normal, encore que le

33

- p.25, L.1

Plus on étudie l'histoire de la notion de paranoïa, plus elle apparaît significative...

mot à cette époque ne soit pas en usage, c'est quelque chose qui garde tout son prix. Simplement dirons-nous que ce qui était dit à ce moment-là dans le langage des philosophes, *de philosophe à philosophe, on parlait de la sagesse en parlant de la folie*, et avec le temps, ça finit par être pris tout à fait au sérieux, au pied de la lettre. Le tournant se fait avec Pascal, avec tout l'accent du grave et du médité, que sans doute il y a une folie nécessaire, que ce serait fou, par un autre tour de folie, que de ne pas être fou de la folie de tout le monde.

Ces rappels ne sont pas complètement inutiles à voir le danger des paradoxes implicites déjà inclus dans les prémices, qu'il y a à essayer. On peut dire que jusqu'à Freud, on ramenait la folie à un certain nombre de comportements, de patterns, cependant que d'autres, par ces patterns, pensaient aussi juger le comportement de tout le monde. En fin de compte, la différence, pattern pour pattern, ne paraît pas immédiatement sauter aux yeux, et le point d'accent n'a jamais tout à fait été mis sur ce qui permet de faire l'image de ce qui est une conduite normale, voire compréhensible, et de situer la conduite proprement paranoïaque. C'est bien ainsi en effet que les choses évoluaient à travers l'histoire de cette paranoïa, et ceci d'une façon plus ou moins accentuée, puisque après que Kraepelin soit resté attaché très longtemps à cette notion tout à fait vaste et en somme liée à cette sorte de sensibilité qui fait que en gros, l'homme qui a la pratique sait reconnaître que cet espèce de don, de sens, ce qu'on appelle l'indice naturel, qui est le véritable don médical, certaine façon de voir quel est l'indice qui découpe bien la réalité. Restons là au niveau des définitions. Le découpage de la paranoïa était incontestablement plus large et beaucoup plus vaste pendant tout le XIXe siècle, qu'il ne l'a été à partir d'un certain moment qui correspond à la fin du siècle dernier, c'est-à-dire vers 1899, à l'époque de la quatrième ou cinquième édition de Kraepelin; et c'est en 1899 seulement que Kraepelin introduit une subdivision plus réduite à l'intérieur de ce cadre assez vaste qu'étaient les paranoïas, et qui

34

p. 25, L.17

... de philosophe à philosophe, ...

en somme recouvrait jusque-là ce qu'il y a, à partir de cette réduction, ramené vers le cadre de la démence précoce, en en faisant le secteur paranoïde, et alors il amène une définition assez intéressante de la paranoïa, qui se distingue des autres modes de délires paranoïaques jusque-là pris dans cette vaste classe de la paranoïa« La paranoïa se distingue des autres parce qu'elle se caractérise par le développement insidieux de causes internes, et selon une évolution continue d'un système délirant, durable et impossible à ébranler, et qui s'installe avec une conservation complète de la clarté et de l'ordre dans la pensée, le vouloir et l'action. »Définition dont on peut dire que sous la plume d'un clinicien aussi éminent que Kraepelin, elle contredit point par point toutes les données de la clinique, c'est-à-dire que rien là-dedans n'est vrai. Le développement n'est pas insidieux, il y a toujours des poussées, des phases. Il me semble, mais je n'en suis pas absolument sûr, que c'est moi qui ait introduit la notion de moment fécond; ce moment fécond est toujours sensible, il y a toujours au début d'une paranoïa, quelque chose qui est une rupture dans ce qu'il appelle plus tard l'évolution continue d'un délire sous la dépendance de causes internes. Il est absolument manifeste qu'on ne peut pas limiter l'évolution d'une paranoïa aux causes internes, et il suffit de passer au chapitre étiologique sous la plume du même auteur et des auteurs contemporains, c'est-à-dire Sérieux et Capgras qui ont fait cinq années plus tard leur travail, pour que justement quand on cherche les causes déclenchantes d'une paranoïa, on fasse toujours état de quelque chose avec le point d'interrogation nécessaire, mais d'une crise, d'un élément émotionnel dans la vie du sujet, d'une crise vitale, on cherchera toujours quelque chose qui bel et bien se rapportera aux relations externes du sujet. Il serait bien étonnant qu'on ne soit pas amené à faire état dans un délire qui se caractérise essentiellement comme un délire de rapports, délire de relations - terme qui n'est pas de Kretschmer, mais qui a été inventé par Wernicke - de causes externes.

« L'évolution continue, système délirant durable et impossible à ébranler. » - Il n'y a rien de plus faux. Il est tout à fait manifeste dans la moindre observation de paranoïa, que le système délirant varie. Qu'on l'ait ébranlé ou pas la question me paraît secondaire. Il s'agit bien en effet de quelque chose qui a un certain rapport avec une interpsychologie avec les interventions de l'extérieur, avec le maintien d'un certain ordre dans le monde autour d'une paranoïa dont il est bien loin de ne pas tenir compte, et qu'il cherche au cours de l'évolution de son délire, de faire entrer en composition avec son délire, « qui s'instaure avec une conservation complète de la clarté et de l'ordre dans la pensée, le vouloir et l'action ». Bien sûr, c'est même là ce qui va être le plus frappant, c'est qu'il s'agit de savoir ce qu'on appelle clarté et ordre et si ce quelque chose qui mérite ce nom peut être retrouvé dans l'exposé que le sujet fait de son délire, c'est quelque chose qui est loin d'être le moins intéressant dans les cas de paranoïa, encore faut-il qu'il n'y ait là qu'une caractérisation tout à fait approximative, qui est bien de nature à nous faire mettre en cause la notion de clarté et la notion d'ordre, à son propos.

Quant « à la pensée, le vouloir et l'action », c'est bien de cela qu'il s'agit, nous sommes là plutôt pour essayer de définir la pensée, le vouloir et l'action, en fonction d'un certain nombre de comportements concrets, au nombre desquels est le comportement de la folie, plutôt que de partir de cette pensée, de ce vouloir et de cette action, qui nous emmènent dans une psychologie académique qui nous paraît devoir être remise sur le métier avant de faire l'objet de concepts suffisamment rigoureux pour pouvoir être échangés, au moins au niveau de notre expérience.

Je crois que l'ambiguïté de tout ce progrès autour de la notion de paranoïa, est lié à bien des choses, bien entendu à une insuffisante peut-être subdivision clinique, et je pense qu'il y a ici, parmi les psychiatres, suffisamment de connaissance des différents types cliniques, pour savoir que par exemple ça n'est pas du tout la même chose *un délire*

*d'interprétation et un délire de revendication*, et la structure des deux formes de délires est très suffisamment différenciée pour poser justement les problèmes de ce qui fait qu'un délire est un délire d'interprétation, ou un autre, n'est pas un délire de revendication. Je crois que ce n'est néanmoins pas dans le sens, d'abord d'une sorte d'éparpillement, pulvérisation des types cliniques, qu'il faut s'orienter pour comprendre où est vraiment situé le problème; la différence en d'autres termes, entre les psychoses paranoïaques et les psychoses passionnelles, encore qu'elle ait été admirablement mise en valeur par les travaux de mon maître Clérambault dont j'ai commencé la dernière fois de vous indiquer la fonction, le rôle, la personnalité et la doctrine, n'était peut-être pas à situer tout à fait de la façon massive comme on le faisait tout d'abord, et que c'est précisément dans l'ordre des « distinctions psychologiques » que son ouvrage prend la portée la plus grande; nous aurons à le montrer plus en détail à un prochain séminaire. Je crois que malgré tout, il y a tout intérêt à voir que le problème qui se pose à nous, se situe au niveau de l'ensemble du cadre de la paranoïa, et que le rôle essentiel de cette difficulté, d'abord qui donne vraiment le sentiment qu'un siècle de clinique n'a fait que dériver à tout instant autour du problème, à savoir qu'à chaque fois qu'elle s'avance un peu dans son approfondissement, elle perdait aussitôt le terrain conquis, je dirais par la façon même de conceptualiser ce qui était immédiatement sensible et touchable au cœur des observations, car nulle part n'est plus manifeste la contradiction qu'il y a entre l'observation même simplement lue, et la théorisation; on peut presque dire qu'il n'y a pas de discours de la folie plus manifeste et plus sensible que celui des psychiatres, précisément sur ce sujet de la paranoïa.

Il y a quelque chose qui me paraît être tout à fait du ressort du problème et que nous approcherons par la voie suivante: si vous lisez par exemple le travail que j'ai fait sur la psychose paranoïaque, vous verrez que j'y *mets l'accent pour essayer de reprendre l'analyse clinique au point qui*

37

p. 27, l. 29

... un délire de revendication\*

\*référence implicite à de Clérambault qui est sautée.

## LES PSYCHOSES

*est vraiment un nerf du problème*, l'accent que j'y mets sur ce que j'appelle les phénomènes élémentaires, j'emprunte ce terme et intentionnellement à mon maître Clérambault, et en centrant précisément sur les phénomènes élémentaires, j'essaie de démontrer le caractère radicalement différent qu'il y a entre ces phénomènes, et quoi que ce soit qui puisse être déduit de ce qu'il appelle la déduction idéique, c'est-à-dire de ce qui est compréhensible pour tout le monde. En fait ces phénomènes ne sont pas plus élémentaires que ce qui est sous-jacent à l'ensemble de la construction d'un délire; dès cette époque, je n'ai pas souligné avec moins de fermeté le fait que ce phénomène n'est pas plus élémentaire que n'est par rapport à une plante, la feuille où se verra un certain détail de la façon dont s'imbriquent et s'insèrent les nervures, il y a quelque chose de commun à toute la plante qui se reproduit ou se masque dans certaines des formes qui composent sa totalité. Et j'insiste très précisément sur ce qui est du délire, des structures analogues se retrouvent, soit qu'on considère les choses au niveau de la composition, de la motivation, de la thématization du délire lui-même ou au niveau du phénomène élémentaire, autrement dit que c'est la même force structurante si on peut s'exprimer ainsi qui se retrouve, qu'on le considère dans une de ses parties ou dans sa totalité. L'important du phénomène élémentaire n'est donc pas là comme quelque chose qui serait une espèce de noyau initial, de point parasite, comme s'exprimait Clérambault, à l'intérieur de la personnalité, et autour duquel le sujet ferait une sorte de construction, de réaction fibreuse destinée à l'enkyster en l'enveloppant, en même temps à l'intégrer, c'est-à-dire à l'expliquer comme on dit le plus souvent. *Le délire n'est pas détruit\**, il en reproduit la même force constituante, il est, le délire lui aussi, un phénomène élémentaire, c'est-à-dire que la notion d'élémentaire est là à ne pas prendre autrement que pour une notion

38

\*C'est la rectification du rédacteur qui est correcte.

p. 28, L. 6

[... J'y mets l'accent] sur ce que j'appelle, empruntant le terme à mon maître Clérambault...

p. 28, L. 29

Le délire n'est pas déduit...

directe d'utilité, c'est-à-dire d'une structure qui précisément est différenciée, irréductible à autre chose qu'à elle-même, qui se définit comme structure.

je crois que ce qui fait que ce ressort de la structure a été si profondément méconnu, que tout le discours dont je parlais tout à l'heure, autour de la paranoïa, est quelque chose qui toujours garde ce caractère de pouvoir - c'est une épreuve que vous pouvez faire au cours de la lecture de Freud, et de presque tous les auteurs, vous y trouverez toujours des pages entières, quelquefois des chapitres entiers, extrayez-les de leur contexte, lisez-les à haute voix, et vous y trouverez les plus merveilleux développements concernant le comportement très précisément de tout le monde. Il s'en faut de peu que ce que je vous ai lu tout à l'heure sur le sujet de la définition de la paranoïa par Kraepelin, ne soit la définition du comportement normal, mais vous y retrouverez ce paradoxe sans cesse, et même dans les auteurs analystes, quand précisément ils se mettent sur le plan de ce que j'appelais tout à l'heure le pattern, terme d'un avènement récent dans sa dominance, dans la théorie analytique, mais qui n'était pas moins là en puissance depuis très très longtemps.

je relisais par exemple pour préparer cet entretien, un article déjà ancien - environ 1908 - d'Abraham, qui concerne la démence précoce: il est appelé à parler de la relation du dément précoce avec les objets. Il dit: regardez ce dément précoce, le voilà qui pendant des mois et des mois a entassé pierre sur pierre - il s'agit de cailloux vulgaires qui sont affectés pour lui du plus grand bien. Il est dans la voie de nous expliquer l'inaffectivité du sujet qui trouve une valeur sur-affective à garder des objets qui sont collectionnés, survalorisés; voilà donc où va ce mal qu'est l'inaffectivité du sujet, c'est qu'à force d'entasser sur la planche elle craque, grand fracas dans la chambre, on balaye tout. Et voilà bien un paradoxe nous dit Abraham : ce personnage qui semblait accorder tellement d'importance à ces objets, ne fait pas la moindre attention à ce qui se passe, ni la



moindre protestation à l'évacuation générale des objets de son attention et de ses désirs, simplement il recommence, il va en accumuler d'autres.

Il est bien évident qu'il s'agit là de la démence précoce, mais que présenté sous cette forme, ce petit apologue a un caractère manifestement humain, qu'on aimerait en faire une fable et montrer que c'est ce que nous faisons tout le temps, je dirais même plus: ce pouvoir d'accumuler une foule de choses qui sont pour nous sans aucune valeur, et de les voir passer du jour au lendemain par pertes et profits, et tout simplement de recommencer, c'est même un très bon signe. Si on restait attaché à ce qu'on perd, c'est à ce moment-là qu'on pourrait dire: il y a une survalorisation d'objets dont la perte ou la frustration ne peut pas être supportée par le sujet.

L'ambiguïté totale de ces ressorts prétendus démonstratifs dans la description est quelque chose dont on se demande comment l'illusion peut même être un seul instant conservée, sinon par je ne sais quoi que nous pourrions vraiment caractériser comme une sorte d'obnubilation du sens critique qui semble saisir l'ensemble des lecteurs à partir du moment où l'on ouvre un ouvrage technique, et tout spécialement de la technique de notre expérience et de notre profession.

Cette remarque que je vous ai faite la dernière fois, à quel point le terme « compréhensible » est quelque chose de complètement fuyant et qui se dérobe, on est surpris qu'on ne la pose pas comme une espèce de leçon primordiale, de formulation obligée à l'entrée d'un seuil. Commencez par ne pas croire que vous comprenez, partez de l'idée du malentendu fondamental, c'est là une disposition première, faute de quoi il n'y a véritablement aucune raison pour que vous ne compreniez pas tout et n'importe quoi. Un auteur vous donne tel comportement comme signe d'inaffectivité dans un certain contexte, ailleurs ce serait au contraire excessivement valorisé que le personnage puisse recommencer son oeuvre après simplement en avoir accusé la perte. Il

y a perpétuellement une sorte d'appel à des notions considérée comme reçues, fondamentales, alors qu'elles ne le sont d'aucune façon et, pour tout dire c'est là que je veux en venir. cette difficulté d'aborder le problème de la paranoïa, est très précisément à saisir que la paranoïa se situe justement sur ce plan de la compréhension, *le phénomène élémentaire au sens où je viens de le définir tout à l'heure, le phénomène irréductible, qu'il soit au niveau du délire, qu'il soit au niveau de l'interprétation.*

Mais dès maintenant vous savez je pense assez de choses pour savoir de quoi il retourne: il s'agit d'un sujet pour qui le monde a commencé par prendre une signification. Qu'est-ce que l'interprétation ? Voilà le sujet qui depuis quelques temps est en proie à un certain nombre de phénomènes qui consistent en ce que dans la rue il s'aperçoit qu'il se passe des choses, mais lesquelles ? En l'interrogeant vous y verrez bien des choses. Vous y verrez en effet qu'il a des points qui restent mystérieux pour lui-même et d'autres sur lesquels il s'exprime, qu'en d'autres termes, il symbolise ce qui se passe et comment le symbolise-t-il ? C'est déjà en termes de signification, c'est-à-dire qu'il ne sait pas toujours, et bien souvent, si vous serrez les choses de près, il n'est pas capable de dire tout à fait si les choses lui sont favorables ou défavorables, il cherche ce qu'indique tel ou tel comportement de ses semblables, ou tel ou tel trait remarqué dans le monde extérieur considéré comme significatif. La dernière fois je vous ai parlé d'auto rouge, et je cherchais à ce propos à vous montrer quelle portée excessivement différente peut prendre la couleur rouge, selon qu'elle est considérée dans sa valeur perceptive, dans sa valeur imaginaire, et je disais même que vous deviez bien distinguer à propos de cela à quel point sa valeur symbolique est quelque chose qui doit être distingué - et c'est très facile à faire sentir - de sa valeur imaginaire.

Dans les comportements humains il y a aussi un certain nombre de traits qui apparaissent dans le champ des perceptions, dans ce monde qui n'est jamais simplement et

41

p. 30, L 4

[Le phénomène élémentaire], irréductible, est ici au niveau de l'interprétation.

purement un monde inhumain, qui est un monde composé par l'humain, mais où des traits jusque-là tout à fait neutres prennent pour lui une valeur. Qu'est-ce que le sujet dit en fin de compte, surtout à une certaine période de son délire ? C'est que c'est la notion de signification avant tout, il ne sait pas laquelle, mais c'est la signification, le moment avec ce qu'il comporte de traits qui viennent au premier plan, qui surgissent pour lui, le champ de sa relation est chargé d'une signification, dans beaucoup de cas il ne peut guère aller au-delà, mais ce qu'il y a de frappant, c'est que cette signification, elle, vient tout à fait au premier plan, elle s'impose, elle est une défiance, elle est pour lui parfaitement compréhensible, et du seul fait qu'il s'agit de ce registre, nous comprenons aussi que c'est justement parce que c'est sur le plan de la compréhension en tant que phénomène incompréhensible si je puis dire que la paranoïa a pour nous à la fois ce caractère si difficile à saisir et cet intérêt de tout premier plan. Mais si on a pu parler à ce sujet de folie raisonnable, parler de conservation et de clarté, et de l'ordre dans le vouloir, c'est uniquement à cause de ce sentiment qu'aussi loin que nous allions dans le phénomène, nous sommes dans le domaine du compréhensible, même quand ce qu'on comprend ne peut même pas être articulé, dénommé à proprement parler, inséré par le sujet dans un contexte qui véritablement l'explicite. Le fait que simplement il s'agisse de quelque chose qui est déjà dans le plan de la compréhension, fait que nous nous y sentons en effet à portée de comprendre, sous réserve qu'il s'agira d'aller un peu plus loin simplement, mais s'il s'agit de choses qui en elles-mêmes se font déjà comprendre, et c'est à partir de là que naît l'illusion, puisqu'il s'agit de comprendre nous comprenons. Eh bien! justement non, comme quelqu'un l'avait fait remarquer, mais s'était tenu à cette remarque strictement élémentaire. Charles Blondel avait fait un livre sous le titre « La conscience morbide », où il disait que le propre des psychopathologies était justement de tromper cette compréhension. C'était une oeuvre de valeur, mais il s'est obstiné

refusé à comprendre quoi que ce soit qui lui ait été apporté par la suite de l'expérience psychiatrique ou du développement des idées dans la psychopathologie, à partir de cette oeuvre.

C'est pourtant bien là qu'il convient de reprendre le problème: c'est qu'en effet c'est toujours compréhensible, d'ailleurs c'est une observation que nous pouvons faire dans la formation que nous donnons aux élèves de comprendre la critique de cas, que c'est toujours là qu'il convient de les arrêter, c'est toujours le moment où ils ont compris qui coïncide avec le moment où ils ont raté l'interprétation, par exemple, qu'il convenait de faire ou de ne pas faire. Il y a toujours un moment dans le discours du sujet, qui apparaît d'une façon saillante, comme présentant l'ouverture pour le problème, l'entrée dialectique dans le cas, c'est toujours le moment où le débutant s'est précipité pour combler le cas avec une compréhension dont il exprime en général la formule en toute naïveté: le sujet a voulu dire ça; qu'est-ce que vous en savez ? Ce qu'il y a de certain c'est qu'il ne l'a pas dit et qu'à entendre ce qu'il a dit il apparaît à tout le moins qu'une question aurait pu surgir, aurait pu être posée, et que peut-être cette question aurait suffi à elle toute seule à constituer l'interprétation valable, ou tout au moins l'amorcer.

En fait je vais déjà vous donner une idée du point où converge ce discours; ce qui est important, ce n'est pas que tel ou tel moment de la perception du sujet, de sa déduction délirante, de son explication de lui-même, de son dialogue avec vous soit plus ou moins compréhensible, c'est qu'il arrive quelque chose en certains de ces points, qui se caractérise et qui ne peut être caractérisé autrement que par la formule suivante: qu'il y a en effet dans tel point, tel noyau complètement compréhensible si vous y tenez, mais ça n'a strictement aucun intérêt qu'il soit compréhensible. Ce qui est tout à fait frappant, c'est qu'il est inaccessible, inerte, stagnant par rapport à toute dialectique. Prenons l'élément de signification qu'il y a dans l'interprétation élémentaire;

cet élément est répétitif, il procède par répétitions, il est plus ou moins poussé, plus ou moins élaboré, quelquefois le sujet va beaucoup plus loin dans l'élaboration de la signification, mais ce qu'il y a d'assuré, c'est qu'il restera, pendant au moins un certain temps, toujours se répétant avec le même signe interrogatif qu'il comporte, sans que jamais lui soit apporté aucune réponse, aucune tentative de l'intégrer dans un dialogue. Le phénomène reste réduit à quelque chose qui n'est absolument ouvert à aucune composition à proprement parler dialectique.

Dans la psychose passionnelle qui est tellement en apparence plus proche de ce qu'on appelle la normale, qu'est-ce que veut dire aussi l'accent que l'on met sur la prévalence de la revendication passionnelle ? Le fait qu'un sujet ne peut pas encaisser telle perte, ou tel dommage, et que toute sa vie paraisse centrée sur la compensation du dommage subi, de la revendication qu'elle entraîne, de toute la processivité qui va passer tellement au premier plan, qu'elle semble parfois dominer de beaucoup l'intérêt de l'enjeu qu'elle comporte, c'est aussi quelque chose du même ordre qui est aussi un arrêt dans toute dialectique possible, cette fois-ci centrée d'une façon toute différente.

Je vous ai indiqué la dernière fois autour de quoi se plaçait le phénomène d'interprétation, autour de quelque chose qui participe du moi et de l'autre, très exactement dans la mesure où la théorie analytique nous permet de donner cette définition du moi comme toujours relative. Ici dans la psychose passionnelle, c'est évidemment beaucoup plus proche du « je » du sujet que se situe ce que l'on appelle ce noyau compréhensible, mais noyau d'inertie dialectique qui constitue la caractéristique du sujet. Bref, c'est précisément pour méconnaître et avoir toujours méconnu radicalement dans la phénoménologie de notre expérience pathologique cette dimension dialectique comme telle, dont on peut dire que c'est ce qui caractérise une classe d'esprit, qu'il semble que l'entrée dans le champ de l'observation clinique humaine, depuis un siècle et demi où elle s'est constituée

comme telle avec les débuts de la psychiatrie, ait substitué à cette sorte de formule liminaire dont je souhaitais tout à l'heure l'admission générale, qui est que d'abord toute compréhension est substituée à celle-ci: à partir du moment où nous nous occupons de l'homme, nous méconnaissions radicalement cette dimension qui, semble pourtant, partout ailleurs, vivante, admise, maniée, je dirais couramment dans le sens des sciences humaines, à savoir l'autonomie comme telle de la dimension dialectique.

On fait remarquer l'intégrité des facultés de ce sujet, comme disait tout à l'heure Kraepelin, de vouloir, d'agir, qui nous paraît tout à fait homogène par rapport à tout ce que nous attendons des êtres humains normaux; il n'y a nulle part de déficit, de faille, de trouble des fonctions. La seule chose qui n'est absolument pas mise en cause, c'est à savoir que le propre du comportement humain est d'axer ses actions, ses désirs, ses valeurs, dans une mouvante dialectique qui fait que précisément nous les voyons, non seulement changer à tout instant, mais d'une façon continue et même passer à des valeurs strictement opposées en fonction même d'un détour du dialogue, et nous apercevoir que cette vérité, absolument première qui est, jusque dans les apologues de la question, dissimulée sous la forme des fables les plus populaires, ce qui était un moment perte et désavantage peut devenir juste l'instant d'après le bonheur même qui lui a été accordé par les dieux. Cette possibilité à chaque instant de remise en question de toutes parties du désir, de l'attachement, voire de la signification la plus persévérante d'une activité humaine, cette perpétuelle possibilité de renversement du signe en fonction de la totalité dialectique de la position de l'individu, est quelque chose qui est d'expérience si commune que l'on est absolument étonné, simplement par le fait qu'on a tout à coup à faire à quelque chose qu'on peut objectiver, son semblable. Cette dimension-là est totalement oubliée.

Elle ne l'a cependant jamais été complètement, nous en trouvons la trace à tout instant chaque fois que l'observateur

se laisse en quelque sorte guider par son instinct, par le sentiment de ce dont il s'agit: et dans le texte de la folie raisonnable, beaucoup plus, bien entendu, expressif, significatif, destiné à nous montrer ce dont il s'agit, il est effectif dans les phénomènes en question que le terme d'interprétation qui prête surtout dans le contexte de cette folie raisonnable où il est inséré, à toutes sortes d'ambiguïtés, à parler de paranoïa, combinatoire, dans la combinaison des phénomènes que réside le secret... En d'autres termes, le terme qui pourtant en tout cas ici a été promu pour prendre toute sa valeur, pour que nous n'hésitions pas à l'appliquer, le terme de « qui parle » paraît simplement être celui qui doit dominer toute la question de la paranoïa. Je vous l'ai déjà un petit peu indiqué la dernière fois en vous rappelant le caractère tout à fait central dans la paranoïa de ce que l'on appelle l'hallucination verbale et les théories qu'on a échafaudées à son propos, et du temps qu'on a mis à s'apercevoir que quelquefois, tout à fait visible, que littéralement au sens qui parle, au sens de l'hallucination, le sujet était là en train d'articuler devant vous ce qu'il disait entendre. Il a fallu M. Seglas dans son livre des « Leçons cliniques » au début de sa carrière, qui a fait une sorte de coup d'éclat en faisant remarquer que les hallucinations verbales se produisaient chez des gens dont on pouvait s'apercevoir à des signes très évidents dans certains cas, et dans d'autres en y regardant d'un peu plus près, qu'ils étaient eux-mêmes en train d'articuler, le sachant ou ne le sachant pas, ou ne voulant pas le savoir, qu'ils articulaient les mots qu'ils accusaient d'entendre. Cela a constitué quand même une petite révolution, à savoir que l'hallucination auditive devait être quelque chose qui n'avait pas sa source à l'extérieur, et qui devait l'avoir à l'intérieur : et quoi de plus tentant que de penser que cela peut répondre à un chatouillis d'une zone elle-même dite sensorielle ?

Il reste à savoir si cela continue à être applicable, par exemple, au domaine du langage, et s'il y a à proprement parler ces fameuses hallucinations psychiques verbales, si ça n'est pas toujours plus ou moins des hallucinations

psychomotrices, si en somme ce qui pourrait être facilement résumé comme le phénomène de la parole sous ses formes pathologiques, peut être sous ses formes normales, être dissocié de ce phénomène dont il semble qu'il a simplement abordé les choses du point de vue concret. Ce fait, qui est pourtant tout à fait remarquable et sensible, c'est que lorsque le sujet parle, il s'entend lui-même, c'est une des dimensions absolument essentielles du phénomène de la parole au niveau de l'expérience la plus élémentaire, c'est que ce n'est pas simplement l'autre qui vous entend, ce qui est tout à fait impossible de schématiser, c'est le phénomène de la parole simplement sur cette image qui sert de base à un certain nombre de théories dites de la communication, à savoir l'émetteur et un récepteur, et puis quelque chose qui se passe dans l'intervalle. On semble oublier que dans la parole humaine, entre beaucoup d'autres choses, que l'émetteur quand il s'agit de la parole humaine, est toujours en même temps un récepteur, en d'autres termes qu'on entend le son de ses propres paroles, on peut n'y pas faire attention, mais il est certain qu'on l'entend.

Des remarques aussi simples semblent devoir dominer toute la question de l'hallucination psychomotrice dite verbale, et qui peut-être en raison même de son trop d'évidence, passait tout à fait au second plan dans l'analyse de ces phénomènes. En fait bien entendu, cette petite révolution séglassienne était loin de nous avoir apporté toute seule le mot de l'énigme; Seglas est resté au niveau de l'exploration phénoménale de l'hallucination, et il a dû revenir sur ce qu'avait de trop absolu, enveloppant, englobant, sa première théorie; il a restitué à leur juste valeur la notion de certaines hallucinations qui sont absolument inthéorisables dans ce registre, et il a apporté les clartés cliniques et la finesse dans la description, qui ne peuvent pas être méconnues, et dont je vous conseille de vous efforcer de prendre connaissance.

Beaucoup de ces choses sont instructives, plus peut-être par leurs erreurs que par ce qu'elles constituent d'apports



propres. On ne peut pas se livrer à une sorte d'expérience négative du champ dont il s'agit, c'est-à-dire construire quelque chose uniquement sur les erreurs; et d'autre part ce domaine des erreurs est assez foisonnant pour être presque inépuisable. Il faudra bien quand même que nous prenions quelques chemins de traverse pour couper et essayer d'aller au cœur de ce dont il s'agit.

Nous allons le faire en suivant les conseils de Freud, c'est-à-dire avec Freud, d'entrer dans l'analyse du cas Schreber, de faire une lecture, fût-elle cursive, mais complète, du cas Schreber. J'essaierai de vous en livrer le plus de passages possibles, car je ne pourrai pas vous faire cette lecture intégralement parce que ce serait fastidieux.

Schreber est ce personnage qui occupait une place assez importante dans la magistrature allemande, et qui après une courte maladie qui a lieu entre 1884 et 1885, maladie dont il nous donne lui-même les détails, maladie mentale ayant consisté en une sorte de délire hypocondriaque, sort de la maison de santé du professeur Flechsig qui l'a soigné et guéri apparemment d'une façon complète, aucune séquelle apparente. Il mène à ce moment-là une vie apparemment normale pendant une huitaine d'années, il fait remarquer lui-même qu'un seul trouble dans son équilibre planait sur le plan de son bonheur domestique, et consistait dans le regret que sa femme et lui pouvaient avoir du fait de ne pas avoir d'enfant. Au bout de ces huit années - tous les auteurs s'accordent à relever dans les écrits de Schreber, que ceci correspond avec le moment d'une promotion très importante dans sa carrière: il est nommé Président de la Cour d'Appel dans la ville de Leipzig-, il reçoit avant la période dite des vacances l'annonce de cette promotion et il prend son poste en octobre. Il est semble-t-il, comme il arrive souvent dans beaucoup de crises mentales, à un certain moment un peu dépassé par ses fonctions: cette promotion qu'il a eue à l'âge - semble-t-il par les recoupements - de cinquante et un ans, ce qui est jeune pour le titre de Président de la Cour d'Appel de Leipzig, l'affole un peu. Il se trouve

au milieu de gens beaucoup plus expérimentés que lui, beaucoup plus rompus au maniement d'affaires délicates, il doit pendant un mois se surmener, comme il s'exprime lui-même, et au bout d'un mois il commence à avoir de grands troubles. Au bout de ces huit années donc de vie normale, il recommence à avoir des troubles qui commencent par des phénomènes divers: l'insomnie, le mentisme, l'apparition de certains thèmes de plus en plus perturbant dans sa pensée, qui le mènent à consulter à nouveau assez rapidement, et à ce qui est à proprement parler un internement. Cet internement se passe d'abord dans la même maison de santé de Leipzig, chez le professeur Flechsig, puis ensuite après un court séjour dans une autre maison, celle du Professeur Pierson à Dresde, il est interné dans une maison de santé près de Pirma. Il restera là jusqu'à 1901 [de 1894 à 1901], et c'est là que son délire va passer par toute une série de phases dont il peut nous donner, tout au moins en apparence, une relation extraordinairement composé, extrêmement sûre semble-t-il dans les dates et il le fait dans les derniers mois de son internement, préparant un livre qu'il va faire paraître tout de suite après sa sortie. Donc il n'a dissimulé à personne au moment où il revendiquait le droit de sortir, qu'il en ferait part à l'humanité tout entière, dans le dessein très précis de l'informer des révélations, très importantes pour tous, que comporte son expérience.

C'est ce livre paru en 1905 que Freud prend en main en 1909. Il en parle aux vacances avec Ferenczi et c'est en décembre 1910 qu'il rédige le mémoire que nous avons sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa délirante.

Nous allons ouvrir tout simplement le livre de Schreber: la lettre qui le précède et qui est adressée au conseiller privé, le Pr. Flechsig, a son intérêt parce que précisément elle nous montre bien le médium dans lequel peut s'établir la critique par un sujet délirant des termes auxquels il tient le plus, ceci au moins pour une certaine partie d'entre vous qui n'ont pas une telle pratique de ces cas, a une valeur qui mérite d'être relevée. Vous verrez que le Pr. Flechsig occupe une place

tout à fait centrale dans la construction du délire de Schreber.

[Lecture de la lettre de Schreber au Pr. Flechsig, pp. 11-14.]

Vous voyez donc que le développement, le ton de courtoisie, le développement de clarté et d'ordre avec lequel il introduit ce livre dont le premier chapitre est composé par tout une théorie concernant apparemment tout au moins Dieu et l'immortalité, vous montre simplement, d'ores et déjà, que les termes qui sont au centre du délire de Schreber consistent dans l'admission tout à fait première, de la fonction des nerfs du temps.

[Lecture d'un passage du 1er chapitre du livre de Schreber, pp. 23-24.]

Tout est là: ces rayons qui ne sont pas limités et encore bien moins aux limites de l'individualité humaine, telle qu'elle se reconnaît, ces rayons qui vont former le réseau explicatif, mais loin d'être seulement explicatif puisqu'il est également éprouvé, le réseau sur lequel notre patient va tisser comme sur une toile tout l'ensemble de son délire, ce rapport entre les nerfs, et principalement entre les nerfs du sujet et les nerfs divins, va comporter tout une série de péripéties au rang desquelles le terme de Nervenanhang, c'est-à-dire adjonction de nerfs, une forme d'attraction qui peut intervenir dans ces échanges, et susceptible de mettre les nerfs de l'individu, du sujet en question, dans un état de plus ou moins grande dépendance par rapport aux entreprises de quelque personnage, sur les intentions duquel le sujet prend lui-même parti de façon diverse au cours de son délire. Autrement dit, il essaie de situer exactement ces intentions qui bien entendu sont loin d'être bienveillantes au départ, ne serait-ce que par les effets catastrophiques éprouvés par le malade, mais qui assurément n'excluent pas toutes les répliques, puisqu'au cours du délire, la fonction donnée par

ces intentions, transformée et intégrée dans une véritable progressivité, comme par exemple dans le début du délire où domine la personnalité du Dr. Flechsig, *et à la fin du délire où toute la structure de Dieu\**, et vous allez voir qu'elle est loin d'être simple, est loin d'être intéressée. Il y a vérification et même progrès caractéristique des rayons divins, autrement dit ce qui est le fondement des âmes, mais ce qui ne se confond pas avec l'identité des dites âmes, car il souligne bien qu'il ne faut pas considérer l'immortalité de ces âmes comme quelque chose qui doit être conclu et réduit sur le plan proprement de la personne, de l'identité de l'âme en elle-même. Tout ceci, il le dit avec un caractère de vraisemblance qui ne rend pas sa théorie inacceptable. Cette conservation de l'identité du moi est quelque chose qui ne lui paraît pas comme devant être justifiée. Par contre le support, la qualité propre, les expressions enregistrées par les dits nerfs deviennent dans la suite ce qui est réincorporé aux rayons divins. Cela est quelque chose comme cette sorte de matière première qui peut toujours être reprise, remise en action par l'action divine, qui aussi bien nourrit cette action divine, et dont cette action divine inversement va constituer ses ultérieures créations. Il y a toute une image métabolique développée sur un plan très large et extrêmement détaillée comme vous allez le voir, car le détail de ces fonctions importe énormément, mais d'ores et déjà ce que nous pouvons y voir c'est qu'il est dans la nature des rayons divins de parler; il y a *l'âme des nerfs qui se confond avec une certaine langue fondamentale* dont je vous montrerai avec les passages appropriés, à quel point elle est définie par ce sujet, et avec une finesse dont le relief mérite d'être dès maintenant souligné. Le caractère d'apparement de ce plan fondamental avec un allemand plein de saveur, avec un usage extrêmement poussé des euphémismes qui va jusqu'à utiliser le

51

p. 36, l. 3

... et à la fin, la structure de Dieu.

p. 36, l. 17

[... il est dans la nature des rayons divins de parler,] - ils y sont tenus, ils doivent parler.

\*est loin d'être intéressée - il s'agit là d'un lapsus car la structure de Dieu domine à la fin du délire.

51

pouvoir ambivalent des mots, est quelque chose dont je vous distillerai peut-être un peu plus efficacement la lecture la prochaine fois. Car ce qu'il y a évidemment de fort piquant, c'est ce qu'on ne peut pas manquer d'y reconnaître: une parenté tout à fait saisissante avec le fameux article de Freud sur le sens double des mots primitifs. Vous vous rappelez cet article où Freud croit trouver une analogie entre le langage de l'inconscient qui n'admet pas de contradictions, avec le fait que les mots primitifs auraient pour propriété de désigner le même, propriété considérée à ses deux pôles, le même mot pouvant servir la qualité bon et la qualité mauvais, jeune et vieux, long et court, etc. On avait entendu l'année dernière à une conférence la critique tout à fait efficace de M. Benveniste du point de vue linguistique, il n'en reste pas moins que la remarque de Freud prend toute sa portée de l'expérience des névrosés, et s'il y avait quelque chose qui lui donnerait de la valeur, ce serait l'accent que lui donne au passage le dénommé Schreber.

Ce qu'il faut voir dans la première approximation que nous avons de ce livre, c'est que la construction du délire dont vous verrez la richesse et le nombre de structures qu'elle permet de mettre en évidence, est quelque chose qui apparaît justement comme présentant des analogies surprenantes, non pas simplement par leur contenu, par tout ce qu'elles entraînent de ce qu'on appelle au sens courant, le symbolisme de l'image, mais dans leur structure même de certains schémas qui se rapprochent de ce que nous pouvons nous-mêmes être appelés à extraire de notre expérience. Vous pouvez entrevoir et sentir dans cette théorie des nerfs divins qui parlent, autrement dit de quelque chose qui peut être à la fois intégré par le sujet, mais aussi bien tout en étant tout à fait radicalement séparés de lui, tout à fait différent de ce que je vous enseigne, la façon dont il faut décrire le fonctionnement des inconscients. Nous voyons dans ce cas Schreber une certaine forme d'objectivation de quelque chose de tout à fait supposé, correct en théorie, avec naturellement la *possibilité de renversement*, c'est à savoir si la

52

p. 37, l. 3

...avec la possibilité de renversement-qui s'ensuit, question...

*qualité humaine ne participe pas de quelque cas théorisé délirant, c'est la question qui se pose à propos de toute espèce de construction émotionnelle dans les domaines scabreux qui sont ceux dans lesquels nous nous déplaçons habituellement; et c'est aussi bien que la remarque a été faite par Freud lui-même, qui, en quelque façon, authentifie l'homogénéité en remarquant lui-même à la fin de toute son analyse du cas Schreber, que, après tout, il n'a encore jamais vu de chose qui ressemble autant à la théorie de la libido, avec tous les désinvestissements (potémisation), réaction de séparation, influence à distance, que cela comporte, il n'a jamais vu quelque chose qui ressemble autant à la théorie de la libido, la sienne telle qu'elle est formulée, que la théorie des rayons divins de Schreber, et il n'en est pas plus ému pour cela, puisque tout son développement a été fait pour montrer l'idée, ce à quoi peut se rapporter dans le cas Schreber une approximation aussi surprenante de ce qui est vraiment les rapports structuraux de l'échange interindividuel, aussi bien que d'économie intrapsychique.*

*Nous sommes donc vous le voyez dans un cas de folie fort avancée car ces introductions délirantes à tout ce que va nous développer le cas Schreber, peuvent vous donner toute espèce d'idées sur l'extraordinaire richesse tout à fait pommée de l'élucubration schrébérienne. Vous voyez que nous sommes en plein dans cette ambiguïté, cette fois-ci portée à un degré d'efficacité maximale, puisqu'elle va se poursuivre bien plus loin dans cet apport en surface, qui a été jusque-là le mode dont on a tourné autour du délire. Pour la première fois avec un cas aussi exemplaire que celui de Schreber, avec l'intervention d'un esprit aussi pénétrant dans des notions structurales tout à fait évidentes, dont l'extrapolation possible, dont les applications à tous les cas, paraissent une nouveauté absolument fulgurante, éclairante en même temps, et permettant en particulier de refaire une classification de la paranoïa sur des bases complètement nouvelles, et en même temps nous trouvons que dans le texte même du délire, dans ce qu'exprime le sujet, ce quelque chose qui n'est pas là à*

53

p. 37, l. 15

... vous donne une idée du caractère pommé de l'élucubration schrébérienne.

## LES PSYCHOSES

titre d'implication, à titre de rapport caché, comme quand nous nous trouvons dans les névroses, mais bel et bien explicité, théorisé, développé même. Le délire fournit déjà une espèce de double parfaitement lisible, à partir du moment où on en a, on ne peut même pas dire la clef, où simplement on songe à le regarder, à le prendre pour ce qu'il est, une espèce de double de ce qui est abordé par l'investigation théorique. C'est là que gît le caractère exemplaire et significatif de ce champ particulier des psychoses, auquel je vous ai proposé de garder la plus grande extension, la plus grande souplesse au nom de paranoïa, c'est là que se justifie que nous lui accordions cette année cette attention spéciale.

### Leçon 3, 30 novembre 1955

La vie du psychanalyste, comme il me le fut rappelé plusieurs fois le même jour par une sorte de convergence, par mes analysés, la vie du psychanalyste n'est pas rose. La comparaison qu'on peut faire du psychanalyste avec un dépotoir. est justifiée, car en effet il faut qu'il « encaisse » au cours des journées des propos, des discours assurément de valeur douteuse, et bien plus encore pour le sujet qui le lui communique. *C'est un sentiment que le psychanalyste s'il en est un pour de vrai, est non seulement habitué à surmonter, mais à vrai dire qui dans toute la mesure où il l'est véritablement et authentiquement, est aboli;* par contre je dois dire qu'il renaît dans toute sa force quand sa fonction amène à devoir épuiser la somme des travaux qui constituent ce qu'on appelle la littérature analytique. Il n'y a pas d'exercice déconcertant de l'attention scientifique, pour peu qu'on doive littéralement s'y appliquer, c'est-à-dire qu'on doive lire dans un court espace de temps, les points de vue en apparence homogènes qui sont développés sur les mêmes sujets dans les auteurs; et personne ne semble s'apercevoir des contradictions flagrantes, permanentes qui sont mises en jeu chaque fois qu'on fait intervenir *les concepts fondamentaux.*

*Pour le cas du Président Schreber par exemple, vous n'avez que le schéma général et quasi inaugural de la*

55

p. 39, l. 9

C'est là un sentiment que le psychanalyste, s'il en est un pour de vrai, est non seulement habitué depuis longtemps à surmonter, mais à vrai dire qu'il abolit purement et simplement en lui, ...

p. 39, l. 20

... les concepts fondamentaux.



*démonstration de ce qui est la grande nouveauté apportée par la psychanalyse dans la pathogénie de la paranoïa, c'est à savoir que la tendance, ou autrement la pulsion fondamentale, celle qui serait pour son motif inconscient, ne serait autre chose qu'une tendance homosexuelle. Assurément l'attention attirée sur l'ensemble de faits qui se groupent autour d'une telle notion, a été une nouveauté capitale qui a profondément changé toute notre perspective sur la paranoïa.*

De savoir ce qu'est cette homosexualité, et à quel point de l'économie du sujet elle intervient, autrement dit comment elle détermine la psychose, je crois pouvoir témoigner qu'il n'y a dans ce sens d'ébauché que les démarches les plus imprécises, voire les plus contradictoires.

La notion de défense contre l'irruption supposée, pourquoi à tel moment qui reste à déterminer, de la tendance homosexuelle est quelque chose qui est loin de porter sa preuve, si on donne au terme de défense un sens précis. Heureusement pour la continuation de la majeure partie de la recherche analytique, c'est-à-dire de la poursuite dans les ténèbres du rêve pensable, cette notion de défense n'est précisément jamais précisée, car il est très clair qu'il y a une ambiguïté perpétuelle entre la notion de défense dans sa relation à la psychopathologie générale, dans le fait de la maladie, défense qui n'a qu'un rapport loin d'être universel et univoque à la cause qui la provoque, défense qui n'est considérée que comme une voie du maintien d'un certain équilibre, en elle-même, ou qui provoque la maladie, et la notion de défense telle que nous la mettons en avant quand il s'agit du psychisme, c'est-à-dire quelque chose qui est articulé, quelque chose qui refait, quelque chose qui est transformation d'un certain motif. La tendance précisément de cette notion de défense, on la fait donc entrer en ligne de compte, et on nous assure que les moments déterminants initiaux de détermination de la psychose de Schreber, sont à rechercher dans les moments de déclenchement des différentes phases de sa maladie. Vous savez qu'il a eu vers l'année 1886 ou 1887 une première crise; on essaie de par ses

56

p. 40, l. 16

Vous savez que la psychanalyse explique le cas du président Schreber, et la paranoïa en général, par un schéma suivant lequel la pulsion inconsciente du sujet n'est autre qu'une tendance homosexuelle.

p. 40, l. 16

Ou bien c'est elle qui provoque la maladie.

mémoires - il y a là-dedans quelques renseignements - *de nous en montrer les coordonnées: à ce moment, nous dit-on, on peut noter un trait dans la vie de Schreber; il aurait été sur le point de présenter sa candidature au Reichstag, la maladie arrive et il n'est plus question de cette candidature.*

Dans l'intervalle, c'est-à-dire pendant la période après la première crise d'une année environ, le magistrat Schreber est normal, à ceci près qu'il n'a pas été comblé dans un désir, voire un espoir de paternité. Au bout donc d'une période de huit ou neuf ans, quelque chose de nouveau qui est pour lui l'accès, à un certain point prématuré, à un âge qui ne laissait pas prévoir qu'il fût nommé à une fonction aussi élevée, à la fonction de Président de la Cour d'Appel de Leipzig, et diton, à ce moment là le fait d'être élevé à *cette fonction qui a le caractère d'une éminence, lui donne une autorité qui pour tout dire, dans le plan de notre terminologie, le hausse à une fonction paternelle, à une responsabilité*, non tout à fait entière, du moins plus pleine et plus lourde que toutes celles qu'il aurait pu espérer. Cela nous donne le sentiment qu'il y a une relation entre cet accès et le déclenchement de la crise.

En d'autres termes, dans le premier cas on met en fonction le fait qu'il n'a pas pu arriver *jusqu'au but de son ambition, que la crise s'est déclenchée, semble-t-il, pour qu'il n'affronte pas les luttes*, dans l'autre cas il l'a reçue du dehors, d'une façon presque qu'on entérine comme ayant été imméritée, et on lui accorde la même valeur déclenchante. Si le Président Schreber n'a pas eu d'enfant, on en prend fait et acte pour montrer que la notion de la paternité joue un rôle primordial, et que c'est dans toute la mesure où accédant à cette position paternelle, du même coup la crainte de la castration chez lui est supposée revivre - *appétence homosexuelle autour de ce qui concerne le père* - est directement en cause dans le déclenchement de la crise, et va entraîner toutes les distorsions, toutes les déformations pathologiques, *les mirages qui progressivement font évoluer son délire.*

Assurément la présence d'emblée dans le délire des personnages masculins de l'entourage médical, qui sont

57

p. 40,l. 21

[... de nous en montrer les coordonnées]-il avait alors, nous dit-on, présenté sa candidature au Reichstag.

p. 30,l. 22

sa candidature au Reichstag.

p. 40,l. 28

Cette fonction, qui a le caractère d'une éminence, lui confère, dit-on, une autorité qui le hausse à une responsabilité,...

p. 40,l. 34

... n'a pu satisfaire son ambition, ...

p. 40,l. 29

... [appétence homosexuelle] corrélative.

p. 41,l. 2

..., les mirages, qui progressivement, vont évoluer en délire.

nommés les uns après les autres, qui viennent les uns après les autres au premier plan, au centre de la persécution d'une nature très paranoïde qui est celle du Président Schreber, montre que ces personnages masculins ont une valeur de premier plan. C'est pour tout dire un transfert. qui n'est pas sans doute à prendre au sens où nous l'entendons ordinairement, mais quelque chose de cet ordre, qui est lié de façon singulière avec ceux qui avaient eu à prendre soin de lui. Le choix des personnages est par là suffisamment expliqué, mais avant d'essayer de se satisfaire, si l'on peut dire, de cette sorte de coordination d'ensemble, il conviendrait de s'apercevoir qu'à les motiver, on agit d'une façon qui je dirais néglige complètement la preuve par le contraire. Autrement dit on néglige de s'apercevoir qu'on prend la crainte de la lutte, et je dirais le succès prématuré, et voire immotivé, pour ayant une valeur d'un simple signe de même sens. positif dans les deux cas. Si le Président Schreber, par hasard, entre ses deux crises, était devenu père, on mettrait bien évidemment l'accent sur ce fait, on donnerait toute sa valeur au fait qu'il n'aurait pas supporté cette fonction paternelle. Bref, la notion de conflit est toujours mise en jeu d'une façon qu'on peut bien dire ambiguë, puisqu'il semble qu'on mette sur le même plan ce qui est source de conflit, et ce qui dans certains cas est beaucoup moins facile à voir, et qui est justement l'absence de conflit; c'est-à-dire que, c'est parce que le conflit laisse, si on peut dire, une place vide du conflit qu'apparaît quelque chose qui est une réaction, une construction, une mise en jeu de la subjectivité.

Ceci n'est qu'une simple indication au passage, simplement pour vous montrer que dans l'appréhension du mécanisme nous trouvons la même ambiguïté qui est celle sur laquelle a porté notre dernière leçon, c'est-à-dire l'ambiguïté de la signification même du délire. Entendons bien qu'il s'agit là de ce qu'on appelle d'habitude le contenu, et que je préférerais appeler le dire psychotique. *L'ambiguïté de cette valeur surprenante va se voir à tous les niveaux, depuis son abord clinique où vous croyez avoir affaire dans*

58

p. 41, l. 2

[... le dire psychotique].

p. 41, l. 28

Vous croyez qu'on a affaire à quelqu'un...

*un certain temps à quelqu'un qui communique avec vous parce qu'il parle le même langage, et puis quand vous poussez plus loin vous vous apercevez, surtout si vous êtes psychanalyste, que ce qu'il dit est aussi compréhensible, tellement compréhensible, comme le vous l'ai montré la dernière fois, que vous avez à certains moments comme l'illusion ou comme un mirage. Il ne s'agit de rien d'autre que de quelqu'un qui aurait pénétré d'une façon plus saisissante, plus profonde qu'il n'est donné au commun des mortels, dans le mécanisme même du système de l'inconscient. Quelque part dans un deuxième chapitre, Schreber l'exprime au passage: « il m'a été donné des lumières qui sont rarement données à un mortel ».*

*Donc cette ambiguïté qui fait que ce serait justement dans le système du délirant que nous aurions les éléments de compréhensibilité parfois plus remarquables, est quelque chose sur lequel mon discours d'aujourd'hui va porter, pour essayer de vous montrer par quel abord je désire vous mener, pour que nous essayions de dégager dans cette double question de la signification de la psychose d'une part, entendons du dire psychotique, et du mécanisme de la psychose d'autre part, à savoir comment un sujet entre dans la psychose, c'est bien aussi important que la première, je vais essayer de vous montrer par quel abord je vais vous mener, et comment il me semble que seule cette voie d'abord peut permettre de situer réellement les questions, sans cette confusion qui est toujours maintenue aux différents niveaux de notre explication, même psychanalytique, du délire. Je rappelle à ceux qui viennent assister à ma présentation de malades. que la dernière fois j'ai présenté une psychotique bien évidente, et ils se souviendront combien de temps j'ai mis à en faire sortir, si on peut dire, le stigmaté, le signe qui montrait qu'il s'agissait bien d'une délirante, et non pas simplement d'une anomalie de caractère, d'une personne de caractère difficile qui se dispute avec son entourage. Il a fallu rien moins qu'un interrogatoire qui a largement dépassé l'heure moyenne qu'on peut consacrer à un pareil travail,*

59

p. 41, l. 29

... surtout si vous êtes psychanalyste, vous avez le sentiment, tellement ce qu'il dit est compréhensible, ...

p. 41, l. 39

Mon discours d'aujourd'hui va porter sur cette ambiguïté qui fait que ce serait le système même du délirant qui nous donnerait les éléments de sa propre compréhension.

pour qu'il apparaisse clairement qu'à la limite de ce même langage, dont il n'y avait pas moyen presque de la faire sortir, il y avait quand même un autre langage, et un langage de cette saveur particulière, quelquefois souvent extraordinaire, qui est justement le langage du délirant, ce langage où certains mots prennent un accent, une densité spéciale, et qui est celui qui se manifeste quelquefois dans la forme même du mot. dans la forme du signifiant, c'est-à-dire qu'il donne au mot un caractère franchement néologique qui est quelque chose de si frappant dans les productions de la paranoïa. Dans le cas de notre malade de l'autre jour, le mot « galopiner » enfin surgi, nous a assurément donné la signature *de tout ce qui nous était dit jusque-là, de quelque chose qu'on aurait pu aussi bien traduire, et combien facilement l'aurions-nous fait puisque aussi bien les malades eux-mêmes nous mettent sur la voie, et que le terme de frustration fait partie depuis quelque temps du vocabulaire des honnêtes gens* - qui ne vous parle pas à longueur de journée des frustrations qu'il a subies, qu'il subira, ou que les autres autour de lui subissent? Il s'agissait bien tout à fait d'autre chose que d'une frustration de sa dignité, de son indépendance, de ses petites affaires que la malade était victime, elle était évidemment dans un autre monde, dans ce monde où justement le terme de « galopiner » et sans doute bien d'autres qu'elle nous a cachés, *constituent les points de repère essentiels, et c'est là le point sur lequel nous commencerons par essayer d'éclaircir la question, de prendre l'abord extérieur, le premier examen.*

C'est là que je voudrais vous arrêter un instant pour vous faire sentir combien les catégories auxquelles j'ai essayé l'année dernière de vous assouplir, car il ne suffit pas de vous apporter ainsi la théorie linguistique, vous vous rappelez qu'en linguistique il y a le signifiant et le signifié, et que le signifiant est quelque chose que vous devez prendre au sens du matériel du langage, et que le piège, le trou dans lequel il ne faut pas tomber, c'est de croire que le signifié c'est les choses, les objets, le signifié c'est tout à fait autre chose, c'est

60

p. 42, l. 16

... de tout ce qui nous était dit jusque-là.

p. 42, l. 24

..., constituent les points de repère essentiels.

la signification que je vous ai expliquée l'année dernière et l'autre année, du linguiste qu'est Saint-Augustin. Le chapitre des significations nous a bien montré, comme M. Benveniste, que la signification renvoie toujours à la signification, c'est-à-dire à une autre signification. Le système du langage, à quelque point que vous le saisissiez, n'aboutit jamais à un index directement dirigé sur un point de la réalité, c'est toute la réalité qui est recouverte par l'ensemble du réseau du langage, et vous ne pouvez jamais dire: c'est cela qui est désigné, car quand bien même arriveriez-vous à le faire, vous ne sauriez jamais ce que je désigne dans cette table par exemple, si c'est la couleur, si c'est l'épaisseur, si c'est la table en tant qu'un objet, ou *quoi que ce soit d'autre*.

*Cette distinction est essentielle à avoir dans l'esprit.* Pour le moment nous nous arrêtons devant ce simple et premier petit phénomène qu'est le terme « galopiner » dans le cas de la malade de l'autre jour, et il y a d'autres termes encore qui sont ceux dont Schreber lui-même à tout instant, souligne l'originalité quand il nous parle de l'adjonction de nerfs, il précise bien que cela lui a été dit par les âmes examinées, ou les rayons divins. Il y a des mots qui sont en quelque sorte des mots-clefs, des mots dont il souligne lui-même qu'il n'aurait jamais trouvé la formule. des mots originaux, des mots pleins, bien différents des autres mots qu'il emploie, avec lesquels il fait son discours, avec lesquels il communique son expérience, lui-même ne s'y trompe pas. Il y a là des niveaux différents. C'est précisément à ce niveau qui se distingue du niveau du signifiant que vous devez le prendre à ce moment-là, dans son caractère matériel, par cette forme spéciale de discordance avec le langage commun qui s'appelle néologisme. Mais quelque chose d'autre vaut la peine qu'on s'y arrête, qui précisément ne peut vous apparaître que si vous partez bien de l'idée que dans le langage la signification renvoie toujours à une autre signification, c'est précisément que ces mots, et on le voit dans le texte de Schreber, serrent de près le phénomène lorsque vous êtes en présence de quelque malade que ce soit, c'est que dans le

61

p. 43, l. 3

.. ou quoi que ce soit d'autre.

langage délirant, ces mots qui vous arrêtent ont ceci toujours de spécial, qu'ils ne s'épuisent jamais dans le renvoi à une autre signification, leur signification si je puis dire, a pour propriété de renvoyer essentiellement à la signification. C'est une signification qui par certains côtés, ne renvoie à rien qu'elle-même, il reste toujours quelque chose d'irréductible, le malade souligne bien lui-même ce qui fait que le mot en quelque sorte ne peut vraiment pas être défini, le mot porte en lui-même poids, ce qui fait qu'avant d'être réductible à une autre signification, il signifie en lui-même quelque chose justement d'ineffable, il est signification qui renvoie avant tout à la signification en tant que telle, et nous le voyons aux deux pôles des manifestations concrètes de tous ces phénomènes dont ces sujets sont le siège, c'est-à-dire, pour nous limiter à cette phase-là du phénomène, que à quelque degré que soit portée cette endophasie qui couvre l'ensemble des phénomènes dont le sujet manifeste et qu'il accuse, il y a là bien deux pôles où nous trouvons ce caractère porté au point le plus éminent, et là encore le texte de Schreber nous le souligne bien: il y a deux types de phénomènes: *ceux où se dessine le néologisme* \* communiqué par la source; l'intuition délirante est une sorte de phénomène plein qui a un caractère en quelque sorte inondant, comblant pour le sujet de choses qui lui révèlent toute une perspective d'expérience qui, pour lui, est nouvelle et dont il souligne le cachet original, la saveur même particulière, qui est bien tout ce qu'il souligne quand il parle de la langue fondamentale avec laquelle il a été initié, introduit par son expérience. Là le mot, quel qu'il soit, quelque forme qu'il prenne, rend bien ce caractère de désigner l'usage du même terme. Le mot comme nous nous en servons. avec sa pleine emphase, le mot de l'énigme, le mot du mystère, c'est l'âme de la situation, et puis à l'opposé cette autre forme que prend *la signification quand elle ne renvoie plus à rien, qui est le vide complet*, à savoir la formule qui se répète, qui se réitère, qui

\*rajout

62

p. 43, l. 34

[... où se dessine le néologisme] - l'intuition et la formule.

p. 43, l. 42

.. la signification quand elle ne renvoie plus à rien.

se serine, et bien d'autres modes pour exprimer ce caractère d'insistance stéréotypé de ce qui leur est communiqué, et qui est ce que nous pourrions appeler à l'opposé du mot, la ritournelle. Les deux formes, l'une la plus pleine et l'autre la plus vide selon laquelle il s'agit bien d'une signification à ce stade; et précisément ces points l'arrêtent, c'est une sorte de plomb dans le filet, dans le réseau du discours du sujet, qui est la caractéristique structurale à quoi déjà, dès l'abord clinique, nous reconnaissons qu'il y a là quelque chose qui donne à son discours le caractère, la signature du délire.

C'est bien, vous le voyez déjà, du terme de langage, de ce même langage auquel nous pouvons nous laisser prendre dans un premier abord du sujet, quelquefois même le plus délirant, qui nous porte à dépasser sa notion et à poser le terme de discours, car assurément en effet c'est bien ce qui fait l'intérêt, voire la signification de ces malades, c'est qu'ils parlent le même langage que nous. S'il n'y avait pas cet élément nous n'en saurions absolument rien, mais c'est dans l'économie du discours, dans le rapport de la signification à la signification, dans le rapport de leur discours à l'ordonnance commune du discours, que se situe déjà le trait essentiel auquel nous distinguons qu'il s'agit du délire, et dans l'analyse du discours du psychotique paranoïde ou paraphrène. J'ai essayé autrefois d'ébaucher, d'en faire l'expérience dans un article paru dans les Annales médico-psychologiques vers les années 1930: il s'agissait de l'analyse d'un cas de schizophasie, où effectivement c'est une analyse du discours à tous les niveaux, c'est-à-dire au niveau du sémantème, au niveau du taxième, que nous pouvons relever la structure, et très probablement au niveau particulier de ce qu'on appelle, peut-être pas sans raison, mais sans doute en ne sachant pas tout à fait exactement la portée de ce terme dans ce cas, de ce qu'on appelle la désintégration schizophrénique.

Je vous ai parlé de langage et vous devez du même coup à ce propos, voir et toucher au passage l'insuffisance et le piège, et *le mauvais penchant qui est suffisamment*

63

p. 44, l. 23

[... le mauvais penchant] que trahit la formule...



*Marqué\** dans la formule de ces analystes qui vous disent « qu'il faut parler au patient son langage ». Vous voyez à quel niveau primaire nous sommes, sans doute bien entendu, ceux qui parlent ainsi doivent être pardonnés comme tous ceux qui ne savent pas ce qu'ils disent, mais c'est vous dire assez à quel point ce n'est là qu'une espèce de retour des signes de repentir d'un champ, ou d'un terme entier de l'expérience analytique, et lutter\*\* avec lequel on s'acquitte rapidement. On se met rapidement en règle quand on évoque d'une façon aussi sommaire ce dont il s'agit, à ceci près que ce qui est révélé, c'est assurément cette condescendance qui marque bien à quelle distance on maintient l'objet dont il s'agit, à savoir du patient, puisque aussi bien il est là, nous parlons son langage, nous parlons le langage des simples et des idiots. Marquer cette distance, faire à l'occasion du langage un pur et simple instrument, comme on dit une façon de se faire comprendre de ceux qui ne comprennent rien, c'est précisément déjà une occasion d'éluder complètement ce dont il s'agit, à savoir la réalité de la parole.

En fin de compte c'est bien de cela qu'il s'agit; en effet - je lâche un instant les analystes - nous voyons *autour de quoi la discussion psychiatrique tourne*, que celle-ci s'appelle phénoménologie, psychogenèse, organogenèse du délire. Si nous regardons ce que signifient les analyses extraordinairement fines et pénétrantes d'un Clérambault par exemple, quel est le véritable sens de cette discussion ? Certains pensent qu'il s'agit de savoir si c'est un phénomène organique ou un phénomène qui ne l'est pas; ceci serait paraît-il sensible dans la phénoménologie elle-même. je veux bien, mais regardons-y de plus près. La question est celle-ci: le malade en fin de compte parle-t-il bien ? Naturellement si nous n'avons pas fait cette distinction du langage et de la parole.

\*pourquoi transformer ce « suffisamment marqué » en « trahit » alors que la formulation de Lacan se suffit fortement à elle-même ?

\*\* Il y a eu probablement une élision ou une incompréhension de la sténotypie d'origine. Il faudrait probablement entendre: et d'une lutte avec laquelle on s'acquitte rapidement.

64

p. 44, l. 24

.. parler au patient son langage.

p. 44, l. 26

[... tous ceux qui ne savent pas ce qu'ils disent.] Évoquer de façon aussi sommaire ce dont il s'agit est le signe d'un retour précipité, d'un repentir. On s'acquitte, on se met rapidement en règle,

p. 44, l. 35

Autour de qui tourne la discussion psychiatrique...

*Leçon du 30 novembre 1955*

C'est vrai, il parle, mais il parle comme la poupée perfectionnée qui ouvre *et ferme les yeux, absorbe du liquide, etc.* Si vous vous contentez de cela, évidemment la poupée parle; enfin de compte on voit bien que ce doit il s'agit quand un de Clérambault analysant les phénomènes élémentaires, va chercher dans leur structure la signature, il s'agit là de quelque chose qu'on appelle comme on veut, mécanique, serpigneux, Dieu sait quels termes, abondants de néologismes: on s'aperçoit que même dans cette analyse, la personnalité est toujours supposée, elle n'est jamais définie, elle est supposée puisque c'est en fonction de ce qu'il appelle le caractère idéogénique d'une compréhensibilité première, le lien des affections, de leur expression langagière qui, elle, est supposée aller de soi. C'est de là qu'on part pour prouver quelque chose de second par laquelle la première est parlée, que cette seconde soit qualifiée ou non d'automatique, en change rien à la question.. On nous dit: si le caractère manifestement automatique de ce qui se produit au niveau de cet élément second est démontrable par la phénoménologie elle-même, ceci prouve que le trouble n'est pas psychogénétique, mais c'est tout de même en fonction d'abord -premier argument- d'une référence psychogénétique elle-même, que la définition du phénomène comme automatique, ou comme mécanique, ou comme non psychogénétique, est comprise. Il est supposé qu'il y a un sujet qui comprend de soi, et c'est ce sujet-là qui se regarde. Cela va de soi, car si ce n'est pas celui-là, comment les autres phénomènes sont-ils saisis comme étrangers ? Observez bien au passage ce dont il s'agit, nous ne sommes pas là dans le problème qui est classique dans la philosophie, c'est à savoir si la pensée, problème qui a arrêté toute la philosophie depuis Leibniz, c'est-à-dire au moins depuis le moment où l'accent a été mis sur la conscience quant au fondement de la certitude, c'est de savoir si la pensée pour être pensée, doit obligatoirement se penser pensant, c'est-à-dire penser qu'elle pense: une pensée comme telle doit être obligatoirement une pensée qui s'aperçoit qu'elle est en train de penser à ce qu'elle pense, ce

65

p.45,1.2

... qui ouvre les yeux, absorbe du liquide, etc.

## LES PSYCHOSES

C'est une nécessité qui s'impose à toute théorie qui fait de phénomènes intraorganiques le centre de ce qui se passe dans le sujet.

qui bien entendu est tellement loin d'être simple, que ça ouvre immédiatement un jeu de miroirs sans fin, et que tous ceux qui se sont arrêtés à ce problème ont noté au passage qu'assurément s'il est de la nature de la pensée qu'elle se pense pensante, il y aura une troisième pensée qui se pensera pensée pensante, et ainsi de suite. Le petit problème n'a jamais été résolu; à lui tout seul il suffit à démontrer l'insuffisance du fondement du sujet dans le phénomène de la pensée comme transparente à elle-même, mais ce n'est pas de cela du tout qu'il s'agit dans notre problème, il s'agit d'autre chose.

À partir du moment où nous sommes en face du phénomène vécu, éprouvé comme parasitaire, et que nous admettons que le sujet en a connaissance comme tel, c'est-à-dire comme étant quelque chose *d'objectivement immotivé\** d'inscrire seulement dans la structure définie par l'appareil, dans la perturbation des voies supposées neurologiques de frayage; nous ne pouvons pas échapper à la notion que le sujet est structuré de façon telle qu'il a une endoscopie qui se passe en lui-même, nous entendons par là de *ce qui se passe réellement dans ses appareils, notion d'endoscopie qui surgit à tous les niveaux du texte, et c'est d'appréhender tous les phénomènes de discordance subjective comme telle à tous les moments, que toute théorie qui se pose, qui se précise comme centrée sur ce qui se passe dans le sujet, sur des phénomènes intra-organiques, est forcée.*

D'accord, Freud aborde ces choses plus subtilement que les autres auteurs, ou aussi bien d'une façon implicite qui ne

voit même pas d'autres problèmes, il est forcé d'admettre que le sujet est forcément quelque part dans un coin privilégié, où il lui est permis d'avoir une endoscopie *de ce qui se passe* en lui-même. La notion ne surprend personne quand nous parlons des endoscopies plus ou moins délirantes que le sujet a de ce qui se passe à l'intérieur de son estomac ou de ses poumons, ou de n'importe quoi d'autre, mais à partir

\*La Tr. tranche sur l'existence du sujet psychotique.

p. 45, l. 31

... subjectivement immotivé, ...

p. 45, l. 34

[... ce qui se passe réellement dans ses appareils.]

*Leçon du 30 novembre 1955*

du moment où nous parlons de phénomènes intracérébraux, il est clair que ceci a des inclinations tout à fait spéciales, car là nous sommes forcés d'admettre que le sujet a quelque endoscopie qui se passe à l'intérieur du système des fibres nerveuses; c'est là le point sur lequel tous les auteurs, au passage, insistent, sans s'en apercevoir, mais au détour même de leur démonstration on ne peut pas ne voir que quand le sujet est l'objet d'un écho de la pensée, nous admettons avec de Clérambault que c'est là le fait d'une dérivation produite par une altération chronaxique qui fait que, en quelque point de concours, les messages intracérébraux, l'un des deux télégrammes si l'on peut dire, sont partis d'un point pour partir d'un côté dans une voie, et l'autre par une voie où il est freiné; l'un de ces messages *arrive en retard sur l'autre, et est noté par un sujet dont il faut bien qu'il soit quelque part, est enregistré comme arrivant en écho avec l'autre. Il faut donc bien admettre qu'il y a un point privilégié d'où ce repérage peut être fait, en d'autres termes, de quelque façon qu'on construise la théorie organo-génétique si vous voulez, ou automatisante, on n'échappe pas à la conséquence qu'il y a un point privilégié quelque part, d'où le sujet peut noter ses retards éventuels, cette discordance, ce non-accord simplement entre un système et un autre qui se manifeste comme apparaissant dans le désordre.* Bref, on est plus psychogénétiste que jamais, puisque enfin ce point privilégié n'est très exactement pas autre chose que l'âme, à ceci près que l'on est plus idolâtre encore que ceux qui lui donnent la réalité la plus grossière en la situant dans un point particulier, qui, fibre ou pas fibre, système ou quoi que ce soit d'autre, aboutira toujours à ce que le Président Schreber lui-même dans un discours, notait être la fibre unique, en fin de compte assez attachée à la personnalité, car rien ne peut lui donner ce caractère privilégié, sinon ce qu'on appelle d'habitude fonction de synthèse. Le propre d'une synthèse c'est d'avoir quelque part son point de concours, sont point de convergence; même s'il est idéal, *ce point existe.*

67

p. 46, l. 9

[... arrive en retard sur l'autre], donc en écho avec lui.

p. 46, l. 10

[... qu'il y ait un point privilégié] d'où ce repérage puisse être fait, d'où le sujet note la discordance éventuelle entre un système et un autre.

p. 46, l. 21

[... - même idéal, ce point existe.]

## LES PSYCHOSES

*Nous sommes donc exactement dans la même position du point de vue de l'analyse, que nous nous fassions organogénétiste ou que nous nous fassions psychogénétiste au sens je dirais impliqué, au sens non développé de ce terme, il y aura toujours quelque part un point privilégié ou quelque part une entité privilégiée que nous sommes forcés de supposer.* Est-ce que ceci suffit à expliquer maintenant le niveau des phénomènes de la psychose ? Il est tout à fait clair que, si la psychanalyse a apporté quelque chose de significatif, d'éclairant, d'illuminant dans le problème des psychoses, c'est justement dans la mesure où la stérilité est éclatante de ces sortes d'hypothèses, c'est justement dans la mesure où tout ce que l'analyse a révélé de plus fécond, d'abondant, de dynamique, de significatif dans la psychose, vient bousculer ces constructions minuscules qui ont été poursuivies pendant des décades à l'intérieur de la psychiatrie, autour de ces notions purement fonctionnelles, dont le moi en tant que camouflage de ces notions, était forcément le pivot essentiel. C'est dans toute cette mesure que la psychanalyse a apporté quelque chose de nouveau. Mais ce quelque chose de nouveau comment l'aborder pour ne pas retomber également par une voie différente et par une autre méthode, dans une multiplication de ces moi, également eux-mêmes diversement camouflés ? Le seul mode d'abord est de poser la question dans le registre même où le phénomène nous apparaît, c'est-à-dire dans le registre de la parole. Mais pour pouvoir le poser efficacement dans le registre de la parole dont la présence est tellement évidente que nous voyons que c'est cela qui crée toute la richesse de la phénoménologie de la psychose, c'est que nous en voyons tous les aspects possibles, toutes les décompositions, toutes les réfractions, que l'hallucination verbale en tant qu'elle y est fondamentale est un des phénomènes justement les plus problématiques de ce qu'est la parole. N'y a-t-il pas moyen de s'arrêter un instant sur le phénomène de la parole en tant que tel, en nous demandant si, à simplement le considérer, nous ne voyons pas se dégager

p. 46, l. 22

[... que nous nous fassions organogénétistes ou psychogénétistes, nous serons toujours forcés de supposer quelque part une entité unifiante.

*Leçon du 30 novembre 1955*

une structure tellement essentielle, tellement première, tellement évidente, que c'est à l'intérieur de cette structure que nous allons pouvoir faire des distinctions autres que mythiques, c'est-à-dire autres que supposant cette chose qui s'appelle le sujet comme étant quelque part ?

Qu'est-ce que la parole ? Pourquoi ai-je demandé tout à l'heure: le sujet parle-t-il oui ou non ? La parole, arrêtons-nous un instant sur ce fait.

Qu'est-ce qui distingue une parole d'un enregistrement de langage ? La parole c'est exactement avant tout parler à d'autres. Ici je veux simplement vous rappeler ce que maintes fois j'ai amené au premier plan de mon enseignement, c'est la caractéristique qu'a cette chose qui paraît simple au premier abord: parler à d'autres. La notion depuis quelques temps est venue au premier plan des préoccupations de la science, de ce qu'est un message, de la fonction du message.

La structure de la parole vous ai-je dit chaque fois que nous avons eu ici à employer ce terme dans son sens propre, c'est que le sujet reçoit son message de l'autre sous une forme inversée: la parole, la parole essentielle, la parole qui en tout cas existe au niveau du terme engagé, sa parole est une parole *qui est fondée sur cette structure telle que je viens de vous le dire. Qu'est-ce que cela veut dire: le sujet reçoit de l'autre son message sous une forme inversée ?* Nous avons là deux formes absolument exemplaires; je vous ai dit: la première c'est fides, la parole en langage, la parole qui se donne, c'est le « tu es ma femme », ou le « *tu es mon maître* », *formule exemplaire sur laquelle j'ai maintes fois insisté*, ce qui veut dire: tu es ce qui est encore dans ma parole, et ceci je ne peux l'affirmer qu'en prenant la parole à ta place, cela vient de toi pour y trouver la certitude de ce que j'engage, cette parole est une parole qui t'engage. L'unité de la parole en tant que fondatrice pour la position des deux sujets, est là manifestée, mais si cela même ne vous paraissait pas pleinement évident, la contre-épreuve comme d'habitude l'est bien plus, c'est le signe auquel se reconnaît la relation de

69

p. 47, l. 15

[... est fondée sur cette structure.] C'est que le sujet reçoit son message de l'autre sous une forme inversée.

p. 47, l. 18

... « Tu es mon maître »...

## LES PSYCHOSES

sujet à sujet, ce qui fait que vous êtes dans un rapport de sujet à sujet, et non pas de sujet à objet, est exactement ceci, il n'est que l'envers de ce que je viens de promouvoir, qui est la feinte. Vous êtes en présence d'un sujet dans la mesure où ce qu'il dit ou ce qu'il fait, c'est la même chose, peuvent être supposés avoir été faits pour vous feinter, avec naturellement tout ce que cela comporte de dialectique jusque y compris qu'il dise la vérité pour que vous croyiez le contraire. Vous connaissez l'histoire du personnage qui dit « je vais à Cracovie », et l'autre répond: « Pourquoi me dis-tu que tu vas à Cracovie puisque tu y vas tous les jours, tu me le dis pour me faire croire que tu vas ailleurs », histoire juive mise en évidence par Freud.

La notion que ce que le sujet me dit est dans une relation fondamentale avec une feinte possible, est exactement la même chose, là aussi il m'envoie, *j'en reçois la parole, c'est-à-dire le message dont il s'agit, sous une forme inversée, car très exactement il s'agit bien entendu de « j'apprends ce qui est vrai », et ce qui est le contraire du vrai est précisément ce que j'en reçois.*

Voici la structure sous ses deux faces, de paroles fondatrices et de paroles menteuses, de paroles trompeuses en tant que telles; voici à quel niveau s'originalisent toutes les formes de communication possible, car nous avons généralisé la notion de communication. C'est tout juste si, au point où nous en sommes, nous n'allons pas refaire toute la théorie de ce qui se passe chez les êtres vivants, en fonction de la communication. Vous verrez à lire tant soit peu M. Norbert Wiener, que ça mène excessivement loin. Parmi les nombreux paradoxes qu'il met en évidence, il introduit ce mythe curieux, construction qui consisterait à supposer le temps où tout ce qui peut être transmis, on pourrait avec des moyens suffisamment amples, télégraphier un homme à New York, c'est-à-dire en envoyant la succession des repérages de tout ce qui constitue son organisme recréé automatiquement, puisqu'il n'y a pas de limites à ce que nous pouvons supposer de transmission possible, la resynthèse

p. 47, l. 36

... je reçois le message sous une forme inversée.

70

*Leçon du 30 novembre 1955*

point par point de toute son identité réelle dans un point aussi éloigné. Il est bien évident que des choses comme celle-ci sont une espèce de curieuse poudre aux yeux dont chacun s'émerveille en voyant toutes sortes de mirages subjectifs, sur lesquels d'ailleurs il est curieux qu'il suffise pour le faire s'effondrer, de faire remarquer que le miracle ne serait pas plus grand dans ces conditions, de télégraphier à deux centimètres, et par conséquent il s'agit de rien d'autre que du fait que nous faisons tous les jours en nous déplaçant de la même distance. Cette sorte de prodigieuse confusion des termes montre assez que les notions comme celle de la communication, doivent être maniées avec prudence.

Néanmoins la notion de communication en tant que généralisée, vous le savez bien car d'autre part c'est certainement une fonction puisqu'on l'avait même fait intervenir dans les notions générales de la physique - je spécifie à l'intérieur de ces communications ce que c'est que la parole en tant que parler à l'autre. C'est en fin de compte faire parler l'autre comme tel, cet autre si vous le voulez bien nous le mettrons l'Autre avec un A.

*C'est sans doute pour des raisons différentes, comme chaque fois qu'on est forcé d'apporter des signes supplémentaires à ce que nous donne le langage, cette raison différente est la suivante: c'est ce qui fonde tout ce que je viens de vous dire, aussi bien qu'il s'agisse de la voix, à savoir: « tu es ma femme ». Après tout qu'en savez-vous ? « tu es mon maître », après tout êtes-vous si sûrs que cela ? Ce qui fait précisément la valeur fondatrice de ces paroles, c'est justement que ce qui est visé dans son message, aussi bien que ce qui est manifesté dans la feinte, c'est que l'Autre est là en tant qu'Autre absolu, c'est-à-dire en tant justement qu'il est reconnu, mais il n'est pas connu, ceci est essentiel de même que ce que signifie la feinte, c'est que vous ne savez pas en fin de compte si c'est une feinte, à savoir si c'est là pour de bon ou si c'est là justement pour vous feinter. C'est essentiellement cet élément, cette inconnue directe dans l'altérité de l'autre, qui caractérise le rapport de la parole au niveau où elle est parlé à l'autre.*

71

p.48, l.24

Pour une raison sans doute délirante, comme chaque fois qu'on est forcé d'apporter des signes supplémentaires à ce que donne le langage. Cette raison délirante est ici la suivante. « Tu es ma femme ».

p. 48, l. 32

[... qu'il est reconnu mais qu'il n'est pas connu.] De même, ce qui constitue la feinte...

p. 48, l. 34

cette inconnue dans l'altérité de l'Autre, ...



## LES PSYCHOSES

je vais vous maintenir un certain temps au niveau de cette description structurale, parce qu'il n'y a qu'à partir de là qu'on peut poser les problèmes. Est-ce que c'est là seulement ce qui différencie, ce qui distingue la parole ? Peut-être, nous n'en savons rien, assurément elle a d'autres caractères, elle ne parle pas seulement à l'Autre, elle parle de l'autre en tant qu'objet. C'est bien de cela qu'il s'agit quand un sujet vous parle de lui. Observez bien que lorsque votre paranoïaque de l'autre jour, celle à laquelle je me référais, celle qui employait le mot « galopiner » vous parle, il y a deux niveaux: *vous savez qu'elle est un sujet, c'est une application tout à fait immédiate de ce que je viens de vous dire, vous savez qu'elle est un sujet, c'est-à-dire que c'est ce que vous exprimez dans la mesure où vous dites que sa Personnalité est encore saine, à savoir que vous avez affaire simplement à un délire partiel, à ceci que justement elle essaie de vous blouser, c'est-à-dire que vous reconnaissez cliniquement un délire partiel, ça fait partie des hypothèses de la situation, c'est justement dans la mesure où l'autre jour j'ai mis une heure et demie à lui faire sortir son « galopiner », c'est-à-dire que pendant une heure et demie elle m'a tenu en échec, et que pendant une heure et demie elle s'est montrée saine, c'est dans toute cette mesure que ce n'était qu'une malade à la limite de ce qui peut être perçu cliniquement, comme délire, c'est dans toute cette mesure que vous maintenez qu'il y a dans ce sujet ce que vous appellerez dans notre jargon, la partie saine de sa personnalité, c'est bien en tant que justement elle parle de l'autre, qu'elle est capable de se moquer de lui, qu'elle existe comme sujet.*

Maintenant elle parle d'elle, et il arrive qu'elle en parle justement un petit peu plus qu'elle ne voudrait, c'est-à-dire que nous nous apercevons qu'elle délire, elle parle donc là de quelque chose, elle parle de ce qui est notre objet commun, elle parle de l'autre avec un petit a; c'est bien elle qui parle toujours mais c'est là une autre structure, c'est une structure qui d'ailleurs ne livre pas absolument sa simplicité, *ce n'est pas tout à fait comme si elle me parlait de n'importe*

p.49,1.2

... vous savez qu'elle est un sujet à ceci qu'elle essaie de vous blouser.

p. 49, 1 9

... la partie saine de la personnalité, tient à ce qu'elle parle à l'autre, qu'elle est capable de se moquer de lui.

*Leçon du 30 novembre 1955*

*quel objet reçu, elle me parle de quelque chose qui est très intéressant et très brûlant, et elle parle de quelque chose où elle continue tout de même à s'engager, bref elle témoigne. Cette notion de témoignage, c'est cela que nous allons essayer un peu de pénétrer. Le témoignage est-il lui aussi purement et simplement communication ? Sûrement pas, il est bien clair pourtant que tout ce à quoi nous accordons une valeur en tant que communication, est de l'ordre du témoignage, et la communication en fin de compte désintéressée à la limite, n'est tout de même concevable pour tout ce qui est de l'ordre humain, que comme un témoignage en fin de compte raté si on peut dire, c'est-à-dire quelque chose sur lequel tout le monde est d'accord. Chacun sait que c'est l'idéal de la transmission de la connaissance, et que toute la pensée même de la communauté scientifique est fondée là-dessus, sur la possibilité d'une communication dont le terme se tranche dans une expérience dans laquelle tout le monde peut être d'accord. Il faut tout de même voir que le départ, ne serait-ce qu'au moment où on va vous demander de l'instaurer, cette expérience, porte quand même sur la fonction du témoignage.*

Ici nous avons affaire - je veux vous le faire remarquer une sorte d'altérité, je ne peux pas reprendre ici tout ce que j'ai dit autrefois, parce qu'aussi bien j'aurais à le reprendre sans cesse à l'intérieur de mon discours de cette année sur ce que j'ai appelé la connaissance paranoïaque - ce que j'ai désigné ainsi *dans la première communication dans les temps encore plus anciens de ma thèse* au groupe de l'« Évolution psychiatrique », qui à ce moment-là avait une assez remarquable originalité - la connaissance paranoïaque veut dire ceci: c'est les affinités paranoïaques de toute connaissance d'objet en tant que tel, c'est la référence au fait que toute connaissance humaine prend sa source, sa racine, son origine dans ce qu'on peut appeler la dialectique de la jalousie, dans le fait que nous la voyons comme manifestation primordiale de communication. Il s'agit là d'une notion générique observable, behaviouristiquement observable: ce qui

73

p. 49, l. 17

Ce n'est pas tout à fait comme si elle me parlait de n'importe quoi, elle me parle de quelque chose qui est pour elle très intéressant, brûlant, ...

p. 49, l. 31

L'instauration même de l'expérience est fonction du témoignage.

p. 49, l. 37

... dans ma première communication...

## LES PSYCHOSES

se passe entre deux jeunes enfants confrontés à l'intérieur suffit à montrer que c'est quelque chose qui comporte ce transitivity fondamental de celui qui s'exprime, dans le fait qu'un enfant qui a battu un autre dise: « l'autre m'a battu », non pas parce qu'il ment, mais parce qu'il est l'autre littéralement. C'est ce qui est la base, le fondement sur lequel s'articule, *se différencie le monde humain du monde animal. Ce qui distingue les objets humains par leur collection dans leur neutralité, dans leur extension, dans leur prolifération indéfinie, dans le fait qu'ils peuvent être des objets d'un intérêt complètement neutre au point de vue besoin, mais être néanmoins objet humain*, dans le fait que l'objet humain n'est pas dépendant de la préparation instinctuelle, du fait que le sujet peut se coapter à lui comme dans la coaptation d'une valence chimique ou d'un terme quelconque, avec un autre qui cependant s'emboîte à lui. Ce qui fait que le monde humain est un monde couvert d'objets, est fondé sur ceci: c'est que l'objet d'intérêt humain, c'est l'objet du désir de l'Autre. Pourquoi ceci est-il possible ? C'est parce que *le moi humain comme tel, c'est l'autre, que du surgissement de sa propre tendance, que dans le rapport à cette image de l'autre il est ensemble et collection incohérente de désirs qu'il est littéralement*. C'est cela le vrai sens du terme corps morcelé, et la première synthèse de l'ego est essentiellement alter, elle est alter-ego, elle est aliénée. Le centre de constitution du sujet humain désirant comme tel, c'est l'autre en tant qu'il lui donne son unité, et *le premier abord qu'il a avec les objets, c'est de l'objet en tant que vu comme objet du désir de l'autre*.

Ceci, vous le voyez, définit à l'intérieur du rapport de la paranoïa le quelque chose qui provient d'une autre origine, c'est exactement là la distinction de l'imaginaire et du réel; à tout objet dont on parle quand on parle de l'autre, est impliquée une autre altérité primitive incluse dans cet objet, en tant que l'objet est primitivement objet de rivalité et de concurrence, que l'objet est intéressant dans la fonction où il est objet du désir de l'autre.

p.50,L6

[... se différencie le monde humain du monde animal.] L'objet humain se distingue par sa neutralité et sa prolifération indéfinie.

p.50,l.12

[... le moi humain, c'est l'autre], et qu'au départ le sujet est plus proche de la forme de l'autre que du surgissement de sa propre tendance. Il est à l'origine collection incohérente de désirs

p. 50,l. 19

[... et le premier abord qu'il a de l'objet], c'est l'objet en tant qu'objet du désir de l'autre.

*Leçon du 30 novembre 1955*

*La connaissance paranoïaque* dans ce premier tableau de la connaissance, est une connaissance instaurée dans la rivalité de la jalousie; dans l'identification première que j'ai essayé de définir dans le stade du miroir. Cette base rivalitaire, cette base concurrentielle au fondement de l'objet, c'est cela qui est surmonté précisément dans la parole, pour autant qu'elle intéresse le tiers; la parole est toujours pacte, accord, on s'entend sur quelque chose à propos de cette rivalité et de cette concurrence. On est d'accord: ceci est à moi, ceci est à toi, ceci est ceci, ceci est cela. Il reste que le terme agressif de cette concurrence primitive continue à laisser sa marque dans tout espèce de discours sur le petit autre, sur l'autre en tant que tiers, sur l'objet. Le témoignage, il suffit d'en laisser se développer les résonances, ce n'est pas pour rien que ça s'appelle en latin *testis*, et que lorsqu'on témoigne, on témoigne sur ses couilles, c'est qu'il s'agit toujours d'un engagement du sujet dans quoi que ce soit qui porte la marque du témoignage, l'organisme reste toujours latent. En fin de compte il y a toujours une lutte virtuelle dans tout ce qui est de l'ordre du témoignage; nous retrouvons dans toute la dialectique présente, dans toute la dialectique de la constitution de l'objet la possibilité virtuelle d'être mise en demeure d'annuler l'autre pour une simple raison, c'est que le départ de cette dialectique étant mon aliénation dans l'autre, il y a un moment où je ne peux être mis en posture d'être moi-même annulé, parce que l'autre n'est pas d'accord. La dialectique de l'inconscient implique toujours comme une de ses possibilités, l'impossibilité de la coexistence avec l'autre, c'est-à-dire la lutte.

La dialectique du maître et de l'esclave réapparaît là. avec, si on peut dire, sa valeur psychogénique; ce n'est peut-être pas totalement décisif, la « *Phénoménologie de l'esprit* » n'épuise probablement pas tout ce dont il s'agit quant au développement de l'esprit, mais assurément on ne peut pas ne pas voir sa valeur psychologique, à savoir que c'est dans une rivalité fondamentale, dans une lutte à mort première et essentielle, que se passe ce quelque chose qui a le plus étroit

75

p. 50, l. 25

La connaissance dite paranoïaque...

## LES PSYCHOSES

rapport avec sa constitution *du monde humain comme tel*, à ceci près que dans sa forme *c'est bien en effet ce dont il s'agit, de rivalité qui est tellement essentielle*, que ce que nous voyons à la fin c'est la réapparition, si on peut dire, des enjeux: le maître a pris à l'esclave sa jouissance, c'est-à-dire qu'il s'est emparé de l'objet du désir en tant qu'il était l'objet du désir de l'esclave, mais que du même coup il a perdu son humanité, c'est-à-dire que ce n'était pas du tout l'objet de la jouissance qui était en cause, c'était la rivalité en tant que telle, et cette humanité désormais à qui la doit-il ? Uniquement à la reconnaissance de l'esclave; seulement comme lui ne reconnaît pas l'esclave, cette reconnaissance n'a littéralement aucune valeur, c'est-à-dire que le maître devient comme il est habituel dans l'évolution concrète des choses, celui qui a triomphé et qui a conquis la jouissance devient complètement idiot, c'est-à-dire incapable d'autre chose que de jouir pendant que celui qui en a été privé garde tout le rapport humain, car lui a reconnu le maître et il a donc la possibilité d'être reconnu par lui, c'est-à-dire qu'il engagera la lutte à travers les siècles pour être reconnu par celui qui peut efficacement le reconnaître. Cette distinction de l'Autre avec un grand A, c'est-à-dire de l'Autre en tant qu'il n'est pas connu, et de l'autre avec un petit a, c'est-à-dire de l'autre qui est moi, qui est la source de toute connaissance, c'est dans cet écart, *c'est dans l'angle ouvert de ces deux relations que toute la dialectique du désir doit être situé\**, car la question est

1) Est-ce que le sujet vous parle ? 2) De quoi parle-t-il ?

Il est tout à fait clair que je ne vais pas répondre à la première question puisque c'est justement celle qui est posée à l'origine. Est-ce que c'est une vraie parole ? Nous ne pouvons pas le savoir au départ, mais par contre il vous parle de quelque chose, et il vous parle de quoi ? De lui, mais vous

\*Tout le développement de Lacan vise à démontrer comment se déploie le délire et comment le situer.

p.51,18

... du monde humain comme tel. À ceci près qu'...

p. 51,1 26

... dans l'angle ouvert de ces deux relations, que toute la dialectique du délire doit être située.

76

*Leçon du 30 novembre 1955*

voyez très bien dès le départ et dès l'origine que justement il vous parle d'un objet qui n'est pas un objet comme les autres, un objet que je n'ai pas fait entrer jusqu'à présent en jeu parce que, en quelque sorte, c'est le prolongement de cette dialectique duelle : il vous parle de quelque chose qui lui a parlé. Le fondement même de la structure paranoïaque c'est ceci: *le sujet a compris quelque chose qu'il formule, quelque chose dont je vous parlais tout à l'heure à propos de la signification, il y a quelque chose qui a pris forme de parole, qui lui parle, personne ne doute bien entendu que ce soit un être fantastique, même pas lui car le sujet est toujours en posture de formuler* le caractère parfaitement ambigu de la source de ses paroles, *c'est de la structure de cet être* qui parle au sujet, et à propos duquel le sujet va vous apporter son témoignage, qu'il va s'agir dans la paranoïa. Vous devez voir déjà à quel point il y a une différence de niveau entre tout ce qui est du terme de l'aliénation qui est une forme absolument générale de l'imaginaire, et la question précise de ce qu'est cette aliénation dans la psychose, puisque je laisse ouvert le point qui peut être qu'il ne s'agisse pas simplement d'identification, qu'il ne s'agit que de ce décor *qui a basculé du côté de l'alter, mais du moment que le sujet parle, il peut y avoir l'existence, la manifestation que le sujet en tant que parlant, c'est-à-dire parlant non pas à l'autre avec un petit a, ou de l'autre avec un petit a, mais parlant avec l'Autre avec un grand A, parlant vraiment et personne n'en doute, sans cela il n'y aurait pas de problème de la psychose*, les psychosés seraient des machines à paroles. C'est précisément en tant qu'il vous parle que vous prenez en considération son témoignage. La question est de savoir *quelle est la structure de cet être* dont tout le monde est d'accord pour dire qu'il est fantastique"? C'est précisément le S au sens où l'analyse l'entend, en tant que c'est un S plus point d'interrogation, quelle est cette part dans le sujet qui parle ? L'analyse a dit c'est l'inconscient. Naturellement il faut que vous ayez d'abord admis, pour que même la question ait un sens, que cet inconscient c'est

77

p. 51, l. 35

... le sujet a compris quelque chose qu'il formule, ...

p.52, l.2

[... il est toujours en posture] d'admettre... p.52, l.2

C'est à propos de la structure...

p.52, l.8

... basculant du côté du petit autre. Du moment que le sujet parle, il y a l'Autre avec un A. Sans cela, il n'y aurait pas de problème de la psychose.

p.52, l.1

... quelle est la structure de cet être qui lui parle; et dont tout le monde est d'accord pour dire qu'il est fantasmatique.

## LES PSYCHOSES

... - « ce n'est pas moi qui l'aime, c'est elle », ...

justement, peut-on dire, quelque chose qui parle dans le sujet; nous l'avons admis, il y a quelque chose qui parle dans le sujet, au-delà du sujet et même quand le sujet ne le sait pas; ça en dit plus qu'il ne croit. L'analyse pour les psychoses dit: c'est cela qui parle. Est-ce que ça suffit ? Absolument pas, car toute la question est de savoir comment ça parle, quelle est la structure du discours paranoïaque ? Freud nous a apporté là-dessus quelque chose qui est tout à fait satisfaisant, et dont je veux aujourd'hui simplement vous rappeler les termes pour vous montrer comment s'ouvre le problème.

Freud nous a dit: la tendance fondamentale qui pourrait dans une névrose avoir à se faire reconnaître, c'est «Je l'aime », l'autre, « tu m'aimes ». Nous ne sommes pas au niveau de «Je t'aime » ou de « tu m'aimes ». *Sa dialectique est saisissante et nous restons ensuite embarrassés pendant une bonne décade sur ce que je vais vous dire maintenant.*

Il nous dit: il y a trois façons de nier cela, il ne va pas par quatre chemins, il ne nous dit pas pourquoi l'inconscient des psychotiques est si bon grammairien et si mauvais philologue, parce que du point de vue du philologue *tout cela est extrêmement suspect\**, *parce que la fonction du sujet est le complément du verbe.* Ne croyez pas que ça aille comme dans les grammaires de français de la classe de sixième, c'est le sujet de toutes sortes de discussions, il y a selon les langues bien des façons de dire « je l'aime ». Freud ne s'est pas arrêté à tout cela, il dit qu'il y a *trois moi, trois fonctions, et il y a trois types de délires* et ça réussit. Il dit: la première façon de nier cela, c'est de dire: « *ce n'est pas moi qui l'aime, c'est elle qui l'aime*, c'est-à-dire ma conjointe, mon double, c'est elle qui l'aime. La deuxième façon c'est de dire « ce n'est pas lui que j'aime, c'est elle ». Freud nous explique ceci: c'est que, à ce niveau-là la défense n'est pas suffisante et que précisément parce que le sujet est paranoïaque et

\*La transcription introduit une difficulté car, savoir que le sujet est complément du verbe, lève l'ambiguïté grammaticale.

p. 52, l. 23

... dialectique tout à fait saisissante.

p. 52, l. 29

... tout cela est en effet extrêmement suspect.

p. 52, l. 3

... il y a trois fonctions, et trois types de délires, ... [passages sautés]

p. 52, l. 36

*Leçon du 30 novembre 1955*

parce que le mécanisme de projection entre en jeu, en d'autres termes, comme ce n'est pas le sujet qui est hors du coup, mais au contraire le complément, le déguisement n'est pas suffisant, il faut que la projection entre en jeu, à savoir qu'il ne suffit pas qu'il dise « ça n'est pas lui que j'aime », mais « c'est elle qui m'aime ».

Troisième possibilité: «je ne l'aime pas, je le hais » ; il faut croire que là non plus l'inversion n'est pas suffisante, c'est tout au moins ce que nous dit Freud, il faut aussi que là intervienne le mécanisme de projection, à savoir « il me hait », et nous voilà dans le délire de persécution.

Il est bien certain que ceci pour la haute synthèse que cela comporte, nous apporte quelques lumières, mais vous voyez bien en même temps aussi ce que cela laisse ouvert comme questions. Signalons que le mécanisme de la projection doit intervenir comme mécanisme supplémentaire chaque fois qu'il ne s'agit pas de l'effacement du je lui-même, n'est pas complètement inadmissible, encore, aimerions-nous avoir un supplément d'information. D'autre part il n'est que trop clair que le « ne », la négation prise sous sa forme la plus formelle appliquée à chacun de ces termes, n'a absolument pas la même valeur, mais ce qui est intéressant c'est de voir que quand même en gros, ça approche quelque chose, en d'autres termes ça réussit. Autrement dit, il faut bien que par quelque côté ça situe les choses à leur véritable niveau, en se situant sur le plan de principielle logomachie. Nous regarderons ceci de plus près.

Peut-être que ce que je vous ai apporté ce matin pourra vous faire entrevoir dès l'abord, que nous pouvons poser le problème autrement : « je l'aime » qu'est-ce que c'est ? Est-ce un message ? Je veux dire quelque chose sur quoi nous laissons l'interrogation problématique. Est-ce un témoignage ? Est-ce la reconnaissance brute d'un fait ?

Autrement dit le fait à son état neutralisé. La question vaut qu'on se la pose. D'autre part, laissons simplement les choses en termes de message: il est clair que dans le premier cas, « c'est elle qui l'aime » ; ce que nous pouvons dire, c'est

p. 52, l. 38

... il faut que la projection entre en jeu.

Est-ce une parole ? est-ce un message ?

79



## LES PSYCHOSES

que c'est par un autre ici qu'on fait porter son message, c'est cela la différence, et que cette aliénation elle, assurément, nous met sur le plan du petit autre, c'est l'ego qui parle par l'alter ego qui dans l'intervalle a changé de sexe. Nous nous limiterons à cette constatation: l'aliénation invertie, et nous nous demanderons pourquoi nous saurons qu'au premier plan dans le délire de la jalousie, *cet élément de l'identification à l'autre comme tel, avec ce signe de sexualisation qui n'est pas donné dans la directive première de l'identification à l'autre*, est un élément sur lequel nous nous poserons la question. D'autre part je vous fais bien toucher du doigt au passage que, à analyser ainsi la structure, vous voyez que en tout cas il *ne s'agit pas là de projection, car autrement il est tout à fait impossible d'appliquer le même terme de projection ce à quoi Freud l'applique, quand il parle du délire de jalousie*, projection plus ou moins intégrée à un mécanisme de névrose, et qui est *d'imputer à l'autre ses propres infidélités, à savoir - Freud le distingue parfaitement parce que ça se distingue parfaitement dans la clinique -* à savoir que quand on est jaloux de sa femme, c'est parce que soi-même on a quelques petites peccadilles à se reprocher. Ce n'est pas forcément et absolument pas le même mécanisme, on ne peut pas faire intervenir le même mécanisme dans le délire de jalousie, probablement psychotique lui, que nous tenons soit dans le registre de Freud, soit dans le registre où je viens moi-même d'essayer de l'insérer, où c'est le sujet auquel vous êtes identifié par une aliénation invertie, à savoir votre propre femme que vous faites la messagère de vos serments à l'endroit, non pas même d'un autre homme, car la clinique montre qu'il ne s'agit pas de cela, mais d'un nombre d'hommes à peu près indéfini, car chacun sait que le délire de jalousie proprement paranoïaque est indéfiniment répétable, qu'il rejaillit à tous les tournants de l'expérience, et qu'il peut être impliqué à peu près pour tous les sujets qui viennent dans l'horizon, ou qui n'y viennent même pas. Dans l'autre cas. nous prenons la chose sous la forme du message, « *ce n'est pas lui que j'aime, c'est elle qui m'aime* ».

p. 53, l. 21

[... cette identification à l'autre] avec interversion du signe de sexualisation.

p. 53, l. 24

... il ne s'agit pas de la projection...

p. 53, l. 26

... imputer à l'autre ses propres infidélités -. ..

p. 53, l. 39

... « ce n'est pas lui que j'aime, c'est elle ».

80

*D'une certaine façon nous dirons que l'érotomanie est en effet quelque chose où un certain message parvient, mais cela c'est un autre type d'aliénation, non plus invertie mais divertie, car ce n'est plus celui auquel je m'étais adressé à qui je m'adresse quand je me crois lié par un lien mystique ineffable, tellement singulier qu'il a posé tous les problèmes, qu'on a parlé d'amour platonique, ce lien avec l'autre très particulier qu'est cet objet, est le lien avec lequel il n'y a encore pas la moindre relation concrète, qui est très souvent un objet très éloigné avec lequel il se contente de communiquer par une correspondance dont il ne sait même pas si elle parvient à son adresse, et qui est quelque chose d'une structure très singulière. Assurément le moins qu'on puisse dire, c'est que s'il y a aliénation divertie du message, ceci s'accompagne de quelque chose dont le terme de dépersonnalisation de l'autre est d'autant plus manifeste que ce qu'il pourrait en apparence comporter si on peut dire, d'héroïque, à savoir cette espèce de résistance à toutes les épreuves comme ils s'expriment eux-mêmes, caractérise le délire érotomaniaque qui s'adresse bien à quelque chose d'un autre tellement neutralisé, qu'on peut dire qu'il est grandi aux dimensions mêmes du monde, puisque l'intérêt universel attaché à l'aventure, comme s'exprimait de Clérambault, est un trait essentiel de ce délire érotomaniaque.*

*Dans le troisième cas nous avons affaire à quelque chose de beaucoup plus proche de la dénégation, et comme telle nous tenons probablement la clef qui va nous permettre la prochaine fois de centrer vraiment sous sa forme authentique le point où se situe véritablement le problème. C'est une aliénation convertie, en ce sens que l'amour est devenu la haine, que la dénégation y est essentielle et que l'altération profonde de tout le système de l'autre, à savoir sa démultiplication, le caractère extensif en réseau des interprétations sur le monde, vous montre ici la perturbation proprement imaginaire portée à son maximum.*

*Le caractère fondamental des relations de tous les délires, est quelque chose qui, vous le voyez, est maintenant ce qui se*

p. 53, l. 40

[... un autre type d'aliénation, non plus inverti, mais divertie.] L'autre auquel s'adresse l'érotomane est très particulier, puisque le sujet n'a avec lui aucune relation concrète, si bien qu'on a pu parler de lieu mystique ou d'amour platonique.

p. 54J 12

... quelque chose de beaucoup plus proche de la dénégation.

p.54, l.17

Les relations à l'Autre dans les délires se proposent maintenant à notre investigation.

## LES PSYCHOSES

*propose à notre investigation. Nous pourrions d'autant mieux le faire que cette distinction du sujet, de celui qui parle, qu'il le sache ou qu'il ne le sache pas, du petit a imaginaire, de l'autre en tant que le sujet est avec lui dans la relation imaginaire, et que cet autre c'est la racine, la base, le centre de gravité de son moi individuel, qui n'est autre que celui dans lequel il n'y a absolument pas de parole, quelle que soit la présence du langage, le grand Autre avec un grand A. C'est autour de ces termes que nous essayerons de nous repérer, pour faire la distinction essentielle de ce qui se passe dans la psychose et dans la névrose.*

82

p. 54, l. 21

... dans lequel il n'y a absolument pas de parole.

## Leçon 4

*7 décembre 1955*

Freud, dans deux articles intitulés respectivement « La perte de la réalité dans les névroses et dans les psychoses », et « Névrozes et psychoses », a fourni des renseignements intéressants sur la question. Je vais essayer de mettre l'accent sur ce qui différencie la névrose de la psychose quant aux perturbations qu'elles apportent dans les rapports du sujet avec la réalité. C'est une occasion de rappeler de façon très fine et très structurée, ce qu'il faut entendre par refoulement dans la névrose.

C'est là qu'il nous fait remarquer qu'il doit y avoir une raison profonde structurale à l'organisation très différente, des rapports du sujet avec la réalité, dans l'une et l'autre. Il est bien clair qu'un névrosé n'a pas les mêmes rapports avec la réalité qu'un psychotique dont le caractère clinique est précisément de vous donner, de vous communiquer, de vous rendre compte de la relation avec la réalité profondément pervertie, c'est ça que l'on appelle le délire. Ce dont il s'agit donc dans Freud, c'est de voir comment il faut articuler dans notre explication cette différence: précisément quand nous parlons de névrose, nous faisons jouer un certain rôle à une fuite, à un évitement, à un conflit de la réalité, à une certaine part, et la part dans le déclenchement c'est la notion de traumatisme,

## LES PSYCHOSES

tension initiale de la névrose, c'est une notion étiologique, la fonction de la réalité dans le déclenchement de la névrose est une chose, autre chose est le moment de la névrose où il va y avoir chez le sujet une certaine rupture avec la réalité, Freud le souligne au départ, la réalité qui est sacrifiée dans la névrose est une partie de la réalité psychique, nous entrons déjà dans une distinction très importante, *réalité n'est pas synonyme de réalité extérieure*; le sujet au départ, au moment où il déclenche sa névrose, élide, scotomise comme on a dit depuis, une partie de sa réalité psychique, où dans un autre langage de son « id », ceci est oublié. Il n'y a pas de raison pour que ceci ne continue pas à se faire entendre d'une façon qui est celle sur laquelle tout mon enseignement met l'accent, à se faire entendre d'une façon articulée, d'une façon symbolique, *et, à ce propos, on ne peut pas manquer de citer au passage parmi d'autres témoignages, l'indication qu'il y a dans Freud, et ceci aurait gagné à être mieux articulé, j'entends que dans l'un de ses articles, celui de « La perte de la réalité dans la névrose et dans la psychose », il insiste, il articule des différences, il précise la façon dont le monde fantastique dit-il, c'est ici qu'il le désigne, qui est cette sorte de magasin que le sujet met à part dans la réalité et dans lequel il conserve des ressources à l'usage de constructions du monde extérieur, ce magasin, c'est là que la psychose va emprunter le matériel dont nous verrons ce qu'elle a à faire tout à l'heure, mais à ce propos il dit que la névrose est quelque chose de bien différent de cette réalité que le sujet à un moment élidait, il tentera de la faire surgir en lui prêtant une signification particulière et un sens secret que nous appelons symbolique, sans y mettre toujours l'accent convenable. Il souligne bien là, que la façon en quelque sorte impressionniste dont nous usons du terme symbolique, n'a jamais été précisée d'une façon qui soit vraiment conforme à ce dont il s'agit.* je vous signale au passage - *qu'aussi bien pour le désir de vous donner ce que certains souhaitent, c'est-à-dire des références dans le texte, je n'ai pas toujours la possibilité de le*

84

*p. 56, l. 4*

... réalité n'est pas *homonyme* de réalité extérieure.

*p. 56, l. 9*

... d'une façon symbolique. Freud dans le premier article que je citais, évoque ce magasin...

*p.56, l.13*

La névrose, dit Freud, est quelque chose de bien différent, car la réalité que le sujet élidait un moment, il tente de la faire ressurgir en lui prêtant une signification particulière, un sens secret, que nous appelons symbolique. *Mais Freud n'y met pas tout l'accent convenable.* D'une manière générale, la façon impressionniste dont on use du terme du symbolique, n'a jamais été précisée jusqu'ici d'une façon vraiment conforme à ce dont il s'agit.

*Leçon du 7 décembre 1955*

*faire* - parce qu'il faut que mon discours n'en soit pas rompu, et que néanmoins je vous apporte les citations quand il est nécessaire.

Il y a d'autres passages dans Freud qui sont significatifs l'appel, la nécessité ressentie par lui à une pleine articulation de cet ordre symbolique, c'est bien de cela qu'il s'agit dans la névrose, à laquelle il oppose la psychose pour autant que dans la psychose c'est avec la réalité extérieure qu'il y a eu un moment trou et rupture, *et que là c'est le fantastique qui va être appelé à remplir la béance.*

Pouvons-nous nous contenter entièrement d'une définition, d'une opposition aussi simple ? Il faut bien voir que c'est en somme dans la névrose, au second, temps et pour autant que la réalité ne parvient pas à être pleinement réarticulée d'une façon symbolique dans le monde extérieur, qu'il y aura chez elle cette fuite partielle de la réalité, qui prend ici une forme différente, qui prend la forme de ne pas pouvoir toujours affronter cette partie de la réalité, ce vide mène à cette réorganisation d'une façon secrète de la réalité conservée.

Est-ce que nous pouvons nous contenter de cela comme division entre névrose et psychose ? D'ailleurs dans la psychose, c'est bel et bien la réalité qui est elle-même pourvue d'abord d'un trou qui est, ensuite comblé avec ce monde fantastique.

Sûrement pas, et Freud lui-même précise à la suite de la lecture du texte de Schreber, qu'il ne nous suffit pas de voir comment sont faits les symptômes, il nous faut voir le mécanisme de cette formation. Sans doute mettons-nous au premier plan la possibilité de remplacer un trou, une faille, un point de rupture dans la structure du monde extérieur, par la pièce rapportée du fantasme psychotique. Pour l'expliquer nous avons le mécanisme de la projection. Je commence par là aujourd'hui, non par hasard, certes, puisque c'est la suite de mon discours, mais en y mettant un point d'insistance tout à fait particulier, pour la raison qu'il me revient de certains d'entre vous qui travaillent sur les textes freudiens que j'ai déjà commentés, et qui en revenant sur un passage dont

85

p. 56, l.21

Je vous signale au passage que je n'ai pas toujours la possibilité de vous donner ces références dans le texte que certains souhaitent, ...

p.56,l.28

... qu'un moment il y a eu trou, rupture, déchirure, béance.

## LES PSYCHOSES

j'ai souligné l'importance, sont restés hésitants sur le sens à donner à un morceau pourtant très clair du texte, à propos de cette hallucination épisodique où se montrent les virtualités paranoïaques de l'Homme aux loups, et tout en saisissant fort bien ce que je veux dire, ce que j'ai articulé, ce que j'ai souligné en disant: « ce qui a été rejeté du symbolique réparaît dans le réel ». Là-dessus la discussion peut s'élever sur la façon dont le traduit: le malade n'en veut rien savoir. Agir avec le refoulé par le mécanisme du refoulement, c'est en savoir quelque chose, car le refoulement et le retour du refoulé sont une seule et même chose qui est exprimée ailleurs que dans le langage conscient du sujet. Ce qui a fait difficulté pour certains d'entre eux c'est qu'ils ne saisissent pas ce dont il s'agit, que c'est à la façon dont il y a un savoir.

Mais je vous apporterai un autre fait qui est emprunté au Président Schreber, au moment où Freud nous expliquait le mécanisme propre de la projection, qui bien entendu est immédiatement suggéré comme mécanisme de cette réapparition du fantasme dans la réalité. Freud ici s'arrête expressément et remarque que nous ne pouvons pas purement et simplement parler de projection, comme il n'est que trop évident à regarder combien la projection a quelque chose qui s'exercerait d'une façon différente dans le délire de jalousie, par exemple, dit projectif, et qui consiste à imputer à son conjoint des infidélités *dont on se sent soi-même plus ou moins réellement coupable*, imaginativement coupable, et autre chose est l'apparition du délire de persécution qui se manifeste bien en effet par des intuitions interprétatives dans le réel, *quand ce dont il s'agit est la fameuse pulsion homosexuelle que notre théorie met à la base du délire*, et c'est là qu'il s'exprime: « Il n'est pas correct et exact que la sensation intérieurement réprimée - la Verdrängung est une symbolisation, c'est le retour du refoulé, au contraire Unterdrückung c'est simplement l'indication qu'il y a quelque chose qui est intérieurement réprimé -, il n'est pas exact de la dire projetée de nouveau vers l'extérieur, bien plutôt nous devons dire que ce qui est (vous vous rappelez

86

p. 57, l. 24

... qui consiste à imputer à son conjoint des infidélités dont on se sent soi-même, imaginativement coupable.

p. 57, l. 27 ... intuitions interprétatives dans le réel.

*Leçon du 7 décembre 1955*

peut-être l'accent d'insistance qu'il a mis sur l'usage de ce mot *et qu'on le sache ou qu'on ne le sache pas, personne ne me fera croire que Freud ne savait pas soulever l'euphémisme isolé) rejeté, revient de l'extérieur* ».

Voilà je pense un texte de plus avec ceux que j'ai déjà cités dans le même registre, qui sont vous le savez les textes pivots, et c'est précisément le texte de la Verneinung que nous a commenté M. Hippolyte, et qui nous a permis d'articuler de façon précise cette notion qu'il y a un moment qui est si l'on peut dire le moment d'origine de la symbolisation, entendez bien que cette origine n'est pas un point du développement, qu'il faut un commencement à la symbolisation, et que c'est à tout moment du développement qu'il peut se produire ce quelque chose qui est le contraire de la Bejahung, dans la théorie que développe Freud, qui est une Verneinung primitive, dont la Verneinung dans ses conséquences cliniques est une suite. Bref, cette distinction essentielle, ces deux mécanismes de la Verneinung et de la Bejahung met? le rattachement de la « projection » désormais entre guillemets, et qu'il vaudrait mieux abandonner puisque aussi bien c'est quelque chose qui apparaît d'une nature essentiellement différente de la projection psychologique, de celle qui fait qu'à ceux auxquels nous ne portons que des sentiments fort mélangés, nous accueillerons toujours d'eux tout ce qu'ils feront avec au moins une attitude de doute perplexe quant à leurs intentions. Cette projection dans la psychose ce n'est pas la même chose, elle n'est que le mécanisme qui fait que ce qui est pris dans la Verwerfung, ce qui a été mis hors de la symbolisation générale structurant le sujet, revient du dehors.

Qu'est-ce que c'est que le jeu de la muscade, ce singulier jeu de bateleur auquel nous serions en proie, qui fait que ce qui pour vous dans la façon dont s'enregistre tous ces phénomènes, s'inscrit très bien, il y a la symbolique, il l'imaginaire et le réel ? comme nous ne connaissons pas le bateleur, *nous pouvons poser la question que je mets cette année à l'ordre du jour à propos du Président Schreber*. Pourquoi

87

p. 57, l. 33

rejeté - vous vous rappelez peut-être de l'accent d'insistance qu'a mis l'usage sur ce mot- revient de l'extérieur.

p.58, l. 16

... nous pouvons nous poser la question. Je la mets cette année à l'ordre du jour.



## LES PSYCHOSES

est-ce que je la mets à l'ordre du jour ? Parce que c'est elle qui nous permettra d'articuler d'une façon qui évite les confusions perpétuellement faites dans la théorie analytique, au sujet de ce qu'on appelle relation à la réalité, parce que c'est elle qui nous permettra du même coup de concevoir et d'articuler quel est le but de l'analyse, et quand on parle d'adaptation à la réalité, de quoi parle-t-on, car personne n'en sait rien tant qu'on n'a pas défini ce que c'est que la réalité, ce qui n'est pas quelque chose de simple.

Pour introduire la voie dessinée au problème, je vais partir de quelque chose de tout à fait actuel, car il ne peut être dit tout, ceci est purement et simplement un commentaire de texte au sens où il s'agirait d'une pure et simple exégèse, ces choses vivent pour nous tous les jours dans notre pratique, sujet dont nous avons affaire dans nos contrôles, dans la façon dont nous dirigeons notre interprétation, notre idée, la façon dont il convient d'en agir avec les résistances. je vais prendre un exemple, celui d'une chose dont une partie d'entre nous ont pu entendre vendredi dernier à ma présentation de malade, où j'ai présenté deux personnes dans un seul délire, ce qu'on appelle un délire à deux.

L'une d'elles, la plus jeune, la fille qui pas plus que la mère n'a été très facile à mettre en valeur, elle avait dû être examinée et présentée avant que je m'en occupe, - vu la fonction que jouent les malades dans un service d'enseignement - une bonne dizaine de fois, on a beau être délirant ces sortes d'exercices vous viennent assez rapidement par-dessus la tête, et elle n'était pas particulièrement bien disposée: néanmoins certaines choses ont pu être manifestées, ne serait-ce que ceci: par exemple que le délire paranoïaque, puisque c'était une paranoïaque, est quelque chose qui loin de supposer cette base caractérielle d'orgueil, de méfiance, de susceptibilité, de rigidité comme on dit, psychologique, *présentait, au moins chez la jeune fille, un sentiment au contraire extraordinairement bienveillant*, je dirais même presque qu'elle avait un sentiment, à côté de la chaîne d'interprétations difficiles à mettre en évidence dont elle se

88

p.59,1.11

Cette jeune fille [...] avait le sentiment qu'elle ne pouvait que bénéficier d'une bienveillance, ...

*Leçon du 7 décembre 1955*

sentait victime, le sentiment qu'elle ne pouvait au contraire n'être qu'une personne aussi gentille, aussi bonne, et que par-dessus le marché, qu'au milieu de tant d'épreuves subies, elle ne pouvait que bénéficier de la sympathie générale, et en vérité dans le témoignage qu'on voyait sur elle, son chef de service qui avait eu affaire à elle, ne parlait pas autrement d'elle que comme d'une femme charmante et aimée de tous.

Bref, après avoir eu toutes les peines du monde à aborder le sujet et ses rapports avec les autres, j'ai approché du centre qui était là, manifestement présent, car bien entendu son souci fondamental était bien de me prouver qu'il n'y avait aucun élément sujet à des réticences, et de ne pas le livrer à la mauvaise interprétation dont elle était assurée à l'avance qu'aurait pu en prendre le médecin. Tout de même elle m'a livré qu'un jour, dans son couloir, au moment où elle sortait, elle avait eu affaire à une sorte de mal élevé dont elle n'avait pas à s'étonner, puisque c'était ce vilain homme marié qui était l'amant régulier d'une de ses voisines aux mœurs, légères, et à son passage, celui-là, elle ne pouvait quand même pas me le dissimuler, elle l'avait encore sur le cœur, lui avait dit un gros mot, un gros mot qu'elle n'était pas non plus disposée à me dire, parce que comme elle s'exprimait, cela la dépréciait. Néanmoins je crois qu'une certaine douceur que j'avais mise dans son approche, avait fait que nous en étions après cinq minutes d'entretien, quand même à une bonne entente, et là elle m'avoue avec en effet un rire de concession, qu'elle n'était pas là-dedans elle-même tout à fait blanche, c'est-à-dire qu'elle avait quand même, elle, dit quelque chose au passage, et ce quelque chose elle me l'avoue plus facilement que ce qu'elle a entendu, ce qu'elle a dit c'est: « je viens de chez le charcutier ».

Naturellement je suis comme tout le monde, je tombe dans les mêmes fautes que vous, je veux dire que je fais tout ce que je vous dis de ne pas faire, je n'en ai pas moins tort, même si ça me réussit, une opinion vraie n'en reste pas moins purement et simplement une opinion, du point de

## LES PSYCHOSES

vue de la science, c'est quelque chose qui a été développé par Spinoza. Si vous comprenez tant mieux, gardez-le pour vous, l'important n'est pas de comprendre, l'important est d'atteindre le vrai: si vous comprenez par hasard, même si vous comprenez, vous ne comprenez pas. Naturellement je comprends, ce qui prouve que nous avons tous en commun avec les délirants un petit quelque chose, c'est-à-dire que *j'ai en moi, comme nous tous, ce qu'il y a de délirant dans l'homme normal*. « je viens de chez le charcutier », si on me dit qu'il y a quelque chose à comprendre, je peux tout aussi bien articuler qu'il y a là une référence au cochon, je n'ai pas dit cochon, j'ai dit porc, mais elle était bien d'accord et c'était ce qu'elle voulait que je comprenne, c'était peut-être ce qu'elle voulait que l'autre comprenne. Seulement c'est justement ce qu'il ne faut pas faire parce que ce à quoi il faut s'intéresser, c'est à savoir pourquoi elle voulait justement que l'autre comprenne cela, seulement pourquoi elle ne le lui disait pas clairement, pourquoi *s'exprimait-elle par allusion ? C'est cela qui est l'important*, et si je comprends ce n'est pas à cela que je m'arrêterai puisque j'aurais déjà compris. Voilà donc ce qui vous manifeste ce que c'est d'entrer dans le jeu du patient, que collaborer à sa résistance, car la résistance du patient c'est toujours la vôtre, et quand une résistance réussit c'est parce que vous êtes dedans jusqu'au cou, parce que vous comprenez. Vous comprenez, vous avez tort, car ce qu'il s'agit précisément de comprendre c'est pourquoi on donne quelque chose à comprendre. *C'est à cela qu'il faut que nous arrivions, c'est là le point essentiel*, c'est pourquoi elle a dit: « je viens de chez le charcutier » et non pas cochon. *Comprenez d'abord que vous avez là la chance unique de toucher du doigt ce que je n'ai pas eu la chance d'avoir dans beaucoup d'autres expériences dans l'examen des malades, et j'insistais sur le moment même* - c'est à cela que j'ai limité mon commentaire car à ce moment-là le temps me manquait pour faire le développement de cet élément - je vous faisais remarquer qu'il s'agissait là d'une perle, et en effet je vous ai

90

p.60,1.1

J'ai en moi comme vous tous, ce qu'il y a de délirant dans l'homme normal.

p. 60,1.11

... mais par allusion.

p. 60,1. 17

... c'est pourquoi il y a quelque chose qu'on donne à comprendre.

p. 60,1. 19

... « Je viens de chez le charcutier », et non pas « cochon ? »

*Leçon du 7 décembre 1955*

montré l'analogie très évidente avec cette découverte qui a consisté à s'apercevoir un jour que certains malades qui se plaignaient d'hallucinations auditives, faisaient manifestement des mouvements de gorge, des mouvements de lèvres, autrement dit que nous saisissons que c'étaient eux-mêmes qui les articulaient. Là c'est quelque chose qui n'est pas pareil, qui est analogue, c'est intéressant parce que c'est analogue, c'est encore plus intéressant parce que ce n'est pas pareil. Tâchez de voir et de vous intéresser un instant à ceci cette perle consiste en ce qu'elle nous dit: j'ai dit « je viens de chez le charcutier », et alors là elle nous lâche le coup, qu'a-t-il dit lui ? il a dit « truie ». C'est la réponse comme on dit du berger à la bergère, fil, aiguille, mon âme, ma vie, c'est comme cela que ça se passe dans l'existence.

Il faut nous arrêter un petit instant là-dessus: le voilà bien content vous dites-vous, c'est en ce qu'il nous enseigne dans la parole: le sujet reçoit son message sous une forme inversée. Détrompez-vous, ce n'est justement pas cela, il y a même une différence, je crois que c'est en y regardant de près que nous pourrions voir que le message dont il s'agit n'est pas tout à fait identique, bien loin de là, à la parole, tout au moins au sens où je vous l'articule comme cette forme de médiation par où le sujet reçoit son message de l'Autre sous une forme inversée. D'abord quel est ce personnage ? Nous avons dit que c'est un homme marié, *l'amant d'une fille qui est elle-même très impliquée dans le délire dont le sujet est victime*, de cette voisine, elle en est, non pas le centre mais le personnage fondamental. Ses rapports avec ses deux personnages sont ambigus: assurément ce sont des personnages persécuteurs et hostiles, mais sous un mode qui n'est pas tellement revendiquant, comme ont pu s'en étonner ceux qui étaient présents à l'entretien, c'est plutôt la perplexité, comment ces commères ont-elles pu arriver à faire sans doute cette pétition d'amener les deux patientes à l'hôpital ? C'est là quelque chose qui caractérise plutôt les rapports de ce sujet avec l'extérieur, c'est une tendance à répéter le motif de l'intérêt universel qui leur est accordé, c'est là sans doute ce

91

p. 60,1.40

... l'amie de notre malade est très impliquée dans le désir dont celle-ci est victime...

## LES PSYCHOSES

qui permet de comprendre les ébauches d'éléments érotomaniaques que nous saisissons dans l'observation, qui ne sont pas à proprement parler des érotomanies, mais c'était en effet des sentiments comme celui qu'on s'intéressait à elles.

Cette « truie » dont il s'agit, qu'est-ce que c'est ? C'est son message en effet, mais est-ce que ce n'est pas plutôt son propre message ? Si nous voyons en effet quelque chose qui s'est passé au départ de tout ce qui est dit, et le sentiment que la voisine poussait deux femmes isolées qui sont restées étroitement liées dans l'existence, qui n'ont pas pu se séparer lors du mariage de la plus jeune, qui ont fui soudain une situation dramatique qui semblait être créée dans les relations conjugales de la plus jeune, qui est partie au maximum semble-t-il, de la peur d'après les certificats médicaux, devant des menaces de son mari qui ne voulait rien moins que de la couper en rondelles: nous avons là le sentiment que l'injure dont il s'agit - puisque le terme d'injure est vraiment là essentiel, il a toujours été mis en valeur dans la phénoménologie clinique de la paranoïa - *s'accorde avec le procès de défense, voire d'expulsion* auquel les deux patientes se sont senties commandées de procéder par rapport à la voisine, considérée comme primordialement envahissante, elle venait toujours frapper pendant qu'elles étaient à leur toilette, ou au moment où elles commençaient quelque chose, pendant qu'elles étaient en train de dîner, de lire, c'était une personne essentiellement portée à l'intrusion et donc il s'agissait avant tout de l'écarter. Les choses n'ont commencé à devenir problématiques qu'à partir du moment où cette expulsion, ce refus, ce rejet de la patiente a pris force de plein exercice, au moment où elles l'ont vraiment vidée.

Est-ce donc quelque chose que nous allons voir plus ou moins sur le plan de la projection, d'un mécanisme de défense, que les patientes dont la vie intime s'est déroulée en dehors de l'élément masculin, qui a toujours fait de l'élément masculin un étranger avec lequel elles ne se sont jamais accordées, pour qui le monde est essentiellement féminin, et cette relation avec les personnes de leur sexe, est-ce là

92

p. 61, l. 21

... -s'accorde avec le procès de défense, voie d'expulsion, ...

*Leçon du 7 décembre 1955*

quelque chose du type d'une projection dans le besoin, dans la nécessité de rester elles-mêmes, de rester en couple, bref de quelque chose que nous sentons apparenté à cette fixation homosexuelle au sens le plus large du terme, en tant qu'il est la base de ce que nous a dit Freud, des relations sociales qui, dans un monde féminin isolé où vivent ces deux femmes, ont fait qu'elles se trouvent, non pas dans la posture de recevoir leurs propres rapports de l'Autre, *que de le dire à l'autre elles-mêmes*. L'injure est-elle le mode de défense qui revient en quelque sorte par réflexion dans cette relation dont nous voyons combien il est compréhensible qu'elle s'étende à partir du moment où elle s'est établie à tous les autres, quels qu'ils soient en tant que tels ? Ceci bien entendu est concevable, et déjà laisse entendre que c'est bien de, non pas le message reçu sous une forme inversée, mais du propre message du sujet qu'il s'agit. Devons-nous là nous arrêter ? Non certes, il ne suffit pas, car ceci peut en effet nous faire comprendre qu'elle se sente entourée de sentiments hostiles, la question n'est pas là, *la question est la suivante: « truie » a été entendu réellement, dans le réel, le personnage en question a dit: « truie ». C'est la réalité qui parle.*

*Qui est-ce qui parle ? C'est bien le cas où nous saisissons que c'est dans ce terme que se pose la question, puisqu'il y a hallucination, c'est la réalité qui parle, ça fait partie des prémisses, nous avons posé la réalité comme ce qui est constitué par une sensation, une perception, il n'y a pas là-dessus d'ambiguïté, elle ne dit pas: « j'ai eu le sentiment qu'il me répondait truie », elle dit: « j'ai dit, je viens de chez le charcutier, et il m'a dit truie ». Ou bien nous nous contentons de nous dire: voilà, elle est hallucinée d'accord: ou nous essayons - ce qui peut paraître une entreprise insensée, mais n'est-ce pas le rôle des psychanalystes, jusqu'à présent de s'être livrés à des entreprises insensées ? - nous essayons d'aller un petit peu plus loin, de voir ce que ceci veut dire. *Est-ce que d'abord la réalité dans la façon dont nous l'entendons, la réalité des objets, presque quelque chose de réel au sens vulgaire du mot, est-ce que c'est**

93

p. 61, l. 42

... dans la posture, non pas de recevoir leur message de l'autre, mais de le dire elles-mêmes à l'autre.

p. 62, l. 9

... la question n'est pas là. L'important est que « truie » ait été entendu réellement, dans le réel.

Qui est-ce qui parle

p. 62, l. 22

Et d'abord, est-ce de la réalité des objets qu'il s'agit? Qui d'habitude parle dans la réalité, pour nous ?

## LES PSYCHOSES

*cela? D'abord qui parle ? Est-ce que avant de nous demander qui parle, nous ne pouvons pas nous demander qui d'habitude parle dans la réalité pour nous ?* Est-ce justement la réalité quand quelqu'un nous parle ? je crois que l'intérêt des remarques que je vous ai faites la dernière fois sur l'autre et l'Autre, l'autre avec un petit a et l'Autre avec un grand A, c'est de vous faire remarquer que si c'est l'Autre qui parle [avec un grand A], l'Autre n'est pas purement et simplement la réalité devant laquelle vous êtes, à savoir l'individu qui articule, l'autre est au-delà de cette réalité puisque dans la vraie parole, l'Autre c'est ce devant quoi vous vous faites reconnaître, parce que cette parole... mais vous ne pouvez strictement vous en faire reconnaître que parce qu'il est d'abord reconnu, il doit être reconnu pour que vous puissiez vous faire reconnaître. Cette réciprocité, cette dimension supplémentaire qui est nécessaire pour que ce soit un Autre avec qui la parole dont je vous ai donné des exemples typiques, avec qui la parole donnait le « tu es mon maître », ou « tu es ma femme », comme d'autre part la parole mensongère qui en est, tout en étant le contraire, l'équivalent, suppose précisément ce quelque chose qui est reconnu comme un Autre absolu, quelque chose qui est visé au-delà de tout ce que vous pourrez connaître, quelque chose pour qui la reconnaissance n'a justement à valoir que parce qu'il est au-delà du connu, que parce que c'est en le reconnaissant et dans la reconnaissance que vous l'instituez, non pas comme un élément pur et simple de la réalité, un pion, une marionnette, mais quelque chose qui est irréductible, quelque chose de l'existence duquel comme sujet dépend la valeur même de la parole dans laquelle vous vous faites reconnaître, quelque chose qui naît, que ce soit en disant à quelqu'un « tu es ma femme », vous lui disiez implicitement « je suis ton homme », mais vous lui dites d'abord « tu es ma femme », c'est-à-dire que vous l'instituez dans la position d'être par vous reconnue, moyennant quoi elle pourra vous reconnaître. Cette parole est donc toujours un au-delà du langage, même à travers le discours, et les choses sont tellement

94

p. 63, l. 30

«Truie» est donné du tac au tac, et on ne sait plus quel est le premier tac.

Leçon du 7 décembre 1955

vraies qu'à partir d'un tel engagement, comme d'ailleurs à partir de n'importe quelle autre parole, fut-ce un mensonge, tout le discours qui va suivre, et là j'entends discours y compris des actes, des démarches, un acte de contorsion, qui dès lors prendront en effet la marionnette, mais la première de celles qui seront prises dans le jeu c'est vous-même, et à partir d'une parole, c'est à partir d'une parole que s'institue ce jeu, en tout comparable à ce qui se passe dans « Alice au Pays des Merveilles », quand serviteurs et autres personnages de la Cour de la Reine se mettent à jouer aux cartes en s'habillant de ces cartes, et en devenant eux-mêmes le roi de cœur, la dame de pique et le valet de carreau, vous êtes engagés à partir d'une parole non pas simplement à la soutenir ou à la renier, ou la récuser, ou à la réfuter, ou à la confirmer par votre discours, mais la plupart du temps à faire toutes sortes de choses qui soient dans la règle du jeu, et quand bien même la Reine changerait à tout moment la règle, que ça ne changerait en rien la question, c'est à savoir qu'une fois introduit dans le jeu des symboles, vous êtes tout de même toujours forcés de vous comporter selon une certaine règle. En d'autres termes, chacun sait que quand une marionnette parle, ce n'est pas elle qui parle, c'est quelqu'un qui parle derrière. La question est de savoir quelle est la fonction du personnage rencontré en cette occasion, et ce que nous pouvons dire pour le sujet, c'est qu'il est, lui, manifestement quelque chose de réel qui parle, et c'est cela qui est intéressant, elle ne dit pas que c'est quelqu'un derrière elle qui parle, elle en reçoit sa propre parole, non pas inversée, mais sa propre parole dans l'autre qui est elle-même, son reflet dans le miroir, son semblable, sans, même discuter la question. « Truie » est donnée du tac au tac, et on ne sait pas quel est le premier tac *avec le « je viens de chez le charcutier »*.

La parole s'exprime dans le réel, elle s'exprime dans la marionnette, l'Autre dont il s'agit, dans cette situation n'est pas au-delà du partenaire, il est au-delà du sujet lui-même, et c'est cela qui est le signe, la structure de l'allusion, elle s'indique elle-même dans un au-delà de ce qu'elle dit. En



## LES PSYCHOSES

d'autres termes, si nous plaçons dans un schéma le jeu des quatre qu'implique ce que je vous ai dit la dernière fois, le S, le A, le petit a, le petit a', le petit a c'est le monsieur qu'elle rencontre dans le couloir, il n'y a pas de grand A, il y a quelque chose qui va de a à a', a' c'est ce qui dit «Je viens de chez le charcutier», et de qui dit-on « je viens de chez le charcutier » ? de S. Petit a lui dit « truie », a' la personne qui nous parle et qui a parlé en tant que délirante, reçoit sans aucun doute son propre message de quelque part sous une forme inversée, elle le reçoit du petit autre, et ce qu'elle dit concerne l'au-delà qu'elle est elle-même en tant que sujet, et dont par définition, simplement parce qu'elle est sujet humain, elle ne peut parler que par allusion, il n'y a qu'un seul moyen de parler de ce S, de ce sujet que nous sommes radicalement, c'est soit de s'adresser vraiment à l'Autre grand A et d'en recevoir le message qui vous concerne sous une forme inversée, soit, autre moyen, d'indiquer sa direction, son existence sous la forme de l'allusion. C'est en cela qu'elle est proprement une paranoïaque, le cycle pour elle comporte une exclusion de ce grand Autre, le circuit se ferme sur les deux petits autres qui sont la marionnette en face d'elle qui parle, et dans laquelle résonne son message à elle, et elle-même qui, comme moi, est toujours un autre et qui parle par allusion. C'est même cela qui est important, elle en parle tellement bien par allusion qu'elle ne sait pas ce qu'elle en dit, car en fin de compte, si nous regardons les choses de près, que dit-elle ? Elle dit: « je viens de chez le charcutier », qui vient de chez le charcutier ? un cochon découpé, elle ne sait pas qu'elle le dit, mais le dit quand même. Cet autre à qui elle parle, elle lui dit d'elle-même « moi la truie, je viens de chez le charcutier », « je suis déjà disjointe, corps morcelé, membra dispecta, délirante, de sorte que mon monde s'en va en morceaux, comme moi-même », c'est cela qu'elle lui dit, et en effet cette façon déjà de s'exprimer si compréhensible qu'elle nous paraisse, quand même le moins qu'on puisse dire, est un tout petit peu drôle.

*Leçon du 7 décembre 1955*

Vous croyez que c'est tout ce qu'on peut en tirer, non il a encore autre chose, il y a quelque chose dans l'ordre d'une certaine temporalité, d'une certaine succession des temps, il est tout à fait clair dans les propos de la patiente, qu'on ne sait pas qui a parlé le premier, selon toute apparence ce n'est pas notre patiente, ou tout au moins ça ne l'est pas forcément, en tout cas nous n'en saurons jamais rien, nous n'allons pas chronométrer les paroles déréelles avec une articulation, mais je vous fais remarquer que, si le développement que je viens de faire est correct, si la parole du sujet est bel et bien dans l'ordre, le moins que nous puissions dire, c'est que l'allocution, à savoir le « je viens de chez le charcutier », présuppose la réponse « truie », *justement parce que la réponse est l'allocution (avec l'), c'est-à-dire ce que vraiment la patiente dit.*

*J'ai fait remarquer qu'il y a quelque chose de tout à fait différent de ce qui se passe dans la parole vraie, dans le « tu es ma femme » ou le « tu es mon maître », où tout au contraire l'allocution est la réponse, ce qui répond à la parole c'est en effet cette consécration de l'autre comme ma femme, ou comme mon maître, et donc ici la réponse, contrairement à l'autre cas, présuppose l'allocution.*

Voilà donc la situation dans le cas du sujet et de la parole délirante, l'Autre est exclu véritablement, il n'y a pas de vérité derrière cette parole délirante *en tant que telle, et reçue de lui*, aussi bien d'ailleurs il y en a si peu que le sujet lui-même n'y met aucune vérité, il est vis-à-vis de ce phénomène dans la perplexité, du phénomène brut en fin de compte, et il faut longtemps pour qu'il essaie autour de cela de reconstituer un ordre que nous appellerons l'ordre délirant, il le restitue non pas comme on le croit par déduction et construction, mais d'une façon dont nous verrons ultérieurement qu'elle ne doit pas être sans rapport avec le phénomène primitif lui-même.

L'Autre donc est exclu véritablement, et ce qui concerne le sujet est dit par l'autre réellement, mais par quel autre ? Par le petit autre, par une ombre d'autre, comme s'exprimera le

97

p. 64, l. 29

... le «Je viens de chez le charcutier» présuppose la réponse «Truie ».

p. 64, l. 33

Dans la parole délirante [...] il n'y a pas de vérité derrière, ...

## LES PSYCHOSES

sujet, notre Schreber, par exemple quand il nous dira que tous ces partenaires depuis quelque temps, tous les êtres humains qu'il rencontre sont des bonshommes « foutus à la six-quatre-deux ». *Marquons bien aussi cette espèce de caractère irréel tendant à l'irréel que ce petit autre des ombres donne, mais ce n'est pas tout de même dans le texte.* Donc des hommes bâclés à la six-quatre-deux, je ne suis pas encore capable de vous donner une traduction valable complètement, il y a des résonances en allemand que j'ai essayé de vous donner dans le « foutu ». Mais alors nous allons peut-être nous apercevoir ici de quelque chose, c'est qu'après nous être intéressés à la parole, nous allons maintenant nous intéresser au langage. Il apparaît clairement que la répartition triple du symbolique, de l'imaginaire et du réel s'applique justement au langage, car le soin qu'il prend d'éliminer l'articulation motrice de son analyse du langage, montre bien qu'il en distingue l'autonomie, et que le langage réel c'est le discours concret, parce que le langage ça parle, et c'est sûrement dans une relation qui est de l'autre, celle du symbolique et de l'imaginaire, que se trouve la distinction des deux autres termes dans lesquels il articule la structure du langage, c'est-à-dire le signifiant, il faut entendre le matériel signifiant tel qu'il est. Et je vous dis au passage que si vous n'y voyez pas bel et bien de matériel signifiant comme quelque chose dont je vous dis toujours ce que c'est, c'est-à-dire le matériel signifiant est là sur la table, dans ces livres, il est là, vous n'y pouvez rien et vous n'y pouvez rien comprendre, et les langues artificielles sont toujours faites en essayant de se relier sur la signification. Comme je le disais récemment à quelqu'un qui me rappelait les formes de déduction qui règlent l'espéranto, quand on connaît bœuf, on peut déduire vache génisse, veau, et tout ce qu'on voudra, et je lui répondais: « demandez donc comment on dit « mort aux vaches » en espéranto, ça doit se déduire de « vive le roi ». Et ceci seul suffit à réfuter l'existence des langues artificielles qui ont pour propriété de morceler la signification, c'est pour cela qu'elles sont stupides et généralement inutilisées.

98

p. 65, l. 3

... des bonshommes «foutus », ou «bâclés à la six-quatre-deux ». Le petit autre présente en effet un caractère irréel, tendant à l'irréel.

*Leçon du 7 décembre 1955*

Donc il y a le signifiant, le symbolique, c'est le matériel et puis il y a la signification, laquelle renvoie toujours à la signification, et bien entendu, le signifiant peut être pris là-dedans à partir du moment où vous lui donnez une signification, que vous créez un autre signifiant en tant que signifiant quelque chose dans cette fonction de signification. C'est pour cela qu'on peut parler du langage, mais la partition signifiant-signifié se reproduira toujours: que la signification d'autre part soit de la nature de l'imaginaire, ce n'est pas douteux, car en fin de compte elle est comme l'imaginaire, toujours évanescence, elle est strictement liée comme on dit à ce qui vous intéresse, c'est-à-dire à ce en quoi vous êtes pris, et que vous sauriez que la faim et que l'amour c'est la même chose, vous seriez comme tous les animaux véritablement motivés, mais ce qui, grâce à l'existence du signifiant vous entraîne beaucoup plus loin, c'est toujours votre petite signification personnelle, à la fois d'une genericité absolument désespérante, humaine, trop humaine qui vous entraîne. Seulement comme il y a ce sacré système du signifiant dont vous n'avez pas encore pu comprendre, ni comment il est là, ni comment il existe, ni à quoi il sert, ni à quoi il vous mène, c'est par lui que vous êtes amenés. *Que se passe-t-il ? Nous avons plusieurs remarques à faire dans cette distinction essentielle.*

*D'abord il y a une modification qui se produit dans le signifiant: le signifiant présente des espèces de phénomènes du type de précipitation, alourdissement subit de certains de ses éléments, qui justement donnent le poids, la force d'inertie qui prennent de façon surprenante dans le système des structures, dans l'ensemble synchronique de la langue en tant que donnée. Quoi qu'il fasse quand il parle, le sujet a à sa disposition l'ensemble du matériel de la langue, et c'est à partir de là que se forme le discours concret, il y a d'abord un ensemble synchronique qui est la langue en tant que système simultané des groupes d'opposition structurés qui la constituent, et puis il y a ce qui se passe diachroniquement dans le temps qui est le discours. On ne peut pas ne pas*

99

p.66,1.6

... c'est par lui que vous êtes emmené.

## LES PSYCHOSES

mettre le discours dans un certain sens du temps et dans un sens qui est défini d'une façon linéaire, nous dit M. de Saussure. Je lui laisse la responsabilité de cette affirmation, non pas que je la crois fausse, car c'est fondamentalement vrai, il n'y a pas de discours sans un certain ordre temporel et par conséquent sans une certaine succession concrète, même si elle est virtuelle. Il est bien certain que si je lis cette page en commençant par le bas et en remontant à l'envers, ça ne fera pas la même chose que si je lis dans le bon sens, et dans certains cas ça peut engendrer une très grave confusion: *je suis le fils de mon père et dire en même temps mon père est mon fils, ça n'a pas le même sens, il suffit de renverser la phrase*, ce n'est pas tout à fait exact que ce soit une simple ligne, nous dirions que c'est plus probablement une portée, mais il y a des lignes. Diachroniquement donc c'est dans ce diachronisme que s'installe le discours: ce signifiant comme existant synchroniquement le voilà déjà suffisamment caractérisé dans le parler délirant par quelque chose qu'il faut noter, à savoir que certains de ces éléments s'isolent, prennent une valeur, se chargent de signification, mais une signification tout court, qui caractérise avant tout le sens, le poids particulier que prend le mot comme par exemple Nervenanhang [adjonction de nerfs], dans ce cas ce mot est lui-même un mot de la langue fondamentale, c'est-à-dire que le sujet, Schreber, distingue parfaitement les mots qui lui sont venus d'une façon inspirée précisément par la voie des Nervenanhang, et qui sont des mots qui lui sont venus et qui lui ont été répétés dans leur signification élective qu'il ne comprend pas toujours bien: assassinat d'âme par exemple est pour lui problématique, mais il sait que ça a un sens particulier, et en quelque sorte le livre en est fleuri, parsemé, mais il en parle dans un discours qui est bien le nôtre, c'est-à-dire que son livre est remarquablement écrit, clair, aisé et est quelque chose d'aussi cohérent que bien des systèmes philosophiques, par rapport à ce qui se passe de notre temps où nous voyons perpétuellement tout d'un coup un monsieur se piquer au détour d'un chemin d'une

100

p. 66, l. 21

une très grave confusion.

*Leçon du 7 décembre 1955*

tarentule qui lui fait apercevoir le Bovarysme et aussi bien la durée comme étant tout d'un coup la clé du monde, et qui se met à reconstruire le monde entier autour d'une notion alors qu'on ne sait pas pourquoi c'est celle-là qu'il a choisie et qu'il a été ramasser. je ne vois pas que le système de Schreber soit d'une moindre valeur que celle de ces philosophes dont je viens de vous profiler le thème général, je dirai même que, comme vous le verrez certainement, il y a quelquefois plus à apprendre dans le texte de Schreber, car il va extrêmement loin et ce qui en fin de compte apparaît dans Freud au moment où il termine son développement, c'est au fond que ce type a écrit des choses tout à fait épatantes, cela ressemble à ce que j'ai écrit dit Freud.

Ce livre, qui est écrit dans un discours qui est le discours commun, nous signale les mots qui ont pris ce poids *dont on peut dire que déjà il dissocie, il rompt l'ensemble du système signifiant comme tel*; nous appellerons cela érotisation, et nous éviterons les explications trop simples. Il *s'agit d'analyser ce qui se passe*: le signifiant est chargé de quelque chose et le sujet s'en aperçoit très bien, il y a même un moment où Schreber emploie pour définir les diverses forces articulées du monde auquel il a affaire, le terme instance, lui aussi a ses petites instances et il dit cela, « instance c'est de moi, ce ne sont pas les autres qui me l'ont dit, c'est mon discours ordinaire ».

*La parole la voilà au niveau du signifiant*; ce qui se passe au niveau de la signification, vous *êtes justement en train de voir aussi ce qui se passe incontestablement et qui se situe au niveau du rêve* comme une injure et c'est toujours une rupture du système du langage, le mot d'amour aussi. De toute façon que « truie » soit chargé de sens obscur, ce qui est probable, ou qu'il ne le soit pas, nous avons déjà l'indication de cette dissociation, la signification comme toute signification qui se respecte, renvoie à une autre signification, c'est même cela qui caractérise dans le cas du sujet, l'allusion: elle a dit « je viens de chez le charcutier », elle nous indique que ça renvoie à une autre signification, naturellement ça oblique un peu, c'est-à-dire qu'elle préfère que ce soit moi qui

101

p. 67, l. 9

Ce livre, écrit donc dans le discours commun, signale les mots qui ont pris pour le sujet ce poids si particulier. p. 67, l. 10

Nous appellerons cela une érotisation, et nous éviterons les explications trop simples.

p. 67, l. 15

... « c'est mon discours ordinaire ».

p. 67, l. 16

... au niveau de la signification ?

## LES PSYCHOSES

comprenez - méfiez-vous toujours des gens qui vous diront: vous comprenez, c'est toujours pour vous envoyer ailleurs que là où il s'agit d'aller, là aussi elle le fait, elle m'indique, vous comprenez bien - ça veut dire qu'elle-même n'en est pas très sûre et que sa signification renvoie, non pas tellement à un système de signification qui soit continu, accordable, mais à la signification en tant qu'ineffable, à la signification de sa réalité, à elle, foncière, et comme je vous l'ai dit à son morcelage personnel. *Et puis il y a le réel bel et bien de l'articulation*, et c'est cela la muscade en tant qu'elle est passée dans l'autre. Ce qui est important de voir c'est en quoi la parole réelle, j'entends la parole en tant qu'articulée, apparaît en un autre point du champ et en un point qui n'est pas n'importe lequel, qui est l'autre, la marionnette en tant qu'élément du monde extérieur. Je crois que je vais vous laisser là aujourd'hui, je pensais pousser plus loin ce discours, et je ne dis pas qu'il fasse ainsi un système clos, mais je ne veux pas vous renvoyer trop tard.

Cette analyse de structure a une fin: c'est de vous montrer, de vous amorcer ce dans quoi j'entrerai la prochaine fois, c'est à savoir que la parole en tant qu'elle est le médium du sujet, du grand S, qui est toujours ce qui est pour nous le problème et dont l'analyse nous avertit qu'elle n'est pas ce qu'un vain peuple pense, c'est-à-dire qu'il y a la personne réelle qui est devant vous en tant qu'elle tient de la place, en tant qu'à la rigueur vous pouvez en mettre dix dans votre bureau et que vous ne pouvez pas en mettre cent-cinquante, il y a cela dans la présence d'un être humain, ça tient de la place, et puis il y a ce que vous voyez qui n'est pas n'importe quoi qui est quelque chose qui manifestement vous captive et qui est capable de vous faire tout d'un coup vous faire vous jeter à son cou - acte inconsidéré qui est de l'ordre de l'imaginaire et puis il y a autre chose, l'Autre dont nous parlions qui est aussi bien le sujet qui n'est pas ce que vous croyez, ce n'est pas le reflet de ce que vous voyez en face de vous, ce n'est pas purement et simplement ce qui se produit en tant que vous vous voyez vous voir. Si ce n'est pas vrai

102

p.67,1.32

... il y a le réel, l'articulation bel et bien réelle, ...

*Leçon du 7 décembre 1955*

cela veut dire que Freud n'a jamais rien dit de vrai, car l'inconscient veut dire cela.

Il s'agit avec cette parole de voir ce qui se passe dans ce rapport du grand S au grand A, ce dont il s'agit pour nous c'est de voir où, dans tout cela, se situe la réalité, mais pour le savoir il faut que nous parlions de ce qui est le matériel : il y a le sujet, et puis il y a le a, l'autre de l'altérité: dans cette altérité il y a plusieurs altérités possibles. Nous allons voir comment va se manifester cette altérité dans un délire complet comme celui de Schreber. Je vous indique déjà que là, l'autre de l'altérité en tant que correspondant à cet S, c'est-à-dire à ce grand Autre, est quelque part, il y a dans cette altérité des Autres qui sont des sujets, mais qui ne sont pas connus de nous, et dans cette altérité il y a d'abord la base, l'ordre du monde, le jour et la nuit, le soleil et la lune, les choses qui reviennent toujours à la même place, ce que Schreber appelle l'ordre naturel du monde, on ne peut pas marcher sans cela. Il y a une altérité qui est de la nature du symbolique, c'est l'autre auquel on s'adresse au-delà de ce qu'on voit, et puis dans le milieu il y a les objets, nous avons les trois dans la parole : signifiant, signification et discours [réel] concret, et puis nous avons au niveau du S quelque chose qui est au niveau de l'imaginaire, le moi et le corps morcelé ou pas, mais plutôt morcelé.

Si vous prenez ce petit tableau général, nous verrons la prochaine fois et nous essaierons de comprendre ce qui se passe chez Schreber, le délirant parvenu à l'épanouissement complet, le délirant parfaitement adapté en fin de compte, car c'est cela qui caractérise le cas Schreber, il n'a jamais cessé de « débloquent à plein tuyau » mais quand même il s'était si bien adapté que le directeur de la maison de santé disait : « il est tellement gentil ». Nous avons la chance d'avoir là un homme qui nous communique tout le système, et à un moment où il est arrivé à son plein épanouissement. Avant de nous demander comment il y est entré, avant de faire l'histoire de la « phase prépsychotique », avant de nous demander les choses dans le sens du développement, nous

103

p. 68, l. 6

. car l'inconscient veut dire cela.



## LES PSYCHOSES

allons rendre les choses telles qu'elles nous sont données, et il y a bien quelques raisons pour cela, telles qu'elles nous sont données dans l'observation de Freud qui n'a jamais eu que le livre, il n'a jamais vu le patient: nous allons partir comme on le dit toujours, ce qui est la source d'explicables confusions, d'une idée de la genèse, nous en arriverons peut-être ensuite à prendre le texte, le premier, le deuxième chapitre du délire de Schreber.

Nous allons tâcher à l'intérieur de cela de voir ce qui se passe, de voir comment l'affaire est pleinement développée: vous verrez comment se modifient les différents éléments d'un système construit en fonction des coordonnées du langage, ce qui est quand même légitime quand il s'agit de quelque chose qui ne nous est donné que par un livre: c'est peut-être ce qui nous permettra de reconstituer efficacement la dynamique du cas, mais pour commencer, partons de la dialectique.

104

p. 68, l. 32

... qui n'a jamais vu le patient.

L'autre jour nous avons eu un malade grave, cas clinique que je n'ai certainement pas choisi, mais qui était extrêmement intéressant parce qu'il faisait en quelque sorte jouer à ciel ouvert la relation d'inconscient dans sa difficulté d'arriver à passer dans le discours analytique: il le faisait jouer à ciel ouvert parce qu'en raison de circonstances exceptionnelles, tout ce qui chez un autre sujet comparable eut pu passer dans le mécanisme du refoulement, se trouvait chez lui supporté par un autre langage, un langage de portée assez réduite qu'on appelle dialecte, nommément le dialecte corse, avait fonctionné pour lui dans des conditions extrêmement particulières, en forçant si on peut dire la fonction de particularisation propre au dialecte, à savoir qu'il avait vécu depuis son enfance à Paris, enfant unique avec un père et une mère, personnages extraordinairement refermés sur leurs lois propres, il avait vécu avec ces deux personnages parentaux, enfermé dans un usage exclusif du dialecte corse.

Il s'était passé des choses assez extraordinaires entre ces deux personnages parentaux, à savoir perpétuellement des manifestations ambivalentes de leur extrême attachement et de la crainte de voir pénétrer la femme que l'on appelle l'objet étranger, ces querelles se poursuivaient à ciel ouvert, c'est-à-dire le plongeant de la façon la plus directe dans

## LES PSYCHOSES

.. c'était supporté par le langage des autres.

l'intimité conjugale de ses parents, mais tout cela s'était passé dans le dialecte corse; rien ne se concevait de ce qui se passait à la maison, sinon en dialecte corse, il y avait deux mondes: le monde de l'élite, celui du dialecte corse, *et puis ce qui se passait en dehors qui était un autre registre*; et la séparation entre les deux était maintenant encore présente dans la vie du sujet de la façon dont il nous a raconté la différence de ses relations au monde, entre le moment où il était en face d'elle et le moment où il se promenait dans la rue.

Qu'en résultait-il ? C'est là le cas le plus démonstratif, il en résultait deux choses: une chose qui était apparente dans l'interrogatoire, la difficulté que le sujet avait à réévoquer quoi que ce soit dans l'ancien registre, c'est-à-dire purement et simplement à l'exprimer dans le dialecte de son enfance, c'était toujours le seul qui parlait avec sa mère, donc il nous l'a exprimé dans toute la mesure où vous me parliez: «je ne peux pas le sortir », c'était bien à savoir ce que je lui demandais, de s'exprimer dans le dialecte corse, de me répéter les propos qu'il avait pu échanger avec son père. Mais d'autre part on voyait chez lui une névrose, nous avions *les traces d'un comportement qui laissait voir* le mécanisme qu'on peut dire à proprement parler, régressif - terme que j'emploie toujours avec prudence -, on voyait comment d'une certaine façon de pratiquer sa génitalité qui était très singulière, c'était sur le plan imaginatif, venait là aussi d'une façon très visible à une sorte d'activité régressive des fonctions excrémentielles. Mais d'autre part, tout ce qui était de l'ordre du contenu habituellement refoulé, c'est-à-dire exprimé par l'intermédiaire des symptômes de la névrose, était là parfaitement présent et je n'avais aucune peine, il s'exprimait d'autant plus facilement que *c'était supporté par l'autre langage*.

J'ai fait cette comparaison de l'exercice d'une censure sur un journal, non seulement d'un tirage extrêmement limité, mais dans une langue, un dialecte qui ne serait compréhensible qu'à un nombre archiminime de personnes; la fonction du langage comme telle, c'est-à-dire l'intervention du dis-

106

p. 71, l. 20

... et puis ce qui se passait au dehors.

p. 72, l. 5

... les traces d'un comportement qui laissait deviner...

p. 72, l. 14

*Leçon du 14 décembre 1955*

cours commun, l'établissement du discours commun, je dirais presque du discours public, *chez le sujet* est un facteur important pour la fonction propre du mécanisme de refoulement qui en soi-même est quelque chose qui relève de l'impossibilité d'accorder *un certain passé de la parole du sujet, lié à une certaine fonction dont la primaire, la parole liée au monde propre de ses relations infantiles, comme Freud l'a souligné, et qui de ce fait ne peuvent passer dans le discours commun, continue pourtant à fonctionner dans le champ de la reconnaissance*, continue à fonctionner comme parole dans cette langue primitive *distincte qui est déjà donnée là au sujet*, par distinction de son dialecte corse dans lequel il pouvait dire les choses les plus extraordinaires, c'est-à-dire à son père: « si tu ne t'en vas pas, je vais te foutre dans le mal », toutes les choses qui auraient été les mêmes choses à dire chez un sujet névrosé ayant dû construire la névrose de façon différente, étaient là, visibles, pourvu qu'il eût dans le registre de son autre langage qui était la langue non seulement dialectale, mais inter-familiale.

Qu'est-ce que le refoulement pour le névrosé ? C'est qu'il fabrique cette autre langue avec ses symptômes, c'est-à-dire si c'est un hystérique, un obsessionnel, avec la dialectique imaginaire de lui et de l'autre. Vous voyez donc que le symptôme névrotique dans sa construction joue le rôle de la langue qui permet d'exprimer le refoulement, c'est bien ce qui nous fait toucher du doigt que le refoulement et le retour du refoulé sont une seule et même chose, l'endroit et l'envers d'un seul et même processus.

Ceci n'est pas complètement étranger à notre problème, puisque vous le savez du point où nous étions parvenus, quelle va être notre méthode à propos du Président Schreber, *c'est bien de voir dans un discours qui n'est pas sans participer du discours commun, puisque comme vous allez le voir aujourd'hui, c'est dans le discours commun qu'il s'exprime pour nous expliquer ce qui lui est arrivé, et ce qui dure encore, d'un mode de relations au monde que nous considérons comme réel, et comprenez bien qu'il s'agit*

107

p. 72, l. 19

... du discours public.

p. 72, l. 20

[relève en soi de l'impossibilité d'accorder] au discours un certain passé de la parole du sujet, lié, comme Freud l'a souligné, au monde propre de ses relations infantiles.

p. 72, l. 22

[au monde propre de ses relations infantiles] ...

p. 72, l. 23

[... la langue primitive]. Or, pour ce sujet, ...

p. 73, l. 1

... [à propos du Président Schreber ?]

p. 73, l. 3

... [qui durait encore] lors de la rédaction de son ouvrage.

## LES PSYCHOSES

*de voir l'analyse dans son discours même, en tant qu'il témoigne de transformations qui sont sans aucun doute de la réalité, comme nous disons, d'une réalité qui non seulement en lui témoigne, mais c'est à travers son témoignage et dans la structure réelle, ce témoignage donnant bien entendu des modifications de la structure, une attestation où le verbal est dominant, puisque c'est par l'intermédiaire de ce témoignage écrit du sujet que nous en avons la preuve.*

*C'est à partir du moment où nous connaissons l'importance, dans la structuration des symptômes psychonévrotiques, de la parole, que nous avançons en procédant méthodiquement: nous ne disons pas que la psychose a la même étiologie que la névrose, nous ne disons pas même qu'elle est comme la névrose un pur et simple fait de langage, loin de là, mais nous savons que la psychose dans le mode de ce qu'elle peut exprimer dans le discours, est très féconde, nous en avons une preuve dans ce morceau que nous lègue le Président Schreber, et que, promue à notre attention, à l'attention quasiment fascinée de Freud aussi, et sur la base de ces témoignages par une analyse interne il nous montre ce monde structuré. Nous nous demandons jusqu'où nous pourrions aller dans le discours du sujet, et ce qui nous permettra de définir, d'approcher les mécanismes constituants de la psychose. Entendez bien qu'il faudra à tout instant que vous vous mainteniez dans une démarche de pas à pas méthodique, que vous ne sautiez pas à tout instant les reliefs, en voyant d'une façon superficielle l'analogie avec un mécanisme de la névrose, combien je vous en donnerai des exemples! Ceci est finalement fait dans la littérature, spécialement sous la plume d'un auteur, Katan, qui s'est tout spécialement intéressé au cas Schreber; il est tenu pour acquis que c'est en quelque sorte dans la lutte contre la masturbation menaçante provoquée par les investissements érotiques et homosexuels, qui serait manifestée entre Schreber et le personnage qui a formé le prototype et en même temps, le noyau de son système persécutif, à savoir le Professeur*

108

p. 73, l. 4

... [de son ouvrage.] Ce témoignage...

p. 73, l. 6

C'est par l'intermédiaire du témoignage écrit du sujet que nous en avons la preuve.

Procédons méthodiquement. C'est à partir du moment où nous connaissons l'importance, dans la structuration des symptômes psychonévrotiques, que nous avançons dans l'analyse de ce territoire, la psychose.

p. 73, l. 20

... [monde était structuré]. C'est ainsi que nous procéderons, à partir du discours du sujet...

p. 73, l. 23

[Entendez bien qu'il faudra] aller méthodiquement, pas à pas, ne pas sauter les reliefs, ...

p. 73, l. 25

[mécanisme de la névrose] ...

p. 73, l. 26

Bref, ne rien faire de ce qui est si souvent fait dans la littérature.

*Leçon du 14 décembre 1955*

Flechsigs, *que c'est là que serait le point central de la lutte dans laquelle le Président Schreber aurait, non seulement engagé toutes ses forces, tous ses investissements, mais même aurait été jusqu'à subvertir la réalité*, c'est-à-dire après une courte période de crépuscule du monde, aurait été jusqu'à reconstruire un monde nouveau irréel dans lequel il n'aurait pas eu à céder à cette masturbation considérée comme tellement menaçante - est-ce que chacun ne sent pas que le mécanisme de lutte de cette espèce, si elle s'exerce à un certain point d'articulation dans les névroses, est quelque chose dont les résultats seraient là, vraiment tout à fait disproportionnés.

S'il n'apparaît pas au contraire que quand le Président Schreber nous donne le récit fort clair des antécédents, des phases premières de sa psychose quand il nous donne l'attestation que entre la première poussée psychotique, la phase prépsychotique, non sans un certain fondement, et l'établissement progressif de la phase psychotique au milieu de laquelle, à l'apogée de stabilisation de laquelle il a écrit son ouvrage, il y a un fantasme qui s'exprime: ce serait une belle chose, dit-il, pensée qui le surprend, *dont il souligne le caractère d'indignation en même temps avec lequel cette pensée est accueillie*, « ce serait une belle chose que d'être une femme subissant l'accouplement », il devrait être vraiment beau d'être une femme qui subirait l'accouplement.

*Est-ce que nous n'avons pas le sentiment qu'il y a là une sorte de conflit moral ?* Nous nous trouvons en face de phénomènes *qui sont trop oubliés dans la psychanalyse depuis quelques temps*, parce qu'on n'emploie plus jamais le terme, alors on ne sait plus non plus classer les choses, c'est un phénomène de l'ordre de ce que Freud fait intervenir dans la dynamique du rêve et qui a tellement d'importance dans la Traumdeutung, qui s'appelle un phénomène préconscient. *Bien loin de distinguer cela d'un conflit d'entre l'id et l'ego, on a beaucoup plus le sentiment qu'il s'agit de quelque chose avec lequel on part au moins de l'ego*. L'accent qui est mis « il serait beau... », a bien le caractère de pensée séduisante, et que l'ego est loin de méconnaître.

109

p. 73, l. 33

... le professeur Fleschsig. C'est ce qui aurait conduit le président Schreber à aller jusqu'à subvertir la réalité, ...

p. 74, l. 10

[Cette pensée qui le surprend] il en souligne le caractère *d'imagination*, en même temps qu'il précise l'avoir accueillie avec indignation.

p. 74, l. 12

... [indignation]. Il y a là une sorte de conflit moral. p. 74, l. 13

... [en présence d'un phénomène] ...

p. 74, l. 18

On a bien le sentiment que ça part du moi.

## LES PSYCHOSES

Dans la Traumdeutung, dans un passage que je vous lirai et qui est situé au niveau de la critique des rêves de châtiment, Freud admet très précisément que puissent intervenir au même niveau, où interviennent dans le rêve, les désirs de l'inconscient: il admet que *dans une sorte bien définie, bien limitée, beaucoup plus rare que ces rêves qu'on appelle rêves de châtiment, nous ayons affaire à un autre mécanisme, d'une façon générale:*

« Le mécanisme de formation devient bien plus transparent lorsqu'on substitue à l'opposition du conscient et de l'inconscient, celle du moi et du refoulé. »

C'est écrit au moment de la Traumdeutung, au moment où la notion du moi n'est pas encore dominée, mais vous voyez pourtant qu'elle est déjà présente dans l'esprit de Freud.

« Notons ici seulement que les rêves de châtiment ne sont pas nécessairement liés à la persistance de rêves pénibles, ils naissent au contraire le plus souvent, semble-t-il, lorsque ces rêves du jour sont de nature apaisante, mais expriment des satisfactions intérieures, Toutes ces pensées interdites sont remplacées dans le contenu manifeste du rêve par leur contraire, le caractère essentiel des rêves de châtiment me paraît donc être le suivant: ce qui les produit n'est pas un désir inconscient survenu du refoulé, mais un désir de sens contraire se réalisant contre celui-ci, désir de châtiment qui bien qu'inconscient, plus exactement préconscient, appartient au moi. »

Je pense que tous ceux qui suivent la voie où je vous mène peu à peu, en attirant votre attention sur le mécanisme distinct qui émerge à tout instant dans le discours de Freud, distinguent cela de la Verneinung; vous retrouvez là une fois de plus que c'est dans le sens de la distinction entre quelque chose qui a été symbolisée, et quelque chose qui ne l'a pas été, que nous sommes amenés à propos de l'incidence qui révèle la possibilité de l'apparition tout au début de la maladie dans l'ego, et d'une façon, je le répète, non conflictuelle, à savoir qu'« il serait beau d'être une femme subissant l'accouplement », révèle cette première émergence de

110

p. 74, l. 21

[Dans ce passage de la «Traumdeutung» consacré] aux rêves de châtiment, ...

*Leçon du 14 décembre 1955*

quelque chose bel et bien dans le moi. Quelle est la relation de cela avec le développement d'un délire qui va très précisément aboutir à faire concevoir au Président Schreber lui-même que l'homme serait, si l'on peut dire, la femme permanente de Dieu, car c'est là que va s'épanouir en fin de compte le délire parvenu à son degré d'achèvement.

À rapprocher ces deux formes, cette première apparition de la pensée qui a traversé Schreber dans le premier intervalle sain apparemment à ce moment-là, de son processus, rapprochement de cela et de l'état terminal, l'établissement d'un délire qui le motive et le situe en face d'un personnage tout-puissant et avec lequel il a ses relations érotiques permanentes, comme un être complètement féminisé, *peut se concevoir comme étant réellement, je dirais psychiquement, autant que son discours peut l'exprimer, une femme*, c'est ce qu'il dit. *Je dirais que la relation n'est pas trop simple pour que nous la voyions bien, néanmoins elle n'est pas pour autant résolue; il est clair qu'une pensée fugitive, l'entre vision de quelque chose qui sans aucun doute, légitimement nous apparaît comme devoir révéler quelque chose qui mérite que nous nous arrêtions aux stades, aux étapes, aux crises qui peuvent faire passer une pensée aussi fugitive à l'établissement d'un discours et d'une conduite aussi délirante qu'est la sienne. Mais c'est dans ce sens que se pose la question, dans le sens de l'analyse de mécanismes qui ne sont pas, tout au moins il n'est pas dit à l'avance qu'ils soient homogènes* aux mécanismes auxquels nous avons affaire habituellement dans les névroses, à savoir proprement le mécanisme du refoulement, c'est-à-dire qu'il est lui-même tout entier structuré comme un phénomène de langage.

Ce que je suis en train de vous faire entrevoir, c'est que nous nous trouvons là, à propos du paranoïaque, du psychotique qu'est Schreber, devant la question qui est peut-être que domine dans le mécanisme de la psychose un autre mécanisme proprement imaginaire, celui qui va de cette première entre vision d'une identification de lui-même, d'une première capture de lui-même dans l'image féminine,

111

*p. 75, l. 3*

.. [« une femme subissant l'accouplement »], avec la conception où s'épanouira le délire parvenu à son degré d'achèvement, à savoir que l'homme doit être la femme permanente de Dieu ?

*p. 75, l. 10*

.. [un être complètement féminisé], une femme, ... *p. 75, l. 10*

.. [une femme, c'est ce qu'il dit]. La pensée du début nous apparaît légitimement comme l'entre vision du thème final. Mais nous ne devons pas pour autant négliger les étapes, les crises qui l'on fait passer d'une pensée aussi fugitive à une conduite, un discours aussi fermement délirants que les siens.

*p. 75, l. 15*

Il n'est pas dit à l'avance que les mécanismes en cause soient homogènes...

*p. 75, l. 21*

... [nous nous trouvons] ...



## LES PSYCHOSES

jusqu'à l'épanouissement de tout un système du monde vraiment identique à cette imagination d'identification féminine. Bien; *dans quelle direction se pose notre question, nous n'avons aucun moyen, sauf hypothétique, de la résoudre, sauf si nous pouvons en saisir manifestement les traces dans le seul élément que nous possédions*, dans le document lui-même, dans le discours du sujet; c'est pourquoi la dernière fois je vous ai introduits à ce qui doit *au premier plan poser des termes, des fondements, des lignes directrices*, l'orientation de notre investigation, à savoir la structure du discours lui-même, c'est pourquoi la dernière fois j'ai commencé à distinguer les trois sphères de la parole comme telle, et vous vous rappelez combien nous pouvons, à l'intérieur du phénomène lui-même de la parole, intégrer les trois plans du symbolique, de l'imaginaire comme représenté par le signifiant et la signification, et le troisième terme, réel, est dans le discours bel et bien tenu dans sa dimension diachronique: à savoir que le sujet non pas simplement en tant qu'il dispose de tout un matériel signifiant qui est sa langue maternelle ou pas, mais que le sujet qui s'en sert l'exprime pour faire passer dans le réel des significations, car bien entendu ça n'est pas la même chose d'être plus ou moins captivé, capturé dans une signification, ou d'exprimer cette signification dans un discours qui par nature est destiné à la communiquer, à la mettre en accord avec les autres significations diversement reçues. Dans « reçu » tient le ressort de ce qui fait du discours un discours commun, un discours communément admis, vous *ne pouvez pas ne pas savoir à quel point* cette notion de discours est fondamentale, car même pour ce que nous appelons l'objectivité, le monde objectivé par la science, *l'élément de ce discours de communication, c'est-à-dire du fait que ce qui est exprimé de l'ordre des objets scientifiquement affirmés*, est avant tout communicable, s'incarne dans des communications scientifiques, est absolument essentiel, encore qu'on perde toujours de vue ce monde de la science, car quand même auriez-vous construit l'expérience la plus sensationnelle, et l'auriez-vous

112

*p. 75, l. 27*

... [d'identification féminine.]

Ce que je dis qui est *presque* trop artificiel, vous indique bien dans quelle direction nous devons chercher à résoudre notre question. Nous n'avons aucun moyen de le faire, sinon à en suivre les traces...

*p. 75, l. 32*

... [je vous ai introduit la dernière fois à ce qui doit] ...

*p. 76, l. 10*

... [un discours communément admis].

*p. 76, l. 12*

... [le monde objectivé par la science], le discours...

*Leçon du 14 décembre 1955*

réussie, si un autre n'est pas capable de la refaire après la communication que vous lui en faites, elle ne sert à rien, c'est à ce critère qu'on constate qu'une chose n'est pas reçue scientifiquement.

Quand je vous ai fait le tableau à trois entrées, je vous ai localisé les différentes relations dans lesquelles nous pouvons analyser le discours du délirant; je ne vous ai pas fait le schéma du monde, je vous ai fait un schéma qui est la condition fondamentale de tout rapport. Je vous ai dit: dans le sens vertical il y a le registre du sujet, de la parole et de l'altérité comme telle, de l'Autre; le point pivot dans la fonction de la parole est la subjectivité de l'Autre, c'est-à-dire le fait que *l'Autre est essentiellement celui qui est capable comme le sujet, de feindre et de mentir*. Quand je vous ai dit dans cet Autre il doit y avoir un secteur qui est le secteur des objets tout à fait réels, il est bien entendu que ceci, cette introduction de la réalité est toujours fonction de cette parole, c'est-à-dire que pour que quoi que ce soit puisse se rapporter par rapport au sujet et à l'Autre, à quelque fondement dans le réel, il faut qu'il y ait quelque part quelque chose qui ne trompe pas, c'est une corrélatrice dialectique de cette structure fondamentale de la parole de sujet à sujet, comme devant être une parole qui peut tromper. Il faut qu'il y ait aussi quelque chose qui ne trompe pas. Cette fonction, observez-le bien, est remplie très diversement selon les aires culturelles dans lesquelles la parole, sa fonction éternelle, vient à fonctionner; vous auriez tout à fait tort de croire que ce soit les mêmes éléments dans le monde, et même qualifiés, qui aient toujours rempli: cette fonction, à *savoir que ce qui remplit cette fonction pour vous, personnage ici présent et contemporain, ce soit la même chose que ce qu'il remplissait pour quelqu'un avec qui nous pouvons parfaitement communiquer, qui est par exemple Aristote*.

Il est tout à fait clair que tout ce que nous dit Aristote est parfaitement communicable, et que néanmoins il y a une différence absolument essentielle dans la qualité, dans la position dans le monde, de ce qu'il en était pour lui de cet

113

p. 76, l. 26

... l'Autre est essentiellement celui qui est capable, comme le sujet, de convaincre et de mentir.

p. 76, l. 39

... rempli cette fonction. Prenez Aristote.

## LES PSYCHOSES

élément non trompeur. Quoi que puissent en penser les esprits qui s'en tiennent aux apparences, ce qui est souvent le cas des esprits forts, vous auriez tout à fait tort de croire même disons ceux qui constituent les esprits les plus positivistes d'entre vous, voire les plus affranchis de toute idée religieuse, vous auriez tout à fait tort de croire que du fait que vous viviez à ce point précis de l'évolution des pensées humaines, les éléments stables ne participent pas de ce qui s'est très franchement et très rigoureusement formulé dans la méditation de Descartes, comme Dieu en tant qu'il ne peut pas nous tromper. Et ceci est tellement vrai -je l'ai déjà rappelé - qu'un personnage aussi lucide quand il s'agissait du maniement de l'ordre symbolique, qui était essentiellement le sien, Einstein l'a bien rappelé, « Dieu, disait-il, est malin, mais il est honnête ». Le fait que tout repose sur la notion que le sens du réel ne peut pas, si délicat qu'il soit à pénétrer, jouer au vilain avec nous, qu'il ne fera pas des choses exprès pour nous mettre dedans, est, encore que personne ne s'y arrête absolument, essentiel à la constitution du monde de la science. Ceci dit, ce que j'admets, ce que j'appelle la référence au Dieu non trompeur comme tel, c'est que pour nous le seul principe considéré comme admis, je dirais fondé sur des résultats qui ont été obtenus de la science-on sait qu'en effet nous n'avons jamais rien constaté qui puisse nous montrer qu'il y ait quelque part au fond de la nature un démon trompeur, mais ce que vous ne réalisez pas, c'est en quelque sorte, première approximation, à quel point il a été nécessaire de faire cet acte de foi pour franchir les premiers pas de la science et de la constitution de la science expérimentale -, ce qui est pour nous passé à l'état de principe, à savoir la matière même, allons plus loin, n'est pas tricheuse, elle ne nous montre pas des choses exprès pour écraser nos expériences et nous faire faire des machines qui sautent, ça arrive, mais c'est nous qui nous trompons, elle, il n'est pas question qu'elle nous trompe. Néanmoins ça n'est pas du tout cuit, il n'y faut rien moins que la tradition judéo-chrétienne pour

*Leçon du 14 décembre 1955*

que ce pas puisse être franchi d'une façon aussi assurée; ce n'est pas pour rien que le développement de la science telle que nous l'avons constitué, avec la ténacité, l'obstination et l'audace qui en caractérisent le développement, s'est produit à l'intérieur de cette tradition. Ceci d'ailleurs se renverse: si la question a été posée de façon aussi radicale, c'est justement aussi que c'est dans la tradition judéo-chrétienne qu'un principe unique étant non seulement à la base de tout, *j'entends non seulement accordé aux lois de l'univers, mais vous savez que c'est la question qui a tourmenté, et, qui tourmente encore les théologiens de l'existence même de ces lois*, à savoir que ce n'est pas simplement l'univers qui a été créé ex-nihilo, mais que c'est aussi la loi, c'est là que joue le débat théologique d'un certain rationalisme et d'un certain volontarisme, c'est que même le critère du bien et du mal est-il en fin de compte relevant de ce qu'on pourrait appeler le caprice de Dieu.

*Ce n'est pas que la question ait été portée à ce point aussi radical par la pensée judéo-chrétienne*, qu'a pu être fait de façon tout à fait, décisive ce quelque chose pour lequel le terme acte de foi n'est pas de trop, qu'il est quelque chose qui est absolument non trompeur. Mais que ce quelque chose soit réduit précisément à cet acte et à rien d'autre, c'est une chose tellement essentielle que vous n'avez qu'à réfléchir à ce qui arriverait du train où l'on va maintenant, si nous nous apercevions que non seulement il y a un proton, un méson, etc. mais qu'il y a un plus avec lequel on n'avait pas compté, un membre de trop, un personnage qui mentirait dans la mécanique atomique, et nous commencerions à ne plus rire du tout.

Mais quand j'ai dit que pour Aristote les choses étaient complètement différentes, c'est bien clair car pour lui il n'y avait dans la nature qu'une seule chose qui pouvait l'assurer de ce non-mensonge de l'Autre en tant que réel, c'était les choses *qui elles ne mentent pas* parce qu'elles reviennent toujours à la même place, à savoir les sphères célestes; la notion des sphères célestes comme étant ce qui dans le

115

p. 77, l. 30

... [un principe unique à la base], non seulement de l'univers, mais de la loi.

p. 77, l. 35

... [le caprice de Dieu?] C'est de la radicalité de la pensée judéo-chrétienne sur ce point...

p. 78, l. 5

... [les choses]

## LES PSYCHOSES

monde est incorruptible, et qui d'ailleurs comme telles étaient considérées comme une autre essence et qui sont restées extrêmement tard dans la pensée, cette notion habite encore la pensée chrétienne elle-même parce que justement elle est indispensable jusqu'au moment où on a consenti, et comme vous le voyez, très tard, à prendre la position judéo-chrétienne au pied de la lettre, c'est-à-dire à vraiment s'interroger sur les paroles de Dieu et du monde. jusque-là il est impossible de décoller de la pensée des philosophes comme des théologiens, l'idée que la fonction des sphères célestes est d'une essence supérieure, et la mesure est le témoin matérialisé, mais c'est nous qui disons cela, c'est en soi la mesure qui est le témoin de ce qui ne trompe pas, en elles-mêmes ces sphères sont incontestablement pour Aristote, divines, et chose très curieuse, le sont restées très longtemps dans la tradition chrétienne médiévale, très précisément pour autant qu'elle héritait de cette pensée antique, et qu'en en héritant ce n'était pas seulement d'un héritage scolastique qu'il s'agissait, mais de quelque chose qui était si naturel à l'homme, que nous, nous sommes dans une position tout à fait exceptionnelle à ne pas plus nous préoccuper justement de ce qui se passe dans la sphère céleste. jusqu'à une époque tout à fait récente, cette présence mentale chez tous les hommes de ce qui se passe au ciel comme d'un élément de référence absolument essentiel pour la réalité, est quelque chose dont nous avons dans toutes les cultures, le témoignage, sauf dans la nôtre; il n'y a vraiment que notre culture qui présente cette propriété qui est je crois la caractéristique à peu près commune qui est ici, sauf pour certains qui peuvent avoir eu quelques curiosités astronomiques, le fait que nous ne pensons absolument jamais au retour régulier des astres, ni des planètes, ni aux éclipses, ça n'a pour nous aucune espèce d'importance, on sait que ça marche tout seul. *Néanmoins voyez la marge et la différence qui peut exister* dans ce qu'on appelle du mauvais mot que je n'aime pas, « la mentalité » de gens pour qui la garantie de tout ce qui se passe dans les relations de la nature est

116

p. 78, l. 29

... [ça marche tout seul]. Il y a un monde...

*Leçon du 14 décembre 1955*

simplement un principe, qu'elle ne saurait nous tromper, c'est-à-dire en fin de compte l'affirmation du Dieu non trompeur, qu'il y a quelque part quelque chose qui garantit la vérité de ce qui se présente comme réel.

Il y a un monde entre cela et la position normale naturelle, la plus connue, celle qui apparaît dans l'esprit de la très grande majorité des cultures, et j'entends les plus avancées, celles pour qui l'observation astronomique nous témoigne depuis toujours l'état très avancé, non seulement de la réflexion, mais pour lesquelles cette garantie de la réalité est dans le ciel, de quelque façon qu'on se le représente.

Ceci n'est pas du tout sans rapport avec notre propos, car nous voilà tout de suite dans le bain avec notre premier chapitre du Président Schreber, qui nous met tout de suite dans la synthèse des étoiles, ce qui comme article essentiel de la lutte contre la masturbation, est tout de même plutôt inattendu, ou *bien ça n'a aucun lien, ou bien si ça en a un, il n'est peut-être pas mal de le comprendre*. [Lecture du texte du président Schreber, chap. 1, pp. 23 à 27.] Il semble qu'il y ait des rapports de sorte que chaque nerf de l'intellect en particulier représente l'entière individualité spirituelle de l'homme, dans chaque nerf de l'intellect la totalité des souvenirs est pour ainsi dire inscrite.

Il s'agit là d'une théorie extrêmement élaborée dont la position ne serait pas malaisée à rencontrer, ne serait-ce qu'à titre d'étape de la discussion, dans des ouvrages scientifiques par ailleurs reçus. Nous touchons là la notion chez notre névrosé, et sans doute non pas par un mécanisme de l'imagination qui soit exceptionnel, nous touchons là le lien de la notion d'âme avec celle de la perpétuité des impressions. Le fondement du concept d'âme dans l'exigence, les besoins d'une conversation des impressions imaginaires, est là sensible; je dirais presque qu'il y a là le fondement, je ne dis pas la preuve, mais le fondement de la croyance à l'immortalité de l'âme, de ce qu'il y a d'irrépressible dans ce qui se passe

117

p. 78, l. 42

... [lutte contre la masturbation].

quand le sujet se considérant lui-même, ne peut pas concevoir son existence, mais bien plus considère qu'il ne se peut pas qu'une impression ne participe pas du fait qu'elle est pour toujours quelque chose qui n'est pas ailleurs. Jusque-là notre délirant ne délire pas plus qu'un secteur véritablement extrêmement étendu, pour ne pas dire extensif de l'humanité.

[Lecture du texte de Schreber]

Nous ne sommes pas loin de l'univers spinozien, pour autant dire qu'il est essentiellement fondé sur la *coexistensibilité* de l'attribut de la pensée et de l'attribut de l'étendue ? Nous sommes là dans cette dimension qui d'ailleurs est fort intéressante, pour situer si l'on peut dire la qualité imaginaire de certains stades ou de certaines étapes de la pensée philosophique.

[Lecture du texte de Schreber]

Il pose donc cette question au moment où il est parti de cette notion d'un Dieu, *nous verrons après pourquoi il lui est nécessaire*, ce qui est certainement lié à son discours le plus récent, à celui dans lequel il systématise son délire pour nous le communiquer; il approche de l'expérience et se trouve ainsi devant ce dilemme : *Dieu dont il s'agit qui est le dieu si je puis dire de mon délire, comme il le dit presque, il parle de son expérience individuelle*, de ce dieu avec lequel il a cette perpétuelle relation érotique, qui, comme vous allez le voir, consiste à savoir qui va tirer à lui le plus de rayons, à savoir si c'est Schreber qui va gagner à l'amour de Dieu jusqu'à mettre en danger son existence, ou si c'est Dieu qui va posséder Schreber, et ensuite le planter là. je vous l'esquisse là d'une façon assez humoristique, mais ça n'a rien de drôle, puisque c'est le texte du délire d'un malade. Il pose là le dilemme de la question de savoir si Dieu est toujours ce quelque chose qui pour lui est en quelque sorte l'envers du

118

. 79, l. 20

... [l'univers spinozien, pour autant qu'il est fondé sur la] *coexistence*...

p. 79, l. 25

.. [Schreber est parti de la notion de Dieu].

p. 79, l. 28

... [par ce dilemme]

p. 80, l. 3

... le texte du délire d'un malade. Il y a divergence dans son expérience...

*Leçon du 14 décembre 1955*

monde, et vous voyez que ça n'est pas tout à fait le Dieu dont je vous parlais tout à l'heure, celui-là est lié à toute une certaine conception de l'équivalence de Dieu et de l'étendue, mais qui en est quand même la garantie que l'étendue n'est point illusoire; c'est le dilemme entre ce dieu-là qu'il pose, et puis ce quelque chose dont il témoigne comme dans une expérience la plus crue, à savoir que Dieu avec lequel il a des relations comme avec un organisme vivant, un dieu vivant comme il s'exprime.

La contradiction entre ces deux termes, si elle lui apparaît, vous pensez bien que ce n'est pas sur un plan que nous puissions considérer comme purement de logique formelle, car notre malade, pas plus que personne d'ailleurs, n'en est pas là; les fameuses contradictions de la logique formelle n'ont aucune raison d'être plus opérantes chez ce malade, qu'elles ne le sont chez nous qui faisons parfaitement bien coexister, en dehors des moments où on nous provoque à la discussion, et où là nous devenons très chatouilleux sur la logique formelle, dans notre esprit, les systèmes les plus hétérogènes, voire les plus discordants, dans une simultanéité pour laquelle la logique formelle semble complètement oubliée; que chacun fasse appel à son expérience personnelle. Il n'y a donc pas là une contradiction de la logique formelle, il y a une question très sérieusement posée par le sujet, vivement éprouvée par lui; *et qui est justement une dimension de son expérience*: le Dieu dont il maintient l'ombre, l'esquisse imaginaire sous la forme d'un dieu que je vous ai qualifié être presque spinozien, est en contradiction vécue, vivante avec ce Dieu qu'il ressent lui-même comme ayant avec lui cette relation érotique qu'il lui témoigne perpétuellement.

C'est là que nous posons la question, non pas métaphysique, à savoir qu'en est-il réellement du vécu du psychosé ? Nous n'en sommes pas là, et d'ailleurs la question n'a peut-être pour nous à aucun moment, de sens, *la question est de savoir: qu'est-ce qui nous permet de situer structuralement dans les relations du sujet, le fait qu'un discours s'exprime ainsi, lequel témoigne lui-même d'une relation structurée*

119

p. 80, l. 21

... [vivement éprouvée par le sujet] ...

p. 80, l. 27

.. [n'a peut-être pour nous de sens à aucun moment]. Notre travail est de situer structuralement le discours qui témoigne des rapports érotiques...



## LES PSYCHOSES

d'une façon par l'égal, le personnage avec lequel il a ses rapports, et ses rapports érotiques, le dieu vivant dont il s'agit; c'est le même qui par l'intermédiaire de toutes ces émanations, de tous ces rayons divins, car il y a toute une procession de formes, lui parle et s'exprime avec lui dans cette langue à la fois déstructurée au point de vue passage commun de la langue, mais aussi restructurée sur des relations plus fondamentales, *et qui sont celles sur lesquelles nous aurons à nous interroger*, et qui est ce qu'il appelle la langue fondamentale.

[Lecture du texte de Schreber]

Et là-dessus nous entrons dans une émergence tout à fait saisissante par rapport à l'ensemble du discours, des plus vieilles croyances au fait que Dieu est le maître du soleil et de la pluie; *il n'y a pas moins qu'à nous interroger*.

[Lecture du texte de Schreber]

Nous ne pouvons pas ne pas noter là le lien de la relation imaginaire avec les rayons divins, parce qu'elle présente cette remarque avec ce que par exemple nous trouvons exprimé. J'ai l'impression qu'il y a eu référence littéraire de Freud, parce que ce sur quoi Freud insiste, c'est à savoir que *dans tout mécanisme de refoulement, il y a cette double relation de quelque chose qui sans aucun doute est réprimé, c'est-à-dire poussé dans un sens, mais attiré dans l'autre*, par ce qui est déjà et précédemment refoulé, *l'accent de la dynamique propre, de l'intention, avec cette double polarité qui est certainement dans le même sens*, est quelque chose dont nous ne pouvons pas au passage ne pas reconnaître l'analogie saisissante dans le sentiment exprimé dans l'articulation de son expérience, que nous donne Schreber, de même qu'au moment où tout à l'heure je vous signalais cette sorte de divergence qu'il éprouve entre deux exigences pour lui de la présence divine, *celle qui est destinée à lui répondre*, à

120

p. 80, l. 33

... [des relations fondamentales], ...

p. 80, l. 38

... [Dieu est le maître du soleil et de la pluie].

p.81, l.11

... [entre deux exigences de la présence divine], ...

*Leçon du 14 décembre 1955*

justifier le maintien du décor du monde extérieur autour de lui, et vous verrez à quel point cette expression est fondée pour lui, et celle du dieu qu'il éprouve comme le partenaire de cette oscillation de cette force vivante qui va devenir désormais la dimension dans laquelle il vit, souffre et palpite, est quelque chose dont le caractère d'écart se résout pour lui en ces termes: « La vérité totale se trouve peut-être à la façon d'une quatrième dimension, sous forme d'une diagonale de ces lignes de représentation qui est inconcevable pour l'homme ».

Il s'en tire comme lorsqu'on use couramment dans le langage de cette communication trop inégale à son objet, *qui s'appelle la communication métaphysique*, quand on en sait absolument pas concilier ces deux termes - la liberté et la nécessité transcendante - et qu'on se contente de dire qu'il y a une quatrième dimension et une diagonale quelque part, soit qu'on tire chacun des deux bouts de la chaîne, *qu'est la distinction des deux plans, la relation aussi avec cette dialectique des deux autres*, qui, elle, est parfaitement manifeste dans tout exercice du discours, ne peut pas vous échapper.

[Lecture du texte de Schreber]

Nous arrivons à un point sur lequel je reviendrai avec un plus d'accent la prochaine fois: c'est qu'en fin de compte Dieu n'a de rapport tout à fait complet, réel et authentique, malgré son expérience, qu'avec des cadavres. *Ceci est extrêmement remarquable, surtout après les prémisses que nous venons d'entendre, c'est-à-dire que Dieu comme il s'exprime aussi quelque part, ne comprend rien aux êtres vivants, ou encore que Dieu, l'omniprésence divine, ne saisissent jamais les choses que de l'extérieur, jamais de l'intérieur.*

Voilà des propositions qui ne semblent pas aller de soi non plus ni devoir être attendues par une cohérence, je dirais préjugées ou préconçues, telle que nous pourrions la préconcevoir nous-mêmes du système, et sur laquelle nous aurons à revenir la prochaine fois.

## LES PSYCHOSES

Simplement, voyez aujourd'hui *dans ces premiers pas que nous faisons dans le texte et dans l'amorce que vous voyez se dessiner*, à savoir la relation psychotique à son degré ultime de développement qui se présente comme comportant l'introduction de cette dialectique fondamentale de la tromperie dans une dimension si on peut dire transversale par rapport à celle qui se présente dans le rapport authentique. Le sujet peut parler à l'autre en tant qu'il est avec lui question de foi ou de feinte; ici c'est dans l'ordre d'un imaginaire subi, c'est la caractéristique fondamentale de l'imaginaire qui se produit comme phénomène passif, comme expérience vécue du sujet, quelque chose qui va subvertir le terme même de quelque ordre qu'il soit, mythique ou pas, dans la pensée elle-même, et qui fait que le monde, comme vous allez le voir encore bien plus se développer dans le discours du sujet, se transforme dans ce que nous appelons cette fantasmagorie, mais qui est lui, le plus certain de son vécu, qui est justement non pas avec un autre, mais avec cet être premier, avec ce garant même du réel, un rapport de jeu de tromperie, c'est à savoir *que ce dieu de Schreber, tel qu'il le reconstruit dans une expérience dont il remarque très bien lui-même quelle est tout à fait loin de ces catégories premières*, à savoir qu'il était jusque-là un personnage pour lequel ces questions n'avaient aucune espèce d'importance, d'existence, et beaucoup mieux qu'un athée de ce point de vue, un indifférent; *que ce personnage, Dieu, est avant tout éprouvé par lui comme le terme infini, non pas un autre, non pas quelque chose de semblable à lui, mais l'exercice de la tromperie en permanence*, et si l'on peut dire que dans son délire Dieu est essentiellement le terme opposé, le terme polaire par rapport à sa propre mégalomanie, mais en tant - si l'on peut s'exprimer ainsi - ce terme, par sa nature est pris à son propre jeu, car c'est cela que va nous développer le délire de Schreber : Dieu est pris à son propre jeu, Dieu pour avoir voulu *le tenter*, capter ses forces, faire de lui, Schreber, le déchet, l'ordure, la charogne de tous les exercices de destruction qu'il a permis à son mode intermédiaire à lui, Dieu,

122

p. 81,1.35

... [voyez déjà] ...

p. 82

...[ses catégories antérieures] à cette expérience vivante du Dieu infini.

p. 82

...[un indifférent]

p. 82

... [pour avoir voulu] capter ses forces...

*Leçon du 14 décembre 1955*

d'exercer en fin de compte sur Schreber, Dieu est pris à son propre jeu, c'est-à-dire qu'en fin de compte le grand danger de Dieu c'est de trop aimer Schreber, cette zone transversement transversale, *c'est entre la transformation de ce qui garantit le réel dans l'autre*, c'est-à-dire la présence et l'existence du monde stable de Dieu, c'est la relation de cela avec Schreber, le sujet en tant que réalité organique, que corps morcelé, une grande partie de ses fantasmes, de ses hallucinations, de sa construction miraculeuse ou merveilleuse, est faite d'éléments où se reconnaissent clairement toutes sortes d'équivalences corporelles, même de certains éléments que nous emprunterons à la littérature analytique, nous montrerons jusqu'où va l'hallucination des petits hommes, nous verrons ce qu'elle représente organiquement.

C'est donc ici que s'établit le pivot, c'est la relation significative de cette loi tout entière dans cette dimension imaginaire, je l'appelle, transversale parce que précisément elle est dans le sens diagonal opposé à la relation de sujet à sujet, qui est celui considéré comme de la parole par son efficacité. Ce n'est qu'une amorce, cette analyse, et nous la continuerons la prochaine fois.

123



21 DECEMBRE 1955

je me suis rendu compte que vous aviez eu une petite difficulté semble-t-il, au passage de la différence de potentiel entre mon discours en particulier et la lecture, pourtant passionnante, des écrits du Président Schreber, difficulté technique qui m'a suggéré de peut-être dans l'avenir, moins me fier à une espèce de commentaire courant du texte, j'ai cru qu'on pouvait le lire d'un bout à l'autre et cueillir au passage les éléments de structure, d'organisation, sur lesquels je veux vous faire progresser. L'expérience prouve qu'il faudra que je m'arrange probablement autrement, *c'est-à-dire que je fasse moi-même, le choix de ce qui est articulé dans l'ensemble du texte. Reste le problème de savoir s'il ne faudrait pas d'une façon quelconque, vous donner quelques communications de choix, mais vous voyez le travail que cela représente pour moi.*

Cette considération méthodique conjuguée avec le fait que je n'étais pas absolument décidé à faire le séminaire d'aujourd'hui, que je ne l'ai fait qu'entraîné par ma grande affection pour vous, par le fait aussi qui est de tradition, qu'à la veille des vacances il arrive que dans les établissements d'études secondaires qui correspondent à peu près à votre niveau on fasse à la dernière leçon une petite lecture, je me suis

125

p. 83,1.8

[autrement]. Je ferai d'abord le choix.

## LES PSYCHOSES

dit qu'aujourd'hui il ne serait peut-être pas inopportun ni inutile à bien réfléchir, que je vous fasse une lecture choisie, et choisie dans quelque chose de récent, en tout cas d'inédit, qui est de moi mais qui restera dans la ligne de notre sujet. *Au moins une partie d'entre vous qui n'a pas assisté à mes séminaires des années précédentes, pourra prendre des repères.*

Il s'agit du discours que j'ai fait à Vienne, où que je suis censé avoir fait, à la clinique psychiatrique du Dr Hoff, *qui correspond exactement à la clinique psychiatrique d'ici\**. J'ai fait ce discours sur le thème suivant: «Sens d'un retour à Freud dans la psychanalyse», histoire de leur faire part un peu du mouvement parisien et du style, sinon de l'orientation générale de notre enseignement. J'ai fait ce discours, je dois vous le dire, dans les mêmes conditions d'improvisations, même plutôt accentuées, que ceux que je fais ici, en ce sens que ceux que je fais ici je les prépare: il n'y a rien de semblable pour un sujet qui m'apparaissait assez général pour que je me fie à l'adaptation de mon auditoire, de sorte que je vais vous communiquer une sorte de reconstitution écrite, aussi fidèle que j'ai pu, à l'esprit d'improvisation, et à la modulation de ce discours. J'ai été de ce fait probablement amené un peu à développer certains passages, ce qui lui donne une longueur plus grande que celle qu'il occupera probablement ici; peut-être aussi y ai-je adjoint certains développements, que j'ai été amené à y ajouter dans une seconde séance plus réduite qui a eu lieu après et où je me trouvais en face du cercle limité des techniciens analystes qui avaient assisté à la première conférence, et où j'ai parlé plutôt de questions techniques : la signification de l'interprétation en général. Ça n'en a pas moins été pour eux le sujet, au moins au premier abord, de certains étonnements, ce qui prouve qu'il y a toujours lieu d'essayer d'établir le dialogue. Vous allez voir dans cette aventure, une lecture que je vais essayer de vous donner autant que possible avec le ton parlé

\*En fait, c'était le lieu où Lacan faisait son séminaire chez Delay [lieu d'où Lacan prend son expérience].

*Leçon du 21 décembre 1955*

que mon texte s'efforce de reproduire et qui, je l'espère, cette fois soutiendra mieux votre attention que la lecture de la dernière fois. Je vous avertis déjà, ne serait-ce que pour stimuler votre curiosité, qu'il m'est arrivé au milieu de ce discours une assez curieuse aventure, elle ne pourra pas se reproduire ici, sinon de la façon en quelque sorte simulée qui l'inscrit dans le texte, puisque je dirais presque que le matériel me manque: j'avais devant moi, là-bas, une sorte de pupitre avec des choses pour le bouger, il était plus perfectionné que celui-là, pupitre à taille humaine. C'était probablement à un moment où, sinon l'intérêt de l'auditoire, du moins le mien fléchissait un peu, car le contact n'est pas toujours aussi bon que celui au milieu duquel je me sens ici avec vous. Il m'est arrivé que ledit pupitre est, venu à mon aide, *puisque'il faut croire que j'avais certainement tendance à profiter de cette aide, voire à en abuser*; finalement il est arrivé quelque chose d'extraordinaire, et à tout bien prendre si nous le comparons à des paroles récentes que nous avons entendues d'un de mes anciens amis à la Sorbonne, qui nous a raconté des choses étonnantes samedi dernier, à savoir la métamorphose de la dentellière en cornes de rhinocéros, et finalement en chou-fleur, eh bien ce pupitre a commencé à parler, et j'ai eu toutes les peines du monde à lui reprendre la parole. C'est peut-être un élément qui va introduire un léger déséquilibre de composition dans mon discours.

*J'ai commencé par parler sur Vienne, et j'en profite pour dessiner d'un bref crayon le schéma de pulsation qui a présidé à l'extension de l'analyse en fonction des deux guerres, et de la persécution anti-analytique qui a sévi dans les pays de langue germanique, et de ce qui est arrivé quand elle est allée frapper aux limites de notre monde, c'est-à-dire là-bas quelque part aux Amériques, nommément où je souligne au passage, je ne veux pas trop m'attarder sur cela, la fonction tout à fait essentielle certainement qu'a joué l'élément de ces étrangers, voire de ces émigrants, aux nouvelles américaines, de dimension proprement américaine, anhistorisme foncier, car dans toutes les entreprises de son style, ceci est absolument*

127

p. 84, l. 12

... [est venu à mon aide] ...

p. 84, l. 20

... déséquilibre de composition dans mon discours.



## LES PSYCHOSES

*essentiel pour comprendre l'adaptation qu'a prise la technique analytique à des exigences d'un autre genre, et qui sont certes peut-être comme toute exigence, de milieu légitime, mais qui pour autant tentaient à couper le groupe de la profonde signification historisante de l'analyse, qui a exercé certainement une influence déviatrice dont nous pouvons, je ne dirais pas sentir les contrecoups, car après tout la présence américaine se caractérise surtout en Europe d'une façon négative, et jusqu'à nouvel ordre par des degrés faibles, retour peut-être d'une certaine façon, Dieu merci, et j'en viens à indiquer, après avoir brièvement rappelé ce que nous faisons ici, horaire et ampleur de notre travail, à m'interroger sur la façon dont je vais aborder cette question, du sens authentique d'un retour à Freud, pour autant qu'il est nécessité par cette base de départ et la déviation américaine, et par un certain trust, une certaine dépression centrale qui s'est creusée ici, et je leur signale que tout de même il se passe ici un petit quelque chose qui commence à faire sa remontée.*

[Lecture de l'article pp. 401-436, sous le titre « La chose freudienne »]

## Leçon 7 11 janvier 1956

Je voudrais aujourd'hui vous rappeler quel est, non pas seulement mon dessein général pour ce qui est du cas Schreber, mais le propos fondamental de ces séminaires, l'un ne va pas sans l'autre et il est toujours bon de ne pas laisser se rétrécir son horizon. Bien sûr, comme on poursuit une marche pas à pas un certain temps, nous aurons des murs devant notre nez, mais enfin, comme je vous emmène dans des endroits difficiles, nous manifestons peut-être un peu plus d'exigences qu'ailleurs, dans cette sorte de promenade.

*Il paraît aussi nécessaire de vous rappeler à l'intérieur de quel plan cette marche se situe.*

Je dirais que le propos de ce séminaire, il faudrait l'exprimer de diverses manières qui se recoupent et qui toutes reviennent au même. Je pourrais vous dire que je suis ici pour vous rappeler qu'il convient de prendre au sérieux notre expérience, que le fait d'être psychanalyste ne vous dispense pas d'être intelligents et sensibles; il ne suffit pas qu'un certain nombre de clés vous aient été données, pour que vous en profitiez pour ne plus penser à rien, *et pour dire les choses tout cru*, pour vous efforcer, ce qui est le penchant général des êtres humains, à laisser tout en place, *précisément à l'aide de ces quelques mots-clés qui vous ont été donnés*. Il est bien certain qu'il y a une certaine façon d'user des

129

p. 85, l. 8

Il me paraît également nécessaire de vous rappeler le plan qui situe cette marche.

p. 85, l. 16

.. penser à rien, et vous efforcer, ...

p. 85, l. 17

... le penchant général des êtres humains à tout laisser en place.

LES PSYCHOSES catégories telles que l'inconscient, pulsion, ou si vous voulez relations précœdipienne, défense, et en quelque sorte de n'en tirer aucune des conséquences authentiques qu'elles comportent. C'est une affaire qui concerne les autres en général (c'est toujours facile de prendre les choses sous ce registre, c'est une complication du monde des objets), mais à la vérité ça ne touche pas au fond de vos rapports avec le monde, et pour être psychanalyste, vous n'êtes, sauf à vous secouer quelque peu, nullement obligés de maintenir présent à l'esprit que le monde n'est pas tout à fait fait comme tout un chacun le conçoit, qu'il est pris dans ces prétendus mécanismes et prétendument connus de vous.

D'un autre côté il ne s'agit pas non plus - ne vous y trompez pas - que je fasse ici la métaphysique de la découverte freudienne, que je me propose comme programme d'en tirer ce qui pourrait assez justement être fait, toutes les conséquences qu'elle comporte par rapport à ce qu'on peut appeler au sens le plus large, l'être. Ce n'est pas là mon propos (je ne me le fixe pas comme objet), ce ne serait pas inutile, ça peut être indiqué de le faire, je crois que cela peut être aussi laissé à d'autres; je dirais que ce que nous faisons ici en indiquera, plus facilement que sur d'autres travaux, la voie d'accès.

Il ne faut pas croire non plus pourtant qu'il vous soit interdit de faire quelques battements d'ailes dans ce sens, chacun de vos battements d'ailes intérieurs - cette métaphysique de la condition humaine telle qu'elle nous est révélée par la découverte freudienne, vous ne perdrez jamais rien quand même à vous interroger là-dessus, mais enfin je dirai qu'après tout ce n'est pas là le point essentiel, cette métaphysique, vous ne l'oublierez pas, vous la recevez toujours sur la tête, on peut faire confiance aux choses *telles qu'elles sont structurées, telles que nous pouvons effectivement les toucher d'une façon un peu plus profonde, par l'intermédiaire de la découverte, de l'expérience freudienne*, elles sont là, vous êtes dedans, ce n'est pas pour rien que c'est de nos jours que cette découverte freudienne a été faite, et que vous vous trouvez par une série de hasards des plus confus, en

*Leçon du 11 janvier 1956*

être personnellement les dépositaires, mais cette métaphysique qui peut tout entière s'inscrire dans le rapport de l'homme au symbolique, vous y êtes immergé à un degré qui dépasse de beaucoup votre expérience de techniciens, et dont je vous indique quelquefois que ce n'est pas par hasard que nous nous trouvons dans toutes sortes de disciplines, *de systèmes ou d'interrogations qui sont voisines à la psychanalyse, que nous en trouvons, les traces et la présence.*

*Ici nous nous limitons à quelque chose mais qui est essentiel, vous êtes techniciens, mais techniciens de choses qui existent à l'intérieur de cette découverte. Cette technique se développe à travers la parole, essayons au moins ici de structurer correctement le monde dans lequel vous avez à vous déplacer dans votre expérience, en tant qu'il est structuré, qu'il est incurvé, pour employer un terme pour lequel je pense à un certain nombre de commentaires, dans la perspective de la parole, et pour autant que la parole y est centrale. C'est pour cela, et c'est par rapport à cela que mon petit carré qui va du sujet à l'Autre, et d'une certaine façon ici du symbolique vers le réel, sujet, moi, corps, ici dans le sens contraire, le grand Autre en tant qu'il est l'Autre de l'intersubjectivité, qu'il est l'Autre que vous appréhendez qu'en tant qu'il est sujet, c'est-à-dire qu'il peut mentir, de l'Autre, par contre qu'on retrouve toujours là, à sa place que j'ai appelé l'Autre des astres, ou si vous voulez le système stable du monde, de l'objet, et entre les deux, de la parole avec ses trois étapes du signifiant, de la signification et du discours.*

Ce n'est pas un système du monde, c'est un système de repérage de notre expérience, c'est comme cela qu'elle se structure. C'est à l'intérieur de cela que nous pouvons situer les diverses manifestations phénoménales auxquelles nous avons à faire. Si nous ne prenons pas au sérieux cette structure, nous n'y comprendrons rien. Bien entendu l'histoire du sérieux est au cœur même de la question, les caractéristiques d'un sujet normal, c'est que pour lui un certain nombre de réalités existent, mais justement sa caractéristique aussi est de ne jamais les prendre tout à fait au sérieux;

131

p. 86, l. 20

... dans toutes sortes de disciplines...

p. 86, l. 24

p. 86, l. 30

L'Autre que vous n'appréhendez pas tant qu'il est sujet, c'est-à-dire qu'il peut mentir, ...

LES PSYCHOSES vous êtes entourés de toutes sortes de réalités dont vous ne doutez pas, dont certaines sont particulièrement menaçantes, vous ne les prenez pas pleinement au sérieux, vous pensez, avec le sous-titre de Paul Claudel « que le pire n'est pas toujours sûr », *et vous vous maintenez dans un état d'heureuse incertitude* qui rend possible pour vous l'existence, suffisamment étendue. La certitude est non seulement la chose la plus rare pour le sujet normal: mais même la chose sur laquelle il peut s'interroger légitimement, il s'apercevra alors qu'elle est strictement corrélative d'une action, il est engagé dans une action qu'il approche, je ne dis pas qu'il touche. *Mais qu'advient cette catégorie de la certitude.*

Je ne m'étendrai pas là-dessus puisque nous ne sommes pas là précisément pour faire la psychologie de la phénoménologie du plus prochain, mais conformément à ce qui se passe toujours à essayer de l'atteindre par un détour, et notre plus lointain aujourd'hui, c'est le fou Schreber.

Il convient de prendre dans son ensemble notre fou Schreber, puisqu'il est le plus lointain. Gardons un peu nos distances, et nous allons nous apercevoir à faire cette remarque, qu'il a ceci de commun avec les autres fous, et cela vous le retrouverez toujours, et c'est pour cela que je vous fais des présentations de malades, c'est pour que vous en ayez l'appréhension, les données les plus immédiates de ce qu'il nous fournit, le fou, il nous fournit celle-ci contrairement aux faux problèmes que se posent les psychologues, à ne pas le voir avec des yeux directs, à ne pas vraiment le fréquenter, c'est que contrairement au problème qu'on se pose, à savoir pourquoi est-ce qu'il croit à la réalité de son hallucination, on voit bien quand même que ça ne colle pas, et alors on se fatigue le tempérament à cette sorte de genèse de la croyance, Il faudrait d'abord un tout petit peu la préciser, il n'y croit pas à la réalité de son hallucination, il y a là-dessus mille exemples, et je dirais que je ne veux pas m'y étendre aujourd'hui parce que je reste contre mon texte, c'est-à-dire contre le fou Schreber, mais enfin c'est à la portée même de gens qui ne sont pas psychiatres, et le hasard m'ayant fait

*Leçon du 11 janvier 1956*

ouvrir ces temps-ci la « Phénoménologie de la perception » de Maurice Merleau-Ponty, à la page 386 sur le thème de la chose et du monde naturel, vous aurez des remarques excellentes sur ce sujet, c'est à savoir combien il est facile de s'apercevoir que rien n'est plus accessible à obtenir du sujet que ce qu'on lui fait remarquer qu'il est en train d'entendre, et qu'on ne l'a pas entendu, Il dit: « oui, d'accord, c'est que je l'ai entendu tout seul ». La réalité n'est pas ce qui est en cause, le sujet admet bien qu'il s'agit de choses fondamentalement irréelles, il admet par tous les détours explicatifs verbalement développés qui sont à sa portée, qu'il s'agit là de choses d'une autre nature que celle de l'ordre réel, et même l'irréalité il l'admet jusqu'à un certain point; *il faut qu'on le pousse pour qu'il aille vers le contrôle, quant à la réalité; la vérité, il n'y a même pas besoin qu'on le pousse, lui aussi il pousse dans ce sens, il sait bien que cette réalité est en cause.* Par contre, contrairement au sujet normal pour qui la réalité vient dans son assiette, il y a par contre une certitude quant au fait que ce dont il s'agit, et ceci va de l'hallucination à l'interprétation, *jusqu'aux phénomènes les plus fins, les plus subtils, les phénomènes de signification générale, il est sûr que cela le concerne, ce n'est pas de cette réalité qu'il s'agit chez lui, mais de certitude, même quand il s'exprime dans le sens de dire que ce qu'il éprouve n'est pas de l'ordre de ce qui concerne la réalité, mais non pas la certitude que cela le concerne, cette certitude est quelque chose de radical, la nature de ce dont il est certain peut rester d'une ambiguïté parfaite, et va de toute la gamme qui s'étend de la malveillance à la bienveillance, les deux peuvent même rester d'une ambiguïté totale à propos d'un phénomène particulier.* Il n'en reste pas moins que le fait que cela signifie quelque chose d'inébranlable pour lui, c'est cela qui constitue ce qu'on appelle à tort ou à raison, soit le phénomène élémentaire, soit le phénomène plus développé de la croyance délirante.

Vous pouvez en toucher un exemple, simplement en feuilletant l'admirable condensation que Freud nous a donnée, du livre de Schreber. Et enfin il reste qu'à travers Freud,

133

p. 88, l. 2

p. 88, l. 4

p. 88, l. 11

## LES PSYCHOSES

vous pouvez en avoir le contact, la dimension, Freud le donne en même temps qu'il l'analyse, ce qui n'empêchera pas de recourir à certaines parties du texte.

L'un des phénomènes les plus centraux, les plus clés du développement de son délire, c'est ce qu'il appelle l'assassinat d'âme. Cet assassinat d'âme dont nous verrons qu'à lui tout seul, dans sa formulation, il comporte une montagne de problèmes, il n'en reste pas moins que ce phénomène tout à fait initial pour son délire et pour la conception qu'il a de cette retransformation du monde qui constitue son délire, il le présente lui-même comme totalement énigmatique. J'insiste, ce n'est pas seulement le chapitre 111 du livre des Mémoires, qui nous donne les raisons de sa névropathie, qui est censuré, on nous avertit que le contenu ne peut pas être publié, et nous savons néanmoins *que ce chapitre comportait des remarques concernant la propre famille de Schreber, c'est-à-dire probablement ce qui nous permettrait de voir de ou à quelqu'un de ses beaucoup plus près comment se sont manifestées les relations fondamentales, peut-être inaugurales, du délire de Schreber, par rapport à son frère ou à son père, ou à quelqu'un de ses proches*, et quelque chose qui assurément nous permettrait d'aller plus sûrement dans notre analyse de ce qu'on peut appeler communément les éléments significatifs, transférentiels qui ont pu jouer à tel moment de ce délire.

Mais ceci après tout n'est pas tellement à regretter, car là encore il faut bien voir que quelquefois trop de détails, trop de surcharges, nous empêchent de voir des caractéristiques formelles qui ne sont pas moins fondamentales, et, ce qui est *essentiel, ce n'est pas que nous comprenions à travers telle ou telle expérience affective à l'endroit de ses proches; nous devons, nous, comprendre ce que ledit assassinat d'âme peut être, c'est que nous voyons ceci: c'est que lui le sujet ne le comprend pas*, et que néanmoins qu'il le formule, qu'il le distingue comme étant un moment décisif de cette expérience nouvelle à laquelle il a accédé, et qu'il nous communique par l'énoncé du développement, compte rendu des différents modes relationnels dont l'étagement, la perspective lui a été

*Leçon du 11 janvier 1956*

progressivement donnée dans un effort d'élaboration qui a été le sien, Il lui en a peu à peu livré le sens, cet assassinat d'âme, il le considère lui-même comme énigmatique, qu'il soit comme étant un ressort à un moment absolument certain, et qui comporte, fout de même à un moment, si énigmatique qu'il soit pour lui-même, cette articulation. Il s'agit d'un assassinat, il n'y a pas de trace d'âme; *d'autre part, parler d'une âme avec certitude n'est pas non plus très commun*, savoir distinguer ce qui est âme et tout ce qui s'attache autour d'elle, la distinguer avec autant de certitude, c'est aussi quelque chose qui n'est pas donné à tout un chacun, et qui semble donnée justement à ce délirant avec un caractère de certitude qui donne à son témoignage un relief essentiel.

Nous devons nous arrêter à ces choses et n'en pas perdre le caractère distinctif tout à fait primordial, si nous voulons comprendre quoi que ce soit à ce qui se passe vraiment, et non pas simplement à l'aide de quelques mots-clefs, nous débarrasser du phénomène de la folie comme désormais expliqué par cette opposition entre la réalité et la certitude, En d'autres termes, la question de ce qu'est la certitude délirante, c'est quelque chose dont il faut que vous vous rompiez à la retrouver partout où elle est, et à vous apercevoir par exemple à quel point est différent le phénomène de la jalousie, dans ce qu'il est ou ce qu'il peut être quand il se présente chez un sujet normal, et lorsqu'il se présente chez un délirant. Il n'y a pas besoin de faire une évocation bien rapide du côté humoristique, voire comique de la jalousie du type normal qui est ce quelque chose dont on peut dire qu'elle se refuse le plus naturellement du monde à la certitude, quelles que soient les réalités qui s'en offrent. C'est la fameuse histoire du jaloux normal qui poursuit vraiment jusqu'à la porte de sa chambre où est enfermée sa femme avec un autre, est tout de même quelque chose qui contraste assez avec le fait que le délirant qui lui se dispense de toute référence réelle, *enjambe presque immédiatement la certitude autour des thèmes de son délire, pour que vous compreniez la différence qu'il y a entre une jalousie normale et*

135

p. 88, l. 41

Qu'est-ce que ça peut bien être qu'assassiner une âme ?

p. 89, l. 17

... le délirant, lui, se dispense de toute référence réelle.



## LES PSYCHOSES

*une jalousie délirante.* Ceci est tout de même fait pour vous inspirer quelque méfiance dans le recours à des mécanismes eux, normaux, comme celui qui s'appelle par exemple, projection, quand il s'agira de le transférer à la genèse d'une jalousie délirante. C'est pourquoi communément ce que vous verrez faire, cette extrapolation, alors il suffit de lire le texte de Freud lui-même dans cet exemple du Président Schreber, pour voir que justement il exclut comme une question, je dirais presque qu'il n'a pas le temps d'aborder à ce moment-là, mais dont il montre tous les dangers de faire intervenir à quelque moment que ce soit d'une façon imprudente, le terme de projection, c'est-à-dire la relation du moi à l'autre comme tel, ou du moi à moi comme tel dans la genèse d'une étape ou d'un ressort quelconque de la paranoïa. Ceci écrit noir sur blanc n'empêchera pas quiconque de se servir à tort et à travers du terme de projection quand il s'agit de la genèse et de l'explication des délires.

Je dirais plus: le délirant, à mesure qu'il monte l'échelle des délires, et en somme c'est cela qui en est la caractéristique, est de plus en plus sûr de choses posées comme telles, comme de plus en plus irréelles, et dans le cas précis de la paranoïa c'est ce qui la distingue de la démence précoce, il les articule avec une abondance, avec une richesse qui est justement une des caractéristiques cliniques les plus essentielles, et qui pour être des plus massives, ne doit tout de même pas être négligée, qui caractérise l'ordre et le registre des paranoïas au cours des productions discursives, qui la plupart du temps d'ailleurs s'épanouissent en productions littéraires, au sens où littéraire signifie simplement feuilles de papier couvertes avec de l'écriture; *c'est une caractéristique de ce développement de la psychose paranoïaque.*

*Jusqu'à quelques extrêmes dans l'ordre du délire fantasmagorique que nous arrivions à en fixer les limites,* c'est bien cela qui milite en faveur du maintien d'une certaine unité entre les délires qu'on a peut-être un peu prématurément isolés comme paranoïaques à proprement parler, et les formations dites, dans la nosologie classique, paraphréniques

p. 89,1.37

... feuilles de papier couvertes avec de l'écriture.

*Leçon du 11 janvier 1956*

mais il y a aussi quelque chose dont il convient de vous *apercevoir*, *c'est que le fou, tout écrivain qu'il soit, et il l'est dans ce registre*, il faut quand même en faire la remarque, même dans un cas comme celui du Président Schreber qui apporte une oeuvre si saisissante par son développement, par ses caractères complets, fermés, pleins, achevés, et certainement très attachante pour nous qui nous intéressons à ce problème, il y a quelque chose qui frappe, c'est que ce personnage qui en somme est venu après le développement, à se faire de ce délire la conception de relation essentielle qu'il a à Dieu, et celle de correspondant féminin de Dieu, d'être la femme de Dieu, de savoir à ce fait, que l'idée qu'il se fait de lui-même est dans l'idée qu'en somme tout est compréhensible, tout est arrangé, et je dirais plus: tout s'arrangera pour tout le monde, puisqu'il joue là un rôle d'intermédiaire entre une humanité menacée jusqu'au fin fond de son existence, et un pouvoir divin avec lequel il a ses attaches à lui si particulières, tout est arrangé dans cette réconciliation.

Ceci est pour marquer le tournant de sa maladie qui se situe entre le moment du symptôme inexpliqué de la profonde perturbation de son expérience, qui a été une perturbation extrêmement cruelle et douloureuse, la période du début de sa psychose et la période où il commence à l'élever à la compréhension, et du même coup à une certaine maîtrise de sa psychose; c'est la *Versöhnung*, cette réconciliation qui le situe comme femme de Dieu, et qui donne tous les développements que cela comporte, un monde extrêmement riche, complexe et articulé, dont nous ne pouvons pas ne pas être frappés du fait que cela ne comporte rien qui nous indique la moindre présence, la moindre effusion, la moindre communication réelle d'aucune façon, une assumption qui nous donne l'idée qu'il y a vraiment là, rapport de deux êtres, et sans recourir-ce qui serait discordant à propos d'un texte comme celui-là - à la comparaison avec un texte d'un grand mystique. Tout de même si l'épreuve vous amuse, ouvrez n'importe quelle page de Saint-Jean de la Croix, qui dans l'expérience de la montée de l'âme,

137

p. 89,1.41

Il convient néanmoins que vous vous aperceviez de ce qui manque ici au fou, tout écrivain qu'il soit, ...

## LES PSYCHOSES

n'exprime pas dans le fond quelque chose qui soit absolument impossible à évoquer à ce propos, lui aussi se présente dans une attitude d'offrande, de réception, et il va même, jusqu'à la comparaison avec le fait d'épousailles de l'âme avec la présence divine. Il n'y a absolument rien de commun entre l'accent qui nous est donné d'un côté et de l'autre, et je dirais même qu'à propos du moindre témoignage d'expérience religieuse authentique, vous verrez toute la différence

disons que derrière tout ce long discours par lequel Schreber nous témoigne quelque chose qu'il s'est enfin résolu à admettre comme solution de sa problématique, nous n'avons nulle part le sentiment de quelque chose qui nous soit communiqué d'une expérience originale, de quelque chose dans lequel le sujet lui-même soit pris et inclus, c'est un témoignage vraiment objectivé.

Nous posons là le problème de ce dont il s'agit dans ces sortes de témoignages de ces délirants, ne disons pas que le fou est quelqu'un qui se passe de la reconnaissance de l'autre, puisqu'en fait Schreber écrit cet énorme ouvrage pour que nul n'ignore à propos de ce qu'il a éprouvé, et même pour qu'à l'occasion, les savants viennent sur son corps rechercher le témoignage de la présence de ces nerfs féminins dont il a été progressivement pénétré, et qui pourront permettre d'objectiver ce rapport unique qui a été le sien avec la réalité divine.

Tout ceci se propose bien comme un effort pour être reconnu, et puisqu'il s'agit d'un discours et d'une chose publiée, nous dirons que là un point d'interrogation se soulève de ce que peut vouloir dire pour ce personnage, si isolé par son expérience, qu'est le fou, ce besoin de reconnaissance.

Nous voyons bien qu'il y a là une question qui rend plus complexe que ne va l'apparaître au premier abord, ce qui pourrait être jeté comme une distinction, soit que le fou, puisqu'il est fou, est justement le personnage qui n'a pas besoin d'être reconnu, cette non-reconnaissance, cette suffisance qu'il a de son propre monde, cette auto compréhension qui le distingue, qui nous semble le distinguer au

*Leçon du 11 janvier 1956*

premier abord, ne va pas sans présenter elle-même quelques contradictions, *dont la clé est peut-être tout entière dans qu'il dit quand il nous apporte le témoignage de son délire.*

C'est là quelque chose qui se dérobe à nous, et nous permet de résumer la situation par rapport à son discours quand nous en prenons connaissance, en ceci comme je l'ai dit tout à l'heure, il est assurément écrivain, il n'est pas poète, il ne nous introduit pas à de nouvelles dimensions de l'expérience que nous avons chaque fois que, dans un écrit, nous sommes introduits à un monde qui est à la fois quelque chose auquel nous accédons et qui est autre que le nôtre, mais qui nous donne la notion de présence d'un être, d'un certain rapport fondamental qui devient aussi bien de par là même désormais le nôtre, qui fait que dans Saint-Jean de la Croix, nous ne pouvons plus douter de l'authenticité de l'expérience mystique, comme aussi bien que quelqu'un d'autre, Proust, Gérard de Nerval, qui assurément est la poésie qui s'appelle création par un sujet qui là assume un nouvel ordre *de relation symbolique au monde.*

Tout au contraire est notre personnage, dans tout son de Schreber.

texte, à chaque instant on touche du doigt le phénomène de sa transformation, à s'observer, à nous expliquer comment il est violé, manipulé, transformé, siège de toutes sortes de phénomènes, parlé, jacassé de toutes les manières, terme qui n'est pas absolument choisi, mais c'est bien de cela qu'il s'agit, car vous verrez au détail de ces choses, une espèce de pépiement de ce qu'il appelle les oiseaux du ciel, c'est bien de cela qu'il s'agit, le siège de toute une volière, de phénomènes, il n'est pas tout cela et pourtant c'est tout cela qui est pour lui le plus important, puisque c'est pour tout cela qu'il fait cette Qu'allons-nous donc dire en fin de compte du délirant ? Est-il seul ? Ce n'est pas non plus le sentiment que nous

## LES PSYCHOSES

avons, il est habité par toutes sortes d'existences improbables certes, idéentielles, mais dont le caractère significatif est certain comme donnée première, et dont le caractère articulé s'élabore de plus en plus à mesure qu'avance son délire, le doute porte au départ et à tel moment, justement sur ce à quoi elle renvoie, mais elle renvoie sûrement à quelque chose, ceci pour lui ne fait aucun doute. Chez un sujet comme Schreber les choses vont aussi loin que le monde entier est pris dans ce délire de signification, et l'on peut dire que, loin d'être seul, il n'est à peu près rien de ce qui l'entoure qu'il ne soit d'une certaine façon, mais par contre tout ce qu'il fait être dans ses significations, est en quelque sorte vide de lui-même, et ceci est expliqué et articulé de mille façons, spécialement par exemple quand il remarque et quand il dit que Dieu, c'est-à-dire son interlocuteur imaginaire, ne comprend rien à tout ce qui est de l'intérieur, à tout ce qui est des êtres vivants, Dieu n'a jamais affaire qu'à des ombres ou à des cadavres, et aussi bien tout son monde s'est transformé en une fantasmagorie de ce qu'on a traduit plus ou moins proprement en français, par ombres d'hommes bâclés à la six quatre deux.

Je vous dirai aujourd'hui ce sur quoi va porter notre démonstration, qu'une telle construction, qu'une telle transformation, qu'une telle création se produise chez un sujet, nous avons à la lumière des perspectives analytiques plusieurs voies qui s'ouvrent à nous pour le comprendre. Les voies toujours faciles sont les voies déjà connues, nous avons une catégorie qui a été introduite très tôt dans l'analyse, dont vous savez qu'elle est tout à fait au premier plan, présente dans tout ce qui s'en dit actuellement, c'est la notion de défense. Tout ceci est fait pour quelque chose, et le quelque chose dont il s'agit est quelque chose contre quoi le sujet veut se défendre; vous savez que les névroses, sont ainsi expliquées, vous savez aussi combien j'insiste sur le caractère incomplet de cette référence, sur son caractère scabreux en ce sens qu'il prête à toutes sortes d'interventions précipitées, et comme telles nocives, vous savez d'autre part

*Leçon du 11 janvier 1956*

combien il est difficile de s'en débarrasser, puisque aussi bien cela touche à quelque chose d'objectivable. C'est précisément pour cela que la catégorie et le concept est à la fois si insistant, si tentant, et vous offre un tel penchant, pour diriger selon lui nos interventions, le sujet se défend, aidons-le à comprendre qu'il ne fait que se défendre, c'est-à-dire à lui montrer ce contre quoi il se défend, Plan et point dans lequel, dès que vous entrez, vous vous trouvez devant des dangers multiples, le premier danger étant celui que vous manquez très exactement, le plan sur lequel doit se faire votre intervention, qui doit toujours seulement distinguer l'ordre où se manifeste cette défense, si cette défense est manifestement dans l'ordre symbolique, c'est là qu'est toute la différence de ce que je vous enseigne, avec ce que vous pourrez trouver ailleurs, c'est-à-dire qu'il s'agit de quelque chose que vous pouvez élucider dans le sens d'une parole au sens plein, c'est-à-dire de quelque chose qui intéresse dans le sujet, signifiant et signifié, et dont vous avez dans l'actualité, dans ce que vous présente le sujet, les deux, signifiant et signifié. Alors en effet, là, vous pouvez intervenir en lui montrant la conjonction de ce signifiant et de ce signifié, et pour autant qu'il les a tous les deux présents dans son discours: si vous ne les avez pas tous les deux, si vous avez l'impression que le sujet se défend contre quelque chose que vous voyez vous, et que lui ne voit pas, c'est-à-dire que vous voyez de la façon la plus manifeste et la plus claire, que le sujet aberre quant à la réalité, la notion de défense est pour vous insuffisante vous permettre de mettre le sujet en face de la réalité.

Rappelez-vous ce que je vous ai dit dans un temps ancien à propos d'une observation très jolie de Kris, le personnage qui était hanté par la notion qu'il était plagiaire, et par la culpabilité de son plagiat; l'intervention de Kris, il la considère comme géniale au nom de la défense, car depuis quelque temps comme nous n'avons plus que cette notion de défense, il est bien clair qu'en effet ce moi a à faire la lutte sur trois fronts, c'est-à-dire du côté de l'id, du côté du surmoi et du

## LES PSYCHOSES

côté du monde extérieur, alors nous nous croyons autorisés à intervenir sur l'un quelconque de ces trois plans, et de faire remarquer au personnage dont il s'agit, parce que tout d'un coup ça vient à la portée de notre main, que nous nous permettons de lire l'ouvrage auquel le sujet a fait allusion, à savoir l'ouvrage d'un de ses collègues auquel une fois de plus il aurait fait des emprunts, et nous nous apercevons qu'il n'y a rien du tout dans l'ouvrage du collègue qui mérite d'être considéré comme une idée originale que le sujet aurait empruntée, nous le lui faisons remarquer, considérant que ceci fait partie de l'analyse, heureusement nous sommes à la fois assez honnêtes et assez aveugles comme preuve du bien-fondé de notre interprétation, le fait que le sujet à la séance suivante nous apporte la jolie petite histoire suivante: en sortant de la séance il a été dans un restaurant quelconque pour y déguster son plat préféré, des cervelles fraîches. On est enchanté, ça a répondu, mais qu'est ce que ça veut dire ? Ca veut dire d'abord que le sujet, lui, n'a absolument rien compris à la chose, et qu'il ne comprend rien non plus à ce qu'il vous apporte, de sorte qu'on ne voit pas très bien où est le progrès réalisé du fait qu'on a appuyé sur le bon bouton, c'est un acting-out dans ce sens que j'entérine l'acting-out comme étant quelque chose de tout à fait équivalent à un phénomène hallucinatoire du type délirant, il s'agit de ceci précisément dans ce sens où vous avez symbolisé prématurément quelque chose qui est de l'ordre de la réalité, où vous n'avez pas abordé la question à l'intérieur du registre symbolique: l'aborder à l'intérieur du registre symbolique pour un analyste dans une occasion comme celle du plagiariste, doit être centré sur l'idée que d'abord le plagiarisme n'existe pas, à savoir qu'il n'y a pas de propriété symbolique, que le symbole est à tous, c'est à partir de là que l'analyste doit se poser la question: pourquoi d'abord est-ce que les choses de l'ordre et du registre du symbole ont pris pour le sujet cet accent, et ce poids *de l'apparence ou de la non-apparence* ? C'est là qu'est le problème, c'est là que l'analyste doit attendre ce que le sujet va lui fournir pour lui permettre de

p. 93, l. 25

... ont-elles pris pour le sujet cet accent, ce poids?

*Leçon du 11 janvier 1956*

faire entrer en jeu son interprétation. Vous avez en effet toutes les chances pour que ce plagiarisme soit fantasmatique, parce que c'était un grand névrosé résistant déjà à une tentative certainement pas négligeable d'analyse, puisqu'il avait eu avant de venir à Kris, une analyse certainement efficace. Par contre en portant l'intervention sur le plan de la réalité, c'est-à-dire en fin de compte en retournant, à travers les catégories analytiques, à la psychothérapie la plus primaire, vous avez commencé à lui dire la réalité, et ça ne colle pas, à savoir qu'il n'est pas réellement plagiaire, que fait le sujet ? Le sujet répond de la façon la plus claire, c'est-à-dire en renouvelant à un niveau plus profond de la réalité, pour bien montrer que c'est là qu'est la question, à savoir que quelque chose surgit de la réalité qui est obstinée, et que tout ce qu'on pourra lui dire ne changera rien au fond du problème, c'est-à-dire qu'il s'impose à lui quelque chose, puisque vous lui démontrez qu'il n'est pas plagiaire, il va vous montrer de quoi il s'agit en vous faisant manger des cervelles fraîches, c'est-à-dire qu'il renouvelle son symptôme sur un point plus éloigné qui n'a pas plus de fondement ni plus d'existence que le point sur lequel il l'a montré tout d'abord. Montre-t-il même quelque chose ? J'irai plus loin, je dirai qu'il ne montre rien du tout, ce quelque chose se montre, et c'est là que nous sommes au cœur de ce que je vais cette année essayer de vous démontrer au niveau du Président Schreber, à propos de toute cette observation qui montre d'une façon en quelque sorte dilatée, façon qui nous permet de voir les choses microscopiques à une dimension énorme, cette observation du Président Schreber et le rôle fondamental de ce que j'ai à vous démontrer à propos de cette observation et de la façon même dont Freud, tout en ne la formulant pas jusqu'à l'extrême, parce que le problème n'était pas venu à un état d'acuité, d'urgence à propos de la pratique analytique dans son temps, comme il l'est dans le nôtre, de ceci qui est formulé par Freud de la façon la plus claire, c'est que quelque chose qui a disparu, a été rejeté de l'intérieur, reparaît à l'extérieur, phrase que j'ai déjà maintes



## LES PSYCHOSES

fois citée, et qui est la phrase absolument essentielle; je la commente et j'y reviens. Il s'agit de ceci : c'est que préalablement - et il s'agit d'une antériorité qui est logique et qui n'est pas chronologique préalablement à toute symbolisation, il existe, et les psychoses en sont la démonstration, la possibilité de ceci, qu'une part de la symbolisation ne se fasse pas, en d'autres termes qu'il y a une étape antérieure à tout ce qui est à proprement parler dialectique de la névrose en tant que la dialectique de la névrose est tout entière liée à ceci, que le refoulement et le retour du refoulé sont une seule et même chose, autrement dit que toute la névrose est une parole qui s'articule. Mais il y a quelque chose qui existe aussi, c'est à savoir que quelque chose qui est tout à fait primordial dans l'être du sujet, n'entre pas dans la symbolisation, est non pas refoulé, mais rejeté. Je vous propose ceci, disons de fixer les points qui sont à démontrer, ça n'est pas une hypothèse non plus, c'est une articulation du problème, il y a une première étape qui n'est pas une étape que vous avez à situer quelque part dans la genèse, encore que bien entendu les questions de la situation de cette étape dans la genèse, à savoir de ce qui se passe au niveau des premières articulations symboliques du sujet, l'apparition essentielle du sujet, qui commence à jouer avec un objet qu'il fait disparaître, tout ceci nous posera des questions, mais ne vous laissez pas fasciner par l'existence de ce moment génétique qui forcément ne vous laisse apparaître qu'un phénomène dans le développement au niveau d'un objet limité qui est ce jeune enfant que vous voyez jouer, et qui est en train, en effet, de commencer à s'exercer à la première appréhension du symbole, mais qui, si vous vous laissez fasciner par lui, vous masque tout simplement ce fait, que le symbole est déjà là, énorme, l'englobant de toute part, que le langage existe déjà, qu'il remplit les bibliothèques, les dictionnaires, mais pas simplement de là, qu'il déborde à travers toutes vos actions, qu'il les encercle, qu'il leur fait faire ce que vous faites, que vous êtes engagé, et qui

*Leçon du 11 janvier 1956*

peut vous requérir à tout instant de vous déplacer, vous mener quelque part: vous oublierez tout cela devant cet enfant qui est en train d'inventer les éléments, de s'introduire dans la dimension essentielle du symbole, c'est-à-dire là où il est; c'est-à-dire partout où nous sommes en tant qu'êtres humains immergés dans le symbole, il y a la possibilité d'une Verwerfung primitive, de quelque chose qui n'est pas symbolisé, Ce quelque chose qui n'est pas symbolisé, c'est cela qui va se manifester dans le réel, c'est pour cela que cette catégorie du réel est essentielle à introduire, elle est partout, elle est impossible à négliger dans les textes freudiens, je lui donne ce nom en tant qu'il définit par rapport à l'acte de la parole un champ différent, de lui, du symbolique, parce qu'à partir de là il est possible d'éclairer l'évolution du phénomène psychotique comme tel. Arrêtons-nous donc un moment à cette première distinction, à ce quelque chose qui se produit au niveau d'une possibilité de non-possibilité d'une Bejahung primitive à partir de laquelle une première dichotomie s'établit dans laquelle d'un côté tout ce qui aura été soumis à la Bejahung pure peut avoir divers destins, et tout ce qui d'un autre côté est tombé sous le coup de cette Verwerfung primitive en aura un autre *qui est constitué par ceci: c'est qu'il y a un fossé beaucoup plus profond entre tout ce qui est et tout ce qui a été admis dans la symbolisation primitive\**.

je vais en avant aujourd'hui, mais sous ce registre, j'éclaire ma lanterne, simplement pour que vous sachiez en tout cas où je vais, ce que je veux vous faire toucher du doigt, ce que je veux prouver devant vous, en d'autres termes, ne prenez pas cela pour une construction, ni arbitraire, ni simplement comme le fruit d'un commentaire plus ou moins littéral de Freud, de soumission à son texte, car ce que je dis là, c'est très précisément ce que nous avons lu dans ce texte extraordinaire de la Verneinung; c'est M. Hyppolite qui il y

145

p. 95, l. 10

... sous le coup de la « Verwerfung » primitive en aura un autre.

\* Dans ce passage sauté, il y avait un blanc dans la dactylographie qu'on peut remplir par: forclos ou rejeté.

## LES PSYCHOSES

a deux ans a bien voulu le lire pour nous, Il ne s'agit ni de soumission au texte, ni d'une construction qui soit en quelque sorte arbitraire, Il s'agit maintenant de vous dire que si je pose ceci, c'est parce que c'est la seule façon d'introduire une rigueur, une cohérence, une rationalité dans ce qui se passe dans la psychose, et très précisément dans celle dont il s'agit ici, c'est-à-dire celle du Président Schreber. Donc ce que je dirai par la suite sera à mesure que nous le rencontrerons, toujours orienté du côté de la démonstration des difficultés que fait toute autre compréhension du cas, en d'autres termes de *ce qui fait qu'il est obligé de le comprendre à partir de cette hypothèse primitive*.

Il y a donc à l'origine, Bejahung, c'est-à-dire affirmation de ce qui est, ou Verwerfung; l'évolution ultérieure de cette Bejahung, c'est occasionnellement et en somme toujours tout ce que nous allons voir, il ne suffit pas que le sujet ait choisi dans le texte de ce qu'il y a à dire une partie et une partie seulement, pour qu'au moins avec une partie ça colle à l'intérieur de cela, il y a des choses qui ne collent pas, c'est trop évident si nous ne partons pas de l'idée que contrairement à ce qui est l'inspiration de toute la psychologie classique et académique, tout doit coller, à savoir que les êtres humains sont des êtres, comme on dit adaptés, puisqu'ils vivent. Vous n'êtes pas psychanalystes si vous admettez cela, car être psychanalyste c'est simplement ouvrir les yeux sur cette évidence qu'il n'y a rien de plus cafouilleux que la réalité humaine, c'est-à-dire que contrairement ce qu'on dit, dans toute la mesure où vous croyez avoir un moi, comme on dit bien adapté, raisonnable, qui sait naviguer, qui sait reconnaître ce qu'il y a à faire, qui sait ce qu'il y a à ne pas faire, et tenir compte des réalités que la psychanalyse vous montre, et si vous ne voyez pas que la psychanalyse c'est cela, il n'y a plus qu'à vous envoyer loin d'ici. La psychanalyse vous montre et rejoint là l'expérience qu'il n'y a rien de plus bête qu'une destinée humaine, à savoir qu'on est toujours blousé, même quand on fait quelque chose qui réussit, ce n'est justement pas ce qu'on voulait, et qu'il n'y a rien

p. 95,l. 21

... et la nécessité de cette articulation de départ.

*Leçon du 11 janvier 1956*

toujours de plus déçu qu'un monsieur qui arrive soi-disant au comble de ses vœux, il suffit de parler trois minutes avec lui, franchement, comme peut-être il faut uniquement l'artifice du divan psychanalytique pour le savoir, pour qu'on sache qu'en fin de compte, ce truc-là c'est justement le truc dont il se moque, et qu'il est à côté de cela particulièrement ennuyé par je ne sais quoi, par toutes sortes de choses, l'analyse c'est cela, c'est de s'apercevoir de cela et d'en tenir compte, c'est-à-dire que ce n'est pas comme cela par accident, que cela pourrait être autrement, c'est-à-dire qu'en fin de compte par une chose bizarre nous ne traversons la vie qu'en ne rencontrant que des malheureux, mais c'est un destin qui nous est particulier, « les gens heureux doivent être quelque part », si vous ne vous ôtez pas cela de la tête, c'est que vous n'avez rien compris à la psychanalyse, et c'est cela que j'appelle prendre les choses au sérieux, quand je vous ai dit qu'il fallait prendre les choses au sérieux, c'est pour que vous preniez au sérieux justement ce fait que vous ne les prenez jamais au sérieux.

Donc à l'intérieur de cette Bejahung, il va arriver toutes sortes d'accidents, d'abord parce que le retranchement primitif, rien ne nous indique qu'il a été fait d'une façon propre, et je dirais qu'il y a de fortes chances que d'ici longtemps nous ne sachions rien de ses motifs, précisément parce que là c'est au-delà de tout mécanisme de symbolisation, de sorte que si quelqu'un en sait un jour quelque chose, il y a peu de chance que ce soit l'analyste. Mais avec ce qui reste, et ce avec quoi il s'agit qu'il se compose un monde, et surtout ce avec quoi il s'agit qu'il se situe dans ce monde, c'est-à-dire qu'il s'arrange pour être à peu près du sexe masculin, ou une femme inversement. *Ceci pose des problèmes, ce n'est pas pour rien que je mets ceci tout à fait au premier plan, puisque justement l'analyse souligne bien que c'est là un des problèmes essentiels: c'est à l'intérieur de cela que vont se produire un certain nombre de phénomènes dans lesquels, puisque c'est là proprement le champ de l'analyse, il est essentiel que vous n'oubliiez jamais que rien de ce qui*

147

p. 96, l. 23

... Si je mets cela au premier plan, c'est que l'analyse souligne bien que c'est là un des problèmes essentiels.

## LES PSYCHOSES

touche au comportement de l'être humain comme sujet, à quelque chose dans lequel il se réalise, dans lequel il est tout simplement, ne peut échapper de quelque façon à être soumis aux lois de la parole.

S'il y a autre chose dans l'expérience, c'est ce que la découverte freudienne nous montre, c'est que les adéquations naturelles, sont chez l'homme, profondément déconcertées, ce n'est pas simplement parce qu'il est un mammifère pour qui la bisexualité joue chez lui un rôle essentiel, cette bisexualité fondamentale est en effet, il n'y a pas grand chose de surprenant au point de vue biologique, étant donné l'état soumis à des voies d'accès, de normalisation, de régulation, chez lui, qui sont plus complexes et différentes de ce à quoi elles sont soumises chez les mammifères et chez les vertébrés en général, d'une façon plus complexe, parce que la symbolisation qui y joue, autrement dit la loi qui y joue un rôle primordial, c'est également ce que veut dire l'expérience et la découverte freudienne, le complexe d'œdipe est là « ab origine », à savoir que dans l'existence de cette loi primordiale, c'est cela le sens qu'il faut donner au fait que Freud a tellement insisté sur l'œdipe qu'il en a été jusqu'à construire une sociologie de totems et de tabous; c'est manifestement qu'on trouvait à l'avance, puisque ce n'est observable que là où la loi existe, par conséquent il n'est pas question de se poser la question des origines, puisque justement elle est là depuis le début, et depuis les origines et qu'il n'est pas question d'articuler quelque chose sur la sexualité humaine, s'il n'y a pas ceci, qu'elle doit se réaliser par et à travers une certaine loi fondamentale qui est simplement une loi de symbolisation, c'est ce que cela veut dire.

Donc à l'intérieur de ceci va se produire tout ce que vous pouvez imaginer, sous ces trois registres de la *Verdichtung*, de la *Verdrängung* et de la *Verneinung*. C'est simplement la loi du malentendu, grâce à laquelle nous survivons, ou encore grâce laquelle nous faisons plusieurs choses à la fois, ou encore grâce laquelle nous pouvons par exemple satisfaire, quand nous sommes un homme, nos tendances féminines

*Leçon du 11 janvier 1956*

dans une relation symbolique où nous occupons précisément la position féminine, *tout en restant parfaitement sur le plan imaginaire et sur le plan réel, un homme pourvu de sa virilité*. Cette fonction qui peut très bien rester avec plus ou moins d'intensité, peut-être de féminité, est quelque chose qui se trouvera à se satisfaire à cette réceptivité essentielle qui est l'un des rôles existants fondamentaux, qui n'est pas métaphorique, nous recevons quelque chose quand nous recevons la parole.

Au même instant de manifestation de quelque chose dans notre comportement, il se peut qu'il y ait une façon de participer à la relation de la parole qui ait à la fois plusieurs sens, et que l'une de ces significations intéressées, soit précisément celle de se satisfaire dans cette occasion, je prends cela comme exemple, dans cette position féminine, comme essentielle à notre être.

La Verdrängung, ce n'est pas la loi du malentendu, c'est ce qui se passe quand ça ne colle pas, à savoir quand deux chaînes différentes symboliques, car dans chaque chaîne symbolique nous sommes liés à une cohérence interne à cette chaîne, qui fait *que nous sommes forcés à tel moment de rendre ce que nous avons donné\** à tel autre, il y a des fois où ça ne colle pas, où nous ne pouvons pas rendre à la fois sur tous les plans, en d'autres termes où une loi nous est intolérable, non parce qu'elle est intolérable en soi, mais parce que nous nous sommes mis dans une position telle que pour nous, mettre la note sur ce sujet, est quelque chose qui nous paraît à proprement parler comporter un sacrifice qui ne peut pas être fait sur le plan des significations; mais la chaîne court toujours, c'est-à-dire que lorsque *nous la refoulons* de nos actes, de nos discours, de notre comportement, la chaîne continue à courir dans les dessous, c'est-à-dire à exprimer ses exigences, à faire valoir sa créance par l'intermédiaire du symptôme névrotique, et c'est pour cela que le refoulement est ce qui est au ressort de la névrose, il

\*Lapsus probable de Lacan: « donné » au lieu de « reçu ».

149

p. 98, l. 8

... tout en restant parfaitement un homme, pourvu de sa virilité, sur le plan imaginaire et sur le plan réel.

p. 97, l. 21

... que nous avons reçu ...

p. 97, l. 25

... nous refoulons ...

## LES PSYCHOSES

y a que ce quelque chose qui s'appelle la Verneinung qui est probablement quelque chose de l'ordre du discours, c'est-à-dire que de tout cela nous sommes capables de faire venir au jour par une voie articulée, ce quelque chose qui a le plus grand rapport avec l'émergence *de ce qui dans l'analyse s'appelle «principe de réalité»*, et qui intervient strictement à ce niveau [c'est-à-dire au niveau où Freud l'articule de la façon la plus claire, en trois ou quatre endroits qui sont ceux que nous avons parcourus, de son oeuvre, dans les différents moments de notre commentaire qui est celui-ci], il s'agit de savoir, non pas ce sur quoi nous faisons Bejahung, mais ce à quoi nous attribuons valeur d'existence, et attribuer à une chose valeur d'existence, dans le vocabulaire de Freud, je veux dire dans ce qu'il appelle lui jugement d'existence, c'est quelque chose dont il a, avec une profondeur mille fois en avance sur ce qu'on disait de son temps, donné la caractéristique suivante, qu'il s'agit toujours de retrouver un objet. Qu'est-ce que cela comporte et qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire que toute appréhension de la réalité chez l'homme est soumise à une condition primordiale, c'est-à-dire que le monde humain consiste en ceci, que le sujet est à la recherche de l'objet de son désir, mais rien ne l'y conduit, La réalité, pour autant qu'elle est soutenue par le désir, est au départ hallucinée, la théorie de la naissance du monde objectal, la réalité telle que nous la voyons exprimée à la fin de la Traumdeutung par exemple, et qu'elle est reprise chaque fois qu'il s'agit d'elle essentiellement, le sujet reste en suspension à l'endroit de ce qui fait son objet fondamental, l'objet de sa satisfaction et je dirai que c'est cette partie de l'oeuvre de la pensée freudienne qui est reprise abondamment dans tout le prétendu développement sur l'interrogatoire qui nous est fait pour l'instant, de la relation préœdipienne. En fin de compte ceci consiste à dire que le sujet cherche toujours à retrouver la satisfaction de la primitive relation maternelle.

Mais en d'autres termes, là où Freud a introduit la dialectique de deux principes qui ne sont jamais séparables, qui

*Leçon du 11 janvier 1956*

ne peuvent jamais être pensés l'un sans l'autre, principe de plaisir et principe de réalité, on choisit l'un d'entre eux, le principe de plaisir et c'est à lui qu'on donne tout l'accent en montrant qu'il domine et englobe le principe de réalité, on le méconnaît dans son essence, et dans son essence il est exactement ceci: le sujet doit, non pas trouver l'objet, c'est-à-dire y être conduit par les canaux, *les rails naturels d'une adaptation vitale, plus ou moins préétablie* et plus ou moins achoppant d'ailleurs, telle que nous la voyons dans le règne animal, il doit au contraire retrouver le surgissement qui est fondamentalement halluciné de l'objet de son désir: il doit retrouver cet objet, c'est-à-dire que bien entendu il ne le retrouve jamais, et c'est précisément là en quoi consiste le principe de réalité dans lequel Freud écrit: le sujet ne retrouve jamais qu'un autre objet qui peut se trouver, de façon plus ou moins satisfaisante, répondre aux besoins dont il s'agit, mais qu'il ne trouve jamais qu'un objet, *puisque'il doit retrouver par définition quelque chose qui est répété*, et comme objet, qui est quelque chose qui est également distinct, et c'est là le point essentiel autour duquel tourne tout le jeu de l'introduction dans la dialectique freudienne, du principe de réalité.

Ce qu'il faut concevoir, parce que ceci nous est donné par l'expérience clinique, c'est qu'il y a autre chose qui apparaît dans le réel, que ce qui est ainsi mis à l'épreuve, recherché par le sujet, ce vers quoi le sujet est conduit par l'appareil de réflexion ou par l'appareil de maîtrise qu'est son moi, il y a *autre chose qui sort des cadres de cette recherche, qui sort de l'appareil de recherche qu'est le moi*, c'est-à-dire avec tout ce que le moi comporte d'aliénations fondamentales: il y a autre chose qui a tel moment de son existence peut surgir, soit sous la forme sporadique, à savoir le petit type d'hallucination sporadique dont il est fait état à propos de l'homme aux loups, soit d'une façon beaucoup plus menaçante, extensive, élastique, comme ce qui se produit dans le cas du Président Schreber, il y a autre chose qui peut surgir dans la réalité, à savoir une signification énorme qui n'a l'air de rien,

151

p. 98, l. 20

... les rails naturels d'une adaptation instinctuelle...

p. 98, l. 29

... puisqu'il doit par définition retrouver quelque chose qui est prêté.

p. 98, l. 34



## LES PSYCHOSES

d'autant plus qu'on ne peut la relier en rien, puisqu'elle n'est jamais entrée dans le système de la symbolisation, mais qui peut dans certaines conditions menacer tout l'édifice, et ceci s'appelle à proprement parler le phénomène psychotique. En d'autres termes, dans le cas du Président Schreber, ce qui est manifestement rejeté, et ce dont le resurgissement à tel moment de son existence, et déjà la question du tel moment va nous poser la question de ce qui détermine l'invasion psychotique, et à la prendre comme cela, vous verrez à quel point ce qui la détermine est différent de ce qui détermine l'invasion névrotique, ce sont des conditions qui sont strictement opposées.

Quelque chose fait qu'une signification quelconque qui concerne le sujet, et qui ne se dessine que de la façon la plus estompée dans son horizon, son éthique reparaît, qui est précisément dans le cas du Président Schreber, quelque chose qui a le plus étroit rapport avec cette bisexualité primitive dont je vous parlais tout à l'heure: le Président Schreber n'a jamais intégré d'aucune façon, et c'est là quelque chose que nous essayerons aussi de voir dans le texte, aucune espèce de forme féminine, et *c'est justement quelque chose qui chez lui a une extrême importance*; on voit difficilement comment ce serait purement et simplement pour le rejet ou le refoulement des pulsions plus ou moins vaguement transférentielles, qu'il aurait éprouvé à l'égard du Docteur Flechsig, ou même pour réprimer telle ou telle tendance, que le Président Schreber aurait construit cet énorme délire, il y a quelque chose qui doit être tout de même une instance un tout petit peu plus proportionnée au résultat dont il s'agit, Il s'agit de cela: la fonction féminine dans sa signification symbolique essentielle dont je vous indique déjà que nous ne pouvons la retrouver qu'au niveau du terme de procréation, vous verrez pourquoi nous serons amenés à la mettre à ce niveau là, nous ne dirons ni émasculatation ni féminisation, ni fantasme de grossesse, ça va jusqu'à la procréation, c'est quelque chose qui, à un point non pas du tout déficitaire de son existence, mais au

*Leçon du 11 janvier 1956*

contraire à un moment sommet de son existence, se manifeste à lui sous la forme de cette irruption dans le réel, de quelque chose qu'il n'a jamais connu, qui surgit avec une étrangeté totale, qui va amener progressivement pour lui, une submersion absolument radicale de toutes ses catégories, et le forcer à un véritable remaniement de son monde. Il s'agit de savoir si oui ou non nous pouvons parler à ce sujet, en quelque sorte, de processus de réconciliation, ou de compensation, ou de guérison, comme certains n'hésiteraient pas à le produire, manifestant qu'au moment de stabilisation de son délire, il y a un état plus calme qu'au moment de l'irruption du délire. Est-ce ou non une guérison? C'est tout de même une question qui mérite d'être posée, je crois tout de même que ce n'est qu'abusivement qu'on peut l'employer dans ce sens.

Que se passe-t-il donc au moment où ce qui n'est pas symbolisé reparaît dans le réel ? Il se passe quelque chose bien sûr, et il n'est pas vain d'apporter à ce propos le terme de défense; en d'autres termes, si des coordonnées apparaissent dans le réel par rapport à toute symbolisation, il est clair que ceci apparaît sous le registre de la signification, d'une signification qui ne vient de nulle part et qui ne renvoie à rien, mais d'une signification essentielle, et même d'une certitude de cette signification: *le sujet est concerné*. Qu'est-ce qui se passe ? Il se passe à ce moment certainement la mise en branle de quelque chose qui intervient chaque fois qu'il y a un conflit d'ordre chez le sujet, à savoir du refoulement. Pourquoi le refoulement ne colle-t-il pas ici, à savoir n'aboutit pas à ce qui se produit quand il y a une névrose ? Avant de savoir pourquoi il faut d'abord bien étudier le comment, et justement mettre l'accent sur ce qui fait la différence de structure entre la névrose et la psychose: c'est que quand *une pulsion, disons féminine ou passivante*, apparaît chez un sujet pour qui la dite pulsion a déjà été mise en jeu dans différents points de sa symbolisation préalable, à savoir dans sa névrose infantile par exemple, elle trouve à s'exprimer dans un certain nombre de symptômes, c'est-à-dire que ce qui est

153

p. 100, l. 7

... mais une signification essentielle, ...

p.100, l.15

... une pulsion, disons féminine ou pacifiante...

## LES PSYCHOSES

refoulé s'exprime quand même, c'est-à-dire que le refoulement et le retour du refoulé étant une seule et même chose, il y a possibilité à *l'intérieur du refoulement du désir de s'en tirer avec qui arrive de nouveau*, il y a compromis. En d'autres termes, et c'est ce qui caractérise la névrose, le fou montre que c'est à la fois la chose la plus évidente du monde, et en même temps celle qu'on ne veut pas voir, car la Verneinung n'est pas du même niveau que la Verwerfung, et il y aura des réponses du côté du mécanisme de la Verneinung qui seront inadéquates à répondre à ce qui reparaît dans le réel au niveau du début de la psychose, et sur cette question de début nous aurons aussi à revenir, à savoir qu'est-ce que le début d'une psychose, est-ce qu'une psychose a comme une névrose une préhistoire, c'est-à-dire une psychose infantile ? Je ne dis pas que nous répondrons à cette question, mais au moins nous la poserons, tout laisse apparaître au contraire qu'elle n'en a pas, à savoir que c'est pour des raisons qui méritent au moins d'être recherchées, que dans des conditions spéciales quelque chose apparaît de ce qui n'a pas été symbolisé primitivement dans le monde extérieur, et que quand ce qui a été Verworfung fait apparition, surgit dans le monde extérieur, le sujet se trouve absolument démuné quant à faire réussir la Verneinung, à l'égard de ce qui se passe. La question est alors de comprendre pourquoi tout ce qui va pouvoir se produire à ce moment-là, et qui a le caractère d'être absolument exclu du compromis symbolisant de la névrose, et qui va se traduire dans un autre registre, à savoir dans ce qu'on peut appeler une véritable réaction en chaîne, qui se passe au niveau de l'imaginaire, c'est-à-dire dans la contre diagonale de notre petit carré magique, c'est à savoir qu'au moment où le sujet va être complètement absorbé dans une sorte de prolifération de l'imaginaire, faute d'aucune façon de pouvoir rétablir le pacte du sujet à l'Autre, de pouvoir faire une médiation quelconque entre ce qui est nouveau, ce qui apparaît, et lui-même, va entrer dans un autre mode de médiation, mais qui est complètement différent du premier, substituant à la

médiation symbolique ce qu'on peut appeler une espèce de fourmillement, de prolifération imaginaire, dans lequel s'introduit de façon déformée, d'une façon profondément asymbolique, le point, *le signe central d'une médiation Possible* dans lequel le signifiant lui-même comme tel, va subir ces profonds remaniements qui donnent cet accent si particulier aux intuitions les plus significantes pour le sujet, celles sur lesquelles j'ai déjà insisté, ce poids que prennent certains mots, et que vous verrez dans ce qu'on appelle la langue fondamentale du Président Schreber, mais ceci marquant le signe de la subsistance, de l'exigence du signifiant à l'intérieur d'un monde imaginaire, ou autrement dit d'une complète relativation du rapport du sujet au monde dans une relation en miroir, c'est-à-dire que le monde du sujet, nommément celui du Président Schreber, celui qui pour lui à ce moment-là devient le mot significatif, va se composer essentiellement du rapport entre cet être qui pour lui, est l'autre; c'est-à-dire Dieu lui-même dans lequel quelque chose est prétendument réalisé, qui s'appelle la relation d'homme à femme, ou quelque chose est prétendument réalisé qui lui permet d'assumer cette position. Vous le verrez quand nous étudierons en détail ce délire, vous verrez que tout au contraire les deux personnages, c'est-à-dire Dieu, ou autrement dit tout ce qu'il comporte, car avec Dieu il y a l'univers, c'est l'idée de la sphère céleste qui est incluse, et lui en tant qu'il est lui-même, littéralement décomposé en une multitude d'êtres imaginaires qui poursuivent à l'intérieur d'eux-mêmes leur va-et-vient, leur montée et leur descente, leurs transfigurations diverses, l'un et l'autre, à savoir que le monde et ce qu'il conçoit dès lors comme lui-même, sont deux structures qui se relaient strictement et qui portent de façon tout à fait attachante pour nous, de façon développée, ce qui n'est jamais qu'élidé, voilé, domestiqué à proprement parler dans la vie de l'homme normal, à savoir que toute cette dialectique du corps morcelé par rapport à l'univers imaginaire qui est sous-accent dans la structure normale, est une des valeurs de l'examen de ce délire, et nous permet de

155

p.101,L5

... le signal central d'une médiation possible. p.101,1.8

LES PSYCHOSES voir d'une façon développée prenant toute la place, la dialectique imaginaire comme telle, c'est-à-dire de voir ce en quoi elle se distingue de tout ce que nous pouvons présumer d'une relation instinctuelle si on peut dire, naturelle, en raison d'une structure générique qui est justement celle que nous avons déjà marquée à l'origine, et au ressort du stade du miroir, c'est celle-là qui fait d'avance du monde imaginaire de l'homme, quelque chose de décomposé, Là nous le trouvons à son état développé, c'est un des intérêts de l'analyse du délire comme tel, c'est toujours ce qu'ont souligné les analystes, c'est-à-dire qu'ils nous montrent ce qu'on appelle le jeu des fantasmes dans son caractère absolument développé de duplicité, c'est-à-dire *ces deux autres auxquels se réduit le monde*, dans le Président Schreber sont fait l'un par rapport à l'autre, car c'est tout au plus que l'un offre à l'autre son image inversée, mais l'important est l'intérêt de voir comment et pourquoi ceci répond à la demande, c'est-à-dire à l'exigence qui n'est certainement faite que de biais et de façon non réussie. À la demande d'intégrer ce qui est surgi dans le réel, et ce qui représente pour le sujet ce quelque chose de lui-même qu'il n'a jamais symbolisé, en d'autres termes de comprendre comment une exigence de l'ordre symbolique, pour ne pouvoir d'aucune façon être intégrée dans ce qui a déjà été mis en jeu dans le passé, mouvement dialectique sur lequel a vécu le sujet, entraîne toute cette espèce de désagrégation en chaîne, de soustraction de la trame dans la tapisserie qui s'appelle un délire, et c'est un délire par rapport à un discours normal, vous le verrez, il n'est pas forcément absolument sans rapport, et ne serait-ce que pour ceci c'est que le sujet est fort capable de lui-même de s'en satisfaire, et à l'intérieur d'un monde de communication où tout n'est pas absolument rompu.

*Telles sont les questions, c'est-à-dire au joint précisément de cette Verwerfung avec la Verneinung qui va être la première réponse que nous poursuivrons la prochaine fois dans notre examen.*

p. 101, l. 35

Les deux personnages auxquels le monde se réduit...

p. 102, l. 6

C'est au joint de la « Verwerfung » et de la « Verdrängung » avec la « Verneinung » que nous poursuivrons la prochaine fois notre examen.

J'avais l'intention de pénétrer dans l'essence de la folie, et j'ai pensé qu'il y avait là une folie, mais je me suis rassuré en me disant que ce que nous faisons n'est pas une entreprise aussi isolée et donc aussi hasardeuse, mais que nous avons dans ce sens quelques exemples. Ceux-ci nous ont appris qu'il y a quelque chose à tirer du phénomène, et que c'est donc aussi dans une prise en charge de cette recherche sur le phénomène, que se situe notre voie, ce qui tout de même nous rassure; ce n'est pas pourtant que le travail soit si facile, pourquoi ? Parce que dans une sorte de singulière fatalité, toute entreprise humaine et spécialement les plus difficiles, tendent toujours à une sorte de retombée, autrement dit à ce quelque chose de mystérieux qu'on appelle la paresse. Il suffit, pour le mesurer, sans préjugés, avec un oeil et un entendement lavés de tout le bruit que nous entendons autour des concepts analytiques, le texte de Freud, pour m'apercevoir une fois de plus que c'est un texte extraordinaire, et qui ne fait guère que nous livrer la voie de l'énigme en fin de compte toute l'explication qu'il nous donne du délire du Président Schreber, vient confluer et faire de cette notion de narcissisme, qui n'est assurément pas quelque chose qu'on puisse considérer, au moins à l'époque où il l'a écrit, comme élucidée, quelque chose qui nous prouve que

## LES PSYCHOSES

ça n'est pas à réduire le problème, à faire comme si tout ceci était admis, comme si le narcissisme était quelque chose qui se comprenne de soi-même: avant d'aller vers les objets extérieurs il y aurait une étape où le sujet prend son propre corps comme objet. Voilà en effet une dimension et un registre dans lesquels le terme de narcissisme prend son sens, est-ce bien à dire pour autant que ce soit uniquement et sous ce biais et dans ce sens, que le terme de narcissisme soit employé ? Pourtant l'autobiographie du Président Schreber telle que Freud la fait venir à propos de cette notion, nous montre que ce qui répugnait en somme à son narcissisme, c'était l'adoption d'une position féminine à l'endroit de son père, laquelle comportait la castration; c'est quelque chose qui trouve mieux à se satisfaire dans cette relation fondée sur ce qu'on peut appeler fondamentalement délire de grandeur, à savoir que la castration ne lui fait plus rien à partir du moment où son partenaire est Dieu.

En somme le schéma que Freud nous donne pourrait se résumer d'une façon conforme aux formules qui nous ont été données dans ce texte même: je ne l'aime pas lui, c'est [p.104,1.6... « c'est Dieu qui m'aime ».] Dieu que j'aime, et par renversement c'est Dieu qui m'aime. *Nous ne ferions là qu'appliquer strictement les formules données par Freud de la notion générale de la paranoïa dans ce texte même, pour résumer ce qui advient enfin, ce qui est en somme l'épanouissement et la signification de ce délire.* je vous ai déjà fait suffisamment remarquer la dernière fois, que ceci n'est peut-être tout de même pas complètement satisfaisant pas plus que les formules de Freud ne le sont plus complètement, si éclairantes soient-elles, car de même que nous constatons dans le délire de la persécution que le renversement: je ne l'aime pas, je le hais, avec par renversement, il me hait, est quelque chose qui donne une clé, une sorte de cryptogramme qui nous permet de concevoir quelque chose dans le mécanisme de la persécution : il est bien clair que c'est devenu entre temps ce « il » qui maintenant me hait. C'est là qu'est tout le problème, car le caractère démultiplié, neutralisé, vidé, semble-t-il, de je ne sais

*Leçon du 18 janvier 1956*

quoi que nous allons essayer de dire, et qui n'est autre que sa subjectivité, le caractère de signes indéfiniment répétés que prend le phénomène persécutif, et le persécuteur, pour autant qu'il est son support, *est quelque chose qui en désigne l'énigme, à savoir ce qu'est devenu l'autre, le partenaire au cours de la transformation.* [Le persécuteur est devenu ombre de l'objet persécuteur].

Ceci n'est pas moins vrai pour ce dieu dont il s'agit dans l'épanouissement du délire du Président Schreber, et je vous ai fait, remarquer au passage quelle distance presque ridicule à être évoquée tellement elle est manifeste, il y a entre la relation Président Schreber et Dieu, et n'importe quoi que nous connaissions tant soit peu approchant à une telle relation du sujet à un être transcendant, par le regard si superficiel soit-il, avec la moindre production de l'expérience mystique. Dieu, là aussi s'il est nommé Dieu, élaboré, décrit comme tel, et même avec une très grande minutie, ne nous laisse pas moins perplexe sur la nature de *ce partenaire divin et unique qu'il se donne à la fin de son délire.* Nous sentons donc dès l'abord que le problème dont il s'agit, sans s'éloigner effectivement de ce que nous a dit Freud, à savoir de ce retrait de l'intérêt de la libido de l'objet extérieur, est bien en effet au cœur du problème, mais encore qu'il s'agisse pour nous de tâcher d'élaborer ce que cela peut vouloir dire, sur quel plan s'exerce ce retrait, puisque d'un côté nous sentons bien qu'il y a quelque chose qui atteint profondément l'objet, mais que d'autre part il ne suffit pas purement et simplement de nous dire qu'il y a retrait de la libido, puisque nous parlons sans cesse des déplacements de la libido, c'est cela même qui est au fond des mécanismes de la névrose. Comment le concevoir, quels sont les plans et les registres qui peuvent nous permettre d'entrevoir ces modifications du caractère de l'autre, qui sont toujours, nous le sentons bien, le fond de l'essence de l'aliénation, de la folie ?

Ici je vais me permettre un petit retour en arrière, pour essayer de poser le problème, pour voir aussi d'un oeil neuf certains aspects de phénomènes déjà familiers. Prenons

159

p. 104, l. 14

... et le persécuteur, pour autant qu'il est son support...

p. 104, l. 22

... ne nous laisse pas moins perplexes sur sa nature.



## LES PSYCHOSES

quelque chose qui n'est pas une psychose, prenons le cas, on peut presque dire inaugural de l'expérience proprement psychanalytique élaborée par Freud, c'est le cas de Dora. Dora est quelqu'un qui est une hystérique, comme telle elle a des rapports singuliers à l'objet, et vous savez quel embarras fait dans son observation, et aussi bien dans la poursuite de la cure, l'ambiguïté qui reste sur cette notion, à savoir *qu'elle* est justement son objet d'amour. Freud en fin de compte a vu son erreur, en disant que c'est sans doute pour avoir méconnu: ce qui était son objet d'amour que toute l'affaire a échoué, c'est-à-dire que la cure s'est rompue prématurément sans permettre une résolution suffisante de ce qui était en question. En d'autres termes, le rapport conflictuel que Freud a cru entrevoir, à savoir une impossibilité pour elle de se détacher de l'objet premier de son amour, à savoir son père, pour aller, vers un objet plus normal, à savoir un autre homme, que ce n'est absolument pas là la question, à savoir que l'objet pour Dora n'était personne d'autre que cette femme que dans l'observation on appelle Mme K... et qui est précisément la maîtresse de son père.

Partons de l'observation, je commenterai après. Vous savez qu'en somme l'histoire est constituée dans une sorte de menuet occupé par quatre personnages: Mme K..., le père, Dora et M. K... M. K... sert en somme à Dora de moi, d'ego, en d'autres termes c'est par l'intermédiaire de M. K... qu'elle peut effectivement soutenir le rapport de Mme K..., toute l'observation le montre. je demande simplement qu'on me suive, qu'on me fasse confiance, j'ai suffisamment écrit dans une intervention à propos du rapport du Dr Lagache sur le transfert, pour qu'il vous soit déjà facile de vous y reporter.

*Cette position a un caractère significatif en ceci, qu'elle permet à Dora de soutenir une relation supportable, ce qui est tout à fait claire, car elle ne consent à se faire soigner qu'à partir du moment où quelque chose est modifié dans ce que j'appelais le menuet à quatre et on peut concevoir que la situation est beaucoup plus soutenable sans rien dire de plus*

p. 105, l. 21

... pour qu'il vous soit facile de vous y reporter.

160

*Leçon du 18 janvier 1956*

*pour l'instant-il y a des raisons beaucoup plus profondes pour le motiver, mais d'une façon générale, je formulerai les choses ainsi-qu'elle est beaucoup plus soutenable dans ce rapport en quadrilatère, que s'il n'y avait pas M. K..* En d'autres termes, ce n'est pas parce que l'objet de son affection est du même sexe qu'elle, que ce quart médiateur est essentiel au maintien de la situation, c'est parce que, si elle était en rivalité avec son père, vis-à-vis duquel elle a les relations les plus profondément motivées qui sont justement des relations d'identification encore accentuées par le fait que la mère dans le couple parental est un personnage tout à fait effacé, c'est parce que quelque chose est tout spécialement insoutenable dans ce rapport triangulaire, que la situation s'est maintenue dans un rapport - non seulement supportable, mais soutenu effectivement dans cette composition de groupe.

Ce qui le prouve, c'est ce qui advient en effet le jour où est prononcée par M. K... cette parole en quelque sorte fatidique: « ma femme n'est rien pour moi », *la situation devient à proprement parler intolérable et non tolérée à partir du moment où une formulation exprime de M. K.. vient dans le jeu avertir Dora que ce M. K.., n'est pas un support suffisant, il ne s'intéresse pas du tout à Mme K..*, c'est exactement comme si, à ce moment là, tout se passait comme si elle lui répondait: alors que pouvez vous bien être pour moi ?, elle le gifle instantanément après cette phrase, alors que jusque-là elle avait maintenu avec lui une sorte de relation ambiguë qui était justement celle qui était nécessaire pour maintenir le groupe à quatre: c'est là exactement que se produit la rupture d'équilibre de la situation.

Et, ce sur quoi je veux insister, c'est que l'une des faces la plus évidente - car Dora n'est qu'une petite hystérique, elle a peu de symptômes, ils s'interprètent très légèrement dans ses registres, je pense que vous vous souvenez de l'accent que j'ai mis sur cette fameuse aphonie qui ne se produit que dans les moments de tête à tête et de confrontation avec l'objet de son amour, et qui est certainement liée à ce moment-là à une érotisation très spéciale du rapport oral

161

p. 105,l. 33

... «Ma femme n'est rien pour moi ».

## LES PSYCHOSES

comme tel, la fonction orale se trouve soustraite à ses usages habituels dans toute la mesure où elle approche de trop près l'objet de son désir, c'est-à-dire Mme K..., mais tout cela est peu de choses, une petite aphonie pendant les absences de M. K... ce n'est pas quelque chose qui la précipiterait chez Freud et qui non plus aurait fait considérer la situation comme suffisamment intolérable à son entourage, pour qu'il l'y pousse, c'est qu'il se produit nettement à partir du moment où la situation se décompense, où le quatrième personnage s'en va, un petit syndrome de persécution tout simplement, de Dora par rapport à son père, car enfin il est bien clair que jusque-là la situation était un peu scabreuse, mais elle ne dépassait pas la mesure où ce n'était pas appréhendé autrement que dans la mesure de ce que nous appellerons l'opérette viennoise; Dora se comportait admirablement, comme toutes les observations ultérieures le soulignent, pour qu'il n'y ait pas d'histoires, pour que son père ait avec cette femme aimée, car la question de la nature des relations avec cette femme reste assez dans l'ombre, des relations normales, Dora se comportait de façon à ce que les choses se passent bien, elle couvrait l'ensemble de la situation et elle n'en faisait pas tant d'histoires, elle y était assez à l'aise en fin de compte. Mais à partir du moment où la situation se décompense, elle formule, elle revendique, elle affirme que son père veut la prostituer et la livre à ce M. K... en échange du maintien des relations ambiguës qu'il a avec Mme K...

Vais-je dire que Dora est une paranoïaque ? Je n'ai jamais dit cela et je suis assez scrupuleux en matière de diagnostic de psychose. Je me suis dérangé ici pour venir voir une patiente qui a évidemment un comportement tout à fait difficile, conflictuel avec son entourage: on me faisait venir en somme pour dire que c'était une psychose et non pas purement et simplement comme il apparaît au premier abord, une névrose obsessionnelle. Je me suis refusé à porter le diagnostic de psychose pour une raison tout à fait décisive, et qui est je crois ce que nous devons exiger pour porter ce diagnostic, c'est qu'il est certaines perturbations, celles qui sont

*Leçon du 18 janvier 1956*

précisément l'objet de notre étude cette année, et auxquelles j'essaie de vous introduire et de vous montrer qu'il faut savoir les distinguer, qui sont les troubles de l'aliénation dans l'ordre du langage, la formule générale qui nous permettrait tout de même de délimiter une frontière, de saisir une limite: il ne suffit pas d'avoir saisi, par la revendication contre les personnages qui sont censés agir contre vous, d'entrer dans le conflit revendicatif à l'endroit d'un personnage du milieu extérieur, pour que nous soyons pour autant dans la psychose, cela peut être une revendication injustifiée de participer du délire de la présomption, ce n'est pas pour autant une psychose, mais ce n'est pas sans rapport avec elle, la preuve c'est que jusqu'à ce que je vous dis aujourd'hui, jusqu'à cette limite que je vous propose d'adopter provisoirement comme une convention, on a parfaitement fait la continuité entre les uns et les autres, et qu'on a toujours su définir le paranoïaque comme un monsieur susceptible, intolérant, méfiant et en état de conflit verbalisé avec son entourage: en d'autres termes il y a autre chose, il y a un petit délire, car on peut aller jusqu'à l'appeler ainsi.

Dora éprouve à l'endroit de son père un phénomène significatif, il reste dans certaines limites un phénomène interprétatif, voire hallucinatoire, il ne va pas jusqu'à produire un délire, mais néanmoins c'est quelque chose qui est extrêmement sur la voie de ce rapport ineffable, intuitif, de l'hostilité, de la mauvaise intention d'autrui concernant précisément la situation où le sujet a véritablement participé de la façon élective la plus profonde, *essentielle au maintien de cette situation, c'est quelque chose dont le phénomène est bien là fait pour nous retenir.*

Qu'est-ce que ceci veut dire ? Ceci veut dire que par le défaut des éléments du quadrilatère dont il s'agit, que quelque chose vient de se modifier dans ce qu'on peut appeler le niveau d'altérité d'un tel personnage, la situation se dégrade en raison de l'absence d'un des composants qui lui permettait de se soutenir. Nous pouvons en effet si nous savons la manier avec prudence, faire usage de cette notion

163

p. 107, l. 2

... le sujet a véritablement participé, de la façon élective la plus profonde.

## LES PSYCHOSES

de distanciation dont on fait un usage à tort et à travers, mais dont ce n'est pas non plus une raison de nous en refuser l'usage, à condition que nous essayions de lui donner précisément une application plus conforme à ce que nous pouvons voir et juger dans les faits, et ceci nous mène au cœur du problème du narcissisme.

Quelle notion pouvons-nous nous faire du narcissisme, à partir du moment où tout notre travail nous l'a fait élaborer. Nous considérons la relation du narcissisme comme la relation imaginaire centrale pour le rapport interhumain. Qu'est-ce qui ressort de tout cela, qu'à concentré, cristallisé autour de cette notion, l'expérience de l'analyste ? C'est avant tout son ambiguïté, c'est à la fois une relation érotique, c'est par la voie de la relation narcissique que se fait toute identification érotique, toute prise, toute saisie par l'image de l'autre dans un rapport de capture ou de captivation érotique, c'est aussi la même relation qui nous est donnée pour être à la base de ce qu'on peut appeler de la tension agressive.

*Ceci ne peut pas manquer de frapper, et je dirais même que maintenu à cet état d'élaboration, si on peut dire élémentaire, sans plus approfondir ce qu'est cette relation agressive, quel mode particulier elle prend dans le registre humain, nous avons là d'ores et déjà quelque chose d'incontestable, c'est à partir du moment où la notion du narcissisme intervient dans la théorie analytique, que de plus en plus et progressivement la note de l'agressivité est mise au centre des préoccupations des analystes, et je dirais même des préoccupations techniques des analystes. L'important je crois est d'essayer d'aller plus loin, vous le savez c'est très exactement ce à quoi sert le stade du miroir, c'est mettre en évidence quelle est la nature particulière de cette relation agressive, ce qu'elle signifie, c'est de montrer que cette relation agressive n'intervient pas pour rien dans l'affaire et dans l'ordre de ce qui s'appelle le moi, c'est qu'elle est constituante de la formation de ce qui s'échelonne, s'appelle le moi, c'est que le moi est par lui-même et déjà un autre, et que le moi s'instaure dans une dualité interne au sujet, c'est*

p. 107, l. 18

... la base de la tension agressive.

*Leçon du 18 janvier 1956*

que le moi est cette sorte de maître que le sujet trouve dans un autre et qu'il instaure à l'état de fonction de maîtrise au cœur de lui-même. C'est donc que dans tout ce rapport avec l'autre, il y aura cette ambiguïté pour le sujet qu'il s'agit en quelque sorte de choisir, c'est lui ou moi, que dans toute relation avec l'autre, même érotique, il y aura quelque écho qui se produira de cette relation d'exclusion qui s'établit, à, partir du moment où l'être humain est un sujet qui, sur le plan imaginaire est constitué d'une façon telle que l'autre est toujours près de reprendre cette place de maîtrise par rapport à lui, alors qu'en lui il y a un moi qui est toujours en partie quelque chose qui lui est en quelque sorte étranger, qui est une sorte de maître implanté en lui par-dessus l'ensemble de ses tendances, de ses comportements, de ses instincts, de ses pulsions. Ceci n'est rien d'autre que d'exprimer d'une façon un peu plus rigoureuse, en mettant en évidence le paradoxe, à savoir qu'il y a des conflits entre les pulsions et le moi, et qu'il faut faire un choix entre eux, il y en a de bons, il y en a de mauvais, il y en a qu'il adopte, il y en a qu'il n'adopte pas, et ce qu'on appelle fonction de synthèse du moi, on ne sait pas pourquoi puisque justement cette synthèse ne se fait jamais, c'est quelque chose qu'on ferait mieux d'appeler fonction de maîtrise. Et ce maître où est-il ? À l'intérieur, à l'extérieur ? Il est toujours à la fois à l'intérieur et à l'extérieur, et c'est pour cela que tout équilibre purement imaginaire à l'autre est toujours frappé d'une sorte d'instabilité fondamentale. En d'autres termes, faisons ici un tout petit rapprochement avec la psychologie animale. Nous savons que les animaux, tout au moins le croyons-nous par ce que nous voyons, ça paraît porter en soi une suffisante évidence pour que depuis toujours les animaux servent aux hommes de point de référence, les animaux ont une vie beaucoup moins compliquée que nous, ils ont des rapports avec l'autre quand l'envie les en prend. Il y a deux façons d'en voir envie: 1°) les manger, 2°) les baiser; ceci se produit selon un rythme qu'on appelle naturel, c'est ce qu'on appelle le rythme des

## LES PSYCHOSES

comportements instinctuels. Le rapport des animaux à leurs semblables se maintient dans un rapport imaginaire très exactement: bon gré, mal gré; on l'a porté au jour en mettant en valeur le caractère fondamental de l'image, précisément dans le déclenchement de ces cycles, il a été mis particulièrement en évidence dans ces deux registres et on nous a montré que les poules et autres volailles, entrent dans un état d'affolement à la vue d'un certain profil qui est celui du rapace auquel elles peuvent être plus ou moins sensibilisées; ce profil pourra provoquer la réaction de fuite, de pépiement et de piaillage chez les dites volailles, alors qu'un profil légèrement différent ne les produit pas. *La mise en évidence même de ces profils nous montre assez à quel point le caractère imaginaire est essentiel.* Même remarque pour le comportement des déclenchements sexuels, à savoir qu'on peut fort bien tromper aussi bien le mâle que la femelle de l'épinoche. La partie dorsale de l'épinoche qui est un poisson, prend une certaine couleur chez l'un des deux partenaires, au moment de la parade, et peut déclencher chez l'autre tout le cycle des actions de comportements qui permettent leur rapprochement final, *mais on peut pousser beaucoup plus loin, jusqu'à une espèce d'aide donnée à la couvade de la femelle, qui constitue l'ensemble du comportement sexuel.*

Ce point limitrophe entre l'éros et la relation agressive n'a pas de raison de ne pas exister chez l'animal; *personne ne semble encore avoir tiqué avec l'accent qui convient sur la parade. Lorenz commence par une très jolie image où l'épinoche est devant le miroir, l'épinoche mâle a en effet été confrontée par Lorenz à sa propre image, et elle a un comportement bien étrange, tous les éléments sont dans le livre, pour les éclairer je dois simplement dire que Lorenz ne le met pas en évidence pour n'avoir pas participé à mes séminaires, il est très curieux néanmoins qu'il ait cru devoir mettre en évidence cette image, la plus énigmatique, en tête du livre. Par contre si on regarde le texte, on trouve l'explication, voici en effet ce qu'on peut lire dans le livre.*

p.108, l. 23

Un profil légèrement différent ne provoque rien.

p. 108, l. 28 Sauté

p. 109,l. 32

... il s'agit de plaire à la femelle.

Il est curieux que Konrad Lorenz, bien qu'il n'ait pas participé à mes séminaires, ait cru devoir placer en tête de son livre l'image, très jolie et énigmatique, de l'épinoche mâle devant le miroir.

Leçon du 18 janvier 1956

Cette limite entre l'éros et l'instinct d'agression est tout à fait possible à manifester et même à extérioriser dans l'étendue chez l'épinoche; l'épinoche en effet a un territoire, elle ne l'a pas toujours mais elle l'a tout particulièrement quand cette période de parade suivie de cette période de frai dont je vous parlais tout à l'heure, arrive, c'est à savoir que dans un certain espace, un certain champ, il se passe tout ce que je vous ai indiqué avec la femelle, et il y a une chose certaine, c'est que tout ceci demande une certaine place dans les fonds de rivière plus ou moins herbus, dans lesquels ceci se passe. Alors supposons que cette place soit là-dedans, il y a une chose qui paraît sûre, c'est qu'il ne semble pas avoir de rapports directs, même avec l'acte de cette sorte de vol nuptial, car en effet il y a une véritable danse, tout ce qui se passe à l'intérieur de cela a sa fonction; il s'agit d'abord de charmer la femelle, puis ensuite de l'induire doucement à se laisser faire, puis ensuite à l'aller nicher dans une sorte de petit tunnel que le mâle lui a préalablement confectionné. Mais il y a quelque chose qui ne s'explique pas bien, c'est que tout ceci étant fait, ce mâle trouve encore le temps de faire des tas de petits trous par-ci, par-là. Je ne sais pas si vous vous souvenez de la phénoménologie du trou dans « L'Être et le néant », mais vous savez quelle importance lui a donnée Sartre dans la psychologie de l'être humain et dans le bourgeois en train de se distraire sur la plage en particulier, il y a vu quelque chose qui n'est pas loin de confiner à une des manifestations factices de la négativité. Je crois que là-dessus l'épinoche n'est pas en retard, lui aussi fait ses petits trous et imprègne de sa négativité à lui le milieu extérieur, je dirais même que ces trous nous laissent tout lieu de penser que c'est bien en effet de cela qu'il s'agit, d'une impression de l'animal dans ce que on appelle ce quelque chose dont il s'approprie d'une façon tout à fait manifestée, il n'est pas question qu'un autre mâle entre dans l'aire marquée par ses petits trous, car aussitôt là se déclenchent les réflexes de combat. Toute manifestation érotique, de la négativité que sont les trous de l'épinoche, nous frappe encore d'une autre façon,

167

p. 109, l. 11

Or, les expérimentateurs,...



## LES PSYCHOSES

c'est que les expérimentateurs pleins de curiosité ont essayé de se rendre compte jusqu'où fonctionnait la dite réaction de combat, ils l'ont essayé de deux façons: selon le plus ou moins d'approche de sujets mâles, rival mâle; et puis ils l'ont essayé en donnant à ce rival mâle en le réduisant essentiellement à une réduction du semblable mâle éventuel, c'est-à-dire qu'ils ont remplacé le personnage attaquant par des leurres. Voilà donc les deux façons qu'il y a d'essayer de marquer la limite de la réaction d'attaque, et dans l'un et l'autre cas ils ont observé quelque chose qui est frappant, c'est que ces trous sont faits pendant la parade et même avant, c'est un acte essentiellement lié au comportement érotique et au comportement sexuel. *Quand le mâle est vrai mâle*, celui qui vient envahir le champ de l'épinoche s'approche à une certaine distance du lieu défini comme territoire, la réaction d'attaque se produit; quand il est à une certaine autre distance, elle ne se produit pas. Il y a donc une sorte de point-limite où l'épinoche sujet va se trouver entre le « attaquer » et le « ne pas attaquer » ; *peut-être en effet le passage, le franchissement du « ne pas attaquer » à « l'attaquer » n'est pas ce qui se produit, ce n'est pas simplement le passage du plus au moins, la présence d'un certain comportement-limite, ou son absence, nous l'avons définie ainsi par la différence de distance, ou nous l'avons aussi définie par une caractérisation suffisante, et à la limite où la caractérisation est justement un peu insuffisante, il se produit la chose singulière qui est fuite du déplacement de cette partie du comportement érotique qui est justement, lui, de creuser des trous*. Autrement dit quand le mâle de l'épinoche ne sait pas que faire sur le plan de ce qui est sa relation normale avec son semblable du même sexe, quand il ne sait pas s'il faut attaquer ou ne pas attaquer, *il se met à faire quelque chose qu'il fait alors il s'agit de faire l'amour*.

Je vous ai donné cette réaction à propos de l'épinoche, elle n'est pas du tout spéciale à l'épinoche, il est très fréquent chez les oiseaux qu'un combat s'arrête brusquement pour qu'un oiseau se mette à lisser ses plumes éperdument,

*Leçon du 18 janvier 1956*

comme il le fait d'habitude quand il s'agit de plaire à la femelle. Cette sorte de déplacement qui n'a pas aussi manqué de frapper l'ethnologue, est quelque chose qui a exactement la même valeur, ce qui est ce sur quoi, sans y mettre plus d'accent, je voulais que vous vous arrêtiez, c'est que c'est très exactement sur l'image, ce qu'était en train de faire l'épinoche mâle devant le miroir, il baisse le nez, il est dans cette position oblique, la queue en l'air et le nez en bas qui est très exactement la position qu'il n'a jamais au cours de toutes ces images nombreuses que nous fournit ce comportement, que quand il va piquer du nez dans le sable pour y faire ses trous. En d'autres termes son image dans le miroir n'est assurément pas quelque chose qui le laisse indifférent, ce n'est pas non plus quelque chose qui l'introduit à l'ensemble du cycle du comportement érotique, qui aurait très exactement pour effet de le mettre dans cette sorte de réaction-limite entre l'éros et l'agressivité qui est justement signalée par ce creusage du trou. Ce quelque chose d'important est cette réaction qui vous le voyez est si curieusement illustrée même chez l'animal, et pour autant qu'il est accessible à l'énigme d'un leurre, je veux dire mis dans une situation nettement artificielle, ambiguë, qui comporte chez lui déjà cette sorte de dérèglement, de déplacement des comportements qui se manifeste d'une façon singulière. Nous avons probablement beaucoup moins à nous étonner à partir du moment où nous avons saisi *l'importance pour l'homme de l'image dans le miroir, pour autant que cette image est pour lui une image fonctionnellement essentielle.*

Vous savez pourquoi je vous ai dit que cette image devenait fonctionnellement essentielle, c'est pour autant que c'est sous cette forme, et d'une façon aliénée, que lui est donné si on peut dire, le complément orthopédique d'une sorte d'insuffisance, de déconcert, de désaccord constitutif lié à son essence d'être animal prématuré quant à la naissance, et jamais complètement unifié en raison du fait précisément que cette unification s'est faite par une voie aliénante sous la forme d'une image étrangère qui constitue une fonction

## LES PSYCHOSES

psychique originale à l'intérieur du principe d'activité que donne le désaccord, le conflit, la tension agressive de ce « moi ou l'autre » qui est absolument intégré à toute espèce de fonctionnement imaginaire chez l'homme. C'est de cela qu'il s'agit, c'est là le point que nous devons essayer de nous représenter ce que cela implique comme conséquence pour le comportement humain d'une façon mythique, elle-même complètement imaginaire, pour la raison que le comportement humain n'est jamais purement et simplement réduit à la relation imaginaire. Mais supposons un instant qu'un être humain dans une sorte d'Eden à l'envers où il serait entièrement réduit pour ses relations avec ses semblables, à cette capture assimilante et en même temps dissimilante, voire occupée à la fois par les deux pôles de ses deux fonctions à l'image de son semblable, qu'en résulte-t-il ? Pour bien l'illustrer il m'est déjà arrivé de prendre ma référence dans le domaine des petites machines, à savoir que depuis quelques temps nous nous amusons à faire des machines qui ressemblent à des animaux, elles ne leur ressemblent pas du tout bien entendu, il y a tout une série de mécanismes qui sont très heureusement montés pour étudier un certain nombre de comportements et voir ce qui se passe, et là-dessus vous avez une petite peau de renard, cela ne change rien à l'ordre de la machine, néanmoins on nous dit que ça ressemble à des comportements animaux. C'est vrai dans un certain sens, et même une part de ce comportement peut être étudiée comme quelque chose d'imprévisible, et ceci a un certain intérêt pour recouvrir les conceptions que nous pouvons nous faire d'un fonctionnement qui s'auto-alimente lui-même. Prenons-le et c'est à partir de là que nous pourrions imaginer ce que pourrait être la représentation de ce rapport humain imaginaire tel que nous devons le concevoir, si nous nous mettons à faire une machine, et qui est aussi d'ébaucher un modèle suffisamment établi. Dans ce sens ce serait très évidemment quelque chose qui ne pourrait qu'aller à un blocage général du système, en d'autres termes, il faudrait supposer une machine qui n'aurait pas ses

*Leçon du 18 janvier 1956*

dispositifs d'autorégulation, à l'intérieur, si ce n'est d'une façon fragmentée, qui ne pourrait prendre son harmonie, à savoir si vous voulez, l'organe destiné à faire marcher la patte droite, ne pourrait s'harmoniser avec l'organe destiné à faire marcher la patte gauche, que si quelque appareil de réception plus ou moins photo-électrique, mettait à l'instant même où ceci doit fonctionner, l'image d'un autre en train de fonctionner harmonieusement, comme étant la condition essentielle pour qu'à l'intérieur du sujet déterminé les choses fonctionnent harmonieusement. En d'autres termes, si nous en supposons un certain nombre dans le circuit à la façon de ce qui se passe dans les foires, quand nous voyons de petites automobiles lancées à toute pompe dans un espace vide, et dont le principal amusement est de s'entrechoquer, ce n'est sans doute pas pour rien que ces sortes de manèges font tellement de plaisir, c'est qu'en effet le coup de s'entrechoquer doit être quelque chose de bien fondamental chez l'être humain; mais ce qui se passerait dans le cas d'un certain nombre de petites machines comme celles-là, chacune étant en quelque sorte unifiée et réglée par la vision de l'autre, il ne serait pas absolument impossible d'en établir l'équation mathématique générale, en concevant que ceci ne peut aboutir qu'à une concentration au centre d'un manège de toutes les petites machines respectivement bloquées dans une sorte de conglomerat unique qui n'aurait d'autres limites à sa réduction que la résistance extérieure des machines, à savoir que ça devrait aboutir à une sorte d'écrabouillement général dans une collision fondamentale à la situation elle-même.

Ceci n'a qu'une valeur d'apologue destinée à vous montrer que dans cette ambiguïté essentielle, soutenue fondamentalement dans un rapport imaginaire de l'être humain à l'autre, il est inscrit dans la nature même de cette déficience ou béance de la relation imaginaire, il est essentiel qu'il y ait quelque chose d'autre qui permette précisément de conserver ce qui ne serait pas conservé, jusqu'où mon apologue serait juste ou non, pour vous faire comprendre ce dont il

## LES PSYCHOSES

s'agit, qu'il est essentiel que quelque chose d'autre maintienne relation, fonction et distance. Ceci n'est encore rien dire de nouveau, c'est le sens même du complexe d'œdipe; le complexe d'œdipe veut dire ceci: toute relation est fondamentalement incestueuse et tendue en elle-même, conflictuelle sur le plan imaginaire, la relation naturelle chez l'être humain est en elle-même vouée au conflit et à la ruine; pour que l'être humain puisse établir la relation la plus naturelle, celle du mâle et de la femelle, il faut que quelque chose se fasse par l'intermédiaire d'un tiers fonctionnant comme image, comme modèle de quelque chose de réussi qui représente une harmonie, qui elle permet d'établir une relation naturelle au sens de simplement viable, mais qui justement n'est pas naturelle en ce sens qu'elle comporte en elle-même une loi, une chaîne, un ordre symbolique, et pour tout dire l'intervention dans l'ordre humain de ce quelque chose qui s'appelle l'ordre de la loi, autrement dit ce qui est strictement la même chose, l'ordre de la parole, c'est-à-dire *parce que le père* non pas est le père naturel mais s'appelle le père, et qu'un certain ordre est fondé sur l'existence *de ce nom « père »* et c'est à partir de là que quelque chose est possible, qui n'aboutit pas toujours à la collision, à l'éclatement et à la fracture de la situation dans l'ensemble.

je redis cela parce qu'après tout c'est quelque chose de tout à fait essentiel, ce qui est essentiel à vous mettre en évidence, c'est à quel point l'ordre symbolique doit être conçu comme quelque chose de superposé, comme quelque chose sans quoi il n'y aurait pas de vie animale simplement possible pour cette sorte de sujet biscornu qu'est l'homme, que c'est en tous les cas comme cela que les choses nous sont données, que tout laisse à penser qu'il en a toujours été ainsi pour des raisons qui sont absolument manifestes, à savoir qu'à chaque fois que nous trouvons quelque chose qui ressemble à un squelette humain plus ou moins parent de l'humanité, nous l'appelons humain quand nous le trouvons dans un sépulcre, c'est-à-dire dans quelque chose qui est complètement « cinglé », c'est-à-dire quelle raison peut-il y

p. 111, l. 16

... [c'est-à-dire du père.] Non pas le père naturel, mais de ce qui s'appelle le père.

p. 111, l. 19

... la situation dans l'ensemble est fondée sur l'existence de ce nom du père.

*Leçon du 18 janvier 1956*

avoir de mettre cette sorte de débris *de la vie qu'est un cadavre* dans une sorte d'enceinte de pierre, il faut déjà pour cela qu'il y ait instauré tout un ordre symbolique, à savoir qu'un monsieur a été monsieur Untel dans l'ordre social; ce fait nécessite qu'on lui mette autour quelque chose qui rappelle simplement cela, comme il se doit sur la pierre des tombes, à savoir qu'il s'est appelé Untel, et que le fait qu'il s'est appelé Untel est quelque chose qui dépasse en soi, ça ne suppose aucune croyance à l'immortalité de l'âme, ça suppose que son nom n'a rien à faire avec son existence vivante, et que son nom en lui-même est quelque chose qui se perpétue par rapport à cette existence.

Ceci méritait d'être rappelé, parce que si vous ne voyez pas là que c'est *l'originalité de l'analyse* d'en avoir mis la chose en relief, on se demande ce que vous faites dans l'analyse; seulement à partir du moment où on a bien marqué que c'est là le ressort essentiel, à partir de ce moment-là, peut devenir intéressant comme celui que nous avons à lire, qui est tel qu'il va nous montrer d'une façon exemplaire quelque chose qu'il faut savoir prendre dans la phénoménologie structurale telle qu'elle se présente, parce qu'on ne s'arrête aux choses que quand on les considère comme possibles, je veux dire qu'autrement on dit: c'est comme cela, mais après tout on cherche à ne pas voir que c'est comme cela. Si vous avez d'abord ce schéma dans la tête, à savoir du caractère fondamental pour son existence même mais distincte de son existence, de ce caractère fondamental de l'articulation de la loi, d'un ordre symbolique qu'il faut considérer d'une certaine façon comme subsistant hors de chaque sujet, vous ne serez pas frappé quand vous verrez une longue observation, sans doute exceptionnelle, remarquable, mais qui n'est certainement pas unique, elle n'est en fin de compte unique probablement qu'en raison d'un certain nombre de hasards du fait que le Président Schreber était en mesure de faire publier son livre quoique censuré, du fait aussi que Freud s'y est intéressé, vous y verrez la corrélation de quelque chose qui est un véritable envahissement

173

p.111, l. 25

Quelle raison peut-il y avoir de mettre ce débris dans une enceinte de pierre ?

p.111, l. 33

Si vous ne voyez pas que c'est l'originalité de Freud d'avoir mis la chose en relief, on se demande ce que vous faites dans l'analyse.

## LES PSYCHOSES

de tout ce qu'on peut appeler la subjectivité imaginaire par une dominance tout à fait frappante d'un rapport en miroir, par une dissolution tout à fait frappante de l'autre en tant qu'identité, car vous verrez à chaque instant que cela s'accroît, c'est que tous les personnages dont il parle à partir du moment où il peut en parler, car il y a un long moment où il n'a pas le droit d'en parler - nous reviendrons sur la signification de ce long moment - à partir du moment où il nous en parle, il va nous parler de ses semblables sous forme de deux catégories dont vous allez voir qu'elles sont malgré tout d'un même côté d'une certaine frontière: ceux qui en apparence vivent, se déplacent, ses gardes, ses infirmiers, sont des ombres d'hommes bâclés à la six-quatre-deux, comme l'a dit Pichon qui est à l'origine de cette traduction, et les personnages qui sont plus importants, qui eux jouent un rôle, qui sont envahissants *au point de s'introduire dans le corps de Schreber*, à un certain moment, sont des âmes, et la plupart des âmes, et plus ça va plus toutes les âmes sont en fin de compte des morts, *peu importe qu'ils restent là quelquefois, qu'on les rencontre, qu'ils montrent leur apparence, ce ne sont que des apparences, des substituts*; pour parler par exemple de Flechsig: Flechsig est mort, le sujet lui-même n'est qu'une espèce d'exemplaire second de sa propre identité, il a à un moment la révélation qu'il a dû se passer quelque chose l'année précédente, qui n'est rien d'autre que sa propre mort, qui d'ailleurs lui a été annoncée par les journaux, et de cet ancien collègue, Schreber s'en souvient comme de quelqu'un qui était plus doué que lui, il est un autre. Cette dissolution de l'identité, cette fragmentation de l'identité, car il est un autre, mais il est quand même le même, il se souvient de l'autre, tout ceci marque de son sceau tout ce qui est sur le plan imaginaire, la relation avec ses semblables. Il parle également à d'autres moments de Flechsig, il est mort lui aussi et il est donc monté là où seules existent à proprement parler les âmes et les âmes en tant qu'elles sont humaines, c'est-à-dire dans un au-delà où elles sont peu à peu assimilées à la grande unité divine, mais

p. 112, l. 20

... ce sont des âmes, la plupart des âmes, et plus ça va, plus ce sont en fin de compte des morts.

*Leçon du 18 janvier 1956*

bien entendu non pas sans avoir progressivement perdu leur caractère individuel, et pour y arriver il faut qu'elles subissent une sorte d'épreuve qui les libère d'une impureté qui n'est rien d'autre que celle de leurs passions, tout ce qui est en eux signifiant de tout ce qui est leur désir à proprement parler, car c'est de cela qu'il s'agit, est nommé articulé par Schreber, et n'est que pour arriver à cette accession aux hautes sphères de libération, ce détachement de ce qu'il y a d'impur dans les dites âmes, ne se produit pas quand il est littéralement fragmentation, c'est-à-dire le sujet, d'ailleurs sans excuse, voulait sans doute être choqué de cette atteinte portée à la notion de la self identité, l'identité de soi-même, mais c'est comme cela, je ne peux porter témoignage, dit-il, que des choses dont j'ai eu révélation, et c'est pour cela que nous voyons au long de son histoire un Flechsig fragmenté, un Flechsig supérieur, le Flechsig lumineux. Je vous passe beaucoup de choses pleines de relief auxquelles j'aimerais que vous vous intéressiez assez pour, que nous puissions le suivre dans le détail, et puis une espèce de partie inférieure qui elle à un moment, va jusqu'à être fragmentée entre quarante et soixante petites âmes, bref cette sorte de style se prend extrêmement formulé avec cette grande force d'affirmation dont je vous donnais l'autre jour les caractéristiques essentielles du discours délirant, c'est quelque chose qui ne peut pas manquer de nous frapper par le caractère convergeant avec la notion qu'il y a quelque chose dans l'identité imaginaire de l'autre qui est profondément en relation avec la possibilité d'une fragmentation, un morcellement, une conception de l'autre comme étant quelque chose de structurellement dédoublable et démultipliable, qui est là manifesté, affirmé dans le délire. Il y a quelque chose qui est beaucoup plus loin et qui est beaucoup plus frappant, c'est que l'idée même, l'image de ce qu'on pourrait appeler le télescope de ces images entre elles dans cette sorte d'interrelation purement imaginaire qui est développée dans le délire, et donné de deux façons: les rapports que Schreber a avec ces images morcelées, ces identités multiples au même personnage, ou



## LES PSYCHOSES

au contraire ces petites identités tout à fait énigmatiques sur lesquelles, encore qu'il témoigne de leur présence et même de leur opération, diversement taraudante et nocive à l'intérieur de lui-même, ce qu'il appelle par exemple les petits hommes, image qui a beaucoup frappé l'imagination des psychanalystes qui ont cherché si c'étaient des enfants ou des spermatozoïdes, ou bien quelque chose d'autre, pourquoi ne serait-ce pas tout simplement de petits hommes ?

Tout ce qui se passe à l'endroit de ces identités toutes conçues comme une fantasmatique, et qui ont par rapport à sa propre identité une valeur d'instance ou de fonction, qui peuvent essentiellement le pénétrer, le diviser lui-même, l'envahir, l'habiter, la notion qu'il a de ses rapports avec ces images est telle que cela lui suggère que ces images de par elles-mêmes, et pour beaucoup d'entre elles, il en note le phénomène, doivent en quelque sorte de plus en plus se résorber, s'amenuiser, être en quelque sorte absorbées par sa propre résistance à lui, Schreber, et pour qu'elles se maintiennent dans leur autonomie, ce qui veut dire d'ailleurs pour lui, qu'elles puissent continuer à lui nuire car elles sont en général des images extrêmement nocives, il faut qu'elles réalisent l'opération qu'il appelle lui-même l'attachement aux terres. Il s'agit de choses qui ont une valeur fondamentale, l'attachement aux terres, ce n'est pas seulement le sol, c'est aussi bien les terres planétaires, les terres astrales et très précisément le registre que dans mon petit carré magique je vous appelais des astres et que je n'ai pas inventé pour la circonstance. Il y a bien longtemps que je vous parle dans la réalité humaine de la fonction des astres, ce qui n'est certainement pas pour rien, que depuis toujours et dans toutes les cultures, le nom donné aux constellations joue un rôle tout à fait essentiel dans l'établissement d'un certain nombre de rapports symboliques fondamentaux qui sont parfois extrêmement loin, qui sont d'autant plus évidents que nous nous trouvons en présence d'une culture que nous appellerons « plus primitive » ; c'est pour autant que tel ou tel fragment d'âme va s'attacher quelque part, Cassiopée joue un très

grand rôle, il y a les frères de Cassiopée, ce n'est pas du tout une idée en l'air, car tout cela est lié aux histoires de confédérations d'étudiants, les frères de Cassiopée étaient en même temps des gens qui faisaient partie de confédérations d'étudiants au temps où il faisait des études, et le rattachement à ces confraternités dont le caractère narcissique, voire homosexuel, semble être très suffisamment mis en évidence dans l'analyse, pour que nous y reconnaissons une marque caractéristique des antécédents imaginaires dans l'histoire de Schreber, et ceci nous montre assez de quelle nature sont les choses, mais ce qui est intéressant c'est très précisément de voir que jusque dans le schéma socialisant de l'imagination, l'idée pour que tout d'un coup ne se réduise pas à rien, pour que toute la toile de la relation imaginaire qui aurait été développée dans les délires ne se renroule pas tout d'un coup, et ne disparaisse pas dans une sorte de noir béant dont Schreber au départ n'était pas très loin, avec une fin totale, du moins d'effacement de tout ce voile. Ceci me paraît assez suggestif, car on peut dire la façon dont elle recouvre l'ébauche, le réseau comme étant absolument essentiel à la conservation d'une certaine sensibilité de l'image dans les rapports interhumains sur le plan imaginaire. Mais ce qui est de beaucoup le plus intéressant, ce n'est pas cela, ceci est-ce sur quoi sans aucun doute les psychanalystes se sont le plus penchés, ils ont même figolé toutes ces relations comportant la dissolution, la fragmentation des sujets, ils ont épilogué avec je ne sais combien de détails pendant extrêmement longtemps sur la signification que pouvait avoir à l'intérieur de ce qu'on suppose être les investissements libidinaux du sujet, le fait qu'à tel moment Fleschig soit dominant dans le délire, qu'à tel autre moment c'est une image divine diversement située dans les étages de Dieu, car Dieu aussi a ses étages, il y en a un antérieur et un postérieur, combien tout cela a pu intéresser les psychanalystes, et tout ce qu'on a pu en déduire! Mais bien entendu tout cela n'est pas insusceptible d'un certain nombre d'interprétations, mais il y a quelque chose qui semble n'avoir attiré l'attention de personne, c'est que si

177

## LES PSYCHOSES

riche que soit cette fantasmagorie, si amusante soit-elle à développer, si souple soit-elle aussi à ce que nous y retrouvions les différents objets avec lesquels nous poursuivions notre petit jeu analytique, le fait que, écrasant par rapport à tous ces phénomènes, il y ait d'un bout à l'autre du délire de Schreber des phénomènes d'audition extrêmement nuancés, qualifiés depuis le chuchotement léger, un frémissement, jusqu'à la voix des eaux quand il est confronté la nuit avec Ahriman, il rectifie par la suite qu'il n'y avait là que Ahriman, il devrait y avoir Ormuzd aussi, les deux Dieux du bien et du mal ne pouvant pas être dissociés, isolés, et avec Ahriman il y a un instant de confrontation qu'il voit avec l'œil de l'esprit et non pas à la façon d'un certain nombre d'autres de ces visions, d'une façon qui comporte cette netteté photographique. Il est donc face à face avec Dieu, et Dieu lui dit la parole significative, il met les choses à leur place, comme le message divin par excellence, Dieu dit à Schreber, Schreber, le seul homme qui soit resté après ce crépuscule total du monde: « charogne ». Prenons ce mot dans un sens allemand, c'est le mot dont on se sert dans la traduction française, mais c'est un mot plus familier en allemand qu'il ne l'est en français, il est rare qu'en français, entre copains on se traite de charogne, sauf dans des moments particulièrement expansifs, d'autres mots nous servent: il est plus utilisé en allemand, il ne comporte pas cette face d'annihilation, il y aurait des sous-jacences qui l'apparenteraient à quelque chose qui serait mieux dans la note avec la convergence vers la féminisation du personnage, ce serait peut-être mieux traduit en français par ce mot qui en effet peut être plus facile à rencontrer dans les conversations amicales, celui de douce pourriture.

L'important est que ce mot de « charogne » qui a dominé le moment unique de la rencontre face à face de Dieu avec Schreber, n'est pas du tout quelque chose d'isolé mais qui est très fréquent dans tout ce qui se passe entre Schreber et ce qu'on appelle l'autre face de ce monde imaginaire, *la contrepartie si l'on peut dire, qui est absolument essentielle, celle*

p.11 ??, l. 4

... la contrepartie du monde imaginaire.

*Leçon du 18 janvier 1956*

*dans laquelle se passe alors tout ce qui est une relation érotique, si nous ne voulons pas nous y engager d'emblée, tout de suite pathétique, tout ce sur quoi porte la lutte, le conflit de Schreber, tout ce qui vraiment lui importé, tout ce à quoi il est en butte, tout ce dont il est l'objet, à savoir les rayons divins avec l'immense développement, c'est là qu'est sa certitude, et c'est là le point où je vais conclure et introduire la leçon de la prochaine fois, où se retrouve sous une forme elle aussi composée, mais aussi décomposée avec la richesse absolument extraordinaire, tout le domaine du langage, là vous avez trouvé le point maximum de la parole, car enfin l'injure annihilante, c'est un des pics de l'acte de la parole, autour de ce pic toutes les chaînes de montagnes de ce champ verbal vont vous être développées en une perspective magistrale par Schreber, et c'est cela sur quoi je voudrais attirer votre attention, c'est à savoir que tout ce qu'on peut imaginer du point de vue linguistique comme décomposition de la fonction du langage, se rencontre dans ce que Schreber éprouve et qu'il différencie avec une délicatesse de touche dans les nuances, qui ne laisse rien à désirer quant à l'information quand il nous parle de choses qui appartiennent à proprement parler à la langue fondamentale, c'est-à-dire ce qui va régler les véritables rapports qu'il a avec à la fois le seul et unique être qui dès lors existe, à savoir ce Dieu singulier. Il les appelle et il les distingue quand ils ont ce qu'il appelle d'un côté « echt », qui est presque intraduisible pour autant qu'il veut dire authentique, vrai, et qui lui est toujours donné sous des formes verbales qui méritent à elles seules de retenir l'attention, parce qu'il y en a plusieurs espèces et elles ne sont pas sans être très suggestives, car nous pouvons les concevoir sur la fonction du signifiant: à côté de cela il y en a d'autres dont il nous dit avec beaucoup de nuances et de détails, que ce sont des formes apprises par cœur, qui à certains de ses éléments périphériques de la puissance divine, voire déçus de la puissance divine, sont inculquées, inoculées, et qui sont là données avec une absence totale de sens, au seul et unique titre de ritournelle destinée nettement à le*

## LES PSYCHOSES

cacher; entre les deux il ajoute une variété de modes d'un flux oratoire qui nous permettent de voir isolément, de nous arrêter un instant puisque nous n'avions jamais l'occasion de le faire, à moins que nous soyons linguiste, sur les différentes dimensions dans lesquelles se développe le phénomène de la phrase, je ne dis pas le phénomène de la signification, car là nous pouvons toucher du doigt la fonction de la phrase en elle-même, pour autant qu'elle n'est pas forcée de porter sa signification avec soi, le phénomène par exemple de la phrase interrompue est très souvent, je dirais presque toujours dans une période de sa vie, constamment surgi dans cette subjectivité comme de quelque chose qui est bel et bien donné comme tel, comme phrase interrompue, c'est-à-dire pour laisser une suspension de sens, lequel est donné en même temps, mais ce qui est auditivité, c'est une phrase coupée dans le milieu, le reste qui n'est nullement dans la lettre de la phrase est impliqué en temps que signification, et comme chute de la phrase; qu'il y avait là une mise en valeur de la chaîne symbolique dans sa dimension de continuité, *c'est-à-dire dans le sens d'une phrase interrompue qui appelle une certaine chute, et cette chute peut être d'une très grande gamme indéterminée, mais elle ne peut pas non plus être n'importe laquelle. Dans l'autre cas, c'est de l'autre dimension, celui de l'assimilation aux oiseaux du ciel identifiés aux jeunes filles, c'est tout à fait autre chose; avec elles les choses continues n'ont aucune espèce de sens. Freud est sûr à partir de là qu'il s'agit bien d'un dialogue avec les femmes, avec elles pas besoin de se fatiguer, ce dont il s'agit c'est simplement de produire un doux murmure, et ce qui est absolument frappant c'est cette sorte de décomposition.*

Ceci aussi mérite de nous retenir dans son détail, l'évolution en tant que telle de la relation du sujet au langage, le fait pendant longtemps qu'il y a là pour lui la même chose que dans le monde imaginaire, un danger perpétuellement su, que toute la fantasmagorie ne se réduise à une unité qui en fin de compte annihile, non pas son existence, mais justement l'existence de Dieu qui est essentiellement langage – il

p.115,l. 33

... dans sa dimension de continuité.

*Leçon du 18 janvier 1956*

l'écrit formellement - il dit: les rayons doivent parler. Le fait qu'il faut donc qu'il se produise à tout instant des phénomènes de diversion pour que Dieu soit Schreber, fait d'une complète résorption dans l'existence centrale du sujet, n'est pas non plus quelque chose qui mérite pour nous d'être tenu comme allant de soi, et qui va en tout cas nous illustrer *ce qu'il y a de fondamentalement vrai dans les rapports créateurs*, c'est-à-dire aussi bien du moment que c'est créateur le fait d'en retirer la fonction et l'essence, nous fait en effet aboutir à la conception d'une sorte de néant corrélatif qui est sa doublure. La parole se produit ou ne se produit pas, si elle se produit, c'est aussi dans une certaine mesure par l'arbitraire du sujet et d'une certaine façon le sujet est créateur, et fortement dans la relation de l'autre, non pas en tant qu'objet, voire non pas en tant qu'image, ni en tant qu'ombre d'objet, ni en tant que corrélatif imaginaire, mais à l'autre vraiment dans sa dimension essentielle toujours plus ou moins élidée par nous, tout de même décisif pour la constitution du monde humain, à savoir à cet autre en tant qu'il est irréductible à quoi que ce soit d'autre qu'à la notion d'un autre sujet, à savoir à l'autre en tant que lui, car ce qui caractérise le monde de Schreber, c'est que ce « lui » est perdu, le tu subsiste. C'est là quelque chose de très important, mais c'est certainement quelque chose de très insuffisant. La notion du sujet corrélatif à l'existence comme telle de quelque chose dont on peut dire: c'est lui qui fait cela, non pas celui que je vois là, qui bien entendu fait mine de rien, mais le « c'est lui », l'existence d'une dimension dans l'Autre comme tel, l'existence de cet être qui est le répondant de mon propre être, et sans lequel son propre être lui-même ne pourrait même pas être un je: ce rapport à lui pour autant que son drame sous-tend toute la dissolution du monde de Schreber, cette sorte de réduction du lui à un seul partenaire, en fin de compte de Dieu à la fois asexué et polysexué, et englobant en lui tout ce qui existe encore dans le monde auquel Schreber est affronté, et qui présente sur ce sujet deux faces très énigmatiques. Assurément grâce à lui

181

p. 115,1.41

Cela ne va pas de soi, mais illustre très bien le rapport du créateur à ce qu'il crée.

## LES PSYCHOSES

subsiste quelqu'un qui peut dire une vraie parole, et c'est de lui à lui qu'elle est suspendue; mais cette parole a pour propriété d'être toujours extrêmement énigmatique, c'est là la caractéristique de toutes les paroles de la langue fondamentale. Mais d'autre part ce Dieu paraît lui aussi l'ombre de Schreber, à savoir qu'il est atteint par cette dégradation imaginaire de l'altérité qui fait que c'est un personnage qui est comme Schreber, qui est frappé de cette espèce de féminisation qui est à l'origine.

C'est là que nous devons centrer notre étude du phénomène, nous n'avons bien entendu aucun moyen *puisque nous ne connaissons pas ce sujet, et que nous ne pouvons y entrer autrement d'une façon approfondie que par la phénoménologie de son langage*, c'est donc autour du phénomène du langage, des phénomènes de langage, plus ou moins hallucinés, parasitaires, étranges, intuitifs, persécutifs, dont il s'agit dans le cas de Schreber, *que nous avons la voie d'amorcer par là ce qui peut nous éclairer, c'est par là qu'il apporte une dimension nouvelle non éclairée jusqu'ici dans la phénoménologie des psychoses.*

p.116,l. 24

Puisque nous en connaissons pas le sujet Schreber, nous devons de toute façon l'étudier par la phénoménologie de son langage.

p. 116,l. 28

... dans le cas de Schreber, que nous allons éclairer une dimension nouvelle dans la phénoménologie des psychoses.

On pourrait quand même entrer ensemble dans ce texte de Schreber, parce qu'aussi bien pour nous le cas Schreber, c'est le texte de Schreber.

Qu'est-ce que j'essaie de faire cette année ? J'essaie que nous comprenions un peu mieux ce qu'on peut appeler l'économie du cas, la façon dont son évolution peut se comprendre, simplement se concevoir. Vous devez bien sentir qu'il y a dans cet ordre une espèce de glissement qui se fait tout doucement dans les conceptions psychanalytiques. Je vous ai rappelé l'autre jour qu'en somme l'explication que donne Freud, c'est essentiellement le passage au registre narcissique: il est évident que c'est le glissement du malade dans une économie essentiellement narcissique, c'est très riche, si on s'y arrêtaient bien on en tirerait toutes les conséquences; seulement il est tout à fait clair que l'on ne les tire pas; d'un autre côté, parce qu'on oublie, parce qu'après tout rien n'articule d'une façon bien nette ce que cela veut dire de mettre l'accent sur le narcissisme au point où Freud est parvenu de son oeuvre quand il écrit le cas Schreber, on ne situe plus non plus ce que représente à ce moment-là, la nouveauté d'explication, c'est-à-dire par rapport à quelle autre explication elle se situe.

Maintenant si vous prenez un auteur qui reprend la même question, la question des psychoses, c'est évidemment la



## LES PSYCHOSES

notion de défense qu'il mettra en avant, et pour prendre un de ceux qui ont dit les choses les plus élaborées sur les cas de psychose, il suffit de citer Katan, je reviendrai sur ce qu'a écrit Katan, je ne veux pas que nous procédions par commentaires sur les commentaires; *il faut partir du cas et voir comment on l'a compris et commenté, et nous sommes dans la voie de ce qu'a dit Freud en commentant le cas, car au début de son analyse du cas Schreber, il nous recommande d'abord de prendre connaissance du livre.* Comme nous sommes psychiatres ou du moins gens diversement initiés à la psychiatrie, il est bien naturel que nous lisions avec nos yeux de psychiatres, que nous essayions déjà de nous faire une idée de ce qui se passe dans le cas.

*La première approche de l'économie du cas, c'est de voir la masse des faits qui viennent en avant, qui tout de même ont leur importance, et en quoi ça a cette importance. Dans quoi se situe l'introduction de la notion de narcissisme dans l'ensemble de la pensée de Freud ? Il ne faut tout de même pas oublier les étapes, on parle de défense maintenant et à tout propos, et on croit là répéter quelque chose de très ancien dans l'œuvre de Freud; c'est vrai, c'est très ancien, la notion de défense joue un rôle très précocement, et dès 1884-1885 il propose le terme de neuro-psychose de défense, mais il emploie ce terme avec un sens tout à fait précis, quand il parle d'*Abwehrhystérie*, il la distingue de deux autres espèces d'hystéries, c'est-à-dire une première tentative de faire une nosographie proprement psychanalytique, et si vous voulez bien vous reporter à cet article auquel je fais allusion, il distingue les hystéries pour autant qu'elles doivent être conçues à la mode bleulérienne comme dépendantes, comme une production secondaire de ce qui se passe dans les états hypnoïdes, comme dépendantes d'un certain moment fécond qui correspond à un trouble de la conscience dans l'état hypnoïde. Il l'a abandonné à la nosologie en tant que c'est une nosologie psychanalytique, il n'a pas nié les états hypnoïdes, il a simplement dit: « nous ne nous intéressons pas à cela, ce n'est pas cela que nous prendrons comme caractère*

-184-

p.117, l.18

... il faut partir du livre comme le recommande Freud.

p.117, l. 24

Il ne faut pas oublier les étapes de l'introduction de la notion de narcissisme dans la pensée de Freud.

p.118, l. 12

... [conscience dans l'état hypnoïde.] Freud ne nie pas les états hypnoïdes, ...

*Leçon du 25 janvier 1956*

différentiel»; car c'est cela qu'il faut bien comprendre quand nous faisons de la classification. Il se passe dans toutes les classifications ce qui se passe dans toutes les sciences: vous commencez par faire de la botanique tout à fait primitive en comptant le nombre de ce qui se présente apparemment comme ces organes colorés d'une fleur, vous appelez ça pétales parce que c'est toujours pareil dans une fleur qui présente un certain nombre d'unités qu'on peut compter, c'est quelque chose de tout à fait primitif, il s'agit de voir et de comprendre si la fonction de ce qui se voit peut s'appeler au premier abord pour l'ignorant, pétales, et en approfondissant vous vous apercevez quelquefois que ceux prétendus pétales n'en sont pas du tout, ce sont des sépales et ça n'a pas la même fonction du tout. En d'autres termes, les registres divers d'analogie anatomique, génétique, donc embryologique, des éléments physiologiques aussi, fonctionnels, peuvent entrer en ligne de compte, et même peuvent faire pendant un certain temps chevaucher les registres classificatoires différents. Pour que la classification signifie quelque chose, il faut que ce soit une classification naturelle, ce naturel, comment allons-nous le chercher ?

*Pour l'instant nous sommes au niveau de l'hystérie*, Freud n'a pas repoussé les hystéries qui sont les états hypnoïdes; il a dit: à partir de maintenant nous n'en tiendrons pas compte parce que dans le registre de l'expérience analytique, ce qui importe c'est autre chose, cette autre chose était déjà présente dans ce premier débrouillage, c'est en cela que consiste la notion de *l'Abwehrhystérie*, strictement comme référence du souvenir traumatique.

Nous sommes au moment où pour la première fois apparaît la notion de défense dans le registre, il faut bien l'appeler par son nom, nous sommes dans le registre de la remémoration, je n'ai même pas dit de la mémoire, nous sommes dans les troubles de la remémoration, c'est-à-dire de ce que le sujet peut articuler verbalement, de ce dont il se souvient qui est l'élément essentiel, c'est la sortie de ce qu'on peut appeler les petites histoires du patient, et le fait que

- 185 -

p. 118, l. 27

Freud n'a donc pas repoussé les états hypnoïdes, il a dit qu'il n'en tiendrait pas compte...

p. 118, 138

L'« Abwehrhysterie » est une hystérie où les choses sont formulées dans les symptômes, ...

p. 119, 16

... non seulement ce n'est jamais ce qu'on attendait, mais ce n'est jamais que très simple, admirablement clair. Et pourtant, il n'en est pas un qui ne soit nourri de ces énigmes que sont les pierres d'attente.

p. 119, l. 11

... le champ nouveau qu'il découvrait.

- 186 -

## LES PSYCHOSES

cette petite histoire il est capable ou non de la sortir, et c'est le fait de la sortir. Anna O. dont une personne m'a rapporté ici le portrait qui était sur un timbre-poste, car elle a été la reine des assistantes sociales, a appelé cela la « *talking cure* ».

*L'Abwehrhystérie est une hystérie dans laquelle il suffit de lire le texte de Freud pour voir que c'est tout à fait proche et tout à fait ouvert à la formulation que] e vous en donne: les choses ne sont plus formulables parce qu'elles sont formulées ailleurs dans les symptômes, et il s'agit de relibérer ce discours, nous sommes absolument sur ce registre, il n'y a pas trace à ce moment-là de régression, de théorie des instincts, et déjà pourtant toute la psychanalyse est là, et il distingue une troisième espèce d'hystérie qui elle a pour caractéristique qu'elle a aussi quelque chose à raconter, mais qui n'est racontée nulle part. Bien sûr à l'étape où nous sommes de l'élaboration de la théorie, il serait bien étonnant qu'il nous dise où peut être ce jeu, mais c'est déjà parfaitement dessiné. L'œuvre de Freud est pleine comme cela de pierres d'attente qui, si on peut dire, me réjouissent, on peut s'apercevoir chaque fois qu'on prend un article de Freud, que ce n'est jamais non seulement ce qu'on attendait, mais que ce n'est jamais quelque chose de très simple, d'admirablement clair, mais il n'y a pas un texte de Freud qui ne soit en quelque sorte nourri d'énigmes qui correspondent à ce que j'appelle les pierres d'attente, que les choses se sont trouvées d'une façon telle qu'on peut dire qu'il n'y a véritablement que lui qui ait amené de son vivant les concepts originaux pour attaquer, ordonner ce nouveau champ qu'il nous découvrirait. Et comment nous en étonnerions-nous ? Ces concepts, il les traite chacun avec un monde de questions, ce qu'il y a de bien dans Freud, c'est qu'il ne nous les dissimule pas, ces questions, c'est-à-dire que chacun de ses textes est un texte problématique, de telle sorte que lire Freud c'est rouvrir les questions.*

186

\*Contresens.( dans le texte AFI il n'y a pas d'étoiles à quoi renverraient celles-ci)

\*\* C'est le rapport du sujet à Freud qui est évacué.

*Leçon du 25 janvier 1956*

*Alors troubles de la mémoire, c'est de là qu'il faut tout de même toujours partir pour savoir que ça a été le terrain de départ, mettons que ce soit même dépassé, il faut mesurer le chemin parcouru, dans une affaire comme la psychanalyse il serait bien étonnant que nous puissions nous permettre de méconnaître l'histoire, ce n'est pas pour faire ici l'histoire du chemin parcouru entre ce que nous appellerons l'étape « troubles de la mémoire », et l'étape « régression des instincts », j'en ai tout de même assez fait dans les années qui ont précédé pour dire que c'est à l'intérieur de ce mécanisme découvert à l'intérieur de l'exploration et de la mise en jeu du trouble de la remémoration, que se découvrent les mécanismes de la régression des instincts en tant qu'ils dépendent eux-mêmes du travail par lequel on s'efforce primitivement dans la psychanalyse de restituer le vide de l'histoire du sujet, que nous nous apercevons alors que ces événements vont se nicher là où on ne les attendait pas, c'est-à-dire qu'il se produit ce dont je vous parlais la dernière fois, sous la forme de déplacement dans le comportement, on s'aperçoit qu'il ne s'agit pas purement et simplement là de retrouver la localisation mnésique des événements, autrement dit chronologique, de restituer une part du temps perdu, mais qu'il y a aussi des choses qui se passent sur le plan topique, c'est-à-dire de la distinction de registres complètement différents dans la régression est là implicite. En d'autres termes ce qu'on oublie tout le temps, c'est que ce n'est pas parce que une notion est venue au premier plan que l'autre ne garde pas aussi son prix et sa valeur, à l'intérieur de cette régression topique, c'est-à-dire là où les événements prennent leur sens comportemental fondamental, c'est là que se fait la découverte à un moment donné d'un narcissisme, c'est-à-dire qu'on s'aperçoit qu'il y a des modifications dans la structure imaginaire du monde, et qu'elles interfèrent avec les modifications dans la structure symbolique, il faut bien l'appeler comme cela puisque la remémoration est forcément dans l'ordre symbolique.*

*Qu'est-ce que cela veut dire au point où Freud en est par*

- 187 -

p. 119, l.16

*Les troubles de la remémoration, c'est là qu'il nous faut toujours revenir...*

## LES PSYCHOSES

venu? Au point où Freud en est parvenu quand il nous parle du délire et quand il nous l'explique par une régression narcissique de la libido, cela veut dire quand il s'agit de restaurer pour comprendre, il s'est passé quelque chose qui est une différence de nature, que le désir qui avait à se faire reconnaître ou à se manifester, se manifeste, et ceci est tout entier dans un plan de la réalisation si claire soit-elle de ce qui est à reconnaître dans le délire, se situe sur un plan qui très fondamentalement est changé par rapport à ce qu'il s'agit de reconnaître, il y a un transfert de plan, le retrait de la libido des objets représente une désobjectalisation de ce qui va se présenter de façon plus ou moins licite dans le délire, comme représentant le délire quia à se faire connaître. Si on ne comprend pas cela, on ne voit absolument pas ce qui distingue une psychose d'une névrose, ni pourquoi non plus on a tant de peine à restaurer ce qu'on peut appeler la relation du sujet à la réalité, puisqu'en principe c'est tout au moins ce qu'on lit dans certains passages de Freud, d'une façon loin d'être aussi sommaire qu'on se la représente et qu'on la traduit tout d'abord, puisque le délire est tout entier là, lisible, il est en effet lisible et il est aussi transcrit dans un autre registre, et comment ceci peut-il se faire, comment ce qui dans la névrose ce qui reste toujours dans l'ordre symbolique, c'est-à-dire toujours avec cette duplicité du signifié et du signifiant qui est ce que Freud traduit sous le terme du compromis de la névrose, comment dans l'ordre du délire ceci se passe-t-il sous un tout autre registre, où il est encore lisible mais où il est sans issue ? C'est cela le problème économique qui reste ouvert au moment où Freud termine le cas Schreber.

Je dis des choses massives là, je pense qu'elles sont faites en tout cas pour être reçues par vous comme telles, pour situer vraiment où est le problème. En d'autres termes le refoulé dans le cas des névroses, reparaît in loco, là où il a été refoulé, c'est-à-dire dans le milieu même de symboles pour autant que l'homme s'y intègre et y participe comme agent, mais aussi comme acteur; le refoulé dans la névrose reparaît

p.119,l. 41

... forcément dans l'ordre symbolique.

Quand Freud explique le délire par régression narcissique de la libido, son retrait des objets aboutissant à une désobjectivation, cela veut dire, au point où il en est parvenu, que le désir qui est à reconnaître dans le délire se situe sur un tout autre plan que le désir qui a à se faire reconnaître dans la névrose.

*Leçon du 25 janvier 1956*

*in loto sous un masque*; le refoulé dans la psychose si nous savons lire Freud, reparaît dans un autre lieu, in altéro, *dans l'imaginaire, et là en effet sans masque*. Ceci est tout à fait clair, ça n'a rien de nouveau ni d'hétérodoxe, simplement il faut s'apercevoir que c'est là le point principal qui évite qu'on se pose des problèmes inutiles.

Cette leçon essentielle qui ne peut pas être considérée comme le point final au moment où Freud met le point final sur son étude sur Schreber, c'est au contraire à partir de ce moment-là que les problèmes commencent à se poser. Cette transmutation peut se faire, chacun a essayé depuis de prendre la relève, *c'est bien pour cela que Katan nous donne certaines théories des psychoses avec leurs étapes prépsychotiques, etc. - nous y reviendrons en détail - mais en gros on peut dominer le sujet et lire tout ce que Katan a écrit sur le cas Schreber, il a essayé de donner une théorie analytique de la schizophrénie (tome V recueil annuel sous le titre de « La psychanalyse de l'enfant »).*

On voit très bien le chemin parcouru dans la théorie analytique à lire Katan car on s'aperçoit que l'acte dynamique complexe qui laisse toujours chez Freud tellement ouverte la question du centre du sujet, c'est-à-dire qui par exemple dans l'analyse de la paranoïa s'avance pas à pas, nous montre l'évolution d'un trouble essentiellement libidinal, d'un jeu complexe, d'un agrégat de désirs qui sont transférables, transmutables, qui peuvent régresser, de toute une dialectique dont le centre nous paraît essentiellement problématique, comme à partir du moment où *un certain doute* s'est opéré dans l'analyse, c'est-à-dire à peu près vers le temps de la mort de Freud, car les articles dont je vous parle sont postérieurs à la notion de défense, prend le sens d'une défense menée, dirigée à partir de quelque chose qu'on a retrouvé, ce bon vieux centre de toujours, le moi qui est là pour manier les leviers de commande. La psychose est très formellement interprétée, non plus dans le registre d'une dynamique des pulsions, d'une économie complexe, mais de procédés employés par le moi pour s'en tirer avec des exi-

189

p. 120, l. 27

Lisez Katan par exemple, qui essaie de nous donner une théorie analytique de la schizophrénie, ...

p. 120, l. 37

... le virage qui s'est opéré dans l'analyse...

## LES PSYCHOSES

gences diverses, et lui qui redevient non seulement le centre mais la cause du trouble, le moi a à se défendre d'une certaine façon contre des pulsions.

La notion de défense n'a pas d'autre sens que celui qu'elle a dans le sens de se défendre contre une tentation, et toute la dynamique du cas Schreber nous est expliquée à partir du besoin pour lui d'en agir, de s'en tirer avec une pulsion dite homosexuelle *qui comporte pour le moi des menaces qui sont comprises, perçues, senties en tant que menaces faites au moi, à savoir de sa complétude*, la castration n'a plus d'autre sens symbolique que celui d'une perte d'intégrité physique, et on nous dit formellement que le moi n'étant pas assez fort, comme on s'exprime, pour trouver ses points d'attache dans le milieu extérieur, et à partir de là exercer sa défense contre la pulsion qui est dans « l'id », trouve une autre ressource qui est de fomenter, de créer puisque c'est un appareil, cette nouvelle chose, cette néoproduction qui s'appelle l'hallucination et qui est une autre façon d'en agir, de transformer ses instincts, elle va se voir dans l'hallucination d'une façon transformée, c'est une sublimation à sa manière qui a de gros inconvénients, et c'est à ce titre que la défense du moi est conçue dans ce registre.

Ne voyons-nous pas là qu'il y a un rétrécissement, une réduction de la perspective ? Les insuffisances cliniques de la chose sautent aux yeux, en fin de compte la notion qu'il y a une façon de satisfaire à la poussée du besoin qui est imaginaire, c'est une notion qui est latente, fondée même, articulée dans la doctrine freudienne, mais qui n'est jamais prise que comme un élément du déterminisme du phénomène, jamais Freud n'a eu une définition de la psychose hallucinatoire qui soit purement et simplement comparable au fantasme de satisfaction de la faim par un rêve de satisfaction de la faim: il n'est que trop évident, il suffit de regarder l'aspect clinique des choses pour s'apercevoir qu'un délire ne répond en rien à une telle fin. Seul le besoin de nous satisfaire nous rend la retrouvaille qui n'est pas difficile: certains groupes imaginaires qui nous sont familiers par l'étude des névroses

p. 121, l. 6

... pulsion dite homosexuelle qui menacerait sa complétude.

- 190 -

de l'être humain, il est toujours agréable de retrouver un objet. Freud nous apprend même que c'est comme cela, par cette voie que passe la création du monde des objets humains, par conséquent nul étonnement à ce qu'on soit toujours content quand on retrouve ce qu'on s'est déjà représenté, comme nous retrouvons une vive satisfaction de retrouver certains des thèmes symboliques de la névrose dans la psychose. Ce n'est pas du tout illégitime, seulement il faut bien voir que ceci ne couvre qu'une toute petite partie du tableau.

C'est de mesurer à quel point dans le cas Schreber on peut, à condition d'y faire un choix, schématiser comme je vous l'ai déjà indiqué, schématiser comme pour les homosexuels, la transformation même en ajoutant imaginaire, de cette poussée homosexuelle dans un délire qui fait que Schreber est la femme de Dieu, le réceptacle du bon vouloir et des bonnes manières divines. C'est un schéma qui a une assez grande valeur convaincante, car on peut trouver dans la portée même du texte de Schreber, toutes sortes de modulations véritablement même raffinées, qui justifient cette conception. Il en est de même de l'articulation d'une telle théorie de la psychose, nous trouvons là l'explication que ce n'est pas quelque chose que nous allons manier tout à fait à notre guise, comme on manie une névrose, puisque nous avons fait une très grande distinction fondamentale entre la réalisation du désir refoulé - sur le plan symbolique dans la névrose, et sur le plan imaginaire dans la psychose. Rien que cette distinction que je vous ai apportée la dernière fois, comme position de principe pour distinguer ces deux plans, cette distinction est déjà assez satisfaisante, mais elle ne nous satisfait pas, pourquoi ? Parce, qu'une psychose, ça n'est pas simplement cela, ça n'est pas le développement d'un rapport imaginaire, fantasmatique au monde extérieur, c'est autre chose, et je voudrais simplement aujourd'hui vous faire mesurer la masse du phénomène, à savoir qu'étant admis ce que je viens de vous dire, qu'en effet la conception si on peut dire schrébérienne, pour parler comme Schreber parle lui-même de la naissance d'une



nouvelle génération schrébérienne d'hommes, c'est-à-dire l'humanité va être régénérée à partir de lui qui a gardé une véritable existence.

Parlons du dialogue de l'unique, de Schreber avec le partenaire énigmatique qui est son Dieu, le Dieu schrébérien lui aussi, est-ce là tout le délire ? Mais non; non seulement ce n'est pas là tout le délire, mais il est tout à fait impossible de le comprendre dans ce registre; on peut s'en désintéresser, mais il est tout de même assez curieux de se contenter d'une explication très partielle d'un phénomène massif et complet comme est la psychose, en n'y retenant que ce qu'il y a de clair dans les événements imaginaires; si nous voulons vraiment avoir le sentiment que nous avançons, que nous comprenons quelque chose à la psychose, il faut tout de même aussi que nous puissions articuler une théorie qui justifie la masse des phénomènes dont je vais vous donner ce matin quelques échantillons *ce qui va me forcer à des lectures. Il faut que nous nous rendions compte de la dimension que nous pouvons appeler dans l'ensemble l'aliénation verbale, de l'importance énorme en un point qui est un état avancé du délire.* Nous allons commencer par la fin et nous tâcherons de comprendre en remontant; j'adopte cette voie, pas simplement par un artifice de présentation, c'est conforme à la matière que nous avons, entre les mains, et qui est un texte: voilà un malade qui a été malade de 1883 à 1884, qui a eu ensuite huit ans de répit, et c'est au bout de la neuvième année depuis le début de la première crise, que les choses ont recommencé sur le plan pathologique, en octobre 1893 les choses repartent, il entre dans la même clinique où il avait été soigné la première fois, la clinique du Docteur Flechsig où il va rester jusqu'à la mi-juin 1894. Là il se passe beaucoup de choses, l'état dans la clinique de Flechsig est un état complexe dont on peut caractériser l'aspect clinique sous la forme de ce qu'on peut appeler une confusion hallucinatoire, et même un état de stupeur hallucinatoire, *le sujet est très loin pendant ce moment de ne pas avoir, comme nous le savons des déments précoces, non seulement orientation,*

p. 122,l. 10

... la masse de ces phénomènes dont je vais vous donner ce matin quelques échantillons.

p. 122, l. 22

... et même une stupeur hallucinatoire.- 192 -

*repérage des phénomènes normaux, mémoire, plus tard il nous fera un rapport de tout ce qu'il a vécu, certainement distordu pour une part, cette confusion s'applique pour désigner la façon brumeuse dont il se souvient de certains épisodes; d'autres éléments, les éléments spécialement délirants de ses rapports avec différentes personnes qui l'entourent à ce moment-là, seront conservés assez pour qu'il puisse en apporter un témoignage valable, c'est néanmoins la période la plus obscure du délire et de la psychose. Car c'est à travers ce délire seulement que nous pouvons avoir connaissance de ce témoignage, puisque aussi bien nous n'y étions pas, et que sur cette première période les certificats des médecins ne sont pas excessivement riches. Cette période en tout cas est assez bien retenue dans la mémoire du sujet au moment où il va en témoigner, pour qu'il puisse y établir des distinctions. Il s'est passé des choses et en particulier un déplacement du centre de l'intérêt sur des relations que nous pourrions appeler - tête de chapitre empruntée au texte même de Schreber - les relations où dominent les rapports personnels avec ce qu'il appelle des âmes; ces âmes ne sont pas des êtres humains, c'est même très éloigné d'être les ombres des êtres humains auxquelles il a à faire à ce moment-là, ce sont des êtres humains morts qui ont des propriétés particulières, avec qui il a des relations particulières, et dans lequel il donne toutes sortes de détails, qui sont très liées à toutes sortes de sentiments de transformation corporelle, d'échange corporel, d'intrusion corporelle, d'inclusion corporelle, c'est un délire où la note douloureuse joue un rôle très important, je ne parle pas encore à ce moment-là d'hypocondrie, ce n'est encore qu'un terme trop vague pour notre vocabulaire,) je suis en train de désigner les grandes lignes. Donc ce qu'on peut dire du point de vue phénoménologique, et à rester prudent, c'est qu'il y a certainement à ce moment-là quelque chose qui est noté comme caractéristique, et qu'on pourrait appeler crépuscule du monde; c'est-à-dire qu'il n'est plus avec des êtres réels, n'être plus avec est tout à fait un élément caractéristique,*

mais qu'il est avec d'autres éléments qui sont peut-être beaucoup plus encombrants que des êtres réels, ils le sont même tellement plus que le mode de relation douloureuse est ce qui domine, et que ce mode de relations douloureuses comporte une véritable perte de l'autonomie étant donné le sentiment qu'il a d'envahissement, d'inclusion, d'intrusion, c'est quelque chose qui est ressenti par lui comme source de perturbation profonde de son existence et comme ayant un caractère à proprement parler intolérable qui motive aussi chez lui toutes sortes de comportements qu'il ne nous indique que d'une façon forcément ombrée, mais dont nous voyons assez l'indication dans la façon dont il est traité: il est surveillé; la nuit il est mis en cellule, il est privé de toute espèce d'instrument pouvant rester à sa portée. Il est clair qu'il apparaît à ce moment-là dans un état aigu très grave comme un malade dans un état très grave.

Il y a un moment de transformation qui est à peu près vers février-mars 1884, c'est lui qui nous le dit, transformation de l'accent aux âmes, ces sortes d'êtres avec lesquels il a ses échanges du type de registre de l'intrusion somatique, ou d'une fragmentation somatique. Nous voyons apparaître autre chose, c'est le moment où se substituent aux dites âmes, pour des raisons qu'il appelle plus tard les âmes examinées, les royaumes proprement divins, ce qu'il appelle les royaumes de Dieu postérieurs, Ormuzd et Ahriman, car ils apparaissent sous une forme dédoublée; l'apparition aussi de ce qu'il appelle les rayons purs, c'est-à-dire quelque chose qui se comporte d'une façon tout à fait différente des âmes dites examinées qui sont celles des rayons impurs, *c'est ce que signifie que les unes ont des intentions impures qui sont manifestées par des craintes de viol, d'empoisonnement, de transformations corporelles; déjà des émasculations sont apparues dans la première période.* Les autres ont un autre mode de relation avec lui, ce ne sont pas non plus des relations sans ambiguïté. Schreber poursuivra toute sa confiance pour nous dire dans quelle profonde perplexité le laissent les effets de cette prétendue pureté qui est elle-même

- 194 -

p. 123, l. 24

... qui sont des rayons impurs.

celle qu'on ne peut qu'attribuer à une intention divine, et qui tout de même laisse apercevoir dans son texte de singulières complicités, une singulière façon d'être troublée, d'être atteinte, cette prétendue pureté, par toutes sortes d'éléments qui partent d'abord des âmes examinées, qui jouent à ces rayons divins, à ces rayons purs toutes sortes de tours, qui par toutes sortes de moyens essaient d'en capter toute la puissance à leur profit, et qui aussi s'interposent entre Schreber et leur action bénéfique. Il y a là description très précise de toute une tactique de la majeure partie de ces âmes dites examinées, qui sont essentiellement les âmes animées de bien mauvaises intentions, nommément celle qui est le chef de file, donc de Flechsig, de la tactique par laquelle Flechsig fractionne son âme pour en répartir les morceaux dans cet hyperespace que vous développe Schreber, et qui est celui qui s'interpose entre lui et le Dieu éloigné dont il s'agit.

*Cette notion d'éloignement: je suis celui qui est éloigné, nous trouvons cette formule dans une note qui nous rapporte ce que Dieu lui confie, qui rend une sorte d'écho biblique, « je suis celui que je suis ». Dieu pour Schreber, n'est pas ce Dieu qui est, c'est celui qui est bien loin. Et cette notion de distance jouera son rôle, néanmoins l'entrée des rayons purs s'annonce avec des caractéristiques tout à fait spéciales, ces rayons purs parlent; qu'ils parlent, qu'ils soient essentiellement parlants, qu'il y ait une équivalence entre rayons, rayons parlants, nerfs de Dieu, et toutes les formes particulières qu'ils peuvent prendre, jusque y compris les formes diversement miraculées sur lesquelles nous reviendrons tout à l'heure, nommément les oiseaux, c'est là quelque chose de tout à fait essentiel, et ceci correspond à une période où domine ce qu'il appelle la *Grundsprache*, c'est-à-dire cette langue qui est une sorte de très savoureux haut allemand, qui a une très grande tendance à s'exprimer par euphémismes et par antiphrases: on appelle par exemple la punition une récompense; c'est son mode de parler, la punition est à sa façon en effet une récompense, et le style de cette langue fondamentale sur laquelle nous aurons à revenir, car elle*

-195

p. 123, l. 34

«Je suis celui qui est éloigné», nous trouvons cette formule qui rend un écho biblique dans une note où Schreber nous rapporte ce que Dieu lui confie.

nous permettra de reposer le problème du sens antinomique des mots primitifs sur lesquels bien entendu il reste un grand malentendu entre ce que Freud en a dit avec simplement le tort de prendre comme référence un linguiste qu'on trouvait un peu avancé, mais qui touchait quand même quelque chose de juste, à savoir Abel. Et là-dessus, M. Benveniste nous a apporté l'année dernière quelque chose qui a toute sa valeur au point de vue signifiant, à savoir qu'il n'est pas question dans un système signifiant qu'il y ait des mots qui désignent à la fois deux choses contraires, parce qu'ils sont justement faits pour distinguer les choses; là où il existe des mots, ils sont forcément faits par couples d'opposition, les mots ne peuvent pas joindre en eux-mêmes deux extrêmes en tant que signifiants, mais que nous passions à la signification, c'est autre chose, comme il nous a expliqué par exemple qu'il n'y a pas à s'étonner qu'on appelle altus un puits profond, parce que nous dit-il, dans la perspective, le point de départ mental où est le latin, c'est du fond du puits que ça part, mais ça va très loin et il nous suffit de réfléchir qu'en allemand on appelle « *Jüngstes Gericht* » le jugement dernier, le jugement le plus jeune, et on peut en être saisi, l'image de la jeunesse à propos du jugement dernier n'est pas ce qui en France est employé, pourtant on dit « votre petit dernier » pour désigner le plus jeune, mais ce n'est pas ce qui se présente à l'esprit d'abord quand on parle du jugement dernier, tout nous suggère tout de suite quelque chose qui s'inscrit dans le registre de la vieillesse plutôt que dans celui de la jeunesse. C'est donc une question à laquelle il faut quand même s'arrêter, et cette *Grundsprache* nous en donnera de beaux exemples.

En 1894, il est transporté à la maison de santé privée du Dr Pierson à Koswitz; il y reste quinze jours : c'est une maison de santé privée, la description qu'il en donne nous indique que c'est une maison de santé, si je puis dire, fort piquante, on y reconnaît du point de vue du malade toutes sortes de traits qui ne manqueront pas de réjouir ceux qui ont gardé quelque sens de l'humour, ce n'est pas que ce soit

mal, c'est assez coquet, ça a le côté bonne présentation de la maison de santé privée, avec ce caractère de profonde négligence dont rien ne nous est épargné. Il n'y reste pas très longtemps et on l'envoie dans le plus vieil asile au sens vénérable du mot, qui est à Pirna. Il était d'abord à Chemnitz, avant sa première maladie, il est nommé à Leipzig, puis c'est à Dresde qu'il est nommé Président de la Cour d'appel juste avant sa rechute: de Dresde c'est à Leipzig qu'il va se faire soigner. Koswiz se trouve quelque part de l'autre côté de l'Elbe par rapport à Leipzig, mais le point important où il va rester dix ans de sa vie en amont de l'Elbe, c'est Pirna.

Quand il rentre à Pirna il est encore très malade et il ne commencera à écrire ses mémoires qu'à partir de 1897-1898, à une époque où, étant donné qu'il est dans un asile public, et que les décisions peuvent y avoir quelque retard, à une époque entre 1896-1898, on le met encore la nuit dans une cellule dite « cellule de dément », et à une époque où dans cette cellule il emporte dans une petite boîte de fer blanc un crayon, des bouts de papier sous diverses formes d'alibis, et où il commence à prendre des petites notes, où ses petites études comme il les appelle, car il y a ce qu'il nous a légué, le livre des mémoires, mais il y a paraît-il une cinquantaine de petites études auxquelles il se réfère de temps en temps, et qui sont des notes qu'il a prises à ce moment-là, qui lui ont servi de matériaux. Alors il est assez légitime pour un texte qui en somme n'a pas été rédigé plus haut que 1898, et qui s'étale quant à la rédaction jusqu'à l'époque de sa libération puisqu'il comprend la procédure de cette libération, c'est-à-dire en 1903, que nous ayons là un texte qui témoigne de façon beaucoup plus sûre et beaucoup plus ferme de l'état terminal, pour ce que nous connaissons de la terminaison de la maladie: nous ne savons même pas quand il est mort, nous savons seulement qu'il a fait une rechute en 1907 et qu'il a été réadmis dans une maison de santé, ce qui est très important.

Nous allons donc partir de cette perspective qui est celle

- 197 -

de la date où il a écrit des mémoires. Il y a des choses dont il peut témoigner naturellement à partir de cette date-là, mais c'est déjà très suffisamment problématique pour nous intéresser, même si nous ne résolvons pas le problème de la fonction économique de ce que j'ai appelé tout à l'heure « les phénomènes d'aliénation verbale », appelons-les provisoirement « des hallucinations verbales », ce qui nous intéresse c'est ce qui distingue le point de vue analytique dans l'analyse d'une psychose, du point de vue je dirais psychiatrique courant, c'est-à-dire sur un point où nous sommes tout gros-Jean comme devant car il est tout à fait clair que pour ce qui est de la compréhension réelle de l'économie des psychoses, un rapport fait sur la catatonie en 1903, est quelque chose que nous pouvons lire maintenant. Faites l'expérience, prenez naturellement un bon travail, on peut dire maintenant qu'on n'a pas fait un pas dans l'analyse de ces phénomènes, *alors qu'il y a quelque chose qui doit distinguer le point de vue de l'analyste, je n'en vois strictement rien, si ce n'est d'autres éléments distinctifs dans l'analyse de structure, je ne vois absolument pas quelle autre originalité on peut apporter, sinon celle-ci* qu'à propos d'une hallucination verbale, au lieu de nous demander si le sujet entend un petit peu ou beaucoup, ou si c'est très fort, ou si ça éclate, ou si c'est bien avec son oreille qu'il entend, ou si c'est de l'intérieur, ou si c'est du cœur, ou du ventre, choses qui sont évidemment très intéressantes, mais qui partent en fin de compte de cette idée assez enfantine, que nous sommes très épatés qu'un objet entende des choses que nous n'entendons pas, comme si aussi d'une certaine façon il ne nous arrivait pas à nous à tout instant, d'avoir ce qu'on appelle des visions, c'est-à-dire qu'il nous descend dans la tête des formules qui ont pour nous une certaine valeur saisissante, orientante, voire quelquefois fulgurante, illuminante, *qui nous avertissent; point de vue* évidemment dont nous ne faisons pas le même usage que le psychotique, mais quand même il arrive des choses dans l'ordre verbal qui sont ressenties par le sujet d'une certaine façon comme quelque chose

p. 126, l. 33

Il est un fait que ce ne peut être que pour nous, ...

p. 126, *haut de page* Passage sauté

- 198 -

qu'on a reçu, c'est quelque chose qui commence vraiment à nous saisir à partir du moment où nous partons de l'idée de principe que ce qui est intéressant c'est de savoir comme on nous l'a appris à l'école si c'est une sensation ou une perception, ou une aperception, ou une interprétation, bref, si nous restons dans un registre académique ou scolaire concernant cette question du rapport élémentaire à la réalité, tel que nous le construisons dans une théorie de la connaissance qui est manifestement tout à fait incomplète, car l'élément qui s'étage de la sensation en passant par la perception pour arriver au domaine de la causalité et de l'organisation du réel, et en tout cas depuis quelque temps la philosophie s'efforce à tue-tête de nous avertir depuis Kant qu'il doit y avoir des *choses* et des registres différents de la réalité à propos desquels ces problèmes s'expriment, s'organisent et se posent dans des registres d'interrogation également différentes, et que ce n'est pas peut-être le plus intéressant de savoir si oui ou non une parole a été entendue.

Nous sommes encore « le bec dans l'eau », c'est-à-dire que les trois-quarts du temps, que nous apportent les sujets ? Ce n'est rien d'autre que ce que nous sommes en train de leur demander, c'est-à-dire de leur suggérer de nous répondre, c'est-à-dire d'introduire dans ce qu'ils éprouvent des distinctions et des catégories qui n'intéressent que nous, et non pas eux, ce qui les intéresse eux, c'est bien évidemment tout autre chose, le rapport d'étrangeté de caractère imposé, extérieur de l'hallucination verbale à quelque chose d'extrêmement intéressant mais qui est à considérer précisément dans le rapport en tant que tel, car nous ne le voyons bien qu'à la façon dont les malades réagissent, c'e n'est pas là où il entend le mieux comme on dit au sens où on croit qu'entendre c'est entendre avec les oreilles, ce n'est pas là où il entend le mieux qu'il est le plus frappé, il y a des malades qui sont atteints de certaines formes d'hallucinations qui paraissent extrêmement vivides, et qui ne restent que des hallucinations, et il y en a d'autres chez qui ces hallucinations au contraire, ont un caractère peu vivide, extrêmement



endophasique, et chez qui l'hallucination a au contraire le caractère le plus décisif pour le sujet, à savoir qu'il lui donne tout le caractère d'une certitude. Comme j'introduisais cette distinction à l'orée de notre propos, quand il s'agissait des psychoses, distinction des certitudes et des réalités, c'est là ce qui est important, c'est ce qui nous introduit dans des différences structurelles à l'intérieur de ces phénomènes, c'est que nous sommes mieux placés que quiconque pour nous apercevoir que ce sont des différences qui en aucun cas ne sont superstructurelles pour nous, c'est curieux que ce ne soit que pour nous, mais il est un fait parmi les cliniciens, que ça ne peut être que pour nous, *la parole est d'extrême poids et d'importance*, puisqu'à la différence des autres cliniciens, nous savons que cette parole est toujours là, articulée ou pas, elle est présente et enregistrante à l'état articulé, c'est-à-dire déjà historisée, c'est-à-dire déjà prise dans le réseau des couples et des oppositions symboliques; tout le vécu indifférencié du sujet, j'entends par là cette succession que nous aurions qualifiée d'image projetée sur un écran, du vécu du sujet dont la restauration totale selon Bergson, serait indispensable pour permettre de saisir et de comprendre le sujet dans sa durée.

Il est tout à fait clair que ce que nous touchons cliniquement n'est jamais quelque chose comme cela, nous trouvons par une analyse interminable que ce serait quelque chose qui serait inscrit dans le fond des phénomènes, et malheureusement ça ne nous intéresse absolument pas, ça ne tend jamais à surgir, la continuité de tout ce qu'a vécu un sujet depuis sa naissance; ce sont les points décisifs du point de vue de l'articulation symbolique, du point de vue de l'histoire dans le sens où vous appelez l'histoire, l'Histoire de France, c'est-à-dire que tel jour Mlle de Montpensier était sur les barricades, et elle y était peut-être par hasard, et ça n'avait peut-être pas d'importance dans une certaine perspective, mais ce qu'il y a de certain, c'est qu'il n'y a que cela qui reste dans l'Histoire, c'est qu'elle était là et on lui a donné un sens, et que ce sens soit vrai ou pas vrai, sur le moment d'ailleurs

p. 126, l. 33

Ou bien ça vient d'un remaniement postérieur, ou bien ça commence déjà à avoir une articulation sur le moment même.

- 200 -

il est toujours un peu vrai, et c'est ce qui est devenu vrai dans l'Histoire qui compte et qui fonctionne, mais quand même comme il faut que ça vienne de quelque part, ou bien que ça vienne d'un remaniement postérieur, ou bien ça commence déjà à avoir une ébauche d'articulation sur le moment même. *C'est là quelque chose d'important à voir, mais ce qui est également très important*, c'est que ce que nous appelons sentiment de réalité quand il s'agit de restauration des souvenirs, est ce quelque chose d'ambigu qui consiste essentiellement en ce que oui ou non une réminiscence - c'est-à-dire une résurgence d'impression - peut ou non s'organiser dans la continuité historique, ce n'est pas l'un ou l'autre qui donne l'accent de la réalité, c'est l'un et l'autre, c'est un certain mode de conjonction des deux registres qui donne aussi le sentiment d'irréalité, car du point de vue du registre sentimental, ce qui est sentiment de réalité est sentiment d'irréalité, ou à « un quart de poil près » le sentiment d'irréalité n'est vraiment là que comme un signal qu'il s'agit d'être dans la réalité, et qu'il manque encore un petit quelque chose. Autrement dit, le sentiment de déjà vu qui a fait tellement de problèmes pour les psychologues, est quelque chose que nous pourrions désigner comme une homonymie, c'est toujours dans la clé symbolique que s'entrouvre le ressort, c'est pour autant que quelque chose est vécu avec une signification symbolique pleine, quelque chose qui reproduit une situation symbolique homologue déjà vécue, mais oubliée et qui à ce titre revit sans que le sujet comprenne les tenants et les aboutissants, et donne à ce sujet le sentiment que le contexte, l'actuel, le tableau du moment présent, est quelque chose qu'il a déjà vu. Le déjà vu est quelque chose d'excessivement près de ce que l'expérience de l'analyse nous apporte sous le registre du déjà raconté, à part que c'est l'inverse, que ce n'est justement pas dans l'ordre du déjà raconté que ça se place, parce que c'est même dans l'ordre du jamais raconté, mais c'est du même registre.

En d'autres termes, ce que nous devons supposer si nous admettons l'existence de l'inconscient tel que Freud l'arti

- 201 -

p. 127, l. 10

.. ou bien ça commence déjà à avoir une articulation sur le moment même.

cule, c'est que cette phrase symbolique, cette construction symbolique permanente qui recouvre de sa trame tout le vécu humain, est quelque chose qui est toujours là, plus ou moins latent, qui est en quelque sorte un des éléments nécessaires de l'adaptation humaine, c'est que ça passe sans qu'on y pense. Cela aurait pu être qualifié pendant longtemps d'énormité, mais il n'y a que pour nous que ça ne peut pas en être une, car l'idée même de pensée inconsciente qui est en effet le grand paradoxe concret, pratique qu'a apporté Freud, veut dire cela et ne veut pas dire autre chose; quand Freud formule le terme de pensée inconsciente en ajoutant dans sa « *Traumdeutung, sit venta verbo* » pour que l'excuse soit en contradiction de la parole, il ne formule pas autre chose que ceci: c'est que pensée veut dire la chose qui s'articule en langage, il n'y a pas d'autre interrogation au niveau de la *Traumdeutung* à ce terme que celle-là, et que ce langage que nous pourrions appeler « intérieur » (ne me faites pas dire ce que je ne dis pas, c'est pour vous faire comprendre comme je l'entends), car justement le terme d'intérieur fausse déjà tout. Ce monologue intérieur est en parfaite continuité avec le dialogue extérieur, et c'est bien pour cela que nous pouvons dire que l'inconscient est aussi le discours de l'Autre, mais quand même il y a quelque chose de cet ordre-là, c'est-à-dire de continu, mais non pas à chaque instant, là aussi il faut commencer à dire ce qu'on veut dire, aller dans le sens où on va et en même temps savoir le corriger, c'est-à-dire que ce n'est justement pas à chaque instant qu'il y a des lois d'intervalle, de suspension, de scansion, de résolution proprement symbolique, de l'ordre des suspensions et scansions qui marquent la structure de tout calcul qui font que justement ce n'est pas d'une façon continue que s'inscrit, disons cette phrase intérieure, c'est en raison d'une structure qui est déjà tout à fait attachée aux possibilités ordinaires, ce qui est la structure même ou inertie du langage, et que donc ce dont il s'agit pour l'homme, c'est justement de s'en tirer avec cette modulation continue de façon telle que ça ne l'occupe pas trop, c'est bien pour

- 202 -

cela que les choses s'arrangent de façon à ce que sa conscience s'en détourne, mais admettons l'existence de l'inconscient, ça veut dire que même si sa conscience s'en détourne, la modulation dont je parle, *la phrase intérieure* avec toute sa complexité, n'en continue pas moins, il n'y a là aucune espèce d'autre sens possible à donner à l'inconscient que ce sens-là, s'il n'est pas cela il est absolument un monstre à six pattes, quelque chose d'absolument incompréhensible, et en tout cas incompréhensible dans la perspective de l'analyse. Il s'agit bien entendu de l'inconscient freudien.

L'une des occupations du moi, puisqu'on cherche les fonctions du moi comme tel, est très précisément de ne pas en être empoisonné de cette phrase qui continue à circuler et à nous occuper, et qui ne demande qu'à répondre et à resurgir sous mille formes plus ou moins camouflées et dérangeantes. En d'autres termes la phrase évangélique: « ils ont des oreilles pour ne point entendre » est à prendre au pied de la lettre; c'est une fonction du moi que nous n'ayons pas perpétuellement à entendre ce quelque chose d'articulé qui organise comme telles nos actions, comme des actions parlées. Ceci n'est pas tiré de l'analyse de la psychose, *ceci n'est que la mise en évidence une fois de plus des postulats de la notion freudienne de l'inconscient\**, mais ça devient quand même très intéressant si nous avons ces phénomènes, appelons-les provisoirement tératologiques des psychoses, et où nous voyons que ça joue en clair, et où effectivement il se produit quelque chose dont je ne dois pas à mon tour faire le phénomène essentiel, pas plus que je n'admettais tout à l'heure qu'on fasse de l'élément imaginaire le phénomène central et essentiel, mais il faut quand même voir qu'il y a là un phénomène oublié, *c'est-à-dire l'importance de la mise au jour de la sortie de la révélation dans les cas de psychoses, de ce que j'appelais à l'instant « monologue », phrase, discours intérieur.*

*Je ne cherche pas à introduire de nouveaux mots, il vau-*

\*Contresens.

- 203 -

p. 128, l. 22

... la phrase avec toute sa complexité, n'en continue pas moins.

p.128, l. 34

... ce n'est pas la mise en évidence, une fois de plus, des postulats, de la notion freudienne de l'inconscient. p. 128, l. 39

... dans les cas de psychose, nous voyons se révéler, et de la façon la plus articulée, cette phrase, ce monologue, ce discours intérieur dont je vous parlais. Nous sommes...

*draît mieux plutôt vous faire ébaucher le sens de la recherche mais l'important c'est que nous voyons dans la psychose de la façon la plus formulée, la plus articulée, exactement ce que je viens de vous dire: nous sommes les premiers à pouvoir voir, justement parce que dans une certaine mesure nous sommes déjà prêts à l'entendre, mais alors nous n'avons pas de raison de nous refuser à le reconnaître au moment où le sujet en témoigne comme de quelque chose qui fait partie du texte même de son vécu.*

[Lecture du texte du Président Schreber, p. 248: « Les voix se font remarquer... »]

*Voilà ce qu'il nous dit dans un appendice à ce qu'il écrit, c'est-à-dire que ça n'est pas dans le texte, c'est quelque chose qui a la valeur d'un témoignage rétrospectif très important.*

*Il s'agit d'un phénomène très important qui est le ralentissement de cette phrase ou cours des années, nous allons voir ce que veut dire ce ralentissement qui dès lors a pour lui un sens qu'il a introduit sous la forme métaphorique de l'éloignement, c'est une très grande distance où les rayons de Dieu se sont retirés, et c'est pour lui une explication suffisante du ralentissement, ou plus exactement du délai de l'ajournement dans lequel il se sent par rapport au mode sous lequel ces phrases lui parviennent. Il y a non seulement ralentissement mais, vous ai-je dit, délai, suspension, comme moyen de suspension à ce délai qui est souligné par Schreber.*

Ne voyez-vous pas qu'il y a là déjà des questions très intéressantes qui se soulèvent ? La phénoménologie même sous laquelle ce discours se continue, se présente et évolue au cours des années, le passage d'un sens très plein au début à des éléments de caractère insensible, vidé de son sens, avec d'ailleurs des commentaires extrêmement curieux de la part des voix dans le genre de celui-ci: par exemple alors que l'on traduit par « tout non-sens s'annule », ce n'est pas une mauvaise traduction, mais il est certain que le non-sens prend ici toute sa portée, le caractère donc de suspension de ces paroles,

p. 129, l. 4

Voilà ce que le sujet nous dit dans un complément rétrospectif à ses « Mémoires ». Le ralentissement de la phrase au cours des années, est par lui rapporté métaphoriquement à la très grande distance où les rayons de Dieu se sont retirés. Il y a non seulement ralentissement, mais délai, suspension, ajournement.

- 204 -

pour ne parler que de celles-ci, c'est-à-dire du discours de la trame continue qui va vers l'accompagnement perpétuel de la maladie de notre sujet, à partir d'une période qui est celle des premiers mois d'entrée dans la maison de Sonnenstein à Pirna, la structure de ce qui se passe n'est pas quelque chose qui mérite que nous la négligions, je vous en donne un exemple: le début d'une de ces phrases, « il nous manque maintenant »..., et puis ça s'arrête là, il n'entend rien d'autre, c'est son témoignage, mais une telle phrase interrompue a pour lui le sens implicite de: « il nous manque » - ce sont les voix qui parlent - « La pensée principale » : dans une phrase interrompue comme telle toujours finement articulée grammaticalement, la signification est présente d'une double façon, comme attendue puisqu'il s'agit d'une suspension, comme répétée d'autre part puisque c'est toujours à un sentiment de l'avoir déjà entendue qu'il se rapporte.

Vous me direz, oui, c'est très bien, mais croyez-vous que c'est une chose un peu plus forte, acquise d'emblée, qu'une phrase, même si nous la supposons complète, s'exprime comme ceci: « il me manque la pensée principale » ? Il est évident qu'à partir du moment où l'on entre dans l'analyse du langage, il conviendrait de s'intéresser aussi à l'histoire du langage, à considérer que le langage n'est pas une chose aussi naturelle que cela, les expressions qui nous paraissent aller de soi doivent s'étager en expressions plus ou moins fondées, que le discours continu des voix qui l'occupent soit psychologue, c'est-à-dire qu'une grande part de ce qu'il raconte concerne ce qu'il appelle « conception des âmes », c'est-à-dire qu'elles ont toute une théorie psychologique, et je dois dire qu'on peut, à peu près tout ce que pourrait appeler d'une façon courante, projeter la psychologie de l'être humain, ces voix apportent des catalogues de registre de pensée, les pensées de toutes les pensées, d'affirmation, de réflexion, de crainte, les signalent comme tels, les articulent comme tels, et surtout disent quelles sont celles d'entre elles qui sont en quelque sorte régulières, elles ont en quelque sorte leur psychologie, leurs conceptions des âmes, et elles

vont plus loin, elles ont leurs conceptions des patterns, elles sont au dernier point de la théorie behavioriste, celle qui de l'autre côté de l'Atlantique cherche à expliquer à chacun quelle est la façon d'offrir un bouquet de fleurs à une jeune fille, quelle est la façon régulière de le faire, elles aussi elles ont des idées précises sur la façon dont l'homme et la femme doivent s'aborder, et même se coucher dans le lit, et Schreber en est un peu interloqué, « c'est comme cela » dit-il, « mais je ne m'en étais pas aperçu ».

*Le texte même est réduit à ces phrases purement formelles*, je veux dire à des serinages ou à des ritournelles qui nous paraissent même quelquefois tant soit peu embarrassants, et c'est pour nous permettre de nous poser ces questions, par exemple, je me souviens d'une chose qui m'avait frappé en lisant M. Saumaize qui a écrit vers 1660-70 le « Dictionnaire des précieuses ». Naturellement les précieuses sont ridicules, mais le mouvement dit des précieuses, est un élément au moins aussi important pour l'histoire de la langue, des pensées, des mœurs, que notre cher surréalisme dont chacun sait quand même que ça n'est pas rien, et qu'assurément nous n'aurions pas le même type d'affiches s'il ne s'était pas produit vers 1920, un mouvement de gens qui manipulent d'une façon curieuse les symboles et les signes. Le mouvement des précieuses est probablement beaucoup plus important du point de vue de la langue, qu'on ne peut le penser. Évidemment il y a tout ce qu'a raconté ce personnage génial qu'est Molière, mais qui sur le sujet des précieuses en a fait dire un peu plus qu'il ne voulait en dire probablement; mais il y a une chose par exemple que vous apprenez, à lire ce petit dictionnaire, vous n'imaginez pas le nombre de locutions qui semblent maintenant toutes naturelles, et il y en a une qui est tout à fait frappante, qui semble aller de soi et qui à cette époque était saisissante, c'est-à-dire qu'elle entrait bien peu dans la cervelle des gens, et que M. Saumaize note et nous dit qui l'a inventée, il nous dit que c'est le poète Saint-Amand qui a été le premier à dire: « le mot me manque ». Naturellement si on n'appelle pas le fau-

p. 130, l. 4

.., « C'est ainsi », dit-il, « mais je ne m'en étais pas aperçu ». Le texte même est réduit à des serinages...

-206 -

teuil aujourd'hui « les commodités de la conversation », c'est par un pur hasard: il y a des choses qui réussissent et d'autres qui ne réussissent pas, on pourrait dire « les commodités de la conversation » pour un fauteuil, comme on dit « le mot me manque », et c'est simplement à cause d'un tour de conversation qui a pour origine les salons où on essayait de faire venir un langage un peu plus raffiné. L'état d'une langue se caractérise aussi, bien par ses absences que par ses présences, de même quand vous trouvez dans le dialogue des choses telles que ces fameux oiseaux miraculés, des drôleries comme celles-ci, qu'à elles on peut parler un peu n'importe comment, on leur dit quelque chose comme « besoin d'air » et elles entendent cela comme « crépuscule ». C'est quand même assez intéressant, parce qu'en fait combien de gens parmi vous n'ont pas entendu dans un parler qui n'est pas spécialement populaire, confondre d'une façon courante « amnistie » et « armistice » ? Mais si je vous demandais à chacun à tour de rôle ce que vous entendez par superstition par exemple, je suis sûr qu'on arriverait à une assez jolie idée du caractère confus que peut avoir dans votre esprit ce mot dont vous faites couramment usage: il apparaîtrait au bout d'un certain temps le terme de superstructure!

De même les épiphénomènes ont une signification assez spéciale en médecine, les épiphénomènes communs à toutes les maladies, la fièvre, c'est ce que Laennec appelle les épiphénomènes.

L'origine du mot superstition nous est donnée par Cicéron, que vous feriez bien de lire car il apprend beaucoup de choses, vous y mesurerez par exemple la distance et le rapprochement aussi dans lequel les problèmes que les anciens posaient sur la nature des dieux, suscitent le problème de l'expression même à propos d'un cas comme celui-là, où il s'agit quand même des dieux. Dans le « de natura deorum », Cicéron nous dit ce que veut dire superstition: les gens qui étaient superstitieux (superstitiosi), c'étaient des gens qui priaient toute la journée et faisaient des sacrifices pour que leur descendance leur survive, c'est-à-dire que



Cette donnée primordiale est nécessaire à qui veut pénétrer l'économie du Pr. Schreber, ... c'était l'accaparement de la dévotion pour un but qui devait bien leur paraître fondamental. Cela nous apprend beaucoup sur la conception que pouvaient se faire les anciens de cette notion si importante dans toute culture primitive, de la continuité de la lignée. Cette référence est une chose assez importante à connaître, et qui pourrait peut-être nous donner la meilleure prise sur la véritable définition à donner de la notion de superstition, c'est-à-dire justement une mise en valeur, une extraction, une partie de tout un texte d'un comportement aux dépens des autres, c'est-à-dire de son rapport avec tout ce qui est formation parcellaire, avec tout ce qui est à proprement parler déplacement méthodique dans le mécanisme de la névrose.

Ce qui est important, c'est de comprendre ce qu'on dit, et pour comprendre ce qu'on dit il est important d'en voir en quelque sorte les doublures, les résonances, les superpositions significatives, quelles que soient ces superpositions, et nous pouvons admettre tous les contresens, ce ne sont jamais que des contresens faits au hasard'. Mais ce qui est important, c'est pour qui médite sur l'organisme du langage, d'en savoir le plus possible, c'est-à-dire de faire tant à propos d'un mot que d'une tournure, que d'une locution, le fichier le plus plein possible, car il est bien entendu que le langage joue entièrement dans l'ambiguïté, c'est-à-dire que la plupart du temps vous ne savez absolument rien de ce que vous dites, c'est-à-dire que dans votre interlocution la plus courante, le langage a une valeur purement fictive, vous prêtez à l'autre le sentiment que vous êtes bien toujours là; c'est-à-dire que vous êtes capable de donner la réponse qu'on attend, qui n'a aucun rapport avec quoi que ce soit de possible à approfondir. Les neuf-dixièmes du langage et des discours effectivement tenus, sont à ce titre des discours complètement fictifs.

Si nous ne partons pas de cette sorte de donnée primordiale, nous ne pouvons pas comprendre ce qui se passe dans

Lapsus de Lacan corrigé par le rédacteur.

p.131, l.18

... les contresens, ce n'est jamais un hasard.

p. 131, l. 29

- 208 -

*Leçon du 25 janvier 1956*

*l'économie du Président Schreber, à savoir ce que veut dire la part de non-sens que lui-même décrit dans ses relations avec ses interlocuteurs imaginaires. En fin de compte c'est sans prétendre jamais épuiser le sujet d'une espèce de restitution du problème du langage dans leur milieu naturel, dans leur valeur ordinaire destinée à pouvoir repérer leur valeur extraordinaire, c'est en cela que consiste l'invite que je vous fais à un examen plus attentif de l'évolution des phénomènes dans les relations verbales dans l'histoire du Président Schreber, pour l'articuler avec le reste des déplacements libidinaux.*

209

p. 131, l. 32

... ses interlocuteurs imaginaires. C'est pourquoi je vous invite à un examen plus attentif...



## Leçon 10, 1er février 1956

Je rappelle qu'à propos d'une expression employée par Schreber, concernant le fait que les voix lui signalent qu'il leur manque quelque chose, je faisais remarquer que des expressions comme celle-là, ne vont pas tellement toutes seules puisque nous pouvons en voir la naissance précisément notée au cours de l'histoire de la langue, et déjà à un niveau de création assez élevé pour que ce soit précisément dans un cercle intéressé par les questions de l'expression; expressions qui nous paraissent découler tout naturellement de l'arrangement donné du signifiant, et que ce soit en effet quelque chose d'historiquement vérifié. Je disais que: « le mot me manque », qui nous paraît si naturel, est noté dans Saumaize comme étant sorti des ruelles des précieuses, et était considéré à cette époque comme si remarquable que l'auteur même en a noté l'apparition en *le restituant* à Saint-Amand. Et je vous disais en même temps que j'avais relevé également presque une centaine d'expressions, pas tout à fait, comme: « c'est la plus naturelle des femmes: il est brouillé avec un tel: il a le sens droit: tour de visage: tour d'esprit: je me connais un peu en gens: c'est un coup sûr: jouer à coup sûr: il agit sans façon: il m'a fait mille amitiés: cela est assez de mon goût: il n'entre dans aucun détail: il s'est embarqué en une mauvaise affaire: il pousse les gens à bout: sacrifier ses amis: cela est fort: faire

- 211 -

p. 133, l. 12

... en l'attribuant à Saint-Amand.

## LES PSYCHOSES

des avances: faire figure dans le monde». Tout ceci vous semble des expressions qui vont de soi et des plus naturelles, tout ceci est cependant noté dans Saumaize, et aussi dans la rhétorique de Berry qui est de 1663, comme des expressions créées dans le cercle des précieuses. C'est vous dire combien il ne faut pas s'illusionner sur le caractère allant de soi, modelé sur une appréhension simple du réel que pourrait peut-être nous donner l'idée qu'une locution soit devenue tournure usuelle, bien loin de là, elles supposent toutes plus ou moins une longue élaboration dans laquelle des implications, des possibilités de réduction du réel, sont prises, elles supposent en quelque sorte ce que nous pourrions appeler un certain progrès métaphysique du fait que les gens en ont agi d'une certaine façon avec l'emploi de certains signifiants, ce qui suppose toutes sortes de présuppositions, et en effet « le mot me manque » est quelque chose qui suppose à soi tout seul. beaucoup, et d'abord que le mot est là.

Aujourd'hui nous allons reprendre notre propos, et selon les principes méthodiques que nous avons posés, essayer d'aller un petit peu plus avant dans le délire du Président Schreber. Pour essayer d'y aller plus avant, nous allons procéder en prenant le document, nous n'avons d'ailleurs pas autre chose, et je vous ai fait remarquer que le document était rédigé à une certaine date, à une date assez avancée de sa psychose pour qu'il ait pu formuler son délire. À ce propos et légitimement, j'émets des réserves, bien entendu quelque chose que nous pouvons supposer comme plus primitif, antérieur, originaire, va nous échapper, le vécu, le fameux vécu ineffable et incommunicable de la psychose dans sa période primaire ou féconde, est quelque chose sur lequel nous sommes évidemment libres de nous hypnotiser, c'est-à-dire de penser que nous perdons le meilleur, le fait qu'on perd le meilleur de quelque chose est en général une façon de se détourner de ce qu'on a sous la main, et qui vaut peut-être la peine qu'on le considère.

Pourquoi après tout un état terminal serait-il moins instructif qu'un état initial, à partir du moment où nous ne

sommes pas sûrs que cet état terminal représente forcément une sorte de moins-value ? Pour tout dire, à partir du moment où nous posons le principe qu'en matière d'inconscient le rapport du sujet au symbolique est fondamental, c'est-à-dire à partir du moment où nous abandonnons l'idée implicite en beaucoup de systèmes, qu'après tout ce que le sujet arrive à mettre dans les mots est une élaboration en quelque sorte impropre et toujours fatalement distordue, d'un vécu qui lui-même serait une réalité irréductible, *auquel il faudrait que le sujet adapte le discours*, de sorte que c'est bien l'hypothèse qui est au fond de « la conscience morbide » de Blondel, qui est un bon point de référence dont je me sers quelquefois avec vous. Blondel nous montre bien cela. c'est quelque chose d'absolument original, d'irréductible dans ce vécu du psychosé et du délirant et par conséquent il nous donne quelque chose qui ne peut que nous tromper, grâce à quoi nous n'avons plus qu'à renoncer à pénétrer ce vécu, impénétrable, puisque malheureusement d'ailleurs, c'est une supposition psychologique implicite à ce qu'on peut appeler la pensée de notre époque - l'espèce d'emploi à la fois usuel et abusif du mot intellectualisation ne représente pas autre chose. Il y a toujours au delà de l'intellectualisation, ceci que tout spécialement pour une espèce d'intellectuels modernes il y a quelque chose d'irréductible que l'intelligence par définition est destinée à manquer. Bergson a tout de même fait beaucoup pour établir cette sorte de position dont nous avons certainement un préjugé, et un préjugé dangereux, en effet, de deux choses l'une: ou le délire, c'est-à-dire la psychose n'appartient à aucun degré à notre domaine à nous analystes, c'est-à-dire qu'il n'a rien à faire avec ce que nous appelons l'inconscient ou bien l'inconscient étant ce que nous avons cru ces dernières années pouvoir élaborer - nous l'avons fait ensemble - l'inconscient est dans son fond structuré, tramé, chaîné de langage, c'est-à-dire que le signifiant, non seulement y joue un aussi grand rôle que le signifié, mais il joue le rôle fondamental, car ce qui caractérise le langage c'est le système du

- 213 -

p. 135, l. 25

... d'un vécu qui serait une réalité irréductible. C'est bien l'hypothèse...

signifiant comme tel, et son jeu complexe qui pose toutes sortes de questions au bord desquelles nous nous maintenons, parce que nous ne faisons pas ici un cours de linguistique. Mais vous en avez assez entrevu jusqu'ici à travers le discours pour savoir que ce rapport du signifiant et du signifié, est un rapport qui est loin d'être comme on dit, dans la théorie des ensembles, biunivoque. entre le signifiant et le signifié même: et le signifié, nous l'avons vu, ce ne sont pas les choses toutes brutes comme si elles étaient déjà là données dans un ordre ouvert à la signification, la signification c'est le discours humain en tant qu'il renvoie toujours à une autre signification, c'est le discours tel que le représente M. Saussure dans ses cours de linguistique célèbres, et au dessus dans son schéma, il représente aussi comme un flux, un courant lui aussi, c'est la signification du discours pour autant qu'elle soutient un discours dans son ensemble d'un bout à l'autre: et cela c'est le discours, ce que nous entendons, c'est-à-dire qu'il nous donne bien le fait qu'il y a déjà une certaine part d'arbitraire dans le découpage d'une phrase entre ses différents éléments, ce n'est pas facile, il y a tout de même ces unités que sont les mots, mais quand on y regarde de près, ils ne sont pas tellement unitaires, *peu importe, c'est ainsi qu'il l'a représentée. La seule chose caractéristique est qu'il pense que ce qui permettra le découpage du signifiant, ce sera une certaine corrélation entre les deux, c'est-à-dire le moment où l'on peut découper en même temps le signifiant et le signifié, quelque chose qui fasse intervenir en même temps une pause, une unité.* Le schéma lui-même est discutable, *parce que par rapport à l'ensemble et aux données de la somme du système du langage*, on voit bien que dans le sens diachronique, c'est-à-dire avec le temps, il se produit des glissements, c'est-à-dire qu'à tout instant le système en évolution des significations humaines se déplace et modifie le contenu des signifiants, c'est-à-dire que le signifiant prend des emplois différents, ce n'est rien d'autre que viser à vous faire sentir les exemples que je vous donnais tout à l'heure sous les mêmes signifiants,

p. 135, l. 22

Peu importe ici. Eh bien, M. de Saussure pense que ce qui permet le découpage du signifiant, c'est une certaine corrélation entre signifiant et signifié. Évidemment, pour que les deux puissent être découpés en même temps, il faut une pause.

p. 135, l. 25

Ce schéma est discutable. On voit bien...

- 214 -

au cours des âges, il y a ces glissements de signification qui prouvent qu'on ne peut pas établir cette correspondance biunivoque entre les deux systèmes.

*L'essentiel pour nous donc est ceci, c'est que le système du signifiant, c'est-à-dire le fait qu'il existe une langue avec un certain nombre d'unités individualisables à certaines particularités qui le spécifie dans chaque langue, qui font que n'importe quelle syllabe ne peut équivaloir à n'importe quelle syllabe; ce n'est pas la même chose: certaines syllabes ne sont pas possibles dans telle ou telle langue, les emplois des mots sont différents.*

*Autrement dit les locutions avec lesquelles ils se groupent, que tout cela existe déjà c'est quelque chose qui dès l'origine, conditionne jusque dans sa trame la plus originelle, ce qui se passe dans l'inconscient, c'est ce que j'illustre de temps en temps. Si l'inconscient est tel que Freud nous l'a dépeint, un calembour en lui-même peut être la cheville essentielle qui soutient un symptôme, c'est-à-dire aussi bien un calembour qui, dans un autre système de linguistique, dans une langue voisine, n'existe pas: bien entendu ce n'est là qu'un de ces cas particuliers qui mettent bien en valeur quelque chose de fondamental. Ce n'est pas dire que le symptôme soit toujours fondé sur l'existence du signifiant comme tel, mais sur le mode de rapport complexe de totalité à totalité, ou plus exactement de système entier à système entier, d'univers du signifiant à univers du signifiant. Qu'il y ait toujours ce rapport fondamental dans le symptôme, c'est tellement la doctrine de Freud qu'il n'y a pas d'autre sens à donner au terme de surdétermination, et la nécessité qu'il a posée: pour qu'il y ait symptôme il faut au moins qu'il y ait duplicité, c'est-à-dire qu'au moins il y ait deux conflits en cause, un actuel et un ancien, cela ne veut rien dire d'autre. En effet sans la duplicité fondamentale du*

*\*Si dans la névrose, le symptôme est le plus souvent fondé sur le modèle du mot d'esprit ou des formations de l'inconscient, dans la psychose, du fait de la démétaphorisation et que le sujet reçoive son message sous une forme directe, on n'est plus dans le cas précédent.*

- 215 -

p. 135, l. 35

Un système du signifiant, une langue, a certaines particularités qui spécifient les syllabes, les emplois des mots, les locutions dans lesquelles ils se groupent...

p. 135, l. 41

Ce n'est pas dire que le symptôme est toujours fondé sur un calembour, mais il est toujours fondé sur l'existence du signifiant comme tel, ...\*



signifiant et du signifié, du matériel conservé dans l'inconscient comme lié au conflit ancien, et qui vit là conservé à titre de signifiant en puissance, de signifiant virtuel, pour être pris dans le signifié du conflit actuel et lui servir de langage, c'est-à-dire de symptôme, il n'y a pas de déterminisme proprement psychanalytique concevable. Dès lors quand nous abordons les délires avec l'idée qu'ils puissent être compris dans le registre psychanalytique dans l'ordre de la découverte freudienne et du mode de pensée qu'elle nous permet concernant ces symptômes, dès lors vous voyez bien qu'il n'y a aucune raison de rejeter comme non valable, comme le fait d'un compromis purement verbal, comme on dirait encore, comme une fabrication secondaire, la façon dont le délire va se présenter à l'état terminal, dont un Schreber va nous expliquer son système du monde, après quelques années d'épreuves extrêmement pénibles, où sans aucun doute bien entendu il ne pourra pas toujours nous donner une relation qui soit pour nous au delà de toute critique, de ce qu'il a expérimenté.

Alors sans aucun doute nous savons aussi analyser et reconnaître sur le fait que le paranoïaque à mesure qu'il avance, reprojette rétroactivement, repense son passé, et va jusque dans des années très anciennes voir l'origine des persécutions, des complots, dont il est l'objet: quelquefois il a la plus grande peine à situer un événement et on sent bien sa tendance à le renouveler par une sorte de répétition de jeu de miroir qui le reprojette dans un passé qui devient lui-même assez indéterminé, un passé de retour éternel, comme il l'écrit. *Sans doute aussi certaines choses, on le voit bien dans un écrit comme celui de Schreber, peuvent être à peu près restituées par le sujet, mais sans doute aussi et plus encore ce à quoi le sujet vient actuellement dans le déploiement du système délirant, l'organisation signifiante dans laquelle il couche un écrit aussi étendu que celui du Président Schreber garde pour nous une valeur entière du seul fait que nous supposons cette solidarité continue et profonde des éléments signifiants du début jusqu'à la fin du délire, quelque*

p. 136, l. 27

Mais ce n'est pas là l'essentiel. Un écrit aussi étendu...

- 216 -

chose non seulement qu'il n'est pas impensable de penser, mais il est dès lors tout à fait cohérent de le penser, quelque chose dans l'ordonnance finale du délire garde toute sa valeur indicative pour nous des éléments primaires qui étaient en jeu. Nous pouvons en tout cas légitimement tenter la recherche, il nous paraît possible que l'analyse de ce délire comme tel nous livre le rapport fondamental du sujet au registre dans lequel s'organisent et se déploient toutes les manifestations de l'inconscient quand elles se produisent, et peut-être même pourrons-nous lorsque nous verrons que l'évolution du sujet parvient à un certain degré, nous rendre compte d'une certaine façon, sinon du mécanisme dernier de la psychose, du moins de ce que comporte l'évolution d'une psychose par rapport à la relation la plus générale du sujet à cet ordre constitutif de la réalité humaine qu'est le symbolique comme tel.

En d'autres termes, peut-être dans l'évolution pourrons nous toucher du doigt comment par rapport à l'ordre du symbolique, le sujet au cours de l'évolution de sa psychose, autrement dit depuis le moment d'origine jusqu'aux différentes étapes et jusqu'à la dernière, pour autant qu'il y ait une étape terminale dans la psychose, comment le sujet se situe par rapport à l'ensemble de cet ordre symbolique considéré comme ordre original considéré comme milieu distinct du milieu réel, considéré comme milieu avec lequel l'homme a toujours affaire, comme un ordre essentiellement distinct de l'ordre du réel et de l'imaginaire.

*À partir de là nous nous sentons beaucoup plus solides pour travailler avec ce que j'appellerais le plus grand sérieux dans le détail du délire du sujet, c'est-à-dire que nous devons nous demander ce que cela veut dire, et ne pas partir d'avance de l'idée que sous prétexte que le sujet est bien entendu un délirant, son système est bien entendu discordant, inapplicable, c'est l'un des signes distinctifs: inapplicable dans ce qui se communique dans la société de ses semblables, que c'est absurde comme on dit, et même après tout fort gênant. C'est la première réaction, même du psychiatre en présence d'un*

sujet qui commence à lui en raconter de toutes les couleurs, c'est qu'il est fort désagréable d'entendre un monsieur qui vous donne sur ses expériences des affirmations si péremptoires et contraires à ce qu'on est habitué à retenir comme l'ordre normal de causalité. Ce sont trop souvent les interrogatoires du psychiatre lui-même qui devant son malade tient à rentrer les petites chevilles dans les petits trous comme disait Péguy dans ses derniers écrits en parlant de l'expérience qu'il assumait et de ces gens qui veulent encore au moment où la grande catastrophe est déclarée, que les choses conservent le même rapport qu'auparavant : ils veulent toujours que les petites chevilles restent dans les mêmes trous. Il y a une façon de pousser l'interrogatoire du psychopathe, qui est cela: « procédez par ordre. Monsieur » disent-ils au malade, et les chapitres sont déjà faits: *pour les psychiatres, bien souvent il faudrait partir de la notion d'ensemble, à savoir qu'un délire, comme le reste, est à juger d'abord comme champ de signification* ayant organisé un certain signifiant, de sorte que les premières règles d'un bon interrogatoire, d'un bon examen, d'une bonne investigation des psychoses, pourraient être de laisser parler le plus longtemps possible, après on se fait une idée. *Il ne semble pas justement que dans cette belle histoire de la psychose dont vous voyez les étagements sur ce tableau (ils sont maintenant effacés) on prenne les choses autrement, c'est de cette façon-là que les choses ont toujours été prises,* je ne dis pas que dans l'observation des cliniciens il en soit toujours ainsi, cependant ils ont pris les choses assez bien dans leur ensemble, mais la notion des phénomènes élémentaires, les distinctions de l'hallucination, des troubles de l'attention, de la perception, des divers grands niveaux dans l'ordre des facultés de ces phénomènes, ont certainement contribué à obscurcir notre rapport avec les délirants. Quant à Schreber on l'a laissé parler, pour une bonne raison qu'on ne lui disait rien, il a eu tout le temps d'écrire son grand livre, *et c'est ce qui va nous permettre de nous poser des questions de la façon méthodique dont je parlais.*

p. 137, l. 17

... et les chapitres sont déjà faits.

Ainsi que tout discours, un délire est à juger d'abord comme un champ de signification...

p. 137, l. 22

Après, on se fait une idée. p.137, l. 29

... tout le temps de nous écrire son grand livre.

- 218 -

*Nous avons commencé la dernière fois, et je vous ai lu tel passage où déjà apparaissaient la conjonction et l'opposition de ce que nous avons appelé le non-sens de cette activité des voix dans ce que j'appellerai pour aborder les choses, leur courant principal, pour autant qu'elles sont le fait de ces différentes entités qu'il appelle les royaumes de Dieu, il y introduit des distinctions, vous verrez de plus en plus avec notre progrès, que cette pluralité d'agents du discours est quelque chose qui pose en soi tout seul un grave problème, car cette pluralité n'est pas conçue par le sujet pour autant, comme une autonomie. Il y a des choses de toute beauté dans ce texte: il y a une certaine pour parler des différents acteurs, de ces voix, pour nous faire sentir le rapport avec le fond divin, d'où il ne faudrait pas nous laisser glisser à dire qu'il émane, parce que c'est nous qui commencerions déjà à faire une construction, il faut suivre le langage du sujet: lui n'a pas parlé d'émanation. Dans l'exemplaire que j'ai entre les mains, il y avait la trace dans la marge des notations d'une personne qui devait se croire très lettrée parce qu'elle avait mis telles ou telles explications en face du terme de Schreber de « procession»: c'était une personne qui sans doute avait entendu parler de loin de M. Plotin, mais je crois que la « procession » est un terme proprement néo-platonicien pour expliquer les rapports des âmes avec le Dieu de l Gnose, ce sont de ces sortes de compréhensions hâtives avec lesquelles il faudrait tout de même être un tout petit peu plu prudent. Je ne crois pas qu'il s'agisse de quelque chose comme d'une procession, mais pour me permettre de telle notes, il faudrait d'abord bien comprendre ce qu'est la procession plotinienne, ce qui était hors du champ d'information de la personne en question.*

Ce passage et ses divers supports, le sujet nous a bien précisé qu'il est la caractéristique d'un discours qui est indiscontinu. Dans le passage que je vous ai lu, il y a quelque chose de très insistant dans le sujet, c'est que le bruit que fait le discours est quelque chose de si modéré dans sa sonorisation, que le sujet l'appelle un chuchotement, c'est quelque

- 219 -

p. 137, L. 31

Nous avons déjà vu la dernière fois que Schreber introduit des distinctions dans le concert de ses voix, pour autant qu'elles sont le fait...

chose par contre qui est tout le temps là, que le sujet peut couvrir, et c'est ainsi même qu'il s'exprime, par ses activités et par ses propres discours, mais qui est toujours prêt à prendre ou à reprendre *la même sonorité de quelque chose qui est au milieu de ses phrases. C'était de là que nous étions parti la dernière fois, eh bien !reprenons cela, et demandons-nous quel est ce discours.*

*Bien entendu ce n'est pas l'état hypothétique, même comme principe de départ de nos jours, comme on dit, comme hypothèse de travail,* posons qu'il n'est pas impossible que ce soit là pour le sujet sonorisé, c'est déjà beaucoup en dire, c'est peut-être trop en dire, mais laissons-le pour l'instant. *Pour le sujet c'est quelque chose qui a un rapport avec ce que nous supposons être le discours continu, mémorisant pour tout sujet sa conduite à chaque instant, doublant en quelque sorte la vie du sujet* pour autant que nous sommes non seulement obligés d'admettre cette hypothèse en raison de ce que nous avons supposé tout à l'heure être la structure et la trame de l'inconscient, mais ce que nous avons toutes raisons même, et certaines possibilités de saisir comme étant quelque chose que l'expérience la plus immédiate nous permet de saisir.

Il n'y a pas très longtemps, quelqu'un m'a raconté avoir fait l'expérience suivante: une personne surprise par la brusque menace d'une voiture ou d'une moto sur le point de lui passer sur le corps, a eu - tout le laisse à penser- les gestes qu'il fallait pour s'en écarter, mais la chose qui est intéressante et qui est bien la plus frappante, c'est que le terme a surgi, vocalisé si on peut dire mentalement, et isolé, de « traumatisme crânien ». On ne peut pas dire que ce soit là une opération qui fasse à proprement parler partie de la chaîne comme on dit, des bons réflexes, pour éviter une rencontre, un choc qui pourrait entraîner le traumatisme crânien: cette

\* S'agissant d'automatisme mental, le contexte impose de considérer que « mémorisant » est une erreur de sténographie reprise telle quelle par le rédacteur dans son édition, là où il aurait fallu lire « sonorisant », selon toute vraisemblance: en effet, l'automatisme mental ne mémorise rien, il sonorise.

p. 138, l. 15

... la même sonorité. A titre d'hypothèse de travail, ...

p. 138, l. 20

Ce discours a en tout cas un rapport avec ce que nous supposons être le discours continu, mémorisant pour tout sujet sa conduite à chaque instant, et doublant en quelque sorte sa vie.

- 220 -

verbalisation est légèrement distante de la situation, outre qu'elle suppose chez la personne toutes sortes de déterminations qui pour elle, font du traumatisme crânien quelque chose de particulièrement redoutable, ou peut-être simplement de particulièrement significatif, mais on voit bien là surgir la latence si on peut dire de ce discours toujours prêt à émerger, et qui en effet intervient sur son plan propre dans une autre portée par rapport à la musique de la conduite totale du sujet, et à ce moment-là se fait entendre.

Ce discours donc, avec lequel le sujet a à faire, et qui se présente à lui, à l'étape de la maladie dont il nous parle, dans cet *Unsinn* dominant, mais cet *Unsinn* qui est bien loin d'être un *Unsinn* tout simple, à savoir *quelque chose que nous pouvons concevoir comme purement et simplement subi par le sujet, il est dépeint comme subi par le sujet qui l'écrit, mais ce quelque chose qui parle dans le registre de cet Unsinn (Dieu), se manifeste d'une façon tout à fait claire, et la dernière fois je vous l'ai rappelé, et je vous l'ai montré en vous donnant le texte d'une des choses qui sont dites dans ce discours insensé, ou encore Unsinn*, c'est que le sujet qui parle et celui qui écrit et qui nous fait sa confiance, en tant que nous savons bien qu'ils ne sont pas sans rapport, sans cela nous ne le qualifierions pas de fou: ce sujet [qui parle] dit des choses comme: « tout non-sens se soulève, s'annule, se transpose », c'est un terme fort riche et fort complexe comme sens où s'élabore, où se contredit, où se transforme le *Aufheben*, c'est bien le signe d'une implication d'une recherche, d'un recours propre à cet *Unsinn* et cette affirmation, le sujet nous la donne bien comme étant à l'égard de tout ce qui est dit dans le registre de ce qu'il entend, l'allocution, la chose qui lui est adressée par son interlocuteur comme permanent. Donc nous voyons bien que ce non-sens est loin d'être purement et simplement comme dirait Kant, dans le registre de son analyse des valeurs négatives, une pure et simple absence de sens, une pure et simple privation, c'est un *Unsinn* très positif, c'est un *Unsinn* très organisé, ce son des

- 221 -

p. 138, l. 41

.. caractère dominant d'« Unsinn ». Mais cet « Unsinn » n'est pas tout simple.

contradictions qui s'articulent, et bien entendu tout le sens, toute la richesse du délire de notre sujet est bien là *ce qui rend passionnant le discours, le roman délirant que nous transmet Schreber, c'est ce qui s'oppose, ce qui se compose, ce qui se poursuit, ce qui s'articule de ce délire, et cet Unsinn qui est Unsinn par rapport à quelque chose (nous allons voir par rapport à quoi), est très loin de composer à soi tout seul un discours vide de sens, ça n'est pas une privation, bien loin de là.*

*Pour essayer d'aller plus loin et d'aborder l'analyse de ce sens, nous allons essayer de voir par quel bout nous allons prendre l'analyse de ce discours. Nous pouvons commencer de diverses façons : je pourrais par exemple continuer en insistant sur le texte de ce discours, les demandes et les réponses puisque je viens de vous dire que c'est articulé à un certain niveau de réflexion du sujet qui parle dans les voix de façon parfaitement repérable dans le discours lui-même et prise d'ailleurs par le sujet qui nous rapporte ces choses comme significantes, ce serait nous introduire dans une très grande complexité, supposant au reste un système déjà prédéterminé d'organisation du sens. Ce ne serait pas impossible à faire, mais j'ai déjà commencé d'amorcer cette voie la dernière fois en insistant sur le caractère tout à fait significatif de la suspension du sens du fait que dans leur rythme, les voix laissent attendre, et même n'achèvent pas leurs phrases. Il y a là un procédé particulier d'évocation de la signification qui sans doute nous réserve la possibilité de la concevoir comme une structure.*

*Je n'ai pas besoin de vous rappeler ce que je vous ai dit quand nous avons parlé de l'hallucination de l'une des malades que nous avons vue à une présentation : celle qui au moment même où elle entendait qu'on lui disait « truie », murmurait entre ses dents « je viens de chez le charcutier », et vous vous souvenez l'importance que j'avais donnée à cette voix allusive, à cette visée indirecte du sujet qui est bien quelque chose que nous retrouvons là, et combien déjà nous avons pu entrevoir quelque chose qui est tout à fait près du schéma que nous donnons des rapports entre le sujet qui*

p. 139, l. 13

... qui rend si [passionnant son roman]. Cet « Unsinn » est ce qui s'oppose, ce qui se compose, ce qui se poursuit, ce qui s'articule de ce délire. La négation n'est pas ici une privation, et nous allons voir par rapport à quoi elle vaut.

p. 139, l. 25

... [structure], celle que j'ai accentuée à propos de cette malade qui, au moment où elle entendait qu'on lui disait « Truie », ...

- 222 -

parle concrètement, qui soutient le discours, et le sujet inconscient, qui est là littéralement dans ce discours même hallucinatoire, *et dans sa structure même que nous voyons comme essentiellement visée, comme on ne peut pas dire un au-delà puisque justement l'autre lui manque dans le délire*, mais un en deçà, si on peut dire, une espèce d'au-delà intérieur. C'est introduire je crois, et trop vite peut-être si nous voulons procéder en toute rigueur, les hypothèses, les schémas qui doivent bien former peut-être quelque chose qui est considéré par rapport à la donnée, comme préconçu: nous avons déjà dans le contenu du délire assez de données encore plus simples d'accès, pour pouvoir peut-être procéder autrement et en prenant notre temps, car à la vérité. c'est bien de cela qu'il s'agit, le fait de prendre son temps indique déjà une attitude de bonne volonté qui est celle dont je soutiens ici la nécessité pour avancer dans la structure des délires. Je dirais que le fait de le mettre tout de suite d'emblée dans la parenthèse psychiatrique, est bien ce que je visais tout à l'heure comme source de l'incompréhension dans laquelle on s'est tenu jusqu'à présent par rapport au délire: on pose d'emblée qu'il s'agit d'un phénomène anormal, et comme tel on se condamne à ne pas le comprendre, *c'est d'ailleurs là une très forte raison, et qui est tout à fait sensible quand on s'avance dans quelque chose d'aussi séduisant que le délire du Président Schreber, c'est que tout bonnement comme disent les gens, ils demandent: « est-ce que vous n'avez pas peur de temps en temps de devenir fou 2 »*. Mais c'est que c'est tout à fait vrai, c'est que pour tel ou tel des bons maîtres que nous avons connus, Dieu sait que c'est le sentiment qu'il pouvait avoir: où cela les mènerait de les écouter, ces « types qui vous débloquent toute la journée » des choses d'un ordre aussi singulier, si *l'on prenait tout cela au sérieux. Nous n'avons pas, nous psychanalystes, une idée aussi sûre que celle que chacun a de son bon équilibre, pour ne pas comprendre le dernier ressort de tout cela, à savoir que le sujet normal c'est quelqu'un qui très essentiellement se met dans la position de ne pas prendre au sérieux la plus*

- 223 -

p. 139, l. 32

... [discours hallucinatoire. Il est là, visé, on ne peut pas dire dans un au-delà, puisque justement l'autre manque dans le délire, ...] p. 140, l. 3

... on se condamne à ne pas le comprendre. On s'en défend, on se défend ainsi de sa séduction, si sensible chez le président Schreber, qui interroge tout bonnement le psychiatre: « Est-ce que vous n'avez pas peur de devenir fou ? »

p. 140, l. 9

.. [des choses si singulières.]

Ne savons-nous pas, psychanalystes, que le sujet normal...



grande part de son discours intérieur, observez bien cela chez les sujets normaux, et par conséquent chez vous-mêmes, le nombre de choses essentielles dont c'est vraiment votre occupation fondamentale que de n'en rien savoir. Ce n'est peut-être effectivement rien d'autre que ce qui fait la première différence entre vous et l'aliéné, c'est que pour beaucoup l'aliéné incarne sans même qu'il se le dise, là où ça nous conduirait si nous commencions à prendre les choses, qui pourtant se formulent en nous sous forme de questions, à les prendre au sérieux.

Prenons donc sans trop de crainte notre sujet au sérieux, notre Président Schreber, et puisqu'il y a là ce singulier non-sens qui n'est pas privation de sens, mais qui est quelque chose dont nous ne pouvons pas pénétrer ni le but, ni les articulations, ni les fins, tâchons d'aborder par un certain côté ce que nous en voyons, et qui n'est pas tout de même quelque chose dans lequel d'emblée nous soyons sans boussole *et là nous avons des conditions particulièrement favorables, particulièrement saisissables à saisir ce discours délirant*; et d'abord, y a-t-il un interlocuteur? Il y a un interlocuteur qui va même, et c'est cela qui va conditionner l'accès que nous allons nous y permettre, qui dans son fond est unique, cette «*Einheit*» qui est, je vous l'avoue, très amusante quand même pour un philosophe à considérer, si nous pensons que le texte que j'ai traduit et que vous allez voir, sur le logos, dans la première revue de notre psychanalyse, qui identifie le logos avec le «*En*» héraclitéen, *puisque justement la question que nous nous posons c'est de savoir si le délire de Schreber n'est pas purement et simplement quelque chose qui peut être précisé d'une façon que je ne précise pas tout de suite, parce qu'il faut d'abord la broser, mais un mode de rapport très particulier du sujet avec l'ensemble du langage comme tel*. Il faut voir, d'ores et déjà aux premières pages que l'on ouvre, des formules comme celle-là, c'est-à-dire que ce sujet par rapport au monde du langage, dont il n'est pas en quelque sorte, lui-même qui nous raconte, dont il se sent comme aliéné devant ce discours

p. 140, l. 23

... et où nous sommes pas sans boussole. D'abord, y a-t-il un...

p.140, l. 30

... [le «*En*» héraclitéen]. Et précisément nous verrons que le délire de Schreber est à sa façon un mode de rapport du sujet à l'ensemble du langage.

- 224 -

permanent dans lequel il nous exprime quelque chose qui déjà nous montre un rapport foncier, fondamental entre une unité qu'il ressent comme telle dans celui qui tient ce discours, et en même temps une pluralité dans les modes et dans les agents secondaires auxquels il en attribue les diverses parties, mais l'unité est là, bien fondamentale, elle domine et, je vous l'ai dit, cette unité il l'appelle Dieu. Là on s'y reconnaît, il dit que c'est Dieu, il a ses raisons, pourquoi lui refuser ce vocable dont nous savons l'importance universelle ? C'est même une des preuves de son existence pour certains, et nous savons par ailleurs combien il est difficile de saisir ce qu'est pour la plupart de nos contemporains le contenu précis, alors pourquoi refuserions nous au délirant plus spécialement de lui faire crédit quand il en parle, d'autant plus qu'après tout il y a là quelque chose de très saisissant, et dont lui-même souligne l'importance ? C'est qu'il nous le dit bien: il est un disciple de l'Aufklärung, il est même un des derniers fleurons, il a passé son enfance dans une famille où il n'était pas question de ces choses-là: et il nous donne la liste de ses lectures: et il nous donne cela aussi comme l'une des preuves - non pas de l'existence de Dieu, il ne va pas si loin - du sérieux de ce qu'il éprouve, c'est-à-dire qu'après tout il n'entre pas dans la discussion s'il s'est trompé ou pas, il dit: «c'est un fait qui est comme cela et dont j'ai des preuves des plus directes, ça ne peut être que Dieu si ce mot de Dieu a un sens, mais je n'avais jamais pris ce mot Dieu au sérieux jusque-là, et à partir du moment où j'ai éprouvé ces choses, j'ai fait l'expérience de Dieu » : et ce n'est pas là l'expérience qui est la garantie de Dieu, mais c'est Dieu qui est la garantie de son expérience puisqu'il vous parle de Dieu: « il faut bien que je l'aie pris quelque part, et comme je ne l'ai pas pris dans mon bagage de préjugés d'enfance, mon expérience est vierge » et c'est bien là qu'il introduit les distinctions, et là il est très fin, car non seulement il est en somme un bon témoin, il ne fait pas d'abus théologiques, mais il est en plus quelqu'un de bien informé, je dirais même qu'il est bon psychiatre classique et je vous

- 225 -

p. 140,1.37

Là on s'y reconnaît. S'il dit que c'est Dieu, il a ses raisons, cet homme. Pourquoi lui refuser le maniement d'un vocable dont nous savons l'importance universelle ?

p. 141,1.18

... mon expérience est vraie.

en donnerai les preuves, je vous montrerai dans son texte une citation de la 6<sup>me</sup> édition de Kraepelin qu'il a épluchée de sa main, et ça lui permet *des distinctions comme celle-ci par exemple, qui est très fine*, ça lui permet de rire de certaines expressions kraepelinienues, par exemple de dire que c'est étonnant de voir un homme comme Kraepelin marquer comme une étrangeté que ce qu'éprouve le délirant ait cette haute puissance convaincante *qui n'est en rien réductible à ce que peut dire l'entourage*. Attention, dit Schreber, ce n'est pas cela du tout, on voit bien là que je ne suis pas un délirant comme disent les médecins parce que je suis tout à fait capable de réduire les choses, non seulement à ce que dit l'entourage, mais même au bon sens: ainsi par exemple je distingue fort bien, naturellement il y a des phénomènes d'une nature extrêmement différente, dit Schreber, il arrive que j'entende des choses comme le bruit du bateau à vapeur qui avance à l'aide de chaînes, ce qui fait énormément de bruit: c'est tout à fait valable ce que nous disent ces psychiatres qui prétendent y trouver quelque chose d'explicatif, bien entendu les choses que je pense viennent en quelque sorte s'inscrire dans les intervalles réguliers du bruit monotone de la chaîne du bateau, ou même du bruit du train, comme tout le monde je module les pensées qui me tournent dans la tête sur le bruit que nous connaissons bien, quand nous sommes dans un wagon de chemin de fer, mais bien entendu cela prend beaucoup d'importance, à un moment les pensées que j'éprouve trouvent là une sorte de support qui leur donne ce faux relief, mais je distingue très bien les choses. Cela je l'ai, *mais ce que j'ai et dont je vous parle, ce sont des voix qui elles ne peuvent pas être quelque chose à laquelle vous n'accordiez pas sa portée et son sens, c'est tout à fait différent, ce sont des choses que je distingue comme telles*. Dans cette analyse du sujet, nous avons l'occasion de critiquer de l'intérieur certaines théories génétiques de l'interprétation ou de l'hallucination. Je vous donne cet exemple, il est presque grossier, mais il est très bien souligné dans le

p. 141, l. 23

... épluchée de sa main, et ça lui permet de rire...

p. 141, l. 25

... ce qu'éprouve le délirant ait une haute puissance convaincante.

p. 141, l. 35

Mais je distingue très bien les choses et les voix que j'entends sont autre chose, à quoi vous n'accordez pas sa portée et son sens.

- 226 -

texte de Schreber, mais il y en a d'autres et au niveau où nous allons essayer de nous déplacer maintenant je crois que nous pouvons introduire des distinctions aussi qui n'ont pas une moindre importance.

Ce Dieu donc, s'est révélé à lui, qu'est-il? Il est d'abord présence, *mais je crois que dans l'analyse de cette présence, de ce qui est fonction de cette présence, nous pouvons commencer d'y voir ou d'y reconnaître quelque chose, nous avons cru à son propos tout à l'heure une confusion que les esprits non cultivés font, des multiples incarnations qu'ils ont dans la matière, ou des divers engagements qu'ils ont dans la matière, ce sont des choses que nous voyons aussi bien faire dans des domaines aussi différents de la psychiatrie, sans pouvoir s'engager dans une voie d'analogie dans ce qui se passe au niveau du pathologique et au niveau du normal, on finit par tout mêler alors il faut être prudent.*

D'abord remarquons quand même une chose: je n'aurai pas besoins d'aller chercher très loin mes témoignages pour évoquer qu'une certaine idée de Dieu est quand même quelque chose qui se place sur le plan que nous pourrions appeler providentiel, je ne dis pas que ce soit du point de vue théologique la meilleure façon d'aborder la chose, mais enfin j'ai ouvert un peu par hasard un livre qui essaie de nous parler des dieux d'Épicure, la personne qui introduit la question commence à partir - est-ce d'un point de vue apologétique ? - de la remarque suivante

« Depuis que l'on croit aux Dieux on est persuadé qu'ils règlent les affaires humaines, que ces deux aspects de la foi sont connexes... La foi est née de l'observation mille fois répétée de ce que la plupart de nos actes n'atteignent pas leur but, il reste très nécessairement une marge entre nos desseins les mieux conçus et leur accomplissement, et ainsi nous demeurons dans l'incertitude mère de l'espérance et de la crainte. »

Cette chose fort bien écrite est du Père Festugière, très bon écrivain et excellent connaisseur de l'Antiquité grecque et dont on comprend que le style de cette introduction sur

- 227 -

p.. 141, l. 42

Ce Dieu, donc, qui s'est révélé à lui, quel est-il? Il est d'abord présence. Et son mode de présence est le mode parlant.

la constance de la croyance aux dieux, est peut-être plutôt inclinée par son sujet, à savoir par le fait que c'est autour de cette question de la présence des dieux dans les affaires humaines, que tout l'épicurisme s'est construit, autrement on ne pourrait pas manquer d'être frappé sur l'aspect bien partial de cette réduction de l'hypothèse divine à la fonction providentielle, c'est-à-dire au fait que nous devons être récompensés de nos bonnes intentions.

*Il y a quelque chose de tout à fait frappant, c'est que ce sujet quia un rapport constant, permanent avec le Dieu de son délire, n'a pas la trace d'une absence* - l'annotation d'une absence est moins importante, moins décisive que l'annotation d'une présence - mais je veux dire que dans l'analyse du phénomène, le fait qu'il n'y ait pas quelque chose est toujours sujet à caution. En d'autres termes, si nous avions un petit peu plus de précisions sur le délire du Président Schreber, nous aurions quelque chose qui viendrait contredire cela, mais d'un autre côté l'annotation d'une absence est aussi extraordinairement importante pour la localisation d'une structure, disons simplement que nous ne pouvons pas manquer de noter qu'à tout le moins nous avons sous la main le point de départ de la définition que nous pouvons commencer à donner, comme de ce en quoi il est présent devant nous: nous n'aurons pas à tenir compte de quoi que ce soit de ce registre, étant donné que nous savons combien, théologiquement valable ou pas, cette notion de la providence, de cette instance qui rémunère, est essentielle au fonctionnement de l'inconscient et à l'affleurement au conscient. Le sujet ne manque jamais de manifester combien est essentiel pour lui ce registre, quand ils sont bien gentils, il doit leur arriver de bonnes choses, c'est tout à fait absent à tous les moments de l'élaboration d'un délire qui se présente essentiellement comme un délire avec un contenu théologique, avec un interlocuteur divin, il n'y a pas trace de cela, ce n'est pas dire grand-chose, c'est quand même dire beaucoup, c'est quand même faire remarquer que cette érotomanie divine, comme on peut l'appeler dans le cas de

p. 142, l. 21

... récompensés de nos bonnes intentions...

- 228 -

Schreber, est quelque chose qui, disons pour aller vite, n'est pas certainement tout de suite à prendre dans le registre du surmoi. Donc ce Dieu le voici: donc quels sont les modes de relation de Schreber avec lui ?

Nous savons déjà que c'est celui qui parle tout le temps, je dirais même que c'est celui qui n'arrête pas de parler pour ne rien dire, c'est tellement vrai que Schreber consacre à cela beaucoup de pages où il s'attache, où il considère ce que cela peut vouloir dire que ce Dieu qui parle pour ne rien dire, et qui parle pourtant sans arrêt, et c'est là-dedans en effet que nous allons un tout petit peu plus entrer.

Ce Dieu qui parle pour ne rien dire, a pourtant des rapports avec Schreber, et qui sont loin de se limiter à cette fonction importune, il a des rapports extrêmement précis dont la motivation ne peut pas être distinguée un seul instant de ce mode de présence qui est le sien, c'est-à-dire du mode parlant, c'est dans la même dimension que Dieu est là présent et jaspinant sans cesse par ces divers représentants, et qu'il se présente à Schreber dans un mode de relation ambigu qui est celui-ci. je crois pouvoir dire que sa relation fondamentale peut être dite comme je vais maintenant vous l'exprimer, parce qu'elle est en quelque sorte présente depuis l'origine du délire, en d'autres termes je vais vous dire en quoi consiste le mode de rapport avec cette présence divine, c'est quelque chose que nous trouvons noté dès le départ au moment où Dieu ne s'est pas encore dévoilé, au moment où le délire a pourtant des supports extrêmement précis, ce sont les personnages du type Flechsig et au début Flechsig lui-même, dont j'ai parlé, à savoir son premier thérapeute, et l'expression allemande que je vais employer, qui est l'expression qui vaut pour exprimer par le sujet le mode de rapport avec l'interlocuteur fondamental, *c'est même grâce à cette expression que nous ferons là, et seulement après Freud car Freud lui-même l'a faite, une continuité* entre les premiers interlocuteurs du délire, et les derniers, à savoir une continuité que nous reconnaissons qu'il y a quelque chose de commun entre Flechsig, puisqu'il a appelé ensuite

- 229 -

p. 143,l. 12

... [avec l'interlocuteur fondamental, et permet d'établir une continuité...

les âmes examinées, et ensuite les royaumes de Dieu, avec leurs diverses significations antérieures et postérieures, supérieures et inférieures, et enfin le Dieu dernier où tout paraît à la fin se résumer avec une sorte d'installation mégalomane de la position de Schreber.

Il s'agit de l'expression suivante: la relation du Dieu, du personnage fondamental du délire, avec le sujet est celle-ci. sait qu'il s'agisse de la présence de Dieu dans un mode de relations voluptueuses avec le sujet auquel les choses aboutissent, sait qu'il s'agisse au début dans cette imminence colorée érotiquement d'une sorte de viol ou de menace spécialement à sa virilité, sur laquelle Freud a mis tout l'accent, qui était à l'origine du délire, c'est que quoi qu'il arrive de cette conjonction, elles sont considérées comme tout à fait révoltantes au début, et en tout point comparables à un viol quand il s'agit de Flechsig ou d'une autre âme comme il s'exprime, sait à la fin quand il s'agit d'une sorte d'effusion voluptueuse où Dieu est censé trouver satisfaction beaucoup plus encore que notre sujet. Ce qui se passe c'est quelque chose qui au début est la menace, c'est cela qui est considéré comme révoltant dans le viol, à la fin et aussi à la réalisation, c'est-à-dire quelque chose que le sujet ressent comme particulièrement douloureux et pénible, et qui est que Dieu ou n'importe quel autre va - ce que les traducteurs français ont traduit, non sans quelque fondement, par laisser en plan - le laisser en plan. La traduction n'est pas mauvaise parce qu'elle implique toutes sortes de sonorités sentimentales féminines: en allemand c'est beaucoup moins accentué et aussi beaucoup plus large que le laisser tomber qu'implique la traduction française, c'est laisser gésir qui est vraiment là comme une espèce de thème musical, d'une présence vraiment extraordinaire, c'est presque le fil rouge qu'on retrouve dans tel ou tel thème littéraire ou historique. Tout au long du délire schreberien, la menace de ce « laisser en plan » est quelque chose qui revient comme vraiment l'élément essentiel, tout au début cela fait partie des noires intentions des violeurs persécuteurs, mais c'est à tout prix

- 230 -

ce qu'il faut éviter. En d'autres termes on ne peut pas éviter l'impression d'un rapport global du sujet avec l'ensemble des phénomènes étrangers auxquels il est en proie, qui consiste essentiellement dans cette sorte de relation ambivalente, que quel que soit le caractère douloureux, pesant, importunant, insupportable de ces phénomènes, le maintien pour lui de sa relation à eux, ou plus exactement de sa relation à une structure, constituait une espèce de nécessité dont l'abolition, la disparition, la rupture, est conçue par le sujet comme absolument intolérable: elle l'est parce qu'elle finit par s'incarner, et le sujet nous donne mille détails sur ce qui se produit au moment où se produit l'état initial pour ce « *ligen lassen* », c'est-à-dire chaque fois que le Dieu avec lequel il est en rapport sur ce double plan de l'audition, et un rapport plus mystérieux qui le double, et qui est celui de sa présence, de la présence de Dieu liée à toutes sortes de phénomènes qui sont ambigus, mais qui assurément sont liés à ce qu'il appelle la béatitude des partenaires, et plus encore celle de son partenaire que la sienne, que lorsque quelque chose se produit qui interrompt cet état de réalisation plus ou moins accentué, et quand se produit le retrait de la présence divine, il éclate toutes sortes de phénomènes internes de déchirement, de douleur, diversement intolérables qu'il nous décrit avec une grande richesse.

Ce personnage auquel il a affaire est à la fois un des plus rares, et avec lequel il a cette relation si particulière prise dans son ensemble comme étant la caractéristique permanente du mode de relation qui est établi, comment se présente-t-il autrement à lui? Il y a une chose dont le sujet donne aussi une explication extrêmement riche et développée, c'est ceci: ce personnage avec lequel il est dans cette double relation séparée, distincte et pourtant jamais disjointe, une sorte de dialogue, et un rapport érotique, il est également caractérisé, et précisément il est caractérisé en ceci, que cela se voit dans ses exigences, et très précisément dans ses exigences de dialogue, il est caractérisé par ceci qu'il ne comprend rien à rien de ce qui est proprement humain.



C'est là un trait qui ne manque pas d'être souvent furtif piquant sous la plume de Schreber, que l'idée que pour que Dieu lui pose les questions qu'il lui pose, l'incite surtout au mode de réponses qui sont impliquées dans ces questions, et que Schreber ne se laisse jamais aller à donner parce qu'il dit: « ce sont des pièges trop bêtes qu'on me tend ». C'est là vraiment quelque chose de tout à fait caractéristique et fondamental, ce Dieu nous dit-il, et je dirai même qu'il fait toutes sortes de développements assez agréablement rationalisés, pour bien nous en montrer à la fois les dimensions de la certitude, et le mode d'explication, comment peut-on arriver à concevoir que Dieu sait tel qu'il ne comprend vraiment rien, dit-il aux besoins humains ? Comment peut-on, dit-il à tout instant, être aussi bête, croire par exemple que si je cesse un instant de penser, que si j'entre dans ce néant dont la présence divine n'attend que l'apparition pour se retirer définitivement, comment peut-on croire parce que je cesse de penser à quelque chose que je sois devenu complètement idiot, même que je sois retombé dans le néant ? Mais je vais lui faire voir, et d'ailleurs c'est bien ce qui se passe chaque fois que ça risque de se produire, je me remets à une occupation intelligente et à manifester ma présence, et alors il développe et commente: comment peut-il malgré ses mille expériences croire qu'il suffirait d'un instant où je me relâche, à savoir pour que le but soit obtenu ?

Il est absolument inéducable ce Dieu, par aucune espèce de chose qui puisse sortir de l'expérience. Et ce côté d'inéducabilité de Dieu, d'imperfectibilité radicale par l'expérience est très amusant à voir, c'est quelque chose sur laquelle il appuie, et sur laquelle il apporte des développements qui sont loin d'être sots: il émet différentes hypothèses, il va jusqu'à émettre des arguments qui ne détonneraient pas dans une discussion proprement théologique, car à la vérité il part de l'idée que Dieu étant parfait et imperfectible, et que quelque chose d'imperfectible ne peut pas être perfectionné, et que par conséquent même la notion d'un progrès dans les niveaux de l'expérience est tout

- 232 -

à fait impensable dans les registres divins. Il trouve néanmoins cela un peu sophistiqué, parce qu'il reste cette chose irréductible que cette perfection que nous supposons, est tout à fait inapte et bouchée aux choses humaines, et que cela malgré tout ça fait un trou. Alors il nous explique de nouveau comment Dieu ne comprend rien, et qu'en particulier il est tout à fait clair que Dieu ne connaît les choses que de surface, nous sommes là exactement à l'opposé du Dieu sondant les reins et les cœurs, ils ne sonde ni reins ni cœurs, il ne voit que ce qu'il voit et il ne note que les choses dont on accuse réception, qui sont recueillies par le système de notation, c'est toujours ce qui est exposé, mais pour ce qui est de l'intérieur, il ne comprend rien, il n'y retrouve quelque chose que parce que tout est inscrit quelque part, c'est par la fonction d'une totalisation que tout se retrouve, c'est-à-dire qu'à la fin, comme tout ce qui est à l'intérieur sera progressivement passé à l'extérieur, et que d'autre part c'est noté quelque part sur de petites fiches, à la fin au bout de la totalisation, il sera quand même parfaitement au fait. De même qu'il explique très bien qu'il est bien évident que Dieu ne peut pas s'intéresser à lui-même, ne peut pas avoir le moindre accès à des choses aussi contingentes, puériles, que l'existence par exemple, sur la terre, des machines à vapeur ou le fonctionnement des locomotives: mais, dit-il, comme les âmes après la mort montent vers les béatitudes et doivent subir un certain temps de purification, elles ont enregistré tout ça sous forme de discours, et c'est cela que Dieu recueille, puisqu'il va les intégrer progressivement par l'intermédiaire de ces âmes qui rentrent dans le sein de Dieu. Dieu a quand même quelque idée de ce qui se passe sur la terre en fait de menues inventions, celles qui vont depuis le diabolos jusqu'à la bombe atomique. C'est très joli parce que c'est un système à la fois cohérent et on a l'impression qu'il est découvert par une espèce de progrès extraordinairement innocent, par l'intermédiaire de l'établissement du développement des conséquences signifiantes de quelque chose qui est harmonieux et continu à travers les diverses phases du

développement, *mais ce qu'il y a de sérieux, ce qui est bien fait pour nous suggérer une direction de recherche, c'est que la question gît essentiellement dans une sorte de rapport dérangé entre le sujet et quelque chose qui intéresse le fonctionnement total du langage de l'ordre symbolique et du discours comme tel.* Les richesses que cela comporte, il y en a beaucoup plus que je ne peux vous en dire, il y a une discussion des rapports de Dieu avec les jeux de hasard qui est d'un brio extraordinaire: Dieu peut-il prévoir le numéro qui va sortir à la loterie ? Ce n'est pas une question idiote, et il y a des personnes ici qui ont une très forte croyance en Dieu, elles peuvent également se poser la question, à savoir l'ordre d'omniscience que suppose le fait de remuer toutes sortes de petits numéros sur des petits morceaux de papiers, dans une très grande boule très bien faite, cela pose des difficultés insurmontables, pour expliquer que la prescience divine doit savoir dans toute cette masse qui est si bien équilibrée, pour être strictement équivalente sur le plan du réel, quel est le bon numéro, suppose un rapport de Dieu au symbolique dont après tout la question n'a jamais été soulevée pleinement comme telle, puisque c'est justement pour cela qu'est faite la boule, c'est pour qu'il n'y ait aucune différence du point de vue du réel, entre les différents petits numéros, alors cela suppose que Dieu entre dans le discours, car il ne reste plus dans ces billets de loterie, qu'une différence symbolique entre les uns et les autres. C'est un prolongement de la théorie du symbolisme, de l'imaginaire et du réel.

Mais la question pour nous est plus complexe, car tout cela n'est que découverte de l'expérience pénible et douloureuse, mais il y a une chose que cela comporte, c'est à savoir les intentions de Dieu. Ces intentions ne sont pas claires, il n'y a rien de plus saisissant que de voir comment une espèce de voix délirante, c'est-à-dire cette chose qui est surgie d'une expérience originale, incontestablement comporte chez ce sujet cette sorte de brûlance de langage qui se manifeste par le respect avec lequel il maintient l'omniscience et aussi les bonnes intentions qu'il est bien forcé sur un certain

p. 144,1.42

... [ses diverses phases], dont le moteur est le rapport dérangé que le sujet entretient avec quelque chose qui intéresse le fonctionnement total du langage, de l'ordre symbolique, et du discours.

- 234 -

plan de maintenir comme lui étant véritablement trop substantielles, et le fait qu'il ne peut pas ne pas voir, et ceci particulièrement dans les débuts de son délire, où les phénomènes pénibles lui venaient par toutes sortes de personnages nocifs, que Dieu même a permis tout cela, *mais il permet encore toutes sortes d'abus, à la vérité, de ces abus ont surgi des abus tellement plus grands qu'à la fin le remède finit par devenir plus dur que le mal, puisque la présence divine est tellement engagée dans une sorte de conjugaison avec lui-même, que finalement elle devient dépendante de son objet qui n'est autre que le Président Schreber lui-même.* En fin de compte il y a là quelque chose qui progressivement introduit une sorte de perturbation fondamentale dans l'ordre universel. Il y a des choses extrêmement belles dans ce propos du rapport avec le monde, il y a une phrase très belle: « souvenez-vous que tout ce qui est mondialisant comporte une contradiction en soi » (ce sont les voix qui disent cela). C'est d'une beauté dont je n'ai pas besoin de vous signaler le relief. Le Dieu dont il s'agit mène incontestablement une politique absolument inadmissible, il y a là une sorte de politique de demi-mesure, c'est aussi une demi-taquinerie, il emploie le mot « perfidie », *la perfidie divine il la glisse, mais il met une note pour dire ensuite ce qu'il entend par là; c'est particulièrement ambigu, avec la présence divine, mais c'est quelque chose qui ne manquera pas de soulever des questions.*

*Puisque nous nous sommes limités aujourd'hui à la relation de Dieu en tant que sujet parlant et en tant qu'interlocuteur essentiel, nous nous arrêterons là et vous verrez le pas suivant, à savoir ce que nous pouvons entrevoir à partir du moment où nous analysons la structure même de cette personne divine, autrement dit aussi, la relation de tout l'ensemble de la fantasmagorie avec le réel lui-même, pour autant que le sujet en maintient à tout instant la présence et l'accord, au moins à la fin de son délire, d'une façon qui n'a rien de spécialement perturbée dans ce mode de rapport; en d'autres termes, avec le registre symbolique tel qu'il se*

- 235 -

p. 145, l. 23

... que Dieu a tout de même permis tout cela.

p. 145, l. 25

... Schreber glisse à ce propos le mot de perfidie.

p. 145, l. 33

... suivant consistera à analyser la relation de l'ensemble de la fantasmagorie avec le réel lui-même.

présente ici, avec le registre imaginaire, avec le registre réel, nous ferons un nouveau progrès qui nous permettra de découvrir je l'espère, la nature de ce dont il s'agit *dans le mécanisme lui-même, dans la structure et la constitution elle-même de ce sujet, de l'interlocution délirante.*

p. 145, l. 36

... [la nature de ce dont il s'agit] dans l'interlocution délirante.

236

Il semble qu'on trouve que j'ai été un peu vite la dernière fois en faisant état d'une remarque du Président Schreber, et en paraissant sanctionner son opportunité: il s'agissait de la toute-puissance divine et de l'omniprésence divine. je faisais remarquer que cet homme pour qui l'expérience de Dieu est toute entière discours, se posait précisément des questions à propos de ce qui dans les événements peut se trouver le plus au joint de l'usage de ce que nous appelons le symbole, en l'opposant au réel, c'est-à-dire de tout ce qu'y introduit l'opposition symbolique. En d'autres termes je m'arrêtais un instant, vite d'ailleurs, et peut-être sans trop préciser, sur le fait qu'il était remarquable que ce fût justement là ce qui arrêta l'esprit du patient, c'est à savoir que dans son registre, dans son expérience il lui paraît difficile à saisir que Dieu - puisque c'est l'exemple qu'il choisit - prévoit le numéro qui sortira à la loterie.

Cette remarque n'exclut pas bien entendu toute critique qu'une telle objection peut amener chez celui qui se trouve disposé à lui répondre: quelqu'un m'a en effet fait remarquer que ces numéros se distinguent par des coordonnées spatiales qui ne sont rien d'autre que ce sur quoi, à la limite on se fonde pour distinguer les individus quand on se pose

le problème de l'individualisation. *Autrement dit, pourquoi y a-t-il au monde deux individus qui réunissent le même type, et qui par conséquent dans une certaine perspective peuvent passer pour être de double emploi ? C'est une perspective aussi spatiale qu'une autre, et là encore pour soulever la question il faut poser le principe de la primauté des essences comme justification de l'existence.*

Ce que j'ai simplement voulu faire remarquer, c'est qu'une certaine sensibilité du sujet dans sa partie raisonnante, a quelque chose qu'il faut bien qu'il distingue, de l'ordre du dialogue qui est son dialogue intérieur permanent, ou plus exactement cette sorte de balancement où s'interroge et se répand à soi-même un discours qui pour lui-même est ressenti comme étranger, et qui comme tel manifeste pour lui une présence. Ceci est indiscutable lorsqu'il nous communique son expérience, puisque c'est de là dit-il que s'est engendrée pour lui une croyance à laquelle rien ne le préparait, et quand il s'agit de percevoir quel ordre de réalité peut répondre, à cette présence, cette présence qui pour lui couvre une partie de l'univers, et non pas tout, car je vous ai indiqué qu'il distinguait l'ordre dans lequel Dieu et sa puissance s'avancent, et celui où ils s'arrêtent, que c'est précisément dans ce Dieu de langage qui ne connaît rien de l'homme, qu'à partir du moment où cela est dit, où il nous dit même que rien de l'intérieur de l'homme, rien de son sentiment de la vie, rien de sa vie elle-même, n'est compréhensible ni pénétrable à Dieu qui ne le recueille, qui ne l'accueille aussi, qu'à partir du moment où tout est transformé dans une notation infinie, c'est précisément pourtant dans le même personnage, le personnage fort raisonnant confronté ici à une expérience qui pour lui a tous les caractères d'une réalité, qu'il en distingue toujours le poids propre, efficace, de la présence indiscutable, que c'est le même personnage qui, raisonnant sur les futurs, y introduit cette distinction frappante du fait qu'il s'arrête précisément à quelques exemples où c'est d'un maniement humain. artificiel du langage qu'il s'agit, pour dire que là, sans aucun

p.147,1.18 [Passage sauté.]

- 238 -

doute, Dieu n'a pas à s'en mêler. Il s'agit là d'un futur contingent à propos duquel vraiment la question peut se poser de la liberté humaine et du même coup de l'imprévisibilité par Dieu de ses effets.

Il s'agit bien en effet là d'une question *réactionnelle*, et d'une distinction que l'on fait entre des plans incontestablement pour lui fort différents de l'usage du langage, qui font surgir pour lui cette question. Le seul point de perspective où cette question puisse prendre effectivement un sens pour nous dans le caractère radicalement premier de la distinction symbolique, de l'opposition symbolique du plus et du moins, en tant qu'ils n'ont aucun poids, encore qu'il faille qu'ils aient un support matériel, et qu'ils ne puissent être distingués très strictement par rien d'autre que par leur opposition, par conséquent que si rien ne permet de les penser en dehors d'un support matériel, il y a là tout de même quelque chose qui échappe à tout espèce d'autres coordonnées réelles, qu'à la loi de leur équivalence dans le hasard, c'est-à-dire à ce quelque chose qui pose en premier lieu qu'à partir du moment où nous instituons un jeu d'alternance symbolique, nous devons également supposer que rien ne les distingue dans l'efficacité réelle, autrement dit qu'il est prévu non pas du fait d'une loi « a priori », que nous ayons d'égales chances de sortir le plus et le moins, et que le jeu sera considéré comme correct, justement en tant qu'il réalisera ce qui est prévu à l'avance: c'est le critère de l'égalité des chances, c'est une loi à proprement parler. « a priori », et sur ce plan nous pouvons en effet dire que au moins à un niveau de l'appréhension *gnoséologique* ", du terme, le symbolique ici donne une loi a priori, introduit même dans le réel par sa définition même, un mode d'opération qui échappe à tout ce que nous pouvons faire surgir d'une déduction si composée que nous arrivions à la recomposer, *d'une déduction des faits et de l'ordre réel*.

*En fin de compte, il est certain que si nous nous avançons sur le plan de ce délire, bien entendu il ne s'agit pas de le Erreur typographique.*

-239

p. 148, l. 27

... au niveau noséologique...

p. 148, l. 30

... d'une déduction des faits dans le réel.



*commenter comme délire, avec tout son caractère partiel, fermé, il faut à tout instant nous reposer la question de savoir en quoi le délire nous intéresse. Il nous intéresse, il faut le rappeler tout de même, si nous sommes si attachés à ces questions de délire, c'est parce qu'il apparaît qu'il y a quelque chose de radical, et pour ne pas le raviver à chaque instant il n'en reste pas moins que c'est tout de même là son relief premier, il n'y a pour le comprendre qu'à le rapprocher de la formule employée souvent par certains imprudemment, dans la compréhension du mode d'action de l'analyse, que nous prenons appui sur la partie saine du moi. N'y a-t-il pas d'exemple plus manifeste de l'existence contrastée d'une partie saine et d'une partie aliénée du moi ? Ceci sans aucun doute les délires à savoir ces phénomènes singuliers qu'il est classique depuis toujours d'appeler les délires partiels, n'y a-t-il pas d'exemple plus saisissant que l'ouvrage même de ce président Schreber qui nous donne un exposé si communicable, si sensible, si attachant, en tout cas si tolérant de sa conception du monde et de ses expériences, et qui ne manifeste pas avec une moindre force d'assertion le mode tout à fait inadmissible de ses expériences hallucinatoires ? Qui donc ne sait pas - c'est là je dirai le fait psychiatrique premier qu'aucun appui sur la partie saine du moi ne nous permettra de gagner d'un millimètre sur la partie manifestement aliénée ?*

C'est là le fait psychiatrique premier de laisser toute espérance de l'aperçu de ce point curatif, grâce à quoi le débutant s'initie à l'existence même de la folie comme telle. Aussi bien en a-t-il toujours été ainsi jusqu'à l'arrivée de la psychanalyse, qu'on recoure à quelque autre force plus ou moins mystérieuse, qu'on appelle affectivité, imagination, cœnesthésie, pour expliquer cette résistance à toute réduction raisonnante, à apporter à ce qui se présente pourtant comme le délire comme pleinement articulé, et en apparence accessible aux lois une cohérence du discours. Ce que nous apporte la psychanalyse, c'est quelque chose qui apporte au délire du psychotique cette sanction particulière qu'elle le légitime sur le même plan où l'expérience analytique opère

p. 148, l. 31

Il faut à tout instant nous reposer la question de savoir pourquoi nous sommes si attachés à la question du délire.

- 240 -

habituellement, c'est-à-dire qu'elle retrouve dans le discours du psychotique, précisément ce qu'elle découvre d'ordinaire comme discours de l'inconscient, elle n'apporte pas pour autant le succès *dans l'expérience, et c'est bien là que commence le problème, c'est qu'il s'agit précisément d'un discours* qui a émergé dans le moi, qui y apparaît par conséquent sous quelque forme qu'il soit, et même l'admettrions-nous pour une grande part renversé, pourvu du signe de la négation *mis sous la parenthèse de la Verneinung*, il *n'en reste pas moins qu'il est là articulé, et tout articulé qu'il soit, il est irréductible*, il est non maniable, il est non curable.

Nous pourrions faire cette remarque pour essayer de mettre en relief l'originalité de ce dont il s'agit, qu'en somme le psychotique est un témoin, sinon un martyr de l'inconscient, et nous donnons au terme martyr son sens qui est celui d'être témoin mais bien plus, ce serait en effet un martyr au sens où il s'agit d'un témoignage ouvert bien entendu. Le névrotique est aussi un témoin de l'existence de l'inconscient, mais c'est un témoin couvert, il faut aller chercher de quoi il témoigne, il faut le déchiffrer. Le psychotique, semble-t-il, dans une première approximation, est un témoin ouvert, or c'est précisément dans ce sens qu'il semble fixe, immobilisé dans une position qui le met hors d'état de restaurer authentiquement le sens de ce dont il témoigne, et d'aucune façon de partager ce dont il témoigne avec le discours des autres.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Si vous voulez, pour essayer de vous y faire prendre un intérêt un peu plus proche, il s'agit d'une homologie, d'une transposition qui n'est pas de l'ordre de celles qu'on fait habituellement, de ce que veut dire discours ou témoignage couvert opposé à discours ou témoignage ouvert, et vous verrez par l'exemple que nous allons prendre, que nous allons apercevoir une certaine dissymétrie qui existe déjà dans le monde normal du discours, qui amorce en quelque sorte la dissymétrie dont il s'agit dans l'opposition de la névrose à la psychose.

Nous vivons dans une société où l'esclavage est aboli, c'est-à-dire n'est pas reconnu: il est clair qu'au regard de

- 241 -

p. 149, l. 21

... [dans l'expérience]. Ce discours, ...

p. 149, l. 24

... mis dans la parenthèse de la « Verneinung » - irréductible...

tout sociologue ou philosophe, la servitude pour autant n'y est point abolie, cela fait même l'objet de revendications assez notoires, mais il est clair aussi que si la servitude n'y est pas abolie, elle y est si on peut dire généralisée, que *le rapport de ceux qu'on appelle les exploités dans le monde du travail*, n'est pas moins un rapport de serviteurs par rapport à l'ensemble de l'économie, que celui du commun. En d'autres termes, que la généralisation de la duplicité maître esclave à l'intérieur de chaque participant de notre société, que la servitude foncière de la conscience comme on l'a dit, est quelque chose qui frappe assez les yeux pour nous faire comprendre qu'il y a un rapport entre cet état malheureux de la conscience et un discours qui est un discours secret, qui est celui qui a provoqué cette profonde transformation sociale, qui est un discours que nous pourrions appeler le message de fraternité, quelque chose de nouveau qui est apparu dans le monde, pas seulement avec le christianisme, mais qui a été déjà préparé avec le stoïcisme par exemple, bref que derrière la servitude généralisée il y a un discours secret qui est celui inclus dans un nouveau message, un message de libération qui est en quelque sorte à l'état de refoulé ?

Le rapport est-il tout à fait le même avec ce que nous appellerons le discours patent de la liberté ? Certainement pas tout à fait le même. Il y a quelque temps on s'est aperçu d'une sorte de discorde, d'opposition entre le fait pur et simple de la révolte et de l'efficacité transformante de l'action sociale, je dirais même que toute la révolution moderne s'est instituée sur cette distinction pour s'apercevoir que le discours de la liberté était par définition non seulement inefficace, mais profondément aliéné par rapport à son but et à son objet, que tout ce qui se lie à lui de démonstratif, est à proprement parler l'ennemi de tout progrès dans le sens de la liberté, pour autant qu'elle peut tendre à animer quelque mouvement continu dans la société. Il n'en reste pas moins que ce discours de la liberté est quelque chose qui s'articule au fond de chacun comme représentant un certain droit de l'individu à l'autonomie, comme constituant au

p. 150,1.3

Le rapport de ceux que l'on appelle les exploités...

- 242 -

moins sur quelques chances, une certaine affirmation d'indépendance de l'individu par rapport, non seulement à tout maître, mais on dirait aussi bien à tout dieu, puisque aussi bien un certain champ semble indispensable à la respiration mentale de l'homme moderne, celui tout au moins de son autonomie irréductible comme individu, comme existence, que c'est bien là quelque chose qui en tous points, mérite d'être comparé à un discours, nous dirons délirant, non pas qu'il ne sait pour rien dans la présence de l'individu moderne au monde, et dans ses rapports avec ses semblables, mais qu'assurément si on demandait à chacun de formuler, d'en faire la part exacte de ce que par exemple je vous demanderais ce qui vous semble à chacun représenter la part de liberté imprescriptible dans l'état actuel des choses, et même me répondriez-vous par les droits de l'homme ou par les droits au bonheur, ou par mille autres réponses, que nous n'irions certainement pas loin avant de nous apercevoir que c'est essentiellement et chez chacun, un discours que je dirais intime, personnel, qui est bien loin de rencontrer sur quelque point que ce soit le discours du voisin, bref que l'existence à l'intérieur de l'individu moderne d'un discours permanent de la liberté, est quelque chose qui pour chacun pose à tout instant des problèmes à proprement parler décourageants, de son accord non seulement avec le discours de l'autre, mais de son accord avec la conduite de l'autre, pour peu qu'il tente de la fonder si on peut dire, abstraitement sur ce discours, et qu'à tout instant non seulement composition se fait avec ce qu'effectivement apportait chacun, sollicitation, nécessité d'agir dans le réel, mais que c'est bien plutôt à l'attitude résignée du délirant qui est bien forcé de reconnaître, comme notre patient, Schreber, et à un moment le fait de l'existence permanente de la réalité à l'extérieur, il ne peut guère justifier en quoi cette réalité est là, mais il doit reconnaître que le réel est bien toujours là, il faut bien admettre que rien n'a sensiblement changé ni vieilli, et que c'est là pour lui le plus étrange, puisqu'il y a là un ordre de certitude inférieure à ce que

lui apporte son expérience délirante, mais il s'y résigne. Assurément nous avons en chacun de nous beaucoup moins de conscience sur le discours de la liberté, mais sur beaucoup de points, et dès qu'il s'agit d'agir. au nom de la liberté, notre attitude vis-à-vis de ce qu'il faut supporter de la réalité, ou de l'impassibilité d'agir en commun dans le sens de cette liberté, a tout à fait le caractère d'un abandon résigné, d'une renonciation à ce qui pourtant est une partie essentielle de notre discours intérieur, à savoir que nous avons, non seulement certains droits imprescriptibles, mais que ces droits sont fondés sur le fait que certaines libertés premières sont essentiellement exigibles *pour tout être humain dans notre culture*.

*Ce discours ne nous laisse pas tranquilles, je dirais même que si nous cherchions d'une façon concrète, non pas seulement dans les reconstructions de théoriciens, à savoir ce que veut dire penser, il y a quelque chose de dérisoire dans cet effort à tout instant des psychologues, quand il s'agit de donner un sens au mot pensée, pour la réduire par exemple à une action commencée ou à une action élidée ou représentée, à la faire ressortir de quoi que ce soit qui mettrait l'homme perpétuellement au niveau d'une expérience contre un réel élémentaire, un réel d'objet qui serait le sien, alors qu'il est trop évident que la pensée pour chacun constitue quelque chose peut-être de peu estimable, que nous appellerons une rumination, mentale plus. ou moins vaine, mais pourquoi la déprécier vainement ? Chacun se pose des problèmes qui ont à tout instant des rapports avec cette notion de la libération intérieure, de la manifestation de quelque chose qui est incluse en lui par son existence et autour de cela très vite en effet il arrive à une sorte d'impasse de son propre discours où le jeu de manège, cette façon de tourner en rond de son discours, qu'il y a dans toute espèce de réalité vivante immergée dans l'esprit de l'âme culturelle du monde moderne, aboutit à une nécessité de toujours revenir sur certains problèmes qui lui apparaissent indiscutablement au niveau de son action personnelle comme toujours bornée, toujours hésitante, et qu'il ne commence à*

p. 151,1.21

... dans notre culture pour tout être humain.

- 244 -

appeler confusionnels qu'à partir du moment où vraiment il prend les choses en main en tant que penseur, ce qui n'est pas le sort de chacun, au niveau de quoi chacun reste, c'est au niveau de cette contradiction insoluble entre un discours toujours nécessaire sur un certain plan, et une réalité à laquelle en principe et d'une façon prouvée par l'expérience ce discours ne se compte pas.

Dès lors ne voyons-nous pas d'ailleurs que toute référence de l'expérience analytique à quelque chose de si profondément lié, attaché à un double discursif si discordant, qu'est le moi de tout sujet que nous connaissions, de tout homme moderne en tant que c'est à lui que nous avons à faire dans notre expérience analytique, à quelque chose de profondément dérisoire, n'est-il pas justement manifeste que *l'expérience analytique, son instrument, ses principes*, se soit engagée toute entière sur ce fait qu'en fin de compte personne dans l'état actuel des rapports interhumains dans notre culture, ne se sent à l'aise, ne se sent honnête, à simplement avoir à faire face à la moindre demande de conseil empiétant d'une façon si élémentaire qu'elle soit les principes, que ce n'est pas simplement parce que nous ignorons trop la vie du sujet pour pouvoir lui répondre qu'il vaut mieux se marier ou ne pas se marier dans telle circonstance, que nous serons, si nous sommes honnêtes, portés à la réserve, c'est que la question même de la signification du mariage est pour chacun de nous une question qui reste ouverte, et ouverte de telle sorte que pour son application à chaque cas particulier, nous ne nous sentons pas en tant que nous sommes appelés comme directeur de conscience, complètement en mesure de répondre.

Ce fait commun que chacun peut éprouver chaque fois qu'il ne se délaisse pas lui-même au profit d'un personnage, qu'il ne se pose pas lui-même en tant que personnage omniscient ou moraliste, ce qui est aussi la première condition à exiger de ce qu'on peut appeler légitimement un psychothérapeute, dès lors que la psychothérapie lui a appris les risques d'initiatives aussi aventurées, c'est précisément sur

- 245 -

p. 152, l. 3

... l'expérience analytique...

un renoncement de toute prise de parti sur le plan du discours commun avec ses déchirements profonds, quant à l'essence des mœurs, quant au statut de l'homme comme tel, de l'individu dans notre société, c'est précisément de l'évitement de ce plan que *l'analyse est partie d'abord pour trouver ailleurs, pour se limiter à quelque chose qui est ailleurs, à savoir la présence d'un discours qu'elle appelle à tort ou à raison plus profond, qui est assurément en tout cas différent* et qui est inscrit dans la souffrance même de l'être qui est en face de nous, dans quelque chose qui est déjà articulé, qui lui échappe dans ses symptômes, dans sa structure, pour autant que la névrose obsessionnelle n'est pas simplement des symptômes, mais qu'elle est aussi une structure, ce n'est qu'en visant ailleurs l'effet, à l'intérieur du sujet, du discours que la psychanalyse s'avance: elle se risque, mais ce n'est jamais en se mettant sur le plan des problèmes patents, sur le plan du discours de la liberté, même s'il est toujours présent, constant à l'intérieur de chacun avec ses contradictions et ses discordances, avec son côté personnel, tout en étant commun avec cette espèce de réunion de tous dans un discours intérieur qui se présente toujours comme imperceptiblement délirant.

Dès lors est-ce que l'expérience d'un cas comme celui de Schreber, ou de tout autre malade qui nous donnerait un compte rendu aussi étendu de la structure discursive, est quelque chose qui nous permettrait d'approcher d'un peu plus près ce problème de ce que signifie véritablement le *moi*, à savoir *non pas simplement cette fonction de synthèse, ce quelque chose de coordonnant sous lequel nous nous plaçons à le définir toujours par quelque voie d'abstraction, mais comme étant toujours lié indissociablement* à l'intérieur de chacun avec cette sorte de mainmorte, de partie énigmatique qu'est le discours à la fois nécessaire et insoutenable, que constitue pour une part le discours de l'homme réel à qui nous avons affaire dans notre expérience ?

Assurément celui de Schreber est différent de ce discours étranger au sein de chacun en tant qu'il se conçoit comme

p. 152, l. 24

... que l'analyse est partie. Elle s'en tient à un discours différent, ...

p.152, l. 39

Le moi ne se réduit pas à une fonction de synthèse. Il est indissolublement lié...

- 246 -

individu autonome, il a une structure différente: quelque part Schreber note au début de l'un de ses chapitres, et très humoristiquement: « on dit que je suis un paranoïaque » - et en effet à l'époque on est encore assez mal dégagé de la première classification kraepelinienne, pour le classer tout de même comme paranoïaque, malgré ses symptômes qui vont très évidemment beaucoup plus loin, mais quand Freud dit qu'il est paraphrène, il va beaucoup plus loin encore car paraphrène, c'est le nom que Freud propose pour la schizophrénie. Revenons à Schreber lui-même qui dit: « on dit que je suis un paranoïaque, et on dit que les paranoïaques sont des gens qui rapportent tout à eux, dans ce cas ils se trompent, ce n'est pas moi qui rapporte tout à moi, c'est lui qui rapporte tout à moi, c'est ce Dieu qui parle sans arrêt à l'intérieur de moi par ses divers agents, acteurs et prolongements, c'est lui qui a la malencontreuse idée, quoi que j'expérimente, pour aussitôt me faire la remarque que cela me vise, ou même que cela est de moi. je ne peux pas jouer - car Schreber est musicien - tel air de La Flûte enchantée, sans qu'aussitôt lui qui parle m'attribue les sentiments correspondants, mais je ne les ai pas moi ». En d'autres termes bien différents, pour prendre un autre exemple, le président Schreber, non seulement n'y songe pas, mais s'indigne fort que ce soit la voix qui intervienne pour lui dire que *c'est lui qui est concerné par ce qu'il est en train de dire, en d'autres termes cet élément phénoménologique important*, bien entendu sommes-nous dans un jeu de mirages, mais ça n'est tout de même pas un mirage ordinaire que cette intervention de l'Autre considéré comme radicalement étranger sur ce point, comme errant même, qui intervient effectivement pour provoquer à la deuxième puissance une sorte de convergence vers le sujet, d'intentionnalisation du monde extérieur que le sujet lui-même en tant qu'il lutte, qu'il s'affirme, qu'il dit: « je », repousse avec une grande énergie. Assurément le fait que ceci nous soit présenté comme autant d'hallucinations, je veux dire qu'elles ne nous sont pas présentées comme telles quand nous en écoutons le

- 247 -

p. 153, l. 22

... il est concerné par ce qu'il est en train de dire.



récit: nous parlons d'hallucinations, avons-nous absolument le droit de parler d'hallucinations dans l'état actuel, la définition du terme « hallucination », c'est-à-dire la notion généralement reçue qu'il s'agit de quelque chose qui surgit dans le monde extérieur puisque aussi bien le terme de perception fausse toute représentation exagérée s'imposant comme perception, est quelque chose qui pose toujours l'hallucination purement et simplement comme étant un trouble, une rupture dans le texte du réel, il situe en d'autres termes l'hallucination dans le réel. La question préalable est de poser la question de savoir si une hallucination verbale ne demande pas en tout état de cause certaines remarques préalables, une certaine analyse de principe qui mette en suspicion. qui interroge la légitimité elle-même de l'introduction des termes d'hallucination tels qu'on les définit habituellement, tels que nous les sentons profondément à propos de l'hallucination verbale.

Ici bien entendu, nous remarquons soudain un chemin où peut-être je vous ai déjà un peu fatigués, c'est-à-dire en vous rappelant les fondements mêmes de l'ordre du discours en mettant en question sa référence pure et simple comme superstructure à la réalité, en réfutant le caractère purement et simplement de signe, à savoir l'équivalence qu'il y aurait *entre la nomination et le monde des objets, c'est-à-dire tout ce que déjà à tout instant] e vous rappelle quant à la fonction fondamentale du langage; voilà une fois de plus que nous allons être ici forcés de la reprendre*, essayons de la reprendre sous un jour un peu différent, un peu plus proche de l'expérience. Il s'agit d'un malade, nous savons que rien n'est ambigu comme l'hallucination verbale: déjà les analyses classiques nous font entrevoir qu'au moins pour une partie des cas d'hallucination verbale, on peut percevoir la partie d'initiative, création du sujet, je veux dire que c'est quelque chose que l'on a appelé l'hallucination verbale psychomotrice ces ébauches d'articulation qui ont été recueillies avec joie par les observateurs, pour qu'ils puissent apporter l'espoir d'un abord essentiel combien satisfaisant pour la

p. 154, l. 4

... entre la nomination et le monde des objets.

-248-

raison que le phénomène de l'hallucination... Bref, nous voyons déjà que ces problèmes méritent d'être abordés, c'est bien dans ce domaine de la relation de bouche à oreille qui n'existe pas simplement de sujet à sujet, mais aussi bien pour chaque sujet lui-même, qui, remarquons-le dans ces cas les plus généraux, en même temps qu'il parle s'entend. Quand on a déjà été jusque-là on croit déjà avoir fait un pas et pouvoir entrevoir bien des choses: à la vérité je crois que la stérilité très remarquable de l'analyse du problème de l'hallucination verbale, tient au fait que cette remarque est insuffisante: que le sujet entende ce qu'il dit, c'est très précisément ce à quoi il convient de ne pas s'arrêter, c'est à savoir de revenir à l'expérience de ce qui se passe quand il entend un autre, ou simplement réfléchir à ce qui arrive si vous vous mettez à vous attacher à l'articulation de ce que vous entendez, à son accent, voire à ses expressions dialectales, à quoi que ce soit qui soit littéralement de l'enregistrement du discours de votre interlocuteur: il est tout à fait clair qu'il suffit d'accentuer un peu les choses dans ce sens, disons qu'il faut y ajouter un peu d'imagination, car bien entendu jamais peut-être ceci ne pourra-t-il être poussé pour personne jusqu'à l'extrême, si ce n'est pour une langue étrangère, dans ce cas le problème est déjà résolu, ce que vous entendez dans un discours c'est autre chose que ce qui est enregistré acoustiquement et ici réfléchi au niveau acoustique du phénomène. Cette remarque paraît extrêmement simple si nous la prenons au niveau du sourd-muet, qui lui aussi est susceptible de recevoir un discours par des signes visuels donnés par le jeu classique de l'alphabet sourd-muet au moyen de ses doigts, combiné à d'autres signes: il est bien clair que pour le sourd-muet la question se pose et il faut choisir: «il fait attention aux jolies mains de son interlocuteur ou s'il est fasciné par le fait qu'il a un "~\*" dans la main, il est clair que ce n'est pas le discours véhiculé par ces mains qu'il enregistre à ce moment là. je dirais plus: ce qu'il enregistre, c'est-à-dire la succession de ces signes comme tels, leur opposition sans laquelle il n'y a pas *de succession, donc leur organisation*

- 249 -

p. 154, l. 35

... [de succession] des ces signes, ...

*proprement parlée comparable à celle que nous avons prise à la base de la langue, l'opposition phonématique élémentaire. Peut-on dire qu'à proprement parler il la voit? Naturellement nous avons ici un support temporel et visuel comme ailleurs nous avons un support vocal, mais nous voyons que quelque chose se passe, et ce qui est entendu c'est cette succession, c'est donc toujours sur le plan d'une synthèse temporelle articulée, d'une synthèse temporelle qui n'est point un continu, en tout comparable à cette succession de signes. Encore ne pouvons-nous pas nous arrêter là, car assurément le sourd-muet peut tout en enregistrant la succession qui lui est proposée, très bien ne rien comprendre si on lui adresse ce discours de sourd-muet dans une langue qu'il ne comprend pas, il aura parfaitement comme celui qui écoute le discours dans une langue étrangère entendu la dite phrase, mais cette phrase sera une phrase morte, la phrase devient vivante à partir du moment où on l'entend au sens vrai, c'est-à-dire au moment où elle présente une signification.*

Qu'est-ce que cela veut dire ? Si nous avons bien évité de nous mettre dans l'esprit en principe que la signification se rapporte toujours à quelque chose, si nous sommes bien persuadés que la signification ne vaut que pour autant qu'elle renvoie à une autre signification, il est bien clair que le fait que la phrase vit, est très profondément lié à ce fait que le sujet si l'on peut dire, écoute, est à l'écoute, et entend avec cette signification qu'il se destine: autrement dit que s'il distingue la phrase en tant qu'elle est comprise, de la phrase en tant qu'elle ne l'est pas, ce qui n'empêche pas qu'elle soit entendue, c'est très précisément ce mécanisme que l'autre jour la phénoménologie du cas délirant mettait si bien en relief, c'est à savoir que c'est une phrase que le sujet peut toujours plus ou moins anticiper, il est de la nature de la signification en tant qu'elle se dessine, de tendre à tout instant à se former pour celui qui l'entend, autrement dit que la participation de l'auditeur, j'entends de l'auditeur du discours, à celui qui en est l'émetteur, est absolument permanente, autrement dit qu'il y a un lien entre l'ouïr et le parler

p. 154, l. 35

... peut-on dire qu'à proprement parler il le voit ?

p. 154, l. 41

La phrase ne devient vivante qu'à partir du moment où elle présente une signification.-

250 -

qui n'est pas simplement externe, comme c'est le point d'où nous étions partis tout à l'heure, à savoir qu'on s'entend parler, mais qui n'est qu'au niveau propre du phénomène du langage, c'est-à-dire au moment où le signifiant entraîne la signification, l'ouïr et le parler sont à ce niveau et non pas au niveau sensoriel du phénomène, comme l'endroit et l'envers, que déjà écouter des paroles, y accorder son ouïe, c'est déjà y être plus ou moins obéissant: obéissant n'est pas autre chose, c'est aller au-devant dans une audition.

Où allons-nous avec cette analyse que le mouvement, autrement dit le sens, va toujours vers quelque chose, vers une autre signification, vers la clôture de la signification, elle renvoie toujours à quelque chose qui est avant ou qui revient sur elle-même, mais il y a un sens au sens de direction. Là encore est-ce à dire que nous n'ayons pas de point d'arrêt? Ceci est important car à la vérité je suis sûr que quelque chose reste toujours incertain dans votre esprit, dans cette insistance que je mets à dire que la signification renvoie toujours à la signification, qu'il y aurait là-dedans je ne sais quoi qui en fin de compte serait irrémédiablement manquer le but du discours, qui est: non pas simplement recouvrir, ni même de receler le monde des choses, mais de temps en temps d'y prendre appui.

Là où il s'arrête depuis longtemps, est réfuté le fait que d'aucune façon, nous puissions considérer comme point d'arrêt fondamental l'indication de la chose, bien entendu nous avons vu l'absolue non-équivalence du discours avec aucune indication. Si réduit que vous supposiez l'élément dernier du discours. Jamais vous n'y pourrez vous y substituer, ni substituer simplement l'index, se rappeler la remarque très juste de St-Augustin: il suffit de rappeler qu'en désignant quelque chose, en faisant un geste qui à quelque moment que ce soit pourrait se poser comme équivalent du terme dernier du discours, on ne saura jamais si ce que mon doigt désigne est la couleur de l'objet, ou l'objet simplement comme matière: ou si c'est une tache, une fêlure, bref à quelque niveau dont il s'agit quant à ce qui est

de l'ordre de l'indication, il faut bien que quelque chose d'autre dans le mot le discerne, qui fasse la propriété originale du discours par rapport à toute indication. Mais ce n'est pas là que nous pouvons seulement nous arrêter, la référence fondamentale du discours, si nous cherchons là où il s'arrête, c'est tout de même toujours au niveau de ce terme problématique qu'on appelle l'être, que nous devons le trouver.

je ne voudrais pas ici faire un discours trop profondément philosophique, mais pour nous arrêter simplement à un exemple, pour vous montrer ce que je veux dire quand je dis que le discours essentiellement vise et n'est pas dans son terme de référence référentiel à autre chose qu'à quelque chose sur lequel nous n'avons pas d'autre terme qu'être, je vous prierais de vous arrêter simplement un instant à ceci vous êtes au déclin d'une journée d'orage et de fatigue, et vous considérez l'heure qui décline et l'ombre qui commence d'envahir *ce qui vous entoure*. *Est-ce que quelque chose selon les cas ne peut pas vous venir à l'esprit, et qui s'incarne dans la formulation « la paix du soir » ?* En fin de compte, est-ce que ça a une existence ou est-ce que ça n'en a pas ? Que ça en ait une, je ne pense pas que quiconque a une vie affective normale ne sache pas que ce soit là quelque chose qui a une valeur, et qu'assurément c'est là tout autre chose que l'appréhension phénoménale du déclin des éclats du jour, de l'apaisement en soi, de l'atténuation des lignes des passions qu'il y a dans « la paix du soir », quelque chose qui est déjà à la fois une présence et un choix dans l'ensemble de ce qui vous entoure, autrement dit que la question tout au moins se pose de savoir quel lien il y a entre la formulation « la paix du soir » et ce que vous éprouvez, qu'il n'est pas absurde de se demander si en dehors de cette formulation, la paix du soir peut pour quelques êtres que nous supposerions pour un instant ne pas la faire exister comme distincte cette paix du soir, depuis tout ce qui peut être tiré de différent de ce moment de déclin dans lequel vous l'apercevez, et qu'à ce moment sans la formulation même verbale, qui la soutient, elle pourrait être distinguée de n'importe

p.156,l. 6

... ce qui vous entoure, et quelque chose vous vient à l'esprit, qui s'incarne dans la formulation «la paix du soir».

- 252 -

quel registre sous lequel à ce moment la réalité temporelle peut être appréhendée, ou d'un sentiment panique par exemple, de la présence du monde, de ce que je ne sais quoi de spécialement agitant que vous verrez très exactement au même moment dans le comportement de votre chat qui aura l'air de chercher dans tous les coins la présence de quelque fantôme, de l'angoisse, que nous attribuons sans en rien savoir, aux primitifs devant le coucher de soleil, quand nous pensons qu'ils peuvent peut-être bien penser que le soleil ne reviendra pas, mais qui n'est pas non plus quelque chose d'impensable, bref de toute insertion dans ce moment d'une inquiétude, *d'une quête, d'une angoisse, d'une signification qui peut être tout à fait différente* et qui laisse toute entière la question de savoir quel rapport à cet ordre d'être, qui a bien son existence largement équivalente à toutes sortes d'autres existences dans notre vécu et qui s'appelle « la paix du soir », avec sa formulation verbale. *Mais même laisserions-nous, et nous le laissons, à savoir la constitution de cet être qui s'appelle la paix du soir et de son rapport avec la formulation verbale, non tranchée, il n'en reste pas moins que nous pouvons observer chez nous quelque chose de tout à fait différent qui se passe selon que c'est nous qui l'avons appelée, qui plus ou moins dans notre discours l'avons préparée avant de la donner, ou selon qu'elle nous surprend, qu'elle nous interrompt, qu'elle nous apaise, le mouvement des agitations qui à ce moment-là nous habitent, et où justement nous nous apercevons que c'est à partir du moment où nous ne l'articulons pas, où nous ne sommes pas à son écoute, où en d'autres termes elle est hors de notre champ puisque soudain elle nous tombe sur le dos, que c'est à ce moment-là que nous tendons à entendre, c'est-à-dire à ce qu'elle nous surprenne avec cette formulation plus ou moins endophasique, plus ou moins inspirée qui nous vient comme un murmure de l'extérieur, qui est cette manifestation du discours en tant qu'il nous appartient à peine, et qu'il vient là en écho à ce qu'il y a de signifiant tout d'un coup pour nous dans cette présence, à savoir l'articulation dont*

- 253 -

p. 156,l. 25 ... une quête. p. 156,l. 29  
Nous pouvons observer...

nous ne savons si elle vient du dehors ou du dedans: « la paix du soir ».

Assurément ce que nous voyons, c'est le fait d'expérience qui sans trancher sur le fond, à savoir du rapport foncier du signifiant en tant que signifiant de langage, *avec quelque chose qui autrement pour nous ne serait jamais nommé, ce qui est appréhendé, c'est que moins nous l'articulons, plus il nous parle, plus* même nous sommes étrangers à ce dont il s'agit dans cet être, plus il a tendance à se présenter à nous avec cet accompagnement plus ou moins pacifiant d'une formulation qui pour nous se présente comme indéterminée, comme à la limite du champ de notre autonomie matrice et de ce quelque chose qui nous est dit du dehors, de ce par quoi à la limite le monde nous parle.

Quand j'ai posé la question du point d'arrêt du discours, ceci nous donne une notion, c'est qu'est-ce que veut dire l'être ou non de langage qu'est « la paix du soir » ? Assurément quelque chose qui va retourner singulièrement sa valeur de conviction dans notre discours, si nous faisons la remarque que dans toute la mesure où nous ne l'attendons ni ne le souhaitons, ni même depuis longtemps n'y avons plus pensé, ce sera essentiellement comme un signifiant qu'il se présentera à nous, c'est là justement quelque chose dont l'analyse en aucun cas ne peut nous justifier l'existence comme supportée par aucune construction expérimentaliste : il y a là une donnée, une certaine façon de prendre ce moment du soir comme signifiant qui est quelque chose par rapport à quoi nous sommes ouverts ou fermés, et que c'est justement dans toute la mesure où nous y étions fermés que nous le recevons avec ces singuliers phénomènes d'écho, ou avec cette amorce du phénomène d'écho qui consistera dans l'apparition de ce quelque chose d'entendu à la limite de notre saisissement par ce phénomène, et qui se formulera pour nous le plus communément par ces mots: « la paix du soir ». Bref, ce que ceci vise maintenant que nous sommes arrivés à la limite où le discours s'il débouche sur quelque chose au-delà de la signification, débouche sur du signifiant

p.157,12

... jamais nommé, il est sensible que moins nous l'articulons, moins nous parlons, et plus il nous parle.

- 254 -

dans le réel dont nous ne saurons jamais dans la parfaite ambiguïté où il subsiste, ce qu'il doit au mariage avec le discours, mais ce qui déjà s'amorce de par cette analyse, c'est que plus ce signifiant nous surprend, c'est-à-dire en principe nous échappe, plus déjà il va se présenter à nous avec une frange plus ou moins adéquate de phénomène de discours, autrement dit que si en présence de la paix du soir, ce terme qui viendra ne nous paraît pas trop inadéquat, ce dont il s'agit pour nous, ce que nous visons, c'est de chercher - c'est là l'hypothèse de travail que je vous propose- ce qu'il y a au centre, de l'expérience du Président Schreber, ce qu'il sent sans le savoir, pour que la limite du champ de cette expérience en frange, comme l'écume provoquée par ce signifiant qu'il ne perçoit pas comme tel, mais qui organise à sa limite tous ces phénomènes dont je vous ai parlé la dernière fois, à savoir que cette ligne continue de discours est perpétuellement sentie par le sujet comme mise à l'épreuve de ses capacités de discours, non seulement comme mise à l'épreuve, mais comme un défi, comme une exigence hors de quoi le sujet se sentirait soudain en proie à cette rupture d'avec la seule présence qui existe encore au moment de son délire, au monde, celle de cet Autre absolu, de cet interlocuteur *qui a vidé le monde de toute présence authentique et réelle en réduisant tous ceux qui l'entourent, qui sont ses compagnons, à des ombres d'hommes*. Qu'est-ce que veut dire ce discours, et la volupté ineffable qui s'y attache en tant qu'elle est le fondement, la tonalité fondamentale de la vie du sujet ? *C'est un repérage de ce dont il s'agit, d'une sorte d'analyse telle qu'elle peut être tentée dans un cas qui se montre comme spécialement tératologique, dont je me propose de soutenir devant vous l'interrogation, et pour l'ouvrir vous faire la remarque que ce sujet d'une observation* particulièrement vécue qui est d'un infrangible attachement à la vérité, note ce qui se passe quand ce discours auquel il est véritablement suspendu non sans douleur, s'interrompt: quand ce discours s'interrompt, il se produit d'autres phénomènes que ceux du discours continu intérieur avec son ralentissement

- 255 -

p.158,1.1

... qui a vidé l'univers de toute présence authentique.

p 158,1. 4

Dans cette observation...



angoissant, ses suspensions, ses interruptions auxquelles le sujet est forcé d'apporter le complément des phrases commencées, il arrive que le Dieu ambigu et double dont il s'agit, qui se présente habituellement sous sa forme dite inférieure, se retire et ceci est accompagné pour le sujet de sensations douloureuses intolérables, mais surtout de quatre connotations qui elles, sont de l'ordre du langage.

Il y a en premier lieu le fait que le sujet est sujet à ce moment-là à ce qu'il appelle le miracle de hurlement, c'est-à-dire qu'il ne peut incidemment s'empêcher de laisser échapper *un cri subit, prolongé, assez inquiétant, voire angoissant*, qui le saisit avec une telle brutalité qu'il note lui-même que si à ce moment-là il a quelque chose dans la bouche, ça peut aussi bien le lui faire cracher, qu'il faut vraiment qu'il se retienne pour que cela ne se produise pas en public et qu'il est bien loin de pouvoir toujours le contenir: phénomène donc assez frappant si nous voyons dans ce cri le bord le plus extrême, le plus réduit de la participation motrice de la bouche à la parole, s'il y a quelque chose par quoi la parole vienne la combiner à une fonction vocale absolument a-signifiante, et qui pourtant contient en elle tous les signifiants possibles, c'est bien quelque chose qui nous fait frissonner dans le hurlement du chien devant la lune.

Autre phénomène, c'est l'appel au secours qui est censé être entendu d'une part plus ou moins éloignée, des nerfs divins qui à ce moment-là se sont séparés de lui, mais qui peuvent tout en se séparant de lui, abandonner derrière eux comme une sorte de *queue de comète, une espèce de parcelle de ces rayons divins, ce quelque chose qui ressemble beaucoup à ces intuitions de totalité inorganique qui sont tout au long de son délire évoqués et sur lesquels il incarne ce qu'il appelle les âmes*, qui dans un temps premier, celui qu'il définit par l'attachement aux terres, qui fait qu'il ne se pouvait à cette date qu'il ait cette sorte de communion effusive avec les rayons divins, sans que sautassent dans sa bouche dit-il, une ou plusieurs des âmes qui étaient à ce moment-là le « *God Hass* ». Mais depuis quelques temps, depuis une

p. 158, l. 14

... un cri prolongé...

p. 158, l. 27

... une queue de comète.

- 256 -

certaine stabilisation du monde imaginaire, cela ne se produit plus: par contre, il se produit encore des phénomènes angoissants à l'intérieur de ce monde des entités animées, au milieu desquelles il vit, et certaines dans cette retraite de Dieu sont laissées à la traîne et poussent le cri au secours.

Ceci est bien distingué du phénomène du hurlement, c'est autre chose, ce phénomène de l'appel au secours, qui lui est articulé, a un sens: le hurlement n'est qu'un pur signifiant, la signification si élémentaire qu'elle soit de l'appel à l'aide est quelque chose qui, à cette occasion, est entendu.

Ce n'est pas tout: toutes sortes de bruit de l'extérieur, quels qu'ils soient, qu'il s'agisse de n'importe quoi qui se passe dans son couloir, dans la maison de santé ou un bruit au dehors, un aboiement, un hennissement, mais toujours quelque chose qui a un sens humain, sont, dit-il, miraculés, parce que ces bruits sont faits exprès à ce moment pour lui, en d'autres termes, nous observons entre une signification évanescence qui est celle du hurlement, et cette espèce d'émission obtenue qui est celle de l'appel qui n'est même pas pour lui un appel, qui est quelque chose qui le surprend de l'extérieur, nous avons toute une gamme de phénomènes qui se caractérisent par une sorte d'éclatement de la signification, c'est-à-dire de cette combinaison singulière qui fait qu'il aperçoit tout à fait bien que ce sont des bruits réels, qu'il ne saurait même s'agir d'autre chose, il s'agit bien de bruits tout à fait catalogués de ce qu'il a l'habitude de vivre dans *son entourage*, à *savoir de ce qu'il entend passer sur l'Elbe, les bateaux à vapeur, les personnages dans le corridor*, mais il a l'intuition ou la conviction qu'ils ne se produisent pas à ce moment-là par hasard mais pour lui, en relation même avec ces moments intermédiaires de l'absorption dans le monde délirant, au retour de la déréliction dans le monde extérieur. Les autres miracles, ceux pour lesquels il construit toute une théorie de la création divine, les autres miracles se produisent, et ces autres miracles consistent en ce qu'un certain nombre d'êtres vivants qui sont en général des oiseaux [à distinguer des oiseaux parlants qui font partie de l'entourage

- 257 -

p.159,1.6

... son entourage, néanmoins il a la conviction...

divin], il s'agit d'appels d'oiseaux qu'il voit dans le jardin, de petits oiseaux en général, des oiseaux chanteurs dont il reconnaît que ce ne sont pas d'autres espèces que celles habituelles, il s'agit également d'insectes qui ne sont pas de nouvelles espèces. Ceci a son importance car il y a quelque chose qui se rapporte à cela dans les antécédents familiaux du sujet qui a eu un arrière-grand-père entomologiste. Il s'agit donc d'un sentiment que ces oiseaux dans ces cas-là, sont créés tout exprès aussi pour la circonstance, *que cette toute-puissante parole divine qui a le pouvoir de créer des êtres en a créé là à son usage, autrement dit qu'une sorte d'évanouissement de retour rétrospectif de la signification et de cette suspension à la signification qui faisait jusque-là toute l'activité, mi-pénible, mi-érotisée du rapport à l'interlocuteur intérieur, qui tout d'un coup se met à éclairer d'une série de petites taches tout son, entourage*; entre ces deux pôles extrêmes du miracle de hurlement et de l'appel au secours, tout se passe donc comme si nous touchions là du doigt une sorte de passage, de transition qui définit elle-même une frontière, et où l'on verrait le passage d'une absorption du sujet dans un lien incontestablement érotisé. Les connotations y sont données, c'est un rapport féminin masculin avec un exercice que le sujet avec le temps a fini par neutraliser extrêmement, par réduire à son exercice même d'un jeu continu de significations, qu'il appelle lui-même *Unsinnig* insensé, mais qui dans leur mise en exercice à l'intérieur, jouent au contraire sur le sens contraire, puisqu'il s'agit de combler des phases, et que c'est le côté insoumis dans cet exercice qu'il ne peut pas faire autrement que de subir cette exigence, tout autre façon de répondre étant considérée par lui comme quelque chose qui ne serait pas de jeu, mais si même il pouvait leur demander: «que me demandez-vous là? », ou simplement leur répondre par une grossièreté, mais il faut que je sois lié à cette activité des êtres parlants, et tout spécialement du Dieu lui-même qui m'interroge dans sa langue fondamentale, quel que soit le caractère absurde, humiliant de cette interrogation, dit-il.

p. 159, l. 17

... la parole divine.

- 258 -

Au moment où le sujet sort de ce champ de signification érotisé, énigmatique qui est celui où s'est stabilisé semble-t-il, le phénomène fondamental de son délire, quand un répit s'établit, quand le sujet douloureusement s'en ressent comme détaché et revient à ce dont il semble qu'il puisse souhaiter la venue comme un état de répit, il *se produit toujours une sorte d'hallucination en marge du monde extérieur* qui le parcourt de tous les éléments *comme dissociés, et dont on peut aussi penser que par cet intermédiaire il retrouve une nouvelle cohérence qui va vers le sujet comme parlant en son propre nom*, des différents éléments composants du langage, à savoir l'activité vocale sous sa forme la plus élémentaire, voire accompagnée d'une sorte de désarroi lié chez le sujet à une certaine honte: d'autre part d'une signification reçue par lui et qui se connote comme étant celle d'un appel au secours comme strictement corrélatif et parallèle à *l'abandon dont il est à ce moment-là sujet*, puis ensuite avec ce quelque chose qui après notre analyse, nous apparaîtra comme beaucoup plus hallucinatoire en fin de compte que ce phénomène de langage qui reste en somme entier dans son mystère, aussi bien ne les appelle-t-il jamais que des paroles intérieures, et décrit-il tout un trajet très singulier des rayons divins qui précède l'induction de ces paroles divines, un des phénomènes les plus étranges de ce qu'il nous manifeste, n'est-ce pas un témoin étrange, n'est-ce pas ce qu'il décrit comme la venue des rayons divins qui ici se sont transformés en fils dont il a une certaine appréhension visuelle, ou tout au moins spatiale, et qui viennent toujours le prendre par un mouvement, qui viennent vers lui du fond de l'horizon, ils font le tour de sa tête pour l'envahir, pour venir pointer en lui par derrière, et c'est là le phénomène qui prélude à ce qui va être chez lui la mise en jeu du discours divin comme tel.

Ce phénomène dont tout nous laisse penser qu'il se déroule dans ce qu'on pourrait appeler un trans-espace qu'il nous conviendrait de définir comme étant lié à ces éléments structuraux du signifiant et de la signification, à savoir dans

- 259 -

p. 159,l. 32

... il se produit une illumination en frange du monde extérieur, ...

p. 159,l. 33

... comme dissociés. p. 159,l. 37

... l'abandon dont il est à ce moment-là l'objet, ...

une certaine spatialisation préalable à tout espèce de concept de dualisation possible du phénomène du langage comme tel. Il y a là quelque chose de différent de ce qui se passe au moment où ce phénomène cesse, et où est la réalité avec précision dénoncée par le sujet comme support d'autres phénomènes tout à fait distincts des premiers, et qui sont des phénomènes que classiquement on réduit à la croyance, *on dirait qu'il croit que Dieu a créé cela pour lui*, et ce terme - si le terme d'hallucination doit être rapporté à une transformation de la réalité - c'est bien plutôt à ce niveau seulement que nous avons le droit de le maintenir si nous voulons conserver une certaine cohérence au langage, à savoir à la façon dont nous-mêmes plaçons les phénomènes morbides, à savoir que c'est bien plutôt dans le sentiment particulier à la limite du sentiment de réalité et d'irréalité, à ce sentiment de proche naissance de nouveauté, et qui n'est pas n'importe laquelle, de nouveauté à son usage, *d'irruption dans le monde extérieur, même si elle se rapporte à une réalité qui pour le sujet ne semble pas avoir fait tellement défaut, mais en elle-même simplement il lui apparaît à ce moment-là comme étant justement ces nouveautés à lui destinées, ce quelque chose qui est d'un autre ordre* que ce qui nous apparaît en rapport avec la signification ou la signifiante, jusqu'alors ce qui est vraiment comme tel une hallucination ce que nous imaginons nous comme une hallucination, c'est-à-dire cette réalité créée et qui vient bel et bien à l'intérieur de la réalité comme quelque chose de neuf, l'idée même que nous nous faisons de l'hallucination en tant qu'elle est une invention de la réalité, c'est là ce qui constitue le support de ce que le *sujet éprouve*, alors qu'on est tant attaché à un élément de son monde extérieur.

Je pense vous avoir fait saisir le schéma que j'ai essayé d'évoquer chez vous aujourd'hui, avec tout ce qu'il peut comporter de problématique, c'est-à-dire d'interrogation sur le sens qui est à donner à proprement parler au terme d'hallucination, à savoir que pour arriver à les classer d'une façon qui soit conforme, je crois que c'est bien plutôt à les

p.160,1.12

... phénomènes, ceux que classiquement on réduit à la croyance.

p. 160,l. 19

... faisant irruption dans le monde extérieur. Ce n'est pas du même ordre...

- 260 -

observer dans leurs contrastes réciproques, dans leurs oppositions complémentaires que le sujet lui-même apporte à leurs phénomènes, qui n'est pas l'événement ni par hasard car elles font partie d'une même organisation subjective, et comme telle, d'être faite par le sujet, cette opposition a une plus grande valeur que d'être faite par l'observateur, mais en outre de suivre leur succession dans le temps, et si nous définissons d'une façon qui n'a rien d'incompatible, puisque, à partir d'une façon d'appréhender notre propre champ subjectif, puisque j'ai essayé de vous faire voir ce dont il s'agit chez Schreber, de ce quelque chose toujours prêt à le surprendre et qui finalement pour lui, jamais ne se dévoile, mais dont nous avons la notion que c'est dans l'ordre de ses rapports au langage qu'il se situe pour autant qu'il est toujours accompagné, c'est-à-dire autant qu'il est révélé par un phénomène qui globalement l'entoure, de ce personnage intérieur, ce phénomène de langage qui est pris par le sujet, saisi, manié, auquel le sujet reste attaché par une compulsion très spéciale et qui constitue le centre auquel aboutit enfin la résolution de son délire. Et je crois qu'il n'est pas vain dans le registre d'une sorte de topologie subjective que nous essayons de faire, qui repose toute entière sur ceci qui nous est donné par l'analyse, qu'il peut y avoir un signifiant inconscient, et qu'il s'agit de savoir comment ce signifiant inconscient se situe dans la psychose; il paraît bien là extérieur au sujet mais cette extériorité est une autre extériorité que celle dont il s'agit quand on nous présente l'hallucination et le délire comme étant une perturbation de la réalité, c'est une extériorité à laquelle le sujet reste attaché par quelle fixation érotique ? C'est ce qui nous restera à tenter de comprendre, mais c'est une question de l'espace parlant que nous devons concevoir comme tel, qu'aucun retour ne peut s'en passer sans une sorte de transition dramatique où à proprement parler apparaissent les phénomènes hallucinatoires, c'est-à-dire où la réalité elle-même se présente comme atteinte, signifiante aussi, où le sujet y est impliqué, cette notion topographique qui vient dans le sens de la question

- 261 -

.161,1. 4

... car le sujet lui reste attaché par une fixation érotique.

p.161,1.8

... où la réalité elle-même se présente comme atteinte, comme signifiante aussi.

*déjà posée sur la différence entre la Verwerfung comme pouvant être à l'origine des phénomènes proprement psychotiques, et la Verdrängung pour autant qu'elle se situe ailleurs, pour autant qu'elle est au plus intérieur de ce que le sujet peut éprouver du langage sans le savoir, que c'est dans cette opposition de la localisation subjective de la Verwerfung et de la Verdrängung, c'est dans une première approximation de cette opposition que se situe le sens que j'ai essayé de vous faire comprendre aujourd'hui.*

p. 161, l. 10

... la question déjà posée sur la différence entre la «Verwerfung» et la « Verdrängung » quant à leur localisation subjective. Ce que j'ai essayé de vous faire comprendre aujourd'hui constitue une première approche de cette opposition.

262

Nous avons abordé le problème des psychoses sous l'aspect «structures freudiennes des psychoses». Ce titre est, si j'en puis dire, modeste, j'en veux dire qu'il ne va pas même là où pointe réellement notre investigation, ce que nous cherchons à tout instant, ce qui sera évidemment l'objet de notre recherche, c'est l'économie des psychoses; nous recherchons cette économie par la voie d'une analyse de la structure. La structure apparaît dans ce qu'on peut appeler au sens propre le phénomène, dans la façon dont le délire, par exemple dans la psychose, se présente lui-même. Il est tout à fait concevable, il serait même surprenant que quelque chose de la structure n'y apparaisse pas. La confiance que nous faisons à cette analyse du phénomène est tout à fait distincte de celle du point de vue phénoménologique qui s'applique à voir, disons en gros, dans le phénomène ce qui s'attache, ce qui subsiste si on peut dire dans le phénomène de réalité en soi, le phénomène comme tel est à prendre et à respecter dans son existence. Il est bien clair que ce n'est pas le point de vue qui nous guide, nous ne faisons pas cette confiance a priori au phénomène, pour une simple raison, c'est que notre démarche est scientifique et que c'est le point de départ même de la science moderne que de ne pas faire confiance aux phénomènes, de chercher derrière



quelque chose de plus subsistant qui l'explique, il ne faut pas reculer devant le mot, si nous avons fait un certain temps en psychiatrie cette sorte de marche en arrière qui a consisté à nous dire que nous nous méfions de l'explication, que nous préférons d'abord comprendre, c'est sans aucun doute parce que la voie explicative s'était engagée dans de fausses voies, dans des impasses, mais nous avons quand même pour nous le témoignage de l'efficacité explicative de l'investigation analytique, et c'est dans ce sens que nous avançons dans ce domaine des psychoses, avec la présomption que là aussi une analyse convenable du phénomène nous mènera, à la structure et à l'économie.

Je rappelle une fois de plus que ce n'est pas pour de simples satisfactions de nosographie que nous nous attaquons à la distinction des névroses et des psychoses, comme si d'ailleurs il était nécessaire d'y revenir, alors que cette distinction n'est que trop évidente, c'est bien entendu *en rapprochant l'une de l'autre au contraire, pour autant que dans la perspective structurale de l'analyse*, des symétries, des oppositions, des rapports structuraux essentiellement peuvent nous apparaître qui nous permettront d'échafauder ce qui dans la psychose peut nous apparaître comme une structure recevable; le départ est: là l'inconscient se présente dans la psychose. Les psychanalystes l'admettent, à tort ou à raison, nous l'admettons avec eux que c'est en tout cas là un point de départ possible, l'inconscient est là et pourtant ça ne fonctionne pas, c'est-à-dire que le fait qu'il soit là ne comporte par lui-même aucune résolution, bien au contraire, mais une inertie toute spéciale. Ceci à soi tout seul, et déjà depuis longtemps, nous posait *la question qu'il y a dans l'analyse autre chose qu'une poussée qu'il s'agit de rendre consciente*; ceci bien entendu on s'en doutait depuis quelque temps, c'est autre chose même qu'un ego dont il s'agit de rendre les défenses moins paradoxales, c'est-à-dire d'obtenir ce qu'on appelle imprudemment un renforcement de l'ego. Ces deux points, ces deux rejets des deux voies qui ont été celles où s'est engagée la psychanalyse à son état

p.164,l. 1

... en rapprochant l'une de l'autre, ...

p. 164, l. 11

... La psychanalyse ne consiste pas à rendre consciente une pensée, ...

- 264 -

naissant, ensuite la psychanalyse à son état actuel dévié, vont presque de soi *lorsqu'on approche les psychoses, c'est-à-dire qu'ils nous suggèrent qu'il faut à propos de la psychose chercher ailleurs une formulation plus complexe, plus conforme à ce que nous présente le phénomène.*

Vous allez avoir la revue annoncée et le numéro sur le langage et la parole, vous y verrez quelque part cette formule du liminaire: « Si la psychanalyse habite le langage, elle ne saurait sans s'altérer le méconnaître en son discours ». C'est tout le sens de ce que je vous enseigne depuis quelques années, et c'est là que nous sommes à propos des psychoses, la promotion, la mise en valeur dans la psychose des phénomènes de langage *ne peut pas ne pas être pour nous* la plus féconde source d'enseignement.

Vous le savez, autour de cela est la question de l'ego qui est manifestement primordiale dans les psychoses, puisque l'ego dans sa fonction de relation au monde extérieur est ce qui est paradoxalement mis en échec dans la psychose, au point qu'on va donner à l'ego à proprement parler, le pouvoir de manier ce rapport à la réalité, de le transformer, ceci dans des fins qu'on définit, dans des fins dites de défense, c'est aussi la défense sous la forme sommaire dans laquelle on l'appréhende actuellement d'une façon générale qui serait à l'origine de la paranoïa, pour autant qu'ici cet étrange ego qui gagne tellement et de plus en plus en puissance dans notre conception, dans la conception moderne de l'analyse, aurait ici le pouvoir de faire jouer le monde extérieur de façons diverses, et en particulier ici dans le cas de psychose, de faire surgir du monde extérieur sous la forme de l'hallucination quelque signal destiné à prévenir. Nous retrouvons ici la conception archaïque de surgissement *d'une poussée, que lui aussi, l'« ego », perçoit comme dangereuse. Nous voici donc tout-puissants.*

*Je vous rappelle, puisque dans mon dernier discours certaines choses ont paru trop vagabondes, et d'autres trop énigmatiques, que le sens de ce que je dis quand il s'agit de l'« ego », je vais le reprendre encore d'une autre façon. Quoi*

- 265 -

p. 164,1 15

... dès qu'on approche les psychoses.

p. 164,136

... qu'une poussée surgit, que l'« ego » perçoit comme dangereuse.

p. 165,1.1

Je voudrais ici vous rappeler le sens de ce que je dis...

qu'il en soit du rôle qu'il convient d'attribuer à l'« ego » dans l'économie, un « ego » n'est jamais tout seul; qu'est-ce que cela veut dire ? cela veut dire qu'il comporte toujours avec lui, un jumeau, cet étrange jumeau, le moi idéal dont j'ai parlé dans mes séminaires d'il y a deux ans, ce moi idéal n'est pas épuisé, ce moi idéal nous indique dans la phénoménologie la plus apparente de la psychose qu'il parle, qu'il est identique à cette part de la fantaisie qu'il convient tout de même de distinguer de la fantaisie ou du fantasme que nous mettons en évidence d'une façon plus ou moins implicite dans les phénomènes de la névrose, que c'est une fantaisie qui parle, ou plus exactement que c'est une fantaisie parlée de ce *personnage qui fait écho aux pensées du sujet, qui intervient, qui le surveille qui dénomme au fur et à mesure la suite de ses actions*, qui les commente, est quelque chose qui mérite attention et dont les données ne sont pas simplement apportées par la théorie de l'imaginaire, du rejet du sujet du moi spectaculaire. C'est bien pour cela que nous pouvons en faire sentir la dynamique et aussi l'intérêt général, et que la dernière fois j'ai essayé de vous montrer que le moi, quoi qu'il en soit que nous pensions de sa fonction, et je n'irai pas plus loin qu'à lui donner la fonction d'un discours de la réalité, comporte toujours un corrélatif, à savoir un discours qui n'a rien à faire avec la réalité, et avec l'impertinence qui comme chacun sait me caractérise, *je n'ai pas été le choisir nulle part ailleurs que dans ce que j'ai appelé la dernière fois le discours de la liberté* pour autant qu'il est fondamental pour l'individu prétendu autonome, pour l'homme moderne pour autant qu'il est structuré par une certaine conception de son autonomie.

Ce discours de la liberté, *le vous ai indiqué sans pouvoir plus m'y étendre, son caractère fondamentalement partiel et partial, inexplicable \* parcellaire, fragmentaire, différencié, chacun est en même temps supposé comme fondamental pour tous*, le caractère profondément délirant du discours de la transcriptrice remplace « inexplicable » par « inexplicable ».

p. 165, l. 12

... dénommé au fur et à mesure la suite de ses actions, les commande... p. 165, l. 13

... n'est pas suffisamment expliqué par la théorie de l'imaginaire et du moi spéculaire.

p. 165, l. 21

Je vous ai indiqué le caractère fondamentalement partiel et partial, inexplicable, parcellaire, différencié et profondément délirant.

- 266 -

liberté. C'est de là que je suis parti pour vous donner une sorte de catalogue général de ce que peut être par rapport au moi, ce quelque part où est susceptible chez le sujet en proie à la psychose, *de proliférer en délire. C'est aller loin je le sais*; bien entendu je ne dis pas que c'est la même chose, je dis que c'est à la même place, je dis que c'est le corrélatif de l'ego, je dis qu'il n'y a pas d'ego sans ce jumeau, disons gros de délire, je dis avec notre patient qui de temps en temps nous fournit ces *précieuses images, que cette sorte d'avance, d'exploration, de pénétration de la zone interdite par le psychotique, qu'il nous livre quelque part au début d'un des chapitres de son livre, il se dit être un cadavre lépreux qui traîne après lui un autre cadavre lépreux, belle image pour le moi*; il y a dans le moi quelque chose de fondamentalement mort, et toujours aussi doublé de ce jumeau qui est le discours.

La question que nous nous posons est celle-ci: que ce double, ce corrélatif du moi, cette image répond dans cette ombre qui fait que le moi n'est jamais que *la moitié du sujet, cette fantaisie qui en fait se manifeste dans la psychose*, de devenir parlante, comment cela peut-il se faire ? Qui est-ce qui parle ? Est-ce vraiment cet autre au sens du reflet tel que je vous ai exposé sa fonction dans la dialectique du narcissisme, l'autre de cette partie imaginaire de la dialectique du maître et de l'esclave que nous avons été chercher dans le transitivity infantin, dans le jeu de prestance où s'exerce dans une première étape de ce qu'on appelle l'intégration du socius, du semblable, cet autre qui ici se conçoit si bien par l'action captante de l'image totale dans le semblable ? Est-ce bien de cet autre, de cet autre reflet, de cet autre imaginaire, de cet autre qu'est pour nous tout semblable en tant qu'il nous donne de notre propre image, qu'il nous capte par cette apparence qu'il nous fournit la projection de notre totalité, *est-ce cela qui parle ?*

C'est une question qui vaut la peine d'être posée, car en fait elle est toujours plus ou moins résolue implicitement chaque fois qu'on parle plus ou moins prudemment du mécanisme de la projection, car c'est là qu'est la différence.

- 267 -

p. 165, l. 25

... proliférer en délire.

p. 165, l. 29

... précieuses images, ...

p. 165, l. 34

... que la moitié du sujet, ...

p. 166, L2

... est-ce lui qui parle ?

Les mécanismes en jeu dans la psychose ne se limitent pas au registre imaginaire. je m'efforce de faire saillir devant vos yeux que cette projection n'a pas toujours le même sens, la projection doit ou ne doit pas être limitée à un sens, mais peu importe, c'est une question de convention, il faut choisir si nous entendons par projection le transactivisme imaginaire qui fait qu'au moment où l'enfant a battu son semblable, il dit sans mentir: il m'a battu, parce que pour lui c'est exactement la même chose; ceci définit un ordre de relation qui est la relation imaginaire, nous la retrouvons sans cesse, nous la saisissons dans toutes sortes de mécanismes, il y a jalousie par projection en ce sens, celle qui projette chez l'autre les tendances à l'infidélité, ou les accusations d'infidélité que le sujet a à porter sur lui-même. Voilà un exemple de mécanisme de projection qui donc ne sait pas que c'est le B, A, ba de l'analyse de la jalousie délirante, de s'apercevoir qu'à tout le moins le mécanisme de la projection délirante, et on peut peut-être aussi l'appeler mécanisme de projection en ce sens que quelque chose paraît à l'extérieur qui a son ressort à l'intérieur du sujet, mais par ailleurs la jalousie délirante n'est certainement pas la même que celle de la jalousie que nous appellerons provisoirement commune ou normale qui est *beaucoup plus proche de la projection telle que je viens d'abord de la définir, du transactivisme si on peut dire, de la mauvaise intention; ce n'est pas la même chose parce qu'il suffit de se pencher sur les phénomènes pour la voir, et que d'ailleurs ceci est strictement et parfaitement distingué dans les écrits de Freud lui-même sur la jalousie.*

*Par conséquent il s'agit de savoir ce qui se passe quand ce n'est pas de la projection au premier sens, limitons la projection au transactivisme imaginaire et tâchons de savoir ce qui véritablement joué dans l'autre cas.*

*Dans la psychose ce qu'il s'agit de distinguer des mécanismes imaginaires, où allons-nous le chercher puisque ces mécanismes se dérobent, se dérobent à l'investissement libidinal, ce qui signifie assurément quelque chose. Nous suffit-il dans ce réinvestissement sur le corps propre de la libido qui est celui qui est communément reçu pour être le méca*

p. 166, G 21

... beaucoup plus proche. Il suffit...

p. 166, l. 23

... sur la jalousie.

- 268 -

nisme du narcissisme qui est expressément invoqué par Freud lui-même pour expliquer le phénomène de la psychose, nous avons là quelque chose qui sous un certain aspect explique, recouvre un certain nombre des phénomènes intéressés, il s'agirait en somme pour que pût être mobilisé le rapport délirant, de rien d'autre que de lui permettre comme on dit avec aisance, de redevenir objectal, et c'est bien entendu ce qui est supposé par chacun quand il emploie le vocabulaire du narcissisme.

je vous fais remarquer que c'est justement là ce quelque chose qui, même si nous l'admettons, n'épuise pas le problème puisqu'en somme depuis longtemps tout un chacun sait, à condition qu'il soit psychiatre, et c'est une vérité quasi reçue pour une évidence, que chez un paranoïaque bien constitué comme tel, il ne sera justement pas question de mobiliser cet investissement quel qu'il soit, alors que chez les schizophrènes en principe ça va beaucoup plus loin dans le désordre proprement psychotique que chez le paranoïaque. Pourquoi ? N'en verrions-nous pas quelque chose précisément en ceci, que dans l'ordre de l'imaginaire il n'y a pas d'autre moyen de donner une signification précise *au terme de narcissisme, de même que tout à l'heure ce n'était que par rapport à l'imaginaire que nous pouvions donner une signification précise à la projection ?* Et dans l'ordre de l'imaginaire, l'aliénation est si je puis dire, un début. pour la simple raison qu'elle est constituante, l'aliénation c'est l'imaginaire en tant que tel. En fin de compte c'est précisément dans la mesure où c'est sur le plan de l'imaginaire que nous tenterions d'apporter la résolution de la psychose, à soi tout seul ce mode nous indique qu'il n'y a rien à en attendre, puisque le mécanisme imaginaire est ce qui donne sa forme à l'aliénation psychotique, mais non sa dynamique, et de savoir où elle est. C'est toujours et encore le point où nous arrivons ensemble, si nous n'y sommes pas sans armes, si nous ne donnons pas notre langue au chat, c'est précisément parce que dans nos prémisses, dans notre exploration à temps de la technique analytique de l'année dernière, de

-269-

p. 166, l. 39

... au terme de narcissisme ?

l'au-delà du principe du plaisir avec tout ce qu'il implique comme définition et structure de l'ego, nous avons justement la notion que derrière ce petit autre de l'imaginaire, nous devons admettre l'existence d'un autre Autre, qui bien entendu ne nous satisfait pas seulement parce que nous lui donnons une majuscule, mais parce que *nous le situons comme corrélatif nécessaire de quelque chose qui est la parole nous ne l'identifions pas, nous le situons quelque part au-delà du petit autre, c'est pour cela que nous lui mettons un grand A pour le distinguer.*

je laisse ici littéralement, et c'est toujours la visée littérale que nous avons, le fait que ces prémisses à elles toutes seules suffisent à mettre en cause la théorie de la cure analytique qui, de plus en plus, avec insistance, se formule et se réduit à celle de l'analyse d'une relation à deux, toute la voix va être captée dans le rapport du moi à un autre qui pourra varier de qualité sans doute, mais qui comme tel sera toujours le seul et unique autre qui comme tel, sera toujours capté comme l'expérience le prouve, dans la relation imaginaire, dans la relation du moi du sujet au moi idéal dans quelque chose qui comme tel quant à la prétendue relation d'objet qu'il s'agit de restituer s'inscrit dans l'imaginaire, qui comme tel le ramène à une curieuse expérience de ce qu'on pourrait appeler les soubassements kleinien de l'imaginaire, à savoir du complexe oral et d'un objet de dévoration qui bien entendu ne saurait se soutenir chez un sujet qui n'est pas à proprement parler porté à l'aliénation par lui-même, que sur la base d'un malentendu, le malentendu étant en effet constitué par une sorte d'incorporation ou de dévoration imaginaire, mais qui ne peut être que ceci avec ce qui est mis en cause dans l'analyse, à savoir une relation de parole, une incorporation du discours de l'analyste.

L'analyse telle qu'elle se dévie dans l'analyse de relation à deux, et si loin que puisse en être poussée la limite, l'analyse ne peut être autre chose en fin de compte que l'incorporation du discours suggéré, voire supposé de l'analyste, c'est-à-dire très exactement tout le contraire de l'analyse.

p. 167, l. 11

... nous le situons comme le corrélat nécessaire de la parole.

p.167, l.12 ... la parole.

- 270 -

J'éclaire ma lanterne, je vous dis que je fais aujourd'hui pointer, pour que vous ne restiez pas dans le vague, ce dont il s'agit, je vais donc dire ma thèse, je vais la dire par le mauvais bout, sur ce plan génétique qui vous semble si nécessaire pour que vous vous trouviez à l'aise, et après cela je vous dirai que ce n'est pas cela, mais enfin disons d'abord: si c'était cela ce serait comme je vais vous dire, c'est une thèse extrêmement importante pour toute l'économie psychique, c'est une thèse extrêmement importante pour la compréhension aussi de toutes sortes de débats extrêmement confus qui se poursuivent autour de ce que j'ai appelé tout à l'heure la fantasmagorie kleinienne, pour la réfutation de certaines objections qui lui sont faites, mais aussi pour la meilleure situation de ce qu'elle peut apporter de vrai ou de fécond pour la compréhension de la précocité des refoulements que cette théorie implique d'abord, alors que Freud nous a dit qu'il n'y a pas avant le déclin de l'Œdipe de refoulement à proprement parler. Qu'est-ce que cela peut vouloir dire que le refoulement impliqué par la façon de concevoir les premières étapes pré-œdipiennes dans la théorie kleinienne ? Cette thèse est très importante pour la distinction de ce qu'on peut appeler auto-érotisme ou objet primitif et vous savez que par là-dessus il y a vraiment deux versants, il y a vraiment contradiction entre ce qu'il pose quand il nous parle de l'objet primitif de la première relation enfant-mère, il y a une véritable opposition entre cette thèse et l'opposition qu'il formule comme telle, la notion de l'auto-érotisme primordial, c'est-à-dire d'une étape si courte et si passagère que nous la supposons, où il n'y a pas pour l'enfant de monde extérieur. Bref, ce qui paraît insoluble dans ces conditions opposées, peut je crois être éclairé par ce que j'appelle maintenant ma thèse.

Je répète des choses, mais je m'aperçois qu'il vaut mieux toujours les répéter. Cette thèse consiste en ceci: de la question de la nature de ce qu'on peut appeler l'accès primordial de l'être humain à sa réalité en tant qu'elle lui est corrélative, je veux dire que nous supposons qu'il y a une réalité qui lui



est corrélatrice. C'est une supposition qui, je dirais, est impliquée par tout départ sur le sujet, c'est une supposition aussi dont nous savons qu'il nous faudra toujours quelque part l'abandonner, parce que d'abord il n'y aurait pas de question à propos de cette réalité, si justement ce n'était pas une réalité perpétuellement mise en question, cet accès primordial existe-t-il à un moment quelconque sous la forme d'un corrélatif biologique, d'un *Umwelt*, au sens où nous le supposons dans l'articulation de l'animal à son milieu ? Y a-t-il quelque chose qui ait ce caractère enveloppant, coapté à la fois, qui fait que nous inventons pour l'animal la notion de *l'Umwelt* ? je vous ferai remarquer en passant que c'est là une hypothèse qui nous sert pour l'animal, pour autant que l'animal est pour nous un objet, qu'il y a des conditions en effet rigoureusement indispensables pour qu'un animal existe, et que nous nous plaisons à rechercher comment l'animal fonctionne, pour être toujours en accord avec ces conditions primordiales. C'est cela, que nous appelons un instinct, un comportement, un cycle instinctuel, s'il y a des choses qui ne sont pas là-dedans, il faut croire que nous ne les voyons pas, et du moment que nous ne les voyons pas, nous sommes tranquilles, et en effet, pourquoi ne pas l'être ? Ce qui est bien certain c'est que pour l'homme il est évident que ceci ne suffit pas, tout le monde l'accorde, le caractère ouvert, proliférant du monde de l'homme est quelque chose qui peut se livrer à nous par la notion de la pluralité de ses accès. C'est là que j'essaie de distinguer pour vous, parce que ça semble assez cohérent et assez pratique, dans les trois ordres du symbolique, de l'imaginaire et du réel, tout laisse apparaître que tout ce que nous montre notre expérience analytique se satisfait de se ranger dans ces trois ordres de rapports ; toute la question est marquée de savoir à quel moment chacun de ces rapports s'établit. Ma thèse est caractérisée en ceci, et c'est cela qui va peut-être donner à certains la solution de l'énigme que semble avoir constitué pour eux mon morceau de bravoure de la dernière fois sur la paix du soir. La réalité est marquée

d'emblée de la néantisation symbolique. Je crois qu'ici le mot a un sens assez démontré, assez mis en exercice par tout notre travail de l'année dernière, pour que vous sachiez ce que cela veut dire, je vais quand même l'illustrer une fois de plus, ne serait-ce que pour rejoindre cette paix du soir si diversement accueillie.

D'abord ce n'est pas une excursion qui, comme le dit Platon, fait une sorte de discordance et manque au ton analytique; je ne crois pas du tout innover, si vous lisez avec attention le Président Schreber, vous y verrez à un moment Freud y aborder comme un argument clinique pour la compréhension du dit Président Schreber, la fonction qu'a joué chez un autre de ses patients la prosopopée de Nietzsche quand il fait parler Zarathoustra, et qui s'appelle « Avant le lever du soleil ». Vous pouvez vous rapporter à ce morceau, c'est précisément pour ne pas vous le lire que je me suis livré moi-même l'autre jour à quelque invocation à la paix du soir; vous lirez « Avant le lever du soleil », vous y verrez fondamentalement représentée la même chose que ce que je voulais vous y faire sentir l'autre jour, et la même chose que ce que je vais simplement essayer de vous proposer maintenant, cette réflexion *que le jour par exemple est très tôt sans aucun doute posé comme un être*, puisque je parlais d'être l'autre jour, et simplement que vous ne vous arrêtiez pas ainsi ? Je veux dire qu'il est distinct de tous les objets qu'il contient, ce jour, qu'il manifeste et qu'il présente à l'occasion, qu'il est même probablement plus pesant et plus présent qu'aucun d'entre eux, et qu'il est tout à fait dans l'expérience humaine, fût-ce la plus primitive, impossible à penser comme simplement le retour d'une expérience, *que s'il fallait même aller chercher les choses dans le détail*, et ce n'est certes pas ce à quoi je vise, car c'est au contraire d'une position a priori qu'il s'agit, mais rien qu'à se rapporter au détail il suffirait d'évoquer la prévalence dans la vie humaine des premiers mois, d'un rythme du sommeil et qui garde cette première appréhension du jour, pour que nous ayons toutes les raisons de penser que ce n'est pas une appréhension empirique

-273-

p.169, l. 15

Le jour est un être...

qui fait que à un moment je dis, nous le supposons - c'est ma thèse - je dis, c'est ainsi que j'illustre ce que j'appelle l'appréhension des premières néantisations symboliques que le jour soit quelque chose dans l'être humain se détache, dans lequel l'être humain n'est pas simplement immergé comme tout nous laisse à penser que l'animal l'est dans un phénomène comme celui de l'alternance du jour et de la nuit, mais que l'être humain pose le jour comme tel que le jour vient à la présence du jour et sur un fond qui n'est pas un fond de nuit concrète, mais d'absence possible de jour, où la nuit se loge, et inversement d'ailleurs, *le jour et la nuit sont là très tôt comme signifiants et non pas comme alternance de l'expérience, ils sont très tôt comme connotation*, et le jour empirique et concret n'y vient que comme corrélatif imaginaire, à l'origine, très tôt.

C'est là ma supposition, du moment que je parle du point de vue génétique *je n'ai pas autrement à la justifier dans l'expérience. Je dis ce que l'expérience de nos malades et de ce qu'il nous faut penser de ces relations, en ce qu'elles signifient, impliquent une étape primitive d'apparition de signifiant comme tel dans le monde qui est ce qui est en question, et comme je vous le dis, comme nécessité structurale*. Cela vous laisse dans un certain désarroi, je vais donc en illustrer les choses et dire que avant que l'enfant apprenne à articuler le langage, nous supposons parce que il nous faut supposer, tout simplement déjà des signifiants apparaissent qui sont déjà de l'ordre symbolique, *autrement dit devant l'hésitation de certains de vos esprits, j'éclaire si vous voulez ma lanterne, je propose aujourd'hui de façon dogmatique ce que je déteste précisément de proposer comme telle puisque'il m'apparaît fécond de l'introduire d'une façon dialectique*, mais justement nous allons y revenir tout à l'heure, pour l'instant je veux vous dire que quand je parle d'une certaine apparition primitive du signifiant, c'est de quelque chose qui déjà implique le langage. Ceci ne fait que rejoindre cette apparition d'un être qui n'est nulle part, le jour; ce n'est pas un phénomène, le jour en tant que jour, c'est déjà quelque

p. 169, l. 30

Le jour et la nuit sont très tôt codes signifiants, et non pas des expériences. Ils sont des connotations.

p. 169, l. 34

... je n'ai pas autrement à la justifier dans l'expérience. Il y a nécessité structurale à poser une étape primitive où apparaissent dans le monde des signifiants comme tels.

p. 169, l. 37

Je vous propose les choses d'une façon dogmatique, ce que je déteste - vous savez que ma manière est dialectique.

-274-

chose qui implique cette connotation symbolique en elle-même, c'est déjà quelque chose qui suppose cette alternance fondamentale du vocal en tant qu'il est connotation de présence et d'absence sur laquelle Freud fait pivoter toute sa notion de l'au-delà du principe du plaisir qui est exactement la même zone, le même champ d'articulation symbolique qui est celui que je vise à présent dans mon discours.

*C'est ici dans cette zone que se produit ce terme dont je me sers, à tort ou à raison, qui s'appelle Verwerfung.* Je me réjouis qu'un certain nombre d'entre vous pour l'instant, se tourmentent au sujet de savoir si cette *Verwerfung* dont après tout Freud ne parle pas trop souvent, que j'ai été attraper dans deux au trois coins où elle montre le bout de l'oreille, même quelquefois où elle ne le montre pas, mais où je crois que, pour la compréhension du texte, il faut la supposer là, parce que sinon on ne comprend rien à ce que dit Freud à ce moment-là. À propos de la *Verwerfung*, Freud dit que le sujet ne voulait rien savoir de la castration même au sens du refoulement. *je donne à cette phrase saisissante son sens, c'est-à-dire que, au sens du refoulement*, on sait encore quelque chose de ce quelque chose même dans on ne veut d'une certaine façon rien savoir, mais que justement c'est toute l'analyse de nous avoir montré qu'on le sait fort bien, mais que puisqu'il y a des choses dont le patient peut ne vouloir comme il dit, rien savoir, même au sens du refoulement, ceci suppose peut-être un autre mécanisme encore qui peut entrer en jeu, et comme le mot *Verwerfung* apparaît deux fois, la première fois quelques pages auparavant, et l'autre fois en connexion directe avec cette phrase, je m'empare de cette *Verwerfung* à laquelle je ne tiens pas spécialement, je tiens surtout à ce qu'elle veut dire, je crois que Freud a voulu dire cela pour la simple raison que ceux qui m'objectent de la façon la plus pertinente que dans la critique de texte, en y regardant de façon très serrée, et plus vous vous rapprochez du texte moins vous arrivez à le comprendre, bien entendu il faut faire vivre un texte par ce qui suit et par ce qui précède, et c'est là justement la question,

- 275 -

p. 170, l. 8

... et c'est là que se produit la « *Verwerfung* ».

p. 170, l. 13

... exige qu'on la suppose. p. 170, l. 15

En effet, au sens du refoulement, ...

c'est que c'est toujours par ce qui suit qu'il faut comprendre un texte. Et ceux qui me font le plus d'objections me proposent par ailleurs d'aller trouver dans tel autre point d'un autre texte de Freud, quelque chose qui ne serait pas la *Verwerfung* mais qui serait par exemple la *Verleugnung*, car il est curieux de voir le nom de « ver » qui prolifère dans Freud, je ne vous ai jamais fait de leçon purement sémantique sur ce qui est dans Freud, mais je vous assure que je vous en servais tout de suite une bonne douzaine, *et pourtant dans une première étape Freud n'y a rien vu de moins que la clé de la différence qu'il y a entre l'hystérie, la névrose obsessionnelle et la paranoïa.*

L'hystérie est une espèce de métamorphose, de conversion, chose curieuse tous ces termes quand ils sont rapprochés, tant des espèces de connotations bancaires: la conversion, le virage, sont là derrière d'une façon très saisissante quand on les rapproche, car on voit qu'ils sont choisis parmi des termes qui ont des sens de cette espèce. Ceci nous mènerait loin, et c'est dans les implications premières de cette sorte d'approche directe que Freud a eu des phénomènes de la névrose, *et il y aurait beaucoup à en tirer.* Nous ne pouvons pas nous éterniser sur ces sortes d'abord; faites-moi un peu confiance pour ce qui est de ce travail de sens, et si je vous apporte ici, quand je choisis *Verwerfung* pour me faire comprendre, c'est que justement le fruit de ce mûrissement et de ce travail m'y conduit, prenez au moins pour un temps mon miel tel que je vous l'offre, tâchez d'en faire quelque chose.

Cette *Verwerfung* qu'il faut concevoir comme c'est impliqué dans ce texte de la *Verneinung*, comme absolument capital, qui a été commenté ici il y a deux ans par M. Jean Hippolyte, et dans ce commentaire donne je crois la meilleure compréhension, et c'est pour cela que j'ai choisi pour le publier dans le premier numéro de la dite revue qui va sortir, parce que là vous pourrez voir, texte en main, si oui au non nous avons raison Hippolyte et moi de nous engager dans cette voie de la *Verneinung*. À mon avis ce texte est incontestablement éclatant.

p.170,l. 33 Passage sauté.

p. 170, l. 37 Passage sauté.

- 276 -

Mais je crois que c'est loin d'être satisfaisant, *ça confond tout car ça n'a rien à faire avec une Verdrängung, il implique bien cette Verwerfung, ce rejet d'une partie d'un signifiant primordial sans aucun doute essentiel pour le sujet déterminé, pour chaque sujet, pour un sujet particulier*, ce rejet d'une partie du signifiant dans les ténèbres extérieures, dans quelque chose qui va manquer à ce niveau-là, qui devra être reconquis ensuite par une voie qui n'est pas la voie ordinaire et qui caractérise le mécanisme fondamental que je suppose, où je veux vous conduire comme étant à la base de la paranoïa. Processus primordial d'exclusion d'un dedans primitif qui n'est pas le dedans du corps, qui est un premier corps de signifiant, qui est une première position d'un certain système signifiant, comme étant celui qui est supposé primordial et indispensable, c'est de cela qu'il s'agit quand je parle de *Verwerfung*. C'est à l'intérieur de ce premier choix de signifiant que si nous suivons le texte de la *Verneinung*, est supposé par Freud se constituer le monde de la réalité, c'est à l'intérieur d'un monde déjà ponctué, déjà structuré en termes de signifiant, que va se faire tout ce jeu du rapprochement de la représentation avec des objets, c'est-à-dire des objets déjà constitués où Freud va décrire la première appréhension de la réalité par le sujet, le jugement d'existence, autrement dit à savoir: ceci n'est pas simplement mon rêve ou mon hallucination ou ma représentation, mais un objet, quelque chose où Freud - c'est Freud qui parle ici, ce n'est pas moi - cette mise à l'épreuve de l'extérieur par l'intérieur, cette constitution de la réalité du sujet dans une retrouvaille de l'objet que le sujet appelle, désir d'objet, comme étant toujours l'objet retrouvé dans une quête, et dans d'ailleurs on ne retrouve jamais le même objet, cette dialectique, la reconstitution de la réalité si essentielle pour l'explication de tous les mécanismes de répétition, s'inscrit sur la base d'une première birépartition qui recouvre curieusement *certaines mythes primitifs du signifiant entre le signifiant qui a été appréhendé et le signifiant qui a été radicalement rejeté*, donc de quelque chose de primordialement boiteux qui a été

- 277 -

p. 171, l. 8

Ça confond tout, ça n'a rien à faire avec une « Verdrängung ».

De quoi s'agit-il quand je parle de « Verwerfung ? » Il s'agit du rejet d'un signifiant primordial...

p. 171, l. 28

.. certains mythes primitifs, ...

introduit dans cet accès du sujet à la réalité en tant qu'humaine. C'est cela qui est supposé par cette singulière antériorité que dans la *Verneinung* Freud donne à ce qu'il explique analogiquement comme un jugement d'attribution par rapport à un jugement d'existence. Il y a une première division du bon et du mauvais qui ne peut se concevoir dans la dialectique de Freud, que si nous là supposons *et l'interprétons comme un rejet d'une partie d'un signifiant primordial*.

Qu'est-ce que veut dire le signifiant primordial ? Dans cette occasion il est tout à fait clair bien entendu que ça ne veut rien dire très exactement, et que tout ce que je vous explique là a tous les caractères du mythe que je me sentais tout prêt à vous glisser à cette occasion, que M. Marcel Griaule vous a rapporté l'année dernière: la division en quatre du placenta primitif, le premier cas est le renard qui arrache sa part de placenta et qui, introduisant un déséquilibre originel et fondamental du système, introduit tout le cycle qui va intéresser la division des champs, les liens de parenté, etc., nous sommes dans le mythe et ce que je vous raconte c'est aussi un mythe bien entendu, car je ne crois nullement que nulle part il y ait un moment, une étape, où le sujet acquiert d'abord le signifiant, ce signifiant primitif au sens où là je vous l'indique, et puis qu'après cela s'y introduise le jeu des significations, et puis qu'après cela ce signifiant et la signification s'étant donné le bras nous entrons dans le domaine du discours. Il y a partant là une espèce de nécessité de représentation qui est tellement nécessaire que je suis assez à l'aise pour le faire, ce n'est pas simplement pour satisfaire vos exigences, c'est parce que Freud lui-même va aussi dans ce sens, mais il faut voir comment.

Il y a une lettre à Fliess qui est la lettre 52. Dans la lettre 52, Freud reprenant le circuit de ce qu'on peut appeler l'appareil psychique, pas de n'importe quel appareil psychique, pas de l'appareil psychique tel que le conçoit un professeur derrière une table et devant un tableau noir, et qui vous donne modestement un modèle, *c'est-à-dire quelque chose* qui à tout prendre a l'air de pouvoir marcher, ça

p. 171, l. 35

... nous l'interprétons comme le rejet d'un signifiant primordial.

- 278 -

marche ou ça ne marche pas, peu importe; l'important c'est d'avoir dit quelque chose qui sommairement paraît ressembler à ce qu'on appelle la réalité; il s'agit pour Freud de l'appareil psychique de ses malades, et c'est pour cela que ça l'introduit à cette espèce de fécondité vraiment fulgurante qui est celle plus encore que partout dans aucune de ses oeuvres, *on voit dans cette fameuse lettre à Fliess qui nous a été livrée par l'intermédiaire de quelque main fidèle pour aboutir entre mes mains, plus ou moins testamentaire ou testimoniale*, et nous a été livrée je dois dire avec une série de coupures et d'expurgations dont quelle que soit la justification, il peut vraiment apparaître à tout lecteur qu'elles sont strictement scandaleuses, car rien dans cette lettre 52, vous voyez à quel moment le texte est coupé, rien ne peut justifier qu'un texte soit coupé au point précis où un complément, même s'il est considéré comme caduc au plus faible, nous éclairerait *sur la pensée et la recherche de Freud lui-même. Qu'est-ce que Freud dit dans cette lettre 52 ? D'abord il y a une chose claire*, c'est que la chose qu'il cherche à expliquer ce n'est pas n'importe quel état psychique, la chose qui l'intéresse parce que c'est de là qu'il est parti, parce qu'il n'y a que cela qui est accessible et qui se révèle comme fécond dans l'expérience de la cure, ce sont des phénomènes de mémoire, c'est cela qu'il s'agit d'expliquer. Le schéma de l'appareil psychique dans Freud, c'est fait pour expliquer des phénomènes de mémoire, c'est-à-dire ce qui ne va pas. Ce n'est pas si simple en soi, il ne faut pas croire que les théories de la mémoire qui ont été données, toujours en elles-mêmes, soient quelque chose de particulièrement satisfaisant, les psychologues l'ont abordé et ont fait des choses sensées, ont trouvé dans des expériences qui valent, des discordances singulières, ce n'est pas parce que vous êtes psychanalystes que vous êtes dispensé de lire les travaux des psychologues, par exemple vous verrez l'embarras, la peine, les tortillements que se donnent les psychologues pour essayer d'expliquer le phénomène de la réminiscence. Ce sont des phénomènes de mémoire.

- 279 -

p. 172, l. 12

Vous connaissez, je l'espère, les lettres à Fliess, qui nous ont été livrées par quelques mains testamentaires ou testimoniales.

p. 172, l. 18

... sur la pensée de Freud.



Il y a autre chose qui sort de toute l'expérience freudienne, c'est que cette mémoire, la mémoire qui nous intéresse nous psychanalystes, c'est une mémoire qui est absolument distincte de ce dont par exemple les psychologues parlent quand ils nous montrent le mécanisme de la mémoire chez l'être animé en proie à l'expérience. Je vais illustrer ce que je veux dire.

Vous avez une pieuvre qui est le plus bel animal qui soit, il a joué un rôle fondamental dans les civilisations méditerranéennes; de nos jours on le pêche très facilement, on le met au fond d'un petit bocal, on y introduit en particulier des électrodes et on voit ce que la pieuvre va en faire: elle avance ses membres et il en résulte quelque chose de fulgurant qui fait qu'elle les retire extrêmement vite, nous apercevons que très vite la pieuvre se méfie, alors nous disséquons la pieuvre et nous nous apercevons dans ce qui lui sert de cerveau une espèce de nerf considérable, pas simplement d'aspect, mais considérable par le diamètre des neurones tels qu'on peut les regarder au microscope, et nous nous apercevons que c'est cela qui lui sert de mémoire, c'est-à-dire que si on le coupe, l'appréhension de l'expérience va beaucoup moins bien, c'est-à-dire que la mémoire de l'expérience, le fait que ce soit la section d'une voie de communication qui provoque une altération dans les enregistrements de la mémoire, est de nature de nos jours à nous faire penser que la mémoire chez la pieuvre fonctionne peut-être comme une petite machine, à savoir que c'est quelque chose qui tourne en rond, en quoi je ne suis pas en train de vous distinguer l'homme tellement de l'animal, car ce que je vous enseigne, c'est que la mémoire aussi chez l'homme est quelque chose qui tourne en rond, seulement c'est constitué en messages. Ce que j'appelle être constitué en messages, veut dire que c'est une succession de petits signes, de plus ou moins, qui s'enfoncent à la queue leu-leu, et qui tournent là comme sur la place de l'Opéra les petites lumières électriques *s'allument et s'éteignent, ça tourne indéfiniment. La mémoire humaine c'est cela, seulement c'est une vérité*

- 280 -

p. 173,1..28

... s'allument et s'éteignent. La mémoire humaine, c'est cela. Seulement, le processus primaire, ...

*complètement inaccessible à l'expérience, le propre de la mémoire telle que Freud l'appréhende, c'est ceci, le processus primaire, le principe du plaisir ça veut dire que la mémoire psychanalytique dont Freud parle, ce n'est pas n'importe quelle mémoire, c'est justement quelque chose de complètement inaccessible à l'expérience.*

Je vous demande autrement ce que ça peut vouloir dire que par exemple les désirs dans l'inconscient ne s'éteignent jamais, parce que ceux qui s'éteignent par définition on n'en parle plus ? Cela veut dire qu'il y en a qui ne s'éteignent jamais, c'est-à-dire qu'il y a des choses qui continuent à circuler dans la mémoire et qui font que au nom du principe de plaisir, l'être humain recommence indéfiniment. les mêmes expériences douloureuses, dans certains cas, précisément dans les cas où *les choses se sont connotées* dans la mémoire de façon telle qu'elles nous viennent sous le jour et sous l'aspect de ce qui persiste dans l'inconscient. Si ce que je dis là n'est pas la simple articulation de ce que en principe vous savez déjà, mais qui est bien entendu ce que vous savez comme si vous ne le saviez pas, je me demande ce que c'est d'autre, simplement j'essaie non seulement que vous le sachiez, même que vous reconnaissiez *que vous le savez.*

*Autre chose aussi est tout à fait clair dans ce texte, c'est que le processus de défense n'est pas un processus en tant qu'il intéresse la pensée analytique, c'est quelque chose de tout autre, c'est le passage de quelque chose qui est un processus de mémoire au sens où nous avons bien limité le champ d'un registre dans un autre, car en fin de compte à partir du moment où la mémoire n'est pas quelque chose qui se situe dans une sorte de continu de la réaction à la réalité considérée comme source d'excitation, mais où c'est quelque chose d'autre, il faut en être pleinement conscient, et ce qui est tout à fait frappant, c'est que nous nous donnions tellement de mal alors que Freud ne parle que de cela, désordre, restriction, enregistrement, ne sont pas simplement les termes de cette lettre, il dit très exactement que c'est de cela qu'il s'agit. Ce qu'il y a d'essentiellement neuf dans sa théorie, c'est*

- 281 -

p. 173, l. 39

... les choses se sont connectées...

p. 174, l. 2

... que vous le savez.

l'affirmation que la mémoire n'est pas simple, elle est enregistrée en diverses façons. Quels sont alors ces divers registres ? C'est là que la lettre 52 apporte de l'eau à mon moulin, je le regrette parce que vous allez vous précipiter sur cette lettre et vous allez vous dire: oui, c'est comme cela dans cette lettre, mais dans la lettre voisine ça ne l'est pas, et vous n'allez pas voir que dans la réalité c'est dans toutes les lettres, dans l'âme même du développement de la pensée freudienne, que si il n'y a pas cela à la base, une foule de choses ne seraient pas explicables, qu'il serait devenu jungien par exemple. Alors, la suite de ces registres qu'est-ce que c'est ? Vous allez voir apparaître quelque chose que vous n'avez jamais vu, parce que jusqu'à présent pour vous il y a l'inconscient, le préconscient et le conscient, *on sait depuis longtemps comment les choses se passent, l'accès par ce système de la conscience où c'est un élément essentiel de la pensée de Freud, que le phénomène de conscience et le phénomène de mémoire s'excluent*, cela il l'a formulé, pas seulement dans cette lettre, il l'a formulé dans son système de procès de l'appareil psychique qu'il donne à la fin de la Science des rêves, il le prend à la fois comme une vérité, on ne peut pas dire absolument expérimentale, comme une nécessité qui s'impose à lui par le maniement de la totalité du système, et en même temps on sent bien qu'il y a là un premier « *a priori* » *signifiant de sa pensée, en tout cas je ne m'attarderai pas à pleinement élucider jusqu'où va cette affirmation, elle est fondamentale.*

Premièrement, si nous prenons dans le circuit de l'appréhension psychique, il y a la perception, et cette perception qui implique parce que nous l'appelons perception, la conscience, c'est quelque chose comme tel pour Freud dans son système, implique que ce doive être comme il nous le montre dans la fameuse métaphore du bloc magique fait d'une sorte de substance plus au moins ardoisée sur laquelle il y a une lame de papier transparent, vous écrivez sur la lame de papier, et quand vous soulevez il n'y a plus rien, elle est toujours vierge, par contre tout ce que vous avez écrit dessus

- 282 -

p. 174, l. 21

[On sait depuis longtemps] que le phénomène de conscience...

p. 174, l. 27

... il y a là un premier *a priori*» signifiant de sa pensée.

reparaît en surcharge sur la surface légèrement adhérente qui a permis l'inscription de ce que vous écrivez par le fait que le papier là où la pointe de votre crayon marque, fait coller ce papier à ce fond qui apparaît momentanément comme en le noircissant légèrement; c'est là, vous le savez, la métaphore fondamentale par où Freud explique ce qu'il conçoit du mécanisme du jeu de la perception dans ses relations avec la mémoire. Quelle mémoire ? La mémoire qui l'intéresse. Alors dans cette mémoire qui l'intéresse il va y avoir deux zones: celle de l'inconscient et celle du préconscient; et après le préconscient on voit surgir une conscience achevée qui ne saurait être qu'une conscience articulée.

Ce que je veux faire remarquer, c'est que les nécessités de sa propre conception des choses se manifestent en ce qu'entre la *Verneinung* essentiellement fugitive, disparue aussitôt qu'apparue, et la constitution de ce qu'il appelle le système de la conscience, et même déjà l'ego, et même déjà il l'appelle déjà l'ego officiel, et officiel en allemand veut bien dire officiel en français, dans le dictionnaire il n'est même pas traduit, on renvoie à ce qui regarde les préposés, alors entre les deux il y a les *Niederschrift*, il y en a trois et c'est là ce qui est intéressant dans le témoignage que nous donne cette lettre, l'élaboration par Freud de cette première appréhension de ce que peut être la mémoire *dans son fonctionnement analytique*.

*Au centre il y a bien entendu le système de l'Unbewusst qui est même appelé là une Unbewusstsein et puis le système du Vorbewusst est à part de la perception, ça va là à l'Unbewusst et au Vorbewusstsein.*

Vous voyez, il manque quelque chose ? De quoi s'agit-il dans ce texte ? Tout au moins il s'agit de partir réellement, c'est-à-dire que d'abord nous donnons son sens à tout cela, il faut bien comprendre que contrairement à l'ordre de ce que je vous ai exposé tout à l'heure, et bien que Freud donne ici des recoupements chronologiques, qu'il dise qu'il nous faut admettre qu'il y a des systèmes qui se constituent par exemple ici entre 0 et un an et demi, après cela un an et

- 283 -

p. 175, l. 11

... dans son fonctionnement analytique.

demi/4 ans, et après 4 ans/8 ans, et après cela et au-delà de 15 ans, malgré qu'il nous donne ces connotations, et qu'il nous dise que ça réponde à quelque chose qu'il faut aller chercher dans ces périodes le matériel des registres, etc., nous n'avons pas à penser, pas plus que je vous le disais tout à l'heure, que ces registres se constituent successivement. Pourquoi les distingue-on et comment nous apparaissent-ils ? Ils nous apparaissent dans le phénomène psychanalytique pour ne pas dire pathologique, et en ceci que le système de la défense consiste à ce qu'il ne réapparaisse pas dans un système de la mémoire des choses qui ne nous font pas plaisir. *Donc nous sommes là dans l'économie officielle, et c'est dans l'économie officielle qu'il s'agit que nous ne nous rappelions pas de ce qui ne nous plaît pas, et ceci veut simplement dire: 1 °) qu'il s'agit de ne pas se rappeler des choses qui ne nous font pas plaisir, et que 2°) ceci est tout à fait normal*, appelons ceci défense. ce n'est pas pathologique que je ne m'en souviens pas, c'est même essentiellement ce qu'il faut faire, oublions les choses qui nous sont désagréables, nous ne pouvons qu'y gagner. La notion de défense qui ne part pas de là, fausse déjà toute la question qui est intéressante et ce qui donne à ce terme de défense son caractère pathologique. c'est qu'il va se produire autour de la fameuse régression affective la régression topique, *une défense pathologique quand ce qui a été repoussé, exclu normalement dans un de ces systèmes de registration, dans un de ces discours du sujet, ça ne peut pas avoir d'autre sens*, la défense est pathologique quand elle se traduit d'une façon immatrisée, par ce qui a été censuré tout à fait à juste titre dans le discours, au bon niveau, est passé dans un autre registre, c'est que dans cet autre registre il se traduit un certain nombre de phénomènes qui n'ont plus donc le droit au titre de défense que du fait qu'ils ont des retentissements sur tout le système et des retentissements qui par eux-mêmes sont injustifiables, parce que ce qui vaut dans un système ne vaut pas dans un autre, et que c'est en quelque sorte de cette confusion des mécanismes que ressort tout le désordre, c'est à partir de là

- 284 -

p. 175,1..28

Une défense pathologique, ...

que nous parlons de système de défense pathologique; mais que veut dire ceci ? Pour le comprendre nous allons partir du phénomène le mieux connu, de celui dont Freud est toujours parti, de celui qui explique l'existence du système *Unbewusstsein*. Pour le système *Unbewusstsein*, ici le mécanisme de la régression typique est tout à fait clair au niveau d'un discours achevé, celui qui est le discours de l'officiel ego, il y a dans l'ensemble cette sorte de superposition d'accord, de cohérence entre le discours, le signifiant et ce qui est signifié, c'est-à-dire les intentions, les gémissements, l'obscurité, la confusion dans laquelle nous vivons tous, et qui nous est habituelle, et grâce à laquelle nous avons toujours ce sentiment de discordance quand nous exposons quelque chose de ne jamais être tout à fait à ce que nous voulons dire, c'est cela la réalité du discours, ça consiste dans ce jeu qu'en fin de compte quand même nous savons bien que le signifié est assez pris dans notre discours suffisamment pour notre usage de tous les jours, quand nous voulons faire un peu mieux, c'est-à-dire aller à la vérité, nous sommes en plein désaccord à juste titre, et c'est pour cela d'ailleurs que la plupart du temps nous abandonnons la partie, mais il y a un rapport entre la signification et le signifiant qui est justement celui qui est fourni par la structure du discours. Alors pour ce qui se passe au niveau de l'inconscient, c'est que tout ce qui se passe au niveau des névroses qui nous ont fait découvrir le domaine de l'inconscient freudien en tant que registre de mémoire, qui consiste en ce que au niveau du discours, c'est-à-dire à ce que vous entendez quand vous m'écoutez et qui est quand même quelque chose qui existe même plus que ce que je peux vous dire, puisqu'il y a de nombreuses fois où vous ne comprenez pas, donc ça existe, et ce discours en tant que chaîne temporelle signifiante, une névrose consiste en ce qu'au lieu de se servir des mots, le bonhomme se sert de tout ce qui est à sa disposition, il vide ses poches, il retourne son pantalon, il y met ses fonctions, ses inhibitions, il y entre tout entier, il s'en couvre lui-même dans le cas du signifiant, c'est lui qui devient le signifiant,

- 285 -

c'est son réel au son imaginaire qui entre dans le discours. Si les névroses ne sont pas cela, si ce n'est pas cela que Freud a enseigné, j'y renonce. *Donc là, c'est tout à fait clair et ça définit parfaitement le champ hystérique et des névroses obsessionnelles.*

Ce qui se passe ailleurs dans un champ qui est le champ qui nous surprend, qui est le champ problématique, qui est le champ où apparaissent essentiellement les phénomènes de la *Verneinung*, c'est quelque chose qui traditionnellement, toujours par Freud, a été situé au niveau du [...]. Ici il traduit des choses qui doivent venir elles aussi de quelque part, d'une chute de niveau, d'un passage quelque part d'un registre dans un autre, et ici curieusement, singulièrement elle se manifeste avec le caractère du nié, du désavoué, du passé comme n'étant pas existence, nous avons tout au moins la notion que quelque chose de tout autre est utilisé, des propriétés du langage, d'une propriété qui sans aucun doute nous apparaît comme très première, puisque le langage est le symbole comme tel, et connotation de la présence et de l'absence, il l'est en tant que matériel signifiant. Mais ça n'épuise pas la question de la fonction de la négation à l'intérieur du langage, car c'est dans ce cas que gît leur duplicité, au moment où on vous dit loin, parce que pour l'instant il est là, au moment où vous le rappelez c'est parce que justement il est parti. Ici bien entendu nous avons cette fondamentale relation à la négation de ce qui est là, mais autre chose est son articulation cohérente dans la négation, il y a là quelque chose qui pose en lui-même son problème, et tout le problème est peut-être dans cette espèce d'illusion de privation qui naît de l'usage commun répandu qui est le premier usage de la négation, toutes les langues comportent toute une gamme de négations possibles, et certainement importantes, qui vaudraient une étude spéciale: la négation en français, la négation en chinois, etc. L'important c'est que ce qui paraît être une simplification dans le discours, recèle une dynamique, mais que cette dynamique nous échappe, qu'elle est secrète, que le degré d'illusion qu'il y a dans le fait

- 286 -

p. 176, l. 28

... à l'intérieur du langage.

qu'une *Verneinung*, c'est simplement constater l'accent qu'il y a à propos de quelque chose qui apparaît par exemple dans un rêve, « ce n'est pas mon père », en tout cas chacun sait ce qu'en vaut l'autre, le sujet qui vous dit cela accuse le coup, et dit: nous sommes habitués à le prendre comme tel, que c'est là son père, et comme nous sommes contents, *nous n'allons pas plus loin. Il n'en est pas moins frappant que ce qui est là une sorte d'aveuglement, une difficulté d'interprétation*, le sujet vous dit: «)e n'ai pas envie de vous dire une chose désagréable », là c'est tout à fait autre chose, il le dit tout à fait gentiment bien entendu, tout le monde aussi est habitué à considérer qu'il y a là une dynamique dans l'immédiateté est sensible, qu'il est en train effectivement de dire quelque chose de désagréable: c'est parce que nous le ressentons que nous nous éveillons au mystère que peut représenter cette illusion de privation, il y a ce que Kant a appelé une grandeur négative dans sa fonction, non pas seulement de privation, mais dans sa fonction de positivité véritable de soustraction.

La question de la *Verneinung* reste tout entière non résolue, l'important c'est de nous apercevoir que Freud *n'a pu la concevoir, et c'est là l'importance du texte sur la Verneimung*, qu'en la mettant en relation avec *quelque chose de plus primitif de la Verdrängung telle que je vous l'ai exposée tout à l'heure, c'est-à-dire d'admettre formellement, et il le fait dans cette lettre, l'existence ici pour que puisse avoir lieu le développement de ces premiers nœuds de signification qui seront ceux auxquels se reportera le refoulement dans sa fonction significative*, il faut qu'il admette que la *Verneinung* primordiale comporte une première mise en signes *Wahrnehmungzeichen*, c'est-à-dire qu'il admet l'existence d ce champ que je vous appelle le champ du signifiant primordial, tout ce qu'il va dire ensuite dans cette lettre comportant la dynamique des trois grandes neuro-psychoses auxquelles il s'attache: hystérie, névrose obsessionnelle, paranoïa: cela suppose et impose l'existence de cet état, de ce stade primordial qui est le lieu élu de ce que je vous appelle la *Verwerfung*

- 287 -

p. 176, l. 38

... *nous n'allons pas plus loin.*

p. 177, l. 6

... *n'a pu la concevoir...*

p. 177, l. 7

... *quelque chose de plus primitif.*

p. 177, l. 7

*Il admet formellement dans la lettre 52...*



Pour le comprendre vous n'avez qu'à vous reporter à *ce dont Freud fait constamment état, c'est-à-dire que toute historisation, si primitive soit-elle, c'est-à-dire toute organisation en système mnésique, c'est-à-dire qu'il faut supposer toujours une organisation qui est déjà une organisation au moins partielle de langage dans l'antériorité pour que le langage puisse fonctionner, et tout ce qui passe dans l'ordre de la mémoire est toujours, dans ces phénomènes de mémoire auxquels Freud s'intéresse, phénomènes de langage: qu'en d'autres termes il faut déjà avoir le matériel signifiant pour faire signifier quoi que ce soit, qu'en d'autres termes ce que Freud fait entrer en ligne de compte par exemple dans le cas de « l'homme aux loups » : dans « l'homme aux loups » il est admis que l'impression primitive est restée là pendant des années, ne servant à rien, et que partant elle est déjà signifiante, que c'est au moment où elle a à dire son mot dans l'histoire du sujet reconstruite, c'est-à-dire où elle ne joue pas à titre de refoulement, où elle intervient dans la construction si difficile à ressaisir des expériences du sujet entre un an et demi et quatre ans, et c'est justement un peu avant qu'avec toutes les précisions historiques qu'y apporte Freud, l'enfant a vu la fameuse scène primordiale, le signifiant est donné primitivement, il n'est rien tant que le sujet ne fait pas entrer dans son histoire, dans une histoire qui prend son importance entre un an et demi et quatre ans et demi, non pas parce que le désir sexuel serait moins là qu'un autre, parce que le désir sexuel est ce qui sert à un homme à s'historier pour autant que c'est au niveau du désir sexuel que s'introduit pour la première fois et sous toutes ses formes, la loi.*

Vous voyez donc l'ensemble de l'économie de ce que nous apporte Freud, avec ce simple schéma de cette petite lettre. Ceci est confirmé par mille autres textes, dans un texte que l'un d'entre vous, que je louais d'apporter la contradiction autour de ce qui est en train ici d'essayer d'être élaboré, me faisait remarquer, que par exemple à la fin du texte du fétichisme, on peut très bien voir aussi là quelque chose qui se rapporte très directement à ce que je

-288-

p.177,l. 15

... à ce dont Freud fait constamment état, ...

p.177,l. 23

... avant d'avoir son mot à dire dans l'histoire du sujet.

p.177, l. 27

... pour la première fois la loi.

viens de vous expliquer, il y apporte une révision essentielle à la distinction qu'il a faite des névroses et des psychoses, en disant que dans les psychoses c'est la réalité qui est remaniée, *qu'une partie de la réalité est supprimée, et là il dit des phrases extrêmement frappantes, il dit que la réalité n'est jamais véritablement scotomisée, il distingue deux choses qui se rapportent très précisément au sujet dont nous parlons, c'est-à-dire que les fonctions peuvent être là présentes, prêtes à s'exprimer, prêtes à surgir du désir manifeste qui est en relation avec cette réalité*, bien loin que la réalité soit trouée, mais que c'est dit-il, la vraie idée qui manque dans le cas de la psychose, que c'est en fin de compte à une déficience du symbolique qu'il se rapporte, même si dans le texte allemand dont je vous parle, *c'est le terme de réalité qui reste, terme qui est utilisé pour la part oubliée dans la psychose*, je veux dire qu'il manque dans la psychose, car vous le verrez d'après le contexte, *se révèle expressément, ne peut vouloir dire justement qu'un manque, un trou, une déficience du symbolique. Aussi bien n'avez-vous pas vu que le phénomène primordial, quand je vous montre des cas concrets, des patients, des gens qui commencent à nager dans la psychose, qu'est-ce que c'est? Je vous en ai montré un qui croyait avoir reçu une invite d'un personnage qui était devenu l'ami, le point d'attache essentiel de son existence, ce personnage se retire dit-il, et il le montre dans son histoire, simplement dans cette perplexité liée à un corrélatif de certitude qui est ce par quoi s'annonce, l'entrée, l'abord de ce que j'appelais tout à l'heure le champ interdit dans l'approche constituée par elle-même l'entrée dans la psychose.*

Comment y entre-t-on ? Comment le sujet est-il amené, non pas à s'aliéner dans le petit autre, dans son semblable, mais à devenir ce quelque chose qui de l'intérieur du champ où rien ne peut se dire, fait appel à tout le reste, au champ de tout ce qui peut se dire, c'est-à-dire qu'il évoque tout ce que vous voyez manifesté dans le cas du Président Schreber, à savoir ces phénomènes que j'ai appelé de frange, au niveau de la réalité qui s'organise d'une façon qui est nettement

289

p. 177, l. 37

... qu'une partie de la réalité est supprimée, ...

p. 177, l. 37

... la réalité n'est jamais véritablement scotomisée.

p. 177, l. 39

... terme de réalité qui est employé.

p. 177, l. 39

... à une déficience, à un trou du symbolique qu'il se rapporte, ...

p. 178, l. 5

... dans une perplexité liée à un corrélat de certitude, ...

## LES PSYCHOSES

lisible: dans l'ordre imaginaire, et qui l'aide bien, qui est devenu significatif *pour le sujet*, *c'est le rapport au signifiant de la relation érotique que le désir fondamental de la psychose*, que ce à quoi qui fait que le sujet, leurs délires, ils les aiment, les psychotiques, comme ils s'aiment eux-mêmes. À ce moment-là il n'a pas fait le narcissisme, il touche du doigt quelque chose, il ajoute d'ailleurs très rapidement que *c'est là que gît le mystère, celui même dont il s'agit*. La question est *là*: qu'est-ce que ce rapport dans lequel le sujet entre, qui est toujours signalé de quelque façon par les phénomènes eux-mêmes dans la psychose, ce rapport du sujet au signifiant, cette sorte de rapport du sujet vivant au domaine du signifiant ? Quelles sont les frontières de l'expérience qui font que le sujet tout entier verse dans cette problématique ? C'est *là* la question que nous nous posons cette année, et c'est *là* aussi la question où j'espère que je vous ferai faire avant les grandes vacances, quelques pas supplémentaires.

p. 178, l.14

... pour le sujet.

p. 178, l.17...

que gît le mystère dont il s'agit. C'est vrai.

290

Nous allons reprendre notre propos un petit peu en arrière. Je vous rappelle que nous en sommes arrivés au point où, par l'analyse au sens courant du mot du texte de Schreber nous avons mis de plus en plus fortement l'accent sur l'importance des phénomènes de langage dans l'économie de la psychose. C'est dans ce sens qu'on peut parler de structures freudiennes des psychoses.

Mais la question présente est: quelle fonction ont, dans les psychoses, ces phénomènes de langage qui y apparaissent si fréquemment ?

Il serait bien surprenant que - si vraiment l'analyse est ce que nous disons ici, à savoir si étroitement liée aux phénomènes du langage en général, et à l'acte de la parole - il serait très surprenant qu'elle ne nous apporte pas une façon d'apercevoir l'économie du langage dans la psychose d'une façon qui ne soit pas absolument la même que celle dont on le comprenait dans l'abord classique, celui qui ne pouvait faire mieux que de se référer à des théories psychologiques classiques, le langage et ses différents niveaux.

Nous sommes arrivés à quelque chose qui pour se référer à notre schéma fondamental de la *communication analytique*, qui se révèle au sujet *S* qui est en même temps ce *S* où le *I* doit devenir *S* à l'autre, qui est ce qu'essentiellement la

291

p. 181, l. 12

... la communication analytique.

*parole du sujet doit atteindre, puisqu'il est aussi ce dans quoi ce message doit lui venir, puisque c'est bien la réponse de l'autre qui est essentielle à la parole\**, à la fonction fondatrice de la parole: entre S et A, la parole fondamentale que doit révéler l'analyse, nous avons le détour où la dérivation où le circuit imaginaire, qui vient résister au passage de cette parole, sous la forme de ce passage par ce a et ce a' qui sont les pôles imaginaires du sujet, ce qui est suffisamment indiqué par la relation dite spéculaire, celle du stade du miroir, ce par quoi le sujet dans sa corporéité, dans sa multiplicité, dans son morcellement naturel, qui est en a', qui est l'organisme et qui se réfère à cette unité imaginaire qui est le moi, c'est-à-dire ce a, où il se connaît, où il se méconnaît aussi, et qui est ce dont il parle... il ne sait pas à qui, puisqu'il ne sait pas non plus *qui parle en lui, qui est donc ce dont il est parlé en a', quand le sujet commence l'analyse* comme je le disais schématiquement dans les temps archaïques des séminaires, le sujet commence par *parler de lui\*\** quand il aura parlé de lui, qui aura sensiblement changé dans l'intervalle, à vous, nous serons arrivés à la *fin de l'analyse*.

*Qu'est-ce que cela veut dire ? Je n'ai pas ici à m'étendre sur ce sujet, Cela veut dire que l'absence de l'analyste en tant que moi \*\*\** - car l'analyste si nous le plaçons maintenant dans ce schéma, qui est le schéma de la parole du sujet, nous pouvons dire qu'ici *l'analyste est quelque part en A, et que la position étant strictement inversée, nous avons ici le a'.* là où l'analyste pourrait parler, pourrait répondre au sujet, s'il entre dans son jeu, s'il entre dans le couplage de la résistance, s'il fait justement ce qu'on lui apprend à ne pas faire, ce qu'on essaie tout au moins de lui apprendre à ne pas faire. C'est là donc lui qui sera en a'. C'est ici, c'est-à-dire dans le sujet, qu'il se verra de la façon la plus naturelle, c'est à savoir, s'il n'est pas analysé, cela arrive de temps en temps, je dirai

\*La phrase de Lacan est plutôt obscure, et probablement le résultat d'une transcription malencontreuse, raison vraisemblable de son élimination.

\*\* rajout

\*\*\* rajout

292

p. 181, l.19

... qui parle en lui.

p.181, l. 21

... il ne parle pas à vous

p.182, l. 3

... fin de l'analyse.

p.182, l. 5

... l'analyste dans ce schéma de la parole du sujet, on peut dire qu'il est quelque part en A. Du moins il doit y être.

*Leçon du 14 mars 1956*

même que d'un certain côté l'analyste n'est jamais complètement analyste, pour la simple raison qu'il est homme, c'est-à-dire qu'il partage lui aussi aux mécanismes imaginaires qui font obstacle au passage de la parole du sujet: très précisément, en tant qu'il saura ne pas s'identifier au sujet, ne pas entrer dans la capture imaginaire, c'est-à-dire ici être assez mort pour ne pas être pris dans cette relation imaginaire, que là il saura, à l'endroit où sa parole est toujours sollicitée d'intervenir, ne pas intervenir, assez pour ne pas permettre cette progressive migration de l'image du sujet en S, vers ce quelque chose qui est le S, la chose à révéler, la chose aussi qui n'a pas de nom, qui ne peut trouver son nom, justement pour autant que le *circuit de la migration s'achevant directement de S vers A, c'est ce qui était sous le discours du sujet*, c'est ce que le sujet avait à dire à travers son faux discours, qui finira par s'achever et trouver ici un passage, d'autant plus facilement que l'économie aura été progressivement amenuisée de cette relation imaginaire.

je vais vite je ne suis pas ici pour refaire toute la théorie du dialogue analytique, mais simplement pour vous indiquer que le mot, que cette « parole » - avec l'accent que comporte la notion du mot comme solution d'une énigme, comme solution d'un problème, comme fonction problématique - se situe là, dans l'Autre. C'est toujours par l'intermédiaire de l'Autre que se réalise toute parole pleine, toujours dans le « tu es » que le sujet se situe et se reconnaît lui-même.

La notion à laquelle nous sommes arrivés en analysant la structure du délire de Schreber, au moment où il s'est constitué, je veux dire au moment où à la fois le système corrélatif qui lie le moi à cet autre imaginaire, à cet *étrange Dieu auquel Schreber a affaire, ce Dieu qui ne comprend rien, qui le méconnaît, qui ne répond pas, qui est ambigu, qui le trompe, système donc où s'est achevé son délire corrélativement à une sorte de précipitation, de localisation, je dirai, très précisément des phénomènes hallucinatoires, nous a fait aboutir, tout au moins voisiner avec la notion qu'il y a quelque chose qu'on peut, dans la psychose, reconnaître et*

293

p. 182, l. 18

... que le circuit s'achèvera directement de S vers A.

p. 182, l. 28

... cet étrange Dieu...

p. 182, l. 29

... qui trompe le sujet...

qualifier comme une exclusion de cet Autre au sens où l'être s'y réalise dans cet aveu de la parole, que les phénomènes dont il s'agit dans l'hallucination verbale, ces phénomènes qui, dans leur structure même, manifestent la relation d'écho intérieur où le sujet est par rapport à son propre discours, ces phénomènes hallucinatoires qui arrivent à devenir de plus en plus, comme s'exprime le sujet, « insensés », comme on dit, purement verbaux, vidés de sens, faits de seringages divers, de *ritournelles sans objet*; ils nous donnent le sentiment que la structure qui est à rechercher est précisément dirigée vers ceci: qu'est-ce que c'est que ce rapport spécial à la parole ? Qu'est-ce qui manque pour que le sujet, puisse en quelque sorte arriver à être nécessité dans la construction de tout ce monde imaginaire, en même temps que de l'intérieur de lui-même il subit une sorte d'automatisme, à proprement parler, de la fonction du discours qui devient pour lui non seulement quelque chose d'envahissant, de parasitaire, mais quelque chose dont la présence devient en quelque sorte pour lui ce à quoi il est suspendu ? C'est là que nous en sommes arrivés. Et le dois dire qu'ici, pour faire un pas de plus, nous devons, comme il arrive souvent, faire d'abord un pas en arrière; que le sujet, en somme, ne puisse dans la psychose se reconstituer que dans ce que j'ai appelé l'allusion imaginaire, ceci à propos d'autres phénomènes que je vous ai montrés « in vivo » dans une présentation de malade. C'est le point précis où nous en arrivons. Et c'est de la relation, de cette constitution du sujet dans la pure et simple allusion imaginaire, celle qui ne peut jamais aboutir, qu'est le problème, c'est-à-dire le pas que nous devons faire pour essayer de le faire avancer. Jusqu'à présent on s'en est contenté. L'allusion imaginaire paraissait très significative, on y retrouvait tout le matériel, tous les éléments de l'inconscient. On ne semble s'être jamais à proprement parler demandé ce que signifiait, au point de vue économique, le fait que cette allusion en elle-même n'eut aucun pouvoir résolutif, et comme tout de même on y a insisté, mais en y mettant comme une espèce de mystère, et

p 182, l. 37

*ritournelles sans objet.*

294

*Leçon du 14 mars 1956*

je dirai presque, avec le progrès du temps, en s'efforçant d'effacer les différences radicales qu'il y a dans cette structure par rapport à la structure des névroses. À Strasbourg, on m'a posé les mêmes questions qu'à Vienne. Des gens qui paraissent assez sensibles à certaines perspectives que j'avais abordées, finissaient par me dire « Comment opérez-vous dans les psychoses ? » [comme s'il n'y avait pas assez à faire quand on a affaire à des auditoires aussi peu préparés que ceux-là, et de mettre l'accent sur le ba-ba de la technique]. Et je répondais

« La question est un petit peu en train. Il faudra essayer de trouver quelques repères essentiels, avant de parler de la technique, voire de la recette psychothérapique. »

On insistait encore :

« On ne peut quand même pas ne pas faire quelque chose pour eux !

- Mais oui. Mais attendons pour en parler que certaines choses soient dégagées. »

Avant de faire ce pas, je voudrais tout de même - puisqu'en quelque sorte le caractère fascinant de ces phénomènes de langage dans la psychose est quelque chose qui peut renforcer ce que j'ai appelé tout à l'heure un *malentendu* - je voudrais y revenir; et même d'une façon assez insistante, pour que je puisse espérer qu'après cela quelque chose sera, pour moi et pour ceux qui m'entendent aujourd'hui, sur ce point définitivement mis au point.

Je vais faire parler quelqu'un. Bien souvent je suis censé dire que j'entends situer et même reconnaître dans son discours, *il articule verbalement*, tout ce que le sujet a à nous communiquer sur le plan de l'analyse.

Bien entendu, la position extrême ne manque pas d'entraîner chez ceux qui s'y arrêtent des abjurations assez vives, qui se produisent dans deux attitudes: celle de la main sur le cœur, et, par rapport à ce que nous appellerons l'attestation authentique d'un déplacement vers le haut, l'autre attitude c'est l'inclinaison de la tête qui est censée venir peser dans le plateau de la balance que je déchargerai trop au gré de mon interpellateur.

295

[ p.183, l. 27 un malentendu.]

[p.183, l. 28... ce que le sujet a à nous communiquer, ...]

[p.183, l. 29 [il l'articule verbalement] , et qu'ainsi je nierais l'existence, à quoi on est fort attaché du préverbal.]

[p. 183,l. 37 il arrive aussi qu'on me dise -...]



## LES PSYCHOSES

*D'une façon générale, on me fait confiance. Il y a ce: « heureusement vous n'êtes pas tout seul dans la Société de psychanalyse. Et il existe d'ailleurs une femme de génie Françoise Dolto, qui nous montre dans ses séminaires la fonction tout à fait essentielle de l'image du corps, de la façon dont le sujet y prend appui dans ses relations avec le monde. Nous retrouvons là cette relation substantielle sur laquelle, sans doute, se broche la relation du langage mais qui est infiniment plus concrète, plus sensible. »*

je ne suis pas du tout en train de faire la critique de ce qu'enseigne Françoise Dolto, car très précisément, en tant qu'elle fait usage de sa technique, de cette extraordinaire appréhension, de cette sensibilité imaginaire du sujet, *elle en fait très exactement, quoique sur un terrain différent et dans des conditions différentes, au moins quand elle s'adresse aux enfants, exactement le même usage.* C'est-à-dire que de tout cela elle parle, autrement dit qu'elle apprend aussi à ceux qui l'écoutent à en parler.

Mais ceci ne peut pas simplement résoudre la question que de faire *cette remarque.* *Cela laisse encore quelque chose d'obscur. Et c'est bien là ce que je voudrais vous faire entendre.* Il est clair que, je ne suis pas non plus surpris - j'ai encore à y revenir - si je disais que quelque chose persiste d'un malentendu à dissiper même chez des gens qui croient me suivre. je ne m'exprimerai pas de la façon qui convient. Dire cela voudrait dire que puisque je [...] de la croyance de ceux qui me suivent, j'exprime là une espèce de déception. Ce serait tout de même être en désaccord avec moi-même que d'éprouver, si peu que ce soit, une déception semblable, si comme c'est strictement au fond de la notion que je vous enseigne du discours, je me mettrais tout d'un coup à méconnaître le mien, que le fondement même du discours interhumain est le malentendu. je ne vois donc pas pourquoi je serais moi-même surpris. Mais ce n'est pas seulement pour cela que je n'en suis pas surpris qu'il *puisse susciter* une certaine marge de malentendu. C'est qu'en plus si quand même on doit être cohérent avec ses propres notions dans sa

p. 184, l. 7

Elle en fait un excellent usage...

p;184,l. 10

... cette remarque.

p. 184,l.17

... que mon discours puisse susciter...

296

*Leçon du 14 mars 1956*

pratique, si tout espèce de discours valable doit justement être jugé sur les propres principes qu'il produit, je dirai que c'est avec une intention expresse, sinon absolument délibérée, que d'une certaine façon je poursuis ce discours, d'une façon telle que je vous offre l'occasion de ne pas tout à fait le comprendre: grâce à cette marge tout au moins, il restera toujours la possibilité que vous-même vous disiez que vous croyez me suivre, c'est-à-dire que vous restiez dans une position par rapport à ce discours problématique qui laisse toujours la porte ouverte à une progressive rectification.

En d'autres termes, si je m'arrangeais de façon à être très facilement compris, c'est-à-dire à ce que vous ayez tout à fait la certitude que vous y êtes, en raison même des prémices concernant le discours interhumain, le malentendu serait irrémédiable, *grâce à la façon* dont je crois devoir approcher les problèmes. Il y a donc toujours pour vous la possibilité d'être ouverts à une révision de ce qui est dit d'une façon d'autant plus aisée que le fait que vous n'y avez pas été plutôt me revient entièrement, c'est-à-dire que vous pouvez vous en décharger sur moi. C'est bien à ce titre que je me permets de revenir aujourd'hui sur *quelque chose qui est tout à fait essentiel et qui signifie très exactement ceci*:

je ne dis pas que ce qui est communiqué dans la relation analytique passe par le discours du sujet. je n'ai donc absolument pas à distinguer dans le phénomène même de la communication analytique le domaine de la communication verbale de celui de la communication préverbale; que cette communication pré ou même extra-verbale soit en quelque sorte permanente dans l'analyse, *ceci n'est absolument pas douteux*. Il s'agit de voir ce qui dans l'analyse constitue le champ proprement analytique. C'est identique à ce qui constitue le phénomène analytique comme tel, à savoir le symptôme. Et un très grand nombre de phénomènes dits normaux ou subnormaux, qui n'ont pas été jusqu'à l'analyse élucidée quant à leur sens, ces phénomènes s'étendent bien au-delà du discours et de la parole, puisque ce sont des choses qui arrivent au sujet *dans la vie quotidienne d'une*

297

p. 184, l. 30

Au contraire, étant donné la façon...

p. 184, l. 37

... sur un point essentiel.

p. 185, l. 1

... cela n'est pas douteux, ...

p. 185, l. 8

... dans sa vie quotidienne.

## LES PSYCHOSES

*façon extrêmement étendue, et qui étaient restées non seulement problématiques mais inattaquées.* Puis les phénomènes de lapsus, troubles de la mémoire, les rêves, plus encore quelques autres que l'analyse a permis d'éclairer, en particulier le phénomène du mot d'esprit qui a une valeur si essentielle dans la découverte freudienne, parce qu'il fait vraiment sentir, il permet de toucher du doigt la cohérence parfaite qu'avait dans l'œuvre de Freud cette relation du phénomène analytique au langage.

Commençons par dire ce que le phénomène analytique n'est pas. Ce préverbal dont il s'agit est quelque chose sur lequel précisément l'analyse a apporté d'immenses lumières.

*En d'autres termes, pour la compréhension duquel, pour la reconnaissance duquel elle a apporté un instrument de choix. Il faut distinguer ce qui est éclairé par un instrument, par un appareil technique, et cet appareil technique lui-même. Il faut distinguer le sujet de l'objet, l'observateur de l'observé.* Ce préverbal c'est quelque chose qui est essentiellement lié dans la doctrine analytique au préconscient. C'est cette somme des impressions internes et externes dont le sujet peut supposer, à partir des relations naturelles, et si tant est qu'il y ait des relations chez l'homme qui soient tout à fait naturelles, mais il y en a, si perverses soient-elles. Tout ce qui est de l'ordre de ce préverbal participe à ce que nous pouvons appeler, si je peux dire, d'une *Gestalt* intramondaine. Les informations dans le sens large du terme que le sujet en reçoit, si particulières qu'elles soient, restent des informations du monde où il vit. Là-dedans tout est possible: là il a fallu les [...] et la poupée infantile qu'il a été et qu'il reste: il est l'objet excrémental, il est égout, il est ventouse. C'est l'analyse qui nous appelle à explorer ce monde imaginaire.

Tout ceci participe d'une espèce de poésie barbare que l'analyste n'a pas été du tout le premier à faire sentir et qui donne son charme à certaines œuvres poétiques. Nous sommes là dans ce que j'appellerai le chatoiement innombrable de la grande signification affective. Pour exprimer tout cela, les mots justement qui lui viennent en abondance,

p.185, l. 9... rêves, ...

p.185, l. 14 ... d'immenses lumières...

*Leçon du 14 mars 1956*

au sujet, sont là tous à sa disposition, et aussi parfaitement accessibles, aussi inépuisables dans leurs combinaisons que la nature à laquelle ils répondent. C'est ce monde de l'enfant dans lequel vous vous sentez tout à fait à l'aise, d'autant plus que vous avez été familiarisés avec tous ces fantasmes: le haut vaut le bas, l'envers vaut l'endroit, et la plus grande et universelle équivalence en est la loi. C'est même ce qui nous laisse assez incertains pour y fixer les structures.

En fin de compte, ce discours de la signification affective atteint d'emblée aux sources de la fabulation. Il y a un monde entre celui-là et le discours de la revendication passionnelle, par exemple, pauvre à côté de lui qui déjà radote, mais c'est que là il y a déjà le heurt de la raison. Le travail de ce discours qui est en fin de compte que ce discours est beaucoup plus couramment atteint que même son apparence peut le faire soupçonner.

Mais, pour revenir à notre discours de la communication imaginaire en tant que justement, son support préverbal tout naturellement s'exprime en discours et plus et mieux qu'un autre, nous voyons aussi qu'à lui tout seul c'est le discours le plus fin, de celui que rien ne canalise. Ici nous nous trouvons dans le domaine depuis toujours exploré, et par la déduction empirique, et par la déduction même *a priori* catégorielle, nous nous retrouvons dans un terrain absolument familier. La source et le magasin de ce préconscient de ce que nous appelons imaginaire est même pas mal connu je dirai qu'il a été abordé assez heureusement déjà dans une tradition philosophique. On peut dire que les idées-schémas de Kant sont quelque chose qui se situe à l'orée de ce domaine, tout au moins c'est là qu'il pourrait trouver ses plus brillantes lettres de créance. Quant à la pensée, il n'en reste pas moins que *la théorie de l'image et de l'imagination sont dans la tradition classique d'une insuffisance surprenante. Et que c'est bien justement un des problèmes qui s'offrent à nous, de savoir pourquoi il a fallu attendre si longtemps pour même en ouvrir, avant même d'en structurer la phénoménologie. Nous savons bien en fin de compte ce*

299

p.186,1.6

La théorie de l'image et de l'imagination est évidemment d'une insuffisance surprenante.

## LES PSYCHOSES

domaine à proprement parler insondable, que si nous avons fait des progrès remarquables dans sa phénoménologie *nous ne le maîtrisons pas encore et que le problème de l'image fondamentale n'est pas pour autant résolu* parce que l'analyse a permis d'y mettre en ordre le problème de l'image dans sa valeur formatrice qui se confond avec les problèmes qui sont ceux des origines, voire même de l'essence de la vie, qui, si l'on peut espérer un jour aller plus loin, *c'est certainement bien plutôt du côté des biologistes, des éthologistes\**, de l'observation du comportement animal qu'il faut espérer des progrès, que l'inventaire analytique n'épuise absolument pas la question de la fonction imaginaire, s'il permet d'en montrer certains traits d'économie essentielle.

Donc, *ce monde préconscient en tant qu'il est le corrélatif du discours de la Bewusstsein en tant qu'il recèle tout ce monde intérieur, qui est là, accumulé, prêt à resurgir, prêt à sortir au jour de la conscience, à la disposition du sujet, sauf contre ordre, ce monde, je n'ai jamais dit qu'il avait en lui-même une structure de langage. je dis, parce que c'est l'évidence, qu'il s'y inscrit, qu'il s'y refond. Mais il garde toutes ses voies propres, ses communications. Ce n'est absolument pas là que l'analyse a apporté sa découverte essentielle, son appareil structural, ni même ce par quoi elle a permis de découvrir quelque chose dans ce monde.* Il est évidemment très surprenant de voir dans l'analyse l'accent mis sur la relation d'objet comme telle, la proposition au premier plan de la relation d'objet venir en somme à l'actif d'une prépondérance [p.186,l. 23... la relation imaginaire, ...] exclusive de ce monde de la *relation imaginaire - et c'est là-dessus que j'insiste - comme telle, masquer, mettre au second plan, faire rentrer dans l'ordre, effacer*, élider, ce qui est à proprement parler le champ de la découverte analytique. je reviendrai sur les responsabilités qu'il convient de rapporter à chacun. Il est certain qu'il est très surprenant qu'un

\*Le terme « étiologiste » est présent sur les différentes versions en circulation; c'est assurément une faute de frappe d'origine, reprise par l'édition du Seuil; le contexte impose le terme « éthologistes ».

300

p. 186,l. 8

... nous sommes loin de le maîtriser.

p. 186,l.12

... c'est certainement des biologistes et des étiologistes...

p. 186,l. 15

... ce monde préconscient...

p. 186,l. 20

... ce n'est pas à ce niveau que l'analyse a apporté sa découverte essentielle.

*Leçon du 14 mars 1956*

nommé Kris par exemple, marque bien dans le développement de ce qu'il produit depuis quelque temps la progressive dominance de cette perspective en remettant au premier plan, ce qui a bien entendu tout son intérêt, l'accent essentiel dans l'économie des progrès de l'analyse sur ce qu'il appelle nommément - car il a lu Freud - les procès mentaux préconscients, en mettant l'accent sur le caractère fécond de la régression du moi, en remettant d'une façon tout entière sur le plan de l'imaginaire les voies d'accès à l'inconscient, ce qui est d'autant plus surprenant que si nous suivons Freud il est tout à fait clair qu'aucune exploration, si profonde, si exhaustive qu'elle soit, du préconscient ne mènera absolument jamais à un phénomène inconscient comme tel. Qu'en d'autres termes cette espèce de mirage auquel une prévalence tout à fait démesurée de la psychologie de l'« ego » dans la nouvelle école américaine amène à peu près quelque chose comme ceci, comme si un mathématicien que nous supposons idéal, qui aura fait tout d'un coup la découverte des valeurs négatives, se mettait soudain à espérer en divisant indéfiniment une grandeur positive par deux, espérer au bout de cette opération franchir la ligne du zéro et entrer dans le domaine rêvé de ces grandeurs entr'aperçues. C'est une erreur d'autant plus surprenante, voire grossière, qu'il n'y a rien sur quoi Freud insiste plus que sur cette *différence radicale de l'inconscient et du préconscient*.

*Seulement, comme malgré tout on considère que tout cela c'est un grand fourre-tout et qu'il n'y a pas entre l'un et l'autre de différence structurale, encore que Freud y insiste d'une façon tellement claire que je m'étonne qu'on ne puisse pas y reconnaître très précisément ce que je vais vous dire maintenant.* On s' imagine que quand même on a beau dire qu'il y a une barrière c'est comme quand on a mis dans un magasin à grains quelque chose qui sépare deux endroits, les rats finissent par y passer: en fin de compte l'imagination fondamentale qui semble régler actuellement la pratique analytique, c'est qu'il y a quelque chose qui doit communiquer entre la névrose et la psychose, entre le préconscient et

301

p. 186, l.41

... différence radicale de l'inconscient et du préconscient.

## LES PSYCHOSES

l'inconscient. Il s'agit de pousser dans un sens pour arriver à perforer la paroi.

C'est une idée dont la poursuite amène les auteurs eux-mêmes qui sont tant soit peu cohérents, à développer, dans des surajouts ou adjonctions théoriques qui sont tout à fait surprenantes, le retour de la sphère non conflictuelle, du moins comme on s'exprime, ce qui est une notion tout à fait exorbitante, pas simplement régressive, mais transgressive, On n'avait jamais entendu une chose pareille, même dans le domaine de la psychologie la plus néospiritualiste des facultés de l'âme, jamais *personne n'avait songé à faire de la volonté quelque chose* qui se situât dans une sorte d'empire *non* conflictuel. Ce n'est à rien moins que cela *qu'amènent les théoriciens de cette nouvelle école de l'« ego », pour expliquer comment, dans leur propre perspective, quelque chose peut encore rester l'instrument du progrès analytique.*

*En effet, si nous nous trouvons pris entre une notion du moi qui devient le cadre prévalent des phénomènes, c'est le cadre essentiel lui-même où il n'est pas question de ne pas recourir. Tout passe par le moi. Il est bien certain qu'on voit mal comment la régression du moi devenue elle, à son tour, la voie d'accès à l'inconscient, est quelque chose qui peut conserver quelque part, où que ce soit, un élément médiateur qui est absolument indispensable* pour concevoir l'action du traitement analytique, si on ne le met pas dans cette espèce de « moi » véritablement « idéal » [ici entre guillemets] et au pire sens du mot, qu'est la sphère dite non-conflictuelle, laquelle devient le lieu mythique des entifications les plus incroyablement réactionnelles.

Qu'est-ce que l'inconscient opposé à ce domaine du préconscient, tel que nous venons de le situer

Si je dis que tout ce qui est de la communication analytique a structure de langage, ça ne veut justement pas dire que l'inconscient s'exprime *dans le discours. Je dis ce qui est de l'ordre de l'inconscient. Et ceci, la lecture de Freud la Traumdeutung, la « Psychologie de la vie quotidienne »* et le « mot d'esprit », le rendent absolument clair, évident,

p. 187, l. 12

Jamais personne n'avait songé à faire de la volonté une instance... p.187, l.12

... dans un empire non conflictuel. On voit bien ce qui les y conduit.

p.187, l.14

... tout passe par le moi, la régression du moi est la seule voie d'accès à l'inconscient. Où situer dès lors l'élément médiateur indispensable...

p. 187, l. 24

... dans le discours.

302

*Leçon du 14 mars 1956*

transparent. Rien n'est explicable des *détours*, du *relief* qu'il donne à mesure qu'il s'avance dans l'exploration de ces questions à sa recherche, si cela ne s'explique pas de la façon suivante: c'est que le phénomène analytique comme tel, et quel qu'il soit, n'est pas un langage au sens où ça voudrait dire que c'est un discours, mais je n'ai jamais dit que c'était un discours; le *phénomène analytique est structuré comme le langage*. C'est dans ce sens qu'on peut dire qu'il est une variété phénoménale et non pas la moindre, mais justement la plus importante, la plus révélatrice des rapports, comme tels, de l'homme au domaine du langage, le phénomène analytique.

Tout phénomène analytique, tout phénomène qui participe comme tel du champ analytique, de la découverte analytique, de ce à quoi nous avons affaire dans le symptôme et dans la névrose nommément est structuré comme le langage.

Qu'est-ce que ceci veut dire ? Ceci veut dire que c'est un phénomène qui a présenté toujours cette duplicité essentielle du signifiant et du signifié. Ceci veut dire que le signifiant y a sa cohérence propre qui participe des caractères du signifiant dans le langage, c'est-à-dire que nous saisissons le point où ce signifiant se distingue de tout autre espèce de signe. Nous allons le suivre dans l'ordre du domaine préconscient imaginaire à la trace.

Nous partons du signe biologique, l'expérience de la psychologie animal nous a montré son importance. Il y a dans la structure même, dans la morphologie des animaux quelque chose qui a cette valeur captante grâce à quoi celui qui en est le récepteur, celui qui voit le rouge du rouge-gorge, par exemple et celui qui est fait pour le recevoir, entrent dans une série de comportements, dans un comportement désormais unitaire, qui lie le porteur de ce signe à celui qui le perçoit, qui est quelque chose qui nous donne une idée tout à fait précise de ce qu'on peut appeler la signification naturelle. Et de là, et sans chercher autrement comment ceci s'élabore pour l'homme, il est bien clair que nous pouvons en fait arriver par une suite de transitions à toute une épuration, à toute une neutralisation du signe naturel.

p.187, l. 26 ...des détours...

p. 181, l. 29 C'est en ce sens qu'on peut dire qu'il est une variété phénoménale, et la plus révélatrice, des rapports de l'homme au domaine du langage.

303



## LES PSYCHOSES

Il y a un point où ce signe se sépare de son objet, c'est la trace, le pas sur le sable du personnage inconnu qui deviendra le compagnon de Robinson sur son île. C'est là un signe à quoi Robinson ne se trompe pas. Je dirai que là nous avons la séparation du signe avec l'objet, la trace dans ce qu'elle comporte de négatif et de séparé est quelque chose qui nous mène à ce que j'appelais l'ordre et le champ du signe naturel, à la limite du point où il est à proprement parler le plus évanescent. La distinction ici du signe et de l'objet est tout à fait claire, puisque la trace c'est justement ce que l'objet laisse et il est parti ailleurs. Je dirai même qu'objectivement il n'y a besoin d'aucune espèce de sujet, de personne qui reconnaisse le signe pour que ce signe et cette trace soient là. La trace existe même s'il n'y a personne pour la regarder.

À partir de quand passons-nous à ce qui est de l'ordre du signifiant ? Le signifiant est en effet là quelque part. Il peut s'étendre à beaucoup des éléments de ce domaine du signe. Mais le signifiant est un signe qui ne renvoie pas à un objet, même à l'état de trace, et dont pourtant la trace annonce le caractère essentiel. Il est lui aussi signe d'absence. Mais le signifiant, en tant qu'il fait partie du langage, c'est un signe *qui renvoie à un autre signe, En d'autres termes pour s'opposer à lui dans un couple dont l'élément essentiel est le caractère du couple, c'est-à-dire dont l'élément essentiel est l'accord.*

Et je suis revenu assez souvent ces temps-ci pour avoir surpris sur un thème comme celui du jour déjà dans le signifiant, à partir du moment où il y a le jour et la nuit, il ne s'agit pas de quelque chose qui soit d'aucune façon définissable par l'expérience. L'expérience ne peut rien indiquer qu'une série de modulations, de transformations, voire une pulsation, une alternance de la lumière et de l'obscurité, avec toutes ses transitions. Le langage commence à l'opposition le jour et la nuit. Et à partir du moment où il y a le jour comme signifiant, ce jour est livré à toutes les vicissitudes d'un *jeu où, à l'intérieur de signifiants et par des lois d'économie qui sont celles propres au signifiant*, le jour arrivera à signifier des choses assez diverses.

p. 188, l. 21

... qui renvoie à un autre signe, qui est comme tel structuré pour signifier l'absence d'un autre signe, en d'autres termes pour s'opposer à lui dans un couple.

p. 188, l. 23

... dans un couple.

p. 188, l. 30

... d'un jeu par où ...

*Leçon du 14 mars 1956*

Ce caractère du signifiant marque d'une façon absolument essentielle tout ce qui est de l'ordre de l'inconscient: l'œuvre de Freud avec son énorme armature philologique, qui est là à jouer jusque dans l'intimité des phénomènes, est absolument impensable, si vous ne mettez pas au premier plan la *prédominance, la dominance du signifiant dans tout ce qui est impliqué du sujet* dans les phénomènes analytiques comme tels.

Ceci doit nous mener à un pas plus loin dont il est question aujourd'hui.

Je vous ai parlé de *l'Autre en tant que fondamental de la parole, en tant que le sujet avoue, s'y reconnaît, s'y fait reconnaître*. C'est là qu'est le point essentiel. Dans une névrose l'élément déterminant, l'élément qui sort, ce n'est pas telle ou telle relation perturbée, comme on dit, orale, anale, voire génitale, tel lien homosexuel, comme tel.

Nous ne savons que trop combien nous sommes gênés au maniement par exemple de cette relation homosexuelle, que nous mettons en évidence d'une façon permanente chez des sujets *dont la diversité ne permet pas de faire intervenir, sur le plan proprement des relations instinctuelles et d'une façon uniforme, de relation homosexuelle*.

Ce dont il s'agit c'est littéralement et à proprement parler d'une question, d'un problème par où le sujet a à se reconnaître sur le plan du signifiant, sur le plan du *to be or not to be* ce qui est ou ce qui n'est pas, sur le plan de son être. Et ceci je veux vous l'i illustrer par un exemple.

Je n'ai pas eu besoin d'en chercher un particulièrement favorable. J'ai pris une vieille observation d'hystérie, ce qui fait que j'ai choisi celle-là, c'est une hystérie traumatique, c'est qu'elle met au premier plan ce fantasme de grossesse, de procréation, qui est absolument dominant dans l'histoire de notre Président Schreber, puisqu'en fin de compte tout le délire aboutit à ceci: c'est que tout doit être *réengendré par lui, quand enfin il sera arrivé au bout, à sa féminisation par rapport à Dieu*; enfin une nouvelle humanité d'esprit schrebérien, une série d'enfants schrebériens naîtront.

305

p. 188,l.36

... la dominance du signifiant...

p. 189, l. 1

de l'Autre de la parole, en tant que le sujet s'y reconnaît...

p. 189,l. 6

... [dont la diversité] est grande sur le plan des relations instinctuelles.

p. 189,l. 15

... réengendrées par lui.

## LES PSYCHOSES

*Et bien, je veux parler de ce cas d'hystérie, parce que justement il nous servira à serrer de près la différence qu'il y a entre une névrose et une psychose. Ici pas trace d'éléments hallucinatoires du discours. Nous sommes en plein dans un symptôme hystérique.* Il s'agit d'une observation de Hasler Joseph qui était un psychologue de l'école de Budapest, qui a publié une observation qu'il a recueilli à la fin de la guerre 1914-1918. Il s'agit de la Révolution hongroise, et il nous raconte l'histoire d'un type qui est conducteur de tramway. Il a 33 ans, il est protestant hongrois, austérité, solidité, tradition paysanne et il a quitté sa famille à un âge qui est celui de la fin de l'adolescence pour aller à la ville. Il a mené une vie professionnelle déjà assez marquée par des changements qui ne sont pas sans signification. D'abord boulanger, puis dans un laboratoire de chimie, puis enfin conducteur de tramway. Il est conducteur au sens où on dit: c'est celui qui tire la sonnette et qui poinçonne les billets. Il a été aussi au volant.

Enfin, un jour, il descend de son véhicule, il trébuche et tombe par terre, se fait un peu traîner. Il a une bosse, un peu mal dans le côté gauche. On l'emmène à l'hôpital où on s'aperçoit qu'il n'a rien du tout. *On lui fait une piqure au cuir chevelu* pour fermer la plaie. Tout se passe bien ? Il ressort après avoir été examiné sous toutes les coutures. On est bien sûr qu'il n'y a rien. On y a beaucoup radiographié, lui-même y a mis du sien. Et puis, progressivement *s'établissent une série de crises qui se caractérisent par la montée d'une douleur tout à fait spéciale à la première côte, une crise vraiment très spéciale, mystérieuse*, qui diffuse à partir de ce point et qui mène le sujet à un état de malaise de plus en plus croissant. Il se couche sur le côté gauche, s'étend. Il se couche sur un oreiller qui le bloque. Et puis les choses persistent et s'aggravent avec le temps d'une façon toujours plus marquée, ces crises douloureuses qui durent quelques jours, reviennent à périodes régulières. Elles vont de plus en plus loin, elles entraînent de véritables pertes de connaissance chez le sujet.

On repose toutes les questions: on l'examine sous toutes les coutures. On ne trouve absolument rien. On pense à une

p. 189, l. 16 Passage sauté.

p.189,l. 30

On lui fait une petite piquete du cuir chevelu...

p. 189,l. 34

... il devient sujet à des crises...

306

*Leçon du 14 mars 1956*

hystérie traumatique et *on l'envoie à Hasler qui l'analyse. Cette observation est extrêmement instructive, par ce qu'elle va nous montrer. Nous avons un matériel abondant.* L'homme participe à la première génération analytique. Il voit les phénomènes avec beaucoup de fraîcheur. Il les explore en long et en large. Néanmoins cette observation est publiée en 1921 et elle participe déjà de quelque chose qui est l'espèce de systématisation qui commence à frapper à ce moment-là corrélativement, semble-t-il, l'observation et la pratique; puisque c'est le tournant qui provient à ce moment dans la pratique, d'où va naître tout ce renversement qui va mettre l'accent, dans la suite, sur l'analyse des résistances.

Du point de vue historique aussi, Hasler est extrêmement impressionné à ce moment-là par la nouvelle psychologie de l'« ego ». Par contre il connaît bien les choses plus anciennes, à savoir les premières analyses de Freud sur le caractère anal, c'est-à-dire la notion que les éléments économiques de la libido peuvent jouer un rôle décisif sur la formation du moi. Et on sent qu'il s'intéresse beaucoup au moi de son sujet, à son style de comportement, aux choses qui traduisent chez lui ces éléments régressifs, pour autant qu'ils s'inscrivent non pas seulement dans les symptômes, mais dans la structure. Il marque avec beaucoup de pertinence l'importance de certains phénomènes tout à fait frappants des premières séances, à savoir d'une attitude du sujet qui le laisse assez déconcerté: après la première séance le sujet tout à coup s'assoit sur le divan et se met à le regarder avec des yeux en boule de loto, la bouche béante, comme s'il découvrait un monstre inattendu et énigmatique. À d'autres reprises le sujet marque des manifestations de transfert assez surprenantes: en particulier, une fois, il se redresse brusquement, pour retomber dans l'autre sens du divan, met le nez contre le divan, et en offrant à l'analyste ses jambes pendantes d'une façon qui, dans sa signification générale, *n'échappe pas non plus à l'analyste. Bref des éléments comme le caractère profondément significatif de la relation imaginaire, la précipitation tout de suite de tendances... qui posent la question*

307

p. 190, l. 6

... on l'envoie à notre auteur, qui l'analyse.

p. 190, l. 6

... qui l'analyse.

p. 190, l. 29

... n'échappe pas à l'analyste.

## LES PSYCHOSES

*des tendances instinctuelles du sujet, d'une homosexualité latente, réelle même et accompagnée de toutes sortes d'éléments régressifs que l'observateur a mis en valeur; c'est quelque chose qui en quelque sorte s'organise et donne son sens, son dessin général à ce qui est observé.*

*Observons les choses de plus près.*

Ce sujet est un sujet qui a été assez bien adapté. Il a des relations avec ses camarades qui sont celles d'un syndicaliste militant, un petit peu leader, et il s'intéresse beaucoup à ce qui le lie à ses camarades. Il jouit là d'un prestige incontestable. Et notre auteur de noter aussi la façon très particulière dont son auto didactisme s'exerce: tous ses papiers sont bien en ordre. Il essaie de trouver les traits du caractère anal et il progresse. Mais en fin de compte l'interprétation qu'il donne au sujet de ses tendances, n'est ni admise ni repoussée: c'est accueilli, ça ne fait ni chaud ni froid. Rien ne bouge. Nous nous trouvons devant cette même butée devant quoi Freud se trouve aussi avec l'«homme aux loups» quelques années auparavant, et dont Freud ne donne pas dans l'«homme aux loups» - puisqu'il a un autre objet dans sa recherche toute la clé.

Regardons de plus près cette observation parce qu'elle est extrêmement significative. Ce qui va apparaître, c'est que dans le déclenchement de la névrose, je veux dire dans son aspect symptomatique, dans celui qui a rendu l'intervention de l'analyse nécessaire, qu'est-ce que nous trouvons? On peut dire, nous trouvons effectivement qu'il y a un trauma, et que ce trauma a dû réveiller quelque chose. Nous trouvons des traumas à la pelle dans l'enfance du sujet, quand il était tout petit et qu'il commençait à se mettre à grouiller sur le sol, sa mère lui a marché sur le pouce. On ne manque pas de marquer qu'à ce moment-là quelque chose de décisif avait dû se produire, puisque même, au gré de la tradition familiale il aurait, après cela, commencé à sucer son pouce. Vous voyez: castration-régression. On en trouve d'autres. Seulement, il y a un tout petit malheur. C'est qu'on s'aperçoit de ceci avec la sortie du matériel, c'est que ce qui a été

*Leçon du 14 mars 1956*

décisif dans le déclenchement, dans la *décompensation de la névrose* (parce que naturellement le sujet était névrosé avant d'avoir son accident, sinon ça n'aurait pas produit d'hystérie), dans la *décompensation de sa névrose*, ce qui a joué le rôle essentiel, ça n'est pas apparemment le choc, l'accident. Les choses se sont compliquées, aggravées, déclenchées, révélées symptomatiquement, à partir des examens radiographiques, les examens radiographiques comme tels. Et l'auteur ne voit pas toute la portée de ce qu'il nous apporte et que s'il a une idée préconçue, c'est précisément dans l'autre sens, c'est en somme à cette preuve interrogative qui le met sous le feu d'instruments mystérieux à connaître qu'est l'appareil de radio, que le sujet déclenche ses crises. Et ces crises, le mode de ces crises, leur périodicité, leur style, apparaissent liés très évidemment par tout le contexte également du matériel, avec le fantasme d'une grossesse. Ce qui domine donc dans le symptôme, dans la manifestation symptomatique du sujet, c'est dans doute ces éléments relationnels qui colorent pour lui d'une façon imaginaire ses relations aux objets, d'une façon qui permet d'y reconnaître la relation anale, ou ceci, ou cela, ou homosexuelle, mais ce à quoi se rapporte le symptôme, ce justement dans quoi ces éléments même son pris, c'est dans la question qui est posée: « est-ce que je suis ou non quelqu'un qui est capable de procréer ? » et de procréer selon le registre féminin. C'est au niveau de l'Autre, au niveau du mot, au niveau de l'élément symbolique, pour autant que nous devons comme analystes assez bien savoir que toute l'intégration de la sexualité chez le sujet humain est liée à une reconnaissance symbolique. Si la reconnaissance de la position sexuelle du sujet, comme telle n'est pas liée à l'appareil symbolique, l'analyse et le freudisme n'ont plus qu'à disparaître, ils ne veulent absolument rien dire, si ce n'est pas la relation, comme Freud y a insisté dès le début et jusqu'à la fin, comme nous ne devons jamais l'oublier, du complexe d'Œdipe, c'est-à-dire du sujet en tant qu'il trouve sa place dans un appareil symbolique préformé, qui donne la loi, qui instaure la loi dans la sexualité, et une loi qui

309

p. 191, l. 12

... dans la décompensation de la névrose, n'a pas été l'accident, ...

p. 191, l. 12

l'accident, mais les examens radiographiques.

p. 191, l. 21

... ou homosexuelle, ...

p. 191, l. 24

... au niveau de l'Autre, ...

p. 191, l. 28

.. Ils ne veulent absolument rien dire.

p. 191, l. 29

... qui instaure la loi dans la sexualité.

## LES PSYCHOSES

*désormais deviendra constituante, qui prend toute cette sexualité et ne l'établit et ne l'instaure et ne permet au sujet même de l'atteindre et de la réaliser que sur ce plan, la loi symbolique, l'analyse si elle ne savait pas ça, n'aurait absolument rien découvert. Ce dont il s'agit chez ce sujet, c'est de la question «qui suis-je ? » ou « suis-je ? » C'est d'une relation d'être. C'est d'une relation essentielle, c'est d'un signifiant fondamental qu'il s'agit. Et c'est pour autant que cette question est réveillée, elle était là bien sûr et nous l'avons maintenant, avec cette clé-là, retrouvée tout au long de l'observation. C'est pour autant que cette question est réveillée en tant que symbolique et non pas en tant que phase de la relation intersubjective, que réactivation imaginaire de quelque type que ce soit, c'est en tant qu'un au-delà, quelque chose qui suppose qu'il veut arriver au mot de ce qu'il essaie en tant que question, qu'est entré le nouveau déclenchement décompensant dans sa névrose, que les symptômes eux-mêmes s'organisent: et quels que soient leurs qualités, leur nature, le matériel auquel ils sont empruntés, ils prennent valeur eux-mêmes de formulation, de reformulation, d'insistance même de cette question.*

Cette clé bien entendu ne se suffit pas à elle-même. Elle se confirme du fait qu'il ressort à ce moment-là que des éléments de la vie passée du sujet gardent pour lui tout leur relief. Un jour où il a pu observer, caché, une femme du voisinage de ses parents qui poussait des cris, des gémissements qui n'en finissaient plus, il l'a surprise dans une attitude qui était celle des contorsions et des douleurs, les jambes élevées, et il a su de quoi il s'agissait; ceci d'autant plus que l'accouchement n'aboutissant pas, le médecin doit intervenir, morcelant, et qu'il voit partir quelque part dans un couloir

*l'enfant en morceaux, qui est tout ce qu'on a pu tirer. Ceci survient en connexion avec l'analyse de sa reconnaissance des troubles, lesquels troubles eux-mêmes ont là deux valeurs. Car la valeur significative, à savoir le caractère féminisé du discours du sujet, par exemple quand il parle,*

310

p.191, l. 34

c'est d'une relation d'être, ...

p. 191, l. 35

... que cette question a été réveillée...

p. 191, l. 36

... réveillée en tant que symbolique, et non pas réactivée comme imaginaire, ...

p. 192, l. 6

*Leçon du 14 mars 1956*

quand il demande l'appui du médecin, est quelque chose qui est tellement saisissable et immédiatement saisissable quand notre analyste fait part au sujet des premiers éléments, il obtient du sujet cette remarque que le médecin qui l'a examiné a été sensible à quelque chose qui ressemble à cela, et qu'il a dit à sa femme: « Je n'arrive pas à me rendre compte de ce qu'il a; il me semble que si c'était une femme je comprendrais bien mieux. » Il a perçu le côté significatif, mais il n'a pas pu, pour la simple raison qu'il n'avait pas l'appareil analytique, qui n'est concevable que dans la registre des structurations de langage, s'apercevoir que tout ceci n'est encore qu'un matériel adéquat, favorable dont on peu user, mais on userait aussi bien de n'importe quel autre pour exprimer quelque chose qui est au-delà de toute relation actuelle ou inactuelle, qui est la question du sujet sur ce qui est pour lui en cause, c'est-à-dire un « qui suis-je ? Est-ce que le suis un homme ou une femme ? ». « Est-ce que le suis particulièrement capable d'engendrer ? »

Quand on a cette clé, *toute sa vie paraît, se réordonne dans une perspective qui devient d'une fécondité incroyable, c'est-à-dire que par exemple on parle de préoccupations anales chez ce sujet, de fonctions excrémentielles et on donne beaucoup d'éléments de l'importance que ça pouvait prendre pour lui. Mais autour de quoi jouait cet intérêt porté à ses excréments ? Autour de ceci: s'il pouvait y avoir dans les excréments des noyaux de fruits qui fussent encore capables de lever une fois mis en terre.*

Le sujet a une grande ambition, c'est de s'occuper de l'élevage de poulets et tout spécialement du commerce des neufs. Il s'intéresse à toutes sortes de questions de botanique, qui sont toutes centrées autour des questions de germination ou de couvée. On peut même dire que toute une série d'accidents qui lui sont arrivés dans sa profession de conducteur de tramway sont liés à quelque chose de fondamental qui se relie à un certain nombre de faits qui sont liés au morcelage, qui sont liés à son appréhension d'une naissance qui l'a frappé dans son caractère dramatique. Ce n'est pas l'origine

-311-

p. 192, l. 19

... toute la vie du sujet se réordonne dans sa perspective.



## LES PSYCHOSES

dernière, que nous pouvons trouver de ce qui est la question pour le sujet, mais c'en est une particulièrement expressive. D'autres éléments encore nous permettent de voir ces accidents et tout spécialement le dernier, comme quelque chose aussi dans quoi le sujet s'intègre par le fait que c'est tout à fait manifeste. Il tombe du tramway qui est devenu pour lui une espèce d'appareil significatif, il choit; il accouche lui-même, c'est tout le thème et le thème unique du fantasme de grossesse avec tout ce qui est corrélation, et la fin spécialement dramatique. Mais il est dominant en tant que quoi ? En tant que signifiant de quelque chose dont tout le contexte nous montre que c'est ce dont il s'agit pour lui, à savoir son intégration ou sa non-intégration à la fonction virile comme telle, à la *fonction de père*, ce à quoi il n'arrive précisément jamais.

Quand il a épousé une femme, il s'est arrangé pour que ce soit une femme qui avait déjà un enfant et avec laquelle il n'a pu avoir que des relations insuffisantes. Et le caractère problématique pour lui de la question de son identification symbolique est là ce qui soutient toute compréhension possible de l'observation.

En d'autres termes, tout ce qui est dit, tout ce qui est exprimé, tout ce qui est gestualisé, tout ce qui est manifesté, ne prend son sens qu'en fonction de quelque chose qui est la réponse à formuler sur cette relation fondamentalement symbolique: « Suis-je un homme ou suis-je une femme? » Vous ne pouvez pas manquer quand je vous expose les choses ainsi, à propos de cette observation, en vous la résumant, de faire le rapprochement avec ce sur quoi j'ai mis l'accent dans le cas de Dora: et à quoi aboutit-elle, si ce n'est à une question fondamentale sur le sujet de son sexe, quand je dis de son sexe, c'est non pas quel sexe elle a, mais « qu'est ce que c'est que d'être femme? ». Les deux rêves de Dora sont absolument transparents. On ne parle que de cela: « qu'est-ce qu'un organe féminin ? ».

Nous nous trouvons là devant *quelque chose de singulier*. C'est très exactement que le *sujet mâle se trouve dans la même position*, à savoir que la femme s'interroge sur ce que

p.192,l. 37... fonction de père.

p.193, l. 72... quelque chose de singulier -...

*Leçon du 14 mars 1956*

c'est qu'être une femme, de même que le sujet mâle s'interroge sur ce que c'est qu'être une femme.

C'est là que nous reprendrons la prochaine fois. *Car ça nous introduira à mettre en valeur des éléments qui sont tout à fait essentiels dans toute compréhension de cette valeur signifiante du symptôme dans la névrose*, ce sont les dissymétries que Freud a toujours soulignées dans la relation du complexe d'Œdipe. En d'autres termes, si pour la femme la réalisation de son sexe ne se fait pas dans le complexe d'Œdipe d'une façon symétrique à celle de l'homme, c'est-à-dire non pas par une identification à la mère par rapport à l'objet maternel, mais au contraire par identification à l'objet paternel, comme Freud le souligne, il faut qu'elle fasse, ce qui lui assigne une espèce de détour supplémentaire dont il n'a jamais démordu, quelque chose qu'on a pu aborder depuis du côté des femmes spécialement, pour rétablir cette symétrie, ce n'est pas sans motif, et c'est quelque chose aussi qui confirme cette distinction de l'imaginaire et du symbolique que j'ai reprise aujourd'hui: mais vous le verrez, cette espèce, d'un autre côté, de détour supplémentaire, de désavantage où se trouve la femme dans l'accès à l'identité de son propre sexe, à sa sexualisation comme telle, est quelque chose qui se retourne d'un autre côté dans l'hystérie en un avantage, puisque grâce à cette identification imaginaire au père, qui est pour elle absolument accessible en raison spécialement de sa place, de sa situation dans la *compétition de l'œdipe*, lui permet d'interroger tout naturellement pour elle dans l'hystérie les choses deviennent excessivement faciles à concevoir et à schématiser; vous le verrez pour l'homme, précisément dans la mesure où le complexe d'Œdipe, fait d'une certaine façon pour lui permettre de réaliser et d'accéder à ce à quoi il est le plus difficile d'accéder, c'est-à-dire à une virilité effective, justement à cause de cela dans la névrose et dans le détour névrotique pour lui le chemin sera plus complexe.

-313-



*Je compléterai mon propos d'hier soir, la formation de l'analyste, de ce qui constituerait ses lieux propres, avec transmission de cette science que j'ai nommée très précisément, et dont la caractéristique générale est d'être ordonnée par la linguistique. Je n'avais bien entendu dans ce sens pas beaucoup plus de choses à dire, étant donné que nous n'y sommes pas... Le sens de ce que j'ai dit, à savoir de la conférence, était bien que la formation de l'analyste est d'abord de se bien pénétrer de ce qui est articulé de la façon la plus énergique possible pour des gens dont une partie est extrêmement loin de nos études.*

*Vous allez voir au contraire qu'à travers une espèce de réfraction qui est celle si vous voulez de ce mauvais symbolisme, de cette notion confuse du symbolisme qui mêle dans le symbolisme à proprement parler, et celui dans lequel nous nous entendons ici, le symbolisme en tant que structuré dans le langage, et ce qu'on peut appeler le symbolisme naturel que j'ai appelé alors hier soir sous une formule sous le chef de laquelle j'ai mis mon développement: lire dans le marc de café n'est pas lire dans les hiéroglyphes. C'est donc bien là qu'était l'essentiel. S'il y a quelque chose qui a pu, dans ce que j'ai dit hier soir, être partiel, laisser à désirer, mais aussi bien entendu c'est la partie concomitante de ce*

315

p. 195, l. 1

Quel est le sens de ma conférence d'hier soir sur la formation de l'analyste? C'est que l'essentiel consiste à distinguer soigneusement le symbolisme.

## LES PSYCHOSES

*que j'avais d'abord voulu pleinement développer.* Je crois que quand même pour un auditoire tel qu'il était, il fallait faire vivre un peu cette différence du signifiant et du signifié. J'ai même donné des exemples, certains humoristiques; j'ai donné le schéma et je suis passé aux applications analytiques.

*Je ne crois pas même qu'il y ait des chances suffisantes pour que les gens aient seulement entendu tout le soin que j'ai essayé de prendre, de donner une espèce de dimension concrète, de faire un bâti qui permette de saisir ce sur quoi nous mettons l'accent, en rappelant que la pratique freudienne tend en quelque sorte à promouvoir au premier plan, à fasciner en quelque sorte l'attention des analystes dans ce qu'elle nous montre de séduisant dans les formes imaginaires, les rapports de signification de sujet à sujet, la valeur significative de son monde sur le plan imaginaire, sur le plan intuitif, et surtout j'ai rappelé que tout ce que Freud nous dit, tout ce sur quoi il met l'accent, tout ce qui permet en somme l'organisation, le progrès, ce qui permet de définir *ce champ* comme quelque chose que nous pouvons déplacer, mais dans lequel nous avons à proprement parler une entrée, nous pouvons à proprement parler le mettre en jeu. Contrairement, la dynamique des phénomènes est liée à ce caractère *d'ambiguïté*, de duplicité fondamentale qui résulte de la distinction du signifiant et du signifié dans tout ce qui est des phénomènes du champ analytique.*

Vous avez pu voir combien c'est autour de la problématique du mot, combien ce n'est pas par hasard que c'est un jungien qui est venu apporter ce terme. Au fond du mythe jungien, il y a en effet ceci que le symbole est conçu comme ce que j'ai appelé une espèce de fleur qui monte du fond; c'est un épanouissement de ce qui est au fond de chacun, de l'homme en tant que typique. La distinction est là, de savoir si le symbole est cela, ou si c'est au contraire quelque chose qui enveloppe, contient, intervient, forme ce que mon interlocuteur appelait assez joliment la création.

La seconde partie concernait cet infléchissement de l'analyse ou ce qui résulte dans l'analyse de cet oubli *de la vérité*

*Leçon du 21 mars 1956*

*fondamentale* de la structuration du signifiant - signifié, et là bien entendu, je n'ai indiqué comme j'espère l'avoir assez fortement articulé dans l'ensemble, je n'ai pu qu'indiquer ce en quoi la théorie de l'analyse qui se reflète sur l'ego, *la façon dont elle se désigne elle-même, dont l'exprime dans cette doctrine* la théorie promue actuellement dans les cercles new-yorkais, *indiquant bien qu'il y a là quelque chose* qui change tout à fait la perspective dans laquelle sont abordés les phénomènes analytiques. J'ai essayé d'indiquer en quoi ceci participait *de la même dégradation*, de la même oblitération de la distinction essentielle. Cela aboutit à mettre au premier plan, en effet, *un des ressorts dynamiquement très effectifs dans l'ordre de l'imaginaire*, et qui est celui de la relation de moi à moi. Et, *je n'ai pu qu'esquisser ce qui peut même en l'occasion en résulter. Je veux dire que j'ai mis l'accent sur ceci, c'est que s'il y a quelque part*, ce qu'on appelle « renforcement du moi », c'est-à-dire mise de l'accent sur la relation fantasmatique en tant qu'elle est toujours reliée, qu'elle est corrélatrice de la relation du moi, c'est précisément et plus spécialement chez le névrotique - tous les sujets ne sont pas des névrotiques - caractérisé par une structure typique. Il y a bien d'autres façons, de modes d'intervention: *l'extension des névroses du côté des névroses de caractère, des autres modes de manifestations significatives de l'inconscient. Il y en a d'autres, mais tout spécialement dans la névrose, ce mode d'intervention* va dans le sens qui est exactement opposé à celui de la dissolution, non seulement des symptômes, qui, sont à proprement parler dans leur signifiante, mais qui à l'occasion peuvent être pourtant mobilisés, mais de la structure de la névrose.

*J'ai indiqué ici que ce que nous devons appeler dans la névrose obsessionnelle, structure de la névrose*, c'est justement cela le sens de ce que Freud a apporté quand il fait sa nouvelle topique, quand il a mis l'accent sur la fonction du moi en tant que fonction imaginaire, et là, j'ai indiqué aussi *pour ceux qui étaient là, qu'il ne semble pas que la simple inspection massive, montre immédiatement par sa disposition*

317

p. 195, l. 24

ce qui résulte dans l'analyse de l'oubli

p. 195, l. 24

ce en quoi la théorie de l'ego

p. 196, l. 8

Chez le névrotique de structure typique

p. 196, l. 12

mais de la structure même.

## LES PSYCHOSES

*générale, que le moi n'est absolument rien de ce qu'on en fait spécialement dans l'usage analytique.*

*J'ai indiqué hier soir les points les plus significatifs. Vous voyez que Freud met le moi en relation avec le caractère à proprement parler fantasmatique de l'objet; et que le moi en tant que mirage, ce qu'il a appelé « idéal du moi », c'est-à-dire justement la fonction d'illusion, d'irréalisation, la fonction fondamentalement narcissisante du moi, dit-il en toutes lettres, a le privilège de l'exercice, de l'épreuve de la réalité. C'est elle qui atteste pour le sujet la réalité; c'est-à-dire, le contexte n'est pas douteux, il s'agit très précisément de dire que c'est à la fonction du moi en tant que fonction du moi qu'aboutit le fait que le sujet valorise, accentue, donne l'accent de la réalité à quoi que ce soit, c'est la fonction fondamentalement illusoire, exprimée comme telle.*

De cette topique ressort *que quelque chose, ai je indiqué, devait normalement se produire à partir de là, c'est à savoir quelle est dans les névroses typiques l'utilisation que prend précisément comme élément du sujet, c'est à dire comment à l'aide du moi, pour ne pas dire l'homme pense, il ne faut pas dire l'âme pense, dit Aristote, mais l'homme pense avec son âme, nous dirons que le névrosé pose sa question névrotique, sa question secrète, sa question bâillonnée, sa question qui n'est pas formulée; il pose sa question avec son moi, dans Freud, c'est de nous montrer comment un ou une hystérique use de son moi, comment un obsessionnel use de son moi pour poser la question, c'est-à-dire justement pour ne pas la poser, pour la maintenir, pour la soutenir dans la présence, la structure d'une névrose étant justement ce qu'elle est pour nous, elle a dans sa nature ce qu'elle est; pour nous elle a été longtemps une pure et simple question; elle était un problème parce qu'elle est un problème dans sa nature; le névrosé est dans une position de symétrie, il est la question que nous nous posons; comme ce sont des questions qui nous touchent tout autant que lui, c'est bien pour cela que nous avons la plus grande répugnance à la formuler toujours plus précisément.*

p. 196, l. 3

Et la simple inspection des articles de Freud entre 1922 et 1924 montre que le moi n'est rien de ce qu'on en fait actuellement dans l'usage analytique.

p. 196, l. 19

Le moi est là comme un mirage, ce que Freud a appelé « l'idéal du moi \* ».

p. 196, l. 23

De cette topique ressort...

p. 196, l. 33

... pour nous une pure et simple question...

\*Dans l'Au-delà du principe de plaisir, Freud à ce stade emploie encore indifféremment moi-idéal et idéal du moi, car les concepts n'en sont pas encore fixés.

*Leçon du 21 mars 1956*

Je vous rappelle que ceci illustre tout simplement dans la façon dont depuis toujours je vous pose le problème de l'hystérie; c'est celui auquel Freud a donné l'éclairage le plus éminent, celui du cas de Dora. Qu'est-ce que Dora ? C'est quelqu'un qui est en effet pris dans un état symptomatique bien clarifié, dans ce cas, à ceci près que Freud, de son propre aveu fait une erreur sur ce qu'on peut appeler l'objet; très précisément il fait cette erreur sur l'objet dans toute la mesure où il est trop centré sur la question de l'objet, c'est-à-dire où il ne fait pas intervenir la foncière duplicité subjective qui est impliquée; il est tout centrés sur ce qui peut être l'objet du désir de Dora. Il ne se demande pas avant tout et d'abord, non seulement ce que Dora désire, mais même qui désire dans Dora. *Et le ressort de son erreur la critique de sa technique, est donnée par lui-même dans la reconnaissance du fait qu'il s'est trompé sur l'objet, c'est-à-dire quelque chose qui est dans toute la topique générale de la relation subjective. C'est bien ici qu'il nous l'indique*, puisque aussi bien dans ce ballet à quatre de Dora, de son père, de M. K. et de Mme K Freud s'aperçoit que l'objet qui intéressait vraiment Dora est Mme K. *Mais ceci qu'est-ce que ça veut dire ? Nous le savons. La configuration du cas Dora se présente donc ainsi.* C'est en tant qu'identifiée à M. K., c'est en tant que la question de savoir où est le moi de Dora est résolue par ceci: le moi de Dora est M. K.; la fonction remplie, si vous voulez, dans le schéma du stade du miroir par l'image spéculaire quand elle est là où le sujet situe son sens pour le reconnaître *le type de la reconnaissance dans le semblable* là où pour la première fois le sujet situe son moi, ce point externe d'identification imaginaire, c'est dans M. K. qu'elle le situe. C'est à partir de là, et en tant qu'elle est M. K., que tous ses symptômes prennent leur sens définitif, à savoir que s'ils demandaient des conversions explicatives, quelquefois un tout petit peu tirées par les cheveux à Freud, devient toujours infiniment plus simple; l'action de l'aphonie de Dora qui se produit pendant les absences de M. K. que Freud explique d'une façon assez

p. 197,l. qui désire dans Dora

p. 197,l.10 c'est Mme K. l'objet qui intéresse vraiment Dora

p.197,l. 14 où le sujet situe son sens pour se reconnaître

p. 197,l.18 C'est en tant qu'elle est M. K que tous ses symptômes prennent un sens définitif

p. 197,l. 20 Freud l'explique d'une façon assez jolie



## LES PSYCHOSES

jolie, mais qui ne laisse pas sans quelque doute, parce qu'elle paraît presque trop belle; elle n'a plus besoin de parler puisqu'il n'est plus là. Il n'y a plus qu'à écrire; cela laisse tout de même un peu rêveur. Pour qu'elle se taise, c'est que le mode d'objectivation n'est posé nulle part ailleurs. L'aphonie survient parce que Dora est laissée directement en la présence de Mme K. à propos de quoi toute son expérience, semble-t-il de ce qu'elle a pu entendre des relations entre son père et Mme K. est liée à une appréhension d'un mode d'exercice de la sexualité qui dégage très certainement, qui est celui de la fellation de Mme K. par le père de Dora: c'est quelque chose qui paraît infiniment plus significatif pour l'intervention de symptômes oraux dans la confrontation, le tête à tête de Dora avec Mme K.. Mais ceci d'ailleurs est tout à fait accessoire dans mon exposé.

L'important c'est que c'est en tant qu'identifiée à M.K. que toute la situation fondamentale, celle d'ailleurs à laquelle Dora participe effectivement jusqu'au moment de la décompensation névrotique; c'est elle qui rend possible toute cette situation dont par ailleurs elle se plaint. Et ceci fait partie de la situation. C'est en tant que Dora est identifiée à M. K. Mais il s'agit de savoir ce que cela veut dire et pourquoi? C'est très exactement que sa façon d'interroger sur ce qu'est son sexe, ce qu'est sa féminité, qu'est-ce que dira Dora? Qu'est-ce que dit l'hystérique femme fondamentalement par sa névrose? La question est là un point sur lequel nous touchons quelque chose d'essentiel. C'est en cela que nous voyons la fécondité de l'appréhension freudienne des phénomènes, c'est qu'ils ne savent pas nous montrer les plans de structure du symptôme, c'est qu'une vérité qui nous met tout de suite beaucoup plus loin; s'il y a quelque chose qui ressort de tout ce sur quoi Freud a toujours insisté malgré le mouvement d'enthousiasme pour les phénomènes imaginaires remués dans l'expérience analytique, les bonnes volontés à trouver immédiatement les symétries, les analogies; le complexe d'Œdipe, comme c'est clair, comme on l'a bien expliqué pour le garçon, alors ça doit bien être la même

p.197,l.24

Dora est laissée directement en présence de Mme K. - tout ce qu'elle a pu entendre des relations de celle-ci avec son père tourne autour de la fellation.

p. 197, l. 27

l'intervention de symptômes oraux

p. 197,131

identifiée à M. K. qu'elle se plaint; que dit Dora pour sa névrose? Que dit l'hystérique-femme?

p. 197, l. 36

l'appréhension freudienne des phénomènes c'est qu'elle montre toujours les plans de structure du symptôme

p. 197,138

malgré le mouvement d'enthousiasme des psychanalystes pour les phénomènes imaginaires\*

\*Rajout.

320

*Leçon du 21 mars 1956*

chose pour la fille; et d'ailleurs comme Freud lui-même l'a indiqué, beaucoup de choses jouent aussi; Freud a toujours insisté sur l'essentielle dissymétrie du complexe d'Œdipe. *Est-ce que ceci précisément ne va pas être quelque chose qui nous permette d'entrer plus loin dans cette dialectique de l'imaginaire et du symbolique ? Est-ce que ça n'est pas là que gît assurément ce côté paradoxal ? Pourquoi en effet, ne pas admettre tout simplement que dans la rivalité de la fille avec la mère à l'égard du père il ne s'agit là que d'objet du désir ?* Vous me direz: il y a la relation d'amour primaire avec la mère, c'est quelque chose, c'est quelque chose qui introduit une dissymétrie. Mais comme loin d'en être là à l'époque où Freud commence à ordonner les faits qu'il constate dans l'expérience et qui le forcent à affirmer qu'il y a pour la fille (et il y a bien d'autres éléments de dissymétrie) l'élément anatomique sur lequel Freud insiste, qui fait que pour la femme les deux sexes dans leur organisation anatomique sont identiques, est-ce que c'est simplement là qu'est la raison de la dissymétrie ? C'est cela qui nous est en quelque sorte proposé, imposer par les études de détail très serrées que fait Freud sur ce sujet. Je n'ai qu'à en nommer quelques unes: « les considérations sur la différence anatomique des deux sexes » sont *un des titres des travaux qui ont été faits sur ce registre. Il y en a d'autres*. Il y a l'article sur « la sexualité féminine » qui est de 1931, (l'autre étant de 1925). Puis le « déclin du complexe d'Œdipe » qui est de 1924, je crois. Ce que nous voyons, c'est qu'une dissymétrie essentielle apparaît au niveau du signifiant, au niveau du symbolique. Et il n'y a pas dirons-nous, à proprement parler de symbolisation du sexe de la femme comme tel; la symbolisation en tout cas n'en est pas la même, n'a pas la même source, n'a pas le même mode d'accès que la symbolisation du sexe de l'homme et ceci pour une raison qu'il ne faut pas même chercher au-delà de ce quelque chose de simple, c'est que l'imaginaire ne fournit qu'une absence là où il y a ailleurs un symbole très prévalent, que c'est de la prévalence de la Gestalt phallique

321

p. 198, l. 1

Il n'a jamais cessé d'insister sur la dissymétrie essentielle de l'Œdipe chez l'un et l'autre sexe. A quoi tient cette dissymétrie ?

p. 198, L. 10

considérations sur la différence anatomique entre les deux sexes.

## LES PSYCHOSES

que dépend quelque chose d'essentiel dans ce qui force la femme, dans la réalisation du complexe oedipien, à ce détour par l'identification au père, ce *qui est tout à fait dissymétrique par rapport à ce qui se passe chez le garçon*, et la force à prendre les mêmes chemins que le garçon pendant un temps. L'accès de la femme au complexe oedipien se fait du côté du père. C'est son identification imaginaire qui se fait en passant par le père, exactement comme chez le garçon, et elle le fait précisément en fonction d'une prévalence de la forme imaginaire, mais en tant qu'il est pris lui-même comme élément symbolique central, de l'Œdipe.

En d'autres termes, si le complexe de castration prend une valeur pivot dans la réalisation de l'Œdipe, -et ceci pour les deux sujets, aussi bien le garçon que la fille, - c'est très précisément en fonction du père que le phallus est un symbole dont il n'y a pas de correspondant, d'équivalent. C'est d'une dissymétrie dans le signifiant qu'il s'agit, et cette dissymétrie dans le signifiant détermine les voies par où passeront chez les uns et les autres sujets le complexe d'Œdipe. Les deux voies les font passer par le même sentier: le sentier de la castration *chez le garçon, et exactement de la même façon chez la fille avec ce qu'il détermine comme étant le pivot de la réalisation de l'Œdipe dans la sexualité féminine, à savoir le pénis*.

*Nous avons donné là justement un instrument tout à fait caractéristique et tout à fait frappant* de la prédominance du signifiant dans les voies d'accès de la réalisation subjective: celle de l'expérience d'Œdipe. Là où l'assomption imaginaire de la situation n'est nullement impensable, il y a en effet une sorte de compensation, il y a tous les éléments pour une expérience de la position féminine qui soit en quelque sorte directe, symétrique à la réalisation de la position masculine, si c'était simplement quelque chose qui se réalise dans l'ordre de l'expérience vécue, comme on dit, dans l'ordre de quelque chose qui serait de l'ordre de la sympathie de l'ego, des sensations; il y eu au contraire quelque chose que l'expérience nous montre qui se manifeste dans

p. 198,l. 23

détour par l'identification au père

p. 198,l. 27

une prévalence de la forme imaginaire du phallus \*

p. 198,l. 35

le sentier de la castration

\*Rajout.

*Leçon du 21 mars 1956*

une différence frappante, *singulière*, *c'est pourquoi l'un des sexes, pour arriver à sa pleine réalisation dans le sujet* est-il en quelque sorte nécessité à se supporter, au moins à prendre comme support, comme base de son identification, le support formel, l'image de l'autre sexe.

*Ceci à soi tout seul est quelque chose qui ne peut littéralement que trouver sa place - je veux simplement vous faire remarquer que le seul fait que les choses soient ainsi pose une question qui ne peut s'ordonner, qui ne peut rester une pure et simple bizarrerie de la nature, ne peut s'interpréter que dans le fait que c'est l'ordonnance symbolique, en tant qu'elle existe qui règle tout. Que là où il n'y a pas de matériel symbolique, il y a obstacle, défaut à la réalisation de l'identification essentielle, de voie essentielle pour la réalisation de la sexualité du sujet; et que ce défaut provient du fait que le symbolique pour un point manque de matériel, parce qu'il lui en faut un, et qu'il y a quelque chose qui se trouve à proprement parler être moins désirable que le sexe masculin dans ce qu'il a de provoquant, c'est le sexe féminin qui a ce caractère d'absence, ce vide, ce trou qui fait qu'une dissymétrie essentielle apparaît dans quelque chose où il semble que, si tout était à saisir dans l'ordre d'une dialectique des pulsions, on ne verrait pas pourquoi un tel détour, une telle anomalie serait nécessitée.*

Cette remarque est loin de nous suffire quant à la question qui est en jeu, c'est à savoir de la fonction du moi chez les hystériques mâles et femelles. Ici, *nous devons nous apercevoir de quelque chose qui, si l'on peut dire, est au fond des questions qui vont être soulevées* c'est à dire des questions liées non pas seulement au matériel, au magasin-accessoire du signifiant, mais au rapport du sujet avec le signifiant dans son ensemble; c'est-à-dire avec ce à quoi peut répondre le signifiant. Car, bien entendu, j'ai parlé hier soir d'êtres de langage, c'était pour bien frapper mon auditoire. Les êtres de langage ne sont pas des êtres organisés. Qu'ils soient des êtres ce n'est pas douteux; qu'ils soient des êtres qui impriment leurs formes dans l'homme, et que ma comparaison

323

p. 199,l. 1

une différence frappante

p. 199,l. 3

l'image de l'autre sexe. Que les choses soient ainsi

p. 199,l 17

... la fonction du moi chez les hystériques mâles et femelles.

## LES PSYCHOSES

avec les fossiles soit jusqu'à un certain point tout à fait indiquée, *qu'il y ait dans l'homme des êtres qui sont à proprement parler des êtres de signifiant, ceci est certain, mais il reste qu'ils n'y ont pas pour autant une existence substantielle en soi, s'il y a une problématique, c'est bien de cela qu'il s'agit.*

*Pour revenir à notre fonction du moi dans la névrose, il faut partir de ceci: nous avons deux plans: le plan du symbolique et le plan de l'imaginaire. Considérons le paradoxe qui résulte de ce que je pourrais appeler certains entrecroisements, une sorte de croisement fonctionnel qui apparaît aussitôt tout à fait frappant. Qu'est-ce qu'évoque le symbolique dans sa fonction chez l'homme ? Il semble que le symbolique c'est ce que qui nous livre tout le système du monde. C'est parce que l'homme a des mots qu'il connaît des choses. Et le nombre des choses qu'il connaît correspond au nombre des choses qu'il peut nommer. Ceci n'est pas douteux.*

D'autre part, ce que nous appelons l'imaginaire, et que la relation imaginaire soit liée à tout le domaine de l'éthologie, à la psychologie animale, aux fonctions de la relation sexuelle, de la capture par l'image de l'autre, *qu'elle soit l'un des ressorts essentiels de cette spécificité du choix, à l'intérieur de la même espèce du partenaire sexuel qui se trouve être en même temps le partenaire fécond, c'est aussi quelque chose qui semble aller de soi.* En d'autres termes, qu'un des domaines soit ouvert à toute la neutralité de l'ordre de la connaissance humaine et que l'autre soit précisément le domaine même de l'érotisation de l'objet, c'est ce qui semble au premier abord manifesté à nous.

Or, si les choses sont telles, ce que nous voyons c'est que la réalisation de la position sexuelle chez l'être humain est liée, nous dit Freud - et nous dit l'expérience - à l'épreuve, à la traversée d'une relation fondamentalement symbolisée, celle de l'Oedipe, que ce n'est que par l'intermédiaire d'une position intermédiaire aliénant le sujet, c'est-à-dire le faisant désirer l'objet d'un autre et le posséder par la procuration d'un autre, c'est en tant que nous nous trouvons dans une

p. 199, l. 24

ma comparaison avec les fossiles était donc jusqu'à un certain point tout à fait indiquée

p. 199, l. 26

... existence substantielle en soi. Considérons le paradoxe qui résulte de certains entrecroisements fonctionnels entre les deux plans du symbolique et de l'imaginaire.

p. 199, l. 29

Il semble que le symbolique soit ce qui nous livre tout le système du monde.

p. 199, l. 35

la capture par l'image de l'autre

324

*Leçon du 21 mars 1956*

position structurée dans la duplicité même du signifiant et du signifié, c'est en tant qu'est symbolisé à proprement parlé la fonction de l'homme et de la femme, c'est en tant qu'elle est littéralement arrachée au domaine de l'imaginaire pour être située dans le domaine du symbolique, que se réalise toute position sexuelle normale, achevée. C'est dans le domaine du symbolique, c'est un passage dans le domaine du symbolique, c'est à la symbolique qu'est soumise, comme une exigence essentielle la réalisation génitale, que l'homme se virilise, et que la femme accepte véritablement sa fonction féminine.

Inversement, chose non moins singulière et paradoxale, c'est dans l'ordre de l'imaginaire que se situe cette relation d'identification à partir de quoi l'objet se réalise comme objet de concurrence. Le domaine de la connaissance a ce caractère fondamentalement inséré dans la primitive dialectique paranoïaque de l'identification au semblable. C'est de là que partent les premières possibilités, la première, ouverture d'identification à l'autre, à savoir un objet. Un objet s'isole et se neutralise comme tel, s'érotise particulièrement. C'est ce qui fait entrer dans le champ du désir humain infiniment plus d'objets élémentaires, matériels, qu'il n'en entre dans l'expérience animale.

C'est dans cet entre-croisement qui, bien entendu, n'est pas sans profonds motifs, que gît la source de ce que nous devons considérer comme étant la fonction essentielle que joue le moi dans la structuration de la névrose.

Qu'est-ce qui se passe en effet quand d'ora se trouve poser sa question, s'interroger sur : qu'est-ce qu'une femme ? Cela a le sens - et pas un autre- d'une interrogation, une tentative de symboliser l'organe féminin comme tel. Nous dirons que dans cette occasion son identification à l'homme lui est littéralement un moyen de connaître si elle identifiée à l'homme en tant précisément que porteur de pénis. C'est que ce pénis à elle lui sert littéralement d'instrument imaginaire pour appréhender ce qu'elle n'arrive pas à symboliser.

En ce sens, on peut dire que l'hystérique-femme, s'il y a beaucoup plus d'hystériques-femmes, que d'hystériques-

## LES PSYCHOSES

hommes, c'est un fait d'expérience clinique, c'est parce que le chemin de la réalisation symbolique de la femme comme telle est beaucoup plus compliqué, *inversement pour ce qui est d'en poser le problème, c'est-à-dire en quelque sorte de s'arrêter à mi-chemin, car* devenir une femme et s'interroger sur ce qu'est une femme sont deux choses essentiellement différentes; je dirai même plus, que c'est parce qu'on ne le devient pas qu'on s'interroge, et, jusqu'à un certain point s'interroger est le contraire de le devenir. La métaphysique de sa position est le détour imposé à la réalisation subjective chez la femme. C'est parce que sa position est essentiellement problématique, et jusqu'à un certain point inassimilable, *qu'elle fera plus facilement une hystérie qu'un sujet du sexe opposé*. Mais d'un autre côté, une hystérie sera précisément aussi une solution plus adéquate, quand la question prend forme sous cet aspect de l'hystérie. Elle prend cette forme par la voie la plus courte, c'est à dire qu'il lui est très facile de poser la question simplement par l'identification au père. *C'est ce qui fait la particulière clarté de la position féminine à l'intérieur de l'hystérie*. En ce sens et à ce titre, c'est une position qui présente une espèce de stabilité particulière envers elle-même, de sa simplicité structurale. Plus une structure est simple, moins elle a d'occasions de montrer des points de rupture.

Pour ce qui est de la question de ce qui se passe dans l'hystérie masculine, la situation sera beaucoup plus complexe, justement dans la mesure où chez l'homme la réalisation oedipienne est mieux structurée, la question qui est la question dans l'hystérie féminine aura moins de chance de se poser pour lui. Mais cette question justement, qu'elle est *Car dire que quelque chose manque si l'on peut dire est-elle? dans le matériel signifiant qui aide à la réalisation de la position masculine, il n'y a rien de correspondant au phallus*. C'est là qu'on le voit, ce n'est absolument pas épuiser la question de la dissymétrie entre le garçon et la fille dans la position de l'Œdipe. Il y a la même dissymétrie dans le cas de la réalisation de l'hystérie, qui se manifeste en ceci, c'est

326

p. 200,136

la réalisation symbolique de la femme est plus compliquée.

p. 200,l. 42

et jusqu'à certain point inassimilable

p. 201, l.6.... l'identification au père

p. 201,l. 10 Mais si elle se pose quelle elle ?

*Leçon du 21 mars 1956*

que l'hystérique homme et femme, se pose la même question; c'est-à-dire que le quelque chose autour de quoi est la question de l'hystérique mâle - c'est *le sens de l'observation que j'ai donné la dernière fois* - c'est quelque chose qui concerne la position féminine. Déjà, je vous l'ai dit, c'est quelque chose qui tourne autour du fantasme de la grossesse dans cette observation. Est-ce que cela suffit à épuiser la question ?

*C'est quelque chose qui n'est pas spécifiquement non plus féminin, c'est à savoir la question de la procréation, c'est quelque chose qui tourne, nous l'avons vu, aussi autour des thèmes de morcelage, les fantasmes de corps morcelé, et à proprement parler le morcellement fonctionnel, ou même le morcellement anatomique, fantasmatique, dont on a vu depuis longtemps qu'il donne les points de rupture, sont des phénomènes hystériques comme tels. Cette anatomie fantasmatique dont depuis longtemps les auteurs ont souligné le caractère structural dans le phénomène de l'hystérie, c'est à savoir qu'on ne fait pas une paralysie ni une anesthésie selon les voies et la topographie des branches nerveuses. Rien dans l'anatomie nerveuse ne recouvre quoi que ce soit de ce qui s'est produit dans les symptômes hystériques. C'est toujours une anatomie imaginaire dont il s'agit.*

*Tout cela forme la constellation des phénomènes hystériques.*

Est-ce que nous n'allons pas pouvoir tout de même préciser ce qui, au-delà du signifié, donne le sens de ce qui pour l'hystérique, sans aucun doute, se situe au niveau du symbolique, au niveau du signifiant, mais qui n'en reste pourtant pas moins jusqu'à un certain point... Il y a quelque chose qui est le facteur commun de la position féminine comme de la position masculine; c'est à savoir pour tous les deux se pose, sans aucun doute, dans des voies et dans des termes différents, la question de la procréation. Ceci déjà paraît être un accès auquel il est difficile de soustraire ce côté problématique de l'essence de la paternité comme de la maternité. C'est quelque chose qui ne se situe pas purement

327

p. 201, l. 12

la question de l'hystérique mâle

p. 201, l. 15

cela suffit-il à épuiser la question ?

p. 201, l. 21

C'est toujours d'une anatomie imaginaire dont il s'agit



## LES PSYCHOSES

et simplement au niveau de l'expérience. Qu'il y ait *en effet une expérience féminine de la maternité, et qu'elle soit essentiellement différente de la paternité, laquelle pose justement à la lumière de l'analyse toute une variété de phénomènes, de manifestations, et du même coup de problèmes, qui sont ceux sur lesquels pour la première fois l'analyse a permis d'apporter quelques lumières.*

Récemment je m'entretenais avec quelqu'un de mes élèves des problèmes depuis longtemps soulevés de la couvade. Et il me rappelait là-dessus les éléments que les ethnographes ont pu apporter récemment sur ce problème qui restait problématique. Il est clair que là-dessus des faits qui sont des faits d'expérience, d'investigation dans le domaine à proprement parler du symbolique, le fait de retrouver dans un usage, dans quelque chose qui n'est manifestable que là, parce que c'est simplement là que cela apparaît d'une façon claire, à savoir dans telle ou telle tribu d'Amérique centrale, permet à certains moments de trancher certaines questions qui se posent sur la signification de la couvade, *qui est restée très ambiguë et très énigmatique; jusqu'à une époque récente on hésitait sur ses relations avec les éléments divers de croyance concernant le sens du mécanisme de la paternité, l'élément de contrecoup et de culpabilité des relations se réfléchit par l'intermédiaire de la femme.*

*On peut faire entrer un élément tout à fait précis de mise en question de la fonction du père comme tel dans la procréation, c'est à dire de l'élément qu'apporte le père à la création d'un nouvel individu. Je n'ai pas à vous dire sur quels faits peuvent se fonder cette affirmation qui apporte une précision essentielle dans le domaine du matériel signifiant qui permet de préciser que la couvade se situe au niveau de la question concernant ce que c'est que la procréation masculine en tant qu'elle y participe. Dans cette voie, par cette approche, il ne paraîtra peut-être pas forcé de dire qu'en somme ce vers quoi nous amène cette question sur la question des névroses est ceci: réfléchissons à ce qu'est le signifiant, le symbolique en tant qu'il*

p. 201, l 28

purement et simplement au niveau de l'expérience

p. 201, l. 36

signification du phénomène

p. 201, l. 38

et de ce qu'il apporte à la création du nouvel individu

p. 201, l. 40

... ne vous paraîtra peut-être pas forcée

328

*Leçon du 21 mars 1956*

donne une forme dans laquelle puisse s'insérer ce qu'on peut à juste titre appeler à proprement parler le sujet au niveau de l'être, ce en quoi le sujet se reconnaît comme étant ceci ou cela. Beaucoup de choses s'expliquent dans ce registre en tant qu'explicatif, que causal, que coordonnant ce quelque chose qui dans le dernier ressort n'est pas autre chose que la chaîne des signifiants. La notion même de causalité n'est pas autre chose. Il y a tout de même une chose qui échappe à la trame. Mais il n'y a pas à aller chercher très loin. Il y a deux choses qui échappent à la trame, c'est au niveau du symbolique entendons-le, l'explication de la succession, sortie des êtres les uns par rapport aux autres, c'est très précisément la procréation dans sa racine essentielle, c'est qu'un être naisse d'un autre. Il y a là quelque chose qui, dans l'ordre du symbolique est couvert par le fait qu'un ordre est instauré de cette succession entre les êtres; mais de leur essentielle individuation, c'est-à-dire du fait qu'il y en ait un autre qui sorte du premier, qu'il y ait création; et d'ailleurs il n'y a pas création, précisément tout le symbolisme est là pour affirmer que la créature n'engendre pas la créature, que la créature est impensable sans une fondamentale création. Dans le symbolique, rien n'explique la création. En d'autres termes, rien n'explique, c'est la même chose, qu'il faille que des êtres meurent pour que d'autres naissent, et le rapport essentiel de la reproduction sexuée avec l'apparition de la mort, disent les biologistes, si c'est vrai, montre que les biologistes sont aussi autour de quelque chose qui est la même question. La question de savoir ce qui lie deux êtres dans l'apparition de la vie en tant que telle, est quelque chose qui ne va de soi que pour autant que l'être lui-même est intégré dans le symbolique, c'est-à-dire que pour lui la question ne se pose pas à partir du moment où il est dans le symbolique réalisé comme homme ou comme femme, mais dans toute la mesure où ce quelque chose arrive à la façon d'un accident, qui l'empêche d'y accéder. Et ceci peut arriver aussi bien par le fait des accidents biographiques de chacun.

## LES PSYCHOSES

Ce qui surgit est la question foncière, ce en quoi est ce qui nécessite aussi la question que lui-même, Freud a posée dans « Au-delà du principe du plaisir ». De même, dit-il, que la vie va se reproduire, chaque fois qu'elle se reproduit, le même cycle qu'elle est forcée de répéter pour rejoindre le but commun de la mort, disons que ceci est en quelque sorte le reflet de son expérience. En fin de compte, ce que chaque névrose reproduit, c'est en effet un certain cycle dans l'ordre du signifiant, dans l'ordre de certaines questions particulières, les plus fondamentales sans doute, qui se produisent au niveau du signifiant, mais sur le fond de la question se pose le rapport de l'homme au signifiant comme tel, c'est-à-dire qu'il y a quelque chose qui est radicalement inassimilable au signifiant, c'est tout simplement son existence singulière; pourquoi est-il là? d'où sort-il ? que fait-il ? Autrement dit la question de savoir pourquoi il va disparaître étant donné que le signifiant est incapable de lui donner un élément pour une simple raison que justement en tant que signifiant, il le met au-delà de la mort, parce qu'en tant que signifiant il le considère déjà comme mort; il l'immortalise par essence.

La question de la mort, c'est celle qui est au fond un autre mode de la création névrotique de la question, c'est celui de la névrose obsessionnelle. je l'ai indiqué hier soir. je le laisse de côté aujourd'hui, parce que nous n'allons pas faire les névroses obsessionnelles cette année. Les considérations que je vous propose là sont des considérations de structure générale qui sont encore préludes aux problèmes qui nous sont posés par le psychotique. je m'intéresse spécialement à la question telle qu'elle est posée dans l'hystérie parce qu'il s'agit justement de savoir en quoi le mécanisme de la psychose, nommément du Président Schreber, pour autant qu'il importe aussi que nous voyions s'y dessiner la question de la procréation féminine, tout spécialement... *Qu'est-ce que cela veut dire ? C'est pour la situer par rapport à la façon dont la question se présente chez l'hystérique que je fais ce détour* qui est en même temps une illustration des points que j'ai remués hier soir.

p. 203, l. 2

... la procréation féminine tout spécialement

330

Je désire vous signaler que, illustrant les choses sur les quelles j'ai mis un accent assez fort hier soir, il y a des textes.

*Et je crois que, pour ceux d'entre vous qui savent l'allemand ou l'anglais, pour vous y reporter, pour vous montrer que ce ne sont pas là des choses déduites de ma part. Freud a compris les névroses et un certain nombre d'autres choses. Il a fait son travail. Ma position peut très bien s'exprimer en ceci que mon travail à moi, c'est de comprendre ce qu'a fait Freud. Et par conséquent toute espèce d'interprétation, même de ce qui est implicite dans Freud, est absolument légitime. Donc, c'est vous dire que ce n'est pas pour reculer devant mes responsabilités que je vous prie de vous reporter à ce qu'ont puissamment articulé certains textes.*

Il est quand même frappant de voir qu'en 1896, c'est-à-dire dans ces années où Freud lui-même nous dit qu'il a ordonné, monté sa doctrine, et qu'il a mis longtemps avant de sortir ce qu'il avait à dire, il marque bien le temps de latence, qui est toujours de trois ou quatre ans, qu'il y a eu entre le moment où il a composé ses principales oeuvres et celui où il les a fait sortir. La Traumdeutung a été écrite trois ou quatre ans avant sa sortie. De même la Psychologie de la vie quotidienne et notamment dans le cas de Dora. Pendant cette période, il est frappant que ce n'est pas après-coup qu'apparaît cette structuration double qui est celle du signifiant et du signifié, et de voir que dans une lettre comme la lettre 46, par exemple, Freud nous dit que c'est le moment où il commence à voir apparaître dans son expérience, à pouvoir construire et c'est très tôt les étapes du développement du sujet comme étant essentiellement à mettre en relation avec l'existence de l'inconscient et ses mécanismes. Il est extrêmement frappant de le voir employer le terme de « übersetzung » pour désigner telle ou telle étape des expériences du sujet, en tant qu'elle semble ou non traduite. «Traduite», qu'est-ce que cela veut dire ? Il s'agit de ce qui se passe au niveau défini par les âges du sujet, le premier âge qu'il distingue: de un à quatre ans, puis de là à huit ans, ensuite la période pré-pubertaire, et enfin la période de maturité.

p. 203,l. 4 ... les textes de Freud justifient ce que je vous ai dit hier soir.

## LES PSYCHOSES

Ce qui importe c'est de voir que la notion de « *übersetzung* », le fait que le sujet ait traduit, est mis au premier plan. Et d'après le contexte, il est curieux de se rapporter à ce qui dans Freud, met tant de force sur l'élément du signifiant. Le « *Bedeutung* » ne peut pas être traduite comme spécifiant le signifiant et non pas le signifié. De même que dans la lettre 52, à laquelle je vous prie de vous reporter, vous aurez exactement ce que j'ai déjà une fois relevé, c'est qu'il dit ceci: « Je travaille avec la supposition que notre mécanisme psychique est né d'après la mise en couches par un ordonnancement dans lequel de temps en temps le matériel que l'on a sous la main subit un remaniement d'après de nouvelles relations et un bouleversement dans l'inscription, une réinscription. »

Ce qui est essentiellement neuf dans la théorie, c'est l'affirmation que la mémoire n'est pas simple, mais qu'elle est plurale, multiple, et enregistrée sous diverses formes, sous diverses espèces. Je vous fait remarquer la parenté de ce qu'il dit là avec un travail beaucoup trop négligé; le schéma que je vous ai commenté l'autre jour, il l'explique comme ceci, et souligne que ce qui caractérise ces différentes étapes et ceci c'est justement la différence qui s'établit au cours de cette étape dans l'achèvement de la pluralité de ces inscriptions mnésiques; ces inscriptions mnésiques il les caractérisera pour chacune dans les différences de complexité qui sont les suivantes

D'abord, la « *warnehmung* » (perception), c'est une position première, primordiale, qui reste simplement hypothétique, car en quelque sorte rien n'en vient au jour dans le sujet. La « *Bewusstsein* » (conscience) et la mémoire sous cette forme simple s'excluant comme telles, c'est un point sur lequel Freud par la suite n'a jamais varié. Il a toujours semblé que le phénomène de mémoire pure en tant qu'inscription, en tant qu'il marque dans le sujet l'acquisition d'une nouvelle possibilité de réagir, est quelque chose qui devait rester complètement immanent au mécanisme, c'est-à-dire qu'il ne fasse intervenir aucune saisie du sujet par lui-même à aucune occasion.

*Leçon du 21 mars 1956*

L'étape « *warhnehmung* » qui est la véritable étape primaire purement hypothétique, elle est là pour marquer qu'il faut supposer quelque chose de simple à l'origine de ce dont il s'agit, c'est-à-dire de cette conception de la mémoire comme étant essentiellement faite d'une pluralité de registres. La première, c'est donc la première registration des perceptions tout à fait inaccessibles à la conscience elle aussi, et qui est ordonnée par des associations de simultanéité. Nous avons, là fondé et posé, comme l'exigence originelle d'une primitive instauration de simultanéité, c'est-à-dire de ce que je vous ai montré quand nous avons essayé l'année dernière, de faire des sortes d'exercices démonstratifs concernant les symboles *qui faisaient que les choses devenaient* (+ +, + -, - -) intéressantes à partir du moment où nous y établissions sa raison d'être dans la structure des groupes de trois.

Mettre des groupes de trois ensemble, c'est en effet les instaurer dans la simultanéité; la naissance du signifiant, c'est la simultanéité, et aussi bien l'existence du signifiant est une coexistence synchronique. Après cela, la « *Bewusstsein* » est le second mode qui est ordonné comme quelque chose qui est une relation de causalité. *Les inscriptions inconscientes correspondent à quelque chose, car il indique dans quel sens cette naissance primordiale d'une nouvelle dimension nous dirige. Elle est de l'ordre de quelque chose qui sera là des souvenirs conceptuels, qui, dit-il, « de la même façon est inaccessible à la conscience ».* La notion de relation causale qui apparaît là pour la première fois en tant que telle, c'est-à-dire le moment où le signifiant qui est constitué comme signifiant s'ordonne à quelque chose d'autre qui ne peut être et qui n'est à cette occasion que justement et secondairement l'apparition du signifié *avec ce qu'il comporte en effet, la prise, qui est quelque chose là impossible à méconnaître. C'est seulement après qu'intervient la « *vorbewusstsein* », qui est le troisième mode de remaniement entre ces choses, lié à l'apparition consciente des investissements qui correspondent dès cette époque à ,*

p. 204, l. 25 une coexistence synchronique. De Saussure met bien l'accent sur ce point \*

p. 204, l. 27 la notion de relation causale

p. 204, l. 27- ... souvenirs conceptuels...

p. 204, l. 30 . ... l'apparition du signifié...

\*Rajout.

## LES PSYCHOSES

notre mot officiel, dit-il. Et c'est à partir de ce préconscient que seront rendus conscients les investissements, selon certaines règles précises. Et cette seconde conscience de la pensée est liée, nous dit-il, vraisemblablement à l'expérience hallucinatoire des représentations verbales: l'émission des mots. Il y a là quelque chose dont l'exemple le plus radical est dans l'expérience de l'hallucination verbale, liée au mécanisme paranoïaque par lequel nous auditivons la représentation des mots. C'est à ceci qu'est liée l'apparition de la conscience qui autrement serait toujours sans lien avec la mémoire. Et dans toute la suite qu'il manifeste, c'est que le phénomène de la « Verdrängung » (répression) consiste toujours dans la tombée de quelque chose qui est précisément de l'ordre de l'expression signifiante dans la tombée de ce qui est dans une de ces inscriptions, de ces illustrations au moment du passage d'une étape de développement à une autre, c'est-à-dire dans le fait que le signifiant de ce qui est enregistré à une de ces étapes en passant à une autre, ne franchit pas le mode de reclassement après-coup que nécessite une phase nouvelle d'organisation signifiant-signification où entre le sujet, et que c'est comme tel et ainsi qu'il faut expliquer l'existence de quelque chose qui est refoulé. *Cela reste dans un mode d'inscription qui est antérieur*; la notion d'inscription, d'insertion de tout ce qui est dans un signifiant, *qui lui-même domine tout*, qui domine l'enregistrement, est essentielle à la théorie de la mémoire, pour autant qu'elle est à la base, pour Freud, de sa première investigation du phénomène de l'inconscient.

p. 205, l. 5

... l'existence du refoulé

p. 205, l. 6

... la notion d'inscription

p. 205, l. 6

... dans un signifiant

334

## Leçon 15, 11 avril 1956

« Ad usum autem orationis, incredibile est, nisi diligenter attenteris quanta opera machinata natura est ».

*Vous ne vous étonnerez pas que je vous donne cette phrase de Cicéron comme épigraphe à la reprise, c'est-à-dire « combien de merveilles recèle la fonction du langage » si diligenter... si vous vouliez y prendre garde diligemment », vous savez que c'est ce à quoi nous nous efforçons ici. Par conséquent c'est aussi sur ce thème que nous allons reprendre ce trimestre, l'étude des structures freudiennes des psychoses.*

Il s'agit en effet de ce que Freud a laissé dans les structures des psychoses. C'est pour cela que nous les qualifions de freudiennes.

La notion de structures mérite déjà par elle-même que nous nous y arrêtions, *non pas pour revenir sur son emploi courant, mais sur ce que veut dire qu'on précise, qu'on aborde un problème du point de vue structural.* Je veux simplement faire remarquer que la notion de structure telle que nous la faisons jouer efficacement dans l'analyse, implique un certain nombre de coordonnées. *Déjà même la notion de coordonnée fait partie de la notion de structure.* La structure est une chose qui se représente d'abord comme un groupe

p 207, l. 12 l la notion de structure mérite que nous nous y arrêtions

p. 207, l. 13 implique un certain nombre de coordonnées

335



## LES PSYCHOSES

d'éléments formant un ensemble co-variant. Nous *n'en serions pas à la notion de structure si ce n'était pour repérer un phénomène, quelque chose qui constitue un ensemble covariant*. Je n'ai pas dit une totalité.

En effet, la notion de structure est une notion analytique. Et c'est toujours par rapport à une référence de ce qui est cohérent à quelque chose d'autre qui lui est complémentaire que la notion de structure se pose. La notion de totalité interviendra si nous avons affaire à une relation close avec un correspondant, dont la structure est solidaire. Il peut y avoir une relation ouverte que nous appellerions de supplémentarité. L'idéal a toujours paru, à ceux, qui d'une façon quelconque se sont avancés dans une analyse structurale de ce qui liait les deux, la close et l'ouverte, entrouvrant du côté de l'ouverture une circularité. incontestablement c'est la structure la plus satisfaisante.

Je pense que vous êtes ici déjà assez orientés pour comprendre du même coup que la notion de structure est déjà par elle-même, une manifestation du signifiant. Le peu que je viens de vous indiquer sur sa dynamique, sur ce qu'elle implique, vous dirige vers la notion de structure. Déjà, en elle-même, s'intéresser à la structure, c'est ne pouvoir négliger la question du signifiant; c'est-à-dire que, comme le signifiant, nous y voyons essentiellement des relations de groupe fondées sur la notion d'ensemble, ouverts ou fermés, mais qui essentiellement comportent des références réciproques, des éléments comme le synchronisme, comme le diachronisme, sur lesquels nous avons appris à mettre l'accent dans l'analyse du rapport du signifiant et du signifié, se retrouvent dans la structure.

C'est là quelque chose qui ne doit pas nous surprendre, puisque en fin de compte la notion de structure et celle de signifiant apparaissent inséparables à les regarder de près. En fait quand nous analysons une structure, nous nous apercevons qu'idéalement c'est du rapport du signifiant qu'il s'agit. C'est un dégagement aussi radical que possible du signifiant qui nous satisfait au mieux. La notion, distincte sur ce point,

p. 207, l.15

formant un ensemble covariant

p. 208, l. 8

... c'est ne pouvoir négliger le signifiant. Dans l'analyse structurale, nous trouvons, comme dans l'analyse du rapport du signifiant et du signifié \*.

\*Rajout.

*Leçon du 11 avril 1956*

des sciences naturelles, des sciences qui sont celles où nous nous situons, dont vous savez que ce n'est pas tout de les appeler les « sciences humaines »; et justement ceci est, -je crois que c'est la seule limite qu'on puisse se fixer, c'est que dans les sciences de la nature, je veux dire telles qu'elles se sont développées, pour nous, la physique à laquelle nous avons affaire, la physique dont nous avons, en quelque sorte à la fois à savoir dans quelle mesure nous devons nous rapprocher de ses idées, dans quelle mesure nous ne pouvons pas nous en distinguer. C'est par rapport à ces définitions du signifiant et de la structure que nous pouvons faire justement la démarcation et la limite. Nous dirons que nous nous sommes imposés comme loi, dans la physique de partir de cette idée que, dans la nature, personne ne se sert du signifiant pour signifier. Ce qui distingue notre physique d'une physique mystique, et même d'une physique qui n'avait rien de mystique, qui était la physique antique, qui ne s'imposait pas strictement cette méditation, (j'ai déjà fait assez d'allusions à la physique aristotélicienne pour que vous ne puissiez voir ce que je veux dire dans ce sens). Mais pour nous c'est devenu la loi fondamentale, exigible de tout énoncé de l'ordre des sciences naturelles qu'il n'y a personne qui se sert de ce signifiant, qui pourtant est bien là dans la nature; car si ce n'était pas le signifiant que nous y cherchions, nous n'y trouverions rien du tout. Dégager une loi naturelle, c'est dégager une formule *signifiante*, moins elle signifie quelque chose, plus nous sommes contents. C'est pourquoi nous sommes parfaitement contents de l'achèvement de la physique einsteinienne, c'est que littéralement, vous auriez tort de croire que les petites formules qui mettent en rapport la masse d'inertie avec une constante et quelques exposants, sont quelque chose qui ait la moindre signification. C'est un pur signifiant. Et c'est pour cela que grâce à lui nous tenons le monde dans le creux de la main. La notion que le signifiant signifie quelque chose, à savoir qu'il y a quelqu'un qui se sert de ce signifiant pour signifier quelque chose, s'appelle la « *signatura rerum* ». Et c'est le titre

337

p. 208, l. 39

c'est dégager une formule insignifiante

## LES PSYCHOSES

d'un ouvrage d'un nommé Jakob Boehme, Cela voulait dire que c'est justement le nommé Dieu qui est là pour nous parler, avec tout ce qui est des phénomènes naturels, sa langue.

Il ne faut pas croire que cette supposée fondamentale qu'est notre physique implique la réduction de toute signification. A la limite, il y en a une, il n'y a personne pour la signifier. À l'intérieur de la physique, néanmoins, la seule existence d'un système signifiant implique au moins cette signification qu'il y ait un *umwelt*; c'est-à-dire la conjonction minimale des deux signifiants suivants: c'est-à-dire que toutes choses sont une, ou que l'un est toute choses.

Ces signifiants de la science, au sens le plus général, vous auriez tort de croire, si réduits qu'ils soient, même à cette dernière formule, qu'ils sont tout donnés, qu'un empirisme quelconque nous permette de les dégager. Aucune espèce de théorie empirique n'est susceptible de rendre compte de l'existence simplement des premiers nombres entiers.

Quelque effort qu'ai fait M. Jung pour nous convaincre du contraire, l'histoire, l'observation, l'ethnographie nous montrent qu'à un certain niveau d'usage du signifiant, ce peut être dans telle ou telle communauté, dans telle ou telle peuplade, c'est une conquête que d'accéder au nombre « cinq » par exemple. On peut fort bien distinguer du côté de l'Orénoque entre la tribu qui a appris à signifier le nombre « quatre », et celle pour laquelle le nombre « cinq » ouvre des possibilités tout à fait surprenantes et cohérentes, d'ailleurs, avec l'ensemble précisément du système signifiant où elle s'insère. Ne prenez pas cela pour de l'humour. Ce sont des choses qu'il faut prendre au pied de la lettre. L'effet fulgurant du nombre « trois » quand il est arrivé dans telle tribu de l'Amazonie a été noté par des personnes qui savaient ce qu'elles disaient. Il ne faut pas croire que l'énoncé des séries des nombres entiers soit quelque chose qui aille de soi. Il est tout à fait concevable qu'au-delà d'une certaine limite, les choses se confondent, simplement dans la confusion de la multitude; l'expérience montre qu'il en est ainsi.

*Leçon du 11 avril 1956*

L'expérience montre également que le nombre « un » ne nécessitant son efficacité maxima que par un retour, ce n'est pas de lui que dans l'acquisition du signifiant, nous pouvions toucher du doigt dans l'expérience l'origine.

Ceci peut aller contre les remarques que je vous ai faites, que tout système de langage comporte la totalité des significations. Vous verrez que cela ne contredit pas puisque ce dont j'ai parlé, à savoir que tout système de langage puisse recouvrir la totalité des significations possibles ne veut pas dire que tout système de langage ait épuisé les possibilités du signifiant. C'est tout à fait différent. La preuve c'est l'allusion que je vous ai faite à ceci, par exemple que le langage d'une tribu australienne pourrait exprimer tel nombre avec le croissant de la lune. *Ceci vous indique suffisamment ce que je veux vous dire.*

Ces remarques peuvent paraître venir de loin, elles sont tout de même essentielles à reprendre au début de notre propos de cette année. Et chaque fois que nous reprenons au départ, c'est-à-dire au point où nous le reprenons toujours, car nous serons toujours au point de départ, c'est donc que tout vrai signifiant en tant que tel est un signifiant qui ne signifie rien.

L'expérience le prouve, car c'est précisément dans la mesure où plus il ne signifie rien, plus il est indestructible, l'expérience le prouve. Ce qui montre aussi la direction insensée dans laquelle s'engagent ceux qui critiquent ou font de l'humour sur ce qu'on peut appeler le pouvoir des mots en démontrant, ce qui est toujours facile, les contradictions où l'on entre avec le jeu de tel ou tel concept, le nominalisme, comme on dit, et dans telle ou telle philosophie. Disons par exemple, pour fixer les idées de montrer combien facilement on peut critiquer ce que peut avoir d'arbitraire ou fuyant l'usage d'une notion comme celle par exemple de société. Pourquoi pas ? Il n'y a pas tellement longtemps qu'on a inventé le mot de société. Et l'on peut s'amuser de voir à quelle impasse concrète, dans le réel, la notion de société, en étant responsable de ce qui arrive à l'individu, l'exigence qui

## LES PSYCHOSES

finalement s'est traduite par les constructions socialistes, manifeste en effet ce qu'il y a de radicalement arbitraire dans le surgissement de la notion de société comme telle. *je dis de société et non pas de cité, par exemple. Toutes ces choses ne vont pas de soi.*

Au niveau de notre ami Cicéron, et dans le même ouvrage, vous vous apercevrez que la nation c'est, si je puis dire, la déesse de la population, la nation c'est ce qui préside aux naissances, l'idée de nation n'est absolument pas même à l'horizon de la pensée antique; et ce n'est pas simplement le hasard d'un mot qui nous le démontre. Toutes ces choses ne vont pas de soi.

La notion de société c'est précisément, dirons-nous dans toute la mesure où justement nous pouvons la mettre en doute, c'est précisément aussi pour cela qu'elle est entrée comme une étrave, comme le soc d'une charrue dans notre réalité sociale. *La notion qui nous dirige, qui nous oriente ici quand nous essayons de comprendre ce qui se passe au niveau des psychoses doit partir de ceci, c'est que* quand je vous parle de subjectif, ou quand ici nous le mettrons en cause, toujours le mirage reste dans l'esprit de l'auditeur que le subjectif s'oppose à l'objectif, que le subjectif est du côté de celui qui parle, et de ce fait même par rapport à l'objectif, du côté des illusions, soit qu'il le déforme, soit qu'il le contienne. *C'est encore une autre façon de laisser le subjectif du côté de celui qui parle.*

Ce dont il s'agit pour nous, ce qui est la dimension omise jusqu'à présent ou plutôt mise entre parenthèses, éliée dans la compréhension du freudisme, c'est celle-ci: le subjectif est non pas du côté de celui qui parle, le subjectif est quelque chose que nous rencontrons dans le réel, non pas que le subjectif se donne à nous au sens où nous entendons habituellement le mot réel, c'est-à-dire qui implique l'objectivité. La confusion est sans cesse faite dans les écrits analytiques. Il apparaît dans le réel en tant que le subjectif suppose que nous avons en face de nous un sujet qui est capable de se servir du signifiant comme tel, et de se servir du signifiant

p. 210, l. 23 je ne dis pas de cité.

p. 210, L. 37 soit qu'il le contienne

*Leçon du 11 avril 1956*

comme nous nous en servons, de se servir du jeu du signifiant, non pas pour signifier quelque chose, mais précisément pour nous tromper sur ce qu'il y a à signifier, à se servir du fait que le signifiant est autre chose que la signification, pour nous présenter un signifiant trompeur. Cet état est tellement essentiel, que comme peut s'en assurer ceux d'entre vous qui ne savent pas déjà, comme j'espère que la plupart d'entre vous le savent, ceci est la première démarche de la physique moderne. Dans Descartes, la discussion du Dieu trompeur est le pas impossible à éviter de tout fondement d'une physique au sens où nous entendons ce terme.

Le subjectif est donc pour nous ce qui distingue le champ de la science où se base la psychanalyse, de l'ensemble du champ de la physique. C'est l'instance de cette subjectivité, comme présente dans le réel, c'est cela qui est le ressort essentiel qui fait que nous disons quelque chose qui est quelque chose de nouveau quand nous disons une série de phénomènes d'apparence naturelle qui s'appellent les névroses par exemple.

Il s'agit de savoir si les psychoses sont aussi une série de phénomènes naturels, s'ils sont dans un autre champ d'explication naturelle, si nous appelons naturel le champ de la science où il n'y a personne qui se sert du signifiant pour signifier. Ces définitions, je vous prie de les retenir, parce qu'après tout le vous les donne après avoir pris le soin de les décanter. En particulier, je crois que ce sont celles qui sont destinées à apporter la plus grande clarté sur le sujet, par exemple de la critique des causes finales.

L'idée de cause *finale qui nous répugne tellement, et dont nous faisons usage sans cesse* - je parle dans la science telle qu'elle est actuellement constituée, simplement d'une façon camouflée, dans la notion de retour à l'équilibre, par exemple, si la cause finale est simplement une cause qui réagirait trop activement, qui agit par anticipation, qui agit parce qu'elle tend vers quelque chose, qui est en avant, elle est absolument inéliminable de la pensée scientifique. Il y a tout autant de pas la question. La différence est très précisément ceci: c'est que dans ce

p. 211, l. 21 des phénomènes que nous appelons névroses ou psychoses\*

p. 211, L. 29 L'idée de cause finale répugne à la science

\*Alors qu'il s'agit de la subjectivité, ceci implique une suite, «aussi» sauté à propos de la question des psychoses.

## LES PSYCHOSES

signifiant il n'y a là personne qui l'emploie pour signifier quoi que ce soit, si ce n'est ceci: il y a un univers. Les choses qui nous font rire... je lisais dans M. (...) qu'il s'émerveillait combien l'existence de l'élément eau était une chose merveilleuse, combien on voyait bien là les soins qu'avait pris de l'ordre et de notre plaisir le Créateur, parce que si l'eau n'était pas cet élément à la fois merveilleusement fluide, lourd et solide, nous ne verrions pas les petits bateaux voguer si joliment sur la mer. Ceci est écrit, et on aurait tort de croire que M. (...) fût un imbécile. Simplement il était encore dans l'atmosphère d'un temps pour qui la nature était faite pour parler. Ceci nous échappe à raison d'une certaine purification venue dans nos exigences causales. Mais cette purification n'est pas autre chose qu'il ne pouvait échapper à des gens pour qui tout ce qui se présentait avec une nature signifiante était fait pour signifier quelque chose. Et c'est là tout ce que voulait dire ces prétendues naïvetés. Remarquez que pour l'instant on est en train de se livrer à une très curieuse opération qui consiste à s'en tirer de certaines difficultés qui sont très précisément présentées par les domaines limitrophes, ceux où il faut bien faire entrer la question de l'usage du signifiant comme tel, avec précisément la notion de communication dont nous nous sommes entretenus ici de temps en temps. Si j'ai mis dans ce numéro de revue, avec lequel vous vous êtes tous un peu familiarisés, je pense, l'article de Tomkins, c'est bien pour vous donner la façon naïve de se servir de la notion de communication. Vous verrez qu'on peut aller fort loin et on n'a pas manqué d'y aller; c'est à dire d'écrire l'histoire naturelle en termes de (...). Il y a eu des gens pour dire qu'à l'intérieur de l'organisme les divers ordres de la sécrétion interne s'envoient l'un à l'autre des messages sous la forme des hormones qui viennent avertir les ovaires que ça va très bien, ou au contraire que ça cloche légèrement. Y a-t-il là un usage légitime de la notion de communication ? *Il n'est pas du tout absurde de se poser la question de savoir si c'est légitimement qu'on peut employer dans une*

p. 212, l. 22

des notions de communication et de message

342

*Leçon du 11 avril 1956*

*telle occasion la notion de message.* Pourquoi pas ? Si le message est simplement quelque chose de l'ordre de ce qui se passe quand nous envoyons un rayon, invisible ou pas, sur la cellule photoélectrique. En effet, pourquoi pas ? Cela peut aller fort loin, comme je vous l'ai déjà dit un jour, je crois. Si nous balayons le ciel avec le pinceau d'un projecteur, nous voyons apparaître quelque chose au milieu. Cela peut être considéré comme la réponse du ciel. Je pense qu'au fur et à mesure que vous voyez mieux l'usage que nous en faisons, la critique se fait elle-même. Mais c'est encore prendre les choses d'une façon trop facile effectivement.

Où pouvons-nous parler vraiment de la notion de communication ? Vous allez me dire que c'est évident, il faut une réponse. Cela peut se soutenir. C'est une question de définition. Définissons-nous qu'il y a communication à partir du moment où la réponse s'enregistre ? Et il n'y a qu'une façon de définir la réponse, c'est qu'il revienne quelque chose au point de départ. Ceci est le schéma du feed-back. Toute espèce de machine qui comporte une autorégulation, c'est-à-dire un retour de quelque chose qui est enregistré quelque part et, comme tel, du fait de cet enregistrement, déclenche une opération qui, de quelque façon qu'elle agisse, pourra être appelée opération de régulation, ceci constitue une opération de réponse. Et la communication commence là.

Mais dirons-nous, pour autant qu'il s'agisse à proprement parler de quelque chose qui déjà nous mette au niveau du signifiant, et de sa fonction ? Je dirai non: une machine thermo-électrique soutenue par un feed-back n'est pas ce quelque chose à l'intérieur de quoi nous puissions dire qu'il y a un usage du signifiant, l'isolement du signifiant comme tel, nécessite qu'à parti - elle se présente d'abord d'une façon paradoxale, comme toute distinction dialectique - à partir du moment où au niveau du récepteur ce qui est important ce n'est pas l'effet du contenu du message, ce n'est pas l'hormone qui du fait qu'elle survient va déclencher quelque part dans l'organe telle ou telle réaction, c'est qu'au point d'arrivée du message, on prend acte du message.



## LES PSYCHOSES

Est-ce que cela implique une subjectivité ? Regardons-y de bien près. Ce n'est pas sûr. Ce qui distingue l'existence du signifiant en tant que système corrélatif d'éléments qui prennent leur place synchroniquement et diachroniquement les uns par rapport aux autres. Cela implique pour qu'il y ait signifiant de supposer ceci: je suis dans la mer, capitaine de quelque chose, un petit navire. je vois quelque part des choses qui dans la nuit s'agitent d'une façon qui me laisse à penser qu'il peut s'agir d'un signe. Il y a là plusieurs façons de réagir. Si je ne suis pas un être humain encore, je réagis par toutes sortes de manifestations, comme on dit, modelées, motrices et émotionnelles. je satisfais aux descriptions des psychologues. je comprend quelque chose, je fais tout ce que je vous dit qu'il faut savoir ne pas faire. Si je suis un être humain, j'inscris sur mon tableau de bord : « à telle heure, par tel degré de longitude et de latitude, nous apercevons ceci et cela ». Et c'est cela qui est essentiel. je mets si je puis dire, mes responsabilités à couvert. La distinction du signifiant est là, le fait qu'on prend acte du signe comme tel, c'est l'accusé de réception qui est l'essentiel de la communication en tant qu'elle est non pas significative, mais signifiante. Et il faut fortement articuler cette distinction, car si vous ne l'articuler pas fortement, vous retomberez sans cesse aux significations, c'est-à-dire à quelque chose qui en soi ne peut que nous masquer, que nous laisser échapper le ressort original, propre, distinctif, du signifiant en tant qu'il exerce sa fonction propre. *je vous le présente ici sous des formes imagées, voire humoristiques. Ceci est absolument essentiel.*

Retenons donc bien ceci, même quand à l'intérieur d'un organisme, quoi qu'il soit, vivant ou pas, même, quand des transmissions se passent qui sont fondées sur l'effectivité du tout ou rien, même quand grâce à l'existence d'un seuil, par exemple, nous avons quelque chose qui n'est pas jusqu'à un certain niveau, et puis qui, tout d'un coup, fait un certain effet (retenez l'exemple des hormones) nous ne pouvons pas encore parler de communication, si dans la communication

p. 213, l. 27

du signifiant en tant qu'il exerce sa fonction propre

*Leçon du 11 avril 1956*

nous impliquons l'originalité de l'ordre du signifiant, pour la raison que ce n'est pas en tant que tout ou rien que quelque chose est signifiant, c'est pour autant quelque chose, qui constitue un tout, le signe, est là justement pour ne signifier rien. C'est là que commence et que se distingue l'ordre du signifiant de l'ordre de la signification.

Et si la psychanalyse nous apprend quelque chose, si la psychanalyse constitue une nouveauté, c'est justement en ceci que le développement de l'être humain, que le fonctionnement de ce qui au maximum l'intéresse essentiellement n'est absolument d'aucune façon déductible d'une façon directe de la construction du développement des interférences de la composition des significations, c'est à dire des instincts, mais que leur fonctionnement à ces significations et à ces instincts, n'articule, ne s'organise de façon telle qu'un monde humain puisse en sortir, que le monde que nous connaissons dans lequel nous vivons, au milieu duquel nous nous orientons, implique non pas seulement l'existence des significations, mais de l'ordre d'un signifiant.

Si le complexe d'Œdipe qui est une chose dont l'ordre, le degré d'élaboration, est essentiel à la normativisation sexuelle, - et c'est pour autant qu'il introduit comme tel et nommément le fonctionnement du signifiant comme tel, dans la conquête du dit homme ou femme, si le complexe d'Œdipe n'est pas l'introduction du signifiant, je demande qu'on m'en donne une conception quelconque

Ce n'est pas parce que le complexe d'Œdipe est contemporain de la dimension ou de la tendance génital qu'on peut un seul instant concevoir qu'il soit essentiel à un monde humain réalisé, à un monde achevé, à un monde humain qui ait sa structure de réalité humaine. Car en réalité, il suffit d'y penser un instant, s'il y a quelque chose qui n'est assurément pas fait pour introduire l'articulation et la différenciation dans le monde c'est bien précisément la fonction génitale. S'il y a quelque chose qui est bien ce qu'il y a de plus paradoxal, par rapport à toute structuration réelle du monde, c'est bien ce qui dans son essence propre va à la plus mystérieuse des

## LES PSYCHOSES

effusions. Ce n'est pas la dimension instinctuelle qui est opérante dans l'étape à franchir de l'Œdipe. À cet égard, il est bien clair ce sont justement les étapes prégénitales qui nous montrent toute la diversité, tout le matériel qui nous permet assurément plus facilement de concevoir comment, par analogie de signification, le monde de la matière, pour l'appeler par son nom, se relie à toutes sortes de choses que l'homme a immédiatement dans son champ; dans la somme du maniement à ses propres échanges, ses échanges corporels, excrémentiels, pré-génitaux sont bien suffisants pour structurer un monde d'objets, pour structurer un monde de réalité humaine complète, c'est-à-dire où il y ait des subjectivités.

Il n'y a pas d'autre définition justement scientifique des subjectivités que par cette possibilité de manier le signifiant à des fins purement signifiantes, et non pas significatives, c'est-à-dire qui n'expriment aucune relation directe de l'ordre de l'appétit *font jouer l'ordre du signifiant et non pas simplement à l'état de signifiant constitué.* ce moment, les choses sont simples. Mais l'ordre du signifiant en tant qu'il faut que le sujet le conquiert, l'acquiert, soit mis à l'endroit du signifiant dans un rapport d'implication qui touche à son être, en d'autres termes, que ce quelque chose se passe qui aboutit à la formation de ce que nous appelons dans notre langage *lequel tombe bien dans la définition, dans la définition du signifiant, qui est bien de ne rien signifier, qu'il est capable à tout moment de donner des significations diverses, à savoir les plus imbéciles*, à savoir ce que veut dire le surmoi; il n'est pas besoin d'aller bien loin dans la littérature analytique pour voir l'usage qui en est fait. Le surmoi est quelque chose, c'est précisément quelque chose qui nous pose la question de savoir quel est donc le schéma du surmoi, quel est l'ordre d'entrée, d'introduction, d'instance présente du signifiant qui est indispensable pour qu'un organisme humain fonctionne comme tel, c'est-à-dire un organisme humain qui n'est pas seulement dans un milieu naturel, mais qui a aussi à s'arranger, à fonctionner en raison, en fonction, en rapport avec un univers signifiant.

p. 214, l. 30

la possibilité de manier le signifiant à des fins purement signifiantes et non pas significatives

p. 214, l. 33

dans un rapport d'implication qui touche à son être

*Leçon du 11 avril 1956*

Nous retrouvons là le carrefour auquel je vous ai laissés la dernière fois à propos des névroses. Quant aux symptômes, c'est toujours une implication précisément de l'organisme humain dans quelque chose qui est structuré comme un langage, c'est-à-dire où tel ou tel élément de son fonctionnement va entrer en jeu comme signifiant.

J'ai été plus loin la dernière fois. J'ai pris l'exemple de l'hystérie *pour vous dire la structure d'une névrose hystérique*. C'est une question, c'est-à-dire c'est quelque chose qui est centré autour d'un signifiant qui, quant à sa signification, reste énigmatique; la question de la mort ou la question de la naissance étant les deux dernières très précisément qui n'ont justement pas de solution dans le signifiant. C'est ce qui donne aux névroses leur valeur existentielle par rapport à cette définition.

Que veulent dire les psychoses ? Quelle est la fonction de ces rapports du sujet au signifiant dans les psychoses ? C'est ceci qu'à plusieurs reprises nous avons déjà essayé de cerner.

Que nous soyons forcés ainsi d'aborder les choses, d'une façon qui soit toujours périphérique, c'est quelque chose qui doit avoir sa raison d'être dans la question elle-même, telle qu'elle se pose. C'est quelque chose que nous sommes forcés de constater pour l'instant à la façon d'un obstacle, une résistance, au sens propre du terme, c'est qui nous livrera enfin sa signification dans la mesure où nous aurons porté les choses assez loin pour nous rendre compte de pourquoi il en est ainsi.

Une fois de plus nous réabordons le problème avec cette fois-ci le dessein de faire, comme nous l'avons fait à chaque fois un pas de plus. Je vous ai signalé dans la psychose cette sorte de schéma auquel nous sommes arrivés, qu'il devait y avoir à un moment quelque chose qui ne s'était pas réalisé dans le domaine du signifiant, qui avait été « verworfen », qui avait fait l'objet d'une « Verwerfung », et que c'est cela qui réapparaît dans le réel; cette notion, cette différence essentielle qui se distingue de tout autre mécanisme assumable dans ce que nous connaissons de l'expérience quant

347

p. 215, l. 63

en prenant l'exemple de l'hystérie

## LES PSYCHOSES

aux rapports de l'imaginaire, du symbolique et du réel, c'est *qu'il y a quelque chose de tout à fait distinct dans les psychoses de ce qui se passe ailleurs*.

Dans la théorie analytique, Freud tout d'abord et le premier l'a puissamment articulé, il a bien marqué, et jusque dans les textes que nous travaillons, le Président Schreber, la distinction qu'il y a entre une projection intentionnelle, une jalousie où je suis jaloux dans l'autre de mes propres sentiments, où c'est moi qui signifie qu'en moi-même ce sont mes propres pulsions d'infidélité que j'impute à l'autre; la distinction radicale qu'il y a entre cette conviction passionnelle avec une conviction délirante, à propos de laquelle Freud essaie de nous apporter la formule que ce qui a été rejeté de l'intérieur réapparaît par l'extérieur, ou, comme on essaie de l'exprimer dans ce langage amplificateur, que ce qui a été supprimé dans l'idée réapparaît dans le réel. Mais justement, qu'est-ce que cela veut dire ? Car dans la névrose aussi nous le voyons ce jeu de la pulsion, et nous voyons ses conséquences. Est-ce qu'il n'y a pas quelque chose d'essentiellement confus, directement impensable, quelque chose qui nous laisse à désirer, quelque chose dont le maniement est tout à fait défectueux et insensé dans cette simple formule ? Si nous nous limitons à celle-là, c'est celle à laquelle tous les auteurs se limitent. Quand je vous l'ai présentée sous cette forme, je ne voulais pas présenter quelque chose d'original, je pense trouver quelqu'un qui pourrait m'aider à y regarder de plus près dans les travaux de Katan, des cas analogues au président Schreber, où il a essayé de serrer de très près ce mécanisme de la néo-formation psychotique. Vous verrez, c'est en cela que ce sera très illustratif, à quelles difficultés conceptuelles, à quelle sorte d'impasse extravagante - d'où il sort - au prix de quelles formules contradictoires dans lesquelles on est forcé de s'engager, si on avance dans ce problème d'une réalisation distincte de l'épreuve du réel, ou d'une réalité, dans le sentiment du réel; dans quelles difficultés on s'engage si on confond, si peu que ce soit, la notion de réalité avec celle d'objectivité voire avec celle de signification.

*Leçon du 11 avril 1956*

Car toute une prétention phénoménologique, qui pour l'instant déborde largement le domaine de la psychanalyse, et qui n'y règne que pour autant qu'elle règne également ailleurs, est fondée sur ce quelque chose qui confond le domaine de la signifiante et le domaine de la signification; partant de travaux qui ont leur grande rigueur, qui sont précisément des élaborations dans la fonction du signifiant, elle a glissé - et c'est là la confusion fondamentale qui existe dans ce que nous appelons la phénoménologie prétendue psychologique - elle glisse au domaine de la signification, c'est-à-dire qu'elle est conduite comme une chienne à la piste, et que tout comme la chienne, ça ne la mènera absolument jamais à aucune espèce de résultat scientifique.

La prétendue opposition de l'« Erklären » et du « Verstehen ». Et là nous devons maintenir qu'il n'y a de structure scientifique que là où il a « Erklären », et le « Verstehen », c'est l'ouverture vers toutes les confusions.

L'« Erklären » n'implique pas du tout de signification mécanique, ni d'autre façon des choses de cet ordre. La nature de l'« Erklären » n'implique pas du tout de signification mécanique, ni d'aucune façon des choses de cet ordre. La nature de l'« Erklären » c'est la recherche et le recours essentiel au signifiant, comme étant le seul fondement de toute structuration scientifique concevable et possible.

*Abordons maintenant le problème de nos psychoses.* Par exemple dans le cas Schreber, nous voyons au départ une période de trouble, période, moment fécond, dans lequel il y a tout un ensemble symptomatique qui à la vérité, pour être en général passé à l'as, exactement pour nous avoir glissé entre les doigts, n'a pu être élucidé analytiquement, et n'est jamais la plupart du temps que reconstruit. Cette période nous pouvons en la reconstruisant y trouver, à très peu de choses près, toute l'apparence des significations et des mécanismes dont nous suivons le jeu dans la névrose. Rien ne ressemble autant à une symptomatologie névrotique qu'une symptomatologie prépsychotique. *Au moment où nous nous intéressons à la psychose comme telle, au moment où le*

349

p. 216, l.32

de toute structuration scientifique concevable

p. 216, l. 40

## LES PSYCHOSES

diagnostic est fait, nous avons affaire à un moment où l'on nous dit tout ce qui est de l'inconscient est là, étalé au dehors, tout ce qui est de l'« Id » est passé dans le monde extérieur. Et ceci est si clair, les significations qui sont là ont pour effet véritablement paradoxal que nous ne pouvons précisément pas - c'est la position classique et qui garde sa valeur - intervenir analytiquement.

Le paradoxe de ceci n'a jamais échappé à personne, et simplement les raisons qu'on a données pour expliquer ce paradoxe, ont simplement toutes le caractère, -Je crois que c'est pour cela qu'il serait intéressant de faire l'analyse des textes tels que ceux que nous avons indiqués tout à l'heure, - de nous faire entrer dans les tautologies, dans des contradictions, dans des superstructurations d'hypothèses tout à fait insensées. Il suffit de s'intéresser un peu à la littérature analytique comme symptôme pour s'en apercevoir.

Où est le ressort ? Est-ce que c'est en effet que le monde de l'objet soit atteint, capturé, induit d'une façon quelconque par une signification en rapport avec les pulsions qui caractérisent les psychoses ? Est-ce que c'est, si vous voulez, l'édification du monde extérieur qui serait ce qui caractériserait les psychoses, si nous en croyons la définition qu'on nous donne ? Parce qu'en effet s'il y a bien quelque chose dont on pourrait également se servir pour définir la névrose, c'est cela: la névrose est bien ce quelque chose encore; à partir de quel moment décidons-nous le sujet a franchi les limites; il a franchi celle-là, il est dans le délire.

Prenons le cas de notre Président Schreber. Le Président Schreber pendant la période prépsychotique vit quelque chose qu'il nous donne à l'état vivant, c'est cette question dont je vous disais qu'elle est au fond de toute forme névrotique; c'est bien dans cette période après-coup, avec les petits morceaux, il nous montre qu'il a été en proie à d'étranges pressentiments; qu'il a été tout d'un coup envahi par cette image qui était celle vraiment semble-t-il la moins faite pour entrer dans l'esprit d'un homme de son espèce et de son style, qu'il devait après tout être fort beau d'être une

*Leçon du 11 avril 1956*

femme en train de subir l'accouplement. *Pour nous bien entendu, qui suivons tout le développement de la psychose, tout ceci ne nous paraît pas très surprenants.*

Alors, pourquoi allons-nous faire une limite entre le moment où il était encore à cette période de confusion panique et le moment où son délire a fini par construire effectivement qu'il était une femme et pas n'importe laquelle, qu'il était la femme divine, ou plus exactement la promesse de Dieu, *ce qui a été la construction de son délire.*

[ p. 217,1.27 la femme divine ou plus exactement la promesse de Dieu]

Est-ce que c'est là quelque chose qui suffit à donner la

définition de son cas, le franchissement, l'entrée dans la psychose ? Assurément pas.

Katan rapporte un cas qu'il a vu se déclarer à une période beaucoup plus précoce que celle de Schreber. C'était le cas d'un jeune homme. Et il a pu avoir une notion tout à fait directe; il est arrivé à peine au moment où le cas virait. Il s'agit d'un jeune à l'époque de la puberté, dont il analyse fort bien toute la période pré-psychotique, en ceci que nous avons la notion que chez le sujet rien de l'ordre de son accession à quelque chose qui peut le réaliser dans le type viril, rien n'est là, tout a manqué; et que c'est par l'intermédiaire d'une sorte d'imitation, d'accrochage, à la suite d'un de ses camarades, (je résume la notion analytique que nous pouvons prendre du cas de ses symptômes) qu'en somme il essaie de conquérir la typification de l'attitude virile comme telle; c'est dans la mesure où, comme lui et à sa suite, il se livre aux premières manœuvres sexuelles, celles de la puberté, la masturbation nommément, qu'ensuite il y renonce sur l'injonction du dit camarade, qu'il se met à s'identifier à lui pour toute une série d'exercices qui sont appelés conquête sur soi-même, c'est-à-dire qu'il se comportait comme s'il était en proie à un père sévère, ce qui était le cas de son camarade; comme lui il s'intéressait à une fille qui, comme par hasard, est la même que celle à laquelle son camarade s'intéresse; et quand il sera allé assez loin dans cette identification à son camarade, la jeune fille lui tombera toute préparée dans les bras; c'est là manifestement le mécanisme du « comme si » que

Mme Hélène Deutsch dans un



## LES PSYCHOSES

article dont je vous donne le sens, a mis en valeur comme une dimension tout à fait significative dans la symptomatologie des schizophrénies, mécanisme de compensation, à proprement parler, imaginaire, (vous devez retrouver là l'utilité de la distinction de ces registres), une sorte de compensation imaginaire de l'Œdipe absent, de l'Œdipe en tant que qu'il lui aurait donné le signifiant, la virilité sous la forme non pas de l'image paternelle, mais du non-père.

*Nous retrouvons là le substitut, la tentative d'équivalence, une équivalence.*

*Dans le cas dont il s'agit, - à force d'échouer, - la psychose, quand elle éclate d'une façon qui ne va pas comporter de signification foncièrement différente de la période-psychotique, le sujet va toujours se comporter en homosexuel inconscient. Il s'y comportait déjà auparavant. Tout le comportement par rapport à l'ami qui est l'élément pilote de sa tentative de structuration au niveau de la puberté, va se retrouver dans son délire. À partir de quel moment délire-t-il ? Il délire à partir du moment où il dit que son père le poursuit pour le tuer, pour le voler également, pour le châtrer également. Le sujet comme on dit, est là par tous les contenus impliqués dans les significations névrotiques. Mais on ne met pas en relief ceci qui est pourtant le point essentiel, le délire commence à partir du moment où l'initiative vient d'un Autre, (avec un A), où l'initiative est là fondée sur une activité subjective. « L'Autre veut cela » et d'ailleurs il faut y mettre des réserves. Il veut cela, et il veut aussi surtout qu'on le sache, il veut le signifier. Nous entrons, dès qu'il y a délire, à pleine voile dans le domaine d'une inter-subjectivité dont tout le problème est de savoir pourquoi elle est fantasmatique. Mais au nom du fantasme dont nous avons l'omniprésence dans la névrose, aussi attachés à la signification du fantasme, nous oublions la structure, à savoir qu'il s'agit de signifiants, et de signifiants comme tels, maniés par un sujet à des fins signifiantes, tellement purement signifiantes que la signification, elle reste très souvent problématique et d'autant plus que ce que nous avons rencontré dans cette symptomatologie implique*

p. 218, l. 11 quand la psychose éclate

*Leçon du 11 avril 1956*

toujours *ce que je fais rentrer aujourd'hui dans le jeu de notre dialectique; parce que je vous l'avais promis, qu'il faut bien que chaque thème rentre à son moment, un thème*, que je vous ai déjà annoncé l'année dernière à propos du rêve de l'injection d'Irma, dans le mécanisme dit de l'immixtion des sujets, le propre de la dimension intersubjective, c'est-à-dire que vous avez dans le réel un sujet capable de se servir du signifiant comme tel, c'est-à-dire non pas pour vous informer, comme on dit, mais très précisément pour vous leurrer, que cette possibilité soit là essentielle, c'est cela qui distingue l'existence du signifiant. Mais ce n'est pas tout.

Dès qu'il y a sujet et usage du signifiant, il y a usage possible de l'entre-je; c'est-à-dire du sujet interposé. Cette immixtion des sujets, dont vous savez que c'est l'un des éléments les plus manifestes du rêve de l'injection d'Irma, à savoir les trois praticiens appelés à la queue leu leu par Freud, qui veut savoir ce qu'il y a dans la gorge d'Irma. Et ces trois personnages bouffonnant qui opèrent, qui parlent, qui sou-tiennent des thèses, qui ne disent que des bêtises. ces « entre-je » jouent là un rôle essentiel. Ils sont en marge de l'interrogation de Freud qui est celle-ci: qu'est-ce qui joue son rôle dans ce qui est à ce moment là sa préoccupation essentielle, sa préoccupation majeure, celle où lui-même dans une lettre à Fliess, rejoint ce que je suis en train de vous dire quand il parle de la défense qui est la préoccupation dont je parle, et qui dit à Fliess : «Je suis en train », à propos de la défense, «)e suis au beau milieu de ce qui est hors de la nature ».

La défense c'est en effet cela c'est quelque chose qui a un rapport tellement essentiel au signifiant, qui est tellement liée, non pas à la prévalence de la signification, mais à l'idolâtrie du signifiant comme tel, *qu'il est impossible de la concevoir autrement*. Ceci n'est qu'une indication. L'immixtion des sujets, est-ce que ce n'est pas très précisément là ce quelque chose qui nous apparaît à portée de la main dans le délire ? L'immixtion des sujets, cette chose qui est tellement essentielle à toute relation intersubjective qu'on peut dire

p. 218, l.31 *parce* ... implique toujours ...

## LES PSYCHOSES

p. 219, l. 32

dans la symptomatologie de la psychose, au niveau de l'autre sujet que je crois qu'il n'y a pas de langue qui ne comporte des tournures grammaticales tout à fait spéciales pour l'indiquer. Pour vous faire comprendre ce que je veux dire, je vais prendre un exemple. C'est toute la différence qu'il y a entre « le médecin-chef qui a fait opérer ce malade par son interne » et « le médecin-chef qui devait opérer ce malade, il l'a fait opérer par son interne ». Vous devez bien sentir, encore que là ça aboutisse à la même action, ça veut dire deux choses complètement différentes. Dans le délire, c'est de cela qu'il s'agit tout le temps. On leur « fait faire » ceci. C'est là qu'est le problème, loin que nous puissions dire tout simplement que l'« Id » est là tout brutalement présent, et réapparaissant dans le réel. Tout se passe comme si dans une sorte d'impasse ou de perplexité concernant le signifiant dont il s'agit au fond de la psychose, le sujet réagissait par cette tentative de restitution, de compensation de la crise déchaînée fondamentalement, là aussi, par quelque question sans doute. Qu'est-ce... ? Je n'en sais rien. Je suppose qu'il réagit à l'absence du signifiant par une affirmation d'autant plus appuyée d'un autre qui, lui, comme autre est essentiellement énigmatique. L'Autre (avec un A), le vous ai dit qu'il était exclu, qu'il était exclu en tant que porteur de signifiant. Il est d'autant plus puissamment affirmé qu'entre lui et le sujet, au niveau du petit autre, au niveau de l'imaginaire, se passent tous ces phénomènes d'entre-je qui, eux, vont constituer ce qui est apparent dans la symptomatologie de la psychose.

*La question est justement tellement sensiblement éclairée par la nature des phénomènes qui se passent au niveau de l'entre-je, au niveau de l'autre du sujet, de celui qui a l'initiative dans le délire, du professeur Fleschig dans le cas de Schreber, du Dieu qui est tellement capable de séduire qu'il met en danger l'ordre du monde, en raison de l'attraction. L'important, le révélateur aussi, le significatif, c'est le cas de le dire, est de voir apparaître au niveau de l'entre-je, c'est-à-dire au niveau du petit autre, du double du sujet, de ce quelque chose qui est à la fois son moi et pas son moi, des paroles qui sont une espèce de commentaire courant de*

*Leçon du 11 avril 1956*

l'existence, que nous voyons dans l'automatisme mental, *ce commentaire des actes, cet écho de la pensée*. Mais ceci est encore là bien plus accentué, puisqu'il y a une espèce, puisqu'il y a une espèce d'usage en quelque sorte taquinant du signifiant comme tel. Ce sont des phrases qui sont commencées, puis interrompues pour simplement (...) comme nécessaires; c'est-à-dire en tant qu'elles organisent et ne peuvent pas manquer à ce niveau de signifiant, qui est une phrase et qui comprend un milieu, un début et une fin *qui ne peut pas ne pas se terminer, et qui au contraire joue sur l'attente, la relation temporelle, le ralentissement, tout un jeu qui se produit lui, au niveau imaginaire du signifiant comme tel* comme si ici, l'énigme faute de pouvoir se formuler d'une façon vraiment ouverte, autrement d'abord que par l'affirmation de l'initiative de l'autre, donnait sa solution en montrant ce dont il s'agit; c'est d'un rapport de signifiant comme tel, c'est du signifiant qu'il s'agit.

Ce qui au fond du rêve de l'injection d'Irma apparaît comme la formule en caractères gras, à savoir quelque chose qui est là pour nous montrer la solution de ce qui est au bout du désir de Freud, c'est de s'apercevoir qu'il n'y a rien de plus important qu'une formule de chimie organique, de même dans le délire nous trouvons là l'indication dans ces phénomènes des commentaires, dans le bourdonnement du discours à l'état pur, qui se produit autour du phénomène, l'indication, dans le phénomène lui-même, que ce dont il s'agit c'est de la question du signifiant.

355

p. 219, l. 40

Nous voyons ce phénomène dans l'automatisme mental.

p. 220, l. 1

.. exige donc un terme. C'est ce qui permet un jeu sur l'attente, un ralentissement qui se produit au niveau imaginaire du signifiant.



L'intérêt de la distinction sur laquelle j'insiste cette année, au premier plan de nos propos, entre le signifiant et le signifié, doit s'avérer être particulièrement justifié par la considération des psychoses. Je vous le montre par divers abords. Je voudrai aujourd'hui vous le faire sentir *par la lecture de quelques uns des morceaux du témoignage que nous a laissé Schreber.*

*Que ce sujet ait été « exceptionnellement doué », comme il s'exprime lui-même, pour l'observation des phénomènes dont il est le siège, et pour la recherche même de leur vérité, c'est quelque chose que nous ne pouvons pas négliger, et qui donne à ce témoignage sa valeur exceptionnelle.*

*Au moment où je vais choisir un de ces morceaux pour vous en faire part, je vous répète une fois de plus la question. Remarquez que ce que nous faisons dans l'exercice de notre mode de pensée analytique dans l'abord d'une question en général de perturbation mentale, qu'elle s'avère d'une façon patente comme telle ou qu'elle soit latente, dans des symptômes ou des comportements, c'est de chercher toujours la signification. C'est ce qui nous distingue. C'est ce pourquoi l'on nous fait crédit. C'est qu'en quelque sorte nous sachions la trouver plus loin et mieux que d'autres; je dirais plus, que nous en ayons vraiment le privilège. C'est là le crédit qui est*

357

p. 221, l. 3

Je voudrais aujourd'hui vous le faire sentir

p. 221, l. 3

Je voudrais aujourd'hui vous le faire sentir, que cherchons-nous, analystes...\*

p. 221, l. 8

C'est là ce qui nous distingue. L'on fait crédit au psychanalyste.

\*Une partie de ce texte est intégrée dans la leçon 17 du 25 avril 1956.

## LES PSYCHOSES

*attaché à la psychanalyse de ne pas nous laisser tromper sur la véritable signification, quand nous décelons la portée que prend pour le sujet un objet quelconque, c'est toujours d'une signification qu'il s'agit, en ce sens que quelque chose dans le sujet est intéressé dans le registre de cette signification. C'est justement là que se produit, si l'on peut dire, la bifurcation, le point où je veux vous arrêter, pour vous montrer qu'il y a un carrefour, c'est-à-dire qu'à partir du moment où nous arrivons à rechercher quel est l'ordre d'intérêt qui prend le sujet dans une signification quelconque, nous sommes tout naturellement menés sur le plan du désir, sur le plan de l'instinct, en fin de compte, comme représentant le type, le moule, préformation de ce désir, de cette appétence du sujet qui le prend dans cette signification, qui l'y fait corrélatif de l'objet, institué dès lors dans un certain registre de relations instinctuelles, d'où toute la construction de la théorie des instincts, sur laquelle reposent les assises de la découverte analytique.*

*Dès que ce champ est, si peu que ce soit, rempli, nous pouvons constater à l'intérieur de ce maniement que nous ferons des significations, nous pouvons nous poser des problèmes. Je dirai que nous ne les posons pas en raison même de la richesse du registre des significations auxquelles nous sommes par cette voie presque d'emblée parvenus.*

Il y a là tout un monde, je dirai même presque tout un labyrinthe relationnel, qui, déjà en lui-même comporte suffisamment de bifurcations, de communications, de retours, pour que nous nous en croyions satisfaits c'est à dire en fin de compte que nous y soyons à proprement parler perdus, le fait est sensible dans notre maniement quotidien de ces significations.

Prenons un exemple qui est très actuel dans notre sujet, *celui de la libido, de l'attachement homosexuel, pour autant qu'il entre comme participant, comme composant essentiel dans le drame de l'Œdipe. Qu'est-ce que nous dirons ? C'est que dans cette fixation, cette signification de la relation homosexuelle tend à se faire jour dans la relation de l'Œdipe,*

p. 221, l. 14

L'intérêt, le désir, l'appétence qui prend le sujet dans une signification conduit à en rechercher le type, le moule, la préformation dans le registre des relations instinctuelles.

p. 221, l. 18

... assises sur lesquelles reposent la découverte analytique.

*Leçon du 18 avril 1956*

*dans l'Œdipe inversé*: nous expliquerons beaucoup de choses dans ce registre. La plupart du temps dans le cas de la névrose, nous dirons: le sujet se défend contre cet attachement, cette relation qui toujours tend à apparaître plus ou moins secrète, plus ou moins latente, dans ses comportements. Qu'est-ce que nous chercherons comme cause de défense, le fait que le sujet a plus d'une façon de se défendre, mais que d'une façon générale, il y a ces différents modes de se défendre, qui s'appellent déjà défenses. Et à cette défense nous attribuons une cause, et cette cause par exemple nous la définissons comme crainte de la castration

*Est-ce que vous ne sentez pas que cette chose que je prend comme le premier exemple qui est d'usage courant, nous la manions à tors et à travers, avec la plus grande simplicité* 2

Nous ne manquons d'ailleurs jamais d'explications, parce que si nous n'avons pas celle-là ou que ce soit une autre, n'est-il pas sensible, et le moindre texte analytique le rend sensible, c'est que la question n'est jamais posée, de quel ordre de cohérence il peut bien s'agir ? À savoir en quoi l'orientations homosexuelle de l'investissement libidinal est-il posé ? Pourquoi admettons-nous tout simplement et d'emblée qu'elle comporte cette cohérence causale pour le sujet ? En quoi la capture par *l'image homosexuelle comporte-t-elle, même pour le sujet qu'il perdra son pénis ? Il faut pour cela ou bien que dans un cas donné nous déterminions une expérience spéciale, encore devons-nous demander de quelle ordre elle a été*, et en fin de compte quel ordre de causalité implique ce qu'on appelle le processus primaire. Jusqu'où pouvons-nous y admettre la relation causale, quels sont les modes de causalité qui sont appréhendés par le sujet dans une relation de capture imaginaire quelconque ? Suffit-il que nous, qui la voyons du dehors, cette relation imaginaire, et toutes ses implications d'ailleurs puisqu'il s'agit de l'imaginaire, ce sont des implications elles-mêmes construites, soit donnée dans le sujet. Je ne dis pas que nous ayons tort de penser qu'automatiquement entre en jeu la crainte de la castration avec toutes ces conséquences chez un

359

p. 222, l. 0

nous définissons celle-ci comme crainte de la castration

p. 222, l. 19 comporte-t-elle pour le sujet qu'il perde son pénis ?



## LES PSYCHOSES

sujet mal pris dans la capture passivante de la relation homosexuelle, je dis que nous ne nous posons jamais la question, je dis qu'il est probable que la question aurait des réponses différentes selon les différents cas, qu'il ne va pas de soi que cette cohérence causale qui en somme est reconstruite et impliquée par une sorte d'extrapolation tout à fait abusive de ce que les choses de l'imaginaire comporteraient dans le réel. *je dis que nous ne nous posons jamais de questions sur ce plan, que nous pensons, quand nous en avons besoin que nous glissons tout naturellement à faire intervenir là, où il s'agit du principe du plaisir, là où il s'agit de résolution, de retour à l'équilibre, d'exigence du désir, que nous faisons implicitement, au moment où nous le voulons, intervenir le principe de réalité, si ça sert à expliquer quelque chose; si ça ne sert à rien expliquer, nous faisons intervenir autre chose.*

Ceci nous permet de revenir *comme à une question à la bifurcation, c'est-à-dire au moment où l'interrogation sur la signification nous a introduits à une nouvelle vue des intérêts que prend le sujet* dans une relation foncièrement imaginaire du désir, celle tout au moins que nous pouvons concevoir au premier abord comme essentiellement imaginaire.

*Avant de nous engager dans ce catalogue, dans ce labyrinthe, dans cette complication des instincts et dans ses équivalences, dans leurs débouchés les uns dans les autres, c'est là qu'il faut nous arrêter et nous dire: Est-ce que tout intérêt significatif du sujet humain, ne comporte pas la considération comme telle des lois, seulement des lois biologiques qui font que pour le sujet humain un certain nombre de significations seront instinctivement, biologiquement, individuellement intéressantes. Il y a aussi, quelle est la part là-dedans de ce qui relève à proprement parler du signifiant.*

*En d'autres termes, est-ce que pour tout ce qui est signification pour l'être humain ne se pose pas la question de l'insistance du jeu propre de la façon de l'intervention dans ses intérêts, tous, quels qu'ils soient, si profonds, si primitifs, si élémentaires que nous les supposions, des lois propres du signifiant étudiées comme telles.*

p. 222, l. 32

par une extrapolation abusive des choses de l'imaginaire dans le réel.

p. 222, l. 35

Ceci nous permet de revenir à notre carrefour. La relation du désir se conçoit au premier abord comme essentiellement imaginaire.

p. 222, l. 36

C'est à partir de là que nous nous engageons dans le catalogue des instincts.

p. 222, l. 39 arrêtons-nous plutôt

p. 223, l. 1

En fait le signifiant, avec son jeu et son insistance propres, intervient dans tous les intérêts de l'être humain - si profonds, si primitifs, si élémentaires, que nous les supposions.

*Leçon du 18 avril 1956*

Pendant des jours et des leçons, j'ai essayé, par tous les moyens de vous faire entrevoir cette chose que nous pourrions appeler provisoirement autonomie du signifiant, c'est-à-dire qu'il y a des lois propres sans doute extrêmement difficiles à isoler, puisque ce signifiant nous le voyons et nous le mettons toujours en jeu dans les significations. C'est là l'intérêt de la considération linguistique du problème, c'est que dans ce phénomène le plus fondamental des relations inter humaines, qui s'appelle le langage, je vous ai montré qu'il était impossible même de le saisir, de l'aborder, de s'apercevoir comment il fonctionne, si nous ne faisons pas fondamentalement et au départ de distinction du signifiant et du signifié, qui nous montre que le signifiant a ses lois propres, indépendamment du signifié, de sorte que s'il est vrai - c'est là le pas que je vous demande de faire dans ce séminaire - que le sens de la découverte psychanalytique ça n'est pas simplement d'avoir des significations, mais d'avoir été beaucoup plus loin qu'on n'a jamais été dans la lecture des significations *s'il est vrai qu'il y a autre chose que cela, que l'essentiel de la découverte analytique ce n'est pas cela, le fait de ne pas s'occuper que de ça représente justement, doit représenter, doit se retrouver exactement partout où notre recherche analytique se heurte à des impasses, soit à des confusions, soit la plupart du temps à des sortes de cercles et de tautologies.*

Or, je dis qu'il est vrai que la découverte analytique ce n'est pas cela. Et son ressort est dans ceci, non pas simplement, comme nous l'avions jusqu'ici méconnu, des significations dites libidinales, dites instinctuelles, à toute une série de comportements humains. C'est vrai, il y a ça! Mais c'est que ces significations, que toute une zone de significations - et qui sont des plus primordiales, des plus enracinées, des plus proches des besoins au sens de l'insertion la plus animale dans l'entourage en tant que nutritif et en tant que captivant; que ces significations pour l'être humain sont soumises dans leur suite, dans leur formation, je dirai plus dans leur instauration, dans leur venue au jour, à des lois qui sont celles du signifiant.

361

p. 223, l. 17

d'avoir été beaucoup plus loin qu'on n'a jamais été dans leur lecture, à savoir jusqu'au signifiant

## LES PSYCHOSES

Quand je vous ai parlé du jour et de la nuit, c'était pour vous faire sentir qu'au-delà de tout ce que recouvre le jour, la notion même de jour, le mot jour, la notion de la venue au jour est quelque chose d'à proprement parler insaisissable dans aucune réalité; il n'y a aucune définition, aucune limite si ce n'est que cette fonction de l'opposition du jour et de la nuit est quelque chose, comme une opposition signifiante, fondamentale, qui dépasse infiniment toute espèce de signification, qu'elle arrive à recouvrir. Et si j'ai pris le jour et la nuit, c'est parce que notre sujet, c'est bien entendu, l'homme et la femme. Et que le signifiant homme comme le signifiant femme sont autre chose qu'attitude passive ou qu'attitude active; qu'attitude agressive ou qu'attitude cédante; sont autre chose que des comportements, qu'il y a un signifiant caché là derrière, sans aucun doute, bien entendu qui n'est nulle part absolument incarnable, mais qui quand même est au plus, de la façon la plus proche, incarné dans l'existence du mot homme et du mot femme.

En fin de compte, si ces registres de l'être sont quelque part, c'est en fin de compte dans les mots. Il n'est pas forcé que ce soit des mots verbalisés. Il se peut que ce soit un signe sur une muraille, il se peut que pour le primitif ce soit une peinture, une pierre, mais quelque chose qui est ailleurs que dans *toute espèce de mode particulière de type de comportement, de relation, de pattern, qui s'appelle attitude ou comportement féminin ou masculin.*

*La réalité humaine - ceci n'est pas une nouveauté, parce qu'à partir du moment où je vous le dis vous devez reconnaître que nous ne disons absolument pas autre chose en disant par exemple que le complexe d'Œdipe est absolument essentiel pour l'être humain pour accéder à une structure humanisée du réel; c'est cela que ça veut dire, et ça ne peut pas vouloir dire autre chose; car il faut que toute cette composition relationnelle avec la cristallisation de l'Œdipe où le sujet bien entendu ne peut pas être considéré comme purement et simplement pris dans un champ, et duquel, par les lignes de force d'une relation triangulaire où à tout instant*

p. 224, l. 8

.. quelque chose qui est ailleurs que dans des types de comportement ou des patterns. Ce n'est pas une nouveauté. Quand nous disons que le complexe d'Œdipe...

*Leçon du 18 avril 1956*

nous ne pouvons articuler le complexe d'Œdipe et ses diverses modalités, ses divers résultats et toutes les conséquences que nous lui donnons que dans la mesure où le sujet est à la fois lui et les deux autres des partenaires. C'est ce que signifie exactement le terme d'identification que vous employez à tout instant.

Si cette intersubjectivité, avec ce qu'elle a à une certaine étape de vécu typiquement, avec cette crise que l'on appelle « déclin » et qui sanctionne par l'introduction dans le sujet d'une certaine nouvelle dimension que nous appelons plus ou moins proprement et avec toutes les discussions que cela comporte; si en somme, une crise dont nous avons défini et localisé le champ sous le nom de l'Œdipe, n'a pas simplement en elle-même cette structure, elle incontestablement et évidemment symbolique. On ne peut pas penser le complexe d'Œdipe autrement. S'il n'y a pas organisation dialectique dans le complexe d'Œdipe, nous ne savons plus ce que les pots veulent dire, si nous ne les disons pas comme une structure symbolique, mais si nous ajoutons que le passage du sujet par cette expérience symbolique ou dialectique est essentiel à son accès à la réalité, et par toutes nos voies, par tout ce qui court dans la littérature, dans la façon dont nous expliquons les choses, dont nous nous accordons sur un certain nombre de principes fondamentaux, cela implique donc que pour qu'il y ait réalité, qu'il y ait accès suffisant à la réalité, que la réalité ait son poids, que le sentiment de la réalité soit pour nous un juste guide, pour qu'il n'y ait pas réalité psychotique, c'est-à-dire franchissement de la réalité dans la psychose, il faut que le complexe d'Œdipe ait été vécu. je ne pense même pas que la question fasse doute.

Mais le fait que ce ne serait pas généralement reçu ne change rien à la question. Il suffit que certains le tiennent pour sûr pour que par là même soit posé cette question. C'est donc d'une certaine expérience purement symbolique, à un de ces niveaux tout au moins impliquant la conquête de la relation symbolique comme telle, que dépend l'équilibration, la juste situation du sujet humain dans la réalité, dans son ensemble.

## LES PSYCHOSES

Et après tout, maintenant à y réfléchir, qu'avons-nous besoin même de la psychanalyse pour le savoir? Comment ne sommes-nous pas étonnés que depuis longtemps les philosophes n'aient pas mis l'accent sur le fait que la réalité humaine est irréductiblement structurée comme signifiante ?

C'est de là que je parlais une fois de plus la dernière fois, que sont bâties si je puis dire ces arches, que ces lignes de force sont faites, du signifiant comme tel, qu'il y ait un certain nombre d'éléments.

je parlais tout à l'heure du jour et de la nuit, de l'homme et de la femme, de la paix et de la guerre. je pourrai encore énumérer un certain nombre de choses qui sont quelque chose qui ne se dégage pas du monde réel, qui lui donne son bâti, ses axes, sa structure, qui l'organise, qui font que l'homme s'y retrouve, qui font qu'il y a pour lui en effet une réalité, telle que nous la faisons intervenir dans l'analyse suppose à l'intérieur lui-même, cette trame, ces nervures de signifiant comme tel.

L'important d'attirer l'attention là-dessus, ce n'est pas de vous apporter cela comme quelque chose de nouveau. je veux dire que je vous l'apporte comme quelque chose de perpétuellement impliqué dans notre discours, mais de jamais isolé comme tel, ce qui pourrait jusqu'à un certain degré n'avoir pas d'inconvénient, mais qui en a, qui en a précisément par exemple quand vous lisez tout ce qui est écrit sur les psychoses. Et vous verrez que quand on parle des psychoses les mêmes mécanismes d'attraction, de répulsion, de conflit, de défense, sont mis en cause dans notre discours, que quand nous parlons des névroses; mais que les résultats quand même, phénoménologiquement et psychopathologiquement sont tout de même distincts *ne disons pas opposés, si le mot opposé en effet veut dire quelque chose dans notre propre registre. Mais pourtant nous ne donnons pas enfin de compte d'autre explication.*

Nous nous contentons des mêmes effets de signification. C'est là qu'est l'erreur. C'est là que quelque chose ne peut manquer de nous apparaître comme franchement insuffisant.

p. 225, l. 6

les résultats sont distincts pour ne pas dire opposés

364

*Leçon du 18 avril 1956*

C'est là que je vous prie de vous arrêter un instant sur l'existence de la structure du signifiant comme tel, pour tout dire, existe dans la psychose.

En effet, les significations apparaissent, je dirai même si proliférantes plus proliférantes qu'ailleurs. Cela n'est pas en raison d'un motif, d'un départ, d'une relation essentielle par où la psychose se distingue radicalement de la névrose qui est que ce dont il s'agit ce n'est pas de je ne sais quelle perte également du sujet dans le labyrinthe des significations, de je ne sais quel point mort où il s'est arrêté dans ce que nous appelons fixation dans l'ordre de ces relations significatives, mais qu'il s'agit de quelque chose qui arrive à un moment au jour, qui se manifeste dans les relations du sujet au signifiant.

Qu'est-ce que ceci comporte et va pouvoir dire ?

Essayez ce que peut être l'apparition d'un pur signifiant, de ce signifiant que nous pouvons d'abord concevoir comme tellement distinct en lui-même de la signification. Il faut que nous pensions que ce qui distingue le signifiant c'est vraiment cela, d'être distinct. C'est-à-dire d'être en lui-même sans signification propre, l'apparition d'un pur signifiant, c'est là quelque chose bien entendu que nous ne pouvons même pas imaginer, par définition. Et pourtant dès que nous nous posons des questions d'origine, il faut quand même que nous nous approchions de ce que ça peut représenter.

Est-ce que vous ne voyez pas que ces signifiants de base sans lesquels l'ordre des significations humaines, l'ordre de ces intérêts - c'est notre expérience qui à tout instant nous le fait sentir - ne saurait s'établir, - est-ce que ce n'est pas justement cela que nous expliquent toutes les mythologies ? Est-ce que vous vous imaginez le terme de « pensée magique », avec lequel la connerie scientifique moderne s'exprime pour chaque fois qu'on se trouve devant quelque chose qui semble dépasser ces petites cervelles ratatinées de gens dont il semble que pour pénétrer dans le domaine de la culture, la condition première et indispensable est que rien d'eux-mêmes les prenne dans un désir quelconque qui les humanise. Est-ce que vraiment le terme de « pensée magique »

## LES PSYCHOSES

vous paraît suffire pour expliquer que des gens, des gens qui avaient toutes les chances d'avoir les mêmes rapports sur la naissance, qui nous ont interprété la naissance du monde comme le jour et la nuit, comme la terre, le ciel, comme des entités qui se conjuguent et qui copulent, et qui, dans une famille mêlée d'assassinats, d'incestes, d'éclipses extraordinaires, de disparitions, métamorphoses, mutilations de tel ou tel terme. Et vous croyez que pour ces gens-là, ces choses ils les prennent vraiment au pied de la lettre ? S'imaginer qu'ils expliquent quelque chose, c'est vraiment les mettre au niveau mental de l'évolutionnisme de nos jours qui, lui, croit expliquer quelque chose... je crois que dans le mode de l'insuffisance de la pensée, nous n'aurions dans ce cas-là, absolument rien à envier aux Anciens.

N'est-il pas clair que ces mythologies c'est très précisément quelque chose qui veut dire ça, qui vise ce qui est en effet essentiel à la position, à l'installation, à la tenue debout de l'homme dans le monde. Savoir en effet quels sont les signifiants primordiaux. Comment on peut concevoir leurs rapports, leur généalogie. Il n'y a pas besoin d'aller les chercher dans les mythologies grecque, égyptienne. M. Griaule est venu nous expliquer la mythologie en Afrique. Ils s'imaginent qu'il s'agissait réellement d'un placenta divisé en quatre; et l'un arraché avant les autres, entraînant avec lui un morceau de placenta, introduisant la première dissymétrie avec la dialectique entre ces quatre éléments primitifs, sans cesse qui sert à expliquer aussi bien la division des champs, la façon dont on porte les vêtements, ce que signifiaient les vêtements, le tissage, tel ou tel art, etc...

C'est très précisément la généalogie des signifiants pour autant qu'elle est essentielle à un être humain pour s'y reconnaître, pour s'y retrouver, pour y découvrir, non pas seulement les poteaux d'orientation qui se plaquent comme une espèce de moule extérieur stéréotypée sur ces conduites; ça ne lui donne pas simplement des patterns; ça lui permet une libre circulation dans un monde désormais

*Leçon du 18 avril 1956*

mis en ordre. Est-ce que ce n'est pas de cela justement qu'il s'agit quand, dans cette psychologie l'homme moderne, peut être bien moins loti, nous en savons le soupçon depuis quelque temps, qu'un primitif, pour s'y retrouver dans cette ordre de significances, et qui en est réduit sur beaucoup de choses, il faut bien le dire, tout à fait à la différence du primitif qui a tout de même des clefs grâce à ses mythes, pour toutes sortes de situations extraordinaires, il y a des clefs pour le cas où il se met en rupture avec tout; il est encore pris, il retrouve encore la possibilité des signifiants qui le supportent à ce moment-là, qui lui disent par exemple très exactement la forme de la punition que comporte sa sortie qui peut produire à plus d'un niveau des désordres et de la règle qui lui impose son rythme fondamental. Nous, nous en sommes, me semble-t-il, plutôt réduits à rester très peureusement dans un conformisme, et à craindre de devenir un petit peu fous, dès que nous ne disons pas, en somme, exactement la même chose que tout le monde. C'est plutôt ça la situation de l'homme moderne.

Alors bien entendu, à partir du moment où nous incarnons tant soit peu cette présence du signifiant dans le réel nous pouvons peut-être nous imaginer aussi qu'en effet si quelque chose dont nous avons le sentiment de la sortie d'un signifiant, que ça s'est produit de la sortie d'un signifiant, avec tout ce que cela peut comporter de retentissement, jusqu'au plus intime des comportements et des pensées, il est certain que l'apparition de tel ou tel registre, comme celui d'une nouvelle religion, ça n'est pas quelque chose que nous puissions manipuler facilement, l'expérience le prouve. *Quand nous nous intéressons à ces problèmes en termes simplement de virage des significations, de changement du sentiment, de changement des rapports, du moins socialement conditionnés, que l'élément du nouveau symbole de la création d'un signifiant nouveau* que son apparition littéralement dans le monde, et dont on ne sait donc pas qu'elle s'accompagne de toutes sortes de phénomènes dits révélateurs, et qui peuvent chez ses porteurs, apparaître sous un mode

367

p. 226, l. 15

Cela lui permet une libre circulation dans un monde désormais mis en ordre. L'homme moderne est peut-être moins bien loti.

p. 226, l. 32

... l'expérience le prouve. Il y a un virage des significations, un changement du sentiment commun, des rapports socialement conditionnés, mais il y a aussi toutes sortes de phénomènes dits révélateurs.



## LES PSYCHOSES

souvent assez perturbant pour que les termes dont nous nous servons dans les psychoses nous paraissent absolument inappropriés pour désigner leurs réactions; *le caractère ravageant à son apparition de quelque chose qui est une nouvelle structure dans les relations entre les signifiants de base, c'est quelque chose que nous pouvons entrevoir comme devant être étudié en visant, recherchant, ce que peut être l'apparition d'un nouveau terme dans l'ordre du signifiant.*

Cela n'est pas notre affaire. *En fait, nous avons affaire à ce quelque chose tel que si nous le voyons à l'état résiduel, à l'état de noyau irréductible dans un certain nombre de phénomènes qui sont à notre portée, qui sont ceux que nous considérons chez des sujets pour lesquels nous touchons du doigt, avec évidence, l'intervention de quelque chose qui se passe au niveau de la relation dite oedipienne, simplement la question supplémentaire que le vous invite à vous poser, est ceci si nous ne pouvons pas nous intéresser à ce que peut constituer l'apparition d'un signifiant, phénomène qu'à proprement parler nous n'avons jamais ou professionnellement à considérer comme tel, ce que tous nos propos jusqu'à présent nous poussent à mettre au premier plan, pour nous interroger là-dessus, est-ce qu'il n'est pas concevable, et plus concevable en effet que partout ailleurs, chez des sujets qui sont immédiatement accessibles, qui sont les psychotiques, de considérer les conséquences d'un manque essentiel d'un signifiant ?*

Là encore, je ne dis rien de nouveau. je formule simplement d'une façon claire ce qui est perpétuellement impliqué dans notre discours quand nous parlons du complexe d'Œdipe, *nous disons qu'un cas ou une névrose, comme on s'exprime plus ou moins proprement - une névrose sans Œdipe, de temps en temps nous sommes amenés à penser qu'il y en a peut-être ? Ce n'est pas vrai, mais on l'a soulevé.* Dans une psychose nous admettons assez volontiers qu'il y a eu quelque chose qui n'a pas fonctionné, qui ne s'est pas complété dans l'Œdipe, essentiellement en essayant de voir, d'après un cas paranoïaque tout à fait homologue par certains

p. 226, l. 37

L'apparition d'une nouvelle structure dans les relations entre les signifiants de base, la création d'un nouveau terme dans l'ordre du signifiant, ont un caractère ravageant.

p. 226, l. 40

Cela n'est pas notre affaire... Par contre, nous avons affaire à des sujets chez qui nous touchons du doigt à l'évidence quelque chose qui a lieu au niveau de la relation oedipienne, un noyau irréductible.

p. 227, l. 9

... quand nous parlons du complexe d'Œdipe. Une névrose sans Œdipe, ça n'existe pas. On en a soulevé la question, mais ce n'est pas vrai.

*Leçon du 18 avril 1956*

côtés au cas du président Schreber qu'un analyste, a eu à étudier in vivo. *C'est bien à cela qu'il arrive. Rien n'est concevable dans le déroulement depuis la période prépsychotique jusqu'à l'épanouissement de la structure psychotique qu'il nous présente comme une tentative de restitution, dont il voit très bien que ce n'est pas une restitution comme une autre*, dont il dit des choses qui vont en fin de compte être très proches de ce que je vais vous dire, à ceci près que manifestement il s'embrouille et se perd perpétuellement, parce qu'il ne peut arriver à formuler les choses comme celles-ci, comme je vous propose de les formuler: la psychose consiste en un manque quelque part, un trou, le manque au niveau du signifiant comme tel; cela peut vous paraître insuffisant, imprécis. Mais c'est tout de même assez suffisant pour se formuler, même si nous ne pouvons pas dire - *et pour cause* -, ce que c'est ce signifiant, ce que ça va être.

Nous allons au moins qu'est ce signifiant pouvoir le cerner par approximation dans un certain secteur, dans un certain champ; nous pouvons désigner, je dirai, l'ensemble des significations avec lequel apparaît, connoté dans son approche - si on peut parler de l'approche d'un trou, mais en effet, pourquoi pas ? Il n'y a rien de plus dangereux que l'approche d'un vide. Et il y a une autre forme de défense, peut-être que celle provoquée par une tendance ou une signification interdite, c'est la défense qui consiste à ne pas s'approcher de l'endroit par exemple où il n'y a pas de réponse à la question. Bien entendu, nous y sommes bien tranquilles. Et somme toute, on peut bien le dire, c'est la caractéristique des gens normaux. « Ne posons pas de questions ».

Nous l'avons appris, c'est pour cela que nous sommes là. *Mais du fait que nous sommes psychanalystes, il faut faire un tout petit retour sur cette conséquence primitive de l'éducation que nous avons eue*, il faut nous dire que nous sommes peut-être quand même faits pour justement, au moins dans la stricte mesure où cela peut nous servir à éclairer les malheureux qui, eux, se sont posés des questions. Car en fin de compte, nous sommes certains maintenant que chez les névrosés il y a une question; eux c'est sûr qu'ils se la sont

p. 227, l. 14

au cas du Président Schreber

p. 227, l. 19

même si nous ne pouvons pas dire tout de suite ce qu'est ce signifiant

p. 227, l. 28

on nous l'a appris, et c'est pour cela que nous sommes ici. Mais en tant que psychanalystes, nous sommes tout de mêmes faits pour essayer d'éclairer les malheureux.

369

posée; chez les psychotiques, ce n'est pas sûr; la réponse leur est peut-être venue avant que la question se soit posée, c'est une hypothèse. Ou bien la question s'est posée toute seule, ce n'est pas impensable.

Nous avons tout de même assez appris le maniement de ces choses pour savoir qu'une question n'est pas la question du sujet, qu'il n'y a pas de question sans qu'il y ait un autre à qui il la pose; quelqu'un me disait récemment dans une analyse: « en fin de compte, je n'ai rien à demander à personne ». C'est un aveu triste. Je lui ai fait remarquer qu'en tout cas, s'il avait quelque chose à demander, il faudrait forcément qu'il le demande à quelqu'un. C'est l'autre face de la même question. Si nous nous mettons fortement cette relation dans la tête, il ne nous paraîtrait pas extravagant que je dise qu'il est aussi possible que la question se soit posée la première, que ce ne soit pas le sujet qui l'ait posée. Tout ce qui se passe à l'entrée d'une psychose, ce que je vous ai montré dans les présentations des malades -rappelez-vous, ceux qui y viennent, un petit sujet qui, à nous, nous paraissait très lucide. Il était bien clair que depuis longtemps, vu la façon dont il avait crû et prospéré dans l'existence au milieu de cette anarchie, simplement un peu plus patente que chez les autres, de la situation familiale, il s'était attaché, sans très bien savoir ce qui se passait à un ami; et que tout à coup il était arrivé quelque chose, et il n'était pas capable d'expliquer quoi. *Et nous avons très bien compris qu'il y avait eu quelque chose qui s'était passé quand la fille de son partenaire, à travers l'existence de celui qui était devenu vraiment son point d'enracinement dans l'existence, la fille lui était apparue: il se passait quelque chose d'inexplicable.* Nous, nous complétons dans ces cas-là, naturellement. Nous disons: il a senti cela comme incestueux, d'où défense; et puis tout cela naturellement, bien sûr. D'ailleurs nous ne sommes pas très sûrs quant à l'articulation exacte de ces choses. Nous avons appris grâce à Freud, que le principe de contradiction ne fonctionne pas dans l'inconscient. C'est une formule suggestive et intéressante, mais qui, si on s'arrête là, est un peu courte, *mais grâce*

p. 228, l. 13

Nous avons très bien saisi que cela tenait à l'apparition de la fille de son partenaire

p. 228, l. 19

formule, si on s'en tient là, un peu courte

*Leçon du 18 avril 1956*

*à cela ça nous évite à nous dans notre discours, de tenir moins de compte du principe de contradiction.* Quand une chose ne marche pas dans un sens, elle est expliquée par son contraire. C'est pourquoi les choses sont admirablement expliquées dans l'analyse. Voilà! On retrouvait ce petit bonhomme « extrêmement lucide », lui parfaitement avait beaucoup moins bien compris que nous que ses manifestations étaient tout à fait frappantes, parce que littéralement il butait là devant quelque chose; et pourquoi ne pas dire que justement il lui manquait tout à fait la clef pour s'y retrouver, et que ce quelque chose qui s'est passé, c'est que littéralement, il est allé se mettre trois mois sur son lit pour comprendre ce qui se passait. Il était dans la perplexité.

Si on ne touche pas là justement du doigt ce quelque chose qui se retrouve, si on sait le regarder à chaque moment, qui s'appelle la prépsychose, à savoir le sentiment qu'en effet le sujet, lui, est arrivé à ce qui pour lui était le bord du trou. Si nous voyons, si nous savons retenir cela, justement, un minimum de sensibilité de notre part, que notre métier pourrait nous donner, nous pouvons prendre au pied de la lettre ce que nous voyons, au pied de la lettre ce que nous voyons, au pied de la lettre si nous savons le chercher et le regarder, et peut-être voir s'il ne s'agit pas de l'assomption, et de comprendre ce qui se passe là où nous ne sommes pas. Il ne s'agit pas de phénoménologie. Il s'agit de savoir que nous sommes capables de concevoir, non pas d'imaginer, de concevoir ce qui en résulte, si nous partons de cette idée: qu'est-ce qui se passe pour un sujet quand la question lui vient du trou, quand le départ vient de là où il n'y a pas de signifiant, quand c'est justement le manque qui se fait sentir comme tel, quand c'est du manque qu'il s'agit.

Je vous le répète, il ne s'agit pas de phénoménologie. Il ne s'agit pas de faire les fous. Nous le faisons assez croyez-moi d'habitude, parce qu'on a bien souvent cette impression dans notre dialogue interne. Il ne s'agit pas de cela du tout. Il s'agit littéralement, avec un cas pareil, d'approcher

## LES PSYCHOSES

certaines conséquences telles qu'elles sont concevables d'une situation ainsi déterminée. Le sujet, l'ensemble signifiant implicite, tel qu'il lui suffit à faire son petit monde de petit homme solitaire dans la foule du monde moderne, est tout à fait clair. Tous les tabourets n'ont pas quatre pieds. Il y en a qui se tiennent debout avec trois. Je vous assure pour la plupart des gens dans notre monde moderne, les points d'appui sont excessivement réduits. Dès qu'on est arrivé à des tabourets sur trois pieds, il n'est plus question qu'il en manque un seul, parce que les choses vont tout de suite très loin. C'est peut-être tout simplement de cela qu'il s'agit. Il s'agit donc de savoir ce qui se passe quand le sujet est confronté à un certain carrefour de son histoire biographique avec une chose qui existe là depuis toujours, pour laquelle nous nous sommes, en suivant ces choses à la trace, contentés de la notion de Verwerfung, à savoir qu'il peut y avoir au départ pas assez de pieds pour le tabouret, et puis qu'il tienne quand même un certain moment.

*Il s'agit donc de savoir ce qui se passe quand le sujet se trouve affronté non pas à un conflit, bien entendu, cela pourra entraîner toutes sortes de conflits, et plus d'un; c'est justement là que nous nous apercevons de la structure particulière du conflit. Mais en ne nous laissant pas arrêter à cette constellation conflictuelle, en voyant si la structure des conflits est différente, que leur constellation ne se motive et ne s'explique que si on voit le problème, la question posée d'une façon toute différente, d'une sorte de décompensation significative, qui est celle de la névrose. Quand nous voyons que ce qui se passe est infiniment plus manifeste, plus ordonnant dans ce quelque chose que nous pouvons concevoir comme ce qui se passe, si tout d'un coup, parce que le signifiant est toujours solidaire, je veux dire que tout ce qui était éléments fondamentaux du signifiant ne forme jamais - parce que la signifiance même du signifiant - que quelque chose de cohérent, quand le sujet à propos du manque du signifiant doit être nécessairement amené à remettre en cause l'ensemble du signifiant.*

p. 229, l. 7

Cela peut entraîner plus d'un conflit mais il ne s'agit pas essentiellement des constellations conflictuelles qui, dans la névrose s'expliquent par une décompensation significative. Dans la psychose, c'est le signifiant qui est en cause, et comme le signifiant n'est jamais solitaire, comme il ne forme jamais que quelque chose de cohérent - c'est la signifiance même du signifiant - le manque d'un signifiant amène nécessairement le sujet à remettre en cause l'ensemble du signifiant\*.

\*signifiant solitaire: les versions en circulation comportent effectivement « solitaire », ce qui ne peut être qu'une erreur reprise par le rédacteur, car, par définition le signifiant n'existe que par rapport à d'autres signifiants. Il n'est donc pas « solitaire », mais « solidaire » des autres.

*Leçon du 18 avril 1956*

Je dis ceci est la clef fondamentale de la position du problème concernant l'entrée dans la psychose, concernant la succession des étapes dans la psychose, concernant la signification de la psychose.

À tout instant les questions sont posées dans la psychose dans des termes qui impliquent ce que je suis en train de vous dire. Qu'est ce par exemple qu'un Katan, quand il essaie de trouver le sens de l'hallucination, dit et formule? Il dit « l'hallucination c'est un mode défense comme les autres » Et il s'aperçoit d'ailleurs qu'il y a des phénomènes différents et très voisins les uns des autres. Il y a ce qu'on peut appeler simplement l'interprétation, cette certitude d'interprétation sans contenu. Je vous l'ai déjà fait sentir. Et puis l'hallucination, avec ce qu'elle comporte de différent, pour les deux, il admet les mêmes mécanismes qui sont destinés en quelque sorte à protéger à protéger le sujet, selon un mode différent de celui qui se passe dans les névroses. Dans les névroses, nous dirons que c'est la signification qui disparaît, qui va se nicher quelque part, qui est pour un temps éclipsé. Et puis la réalité, elle, tient le coup. Les défenses sous ces modes ne sont pas suffisantes dans le cas de la psychose. Et, pour protéger les sujets, quelque chose apparaît dans la réalité profondément perturbée. Il voit là du dehors d'où pourrait venir la menace, c'est-à-dire quelque chose qui éprouverait en lui la pulsion instinctuelle à laquelle il s'agit à tout prix de faire face. en somme, ici on ne va pas assez loin.

Le terme de réalité que nous employons vaguement paraît tout à fait insuffisant. Pourquoi ne pas oser dire - car nous avons une singulière prudence dans notre langage - que nous admettons comme mécanisme le « id ». Ici en somme il a le pouvoir de changer, modifier, perturber ce qu'on peut appeler la vérité de la chose, puisqu'il s'agit d'une chose qui justement l'intéresse, ou est censée, par définition, l'intéresser, puisque c'est de cela qu'il s'agit dans le cas de Schreber.

Par exemple, il s'agirait de le protéger contre les tentations homosexuelles il s'agit donc, non pas seulement qu'il ne voit pas la personne réelle. D'ailleurs, jamais personne

## LES PSYCHOSES

n'a été à dire - et Schreber moins que les autres - que tout d'un coup c'est la face même de ses semblables mâles qui lui étaient tout d'un coup par la main de l'Éternel recouverte d'un manteau. Il les voyait toujours fort bien. Nous admettons simplement qu'il ne les voyait pas vraiment. C'est-à-dire pour ce qu'ils étaient pour lui, pour des objets effectifs d'une attraction amoureuse.

À partir du moment où nous osons en effet parler non pas de réalité, vaguement, comme si c'était la même chose, la réalité des murailles contre lesquelles nous nous cognons, mais signifiante, c'est-à-dire ce quelque chose qui se présente pour nous non pas simplement comme des arrêts, des butées, des obstacles, mais comme quelque chose qui se vérifie, qui s'instaure de soi-même comme orientant ce monde, comme y introduisant des êtres, pour les appeler par leur nom.

Pourquoi ne pas admettre aussi, puisque nous admettons des choses mystérieuses, qu'entre toutes le « id » est capable d'escamoter la vérité de la chose.

Nous pouvons aussi poser la question en sens inverse. À savoir: qu'est-ce qui se passe quand la vérité de la chose manque, quand il n'y a rien pour la représenter dans sa vérité, quand par exemple le registre du père, dans *sa fonction essentielle, dans ce qui fait qu'il est pensé comme père, avec toutes les connotations que ce terme implique - parce que le père n'est pas seulement le générateur, parce qu'il est beaucoup d'autres choses encore, qu'il est celui qui possède la mère, qu'il est celui qui la possède de droit, qu'il est celui qui la possède en principe en paix; que les registres et les fonctions de cette exigence, et surtout la façon dont il va intervenir dans la formation, pour le conflit, pour la réalisation de l'œdipe, où le fils, c'est-à-dire quelque chose qui est aussi une fonction, et corrélatrice de cette fonction du père, va prendre forme, avec tout ce que cela comporte, semble-t-il, si notre expérience existe, d'essentiel pour l'accession au type de la réalité - eh bien, qu'est-ce qui se passe, si, cela est pensable, concevable, et à quel moment ce quelque chose s'est produit, qui est un manque, dans la fonction formatrice du père, dans*

p. 230, l.10

quand par exemple le registre du père est en défaut. Le père n'est pas seulement le générateur.

p. 230, l. 12

Sa fonction est centrale dans la réalisation de l'Œdipe et conditionne l'accession du fils - qui est aussi une fonction et corrélation de la première - au type de la virilité.

p. 230, l. 15

que se passe-t-il si un certain manque s'est produit dans la fonction formatrice du père ?

*Leçon du 18 avril 1956*

*sa présence, si le père a eu un certain mode de relation et de rapport effectif tel que ce n'est pas le conflit qui a caractérisé les choses, que ce n'est pas un effet du conflit, par une crainte de la castration par exemple, que le fils a pris la position féminine, si ce n'est par exemple (pour appeler les choses par leur nom) si le père lui-même pour des raisons tenant à de multiples causes, et qui ne sont pas du tout forcément des éléments qui soient en eux mêmes conflictuels, qui soient des modes de présentation du sujet dont il s'agit.*

Nous avons tous connu ce qui résulte à un certain niveau de, si on peut dire, la prolifération des monstres socialement, ce qui résulte pour un fils d'un de ces personnages, que je n'appelle pas en vain monstres, monstres sociaux, monstres sacrés comme on dit, qui sont des personnages qui peuvent être très souvent marqués d'un certain style de rayonnement ou de réussite, mais d'une façon tellement unilatérale, tellement toute dans le registre d'une ambition effrénée, ou d'une domination, ou d'un autoritarisme, ou d'un talent, ou d'un génie; il n'est pas forcé que toutes les choses dont il s'agit se caractérisent ni par le génie, ni par le talent, ni par le médiocre, ni par le mauvais. Simplement par l'unilatéral et le monstrueux, parce que cela comporte de (...) dans les relations interpersonnelles. Nous savons très bien, nous connaissons ce type de psychotiques ou de délinquants qui prolifèrent dans l'ombre d'une personnalité paternelle d'un caractère exceptionnel. Cela n'est certainement pas par hasard si ce type de délinquant ou de subversion de personnalité psychotique se produit spécialement dans ces situations spéciales.

Supposons que ce soit justement ceci qui comporte pour le sujet l'impossibilité d'assumer la réalisation du signifiant père, au niveau symbolique, qu'est-ce qu'il reste ? Il reste évidemment tout de même la relation imaginaire, c'est-à-dire justement que c'est une image, que c'est quelque chose qui ne s'inscrit pas du tout dans une dialectique triangulaire quelconque, mais que comme la personne réelle est une image, la relation sera réduite à cette image: sa fonction essentielle d'aliénation spéculaire, de modèle, quelque chose

p. 230, l. 17

Le père a pu avoir effectivement un certain mode de relations tel que le fils prend bien une position féminine, mais ce n'est pas par la crainte de la castration

p. 230, l. 19

- le fils prend bien une position féminine

375



## LES PSYCHOSES

à quoi le sujet peut s'accrocher, s'appréhender sur le plan imaginaire, existera quand même. Elle existera justement dans le rapport tout à fait démesuré d'un personnage ou d'un type qui se manifeste purement et simplement dans l'ordre de la puissance et non pas dans l'ordre du pacte.

Ce que nous verrons apparaître, c'est quelque chose dont nous parlons, la relation de rivalité, l'agressivité, la crainte, et tout ce que vous voudrez. Mais ce qu'il faut voir, c'est que ce qui peut se produire et ce qui se produit, c'est quelque chose qui va très loin, parce que dans la mesure où cela reste sur le plan de la relation imaginaire, et où cette relation imaginaire est prise dans un rapport purement duel et dans un rapport démesuré, elle va prendre une toute autre signification que la relation d'exclusion réciproque que comporte l'affrontement spéculaire. Elle va prendre l'autre fonction qui est celle de la capture imaginaire, biologiquement, elle va prendre en elle-même et d'emblée la fonction sexualisée, sans avoir besoin d'aucun intermédiaire, d'aucune identification à la mère ni à qui que ce soit. Le sujet va prendre, ce que nous voyons chez les animaux, la position intimidée, chez le poisson ou le lézard. La relation imaginaire va s'instaurer elle-même, toute seule, d'emblée, sur un plan qui n'a lui-même rien de typique, qui a simplement ceci de déshumanisant, il ne laisse pas place à la relation d'exclusion, réciproque, à la relation d'agressivité en tant qu'elle permet de fonder l'image du moi sur cet orbite que donne l'autre modèle, l'autre plus achevé comme tel.

Et nous aurons, d'ores et déjà, à ce niveau-là, la possibilité de concevoir quelque chose qui va introduire une sorte d'aliénation plus radicale qu'une autre dans les rapports entre les sujets, une relation d'aliénation sans aucun doute, mais qui ne sera pas celle, si l'on peut dire, liée à un signifié néantisant, comme cela se passe dans un certain mode de la relation rivalitaire avec le père, mais avec, si je puis dire, un anéantissement du signifiant, dont il faudra que le sujet porte la charge, assume la compensation, longuement, dans sa vie, par une série d'identifications purement conformistes

*Leçon du 1254 avril 1956*

à des gens qui lui donneront le sentiment de ce qu'il faut pour être un homme. C'est ainsi que la situation se soutient longtemps, nous permet de voir que des psychotiques ont vécu compensés dans l'existence, ont eu apparemment tous les modes ordinaires de comportements considérés comme normalement virils, et que mystérieusement - et Dieu sait pourquoi - tout d'un coup ceux-ci se décomposent. Est-ce que cela nous ne pouvons pas le concevoir au moment où quelque chose rend nécessaires les béquilles imaginaires qui ont pu permettre au sujet la compensation de cette absence du signifiant? Comment est-ce comme tel que le signifiant repose ses exigences ?

Comment ce qui est manque intervient, interroge comme tel ? *Et comment les réponses, si elles sont données comme cela, que le sujet va donner, doivent passer nécessairement par une série de phénomènes qui sont alors caractérisés comme phénomènes de signifiants, c'est-à-dire par cette grande perturbation de discours intérieur au niveau phénoménologique du terme, qui va se produire chez le sujet ? Comment est-ce que l'entrée de la question posée par un manque du signifiant va se manifester?*

D'abord par un phénomène qu'il faut considérer comme un phénomène de frange, c'est-à-dire une mise en jeu du signifiant comme tel, du rapport du sujet au discours, de la relation au discours intérieur, au discours masqué de l'autre qui est toujours en nous, et qui apparaît tout à coup éclairé, se révèle dans sa fonction propre, parce que c'est en quelque sorte la seule chose qui à ce moment peut retenir le sujet dans le niveau du discours, qui est tout entier menacé, tout entier menace de lui manquer, est là, prêt à disparaître, et qui constitue pour lui la véritable menace, le véritable crépuscule menaçant de la réalité, qui caractérise l'entrée dans les psychoses.

C'est le point que nous essaieront d'avancer un peu plus la prochaine fois.

377

p. 231, l. 22

Avant de tenter de résoudre ces problèmes, je voudrais vous faire remarquer comment se manifeste l'apparition de la question posée par un manque du signifiant



*« C'est de là que résultent les innombrables malentendus que je dois présumer de la part de Dieu, en ont résulté les tortures intellectuelles presque insupportables que je devais subir pendant des années. Aussi longtemps que Dieu voit par mon intermédiaire, participe à mes impressions... ». Dans l'étude d'un cas quel qu'il soit, et celui-là en particulier, il me semble qu'on ne peut que toucher, vérifier ceci, qu'on ne trouve vraiment le rythme qui permet de s'y intéresser pleinement dans bien des cas. Dans cette analyse du président Schreber, l'essaie de refaire pour vous, de me reporter au texte allemand.*

« Aussi longtemps que la volupté d'âme dans mon cœur, permet la jouissance, ou aussi longtemps que mon activité intellectuelle fait sortir des pensées formulées en mots, aussi longtemps que ces trois choses parallèles se produisent; Dieu est pour ainsi dire satisfait et la tendance à se retirer de moi ne se fait ou bien pas du tout sentir, ou bien seulement dans le minimum..., qui comme je dois le supposer est conditionné dans un risque périodique par les dispositions que l'on avait prises une fois, il y a des années, et qui sont contradictoires à l'ordre de l'univers. C'est ce qui sert à maintenir à une juste distance tout ce qui tend à se précipiter vers lui, à

p. 233,1.1 Que Schreber ait été exceptionnellement doué, comme il l'exprime lui-même pour l'observation des phénomènes dont il est le siège et la recherche de leur vérité, donne à son témoignage sa valeur incomparable \*.

\* Rajout. Ceci étant dans la leçon du 18 avril 1956.

## LES PSYCHOSES

se concentrer dans une sorte de point central, par la vertu de la force d'attraction qu'exerce son propre être sur ce qui reste au monde d'existant.

...Mais d'un autre côté, l'homme n'est pas capable de jouir et de penser sans *cesse*. Donc aussitôt que je m'abandonne au rien penser, sans laisser se produire simultanément les soins de la volupté dans le sens précis...

... Le retrait des rayons réapparaît immédiatement avec ces phénomènes accessoires plus ou moins désagréables pour moi, sensation douloureuse, crise de hurlements, accompagnés par un vacarme quelconque dans ma proximité.

Il y ajoute:

« En ces occasions, on me ferme régulièrement les yeux, par miracle, pour me priver de mes impressions visuelles. Autrement, celles-ci maintiendraient leur effet attractif sur les régions... »

Nous pourrions, d'ores et déjà poursuivre cette lecture. Arrêtons-nous un instant. J'ai commencé par là pour bien vous indiquer ce que j'entends faire aujourd'hui, à savoir vous mener dans un certain nombre d'endroits que j'ai choisis, je pense, au mieux dans cette lecture assez énorme que représentent les quelques 400 ou 450 pages du livre de Schreber, pour vous montrer quelque chose qui, direz-vous, se trouve bien au niveau du phénomène.

En d'autres termes, nous allons apparemment nous contenter non seulement de nous faire les secrétaires de l'aliéné, comme on dit, *pour faire un reproche à l'impuissance des aliénistes; c'était ce à quoi se limitait pendant longtemps la recherche de la psychiatrie classique; mais je dirais que d'un autre côté le faire au point où nous nous trouverions, presque tomber sous d'autres reproches qui seraient plus graves*, non seulement d'en être les secrétaires, mais de prendre ce qu'il nous raconte au pied de la lettre - ce qui à la vérité est justement ce qui jusqu'ici a été considéré comme la chose à éviter.

*Enfin de compte, n'est-ce pas que c'était en raison d'une sorte de crainte qui arrêtait les prétendus secrétaires de*

p. 233, l. 11

On emploie d'habitude cette expression pour en faire grief à l'impuissance des aliénistes.

p. 233, l. 14

... ce qui jusqu'ici a toujours été considéré comme la chose à éviter

*Leçon du 25 avril 1956*

*l'aliéné*, à savoir que les premiers et grands observateurs qui ont fait les premiers classements *dans les diverses formes de la maladie* ? Est-ce que ce n'est pas en somme de n'avoir pas été assez loin dans leur manière d'écouter l'aliéné qui leur avait desséché, si l'on peut dire, le matériel qui leur était offert au point qu'il *n'a pas pu leur apparaître* que comme quelque chose d'essentiellement problématique et fragmentaire ? *Car si nous nous reportons à l'expérience de tous les jours*, vendredi, j'ai une psychose hallucinatoire chronique. Je ne sais pas si ceux qui étaient là n'ont pas été frappés combien est plus vivant ce qu'on obtient, plus *suggestives les questions posées par la nature du délire*, si *simplement*, au lieu d'essayer à tout prix de repérer si l'hallucination est verbale ou sensorielle, ou non sensorielle, on écoute simplement la malade. Celle dont il s'agissait l'autre jour nous faisait surgir l'invention dans sa vie d'une sorte de reproduction imaginaire de toutes sortes de questions dont on sentait qu'elles avaient été dans une situation antérieure impliquées par la suite même, sans que la malade l'ait formulé à proprement parler.

*Trouvez-vous que c'est une très mauvaise façon de résumer le sentiment qu'a pu donner l'autre jour la malade que j'ai présentée vendredi ?*

Bien entendu, il ne suffit pas que nous nous tenions là pour croire que nous avons tout compris. Il s'agit de savoir pourquoi les choses se passent ainsi. Mais si nous ne prenons pas en quelque sorte dans leur équilibre qui se situe à un niveau du phénomène signifiant-signifié, qui est très loin de pouvoir être épuisé par ce qu'on peut appeler la psychologie, ou la parapsychologie classique, traditionnelle, à savoir si nous sommes dans l'hallucination, l'interprétation, la sensation, la perception ou autre catégorie d'école, dont on sent bien que ce n'est pas du tout à ce niveau-là que se pose le problème, il semble que c'est déjà un très mauvais départ, même pour nous laisser le moindre espoir d'arriver à poser correctement le problème, ce n'est que le délire, à quel niveau se produit le déplacement, l'anomalie, l'aberration,

381

p. 233, l. 18

le matériel qui leur était offert au point qu'il leur est apparu...

p. 233, l. 19

... problématique et fragmentaire.

p. 234, l. 3

... combien ce qu'on obtient est plus vivant

p. 234, l. 8

sans que la malade l'ait formulé à proprement parler.

## LES PSYCHOSES

le changement de place du sujet, par rapport à des phénomènes de sens.

*Tout ceci est évidemment lié pour la plupart des auditeurs, aussi bien psychologues que médecins, aussi bien à un enseignement qu'à un exercice, ce qui après tout ne devrait pas tellement les effrayer, parce que à peu près rien n'a été fait dans ce genre, on ne saurait trop leur proposer de recourir à ce qui doit quand même être accessible à l'expérience de l'homme du commun.*

Je vais vous proposer un de ces exercices. Réfléchissez: par exemple, si *on vous posait des questions là-dessus*, à ce que c'est que la lecture ? Qu'est-ce que vous appelez lecture ? Qu'est-ce qui sera le moment où cela rend visible le moment optimum de la lecture ? Quand êtes-vous bien sûrs que vous lisez ? Vous me direz que ça ne fait aucun doute, on a le sentiment de la lecture. Nous *pensons que si nous nous mettons à saisir les caractères qui doivent être conscients pour qu'il n'y ait pas épelage, déchiffrage, il se produit quelque chose qui s'impose comme une sorte d'influence qui sera une certaine ligne de signification.*

*Voilà en effet le problème central.* Il est tout de même bien malheureux qu'il y ait beaucoup de choses qui aillent contre; à savoir que dans les rêves nous pouvons avoir le même sentiment, c'est-à-dire de lire quelque chose, alors que manifestement nous ne sommes pas capables d'affirmer qu'il y ait la moindre correspondance avec un seul signifiant. L'absorption de certains toxiques peut nous mener au même sentiment. Et ceci nous donnera l'idée que nous ne pouvons pas nous fier à l'appréhension sentimentale de la chose, qu'il faut donner une formule un tant soit plus précise, et qui fasse intervenir l'objectivité du rapport du signifiant et du signifié.

Engagez-vous dans cette voie, c'est à partir de ce moment là que la question commence. Vous verrez du même coup que les complications commencent avec. *Car il n'y a pas besoin d'imager par des cas extrêmes dans le genre de celui qui fait semblant de lire. Évidemment nous avons tous vu cela.*

p. 234, l. 20

... par rapport aux phénomènes de sens. On ne saurait trop suggérer aux psychologues et médecins de recourir à ce qui doit être tout de même accessible à l'expérience de l'homme du commun.

p. 234, l. 27

... on a le sentiment de la lecture.

*Leçon du 25 avril 1956*

Dans un temps lointain où je faisais quelques petits voyages dans des pays qui ont, dans un temps lointain conquis leur indépendance, j'ai vu un monsieur m'introduisant, c'était l'intendant d'un seigneur de l'Atlas, il a pris le petit papier qui lui était destiné. J'ai aussitôt constaté qu'il ne pouvait rien apercevoir car il le tenait à l'envers. Mais, avec beaucoup de gravité, il articulait quelque chose, histoire de ne pas perdre la face devant l'entourage respectueux; lisait-il ou ne lisait-il pas ? Incontestablement, il lisait l'essentiel, savoir si j'étais accrédité. Il y a l'autre cas extrême; c'est celui où vous savez déjà par cœur ce qu'il y a dans le texte, même si vous savez lire, ça arrive plus souvent qu'on ne croit, car, mon Dieu, pour la plupart des textes de Freud, qui sont ceux de votre usage courant dans ce qu'on peut appeler la formation psychologique et médicale, on peut dire que vous savez déjà tout cela par cœur, *et qu'une grande partie du temps, vous passez à épuiser l'abondante littérature, vous ne lisez que ce que vous savez déjà par cœur.*

C'est ce qui fait relativiser singulièrement ce qui fait le fond de ce qu'on appelle une *littérature scientifique au moins dans notre domaine, car il bénéficie de quelque privilège dans ce que je viens d'appeler la problématique du signifié et du signifiant.* En fin de compte, on a souvent l'impression que ce qui dirige au plus profond l'intention du discours scientifique, ce n'est peut-être justement rien d'autre que de rester bien exactement dans les limites de ce qui a été dit. Je veux dire qu'en fin de compte, il semblerait que la dernière tentation de ce discours serait simplement de prouver que le signataire est, si je puis dire, du point de vue du discours, comme un signe fait à ceux avec qui il communique, qu'il est non-nul. Il est capable d'écrire ce que tout le monde écrit par exemple.

Dans ces conditions, puisque aussi bien nous ne sommes pas sans attacher une certaine importance au discours, pourquoi accorder moins d'importance au témoignage en tout cas plus singulier, voire quelque fois plus original, que peut nous donner même un sujet présumé être dans l'ordre de l'insensé, puisque le décrochage nous est donné dans la vie

383

p. 235, l. 10

la littérature dite scientifique, au moins dans notre domaine



## LES PSYCHOSES

scientifique la plus commune et la plus courante, le décrochage nous est donné tout à fait patent, et manifeste d'une sorte de manque flagrant de correspondance entre les capacités intellectuelles de tel ou tel auteur qui assurément, variant dans de très grandes limites, et la remarquable uniformité de ce qu'il nous apporte dans le discours ?

*Pourquoi frapper d'avance d'une sorte de caducité ce qui sortira d'un sujet dont nous pouvons en effet présumer que le psychisme, comme on dit, est dans une situation profondément perturbée dans ses relations au monde extérieur ? Peut-être ce qu'il nous dit garde-t-il quand même sa valeur ?*

En fait, quand nous nous apercevons, pas simplement à propos d'un cas aussi remarquable que le Président Schreber, mais à propos du moindre des sujets, que si nous savons l'écouter, ce qui apparaît est principalement dans l'ordre du délire des P.H.C. quelque chose qui manifeste justement comme un rapport du sujet très spécifique et, dont lui seul peut témoigner, mais dont il témoigne avec la plus grande énergie, par rapport à l'ensemble du système du langage dans ses différents ordres, où *il se manifeste*, où *il se présente* dans un sujet. Nous n'avons vraiment aucune raison de ne pas recueillir comme tel, sous prétexte de je ne sais quoi qui serait ineffable, incommunicable, dans je ne sais quelle sensation affective du sujet, vous savez, quoi, tout ce qu'on échafaude sur les prétendus phénomènes primitifs, *élémentaires*, alors que ce dont nous voyons témoigner le sujet, c'est effectivement d'un certain virage dans le rapport de langage, dans quelque chose qu'on peut appeler dans l'ensemble une érotisation ou une passivation, ou une certaine façon de subir dans son ensemble le phénomène du langage, le phénomène du discours, d'une façon qui nous en révèle assurément une dimension à partir du moment où nous ne cherchons pas la commune mesure, le plus petit dénominateur des psychismes, *et où, justement nous avons à faire* la distance entre ce qu'il y a de vécu psychique, et l'usage, la situation en quelque sorte demi-externe où est non seulement l'aliéné mais tout sujet humain, par rapport à tout phénomène de langage.

p. 235, l.20

Pourquoi dès lors frapper d'avance de caducité ce qui sort d'un sujet qu'on présume être dans l'ordre de l'insensé.

*Leçon du 25 avril 1956*

Nous sommes en droit méthodologiquement d'accepter le témoignage de l'aliéné sur sa position par rapport au langage comme quelque chose dont nous devons tenir compte dans l'ensemble de l'analyse du phénomène des rapports du sujet au langage.

*Ce témoignage est quelque chose que nous trouvons - c'est l'intérêt majeur pour quelqu'un qui lit l'histoire de Schreber. C'est l'intérêt majeur et permanent de ce legs qu'il nous a fait de ses mémoires, de ces choses mémorables et dignes d'être méditées.*

Ceci n'est pas tout à fait perdu dans l'air pour nous avancer dans cette direction, nous avons déjà la notion, par lui-même, que quelque chose a été en lui et à un moment donné au moins s'est manifesté comme profondément perturbé, une certaine rupture, une certaine fissure est apparue, qui est à proprement parler de l'ordre des relations à l'autre; ce qu'il appelle mystérieusement « l'assassinat d'âme », qui reste dans une sorte de demi-ombre est quelque chose où notre expérience des catégories analytiques nous permet de nous repérer dans quelque chose qui essentiellement rapport dans l'image qui est là, aux origines du moi et à la notion même de ce qui est pour le sujet l'ellipse de son être, ce *quelque chose dans quoi il se réfléchit, sous le nom de moi.*

*Si il y a quelque chose qui s'est passé sur ce plan, si nous en avons le témoignage par le sujet, nous pouvons le relier à une certaine problématique qui s'insère entre cette image du moi et une image de l'Autre surélevée, exhaussée par rapport à la première, celle du grand Autre, qu'est l'image paternelle, en tant qu'elle instaure la double perspective à l'intérieur du sujet, du moi et de l'idéal du moi, pour ne pas parler à cette occasion du surmoi, et que nous avons aussi l'impression que c'est dans la mesure où il a ou non acquis ou à quelque moment perdu cet Autre, à l'intérieur duquel il peut pleinement s'affirmer dans son discours, qu'il rencontre à un certain moment cet autre purement imaginaire, cet autre aminci, cet autre déchu, avec lequel il ne peut avoir d'autres*

385

p. 236, l. 17

... à cette image dans quoi il se réfléchit sous le nom de moi.

p. 236, L. 23

qu'il n'a pas acquis, ou qu'il a perdu cet Autre

## LES PSYCHOSES

rapports que d'un autre qui le frustre et qui fondamentalement le nie, qui littéralement le tue.

C'est quelque chose essentiellement réduit à ce qu'il y a de plus radical dans l'aliénation *purement imaginaire, dans la pure et simple capture, par cette sorte d'aliénation qui va très manifestement et aussitôt en résulter*, de ce qu'on peut appeler le discours permanent, sous-jacent à toute l'inscription au cours de l'histoire du sujet, ce quelque chose qui double tous les actes du sujet, *qui est ce qui est à la fois présent*, qui n'est pas du tout impossible à voir surgir chez le sujet normal. Je vous en donnerai des exemples qui sont presque accessibles à une sorte d'extrapolation vécue, si je puis dire, celle du personnage isolé dans une île déserte qui est un des thèmes de la pensée moderne. Et ce n'est certainement pas pour rien depuis qu'on a inventé Robinson Crusoë, on n'a pas à remonter très haut les exemples.

Le premier à ma connaissance qu'il y a dans l'histoire c'est Balthasar Gracian qui l'a inventé. *On voit un personnage qui à un certain moment vit dans une île déserte.*

*Il est certain que c'est un problème psychologique accessible sinon à l'imagination, du moins à l'expérience.* Qu'est-ce qui va se passer quand le sujet humain vit tout seul?

Qu'est-ce que devient le discours latent: je vais vendre du bois pour quelqu'un qui va vendre du bois ?

Si vous interrogez simplement ce que deviennent les vocalisations pour une personne, simplement qui se perd en montagne, *c'est-à-dire qui pendant un certain temps a le sentiment de ne plus savoir où elle est, d'être isolée* - et ce, n'est sans doute pas sans raison que le phénomène soit plus particulièrement en montagne - peut-être que ces lieux sont moins humanisés que les autres - ce qui se passe d'une sensible mobilisation du monde extérieur par rapport à une signification prête à surgir de tous les coins, c'est quelque chose qui peut nous donner assez l'idée de ce côté perpétuellement prêt à affleurer d'un discours mi-aliéné. Et l'existence permanente de ce discours *dans le sujet*, je crois qu'elle peut être considérée comme quelque chose dont ce qui se passe chez l'aliéné

p. 236, l. 27

... imaginaire. Or, la capture par le double est corrélatrice.

où les phénomènes de verbalisation chez un délirant comme Schreber, ne fait que nous donner en somme l'accentuation dont il s'agit, à partir de là, de nous poser le problème de savoir pourquoi - et, *dans la formule que je vous indique*, en marge de quoi - pour signifier quoi, mobilisé par quoi, le phénomène apparaît chez le délirant *et chez l'aliéné*. Je prend un autre passage, également choisi au hasard. Parce qu'en fait tout ceci est tellement *accentué*, insistant, *répété* chez Schreber, qu'on trouve vraiment partout une confirmation du *témoignage* des phénomènes que j'indique.

« Chez moi, par contre... » - il parle des autres aliénés, (il a lu Kraepelin) pour qui les phénomènes sont intermittents. « Chez moi, par contre, ces phénomènes dans la conversation des voix n'existent point, depuis le début de mon contact avec Dieu l'Unique, exception faite des premières semaines, quand il y a eu à part les périodes sacrées, encore des périodes non sacrées. Donc depuis presque sept années, il n'y avait même pas un seul moment, sauf pendant le sommeil, où je n'aurais pas entendu des voix. Elles m'accompagnent à tout endroit et à toute occasion. Elles continuent à se faire entendre même si je suis en conversation avec d'autres gens; elles poursuivent librement leur cours, même si je m'occupe aussi attentivement que possible d'autres choses. Quand par exemple, je lis un livre ou un journal, je joue du piano, c'est seulement aussi longtemps que je parle moi-même à haute voix avec d'autres gens ou en étant seul qu'elles sont couvertes par le son plus puissant du mot parlé, et ne sont ainsi pas entendues par moi pendant ces moments. Mais le recommencement immédiat des phrases, reprises avec un son extrême du milieu de la phrase, me fait savoir de toute façon que le fil de la conversation n'a pas été interrompu, c'est-à-dire que les stimulations du sens ou l'oscillation de nerf, par lesquels les faits auditifs plus faibles correspondant aux voix se manifestent, ont continué aussi pendant que je parlais à haute voix ». Après quoi, il y a quelques considérations sur le ralentissement de la cadence qui est effectivement un des phénomènes

## LES PSYCHOSES

essentiels. C'est là-dessus que nous devons pousser plus loin notre analyse, à *savoir dans quelle mesure avec le progrès, l'avancement, une évolution des phénomènes tout à fait essentiel à la structure du signifiant comme tel, à savoir la possibilité -*, ce qui est absolument essentiel aux phénomènes de significations comme tels -, le fait si on peut dire que le signifiant n'est pas découppable. je veux dire qu'on ne sectionne pas un morceau de signifiant comme on sectionne une bande de magnétophone. Si vous sectionnez une bande de magnétophone, la phrase quant à son effet ne s'arrête pas au point où vous l'aurez interrompue, au milieu.

*En d'autres termes*, le signifiant comporte en lui-même toutes sortes d'implications qui feront que ce n'est pas seulement parce que vous serez écouteur ou déchiffreur de profession que vous pourrez dans certains cas compléter la phrase. *Dans d'autres cas limités à un certain nombre de possibilités très réduites, la façon dont la phrase doit se compléter en fin de compte, fait apercevoir ce qu'il faut introduire dans le signifiant*, l'unité de signification est quelque chose qui montre essentiellement d'une façon permanente le signifiant fonctionnant selon certaines lois *qui en sont l'élément essentiel*, le fait qu'à l'intérieur du délire les voix jouent sur cette propriété n'est pas quelque chose que nous puissions tenir pour indifférent *quant au fait qu'il s'agit d'interpréter, de ce pourquoi précisément, le sujet entre dans un certain rapport avec le signifiant comme tel; si vraiment tous les phénomènes d'une façon telle que ça soit de leur mise en évidence dans le phénomène du délire... que ce soit là un phénomène manifeste dans toutes ses extériorisations* que nous ne pouvons pas éliminer l'hypothèse que le motif fondamental soit justement un rapport plus radical et en quelque sorte plus global au phénomène du signifiant *comme tel qui soit ce qui est en jeu dans la psychose, première étape de l'esprit à partir de laquelle nous nous poserons la question de savoir pourquoi en effet, à une certaine étape de la vie d'un sujet, ce rapport considéré comme essentiel et fondamental au signifiant est le quelque chose qui, disons*

p. 237, l. 20

nous devons pousser plus loin notre analyse

p. 237, l. 28

... vous pouvez dans certains cas compléter la phrase

p. 237, l. 32

... ne peut être tenu pour indifférent

p. 237, l. 35

.. au phénomène du signifiant. Nous nous poserons la question de savoir pourquoi c'est en effet dans le rapport au signifiant...

*Leçon du 25 avril 1956*

*pour nous limiter à ce que nous constatons, devient l'entière occupation, l'investissement des capacités d'intérêt du sujet. Aborder le problème à ce niveau n'est pas du tout nous limiter, n'est pas du tout changer l'ordination de l'énergétique de la dynamique analytique, n'est justement, absolument pas, en rien, repousser la notion de libido, ni de son économie comme telle. C'est justement de voir ce qu'il peut y avoir d'intéressé dans ce rapport global ou articulé différemment ou électif au signifiant. Ce que signifie cet intérêt*

*en tant que tel dans le phénomène de la psychose et comment s'est analysée la psychose à partir de là. Une brève petite note à propos de l'intelligence divine et l'intelligence humaine. «Je crois pouvoir dire que l'intelligence divine est égale au moins à la somme de toutes les intelligences humaines qui existaient pendant les générations passées. Car Dieu assimile après la mort tous les nerfs humains. Il unit donc en soi l'ensemble des intelligences, en élevant progressivement tous les souvenirs qui n'avaient un intérêt que pour les individus respectifs et qui par conséquent ne sont pas considérés comme parties intégrantes d'une intelligence généralement de valeur. Il n'y a aucun doute pour moi, par exemple, que Dieu sait ce que sont les chemins de fer, connaît leur essence et leur but précis. D'où Dieu a-t-il acquis cette connaissance ? Dieu n'a en soi dans des conditions conformes à l'ordre de l'univers que une impression extérieure d'un train qui roule comme de tout autre événement sur terre. Il aurait eu la possibilité de procurer par la force d'une assumption sur quelqu'un... par les questions ferroviaires des renseignements d'état sur le but et le fonctionnement de ces phénomènes. Mais il n'avait guère de motifs pour prendre une telle mesure. Avec le temps, des générations entières, donc qui connaissaient couramment toute la signification des chemins de fer, revenaient à Dieu. Ainsi la connaissance des chemins de fer était acquise par Dieu même ». Ceci pour vous rappeler la notion qui est une notion que nous devons prendre comme telle, si élaborée qu'elle nous paraisse chez le sujet, elle est fondée*

389

p. 237,137 Aborder le problème à ce niveau, ce n'est pas du tout changer la fonction de l'énergétique, ce n'est en rien repousser la notion de la libido.

p. 237,1.39

LES PSYCHOSES sur l'expérience primitive, l'équivalence entre la notion de nerfs et les propos qui les personnifient. Les nerfs, c'est la somme de cet univers de verbiage, de ritournelle ou d'insistance verbalisée, qui sont devenus à partir d'un certain moment son univers, à partir d'un certain moment où par contre toutes les présences contingentes, accessoires, si on peut dire, de ce qui l'entoure, sont frappées d'irréalité, deviennent ces hommes bâclés à la 6-4-2. Les présences pour ce sujet sont devenues essentiellement présences verbales et la somme de ces présences verbales est effectivement pour lui identique à la totale présence divine, c'est-à-dire à la seule et unique présence qui devient pour lui son corrélatif et son répondant.

La notion donc que je vous donne là, au passage, celle qui fait de l'intelligence divine la somme des intelligences humaines a chez lui, encore que la formule en soit assez rigoureuse et assez élégante pour que nous ayons l'impression d'être là devant un petit bout de système philosophique. Il faudrait très peu de choses - que je vous demande: de qui est-ce ? Pour savoir si ce n'est pas Spinoza. La question est de savoir ce que vaut ce témoignage du sujet *dans un ensemble remarquablement cohérent de témoignages*, il nous donne son expérience, et comme une expérience qui s'impose comme étant devenue dès lors la structure même de la réalité.[ p. 238,l.18... ce témoignage du sujet]Le cinquième chapitre, entres autres, va concerner en particulier ce qu'on appelle la langue fondamentale. Cette langue fondamentale dont le vous ai dit, qu'au témoignage du sujet elle est faite d'une espèce de haut allemand, particulièrement savoureux et très légèrement truffé d'expressions archaïques puisées aux sous-jacences étymologiques de cette langue.« *À part la langue habituelle, il y a encore une sorte de langue des nerfs dont en général l'homme qui normalement se porte bien n'est pas conscient. Pour pouvoir comprendre au mieux ce phénomène, il faut, selon mon avis, se rappeler les procédés qui entrent en jeu quand un homme cherche à retenir dans sa mémoire certains mots dans un ordre*

*Leçon du 25 avril 1956*

*déterminé. Par exemple, l'enfant qui apprend par cœur un poème qu'il doit réciter à l'école, ou un prêtre le sermon qu'il veut tenir à l'église; on répète ces mots dans le silence. »*

Nous approchons. On sent qu'il y a quelque chose qui prouve que le sujet a certainement plus médité sur la nature du surgissement de la parole que peut-être nous l'avons fait jusqu'à présent.

*« Il en est de même avec l'oraison mentale à laquelle la communauté est invitée du haut de la chaire, c'est-à-dire que l'homme incite ses nerfs à des privations conformes à l'usage des mots respectifs, les organes de la voix proprement dits n'entrent pas en fonction, ou seulement involontairement. »*

Il se rend bien compte que le phénomène, la position d'exception de la parole, est quelque chose qui se situe à un tout autre niveau que la mise en exercice des organes qui peuvent plus ou moins à ce moment là faire passer à la matérialisation.

*« L'application de cette langue de nerfs dépend dans des conditions normales, conformes à l'ordre de l'univers, uniquement de la volonté de l'homme dont les nerfs sont en cause. Aucun homme ne peut forcer un autre à se servir de la langue des nerfs. Par contre, il est arrivé dans mon cas, depuis le revirement critique de ma maladie nerveuse, que mes nerfs aient été mis en action de l'extérieur sans cesse et sans relâche. La qualité d'agir de telle façon sur les nerfs d'un homme est surtout propre aux rayons divins. C'est de là que provient le fait que Dieu a été depuis toujours en mesure d'inspirer des rêves aux hommes »*

Cette subite introduction du rêve comme appartenant, comme essentiellement, au monde du langage, il semble qu'il n'est pas vain de remarquer quel surprenant illogisme cela représentait de la part d'un aliéné qui, par définition, n'est pas censé connaître le caractère hautement signifiant que nous donnons au rêve depuis Freud. Il est bien certain que Schreber n'en avait aucune espèce de notion.

*« J'ai senti une certaine influence, comme d'une action provenant du Professeur Fleschig, je ne saurai expliquer ce fait*



## LES PSYCHOSES

*que le Professeur Fleschig ait essayé d'assujettir les rayons divins. A part les nerfs du Professeur Fleschig, d'autres rayons divins se sont mis en contact avec mes nerfs de façon à agir à mes côtés, d'amener à des formes opposées à l'ordre de l'univers et des droits naturels de l'homme, à disposer de l'usage de ces nerfs, et, si j'ose dire, de plus en plus grotesque, cette action se fit donc remarquer assez tôt sous la forme d'une obligation de penser, d'une compulsion à penser, un terme employé par les voix intérieures mêmes, et qui ne saurait guère être connu par d'autres gens, parce que ce phénomène se trouve hors de toute expérience humaine. La nature de l'obligation à penser consiste en ce que l'homme est forcé de penser sans relâche. En d'autres termes le droit naturel d'un homme d'accorder de temps en temps à ses nerfs de l'intellect le repos nécessaire par un rien penser, me fut refusé depuis par des rayons qui me... entrer et qui désiraient savoir sans cesse ce que je pense. On me posa même la question en ces termes: à quoi pensez-vous ? A cet instant, puisque cette question représente déjà par sa forme un non-sens complet, un homme, comme tout le monde le sait, peut aussi bien à certains moments penser à rien, penser à mille choses à la fois. mes nerfs ne réagissaient pas à une telle question contradictoire en soi-même. j'étais donc obligé de recourir à un système de falsification de penser, en répliquant par exemple à la question posée: c'est l'ordre de l'univers auquel un tel désir essaie de penser. C'est-à-dire qu'on obligeait mes nerfs par l'action de la langue de me... aux vibrations qui correspondaient à l'usage de ces mots. Cela fut la cause que le nombre des points dont provenaient les adjonctions de nerfs augmentaient avec le temps. A part le Professeur Fleschig, le seul dont je savais avec certitude qu'il a été, au moins pendant un certain temps parmi les vivants; c'étaient surtout des âmes décédées qui commencèrent à s'intéresser de plus en plus à moi »*

*Là-dessus, considérations et précisions dans une note: « Dans cette réponse, le mot «penser» a été retranché. Les âmes avaient l'habitude déjà avant que les situations contradictoires à l'ordre de l'univers se fassent remarquer,*

d'exprimer leurs pensées dans le commerce entre elles d'une façon grammaticalement incomplète, c'est-à-dire de retrancher certains mots dont on pouvait se passer sans changer le sens. Cette habitude dégénéra au cours du temps en un abus. On peut en faire moins parce que les nerfs de l'intellect de l'homme sont fortement dans la langue fondamentale, sont toujours excités par de telles phrases morcelées, parce qu'ils cherchent automatiquement à trouver le mot qui manque. Ainsi j'entends -pour mentionner un seul des innombrables exemples-depuis des années, toujours la même question cent fois: <,pourquoi ne le dites-vous pas ? où on retranche les mots qui sont nécessaires pour compléter la phrase. Les rayons se donnent eux-mêmes la réponse à peu près comme ceci: "parce que je suis bête" Depuis des années mes nerfs doivent supporter sans cesse de pareils non-sens affreux et monotones, qui sortent pour ainsi dire d'eux-mêmes. Je m'expliquerai plus tard en détail sur la raison qui fut décisive pour le choix des phrases respectives et les effets qu'on avait l'intention d'obtenir». Cette phénoménologie qui est celle d'une relation ambiguë, à savoir alternativement très significative, car toute la suite du chapitre est une chose qui est d'une richesse quant aux significations ambiantes en un certain contexte culturel. Ce n'est pas pour rien que ce délire s'épanouit chez un sujet d'une bourgeoisie d'assez longue tradition. Les Schreber effectivement ont été des gens dont nous pouvons repérer l'histoire à partir du XVI<sup>e</sup> siècle comme ayant fait partie de la vie intellectuelle de leur pays d'une façon assez brillante. je reviendrai par la suite sur la personnalité particulière du père de Schreber. Mais la sortie de délire, qui est celle qui surgit dans une sorte de deuxième premier temps du délire, est tellement liée à ce qu'on peut appeler le complexe d'encerclement culturel dont nous avons vu trop tristement à notre époque l'épanouissement avec le célèbre parti qui a lancé toute l'Europe dans la guerre, à savoir l'encerclement par les slaves, par les juifs, tout cela y est intégralement, chez ce brave homme qui ne semble pas jusque là avoir tellement participé à quelque

## LES PSYCHOSES

tendance politique passionnelle quelle qu'elle soit, sinon par son appartenance incontestable et affirmée pendant la période de ses études à ces corporations d'étudiants. D'autre part, nous avons toute la suite de phénomènes beaucoup plus profonds, singuliers, problématiques, et je vais vous indiquer là quelque chose sur quoi nous reviendrons par la suite, l'existence corrélatrice de ces représentations « l'existence des âmes » qui sont dès lors pour lui significatives, à savoir celles de tous ces supports de phrases qui dès lors l'incluent en quelque sorte perpétuellement dans leur tumulte. *Ces âmes qu'il se désigne, qu'il situe, autour desquelles il désorganise tout un univers* et qui viennent avec le temps à s'amenuiser dans ces fameux petits hommes qui ont beaucoup attiré l'attention des analystes et en particulier de Katan qui a consacré un article à ces petits hommes, qui sont peut-être la source de toutes sortes d'interprétation plus ou, *grâce à certains éléments de significations moins ingénieuses qui sont données par le sort de ces petits hommes qui viennent habiter sa tête, qui sont en quelque sorte la réduction en un seul nerf, avec le temps et à la suite des successives réductions, soustractions ou adjonctions de nerfs qui sont le processus de résorption qu'il sent comme étant celui par où il s'intègre à lui-même à le détruire, sans de même coup les autres personnages de ces autres phantasmatiques, ces petits hommes ont été assimilés par les analystes, au nom des lois de la recherche de la signification appliquée dans l'analyse à l'équivalent des spermatozoïdes* que le sujet à partir d'un certain moment de sa maladie se refuse à perdre, si on peut dire, en se refusant, comme s'est indiqué dans l'histoire de sa maladie, à la masturbation.

Il n'y a pas lieu de refuser une pareille interprétation. À la vérité, ce qui nous semble, c'est que si nous l'admettons, elle n'épuise pas complètement le problème. Le fait que ces personnages soient en quelque sorte des personnages régressifs retournés à leur cellule procréatrice originelle, c'est cela qui est la question. Et à la vérité c'est très frappant de voir comment Katan dans l'interprétation qu'il donne de

p. 239, l. 15... dans leur tumulte

p. 239, l. 19... interprétations plus ou moins ingénieuses comme de les assimiler aux spermatozoïdes.

*Leçon du 25 avril 1956*

ces petits hommes semble oublier des travaux très anciens de Silberer, qui est le premier à avoir parlé des rêves où il s'agisse dans certaines images nettement soit du spermatozoïde, soit en effet de la cellule femelle primitive, l'ovule. Et à cette époque qui peut passer pour archaïque de l'analyse, Silberer avait très bien vu que la question n'était pas de savoir quelle fonction dans le rêve, le moment psychologique du sujet, jouaient les petites images, qu'elles fussent fantasmatiques ou qu'elles fussent oniriques.

Il est curieux de voir en 1908 faire entrer à propos la notion de ce que signifie leur apparition. Et si elle n'a pas très précisément le sens de l'apparition d'une signification mortelle, à savoir qu'il s'agit d'un retour aux origines qui est le terme des précédents, l'équivalent d'une manifestation de l'instinct de mort. Dans le cas présent, *nous ne pouvons pas ne pas le toucher du doigt, puisque ces significations concernant les petits hommes se produisent dans le contexte de cette sorte de crépuscule du monde qui va pour lui au début de son délire, et pour une phrase vraiment constitutive du mouvement du délire, à ce crépuscule, à cette réalisation totale et complète de tous les êtres humains qui l'entourent, qui est un des éléments les plus caractéristiques*. Quoiqu'il en soit, il est certain que nous ne pouvons pas à cette occasion ne pas nous faire la remarque, si ce n'est d'une certaine incomplétude, d'une réalisation de la fonction du père comme tel qu'il s'agit chez Schreber. Car c'est autour de cela que tournent les auteurs. Ils essaient d'expliquer l'éclatement, l'éclosion du délire de Schreber par le fait que, non pas que Schreber soit à ce moment là en conflit avec son père, parce qu'il y a longtemps qu'il a disparu de la scène, et que loin d'être à un moment d'échec de sa vie, de son accession à des fonctions pleinement paternelles, c'est justement au contraire au moment où il franchit d'une manière particulièrement brillante une étape de sa carrière qui le met en une position d'autorité et d'autonomie qui semble le solliciter à ce moment-là d'assumer vraiment cette position paternelle et se référer à elle.

395

p. 239, l. 35

Dans le cas présent, nous le touchons du doigt, puisque les petits hommes se produisent dans le contexte du crépuscule du monde, phase vraiment constitutive du mouvement du délire.

p. 240, l. 9

assumer vraiment une position paternelle, lui offrir un appui pour idéaliser cette position et se référer à elle\*

\*Rajout.

## LES PSYCHOSES

C'est donc d'une espèce de vertige du succès, plus que du sentiment de l'échec que dépendrait le délire du Président Schreber. C'est bien autour de cela que tous les auteurs, *quels qu'ils soient, quelque diversité qu'ils essaient d'introduire par rapport à la première interprétation de Freud*, c'est autour de cela que tourne la compréhension qu'ils donnent du mécanisme déterminant, au moins sur le plan psychique, de la psychose. Ne pouvons-nous pas justement, faire quelques remarques, que si effectivement nous posons la question des différents modes dont peut, si on peut dire chez un sujet en phase critique, emporter en général... aussi bien normal que pathologique.

Nous donnerons là, si on peut dire, trois réponses au sujet de la fonction du père. Normalement, *c'est-à-dire par l'intermédiaire du complexe d'Edipe*, nous aurons la voie, je ne dis pas que c'est l'essentielle, de la conquête de la réalisation œdipienne, de l'intégration et de l'introjection de l'image oedipienne. Mais le moyen, la voie, *le médium que Freud nous dit*, sans aucune espèce d'ambiguïté, c'est la relation agressive, *c'est la relation de rivalité*.

En d'autres termes, *Freud nous apprend que normalement*, c'est par la voie d'un conflit imaginaire que se fait l'intégration symbolique.

Il y a une autre voie qui se manifeste comme étant d'une autre nature. *Elle nous est présente dans un certain nombre de phénomènes que nous connaissons*. L'expérience ethnologique nous montre l'importance; quelque résiduelle qu'elle soit *dans le plus grand nombre des critiques*, du phénomène de la couvade qui est celui par où la réalisation imaginaire se fait caractéristiquement par la mise en jeu symbolique de la conduite. Est-ce que ce n'est pas quelque chose de cette nature que nous avons pu situer dans la névrose ? *D'un autre côté, quand je vous ai parlé du cas de cet hystérique décrit par Elssler qui à la suite d'une certaine rupture traumatique de son équilibre se met à appréhender tous les symptômes*

p. 240, l. 12... les auteurs...

p. . 240, l. 16 .. la fonction du père. Normalement...

*Leçon du 25 avril 1956*

d'une espèce de grossesse symbolique; car il ne s'agit pas de grossesse imaginaire, dans ce phénomène du sujet dont je vous ai parlé il y a quelques semaines.

N'y a-t-il pas une troisième voie qui est en quelque sorte incarnée dans le délire ? *Et je crois qu'il y a quelque chose de tout à fait frappant.* Regardez ce que sont ces êtres. Ils ont un corrélatif manifeste dans le délire du Président Schreber. Ils sont des formes de résorption, mais ils sont aussi - *et là les analystes touchent à quelque chose de justes* - la représentation de ce qui va arriver dans l'avenir. Schreber le dit, le monde va être repeuplé par ce qu'il appelle des hommes Schreber, par des hommes d'esprit Schréberien, c'est-à-dire de menus êtres fantasmatiques qui *vont engendrer* une sorte de procréation d'après le déluge, qui est la perspective, le point de fuite vers l'avenir. N'êtes-vous pas frappés que, de même que nous venons d'apercevoir les deux formes précédentes, la forme normale et la forme névrotique ou paranévrotique, l'accent mis dans un cas sur la réalisation symbolique du père, par la voie du conflit imaginaire, dans l'autre cas par la réalisation imaginaire du père, par la voie d'un exercice symbolique de la conduite. Ici, qu'est-ce que nous voyons ? Nous voyons se réaliser dans l'imaginaire quelque chose de tout à fait singulier, en somme, ce quelque chose qui n'intéresse personne, ni les névrosés, ni la civilisation primitive. Je ne dis pas qu'ils ne les connaissent pas. Je crois que c'est erroné de dire que les primitifs ne savent pas le côté réel de la génération par le père. Simplement, ça ne les intéresse pas. Ce qui les intéresse c'est l'engendrement de l'âme. *C'est l'engendrement de l'esprit du père.* C'est le père justement en tant que symbolique ou en tant qu'imaginaire.

Mais nous voyons curieusement surgir dans le délire, sous la forme de ces petits hommes, une fonction imaginaire. C'est curieusement rien d'autre chose, que la fonction réelle d'une génération, tout au moins si nous faisons l'identification que les analystes font entre ces petits hommes et les spermatozoïdes, cette sorte de mouvement tournant entre les trois fonctions, définissant du même coup comment sont

397

p. 240, l. 30

ils sont des formes de résorption mais ils sont aussi

p. 240, l. 32

êtres fantasmatiques

p. 241, l. 1

l'engendrement de l'esprit par le père

## LES PSYCHOSES

utilisés, dans des cadres différents, la problématique de la fonction paternelle et *quelque chose que je vous prie de retenir pour l'usage et l'utilisation que nous pouvons en faire dans l'ordre de la psychose*.

Quoiqu'il en soit, puisque nous nous sommes maintenant engagés dans la lecture de ce texte et dans une espèce d'entreprise de vraiment actualiser au maximum cette lecture dans le registre dialectique signifiant-signifié, *nous pouvons utiliser comme méthode de repérage de la psychose*, je dirais à tous et à chacun de ceux qui sont ici, si vous abordez, et assurément c'est légitime *au fond de la problématique de l'analyse les questions de l'être*, je dirais ne les prenez pas de trop haut, vous *n'en avez aucun besoin, puisque dans ce que je vous ai donné de la phénoménologie des névroses et des psychoses*, c'est au niveau d'une dialectique phénoménale tout à fait articulée, *et qu'on le veuille ou qu'on ne veuille pas la nommer*, c'est tout de même la parole qui dans le centre de référence *est l'accent principal*.

p. 241, l. 7

la problématique de la fonction paternelle

p. 241, l. 10

dans le registre dialectique signifiant-signifié

p. 241, l. 12

C'est légitime assurément, la question de l'être

p. 241, l. 13

la question de l'être, ne la prenez pas de trop haut

398

« Sie lieben also den Wahn wie sich selbst das ist Geheimnis. »

Cette phrase est recueillie dans les lettres à Fliess, dans lesquelles on voit étonnamment s'ébaucher les thèmes qui apparaîtront successivement dans l'œuvre freudienne, et là les choses apparaissent quelquefois avec un relief singulier. Il n'est pas dit que nous n'aurions pas le ton de Freud, même si nous n'avions pas ces lettres.

J'essaierai le 16 mai, d'atteindre et de vous représenter ce ton de Freud, qui n'a jamais fléchi et qui n'est pas autre chose que l'expression même de ce qui oriente, qui vivifie cette recherche, je veux dire qu'en 1939 encore, quand il écrit « Moïse et le monothéisme », on sent que cette interrogation passionnée qui a *été en somme de bout en bout celle de Freud*, n'a pas baissé et que c'est toujours de la même façon acharnée, presque désespérée, qu'il s'efforce de définir et d'expliquer comment il se fait que l'homme dans sa réalité, dans la position même de son être, soit aussi dépendant de ces choses pour lesquelles il n'est manifestement point fait et qui est là, dans le « Moïse », parfaitement dit et nommé, qui s'appelle la vérité.

J'ai relu « Moïse et le monothéisme » à dessein de préparer

399

p. 243, l. 9

On sent que son interrogation passionnée



## LES PSYCHOSES

cette sorte de présentation qu'on m'a chargé de vous faire de la personne de Freud. C'est bien là quelque chose où il me semble qu'on peut trouver une fois de plus la confirmation de ce que j'essaie ici de vous faire sentir, à savoir que le problème central de l'analyse, qui est absolument inséparable d'une question fondamentale sur la façon dont la vérité entre dans la vie de l'homme, la vérité dans cette dimension mystérieuse, inexplicable, dont rien, en fin de compte ne peut permettre de saisir l'urgence, ni la nécessité, puisque l'homme s'accommode facilement de la non-vérité, mais qu'il y a une toute spéciale difficulté à en user.

Vous verrez que j'essaierai de vous montrer que c'est bien là encore la question centrale qui jusqu'au bout le saisit et le tourmente à propos des questions sur « Moïse et le monothéisme ».

Ce petit livre en donne le témoignage toujours vivant. On sent le geste qui renonce et la figure qui se couvre. Il est vraiment acceptant la mort et il continue. Et on ne voit aucune autre raison dans le texte même de cette interrogation renouvelée autour de la personne de Moïse, autour de l'hypothétique peur de Moïse, si ce n'est toujours comment et par quelle voie, par quelle entrée, la dimension de la vérité entre-t-elle dans la vie de l'homme. La réponse de Freud, c'est par l'intermédiaire de quelque chose qui est l'essence, la signification dernière de l'idée du père.

*Et pour qu'elle entre d'une façon vivante dans l'économie de l'homme, il faut une condition spéciale, c'est-à-dire que le père soit lié d'une réalité sacrée en elle-même, plus spirituelle qu'aucune autre, puisqu'en somme rien dans la réalité vécue n'indique à proprement parler la fonction, la présence du père, la dominance du père.*

Comment cette vérité du père, comme procréant de la notion de paternité, cette vérité qu'il appelle lui-même spirituelle, vient-elle à être promue au premier plan ? La chose n'est pensable que par l'intermédiaire de ce drame qui l'inscrit dans l'histoire jusque dans la chair des hommes, par l'intermédiaire de cette espèce de réalité antépréhistorique,

p. 244, l. 5

la signification dernière de l'idée du père. Le père est d'une réalité sacrée en elle-même... la présence, la dominance.

p. 244, l. 9

Comment la vérité du père

400

*Leçon du 2 mai 1956*

- ce qui veut dire à l'origine de toute histoire -qu'est la notion de la mort du père: mythe bien évident, mythe bien mystérieux, impossible à éviter dans la cohérence de la pensée de Freud, manifestement mythique. Pourtant, il y a là cette notion de la mort, du meurtre du père, quelque chose de voilé.

Et tout notre travail de l'année dernière *doit maintenant venir ici confluer, nous faire entendre que, entre ce meurtre, qu'il faut bien entendre comme quelque chose qui est vraiment inscrit*, on ne peut repousser le caractère inévitable de l'intuition freudienne. Les critiques ethnographiques portent à côté. On sent que ce dont il s'agit *dans la pensée de Freud* c'est de la dramatisation essentielle par laquelle entre dans la vie, un dépassement intérieur à l'être humain, le symbole du père.

Mais d'autre part, quelque chose doit bien être éclairé par là sur la nature du symbole lui-même, c'est là que nous avons rapproché l'essence *du symbole, très précisément, et plus précisément que tout, du caractère signifiant du symbole*, quand nous l'avons situé au même point de la genèse que l'intervention de la pulsion de mort. C'est une seule et même chose que nous exprimons, c'est vers un point de convergence que nous tendons, c'est la question de ce que signifie essentiellement le symbole dans son rôle signifiant de la fonction originelle, et originelle initiatrice, dans la vie humaine, de l'existence du symbole; et d'abord en tant que signifiant pur.

C'est là la question à laquelle nous ramène cette année notre étude des psychoses.

Cette phrase que j'ai mise là est caractéristique du style de Freud, en ce sens qu'il parle dans cette lettre des différentes formes de défense, les formes trop classiques, trop usées dans notre usage de notion de défense, comme si c'était en soi quelque chose de si facile à concevoir pour ne pas nous demander en effet: qui se défend ? Qu'est ce qu'on défend ? Et contre quoi on se défend ? Et on s'apercevrait que toute *la défense en psychanalyse porte sur la défense d'un mirage, d'un néant, d'un vide et contre tout ce qui pèse et existe dans la vie*, et bien entendu cette dernière énigme

401

p. 244, l. 16

tout notre travail de l'année dernière vient ici confluer

p. 244, l. 18

Ce dont il s'agit

p. 244, l. 22

Nous en avons approché l'essence

p. 244, l. 33

La défense en psychanalyse porte contre un mirage, un néant, un vide et non contre tout ce qui existe et pèse dans la vie

## LES PSYCHOSES

est en quelque sorte voilée par le phénomène lui-même au moment précis où nous le saisissons, où des formes diverses telles qu'il en résulte dans cette lettre, et qui nous montre pour la première fois d'une façon particulièrement claire, les différents mécanismes des névroses et des psychoses.

Néanmoins, au moment d'arriver à la psychose, il interroge; Freud est saisi comme par une énigme plus profonde qui le frappe plus dans l'intérieur du phénomène de la psychose. Il dit: « Pour les paranoïaques, pour les délirants, pour les psychotiques, ils aiment leur délire comme ils s'aiment eux-mêmes. »

Il y a là un écho auquel il faut donner son poids plein, qui est identique à ce qui est dit dans le commencement « Aimez votre prochain comme vous-même. »

C'est bien là l'accent qu'a cette phrase, avec ses échos littéraires. Ceci est le mystère, le sens du mystère. C'est quelque chose qui ne manque jamais, qui est à la fois le départ, le milieu et la fin de la pensée de Freud.

Je crois qu'à le laisser dissiper, nous perdons l'essentiel de la démarche même sur laquelle toute analyse doit être fondée. Si nous le perdons un seul instant, nous nous perdons à nouveau dans une nouvelle forme de mirage.

Le point essentiel sur lequel Freud insiste est ceci, ce saisissement, cette révélation qu'il y a dans la pratique à avoir une humilité, la perception, le sentiment profond qu'il y a vu dans les rapports du sujet psychotique à son délire, il y a quelque chose qui dépasse tout ce qu'à ce moment-là il peut encore saisir dans ce qu'on peut appeler littéralement le jeu du signifié, le jeu des significations, le jeu de ce que nous plus tard, nous appellerons « les pulsions de Id », et qui est cette sorte d'affection, d'attachement, d'essentielle présentification de quelque chose dont pour nous le mystère reste presque entier, qui est que le délirant, le psychotique, aime, tient à son délire comme à quelque chose qui est soi-même.

C'est là qu'avec ce mouvement, cette tonalité, cette vibration nous devons revenir à ce quelque chose que j'essayais d'aborder la dernière fois *en vous disant que nous n'allions*

p. 245, l. 21

C'est avec cette vibration dans l'oreille... concernant la fonction économique.

*Leçon du 2 mai 1956*

*chercher dans la phénoménologie de ces phénomènes, qui sont des hallucinations, prétendues telles, parlées dans cette structuration progressive d'un certain rapport allié au langage qui se présente d'une façon ouverte, d'essayer de voir quelle est vraiment la fonction économique que peut prendre ce rapport de langage dans la forme, dans l'évolution de la psychose.*

*je voudrais partir de quelques données qui sont les phrases de Schreber nous dit entendre, et qui sont celles qu'il entend de la part de ces êtres intermédiaires qui sont divers dans leur nature, ces vestibules du ciel, ces âmes décédées ou ces âmes bienheureuses, ou toutes ces formes ambiguës d'êtres en quelque sorte dépossédées de leur existence, d'ombres d'êtres, plutôt que d'êtres, qui sont les porteurs des voix, et qui interviennent dans sa vie avec ce discours continu, et qu'il reprend dans d'autres chapitres en montrant les formes spéciales.*

*... « je veux me rendre à l'évidence », - que je suis bête -, et les voix s'arrêtent. « Ils doivent être exposés » ou adonnés à des débauches voluptueuses - « je veux d'abord réfléchir. »*

*Puis, arrêt.*

*Nous dirons que la partie de la phrase qui est pleine, où sont les « mots noyaux », comme s'exprime le linguiste, n'est pas ressentie comme hallucinatoire. Il est impliqué, et c'est exprès, que la voix s'arrête pour imposer, pour suggérer, pour forcer le sujet dans ce thème, qui est le mot, qui est la signification dont il s'agit dans la phrase.*

*... « Maintenant, c'est le moment qu'il soit maté! »*

*Voilà un mot impliqué beaucoup plus frappant, qui a poids significatif. Pourtant très précisément, notre sujet nous signifie qu'il n'est pas halluciné. Il est mis en quelque sorte dans le porte-à-faux, dans ce qui reste au-dessus du vide, de la phrase, partie qui est grammaticale ou syntaxique, qui est faite de mots auxiliaires, ou de mots conjonctifs, ou de mots adverbiaux, faits de mots vides, mais de mots articulatoires.*

*Après cela est impliqué ce qui doit être imposé à la pensée du sujet par ce qui est verbalisé d'une façon subite, comme une action extérieure, comme une phrase de l'autre, comme*

403

p. 245, l. 29

Ces ombres, ces formes ambiguës d'êtres, dépossédés de leur existence et porteurs de voix

p. 245, l. 31

La partie pleine de la phrase où sont les mots-noyaux comme s'exprime le linguiste, qui donnent le sens de la phrase, n'est pas ressentie comme hallucinatoire.

p. 245, l. 38

Notre sujet est mis dans le porte-à-faux dans ce qui reste de vide après la partie grammaticale ou syntaxique de la phrase, faite de mots auxiliaires, articulatoires, conjonctifs ou adverbiaux et verbalisée de façon subite.

## LES PSYCHOSES

une phrase de ce sujet à la fois vide et plein et que j'ai appelé « l'entre-je » du délire. *Ce qui est impliqué dans la fin, c'est ce qui est le mot-noyau, ce qui donne un sens, la signification. Là encore, cela fait allusion à quelque chose qui est dans la langue fondamentale est parfaitement situé.*

... « C'en est donc maintenant trop, d'après la conception des âmes. »

Or, la conception des âmes, c'est quelque chose qui a toute sa fonction dans ce qui est verbalisé par des instances un peu supérieures, selon Schreber, à ces sortes de sujets porteurs des ritournelles, porteurs des mots qu'il appelle « serinés, appris par cœur... », c'est-à-dire des mots qu'il considère comme très vides.

*Eh bien, le « serinage » est une partie qu'il a conçue comme étant une dimension essentielle du commentaire dont il est le sujet perpétuel. La conception des âmes, fait allusion à ces notions fonctionnelles qui décomposent ces diverses pensées dans une diverse forme de style qui crée une espèce de psychologie délirante à l'intérieur de son délire. Ces voix qui l'interpellent ont une certaine psychologie dogmatique. Elles lui expliquent comment ses pensées sont faites. Cette sorte de phénomène fonctionnel, c'est cela qui est désigné du mot élémentaire qu'apporte simplement un élément purement significatif vers quoi je vous mène en insistant sur une espèce d'accentuation de la liaison signifiante comme telle. Je vais d'ailleurs y revenir.*

*Ce qui est exprimé dans la forme hallucinatoire, c'est la formulation d'un manque comme tel.*

Et après cela ce qui est impliqué, qui n'est pas donné à voix haute dans l'hallucination, c'est: « la pensée principale ». De sorte qu'en somme je dirai presque que ce n'est pas autre chose que ce (...).

Le vécu délirant du sujet lui-même nous donne dans le phénomène, son essence. Il est indiqué par lui dans le phénomène vécu de l'hallucination que nous appellerons ou non ici élémentaire, que ce qui me manque, c'est justement la pensée principale, ce qui veut dire

p. 245, l. 41

que j'ai appelé l'entre-je du délire

p. 246, l. 4

de mots qu'il considère comme vides

p. 246, l. 5

Une psychologie a en effet sa place à l'intérieur de son délire, une psychologie dogmatique...

p. 246, l. 7 \*

p. 246, l. 7 en lui expliquant comment ses pensées sont faites

\* La version comportait là un blanc que nous avons complété.

« Nous, les rayons, nous manquons de pensée », c'est-à-dire ce qui signifie quelque chose.

Si nous prenons l'ensemble de ces textes subis, de ce qui nous donne le matériel, la chaîne, si on peut dire du délire, ce avec quoi le sujet nous paraît, d'une façon très ambiguë, à la fois l'agent et le patient, mais si incontestablement lui est, tout autant donné qu'il ne l'organise, ce qui est incontestablement beaucoup plus subi, plus structuré la construction n'apparaissant -c'est quelque chose d'essentiel -c'est qu'assurément si le délire se présente enfin comme produit fini, quelque chose qui peut jusqu'à un certain point se qualifier de folie raisonnante, il est clair que l'articulation que nous appelons raisonnante dans ce sens qu'elle est logique, par certains côtés, qui est sans faille du point de vue d'une logique secondaire, néanmoins, si elle arrive à une synthèse de cette nature, ce n'est pas à un moindre problème que son existence même, c'est à savoir que cela se produise au cours d'une genèse qui, à partir d'éléments qui en eux-mêmes sont peut-être gros de cette construction, mais qui se présentent comme quelque chose de fermé, voire d'énigmatique dans leur forme originale. *C'est de cette forme originale à laquelle nous nous arrêtons quand nous nous attachons à ces éléments proprement hallucinatoires qui vont structurer le phénomène du délire dans ce qu'on peut appeler une première phase, à proprement parler, non pas première phase absolument de la maladie, puisqu'on peut dire qu'il y a, en somme, après les quelques mois d'incubation, -sur lesquels nous reviendrons -, après les quelques mois prépsychotiques où le sujet est dans un état profondément confusionnel, où se produisent ces phénomènes de déclin du monde extérieur, de crépuscule du monde, qui caractérise le début, vers la mi-mars 1894 - alors que c'est mi-novembre qu'il est entré dans la maison de Fleschig, c'est là que commencent ces phénomènes hallucinatoires, ces communications verbalisées, qu'il attribue à des niveaux, à des échelons divers de ce monde, qui alors restructurent ce monde fantasmatique fait de ces deux étages d'une réalité divine, qu'il appelait le*

405

p. 246, l. 24

construction mais qui, dans leur forme originale, se présentent comme fermés voire énigmatique. Il y a d'abord quelques mois d'incubation.

## LES PSYCHOSES

royaume de Dieu antérieur et postérieur, puis de toutes sortes d'entités, qui sont dans une voie plus ou moins avancée d'accès, ou d'intégration, ou de résorption, dans cette réalité divine, et qui sont précisément celles qui, dans un sens opposé à ce qu'il appelle « l'ordre de l'univers », -notion tout à fait fondamentale dans la structuration de son délire - au lieu d'aller dans cette voie de réunification, ou de cette réintégration à l'Autre absolu, *qui apparaît alors à la limite, être ce personnage divin qui surgit de son expérience délirante*, vont au contraire, dans le sens contraire, s'adjoindre à lui-même, s'attacher à lui-même, et ceci selon des formes qui varient autour de l'évolution du délire depuis les formes très transparentes à l'origine de ces phénomènes délirants, où en quelque sorte nous voyons exprimé en clair dans l'expérience vécue de Schreber ce phénomène singulier de l'introjection, il dit à un moment que l'âme de Fleschig lui entre par là, où il est dit que cela ressemble à une espèce de filaments semblables à ceux d'une toile d'araignée, qu'il y a là quelque chose qui lui est assez gros pour lui être inassimilable et que les choses ressortent parfaitement par sa bouche.

Nous avons là une sorte de schéma vécu de l'introjection, qui est quelque chose de tout à fait frappant, qui manquera plus tard, qui s'effacera ou s'atténuera, se polira sous une forme beaucoup plus spiritualisée.

En fait il sera de plus en plus sujet à plus ou moins d'intégration de cette parole ambiguë, qui se présente dans son aspect essentiellement énigmatique, interrompu, et avec laquelle il fait corps, et à laquelle de tout son être il donne la réponse, qu'il aime littéralement comme lui-même, *qui devient l'élément essentiel, sa relation à un autre*.

*Il reste, à partir de ce moment, tout entier intégré à ce phénomène* qu'on peut à peine appeler dialogue intérieur, puisque, précisément, c'est autour de la notion et de l'existence de l'autre que se situe toute la signification de cette prééminence du jeu signifiant comme tel, de plus en plus vidé de signification.

p. 246, l. 37

dans la voie de réintégrer l'Autre absolu

p. 247, l. 7

à laquelle de tout son être il donne réponse. Il l'aime littéralement comme lui-même

406

*Leçon du 2 mai 1956*

Quelle est la signification de cet envahissement du signifiant qui va de plus en plus se vider de signifié, à mesure qu'il occupe plus de place dans l'économie interne, dans la relation libidinale fondamentale, dans l'occupation, dans l'investissement total de tous les moments et de toutes les capacités, de tous les désirs du sujet ?

Je me suis arrêté un instant sur toute une série de ces textes qui se répètent, il serait fastidieux de vous les dérouler tous ici. Il y a quelque chose qui est tout à fait frappant, c'est que même dans les moments où il s'agit de phrases qui à la limite peuvent avoir un sens, on n'y rencontre jamais rien qui puisse ressembler à ce que nous appellerons une métaphore.

Il y a quelque chose qui caractérise toutes ces phrases délirantes, et je vous prie d'essayer là de vous introduire à un ordre d'interrogation qui est celui sur lequel votre attention n'est jamais attirée. La métaphore n'est pas la chose du monde dont il soit le plus facile de parler. Bossuet a dit que la métaphore était une comparaison abrégée. Chacun sait que ceci n'est pas entièrement satisfaisant, et je crois, à la vérité, qu'aucun poète ne l'accepterait. Quand je dis « aucun poète », c'est parce qu'en somme ce ne serait pas une mauvaise définition du style poétique en tant que tel que de dire qu'il commence à la métaphore et que là où la métaphore cesse, la poésie aussi. Ce n'est pas si facile à saisir. « Sa gerbe n'était point avare, ni haineuse. » (Victor Hugo.) Voilà une métaphore. Où saisissons-nous que c'est une métaphore ? Ce n'est certainement pas une espèce de comparaison latente, ce n'est pas de même que la gerbe s'éparpillait volontiers entre les nécessiteux, de même notre personnage n'était point avare, ni haineux. Effectivement, il n'y a pas du tout de comparaison, mais identification; je dirais que la dimension de la métaphore est quelque chose qui certainement pour nous, doit être moins difficile d'accès que pour quiconque d'autre, à cette seule condition que nous connaissions comment nous l'appelons. Habituellement nous appelons cela identification. Et nous sommes même à proprement parler, dans tout l'usage que nous faisons



## LES PSYCHOSES

du terme symbolique, amenés justement à réduire le sens du terme symbolique, en somme à distinguer la dimension métaphorique de l'usage du symbole. C'est à dire le fait qu'une signification est la donnée qui domine, infléchit, commande l'usage du signifiant d'une façon telle qu'elle renonce à toute espèce de connexion préétablie, je dirais lexicale. Car rien de véritablement dans l'usage du dictionnaire ne peut un seul instant nous suggérer qu'une gerbe puisse être avare, et encore moins haineuse. Il est également tout à fait clair que si l'usage de la langue est quelque chose qui prête à signification, c'est très exactement à partir du moment, et seulement à partir du moment où l'on peut dire « sa gerbe n'était pas avare ni haineuse », c'est-à-dire au moment où la signification domine, entraîne, arrache le signifiant à ces connexions lexicales.

C'est l'ambiguïté du signifiant et du signifié, *et par là le maximum avec dominance du signifiant. D'ailleurs il est tellement dominant que c'est précisément ce qui dissimule que* sans la structure signifiante, c'est-à-dire sans l'articulation prédicative, sans cette distance maintenue entre le sujet et ses attributs, qui fait que la gerbe est qualifiée d'avare et de haineuse, qu'il y a des phrases prédicatives, il y a une syntaxe, il y a un ordre primordial de signifiant, grâce à quoi, on peut maintenir le sujet séparé, différent de ses qualités, n'ayant plus aucune espèce d'usage de la métaphore, qu'en d'autres termes il est tout à fait exclu qu'un animal fasse une métaphore, encore que nous n'ayons aucune raison de penser qu'il n'ait pas aussi l'intuition de ce qui est généreux, plein d'effusion, ce qui peut lui accorder facilement et en abondance ce qu'il désire. Mais ceci justement dans la mesure où il n'a pas l'articulation de *signifiant*, le discursif, ce quelque chose qui n'est pas simplement signification avec ce qu'elle comporte d'attrait ou de répulsion, mais qui est alignement de signifiant, c'est justement dans la mesure où il n'a pas cet aliment qu'aussi la métaphore est impensable dans la psychologie purement animale de l'attraction, de l'appétit et du désir.

p. 248, l.12

C'est là l'ambiguïté du signifiant et du signifié. Sans la structure signifiante...

*Leçon du 2 mai 1956*

Cet usage, cette phase du symbolisme qui s'exprime dans la métaphore, dans une relation que nous appellerons la similarité, cette similarité qui est manifestée uniquement par la position; en d'autres termes, que ce soit la gerbe qui soit sujet de ce « avare » et de ce « haineux », c'est par là que la gerbe est identifiée à Booz dans son manque d'avarice et sa générosité. La gerbe est littéralement identique au sujet, au personnage de Booz, dont il s'agit. Et cette dimension de similarité qui est assurément ce qu'il y a de plus saisissant, ce qu'il y a de plus frappant dans l'usage significatif du langage est quelque chose qui domine tellement toute notre appréhension du jeu du symbolisme que c'est cela qui masque pour nous l'existence de l'autre dimension; c'est à savoir ce qui est aliment, syntaxe, ce qui fait par exemple que cette phrase perdrait toute espèce de sens si nous brouillions les mots dans leur ordre. *Ceci nous est masqué quand nous parlons de symbolisme. Nous omettons l'autre dimension qui est très précisément liée à l'existence du signifiant comme tel et de l'organisation du signifiant comme tel.*

Il y a une chose qui à partir de là ne peut tout de même manquer de nous frapper, c'est que certains troubles des appareils qui s'appellent nommément les aphasies, si nous les revoyons à la lumière de cette perspective d'opposition de ces rapports que j'ai appelés les rapports de similarité, ou de substitution, ou de choix, aussi de sélection ou de concurrence, bref tout ce qui est de l'ordre du synonyme où cette dimension s'oppose à l'autre dimension, celle que nous pouvons appeler de contiguïté, d'alignement, d'articulation, de coordination, en tant que syntaxe, en tant que coordination du signifiant. Il est tout à fait clair que l'opposition classique de ce qu'on appelle les aphasies sensorielles et les aphasies motrices, qui est depuis longtemps plus que critiquée, est quelque chose qui se coordonne d'une façon infiniment plus saisissante dans cette double perspective des rapports de similarité d'une part, et des rapports de contiguïté d'autre part. Les deux ordres d'altérations, de troubles du langage, dont il peut s'agir dans l'aphasie s'ordonnant selon ces deux perspectives.

- 409 -

\*Rajout

p. 248, l.38

nous brouillions les mots dans leur ordre. Voilà ce qu'on néglige quand on parle du symbolisme - la dimension liée à l'existence du signifiant, l'organisation du signifiant.

p. 248, l. 41

ne peut manquer de venir et qui est venu à un linguiste de mes amis, j'ai nommé Roman Jakobson\* .

## LES PSYCHOSES

Vous connaissez tous l'aphasie de Wernicke. Vous voyez cette aphasique enchaîner une suite de phrases dont le caractère extraordinairement (riche ?) du point de vue grammatical (...). Vous y verrez précisément tous les mots conjonctifs, adverbiaux. Il vous dira « oui, je comprends... ». Hier, quand j'étais là-haut, déjà il a dit, et je voulais, je lui ai dit: « ce n'est pas ça, la date, non pas tout à fait, pas celle-là... ».

C'est-à-dire que vous aurez un sujet qui montre une maîtrise de tout ce qui est articulation, organisation, subordination et structuration de la phrase, et qui très précisément restera à côté, ça restera devant la vocalisation de ce qui sera ce quelque chose dont vous ne pouvez pas un seul instant douter, qu'il est présent, *qu'il concerne un point autour duquel le sujet proteste, mais dont il y a très peu de doute qu'il ne proteste à bon escient*, ce quelque chose qu'il n'arrive pas à donner, c'est proprement parler ce qui est visé par la phrase; il n'arrivera pas à lui donner l'incarnation verbale. Mais autour de ce qui est là visé, il pourra développer toute une frange de verbalisation syntaxique, qui est dans sa complexité, dans son niveau d'organisation, dans son côté élevé, quelque chose qui est certes loin d'indiquer une perte d'attention du langage.

*C'est dans la mesure où à l'intérieur de cela vous voudrez le porter jusqu'à la métaphore, où vous voudrez le pousser à l'usage de ce que « la logique » appelle le « métalangage », c'est-à-dire le langage fondé sur son langage, que vous y échapperez totalement.*

Il ne s'agit pas là bien entendu de faire la moindre comparaison entre un trouble du type *Wernicke et ce qui se passe chez nos psychotiques mais d'y trouver une analogie*, de nous apercevoir que quand notre sujet entend-car ce n'est pas lui qui le dit -que quand notre sujet entend: « factum est », et que cela s'arrête... Il y a là un phénomène qui manifeste, au niveau de ce que j'ai appelé les relations de similarité, par opposition aux relations de contiguïté, qu'il y a une raison pour laquelle -de même que chez l'aphasique, que ce sont les relations de contiguïté qui dominent, par absence,

p. 249, l. 17

ce qu'il veut dire soit présent

p. 249, l. 21

... une perte d'attention du langage. Mais si vous lui demandez une définition, un équivalent, sans même vouloir le porter jusqu'à la métaphore...

*Leçon du 2 mai 1956*

défaillance de la fonction d'équivalence significative, c'est-à-dire d'équivalence par voie de la relation de similarité. Nous constatons que c'est au même niveau, sans doute pour des raisons différentes, mais nous ne pouvons pas ne pas tenir compte de cette analogie tout à fait frappante pour nous poser la question, pour nous permettre de définir et d'opposer aussi, sous la double rubrique de la similarité, par rapport à la contiguïté, ce qui se passe chez ce sujet délirant hallucinatoire.

En d'autres termes, la dominance, ce qui vient au premier plan dans le phénomène hallucinatoire, à savoir le phénomène de contiguïté, on ne peut tout de même pas mieux le mettre en évidence que dans *ces faits* de parole *ininterrompue* qui est très précisément donnée, c'est-à-dire investie, chargée, disons libidinalisée. *Car c'est cela qui impose au sujet la phrase intérieure comme quelque chose qui tout d'un coup pour lui devient une phrase type qui lui est imposée.* C'est la partie signifiante, c'est la partie grammaticale, c'est la partie qui garde à l'état le plus accentué, qui n'existe que par son caractère signifiant, que par son articulation, *que par son aliment, que par sa fonction essentiellement de signifiant, c'est celle-là qui prend le plus d'importance.* C'est celle-là qui devient un phénomène qui s'impose dans le monde extérieur.

*En d'autres termes, cette sorte de dominance du côté phénomène de contiguïté dans le phénomène parlé, sur le phénomène de similarité, qui se produit par un phénomène de carence chez l'aphasique, par ce mot qui est le sujet... Il y a quelque chose qui l'empêche d'y accéder, parce que quelque chose dans la fonction du langage est tel.*

*N'essayons pas de matérialiser cela plus.* Il ne peut pas venir au fait, *venir au mot même de ce qu'il veut dire, de ce qu'il a l'intention de dire.* Et ce qui domine chez lui, c'est sorte de discours en apparence vide qui, chose curieuse, même chez les sujets les plus expérimentés, les neurologues qui se présentent à l'examen, déclenche toujours une espèce de rire gêné, ce personnage qui est là, à se servir d'immenses bla-bla-bla extraordinairement articulés, quelque fois riches

411

p. 249, l. 38

disons libidinalisée. Ce qui s'impose au sujet

p. 249, l. 40

que par son articulation

p. 249, l. 41

imposé dans le monde extérieur

p. 249, l. 42

... ne peut pas venir au fait.

## LES PSYCHOSES

d'inflexions, mais qui ne peut jamais arriver au cœur de ce qu'il a à communiquer à ce moment-là.

*Qu'il y ait quelque chose d'analogue dans la décompensation, dans le déséquilibre, dans l'accentuation, dans l'apparence du phénomène que j'appelle alternativement d'alignement, de syntaxe, de contiguïté, de signifiant... En fin de compte, que ce soit cela qui vienne au premier plan dans le phénomène hallucinatoire, que ce soit cela autour de quoi s'organise tout le délire, c'est quelque chose, un fait premier autour duquel nous ne pouvons pas ne pas poser toute la question de la signification de la psychose, à partir du moment où nous nous sommes introduits à cette idée de l'égale importance dans tout phénomène sémantique du signifiant et du signifié, dans le fait que c'est toujours le signifié que nous mettons au premier plan de notre analyse, parce que c'est assurément ce qu'il y a de plus séduisant qui est au premier abord nous apparaît dans la dimension propre de l'investigation analytique et de l'investigation symbolique; mais qu'à méconnaître le rôle essentiel, le rôle médiateur, primordial du signifiant, et à méconnaître que c'est ce signifiant qui est en réalité l'élément-guide, non seulement nous déséquilibrons toute la compréhension vraiment originelles des phénomènes, par exemple, névrotiques eux-mêmes, de l'interprétation des rêves elle-même, mais nous nous rendons absolument incapables de comprendre ce qui se passe dans les psychoses. J'y insiste, si une partie de l'investigation analytique, une partie qui est une partie tardive, dernière, celle qui concerne l'identification et le symbolisme, dont nous faisons un usage constant, nous n'imaginons pas à quel point partiel et partial, elle est du côté de la dimension de la métaphore, dites-vous bien que de l'autre côté, celui de l'articulation en tant que phénomène d'alignement, de contiguïté, de contact avec ce qui s'y ébauche de primordial, de structurant, d'original, d'initial dans la notion de causalité l'autre forme typique extrême, exemplaire de la figure de rhétorique qui ici va s'opposer à la métaphore a un nom, elle s'appelle la*

p. 250, l. 5

ce qu'il y a à communiquer. Le déséquilibre du phénomène de contiguïté qui vient au premier plan...

p. 250, l. 8

tout le délire n'est pas sans analogie avec cela.

*Leçon du 2 mai 1956*

métonymie. C'est-à-dire la substitution à quelque chose qu'il s'agit de nommer, alors par là, nous sommes au niveau du nom. C'est quelque chose qui en est le contenant ou la partie, ou quelque chose qui est en connexion avec, qui est autre chose, ça se voit très bien dans l'usage des mots associés, par exemple, si vous usez de la technique de l'association verbale, telle qu'on en use au niveau du laboratoire, de la façon la plus simple, si vous proposez au sujet un mot comme «hutte». Il y a plus d'une façon d'y répondre.

Il y a des façons qui sont dans le registre de la contiguïté, je peux vous répondre: hutte peut vouloir dire: brûlez-la. Il ébauche une phrase. Il peut aussi vous donner toutes sortes de mots qui peuvent être mis à la place du mot hutte. Il peut vous dire le mot « masure » ou « cabine » ; c'est-à-dire qu'il y a là l'équivalent synonymique. Un tout petit peu plus loin, nous irons à la métaphore. On peut appeler cela un terrier, par exemple. Mais il y a aussi un autre registre, qui est celui par exemple du mot « chaume ». Ce n'est déjà plus tout à fait la même chose. C'est la partie de la hutte, on peut à la rigueur parler d'un chaume ou d'un village composé de trois chaumes, pour dire de trois petites maisons. Vous sentez bien qu'il y a quelque chose qui est d'une autre nature. Il s'agit d'évoquer. Le sujet verra sortir le mot « saleté », ou le mot « pauvreté », pour vous apercevoir que là nous ne sommes plus dans la métaphore, mais que nous sommes dans la métonymie. Cette opposition fondamentale de la métaphore et de la métonymie est quelque chose qui est ici important à mettre en relief. Pourquoi ? Parce que dites-vous bien que dans tout ce que Freud a mis en relief originellement dans les mécanismes de la névrose ou dans les mécanismes des phénomènes marginaux de la vie normale, du rêve, ce ne sont pas les dimensions métaphoriques, ni d'identification qui dominent. C'est très précisément le contraire, à savoir ce que Freud appelle la condensation, c'est ce qu'on appelle en rhétorique la métaphore, et ce qu'on appelle le déplacement, c'est ce que je viens de vous expliquer en vous parlant de la

## LES PSYCHOSES

métonymie. C'est-à-dire qu'en dehors de l'existence et de la structuration du signifiant comme tel, de l'existence lexicale de l'ensemble de l'appareil signifiant, ces phénomènes en tant qu'ils sont là dans la névrose, en tant qu'ils sont les instruments avec lesquels le signifié disparu s'exprime, cette existence du signifiant comme tel est absolument décisive. Et c'est pour cela qu'en défendant et en ramenant au premier plan l'intérêt, l'attention sur le signifiant, nous ne faisons rien d'autre que de revenir au point de départ *de l'expérience* de la découverte freudienne.

Nous reprendrons la question en voyant pourquoi cette mise au point de la question, ces jeux de signifiant qui finissent par occuper, par investir le sujet tout entier dans la psychose, qu'est-ce que cela nous suggère comme mécanisme, puisque aussi bien ce n'est pas du mécanisme de l'aphasie, dont il s'agit dans ce cas. Bien entendu, c'est d'un certain rapport à l'Autre comme manquant, comme déficient qu'il s'agit. C'est autour de la relation du signifiant comme tel avec les différents étages de l'altérité, cet autre imaginaire et cet Autre symbolique *que nous avons posé au début de notre discours cette année, comme étant la structure essentielle de la relation à l'Autre.*

C'est autour de cela que nous pourrions voir s'articuler cette dominance, cette venue au premier plan, cet envahissement, cette véritable intrusion psychologique du signifiant comme tel, qui s'appelle la psychose.

p. 251, l. 17

autre imaginaire et Autre symbolique

J'ai essayé d'introduire ici sous le titre de l'opposition, de la relation de similarité dans le discours dans les fonctions du langage et de celle de contiguïté. Naturellement, je ne veux pas dire que je considère *le phénomène plus ou moins hallucinatoire, subi dans l'ordre verbal, dans l'ordre des phénomènes positifs verbaux, dans la psychose* comme étant en rien comparables à ceux de l'aphasie. Je dirai plus. Il importe de revenir sur ce sur quoi j'avais mis l'indication à propos de l'aphasie, pour bien mettre en relief ce que je retiens de cette opposition de deux ordres de troubles dans l'aphasie. Ceci d'autant plus que ce que j'ai indiqué la dernière fois, qu'il y a entre les deux ordres de troubles en question une opposition d'ordre qui est la même, qui est la même qui se manifeste non plus d'une façon négative, mais d'une façon positive, dans ce qui est la forme la plus achevée, les expressions ou figures du langage dans chacun de ces deux ordres, c'est à savoir la métaphore et la métonymie.

Je me suis laissé dire à un moindre degré que cette opposition avait retenu certains, malheureusement, et pour avoir ici la certitude, qu'elle les avait plongés dans un fort grand embarras, à savoir que les uns se sont dit aux autres: la métaphore nous a bien montré l'importance, dans la métaphore, opposition, contestation et confusion. Évidemment, le

415

p. 253, l. 2

je ne veux pas dire que je considère la psychose



## LES PSYCHOSES

manement de notions comme le signifiant et le signifié n'est pas quelque chose qui comporte, qui soit un pur et simple substitut de *l'opposition fameuse et non moins inexprimable de l'idée* par exemple, et du mot, de la pensée au mot. A vrai dire, comme une sorte de sous-titre, quelqu'un qui était un grammairien vraiment sensationnel, a fait une œuvre remarquable dans laquelle il n'y a qu'une faute, le fâcheux sous-titre « des mots à la pensée », dont j'espère la formulation ne peut plus être soutenable pour aucun d'entre vous.

*Évidemment, le signifiant et le signifié sont dans le jeu, on voit bien sous quel registre.* La métaphore est quelque chose dont nous touchons du doigt la vie constante dans ces sortes de transfert de signifié, dont je vous ai donné l'exemple la dernière fois.

« Sa gerbe n'était pas avare ni haineuse. » Voilà bien un exemple de métaphore. Et on peut dire dans un sens que la signification domine tout, et que c'est elle, tout d'un coup, qui imprime au sujet, « sa gerbe », qu'il éparpille généreusement comme si c'était de son propre chef.

Seulement, il est bien vrai d'un autre côté que ce sur quoi je voulais mettre l'accent, comme l'a fait ce personnage qui considérait bien la métaphore comme figure essentielle, comme transfert de signifié, est bien ce qu'il y a d'important, - ceci est pour dire que les deux termes signifiant et signifié sont toujours par rapport l'un à l'autre dans un rapport qu'on peut appeler à cette occasion dialectique, *c'est-à-dire dont il convient de saisir le mouvement, pour en saisir aussi la portée.*

C'est ce sur quoi je voudrais essayer de revenir, pour qu'il ne s'agisse pas là, pour vous d'un simple couple d'opposition auquel on revient, et qui serait enfin de compte toujours le même, à savoir ce rapport sur lequel repose la notion d'expression, celle de toujours, ce je ne sais quoi en lui-même de plus ou moins ineffable, mais pourtant existant, le soi-disant sentiment par exemple, ou la chose, bref, ce à quoi on se réfère, et le mot considéré comme expression, comme étiquette, comme chose attachée à quoi il est référé. C'est précisément pour dissoudre, pour vous montrer à vous servir

p. 253, l. 12

de l'opposition fameuse et non moins inextricable de l'idée'

p. 254, l. 1

comme si c'était de son propre chef seulement

p. 254, l. 3

Il ne s'agit pas d'une nouvelle mouture

p. 254, l. 4

la notion d'expression

\*Les deux pourraient se défendre.

*Leçon du 9 mai 1956*

d'un autre instrument que celui-là, dont tout mon discours *parce que c'est absolument essentiel, c'est la seule* est fait *façon de pouvoir voir quelle est la fonction du langage. On ne saurait trop y revenir, surtout chaque fois que le malentendu tend à se rétablir, c'est-à-dire à tout instant. Ce sur quoi j'ai mis l'accent pour partir du phénomène aphasique, quand je vous l'ai réévoqué. Vous avez du entendre parler des personnages dits: aphasiques sensoriels. Dans cette parole extraordinairement vive et rapide, aisée en apparence jusqu'à un certain point, avec laquelle ils s'expriment pour justement, alors qu'ils sont en train de s'exprimer, ils ne peuvent pas s'exprimer. Ils s'expriment admirablement sur ce thème qu'ils ne peuvent justement pas dire le mot; se servent de toute une articulation extrêmement nuancée, de conjonctions, de l'articulation syntaxique du discours, pour nous désigner qu'ils visent quelque chose dont ils ont le mot propre -si on peut dire - au bout de la langue, ou l'indication historique très précise dans leur esprit, mais ils sont incapables d'autre chose que de tourner autour, pour vous indiquer qu'en effet ils la possèdent et que c'est celle-là qu'ils désireraient à ce moment-là promouvoir. Ce qui frappe et saisit à cette occasion, ce qui captive, c'est en quelque sorte ce que je pourrais appeler la permanence, l'existence malgré cette impuissance localisée de l'intentionnalité du sujet en cette occasion.*

On a beaucoup parlé, et même insisté dans ces formes, sur ce qu'on peut appeler une sorte de déficit intellectuel corrélatif. C'est ce qu'on a prétendu mettre en relief. Appelons-le, même si vous voulez prédémentiel, qui serait corrélatif de cette impuissance verbale.

En d'autres termes, on a dirigé l'investigation dans un sens qui tend à nuancer la première notion massive qui avait été donnée, qu'il s'agissait d'une incapacité à saisir passivement les images verbales. Bien entendu, il y a un progrès dans cette recherche d'un déficit qui montre que le trouble est bien plus complexe qu'il n'apparaissait au premier abord.

p. 254, l. 6 que mon discours est fait,

p 254, l. 20 qu'il n'apparaissait au premier abord

417

## LES PSYCHOSES

*Pour l'instant ce qui nous frappe plutôt quand on voit vraiment, quand on saisit bien le phénomène tel que je viens de vous l'indiquer, c'est qu'incontestablement, le sujet, quels que soient les déficits qu'il pourra marquer d'autre part, si nous le mettons à une tâche définie, selon les modes qui caractérisent la position du test, pourra en effet montrer certains déficits, rien ne sera absolument résolu tant que nous n'en saurons pas le mécanisme et l'origine.*

Mais ce qui est bien assuré et bien clair dans le dialogue, c'est que quand le sujet élève par exemple sa protestation, c'est à propos de la lecture de l'observation qui comporte tel détail historique tout à fait précis, une date, une heure, un comportement, et c'est à ce moment-là que le sujet sort *de* son discours, quelque en soit le caractère perturbé et jargonophasique. Il est tout à fait saisissable que ce n'est pas là par hasard que, se tromperait-il, c'est tout de même à propos d'un détail historique tout à fait défini, qu'il possédait juste cinq minutes auparavant, qu'il commence à mettre en jeu, à entrer dans le dialogue. Aussi bien cette présence d'intensité même de l'intentionnalité et du fait que c'est elle qui est au cœur du déploiement du discours qui n'arrive pas à la rejoindre, *est bien ce quelque chose qui frappe dans cet aspect de l'aphasie sensorielle dont on pourrait après tout si on voulait bien noter qu'elle est le caractère que je veux mettre en relief qu'il s'agit là d'un langage qui, en raison de quelque trouble déficit, arrête l'inhibition dans son mécanisme, déficit de l'appareil.*

Nous tenons à une phénoménologie du langage paraphasique, autrement dit à un langage de paraphrase. C'est par paraphrase que l'aphasique sensoriel, l'aphasique de Vernicke dans sa forme pas assez profonde pour être tout à fait jargonophasique est dissout, encore que cette jargonophasie se caractérise par l'abondance, la facilité de l'articulation, du déroulement des phrases, si parcellaires qu'elles deviennent. On voit bien que c'est le terme dernier *de ce quelque chose qui s'est d'abord manifesté par ce que j'ai appelé la paraphrase. Je dis la paraphrase, parce que cela me*

p. 254, l. 27

c'est à ce moment-là que le sujet sort de son discours

p. 254, l. 32

... qui n'arrive pas à la rejoindre

p. 254, l. 38

le terme dernier

418

*Leçon du 9 mai 1956*

*semble le caractère le plus important à mettre en relief de cette forme de l'aphasie sensorielle dont je vous parle. Et c'est dans ce sens où la paraphrase chez lui domine, qui est son mode d'expression, s'oppose strictement à ce qu'on pourrait lui opposer sous le titre de métaphrase, et dont il est strictement incapable si on appelle métaphrase tout ce qui est de l'ordre d'une traduction littérale, car c'est justement ce dont il est incapable, c'est-à-dire que même dans ce qu'il vient de vous donner, si vous lui demandez de traduire, de donner un équivalent, de répéter la même phrase, d'une façon synonyme, d'entrer dans une autre dimension du langage, qui est justement - et c'est pour ça qu'il y a désordre de la similarité, c'est que c'est dans cette dimension là qu'il ne peut pas dire une phrase semblable à celle qu'il vient de dire, il peut enchaîner sur la vôtre, et c'est d'ailleurs bien pour cela que ce sujet a tellement de difficultés pour entrer, pour commencer un discours. Vous obtenez d'eux ces répliques si vives, si pathétiques dans leur désir de se faire entendre que cela confine au comique, en raison de la chute totale de l'essai pour se faire entendre, même des plus expérimentés ne résistent pas au sourire. Il faut bien être intéressé par le phénomène lui-même pour ne pas rire.*

*Ce phénomène de la similarité consiste en ceci: ils sont incapables de la métaphrase. Ce qu'ils ont à dire est tout entier dans le domaine d'une paraphrase.*

*L'aphasique qu'on appelle grossièrement moteur, et dans lequel s'inscriront toute une série de troubles de plus en plus profonds, qui commencent par les troubles de l'agrammatisme, bien connus maintenant et qui vont jusqu'à cette réduction extrême du stock verbal, dans l'image immortalisée, ne pouvant plus sortir, le fameux crayon. Cette autre dimension du déficit aphasique, tout à fait différente, peut très bien s'ordonner et se comprendre dans l'ordre des troubles de la contiguïté, pour autant que c'est essentiellement l'articulation, la syntaxe du langage comme tel, qui progressivement, dans l'échelle des cas, et dans l'évolution aussi de certains cas, se dégrade au point de rendre ces sujets*

419

p.255,1.2

difficultés à commenter un discours

incapables eux de maintenir à l'occasion une nomination tout à fait précise, mais qui peut aller jusqu'à un plus ou moins grand degré, tout effet corrélatif de l'incapacité d'articuler ce qui peut être tout à fait correctement nommé dans une phrase composée, dans une dissolution de la capacité, si on peut dire, propositionnelle. C'est la proposition qu'ils ne sont pas capables de construire, *malgré que cet élément à différents degrés, soit encore non seulement en leur possession, mais parfaitement évocable dans des conditions définies.*

*Dans cette sorte de jeu de cache-cache, si on peut dire, qui est celui que nous proposent les phénomènes du langage, car en fin de compte c'est à peu près comme ceci que vous devez réaliser la difficulté à laquelle nous sommes affrontés, c'est qu'on peut dire qu'en raison même de ces propriétés du signifiant et du signifié, on peut dire que ce qui est le piège, la tentation éternelle dans laquelle tombe le linguiste lui-même, à plus forte raison ceux qui n'étant pas linguistes sont plongés de par la nature même des phénomènes auxquels ils ont affaire dans les fonctions du langage, et qui n'ayant aucune formation concernant la nature du langage, bien entendu, sont absolument et d'avance victimes de cette sorte d'illusion qui consiste à considérer que ce qui est le plus apparent dans le phénomène, qui donne le tout de ce phénomène, et je dis jusqu'à un certain point que des linguistes y sont tombés car par exemple l'accent que les linguistes mettent sur la métaphore, et que j'élude, a toujours été beaucoup plus poussé que tout ce qui est dans le langage, est de l'ordre de la métaphore, parce qu'en effet dans le langage plein et vivant, c'est bien là ce qu'il y a de plus saisissant, de plus essentiel, ce qu'il y a de plus problématique aussi, comment peut-il se faire en effet que ce soit là que le langage a son maximum d'efficacité, c'est quand il arrive à dire quelque chose en disant autre chose. Il y a là quelque chose de saisissant et de captivant. Et on croit même aller là au cœur du phénomène du langage, et on croit même aller au contrepoids de ce qui en pourrait être une espèce de notion primaire, naïve.*

p. 255, l. 20

Ils ne sont pas capables de construire la proposition

p. 255, l. 23

... à plus forte raison celui qui ne l'est pas.

*Leçon du 9 mai 1956*

Certains, guidés par cette confusion, ont eu l'idée qu'il y a en superposition et comme décalque de l'ordre des choses,

à l'ordre des mots, on croit avoir fait un grand pas. *On ne voit pas que ce n'est pas assez d'en faire un, mais qu'il faut en faire un deuxième, c'est-à-dire revenir sur le phénomène du langage pour s'apercevoir que ce qui est transfert de sens, mystère de l'équivalence du signifié*, du fait que le signifié en effet ne va jamais dans le langage à atteindre son but par l'intermédiaire d'un autre signifié, et renvoyant à une signification, ce n'est encore là que le premier pas, qu'il faut revenir à l'importance du signifiant, c'est-à-dire s'apercevoir que sans la structuration du signifiant comme tel, rien de ceci ne serait possible.

C'est en cela qu'en effet certains d'entre vous ont à juste titre perçu la dernière fois que c'était ce que je voulais dire en portant l'accent sur le rôle du signifiant dans la métaphore.

Nous avons donc d'une part, quand nous partons du phénomène du déficit, qui n'est pas forcément le plus éclairant, qui a quelque chose d'assez familier pour au moins vous introduire à la profondeur réelle du problème, nous voyons deux versants: le premier qui serait d'une sorte de dissolution du lien de la signification intentionnelle, avec l'appareil du signifiant, qui lui reste globalement, mais qu'il n'arrive plus à maîtriser en fonction de son intention; l'autre qui est lié à un déficit concernant le lien interne au signifiant, c'est-à-dire en fin de compte quelque chose qui semble en effet nous présenter, sur lequel on met l'accent, sur le fait qu'il nous présente à tous les degrés une sorte de décomposition régressive dans ce lien interne qui nous donne en effet l'idée que chez l'aphasique moteur, nous assistons à quelque chose qui rentre assez bien dans la théorie, par exemple jacksonienne des troubles manifestant une décomposition des fonctions, qui va dans l'ordre inverse de leur acquisition, non pas dans le développement, mais dans un turning, que c'est à un langage de plus en plus réduit à un langage idéalement premier de l'enfant que nous arriverions avec l'accentuation de la décomposition de la liaison logique.

p. 255, . l.34... avoir fait un grand pas  
421

## LES PSYCHOSES

Est-ce là-dessus que j'ai voulu en vous montrant cette opposition, mettre l'accent ? Je dis non parce que selon la loi générale qu'on peut appeler une espèce de loi générale d'illusion concernant ce qui se produit dans le langage, ce n'est pas ce qui apparaît au premier plan comme opposition apparente qui est l'important. L'important est l'opposition entre deux sortes de liens qui sont eux-mêmes internes au signifiant, le lien positionnel, qui n'est que le fondement du lien que j'ai appelé tout à l'heure propositionnel, à savoir le lien constitué par ce qui, dans un *langage* donné, instaure cette dimension essentielle qui est celle de *l'ordre des mots, absolument essentiel pour tout langage, qui peut d'ailleurs différer pour chaque langue*, et dont il suffit pour que vous le compreniez de vous rapeler qu'en français « Pierre bat Paul », n'est pas l'équivalent de « Paul bat Pierre ».

*Ce lien positionnel est absolument fondamental, premier, essentiel. Et ce qu'il y a de plus important à remarquer*, précisément à propos de la seconde forme des troubles aphasiques, c'est la cohérence tout à fait rigoureuse qui existe entre le maintien de la notion de la fonction positionnelle du langage et le soutien d'un stock suffisant du terme. Ceci est absolument essentiel, c'est un phénomène clinique incontestable, et qui nous montre une liaison qui est la liaison fondamentale du signifiant. Ce qui nous apparaît au niveau grammatical comme caractéristique du lien positionnel se retrouve à tous les niveaux pour instaurer cette coexistence synchronique des termes à chacun de leurs niveaux, locution verbale par exemple, qui en est la forme la plus élevée; mot à un niveau plus bas, qui a l'air de représenter même à lui-même une sorte de stabilité dont vous savez qu'elle a été à juste titre contestée. Si l'indépendance du mot se manifeste à certains niveaux, sous certains angles, elle ne peut pas être considérée comme radicale; et le mot ne peut à aucun degré être considéré comme unité de langage, encore qu'il constitue une forme élémentaire privilégiée, à un niveau encore inférieur les oppositions aux couplages

p. 256, l. 18

l'ordre des mots

p. 256, 120

Paul bat Pierre

422

*Leçon du 9 mai 1956*

phonématiques, qui caractérisent le dernier élément radical de distinction d'une langue à l'autre.

*La cohérence entre ce qui est de l'ordre du lien positionnel et ce qui est du maintien synchronique de l'ordre des oppositions proprement signifiantes qui fait qu'en français par exemple, « bou » et « pou » s'opposent et sont, de quelque façon et quelque accent que vous ayez, même si vous avez tendance parce que vous êtes un peu limitrophe, à prononcer « bou » comme « pou », vous prononcez l'autre « pou » autrement. Le français est une langue dans laquelle cette opposition vaut. Dans d'autres langues il y a des oppositions tout à fait inconnues en français, qui sont des oppositions fondamentales. La liaison d'opposition comme telle, de distinction comme relationnelle et oppositionnelle est essentielle à la fonction du langage. Et c'est l'opposition de ce registre avec le lien de similarité, et non pas de similitude, qui est ce que je voulais marquer comme la distinction essentielle. Car cette similarité elle-même est impliquée comme telle dans le fonctionnement du langage. C'en est l'autre dimension. La possibilité dans le langage de cette dimension, de similarité comme telle, est liée à la possibilité infinie justement de la fonction de substitution et cette substitution elle-même est quelque chose qui n'est concevable que sur le fondement de la relation positionnelle comme fondamentale. Ce qui fait que dans la métaphore « sa gerbe n'était pas avare ni haineuse », cette métaphore est possible parce que la gerbe peut venir en position de sujet à la place de Booz. Ce qui au principe de la métaphore, ça n'est pas que la signification puisse être transposée de Booz à la gerbe. Ici à juste titre, j'admettrais que quelqu'un qui s'intéresse à la question me dise: «qu'est-ce qui différencie ceci d'une métonymie: après tout, la gerbe de Booz est tout aussi métonymique que si vous faisiez allusion à ce qui est là sous-jacent à cette magnifique poésie qui n'est jamais nommée, à savoir son pénis royal, ce n'est pas la gerbe. Là, c'est quelque chose du même ordre. C'est une métonymie. Non, ce qui fait la vertu métaphorique en l'occasion de cette gerbe, c'est*

p. 256, l. 36 de distinction d'une langue à l'autre.



## LES PSYCHOSES

que la gerbe est mise en position de sujet dans la préposition: « sa gerbe n'était pas avare ni haineuse ». C'est d'un phénomène de signifiant qu'il s'agit.

En d'autres termes, pour articuler ce que je suis en train de vous dire, je voudrais que vous alliez par exemple jusqu'à la limite de la métaphore phonétique, celle que par exemple, vous n'hésiteriez pas, vous à qualifier de métaphore surréaliste, encore que vous n'imaginiez pas qu'on ait attendu des surréalistes pour faire des métaphores. Vous ne pouvez pas dire vous-mêmes si c'est sensé ou insensé. Mais ce qui est certain, c'est que sa fonction, je ne dirai pas que c'est la meilleure façon d'exprimer les choses, mais en tous les cas, ça porte.

Prenons par exemple une autre formule, dont je pense que vous ne me contesterez pas que nous restons dans la métaphore. Et puis vous verrez si c'est tellement le sens qui soutient une métaphore, non une formule telle que celle-ci « L'amour est un caillou riant dans le soleil ».

Qu'est-ce que cela veut dire ?

C'est incontestablement une métaphore. Il est assez probable que si elle est née c'est qu'elle comporte un sens. Quant à lui en trouver un, je peux faire le séminaire là-dessus; ça me paraît même une définition véritablement incontestable de l'amour. je dirai pour moi que c'est la dernière à laquelle je me suis arrêté. Et elle me paraît indispensable à conserver devant l'esprit, si on veut éviter de retomber sans cesse dans des confusions irrémédiables.

La question est bien celle-ci, à savoir qu'une métaphore est soutenue avant tout par une articulation positionnelle. La chose peut être démontrée jusque dans ses formes les plus paradoxales. je pense qu'aucun d'entre vous n'a été sans entendre parler de cette sorte d'exercice qu'un poète de notre temps a fait sous la rubrique de « un mot pour un autre », de Jean Tardieu, sorte de petite comédie en un acte. Il s'agit de deux femmes qui se tiennent des propos comme ceci: on annonce l'une des femmes. L'autre va au devant d'elle et lui dit :

*Leçon du 9 mai 1956*

« Chère, très chère, depuis combien de galets n'avais-je pas eu le mitron de vous sucrer? -Hélas! Chère, répond l'autre, j'étais moi-même très dévitreuse; mes trois plus jeunes tourteaux, l'un après l'autre, etc. »

Cela confirme que même sous sa forme paradoxale, *c'est-à-dire sous sa forme la plus radicalement cherchée dans le sens de la psychose*, non seulement le sens se maintient, mais il tend à se maintenir sous une forme tout à fait spécialement heureuse et métaphorique. On peut dire qu'il est en quelque sorte renouvelé à chaque instant on est à deux doigts, quelque soit l'effort du poète pour pousser l'exercice dans le sens de la démonstration, de la métaphore poétique. C'est là quelque chose qui n'est pas d'un registre différent de ce qui jaillit comme poésie naturelle dès qu'une signification puissante est intéressée. *Cette dimension est celle de la similarité, cette autre dimension du langage.*

Ce qui est donc important à y voir, ce n'est pas qu'elle soit soutenue par le signifié, nous faisons tout le temps cette erreur, c'est que le transfert du signifié y soit possible en raison de la structure même du langage. C'est que tout le langage implique un métalangage, c'est qu'il soit lui-même de sa dimension, de son registre propre, déjà métalangage, que tout langage est essentiellement, virtuellement, à traduire, que le langage implique: 1° la métaphrase, et 2° la métalangue. C'est-à-dire le langage parlant du langage.

C'est à cause de cela et dans la même dimension que les phénomènes de transfert du signifié, qui sont tellement essentiels pour tout ce qui est de la vie humaine, que ce transfert est possible, mais c'est possible en raison de la structure du signifiant; et il faut que vous vous mettiez bien cela dans la tête, parce que c'est là, à condition que vous ayez d'abord solidement instauré la notion du langage comme système de cohérence positionnelle, qu'à partir de là vous vous mettiez dans un deuxième temps sur la notion que ce système est un système qui se reproduit à l'intérieur de

p. 258, l. 3 sous une forme paradoxale

p: 258, l. 9 signification puissante est intéressée

425

## LES PSYCHOSES

lui-même, et même avec une extraordinaire, effrayante fécondité. Ce n'est pas pour rien que le mot prolixité est le même mot que prolifération; prolixité, c'est le mot effrayant. Et justement si peu adapté qu'en fait il y a dans tout usage du langage une sorte d'effroi, où les gens s'arrêtent et qui est justement ce qui se traduit dans ce qu'on peut appeler la peur de l'intellectualité: « il intellectualise trop », ou « vous intellectualisez trop », sert de prétexte et d'alibi à cette peur du langage. *Et pourquoi le trouve-t-il, cet alibi ? C'est très justement et toujours -vous observerez le phénomène -chaque fois que vous en aurez l'occasion à propos d'usage de langage qu'on qualifie, et non pas sans juste titre, de verbalisme, pour autant justement qu'une trop grande part dans la direction dans laquelle on s'avance dans un certain usage du langage, dans un certain système, dans une certaine théorie, c'est toujours et dans chaque cas, qu'on fait cette erreur d'y accorder trop de poids au signifié comme tel de croire que le langage s'arrête à un certain signifié qui ici soutiendrait tout dans le système. Alors que c'est justement en poussant un peu plus loin dans le sens de l'indépendance du signifiant et du signifié que l'opération en train de se faire théorique ou autre, l'opération de construction logique, prendrait sa pleine portée.*

En d'autres termes, si dans toute la mesure où on se détourne du signifié que tout au moins pour les phénomènes qui sont ceux qui nous intéressent au maximum, la clef apparaît dans toute son évidence, nous ne serons pas loin de pouvoir vous démontrer assurément que c'est toujours en effet dans la mesure où nous, par exemple, adhérons de plus en plus près à ce que j'appelle la mythologie significative, que nous tombons très effectivement dans le reproche du verbalisme, alors qu'il est tout de même clair que l'usage du langage qui est fait par exemple dans les mathématiques, qui est un langage de pur signifiant, un métalangage par excellence, usage du langage pris uniquement comme système et réduit à sa fonction systématique et sur laquelle un autre système de langage se construit, comme saisissant le langage dans son

p. 258, l. 27

*il y a verbalisme*

426

*Leçon du 9 mai 1956*

articulation comme telle, c'est quelque chose dont l'efficacité sur son plan propre n'est pas douteuse.

*Je voudrais reprendre les choses à l'origine, et vous faire sentir ce quelque chose, ce renversement de position. La personne à laquelle j'ai fait allusion à propos de cette distinction mal saisie, je dois dire qu'on ne saurait en faire un reproche à personne, puisque quand on lit les Rhétoriciens, jamais ils n'arrivent à une définition complètement satisfaisante de l'opposition de la métaphore et de la métonymie.*

D'où il résulte cette formule que la métonymie est une métaphore pauvre. On pourrait dire qu'il faut prendre la chose très exactement dans le sens contraire: la métonymie est au départ, c'est entendu, c'est elle qui rend possible la métaphore, mais la métaphore est quelque chose qui est à un autre degré que la métonymie.

Prenons les choses dans le sens de l'acquisition, dans le sens des phénomènes les plus primitifs, et prenons un exemple particulièrement vivant, pour nous analystes, quoi de plus primitif comme expression en quelque sorte directe d'une signification, c'est-à-dire d'un désir, que l'exemple qu'en donne Freud à propos de sa propre et dernière petite fille, celle qui a pris depuis une place intéressante dans l'analyse, à savoir Anna Freud. Et Anna Freud endormie -les choses sont à l'état pur-rêve de grosses fraises, framboises, flans et bouillies. Voilà quelque chose qui a l'air du signifié à l'état pur, et qui en effet a l'air tout à fait convaincant. C'est à proprement parler la forme la plus schématique, la plus fondamentale de la métonymie. *Car ce dont il s'agit en cette occasion ça n'est pas de comprendre* que sans aucun doute elle les désire, ces fraises, ces framboises. Il est bien clair qu'il ne paraît pas aller de soi et tout simplement que rien, que déjà sur le plan des objets évoqués et désirés, il aille de soi qu'ils soient là, tous ensemble. Le fait qu'ils sont là, juxtaposés, coordonnés dans la nomination articulée, d'une façon positionnelle qui les met en position d'équivalence, est quelque chose qui est le phénomène essentiel.

p. 258, l.38

n'est pas douteuse dans son registre propre

p. 259, l.17

la forme la plus schématique, la plus fondamentale de la métonymie.

## LES PSYCHOSES

Mais qu'il y a quelque chose qui doit ne pas nous faire douter qu'il ne s'agit pas là d'un phénomène pur et simple d'expression de quelque chose qu'une psychologie -appelons-la jungienne -peut nous faire saisir comme une espèce de substitut imaginaire de l'objet appelé, c'est que précisément la phrase commence par quoi ? Par le nom de la personne, c'est-à-dire par « Anna Freud »... C'est une enfant de 19 mois, nous sommes dans le plan de la nomination, c'est dans le plan de l'équivalence, de la coordination nominale, de l'articulation signifiante comme telle que nous sommes. Et c'est seulement à l'intérieur de cela qu'est possible le transfert de signification.

Le fait que ce soit au cœur de la pensée freudienne est mis en évidence d'abord par la masse même de l'œuvre et par tout ce dont il s'agit dans l'œuvre, par le fait que l'œuvre commence par le rêve et que dans le rêve tous les mécanismes, depuis la condensation jusqu'au déplacement, jusqu'à la figuration, si on la comprend correctement, sont de l'ordre de l'articulation métonymique, et que c'est seulement après, et se composant sur le fondement de la métonymie, que la métaphore peut intervenir.

je reviendrai tout à l'heure à quelque chose qui est l'érotisation du langage. Ce sera encore plus saisissable à ce niveau-là. Et en effet, s'il y a un ordre d'acquisition, ce n'est certainement pas celui qui permettrait de dire que les enfants commencent par tel ou tel élément du stock verbal, plutôt que par tel autre. Il y a là la plus grande diversité car en effet, on n'attrape pas le langage par un bout, de même que certains peintres commencent leurs tableaux par le côté de gauche. Le langage, pour naître, doit toujours être déjà pris dans son ensemble. Et par contre, il est en effet bien certain que pour qu'il soit pris dans son ensemble, il faut qu'il commence par être pris par le bout du signifiant. Et ce qu'on prend pour le côté concret, ou soi-disant tel du langage chez l'enfant, est contrairement à l'apparence quelque chose qui se rapporte à ce que j'appelle contiguïté; c'est-à-dire en prenant un exemple tout récent, quelqu'un m'a confié le mot de son

*Leçon du 9 mai 1956*

enfant, un garçon d'environ quatre ans, qui en fait deux ans et demi, qui attrapant sa mère qui se penchait pour lui dire adieu le soir, l'appelle «ma grosse fille pleine de fesses et de muscles ». Qu'est-ce que cela veut dire ce langage qui n'est évidemment pas le même que « sa gerbe n'était pas avare ni haineuse ». L'enfant ne fait pas encore cela. Il ne dit pas non plus que « l'amour est un caillou riant dans le soleil », et tout l'effort qu'on fera pour nous dire que l'enfant comprend la poésie surréaliste et abstraite - ce n'est pas dut tout un retour à l'enfance - ceci est idiot, car les enfants détestent la poésie surréaliste et répugnent à certaines étapes de la peinture de Picasso, c'est parce qu'ils n'en sont pas encore à la métaphore, parce qu'ils sont à la métonymie quand ils apprécient certaines choses de Picasso, c'est parce qu'il s'agit justement de la métonymie. La métonymie, là, est aussi sensible que dans tel passage de l'œuvre de Tolstoï où vous pouvez voir chaque fois qu'il s'agira de l'approche d'une femme, vous voyez surgir à sa place, procédé métonymique de haut style, une ombre de mouche, tâche sur la lèvre supérieure... Vous y verrez quoi ? Une dimension toujours oublié parce que c'est la plus évidente, d'un certain style de création poétique à sa façon qui est justement celui qu'on appelle par opposition au style symbolique le style réaliste, *qu'il n'y a rien de plus réaliste, que quoique ce soit, c'est un autre usage d'une autre fonction du langage, plus essentielle puisque c'est elle qui soutient la métaphore, mais dans une dimension complètement différente, qui est celle de la contiguïté et qui fait que bien évidemment il ne s'agit pas du langage poétique que quand dans la prose de Tolstoï cette promotion du détail qui caractérise un certain style réaliste n'a absolument rien de plus réaliste que quoi que ce soit.* Imaginez-vous qu'en dehors des voies très précises - qui sont précisément celles qui peuvent faire un détail, tout comme le guide de la fonction désirante, mais alors ça n'est plus n'importe quel détail qui puisse être promu comme l'équivalent du tout. Nous n'en avons aucune preuve. Et la preuve c'est que le mal que nous avons à nous donner pour faire valoir certains de ces détails,

429

260, l. 27

le style dit réaliste

## LES PSYCHOSES

par une série de transferts significatifs, dans les expériences de labyrinthe ou autres, par exemple, destinées à nous montrer ce que nous appelons l'intelligence des animaux. Je veux bien que l'on appelle cela l'intelligence, c'est une simple question de définition, à savoir l'extension du champ du réel où nous pouvons le faire rentrer dans le champ de ses capacités actuelles de discernement, à condition de l'intéresser instinctuellement, d'une façon libidinale, le prétendu réalisme de tel ou tel mode de décrire le réel, à savoir la description par le détail, est quelque chose qui ne se conçoit que dans la mesure et dans le registre d'un signifiant organisé grâce à quoi, du fait que la mère est « ma grosse fille pleine de fesses et de muscles », nous verrons comment cet enfant évoluera. Mais il est bien certains que c'est bien en fonction de capacités métonymiques précoces qu'à tel moment les fesses pourront devenir pour lui un équivalent maternel; que les fesses, aient par ailleurs tel ou tel sens dont nous pouvons concevoir la sensibilisation sur le plan vital, ne change absolument rien au problème.

C'est sur la base de cette articulation métonymique que ceci peut se produire. Il faut qu'il y ait d'abord la possibilité de coordination signifiante comme telle pour que les transferts de signifié puissent se produire.

*Nous avons dans cet ordre des cas assez extrêmes et paradoxaux à tout instant pour que nous voyions bien que l'élément d'articulation formelle du signifiant soit dominant par rapport au transfert du signifiant.*

C'est à l'intérieur de ceci que se pose la question de la fonction du langage dans le rapport à l'autre du retentissement sur la fonction du langage de toute perturbation dans le rapport à l'autre, de même que nous avons eu l'opposition de la métaphore et de la métonymie, *que j'ai essayé aujourd'hui de soutenir devant vous, de même nous verrons s'opposer les fonctions fondamentales de la parole entre ces deux termes déjà mis en relief de la parole fondatrice d'un côté, des mots de base\* de l'autre.*

p.261, l.8

... pour que les transferts de signifié puissent se produire. L'articulation formelle du signifiant.

p. 261, l.13

s'opposent métaphore et métonymie, de même s'opposent les fonctions fondamentales de la parole - la parole fondatrice et les mots de passe

\*Commentaire : il s'agit là des mots de la Grundsprache, langue de fond délirante.

*Leçon du 9 mai 1956*

Pourquoi l'un et l'autre sont-ils fondamentalement nécessaires ? Et quelle est leur distinction ? C'est là bien entendu quelque chose qui se pose par rapport à un troisième terme. S'il est tellement nécessaire à l'homme d'utiliser de la parole pour trouver ou pour se retrouver, c'est bien évidemment en fonction de quelque chose qui est de sa position naturelle ou de sa propension naturelle à décomposer en présence de l'autre, quelle est la façon dont il se compose et se recompose.

*Nous retrouverons là la double disposition qui serait constituée par la métaphore et la métonymie: l'opposition de la métaphore et de la métonymie correspond strictement aux deux fonctions possibles de l'autre.*

C'est là-dessus que nous reviendrons la prochaine fois. Dès maintenant, vous pouvez saisir dans les phénomènes que présente Schreber quelque chose de tout à fait frappant, la mise en valeur, la promotion à une portée envahissante, de ce que je vous ai montré la dernière fois dans les phrases interrompues, mais qui est aussi à l'occasion la question et la réponse, quelque chose dont vous voyez la valeur d'opposition par rapport à ce que j'ai appelé la parole fondatrice, *celle qui consiste à se faire renvoyer son propre message par l'autre, sous une forme inversée: « tu es ma femme ».*

*Pour autant dans cette dimension précisément, où on ne demande pas à l'autre son avis, la fonction de l'interrogation de la question et de la réponse comme telles, pour autant qu'elle est valorisée par l'initiation verbale, est littéralement son complémentaire, et son correspondant, assurément sa racine, et en quelque sorte dénudée, par rapport à ce qu'a de profondément significative la parole fondatrice, mettre en relief le fondement signifiant de la dite parole, à tous les niveaux. Dans le phénomène délirant vous retrouverez cette dénudation, cette mise en valeur de la fonction signifiante comme telle.*

je vais tout de suite vous en donner un autre exemple; les fameuses équivalences *devant lesquelles on reste perplexe*, qui sont celles que le délirant Schreber nous rapporte être celles

431

p. 261, l. 21

de quelle façon se compose et se recompose-t-il ?

p.261, l.27

la parole fondatrice

p. 261, l. 35

ces fameuses équivalences que le délirant Schreber



## LES PSYCHOSES

des fameux oiseaux du ciel défilant dans le crépuscule... Avec les assonances: Chinesentum ou Jesum Christum. Qu'est-ce qui est à retenir là-dedans ? Est-ce simplement ? Le fait qui frappe Schreber lui-même, c'est que ces oiseaux du ciel sont [p. 261, l.40 ce sont des jeunes filles] littéralement sans cervelle. À quoi Freud n'a pas un instant de doute, ce sont des jeunes filles. *C'est toujours à des petits jeux superficiels qu'on s'attend, non sans raison, c'est vrai.*

*Mais après, quel est l'important ? L'important c'est que ça n'est pas n'importe quoi qui est équivalent de Chinesentum, -c'est Jesum Christum -ça n'est pas n'importe quoi comme assonance.* Ce qui est important ce n'est pas l'assonance, c'est la correspondance, terme par terme d'éléments de discrimination très voisins, qui n'ont strictement de portée pour un polyglotte comme Schreber qu'à l'intérieur du

[p. 262, G. 2 du système linguistique allemand]

système linguistique *de la succession dans un allemand même mot d'un « n »*

*d'un « d », d'un « e ». Ce n'est pas quelque chose que vous trouverez en français.*

*De même, il est assez rare pour des mots étrangers et pour des gens qui ne peuvent pas parler français, de dire... Ça n'existe pas. Dilemme. C'est-à-dire que c'est sur le plan d'une équivalence phonématique, signifiante, purement signifiante, puisqu'on voit bien qu'on n'arrivera pas dans cette liste à donner une coordination satisfaisante entre le besoin d'air et le crépuscule. On pourra toujours la trouver bien entendu. Mais il est tout à fait clair que ce n'est pas de cela qu'il s'agit dans le phénomène élémentaire dont une fois de plus ici Schreber, avec toute sa perspicacité, nous met en relief le phénomène dans le rapport de Jesum Christum avec Chinesentum vous montre une fois de plus à quel point ce qui est cherché, est quelque chose de l'ordre du signifiant, c'est-à-dire de la coordination phonématique, le mot latin Jésus Christum n'est là vraiment on le sent, pris que dans la mesure où en allemand la terminaison « tum » a une sonorité particulière, c'est pour cela que le mot latin peut venir là comme un équivalent de Chine sentum. Cette promotion du signifiant comme tel, de même que je parlais tout à l'heure de la promotion du détail, cette mise*

[ note: « les oiseaux du ciel » sans cervelle ]

*Leçon du 9 mai 1956*

en valeur, cette sortie de cette sous-structure toujours cachée de la fonction du langage, qui est la métonymie, *est ce quelque chose sur lequel il convient d'abord de mettre le pivot et l'accent* avant toute investigation possible des troubles fonctionnels du langage dans la névrose ou la psychose.

433



« Le même parallèle est possible en raison de l'omission de diverses relations qui dans les deux cas doivent être supplées par le contexte. Si cette conception de la méthode de représentation dans les rêves n'a pas été jusqu'ici suivie, ceci, comme on doit le comprendre d'emblée, doit être inscrit, rapporté au fait que les psychanalystes sont entièrement ignorants de l'attitude et du mode de connaissance avec lesquels un philologue doit approcher un tel problème que celui qui est présenté dans les rêves. » Je pense que ce texte est assez clair et que l'apparente contradiction formelle que vous pourrez en recueillir du fait que Freud dit que les rêves s'expriment en images plutôt qu'en autre chose est aussitôt je pense restitué et remis en place; car aussitôt, il vous montrera de quelles sortes d'images il s'agit; c'est-à-dire d'images en tant qu'elles interviennent dans une écriture, c'est-à-dire non pas même pour leur sens propre, car, comme il le dit, il y en a certaines qui seront là, même pas pour être lues, mais simplement pour apporter à ce qui doit être lu une sorte d'exposant qu'il situe, qui resterait autrement énigmatique. C'est la même chose que ce que je vous ai écrit au tableau l'autre jour, quand je vous ai donné l'exemple des caractères chinois. J'aurais pu les prendre parmi les anciens hiéroglyphes, où

435

vous verriez que ce qui sert à dessiner le pronom à la première personne, et qui se dessine par deux petits signes qui ont une valeur phonétique, peut être accompagné par l'image plus ou moins corsée, selon que l'individu est un petit bonhomme qui est là pour donner aux autres signes leur sens rapporté par leur signification; mais les autres signes ne sont pas moins autographiques que le petit bonhomme, doivent être lus dans un registre phonétique.

Bref, la comparaison avec les hiéroglyphes est d'autant *plus pressante, patente dans la formule que nous donne Freud dans ce paragraphe*, elle est diffuse dans l'interprétation des rêves, la comparaison donc des hiéroglyphes est d'autant plus valable, certaine, que tous les textes l'affirment, il y revient sans cesse. Vous n'ignorez pas que Freud n'était pas ignorant de ce qu'est vraiment l'écriture hiéroglyphique. Il était amoureux de ce qui touchait à la culture de l'ancienne Égypte. Très souvent, il fait des références, des comparaisons au mode de pensée, au style, à la structure signifiante très exactement des hiéroglyphes, quelquefois contradictoires, superposés des croyances des anciens Égyptiens. Et il s'y réfère volontiers d'une façon toute naturelle pour nous indiquer, nous donner l'image la plus expressive de tel ou tel mode de coexistence de concepts de système contradictoire chez les névrosés par exemple; cela lui est tout à fait familier. C'est à la fin du même texte que nous trouvons à propos de ce langage qui est celui des symptômes; il parle de la spécificité de cette structure signifiante dans les différentes formes de névroses et de psychoses. Il rapproche tout d'un coup dans un raccourci saisissant, les trois grandes neuropsychoses:

*C'est ainsi, dit-il, qu'il s'agit bel et bien de signifiant ce qui doit être mis en relation pour être compris dans son ensemble.* Par exemple, ce qu'un hystérique exprime en vomissant, un obsessionnel l'exprimera en prenant des mesures très péniblement protectives contre l'infection, tandis qu'un paraphrénique sera conduit à des plaintes et des soupçons... Dans

p. 281, l. 23

Bref, la comparaison avec les hiéroglyphes est d'autant plus valable, certaine

p. 282, l. 12 C'est ainsi, dit-il

436

*Leçon du 31 mai 1956*

les trois cas, ce seront différentes représentations du souhait du patient de venir à ce qui a été réprimé dans son inconscient et sa réaction défensive contre ce fait. »

Ceci pour nous mettre en train.

Rentrons dans notre sujet. Nous n'en sommes pas loin, à *propos de ce désir d'être enceint*, du thème de la procréation. Le thème de la procréation, vous ai-je dit, étant au fond de

la symptomatologie du cas Schreber, ce n'est pas encore aujourd'hui que nous y atteindrons directement.

Je voudrais par un autre biais encore, et à propos de ce que vous avez pu entendre lundi soir de notre ami S. Leclaire, reposer cette question de ce que j'appelle le signifiant dernier dans la névrose, vous montrer bien entendu, tout en étant un signifiant essentiellement, *que ce soit dans l'ordre et dans le versant du signifiant qu'il faille le comprendre*. Ce n'est pas, bien entendu, un signifiant sans signification, ce sur quoi je mets l'accent, *c'est qu'il est source de signification, et non pas de dépendance de signification*. Les thèmes de la mort et les thèmes des deux versants de la sexualité, mâle et femelle, ne sont pas des données, ne sont rien que nous puissions déduire d'une expérience. Or, l'individu pourrait-il se retrouver s'il n'a pas déjà le système de signifiant, en tant qu'instaurant la distance qui lui permet de voir comme un objet énigmatique à une certaine distance de lui ce qui est la chose la moins facile à approcher, à savoir sa propre mort ? Ce qui n'est pas moins facile à approcher, si vous y pensez, si vous pensez précisément combien tout un long processus à proprement parler dialectique est nécessaire à un individu pour y revenir, et combien toute notre expérience est faite des excès et des défauts de cette approche, c'est-à-dire ce qui est fondamentalement le pôle mâle et le pôle femelle d'une réalité dont nous pouvons nous poser la question si elle est saisissable, même en dehors des signifiants qui l'isolent, et le précisent, autrement dit la polarité mâle et femelle.

La notion que nous avons sans doute d'une référence à la réalité comme étant ce quelque chose autour de quoi

p. 282, l. 20 Nous n'en sommes pas loin

p. 282 l, 26 Tout en étant un signifiant essentiellement

p. 282,l.28... qu'il ne dépend pas de la signification, mais qu'il en est source

## LES PSYCHOSES

tournent les échecs, les achoppements de la névrose, ne doit pas nous détourner de cette remarque que la réalité à laquelle nous avons affaire est profondément soutenue, tramée, par cette tresse de signifiants qui la constitue; et le rapport de l'être humain avec ce signifiant comme tel est quelque chose dont il nous faut détacher la perspective, les plans, la dimension propre pour savoir seulement ce que nous disons quand nous disons par exemple dans la psychose que quelque chose vient à manquer dans la relation du sujet à la réalité. Il s'agit d'une réalité structurée par la présence dans cette réalité d'un certain signifiant qui est hérité, qui est traditionnel, qui est transmis par quoi ? Bien entendu, par uniquement le fait *qu'on parle autour de lui, ce que nous a démontré l'expérience comme la théorie qui a conduit Freud, c'est qu'il y a une certaine façon de s'introduire dans ce relief qui est le signifiant fondamental, que le complexe d'Œdipe est justement là pour ça, pour quelque chose que le fait*, que nous admettions maintenant comme un fait d'expérience courante que de n'avoir pas traversé l'épreuve de l'Œdipe, c'est-à-dire de n'avoir pas vu s'ouvrir devant soi les conflits et les impasses, *et de ne pas l'avoir résolu d'une certaine façon par une certaine intégration, qui n'est pas simplement intégration de ses éléments à l'intérieur du sujet, mais aussi prise du sujet dans ses éléments qui sont donnés à l'extérieur, si nous admettons si facilement que le fait de n'avoir pas réalisé cette épreuve*, laisse le sujet précisément dans un certain défaut, une certaine impuissance de la réalisation des distances justes qui s'appellent la réalité humaine, c'est que nous tenons justement que le terme de réalité implique cette intégration à un certaine jeu de signifiants.

je ne fais là que simplement formuler ce qui est admis par tous d'une façon en quelque sorte implicite dans l'expérience analytique, nous l'avons vu, nous avons indiqué au passage ce que nous pouvons caractériser comme étant la position hystérique, c'est une question, et une question qui se rapporte précisément à cette référence aux deux pôles signifiants du mâle et de la femelle, et que pose par tout son

438

p. 283, l. 14

parle fait qu'autour du sujet, on parle

p 283 l 17

et de ne pas l'avoir résolu

*Leçon du 31 mai 1956*

être l'hystérique: comment peut-on être mâle ou être femelle ? Ce qui implique bien qu'il en a quand même la référence. C'est ainsi que se pose la question. L'obsessionnel répond, on peut dire d'une certaine façon, ou plus exactement par son mode de réponse, la question est ce dans quoi s'introduit, et se suspend, et se conserve, toute la structure de l'hystérique, avec son identification fondamentale à l'individu du sexe opposé au sien, par où en quelque sorte il interroge son propre sexe. À cette façon de répondre « ou... OU... » de l'hystérique, s'oppose celle de l'obsessionnel qui répond par la dénégation, à ce « ou... ou... », il répond par un « ni... ni... », ni mâle, ni femelle. La dénégation se fait sur le fond de l'expérience mortelle, l'absence, le dérobement de son être à la question qui est une façon d'y rester suspendu. Ce qu'est l'obsessionnel est très précisément ceci, c'est que vous ne trouvez ni l'un ni l'autre; c'est que l'on peut dire aussi qu'ils sont l'un et l'autre à la fois.

Je passe - car tout ceci n'est fait que pour situer ce qui se passe chez le psychotique, en tant que cela s'oppose à cette position de chacun des sujets *des deux grandes névroses*, par rapport à la question. Si nous en sommes à force d'y revenir, arrivés à bien concevoir que l'histoire des névroses, telle que la théorie et l'expérience freudienne les présentent, ce que j'ai appelé dans mon discours sur Freud il y a quinze jours, « du langage habité », du langage en tant qu'il est habité, c'est-à-dire nécessaire pour le sujet qui y prend littéralement, mais plus ou moins la parole, et par tout son être, c'est-à-dire en partie à son insu.

Comment pouvons-nous ne pas voir, rien que dans la phénoménologie de la psychose, rien que dans le fait que toute une psychose, dans ce que nous voyons, du début jusqu'à la fin, est faite d'un certain rapport du sujet à ce langage tout d'un coup promu au premier plan de la scène, qui tout d'un coup parle tout seul, vient à voix haute, dans son bruit, comme aussi dans sa fureur, comme aussi dans sa tête, comme aussi dans sa neutralité; et assurément vient, contrairement à la formule, combien chez le névrosé il habite le langage.

p. 283, l. 40

des deux grandes névroses

439



## LES PSYCHOSES

Et c'est ainsi qu'il faut les concevoir. Là, vraiment le psychotique est habité et possédé par le langage. Quelque chose vient *au premier plan qui montre un certain affrontement, une certaine distinction, une certaine épreuve auxquels le sujet est soumis* et qui est essentiellement problème de quelque faute qui concerne ce discours permanent que nous devons concevoir comme soutenant le quotidien, le tout venant de l'expérience humaine, *tout d'un coup de l'action, de la situation, de l'attitude, du comportement, de l'affection. Cette étape, corrélative textuelle de ce que nous pourrions appeler* le monologue permanent, ce quelque chose apparaît, ce quelque chose se détache, dans une sorte de musique à plusieurs voix, dont la structure vaut quand même que nous nous y arrêtons, nous nous demandions pourquoi elle est faite ainsi, puisque c'est justement quelque chose qui est une des choses dans l'ordre des phénomènes qui nous apparaît le plus immédiatement comme structuré, puisque la notion même de structure est empruntée au langage, le méconnaître, le réduire *comme on fait, sous prétexte que ce sont justement les faits de structure qui apparaissent à quelque chose qui peut n'être qu'un mécanisme*, est à la fois aussi démonstratif qu'ironique. Car enfin, bien sûr tous les traits du mécanisme se lisent au niveau de ce que Clérambault a détaché sous le nom des «phénomènes élémentaires de la psychose», cette pensée répétée, cette pensée contredite, cette pensée commandée, qu'est-ce d'autre que ce discours redoublé, repris en antithèse ? Mais, parce que nous avons en effet cette apparence de structuration, toute formelle -et Clérambault a mille fois raison d'y insister -comment ne voit-on pas qu'en déduire, qu'en impliquer que nous nous trouvons là devant de simples phénomènes mécaniques, de retard de quelque chose, *de tout à fait insuffisant auprès du fait que le commentaire d'autre chose n'est qu'un écho, que l'antithèse, la contradiction, le dialogue même s'établit, c'est quelque chose qu'il nous faut bien plutôt concevoir en termes de structure* interne au langage; c'est là ce qu'il y a de plus fécond. Mais

p. 284, l. 8

p. 284, l. 10

le tout venant de l'expérience humaine

p. 284, l. 17

le méconnaître, le réduire

p. 284, l. 24

c'est tout à fait insuffisant de le concevoir en terme de structure

440

*Leçon du 31 mai 1956*

qu'inversement le fait d'en avoir montré le caractère avant tout structural, prévalent dans le structural, c'est-à-dire ce que Clérambault dans son langage appelle « idéiquement neutre » ; ce qu'il voulait simplement dire par là, c'est que c'était en pleine discordance avec les affections du sujet, *qu'aucun mécanisme affectif ne suffit à expliquer. C'est là point de relief de l'investigation que Clérambault met en valeur. Cela se trouve être en effet ce qu'il y avait de fécond dans son investigation clinique.* Peu nous importe le caractère plus ou moins faible de la déduction étiologique ou pathogénique auprès du prix de ce qu'il met en valeur, à savoir que c'est à un rapport du sujet au signifiant comme tel, sous son aspect le plus formel, sous son aspect de signifiant pur, qu'il faut rattacher le noyau de la psychose, et que tout se construit est là autour, que les réactions affectives elles-mêmes sont des réactions d'affect à un phénomène qui est un *phénomène premier de rapport au signifiant.*

*je dirai que si le psychotique est ainsi habité par le langage, il nous faut concevoir que cette relation d'extériorité si saisissante est celle sur laquelle tous les cliniciens, de quelque façon, ont mis l'accent. Le syndrome de l'influence laisse encore certaines choses dans le vague, le syndrome d'action extérieure, tout naïf qu'il paraisse, met bien l'accent sur la dimension essentielle du phénomène. Ce rapport d'extériorité qu'il y a, si l'on peut dire, dans le psychotique avec l'ensemble de l'appareil du langage est quelque chose qui introduit la question: y est-il en fin de compte dans ce langage, dans ce langage que le psychotique habite, y a-t-il jamais entré? La notion que nous pouvons avoir de ce qu'on*

*appelle les antécédents du psychotique c'est bien quelque chose sur quoi beaucoup de cliniciens se sont penchés, qu'une certaine expérience permet d'apprécier, qu'un certain style de personnalité, grâce à l'investigation analytique, nous permet de comprendre. Nous avons la notion, mise en valeur par Hélène Deutsch, sur laquelle j'ai fait un jour quelques remarques, d'un certain « comme si » qui semble marquer les premières étapes du développement de ceux qui, à un*

p. 284, l. 29

le qu'aucun mécanisme affectif ne suffit à l'expliquer, et dans le notre, que c'est structural

p. 284, l. 35

au phénomène premier, le rapport au signifiant

p. 284, L. 41

d'où la question se pose voir si le psychotique est vraiment entré dans le langage

p. 285, l. 2 Beaucoup de cliniciens se sont penchés sur les antécédents du psychotique

## LES PSYCHOSES

moment quelconque, choiront plus ou moins dans la psychose, d'un certain rapport qui n'est jamais d'entrer dans le jeu des signifiants, une sorte d'imitation extérieur, de non intégration du sujet à ce registre du signifiant, c'est quelque chose qui nous donne la direction dans laquelle la question se pose du préalable de la psychose. Assurément, elle n'est justement soluble que par l'investigation analytique.

Il arrive que nous prenions des prépsychotiques en analyse, et nous savons ce que cela donne. Cela donne des psychotiques. Il n'y aurait pas de question de la contre indication de l'analyse, si tout de même nous n'avions pas, pour notre expérience, de nous apercevoir, si nous n'avions pas tous dans notre mémoire tel ou tel cas de notre pratique ou de la pratique de nos collègues, où une belle et bonne psychose -j'entends une belle et bonne psychose hallucinatoire, je ne veux pas dire une schizophrénie précipitée -est déclenchée lors d'une ou deux premières séances d'analyse un peu chaudes, où le bel analyste devient rapidement un émetteur, le sujet analyse entend toute la journée ce qu'il faut qu'il fasse, ce qu'il faut qu'il ne fasse pas.

Est-ce que nous ne touchons pas là, justement dans notre expérience, et sans avoir à chercher plus loin, ce qui peut être mis au cœur de *motifs d'entrée dans la psychose* ? *Après tout, les choses telles qu'elles se présentent là, mises en jeu pour un homme, de son être-dans-le-monde, ne sont pas si présentes, ne sont pas si urgentes, ne sont pas si précoces qu'il ait tellement tort à s'affronter à cette tâche, peut-être à la plus ardue qui puisse être proposée à un être humain*, c'est ce qu'on appelle « prendre la parole », j'entends la sienne, pas de dire « oui, oui, oui », à celle du voisin. Naturellement cela ne veut pas toujours dire que cela doive s'exprimer en mots.

Ce que nous voyons dans la clinique, c'est que justement ces moments-là, quand on sait le regarder de près, quand on sait le chercher à des niveaux extrêmement différents, quelquefois c'est une très petite tâche de prise de la parole pour un sujet qui a vécu jusque-là dans son cocon, comme une mite, ça arrive, c'est la forme que décrit très bien Clérambault,

p. 285, l. 19

motifs d'entrée dans la psychose ? c'est ce qui peut se proposer de plus ardu à un homme, et à quoi son être dans le monde ne l'affronte pas si souvent

*Leçon du 31 mai 1956*

l'automatisme mental des vieilles filles, par exemple; je pense que c'est lui qui a décrit cela, la fréquence de l'automatisme mental chez les vieilles filles, délire de persécution, etc. Cette merveilleuse richesse qui caractérise son style, comment Clérambault lui-même n'a-t-il pu s'arrêter aux faits ?

Il n'y avait vraiment pas de raison de frapper tout particulièrement ces malheureux êtres, dont il décrit si bien l'existence, oubliée de tous; à la moindre provocation on voit surgir ce phénomène de l'automatisme mental, de ce discours, chez elles toujours resté latent, inexprimé.

Je crois qu'il faut que nous fassions ici la conjonction de ce qu'implique cette défaillance du sujet au moment d'aborder la véritable parole, si c'est là vraiment quelque chose où nous puissions situer l'entrée, le glissement dans le phénomène critique, dans la phrase inaugurale de la psychose.

Notre point de mire - si je puis dire - vous devez déjà d'après la phénoménologie, l'entrevoir. La notion de Verwerfung, que j'ai introduite comme fondamentale est là pour vous indiquer qu'il doit y avoir justement quelque chose de préalable, qui manque dans la relation au signifiant comme tel. Il y a une première entrée, une première introduction aux signifiants fondamentaux qui doit manquer dans la suite. *C'est là bien évidemment le quelque chose qui ne peut que faire défaut dans toute la recherche expérimentale.* Il n'y a nul moyen de saisir, au moment où cela manque, *quelque chose qui manque, quelque chose qui est -disons dans le cas par exemple du président Schreber - qui serait justement l'absence de ce premier noyau, de cette première amorce, qui s'appellerait le signifiant comme tel*, ce quelque chose auquel le président Schreber a pu sembler pendant des années, pouvoir s'égaliser; je veux dire tenir son rôle d'homme, avoir l'air d'être quelqu'un comme tout le monde. C'est vrai que la virilité signifie quelque chose pour lui, puisque aussi bien c'est l'objet toujours de ses très vives protestations initiales devant l'invention des phénomènes du délire, qu'il se présente tout de suite comme une question sur son sexe, comme un appel qui lui vient du dehors,

443

p. 286, l. 4

C'est là bien évidemment une absence irrepérable pour toute recherche expérimentale.

p. 286, l. 7

Ce serait dans le cas du président Schreber, l'absence du signifiant mâle primordial.

## LES PSYCHOSES

comme dans ce fantasme: « il serait beau d'être une femme subissant l'accouplement ». Il semble donc que nous voyons là deux plans, quelque chose que tout le développement du délire exprime, à savoir qu'il n'y a pas pour lui aucun autre moyen de se réaliser, de s'affirmer comme sexuel, sinon en s'admettant en se reconnaissant comme une femme, et donc *comme transformé en femme. Car c'est là le fil permanent, l'axe pivot, la ligne bipolaire du délire.*

Il y a donc quelque chose qui distingue ceci, cette progressive révélation d'un certain manque et de la nécessité de reconstruire tout le monde; j'entends tout le cosmos, l'organisation entière du monde, autour de ceci qu'il y a un homme qui ne peut être que la femme d'une sorte de dieu universel. C'est bien de cela qu'il s'agit. Il y a une distance entre cela et le fait que cet homme apparu dans son discours commun jusqu'à une certaine époque, qui est une époque crique dans son existence, à savoir comme tout le monde que c'était un homme, et aussi ce qu'il appelle quelque part son honneur d'homme qui pousse les hauts cris quand il vient tout d'un coup à être chatouillé un peu fort par l'entrée en jeu de cette énigme, de cet Autre absolu, qui se présente dans les premiers coups de cloche du délire.

*Bref, nous sommes portés par notre démarche, par la forme même que doit prendre notre interrogation, nous sommes portés sur cette distinction qui sert de critère, de trame, à tout ce que nous avons jusqu'à présent déduit, nécessaire, de la structuration même de la situation analytique, à savoir la différence qu'il y a en face du sujet entre ce que j'ai appelé le petit autre, ou l'autre avec un petit a, l'autre imaginaire, l'altérité en miroir qui nous fait dépendre de la forme de notre semblable, et cet autre qui est l'Autre absolu, celui auquel nous nous adressons au-delà de ce semblable, celui dont nous sommes forcés d'admettre le point, le centre et le terme au-delà de la relation du mirage, celui qui accepte ou qui se refuse en face de nous, celui qui à l'occasion nous trompe, dont nous ne pouvons jamais savoir s'il ne nous*

p. 286, l. 17

Comme transformé en femme. C'est là l'axe du délire.

p. 286, l. 28

Bref, nous sommes ici conduits

p. 286, l. 35

celui que nous sommes forcés d'admettre

444

*Leçon du 31 mai 1956*

trompe pas, celui auquel en fait nous nous adressons toujours, et celui dont justement l'existence est telle que le fait de s'adresser à lui, c'est-à-dire d'avoir avec lui comme un langage, est plus important que tout ce qui en fait peut servir d'enjeu entre lui et nous. Observez bien que cette distinction des deux autres est, à être méconnue dans l'analyse, où elle est pourtant partout présente, l'origine de tous les faux problèmes que particulièrement, puisque nous avons mis l'éclairage et l'accent sur le primat énorme, sur la relation primordiale d'objet avec ce que vous savez qui s'établit de discordance patente entre la position freudienne du fait de l'attribut d'un objet, humain, autrement dit nouveau-né, à son entrée dans le monde, une relation dite autoérotique, c'est-à-dire une relation dans laquelle l'objet n'existe pas, et la remarque qui l'oppose à la clinique, que cette opposition est tout à fait impensable, qu'assurément dès le début de la vie, nous avons tout à fait les signes que toutes sortes d'objets existent pour le nouveau-né. Ceci ne peut trouver sa solution qu'à distinguer cet autre imaginaire en tant qu'il peut être en effet, et qu'il l'est structurellement, l'origine, la forme, le champ dans lequel se structure pour le nouveau-né humain une multiplicité d'objets; et l'existence ou non de cet Autre absolu, cet Autre avec un grand A, qui est assurément ce que vise Freud - et ce que les analystes ont négligé par la suite - quand il parle de la non-existence à l'origine d'aucun Autre.

Il y a pour cela une bonne raison, c'est que vraiment cet Autre... « il est vraiment tout en soi », dit Freud, « mais il est du même coup tout entier hors de soi ». Et c'est cette possibilité d'une relation extatique à l'Autre qui est une question qui ne date pas d'hier, mais qui, pour avoir été laissée dans l'ombre pendant quelques siècles, mérite de nous, analystes, que nous ayons tout le temps à faire, et que nous la reprenions, la différence entre ce que au Moyen-Âge on appelait la théorie dite physique de l'amour et la théorie dite extatique de l'amour. Cela pose la question de ce qu'est *la relation du sujet à cet Autre absolu, à l'endroit duquel peut se*

445

p. 287, l. 28

... la relation du sujet à l'Autre absolu.

*situer dans la théorie dite extatique le véritable amour, la véritable existence de l'Autre, disons pour comprendre les psychoses nous devons faire se recouvrir par-dessus notre petit schéma de cet a , et de petit a et du grand A, de cet Autre qui place ici l'amour dans sa valeur de relation à un Autre en tant que radicalement Autre, avec ici la situation possible en miroir, en reflet de tout ce qui est de l'ordre de l'imaginaire, de l'animus et de l'anima, qui se situeront suivant les sexes à une place ou à l'autre.*

*C'est dans cette relation à un autre, dans la possibilité de la relation amoureuse, en tant qu'elle est abolition du sujet, en tant qu'elle admet une hétérogénéité radicale de l'Autre, en tant que cet amour est aussi mort, que gît le problème, la distinction, la différence entre quelqu'un qui est psychotique, et quelqu'un qui ne l'est pas.*

Je vais, pour vous faire sentir ce que je veux dire, -car il peut vous sembler que ce soit un curieux et singulier détour que de recourir à une théorie médiévale de l'amour, pour introduire la question de la psychose -je vais vous faire remarquer une chose, c'est tellement vrai qu'il est impossible de concevoir sans introduire cette dimension de la nature de la folie que si vous y réfléchissez, sociologiquement, *aux formes constatées, relevées, attestées dans la culture de l'énamoration, dans le fait de tomber amoureux, je pense que vous ne trouverez pas que je reste trop strictement sur mes positions en vous faisant remarquer que le fait de poser la question ainsi ne fait justement que recouvrir ce qui est à l'ordre du jour dans la position la plus commune de la psychologie des patterns.* Le ton a chuté, la chose est tombée en dérisoire, et que le caractère précisément aliéné et aliénant de tout le processus avec lequel nous jouons, sans doute mais de façon de plus en plus extérieure, de plus en plus distante qui soutient tout un mirage, d'ailleurs de plus en plus diffus. La chose, si elle ne se passe plus avec une belle ou avec une dame, se passe dans la relation du spectateur dans la salle obscure avec une image qui est sur l'écran et avec laquelle tout le monde communique et participe.

p. 287, l. 30

dans notre petit schéma

p. 287, l. 32

qui se situe selon les sexes à une place ou à l'autre. À quoi tient la différence entre quelqu'un qui est psychotique et quelqu'un qui ne l'est pas? Elle tient à ceci, que pour le psychotique une relation amoureuse est possible qui l'abolit comme sujet, en tant qu'elle admet une hétérogénéité radicale de l'Autre. Mais cet amour est aussi un amour mort.

p. 288, l. 2 aux formes de l'énamoration, du fait de tomber amoureux, attestées dans la culture

- 446 -

*Leçon du 31 mai 1956*

Mais c'est de l'ordre de ce que je veux mettre en relief, c'est cette dimension qui va nettement dans le sens de la folie à proprement parler, de pur mirage, qui est celle qui se produit dans la mesure où est perdue la relation, l'accent original de cette relation amoureuse, pour autant qu'elle était, ce qui nous paraît à nous comique, ce sacrifice total d'un être à l'autre, poursuivi systématiquement par les gens, bien entendu, qui avaient le temps de ne faire que ça, mais qui assurément a le caractère d'une technique spirituelle, d'une technique qui avait, comme vous le savez, ses modes et ses registres, que nous entrevoyons à peine, *vu la distance où nous sommes de ces choses, mais avec elles on peut tout de même retrouver un certain nombre de pratiques très précises, très singulières d'ailleurs, qui pourraient nous intéresser nous autres analystes, y compris cette sorte d'ambigu, de sensualité et de chasteté, techniquement soutenues au cours d'une sorte, semble-t-il de concubinage singulier, sans relations, ou tout au moins à relations atermoyées, qui constituaient ce qui sans doute fondait dans ses détails la pratique de l'amour à laquelle je fais allusion.*

*L'important, c'est de vous montrer que,* le caractère de dégradation aliénante, de folie, qui connote les déchets, si l'on peut dire, les restes de ce quelque chose en tant qu'il est perdu sur le plan sociologique, nous donne l'analogie de ce qui se passe chez le sujet dans sa psychose, et donne son sens à cette phrase de Freud que je vous ai rapportées l'autre jour que « le psychotique aime son délire comme lui-même ».

C'est cette ombre de l'Autre, en tant qu'il ne peut la saisir que dans la relation au signifiant comme tel, dans quelque chose qui ne s'attache qu'à une coque, qu'à une enveloppe, qu'à la forme de la parole; là où la parole est absente, là se situe l'éros du psychosé; c'est là que le psychosé trouve son suprême amour.

Prises dans ce registre, beaucoup de choses s'éclairent. Et par exemple la curieuse entrée de Schreber dans son délire, sa psychose, avec *cette curieuse formule dans laquelle tout de même les analystes peuvent se retourner en trouvant le*

447

p. 288, l. 31

vu la distance où nous sommes de ces choses. Il y aurait de quoi...

p. 288, l. 35

ou tout au moins à relations atermoyées

p. 289, l. 5

la curieuse formule



## LES PSYCHOSES

*sens assez accessible, la formule qu'il emploie de l'assassinat d'âme comme étant le quelque chose d'initial, d'introductif à sa psychose, avouez-le est tout de même dans ce registre un écho bien singulier au langage, on peut dire de l'amour, au sens technique que je viens de mettre en relief devant vous, à la façon dont on parle de l'entrée dans l'amour, au temps de la Carte du Tendre; cet assassinat d'âme avec ce qu'il comporte de sacrificiel et de mystérieux, de symbolique, est quelque chose dont nous ne pouvons pas ne pas sentir un écho de tout un langage, plus spécialement d'ailleurs au moment où ce langage déjà, ce n'est pas pour rien que je fais allusion à la Carte du Tendre, voire aux Précieuses, car ce terme d'assassinat d'âme se forme selon le langage précieux à l'entrée de la psychose.*

En somme s'il y a quelque chose que nous entrevoyons comme représentant cette entrée dans la psychose, c'est que c'est à la mesure d'un certain appel auquel le sujet ne peut pas répondre que quelque chose se produit au niveau du petit autre, quelque chose que nous appellerons une sorte de foisonnement de modes d'être, de relations au petit autre, foisonnement imaginaire, foisonnement qui supporte *un certain mode du langage et de la parole, qui est à analyser et à prendre comme tel, et dans lesquels je vous ai déjà indiqué un certain nombre de points de repère que nous allons essayer de reprendre aujourd'hui, d'introduire sous la forme de quelques têtes de chapitres, qui seront ceux que nous essaierons de remplir par la suite.*

Dès l'origine dans le délire de Schreber, je vous ai signalé, marqué, souligné, l'opposition entre l'entrée, l'intrusion de ce qu'il appelle la langue fondamentale qui est bel et bien affirmée comme étant une sorte de signifiant particulièrement plein; *les termes de Schreber sont presque les termes mêmes dont je me sers.* Ce vieil Allemand est plein de résonances par la noblesse et la simplicité *de ce langage. D'où les accents que Schreber peut mettre pour donner tout son caractère d'objet, de langage, dans son caractère le plus précieux, le plus résonnant, comme correspondant au phénomène*

p. 289,l.5

l'assassinat d'âme, écho bien singulier

p. 289,l 6

mettre en relief devant vous

p. 289,l. 8

de mystérieux, de symbolique

p. 289,l.14

un certain mode du langage et de la parole

p. 289,117

une sorte de signifiant particulièrement plein

p. 289, l. 19

par sa noblesse et sa simplicité

448

*Leçon du 31 mai 1956*

*fondamental. Cette entrée de la langue fondamentale est quelque chose de tout à fait singulier. Je vous lirai des passages où les choses vont beaucoup plus loin, où Schreber parle du malentendu avec Dieu, comme de quelque chose qui repose sur ceci, c'est que Dieu ne sait pas faire la distinction entre cette langue fondamentale en tant qu'elle est celle même, dit-il, qui s'accorde aux nerfs humains.*

*Nous avons déjà vu que sa conception des nerfs humains ou des nerfs des âmes recouvre à peu près strictement de ce que nous pouvons appeler le discours. Il dit: « Dieu n'est pas capable de faire la distinction entre ce qui exprime les vrais sentiments des petites âmes », et aussi bien donc du sujet, ou le réel discours qui est celui dans lequel il s'exprime communément au cours de ses occupations, de ses relations avec les autres. Que dans le texte même de Schreber la distinction soit littéralement tracée entre le discours inconscient et le discours commun, entre ce que le sujet exprime partout son être et ce que j'appelle du langage, et si nous pouvons un instant en douter, cette chose complètement superflue en apparence, par rapport aux autres éléments que nous donne Schreber, apparaît nous faire bien comprendre que Dieu n'a rien pigé.*

Ce dont il s'agit est, comme Freud le dit quelque part, c'est qu'il y a plus de vérité psychologique dans le délire de Schreber. C'est là-dessus que Freud fait le pari que dans tout ce que les psychologues peuvent dire à son propos, c'est-à-dire - il suffit de le lire pour s'en apercevoir- qu'il admet que l'expérience du psychotique est contre une réalité qu'il révèle et donne, que ce Schreber dit qu'il en sait beaucoup plus sur les mécanismes et les sentiments humains que les psychologues -Freud y souscrit - je dis, comme s'il fallait quelque chose de plus pour nous le confirmer à l'intérieur de cette langue fondamentale, où Dieu reconnaît immédiatement ce qu'il prend pour le tout de l'homme, car il ne comprend pas autre chose, il ne s'arrête pas à tous ses besoins quotidiens, il ne comprend rien à l'homme parce qu'il comprend trop bien. La preuve, c'est qu'il introduit dans cette langue fondamentale aussi bien ce qui se

449

p. 289,l. 21

Dieu ne sait pas faire la distinction entre

p. 289,l.. 25

le sujet exprime par tout son être

p. 289,l. 29

Les psychologues peuvent dire à son propos

p. 289,l. 30 les psychologues

## LES PSYCHOSES

passé pendant que l'homme dort, c'est-à-dire ses rêves –bel et bien, il le pointe exactement comme s'il avait lu Freud *et comme s'il était introduit à la perspective analytique*.

À ceci et dès le début, s'oppose un côté du signifiant qui nous est donné pour ses qualités propres, sa densité propre, non par sa signification, mais sa signifiance. Nous avons le signifiant vide, nous avons le signifiant également retenu, pour ses qualités purement formelles en tant qu'elles servent à en faire des séries, des similarités, ex.: Le Jesum Christum... Bref, le langage des vestibules du ciel, ou autrement dit des oiseaux du ciel, de celles que nous avons reconnues comme des jeunes filles, auxquelles Schreber accordait le privilège du discours sans signification.

C'est entre ces deux pôles que se situe, si l'on peut dire, le registre dans lequel va jouer tout son développement, l'entrée dans la psychose.

L'univers du mot révélateur, je veux dire du mot en tant qu'il ouvre une dimension nouvelle, qui donne ce sentiment de compréhension ineffable, qui d'ailleurs ne recouvre rien, qui soit jusque là expérimenté. C'est quelque chose de nouveau, qui est offert et qui dans l'autre se présente *comme l'univers de la rengaine et du refrain, cette bipartition et ce quelque chose à l'intérieur de quoi va se faire à mesure que le sujet progresse dans la reconstruction de ce monde qui a tout entier sombré dans la confusion avec ce que j'appelle le coup de cloche d'entrée dans la psychose, à mesure qu'il reconstruit son monde, nous le suivons pas à pas, il le reconstruit dans une attitude de consentement progressif, ambigu, réticent, « réticent », comme on dit en anglais. Il admet peu à peu qu'il est concevable après tout, qu'on peut admettre que ce soit la seule façon d'en sortir, qu'il faille bien qu'il conçoive que d'une certaine façon il est femme, et que si c'est là le seul mode dans lequel il puisse sauver une certaine stabilité dans ses rapports extraordinairement d'intrusion, envahissants, désirants, qui sont ceux qu'il éprouve avec toutes les entités multiples qui sont pour lui les supports de ce langage déchaîné, de vacarme intérieur,*

*Leçon du 31 mai 1956*

qu'après tout il admet: ne vaut-il pas mieux être une femme d'esprit qu'un homme crétinisé ? Et il admet qu'il peut accepter d'être transformé en femme et sentir son corps progressivement envahi par ces images auxquelles il donne lui-même -il le dit et l'écrit -, auxquelles il ouvre la porte par ce dessin imaginaire qu'il donne désormais lui-même à son propre corps, il explique fort bien comment il fait, il laisse entrer les images d'identification féminine, il les laisse prendre, s'en laisse posséder, et il tient comme un premier remodelage, il y a quelque part, dans une note, la notion de laisser entrer en lui les images. Et c'est à partir de ce moment-là -les dates sont là car il y a des crises -qu'il peut, certainement d'une façon énigmatique, qu'il doit reconnaître, admettre d'autre part que dans le monde il ne semble pas qu'il y ait à l'extérieur quelque chose au moins apparemment de tellement changé depuis des mois que dure la crise, qu'est ouverte la question qu'en d'autres termes un certain sentiment sans aucun doute problématique, énigmatique, de la réalité. *je vous signale ce point sur lequel je reviendrai pour vous indiquer que ce qui est important à notre point de vue, je veux dire dans ce champ particulier que nous essayons ici d'éclairer pour autant qu'il n'a pas été éclairé jusqu'ici, que se produit ce que j'appelle « la migration du sens », à savoir que ce n'est pas dans les...*

D'abord se produisent les manifestations pleines de la parole, récompensant, comblant, satisfaisantes pour lui qu'elles restent à mesure que son monde se reconstruit, dans le plan imaginaire; sur le plan réel le sens symbolique de parole, qui est le support, se dérobe, se recule à d'autres places. D'abord cela se produisit, il le dit, dans ce qu'il appelle les royaumes de Dieu antérieur, ce qui est la même chose que les royaumes de Dieu qui sont en avant, devant; puis avec l'idée de recul, distance (Entfernung), éloignement, ce qui correspond aux premières grandes intuitions signifiantes, se dérobe toujours plus, car à mesure qu'il reconstruit son monde, ce qui est près de lui, ce par quoi il est compris, ce à quoi il a à faire, *c'est à dire le Dieu antérieur,*

451

p. 290, l. 24

de la réalité. S'agissant de l'évolution du délire, il convient de remarquer que

p. 290, l. 33 de ce Dieu intérieur

## LES PSYCHOSES

des remarques linguistiques à propos d'un fait qui est à la portée de notre main. avec lequel il a cette singulière relation, en effet, sorte d'image de la copulation, le premier rêve d'invasion de la psychose; ce qui est tout près rentre dans l'univers du seringage et de la rengaine et du sens du vide et de l'objectivation *et de ce qu'il appelle la conception des âmes*; dans une espèce même de perpétuelle mise en vibration *de l'introspection, mais d'une introspection construite, élaborée, qui lui fait à tout instant répondre à ses propres pensées en les connotant avec cette espèce de curieux et constant accompagnement* de ce qu'il appelle la prise des notes, qui à chaque instant connote et situe tous ses mécanismes psychologiques en les individualisant, en les authentifiant, en les entérinant, en les enregistrant. C'est ce phénomène de déplacement, si on peut dire, *de la relation du sujet à la parole qui est le point sur lequel je voudrais la prochaine fois, attirer votre attention pour mettre en valeur, en relief par des exemples précis la distinction qui existe dans le phénomène lui-même parlé et hallucinatoire entre tel type de relation à l'autre et tel autre, et montrer que la relation au grand Autre est là toujours présente, et toujours voilée dans ce qui reste vivant des phénomènes parlés hallucinatoires* chez lui. je veux dire dans ceux qui ont pour lui un sens qui reste toujours dans le registre de l'interpellation, de l'ironie, du défi, de l'allusion, bref ce qui fait toujours allusion à l'Autre avec un grand A, comme à quelque chose qui est à la fois là, mais jamais vu, jamais nommé, si *ce n'est d'une façon indirecte. C'est là le phénomène qui paraît absolument essentiel à mettre en valeur.*

Vous verrez qu'il nous mènera à des remarques linguistiques *que je crois qu'on ne peut le saisir, le comprendre, que par une analyse philologique de ce phénomène, à savoir par quelque chose qui est toujours à la portée de votre main*, et pourtant que vous ne saisissez jamais. je ne fais allusion par exemple, qu'à ceci, aux deux modes différents et tout à fait distincts de l'usage des pronoms personnels, celui qui est tout à fait différent; il y a des pronoms personnels qui se déclinent « je, me, tu, te, il ou l' », car tout ce registre du pronom personnel est susceptible d'être élidé. Il y a certaine

p. 290,l. 37

du sens du vide et de l'objectivation

p. 290,l. 37

vibrant de son introspection

p. 290,l. 40

dans la relation du sujet à la parole. Les phénomènes parlés hallucinatoires qui pour le sujet un sens

p. 291,l. 5

Sinon de façon indirecte

p. 291,l. 6

452

*Leçon du 31 mai 1956*

façon de l'employer qui est le « moi », le « toi », le « lui »... qui ne se déclinent pas.

Vous voyez la différence: « je le veux », ou « je veux lui », ou « je veux elle », ce n'est pas la même chose.

Nous en resterons là pour aujourd'hui.

453



*Je vous ai indiqué en présence de quelle sorte de problème nous sommes, pour être tout à fait précis, de savoir pourquoi, dans les phénomènes dits hallucinatoires, que rassemble Schreber, ceux dans lesquels à la fois s'expriment le trouble, un manque, et aussi, dans la perspective qui est la nôtre, proprement analytique, un effort de guérison, une restitution d'un monde comme psychotique, pourquoi nous avons certaines formes dont j'ai indiqué la dernière fois en terminant que nous ne pouvions vraiment les saisir qu'à nous référer à quelque chose, qui soit des dimensions du discours, qui soit de ne pas méconnaître en quoi consiste cet acte privilégié qu'est l'acte de la parole, à ne pas pour tout dire nous contenter de cette simple référence. Le sujet entend-il avec son oreille quelque chose qui existe ou qui n'existe pas ? Il est bien évident que ça n'existe pas et que par conséquent c'est de l'ordre de l'hallucination, d'une perception fausse. Est-ce que ceci doit nous suffire ? Est-ce que nous devons avoir à ce propos cette sorte de conception massive de la réalité qui en somme n'aboutit qu'à une sorte d'explication mystérieuse, que dans le trou provoqué à la suite de ce que les analystes appellent le « refus de percevoir », dans la réalité, ce qui devrait surgir, une tendance, une pulsion, à ce moment repoussée, rejetée par le sujet, pourquoi dans ce trou*

455

p. 293, l. 1

Le sujet entend-il avec son oreille



## LES PSYCHOSES

apparaîtrait-il *quelque chose d'aussi complexe, d'aussi architecturé, d'aussi riche que la parole ?*

Certainement, il y a déjà *un progrès par rapport à la conception classique de la parole qui laisse le phénomène entièrement mystérieux*. Il nous semble que nous pouvons aller plus loin et que pour dire, le phénomène de la psychose nous permet de restaurer le juste rapport qui est de plus en plus méconnu dans l'ensemble du travail analytique.

Le ressort tient tout entier dans le rapport du signifiant et du signifié. je rappelle quelques uns de ces phénomènes, dans le cas de la psychose, dans le cas du président Schreber. je dis qu'il y a à un moment ce qu'on peut appeler à la fin de la période de grande perturbation, de grande dissolution de son monde extérieur, juste à la fin de cette période -et je dirai, s'enracinant dans cette période -nous voyons apparaître une certaine structuration de ces rapports avec ce qui est pour lui significatif. Et cette structuration *se présente en gros comme ceci: il y a toujours à toutes les époques, toutes les périodes de son expérience délirante, telle qu'il nous la rapporte de façon si saisissante dans cet ouvrage sans aucun doute unique dans les annales de la psychopathologie -il y a toujours en gros deux plans*. Ces deux plans se retrouvent indéfiniment subdivisés à l'intérieur de chacun d'eux. Mais l'effort même qu'il fait pour construire dans son monde délirant, pour toujours situer dans un rapport qui est un rapport d'abord antérieur, et puis un rapport qui est au-delà de celui-là, quelque chose qui lui est évidemment imposé par son expérience, nous guide sur quelque chose qui est véritablement foncier dans sa structure, et que je vous ai fait quelquefois dans la clinique *toucher d'une façon très immédiate à propos des aveux, confidences du style de cet homme, l'interrogatoire du sujet délirant*.

*Dans un premier plan, c'est là que se produit quelque chose qui est une sorte de glissement au cours de l'évolution de la psychose; nous voyons surtout des phénomènes qui sont considérés par le sujet comme neutralisés, comme régressant dans quelque chose qui signifie de moins en*

p. 293,l. 9

quelque chose d'aussi complexe et architecturé que la parole ? C'est ce qu'on ne dit pas

p. 293, l. 12

un progrès par rapport à la conception classique

p. 293,l. 19

se présente comme ceci: il y a toujours deux plans

p. 294,l. 4

toucher d'une façon immédiate

p. 294,l.5

Dans un de ces deux plans, se produisent

456

*Leçon du 6 juin 1956*

moins en face de lui un autre véritable. Ce sont des paroles, dit-il très fréquemment, apprises par cœur, qu'on a serinées à ceux qui les lui répètent. Au reste ceux qui sont censés les lui répéter sont eux-mêmes des êtres qui ne savent pas ce qu'ils disent, des oiseaux du ciel, encore que le terme oiseau nous conduise au perroquet; il ne joue là qu'un rôle transmetteur de quelque chose de vide, de lassant pour le sujet, quelque chose qui l'épuise, qui n'est pas simplement à la limite de la signification, comme nous le verrons quand ces phénomènes sont d'abord naissants, mais qui en est plutôt contraire, le résidu, le déchet, un corps vide, et qui dans une autre forme se présente comme quelque chose aussi d'interrompu, *qui s'arrête pour suggérer une suite, c'est-à-dire ce que comporte une phrase ou une trame signifiante en tant que telle, c'est-à-dire que l'unité au niveau du signifiant, l'unité pleine dans la phrase, fût-elle d'un mot, on peut dire que la phrase soit, même d'une façon signifiante, possible dans chacun de ses éléments repérée, sinon quand elle est achevée.*

*Ceci peut nous paraître aller un peu plus loin, un peu vite. Je vais tâcher aujourd'hui de vous en illustrer le sens par des exemples. Parce que je crois que c'est là une chose très très importante.*

Dans ces phrases arrêtées, ces phrases suspendues, en général suspendues au moment où le mot plein de la phrase qui lui donne son sens manque encore, où *il est impliqué*. *C'est dans le commentaire du sujet que nous trouvons que la phrase veut dire cela, ce que le sujet entend qui donne à la phrase tout son poids, son sens. Les exemples ne manquent pas, je vous en ai déjà révélé plus d'un.*

Par exemple, « parlez-vous encore » ? *Et la phrase s'arrête. Et ça veut dire: parlez-vous encore des langues étrangères ? Et ceci est toute une signification.* Ce qu'on appelle la conception des âmes c'est tout ce dialogue beaucoup plus plein que les âmes *échan*gent avec lui sur son propre sujet, nous faisant détecter des différents types de pensée: les pensées-dessous et les pensées de désir, toute une psychologie qui est celle qui s'échange à un niveau plus reculé, si

- 457 -

p. 294, l.13

qui suggèrent une suite p. 294, l. 15

l'unité qui prévaut au i veau du signifiant et en particulier, que celui-ci n'e pas isolable.

p. 294, l.18

mais est impliqué

p. 294, l. 22

échan

## LES PSYCHOSES

*on peut dire, avec quelque chose avec quoi il parle, quelque chose qui s'est d'abord manifesté par ses modes d'expression au sens plein, voire ineffable, mais eux très chargés, savoureux, qui a été ce qu'il semble avoir rencontré d'une façon assez proche au début de son délire, et qui de plus en plus s'éloigne, devient énigmatique, se situe, passe dans les plans en arrière, le Dieu ou les royaumes de Dieu d'au-delà, postérieurs, au niveau desquels se produisent ces surprenantes hallucinations, qui ne peuvent pas manquer de provoquer notre intérêt, notre arrêt, et qui est celle où dans la période plus avancée du délire, au moment où se sont multipliées les voix proches qui l'importunent, les voix qui l'énoncent, qui le connotent, qui l'interrogent mais d'une façon toujours absurde, on peut dire qu'en arrière de ces voix d'autres voix sont là qui s'expriment avec certaines formules saisissantes parmi lesquelles certaines que je vous ai déjà indiquées, d'autres que je vais vous donner aujourd'hui.*

je vous en citerai une qui n'est pas des moins frappantes et que je vous ai déjà citée: « Et maintenant manque la pensée principale ».

Ou encore « La Gesinnung. » (« Gesinnung » peut vouloir dire conviction et foi.) C'est dans le second sens que le sujet l'interprète quand il dit que : « La Gesinnung » est quelque chose que nous devons à tout homme de bien, et aussi bien même au plus noir pécheur, sous réserves des exigences de purification inhérentes à l'ordre de l'univers que nous lui devons dans l'échange, dans cette sorte de référence qui est celle qui doit régler nos rapports avec les êtres humains. »

C'est bien là de la foi qu'il s'agit, bonne foi minimum qu'implique le fait que nous reconnaissons l'existence de l'Autre.

Nous allons encore beaucoup plus loin à tel moment de ses hallucinations où nous avons *l'expression vraiment très singulière...* « avec mon consentement quelque chose doit être ». *Ce n'est pas la solution.* Ce n'est pas quelque chose extrêmement facile à traduire.

C'est un mot rare, c'est un mot,

458

p. 294, l. 26

les royaumes de Dieu postérieurs, au niveau desquels

p. 294, l. 26

les voix importunes et

p; 294, l. 39 l'expression très singulière...

*Leçon du 6 Juin 1956*

dirai-je, après consultation de personnes qui s'y entendent, j'en étais arrivé à la notion qu'il s'agit de rien d'autre que ce que j'appelle le mot de base. C'est vraiment la clef. C'est peut-être quelque chose qui se rapproche de la solution. Mais c'est bien plutôt la cheville dernière, le mot de base. C'est un terme qui a une connotation très particulière, une connotation technique dans l'art de la chasse. Ce serait quelque chose que les chasseurs appellent de ce nom allemand usité en français, les fumets, c'est-à-dire les traces du gros bétail.

Bref, si nous nous arrêtons à ces choses très brièvement, je vous indique dans ce qui me paraît être le relief essentiel, à savoir ce que j'ai appelé la dernière fois cette migration du sens, ou ce recul du sens, cette dérobade du sens sur un plan que le sujet est amené à situer comme arrière-plan. D'autre part, cette opposition entre deux modes, *deux styles, deux portées si on peut dire -j'emploie le mot portée parce qu'il est le plus proche d'un mot employé par les linguistes sous le nom de portée, ce pourrait être visée aussi -le style visé, hallucinatoire, en tant qu'elle concerne le sujet; ce style d'autre part problématique*, cette sorte de scansion, d'interruption qui joue sur la propriété du signifiant comme tel, et une espèce de forme implicite au texte d'interrogation dont le sujet subit en quelque sorte, au sens le plus plein du terme, jusqu'à y compris son sens de contrainte, et puis cette sorte de sens qui lui, a pour nature de se dérober, voire de s'accuser comme quelque chose qui se dérobe, mais qui lui serait ce sens extrêmement plein, un sens de la limite, et comme en quelque sorte aspirant par sa fuite, sa dérobade et par la poursuite qui, si le sujet expérimente, qui donnerait le cœur, le centre, une espèce d'ombilic de tout le phénomène délirant, ceci appréhendé comme tel, vous savez que ce terme d'ombilic que j'emploie est employé par Freud et tout spécialement pour désigner un certain point où le sens du rêve semble s'achever dans une sorte de trou, de nœud au-delà duquel c'est vraiment au cœur de l'être que se rattache le phénomène du rêve lui-même. Freud l'a exprimé en ces termes.

459

p. 295, l. 6

deux styles s'opposent, deux portées

## LES PSYCHOSES

Pour cette description phénoménologique, elle n'est rien de plus. Tâchez d'en tirer quelque chose, le maximum. Quant à ce dont il s'agit ici, je le souligne, c'est de trouver un mécanisme, l'explication, c'est de trouver un mécanisme, c'est à proprement parler se livrer à un travail d'analyse scientifique simplement portant sur quelque chose dont les registres, dont les différents modes de manifestations ne nous sont pas, en tant que médecins, et en tant que praticiens, familiers. Et je suis là pour vous dire que la condition de familiarité avec cela est absolument essentielle pour que nous ne laissions pas toute entière glisser d'un seul côté toute l'expérience analytique et que nous n'en perdions pas littéralement le sens. *Cette relation phénoménale est absolument essentielle à conserver.* Elle tient toute entière dans cette distinction cent fois soulignée du signifiant et du signifié, à mesure que je la fais apparaître Sans aucun doute vous devez bien finir par vous dire : *mais enfin de compte, quand il nous parle de ce signifié et de ces significations, est-ce qu'il n'a pas toujours plus ou moins présent à l'intérieur quelque chose qui est évidemment du signifiant ?* Et toute l'expérience analytique ne nous montre-t-elle pas combien les significations qui sont celles qui orientent, polarisent l'expérience analytique, que ce signifiant est donné, et tout simplement par le corps propre ? Et inversement depuis quelque temps, est-ce que là quand nous parlons de signifiant, de ce signifiant dont tel élément peut en quelque sorte se trouver absent, ne fait-il pas là une sorte de tour de passe-passe dont il serait sensé avoir le secret, en fait de nous mettre au sommet du signifiant, quelque chose qui est la signification la plus pleine et par conséquent de faire toujours passer sous je ne sais quelle muscade d'un registre dans l'autre pour les besoins de sa démonstration. J'irai plus loin. J'accorderai qu'il y a en effet quelque chose qui est de cet ordre et qui est justement ce que je voudrais vous expliquer aujourd'hui. Car en fin de compte le problème est de vous faire sentir de la façon la plus vivante ce quelque chose dont tout de

p. 295,l. 22 la relation phénoménale

p. 295,l. 24 En fin de compte, ne savons- nous pas que dans les significations

même vous devez avoir l'intuition globale, *c'est que je vous ai montré certains phénomènes caractéristiques dans l'analyse de la pensée freudienne* l'année dernière. Par exemple, de tel ou tel phénomène de la névrose en l'illustrant par ces lettres, ce qui est dit dans le « suivras » (as), c'est-à-dire que tout changera, *à propos de la psychose que vous devez sentir qu'il importe pour que vous en fassiez un élément toujours présent dans mon expérience comme dans notre pratique*, c'est que s'il y a des significations élémentaires, s'il y a ce quelque chose que nous appelons le désir, ou les états, ou les sentiments, ou l'affectivité, sans aucun doute assez vague, ces fluctuations, ces ombres, voire ces résonances, c'est quelque chose à l'intérieur de quoi nous pouvons définir une certaine dynamique *et une certaine économie*. Nous ne pouvons pas ne pas tenir compte de tout ce qui arrive, tout ce qui est à portée de notre main comme phénomène de ceci, *c'est que tout aussi important que cette dynamique propre, à laquelle il manque tellement d'éléments pour que nous l'expliquions, souvent à laquelle nous sommes tellement forcés tout le temps d'introduire des espèces de présupposés, plus ou moins d'introduire en contrebande, quand nous nous mettons à expliquer les choses purement sur le plan de cette dynamique, il y a autre chose qui est justement à proprement parler ce plan du signifiant en tant qu'il est structurant, en tant qu'il ne fait pas simplement que nous donner l'enveloppe, un récipient de ce qui est en instance, la signification en tant qu'à proprement parler il la polarise, il la structure, il l'installe dans l'existence; et que sans cet ordre propre du signifiant et une connaissance exacte de ses propriétés, quelque chose qui est simplement ce que nous commençons d'essayer ici d'articuler, de déchiffrer, il est tout à fait impossible de comprendre quoi que ce soit, je ne dis pas à la psychologie, il suffit de définir la psychologie, de la limiter d'une certaine façon pour que ceci ne devienne plus vrai, mais certainement pas à l'expérience psychanalytique. Cette opposition du signifiant et du signifié est, vous le savez, à la base de la théorie linguistique de Ferdinand de Saussure.*

- 461 -

p. 295, l. 35

*et que je vous ai montré*

p. 295, l. 37

*cette année à propos de psychose*

p. 295, l. 40

*une certaine dynamique*

## LES PSYCHOSES

Elle a été exprimée quelque part dans l'un de ses chapitres explicatifs, dans le fameux schéma des deux courbes.

*Il s'agit très précisément de ce dont je vous parle, à savoir du signifiant et du signifié, en ce sens que rien n'y est plus significatif même que le flottement du vocabulaire saussurien.* A ce niveau ici, il nous dit : nous avons la suite des pensées, il le dit sans la moindre conviction, puisque précisément tout son développement de sa théorie consiste à réduire ce terme de pensée et à l'amener au terme beaucoup plus précis de signifié, en tant qu'il est distingué du signifiant et de la chose.

Le seul fait qu'il insiste sur le côté masse amorphe de ce dont il s'agit que nous pouvons appeler provisoirement la masse sentimentale de ce qui se passe dans le courant du discours, dans le confus qu'il y a exprimé, où des unités apparaissent, des îlots, une image, un sentiment, un cri, un appel, mais quelque chose qui est fait d'une suite, d'un continu et en dessous le signifiant considéré comme pure chaîne du discours, comme succession de mots et précisément en mettant au premier plan même dans le signifiant, que rien n'est isolable de cette chaîne.

C'est ce que je voudrais vous montrer aujourd'hui par une expérience.

Hier soir, après une semaine où je cherchais dans des ouvrages comment faire sortir des références ce dont il s'agit et qui est au premier plan pour nous, la différence éternelle du je et du moi, j'ai cherché du côté pronom personnel si on ne pouvait pas vous imager dans la langue française en quoi ce je et ce moi se distinguent et sont différents, en quoi justement le sujet peut perdre leur maîtrise, sinon perdre leur contact dans l'expérience de la psychose; un peu plus loin dans la structure du terme lui-même, car dès qu'on cherche la notion de personne et son fonctionnement, on va tout de suite au-delà, c'est-à-dire qu'on ne peut pas s'arrêter à cette incarnation pronominale, et c'est de la structure du terme comme tel qu'il s'agit. Et c'est évidemment le terme qu'il faut aller chercher, au moins pour nos langues, ce dont il

p. 296, l. 9

le fameux schéma des deux courbes

462

*Leçon du 6 Juin 1956*

s'agit quand il s'agit de la personne du sujet. Tout ceci sans aucun doute assure les pas que vous faire faire aujourd'hui. Je dirai qu'arrivé à hier soir, j'avais une telle masse à cet égard de ma théorie, et, étant donné les modes d'abord des linguistes dans des documents certains contradictoires, qui nécessiteraient tellement de plans pour vous montrer ce que ça veut dire, pourquoi tel auteur s'en est occupé.

Bref, hier soir *reproduisant sur un papier cette double chaîne, ce double filet de la chaîne de discours prise dans son caractère purement verbal et notable de l'autre*, en effet, c'est quelque chose dont nous avons bien le sentiment que c'est toujours fluide, toujours prêt à se défaire; nous savons, nous comme analystes plus que quiconque, ce qu'est cette expérience, ce qu'elle a d'insaisissable, *combien lui-même peut hésiter avant de s'y lancer, et toujours prêt à y revenir, combien nous sentons qu'il y a là à la fois quelque chose d'irréductible et en même temps qui nous donne le plus authentiquement d'artifices pour essayer de vous dire ce que je crois* qui nous permet de faire un pas en avant dans notre expérience, pour compléter ce que c'est, mais pour lui donner un sens vraiment utilisable.

Vous le savez, de Saussure essaie de définir les segments et leur longueur dans lesquels peut en quelque façon se saisir une correspondance entre ces deux flots.

Le seul fait que son expérience reste ouverte, c'est-à-dire laisse problématique la locution, la phrase entière, nous montre bien à la fois et le sens de la méthode et ses limites.

Eh bien, je reprends quelque chose et je me dis ceci: sur quoi allons-nous partir pour prendre une expérience ? Je cherche une phrase *et un peu à la manière d'un personnage qui recréait la démarche poétique, et qui, n'ayant rien à dire, rien à écrire*, se promenait de long en large en commençant par dire « to be or not to be », et il restait là longtemps suspendu, jusqu'à ce qu'il trouve la suite en reprenant le début de la phrase « to be or not to be ». Je commence donc par un « oui ». Et comme je ne suis pas anglophone mais de langue française, ce qui me vient après c'est « Oui, je viens dans son

463

p. 296, l. 32

à reproduire sur un papier ce double flot du discours

p. 297, l. 3

combien lui-même peut hésiter avant de s'y lancer

p. 297, l. 11

un petit peu à la manière de ce pseudo-Shakespeare en panne d'inspiration



## LES PSYCHOSES

temple adorer l'Eternel », ce qui veut dire que le signifiant n'est pas isolable.

C'est très facile à toucher du doigt tout de suite. Si vous arrêtez cela à « oui je », pourquoi pas ? Si vous aviez une oreille véritablement semblable à une machine, à chaque instant le déroulement de la phrase suivrait un sens, et « oui je » a un sens. C'est même probablement de cela qu'il s'agit dans la portée de ce texte. Tout le monde se demande pourquoi le rideau se lève sur ce « oui, je viens... » On dit: c'est la conversation qui continue, c'est d'abord parce que ça fait sens.

Et je dirai que, sans vouloir empiéter sur ce que nous allons voir, c'est-à-dire l'autre côté de la question, ce « oui » inaugural a bel et bien un sens, qui est justement lié à cette espèce d'ambiguïté qui reste dans le mot « oui » en français. Vous savez très bien qu'il ne suffit pas de raconter l'histoire de la femme du monde pour nous apercevoir que « oui » veut quelquefois dire « non », et que quelquefois « non » veut dire « peut-être ». Le « oui » en français apparaît tard, après le « si », après le « da » que nous retrouvons gentiment dans notre époque sous le mot « dac ». Le « oui », est quelque chose de bien particulier, et du fait qu'il vient de quelque chose qui veut dire « comme c'est bien ça », le « oui » est en général confirmation, pour le moins une concession, le plus souvent un « oui, mais » est bien dans le style. Si vous n'oubliez pas quel est le personnage qui se présente là en se poussant lui-même un tout petit peu, c'est le nommé Abner: « oui »...

Eh bien, là, au début, « je viens dans son temple »... Il est clair qu'une phrase n'existe qu'achevée, car son anticipé, par lequel nous allons enfin savoir après coup, nécessité à tout prix que nous soyons arrivés tout à fait jusqu'au bout, c'est-à-dire du côté de ce fameux Eternel qui est là, Dieu sait pourquoi, mais à vrai dire si vous vous souvenez de quoi il s'agit, à savoir un officier de la reine, de la nommée Athalie, qui donne son titre à la petite histoire, et qui domine assez tout ce qui se passe pour en être le personnage effectivement principale, le fait qu'un personnage commence par dire « oui », je

*Leçon du 6 Juin 1956*

viens dans son temple... », on ne sait pas du tout où ça va aller, et ça peut aussi bien se terminer par n'importe quoi: « je viens dans son temple arrêter le grand Prêtre », par exemple. Il faut vraiment que ce soit terminé pour qu'on sache de quoi il s'agit. Nous sommes dans l'ordre des signifiants.

J'espère vous avoir fait sentir ce que c'est que la continuité du signifiant, à savoir que dans une unité signifiante, se prend au bout une certaine boucle bouclée qui situe les différents éléments du signifiant. C'était là-dessus que *je m'étais un instant arrêté -et à vrai dire tout ce que je viens arrêter de vous raconter ne me paraît signifier grand chose -* cette

petite amorce a un intérêt beaucoup plus grand, c'est qu'elle m'a fait apercevoir que la scène toute entière est une très jolie occasion de vous faire sentir d'une façon beaucoup plus efficace et beaucoup plus pleine là ou toujours, en fin de compte, les psychologues s'arrêtent, parce que bien entendu leur fonction étant de comprendre quelque chose à laquelle ils ne comprennent rien, et que les linguistes s'arrêtent parce que, ayant une méthode merveilleuse entre les mains, ils n'osent pas la pousser jusqu'au bout.

Nous allons essayer, nous, de passer entre les deux, et d'aller un peu plus loin. Joad, le grand prêtre, est en train de mijoter le petit complot qui va aboutir à la montée sur le trône de son fils adoptif qu'il a dérobé au massacre à l'âge de deux mois et demi, et élevé dans une profonde retraite, il écoute Abner. Évidemment, vous supposez dans quels sentiments il écoute cette déclaration: « Oui, je viens dans son temple adorer l'Éternel ». Et le vieux peut bien se dire en écho: « Qu'est-ce qu'il vient faire ? », et en effet, le thème continue « Je viens dans son temple adorer l'Éternel, je viens selon l'usage antique et solennel, Célébrer avec vous la fameuse journée

Où sur le Mont Sinaï la loi nous fut donnée. »

Bref, on en cause. Et après que l'Éternel ait été laissé là un peu en plan, on n'en parlera plus jamais, jusqu'à la fin de la pièce. On évoque des souvenirs: « c'était le bon temps » - « le peuple saint en foule inondait les portiques », enfin les

## LES PSYCHOSES

choses ont bien changé, « d'adorateurs zélés à peine un petit nombre ». Là nous commençons à voir le bout: « un petit nombre d'adorateurs ». Nous commençons à comprendre de quoi il retourne. C'est un type qui pense que c'est le moment de rejoindre la Résistance. Alors là, nous sommes sur le plan de la signification. C'est-à-dire que pendant que le signifiant poursuit son petit chemin, « adorateurs zélés » indique ce dont il s'agit. Et, bien entendu, l'oreille du grand prêtre n'est pas, nous l'imaginons bien, sans recueillir ce zèle au passage - zèle vient du grec et veut dire quelque chose comme émulation, rivalité, imitation; parce qu'on ne gagne à ce jeu évidemment qu'à faire ce qu'il convient, à se mettre au semblant des autres.

Bref, la pointe apparaît à la fin du premier discours, à savoir que

« Athalie à ne rien vous cacher, Vous-même à l'autel vous faisant arracher N'achève enfin sur vous ses vengeances funestes etc.»

Là, nous voyons surgir un mot qui a beaucoup d'importance, « tremble » - c'est le même mot étymologiquement que « craindre », et nous allons voir la crainte apparaître.

Il est certain qu'il y a là quelque chose qui montre la pointe significative du discours, c'est-à-dire apporter une indication qui a double sens. Si nous nous plaçons au niveau du registre supérieur, à savoir ce dont il s'agit lorsque Saussure appelle la masse amorphe des pensées, ce n'est pas simplement une masse amorphe parce qu'il faut que l'autre la devine. Elle est en soi une masse amorphe. Nous allons le voir dans la suite. Abner est là, zélé sans aucun doute, mais d'un autre côté quand tout à l'heure le grand prêtre va le prendre un peu à la gorge et va lui dire: pas tant d'histoires, de quoi retourne-t-il ? A quoi convient-il qu'on reconnaisse ceux qui sont vraiment autre chose que des zélés ? Abner va bien montrer combien après tout les choses sont embarrassantes depuis cette chute très grande de celle qui s'est manifestée, Dieu n'a pas donné beaucoup de preuves de sa puissance; par contre

*Leçon du 6 Juin 1956*

celle d'Athalie et des siens s'est manifestée jusqu'alors toujours triomphante. De sorte que lorsqu'il aborde cette sorte de nouvelle menace, nous ne savons pas très bien où il veut en venir. C'est à double tranchant; c'est aussi bien un avertissement, un bon conseil, un conseil de prudence, voire un conseil de ce qu'on appelle sagesse.

L'autre a des réponses beaucoup plus brèves. Il a beaucoup de raisons pour cela, et principalement il est le plus fort, lui a l'atout maître si on peut dire: « D'où vient aujourd'hui... répond-il simplement... ce noir pressentiment » ? Et le signifiant colle parfaitement avec le signifié.

Mais vous pouvez voir qu'il *ne livre strictement rien de ce que le personnage a à dire*.

Là-dessus nouveau développement d'Abner qui commence, ma foi, à entrer un peu plus dans le jeu significatif, mélange de pommade: « Vous êtes saint et juste infiniment », et de cafardage qui consiste à nous raconter qu'il y a un certain Mathan qui, lui, est de toute façon indomitable, s'il ne s'avance pas très loin dans la dénonciation de la superbe Athalie, qui reste quand même sa reine. Il y a là un bouc émissaire qui se trouve très bien à sa place pour continuer l'amorçage si on peut dire.

On ne sait toujours pas à quoi on veut en venir, si ce n'est « Croyez-moi, plus j'y pense et moins je puis en douter » *Que sur vous son courroux ne soit prêt d'éclater*, Car je l'observais hier... »

Nous voilà sur le plan de l'officier de renseignements et je voyais ses yeux Lancer sur le Lieu saint des regards furieux ».

Je voudrais vous faire remarquer qu'après tout ces bons procédés qu'Abner donne en gage au cours de cette scène, si nous restons sur le plan de la signification, à la fin de la scène, il ne se sera, si l'on peut dire, rien passé. Tout peut se résumer, si nous restons sur le plan de la signification, en ceci quelques amorces; chacun en sait un petit peu plus long que ce qu'il est prêt à affirmer, l'un en sait évidemment beaucoup plus long, c'est Joad, et il ne donne qu'une allusion pas plus, pour aller à la rencontre de ce que l'autre prétend savoir qu'il

467

p. 299, l. 31

il ne livre strictement rien, il ne fait que rétorquer, renvoyer au sujet une question sur le sens de ce que lui a à dire

p. 300, l. 5

que sur vous son courroux ne soit prêt d'éclater. Cela montre bien le caractère mouvant des personnages. Moins il peut douter... ce doute n'est pas un oreiller si désagréable, mais ce n'est plus tout à fait le moment de se reposer \*

\*Rajout.

## LES PSYCHOSES

y a anguille sous roche, autrement dit un Eliacin dans le sanctuaire. Il sait en effet ce quelque chose qui est de l'ordre d'une communication.

Mais puisque vous avez les témoignages tout à fait vifs et même saisissants de la façon véritablement précipitée dont le nommé Abner saute sur l'allusion, je dirais presque l'appel, incitant sa fureur: « Elle s'était trompée », dit-il plus tard, c'est-à-dire « avait-elle loupé une partie de massacre » ? c'est-à-dire: « S'il restait quelqu'un de cette fameuse famille de David? »

Cette offre montre déjà assez que si Abner vient là, c'est attiré par la chair fraîche. Il n'en sait en fin de compte ni plus ni moins à la fin du dialogue qu'au début et cette première scène pourrait, pour se révéler avec sa plénitude significative, et sa totale efficacité, se résumer à ceci:

-Je viens à la Fête-Dieu

-Très bien, dit l'autre, passez, rentrez dans la procession et ne parlez pas dans les rangs. Ce n'est pas cela du tout, à une seule condition, c'est que vous vous aperceviez du rôle du signifiant. Si vous vous apercevez du rôle du signifiant, vous verrez ceci, c'est qu'il y a un certain nombre de mots essentiels, de mots-clefs, qui sont sous-jacents au discours des personnages et qui se recouvrent en partie. Il y a le mot « trembler », le mot « crainte », le mot « extermination » ; les mots « trembler » et « crainte » sont employés d'abord par Abner. Il nous a menés jusqu'au point que je viens de vous indiquer, c'est-à-dire au moment où Joad prend à proprement dit la parole. Il prend la parole et voici les premiers vers

« Celui qui met un frein à la fureur des flots Sait aussi des méchants arrêter les complots,  
Soumis avec respect à sa volonté sainte,  
je crains Dieu, cher Abner, et n'ai point d'autre crainte. » Il continue et engage des choses sur ceci

« Je crains Dieu, dites-vous... lui renvoie-t-il, alors qu'il n'a jamais dit cela, Abner

«... Sa vérité me touche,

*Leçon du 6 Juin 1956*

Voici comment ce Dieu vous répond par ma bouche. » Et nous voyons paraître ici le mot que je vous ai signalé au début, le mot « zèle »

« Du zèle de ma loi que sert de vous parer ... Vous pensez m'honorer,  
Quel fruit me revient-il de tous vos sacrifices, ... De mon peuple exterminé les crimes...  
(Reprise du thème extermination)

« Vous viendrez alors m'immoler des victimes. »

Les victimes dont il s'agit, il ne faudrait pas croire que ce sont d'innocentes victimes sous des formes plus ou moins fixes dans des lieux appropriés.

Quand Abner fait remarquer que « l'arche sainte est muette et ne rend plus oracles », on lui rétorque vivement que

« Toujours les plus grandes merveilles

Sans ébranler ton cœur frapperont tes oreilles,

Faut-il Abner, faut-il vous rappeler le cours des prodiges Des prodiges fameux accomplis en nos jours

... L'implacable détruit et de son rang trempé Le champ où par le meurtre il avait usurpé...

Près de ce champ fatal

Jézabel immolée sous les pieds des chevaux... De son rang inhumain les chiens désaltérés

Et de son corps hideux les membres déchirés...

Nous savons donc *de quelle sorte de victime il va s'agir. Donc, ce qu'il vient de nous dire deux vers auparavant, est annoncé au moment où on dit que Dieu n'est pas là, n'intervient pas, nous avons la phrase qu'il faut rappeler: « le cours des prodiges fameux accomplis en nos jours ».*

*Voici les deux vers que j'ai sautés tout à l'heure: « Et Dieu trouve fidèle en toutes ces menaces » (Ça c'est une métaphore).*

Bref, quel est le rôle de ce que j'appelle la fonction du signifiant ? C'est très précisément la distinction qui existe entre la peur, avec ce qu'elle a de particulièrement ambivalent et flottant, à savoir que, comme nous autres analystes ne l'ignorons pas, c'est aussi bien quelque chose qui vous

469

p. 302, l. 5

de quelle sorte de victime il va s'agir

## LES PSYCHOSES

pousse en avant et quelque chose qui vous tire en arrière, c'est quelque chose qui fait de vous essentiellement un être double et qui quand vous l'exprimez devant un personnage avec qui vous voulez jouer à avoir peur ensemble, vous met à chaque instant dans la posture de quelqu'un qui est lui, qui est vous, mais en face de cela, il y a quelque chose qui est synonyme et qui s'appelle la crainte de Dieu.

C'est cela que Joad parle au moment très précis où on avertit Joad d'un danger, Joad sort de sa poche le signifiant, et qui lui, est plutôt rigide, et lui explique ce que c'est que la crainte de Dieu.

La crainte de Dieu, je voudrais vous faire remarquer que ce terme culturel, absolument essentiel dans une certaine ligne de pensée religieuse dont vous auriez tort de croire que c'est simplement la ligne générale. La crainte de Dieu, ou la crainte des Dieux, dont Lucrèce veut libérer ses petits camarades, est tout à fait autre chose. C'est quelque chose d'infiniment plus multiforme, plus confus, plus panique que cette crainte de Dieu sur laquelle une tradition qui remonte à Salomon, est fondée, comme le principe et le commencement d'une sagesse, et qui plus, est bien plus que toute une tradition qui est très précisément la nôtre. Mais au fondement même de l'amour de Dieu, la crainte de l'amour de Dieu, c'est un signifiant qui ne traîne pas partout. Il a fallu quelqu'un pour inventer cela, proposer aux hommes, comme remède à un monde fait de terreurs multiples, la crainte d'un être qui ne peut après tout pas exercer ses sévices d'une autre façon, très précisément que ceux qui sont là, multiplement présents dans la vie humaine, c'est-à-dire remplacer les innombrables craintes par la crainte, qui n'a dans le fond, aucun autre moyen de manifester sa puissance précisément que ce qui est craint derrière ces innombrables craintes.

Vous me direz: « voilà bien une idée de curé! » Eh bien, vous avez tort. Les curés n'ont absolument rien inventé dans ce genre. Pour inventer une chose pareille il faut être poète ou prophète. Autrement dit c'est précisément dans la mesure où ce Joad l'est un peu, au moins par la grâce de

*Leçon du 6 juin 1956*

Racine, qu'il peut user de la façon dont il use, de l'introduction, si je puis dire, de ce signifiant majeur et primordial. Je n'ai pas pu vous indiquer l'histoire culturelle de ce signifiant. Mais qu'il faille le situer et qu'il ne soit à proprement parler situé dans cette histoire que ce soit quelque chose qui soit absolument inséparable d'une certaine structuration qui est celle-là et pas n'importe laquelle, qu'en soi-même, je vous l'ai suffisamment indiqué, ce soit le signifiant qui domine la chose, car pour ce qui est des significations, elles ont complètement changé.

Cette fameuse crainte de Dieu et ce qui en fait précisément le tour de passe-passe, c'est qu'elle transforme d'une minute à l'autre toutes les craintes en un parfait courage, toutes les craintes (je n'ai point d'autre crainte) sont échangées contre ce quelque chose qui s'appelle la crainte de Dieu, et qui est exactement le contraire d'une crainte, si contraignant que ce soit.

Et à la fin de la scène ce qui s'est passé, c'est très exactement ceci, c'est que la crainte de Dieu, avec l'aspect que nous venons de dire, le nommé Joad l'a passée à l'autre, et comme il faut, par le bon côté et sans douleur. Et Abner s'en va, tout à fait solide, avec ce mot qui fait écho à ce Dieu fidèle « en toutes ses menaces ». Il ne s'agit plus de zèle. À ce moment là il va se joindre à la troupe fidèle. Bref, il est devenu lui-même à partir de ce moment-là, le support, le sujet enfilé sur très précisément l'amorce ou l'hameçon où va venir se crocher la Reine, car toute la pièce à ce moment-là est déjà jouée, est finie, c'est dans toute la mesure où Abner ne dira pas un mot des dangers véritables que court la Reine, que la Reine va prendre à ce crochet, à cet hameçon que désormais il représente. L'important là-dedans c'est ceci, que de part la vertu du signifiant, c'est-à-dire de ce mot « crainte », dont si vous voulez l'efficace a été de transformer le zèle au début dans la fidélité de la fin, mais par une transmutation qui est à proprement parler de l'ordre du signifiant comme tel, c'est-à-dire de quelque chose qu'aucune accumulation, qu'aucune



## LES PSYCHOSES

le point où viennent se nouer le signifié et le signifiant entre la masse toujours flottante des significations qui circulent réellement entre ces deux personnages, et le texte. C'est à ce texte admirable, et non à la signification, qu'Athalie doit de n'être pas une pièce de boulevard. Le point de capiton est le mot « crainte »...

superposition, aucune somme de significations prise dans leur ensemble ne peut suffire à se justifier, c'est dans *cette transmutation de la situation par l'intervention du signifiant* comme tel que réside le progrès de ce dialogue qui fait passer un personnage du zèle avec tout ce mot comporte ici d'ambigu, voire de douteux, voire de toujours prêt à tous les retournements; cette scène serait autrement dit *une scène de deuxième bureau s'il n'y avait pas cet usage du signifiant par le Grand prêtre, ce que j'appelle la fonction du signifiant dans un discours quelconque*, qu'il s'agisse d'un texte sacré, d'un roman, d'un drame, d'un monologue ou de n'importe quelle conversation, est quelque chose que vous me permettez de représenter par une sorte d'artifice, de comparaison spatialisante. Mais nous n'avons aucune raison de nous en priver par ce quelque chose qui est le véritable point central autour de quoi doit s'exercer toute analyse concrète du discours. Je l'appellerai un point de capiton, et cette sorte d'aiguille de matelassier qui est entrée au moment « Dieu fidèle dans toutes ses menaces », qui ressort; et le gars dit: « Je vais me joindre à la troupe fidèle », c'est là le point de passage où nous est indiqué ce qui, si nous analysons cette scène comme on pourrait l'analyser, comme une partition musicale, *c'est le point où vient se nouer ce qui est de l'ordre de cette masse amorphe et toujours flottante des significations de ce qui se passe réellement entre ces deux personnages et ce quelque chose qui le relie à ce texte purement admirable qui fait qu'au lieu que ce soit une pièce de boulevard, c'est très précisément une tragédie racinienne. Et le mot crainte est ce signifiant*, avec toutes ces connotations transsignificatives, qui est le quelque chose autour de quoi tout s'irradie, tout s'organise, à la façon si vous voulez de toutes ces petites lignes de force qui sont formées à la surface d'une trame par le point de capiton; ce sont là les points de convergence qui permettent de situer à la fois rétroactivement et prospectivement tout ce qui se passe dans ce sens dans ce discours.

Eh bien, cette notion, cette idée, ce schéma, cette image du point capiton, c'est de cela qu'il s'agit quand il s'agit de

p. 303, l. 21

la transmutation de la situation par l'invention du signifiant

p. 303, l. 23

digne du Deuxième Bureau

p. 303, l. 34

472

*Leçon du 6 Juin 1956*

l'expérience humaine, et à proprement parler de minimum de schéma de l'expérience humaine que Freud nous a donnée dans le complexe d'Œdipe, qui garde pour nous sa valeur complètement irréductible, et est malgré tout on peut dire énigmatique pour tous ceux qui s'en sont approchés; pourquoi, après tout, cette valeur absolument privilégiée autour du complexe d'Œdipe ? Pourquoi ce fait que Freud veut toujours, avec tellement d'insistance, retrouver ? Pourquoi est-ce là pour lui ce nœud qui lui paraît le nœud essentiel de tout le progrès de sa pensée, au point qu'il ne peut l'abandonner même pas dans la moindre observation particulière, si ce n'est parce que la notion de père, qui est très voisine de la notion de crainte de Dieu, est quelque chose qui lui donne l'élément essentiel le plus sensible dans l'expérience de ce que j'ai appelé point de capiton entre le signifiant et le signifié.

Ceci dit, qu'est-ce que tout ceci implique ? J'ai peut-être mis longtemps pour vous expliquer cela, je crois néanmoins que cela fait image et que c'est un point tout à fait essentiel pour vous faire saisir, pour faire comprendre comment, dans une certaine expérience qui est l'expérience psychotique, il peut se passer quelque chose qui nous présente tout d'un coup sous une forme complètement divisée le signifiant et le signifié. Car nous pouvons dire - et on l'a dit - que dans une psychose tout est encore là, dans le signifiant, tout à l'air d'y être. Le président Schreber a l'air d'excessivement bien comprendre ce qu'après tout c'est que d'être enfilé par le professeur Fleschig, puisque quelques autres viennent se substituer à lui, les infirmières, etc. L'ennuyeux pour notre théorie, c'est que très précisément, il le dit de la façon la plus claire, de sorte qu'on se demande vraiment pourquoi ça provoque de si grands troubles économiques puisqu'il le dit en clair. C'est dans un autre registre qu'il nous faut comprendre *ce qui se passe dans la psychose*. Et si vous n'entrevoiez pas *ce quelque chose que j'appellerai à cette occasion l'impossibilité pour une raison quelconque, d'un de ces X parce que je n'en connais pas le nombre*, mais ce n'est pas impossible

473

p. 304, l. 27

Ce qui se passe dans la psychose. Je n'en sais pas le compte

## LES PSYCHOSES

Comment un discours tient-il debout ? Jusqu'à quel point un discours qui a l'air personnel peut-il, rien que sur le plan du signifiant, porter assez de traces d'impersonnalisation pour que le sujet ne le reconnaisse pas pour sien ?

qu'on arrive à le déterminer, ce nombre de X, de points d'attache fondamentaux entre le signifiant et le signifié, minimum de structuration essentielle entre le signifiant et le signifié qui est nécessaire à ce qu'un être humain soit dit normal, à ce que ce quelque chose quelque part *ne soit jamais établi ou ait lâché, à savoir que ce quelque chose, il arrive qu'il manifeste une indépendance depuis longtemps établie entre le signifiant et le signifié, ou au contraire qu'il la laisse éclater, qu'il fasse sauter si l'on peut dire, les relations au sens fondamental entre le signifiant et le signifié.*

Ceci est tout à fait grossier. Ce que je veux simplement vous dire, c'est que c'est le point de précision essentielle à partir de quoi nous allons pouvoir, la prochaine fois nous poser la question de savoir quel est le rôle de la personnaison du sujet, *à savoir, de la façon dont le sujet dit « Je » ou dit « moi », ou dit « tu », ou dit « il ».* *Quel est le rôle, quelle est la relation qu'il y a entre cette personnaison et ce mécanisme fondamental, cette relation du signifiant et du signifié?*

*C'est exactement ce que j'ai ouvert tout à l'heure en vous disant: ceci peut se rechercher, s'appréhender à travers l'usage des pronoms, comme à travers l'usage du verbe.*

*Bien entendu, et c'est là le point sur lequel je voudrais attirer votre attention, aujourd'hui, aucune langue particulière n'a de privilège dans cet ordre de signifiant. Car si nous prenons le problème du discours en tant qu'il représente le (...) ce qui définit ce matériel signifiant, nous devons nous apercevoir que les ressources de chaque langue sont à cet endroit extrêmement différentes et toujours limitées. Or, il est bien clair d'autre part que, n'importe quelle langue peut toujours servir à couvrir toute espèce de signification. Donc, il s'agit, quand j'en vous pose la question: où est dans le signifiant la personne ? Comment un discours peut-il tenir debout ? Et jusqu'à quel point peut-il tenir debout ? Par exemple par un pronom impersonnel. Et Jusqu'à quel point un discours qui a l'air personnel peut-il déjà rien que sur le plan du signifiant, porter assez de traces d'impersonnalisation, du fait d'un mécanisme de cet ordre, pour que le sujet ne le reconnaisse pas pour sien ?*

p. 304,131

ne sont pas établis, ou qu'ils lâchent, font le psychotique.

p. 304, l 34

à savoir la façon dont se différencient en français « je » et « moi ». Bien entendu, ...

p. 305,1.4

474

Leçon du 6 juin 1956

C'est là qu'est la question de la personnalisation ou de la dépersonnalisation du discours. Je ne vous dis pas que c'est là le ressort du mécanisme de la psychose, je dis que le mécanisme de la psychose y est aussi. Je dis qu'avant de trouver, de centrer et de cerner le point précis du mécanisme de la psychose il faut que nous exercions à reconnaître aux différents étages du phénomène en quels points le capiton est sauté. Si nous faisons un catalogue complet de ces points, nous pourrons voir que ça n'est pas de n'importe quelle façon que le sujet dépersonnalise son discours, nous pourrons aussi nous apercevoir que c'est pour nous une expérience vraiment à la portée de notre main, qu'il suffit que quelque chose - et Clérambault lui-même s'en est aperçu, parce qu'il s'intéressait à ces choses. Clérambault fait quelque part allusion à ce qui se passe quand nous sommes tout d'un coup pris par l'évocation à proprement parler affective de quelque chose de plus ou moins difficile à supporter dans notre passé ou dans notre souvenir, et faisant allusion à cet espèce de point de fuite, de perte de l'évocation significative, il s'agit de quelque chose qui n'est pas du tout de l'ordre commémoratif, il s'agit de ce quelque chose qui est la résurgence d'un aspect comme tel, qui fait que, nous souvenant d'une encore l'humiliation d'une rupture d'illusion, que littéralement nous la vivons comme rompue, c'est-à-dire comme la nécessité de réorganiser tout notre équilibre, notre champ significatif au sens proprement de champ social, qu'à ce moment-là, c'est le moment le plus favorable pour la sortie, pour l'émergence, qu'il appelle lui, purement automatique, de lambeaux ou de bribes de phrases qui sont quelquefois pris dans l'expérience la plus immédiate, la plus récente, et qui n'ont à proprement parler aucune espèce de rapport significatif avec ce dont il s'agit. Ces phénomènes d'automatisme à la vérité sont admirablement observés, mais il y en a bien d'autres, cette sorte de manifestation concrète, qu'il nous suffit d'avoir le schéma adéquat pour situer dans le phénomène, non plus d'une façon purement descriptive, mais véritablement explicative.

475

p. 305, l. 12

catalogue complet de ces points nous permettrait de trouver des corrélations  
surprenantes\*

p. 305, l. 18

d'un événement de notre passé difficile à supporter

\*Rajout.

C'est là l'ordre de choses auxquelles je crois que *l'observation comme celle du président Schreber avec ses notations si fines doit au maximum nous porter*. La prochaine fois je reprendrai les choses là où je les laisse à propos du « je », du « tu », non pas toujours en tant qu'ils sont exprimés, car il n'y a pas besoin que « je » et « tu » soient dans la phrase pour qu'elle soit une phrase, comme « viens » est une phrase et implique un « je » et un « tu ».

Le schéma que je vous ai donné: le S, le petit a, le a', et le A, où sont-ils ce « je » et ce « tu » là-dedans ? Aucun doute, vous vous imaginez *peut-être que le « tu » est là et c'est par là que nous commencerons la prochaine fois, le « tu » dans sa forme verbalisée, dans sa forme signifiante est loin, très très loin de se confondre et même de recouvrir, si approximativement que ce soit, ce pôle que nous avons appelé le grand A, c'est-à-dire le grand Autre*.

476

p. 305, l. 34

*une observation comme celle du Président Schreber sans doute unique dans les annales de la psychopathologie\**

p. 306, l. 1

*peut-être que le « tu » est là, au niveau du grand Autre? Pas du tout. C'est par là que nous commencerons - le « tu » dans sa forme verbalisée ne recouvre pas du tout ce pôle que nous avons appelé grand A.*

\* Commentaire: une phrase pour une autre.

Grammaire de Damourette et Pichon, page 264 « je suis beaucoup plus moi  
Avant j'étais un paramoi qui croyais (6) être le vrai, et qui était absolument faux.  
En tout cas, je veux préciser que nous sommes nombreux ceux qui avons soutenu le Front  
Populaire... »

je finirai à la fin.

Ces phrases ont le sens d'être des phrases attestées. Elles ont été recueillies par moi, entre  
autres, dans la grammaire de Pichon et Damourette, ouvrage considérable et fort  
instructif, ne serait-ce que par la quantité énorme de documents qui est fort  
intelligemment classée, quelles qu'en soient les erreurs d'ensemble et de détail.

Ces deux phrases dont l'une d'elles est une phrase parlée et l'autre une phrase écrite, nous  
proposent, nous montrent que ce sur quoi je vais faire tourner aujourd'hui votre réflexion,  
n'est pas simplement quelque chose forgé de subtilité littéraire implantée à tort, c'est-à-  
dire pour ce que je veux vous faire pénétrer aujourd'hui.

La première phrase est manifestement recueillie, Pichon en donne l'indication par des  
initiales, d'une patiente en analyse. Il le dit: c'est madame X..., telle date, « je suis  
beaucoup plus moi » dit-elle, sans doute fort satisfaite de quelque

progrès accompli dans son traitement, « avant j'étais un paramoi qui croyais »... Et, Dieu merci, la langue française, souvent ambiguë dans le parlé, ici, grâce aux rencontres des silences consonantiques et d'une voyelle initiale, nous permet de parfaitement bien distinguer ce dont il s'agit -« je croyais être le paramoi en question », première personne du singulier, c'est moi, « qui croyais ». A travers le relatif, *la première personne du moi sujet s'est transmise dans la relative*. Vous me direz: ça va de soi; c'est ce que m'a répondu une femme charmante que j'essayais d'intéresser à ces sujets récemment en lui proposant le problème de la différence qu'il y a entre « Je suis la femme qui ne vous abandonnerais pas », et, « Je suis la femme qui ne vous abandonnera pas ».

*Nous n'allons parler que de cela aujourd'hui*. Je dois dire que je n'ai eu aucun succès. Elle a refusé de s'intéresser à cette nuance pourtant que vous sentez déjà importante. L'usage le manifeste assez en ce sens que dans la même phrase la personne continue: «Je suis beaucoup plus moi. Avant j'étais un paramoi qui croyais être le vrai et qui était absolument faux. »

Je pense qu'il n'y a pas de phrase qui s'exprime plus juste; *ça ne sonne nullement à côté, mais vous sentez bien ce que « l'absolument faux » n'est pas, -, l'absolument faux » ne colle pas*. Il « était absolument faux » ce paramoi. Il est un « il » dans la deuxième partie, et il est un « je » dans la première.

Il y en a quelques unes comme ça dans Pichon. D'autres assez piquantes également et toujours d'actualité: « En tout cas, je veux préciser, écrit Albert Dubarry, que nous sommes nombreux ceux qui avons soutenu le Front Populaire, voté pour ses candidats, et qui croyaient à tout autre idéal poursuivi, à une toute autre action et à une toute autre réalité... etc. ».

L'autre exemple s'inscrit dans un registre différent. Ceci dit, vous ferez attention et vous ramasserez perpétuellement à la pelle ces exemples de ce qui se passe dans une certaine forme de phrases, grâce à ce qu'on peut appeler à l'écran, la lentille, à cette entrée dans la relative, qui nous permet de voir

p. 307, l. 22

La première personne s'est transmise dans la relative.

p. 308, l. 2

«Je suis la femme qui ne vous abandonnera pas. »

p. 308, l. 8

Je pense qu'il n'y a pas de phrase qui s'exprime plus juste.

p. 308, l. 12

« En tout cas, je veux préciser »

478

*Leçon du 13 juin 1956*

si la personnaison qui est dans la principale franchit ou non cet écran. L'écran lui, est manifestement neutre, il ne variera pas... Il s'agit donc de savoir en quoi consiste le pouvoir de pénétration, si on peut dire, de la personnaison antécédente. Nous y reviendrons tout à l'heure. Nous verrons que ce petit point de linguistique, qui se retrouve dans d'autres langues de façon très vivante, et qui ne l'est pas moins dans les autres. Mais évidemment il faudrait aller chercher ailleurs que dans cette forme de syntaxe. Nous reviendrons là-dessus.

*Ce sur quoi je vous ai laissés la dernière fois était la question du rapport de l'éclairage que peut donner à ce pas que nous avons fait concernant la fonction du signifiant comme tel, à propos de ce qui est la grande question, la question brûlante, en général, dans les rapports dans la relation analytique, la question enfin compte actualisée confusément par la fonction de la relation d'objet, la question particulièrement présentifiée par la structure même et par la phénoménologie de la psychose qui est ce qu'il faut nous représenter de l'autre, cet autre dont je vous ai montré jusqu'ici la duplicité entre l'autre imaginaire et l'Autre (grand A). Cet Autre donc, dans ce menu propos dont je vous ai fait part dans la dernière séance, l'année dernière, sous le titre de « Retour à Freud dans la psychanalyse », et qui vient de sortir dans l'Évolution Psychiatrique sous le titre « La chose freudienne » en tête d'un des paragraphes qui s'appelle « le lieu de la parole ». Je m'excuse de me citer, mais à quoi bon polir ses formules, si ce n'est pas pour s'en servir.*

*L'Autre est donc le lieu où se constitue le « je » qui parle avec celui qui entend. Je disais ceci à la suite de quelques remarques, dont la dernière était celle-ci, histoire de restituer aujourd'hui où est le problème: « pour l'ordinaire, chacun sait que les autres, tout comme lui, resteront inaccessibles aux contraintes de la raison. Or, d'une acceptation de principe d'une règle du débat qui ne va pas sans un accord, explicite ou implicite, sur ce qu'on appelle son fond, ce qui est qu'il faut presque toujours un accord anticipé sur son enjeu, ce qu'on appelle logique ou droit n'est jamais rien de plus qu'un*

479

p. 308, l. 26

*je vous ai laissés la dernière fois au moment d'examiner quel éclairage nouveau peut apporter l'avancée que nous avons faite concernant la fonction du signifiant à la question brûlante, actualisée confusément par la fonction de la relation d'objet*

p. 308, l. 35

*dans la dernière séance de l'année dernière et qui vient de sortir dans l'Évolution psychiatrique sous le titre de la Chose Freudienne*

p. 309, l. 2

*je dis cela à la suite de quelques remarques*



## LES PSYCHOSES

*corps de règles qui furent laborieusement ajustées à un moment de l'histoire, dûment datées et situées par un cachet d'origine (agora ou forum, église). N'espérez donc rien de ces règles hors de la bonne foi de l'Autre; et je ne m'en servirai que si je le juge bon, ou si on m'y oblige, que pour amuser la mauvaise foi. »*

Cette remarque sur le fait qu'il y a toujours un Autre, au-delà de tout dialogue concret, de tout le jeu inter-psychologique, est ce qui s'achève et se conclut dans *la formule que je répète et qui doit être prise pour vous comme une donnée, comme un point de départ*: « *l'Autre est donc le lieu où se constitue le <Je> qui parle avec celui qui entend; ce que l'un dit étant déjà la réponse, et l'Autre décidant à l'entendre si l'un a ou non parlé.* »

je voudrais que vous sentiez, tout au moins que vous vous rappeliez quelle différence il y a dans une telle perspective avec celle qui est toujours plus ou moins acceptée chaque fois qu'on se met à entrer, à parler d'une façon plus ou moins confuse de l'autre, dire que l'Autre est le lieu où se constitue celui qui parle avec celui qui écoute, c'est tout à fait autre chose que de partir de l'idée que l'Autre est un être.

Nous sommes, dans l'analyse, -et ceci sans aucune raison justifiable, motivable-intoxiqués depuis quelque temps par quelque chose qui nous est venu incontestablement du discours dit « existentialiste » où l'autre est le « tu », ou l'autre est celui qui peut répondre, mais qui peut répondre dans un mode qui est celui d'une symétrie et d'une correspondance complète, l'alter ego, le frère, une idée fondamentalement réciproque de l'intersubjectivité; ajoutez-y les quelques confusions sentimentales qui s'inscrivent sous la rubrique du personnalisme et la lecture du livre de Martin Buber sur le « je » et le « tu », la confusion sera définitive et, pendant un certain temps, irrémédiable, sauf à revenir à l'expérience.

Il est clair que, loin d'avoir apporté quoi que ce soit à l'éclaircissement du fondement de l'existence de l'autre, toute cette expérience existentialiste n'a fait que la suspendre toujours plus radicalement à l'hypothèse fondamentale dite

p. 309,1.4

la formule que je vous ai citée doit être prise comme un point de départ, il s'agit de savoir à quoi elle conduit.

480

*Leçon du 13 juin 1956*

de la projection, sur laquelle bien entendu vous vivez tous, à savoir en fin de compte sur l'idée que l'autre - et il ne peut guère être autre chose - n'est guère qu'une certaine semblance humaine, animée par un « je » reflet du mien. Tout ce qui est impliqué dans l'usage qu'on fait et dans les termes eux-mêmes d'animisme et d'anthropomorphisme est là toujours prêt à surgir et à la vérité impossible à réfuter, aussi bien d'ailleurs que des références tout à fait sommaires, à l'expérience, à une expérience du langage prise lors de ses premiers balbutiements, nous fera voir ce « tu » et ce « je » dans l'expérience de l'enfant comme quelque chose dont la maîtrise n'est pas tout de suite acquise, mais dont en fin de compte l'acquisition se résume pour l'enfant à pouvoir dire « je » quand vous lui avez dit « tu », à savoir comprendre que quand vous lui avez dit: « tu vas faire cela », il n'a pas à faire « tu vas faire cela », mais « je vais faire cela ». « Tu es père », c'est « Je suis père » dans son registre. Donc, les choses sont aussi simples et aussi symétriques, enfin de compte, tout ceci aboutit au niveau analytique, je veux dire au niveau du discours des analystes, à quelques vérités premières, à l'affirmation sensationnelle et tranchante du genre de celle-ci, qui est par exemple « il n'y a pas d'analyse possible auprès de celui pour qui... ». je l'ai entendu textuellement de quelqu'un qui appartient à ce qu'on appelle « l'autre groupe »... « On ne peut pas faire l'analyse de quelqu'un pour qui l'Autre n'existe pas. »

je me demande ce que ça veut dire que « l'Autre n'existe pas ». je me demande si cette formule comporte en elle-même une valeur d'approximation, si mince soit-elle. De quoi s'agit-il ? D'une sorte de vécu, d'un sentiment irréductible ? *Qu'est-ce que c'est ? Il est véritablement impossible de le savoir, car, par exemple, prenons notre ça Schreber, pour qui évidemment toute l'humanité est passée pour un temps à l'éclat d'ombres bâclées à la « 6-4-2 », de semblants d'hommes, il y a pourtant un Autre qui a une structure, qui est un Autre singulièrement même accentué, un Autre absolu, un Autre tout à fait radical, un Autre qui n'est pas du tout une place, ni un*

481

p. 309, l. 33

« je vais faire cela ! Cette conception symétrique aboutit chez les analystes à quelques vérités premières

p. 309, l. 42

d'un vécu, d'un sentiment irréductible ?

p. 310, l. 1

d'ombres bâclées à la « 6-42 »-eh bien, il y a bien pour lui un autre

## LES PSYCHOSES

schéma, un Autre dont il nous affirme que c'est un être vivant à sa façon et dont il nous souligne bien que, dans la mesure où il est un être vivant, il est capable d'égoïsme, comme tous les autres vivants quand il est menacé.

*Dieu lui-même, par] e ne sais quel désordre dont il est le premier responsable, se trouve en posture d'être menacé dans son indépendance. Et à partir de ce moment, il est capable, il manifeste des relations plus ou moins spasmodiques de défense, d'égoïsme.*

*Néanmoins, cet Autre garde une altérité telle qu'il est étranger aux choses vivantes et plus spécialement incompréhensive de tous les besoins vitaux de notre Schreber.*

Dire que cet Autre a vraiment tout l'accent en la matière, ceci est suffisamment indiqué par le début singulièrement piquant et humoristique d'un des chapitres de Schreber qui est celui où Schreber nous dit: «Je ne suis pas un paranoïaque. On nous le dit assez, le paranoïaque, c'est quelqu'un qui rapporte tout à lui, c'est quelqu'un dont l'égoïsme est particulièrement envahissant» -car il a lu en particulier Kraepelin. «Mais, moi, c'est complètement différent, c'est l'Autre qui rapporte tout à moi: *tout ce qui se passe, il le rapporte à moi*». *Il faut tout de même bien reconnaître qu'il n'a pas l'air fin en disant (la voilà bien cette méconnaissance foncière) que la structure est différente car il y a un Autre et que ceci est décisif, structurel, dans la structuration du cas.*

Alors, il s'agirait de savoir, avant de parler de l'Autre comme de ce quelque chose qui se place ou ne se place pas à une certaine distance, nous sommes capables ou non d'embrasser, d'éteindre, voire de consommer, à doses plus ou moins rapides, comme il se fait de plus en plus couramment dans l'analyse, il s'agit de savoir si la phénoménologie même des choses, telles qu'elles se présentent à nous dans notre expérience et ailleurs, ne mérite pas de poser la question tout différemment. C'est bien cela que je suis en train de vous dire quand je dis que l'Autre doit être d'abord - avant de voir comment il va être plus ou moins réalisé - comme un lieu, comme un lieu où la parole se constitue. Et

p. 310,l. 9

Dieu... manifeste des relations spasmodiques de défense. Il garde néanmoins...

p. 310,l.17

... C'est l'Autre qui rapporte tout à moi. Il y a un Autre et cela est décisif, structurel

*Leçon du 13 juin 1956*

pourquoi pas ? Puisque aujourd'hui nous nous intéressons aux personnes, elles doivent venir quelque part. Mais elles viendront d'abord d'une façon signifiante, entendez bien, formelle, où la parole se constitue pour nous et d'un « je », et d'un « tu », ces deux semblables dont il peut ou dont il ne peut pas s'agir, qu'elle transforme en leur donnant une certaine justice, sans aucun doute, un certain juste rapport.

Mais c'est là ce sur quoi je veux insister, une distance, qui n'est pas symétrique et un rapport qui n'est pas réciproque. Le « je », vous allez le voir n'est jamais là où il apparaît, sous la forme d'un signifiant particulier. Le « je » est toujours là, au titre de présence soutenant l'ensemble du discours, au style direct et au style indirect. Le « je » est le « je » de celui qui prononce le discours. Tout ce qui se dit a sous soi un « je » qui le prononce. C'est à l'intérieur de cette énonciation que le « tu » apparaît. Ce sont des vérités premières, je dirais presque qu'elles sont tellement premières que vous risquez de les chercher plus loin que le bout de votre nez. Il n'y a rien de plus à entendre que ce que je viens de faire remarquer. Que déjà le « tu » soit à l'intérieur du discours, c'est une chose tout à fait évidente. Il n'y a jamais eu de « tu » ailleurs que là où on dit « tu ». Pour commencer, c'est là que nous avons à le trouver, vraiment comme une chose qui est cette vocalise « tu ». Partons de là. Quant au « Je », il peut ne pas vous paraître évident tout de suite, il n'a pas lui aussi une monnaie, élément fiduciaire circulant dans le discours. Mais cela, j'espère justement vous le montrer tout à l'heure. Je l'affirme et je le pose dès à présent pour simplement que vous ne le perdiez pas de vue, que vous sachiez où je veux en venir. Ce « tu », loin de s'adresser à une personne ineffable, à cette espèce d'au-delà dont les tendances existentialistes, à la mode de l'existentialisme, voudraient nous montrer l'accent premier, c'est tout à fait autre chose dans l'usage.

*C'est sur de simples remarques de cette espèce que je voudrais vous arrêter un instant. Loin que le « tu » soit toujours cette espèce de « tu » plein, dont on fait si grand état, et dont vous savez qu'à l'occasion*

483

p. 311, l. II

tout à fait autre chose dans l'usage

*Moi-même, dans des exemples majeurs -vous savez il s'agit de savoir s'il y a tellement de « tu » dans le « tu es mon maître », « tu es ma femme », dont vous savez que je fais grand cas pour faire comprendre quelque chose de la fonction de la parole -c'est de remettre au point, de recentrer la portée donnée à ce « tu » qu'il s'agit bien aujourd'hui. Loin que le « tu » ait toujours cet emploi plein et cet emploi fondateur, comme si c'était lui qui était en quoi que ce soit fondateur en la matière.*

C'est ce que nous allons justement essayer de voir aujourd'hui.

je vais vous ramener à quelque observation linguistique première, qui est que la deuxième personne du singulier est loin d'être employée toujours avec cet accent. Il s'agit là d'un usage le plus courant, celui qui fait dire: « on ne peut pas se promener dans cet endroit sans qu'on vous aborde ». Il ne s'agit d'aucun « tu », ni d'aucun « vous », ce n'est en réalité ni un « tu », ni un « vous ». Il est presque le réfléchi de « on ». Il est son correspondant.

je prends quelque chose de plus significatif encore « quand on en vient à ce degré de sagesse, il ne vous reste plus qu'à mourir ».

Là aussi, de quel « vous » ou de quel « tu » s'agit-il ? Ce n'est certainement pas à qui que ce soit que je m'adresse dans cette parole. Ce n'est pas à qui que ce soit d'autre, même le « vous » dont il s'agit là-je vous prie de prendre la phrase parce qu'il n'y a pas de phrase qui puisse se détacher de la plénitude de sa signification-ce que ce « vous » vise, ça n'est tellement peu un autre, que je dirais presque que c'est un reste de ceux qui s'obstineraient à vivre comme indépendants de ceux qui resteraient après ce discours qui dit de la sagesse, qu'il n'y a d'autre fin à tout que la mort, qu'il ne vous reste plus qu'à mourir.

C'est quelque chose qui vous montre assez cette fonction de la deuxième personne dans cette occasion, qui est justement de viser l'intérieur de ce qui est personne, ce qui réside, ce qui se dépersonnalise.

En fait nous le connaissons bien ce « tu » qu'on tue là, dans l'occasion, c'est le même que nous connaissons parfaitement

- 484 -

p. 311, l.12

*le « tu » n'est pas toujours le « tu » plein dont on fait si grand état et dont vous savez qu'à l'occasion, je l'évoque moi-même dans des exemples majeurs «tu es mon maître, tu es ma femme »...*

p. 311, l.16

*de recentrer la portée donnée à ce «tu» qui est loin d'avoir toujours cet emploi plein.*

dans l'analyse et dans la phénoménologie de la psychose, c'est ce qui nous en dit « tu », ce « tu » qui se fait toujours discrètement ou indiscrètement entendre, ce « tu » qui parle tout seul, ce « tu » qui nous dit: « tu vols », qui nous dit: « tu es toujours le même », ce « tu » qui, comme dans l'expérience de Schreber, n'a pas besoin de dire « tu » pour être bien le « tu » qui nous parle; car il suffit d'un tout petit peu de désagrégation - et Schreber en a eu largement sa part -, pour qu'il sorte toute une série de choses du type de celle-ci: ne pas céder à la première invite. Il s'agit de quelque chose qui comme tout ce qui arrive de plus ou moins focalisé dans l'expérience intérieure de Schreber, vise ce quelque chose qui n'est pas dénommé, ce quelque chose que nous sommes capables de reconstruire comme là, cette tendance homosexuelle, mais comme peut être autre chose, puisque les invitations, les sommations ne sont pas rares. Elles sont constantes. Et cette phrase qui est en effet la règle de conduite de beaucoup ne s'éteint pas à votre premier mouvement, ce pourrait être le bon, comme on dit toujours; et qu'est-ce qu'on vous apprend, si ce n'est justement de ne jamais céder à quoi que ce soit à la première invite, si d'ailleurs nous reconnaissons notre bon vieil ami, le surmoi, qui nous apparaît tout d'un coup sous un jour, sous sa forme phénoménale, plutôt que sous ses aimables hypothèses génétiques. Ce surmoi, c'est bien en effet quelque chose comme la loi, c'est une loi sans dialectique. Ce n'est pas pour rien qu'on le reconnaît plus ou moins justement comme l'impératif catégorique *comme nous en parle l'ennemi intérieur* dans ce que J'appellerai sa neutralité malfaisante, qu'un certain auteur appelle le « saboteur interne ». Ce « tu » nous aurions tort de le méconnaître dans sa fonction de « tu » et de le méconnaître dans ses diverses propriétés qui, nous le savons par expérience, font qu'il est là comme ce que nous appellerons un observateur; il voit tout, entend tout, note tout. C'est bien ce qui se passe chez Schreber. Et c'est son mode de relation avec ce quelque chose qui en lui s'exprime par ce « tu », par un « tu » inlassable, incessant, qui le provoque à une série de réponses sans

485

p. 312, l. 6

ne pas céder à la première invite

p 312, l. 21

Ce «tu» nous aurions tort de méconnaître qu'il est aussi là comme un observateur

aucune espèce de sens: il voit tout, entend tout, note tout. J'ai presque envie de finir par la vieille expression « nul ne s'en doute », qui s'étalait autrefois sur les annuaires de téléphone à propos d'une police privée.

On sent là combien il s'agit d'un idéal.

*Car bien entendu, on voit bien aussi la fonction publicitaire de la chose, comme tout le monde serait heureux si, en effet « nul ne s'en doutait ». C'est bien de cela qu'il va s'agir justement, c'est qu'on a beau être derrière un rideau, il y a toujours de gros souliers qui dépassent. Pour le surmoi, c'est pareil. Mais, assurément, lui ne se doute de rien. C'est bien également ce qu'exprime cette phrase: il n'y a rien de moins douteux que tout ce qui nous apparaît par l'intermédiaire de ce « tu ».*

*En d'autres termes, au moment de partir dans cette exploration, il faut quand même que nous nous apercevions de ceci, c'est que toute espèce d'élaboration du « tu » oubliera cette arête première, qui est celle que justement notre expérience analytique manifeste. Mais il semble même que c'est incroyable que nous puissions l'oublier que le « tu » est là, essentiellement comme un étranger qu'un des analystes de temps en temps a été jusqu'à le comparer avec ce qui se passe dans un petit crustacé genre crevette qui a une priorité particulière qui est celle d'avoir sa chambre vestibulaire ouverte sur le milieu marin au début de son existence. Il s'agit du vestibule pour autant qu'il est l'organe régulateur de l'équilibration. Normalement cette chambre vestibulaire est fermée et elle comprend un certain nombre de petites particules répandues dans ces espèces animales; autrement dit quelque chose qui est dans le milieu inscrira les différentes positions du sujet par le fait qu'il les portera différemment dans la chambre, selon que le sujet sera dans la position verticale ou horizontale. Chez ces petits animaux, c'est eux-mêmes qui, à un moment de l'existence, s'envoient doucement dans le coquillage quelques petits grains de sable. Et la chambre se referme par un processus physiologique et se trouve donc être approvisionné lui-même dans*

p. 312, l. 28

On sent là combien il s'agit d'un idéal.

p. 312, l. 33

a par l'intermédiaire de ce tu ». Il est incroyable que nous puissions oublier cette arête première qui est celle que notre expérience analytique manifeste, que le « tu » est là comme un corps étranger.

*Leçon du 13 juin 1956*

ses menus appareils de très jolies choses. Car il suffit de substituer aux grains de sable de petites particules... pour que nous puissions ensuite emmener ces charmants petits animaux au bout du monde avec un électroaimant et les faire nager les pattes en l'air. Eh bien, voilà la fonction du « tu » chez l'homme. C'est ça, c'est ce que dit M. Isakower. Mais manifestement, le fait que je vous le rapporte en cet endroit du discours vous montre que j'y prendrai assez volontiers une référence apologétique exemplaire pour vous faire comprendre avant tout de quoi il s'agit dans l'expérience du « tu », disons, si vous voulez, à son plus bas niveau, mais dont bien évidemment, à méconnaître qu'elle aboutit très précisément à cela, c'est absolument méconnaître tout de la fonction et de l'existence du « tu », autrement dit, comme signifiant.

Remarquez que les choses là vont assez loin, et que les analystes - je ne suis pas là à tenir une voix qui soit solitaire les analystes ont insisté là aussi. Je ne peux pas m'étendre longuement sur la relation qui existe entre cette fonction du signifiant « surmoi », qui n'est pas autre chose que cette fonction du « tu », et le sentiment de réalité. Je n'ai pas besoin d'insister, pour la simple raison qu'à toutes les pages de l'observation du président Schreber, celui-ci est accentué. Si le sujet ne doute pas de la réalité de ce qu'il entend, c'est en fonction de ce caractère de corps étranger de l'intimation du « tu » délirant, en fin de compte. Est-ce que j'ai besoin à l'autre terme, de vous rappeler que quant à ce qui est de la réalité, la philosophie de Kant aboutit à ce qu'il n'y a de réalité fixe, si ce n'est le ciel étoilé au-dessus de nos têtes et la voix de la conscience au-dedans. En fin de compte, cet étranger, comme le personnage de Tartuffe, ce sera tout de même celui qui sera le véritable possesseur de la maison et qui dira au moi: « C'est à vous d'en sortir » *au moment où il y aura le moindre conflit*, quand le sentiment d'étrangeté porte quelque part, ce n'est jamais du côté du surmoi, c'est le moi qui ne se retrouve plus, c'est le moi qui entre dans l'état « tu ». C'est le moi qui se croit lui-même à l'état de

487

p. 313, l. 8

Voilà la fonction du « tu » chez l'homme selon M. Isakover. Et j'en ferai volontiers un apologue pour faire comprendre l'expérience du «tu» mais à son plus bas niveau. C'est tout méconnaître de sa fonction que de négliger qu'elle aboutit au « tu » comme signifiant.



## LES PSYCHOSES

double, c'est-à-dire à cet état inquiétant de voir que lui, le moi est expulsé de la maison.

Et c'est toujours le « tu » en question qui restera possesseur des choses.

Ceci c'est l'expérience bien entendu; cela ne veut pas dire que nous devons nous en tenir là. Mais enfin il faut rappeler ces vérités d'expérience pour comprendre où est le problème et où est le problème de structure.

*Alors bien entendu, comme nous sommes au niveau du discours et de la parole, et que, peut-être après tout, il vous semble étrange que je mécanise ainsi les choses, et que peut-être vous vous imaginiez que j'en suis à une notion aussi élémentaire du discours que j'imagine ou que j'enseigne, que tout est contenu dans cette relation du « je » au « tu », du moi à l'autre, qui est ce sur quoi les linguistes, pour ne pas parler des psychanalystes, s'arrêtent et commencent à balbutier chaque fois qu'ils abordent la question du discours. Et je dirais même qu'on a regret, dans un livre très remarquable comme celui de Pichon, dont je viens de parler, de voir qu'on doit rappeler ou on croit devoir rappeler comme principe, comme base d'une grande définition des répartitoires - comme il s'exprime - verbaux, il faut partir de l'idée que le discours, s'adressant toujours à un autre, c'est en fonction de ces relations du moi à l'autre, ou plus exactement de celui qui parle, du locuteur à l'allocutaire, celui à qui on parle, que nous allons classer ces grands répartitoires, et commencer par parler d'un plan locutoire simple que nous trouvons dans l'impératif « viens ». Il n'y a pas besoin d'en dire beaucoup. « Viens », ça suppose un « je », ça suppose un « toi », qu'il y a d'autre part un narratif qui sera un délocutoire, c'est-à-dire qu'on part de quelque chose d'autre.*

Il y aura toujours aussi le moi et le « tu », mais avec visée sur quelque chose d'autre. Il faut croire qu'on n'est pas tout à fait pleinement satisfait par une telle répartition puisque, si vous voulez vous reporter à Pichon - ça peut, peut-être, vous donner envie d'aller le regarder à propos de l'interrogation - il se posera quelques problèmes nouveaux, et nous l'introduirons avec une dissymétrie qui fera symétrie

p. 313, l. 31

... où est le problème de structure.

p. 313, l. 42

... il faut partir de l'idée que le discours s'adresse toujours à un autre, à l'allocutaire

*Leçon du 13 juin 1956*

à la condition que nous considérons que le chiffre « 3 » est le meilleur.

*En d'autres termes, le narratif sera « il vient », et l'interrogatif sera quelque chose comme « vient-il » ? Ce n'est pas si simple. Tout n'est pas si simple dans cette fonction du « vient-il » ? La preuve c'est qu'on dit: « le roi vient-il ? », ce qui montre bien que « t-il » n'est pas tout à fait le même sujet dans l'interrogation que dans la narration. « Le roi vient-il » ? peut vouloir dire: qu'il vient, qu'il y a un roi qui vienne, ou si le roi vient. La question est beaucoup plus complexe dès qu'on s'approche de l'usage concret du langage. Car l'impératif « viens » en effet nous laisse l'illusion d'une présence symétrique et bipolaire d'un « je » et d'un « tu », qu'est-ce que vous direz, est-ce que le « je » et le « tu » sont aussi présents dans cet impératif, dans les narratifs qui constituent l'essentiel d'un locutoire : « si il vient » et la référence à un tiers objet qu'on appelle une troisième personne ?*

La dite troisième personne n'existe pas. Il n'y a pas de troisième personne. je vous dis cela au passage pour commencer déjà d'ébranler quelques bases certaines très tenaces dans vos esprits, grâce à l'enseignement primaire de la grammaire. Il n'y a pas de troisième personne. M. Benveniste l'a parfaitement démontré.

*En tout cas, au niveau des narratifs, je demande ce qu'a d'élocutoire le narratif..*

*C'est bien là que nous allons nous arrêter un instant et nous demander dans quelle sorte d'interrogation peut se situer ce qui à nous, au point où nous en sommes arrivés de nos énoncés ou de notre développement s'appelle ce que j'appelle la question, la question que le sujet se pose, ou plus exactement la question que je me pose sur ce que je suis ou peux espérer être.*

*Peut-être à partir de cette position radicale, toujours masquée, bien entendu, et si bien masquée qu'après tout nous, dans notre expérience nous ne la trouvons jamais qu'exprimée par le sujet hors de lui-même et à son insu. Mais néanmoins fondamentale, puisque c'est là que nous l'avons*

489

p. 314, l. 8

le chiffre trois est le meilleur. Si le narratif est « il vient », l'interrogatif est « vient-il ? » mais tout n'est pas simplement dans cette fonction.

p. 314, l. 22

M. Benveniste l'a parfaitement démontré - arrêtons nous un instant pour situer la question que le sujet se pose ou plus exactement la question que je me pose sur ce que je suis ou peux espérer être.

p. 314, l. 25

ou peux espérer être

## LES PSYCHOSES

attrapée par les oreilles, la question, comme étant la question fondement de la névrose; cette question quand elle affleure, nous la voyons déjà se décomposer singulièrement, et quand elle affleure sous des formes qui n'ont rien d'interrogatif, qui sont - sous la forme du « puissé-je y arriver! » - entre l'exclamation, le souhait, la formule dubitative. Si nous voulons lui donner un tout petit peu plus de consistance, l'exprimer dans le registre qui est celui du délocutoire et des narratifs, à savoir à l'indicatif. Remarquez comment nous l'exprimons, tout naturellement, nous dirons: « penses-tu réussir ? ».

Bref, je voudrais vous ramener à une autre répartition des fonctions du langage, à *leur niveau plein et distinct*, de cet anonnement autour de la locution, de la délocution, de l'allocution, qui serait celle-ci: la question qui, elle, est toujours latente mais jamais posée. Mais le fait que si elle vient au jour, que si elle surgit, c'est en raison précisément d'un mode d'apparition de la parole que nous appellerons de différentes façons, je ne tiens pas spécialement à l'une ou à l'autre, que nous appellerons la mission, le mandat, que nous appellerons la délégation, la dévolution par référence à Heidegger qui est bien entendu le fondement ou la parole fondatrice, le « tu es ceci », que tu sois ma femme ou que tu sois mon maître, ou mille autre choses, ce « tu es ceci » que je reçois et qui me fait dans la parole autre chose que je ne suis.

*C'est là la question. Qui est-ce qui la prononce ? Comment est-ce qu'il le reçoit dans cette parole pleine ? Est-ce qu'il s'agit de la même chose* que de ce « tu » en train de naviguer en liberté dans les exemples que je vous ai donnés ? Est-ce que cette mission est primitive ou secondaire par rapport à la question, phénoménalement ?

Assurément c'est bien là que la question tente à surgir. C'est quand nous avons à répondre à cette mission. Et là le tiers dont il s'agit, je vous le fait remarquer au passage, n'est jamais et en aucun cas quoi que ce soit qui ressemble à un objet. *Le tiers dont il s'agit, le « l » qui va surgir*, est toujours le discours lui-même auquel le sujet se réfère. Autrement dit, au « tu es mon maître », répond un certain « que

p. 314, l. 38

... à une répartition des fonctions du langage autre que...

p. 315, G 4

... me fait dans la parole autre que je ne suis. Qui le prononce? Ce « tu », est-il le même ?

p. 315, l. 11

... n'est rien qui ressemble à un objet

*Leçon du 13 juin 1956*

suis-je » ? « Que suis-je pour l'être, si tant est que je le sois ? » Et ce « I » apostrophe dont il s'agit, ça n'est pas le maître pris comme un tiers, comme un objet, c'est l'énonciation totale, la phrase qui dit: « je suis ton maître », comme si « ton maître » avait un sens par le seul hommage que j'en reçois. Mais on dit « que suis-j e, pour être ce que tu viens de dire ? ».

Il y a une très jolie prière dans la pratique chrétienne qui s'appelle l'Ave Maria. Personne ne se doute que ça commence par les trois premières lettres que les moines bouddhistes marmonnent toute la journée: « AUM ». Mais c'est curieux que ça doit être justement les mêmes, ça doit nous indiquer qu'il y a là quelque chose de tout à fait radical dans l'ordre du signifiant. Qu'importe! « Je vous salue Marie ». Et pour ne pas le répéter, selon une autre formule populaire, « Je vous salue Marie », dit la chansonnette, « vous aurez un fils sans mari ». Ceci n'est d'ailleurs pas du tout sans rapport avec le sujet du président Schreber. La réponse n'est pas du tout « Je suis quoi ? » La réponse c'est: « Je suis la servante du Seigneur, qu'il me soit fait selon votre parole ». La servante, ce n'est pas tout à fait là même chose, en principe, « je suis la servante », ça veut simplement dire: « je m'abolis, que suis-je pour être celle que vous dites ? ». Mais, « qu'il me soit fait selon votre parole ». Tel est l'ordre de répliques dont il s'agit dans la parole la plus claire.

*A partir de là, nous allons peut-être nous apercevoir et pouvoir bien situer ce dont il s'agit quand cette phrase dite de la dévolution se présente d'une façon assez développée pour que nous puissions voir les rapports réciproques du « tu » comme corps étranger avec l'assomption ou non par le sujet, l'épinglage, le capitonage, le poids, la prise du sujet par un signifiant.*

Je vous prie alors aujourd'hui de vous arrêter avec moi sur quelques exemples, et quelques exemples dont la portée linguistique pour nous français... *« Je suis celui qui toujours veux le bien et toujours fait le mal ».*

*J'ai été rechercher les choses au passage, hier soir, de façon à vous dire comment j'ai résolu la question. J'ai été... parce*

491

p. 315, l. 29

... l'ordre de réplique dont il s'agit dans la parole la plus claire. Quand la dévolution se présente d'une façon assez développée, nous pouvons étudier les rapports réciproques du «tu », corps étranger, avec le signifiant qui épingle, capitonne le sujet.

p. 315, l. 34

... quelques exemples dont la portée linguistique nous est, à nous Français, tout à fait sensible

## LES PSYCHOSES

*qu'il dit: «Je suis une partie de cette force qui toujours veut le bien et toujours fait le mal», de sorte qu'il n'y a rien à en faire, tel que c'est écrit. Mais je vous pose la question de la façon dont vous écrirez les choses. Car en allemand, le passage à travers l'écran de la formule relative existe aussi, à savoir que la question peut se poser si je suis « celui qui veut » à la première personne, et « chante » à la troisième. Je vous fais remarquer d'ailleurs, que la première personne fait ambiguïté avec la troisième dans l'occasion, ce qui n'est pas non plus un hasard.*

*Mais prenons les choses en français, quelle est la différence ? Nous reprenons l'exemple de tout à l'heure: «Je suis la femme que je n'abandonnerai pas», < je suis la femme qui ne t'abandonnera pas ». Mais ceci peut évoquer chez vous des échos un peu trop significatifs. Je vous choisirai un autre exemple pour que votre lucidité s'exerce plus à l'aise.*

Quelle est la différence entre ce « tu es celui qui me suivras partout », et « tu es celui qui me suivra partout » ? Nous avons donc une principale à la deuxième personne « tu es celui ». « Qui » est justement cet écran, dit à la troisième personne qui va ou non laisser passer de l'un à l'autre membre de la phrase l'unité du « tu ». Vous voyez immédiatement qu'il est absolument impossible de séparer cette idée du « tu », du sens du signifiant « suivras ». Autrement dit, que ce n'est absolument pas du « tu » que dépend *de savoir si le < celui qui, > va lui être ou non perméable, mais c'est du sens de « suivras »*, et du sens aussi de ce que, moi qui parle, et ce moi qui parle, ce n'est pas forcément moi, c'est peut-être qui entend ça de l'écho qui est sous toute la phrase, du sens qu'il met à ce « tu es celui qui me suivra » - ou suivras -. Car il est bien clair que « tu es celui qui me suivras partout », est à tout le moins une élection, une élection peut-être unique; en tout cas mandat dont je vous parlais tout à l'heure, cette dévolution, cette délégation, cet investissement qui se distingue à tout le moins de « tu es celui qui me suivra partout », de ce fait que celui-là, le moins qu'on puisse en dire, c'est que c'est une constatation.

p. 316, l. 1

« tu es celui ». « Qui » est l'écran. Va-t-il ou non laisser passer dans la relation le «tu»?

p.316, L4

Ce n'est pas de « tu » que dépend la perméabilité de l'écran, mais du sens de suivre.

*Leçon du 13 juin 1956*

Nous avons très vite tendance à l'entendre, à la sentir comme une constatation qui va plutôt du côté de la constatation navrée. Car enfin « tu es celui qui me suivra partout », si ça a vraiment là un caractère déterminatif que le sujet soit celui-là, nous pouvons dire que nous en aurons rapidement plein le dos; que pour tout dire, ce qui, d'un côté, verse vers le sacrement et la délégation, de l'autre côté irait assez volontiers et vite du côté de la persécution, *qui inclut dans ce terme même ce registre du suivre.*

*Bref, vous voyez bien là, à propos de cet exemple, la relation qui existe entre ce « tu » et le signifiant.*

Vous me direz une fois de plus que le signifiant dont il s'agit est justement une signification. *Je vous rétorquerai que au niveau de ce que j'appellerai « t-il », je ne peux même pas l'appeler plus intensif que l'autre, ce qui vous suit partout comme votre ombre, ça peut passer pour être, que ça a beau être quelque chose de particulièrement intensif, c'est assez incommode pour cela.*

*C'est autre chose, la sécution dont il s'agit* quand je dis « tu es celui qui me suivras partout » à celui dans lequel je reconnais mon compagnon, en un certain sens, qui peut être la réponse au « tu es mon maître », dont nous parlons depuis toujours. C'est quelque chose dont la signification implique l'existence d'un certain mode de signifiant. Et nous allons immédiatement le matérialiser.

C'est ce qui en français peut faire ambiguïté, je veux dire, ne pas porter assez vite en soi la marque de l'originalité signifiance de cette dimension du suivre, du vrais suivre, suivre, quoi c'est ce qui reste ouvert. *C'est ton être, c'est ton message, c'est ta parole, c'est ton groupe, c'est ce que tu représentes.* Qu'est-ce que c'est ? C'est quelque chose qui représente un nœud, un point de serrage dans un faisceau de significations qui est ou non acquis par le sujet. Car précisément si le sujet ne l'a pas acquis, il entendra le « tu es celui qui me suivra partout », dans ce deuxième sens, à savoir qu'il l'entendra dans un autre sens que celui qui est dit dans le « suivras » (as), c'est-à-dire que tout changera, y compris la portée du « tu ».

493

p. 316, l. 16

inclus dans le terme même de suivre

p. 316, l. 18

Je vous rétorquerai que la signification de la sécution dont il s'agit.

p. 316, l. 26

C'est ce qui reste ouvert. Et c'est justement ce que je veux vous faire remarquer. Ça reste ouvert. Suivre ton être, ton message, ta parole, ton groupe, ce que je représente ?

Cette présence dans ce qui base « tu » dans le « suivras », est quelque chose qui justement intéresse la personnaison du sujet auquel on s'adresse; car il est clair également que quand je dis, je vais revenir à mon exemple sensible maintenant: « tu es la femme qui ne m'abandonnera pas », je manifeste en un certain sens, une beaucoup plus grande certitude concernant le comportement de ma partenaire que *quand elle me dit: « je suis la femme qui ne t'abandonnerais pas »*, ou *quand elle dit: « Je suis la femme qui ne t'abandonnerait pas »*. C'est la référence à la première personne; pour lui faire sentir la différence qui ne s'entend pas, je manifeste, dans le premier cas, une beaucoup plus grande certitude, et dans le second cas une beaucoup plus grande confiance. Cette confiance implique précisément un moindre lien entre la personne qui apparaît dans le « tu » de la première partie de la phrase, et la personne qui apparaît dans la relative. Le lien, si l'on peut dire, est plus lâche. C'est justement parce qu'il est lâche qu'il apparaît dans une originalité spéciale à l'endroit du signifiant qu'il suppose que la personne sait de quelle sorte de signifiant il s'agit dans ce « suivre » qu'elle l'assume, que c'est elle qui va suivre; ce qui veut dire aussi qu'elle peut ne pas suivre.

Je reprends et je vais prendre une référence qui a son intérêt qui n'est rien d'autre que quelque chose qui touche au caractère tout à fait le plus radical des relations du « je » avec le signifiant. Dans les langues indo-européennes anciennes et dans certaines survivances des langues vivantes, il y a ce qu'on appelle, et que vous avez tous appris à l'école: la voix moyenne. La voix moyenne se distingue de la voix positive et de la voix passive en ceci que nous disons, dans une approximation qui vaut ce que valent d'autres approximations qu'on apprend à l'école, que le sujet fait l'action dont il s'agit. Il y a des formes verbales qui disent un certain nombre de choses. Il y a deux formes différentes pour dire: je sacrifie (comme sacrificateur), ou je sacrifie (comme celui qui offre le sacrifice à son bénéfice).

L'intérêt n'est pas d'entrer dans cette nuance de la voix moyenne à propos des verbes qui ont les deux voix parce que

- 494 -

p. 316, l. 38

*tu es la femme qui ne m'abandonneras pas*

*Leçon du 13 juin 1956*

précisément nous n'en usons pas, nous la sentirons toujours mal, mais ce qui est instructif c'est de s'apercevoir qu'il y a des verbes qui n'ont que l'une ou l'autre voix, et que c'est précisément ce que les linguistes -sauf dans les cas où ils sont particulièrement astucieux -laissent tomber. Alors là vous vous apercevez des choses très drôles; c'est, pour le recueillir dans un article, ce que M. Benveniste a fait, sur ce sujet (et dont je vous donne la référence: Journal de Psychologie normale et pathologique - Janvier-Mars 1950, entièrement consacré au langage), nous nous apercevons que sont les moyens verbes: naître, mourir, suivre et pousser au mouvement, être maître, être couché, et revenir à un état familier, jouer, avoir profit, souffrir, patienter, éprouver une agitation mentale, prendre des mesures, qui est le météore dont vous êtes tous investis comme médecins, car tout ce qui se rapporte à la médecine est dérivé de ce météore ; parler, enfin, c'est très précisément du registre de ce dont il s'agit dans ce qui est en jeu dans notre expérience analytique; dans le cas où les verbes n'existent et ne fonctionnent dans un certain nombre de langues qu'à la voix moyenne, et seulement à cette voix; et d'après l'étude, c'est très précisément à cette notion que le sujet se constitue dans le procès ou l'état, que le verbe exprime n'attache aucune importance au terme, procès ou état, la fonction verbale comme telle n'est pas du tout si facilement saisie dans aucune catégorie. Le verbe est une fonction dans la phrase, et rien d'autre, car, procès ou état, les substantifs l'expriment aussi bien. Le fait que le sujet soit plus ou moins impliqué n'est absolument pas changé par le fait que le procès dont il s'agit soit employé à la forme verbale. Le fait qu'il soit employé à la forme verbale dans la phrase, n'a aucune espèce de sens, c'est qu'il sera le support d'un certain nombre d'accents signifiants qui situeront l'ensemble de la phrase sous un aspect ou sous un mode temporel. Il n'y a aucune autre différence entre le nom et le verbe de cette fonction à l'intérieur de la phrase; mais l'existence, dans les formes verbales, de formes qui sont différentes, distinctes pour les verbes dans lesquels le sujet se constitue

- 495 -



comme tel, comme « je », que le sequor latin implique, en raison du sens plein du verbe suivre, cette présence du « je » dans la séduction, c'est quelque chose qui pour nous est illustratif et nous met sur la voie de ce dont il s'agit dans le fait que le « suivra » de la deuxième phrase s'accorde ou ne s'accorde pas avec le « tu » de la principale, ici purement présentatif « tu es celui qui me suivra »... le « vra » s'accordera ou ne s'accordera pas avec le « tu », selon ce qui se passe au niveau du « je », de celui dont il s'agit. C'est-à-dire selon la façon dont le « je » est intéressé, captivé, épinglé, pris dans le capitonnage dont je parlais l'autre jour dans la façon dont le signifiant s'accroche pour le sujet dans son rapport total au discours. Tout le contexte de « tu es celui qui me suivra » changera suivant le mode et l'accent donné au signifiant, selon les implications du « suivra », selon le mode d'être qui est en arrière de ce « suivra », selon les significations accolées par le sujet à un certain registre signifiant, selon ce quelque chose qui dans cette indétermination du « que suis-je », fait que le sujet part ou non avec un bagage; peu importe qu'il soit primordial, acquis, secondaire, de défense, fondamental, peu importe son origine!

Il est certain que nous vivons avec un certain nombre de ces réponses au « Que suis-je ? » en général des plus suspectes. *Inutile de dire que si « Je suis un père » a un sens tout à fait fondamental, K je suis un père concret » a un sens tout à fait problématique.*

Il est inutile de dire que s'il est extrêmement commode, et vraiment d'usage commun de se dire: «Je suis un professeur», chacun sait que ça laisse complètement ouverte la question: professeur de quoi ? Que si l'on se dit mille autres identifications: « je suis un français », par exemple, que ceci suppose la mise entre parenthèses totale de ce que peut représenter la notion d'appartenance à la France; que si vous dites « je suis un cartésien », c'est dans la plupart des cas que vous n'entravez absolument rien à ce qu'a dit M.

Descartes, parce que vous ne l'avez probablement jamais ouvert. Quand vous dites: «Je suis celui qui a des idées

p. 318, l 14

... « Que suis-je » ? en général des plus suspectes. Si, je « suis un père » a un sens, c'est un sens problématique.

- 496 -

claires », il s'agit de savoir pourquoi; quand vous dites « je suis celui qui a du caractère » tout le monde peut vous demander à juste titre lequel, et quand vous dites « je dis toujours la vérité », eh bien, vous n'avez pas peur!

C'est très précisément de cette relation au signifiant qu'il s'agit pour que nous comprenions quel accent va prendre dans la relation du sujet au discours cette première partie du « tu es celui qui me », selon que, oui ou non, la partie signifiante aura été par lui conquise et assumée, ou au contraire verworfen, rejetée.

Je veux encore, pour vous laisser sur la question dans son plein sens, vous donner quelques autres exemples.

Ceci n'est pas lié au verbe suivre. Si je dis à quelqu'un « tu es celui qui dois venir », vous devez tout de suite comprendre ce que cela suppose comme arrière plan de signifiants.

Mais si je dis à quelqu'un « tu es celui qui dois arriver », c'est quelque chose qui consiste à dire « tu arriveras ». On voit ce que cela laisse supposer. Oui! Mais dans quel état. Il importe d'insister sur ces exemples.

« Tu es celui qui veux ce qu'il veut », cela veut dire « tu es un petit obstiné. Cela veut dire « tu es celui qui sais vouloir », il ne s'agit pas d'ailleurs forcément que tu sois celui qui me suivras ou qui ne me suivras pas, tu es celui qui suivra sa voie jusqu'au bout ».

« Tu es celui qui sait ce qu'il dit », de même que « tu n'es pas celui qui suivra sa voie jusqu'au bout ».

L'importance de ces distinctions est celle-ci: le changement d'accent, c'est-à-dire le « tu » qui donne à l'autre, qui lui confère sa plénitude et qui est aussi bien celle dont le sujet reçoit la sienne, est essentiellement liée au signifiant.

Que va-t-il se passer quand le signifiant dont il s'agit est évoqué mais fait défaut ? Que va-t-il se passer ?

Il y a quelque chose que nous pouvons à la fois déduire de cette approche et voir confirmer par l'expérience.

Il suffit maintenant de faire notre formule se recouvrir avec le schéma que nous avons donné autrefois pour être celui de la parole dans ce sens qu'elle va du S au A. « Tu es

celui qui me suivras partout. » Naturellement le S et le A sont toujours réciproques, et dans la mesure même où c'est le message qui nous fonde, que nous recevons de l'Autre, qui est au niveau du « tu » ; le A au niveau du « tu », le petit « a », au niveau de « qui me », et le S au niveau de « suivras ».

Dans toute la mesure où le signifiant qui donne à la phrase son poids, et du même coup donne son accent au « tu », dans toute la mesure où ce signifiant va manquer, dans toute la mesure où ce signifiant est entendu, mais où *rien, chez le sujet, ne peut y répondre, dans toute cette mesure, la fonction de la phrase va se réduire à la portée du reste signifiant, du signifiant libre, du signifiant qui n'est jamais, lui, épinglé nulle part, donc bien entendu la fonction est absolument libre.* Il n'y a aucun « tu » électif. Le « tu » est exactement celui auquel je m'adresse, et rien d'autre. Il n'y a pas de « tu » fixé d'aucune façon. Le « tu » est tout ce qui suit, celui qui meurt. C'est exactement là le début des phrases qui sont focalisées et qui s'arrêtent précisément à ce point où va surgir un signifiant qui reste lui-même entièrement problématique, chargé d'une signification certaine, mais on ne sait pas laquelle, d'une signification à proprement parler manquante, dérisoire, qui indique la béance, le trou, l'endroit où justement rien ne peut chez le sujet, répondre de signifiant,

C'est précisément dans la mesure où c'est le signifiant qui est appelé, qui est évoqué, qui est intéressé, que surgit autour de lui l'appareil pur et simple de relation à l'Autre, le bredouillage vide du « tu es celui qui me... », qui est le type même de la phrase qu'entend le président Schreber, et qui est celui qui bien entendu nous produit cette présence de l'Autre d'une façon en effet d'autant plus radicalement présente, et d'autant plus radicalement Autre, d'autant plus absolument l'Autre, qu'il n'y a rien qui permette de le situer à un niveau de signifiant auquel le sujet d'une façon quelconque s'accorde cette déposition. Et le texte est dans Schreber Il le dit dans cette relation qu'il a désormais à l'Autre, s l'Autre un instant l'abandonne, le laisse tomber, il se produit une véritable Zersetzung, il sera laissé à sa décomposition

- 498 -

p. 319, l. 15

... mais si rien chez le sujet ne peut y répondre ? la fonction de la phrase se réduit alors à la seule portée du tu », signifiant libre épinglé nulle part.

Cette décomposition du signifiant est quelque chose qui dans le phénomène se produit au niveau et autour d'un point d'appel qui est constitué par un manque, une disparition, une absence d'un certain signifiant, pour autant que, à un moment donné il est appelé comme tel.

Supposez que ce soit le « me suivras » dont il s'agit. Tout sera évoqué autour des significations qui pour le sujet en approchent. Il y aura le « je suis prêt », « je serai soumis », « je serai dominé », « je serai frustré », « je serai dérobé », et « je serai aliéné », et « je serai influencé ». Mais le « suivras » au sens plein n'y sera pas.

Quelle est la signification qui dans le cas du président Schreber a été à un moment donné approchée ? C'est ce dont il s'agit, qui tout d'un coup chez cet homme sain jusque-là, s'était parfaitement accommodé de l'appareil du langage, pour autant qu'il établit la relation courante avec ses semblables, quel est ce quelque chose qui a pu être appelé -qui l'a été d'une façon telle -à produire un tel bouleversement ? Qu'il n'y ait plus que le *repassage de la parole comme telle, sous cette forme demi-aliénée qui devient pour lui le mode de relation essentiel, électif à un Autre, qui en quelque sorte s'unifie à partir de ce moment-là*, qui devient le registre de l'altérité unique et absolue, et qui brise, qui dissipe la catégorie de l'altérité au niveau de tous les autres êtres qui entourent à ce moment Schreber.

C'est là la question sur laquelle nous nous arrêtons aujourd'hui. je vous donne, d'ores et déjà, la direction dans laquelle nous allons le voir. Nous allons voir les mot-clé, les mots signifiants, ce que Schreber, depuis l'assomption des nerfs, la volupté, la béatitude, et mille autres termes tournés autour d'une sorte de signifiant central qui n'est jamais dit, et dont la présence commande, est là déterminante, comme il le dit lui-même. Il emploie le mot essentiel de tout ce qui se passe dans son délire, à titre indicatif, et pour vous rassurer en terminant, pour vous montrer que nous sommes sur un terrain qui est nôtre, je vous dirai que *dans toute l'œuvre de Schreber son père n'est nommé qu'une fois*, à propos de  
- 499 -

p. 320, l. 9

... le repassage de la parole devient pour lui le mode de relation électif à un autre...

p. 320, l. 22

dans toute l'œuvre de Schreber, son père n'est cité qu'une fois

l'œuvre qui est la plus connue sinon la plus importante de ce bizarre personnage qu'était le père de Schreber, qui s'appelle « le manuel de gymnastique de chambre de mon père », c'est-à-dire un manuel que j'ai tout fait pour me procurer. C'est plein de petits schémas. Et il le cite pour dire qu'il a été se référer à l'œuvre de son père. C'est la seule fois où il le nomme, son père, pour aller voir si c'est bien vrai ce que lui disent les voix quant à l'attitude typique, celle qui doit être prise par l'homme et la femme au moment où ils font l'amour.

Avouez que c'est une drôle d'idée d'aller chercher dans le « manuel de gymnastique de chambre ». Chacun sait que l'amour est un sport idéal, mais tout de même ce n'est justement pas là que l'on va chercher les règles.

Ceci doit tout de même - si humoristique soit le mode d'abord - vous mettre *sur la voie de ce que je veux dire. Et nous sommes aussi dans un terrain familier, quand nous posons dans un autre langage, mais qui comporte des structurations absolument décisives et essentielles dans tout notre registre de ce qu'il s'agit de définir quand nous abordons par la voie de la relation propre à l'intérieur du signifiant, de la cohérence de la phrase à la phrase, quand nous abordons ce problème de ce qui résulte d'un certain manque au niveau du signifiant; dans la façon dont le sujet ressent, perçoit, entre en rapport effectif fondamental qui est ce au niveau de quoi le «Je », le sujet cause, dit « tu » comme tel.*

500

p. 320, l. 33

vous mettre sur la voie de ce que, après avoir abordé par la voie de la cohérence de la phrase le problème de ce qui résulte d'un certain manque au niveau du signifiant, je vous apporterai la prochaine fois.

Leçon 23, 20 juin 1956

Tu es celui qui me suis le mieux.  
Tu es celui qui me suit comme un petit chien.  
Tu es celui qui me ... ce jour là.  
Tu es celui qui me ... à travers les épreuves.  
Tu es celui qui... la loi le texte.  
Tu es celui qui... la foule.  
Tu es celui qui m'as suivi.  
Tu es celui qui m'a suivi.  
Tu es celui qui es.  
Tu es celui qui est.

*Je ne crois pas cela plus vain que d'énumérer par liste et catégorie les symptômes d'une psychose, c'est autre chose et je crois que c'en est le préalable peut-être indispensable, au moins pour le point de vue que nous avons choisi.* Bref, votre métier de psychanalyste vaut bien que vous vous arrêtiez un moment sur ce que parler veut dire, car enfin c'est un exercice pas tout à fait de la même nature, encore qu'il puisse apparemment s'en rapprocher, de l'exercice voisin de celui des récréations mathématiques auxquelles on n'accorde jamais assez d'attention. Cela a toujours servi à former l'esprit. Là on sent toujours que ça va au-delà de la petite drôlerie, là vous êtes exactement au-delà de ce dont il s'agit,

- 501 -

p. 321, l. 3

Tu es celui qui me suivait ce jour-là  
tu es celui qui me suivais à travers les épreuves  
tu es celui qui suis la loi... le texte.  
Tu es celui qui suis la foule

p. 321, l. 10

Tu es celui qui est

Le transcripteur a rempli les blancs laissés par Lacan.

à savoir que bien entendu ce n'est pas là quelque chose qui puisse entièrement s'objectiver, se formaliser; vous êtes au niveau de ce qui se dérobe, et c'est justement bien entendu que vous vous arrêtez le moins volontiers, pourtant c'est tout de même là l'essentiel de ce qui se passe quand vous êtes en rapport avec le discours d'un autre, *et le résultat a son sens le plus bas, ce n'est pas absolument certain que ce soit toujours la meilleure façon d'y répondre.*

Nous reprenons alors où nous en étions la dernière fois, au niveau du temps futur du verbe suivre: « tu es celui qui me suivras » et « tu es celui qui me suivra ». Nous allons essayer d'indiquer dans quelle direction était la différence. Nous avons même commencé de ponctuer les véritables double sens qui s'établissent selon que, ou non, on ne passe pas à travers l'écran de « tu es celui qui m'a suivi » et « tu es celui qui m'as suivi ». À qui est le démonstratif ? Qui n'est pas autre chose que la fameuse troisième personne qui dans toutes les langues est faite avec des démonstratifs. C'est d'ailleurs bien pour cela que ce n'est pas une personne du verbe. Il s'agit de savoir ce que cela veut dire que le « tu » passe ou ne passe pas à travers cet écran des démonstratifs. Dans tous les cas, vous voyez que ce qui apparaît, c'est déjà au niveau du « tu es celui qui me suivras », et « tu es celui qui me suivra » et qui se définit par la présence plus ou moins accentuée en arrière de ce « tu » auquel je m'adresse, d'un ego qui est là plus ou moins présentifié, je dirai tout à l'heure invoqué, à condition que nous donnions son plein sens à ce sens d'invocation. J'avais mis l'accent sur l'opposition qu'il y a entre le caractère immanquable de « tu es celui qui me suivra », à la troisième personne *versant persécutif*, de la constatation qu'il y a dans « tu es celui qui me suivras », opposé à ce qui est d'une toute autre nature à cette sorte de mandat ou de délégation, ou d'appel qui est dans « tu es celui qui me suivras ». *Autre terme qui pourrait aussi bien servir à en manifester la diversité et l'opposition qu'il y a entre le terme de prédiction et le terme de prévision, qui serait aussi quelque*

-502

p. 321, l. 20

en rapport avec le discours d'un

p. 322, l. 12

... à la troisième personne'' p. 322, l. 13

« tu es celui qui me suivras. » Je pouvais aussi bien opposer prédiction et prévision, différence qui n'est sensible que dans une phrase qui incarne le message.

La dactylo avait tapé « vers son persécutif », ce qui rendait le texte incompréhensible.

*Leçon du 20 juin 1956*

*chose qui mériterait de nous arrêter, et qui est en quelque sorte je dirais, seulement sensible précisément dans une phrase qui incarne le message. Si nous l'abstractifions, la prédiction est différente. Ce n'est pas pareil nous le voyons bien, quand il s'agit de faire accorder les verbes, ou plus exactement de les personnifier, de les empersonner. « Tu es celui qui m'a suivi » au passé, ou « tu es celui qui m'as suivi », est évidemment quelque chose qui présente une sorte de diversité analogue, je dirais que d'une certaine façon vous pouvez voir que le temps, cette sorte d'aspect du verbe qui ne se réduit pas à la seule considération du passé, du présent et du futur, le temps est intéressé d'une façon toute différente là où il y a la deuxième personne. Je dirais que c'est d'une action dans le temps qu'il s'agit dans le premier cas, le cas où le « m'as suivi » est à la deuxième personne, « tu m'as suivi » dans le temps qui était présent à ce moment, c'est une action qui était temporalisée, une action considérée dans l'acte de s'accomplir qui est exprimée par la première formule; dans l'autre, « tu es celui qui m'a suivi », c'est un parfait, une chose achevée, et même tellement définie qu'on peut même dire que ça confine à la définition parmi les autres « tu es celui qui m'a suivi ».*

*Vous sentez bien également que le « me » soit là ou qu'il ne le soit pas, c'est évidemment même du verbe et du sens pour autant que tout ce qui lui est opposé le précise et le définit, que va dépendre cet accord. Il y a là une règle sans aucun doute, mais une règle dont il faut vous donner de nombreux exemples pour arriver à la saisir, et la différence qu'il y a entre « tu es celui qui me suis le mieux », et « tu es celui qui me suit comme un petit chien », est là pour vous permettre d'amorcer les exercices qui suivent, ce qu'il convient de mettre dans les blancs.*

*« Tu es celui » -il s'agit d'un imparfait - « qui me suivait ce jour-là. » « Tu es celui qui » dans un temps, me suivais à travers les épreuves. Toute la différence qu'il y a entre la constance et la fidélité me semble être là entre ces deux formules: disons même si le mot constance peut faire ambiguïté,*

- 503 -

p. 322, l. 15

si nous abstractifions la prédiction devient autre chose. p. 322, l. 25

parmi les autres, tu es celui qui m'a suivi.

p. 322, l. 30

ce qu'il convient de mettre dans les blancs

Ce « mettre dans les blancs » est incompréhensible du fait qu'ils avaient été remplis par le transcripteur.



toute la différence qu'il y a entre la permanence et la fidélité donne cette différence entre les accords. De même le « me » n'a pas besoin d'être là. « Tu es celui qui suis la loi », « tu es celui qui suis le texte », me semble être d'une autre nature et s'inscrire autrement que « tu es celui qui suit la foule » : dans le premier cas « suis » et dans le second « suit ». Ces deux formules sont strictement du point de vue du signifiant, c'est-à-dire groupe organique dont la valeur significative s'ordonne depuis le commencement jusqu'à la conclusion - ce sont des phrases parfaitement valables.

M. Pujol : - Elles ne sont pas identifiées phonétiquement, mais seulement orthographiquement.

Dr. Lacan : - Ces exemples là sont groupés, ils ne me semblent pas trop inventés pour pouvoir être valables, *mais enfin j'ai signalé la dernière fois qu'au bout de cette règle de l'accord du verbe dans la relative, quand il y a un antécédent dans la principale qui est empersonné à la première ou à la deuxième personne, c'est dans ces deux cas-là que nous avons la possibilité de mettre au niveau « tu », « Je », parce que « Je suis celui qui te suivra », est une différence avec « Je suis celui qui te suivrait »*. Ceci n'est pas sans raison.

M. Pujol : Quand on dit « tu es celui qui m'as suivi », ou quand on l'entend, c'est l'autre qui met le « s », ce n'est pas celui qui parle qui le met.

Dr. Lacan: Là, c'est autre chose; vous entrez dans le vif du sujet, ce dans quoi je voudrais vous mener aujourd'hui. C'est en effet à la considération de ce qui se passe chez d'autres, ou plus exactement de ce que votre discours suppose. Et vous venez en effet d'aller au cœur de ce problème en indiquant ce qu'à l'instant même j'ai indiqué: que derrière ce « tu » auquel je m'adresse de la place où je suis comme Autre moi-même avec un grand A, ce « tu » auquel je m'adresse n'est pas du tout quelque chose qu'il faille purement et simplement considérer comme corrélatif, ce « tu » justement dans ces exemples, démontre qu'il y a autre chose au-delà de lui qui est justement cet ego dont vous parlez, cet ego qui soutient le discours de celui qui me suit

-504-

p. 323, l.2

... pour être valables.

*Leçon du 20 juin 1956*

quand il suit ma parole par exemple, qui est ici invoqué, et dont c'est précisément le plus ou moins de présence, le plus ou moins d'intensité qui fait que nous donnons la première forme, moi qui parle, et non pas lui. Bien entendu, c'est lui qui sanctionne, et c'est même parce que la sanction dépend de lui que nous sommes là, que nous nous attachons à la différence de ces exemples. C'est cet ego qui est au-delà de ce « tu es celui »... ; c'est le mode sous lequel cet ego est appelé à se repérer qui définit le cas: dans un cas c'est « lui » qui va en effet suivre, et qui fait qu'en effet, le « celui » devient caduc; il suivra, il suivra « lui », c'est « lui » qui suivra; dans le second cas, ce n'est pas « lui » qui est en cause, c'est « moi » *qui est la gravitation d'un objet qui ne peut manquer de me suivre ou ne peut non plus actuellement être considéré comme autrement que m'ayant suivi* ».

Il s'agit pour tout dire de vous montrer que ce qui est le support de ce « tu » sous quelque forme qu'il apparaisse dans mon expérience, ce qui est le support de ce « tu » c'est un ego qui le formule et qui ne peut jamais être tenu pour complètement le soutenir. En d'autres termes, chaque fois que je fais appel par cette sorte de message, de délégation de l'autre, que je le désigne nommément comme étant celui qui doit celui qui va faire, celui auquel je fais appel comme ego, mais plus encore celui auquel j'annonce ce qu'il va être, il y a toujours supposé dans cette annonce même le fait qu'il la soutienne, et en même temps quelque chose de complètement incertain, problématique au sens propre du mot, dans cette sorte de communication qui est la communication fondamentale, l'annonce pour ne pas dire comme je l'ai fait l'autre jour l'annonciation.

Remarquez que ce qui en résulte, c'est que par sa nature essentiellement fuyante qui ne soutient jamais totalement le « tu », le « Je » *dont il s'agit est donc chaque fois qu'il est ainsi appelé ou provoqué, mis enfin de compte - chaque fois que c'est nous qui recevons ce « tu » - en posture de se justifier comme étant comme ego. Et je dirais peut-être - nous allons y revenir tout à l'heure et aborder cela par un autre biais -*

- 505 -

p. 323, l. 17

ce n'est pas « lui » qui est en cause, c'est « moi ».

p. 323, l. 29

... jamais totalement le « tu ».

que c'est bien une des caractéristiques tout à fait des plus profondes de ce qu'on appelle le fondement mental de la tradition Judéo-chrétienne, que la parole y profile assez nettement toujours comme son fond dernier, l'être de ce « je » qui fait que dans toutes les questions essentielles, le sujet se trouve toujours plus ou moins en posture de cette sommation de se justifier comme « je ».

*Derrière tout le dialogue le plus essentiel, il y a cette opposition de « tu es celui qui es » et de « tu es ce lui qui est », sur laquelle il convient de s'arrêter, car en effet seul le « je » qui est absolument seul, le « Je » qui dit « je suis celui qui suis », est celui qui soutient absolument radicalement le « tu » dans son appel. C'est bien toute la différence qu'il y a entre le Dieu de la tradition dont nous sortons, et le Dieu de la tradition grecque. Si le Dieu de la tradition grecque est capable de se proférer sous le mode d'un « je » quelconque, il est assurément celui qui doit dire « je suis celui qui est ». Il n'en est d'ailleurs absolument pas question, car s'il est quelque part quelque chose qui à la rigueur pourrait prendre cette forme ni chair ni poisson, de ce qui pourrait dire « je suis celui qui est », c'est cette forme archi-atténuée du Dieu grec qui n'est pas du tout non plus quelque chose dont il y ait lieu de sourire, ni non plus de croire que c'est une espèce d'acheminement à l'évanouissement athéistique du Dieu. Le Dieu auquel Voltaire s'intéressait beaucoup, au point de considérer Diderot comme un « crétin », est bien évidemment quelque chose de cet ordre du « je suis celui qui est ».*

Mais celui d'Aristote est bien une des choses auxquelles votre esprit ne s'apprêtera pas volontiers parce que c'est devenu pour nous à proprement impensable. *Pour essayer de situer correctement la question des rapports du sujet à l'Autre absolu*, essayez de vous mettre pendant un certain temps, par une sorte d'application, de méditation mentale qui est le mode de ce meteor dont je vous parlais la dernière fois, c'est le verbe original de votre fonction médicale, mettez-vous un instant à méditer sur ce que peut-être le rapport au monde d'un homme disciple d'Aristote pour lequel Dieu

- 506 -

p. 323, l. 34

... sommé de se justifier comme « je ».

p. 324, l. 9

... pour nous impensable.

*Leçon du 20 juin 1956*

c'est la sphère la plus immuable du ciel. Qu'est cette sphère exactement ? Ce n'est pas quelque chose qui s'annonce d'aucune façon verbale, de l'ordre de ce que nous évoquions à l'instant en parlant de cet Autre absolu, c'est quelque chose qui est cela, la partie de la sphère étoilée, et qui comporte les étoiles fixes. C'est exactement cette sphère qui dans le monde ne bouge pas, *c'est cela qui est Dieu. Ce que cela comporte comme situation du sujet au milieu du monde est quelque chose dont je dois dire que sauf à s'appliquer à bien partir de là*, de ce que ça comporte comme rapport à l'Autre qui nous est absolument étranger et impensable, et même beaucoup plus lointain que ce sur quoi nous pouvons nous amuser à plus ou moins juste titre, autour de la fantaisie punitive, simplement personne ne s'y arrête, personne non plus ne s'arrête à ceci, c'est qu'au fond de la pensée religieuse qui nous a formés, à *celle - je le répète parce que je l'ai indiqué tout à l'heure, et que c'est par là que ça se raccorde à notre expérience qui nous est la plus commune* - qui nous fait vivre dans la crainte et le tremblement, et qui fait que, au fond de toute notre expérience psychologique des névroses, sans qu'on puisse pour autant préjuger de ce qu'elles deviennent dans une autre sphère culturelle, la coloration de la culpabilité est tellement fondamentale que c'est par là que nous l'avons abordée, et que nous nous sommes rendus compte que les névroses étaient structurées sous un mode subjectif et intersubjectif. Ce n'est pas par hasard que cette coloration de la culpabilité en forme absolument le fond, et que par conséquent il y a tout lieu de nous interroger si ça n'est pas notre rapport à l'autre absolument en temps qu'il est intéressé fondamentalement par une certaine tradition, celle justement qui s'annonce à un moment donné de l'histoire dans cette formule flanquée d'un petit arbre, nous diton, en train de flamber. « je suis celui qui suis », à *ceci correspond, précisément un mode d'accord et de relation corrélatif divin*. Nous ne sommes pas tellement non plus éloignés de notre sujet, parce qu'il s'agit de cela dans le président Schreber: il s'agit d'un mode de construire l'Autre, Dieu.

- 507 -

p. 324, l. 16

C'est la sphère qui dans le monde ne bouge pas.

p. 324, l. 21

la pensée religieuse qui nous a formés

p. 324, l. 31

« Je suis celui qui suis »

*C'est à cela que correspond un mode de relation à ce Dieu dont vous verrez d'une façon tout à fait compréhensible et facile, à quel point pour nous le mot athéisme a un autre sens que celui qu'il pourrait avoir dans une référence par exemple à la divinité aristotélicienne.*

Dans une référence à la divinité aristotélicienne, il s'agit d'un certain rapport accepté ou non à un « étant » supérieur, à un « étant » qui est le suprême, *l'absolu de tous les « étant » de la dite sphère étoilée, et je vous le répète, cela suffit à situer en un éclairage complètement différent de tout ce que nous pouvons penser, tout ce qui est abordé à partir de là dans le monde.*

Notre athéisme à nous précisément, vous voyez bien à quel point il se situe dans une autre perspective, *sur une autre route, dans une autre ambiguïté si je puis dire, et combien il est justement* lié à ce côté toujours se dérochant de ce « je » de l'Autre. Le fait qu'un Autre puisse s'annoncer comme « je suis celui qui suis », est très précisément d'ores et déjà l'annonce qu'un Dieu qui en lui-même et par lui-même, et par seule forme de s'annoncer, est un Dieu au-delà et un Dieu caché, un Dieu qui ne dévoile en aucun cas son visage. On peut dire que d'une certaine façon dans la perspective aristotélicienne, notre départ à nous est un départ athée. C'est une erreur, mais dans leur perspective, c'est strictement vrai, dans notre expérience ça ne l'est pas moins pour la raison que le caractère problématique de quoique ce soit qui s'annonce comme « je suis celui qui suis » *est très précisément le cœur même de la façon dont la question est posée pour nous*, c'est-à-dire d'une façon qui est essentiellement non soutenue, et on peut presque dire non soutenable, qui n'est soutenable que par un sot.

Réfléchissez à ce « j'e suis » de « je suis celui qui suis ». C'est là ce qui constitue la portée problématique de cette relation à l'Autre dans la tradition qui est la nôtre et à laquelle se rattache un tout autre développement des sciences, une toute autre façon de se mettre dans un certain rapport avec les « étant », avec les objets qui est ce qui distingue très

- 508 -

p. 324, l. 37

à un étant supérieur, à l'étant suprême.

p. 324, l. 37

Notre athéisme à nous se situe dans une autre perspective.

p. 325, l. 3

« Je suis celui qui suis »

*Leçon du 20 juin 1956*

proprement notre science à nous beaucoup plus profondément que son caractère dit expérimental. Les anciens n'expérimentaient pas moins que nous, ils expérimentaient sur ce qui les intéressait. La question n'est évidemment pas là, c'est dans la façon de poser les autres, les petits autres dans une certaine lumière de l'Autre dernier, de l'Autre absolu, que se distingue complètement notre façon de considérer le monde et de la morceler, et de le mettre en petites miettes, par rapport à la façon dont les anciens l'abordaient avec des références à une sorte de pôle dernier de « l'étant », par rapport à quoi ? Par rapport à quelque chose qui normalement se hiérarchise et se situe dans une certaine échelle de consistance de « l'étant ».

Notre position à nous est complètement différente puisqu'elle met d'ores et déjà radicalement en cause l'être même de ce qui s'annonce comme étant être et non pas « étant ».

« Je suis celui qui suis », réfléchissez à ceci que nous sommes hors d'état de répondre *selon la première formule, car si la seconde est la formule du déisme, et qui n'est donc pas une réponse à ce « je suis celui qui suis », la première est impossible à donner parce que qui sommes-nous pour pouvoir répondre à « celui qui est », « celui qui suis » ?* Or, nous ne le savons que trop, et c'est évidemment que quelques étourneaux -on en rencontre encore, à la vérité il nous en vient beaucoup de vols d'étourneaux de l'autre côté de l'Atlantique; j'en ai encore rencontré un récemment, et après plusieurs disciples m'affirmaient: mais enfin, je suis moi! Ça lui semblait la certitude dernière. Je vous assure que je ne l'avais pas provoqué et que je n'étais pas du tout là pour faire de la propagande psychanalytique ou anti-psychologique, c'est venu comme cela.

À la vérité, s'il y a quelque chose qui est vraiment minimal dans l'expérience, qui n'a pas besoin d'être celle du psychanalyste, mais celle de quiconque, simplement le moindre apport de l'expérience intérieure c'est qu'assurément comme je le disais la dernière fois, nous sommes d'autant

-509-

P. 325, l. 19

... nous sommes hors d'état de répondre. Que sommes-nous pour pouvoir répondre à « celui qui suis » ?

moins ceux qui sommes, qu'à l'intérieur nous savons bien quel vacarme, quel chaos épouvantable à travers les diverses objurations nous pouvons expérimenter en nous à tout propos, à tout bout de champ, à propos de toute impression.

Nous touchons donc du doigt que dans la cohérence de cette forme essentielle de la parole qui s'annonce, ou que nous annonçons nous-mêmes, comme un « tu », nous nous trouvons dans un monde complexe dans la relation de sujet à sujet, en temps qu'il est structuré par les propriétés du langage, par une distinction essentielle dans laquelle le terme signifiant doit être considéré produit. je vous ai tenus en mains assez longtemps pour que nous puissions concevoir, repérer son propre rôle. je voudrais vous ramener à des propriétés tout à fait simples du signifiant et de ce que je veux dire quand je vous dis qu'il y a là une série de termes qu'après vous avoir manifesté, si vous voulez, un radicalisme aussi total de la relation du sujet au sujet, que je doive le faire aller à une sorte de rapport dernier qui est celui si je puis dire, d'une sorte d'interrogation en marge de l'Autre comme tel et comme sachant que cet Autre est à proprement parler insaisissable, qu'il ne soutient, qu'il ne peut jamais soutenir totalement la gageure que nous lui proposons. Inversement l'autre phase de cet abord, de ce point de vue, de ce que j'essaie de soutenir devant vous, comporte je dirais même un certain matérialisme des éléments qui sont en cause, en ce sens que quand je vous parle de la fonction et du rôle du signifiant, ce sont des signifiants, bel et bien, je ne dirais pas même incarnés, matérialisés, ce sont des mots qui se promènent, mais c'est comme tels qu'ils jouent leur rôle d'agrafage sur lequel j'ai déjà introduit toute mon avant-dernière causerie.

je vais maintenant pour vous reposer, essayer de vous amener par une espèce de métaphore, de comparaison, -bien entendu comparaison n'est pas raison, et c'est bien parce que je l'ai illustré par des exemples d'une qualité un tant soit peu plus rigoureuse - que ce que je vais vous dire maintenant va pouvoir vous apporter autre chose. Rappelez-vous que c'est

*Leçon du 20 juin 1956*

à propos de Racine et de la première scène d'Athalie que je vous ai abordé cette fonction du signifiant en vous montrant combien tout le progrès de la scène consiste dans la substitution de l'interlocuteur, d'Abner, par la crainte de Dieu, il n'a évidemment pas plus de rapport avec les craintes d'Abner, avec la voix d'Abner que le « tu as suivi » du premier terme, ou « tu as suivi » de la seconde phrase.

Ouvrons une parenthèse. J'ai pu lire dans le n°7 du 16 mai un article sur Racine dans lequel on définit l'originalité de cette tragédie en ce sens que Racine a su y avoir l'art, l'adresse d'introduire dans les cadres de la tragédie, c'est-à-dire presque à l'insu de son public, des personnages d'une sorte de haute putacée. Vous voyez pour ce qui est de la distance entre la culture anglo-saxonne et la nôtre, ce que devient dans une certaine perspective cette chose. La note fondamentale telle qu'elle apparaît dans Andromaque, Iphigénie, etc., c'est l'exemple d'une haute putacée. Ceci tout de même ne rendra pas inutile notre référence à Athalie; il est ponctué au passage que les freudiens ont fait une découverte extraordinaire dans les tragédies de Racine. Je ne m'en suis pas jusqu'à présent aperçu, c'est ce que le déplore, c'est qu'avec tout l'accent et la complaisance qu'à partir de Freud nous avons mis à rechercher dans les pièces shakespeariennes l'illustration, l'exemplification d'un certain nombre de relations analytiques fondamentales, par contre il nous semble qu'il serait temps de faire venir au jour quelques références de notre propre culture, et y trouver peut-être autre chose, et aussi peut-être des choses qui ne seraient pas moins illustratives comme j'ai essayé de le faire la dernière fois, des problèmes qui se posent à nous concernant l'usage du signifiant.

Venons-en à l'exemple que je veux vous donner pour vous expliquer ce qu'on peut comprendre, ce qu'on peut vouloir dire quand on parle de l'instauration dans ce champ des relations de l'Autre, du signifiant dans sa gravité, dans son inertie propre, et dans sa fonction proprement signifiante.

Cherchez un exemple qui matérialise bien, qui accentue le sens de la matérialisation; je veux dire qu'il n'y a pas de



raison à aller chercher très loin une illustration du signifiant qui mérite à plein titre d'être prise comme telle, je dirais que c'est la route, la grand-route sur laquelle vous roulez avec vos ustensiles de locomotion divers, la route en tant qu'on l'appelle la route, c'est la route qui va par exemple de Mantes à Rouen. Je ne parle pas de Paris parce que c'est un cas très particulier.

L'existence d'une grand-route de Mantes à Rouen est quelque chose qui à soi tout seul s'offre à la méditation du chercheur *pour lui fournir tout de suite des matérialisations tout à fait évidentes de ce que nous pouvons dire à propos du signifiant*, car supposez comme il arrive dans le Sud de l'Angleterre où vous n'avez ces grand-routes que d'une façon parcimonieuse, que vous voudriez aller de Mantes à Rouen et que vous devriez passer une série de petites routes qui sont celles qui vont de Mantes à Vernon, puis de Vernon à ce que vous voudrez. Il suffit d'avoir fait cette expérience pour s'apercevoir que ce n'est pas du tout pareil qu'une succession de petites routes et une grand-route, c'est quelque chose d'absolument différent, dans la pratique c'est ce qui suffit à soi tout seul à ralentir et à changer complètement la signification de vos comportements vis-à-vis de ce qui se passe entre le point de départ et le point d'arrivée. À fortiori, si vous envisagez par exemple que tout un paysage, tout un pays, toute une contrée est simplement recouverte de tout un réseau de petits chemins et que nulle part n'existe ce quelque chose qui existe en soi, qui est reconnu tout de suite quand vous sortez de n'importe quoi, d'un sentier, d'un fourré, d'un bas-côté, d'un petit chemin vicinal, vous savez tout de suite que là c'est la grand-route. La grand-route n'est pas quelque chose qui s'étend d'un point à un autre, c'est quelque chose qui a là une existence comme telle, qui est une dimension développée dans l'espace, une présentification de quelque chose d'original.

La grand-route, ce quelque chose, je le choisis pourquoi ? Parce que comme dirait M. de la Palice, c'est une voie de communication, et que vous pouvez avoir le sentiment qu'il

- 512 -

p. 326, l. 35

... méditation du chercheur.

*Leçon du 20 juin 1956*

y a là une métaphore excessivement banale que rien n'atteindrait sur cette grand-route, sinon ce qui y passe, et que la grand-route est un moyen d'aller d'un point à un autre. C'est tout à fait une erreur. Ce qui distingue une grand route de par exemple ces sentiers que tracent paraît-il par leurs mouvements les éléphants dans la forêt équatoriale, c'est très précisément que ce n'est pas pareil: c'est que les sentiers, tout importants paraît-il qu'ils soient, sont très exactement ce quelque chose qui est frayé par le passage, qui n'est rien d'autre que le passage des éléphants, c'est quelque chose qui n'est pas rien, qui est soutenu par la réalité physique de la migration des éléphants et de ce qui est quelque chose qui est tout à fait en effet orienté. je ne sais pas si ces routes conduisent comme on dit quelquefois à des cimetières, mais enfin ces cimetières paraissent bien rester encore mythiques, il semble que ce soient plutôt des dépôts d'ossements que des cimetières. Mais laissons les cimetières de côté. Assurément les éléphants ne stagnent pas sur les routes. La différence qu'il y a entre la grand-route et le sentier des éléphants, c'est que nous, nous nous y arrêtons, mais au point où vous le voulez - et là l'expérience parisienne revient au premier plan - nous nous y arrêtons au point de nous y agglomérer, et au point de rendre ce lieu de passage assez visqueux pour confiner précisément à l'impasse. Ne nous arrêtons pas d'ailleurs uniquement à ce phénomène, il est bien clair qu'il se passe ailleurs encore bien d'autres choses qui sont par exemple que nous allons nous promener sur la grand-route, tout à fait exprès et intentionnellement, pour faire le même chemin dans un certain temps et en sens contraire, c'est-à-dire vers quelque chose qui nous a littéralement menés nulle part. Ce mouvement d'aller et retour est quelque chose qui est aussi tout à fait essentiel, qui nous mène sur le chemin de cette évidence qui est ceci: c'est que la grand-route est un site, c'est quelque chose autour de quoi s'agglomèrent toutes sortes d'habitations, de lieux de séjour, quelque chose qui polarise en tant que signifiant les significations qui viennent

s'agglomérer autour de la grand-route comme telle. On fait construire sa maison sur la grand-route, la maison est sur la grand-route, elle s'étage et s'éparpille sans autre fonction que d'être à regarder la grand-route. Et pour tout dire dans l'expérience humaine, c'est justement parce que la grand route est un signifiant incontestable qu'elle marque une étape de l'histoire, *et tout spécialement pour autant qu'elle marque les empreintes romaines, quelque chose qui a le rapport le plus profond avec le signifiant, qui distingue tout ce qui s'est créé à partir du moment où la route a été prise comme telle.* La route romaine a fait quelque chose qui dans l'expérience humaine a une consistance absolument différentes de ces chemins, de ces pistes, même à relais, à communications rapides qui ont pu faire tenir un certain temps dans l'Est des empires. Tout ce qui est marqué de la route romaine en a pris un style qui va beaucoup plus loin que ce qui est immédiatement accessible comme les effets de la grand-route, quelque chose qui marque précisément justement partout où elle a été, et d'une façon quasiment ineffaçable ces empreintes romaines avec tout ce qu'elle a développé autour d'elle, aussi bien d'ailleurs les rapports inter-humains de droit, de mode de transmettre la chose écrite, le mode de promouvoir l'apparence humaine et les statues. M. Malraux peut dire à juste titre, qu'il n'y a véritablement pas du point de vue du musée éternel de l'art, de véritable lien à retenir de la sculpture romaine, il n'en reste pas moins que la notion même de l'être humain *représenté dans la sculpture comme tel, est absolument* liée à cette vaste diffusion dans les sites romains, des statues. Il y a tout un mode de développement des rapports du signifiant qui est essentiellement lié, qui fait de la grand-route un exemple absolument pas négligeable, un exemple particulièrement sensible et éclairé de ce que je veux dire quand je parle de la fonction du signifiant en tant qu'il polarise, qu'il accroche, qu'il groupe en faisceau des significations, et que pour tout dire il y a une véritable antinomie ici entre la fonction du signifiant et l'induction qu'elle exerce dans le groupement

- 514 -

p. 328, l. 4

... une étape de l'histoire.

p. 328, l. 17

l'être humain...

*Leçon du 20 juin 1956*

des significations; c'est le signifiant qui est polarisant, c'est le signifiant qui crée le champ des significations. Comparez trois espèces de cartes sur un grand atlas, la carte du monde physique: vous y aurez en effet des choses inscrites dans la nature où déjà les choses sont disposées à jouer ce rôle, mais où elles sont en quelque sorte à l'état naturel. Voyez en face de cela une carte politique, vous y aurez quelque chose qui se marque sous ses formes de traces d'alluvions, de sédiments, quelque chose qui est toute l'histoire des significations humaines, avec un point où elles se maintiennent dans une sorte d'équilibre faisant des figures plus ou moins énigmatiques qui s'appellent les limites politiques ou autres, entre des terres déterminées. Prenez une carte des grandes voies de communication, voyez comment s'est tracée du sud au nord la route qui traverse par tels segments de pays pour lier un bassin à un autre, une plaine à une autre plaine, franchir une chaîne, s'organiser passant sur des ponts. Vous voyez nettement que c'est là à proprement parler ce qui exprime le mieux dans ce rapport de l'homme à la terre, ce que nous appelons le rôle du signifiant, car il est bien vrai historiquement, non pas comme le pensait cette personne qui s'émerveillait que les cours d'eau passent précisément par les villes, ce serait faire preuve d'une niaiserie tout à fait analogue que de ne pas voir que les villes se sont précisément formées, cristallisées, installées au nœud des routes, c'est-à-dire en un point où un certain méridien se coupe avec un certain parallèle, lié à de certaines fonctions de routes, et que c'est au croisement des routes, d'ailleurs historiquement avec une petite oscillation, que se produisait ce quelque chose qui devient un centre de signification, qui devient une ville, une agglomération humaine avec tout ce qui lui impose cette dominance du signifiant.

Que se passe-t-il quand nous ne l'avons pas cette grand route et quand nous sommes forcés pour aller d'un point à un autre d'additionner les uns aux autres de petits chemins, autrement dits des modes plus ou moins divisés de groupements de signification ? *C'est cela qui nous donnera le mot*

- 515 -

p. 329, l. 6

... groupements de signification ?

*«père » auquel je veux en venir. C'est à partir du moment où entre deux points quelconques nous devons passer par tous les éléments possibles d'un réseau; il n'y a pas de grand route, qu'en résulte-t-il ? Il en résulte que pour aller de ce point à ce point nous aurons le choix entre différents éléments du réseau: nous pourrions faire notre route comme cela, ou nous pourrions la faire comme ceci pour diverses raisons de commodité, de vagabondage ou simplement d'erreur au carrefour. Alors d'abord il se déduit de cela plusieurs choses: il se déduit que si le signifiant par exemple dont il s'agit - et c'est là que nous en venons au président Schreber - est quelque chose qui a rapport avec ce que nous avons déjà amorcé, ce que je développerai la prochaine fois comme étant la signification «procréation », et vous verrez que cela nous mènera très très loin ce signifiant fondamental. Mais pour l'instant il faut admettre que c'est le signifiant dont il s'agit dans ce qui va être mis en suspens par la crise inaugurale; le signifiant « procréation » dans sa forme la plus problématique, précisément dans sa forme dont Freud lui-même nous annonce à propos des malades obsessionnels que *ce qui concerne la paternité comme ce qui concerne la mort, ce sont là les deux signifiants*. Le mot y est tiré d'un texte que, si on savait le chercher intéresse au plus haut degré l'obsessionnel, et que cette forme là, plus problématique que la procréation, ce n'est pas la forme « être mère », c'est la forme « être père », pour une simple raison qu'il convient ici de vous arrêter un instant simplement pour méditer sur ceci: à quel point la fonction « être père » est quelque chose qui n'est absolument pas pensable dans l'expérience humaine si nous n'introduisons pas la catégorie du signifiant *comme étant un fondement essentiel de toute espèce de construction, d'élaboration des rapports humains, car enfin, « être père », je vous demande de réfléchir à ce que peut vouloir dire « être père »*. Vous entrerez dans de savantes discussions ethnologiques ou autres pour savoir si les sauvages qui disent que les femmes conçoivent quand elles sont placées à tel endroit, ou si les esprits ont bien ou non l'idée de*

- 516 -

p. 329, l. 10

il se déduit de cela plusieurs choses qui nous expliquent le délire du Président Schreber

p. 329, l. 14

... à propos des obsessionnels,

p. 329, l. 18

... la catégorie du signifiant. Que peut vouloir dire être père ?

*Leçon du 20 juin 1956*

la réalité scientifique, c'est-à-dire de savoir que les femmes deviennent fécondes quand elles ont dûment copulé.

Ces sortes d'interrogations sont tout de même apparues à plusieurs comme participant d'une niaiserie parfaite, car il est difficile de concevoir des animaux humains assez abrutis pour ne pas s'apercevoir que quand on veut avoir des gosses il faut copuler. La question n'est absolument pas là, la question est qu'entre copuler avec une femme, que la femme porte ensuite quelque chose pendant un certain temps dans son ventre qui finit ensuite par être éjecté, est quelque chose qui va se juxtaposer, sa sommation n'aboutira jamais à constituer *ce quelque chose qui fera de l'homme, le sujet mâle aura pour autant* la notion de ce que c'est qu'être père. Je ne parle même pas de tout le faisceau culturel que représente le terme « être père », je parle simplement de ce que c'est qu'être père, au sens de procréer.

En d'autres termes, pour que la notion élaborée culturellement d'une façon signifiante, « être père », pour que se produise cette sorte d'effet de retour qui fasse que pour l'homme le fait de copuler reçoive le sens qu'il a effectivement, réellement, mais pour lequel il n'y aura aucune espèce d'accès imaginaire possible, que ce soit lui qui ait procréé, que cet enfant soit l'enfant de lui autant que de la mère, pour que cet effet d'action en retour se produise, il faut que la notion, que l'élaboration de la notion « être père » ait été d'une façon quelconque, portée à l'état de signifiant premier par un plan de travail qui s'est produit ailleurs, que ce travail soit défini par tout un jeu d'échanges culturels *qui a donné un certain sens, par exemple verbal, nominal, le même au terme « être père », ou que ce soit par toute autre voir, peu importe, il faut que ce signifiant ait en lui-même sa consistance et son statut pour qu'à partir de là, le fait de copuler qui est vraiment et réellement procréer, et que le sujet bien entendu peut très bien savoir être réellement dans la chaîne nécessaire des causes pour qu'il y ait un enfant, devienne quelque chose qui instaure la fonction de procréer en tant que signifiant.*

-517-

p. 329, l. 30

... jamais à constituer la notion de ce que c'est qu'être père.

p. 329, l. 39

... d'échanges culturels. Mais la fonction de procréer en tant que signifiant est autre chose.

Je vous accorde qu'ici je n'ai pas encore complètement ouvert le voile, mais c'est parce que je le laisse pour la prochaine fois. C'est qu'à chaque fois vous sentez bien la relation de cette notion de procréer avec la perception ou l'appréhension de la relation à l'expérience de la mort qui donne son plein sens au terme «procréer», et dans l'un comme dans l'autre sexe. De toute façon, le signifiant « être père » est là quelque chose qui oui ou non fait la grand-route entre les relations sexuelles avec la femme, et le fait que pour le sujet, pour l'être, ce dont il s'agit est dans la relation de procréation considérée comme signifiant fondamental. Supposez que la grand-route n'existe pas, nous nous trouverons devant un certain nombre de petits chemins élémentaires, ceux par exemple dont je viens de parler, à savoir copuler et ensuite qu'une femme porte dans son ventre, ce qui devient à partir de ce moment-là, une source de difficultés, de problèmes.

Vous le voyez assez puisque pour le président Schreber qui selon toute apparence manque de ce signifiant fondamental qui s'appelle « être père », il a fallu qu'il fasse cette espèce d'erreur où il embrouille d'une façon plus serrée et en partant des exemples que je vous donne aujourd'hui, comment nous pouvons concevoir le mécanisme, la seconde partie du chemin, porter lui-même comme une femme quelque chose. Il est tout de même assez curieux que le président Schreber pour une raison quelconque, imagine, ne peut pas faire autrement que de s'imaginer lui-même femme et portant dans son ventre, réalisant dans une grossesse la deuxième partie du chemin nécessaire pour que s'additionnant l'un à l'autre, la fonction « être père » soit réalisée.

Si vous voulez, pour pousser un peu plus loin les analogies, je m'arrêterai un instant pour vous dire que tout ceci n'a rien de surprenant, c'est tellement peu surprenant que c'est attesté par toutes sortes d'expériences, et que de toutes façons l'expérience de la couvade si problématique qu'elle nous paraisse, peut très simplement dans ce cas général, être située comme quelque chose qui en effet dans une assimilation incertaine, incomplète de la fonction « être père », répond bien pour le

-518-

p. 330, l. 8

entre les relations sexuelles avec une femme.

p. 330, l. 9

... copuler et ensuite la grossesse d'une femme.

p. 330, l. 13... qu'il s'embrouille,

p. 330, l. 17

... la fonction «être père» soit réalisée.

*Leçon du 20 juin 1956*

sujet à un besoin de réaliser imaginativement ou rituellement ou autrement la seconde partie du chemin *d'une façon qui ne laisse pas « être père », à mi-chemin de ce qu'il est important pour lui de réaliser de la relation de procréation.*

Pour pousser un peu plus loin ma métaphore et son utilité, je vous dirai qu'en fin de compte comment usez-vous des choses pour ce qu'on appelle des usagers de la route quand il n'y a pas de grand-route, quand il s'agit de passer par des petites pour aller d'un point à un autre ? On met au bord de la route des écriteaux, c'est-à-dire que là où le signifiant ne fonctionne pas tout seul, ça se met à parler tout seul au bord de la grand-route; là où il n'y a pas la route, il y a des mots qui apparaissent sur des écriteaux. C'est peut-être cela la fonction des petites hallucinations auditives verbales de nos *hallucinés*, ce sont les écriteaux au bord de leur petit chemin, *il faut bien qu'ils soient là puisqu'ils n'ont pas le signifiant général.*

Si nous supposons que le signifiant est là à poursuivre son chemin toujours tout seul, que nous y faisons attention ou non, il y a au fond de nous plus ou moins éludé précisément par le maintien de significations qui nous intéressent, cette espèce de bourdonnement, de véritable tohu-bohu de (...) divers qui sont avec lesquels nous avons été abasourdis depuis notre enfance. Pourquoi ne pas concevoir que si au moment précis où quelque part ces accrochages de ce que Saussure appelle la masse amorphe du signifiant, ce capitonnage de la masse amorphe du signifiant avec la masse amorphe des significations, des intérêts, se met à sauter ou à se révéler déficient, pourquoi ne pas voir qu'à ce moment là le signifiant et son courant continu reprend son indépendance, et qu'alors dans cette espèce de bourdonnement que si souvent nous décrivent les hallucinés dans cette occasion, ou de murmure continu de ces espèces de phrases, commentaires, qui ne sont rien d'autre que des infinités de petits chemins, ils se mettent à parler, à chanter tout seuls.

C'est encore une chance qu'ils indiquent vaguement la direction. Nous essaierons la prochaine fois de montrer

- 519 -

p. 330, l. 22

... partie du chemin.

p. 330, l. 30

c'est peut-être cela la fonction des hallucinations auditives verbales de nos hallucinations.

p. 330, l. 31

ce sont les écriteaux au bord de leur petit chemin.



tout ce qui *dans le cas du président Schreber* se met à différents niveaux à s'orchestrer, à s'organiser dans différents registres parlés; comment tout cela sans répartition, dans son étagement comme aussi bien dans sa texture, révèle cette polarisation fondamentale du manque soudain rencontré, soudain aperçu d'un signifiant.

520

p. 331, l. 6

j'essaierai la prochaine fois de montrer comment tout ce qui dans le délire, s'orchestre, et s'organise...

Leçon 24 27 juin 1956

Je commencerai mon petit discours hebdomadaire en vous engueulant, mais somme toute quand je vous vois là, si gentiment rangés à une époque si avancée de l'année, c'est plutôt ce vers qui me revient à l'esprit: « C'est vous qui êtes les fidèles... ».

Je vais reprendre mon dessein qui se rapporte à la dernière réunion de la société. Il est bien clair que les chemins où je vous emmène peuvent conduire quelque part, ils ne sont pas tellement frayés que vous n'ayez quelque embarras à montrer que vous reconnaissez le point où quelqu'un s'y déplace. Ce n'est tout de même pas une raison pour vous tenir cois, ne serait-ce que pour montrer que vous avez une idée de la question. Vous pourriez dans ces cas-là montrer quelque embarras, vous n'y gagnez rien à *ne pas montrer que les choses ne vous sont pas encore entièrement claires*. Vous me direz ce que vous gagnez, c'est que c'est en groupe que vous passez pour « bouchés », et que somme toute, sous cette forme, c'est beaucoup plus supportable.

Tout de même à propos de « bouchés, on ne peut pas être frappé que certains philosophes, qui sont précisément ceux du moment auquel je me rapporte de temps à autre discrètement, rencontrent un extrait de ce que l'homme entre tous les « étant », est un « étant » ouvert. On ne peut pas tout de

- 521 -

p. 333, l. 12

Vous pourriez en parlant montrer quelque embarras, mais vous ne gagnez rien à vous taire.

même manquer de voir dans cette espèce d'affirmation panique qui spécifie notre époque, l'ouverture de l'être dans ce qui fascine tout un chacun, qui se met à penser; on ne peut pas manquer à certains moments d'y voir comme une sorte de balance et de compensation du fait précisément que le terme si familier de « bouché » exprime comme on le remarque de façon sentencieuse, un divorce entre les préjugés de la science quand il s'agit de l'homme, à *savoir qu'elle ne peut de plus en plus donner avec les propriétés qui sont là par-dessus le marché, à savoir qu'il parle, qu'il pense, qu'il sent, enfin qu'il est un animal raisonnable*. D'autre part, ces gens qui s'efforcent de redécouvrir qu'assurément ce qui est au fond de la pensée n'est pas le privilège des penseurs, mais que dans le moindre acte de son existence, l'être humain, quels que soient ses égarements sur sa propre existence, quand précisément il veut articuler quelque chose, reste quand même entre tous les « étant » un être ouvert.

Soyez certains qu'en tout cas ce n'est pas à ce niveau-là, que je le souligne, parce que certains, pour être à une vue superficielle essaient de répandre la pensée contraire, ce n'est certainement pas à ce niveau auquel sont sensés se tenir ceux qui véritablement pensent qui le disent, tout au moins ce n'est pas à ce niveau que la réalité dont il s'agit quand nous explorons la matière analytique, se situe et se conçoit. Sans doute bien entendu, il est impossible d'en dire quelque chose de sensé, si ce n'est à le restituer dans ce milieu de ce que nous appellerons les béances de l'être, mais ces béances ont pris certaines formes, et c'est bien entendu là ce qu'il y a de précieux dans l'expérience analytique, c'est qu'assurément elle n'est fermée en rien à ce côté radicalement questionneur et questionnable de la position humaine, mais qu'elle y apporte quelques déterminants. Bien entendu, à prendre ces déterminants pour des déterminés, on précipite la psychanalyse dans cette voie des préjugés de la science, qui laisse échapper toute l'essence de la réalité humaine. Mais à simplement maintenir les choses à ce niveau, et à ne pas non plus les mettre trop haut, je crois que c'est là ce qui

- 522 -

p. 333, l. 25

*quand il s'agit de l'homme, et l'expérience de celui-ci dans ce qui serait son authenticité.*

peut nous permettre de donner à notre expérience l'accent juste de ce que j'appelle raison médiocre.

L'année prochaine - la conférence de Perrier m'y a précipité, je ne savais pas ce que je ferai -, je prendrai cette question de la relation d'objet ou de la prétendue telle, et peut-être l'introduirai-je même par quelque chose qui consisterait à rapprocher les objets de la phobie et les fétiches. La comparaison de ces deux séries d'objets dont vous voyez déjà au premier abord combien ils diffèrent dans leur catalogue, *pourrait n'être qu'une bonne façon d'introduire la question de la relation d'objet.*

Pour aujourd'hui, nous reprendrons les choses là où nous les avons laissées la dernière fois. Et puisque aussi bien à propos de la façon dont j'ai introduit ces leçons sur le signifiant, on m'a dit: « vous amenez ça de loin sans doute, c'est fatigant, on ne sait pas très bien où vous voulez en venir, mais quand même rétroactivement on s'aperçoit que le point d'où vous êtes parti... enfin, on voit bien qu'il y avait quelque rapport entre ce dont vous êtes parti et ce à quoi vous êtes arrivé ». Cette façon d'exprimer les choses prouve quand même qu'on ne perdra rien à parcourir une fois de plus le chemin.

La question limitée, je ne prétends pas couvrir tout le champ de ce qui est en outre le propos d'une chose aussi énorme que celle de seulement l'observation du président Schreber, à plus forte raison de la paranoïa dans son entier. Je prétends seulement éclairer un petit champ, une démarche qui consiste à s'attacher à certains phénomènes en ne les réduisant pas à une sorte de mécanisme qui lui serait purement étranger, c'est-à-dire, à essayer de l'insérer de toute force dans les catégories usitées, dans ce qu'on appelle le chapitre psychologique du programme de philo, mais d'essayer de rapporter cela à des notions simplement un peu plus élaborées concernant la réalité du langage. Je prétends que ceci est de nature peut-être à nous permettre de poser autrement la question de l'origine au sens très précis du déterminisme, au sens très précis de l'occasion de l'entrée

- 523 -

p. 334, l.27

... combien ils diffèrent dans leur catalogue.

dans la psychose, à savoir en fin de compte à des déterminations tout à fait étiologiques.

Posons la question: que faut-il pour que ça parle ?

C'est un des phénomènes les plus essentiels de la psychose, et le fait de l'exprimer ainsi est bien de nature déjà peut-être même à écarter de la direction dans laquelle s'engageraient de faux problèmes, à savoir celui qu'on suscite en remarquant que le « ça », le « id » est conscient. De plus en plus, nous nous passons de cette référence, *et de cette catégorie de la conscience* dont Freud lui-même a toujours dit que littéralement on ne savait plus où la mettre, économiquement que rien n'est plus incertain que son incidence, *il semble qu'elle surgisse ou qu'elle ne surgisse pas, est du point de vue économique tout à fait* contingent; c'est donc bien dans la tradition freudienne que nous nous plaçons en disant qu'après tout la seule chose que nous avons à penser, c'est que ça parle.

Pour que ça parle, nous avons essayé de centrer l'interrogation sur: pourquoi est-ce que ça parle ? Pourquoi est-ce que pour le sujet lui-même, ça parle, c'est-à-dire que ça se présente comme une parole, et que cette parole, c'est ça ? Ce n'est pas lui. Nous avons essayé de centrer cette parole au niveau du « tu », ce point du « tu » éloigné comme on me l'a fait remarquer, du point auquel j'aboutissais en essayant de vous symboliser le signifiant par l'exemple de la grand route. Ce point « tu », encore une fois, nous allons y revenir puisque aussi bien c'est autour de cela que s'est centré aussi bien tout notre progrès de la dernière fois, et peut-être certaines des objections qui m'ont été faites.

Ce « tu » que nous employons constamment; arrêtons nous à ce « tu », si tant est comme je le prétends, que c'est autour d'un approfondissement de la fonction de ce « tu » que doit se situer l'appréhension originaire de ce à quoi je vous conduit, de ce à quoi je vous prie de prêter réflexion.

La dernière fois, quelqu'un me disait à propos de « tu es celui qui me suivras », me faisait l'objection grammaticale qu'assurément il y avait là quelque arbitraire à rapprocher

- 524 -

p. 335, l. 15

nous nous passons de plus en plus de cette référence,

p. 335, l. 17

... rien n'est plus incertain que son incidence.

*Leçon du 27 juin 1956*

« tu es celui qui me suivras », de « tu es celui qui me suivra » de la seconde phrase, que les éléments n'étaient pas homologues, que bien entendu ce n'était pas du même « celui » qu'il s'agissait dans les deux cas, puisque aussi bien celui-ci pouvait être éliminé et que « tu es celui qui me suivra » est un commandement. Ça n'est pas la même chose du tout que « tu es celui qui me suivras » qui, si nous l'entendons dans son sens plein, n'est pas un commandement mais un mandat, je veux dire que « tu es celui qui me suivras » implique la présence de l'Autre, quelque chose de développé qui suppose la présence, tout un univers institué par le discours. C'est à l'intérieur de cet univers « tu es celui qui me suivras ». Nous y reviendrons.

Commençons par nous arrêter d'abord à ce « tu », et faisons bien cette remarque qui a l'air d'aller de soi, mais qui n'est pas tellement usitée, que le dit « tu » n'a aucun sens propre. Ce n'est pas simplement parce que je l'adresse indifféremment à n'importe qui, mais je l'adresse aussi bien à moi qu'à vous, et presque à toutes sortes de choses, je peux même tutoyer quelque chose qui m'est aussi étranger que possible, je peux même tutoyer un animal, un objet inanimé. La question d'ailleurs n'est pas là. Le « tu », si vous y regarder bien, est de très près, du côté formel, grammatical des choses, qui est justement ce à quoi se réduit pour vous toute espèce d'usage du signifiant dans lequel vous mettez malgré vous des significations, et que vous y croyez à la grammaire! Tout votre passage à l'école se résume à peu près comme gain intellectuel à vous avoir fait croire à la grammaire, on ne vous a pas dit que c'était cela: le but n'aurait pas été atteint! Mais c'est à peu près ce que vous avez recueilli. Mais si vous vous arrêtez à des phrases comme celle-ci: « si tu risques un oeil au dehors, on va te descendre » ; ou bien encore: « tu vois le pont, alors tu tournes à droite », vous vous apercevrez que le « tu » à y regarder de bien près n'a pas du tout la valeur subjective d'une réalité quelconque de l'autre et du partenaire, que le « tu » là, est tout à fait équivalent à un site ou à un point, que le « tu » a tout à fait la

- 525 -

p. 335, l. 38

puisque aussi bien le premier pouvait être éliminé, de telle sorte que se détacherait "tu me suivras"\* »

\*. Rajout.

valeur d'une conjonction, que ce « tu » introduit la condition ou la temporalité. Je sais bien que ceci peut vous paraître tout à fait hasardé, mais je vous assure que si vous aviez une petite pratique de la langue chinoise, vous en seriez absolument convaincu: il y a ce fameux terme qui est le signe de la femme et le signe de la bouche. Mais on peut s'amuser beaucoup avec ces caractères chinois. Le « tu » est quelque'un auquel on s'adresse en lui donnant un ordre, c'est-à-dire comme il convient de parler aux femmes! On peut aussi dire mille autres choses, donc ne nous attardons pas. *Ce qui est beaucoup plus intéressant, ce sont des phrases que je m'attarderai pas à vous citer, parce que ce serait peut-être considéré comme abusif, mais enfin j'ai là l'occasion de vous montrer que le « tu » sous cette forme, exactement ce même « tu » est employé pour servir à formuler la locution « comme si », ou bien encore qu'une autre forme du « tu » est employé très exactement comme je vous le disais à l'instant, pour formuler à proprement parler, et d'une façon qui n'a aucune espèce d'ambiguïté, un « quand » ou un « si » introductif d'une conditionnelle.*

*Cette référence montrera peut-être qu'il n'est pas exclu, que si la chose est moins évidente dans nos langues parce que si nous avons quelques résistances à le comprendre et à l'admettre dans les exemples que je viens de vous donner, c'est uniquement en fonction des préjugés de la grammaire qui vous forcent, parce que si tout d'un coup vous vous penchez sur une phrase au lieu de l'entendre, qui vous force dans les artifices de l'analyse étymologique et grammaticale à mettre à ce « tu » la deuxième personne du singulier, bien entendu c'est la deuxième personne du singulier, mais il s'agit de savoir à quoi elle sert. En d'autres termes, il s'agit de s'apercevoir que le « tu » a, comme un certain nombre d'autres éléments qu'on appelle dans les langues qui pour nous ont l'avantage de servir un peu à nous ouvrir l'esprit - je parle justement de ces langues sans flexion qu'on appelle des particules, qui sont ces curieux signifiants multiples, quelquefois d'une ampleur et d'une multiplicité qui va*

-526-

p. 336, l. 28

c'est-à-dire comme il convient de parler aux femmes. On peut dire mille autres choses encore, donc ne nous attardons pas, et restons-en au « tu ». Le « tu » sous cette forme...

p. 336, l.36

c'est uniquement en fonction des préjugés de la grammaire, qui vous empêchent d'entendre.

*Leçon du 27 juin 1956*

Jusqu'à engendrer chez nous une grammaire raisonnée de ces langues, une certaine désorientation, mais qui sont quand même un apport linguistique qui bien entendu est universel. Il suffirait d'écrire d'une façon tant soit peu phonétique pour nous apercevoir que même des différences de tonalité ou d'accent soulignent cet usage d'un terme comme le signifiant « tu », a des incidences qui vont tout à fait au-delà et tout à fait différemment du point de vue de la signification de ce qu'une identification de la personne prétendait lui donner comme autonomie de signifié.

*En d'autres termes, le « tu » en grec a la valeur d'introduction dans ce qu'on appelle la linguistique, la protase, ce qui est posé avant. C'est la façon la plus générale d'articuler ce qui précède, l'énoncé à proprement parler de ce qui donne son importance à la phrase. Il y aurait bien d'autres choses à en dire, et si nous entrions dans le détail en cherchant à préciser le signifiant du « tu », il faudrait faire un grand usage de formules comme celle de « tu n'as qu'à... » dont nous nous servons si souvent pour nous débarrasser de notre interlocuteur. C'est quelque chose qui a tellement peu à faire avec « qu' », que très spontanément le lapsus glisse très rapidement à faire cela. On en fait quelque chose qui se décline, qui s'infléchit; le « tu n'as qu'à... » n'a pas la valeur de réflexion de ce quelque chose qui permettrait quelques remarques sémantiques très éclairantes. L'important est que vous saisissiez que ce « tu » est loin d'avoir une valeur univoque, loin d'être en quoi que ce soit quelque chose dont nous puissions hypostasier l'Autre, que ce « tu » est à proprement parler dans le signifiant, ce quelque chose que j'appellerais une façon de hameçonner cet Autre, et de hameçonner très exactement dans le discours, d'accrocher à l'Autre la signification. Il n'est pas quelque chose qui se confonde donc essentiellement avec ce qu'on appelle l'allocutaire, à savoir celui à qui l'on parle, c'est trop évident, il est très souvent absent, et dans les impératifs où l'allocutaire est impliqué de la façon la plus évidente puisque c'est autour de cela qu'on a défini un certain*

-527-

p. 337, L. 10

*Donner au « tu » une autonomie de signifié...*

p. 337, L.19

*la valeur de réduction \**

p. 337, l. 23

*quelque chose dont nous puissions hypostasier l'autre.*

\*Comme S reçoit son message sous sa forme inversée, il s'agit bien de réflexion et non de réduction.



registre dit « locutoire simple » du langage. Dans l'impératif, le « tu » n'est pas manifesté, il y ajuste une sorte de limite qui commence au signal, je veux dire au signal articulé; le « au feu » par exemple est incontestablement une phrase, il suffit de le prononcer pour s'apercevoir que c'est là quelque chose qui n'est pas sans provoquer quelque réaction. Puis l'impératif vient qui ne nécessite rien, il y a un stade de plus, il y a ce « tu » impliqué par exemple dans cet ordre au futur dont je parlais tout à l'heure, et ce « tu » qui est une sorte d'accrochage *de l'Autre dans le discours, cette façon d'accrocher l'Autre*, de le situer dans cette courbe de la signification que nous représente de Saussure, qui est la parallèle de la courbe du signifiant. Ce « tu » est cet hameçonnage de l'Autre dans l'onde de la signification.

Ce terme qui sert à identifier l'Autre en un point de cette onde, est en fin de compte pour dire le mot, ce « tu » si nous le poursuivons, notre appréhension, voire notre métaphore jusqu'à son dernier terme radical est une ponctuation, si tant est que vous réfléchissiez à ceci qui est particulièrement mis en évidence dans les formes des langues non sectionnaires, que la ponctuation c'est ce qui joue ce rôle d'accrochage le plus décisif au point que lorsque nous avons un texte qui soit classique, le texte peut varier du tout au tout selon que vous mettiez la ponctuation en un point ou à un autre, et je dirais même que cette variabilité n'est pas sans être utilisée pour accroître la richesse d'interprétation, la variété de sens d'un texte. Toute l'intervention qu'on appelle à proprement parler commentaire dans ses formes au texte traditionnel, joue justement sur la façon d'appréhender, de fixer dans un cas déterminé où doit se mettre la ponctuation.

Le « tu », c'est un signifiant, une ponctuation, quelque chose par quoi l'Autre est fixé en un point de la signification. La question est celle-ci: que faut-il pour promouvoir ce « tu » à la subjectivité ? Ce « tu » qui est là d'une certaine façon non fixé dans le substrat du discours, dans son pur portement, dans son idée fondamentale, ce « tu » qui est par lui-même n'est pas tant ce qui désigne l'Autre que ce qui

- 528 -

p. 337

« viens »

p. 337, l. 36

ce «tu» qui est un accrochage dans le discours, une façon de...

*Leçon du 27 juin 1956*

nous permet d'opérer sur lui, mais qui aussi bien est là toujours présent en nous, en l'état de suspension et en tout comparable à ces otolithes dont je vous parlais l'autre jour au même moment où le commençais à introduire ces formules qui avec un peu d'artifice nous permettent de conduire de petits crustacés avec un électroaimant là où nous voulons. Ce « tu » qui pour nous-mêmes, et en tant que nous le laissons libre et en suspension à l'intérieur de notre propre discours, est pour nous toujours susceptible d'exercer cet accrochage, cette conduction contre laquelle nous ne pouvons rien, sinon de la contrarier et de lui répondre.

Que faut-il pour promouvoir ce « tu » à la subjectivité ? Quand je dis pour promouvoir ce « tu » à la subjectivité, cela veut dire pour que ce « tu » lui-même sous sa forme de signifiant présent dans le discours, devienne pour nous quelque chose qui est sensé supporter quelque chose de comparable à notre ego, et quelque chose qui ne l'est pas, c'est-à-dire un mythe. Il est bien certain que c'est là la question qui nous intéresse puisque après tout il n'est pas tellement étonnant d'entendre des gens sonoriser leur discours intérieur à la façon des psychotiques, un tout petit peu plus que nous le faisons nous-mêmes. Depuis longtemps, on a remarqué que les phénomènes du mentisme, qu'ils soient provoqués par quelque chose, que ce soit quelque chose qui nous donne des phénomènes en tout comparables, à ce, qu'à tout prendre, nous recueillons comme un témoignage de la part d'un psychotique, *pour autant que nous ne le croyons pas sous l'effet de quelque chose qui émette des parasites.*

Nous dirons bêtement pour que ce « tu » suppose un Autre qui en somme est au-delà de lui, c'est bien en effet autour de l'analyse du verbe être que devrait se situer ici notre prochain pas. Nous ne pouvons pas là-dessus non plus épuiser tout ce qui nous est proposé autour de l'analyse du verbe « être ». Je fais ces allusions en me référant à des philosophes que maintenant je nomme plus précisément, ceux qui ont centré leur méditation autour de la question du Dasein, *toute cette question du verbe être a été reprise, et nous sommes bien forcés de*

- 529 -

p. 338, l. 32

... de témoignage de la part d'un psychotique, sinon que le sujet ne se croit pas sous l'effet d'un émetteur de parasites.

p. 338

autre

p. 338, l. 37

qui ont centré leur méditation autour de la question de Dasein,

*l'évoquer comme ayant été poursuivie spécialement en allemand, puisque c'est en allemand que le Dasein a pris son identification. Là-dessus M. Heidegger a promu quelques réflexions dans son traité métaphysique à propos du « sein », il a commencé à l'envisager sous l'angle grammatical et étymologique. Je vous dirai tout de suite que] e ne suis pas tellement d'accord pour ceux d'entre vous qui connaissent ces textes, ou qui ont pu les trouver plus ou moins commentés, et je dois dire, assez fidèlement commentés dans quelque article que Jean Wahl a consacré récemment.*

Le « Sein » avec les accents que dégage par son seul apport au niveau du signifiant, au niveau de l'analyse du mot et de la conjugaison comme on dit couramment, disons plus exactement de la déclinaison, car il donne beaucoup d'importance dans cette notion de déclinaison *au sens propre et physique du terme, du verbe « Sein », mène M. Heidegger à promouvoir dans les différentes formes radicales qui, comme vous le savez, composent en allemand comme en français ce fameux verbe être qui est loin d'être un verbe simple, et même d'être un seul verbe dont il trop évident que la forme « suis » n'est pas de la même racine que « es », « est », que « fut », et il n'y a pas non plus stricte équivalence avec ces formes incluses dans la fonction du verbe « être », « été », qui est quelque chose qui se retrouve d'une langue à l'autre. Cet « été », si le « fut » a son équivalent en latin, ainsi que le*

*suis » et la série de « est », il vient de « stare », il vient d'une autre source que ce qui est à l'origine des autres formes, il vient de « stare ». La variété, voire la répartition, est également différente en allemand où vous le voyez bien, le « sind » se groupe avec le « bist », alors qu'en français la deuxième personne est groupée avec la troisième.*

*L'important est qu'on a dégagé à peu près pour les langues européennes trois racines, celles qui correspondent à peu près à peu près au « sommes », à l'« est » et au « fut » que l'on rapproche de la racine « phusis » en grec qui se rapporte à l'idée de vie et de croissance. Sur les autres, M. Heidegger insiste sur les deux faces du sens « sten » qui se rapprocherait de*

-530-

p. 339, . 2

lequel a commencé à l'envisager sous l'angle grammatical et étymologique...

p. 339, l. 7

plus exactement de la déclinaison.

p. 339, l. 10

il n'y a pas non plus stricte équivalence avec la forme été ».

*Leçon du 27 juin 1956*

« stare », qui se tient debout, qui se tient tout seul, et « verbahen », durer, - ce sens étant tout de même rattaché à la face ou à la source « phusis ». L'idée de se tenir droit, l'idée de vie et l'idée de durer serait pour Heidegger ce que nous livrerait une analyse étymologique plus ou moins complétée par l'analyse grammaticale, et nous permettrait de comprendre que c'est d'une espèce de réduction et d'indétermination jetée sur l'ensemble de ces sens que surgirait la notion d'être.

Je résume pour vous donner simplement l'idée de la chose, pour dire que dans son ensemble une analyse de cette sorte est de nature plutôt à élider, à masquer *ce qui est singulier quand il s'agit d'un progrès* auquel essaie de nous initier Heidegger, ce qui est absolument irréductible dans la fonction du verbe « être », ce à quoi il a fini par servir, mais ce dont on aurait tort de croire que c'est par une espèce de virage progressif de ces différents termes, que cette fonction se dégage. C'est la fonction purement et simplement copulaire, et en tant que dans le registre où nous nous posons la question, à savoir à quel moment et par quel mécanisme ce « tu » tel que nous l'avons défini comme ponctuation, comme mode d'accrochage signifiant indéterminé, comment ce « tu » arrive à la subjectivité. Je crois que c'est très essentiellement quand il est pris, et c'est pour cela que j'ai choisi les phrases exemplaires dont nous sommes partis: « tu es celui qui... »; quand il est pris dans cette fonction copulaire à l'état pur, et dans cette forme de son état pur qui consiste à proprement parler dans sa fonction ostensive.

Nous devons trouver l'élément, qui, exhaussant ce « tu », fait de ce « tu » quelque chose qui déjà dépasse d'un degré cette fonction indéterminée d'assomage, qui commence à en faire, sinon une subjectivité, du moins quelque chose qui est le premier pas vers le « tu es celui qui me suivras » ; c'est le « c'est toi qui me suivra ». *Remarquez que ce n'est pas la même chose.* « *C'est toi qui me suivras* » est une ostension, et à la vérité qui suppose l'assemblée présente de tous ceux qui unis ou non dans une communauté, sont supposés en faire le corps, être le support du discours dans lequel s'inscrit

- 531 -

. 339, l.26

de nature à élider, à masquer...

p. 339, l. 33

... arrive-t-il à la subjectivité ?

p. 339, l. 41

... « c'est toi qui me suivra »

cette ostension de « c'est toi qui me suivra » ; et quand nous y regardons de près, nous voyons que ce à quoi correspond ce « c'est toi », c'est justement la deuxième formule, à savoir « tu es celui qui me suivra ».

Le «tu es celui qui me suivras» suppose, dis-je, cette assemblée imaginaire de ceux qui sont les supports du discours, cette présence de témoins, voire de tribunal devant lequel le sujet reçoit l'avertissement ou l'avis auquel en somme il est sommé de répondre «je te suis », c'est-à-dire à obtempérer à l'ordre. Il n'y a pas d'autre réponse pour le sujet à ce niveau que de garder le message dans l'état même où il lui est envoyé, tout au plus en modifiant la personne, c'est-à-dire en inscrivant pour lui le « tu es celui qui me suivras » qui dès lors devient un élément de son discours intérieur auquel il a, quoiqu'il en veuille, à répondre pour ne pas le suivre. Cette indication sur le terrain où elle le somme de répondre, il faudrait que justement il ne le suive pas du tout sur ce terrain, c'est-à-dire qu'il se refuse à entendre. Dès lors qu'il entend il y est conduit. Ce refus d'entendre est à proprement parler une force qu'aucun sujet, sauf préparation gymnastique spéciale, ne dispose véritablement, et c'est bien là dans ce registre que gît et se manifeste la force propre du discours.

En d'autres termes, cet « Autre » ou ce « tu » à ce niveau où nous parvenons, c'est l'Autre tel que je le fais voir par mon discours, je le désigne, voire je le dénonce, c'est l'Autre en tant qu'il est pris dans cette ostension par rapport à ce tout qui est supposé par l'univers du discours, mais du même coup *je ne le sors pas de cet univers*, je l'y objective, je lui désigne à l'occasion aussi ses relations d'objets dans ce discours, et pour peu qu'il ne demande que ça, comme chacun sait c'est la propriété justement du névrosé, c'est avec cela qu'on lui désigne. Alors ça peut aller assez loin. Remarquez que ça n'est pas une chose complètement inutile que de donner aux gens ce qu'ils demandent, il s'agit simplement de savoir si c'est bienfaisant. En fait, si ça a incidemment quel qu'effet, c'est précisément dans la mesure, où cela sert à lui compléter son vocabulaire. Il n'est bien

- 532 -

p. 314, l. 4

« suivra » (cf. plus loin: «obtempérer à l'ordre »)

p. 340, l. 22

a tous»

p. 340, l. 22

.. que suppose l'univers du discours. Mais du même coup je sors l'autre de cet univers,

entendu pas ce que croient ceux qui usent de cette forme d'opérer avec la relation d'objet, puisqu'ils croient désigner effectivement ces relations d'objet. En fait c'est rarement et par pur hasard que cette façon de procéder produit un effet bienfaisant, car cette façon en effet de compléter son vocabulaire peut permettre au sujet de s'extraire lui-même de cette sorte d'implication signifiante qui constitue la symptomatologie de sa névrose. C'est pour cela que les choses ont toujours marché d'autant mieux que cette sorte d'adjonction de vocabulaire de notre délirant, est quelque chose qui avait encore gardé quelque fraîcheur; mais depuis que ce dont nous disposons dans nos petits cahiers comme « Nervenanhang » pour les névrosés, c'est pour les rusés de beaucoup tombé de valeur, et ça ne remplit plus tout à fait la fonction qu'on pourrait espérer quant à la resubjectivation du sujet. Je veux dire par là, l'opération de s'extraire de cette implication signifiante dans laquelle nous avons cerné l'essence, les formes mêmes du phénomène névrotique. En d'autres termes, la question est qu'on voulait manier correctement cette relation d'objet, et que pour la manier correctement, il faudrait faire comprendre que dans cette relation, c'est lui l'objet en fin de compte, c'est même parce qu'il se cherche comme objet qu'il s'est perdu comme sujet.

Simplement, disons qu'au point où nous en sommes arrivés, il n'y a nulle commune mesure entre nous-mêmes et ce « tu » tel que nous l'avons fait surgir, que cette espèce de rapport, d'extension forcément suivie de résorption, que ce rapport d'injonction plus ou moins obligatoirement suivi d'un rapport de disjonction, et qu'en fin de compte pour avoir sur ce plan et à ce niveau un rapport qui soit authentique avec cet Autre, *il n'y a pas moyen de le trouver ailleurs que dans la direction suivante. À celui à qui nous disons: « tu es celui qui me suivra », il faut que nous rapprochions l'objectif.* Que celui-là qui devient « tu es celui qui me suit », réponde « tu es celui que je suis » prête aux jeux de mots, à l'ambiguïté, que c'est du rapport d'identification à l'autre qu'il s'agit, mais que si en effet l'un l'autre, nous nous guidons dans notre

- 533 -

p. 341, l. 9

« autre » p. 341, l. 8 Pour avoir sur ce plan et à ce niveau un rapport authentique avec l'autre,

p. 341, l. 9

Il faut qu'il réponde, « tu es celui que je suis ». Là nous nous mettons à son diapason, et c'est lui qui guide notre désir\*

\*Commentaire: rajout..

identification réciproque vers notre désir, forcément nous nous y rencontrons et nous nous y rencontrerons d'une façon incomparable, *que c'est l'un ou l'autre, que c'est toi ou moi qui le possède en somme*, puisque c'est en tant que je suis toi que je suis, et ici l'ambiguïté est totale. «Je suis », ce n'est pas seulement suivre, c'est aussi « je suis », « toi tu es », et aussi « toi, celui qui, au point de rencontre, me tueras », c'est-à-dire que la relation qui est mise en évidence à ce niveau où l'autre est pris comme objet dans la relation d'ostension, le seul point sur lequel nous le rencontrons comme subjectivité équivalente à la nôtre, c'est sur le plan imaginaire, c'est sur le plan du moi ou toi, l'un ou l'autre *et jamais ensemble, c'est sur le plan où notre moi c'est l'autre*, c'est justement sur ce plan où toutes les confusions sont possibles quant à la relation d'objet, et l'objet de notre amour n'est que nous-mêmes, c'est le « tu es celui qui me tues ».

On peut remarquer l'opportunité heureuse que nous offre la forme française *qui n'est pas autre chose que le signifiant même dans lequel se trouvent les différentes façons de comprendre la forme du « tu es »*, et comment dans le sens de « tu » lui-même, nous avons le bonheur en France d'avoir ce Signifiant radical du « tu », et à la deuxième personne du singulier reproduit jusque dans sa forme alphabétique l'inscription du «tu », et qui passe de l'autre côté de « celui qui »

On peut user de cela indéfiniment; si je vous disais que nous le faisons toute la journée: au lieu de dire « to be or not to be, to be or... », « tu es celui qui me tue », etc. C'est cela qui est le fondement de la relation de rapport à l'autre. Ceci veut dire que dans toute l'identification imaginaire le « tu es » aboutit à la destruction de l'autre, et qu'inversement parce que cette destruction est là simplement en forme de transfert, se dérobe dans ce que nous appellerons la tutoïté

Je pourrais peut-être vous montrer un passage pour essayer de faire cette sorte d'analyse particulièrement désespérante et stupide du type de ce qui s'inscrit dans un volume célèbre de la même école, qu'on appelle cette « Meaning oi Meaning ». Ceci aboutit à des choses tout à fait vertigineuses

-534-

p. 341, l.14

et nous nous y rencontrerons d'une façon incomparable,

p. 341, l. 20

le plan du « moi ou toi », l'un ou l'autre,

p. 341, l. 23

Remarquons l'opportunité heureuse que nous offre en français le signifiant, avec les différentes façons de comprendre «tu es».

*Leçon du 27 juin 1956*

dans le genre du bourdonnement. De même pour aboutir à traduire un passage de (.....) effectivement célèbre, il s'agit d'inciter les personnes qui ont un petit commencement de vertu à avoir au moins la cohérence d'en compléter tout le champ, et quelque part même, dit le « tu », tue-moi. *Ça signifie quelque chose de ne pas pouvoir le supporter, et il applique cela au champ de la justice, c'est-à-dire partir également de cette conception raisonnable: « tu ne peux pas supporter la vérité du « tu », en quoi tu peux toujours être désigné pour ce que tu es, à savoir un vaurien. Si tu veux le respect de tes voisins, élève-toi jusqu'à cette notion des distances normales, c'est-à-dire une notion générale de l'Autre, de l'ordre du monde et de la loi ».*

Ce « tu » a semblé absolument déconcerter les commentateurs, et à la vérité je pense que notre tutoité d'aujourd'hui vous rendra assez familiers avec le registre dont il s'agit.

Faisons le pas suivant: il s'agit donc que l'autre soit reconnu comme tel. Que faut-il donc pour que l'autre soit reconnu comme tel ? Quel est le pas suivant ? Bien entendu en fin de compte c'est l'Autre pour autant qu'il est là dans la phrase de mandat dont j'ai voulu vous indiquer le registre. C'est là qu'il faut nous arrêter un instant. Après tout, ce franchissement n'est pas tellement quelque chose qui soit inaccessible, puisque aussi bien nous avons vu que cette altérité évanouissante de l'identification imaginaire du moi en tant qu'elle ne rencontre le « toi » que dans un moment limite où chacun des deux ne pourra subsister ensemble avec l'autre, c'est que l'Autre, lui, avec un grand A, il faut bien qu'il soit reconnu au-delà de ce rapport, même réciproque exclusion, c'est-à-dire qu'il faut qu'il soit reconnu comme aussi insaisissable que moi dans cette relation évanouissante. En d'autres termes, il faut qu'il soit *évoqué* comme ce que de lui-même il ne reconnaît pas, et c'est bien cela le sens de « tu es celui qui me suivras ».

Si vous y regardez de près, si ce « tu es celui qui me suivras » est délégation, voire consécration, c'est pour autant que la réponse à ce « tu es celui qui me suivras » n'est pas jeu

- 535 -

p. 341, l. 36

d'en compléter le champ. L'un d'eux dit quelque chose comme ceci: « Toi, qui ne peux pas supporter le « tu »,

p. 341, l. 37

... le « tu », tue-moi.

p. 341, l. 41

« l'autre »

p. 342, l. 5

« autre »

p. 342, l. 14

En d'autres termes, il faut qu'il soit invoqué...



de mots, mais le « je te suis », et le « je suis », « je suis ce que tu viens de dire », c'est là cet usage de la troisième personne absolument essentiel au discours en tant qu'il désigne ce qui est le sujet même du discours, c'est-à-dire ce que le discours a dit: « je le suis ce que tu viens de dire », ce qui dans l'occasion veut dire exactement: « Je suis très précisément ce que j'ignore, car ce que tu viens de dire est absolument indéterminé, parce que je ne sais pas où tu mèneras. » Si la réponse est pleine, à ce « tu es celui qui me suivras » c'est « je le suis » qu'elle doit dire, exactement le même « je le suis ». Vous vous trouvez dans la fable de la tortue et des deux canards: elle arrive à ce point crucial quand enfin les canards lui ont proposé de l'emmener aux Amériques, et que tout le monde attend de voir cette petite tortue accrochée au bâton de voyageuse. « La reine? dit la tortue, oui, vraiment, je la suis. » Là dessus Pichon se pose d'énormes questions pour savoir s'il s'agit d'une reine à l'état abstrait, ou d'une reine concrète, et spéculé de façon déconcertante pour quelqu'un qui avait quelque finesse en matière grammaticale et linguistique, de savoir si elle n'aurait pas dû dire: «je suis elle ». Si elle avait parlé d'une reine véritablement existante, elle dirait peut-être beaucoup de choses; « je suis la reine » ; mais si elle dit quelque chose comme cela, « je la suis », c'est-à-dire ce dont vous venez de parler, il n'y a aucune autre distinction à introduire que de savoir que « la » concerne ce qui est impliqué dans le discours. Ce qui est impliqué dans le discours, c'est bien cela dont il s'agit, c'est-à-dire qu'il faut nous arrêter un instant à cette parole inaugurale du dialogue, quand il s'agit de « tu es celui qui me suivras », il faut que nous en mesurons un instant l'énormité, que ce soit au « tu », lui-même, que nous adressions en tant qu'inconnu. C'est là ce qui fait son aisance, c'est là aussi ce qui fait sa force, c'est là aussi ce qui fait qu'il passe de « tu es » dans le « suivras » de la seconde partie en y persistant. Il y persiste précisément parce que dans l'intervalle il peut y défaillir. Ce n'est donc pas dans cette formule, à un moi en tant que je le fais voir, que je m'adresse, mais à tous les signifiants qui

*Leçon du 27 juin 1956*

composent le sujet auquel nous sommes opposés. Je dis à tous les signifiants qu'il possède jusque y compris ses symptômes. C'est à ses dieux comme à ses démons que nous nous adressons, et c'est pour cela que cette forme de la phrase, cette façon d'énoncer la sentence que j'ai appelée jusqu'à présent celle du mandat, je l'appellerai à partir de maintenant l'invocation, avec les connotations religieuses qu'a ce terme; c'est-à-dire que je fais passer en lui cette foi qui est la mienne, et non pas simplement cette formule inerte, cette invocation. Je vous indique au passage que dans les bons auteurs, et peut-être dans Cicéron, l'invocation est à proprement parler la désignation dans sa forme religieuse originelle, précisément de ce que je viens de vous dire. C'est quelque chose, une formule verbale par quoi on essaie avant le combat de se rendre les dieux - ce que j'appelais tout à l'heure les signifiants, les dieux et les démons, les dieux de l'ennemi - favorables. C'est à eux que l'invocation s'adresse, et c'est bien pourquoi je pense que le terme d'invocation désigne à proprement parler cette forme la plus élevée de la phrase, grâce à quoi tous les mots que je prononce dans cette invocation sont de vrais mots, des voix évocatrices auxquelles chacune de ces phrases doit répondre, l'enseigne de l'Autre véritable. Vous le voyez donc, vous venez de le voir avec ces deux étages en quoi le « tu » dépend du signifiant comme tel, en quoi c'est du niveau du signifiant qui est vociféré que dépendent la nature et la qualité du « tu » qui est appelé à vous répondre. Dès lors quand ce signifiant qui porte la phrase fait défaut à l'autre, le « je le suis », qui vous répond ne peut faire figure que d'une interrogation éternelle: « tu es celui qui me... », quoi ? À la limite de ce qui sort, c'est la réduction au niveau précédent, « tu es celui qui me... tu es celui qui... etc. tu es celui qui me tues ». Le « tu » réapparaît chaque fois que dans l'appel à l'Autre, proféré comme tel, le signifiant tombe dans ce champ *du signifiant de l'Autre*, qui est pour l'Autre exclu, Verworfen, inaccessible. Je dis donc que le signifiant à ce moment là produit la réduction, mais intensifiée à la pure relation imaginaire.

-537-

p. 343, l. 20

« l'autre »

p. 343, l. 29

le signifiant tombe dans le champ qui est pour l'autre exclu,

À ce moment là se produit ce phénomène si singulier qui a donné à se gratter la tête à tous les commentateurs du cas du président Schreber, ce perplexifiant « assassinat d'âmes », comme il s'exprime, qui est pour lui le signal de l'entrée dans la psychose, ce quelque chose bien entendu qui peut avoir toutes sortes de significations pour nous autres, commentateurs analystes, à savoir toujours d'ailleurs quelque chose que nous plaçons dans le champ imaginaire, à savoir ce quelque chose qui a rapport avec le court-circuit de la relation affective qui fait de l'Autre cet être de pur désir qui ne peut être dans le registre de l'imaginaire humain, aussi qu'un être de pure interdestruction. Cette sorte de relation purement duelle qui est le registre même de l'agressivité dans sa source la plus radicale, sans doute dans le cas du président Schreber la relation de ce surgissement purement duel de notre agressivité est commentée par Freud dans le registre de la relation homosexuelle comme telle. Sans doute en avons nous mille preuves, ceci va de la façon la plus cohérente avec tout ce que nous entrevoyons comme définition de la source de l'agressivité, du surgissement de l'agressivité dans le court-circuitage de la simplification duelle de la relation triangulaire, autrement dit de la relation œdipienne. Mais étant donné qu'il nous manque dans le texte, où prétendument nous manquent les éléments qui nous permettraient de serrer de plus près, à savoir quelles ont été véritablement ses relations avec son père, avec tel frère supposé dont Freud aussi fait état, nous n'avons pas besoin de tellement de choses pour comprendre que c'est obligatoirement par cette relation purement imaginaire au « tu » que doit passer le registre du « tu » au moment où il sort si on peut dire des limites de (...) où il devient un « tu » invoqué et évoqué comme tel, c'est-à-dire un « tu » appelé de l'Autre », du champ de l'Autre par le surgissement d'un signifiant primordial, mais qui ne peut en aucun cas être reçu par l'autre, parce que ce signifiant comme tel, ce « tu es celui qui est père », que j'ai nommé la dernière fois, ou « tu es celui qui seras père », il ne peut en

- 538 -

p. 344, l. 2

« l'autre »

p. 344, l. 18 et 19

« est » et « sera »

*Leçon du 27 juin 1956*

aucun cas être reçu parce que c'est du signifiant comme tel, en tant que le signifiant représente ce support indéterminé, ce quelque chose autour de quoi se condense et se groupe un certain nombre, non pas même de significations, mais de séries de significations qui viennent converger par et à partir de l'existence de ce signifiant. Avant qu'il y ait le « Nom du Père », il n'y avait pas de père, il y avait toutes sortes d'autres choses, et Freud même entrevoit - c'est bien pour cela qu'il a écrit Totem et Tabou - quelle direction il peut entrevoir, ce qu'il pourrait y avoir, mais assurément avant que le terme de père se soit institué dans un certain registre, historiquement il n'y avait pas de père. Cette sorte de perspective historique je vous la donne là à titre de pure concession, car elle ne m'intéresse à aucun degré, je ne m'intéresse pas à la préhistoire, si ce n'est pour rendre le registre indicatif qu'il est assez probable qu'un certain nombre de signifiants essentiels manquaient à l'homme de Neandertal. Mais il est complètement inutile d'aller chercher si loin, il manque également aux psychotiques et par conséquent nous pouvons également l'observer sur les objets qui sont à notre portée. Nous pourrions nous arrêter là, en vous faisant remarquer que quand nous nous introduisons après ce moment crucial, ce franchissement absolument essentiel que vous retrouverez toujours, si vous l'observez avec attention, si vous savez le cerner dans toute entrée dans les psychoses, moment où de l'Autre comme tel, et du champ de l'Autre vient l'appel d'un signifiant essentiel qui ne peut pas être reçu. J'ai montré dans une de mes présentations de malades, un antillais qui montrait dans son histoire familiale la problématique de l'ancêtre originel, c'était le français qui était venu s'introduire là-bas, qui avait eu une vie extraordinairement héroïque, une sorte de pionnier, mêlée de hauts et de bas extraordinaires de la fortune, qui était devenu l'idéal de toute la famille. Ce personnage lui-même très déraciné du côté de Détroit où il menait une vie d'artisan assez aisée, se voit littéralement un jour en possession d'une femme qui lui annonce qu'elle va

- 539 -

p. 344, 133  
les sujets  
p. 344, l. 36  
de l'autre

avoir un enfant; on ne sait pas s'il est de lui, mais on sait très exactement que c'est dans les détails de quelques jours qu'éclatent à ce moment là les premières hallucinations de ce personnage. C'est dans la mesure où on lui annonce: « tu vas être père », que quelque chose se produit, qu'un personnage apparaît qui lui dit : « tu es St. Thomas » -je crois que c'est de St. Thomas le douteur qu'il devait s'agir, et non de St. Thomas d'Aquin. Les annonces qui suivent ne laissent aucun doute, elles viennent d'Élisabeth, celle qui a annoncé fort tard dans sa vie qu'elle allait être porteuse d'un enfant. Bref, la connexion de ce registre de la paternité avec l'éclosion d'un certain nombre de phénomènes qui se présentent comme des révélations d'annonciation concernant tout ce qui peut bien faire concevoir à quelqu'un, qui de par ailleurs ne peut littéralement pas, et ce n'est pas par hasard que j'emploie le terme de concevoir. Ce que peut être une génération qui serait en somme une génération, équivaut à ce terme de spéculation alchimique de « *qu'est-ce que la génération ?* » quand nous n'en touchons pas du doigt à proprement parler les *corrélations sexuelles*, est là toujours prêt à surgir comme une sorte de réponse en détournement de tentatives de réponses, de tentatives de reconstituer ce qui est à proprement parler non recevable pour le sujet psychotique.

*À partir de ce moment là, justement parce que l'ego est évoqué pour un moment, quelque en soit le mode d'abord, et je vous prie d'en rechercher dans chaque cas et évoquer au-delà de tout signifiant qui puisse être significatif pour le sujet, la réponse ne peut être que l'usage permanent, je dirais constamment sensibilisé du signifiant dans son ensemble. Et ce que nous observons, c'est que c'est sous ses formes les plus vides, les plus neutres, les plus égo-isées, que le caractère mémorisant qui accompagne tous les actes humains, est aussitôt vivifié, sonorisé, et devient le mode de relation ordinaire d'un ego qui là est évoqué et ne peut pas trouver son répondant dans le signifiant au niveau duquel il est appelé; son pouvoir d'ego est invoqué sans qu'il puisse répondre. Dès lors nous voyons se dérouler tous les phénomènes qui*

- 540 -

p. 345, l. 16

terme de spéculation alchimique,

p. 345, l. 18

pour l'ego dont le pouvoir est invoqué sans qu'il puisse à proprement parler répondre.

Dès lors, ...

*Leçon du 27 juin 1956*

dans le cas du président Schreber, font un caractère excessivement riche de ce cas; toute l'actualité des gestes et des actes est perpétuellement commentée. Ceci n'est pas une telle particularité puisque c'est même la définition de ce qu'on appelle l'automatisme mental. Et pourquoi ? C'est parce que précisément dans la mesure où il est appelé sur le terrain, où il ne peut pas répondre, dès lors c'est la seule façon de réagir qui puisse le rattacher à l'humanisation qu'il tend à perdre; c'est de perpétuellement se présenter dans ce menu commentaire du courant de la vie qui fait ce qu'on appelle le texte de l'automatisme mental. Il n'y a plus pour le sujet qui a franchi cette limite, la sécurité significative coutumière, sinon dans cet accompagnement parlé.

*Je crois que c'est là profondément le ressort de l'automatisme mental, et ce qui permet par un détour de justifier cet usage même du mot automatisme, car singulièrement après tout, nous pourrions le remarquer à ce propos, la force du signifiant est telle, qu'en fin de compte il semble que les mots soient plus intelligents que les personnes, et que si on a fait tellement usage dans la pathologie mentale de ce terme d'automatisme, en ne sachant pas très bien ce qu'on disait. Car réfléchissez bien; quelle est l'extension de l'usage qu'on lui a donné ? Si ceci a un sens assez précis en neurologie où on appelle certains phénomènes de libération « automatisme », le fait que ç'ait été repris en psychiatrie pour désigner ce phénomène d'automatisme mental, cela reste pour le moins problématique. Mais dans la théorie de Clérambault, ce terme d'automatisme ne peut être repris analogiquement. Néanmoins, c'est le terme le plus juste; car si vous y regardez de près sur cet « automaton » dont Aristote prend le sens pour l'opposer à celui de la fortune, distinction aujourd'hui complètement oubliée, si nous allons droit au signifiant, c'est-à-dire dans cette occasion avec toutes les réserves que comporte une telle référence à l'étymologie, nous voyons que l'« automaton » ne veut rien dire d'autre que quelque chose comme mythe, ce qui veut dire justement penser. L'automatisme c'est ce qui pense vraiment par soi-même,*

- 541 -

p. 345, l. 33

... la sécurité significative coutumière, sinon grâce à l'accompagnement par le perpétuel commentaire de ses gestes et actes.

p. 345, l. 38

cela justifie l'usage même du mot d'automatisme,

p. 346, l. 5

... l'étymologie, nous voyons que l'« automaton »...

p. 346, l. 5

l'« automaton », c'est ce que pense vraiment par soi-même,

c'est ce qui n'a justement aucun lien de cet au-delà, l'ego, qui donne son sujet à la pensée *et qui aussi pour le coup nous fait penser à quelque chose de toujours très visible et problématique*. Si le langage parle tout seul, c'est bien là l'occasion ou jamais d'utiliser le terme d'automatisme, et c'est ce qui donne sa résonance authentique, c'est probablement aussi son côté satisfaisant pour nous, au terme d'automatisme mentale dont usait Clérambault.

*Cette introduction du sujet Schreber dans la psychose, à la lumière de ce que nous venons là de mettre en évidence, nous les comparerons la prochaine fois pour les rapprocher, et voir ce qui manque à chacun des deux points de vue; l'introduction à la vérité qui ne change en rien dans sa plantation, dans son décor, dans l'équilibre d'ensemble de ses bords*, tant de celle de Freud qui est celle d'une homosexualité latente impliquant une position féminine, et c'est là qu'est le saut. Freud nous dit: fantasme d'imprégnation fécondante, comme si la chose allait de soi; c'est-à-dire que toute acceptation de la position féminine impliquait comme par surcroît ce registre qui est tellement développé par le délire de Schreber, et qui fait de lui ultérieurement la femme de Dieu. La théorie de Freud là-dessus, c'est que c'est la seule façon pour lui d'éluder ce qui résulte de la crainte de la castration; il subira; mais ça peut être autre chose que l'éviration, ça peut être simplement la démasculinisation, ou la transformation en femme; mais après coup, comme quelque part Schreber le fait lui-même remarquer, ne vaut-il pas mieux être une femme spirituelle qu'un pauvre homme absolument opprimé, malheureux, voire castré ? Bref, que c'est dans cet agrandissement à la taille du sujet même de l'univers *du Dieu Schreberien* que se trouve la solution du conflit introduit par l'homosexualité latente.

En gros, nous verrons que c'est cette théorie qui respecte le mieux l'équilibre du progrès de la psychose chez Freud. Néanmoins il est certain que les objections que madame Ida Macalpine qui mérite dans cette occasion de donner la réplique, voire de s'opposer ou de compléter une partie de

- 542 -

p. 346, l. 6

l'ego qui donne son sujet à la pensée.

p. 346, G 9 « usait »

p. 346, l. 8

le terme d'automatisme, et c'est ce qui donne au terme dont usait de Clérambault

p. 346, l. 12

de voir la prochaine fois ce qui manque à chacun des deux points de vue.

p. 346, l. 13

développés par Freud et Mme Ida Macalpine.

p. 346

« après tout » p. 346, l. 23

Bref, c'est dans un agrandissement à la taille de l'univers...

*Leçon du 27 juin 1956*

la théorie freudienne, elle qui met en évidence tout à l'opposé comme déterminant dans le procès de la psychose, ce qu'elle situe dans la direction du fantasme de grossesse, le fantasme de grossesse pour autant qu'il reposait implicitement sur quelque chose qui montrerait une symétrie tout à fait rigoureuse entre les deux grands manques qui peuvent se manifester à titre névrosant dans chaque sexe. Elle va fort loin là-dedans, et il y a des choses très amusantes. Il est certain qu'il y a infiniment de choses dans le texte qui permettent de le soutenir; et que même l'évocation de l'arrière plan d'une sorte de civilisation héliolythique où le soleil pris comme féminin et incarné dans la pierre, serait le symbole fondamental, sorte de pendant féminin de la promotion du phallus dans la théorie classique, est quelque chose qui trouve le répondant le plus amusant dans le terme du nom même de la ville où est hospitalisé Schreber, qui se trouvait être Sonnenstein. Je vous signale ceci simplement pour vous montrer que nous rencontrons à tout instant, *et qu'il n'y a pas lieu de ne pas y attacher toute son importance*, ces sortes de diableries du signifiant, ces sortes de niques que nous rencontrons constamment dans les analyses concrètes des gens les moins névrosés, où nous voyons se faire ce recoupement singulier venu de tous les coins de l'horizon, d'homonymies étranges qui semblent donner une unité par ailleurs insaisissable quelquefois à l'ensemble du destin comme aux symptômes du sujet.

Assurément moins qu'ailleurs il convient de reculer devant cette investigation quand il s'agit du moment d'entrée dans la psychose par exemple. Notez au passage que lors de sa seconde rechute, alors que Schreber arrive extrêmement perturbé à la consultation de Flechsig, et que Flechsig a déjà été pour lui haussé à valeur certainement d'un personnage paternel éminent, que d'autre part nous avons toutes les antécédences connotées dans l'observation, que je pourrais dire cette mise en alerte ou en suspension de la fonction de la paternité; nous savons par son propre

- 543 -

p. 346, l. 41

nous rencontrons ces diableries, ces niques du signifiant,



témoignage qu'il a espéré devenir père, nous savons d'ailleurs que sa femme dans l'intervalle de huit ans qui a séparé la première crise de la seconde, a éprouvé plusieurs avortements spontanés. Une parole semble particulièrement significative, voire malheureuse; ce que lui dit Flechsig, ce *personnage qui a déjà manifesté dans ses rêves et par l'intrusion de cette image* « *qu'il serait beau d'être une femme subissant l'accouplement* », *Flechsig dont nous savons par ailleurs par toutes sortes de recoupements*, lui dit que depuis la dernière fois on a fait d'énormes progrès en psychiatrie, qu'on allait lui coller un de ces petits sommeils qui va être bien fécond. Peut-être était-ce justement la chose qu'il ne fallait pas dire, car à partir de ce moment-là, notre Schreber ne dort absolument plus, et il préfère essayer de se pendre cette nuit-là. *Enfin nous entrons là dans le registre de la relation de procréation impliquée avec le rapport fondamental du sujet à la mort. C'est ce que j'espère réserver pour la prochaine fois.*

544

p. 347, l. 7

significative, voire malheureuse, que Fleschig dit à Schreber...

p. 347, l. 18

« était-ce »

p. 347, l. 19

et cette nuit-là, il essaie de se pendre. La relation de procréation est en effet impliquée dans le rapport du sujet à la mort.

## Leçon 25, 4 juillet 1956

Je ne sais pas très bien par quel bout commencer pour finir ce cours. À tout hasard, je vous ai mis au tableau deux petits schémas

-L'un que vous devez connaître qui est ancien. C'est celui d'une espèce de grille, par lequel j'ai commencé cette année à essayer de vous montrer comment se posait le problème du délire, si nous voulions le structurer, lorsqu'il semble bien être apparemment une relation liée par quelque bout à la parole. Ce schéma auquel je pourrai peut-être encore avoir à me référer, je vous le rappelle donc. Je pense qu'il est déjà pour vous suffisamment commenté.

-Un autre, qui est différent, tout nouveau, et auquel j'aurai peut-être besoin de me référer tout à l'heure.

Nous partons aujourd'hui du point où je vous ai laissés la dernière fois, c'est-à-dire en fin de compte de descriptions opposées, celle de Freud, celle d'une psychanalyste qui est très loin d'être sans mérite et qui, pour représenter des tendances les plus modernes, a au moins l'avantage de le faire fort intelligemment. Ce que je vous ai décrit cette année était avant tout centré sur le souci de remettre l'accent sur la structure du délire. Ce délire, j'ai voulu vous montrer qu'il s'éclairait dans tous ses phénomènes; je crois même pouvoir dire dans sa dynamique, très essentiellement considérée

- 545 -

comme une perturbation de la relation à l'Autre, sans doute, et comme tel donc lié à un mécanisme transférentiel. *Mais l'intérêt, pour prendre le problème dans le registre où nous l'avons abordé, c'est-à-dire en référence aux fonctions et à la structure de la parole.* C'est d'arracher, de libérer ce mécanisme transférentiel de je ne sais quelles confuses et diffuses relations d'objet, qui, par hypothèse, sera chaque fois que nous aurons affaire à un trouble considéré comme immature, mais considéré dans sa globalité, *ce qui ne nous laisse pas d'autre jeu qu'une sorte de série linéaire de cette immaturation de la relation d'objet.* Bien loin qu'elle puisse d'une façon quelconque se situer dans une telle référence, développementale, si tant est justement qu'elle implique, quelles qu'en soient les émergences, cette unilinéarité. je crois que l'expérience montre que nous arrivons à des impasses, à des explications insuffisantes, immotivées, qui se superposent de façon telle qu'elles ne permettent pas de distinguer les différents cas et tout principalement et au premier plan, la différence de la névrose et de la psychose.

À elle seule, l'expérience du délire partiel comme tel, s'oppose à parler d'immaturation, voire de régression ou de simple modification de la relation d'objet *pure et simple, comme telle.* Et quand même n'aurions-nous pas les psychoses et seulement les névroses, nous verrons l'année prochaine que la notion d'objet n'est pas univoque, quand je vous ai annoncé que je commencerai, je pense, par opposer des phobies à l'objet des perversions. Ce sera une autre façon de reprendre le même problème au niveau de la case « objet » dans les relations du sujet à l'Autre. Ici, au niveau des psychoses, je dirai que c'est là les deux termes opposés.

Limitons-nous ici et résumons rapidement comment en somme, la position de Freud sur le sujet de ce délire se situe, quelles sont les objections qu'on lui apporte et, si ces objections lui étant apportées, on a ébauché le moindre petit commencement de meilleure solution.

Freud, nous dit-on, après l'avoir lu, nous explique que le délire de Schreber est lié à une irruption de la tendance

- 546 -

p. 349, l. 11

un mécanisme transférentiel.

p. 349, l. 16

dans sa globalité comme immature, on se rapporte à une série développementale linéaire dérivant de l'immaturation de la relation d'objet.

p. 350, l. 3

modification de la relation d'objet.

*Leçon du 4 juillet 1956*

homosexuelle, laquelle est niée par le sujet. *Pourquoi est-elle niée ? Nous allons le voir tout à l'heure. Cette négation, je résume... vous pourrez en vous reportant au texte -je pense que vous l'avez fait depuis longtemps -, vous apercevoir si oui ou non mon résumé est exact, équilibré..., cette négation, dans le cas de Schreber qui n'est pas névrosé, aboutit à ce que nous pourrions appeler une érotomanie divine, avec ce mode de double renversement à la fois sur le plan symbolique, à savoir d'un accent renversé sur un des termes de la phrase, qui symbolise la situation.*

Vous savez comment Freud répartit les diverses dénégations de la tendance homosexuelle. C'est à l'intérieur d'une phrase « je l'aime... » qu'il nous dira, qu'il y a plus d'une manière d'introduire la dénégation *dans cette simple négation de la situation*. On peut dire: « ce n'est pas moi qui l'aime » ; on peut dire « ce n'est pas lui que j'aime » ; on peut dire: « ce n'est pas d'aimer lui qu'il s'agit pour moi... je le hais », par exemple. Et aussi bien nous dit-il que la situation n'est jamais simple, ni se limite à ce simple renversement symbolique que, pour des raisons d'ailleurs qu'il tient pour suffisamment implicites, mais sur lesquelles, à la vérité, il n'insiste pas, le renversement imaginaire de la situation dans une partie seulement de ses trois termes se produit, à savoir que, par exemple le « je le hais » se transforme en un « il me hait » *par un mécanisme imaginaire de la projection*; comme par exemple dans notre cas « ce n'est pas lui que j'aime, c'est quelqu'un d'autre », ici, c'est un grand Lui, puisque c'est Dieu lui-même... se renverse en un «il m'aime» comme dans toute érotomanie.

Il est donc clair que Freud nous indique que ce n'est pas sans un renversement très avancé de l'appareil symbolique comme tel que peut se classer, se situer, se comprendre, l'issue terminale de la défense contre la tendance homosexuelle.

Pourquoi cette défense si intense qu'elle va faire au sujet traverser des épreuves qui vont à un moment à rien moins qu'à la déréalisation non seulement du monde extérieur en général, mais des personnes mêmes qui l'entourent et

- 547 -

p. 350,l. 18

... la tendance homosexuelle. Le sujet la nie, se défend contre elle.

p. 350, l. 20

... une érotomanie divine.

p. 350,l 24

il y a plus d'une manière d'introduire la dénégation dans cette phrase.

p. 350,131

« il me hait » par projection.

jusqu'aux plus proches, de l'autre comme tel, qui nécessitent toute cette reconstruction délirante que le sujet progressivement resituera, mais d'une façon profondément perturbée, un monde où il puisse se reconnaître et d'une façon combien également perturbée. Il ne se reconnaîtra pas comme le sujet destiné dans un temps, projeté dans l'incertitude du futur, dans une échéance indéterminée mais certainement indépassable, à devenir sujet de miracle divin par excellence, d'une récréation de toute l'humanité, dont il sera lui-même le support et le réceptacle féminin.

*L'explication de Freud à propos de ce délire*, qui se présente bien ici dans sa terminaison avec tous les caractères mégalomaniaques des délires de rédemption, dans leurs formes les plus développées, l'explication de Freud, si on la serre de près, a l'air de tenir toute entière dans la référence au narcissisme. C'est d'un narcissisme menacé que part la défense contre la tendance homosexuelle. La mégalomanie représente ce par quoi la crainte narcissique s'exprime, dans un agrandissement du moi lui-même du sujet aux dimensions du monde, dans un fait d'économie libidinale qui se trouve apparemment entièrement sur le plan imaginaire. Le sujet se fait l'objet même de l'amour de l'être suprême; dès lors, il peut bien abandonner ce qui lui semblait au prime abord le plus précieux de ce qu'il devait, en tout cas sauver, à savoir la marque de sa virilité.

En fin de compte, *que voyons-nous de l'interprétation de Freud ?* Je le souligne, le pivot, le point de concours de la dialectique libidinale auquel se réfère tout le mécanisme et tout le développement de la névrose, est le thème de la castration. C'est la castration qui conditionne la crainte narcissique. C'est l'acceptation de la castration qui doit être payée d'un prix aussi lourd que le remaniement de toute la réalité par le sujet.

Cette prévalence sur laquelle Freud ne démord pas, qui est celle dont on peut dire que c'est dans l'ordre matériel explicatif de la théorie freudienne, une invariante d'un bout à l'autre - une invariante, ce n'est pas assez dire, c'est une

- 548 -

p. 351, l. 7

Le délire de Schreber...

p. 351, l. 22

Mais en fin de compte,

*Leçon du 4 juillet 1956*

invariante prévalente, le veux dire dont il n'a jamais, dans le conditionnement théorique de l'inter-jeu subjectif où s'inscrit l'histoire d'un phénomène psychanalytique quelconque, dont il n'a jamais tiré, ni subordonné, ni même relativé la place. Donc c'est autour de lui, dans sa communauté analytique, *mais jamais dans son œuvre*, qu'on a voulu lui donner des symétries, des équivalents, la place centrale de l'objet, *disons le centre «phallique» et de sa fonction essentielle dans l'économie libidinale*, chez l'homme comme chez la femme. Et ce qui est tout à fait essentiel et caractéristique dans les théorisations données et maintenues par Freud, quelque remaniement qu'il ait apporté, *rendez-vous compte, c'est cela qui est important*, c'est que ceci ne s'est jamais modifié à travers aucune des phrases de la schématisation qu'il a pu donner de la vie psychique. *C'est autour de la castration, et ceci d'une manière d'autant plus frappante qu'en fait, si vous lisez le texte avec attention ce sera là la valeur de l'objection de Mme Macalpine, - Je voudrais dire, cela pourrait être sa valeur*, parce que c'est la seule chose qu'elle ne mette pas vraiment en évidence; vous verrez, je le dirai tout à l'heure, ce sur quoi elle fait tourner son argumentation - mais si il y a quelque chose qui est vrai dans ses remarques, c'est effectivement qu'il ne s'agit jamais de castration, puisque c'est le terme latin qui sert en allemand « *Entmannung* », et que quand on lit les textes de Schreber, on s'aperçoit que « *Entmannung* » veut dire, et bien formellement, « transformation » avec tout ce que ce mot comporte de transition, « transformation en femme »; affectif\* de procréation, de fécondité, mais non pas du tout de castration. N'importe, ce qui est frappant et essentiel dans le texte de Freud, c'est que c'est autour du thème de la castration, de la perte de l'objet phallique, qu'il fait tourner toute la dynamique qu'il veut donner du sujet Schreber.

*Évidemment, sans explications*, nous devons constater ce bilan qu'à travers même certaines - et particulièrement

\*Commentaire: effectivement. Il s'agit là d'une erreur de transcription.

- 549 -

p. 351, l. 32

C'est autour de Freud, c'est dans la communauté analytique,

p. 351, l. 34

Mais dans son œuvre, l'objet phallique a la place centrale dans l'économie libidinale... p.

351, l. 38

Freud, quelque remaniement

p. 351, l. 41

S'il y a quelque chose qui est vrai dans les remarques de Mme Macalpine.

p. 352, l. 5

... la dynamique du sujet Schreber

celle-là - faiblesses de son argumentation, *le fait de faire pivoter autour des termes: tendance homosexuelle, économie libidinale*, inséré dans la dialectique imaginaire du narcissisme, point essentiel, enjeu du conflit, l'objet viril assurément nous permet de rythmer, de comprendre les différentes étapes de l'évolution du délire, ses phases et sa construction finale.

Bien plus, nous avons pu noter au passage toutes sortes de finesses, laissées en quelque sorte en amorce dans l'avenue ouverte, nom complètement explorée, celles par exemple où il montre que seule la projection ne peut pas expliquer le délire; qu'on ne peut dire qu'il ne s'agisse là que d'un reflet, en quelque sorte, un miroir du sentiment du sujet mais qu'il est indispensable d'y déterminer les étapes et, si l'on peut dire, à un moment donné une perte de la tendance qui vieillit. J'ai beaucoup insisté au cours de l'année, que ce qui a été refoulé au dedans reparaît au dehors, ressurgit dans un arrière plan, et ne ressurgit pas dans une structure simple; mais nous l'avons vu, dans une position si l'on peut dire interne, qui fait que le sujet lui-même, qui se trouve être l'agent de la persécution dans les cas présent, est un sujet ambigu, problématique. Il n'est après tout dans son premier abord, que le représentant d'un autre sujet qui, non seulement permet, mais sans aucun doute agit en dernier terme; bref, d'un échelonnement dans l'altérité de l'autre, qui est un des problèmes sur lequel Freud à la vérité nous a conduit mais où il s'arrête.

*Tel est à peu près l'état des choses au moment où nous quittons le texte de Freud.*

Ida Macalpine, après d'autres termes, mais d'une façon plus cohérente que d'autres, objecte que rien, nous dit-elle, ne nous permet de concevoir ce délire comme étant quelque chose qui suppose la maturité génitale, si j'ose dire, qui expliquerait, ferait comprendre la crainte de la castration. La tendance homosexuelle est loin de se manifester comme quelque chose de primaire. Dès le début, ce que nous voyons ce sont les symptômes, d'abord hypocondriaques,

-550

p. 352, l. 28

... un des problèmes sur lesquels Freud à la vérité nous conduit, mais où il s'arrête.

*Leçon du 4 juillet 1956*

ce sont des symptômes psychotiques ce quelque chose de particulier qui est au fond de la relation psychotique comme de toutes sortes de phénomènes, et spécialement voie d'introduction de la phénoménologie de ce cas. Car cette clinicienne qui s'est tout spécialement occupée des phénomènes psychosomatiques, et c'est là qu'elle a pu avoir l'appréhension directe d'un certain nombre de phénomènes, structurés tout différemment de ce qui se passe dans les névroses, à savoir ce quelque chose que nous pourrions appeler je ne sais qu'elle empreinte ou inscription directe d'une caractéristique d'un temps, si l'on peut dire, ou même dans certains cas, du conflit, sur ce que l'on peut appeler directement enfin le tableau matériel que présente le sujet en tant qu'être corporel. Tel symptôme, tel qu'une éruption diversement qualifiée dermatologiquement - qu'importe - de la face, sera quelque chose qui se mobilisera en fonction de tel ou tel anniversaire; et ce sera en quelque sorte, une façon directe, sans aucune dialectique, sans aucun intermédiaire, sans aucune interprétation que nous pourrions recouper, équivalent, la correspondance du symptôme avec quelque chose qui est du passé du sujet.

Est-ce là quelque chose qui a poussé Ida Macalpine à se poser le problème très singulier de telles correspondances ? je dis bien, il s'agit bien là de correspondance directe entre le symbole et le symptôme. L'appareil du symbole manque tellement aux catégories mentales du psychanalyste aujourd'hui que c'est par l'intermédiaire uniquement de l'un des fantasmes que peuvent être conçues de telles relations. Et aussi bien toute son argumentation consistera-t-elle à nous rapporter dans le cas du président Schreber le développement du délire à un thème fantastique, à *une fixation imaginaire*, selon le terme courant, dans tout développement de cet ordre de nos jours préœdipien, soulignant que ce qui tient le désir, ce qui le soutient, est essentiellement, et avant tout un thème de procréation, si je puis dire, poursuivi par lui-même, asexué dans sa forme, n'entraînant le sujet dans les conditions de dévirilisation, de féminisation, comme je vous l'ai

- 551 -

p. 353,1.14

le développement du délire à un thème fantasmatique, à une fixation originelle



dit, également, formellement, que comme une sorte de conséquence à posteriori, si l'on peut dire, de l'exigence dont il s'agissait. Le sujet est quelque chose qui doit être né dans la seule relation de l'enfant à la mère, et pour autant que l'enfant, avant toute constitution d'une relation triangulaire, verrait naître en lui un fantasme de désir, désir d'égaliser la mère dans sa capacité de faire un enfant. C'est aussi toute l'argumentation d'Ida Macalpine qu'il n'y a pas de raison de poursuivre ici tous ses détails; ils sont riches, mais après tout ils sont à votre portée. Elle a fait une préface et une postface fort bien nourries à l'édition qu'elle a faite en anglais du texte de Schreber, où *elle expose tous ses thèmes*. L'important est bien de voir en quoi ceci se rattache à une certaine réorientation de toute la dialectique analytique qui tend à faire de l'économie imaginaire du fantasme et des diverses réorganisations ou désorganisations, restructurations ou déstructurations fantasmatiques, le point pivot, *le point aussi efficace* de tout progrès compréhensif, et aussi de tout progrès thérapeutique. Le schéma actuellement accepté de façon si commune, frustration, agressivité, régression, est bien là, au fond de tout ce que Mme Ida Macalpine suppose pouvoir expliquer de ce délire. Elle va très loin. Elle dit: il n'y a déclin du monde *pour le sujet Schreber*, il n'y a crépuscule du monde, et à un moment donné désordre quasi confusionnel de ses appréhensions de la réalité que parce qu'il faut que ce monde soit recrée, introduisant une sorte de finalisme de l'étape même la plus profonde du désordre mental. Tout le mythe n'est construit que parce que c'est la seule façon que le sujet Schreber arrive à se satisfaire dans son exigence imaginaire d'un enfantement.

*À la vérité, sans aucun doute, ce « picturing » peut permettre de concevoir, en effet, cette sorte d'imprégnation imaginaire du sujet à renaître. Mais ce que l'on peut alors se demander, c'est si les origines de la mise en jeu imaginaire, et je dirai presque que là je calque un des thèmes du sujet qui est, comme vous le savez la mise en jeu qui va faire toute cette construction délirante.*

- 552 -

p. 353, l. 26

l'édition qu'elle a faite en anglais du texte de Schreber.

p. 353, l. 10

le point pivot... p. 353, l. 35

il n'y a, dit-elle, déclin, p. 353, l. 41

exigence imaginaire d'enfantement.

p. 354, l. 13

comme vous le savez, le « picturing ».

*Leçon du 4 juillet 1956*

Qu'est-ce qui nous permet, puisqu'il ne s'agit que de fantasmes imaginaires, qu'est-ce qui nous permet dans la perspective d'Ida Macalpine de comprendre comment la fonction du père, *qui est au contraire si promue, si mise en évidence, que quelque envie, quelque dessein qu'on ait de combattre la prévalence donnée par Freud dans la théorie analytique de la fonction du père, il est tout de même indéniable, frappant, quelles que puissent être certaines faiblesses de l'argumentation freudienne à propos de la psychose, de voir dans ce délire la fonction du père promue, exaltée, au point qu'il ne faut rien moins que Dieu le père lui-même dans le délire, et chez un sujet qui jusque là, comme il nous l'affirme, ceci n'a eu aucun sens, il faut rien moins que Dieu le père lui-même pour que le délire arrive, si; l'on peut dire, à son point d'achèvement, à son point d'équilibre.*

La prévalence, dans toute l'évolution de la psychose de Schreber, des personnages paternels *en tant que tels*, qui se substituent les uns aux autres, et vont toujours en s'agrandissant et en s'enveloppant les uns les autres, jusqu'à s'identifier au père divin lui-même, à la divinité marquée de l'accent proprement paternel, *est quand même quelque chose qui reste absolument inébranlable et destiné à nous faire reposer le problème; savoir comment il se fait que quelque chose qui donne, si je puis dire, autant de raison à Freud, n'est quand même malgré tout par lui abordé que par certains biais, que sous certains modes qui, incontestablement, nous laissent pourtant à désirer?*

Tout reste en réalité équilibré. Tout reste, au contraire, ouvert et insuffisant dans la rectification qu'essaie d'en donner Mme Ida Macalpine. Ce n'est pas seulement cette énormité du personnage fantasmatique du père qui nous permet de dire que nous ne pouvons d'aucune façon nous fonder sur une dynamique de l'irruption du fantasme préœdipien. Il y a bien d'autres choses encore, jusques et y compris ce qui, et dans les deux cas, reste énigmatique, *ce à quoi nous sommes spécialement accrochés cette année.* Mais ce qu'incontestablement Freud approche beaucoup plus que

- 553 -

p. 354, l. 6

qu'est-ce qui nous permet de comprendre la prévalence donnée par Freud à la fonction du père ?

p. 354, l. 7

la fonction du père ? Quelles que puissent être certaines des faiblesses de l'argumentation freudienne à propos de la psychose, il est indéniable que la fonction du père est si exaltée chez Schreber qu'il ne faut rien de moins que Dieu le père, et chez un sujet pour qui jusque-là cela n'avait aucun sens, pour que le délire arrive à son point d'achèvement, d'équilibre.

p. 354, l. 13 personnages paternels...

p. 354, l. 16

l'accent proprement paternel, est indéniable, inébranlable.

p. 354, l. 17

que quelque chose qui donne autant raison à Freud ne soit abordé par lui que sous certains modes qui laissent à désirer ?

p. 354, l. 25

ce qui, dans les deux cas, reste énigmatique.

Mme Ida Macalpine, le côté écrasant, prépondérant, énorme, proliférant, végétant des phénomènes d'auditivité verbale, de cette formidable captation du sujet pris dans ce monde de la parole, devenu pour lui non seulement une perpétuelle coprésence - ce que j'ai appelé la dernière fois un accompagnement parlé de tous ses actes - mais une perpétuelle intimité, sollicitation, voir sommation à se manifester sur ce plan; puisque ce dont il s'agit c'est que jamais un seul instant, il ne cesse lui-même de témoigner dans l'invite constante de la parole qui l'accompagne; non pas qu'il y réponde, mais qu'il est là, présent et capable, s'il n'y répond pas de ne pas répondre, parce que c'est peut-être, dit-il, qu'on voudrait le contraindre à dire quelque chose de bête; mais à en témoigner que, aussi bien pour sa réponse que pour sa non-réponse, il est quelqu'un de toujours éveillé à ce dialogue intérieur *et dont le seul chemin qu'il ferait dans cette présence à ce dialogue témoignerait*, serait le signal pour lui de ce qu'il appelle « *Verwesung* », c'est-à-dire comme on l'a traduit justement une sorte de décomposition.

C'est là-dessus que nous avons attiré l'attention et que nous insistons pour dire, ce qui fait la valeur de la position freudienne pure, ce qui fait que malgré le paradoxe que présentent certaines manifestations de la psychose par rapport à la dynamique que Freud a reconnue dans la névrose, se trouve quand même abordé d'une façon plus satisfaisante dans la perspective freudienne, c'est que, implicite à cette perspective jamais complètement dégagee, parce que Freud ne l'a pas dégagee par cette voie directement, *il ne l'a aperçue que par un autre abord qui est précisément celui, je vous l'ai montré, non sans dessein, l'année dernière à propos du principe du plaisir*. Ce qui seul fait tenir la position de Freud en présence de cette sorte de planification, si on peut dire, des signes instinctuels, de l'instinct, imaginé de quoi (...) tend à se réduire après lui la dynamique psychanalytique. C'est que c'est précisément sous la forme de ces termes jamais abandonnés par Freud, exigés par lui pour toute compréhension analytique possible, même là où cela ne colle qu'approximativement,

- 554 -

p. 354, l. 37

il est toujours éveillé à ce dialogue intérieur. Ne plus l'être...

p. 355, l. 4

Freud ne l'a jamais dégagee complètement,

*Leçon du 4 juillet 1956*

car cela colle encore mieux de cette façon-là, *que s'il ne le faisait pas entrer en jeu*, à savoir la fonction du père, à savoir le complexe de castration. Ce dont il s'agit ce n'est pas purement et simplement d'éléments imaginaires. Ce qu'on a retrouvé dans l'imaginaire, par exemple, sous la forme de mère phallique, n'est pas homogène, cela vous le savez tous, au complexe de castration en tant qu'il est intégré dans la situation triangulaire de l'Œdipe. La situation triangulaire de l'Œdipe est quelque chose qui n'est pas complètement élucidé dans Freud, mais qui, du seul fait qu'elle est maintenue toujours, est là pour prêter à cette élucidation, et cette élucidation n'est possible que si nous reconnaissons qu'il y a dans l'élément tiers l'élément central pour Freud, et à juste titre, du père, un élément signifiant irréductible à toute espèce de conditionnement imaginaire.

Je ne dis pas que *le terme du père*, le nom du père, soit seul un élément, que nous puissions dire ça; le dirai que cet élément nous pouvons le dégager chaque fois que nous appréhendons quelque chose qui est à proprement parler de l'ordre symbolique. J'ai relu à ce propos, parmi d'autres choses, une fois de plus, l'article de Jones sur le symbolisme.

*Quand on voit l'effort que fait ce poupon du maître pour serrer le symbole et nous expliquer que c'est là sans doute une déviation Jungienne, je ne sais plus quoi, que de voir dans le symbole quelque chose qui en lui-même réduit tous les caractères d'une grande relation fondamentale, il prend un exemple, il en prend plus d'un.* Mais je vais en prendre un des plus notoires. Il nous dit par exemple, pour l'anneau, un anneau, il n'entrera pas en jeu en tant que symbole au sens analytique, en tant qu'il représente le mariage, avec tout ce que le mariage comporte de culturel, d'élaboré. Foin de tout ceci, la peau nous en horripile... nous ne sommes pas des gens à qui nous parlerons d'analogisme. Si l'anneau signifie quelque chose ce n'est pas en raison de sa relation à une référence ainsi supersublimée, car c'est comme cela qu'il s'exprime, c'est quelque part dans la sublimation que nous devons chercher que si l'anneau est le symbole du mariage, eh bien, c'est parce qu'il

- 555 -

p. 355, l. 10

car cela colle encore mieux de cette façon-là,

p. 355, l. 21

un élément signifiant, irréductible à toute espèce de conditionnement imaginaire.

p. 355, l. 26

l'article d'Ernest Jones sur le symbolisme.

est le symbole de l'organe féminin. Est-ce que ceci n'est pas de nature à nous laisser rêveur? Nous savons bien naturellement que l'intérêt de la mise en jeu est signifiante dans le symptôme, et justement sans lien avec ce qui est de l'ordre de la tendance et des relations des plus bizarres.

*Mais sans se laisser emporter dans une telle dialectique au point de ne pas s'apercevoir que l'anneau ne saurait être en aucun cas la symbolisation naturelle du sexe féminin, c'est vraiment ne pas comprendre que pour rêver qu'on passe à son doigt un anneau au moment où comme dans le conte auquel je pense, que vous connaissez tous, tout au moins le thème, qui s'appelle « l'Anneau de Hans Carvel » qui est une bonne histoire du Moyen Age reprise par Balzac dans ses « Contes Drolatiques ». Le brave homme qu'on dépeint fort coloré, et quelque foison nous dit que c'est un curé qui se retrouve au milieu de la nuit rêvant d'anneau et le doigt passé là où l'anneau est appelé... Et sans y répondre. Il faut vraiment avoir des symbolisations naturelles, des idées les plus étranges, car il faut bien le dire, quoi, dans l'expérience, peut faire correspondre, on peut bien dire les choses en mettant les points sur les « i », l'expérience de la pénétration dans cet orifice, puisque d'orifice il s'agit, à une expérience qui ressemble en quoi que ce soit à un anneau, si on ne sait pas déjà d'avance ce que c'est qu'un anneau ?*

Un anneau, ce n'est pas un objet qui se rencontre dans la nature, et s'il y a quelque chose dans l'ordre de la pénétration, qui ressemble à la pénétration plus ou moins serrée, ce n'est assurément pas cela. je fais appel, comme disait Marie-Antoinette, non pas à toutes les mères, mais à tous ceux qui n'ont jamais mis leur doigt quelque part, ce n'est certainement pas la pénétration en cet endroit, mon dieu, enfin, plutôt mollusqual qu'autre chose (...) Si quelque chose dans la nature est destiné à nous suggérer certainement des propriétés, cela se limite très précisément à ce à quoi le langage a consacré le terme « anus », qui s'écrit, comme vous le savez en latin avec un seul « n » et qui n'est rien moins que ce pudiquement, les commentateurs des anciens dictionnaires,

- 556 -

p. 356, l. 2

11 faut vraiment avoir des symbolisations naturelles une idée des plus étranges pour croire que l'anneau est la symbolisation naturelle du sexe féminin.

commentent... c'est-à-dire justement, l'anneau que l'on peut trouver derrière. Mais pour confondre l'un et l'autre quant à ce qu'il peut s'agir d'une symbolisation naturelle, il faut vraiment qu'on ait eu dans l'ordre de ces perceptions cogitatives... Freud lui-même s'est vraiment désespéré de vous, pour ne pas vous enseigner la différence, qu'il vous ait considéré à l'extrême comme incurable buseaux.

L'élucubration, dans cette occasion de M. Jones, est justement destinée à nous montrer combien nous signifions peut-être quelque chose, là, dans cette occasion, de primitif, que si justement l'anneau peut, en l'occasion être engagé dans un rêve, voire un rêve aboutissant à une action sexuelle, *que plus humoristiquement, la traduction gauloise nous donne; c'est précisément en tant que l'anneau existe déjà, comme signifiant, et très précisément avec ou sans les connotations.* Si ce sont les connotations culturelles qui effraient M. Jones, c'est bien là qu'il a tort; c'est qu'il ne s'imagine pas qu'un anneau c'est justement quelque chose par quoi l'homme, dans toute sa présence au monde, est capable de cristalliser bien autre chose encore que le mariage. *L'anneau est primordial par rapport, par exemple, à toutes sortes d'éléments, l'élément - ce que nous appelons comme éléments, en effet, le cercle indéfini, l'éternel retour, une certaine constance dans la répétition.* L'anneau est loin d'être ce qu'en fin de compte, M. Jones a l'air de croire, à la façon des personnes qui croient que pour faire des macarons, on prend un trou et qu'on met de la farine autour; un anneau n'est pas un trou avec quelque chose autour, un anneau a avant tout une valeur signifiante, *et c'est bien de cela qu'il s'agit. Nous n'avons pas besoin même, de faire entrer un terme comme celui-là au premier plan comme exemple. Ce à quoi ce discours tend, c'est quelque chose qui vient enfin de compte à la parole, et par cette voie. C'est que rien n'expliquera jamais dans l'expérience, qu'un homme entend, ce qui s'appelle entendre quelque chose à la formulation la plus simple, quelle qu'elle soit pour qu'elle s'inscrive dans le langage, et qu'elle se réduise à la forme de la*  
-557-

p. 356, l. 34

*un rêve aboutissant à une action sexuelle,*

p. 356, l. 40

*capable de cristalliser bien autre chose encore que le mariage.*

p. 357, l. 2

*Un anneau a avant tout une valeur signifiante.*

parole la plus élémentaire de la fonction du langage, au « c'est cela », en tant que pour un homme cette formule a un sens explicatif. Il a vu quelque chose, n'importe quoi, quelque chose qui est là. « C'est cela... » quelle que soit la chose. Ce « c'est cela » est déjà quelque chose qui se situe, en présence de quoi il est, qu'il s'agisse du plus singulier, du plus bizarre, du plus ambigu. « C'est cela maintenant » ceci repose quelque part ailleurs que là où c'était auparavant, c'est-à-dire nulle part. Maintenant il sait ce que c'est.

Je voudrais un instant prendre *en main* le tissu *le plus inconsistant, exprès, le plus mince de ce qui peut se présenter à l'homme, et pour cela nous avons un domaine où nous n'avons qu'à aller le chercher*, parce qu'il est exemplaire, c'est celui du météore, quel qu'il soit. Par définition, le météore est justement « cela », c'est réel, et en même temps, c'est quoi ? C'est illusoire. Ce serait tout à fait erroné de dire que c'est imaginaire. L'arc en ciel, « c'est cela. » Quand vous dites que l'arc en ciel « c'est cela », vous dites « ça » ; eh bien, après ça vous cherchez. On s'est cassé la tête pendant un certain temps, jusqu'à M. Descartes qui a complètement réduit la petite affaire; on a dit que c'était une région qui s'irise, là, quelque part, dans des menues petites gouttes d'eau qui sont en suspension, qu'on appelle un nuage. Bon. Et après ? Après, il reste ce que vous avez dit, le rayon d'un côté, et puis les gouttes plus ou moins condensées de l'autre. « C'est cela. » Ce n'était qu'apparence... C'est « cela. »

Remarquez que l'affaire n'est absolument pas réglée parce que le rayon de lumière est, comme vous le savez, onde ou corpuscule, et cette petite goutte d'eau est tout de même une curieuse chose; puisqu'en fin de compte cela n'est pas vraiment la forme gazeuse, c'est la condensation, c'est la retombée à un état qui est précisément l'état liquide, mais qui est retombée suspendue, entre les deux; elle est parvenue à l'état de nappe expansive qu'est l'eau.

Quand nous disons donc: « c'est cela », nous impliquons quelque chose qui n'est que cela... ou, ce n'est pas cela... à savoir l'apparence à laquelle nous nous sommes arrêtés.

- 558 -

p. 357,1.12

*Je voudrais un instant prendre exprès un phénomène qui est exemplaire pour être inconsistant...*

Mais ceci nous prouve que tout ce qui est sorti dans la suite, à savoir le « ce n'est que cela », ou le « ce n'est pas cela » était déjà impliqué dans le « c'est cela » de l'origine. Autrement dit, ce phénomène véritablement est sans espèce d'intérêt imaginaire, précisément, vous n'avez jamais vu un animal faire attention à un arc-en-ciel, et à la vérité l'homme ne fait pas attention à un nombre incroyable de manifestation tout à fait voisines. Des manifestations d'irisations diverses sont excessivement répandues dans la nature et, mis à part des dons d'observation ou une recherche spéciale, personne ne s'y arrête. Si l'arc-en-ciel est quelque chose qui existe, c'est précisément dans cette relation à ce « c'est cela », qui fait que nous l'avons nommé l'arc-en-ciel, et que, quand on parle à quelqu'un qui ne l'a pas encore vu, il y a un moment où on lui dit: «l'arc-en-ciel, c'est cela ». Or, que l'arc-en-ciel soit cela avec tout ce que « c'est cela » suppose, à savoir l'implication qui, justement, nous allons nous y engager jusqu'à ce que nous en perdions le souffle de savoir qu'est-ce qu'il y a de caché derrière l'arc-en-ciel, à savoir quelle est la cause de l'arc-en-ciel, en quoi nous allons pouvoir réduire l'arc-en-ciel. Remarquez bien que, justement le caractère de l'arc-en-ciel et du météore, depuis l'origine, et tout le monde le sait, puisque c'est précisément pour ça qu'on l'appelle météore, c'est que très précisément, il n'y a rien de caché derrière. Il est justement tout entier dans cette apparence, et que néanmoins ce qui le fait subsister pour nous, au point que nous puissions nous poser sur lui des questions, tient uniquement dans le « c'est cela » de l'origine, dans la nomination comme telle de l'arc-en-ciel. Il n'y a rien d'autre que ce nom.

Autrement dit, si vous voulez aller plus loin, cet arc-en-ciel, il ne parle pas, mais on pourrait parler à sa place. Jamais personne ne lui parle, c'est très frappant. On interpelle l'aurore, et toute espèce d'autres choses. L'arc-en-ciel, il lui reste ce privilège, avec un certain nombre d'autres manifestations de cette espèce, de faire qu'on ne lui parle pas. Il y a sans doute des raisons pour cela. Il est justement tout



spécialement inconsistant, *et c'est bien pour cela qu'il est choisi d'ailleurs*. Mais mettons qu'on lui parle à *cet arc-en-ciel*; *il est tout à fait clair que puisqu'on lui parle*, on peut même le faire parler. On peut lui faire parler à qui on veut, si c'est le lac qui lui parle... Si l'arc-en-ciel n'a pas de nom, ou si l'arc-en-ciel ne veut rien entendre de son nom, qu'il ne sait pas qu'il s'appelle « arc-en-ciel », ce lac n'a d'autres ressources que de lui montrer les mille petits mirages de l'éclat du soleil sur ses vagues et les traînées de buée qui s'élèvent, il essaiera de rejoindre l'arc-en-ciel, mais il ne le rejoindra pas, jamais pour une simple raison, c'est que, autant les petits morceaux de soleil qui dansent à la surface du lac, de la buée qui s'en échappe, n'ont rien à faire avec la production de l'arc-en-ciel, l'arc-en-ciel commence très exactement à une certaine hauteur d'inclinaison du soleil, à une certaine densité des gouttelettes en cause, à *quelque chose qui est relation, indice et rapport*, à *quelque chose qui comme tel, dans une réalité en tant que réalité qui est pleine, et absolument insaisissable*, il n'y a aucune raison de rechercher ni cette inclinaison favorable du soleil, ni aucun des indices qui déterminent le phénomène de l'arc-en-ciel tant que le phénomène n'est pas en tant que tel nommé.

Si je viens de faire cette longue étude à propos de quelque chose dont je pense que vous devez bien voir qu'il est là à cause de son caractère de ceinture sphérique, à savoir de quelque chose qui peut être à la fois déployé et reployé à quelque chose près, qui est l'intérêt dans lequel l'homme est engagé, la dialectique imaginaire est exactement *de la même structure*. je veux dire que dans les rapports mère-enfant, auxquels maintenant tend de plus en plus à se limiter la dialectique imaginaire dans l'analyse, ce que nous voyons, c'est que ces rapports, il n'y aurait vraiment aucune raison qu'ils ne se suffisent point.

*L'expérience nous montre quoi? Une mère dont on nous dit qu'une de ses exigences est très précisément de se pourvoir d'une façon quelconque d'un phallus imaginaire. Eh bien, on nous l'a également expliqué*, son enfant lui sert très

-560-

p. 358, l. 17

Mais mettons qu'on lui parle. Si on lui parle...

p. 358, l. 28

une certaine densité des gouttelettes en cause.

p. 358, l. 35

la dialectique imaginaire dans la psychanalyse est exactement de même nature

p. 358, G 38

Il n'y a vraiment aucune raison. On nous dit que l'exigence d'une mère est de se pourvoir d'un phallus imaginaire,

bien de support, et même très suffisamment réel de ce prolongement imaginaire. Quant à l'enfant, nous savons également que cela ne fait pas un pli. Mâle ou femelle, le phallus, il le localise, nous dit-on très tôt et il l'accorde généreusement, *en miroir ou pas en miroir, à la mère. Il est donc bien clair que s'il intervient quelque chose, c'est quelque chose qui doit se passer au niveau d'une médiatisation, ou plus exactement d'une fonction médiatrice de ce phallus.*

Le couple qui s'accorderait si bien en miroir autour de cette commune illusion de la phallisation réciproque, s'il se trouve au contraire, dans une situation de conflit, voire d'aliénation interne, chacun de son côté, c'est très précisément parce que le phallus, si je puis m'expliquer ainsi, est baladeur, qu'il est ailleurs, et chacun sait, bien entendu, où le met la théorie analytique; c'est le père qui en est supposé le porteur. Est-ce que justement, il n'y a pas lieu de s'arrêter et d'être frappé de ceci ? C'est que, si en effet, quelque chose qui ressemble à des échanges imaginaires, affectifs, si vous voulez, entre la mère et l'enfant, s'établissent autour de ce manque imaginaire du phallus, qui en fait l'élément de composition, de coaptation intersubjective, le père, lequel est supposé en être le véritable porteur, celui autour duquel va s'instaurer la crainte de la perte du phallus, chez l'enfant, la revendication, la privation ou l'ennui, la nostalgie du phallus de la mère, le père dans cette dialectique freudienne, *je ne sais pas si vous avez remarqué qu'il ne lui jamais supposé rien du tout en tant que père, il l'a. Il a le sien*, c'est tout, il ne l'échange, ni ne le donne, il n'y aucune circulation, il n'y aucune espèce de fonction dans le trio, sinon de représenter celui qui est porteur, le détenteur du phallus. Le père en tant que père a le phallus, un point c'est tout. Le père en d'autres termes, est ce qui, dans cette dialectique imaginaire, est ce quelque chose qu'il faut qui doit exister pour que le phallus soit autre chose, lui, qu'un météore.

Aussi bien est-ce là quelque chose de si fondamental que si nous devons quelque part situer dans un schéma ce

-561-

p. 358, l. 42

il l'accorde généreusement à la mère, en miroir ou non, ou en double miroir.

p. 359, l. 1

en miroir ou non, ou en double miroir.

p. 359, l. 14

le père, dans la dialectique freudienne, a le sien,

quelque chose qui fait tenir debout la conception freudienne du complexe d'Œdipe, vous l'avez vu, ce n'est pas du triangle père-mère-enfant dont il s'agit, c'est du triangle pèrephallus mère-enfant. Et où est le père là-dedans ? Il est dans l'anneau précisément qui fait tenir tout ensemble.

La notion de père ne se suppose précisément que pourvu de toute une série de connotations signifiantes qui sont celles qui lui donnent son existence et sa consistance qui sont très loin de se confondre avec celle du génital, dont il est sémantiquement à travers toutes les traditions linguistiques différent.

Je n'irai pas jusqu'à vous citer Homère et St. Paul pour vous dire que quand on invoque le père, que ce soit Zeus ou quelqu'un d'autre, c'est tout à fait autre chose à quoi on se réfère qu'à purement et simplement la fonction génitrice. *Le père a bien d'autres fonctions. Et à partir du moment où nous serons sûrs que c'est un signifiant, nous nous apercevrons que sa fonction principale est très précisément celle-ci, d'être quelque chose qui, dans la lignée des générations, pour autant que les êtres vivants s'engendrent manifestement, n'est-ce pas, dans ce quelque chose qui, d'une femme, fait sortir un nombre indéfini d'êtres, que nous supposerons masculins ou féminins, et vous voudrez bien pour un instant ne voir que des femmes... nous y viendrons d'ailleurs bientôt, d'après la presse, la parthénogenèse est en route, et les femmes engendreront un nombre considérable de filles sans l'aide de personne... Et bien, remarquez que s'il intervient là-dedans des éléments quels qu'ils soient, masculins, ces éléments masculins dans un tel schéma peuvent jouer leur rôle, leur fonction tant qu'on en a pas besoin, fécondatrice, à n'importe quel niveau de la lignée, sans être autre chose, comme dans l'animalité, qu'une espèce d'aide latérale, de circuit latéral indispensable. Rien n'introduit là-dedans aucun autre élément structurant qu'en effet l'engendrement des femmes par les femmes, avec l'aide de ces sortes d'avortés latéraux qui peuvent servir, en effet, à quelque chose pour relancer le processus. Mais à partir du moment où nous*

-562 -

p. 359, l. 33

*le père, que ce soit Zeus ou quelqu'un d'autre, est tout à fait autre chose que de se référer purement et simplement à la fonction génitrice. D'une femme peut sortir un nombre indéfini d'êtres.*

p. 360, l. 1

*des éléments masculins, ils joueront leur rôle de fécondation sans être autre chose, comme dans l'animalité, qu'un circuit latéral indispensable.*

cherchons à inscrire la descendance en fonction des mâles, *et uniquement à partir de là, il interviendra quelque chose dans la structure qui fait que nous ne pourrons pas faire ce tableau, qu'il faudra l'écrire d'une autre façon.*

*Schéma au tableau - Voilà un frère, nous n'allons pas nous arrêter à quelque chose d'aussi léger qu'une indication de l'inceste entre frère et sœur... nous les ferons communier ensemble et nous obtiendrons un mâle. C'est uniquement à partir du moment où nous parlons de descendance, de rapports de mâle à mâle, que nous voyons s'introduire à partir du moment où nous en parlons, une coupure... Et à chaque fois une coupure, c'est-à-dire la différence entre les générations. L'introduction du signifiant, du père, introduit d'ores et déjà une ordination dans la lignée, une série des générations, et cette série des générations est quelque chose qui à soi tout seul introduit un élément signifiant absolument essentiel.*

Nous ne sommes pas là pour développer toutes les faces de cette fonction du père. Je vous en fait remarquer une et une des plus frappantes, qui est nettement l'introduction d'un ordre, et d'un ordre mathématique qui est, par rapport à l'ordre naturel, une nouveauté, une structure différente. C'est de cela qu'il s'agit.

Nous avons été formés dans l'analyse par l'expérience des névroses; à l'intérieur de l'expérience des névroses, la dialectique imaginaire peut suffire si, dans le cadre que nous dessinons de cette dialectique, il y a déjà cette relation signifiante impliquée pour l'usage pratique qu'on en veut faire. *On mettra au moins deux ou trois générations à ne plus rien comprendre, et à faire qu'à l'intérieur des interprétations, des développements, une chatte n'y retrouve plus ses petits*, mais dans l'ensemble, tant que le thème du complexe d'Œdipe restera là, on gardera cette notion de structure signifiante essentielle pour se retrouver dans les névroses.

Mais quand il s'agit des psychoses, il s'agit de quelque chose d'autre. Dans les psychoses, c'est de la relation du sujet, non pas à un lien signifié à l'intérieur des structures signifiantes existantes qu'il s'agit, mais d'une rencontre, je

-563-

p. 360, l. 6

inscrire la descendance en fonction des mâles, qu'intervient une novation dans la structure.

p. 360, l. 8

nous parlons de descendance de mâle à mâle que s'introduit une coupure,

p. 360, l. 11

une ordination dans la lignée, la série des générations.

p. 360, l. 19

Dans deux ou trois générations, on n'y comprendra sans doute plus rien, une chatte n'y retrouvera plus ses petits, ...

dis exprès « rencontre », parce qu'il s'agit là de l'entrée dans la psychose, d'une rencontre du sujet dans des conditions électives avec le signifiant comme tel...

Dans le cas du président Schreber, nous avons tous ces éléments, quand nous les voyons et les cherchons de près. Le président Schreber arrive à un moment de sa vie où, à plus d'une reprise, il a été mis en situation, en attente de devenir père. Il *se dit lui-même qu'il a été tout d'un coup investi d'une fonction certainement considérable socialement et très chargée de valeur pour lui, qui est celle-ci: il s'élève président, nous dit-on*, président à la cour d'appel puisque dans la structure administrative des fonctionnaires dont il s'agit, dans laquelle il vit encore, il s'agit de quelque chose qui ressemble plutôt au Conseil d'État. Le voilà introduit non pas au sommet de la hiérarchie législative, mais législative, des hommes qui font des lois. Et le voilà introduit au milieu de gens qui ont tous vingt ans de plus que lui, perturbation dans cet ordre des générations. Et par quoi ? Par un appel express des ministres, il est tout d'un coup promu à un niveau de son existence nominale *qui est quelque chose qui, de toute façon, sollicite de lui une intégration rénovante, un passage à cet autre échelon dont il s'agit, et qui est peut-être quand même celui qui est impliqué dans toute la dialectique freudienne*. Il s'agit pour le sujet, puisque c'est du père qu'il s'agit et que c'est autour de la question du père qu'est centrée toute la recherche freudienne, toutes les perspectives qu'il a introduites dans l'expérience subjective, il s'agit en fin de compte de savoir si le sujet deviendra ou non père. Vous direz qu'on l'oublie parfaitement. je le sais bien. Avec la relation d'objet la plus récente technique analytique, je dirai sans hésiter, si vous vous souvenez de ce que nous écrit tel ou tel quand il s'agit de ce qui paraît être l'expérience suprême, cette fameuse distance prise dans la relation d'objet qui consiste finalement à fantasmatiser *l'organe sexuel de l'analyste et à l'absorber imaginairement. Je dirai que la théorie analytique d'une fellation, et je ne badine pas, pour une simple raison, c'est qu'il*

-564-

p. 360,l. 31

il a été en situation d'attendre de devenir père. Le voilà tout d'un coup investi d'une fonction considérable socialement, et qui a beaucoup de valeur pour lui - il devient Président...

p. 360,l. 38

Cette promotion de son existence nominale sollicite de lui une intégration rénovante.

p.361,14

consiste à fantasmatiser l'organe sexuel de l'analyste et à l'absorber imaginairement.

*Leçon du 4 juillet 1956*

*y a un rapport entre l'usage du terme et la racine felo, felal... Mais enfin, ça n'est pas très précisément, en tous cas la question est ouverte de savoir si l'expérience analytique est ou non cette sorte de chaîne obscène qui consiste dans cette absorption imaginaire d'un objet enfin dégagé des fantasmes, ou s'il s'agit d'autre chose, s'il s'agit de quelque chose qui, à l'intérieur d'un certain signifiant, comporte une certaine assomption du désir.*

En tout cas, pour la phénoménologie de la psychose, il nous est impossible de méconnaître l'originalité du signifiant comme tel, *à savoir que c'est de l'accès, de l'appréhension d'un signifiant auquel le sujet est appelé, et auquel pour quelque raison, pour laquelle le ne m'appesantis pas pour l'instant, et autour de laquelle tourne toute la notion de la « Verwerfung »* dont je suis parti, et pour laquelle, incidemment tout bien réfléchi, je vous propose en fin d'année, puisque nous aurons à le reprendre, d'adopter définitivement cette traduction que je crois la meilleure: la forclusion, *parce que notre rejet et tout ce qui s'ensuit, en fin de compte ne donne pas satisfaction. Mais laissons le phénomène de la « Verwerfung » en tant que tel comme point de départ.* Ce qu'il y a de tangible dans le phénomène, même de tout ce qui se déroule dans la psychose, c'est qu'il s'agit de l'abord par le sujet d'un signifiant comme tel, *et du seul fait de l'impossibilité de l'abord même du signifiant comme tel, de la mise en jeu d'un processus qui dès lors se structure en relation avec lui, ce qui constitue ordinairement les relations du sujet humain par rapport au signifiant,* la mise en jeu d'un processus qui comprend ce quelque chose, première étape que nous avons appelé cataclysme imaginaire, à savoir que plus rien ne peut être amodié de cette relation mortelle qu'est en elle-même la relation à l'autre, au petit autre imaginaire chez le sujet lui-même puis le déploiement d'une façon séparée de la relation signifiée, de la mise en jeu de tout l'appareil signifiant comme tel, c'est-à-dire de ces phénomènes de dissociation, de morcellement, de la mise en jeu du signifiant en tant que parole - que parole jaculatoire, que parole insignifiante,

- 565 -

p. 361, L 9

dans l'absorption imaginaire d'un objet enfin dégagé des fantasmes.

p. 361, l. 11

impossible de méconnaître, dans la phénoménologie de la psychose, l'originalité du signifiant comme tel

p. 361, l. 14

l'impossibilité de cet abord,

p. 361, l. 13

l'abord par le sujet d'un signifiant comme tel et de l'impossibilité de cet abord.

p. 361, l. 24

que parole jaculatoire, insignifiante ou trop signifiante, lourde d'insignifiante.

ou parole trop signifiante, lourde d'insignifiance, *inconnue*, cette décomposition du discours intérieur qui marque toute la structure de la psychose *dont le président Schreber*, après la rencontre, la collision, le choc avec le signifiant, qu'on ne peut pas assimiler et que dès lors il s'agit de reconstituer, et qu'il reconstitue, en effet, qu'il reconstitue puisque ce père ne peut être un père tout simple, si je puis dire, un père tout rond, l'anneau de tout à l'heure, le père qu'est le père pour tout le monde, personne ne sait qu'il est inséré dans le père. Néanmoins, je voudrais quand même vous faire remarquer, avant de vous quitter cette année, que pour être des médecins, vous pouvez être des innocents, mais que pour être des psychanalystes, il conviendrait quand même que vous méditiez de temps en temps, que vous méditiez sur un thème comme celui-ci, cela ne vous mènera pas loin, le soleil et la mort ne pourront se regarder en face. Je ne dirai pas que le moindre petit geste pour soulever un mal donne des possibilités d'un mal plus grand, mais entraîne toujours un mal plus grand, est une chose à laquelle il conviendrait quand même qu'un psychanalyste s'habitue, parce que sans cela, je crois qu'il n'est absolument pas capable de mener en toute conscience sa fonction professionnelle. Cela ne vous mènera pas loin. D'ailleurs, ce que je dis là, tout le monde le sait, dans les journaux, on nous le dit: les progrès de la science, Dieu sait si c'est dangereux, etc. Mais cela ne nous fait ni froid ni chaud, pourquoi ? Parce que vous êtes tous, moi-même avec vous, insérés dans ce signifiant majeur qui s'appelle le Père Noël... Le Père Noël, c'est un père... Le père Noël, cela s'arrange toujours, et je dirais plus, non seulement ça s'arrange toujours, mais ça s'arrange bien. Or, ce dont il s'agit chez le psychotique, supposez quelqu'un qui vraiment ne croit pas au Père Noël, c'est-à-dire quelqu'un pour l'instant d'impensable pour nous, *quelqu'un qui vraiment a pu se réaliser, par une suffisante méditation dans notre temps, un Monsieur que l'on appelle daltoniste, si tant est que cela ait jamais existé*; ne croyez pas que j'accorde aucune importance à ces racontars, à ces ouï-dire. Mais enfin cela consistait justement,

- 566 -

p. 362, l. 5

quelqu'un d'impensable pour nous, un de ces messieurs dont on nous raconte

*Leçon du 4 juillet 1956*

précisément, à se discipliner, à ne pas croire que quand on fait quelque chose de bien, par exemple, à être vraiment convaincu que tout ce qu'on fait de bien entraîne un mal équivalent et que, par conséquent, il ne faut pas le faire.

*C'est une chose qui vous paraîtra peut-être discutable dans la perspective du Père Noël, mais il suffit que vous l'admettiez, ne serait-ce qu'un instant, pour concevoir que, par exemple, toutes sortes de choses peuvent en dépendre qui sont vraiment fondamentales et au niveau du signifiant. Eh bien, le psychotique a sur vous ce désavantage mais aussi ce privilège d'être dans un rapport diversement posé. Il n'a pas fait exprès, il ne s'est pas extrait du signifiant, il s'est trouvé placé un tout petit peu de travers, de traviole; il faut, à partir du moment où il est sommé de s'accorder à ces signifiants, qu'il fasse un effort de rétrospective considérable qui aboutit à des choses, comme on dit, extraordinairement farfelues, et qu'on appelle tout le développement d'une psychose. Mais à la vérité ce développement tel qu'il nous est présenté, peut être plus ou moins exemplaire, plus ou moins significatif, plus ou moins joli. Il est tout spécialement riche. Exemple: il est significatif dans le cas du président Schreber, mais je vous assure qu'à partir du moment où vous aurez cette perspective, vous vous apercevrez avec nous, dans ma démonstration de malades, je vous l'ai montré précisément pendant cette année, qu'on en voit au moins un peu plus avec les malades dans cette perspective qu'on en voit habituellement, même avec les malades les plus communs. Le dernier que j'ai montré était quelqu'un qui était très, très curieux, car on aborde au bord de l'automatisme mental, sans y être encore tout à fait. Tout le monde, justement était pour lui suspendu dans une sorte d'état d'artifice dont il définissait fort bien, en effet, les coordonnées, exactement comme ça. Il s'était aperçu que le signifiant dominait de beaucoup l'existence des êtres et qu'après tout son existence à lui, lui paraissait en fin de compte beaucoup moins certaine que n'importe quoi d'autre qui se présentait devant lui avec une certaine structure signifiante. Il le disait tout crûment,*

- 567 -

p. 362, l. 9

tout ce qu'on fait de bien entraîne un mal équivalent, et que par conséquent il ne faut pas le faire.

p. 362, l. 13

Eh bien, le psychotique a sur vous ce désavantage, mais aussi ce privilège...

p. 362, l. 16

sommé de s'accorder à ces signifiants, il faut qu'il fasse un effort de rétrospection considérable, qui aboutit à des choses, ma foi extraordinairement farfelues,

p. 362, l. 18

qu'on appelle le développement d'une psychose. Ce développement est tout spécialement riche et exemplaire dans le cas du Président Schreber, mais je vous ai montré dans ma démonstration de malades...

p. 362, l. 25

dans un état d'artifice, dont il définissait bien les coordonnées.



carrément, comme ça. Vous avez remarqué que je lui ai posé la question: « quand est-ce que tout a commencé ? Pendant la grossesse de votre femme ? » Il a été un petit peu étonné pendant un certain temps, après il a dit: « oui, c'est vrai, je n'y ai pas pensé. » *Ce qui vous prouve quand même que ces notions ne sont pas absolument sans valeur de référence à l'intérieur de la réalité clinique.*

*Il y en a une autre. C'est assurément ceci. C'est qu'il est tout à fait clair que dans la perspective imaginaire, et de plus en plus, ce que nous disions en passant dans l'analyse n'a strictement aucune espèce d'importance, puisqu'il s'agit uniquement de frustration ou de pas frustration. On le frustre, par conséquent on n'a qu'à l'accoupler. Il est agressif, il régresse et nous allons comme ça jusqu'au surgissement des fantasmes les plus primordiaux.*

*Malheureusement, ce n'est pas tout à fait la théorie correcte. Autrement dit, je n'en reviens pas encore à vous dire peut-être qu'il faut dire certaines choses, mais encore en sachant vraiment ce qu'on dit, c'est-à-dire en faisant intervenir les signifiants, non pas du tout à la façon de « je te tape dans le dos... t'es bien gentil... t'as eu un mauvais papa... Ça s'arrangera », mais peut-être de faire intervenir et de raisonner les signifiants autrement, ou en tout cas, de n'en pas employer certains, ni à mauvais escient, ni même en aucun cas par exemple. Les indications négatives concernant certains contenus d'interprétations sont là quelque chose qui est mis par une telle perspective au premier plan à l'ordre du jour.*

Enfin, je voudrais simplement laisser ces questions comme ça ouvertes... l'année se termine en patois, et pourquoi se terminerait-elle autrement ?

je voudrais pour terminer, passer à un autre genre de style que le mien, et me référant à celui d'un admirable qui s'appelle Guillaume Apollinaire, j'y ai trouvé, il y a déjà quelques semaines que je m'étais promis de finir là-dessus, une très jolie page. Il s'agit de « L'enchanteur pourrissant ». *Mademoiselle... Qui nous a fait l'honneur de venir assister à ma dernière conférence cette année ne me contredira pas, dans*

- 568 -

p. 362,133

m'a répondu: « oui, c'est vrai » ajoutant qu'il n'y avait jamais pensé.

p. 362,136 On le frustre, p. 362,l. 38 surgissement de fantasmes les plus primordiaux.

Malheureusement ce n'est pas la théorie correcte. Il faut savoir ce qu'on dit.

p. 363, l. 8

Elle est tirée de «l'Enchanteur pourrissant ».

*Leçon du 4 juillet 1956*

*l'Enchanteur pourrissant, on trouve l'image fondamentale de ce crue représente dans son essence, en effet, l'analyse...*

A la fin d'un des chapitres, l'enchanteur, qui pourrit dans son tombeau et qui, comme tout bon cadavre, je ne dirai pas bafouille, comme dirait Barrès, mais même là, comme c'est un enchanteur, enchante et parle au contraire très bien. Puis, il y a la dame du lac assise sur le tombeau; c'est elle qui l'y a fait rentrer en lui disant qu'il en sortirait extrêmement facilement; mais elle aussi avait ses trucs, et l'enchanteur est là, et il pourrit, et de temps en temps il parle. Et voilà où nous en sommes quand arrivent au milieu de divers cortèges quelques fous, et vous pourrez imaginer à notre compagnie habituelle, un monstre que j'espère vous allez reconnaître ce monstre c'est vraiment celui qui a trouvé la clé... analytique, le ressort des hommes, et tout spécialement dans la relation du père-enfant à la mère.

*«J'ai miaulé, miaulé, dit le monstre Chapalu, je n'ai rencontré que des chats-huants qui m'ont assuré qu'il était mort. Je ne serai jamais prolifique. Pourtant ceux qui le sont ont des qualités. J'avoue que je ne m'en connais aucune. Je suis solitaire. J'ai faim, j'ai faim. Voici que je me découvre une qualité; je suis affamé. Cherchons à manger. Celui qui mange n'est plus seul. »*

*(Applaudissements.)*



## Annexes

Cher Hyacinthe,

je dois te faire un aveu: tout ce remue-ménage psychanalytique que tu me décris de longue date, et l'intérêt soutenu qui est le tien, alors que je te sais bien peu porté sur les futilités ordinaires, n'ont fait qu'aviver une curiosité que - dans mes lointains - je développais à ton insu, je me suis pris à lire les Textes de la Psychanalyse. À m'y frotter, j'ai été quelque peu décalé de ceux dont je suis coutumier; non sans, cependant, retrouver dans les débats qui t'importent quelques familières constantes.

Ainsi, par exemple, ai-je pris soin de lire avec l'attention nécessaire l'édition officielle - version, devrais-je plutôt dire - du séminaire de J. Lacan sur *les Psychoses* 'j'avais auparavant lu avec le plus grand intérêt la transcription issue, semble-t-il, de sténographie, qui en circulait. J'ai été alors ramené à un débat essentiel du Talmud: la Thora parle-t-elle le langage des hommes comme le soutenait Rabbi Ichmaël ben Elisha ? Ou ne parle-t-elle pas le langage des hommes comme le soutenait avant lui Rabbi Akiba ? Et ce n'est pas au fidèle de Lacan que tu es que je rappellerai les difficultés qu'il y a à vouloir établir un texte qui fut parlé.

Lacan a donc parlé. Et, semble-t-il, texte « faisant foi » en a été établi officiellement. Et établi à partir de quoi ? À partir du texte « incertain » que j'ai eu en main. Je n'ai là-dessus aucun doute puisque, par exemple, certaines mêmes erreurs de frappe dactylographiques s'y transmettent de l'un à l'autre, et que régulièrement les passages obscurs de mon texte sont expurgés ou spécialement

-571-

réécrits dans l'autre version. Le moindre examen comparatif le démontrerait au lecteur le moins averti; comme c'est mon cas, je me suis permis de m'y commettre jusqu'au point de te livrer, dans ce qui suit, certaines remarques qui - j'ose l'espérer - auront la valeur, aux yeux de tes collègues, de prendre J. Lacan au sérieux; j'ai appliqué à son texte la méthode qu'il préconisait lui-même, ayant peu le goût de la toilette fixatrice des écrits issus de la parole, au prix d'en laver les embarras. Un texte ambigu appelle les commentaires, seraient-ils controversables et controversés, qui s'y adjoindraient. Ainsi le texte n'appartient-il à personne et ne cesse-t-il pas de s'écrire, ce qui lui donne son authentique valeur textuelle.

Je me suis également penché sur les textes de Freud, et leurs traductions; j'y ai suffisamment constaté comment, en définitive, que ce soit de langue étrangère à langue, comme - dans les transcriptions - de langue à langue, les problèmes s'y réitérent sous la forme essentielle où traduction, transcription et interprétation se superposent. Vieux débat. Freud n'a pas été le seul à voir l'esprit qui l'animait et la lettre de cet esprit infléchis, voire trahis.

Je vais donc te livrer mes remarques concernant ce séminaire officiellement édité de Lacan. J'avais pris le parti dans ma lecture de rester aussi près que possible du texte d'origine. Je fus porté à ces remarques quand je constatai que l'édition considérée valait pour lecture orientée emportant ses propres modes régularités, insistance, anticipations, élisions, rajouts, réécritures, etc., discordant d'avec l'original (si l'on peut qualifier ainsi un texte circulant qu'aucune publication n'atteste. Mais faut-il pour autant lui donner une attestation dont tout démontre la corruption ?).

Je découvris donc une réécriture du texte, qui comportait, chez celui qui en était l'auteur, d'une part, un effort considérable pour, le réinterprétant et en redistribuant les termes, le rendre, comme on dit, lisible et dépouillé de scories et, d'autre part, une négligence plutôt considérable de la réflexion sur certains points en définitive assez simples et qui, du fait de l'option générale animant cette réflexion, exaltaient la carence sur ces mêmes points (pour certains, essentiels, me semble-t-il).

Rédaction, donc, qui voulut être rapide sans pour autant se priver de son point de vue, et me paraît dès lors avoir fait rater cette version du double point de vue de la fidélité et de la justesse.

Je constatais également, à mesure que ma lecture comparative avançait, davantage d'élisions et de bâclages. Son rédacteur était-il pressé par le temps ? Je m'en suis posé la question car j'ai su que la publication de ce séminaire, qui devait intervenir du vivant de Lacan, fut régulièrement repoussée après maintes

annonces dans *Le Monde*, et que ce ne fut qu'après le décès de son auteur légitime qu'on le trouva en librairie.

On m'a rapporté qu'un des conseils de J. Lacan concernant son oeuvre était ce que vous ne comprenez pas, sautez-le, vous y reviendrez après. Le rédacteur de l'édition considérée a certainement eu vent de ce conseil, puisqu'il l'a mis en oeuvre sous une forme assurément sui *generis*: soit éliminant ce qu'il ne comprenait pas, soit le réécrivant.

Et mes proches les plus étrangers à tout intérêt pour la psychanalyse ont constaté que cette édition se présente alors comme un résumé; ce qui se démontre sur tout son parcours, mais s'avère d'autant plus marqué qu'on se rapproche de la fin du séminaire.

Souci permanent de raccourcir, clarifier, trouver la formule cursive. Je n'ignore pas que ce fut, là, un des soucis de Lacan, mais qui- justement- l'engageait préalablement dans un pas à pas marquant les accentuations et les inflexions qu'il tenait pour un style homogène à ses finalités formatrices, congruent avec la dimension dialectique de son enseignement: il ne redoutait pas les détours nécessaires, les prises latérales, les méprises participant du didactisme analytique. Alors me suis-je distrait de cette profération: «Je déteste la façon dogmatique»<sup>2</sup> qui devenait «Vous savez que ma manière est dialectique»<sup>3</sup>.

Fondamentalement, d'ailleurs, toute cette transcription s'avère soucieuse d'aller droit à ce qui lui paraît essentiel, impatiente d'éliminer les détours, suspens, conditionnels, apories.

Il me semblait assuré qu'il faille tenir pour l'une des règles d'établissement d'un texte analytique cette formulation de Lacan applicable à son propre séminaire: « Si la psychanalyse habite le langage, elle ne saurait sans s'adultérer, le méconnaître en son discours. C'est tout le sens de ce que je vous enseigne depuis quelques années »<sup>4</sup>. Or, j'ai constaté, non sans amusement (mais j'y reviendrai), que, quelques lignes après avoir cité exactement ce dire de Lacan, le rédacteur transforme cet apophtegme « la mise en valeur de la psychose *ne peut pas ne pas être* pour nous le plus fécond des enseignements»<sup>5</sup> en « la mise en valeur de la psychose *est* pour nous le plus fécond des enseignements»<sup>6</sup>,

J'avais pourtant pensé pouvoir tirer de l'enseignement de l'analyse qu'on ne pouvait tenir une double négation pour équivalente d'une affirmation. Et le trouvais à ce type de reformulation une odeur un peu trop dogmatique. Or, justement à propos de l'opposition dogmatique/dialectique, je trouvai quelques lignes après l'exemple que je viens de citer: « C'est dans cette zone que se produit ce terme dont je me sers à tort ou à raison, qui s'appelle la *Verwerfung* »<sup>7</sup> devenu « c'est là que se produit la *Verwerfung* »<sup>8</sup>.

Certains de mes amis talmudistes qualifiaient mes remarques de pilpoul: manière de désigner un coupage de cheveux en quatre. On continue à en faire grief à toute la discipline freudienne, ai-je compris de mes correspondants psychanalystes. Et, pour ma part, il ne m'apparaît pas que l'on puisse justifier, de quelque façon, quelque raboutage que ce soit d'un texte qui pourrait éclairer la pensée de Lacan. Lui-même formulait, à propos de la *lettre 52* de Freud à Fliess, des remarques qui valent pour son oeuvre propre: «... On voit dans cette fameuse lettre à Fliess qui nous a été livrée par l'intermédiaire de quelque main fidèle pour aboutir entre mes mains, plus ou moins fidèles ou testimoniales, et nous être livrée avec, je dois dire, une série de coupures et d'expurgations dont, quelle que soit la justification, il peut vraiment apparaître à tout lecteur qu'elles sont strictement scandaleuses, car rien dans cette *lettre 52*, vous voyez à quel moment le texte est coupé, rien ne peut justifier qu'un texte soit coupé au moment précis où un complément, même s'il est considéré comme caduc ou faible, nous éclairerait sur la pensée et la recherche de Freud lui-même... »<sup>9</sup>.

Or, cette transcription pullule aussi bien d'éliminations des références à Freud que de réécritures si innombrables de la parole de Lacan, que ce texte lui-même devient réécriture expurgée.

Je me suis longuement interrogé sur les raisons d'une telle procédure. Elles sont, je crois, simples: ce que Lacan dit être l'âme de la pensée freudienne, à savoir, ses apories, c'est précisément ce que la transcription a éjecté du texte de Lacan, et, sur le même mode, au titre d'une « lecture rétroactive » (il paraît que c'est « dans le vent ») - qui, en même temps anticipe sur les développements lacaniens ultérieurs -, ont été éliminées ces mêmes modalités de la démarche de Lacan qui font partie intégrante des progrès de l'analyse et sur lesquelles nul, sans nuire à leur saisie, ne peut sans scandale faire porter un *kherem*. Dans la communauté juive, cela s'appelle « excommunication majeure », et Lacan se plaignait déjà d'en avoir, comme Spinoza, été l'objet, de la part des siens.

Pour être un peu plus précis quant à un style où la toilette l'emporte sur l'intérêt du texte, les lecteurs remarqueront comment des supputations, suppositions, doutes, virent à l'assertion: « Si tant est que nous admettions l'existence de quelqu'un qui peut parler dans une langue qu'il ignore totalement, c'est la métaphore que nous choisissons pour dire ce qu'il ignore dans la psychose »<sup>10</sup> devient: « Nous dirons que le sujet psychotique ignore la langue qu'il parle »<sup>11</sup>.

Cela peut prendre des formes presque invisibles, comme: « Le caractère fondamental des relations de tous les délires est quelque chose qui, vous le voyez, est

maintenant ce qui se propose à notre investigation »<sup>12</sup> qui devient « les relations à l'autre dans les délires se proposent maintenant à notre investigation »<sup>13</sup>. Comme si, d'abord, le lecteur était incapable d'avoir lu au cours des paragraphes précédents que Lacan parle de l'autre dans les délires, pour - pédagogiquement - le lui rappeler, tout en écartant ce « caractère fondamental », démontré et rappelé dans « vous le voyez... maintenant ». Je passe sur ce que la formule résumée comporte comme aplatissage des reliefs.

Alors, j'ai longuement fait méditer mon entourage sur ce fragment que je te cite intégralement et qui, justement, concerne le pilpoul dont je te parlais plus haut; car, en somme - bien qu'un peu nettoyé - il est restitué dans ladite version, sans pour autant que rien n'y soit mis en oeuvre qui le prendrait au sérieux: « Ce qui est important, c'est de comprendre ce qu'on dit, et pour comprendre ce qu'on dit, il est important d'en voir en quelque sorte les doublures, les résonances, les superpositions, et nous pouvons admettre tous les contresens, ce ne sont jamais des contresens faits au hasard. Mais ce qui est important, c'est, pour qui médite sur l'organisme du langage, d'en savoir le plus possible, c'est-à-dire de faire, tant à propos d'un mot que d'une tournure, que d'une locution, le fichier le plus plein possible, car il est bien entendu que le langage joue entièrement dans l'ambiguïté, c'est-à-dire que la plupart du temps vous ne savez absolument rien de ce que vous dites, c'est-à-dire que, dans votre interlocution la plus courante, le langage a une valeur purement fictive, vous prêtez à l'autre le sentiment que vous êtes capable de donner la réponse qu'on attend, qui n'a aucun rapport avec quoi que ce soit de possible à approfondir. Les neuf dixièmes du langage et des discours effectivement tenus sont, à ce titre des discours complètement fictifs » 14.

À supprimer, de ce qu'il formula, les doublures, les résonances, les superpositions significatives, voire les contresens, ne rendrait-on pas - au dire même de Lacan - fictif son discours ? Et ne pourrait-on penser que - pour son rédacteur - la toilette textuelle à laquelle il s'est livré portait sur ce qu'il jugeait participer de l'inutilité, de l'excès, voire de la fiction du discours ? Les miens, si peu avertis soient-ils de la psychanalyse, mais il savent lire, ont trouvé en ce point un discord majeur, doctrinal et qui ne leur parut pas fictif, du texte oral au texte écrit; ils me firent alors remarquer combien fréquentes avaient été ces occurrences de l'histoire où les masques de la fidélité camouflaient les pires infléchissements. Ils me firent également remarquer que ce n'était sensible qu'à celui qui *lit vraiment* or neuf dixièmes des lectures effectivement tenues sont des lectures complètement fictives, ajoutèrent-ils. L'instant d'avant, ils m'avaient glissé quelques remarques issues de leur propre lecture: « Ce qui advient du discours de Lacan,



qui participe de ce qu'il indique, le lapsus, le fortuit, est corrigé dans cette édition pour tenter une façon telle que son texte échappe aux lois de l'inconscient », ou encore: « Ce paragraphe est lui-même un commentaire de la version. On n'échappe pas aux lois du discours. Qui veut décompléter les fichiers, réduire l'ambiguïté du langage ne fait que trahir son souhait de se montrer capable de donner la réponse qu'on attend », «... ça conduit à un discours déconnecté de quoi que ce soit qu'il soit possible d'approfondir, et rend cette réécriture analytiquement fictive ». Comme tu vois, ils y mettent du leur, Rebecca surtout, qui -point trop encore frappée de refoulement-trouve tous les fichiers insuffisants et polyphonise à souhait toutes les ambiguïtés. C'est elle qui, en cours de lecture, a tiqué sur le « qui suis-je »<sup>15</sup>, renvoyant à la question du sujet, devenu « que suis-je »<sup>16</sup>, renvoyant à la notion d'objet encore peu théorisée dans l'œuvre de Lacan. Elle avait entendu cette phrase: « Ceci méritait d'être rappelé parce que, si vous ne voyez pas que c'est l'originalité de l'analyse d'en avoir mis les choses en relief, on se demande ce que vous faites dans l'analyse »<sup>17</sup> d'ailleurs transformée en « si vous ne voyez que c'est l'originalité de Freud d'avoir mis la chose en relief, on se demande ce que vous faites dans l'analyse »<sup>18</sup>.

N'ayant d'ailleurs, pour l'heure, nulle révérence excessive à quelque discours institué que ce soit, elle m'a demandé s'il suffisait d'avoir lu Freud ou Lacan pour être dans l'analyse, s'enquérant même de savoir si, de n'avoir lu ni Freud ni Lacan, tout en étant en analyse, invalidait ce qu'on découvrirait dans l'expérience. Enfin, l'une de ses aînées, qui promet également, me faisait remarquer comment, souvent dans cette version, s'opère curieusement l'introduction du nom de Freud là où Lacan ne l'a pas cité, alors que, là où Lacan le cite, il est parfois éliminé, minoré ou déplacé: ainsi « ... Expression allemande que je vais employer, qui est l'expression qui vaut pour exprimer par le sujet le mode de rapport avec l'interlocuteur fondamental, c'est même grâce à cette expression que nous ferons là, et seulement après Freud, car Freud lui-même l'a faite, une continuité entre les premiers interlocuteurs du délire et les derniers... »<sup>19</sup> qui produit: «...L'expression allemande que je vais souligner après Freud exprime pour le sujet son mode de rapport essentiel avec l'interlocuteur fondamental et permet d'établir une continuité entre les premiers et les derniers interlocuteurs du délire... »<sup>20</sup>. Ou encore: «... Cette réalité que le sujet à un moment élidait, il tentera de la faire resurgir en lui prêtant une signification particulière et un sens secret que nous appelons symbolique sans y mettre toujours l'accent convenable »<sup>21</sup> tourné en: « (le sujet...) tente de la faire resurgir en lui prêtant une signification particulière que nous appelons symbolique. Mais Freud n'y met pas tout l'accent convenable »<sup>22</sup>.

Il faut bien constater qu'un lecteur sensible à l'usage des négations, à la problématique que Freud a développée au sujet de la dénégation, à celle que Lacan a dégagée concernant les rapports de la dénégation avec le Nom-du-Père et la forclusion, ne pourra que noter le dommage infligé à l'intelligence de la démarche de ton Maître quand ses négations et doubles négations y sont si souvent remplacées par des affirmations ou des injonctions. Ainsi: «C'est là que nous devons centrer notre étude du phénomène, nous n'avons bien entendu aucun moyen puisque nous ne connaissons pas ce sujet, et que nous ne pouvons y entrer autrement d'une façon approfondie que par la phénoménologie de son langage...»<sup>23</sup> se réduit à : «Puisque nous ne connaissons pas le sujet Schreber, nous devons l'étudier par la phénoménologie de son langage...»<sup>24</sup>, où chacun aura noté l'introduction de « nous devons », texte suivi par, dans l'original, « c'est donc autour du phénomène du langage, des phénomènes de langage plus ou moins hallucinés, parasitaires, étranges, intuitifs, persécutifs dont il s'agit dans le cas de Schreber, que *nous* avons la voie d'amorcer par là ce qui peut nous éclairer, c'est par là qu'il apporte une dimension nouvelle non éclairée jusqu'ici dans la phénoménologie des psychoses », qui devient « des phénomènes de langage plus ou moins hallucinés, parasitaires, étranges, intuitifs, persécutifs dont il s'agit dans le cas de Schreber, que *nous* allons éclairer une dimension nouvelle... ». Ici, tu auras noté ce passage de ce que c'était Schreber lui-même qui apportait une dimension non éclairée, à - tous aspects réduits - un « nous allons éclairer ».

D'avoir vu nombre de ceux qui m'étaient chers détruits par divers discours collectifs m'a avivé quant à la fonction des affirmatifs et impératifs dans leur rapport à la vie des groupes. C'est pourquoi j'ai remarqué l'écart qui gît entre « Prendre son temps *indique* déjà une attitude de bonne volonté qui est celle dont je soutiens ici la nécessité pour avancer dans la structure du délire»<sup>25</sup> et « Prendre son temps *participe* de cette attitude de bonne volonté... »<sup>26</sup>. Tu vois entre ce *qui indique* et ce *qui participe*. J'ai dû expliquer à l'un de mes voisins peu rompu aux choses de la dialectique la différence entre pistes ouvertes et anneaux de fer. Sans succès, d'ailleurs. Je m'y attendais : Confucius, si soucieux du « Bien Dire », doit se retourner dans sa tombe.

Enfin! L'atmosphère des temps y portant, nous sommes passés donc de l'incitation à la participation: thème, crois-je savoir, assez ressassé dans la vie politique de la douce France. « Affaires de style », diraient certains, écho au célèbre: « Le style, c'est l'homme », y compris celles qui ne respectent pas dans leur existence les modes langagiers de Lacan.

Aussi ne t'étonneras-tu pas de cette constatation: dans ce séminaire, tout ce qui a trait à l'éthologie, au comportementalisme, à la psychologie appliquée, à la linguistique, n'est pas ou peu déformé alors que nous pouvons constater les distorsions les plus massives et les erreurs les plus nombreuses chaque fois que le séminaire est plus spécialement clinique, ou que le rédacteur approche des points qui lui sont plus problématiques 27. je ne trouve pas sans intérêt, pour l'économie de ce séminaire et pour la formation du psychanalyste qu'il cherche, que ce soit précisément la discipline clinique qui ait eu le plus à souffrir de cette version.

Il m'est apparu qu'un premier survol, outre ce qu'il permet de repérer comme suppressions, permutations, injonctions, adjonctions, et travestissements dans la réécriture, demande néanmoins, me paraît-il, qu'une attention spéciale soit portée à la façon dont *Verneinung* et *Verwerfung* y sont traités. Ainsi peut-on comparer, par exemple le séminaire du 15 février 1956 et Éd. p.171<sup>28</sup> : on y verra, une fois de plus, que cette redoutable question de la *Verneinung* en tant qu'elle pose ce qui est à l'origine du jugement, et de la réalité d'un sujet, est simplifiée par voie de résumé pour donner le sentiment d'un propos homogène et lié, ce qui d'ailleurs se traduit pour le paragraphe considéré, dans la version « officielle », par l'élimination même du terme de « duplicité », central dans la théorie de Lacan à l'égard du signifiant, du symbole et - au-delà - de l'interprétation. Curieux, quand même...

D'ailleurs un lecteur précis (je ne doute pas qu'il y en ait qui refasse le parcours que j'ai effectué) s'apercevra sur l'ensemble du séminaire que certains flottements essentiels sont camouflés par des formules réductrices et fléchées concernant spécialement la question de la réalité, celle de l'apparence et de la non-apparence, du jugement et de la fonction paternelle. En somme, mise en oeuvre électorale de ce que je pourrais appeler une clinique du passe-passe. Quelle raison à ce type d'achoppement, où, par exemple, cette *Verwerfung* extraite de Freud par Lacan est présentée sur un mode où la part de Freud s'élide ?

Note également, dans cette même leçon: « Qu'est-ce que veut dire un signifiant primordial ? Dans cette occasion il est tout à fait clair bien entendu que ça ne veut rien dire très exactement... » Transformé en: « Qu'est-ce que veut dire le signifiant primordial ? Il est clair que très exactement, ça ne veut rien dire » 29.

Cela mérite de s'y plonger: peut-on supposer, puisque la question du rapport de Lacan à Freud est, dans ce texte, systématiquement infléchie, au point d'y gommer le nom de Freud, que la dette de Lacan à Freud est l'objet d'un masquage ayant valeur d'une reformulation de la façon dont chaîne signifiante et

*Lettre de Élie Hirsch*

chaîne des générations véritablement nous enchaîne ? On sait pour *L'homme aux rats* ce qui lui advint des dettes de jeu impayées par son père.

Assurément, supprimer l'énonciation de Lacan est-ce supprimer son désir pour le travestir d'un autre... Lacan s'adressait à des psychanalystes. À qui s'adresse ce volume rempardi d'un *imprimatur*?

*La fonction paternelle*

je sais combien Freud et Lacan se souciaient des petits détails dans l'analyse. Je n'ai donc cessé de m'y arrêter. Mais les gros détails valent aussi bien. Ainsi « c'est qu'il y a un fossé beaucoup plus profond entre tout ce qui est forclos et tout ce qui a été admis dans la symbolisation primitive »<sup>30</sup> est éliminé de l'édition que j'ai en main, et j'en constate - fidèle, me semble-t-il, à ce que Lacan introduit - que cette élision porte sur les questions que je rappelais plus haut qui introduisent aux fondements mêmes du jugement, que du coup se soustrait le point d'où se pourrait poser ce qui origine une certitude, et, simultanément, la façon de s'orienter entre apparence et non-apparence; j'ai déjà attiré ton attention là-dessus.

Mais il est bien certain qu'un lecteur non informé ne peut rien savoir de ce qui, d'un texte transcrit ou réédité, en est « forclos ». Lacan disait « il faut partir du cas et voir comment on l'a compris et commenté et nous sommes dans la voie de ce que dit Freud en commentant le cas »<sup>31</sup> et, quelques instants après, d'ajouter « la première approche du cas, c'est de voir la masse de faits qui viennent en avant, qui tout de même ont leur importance et en quoi ça a une importance ». Il en subsiste « il faut partir du livre, comme le recommande Freud »<sup>32</sup>. Ce qui est gommé est justement ce qui attire l'attention sur le cas et son commentaire, lequel cas se voit ramené à un livre: faudrait-il faire en sorte qu'une transcription ne puisse être traitée comme un cas, voire faire en sorte qu'une transcription ne puisse faire cas ?

Mais, dès lors, y a-t-il un retour à Freud comme à Lacan possible ? Texte truqué, diraient certains. Que l'on cherche: « Je ne crois pas même qu'il y ait des chances suffisantes pour que les gens aient seulement entendu tout le soin que j'ai essayé de prendre, de donner une espèce de dimension concrète, de faire un bâti qui permette de saisir ce sur quoi nous mettons l'accent en rappelant ce que la pratique freudienne met au premier plan »<sup>33</sup>. On peut, sans forcer, formuler que cette édition réalise exactement ce dont Lacan s'est plaint, effort pour gommer son effort, comme la plainte de ce gommage.

- 579 -

Il m'avait semblé que l'insistance de Lacan touchant à la fonction du père était telle que l'on ne puisse escamoter ce qu'il en avançait, d'autant que de là s'engageait ce qui, pour un sujet, ordonnera sa réalité entre névrose et psychose. D'où mon étonnement, quand je constatais à ce propos tout ce qui avait été traité comme déchet 34. Veux-tu, par exemple, comparer ce que devient, que je cite en entier: « Nous pouvons aussi poser la question en sens inverse, à savoir qu'est-ce qui se passe quand la réalité de la chose manque, quand il n'y a rien pour la représenter dans sa vérité, quand par exemple le registre du père, dans sa fonction essentielle, dans ce fait qu'il est pensé comme père, avec toutes les connotations que ce terme implique, parce que le père n'est pas seulement le générateur, parce qu'il est beaucoup d'autres choses encore, qu'il est celui qui possède la mère, qu'il est celui qui la possède de droit, qu'il est celui qui la possède en principe en paix, que les registres et les fonctions de cette existence, et surtout la façon dont il va intervenir dans la formation, pour le conflit, pour la réalisation de l'Œdipe où le fils, c'est-à-dire quelque chose qui est aussi une fonction, et corrélatrice de cette fonction de père, va prendre forme, avec tout ce que cela comporte, semble-t-il, si notre expérience existe, d'essentiel pour l'accession au type de la virilité, eh bien, qu'est-ce qui se passe si - cela est pensable - un certain déficit, un certain trou, un certain manque s'est produit quelque part ? » 35. Il serait fastidieux d'énumérer tous les déficits, trous et manques que la réécriture du séminaire introduit; que ceux qui l'entourent en fassent une fois de plus eux-mêmes l'expérience. Cependant, il me semblait que, d'un point de vue analytique, il y aurait lieu de s'étonner que, précisément, toutes ces formulations concernant le problème crucial de la fonction paternelle soient de celles qui ont été l'objet du plus grand nombre de retranchements, distorsions. Mais évidemment, ce qui est forclos d'un texte est forclos et bien malin qui le retrouvera! En l'occasion, nous disposons heureusement du texte de départ, si insatisfaisant soit-il. Donc, nous nous retrouvons avec une édition officielle d'où surgit la question: comment forclore le texte de départ ? J'ai su d'ailleurs par ton journal que des hommes de loi y avaient été employés, en diverses occasions, ai-je cru comprendre.

Tu te laisserais à relever en chacun des endroits où Lacan parle du père, sur l'ensemble du séminaire, les remaniements opérés. Ainsi, ce que Lacan dit, concernant le patient de Eissler: « Fonction du père, ce à quoi il n'arrive précisément jamais » <sup>36</sup> est réduit à « fonction de père » 37: fantasme de père absolu, idéal, mort?

*Lettre de Élie Hirsch*

Et encore: « C'est l'engendrement de l'esprit du père »<sup>38</sup> qui produit « l'engendrement de l'esprit par le père »<sup>39</sup>. Le père serait-il donc comme le célèbre rabbi de Prague, le Maharal, qui donna vie au Golem ? Quand Lacan dit « Si "Je suis un père" a un sens tout à fait fondamental, "je suis un père concret" a un sens tout à fait problématique »<sup>40</sup> devient: « Si "je suis un père" a un sens, c'est un sens tout à fait problématique »<sup>41</sup>. Il va de soi que si, derrière la formulation « Je suis un père », le seul registre qui se profile soit celui de la statue du Commandeur, comment la chaîne des générations pourrait-elle tenir de façon un tant soit peu pacifiée ?

De cela, tu pourrais trouver confirmation dans la réécriture presque entière de la dernière leçon de l'année, après que cette question du père eut été quelque peu maltraitée dans les chapitres qui précèdent, en particulier, lorsqu'il s'agit de la fonction du père comme telle dans la procréation<sup>42</sup>. Quelles raisons à tout cela ? Peut-être, si l'on est attentif, donnera-t-on son prix à cet autre passage élidé « Je suis le fils de mon père et dire en même temps mon père est mon fils, ça n'a pas le même sens, il suffit de renverser la phrase »<sup>43</sup>: cet exemple est amené par Lacan dans la suite de l'évocation des effets différents d'une lecture non pas dans l'ordre, mais à l'envers, comme susceptible d'engendrer une « très grave confusion ». Cherche donc la phrase que je te cite<sup>44</sup>. Tu y trouveras le terme de confusion, mais après... La Bible comporte quelques exemples où, dans un face-à-face duel, le fils en vient à faire la loi au père. Remarque qui expliquerait alors un autre remue-ménage sous la forme, là encore, d'un fragment apocopé: « Le caractère de signes indéfiniment répétés que prend le phénomène persécutif, et le persécuté pour autant qu'il est son support *est quelque chose qui en désigne l'énigme, à savoir ce qu'est devenu l'autre; le partenaire au cours de la transformation est devenu ombre de l'objet persécuté* »<sup>45</sup>. J'ai souligné ce qui disparaît<sup>46</sup>. Tu ne trouves pas cela instructif? Ces histoires où une énigme est désignée, où l'on se demande ce que l'autre est devenu, et puis qui se transforme en qui ou en quoi?

Je te l'avoue: je suis partisan d'une psychanalyse amusante. Je te le démontre prends cette phrase qui a été supprimée: « Je donne à cette phrase saisissante son sens »<sup>47</sup>. Elle fait suite à quoi, à ton avis ? Eh bien, tout bonnement à celle-ci: « À propos de la *Verwerfung*, Freud dit que le sujet ne voulait rien savoir de la castration même, au sens du refoulement»; des fois qu'un lecteur se laisserait trop saisir par le sens de certaines élisions ou remaniements. Et tu vois comment insiste la thématique d'une dette dont se pose la question de comment la payer.

Une fois de plus, une lecture soigneuse montrera comment s'efface le nom de Freud : quelques instants après, Lacan énonçait: « C'est que c'est toujours par ce qui suit qu'il faut comprendre un texte. » Or, juste après, ce qui est supprimé c'est l'insistance de Lacan concernant la *Verwerfung*, que formule ce fragment également manquant, « et pourtant, dans une première étape, Freud n'y a rien vu de moins que la clé de la différence qu'il y a entre l'hystérie, la névrose obsessionnelle et la paranoïa » 48. je pourrais à l'envi rallonger ma liste. Mon fichier est suffisamment plein. Ma tendance est à considérer cette version comme un « témoignage couvert » dont, pour paraphraser Lacan, « la clé est peut-être tout entière dans ce qu'il dit » 49.

### *Clinique*

je t'avais signalé que les paragraphes touchant à la clinique étaient ceux qui avaient été spécialement maltraités. Pour l'essentiel, disons qu'ils ont fait l'objet d'une épuration, comme s'ils étaient superflus, comme si le soin que, justement, Lacan prenait pour amener certaines questions n'était pas partie essentielle, non seulement de sa démarche d'enseignement, mais également témoignage du rapport que Lacan pouvait entretenir avec ceux dont il avait le soin. Tu connais mieux que moi ce qu'était sa façon de questionner les phénomènes chez ses patients, le mode sous lequel les coordonnées de leur vie se présentaient à eux: c'est-à-dire cette dimension décisive sur laquelle, m'as-tu un jour dit, il insistait toujours, où la psychanalyse doit restituer la continuité du discours conscient. Tu m'as également fait remarquer que sa démarche de clinicien, dont il donnait témoignage public à sa présentation de malades, était strictement homogène de ses procédures d'enseignement. Or, c'est électivement tout cela qui se trouve abrasé et souvent exclu du livre que j'ai en main. La leçon du 30 novembre 1955 comportait ceci, envolé: « C'est quelque chose sur laquelle mon discours d'aujourd'hui va porter, pour que nous essayions de dégager dans cette double question de la signification de la psychose, d'une part - entendons du dire psychotique -, et du mécanisme de la psychose, d'autre part. À savoir, comment un sujet entre dans la psychose, c'est bien aussi important que la première, je vais essayer de vous montrer par quel abord je vais vous mener et comment il me semble que seule cette voie d'abord peut permettre de situer réellement les questions sans cette confusion qui est toujours maintenue aux différents niveaux de notre explication, même psychanalytique du délire ».

À tout le moins sera-t-on surpris que la question centrale du déclenchement d'une psychose, du délire psychotique, du mécanisme de la psychose, sur quoi Lacan fait porter toute son insistance, soit de départ éliminée, là où il essaye de se battre contre la confusion qui règne dans la psychanalyse. D'ailleurs cette même remarque vaut pour cette forme raccourcie qui fait dire « ce repérage se fait donc en fonction d'une compréhensibilité supposée »<sup>50</sup>, façon d'égarer le développement suivant de Lacan: « On peut déjà remarquer que rien que ce repérage du phénomène en fonction d'une espèce de compréhensibilité supposée, c'est à savoir qu'il pourrait y avoir une continuité qu'on appellerait l'idée, c'est à savoir que la suite des phénomènes, de la façon dont je vous ai indiqué le paranoïaque avec son développement délirant, ce serait quelque chose qui irait de soi, de sorte qu'il y a déjà une espèce de première référence à la compréhensibilité et presque pour déterminer ce qui justement se manifeste, pour faire une rupture dans la chaîne, et se présente justement comme un cas béant, quelque chose d'incompréhensible est quelque chose qui ne joint pas maintenant avec ce qui se passe après »<sup>51</sup>.

Assurément le caractère parlé donne-t-il un aspect assez difficile à suivre aux formulations. Méritaient-elles l'oubli, quand Lacan y pèse de toute son énergie pour contrebalancer les idées reçues dans le monde psychiatrique et psychanalytique à l'endroit de ce qui ordinairement allait de soi, tout en participant néanmoins de la psychologie la plus courante ?

On ne s'étonnera pas alors que tel paragraphe où Lacan se fonde sur les rapports de « l'expérience de nos malades » avec l'élaboration structurale soit amorti. « Ce que *l'expérience* de nos malades *implique*, une étape primitive... »<sup>52</sup> devenu « (...) du moment que je parle du point de vue génétique, je n'ai pas autrement à le justifier dans l'expérience. Il y a nécessité structurale à poser... »<sup>53</sup> par le biais, dans les paragraphes considérés, d'une redistribution des termes et formulations (pratique courante de toute cette édition). Or, Lacan y opposait le point de vue génétique qui ne demande guère de justification de l'expérience, à l'expérience clinique qui impose une nécessité de repérage structural.

Alors, dans la foulée, verra-t-on disparaître diverses redondances, sans doute considérées comme superflues, mais qui avaient le mérite de dessiner authentiquement l'atmosphère subjective où Lacan engageait son travail. Du genre « que cette sorte d'avancée, d'exploration, de pénétration de la zone interdite par le psychotique, qu'il nous livre quelque part au début d'un des chapitres de son livre »<sup>54</sup> et que l'on cherchera en vain<sup>55</sup>. Alors cela fait vraiment une zone interdite. Tout aussi superfétatoire sera jugée une remarque comme celle-ci: « Bref,



tous les éléments comme le caractère profondément significatif de la relation imaginaire, la précipitation tout de suite des tendances qui posent la question des tendances instinctuelles du sujet, d'une homosexualité latente, réelle même, et accompagnée de toutes sortes d'éléments régressifs que l'observateur a mis en valeur, c'est quelque chose qui en quelque sorte s'organise et donne sens, son dessin général à ce qui est observé. Observons les choses de près »<sup>56</sup>. Pourquoi faudrait-il éliminer l'accent mis sur la nécessité d'observer, et de plus près, ce qui s'organise et donne son dessin général à ce qui est observé ? Qui peut se souhaiter des lecteurs qui n'observeraient pas les choses de trop près ?

Également verra-t-on supprimé le lien à l'auditoire, ceux à qui Lacan à cette époque s'adressait, comme le lieu où il parlait: « Il s'agit du discours que j'ai fait à Vienne, où je suis censé avoir fait, à la clinique psychiatrique du Dr Hoff, *qui correspond exactement à la clinique psychiatrique d'ici* » 57. Or, Lacan en ce temps tenait son séminaire - y compris celui de ce jour-là - comme sa présentation de malades dans le service du Pr Delay.

En somme, ce désir de Lacan qui était son énonciation, et qui vaut pour l'analyste comme pour l'analysant, se trouve dès lors mal en point; on ne parle pas n'importe où ni à n'importe qui. Ce qui fait rendre un son curieux à cette variante: « Possibilité à l'intérieur du refoulement de s'en tirer » 58 de: « À l'intérieur du refoulement, le désir de s'en tirer » 59, car Lacan n'ignorait pas que l'analyse était une chance qui mettait en jeu pour chacun son désir de sortir de la bêtise. J'ai cru également comprendre que la conjonction du refoulement et du désir concerne au plus près ce qui pour chacun fonde sa réalité, telle que l'analyse a pu enfin en situer les coordonnées.

Etrange amortissement donc que de lire « ledit principe de réalité » 60 péjoratif de surcroît pour l'analyse, là où Lacan formulait « ce qui dans l'analyse s'appelle le principe de réalité » 61. S'agirait-il d'enlever aux analystes leur champ ? De sorte qu'il y aurait d'ores et déjà à considérer qu'il faudrait inciter l'auteur de ces gauchissements vers le contrôle de ce qu'est la réalité analytique. Probablement ne l'ignore-t-il pas, puisque, là encore, l'un des passages disparaît: « Il faut qu'on le pousse pour qu'il aille vers le contrôle quant à la réalité. La vérité, il n'y a même pas besoin qu'on le pousse, lui aussi, il pousse dans ce sens, il sait bien que cette réalité est en cause » 62.

Ainsi suffit-il de parcourir les endroits où, dans ce séminaire, il est question de certitude et d'apparence: ils sont régulièrement remodelés ou expurgés « Qu'advient cette catégorie de la certitude »<sup>63</sup> disparaît. Même leçon 64: « Le délirant qui lui se dispense de toute référence réelle, *enjambe presque immédiatement*

Lettre de Élie Hirsch

*la certitude autour des thèmes de son délire*, pour que vous compreniez la différence entre une jalousie normale et une jalousie délirante... »<sup>65</sup>. Et encore: « De l'apparence et de la non-apparence » qui manque<sup>66</sup>. Et également « Et même une certitude de cette signification, le sujet est concerné »<sup>67</sup>. Faut-il donc considérer que nous serions là dans une affaire d'effacement des traces ? Là où je trouve « ce sont des âmes, la plupart des âmes, et plus ça va et plus ce sont en fin de compte des morts »<sup>68</sup>, Lacan avait dit: « La plupart des âmes sont des morts. Peu importe qu'ils restent là quelquefois, qu'on les rencontre, qu'ils montrent leur apparence; ce ne sont que des apparences, des substituts... »<sup>69</sup>. Bref, a été supprimé ce qui porte, à partir de la mort du sujet, sur l'effet d'apparence et de substitut.

Faut-il voir, là, la marque occultée de ce qui, à l'époque de la transcription de ce séminaire, se produit entre un Lacan prenant le chemin des âmes mortes et ce qui se substitue à lui, jouant sur l'apparence et la non-apparence ? On comprendrait alors ce qui dans ce séminaire a valeur d'effacement de traces et d'incertitudes concernant les questions d'où s'opère le jugement: comment enfin réaliser un bon passe-passe.

À ce sujet, remarquons que disparaît également ceci: « La contrepartie que l'on peut dire qui est absolument essentielle, celle dans laquelle se passe alors tout ce qui est une relation érotique, si nous ne voulons pas nous y engager d'emblée, tout de suite, pathétique, tout ce sur quoi porte la lutte, le conflit de Schreber, tout ce qui vraiment lui importe, tout ce à quoi il est en butte, tout ce dont il est l'objet, à savoir les rayons divins avec leur immense développement, c'est là qu'est sa certitude et c'est là le point où je vais conclure et introduire la leçon de la prochaine fois, où se trouve, sous une forme elle aussi composée, mais aussi décomposée avec une richesse extraordinaire, tout le domaine du langage, là vous avez trouvé le point maximum de la parole »<sup>70</sup>. Curieuse élision qui concerne le point vif, essentiel du conflit de Schreber, conflit érotisé avec la divinité.

Pourquoi une telle élision ?

Enfin, pour qui douterait encore de ce qui se trame du côté de l'existence et du double, écoutons ce morceau également disparu: « Autrement dit, pourquoi y a-t-il au monde deux individus qui réunissent le même type et qui, par conséquent, dans une certaine perspective peuvent passer pour être de double emploi. C'est une perspective aussi spatiale qu'une autre, et là encore pour soulever la question, il faut poser le principe de la primauté des essences comme justification de l'existence » ».

Ces embarras du rédacteur, et quelle qu'en soit la raison, ne sont pas sans certaines conséquences dès lors qu'il s'agit d'être au clair avec la fonction de l'autre

ou de l'Autre, car, ne l'oublions pas, c'est de la relation a-a' dans le schéma L, que surgit la question de la marionnette et du double quand A est exclu et que la présence de A dans le circuit est nécessaire pour qu'il y ait de la vraie parole; et sans cette distinction il peut certes y avoir de l'existence, mais pas de vraie parole. Or, relevons cet autre fragment: « Du moment que le sujet parle, il y a de l'Autre avec un grand A » 72, alors que Lacan avait développé: « Du moment que le sujet parle il peut y avoir de l'existence, la manifestation que le sujet en tant que parlant, c'est-à-dire parlant non pas à l'autre avec un petit a, ou de l'autre avec un petit a, mais parlant de l'Autre avec un grand A » 73. Ça vous change la face du monde, l'écart entre un « il y a » et un « il peut y avoir » quand il concerne la question de l'Autre. Singulier trébuchement que celui qui va de l'existence à la question d'un autre à l'Autre.

Or les exemples ne manquent pas où, justement, cette question de l'autre est maltraitée. Est oublié: « (le grand Autre) nous ne l'identifions pas, nous le situons quelque part au-delà du petit autre, c'est pour cela que nous lui mettons un A pour le distinguer » 74. Oublier l'une des formulations justifiant de A n'aidera certes pas à l'identifier comme à le distinguer. Et quand Lacan insistait sur la façon d'aborder l'Autre dans le dialogue, il disait: « Ce tu qui est une sorte d'accrochage de l'Autre dans le discours » 75, ce qui est devenu: « Ce tu qui est un accrochage dans le discours » 76 où la dimension de l'Autre est exclue du circuit. La rédaction étant ainsi ordonnée sur ce mode, d'où le sujet pourra-t-il bien s'orienter dans la relation agressive ? Pour le coup, j'ai vainement essayé de trouver trace de « ceci ne peut manquer de frapper et je dirais même de maintenir à cet état d'élaboration si on peut dire élémentaire, sans plus approfondir ce qu'est cette relation agressive, quel mode particulier elle prend dans le registre humain, nous avons là quelque chose d'incontestable... » ». Dès lors, plusieurs fragments devront être caviardés: « Les deux, bienveillance et malveillance, peuvent même rester dans une ambiguïté totale à propos d'un phénomène particulier » 78. Ensuite (13 juin 1956 et Éd. p. 309): autre long passage disparu ayant trait à la bonne et mauvaise foi de l'Autre. Puis (toujours 13 juin 1956 et E<sup>n</sup>d. p. 315) un autre long morceau qui commentait: « je suis celui qui veut le bien et qui fait toujours le mal », « je suis la femme qui ne vous abandonnera pas » également élidés.

D'ambiguïtés, sous couvert de clarifications, à caviardages, caviardages et ambiguïtés sont obligés de se succéder avec leur logique propre.

« Ce dieu donc, qui s'est réveillé à lui, qu'est-il ? Il est d'abord présence mais je crois que dans l'analyse de cette présence, de ce qui est fonction de cette présence, nous pouvons commencer d'y voir ou d'y reconnaître quelque chose,

*Lettre de Élie Hirsch*

nous avons cru à son propos tout à l'heure à une confusion que les esprits non cultivés font, des multiples incarnations qu'ils ont dans la matière, ce sont des choses que nous voyons aussi bien faire dans les domaines aussi différents de la psychiatrie, pour pouvoir s'engager dans une voie d'analogie dans ce qui se passe au niveau du pathologique et au niveau du normal, on finit par tout mêler, alors il faut être prudent », phrase assurément assez obscure, résumée en deux lignes « Ce Dieu, donc, qui s'est révélé à lui, quel est-il ? Il est d'abord présence. Et son mode de présence est le mode parlant »<sup>79</sup>.

Et, toujours sur la relation de Dieu en tant que sujet parlant: « Puisque nous sommes limités aujourd'hui à la relation de Dieu en tant que sujet parlant, et en tant qu'interlocuteur essentiel, nous nous arrêterons là et vous verrez le pas suivant, à savoir ce que nous pouvons entrevoir à partir du moment où nous analyserons la structure même de cette personne divine, autrement dit aussi la relation de tout l'ensemble de la fantasmagorie avec le réel lui-même pour autant que le sujet en maintient à tout instant la présence et l'accord, au moins à la fin de son délire, d'une façon qui n'a rien de spécialement perturbé dans ce mode de rapport »<sup>80</sup>.

Comme dans la citation précédente, on constatera qu'il est question de présence et que, dès lors, en excluant ces paragraphes, c'est également le terme de présence de l'interlocuteur qui est éliminé. En voudrait-on confirmation: « Mais il permet encore toutes sortes d'abus, à la vérité de ces abus ont surgi des abus tellement plus grands qu'à la fin le remède finit par devenir plus dur que le mal. Puisque la présence divine est tellement engagée dans une sorte de conjugaison avec lui-même que finalement elle devient dépendante de son objet qui n'est autre que le Président Schreber lui-même. En fin de compte il y a là quelque chose qui progressivement introduit une sorte de perturbation dans l'ordre universel »<sup>81</sup>.

Paragraphe disparu qui débutait sur des affaires d'abus. Mais nous sommes maintenant habitués à ces sortes d'abus de transcription desquels ont surgi des abus tellement plus grands qu'à la fin le remède a fini par devenir plus dur que le mal.

*Le poids des mots*

Comme toujours le problème est de s'accorder sur ce à quoi l'on donne poids, touchant aussi bien des mots que des tournures. J'insisterai alors sur certaines insistances lacaniennes. Ainsi, prenons en série certaines élisions systématiques

bien proches de certaines méconnaissances systématiques. Elles concernent, toutes, la portée du signifiant: « D'abord il y a une modification qui se produit dans le signifiant: le signifiant présente des espèces de phénomènes du type de précipitation, alourdissement subit de certains de ses éléments qui justement donnent le poids, la force d'inertie qui prennent d'une façon surprenante dans le système des structures, dans l'ensemble synchronique de la langue en tant que données » 82.

Et, dans la même leçon: « Ce livre signale les mots qui ont pris ce poids dont on peut dire que déjà ils dissocient, ils rompent l'ensemble du système signifiant comme tel » 83.

Puisque Lacan nous parle d'un livre dont l'auteur nous signale des mots qui ont pris poids et qui rompent l'ensemble du système signifiant comme tel, n'hésitons pas à appliquer à la transcription la méthode qu'emploie Lacan : ce qui nous permet d'avancer que voilà une transcription qui rompt l'ensemble d'un système signifiant comme tel, et de nous demander - pour chaque lecteur - la raison des rapports qu'un sujet peut entretenir avec la réalité d'un texte comme celui de Lacan : « Ce poids que prennent certains mots... »<sup>84</sup> disparu, comme: « Il faut que nous nous rendions compte de la dimension que nous pouvons appeler dans l'ensemble, l'aliénation verbale, de l'importance énorme en un point qui est un état avancé du délire... » 85.

Il n'est assurément pas mince que ce qui a été évacué participe de l'ensemble de ce que Lacan coordonne, et que - de plus - le terme même d'ensemble soit également soustrait. je douterais de ma lecture si les redites, répétitions, serinages divers ne me paraissaient offrir que peu d'intérêt. Or c'est à quoi j'ai été hérétique, pour rendre sa portée à cette autre remarque, censurée, de Lacan (superflue ? Mais alors ?) « Eh bien, le "serinage" est une partie qu'il a conçue comme une dimension essentielle du commentaire dont il est le sujet perpétuel » 86. Il n'est sans doute pas excessif de considérer qu'en somme, ici comme ailleurs, c'est l'énonciation de Lacan qui est aplatie avec la façon dont elle peut solliciter celle de ses auditeurs et lecteurs. Nous l'avions déjà constaté à propos de ce qui concernait la question de l'Autre. Diverses tournures en témoignent. Ainsi « la phrase intérieure n'en continue pas moins »<sup>87</sup> qui devient « la phrase n'en continue pas moins » : des fois que le lecteur aurait idée qu'il a des phrases intérieures; ça pourrait faire obstacle à ce que vise une telle transcription: pour en avoir idée, le lecteur peut par exemple se demander ce qui motive la transcription de

« ... trou et rupture, et que là, c'est le fantastique qui va être appelé à remplir la

*Lettre de Élie Hirsch*

béance »<sup>89</sup> en « trou, rupture, déchirure, béance »<sup>90</sup>. Probablement, ce que nous avons préalablement repéré comme passe-passe ne concordait que trop bien avec la censure portée sur « le fantastique destiné à remplir la béance ». On m'objectera, évidemment: ce n'est que suppression d'une redondance, Lacan ayant parlé deux fois de fantastique et de trou à quelques instants d'intervalle.

On conçoit, dès lors, aux modes que nous présente une telle version, qui participe de l'exclusion subjective de celui qui parle comme de celui qui écoute, qu'une expression comme « cause finale qui nous répugne et dont nous faisons usage sans cesse »<sup>91</sup> devienne « l'idée de cause finale répugne à la science »<sup>92</sup>, ce qui, tout en excluant la dimension du sujet, permet de faire l'astucieux en imputant la balourdise à la science. S'agissant de la question de la cause, sur quoi Lacan a si longtemps insisté, le déplacement de ce qui nous répugne vers ce qui répugne à la science ne manque pas de piquant.

Mention spéciale doit être faite dans cette édition à un phénomène particulier: elle comporte des fragments rajoutés! Ainsi: « Quand on reçoit une gifle, il y a bien d'autres façons de répondre que de pleurer. On peut aussi la rendre et aussi tendre l'autre joue, on peut aussi dire - Frappe, mais écoute »<sup>93</sup>. S'agissant d'un rajout, à chacun le soin de se demander de quelle gifle et de quelle réponse il s'agit.

Derniers mots: comment ne pas sentir qu'il n'y ait dans tout cela trace de ces questions si graves, concernant ce qui, chez un vivant, déjà se cadavérise et ne laisse apparaître que les débris de la vie qui le porta. Tous ceux qui eurent à connaître comme il convient de ces dernières années en douteront peu. À preuve: là où Lacan parle de « débris de la vie qui est un cadavre »<sup>94</sup>, on a supprimé vie et cadavre et les paragraphes suivants sont réécrits<sup>95</sup>. C'est Lacan qui enseigna jadis que la jouissance perverse se supporte d'un idéal d'objet inanimé. « Quelles raisons peut-il y avoir de mettre ce débris dans une enceinte de pierre ? »<sup>96</sup>: cette question a été volatilisée.

Voilà, cher Hyacinthe, j'aurais pu multiplier à l'envi des références et la systématisation qu'elles permettent dans la réflexion sur l'édition de ce séminaire de première importance. Outre la lourdeur, suffisante ainsi, et qui ne vaudrait que pour un travail d'érudition, la plume m'en tomberait des mains.

Si tu voulais considérer cette lettre comme une contribution au *Discours Psychanalytique*, j'en serais heureux.

Que la paix soit avec les tiens, Elle.

P.S. Un de mes interlocuteurs habituels, alors que je lui avais fait part de l'opinion que je t'adresse, en a rajouté sur son scepticisme ordinaire: «Tu exagères, quand même! » Je vais donc exagérer. Trouve, ci-jointe, une annexe, non ou peu commentée, de quelques petits points comparatifs supplémentaires.

## ANNEXE

I.1-16 XI 55. « Voilà à peu près, je ne force rien, où nous en étions en France, je ne dis pas à la suite des conceptions de Sérieux et Capgras, parce que si vous lisez, vous verrez qu'au contraire il s'agit là d'une clinique très fine qui permet précisément de reconstituer les bases et les fondements de la psychose paranoïaque telle qu'elle est effectivement structurée, mais plutôt à la suite de la diffusion de l'ouvrage dans lequel, sous le titre de *Constitution paranoïaque*, M. Genil-Perrin a fait prévaloir cette notion caractérologique de l'anomalie de la personnalité, constituée essentiellement dans une structure qu'on peut bien qualifier, aussi bien le livre porte la marque et le style de cette inspiration, de structure perverse du caractère... ».

I. 2 -Éd. p.13. «... quand le paranoïaque était par trop paranoïaque, il en arrivait à délirer. Il s'agissait moins d'une conception que d'une clinique, d'ailleurs très fine.  
« Voilà à peu près, je ne force rien, où nous en étions en France à la suite de la diffusion de l'ouvrage de M. Genil-Perrin, sur la *Constitution paranoïaque*, qui avait fait prévaloir la notion caractérologique de l'anomalie de la personnalité, constituée essentiellement par ce qu'on peut bien qualifier - le style porte la marque de cette inspiration - de structure perverse du caractère ».  
Où la clinique de Genil-Perrin, détestable, se voit imputer les qualités de Sérieux et Capgras; cependant que les noms de ces derniers disparaissent...

II. 1-16 XI 55 « La notion d'automatisme mental est apparemment polarisée dans l'œuvre de Clérambault, dans son enseignement, par le souci de démontrer le caractère fondamentalement anidéique, comme il s'exprimait, c'est-à-dire non conforme à une suite des idées - ça n'a pas beaucoup plus de sens dans le *discours de ce maître* que la suite des phénomènes dans le développement ou l'évolution de la psychose ».

II. 2 - Éd. p.14 « La notion de l'automatisme mental est apparemment pola  
-590-

*Lettre de Élie Hirsch*

risée dans l'œuvre et l'enseignement de Clérambault par le souci de démontrer le caractère fondamentalement anidéique, comme il s'exprimait, des phénomènes qui ne manifestent dans l'évolution de la psychose, ce qui veut dire non conforme à une suite des idées - ça n'a pas beaucoup plus de sens, *hélas que le discours du maître* ».

*À propos d'automatisme mental:*

III. 1-151156. « (...) C'est une fantaisie qui parle, ou plus exactement c'est une fantaisie parlée de ce personnage qui fait écho aux pensées du sujet, qui intervient, qui le surveille, qui dénomme au fur et à mesure la suite de ses actions, qui les *commente*... ».

III. 2 - Éd. p. 165. « (...) C'est une fantaisie qui parle, ou plus exactement, c'est une fantaisie parlée. C'est en quoi ce personnage qui fait écho aux pensées du sujet intervient, le surveille, dénomme au fur et à mesure la suite de ses actions, les *commande*... ». Certaines copies en circulation comportent effectivement « commande ». S'agissant d'automatisme mental (échos et commentaires) la rectification va de soi.

IV 1- 7 XII 55. « (...) C'est dans toute cette mesure que vous maintenez qu'il y a chez ce sujet que vous appellerez dans votre jargon, la partie saine de sa personnalité, c'est bien en tant qu'elle parle *de* l'autre, qu'elle est capable de se moquer de lui, qu'elle existe comme un sujet ».

IV 2 - Éd. p. 49. « Ce que vous appelez, dans votre jargon, la partie saine de la personnalité, tient à ce qu'elle parle à l'autre, qu'elle est capable de se moquer de lui. C'est à ce titre qu'elle existe comme sujet ».

V 1- 21 XII 55. « Là nous le trouvons à son état développé, c'est un des intérêts de l'analyse du délire comme tel, c'est toujours ce qu'ont souligné les analystes, c'est-à-dire qu'il montre ce qu'on appelle le jeu des fantasmes dans son caractère absolument développé, de duplicité, c'est-à-dire, *ces deux autres* auxquels se réduit le monde, dans le Président Schreber sont faits l'un par rapport à l'autre, car c'est tout au plus que l'un offre à l'autre son image inversée... »



V 2 - Éd. p. 101. « Nous le trouvons ici à son état développé, et c'est un des intérêts de l'analyse du délire comme tel. Les analystes l'ont toujours souligné, le délire montre le jeu des fantasmes dans son caractère absolument développé de duplicité. *Les deux personnages* auxquels le monde se réduit pour le Président Schreber sont faits l'un par rapport à l'autre, l'un offre à l'autre son image inversée ».

VI. 1-16 XI 55. « Il est tout à fait clair que la triplicité essentielle, au moins de premier plan que ceci implique chez le sujet, est quelque chose qui est bien sans aucun doute, bien entendu, le moi du sujet, parle et peut parler du sujet normalement à un autre en troisième personne, et parler de lui, parler du S du sujet. Ceci, dans la perspective de structuration du sujet fondamental et de sa parole, n'a rien d'absolument explicite, sinon compréhensible.

« Comme toute une partie des phénomènes des psychoses se comprennent en ceci, que d'une façon extrêmement paradoxale et exemplaire en même temps, le sujet à la façon d'Aristote faisait remarquer: "Il ne faut pas dire l'âme pense, mais l'homme pense avec son âme", formule dont on est déjà loin puisque aussi bien je crois que nous sommes plus près de ce qui se passe en disant qu'ici, le sujet psychotique au moment où apparaît dans le réel, où apparaît avec ce sentiment de réalité qui est la caractéristique fondamentale du phénomène élémentaire, sa forme la plus caractéristique de l'hallucination, *le sujet littéralement parle avec son moi*, c'est quelque chose que nous ne rencontrerons jamais d'une façon pleine ».

VI. 2 - Éd. p. 23. « Une triplicité est ici indiquée chez le sujet, qui recouvre le fait que c'est le moi du sujet qui parle normalement à un autre, et du sujet, du sujet S, en troisième personne. Aristote faisait remarquer qu'il ne faut pas dire que l'homme pense, mais qu'il pense avec son âme. *De même je dis que le sujet se parle avec son moi* ».

VII. 1- Éd. p. 337. « Le TU N'AS QU'À... n'a pas de valeur de *réduction* de ce quelque chose qui permettrait quelques remarques sémantiques très éclairantes ».

VII. 2 - 27 VI 56 au lieu de *réduction*, c'est *réflexion* que l'on trouve.

VIII. 1- 7 XII 55. « (...) quand ce dont il s'agit est la fameuse pulsion homosexuelle que notre théorie met à la base du délire ».

IX. 1-11 156. « C'est que quand une pulsion, disons féminine ou *passivante* apparaît chez un sujet pour qui ladite pulsion a déjà été mise en jeu dans différents points de sa symbolisation préalable... ».

IX. 2 - Éd. p. 100. « Quand une pulsion, disons féminine ou *pacifiante*, apparaît chez un sujet pour lequel ladite pulsion... ».

X. 1 -18156. « Autrement dit, quand le mâle de l'épinoche ne sait pas que faire sur le plan de ce qui est sa relation normale avec son semblable du même sexe, quand il ne sait pas s'il faut attaquer ou ne pas attaquer, il *se met à faire quelque chose qu'il fait quand il s'agit de faire l'amour* ».

X. 2 - Éd. p. 109. « Autrement dit, quand l'épinoche mâle ne sait pas que faire sur le plan de sa relation avec son semblable de même sexe, quand il ne sait pas qu'il faut attaquer ou pas, il *se met à faire quelque chose qu'il fait alors qu'il s'agit de faire l'amour* ».

XI. 1-11156. « Il s'agit d'un assassinat, il n'y a pas de traces, d'âme, d'autre part, *parler d'une âme avec certitude n'est pas non plus très commun*, savoir distinguer ce qui est âme et tout ce qui s'attache autour d'elle, la distingue avec autant de certitude, c'est aussi quelque chose qui n'est pas donné à tout un chacun, et qui semble donné justement à ce délirant avec un caractère de certitude qui donne à son témoignage un relief essentiel ».

XI. 2 - Éd. p. 88. « *Qu'est-ce que ça peut bien être qu'assassiner une âme ?* D'autre part, savoir distinguer l'âme de tout ce qui s'attache à elle, n'est pas donné à tout un chacun, mais l'est à ce délirant avec un caractère de certitude qui confère à son témoignage un relief essentiel ».

XII. 1 -I. Éd. p. 208. « Dégager une loi naturelle, c'est dégager une formule *insignifiante* ».

XII. 2 -11 IV 56. « (...) formule *signifiante* ».

XIII. 1- 20 VI 56.

« Tu es celui qui me ... ce jour-là  
Tu es celui qui me ... à travers les épreuves  
Tu es celui qui me ... la loi... le texte  
Tu es celui qui... la foule »

« Je ne crois pas cela plus vain que d'énumérer par liste et catégorie les symptômes d'une psychose, c'est autre chose et je crois que c'en est le préalable peut-être indispensable, au moins pour le point de vue que nous allons choisir ».

« La différence qu'il y a entre tu es celui qui me suis le mieux et tu es celui qui me suit comme un petit chien est là pour nous permettre d'amorcer les exercices qui suivent, ce qu'il convient de mettre dans les blancs ».

XIII. 2 - Éd p. 321.

« Tu es celui qui me suivait ce jour-là

Tu es celui qui me suivais à travers les épreuves Tu es celui qui suis la loi, le texte

Tu es celui qui suit la foule ».

On notera le passage sauté par le rédacteur et les blancs remplis dans l'exergue de la leçon ».

-594-

## TABLES DES MATIERES

<i>Avis au lecteur</i> .....	7
Leçon 1 (16 novembre 1955).....	9
– 2 (23 novembre 1955).....	33
– 3 (30 novembre 1955).....	55
– 4 (7 décembre 1955) .....	83
– 5 (14 décembre 1955) .....	105
– 6 (21 décembre 1955) .....	125
– 7 (11 janvier 1956).....	129
– 8 (18 janvier 1956).....	157
– 9 (25 janvier 1956).....	183
– 10 (1 <sup>er</sup> février 1956) .....	211
– 11 (8 février 1956) .....	237
– 12 (15 février 1956) .....	263
– 13 (14 mars 1956) .....	291
– 14 (21 mars 1956) .....	315
– 15 (11 avril 1956).....	335
– 16 (18 avril 1956).....	357
– 17 (25 avril 1956).....	379
– 18 (2 mai 1956) .....	399
– 19 (9 mai 1956) .....	415
– 20 (31 mai 1956) .....	435
– 21 (6 juin 1956).....	455
– 22 (13 juin 1956) .....	477
– 23 (20 juin 1956).....	501
– 24 (27 juin 1956).....	521
– 25 (4 juillet 1956).....	545

Afficher ce document en «mode page »pour voir apparaître les dessins.

## S - RELATION D'OBJET 56-57 AFI

LA RELATION D'OBJET  
ET LES STRUCTURES FREUDIENNES J. LACAN

SÉMINAIRE 1956-1957 -

Publication hors commerce. Document interne à l'Association Freudienne et destiné à ses membres.

1. Leçon du 21 novembre 1956	page 1
2. Leçon du 28 novembre 1956	page 14
3. Leçon du 5 décembre 1956	page 27
4. Leçon du 12 décembre 1956	page 42
5. Leçon du 19 décembre 1956	page 57
6. Leçon du 9 janvier 1957	page 71
7. Leçon du 16 janvier 1957	page 85
8. Leçon du 23 janvier 1957	page 102
9. Leçon du 30 janvier 1957	page 117
10. Leçon du 6 février 1957	page 128
11. Leçon du 27 février 1957	page 141
12. Leçon du 6 mars 1957	page 156
13. Leçon du 13 mars 1957	page 171
14. Leçon du 20 mars 1957	page 185
15. Leçon du 27 mars 1957	page 200
16. Leçon du 3 avril 1957	page 218
17. Leçon du 10 avril 1957	page 233
18. Leçon du 8 mai 1957	page 248
19. Leçon du 15 mai 1957	page 260
20. Leçon du 22 mai 1957	page 274
21. Leçon du 5 juin 1957	page 288
22. Leçon du 19 juin 1957	page 305
23. Leçon du 26 juin 1957	page 321
24. Leçon du 3 juillet 1957	page 340

## 1 - LEÇON DU 21 NOVEMBRE 1956

Nous parlerons cette année d'un sujet qui n'est pas, dans ce qu'on appelle l'évolution historique de la psychanalyse, sans prendre d'une façon articulée ou non, une position tout à fait centrale dans la théorie et la pratique. Ce sujet, c'est la relation d'objet.

Pourquoi ne l'ai-je pas choisi, ce sujet déjà actuel, déjà premier, déjà central, déjà critique, quand nous avons commencé ces séminaires ? Précisément pour la raison qui motive la deuxième partie de mon titre, c'est-à-dire parce qu'il ne peut être traité qu'à partir d'une certaine idée, d'un certain recul pris sur la question de ce que Freud nous a montré comme constituant les structures dans lesquelles l'analyse se déplace, dans lesquelles elle opère, et tout spécialement la structure complexe de la relation entre les deux sujets en présence dans l'analyse : l'analysé et l'analyste.

C'est ce à quoi par ces trois années de commentaires des textes de Freud, de critiques, portant la première année sur ce qu'on peut appeler les éléments mêmes de la conduite technique, c'est-à-dire de la notion de transfert et la notion de résistance, la deuxième année sur ce qu'il faut bien dire être le fond de l'expérience et de la découverte freudienne, à savoir ce qu'est à proprement parler la notion de l'inconscient - dont je crois vous avoir assez montré dans cette deuxième année que cette notion de l'inconscient est cela même qui a nécessité pour Freud l'introduction des principes littéralement paradoxaux sur le plan purement dialectique que Freud était amené à introduire dans le total du principe de plaisir - enfin au cours de la troisième année, je vous ai donné un exemple manifeste de l'absolue nécessité d'isoler cette articulation essentielle du symbolique qui s'appelle le signifiant, pour comprendre analytiquement parlant quelque chose à ce qui n'est autre que le champ proprement paranoïaque des psychoses.

Nous voici donc armés d'un certain nombre de termes qui ont abouti à certains schémas, dont la spatialité n'est absolument pas à prendre au sens intuitif du terme de schéma, qui ne comportent pas de localisation mais qui comportent d'une façon tout à fait légitime une spatialisation - au sens où spatialisation implique rapport de lieu, rapport topologique, interposition par exemple ou succession, séquence. Un de ces schémas où culmine tout ce à quoi nous avons abouti après ces années de critique, c'est le schéma que nous pourrions appeler par définition par opposition, celui qui inscrit le rapport du Sujet à l'Autre en tant qu'il est au départ dans le rapport naturel tel qu'il est constitué au départ de l'analyse, rapport virtuel, rapport de paroles virtuelles, par quoi c'est de l'Autre que le Sujet reçoit sous la forme d'une parole inconsciente, son propre message.

Ce propre message qui lui est interdit, est pour lui déformé, arrêté, capté, profondément méconnu par cette interposition de la relation imaginaire entre l'a et l'a', c'est-à-dire de ce rapport qui existe précisément entre ce moi et cet autre qu'est l'objet typique du moi, c'est-à-dire en tant que la relation imaginaire interrompt, ralentit, inhibe, inverse le plus souvent et profondément méconnaît par une relation essentiellement aliénée le rapport de parole entre le Sujet et l'Autre, le grand Autre, en tant qu'il est un autre Sujet, en tant que par excellence il est sujet capable de tromper.

Voici donc à quel schéma nous sommes arrivés, et vous voyez bien que ce n'est pas quelque chose qui n'est pas au moment où nous l'avons reposé à l'intérieur analytique, tel que, de plus en plus, un plus grand nombre d'analystes la formulent, alors que nous allons remettre en cause cette prévalence dans la théorie analytique de la relation d'objet, si l'on peut dire non commentée, de la relation d'objet primaire, de la relation d'objet comme venant prendre dans la théorie analytique la place centrale, comme venant recentrer toute la dialectique du principe de plaisir, du principe de réalité, comme venant fonder tout le progrès analytique autour de ce que l'on peut appeler une rectification du rapport du Sujet à l'objet, considérée comme une relation duelle, une relation, nous dit-on encore quand on parle de la situation analytique, excessivement simple, cette relation du Sujet à l'objet qui tend de plus en plus à occuper le centre de la théorie analytique.

C'est cela même que nous allons mettre à l'épreuve. Nous allons voir si on peut - à partir de quelque chose qui dans notre schéma se rapporte précisément à la ligne a-a' - construire d'une façon satisfaisante l'ensemble des phénomènes offerts à notre observation, à notre expérience analytique, si cet instrument à lui tout seul peut permettre de répondre des faits, si en d'autres termes le schéma plus complexe que nous avons proposé doit être négligé, voire écarté.

Que la relation d'objet soit devenue, au moins en apparence, l'élément théorique premier dans l'explication de l'analyse, je crois que je vous en donnerai un témoignage suivi - non pas précisément en vous indiquant de vous pénétrer de ce qu'on peut appeler une sorte d'ouvrage collectif<sup>1</sup> récemment paru, pour lequel en effet le terme collectif s'applique particulièrement bien.

Vous y verrez d'un bout à l'autre la mise en valeur d'une façon peut-être pas toujours particulièrement satisfaisante dans le sens de l'articulé, mais assurément dont la monotonie, l'uniformité est tout à fait frappante, vous y verrez promue cette relation d'objet donnée expressément dans un des articles qui s'appelle *Evolution de la psychanalyse*<sup>2</sup>, et comme dernier terme de cette

---

<sup>1</sup> *La psychanalyse d'aujourd'hui*, Ouvrage publié sous la direction de S.Nacht avec la collaboration de M. Bouvet, R. Diatkine, A. Doumic, J. Favreau, M. Held, S. Lebovici, P.Luquet, P. Luquet-Parat, P. Male, J. Mallet, F. Pasche, M. Renaud, préface de E. Jones ;

Et J. de Ajuriaguerra, G. Bordarracco, M. Benassy, A. Berge, M. Bonaparte, M. Foin, P. Marty, P.C. Racamier, M. Schlumberger, S. Widerman ; P.U.F. ; 1956

<sup>2</sup> in opus cité : M. Benassy, *Evolution de la psychanalyse*, p. 761-784.

évolution vous y verrez dans l'article *Clinique psychanalytique*<sup>3</sup> une façon de présenter la clinique elle-même, toute entière centrée sur cette relation d'objet. Peut-être même en donnerai-je quelques idées auxquelles peut parvenir une telle présentation.

Assurément, l'ensemble est tout à fait frappant, c'est autour de la relation d'objet que ceux qui pratiquent l'analyse essaient d'ordonner leurs esprits, la compréhension qu'ils peuvent avoir de leur propre expérience - aussi ne nous semble-t-elle pas devoir leur donner une satisfaction pleine et entière. Mais d'un autre côté, ceci n'oriente, ne pénètre très profondément leur pratique, que de concevoir leur propre expérience dans ce registre ne soit quelque chose qui n'ait vraiment - des conséquences dans les modes mêmes de leur intervention, dans l'orientation donnée à l'analyse, et du même coup dans ses résultats. C'est ce que l'on peut méconnaître à simplement lire, commenter, alors qu'on a toujours dit que la théorie analytique et la pratique ne peuvent se séparer, se dissocier l'une de l'autre. Dès lors qu'on la conçoit dans un certain sens, il est inévitable qu'on la mène également dans un certain sens, si le sens théorique et les résultats pratiques ne peuvent être de même qu'aperçus.

Pour introduire la question de la relation d'objet, de la légitimité, du non fondé de sa situation comme centrale dans la théorie analytique, il faut que je vous rappelle brièvement tout au moins, ce que cette notion doit ou ne doit pas à Freud lui-même. Je le ferai non seulement parce que c'est là en effet une sorte de guide, presque de limitation technique que nous nous sommes imposés ici de partir du commentaire freudien, et de même ai-je senti cette année quelques interrogations, sinon inquiétudes, de savoir si j'allais ou non partir des textes freudiens, mais il est très difficile de partir à propos de la relation d'objet des textes de Freud eux-mêmes, parce qu'elle n'y est pas. Je parle bien entendu de quelque chose qui est très formellement affirmé ici comme une déviation de la théorie analytique.

Il faut donc bien que je parte de textes récents, et que du même coup je parte d'une certaine critique de ces positions. Mais que nous devions nous référer en fin de compte aux positions freudiennes, par contre ceci n'est pas douteux et du même coup nous ne pouvons pas ne pas évoquer, ne serait-ce que très rapidement, ce qui dans les thèmes proprement freudiens fondamentaux, tourne autour de la notion même d'objet. A notre départ nous ne pourrions pas le faire d'une façon développée, je vais essayer de le faire aussi rapidement que possible. Bien entendu, ceci implique que c'est précisément ce que nous devons de plus en plus à la fin reprendre, développer, retrouver et articuler.

Je veux donc simplement vous rappeler d'une façon brève, et qui ne serait même pas concevable s'il n'y avait pas derrière nous ces trois années de

---

<sup>3</sup> in opus cité : M. Bouvet, *La clinique psychanalytique*, la relation d'objet, p. 41-121.



collaboration d'analyse de textes, si vous n'aviez pas déjà avec moi rencontré sous des formes diverses ce thème de l'objet.

Dans Freud on parle bien entendu d'objet, la division des *Trois essais sur la sexualité* s'appelle précisément la recherche, ou plus exactement la trouvaille de l'objet. On parle de l'objet d'une façon implicite chaque fois qu'entre en jeu la notion de réalité. On en parle encore d'une troisième façon chaque fois qu'est impliquée l'ambivalence de certaines relations fondamentales, à savoir le fait que le sujet se fait objet pour l'autre, qu'il y a un certain type de relation dans lequel la réciprocité pour le sujet d'un objet est patente et même constituante. Je voudrais mettre l'accent d'une façon plus appuyée sur les trois modes sous lesquels nous apparaissent ces notions relatives à l'objet.

C'est pourquoi je fais allusion à l'un des points où dans Freud nous pouvons nous référer pour prouver, articuler la notion d'objet. Si vous vous reportez à ce chapitre des *Trois essais sur la sexualité*, vous y verrez quelque chose qui est déjà là depuis l'époque où ceci n'a été publié que par une sorte d'accident historique, Freud non seulement ne tenait pas à ce qu'on le publie, mais qui a été en somme publié contre sa volonté. Néanmoins nous trouvons la même formule à propos de l'objet dès cette première esquisse de sa psychologie. Freud insiste sur ceci, que toute façon pour l'homme de trouver l'objet est, et n'est jamais que la suite d'une tendance où il s'agit d'un objet perdu, d'un objet qu'il s'agit de retrouver. L'objet n'est pas considéré, comme dans la théorie moderne, comme étant pleinement satisfaisant, l'objet typique, l'objet par excellence, l'objet harmonieux, l'objet qui fonde l'homme dans une réalité adéquate, dans la réalité qui prouve la maturité, le fameux objet génital.

Il est tout à fait frappant de voir qu'au moment où Freud fait la théorie de l'évolution instinctuelle telle qu'elle se dégage des premières expériences analytiques, il nous l'indique comme étant saisie par la voie d'une recherche de l'objet perdu.

Cet objet correspond à un certain stade avancé de la maturation des instincts, c'est l'objet retrouvé du premier sevrage, l'objet précisément qui a été d'abord le point d'attache des premières satisfactions de l'enfant, c'est un objet retrouver. Il est bien clair que la discordance instaurée par le seul fait que ce terme de la répétition - ce terme d'une nostalgie qui lie le sujet à l'objet perdu et à travers laquelle s'exerce tout l'effort de la recherche et qui marque la retrouvaille du signe d'une répétition impossible puisque précisément ce n'est pas le même objet, ça ne saurait l'être, la primauté de cette dialectique qui met au centre de la relation du sujet-objet une tension foncière qui fait que ce qui est recherché n'est pas recherché au même titre que ce qui sera trouvé, que c'est à travers la recherche d'une satisfaction passée et dépassée que le nouvel objet est recherché et trouvé et saisi ailleurs qu'au point où il est cherché - la foncière distance qui est introduite par l'élément essentiellement conflictuel qu'il y a dans toute recherche de objet, c'est la première forme sous laquelle dans Freud apparaît cette notion de la relation d'objet.

Je dirais que c'est à mal l'articuler dans les termes qui seraient philosophiquement élaborés, qu'il faudrait ici nous résoudre pour donner son plein accent à ce qu'ici je souligne - je ne le fais pas intentionnellement, je le réserve pour notre retour sur ce terme, pour ceux pour qui ces termes ont déjà un sens de par certaines connaissances philosophiques - toute la distance de la relation du sujet à l'objet dans Freud, par rapport à ce qui le précède dans une certaine conception de l'objet comme étant l'objet adéquat, comme étant l'objet attendu d'avance, coapté à la maturation du sujet. Toute cette distance est déjà impliquée dans ce qui oppose une perspective platonicienne - celle qui fonde toute appréhension, toute reconnaissance sur la réminiscence d'un type en quelque sorte préformé - à une notion profondément différente, de toute la distance qu'il y a entre l'expérience moderne et l'expérience antique, celle qui est donnée dans Kierkegaard sous le registre de la répétition, cette répétition toujours cherchée, essentiellement jamais satisfaite en tant qu'elle est de par sa nature non point jamais réminiscence, mais toujours répétition comme telle, donc impossible à assouvir. C'est dans ce registre que se situe la notion de retrouver l'objet perdu dans Freud. Nous retiendrons ce texte, il est essentiel qu'il suffise dans le premier rapport que Freud fait de la notion d'objet.

Bien entendu, c'est essentiellement sur une notion d'un rapport profondément conflictuel du sujet avec son monde, que les choses se posent et se précisent.

Comment en serait-il autrement puisque déjà à cette époque c'est essentiellement de l'opposition entre principe de réalité et principe de plaisir qu'il s'agit ? Que si principe de réalité et principe de plaisir ne sont pas détachables l'un de l'autre, je dirais plus, s'impliquent et s'incluent l'un à l'autre dans un rapport dialectique - si bien que comme Freud l'a toujours institué, le principe de réalité n'est constitué que par ce qui est imposé pour sa satisfaction au principe de plaisir, il n'en est en quelque sorte que le prolongement - si inversement le principe de réalité implique dans sa dynamique et dans sa recherche fondamentale la tension fondamentale du principe du plaisir, il n'en reste pas moins qu'entre les deux - et c'est l'essentiel de ce qu'apporte la théorie freudienne - il y a une béance qu'il n'y aurait pas lieu de distinguer s'ils étaient l'un simplement à la suite de l'autre, que le principe du plaisir tend à se réaliser en formation profondément irréaliste, que le principe de réalité implique l'existence d'une organisation, d'une structuration autonome différente et qui comporte que ce qu'elle saisit peut être justement quelque chose de fondamentalement différent de ce qui est désiré.

C'est dans ce rapport qui lui-même introduit dans sa dialectique même du sujet et de l'objet un autre terme, un terme qui est ici posé comme irréductible, de même que l'objet tout à l'heure était quelque chose qui était fondé dans ses exigences primordiales comme quelque chose qui est toujours voué à un retour, et par là même voué à un retour impossible, de même dans l'opposition principe de réalité et principe du plaisir, nous avons la notion d'une opposition foncière entre la réalité et ce qui est recherché par la tendance.

En d'autres termes la notion que la satisfaction du principe du plaisir, en tant qu'elle est toujours latente, sous-jacente à tout exercice de la création du

monde, est quelque chose qui toujours plus ou moins tend à se réaliser dans une forme plus ou moins hallucinée, que la possibilité fondamentale de cette organisation qui est celle sous-jacente au moi, celle de la tendance du sujet comme tel est de se satisfaire dans une réalisation irréaliste, dans une réalisation hallucinatoire, voilà l'autre terme sur lequel Freud met puissamment l'accent, et ceci dès la *Science des rêves*, dès la ***Traumdeutung*** dès la première formulation pleine et articulée de l'opposition du principe de réalité et du principe du plaisir.

Ces deux positions ne sont pas comme telles articulées l'une avec l'autre. C'est précisément du fait qu'elles se présentent dans Freud comme distinctes que ceci est bien marqué que ce n'est pas autour de la relation du sujet à l'objet que se centre le développement. Chacun de ces deux termes trouve sa place en des points différents de la dialectique freudienne pour la simple raison qu'en aucun cas la relation sujet-objet n'est centrale, elle n'apparaît que d'une façon qui peut apparaître comme se soutenant d'une façon directe et sans béance.

C'est dans cette relation d'ambivalence, ou dans celle d'un type de relations qui sont appelées depuis prégénitales, qui sont les relations voir- être vu, attaquer-être attaqué, passif-actif, que le sujet vit ces relations qui toujours plus ou moins implicitement, d'une façon plus ou moins manifeste, implique son identification au partenaire de cette relation, c'est à savoir que ces relations sont vécues dans une réciprocité - le terme est valable ici d'ambivalence de la position du sujet et du partenaire.

Ici s'introduit cette relation entre le sujet et l'objet qui elle, est non seulement directe, sans béance, mais qui est littéralement équivalence de l'un à l'autre et c'est celle-là qui a pu donner le prétexte à la mise au premier plan de la relation d'objet comme telle. Mais qu'allons-nous voir ? Cette relation qui en elle-même déjà annonce, précise, mérite le terme de relation en miroir qui est celle de la réciprocité entre le sujet et l'objet, ce quelque chose qui pose en lui-même déjà tellement de questions que c'est pour essayer de les résoudre que moi-même j'ai introduit dans la théorie analytique cette notion de stade du miroir - qui est bien loin d'être purement et simplement cette connotation d'un phénomène dans le développement de l'enfant, c'est-à-dire du moment où l'enfant reconnaît sa propre image, à savoir c'est que tout ce qu'il apprend dans cette captivation par sa propre image est tout précisément de la distance qu'il y a de ses tensions internes à celles-la même qui sont évoquées dans ce rapport à la réalisation, à l'identification à cette image - c'est là pourtant quelque chose qui a servi de thème, de point central à la mise au premier plan de cette relation sujet-objet comme étant, si on peut dire l'échelle phénoménale à laquelle pouvait être rapporté d'une façon satisfaisante et valable ce qui jusque là s'était présenté dans des termes, non seulement pluralistes, mais à proprement parler conflictuels, comme introduisant un rapport essentiellement dialectique entre les différents termes. A ceci qu'on a cru pouvoir - et un des premiers à y avoir mis l'accent, mais non pas si tôt qu'on le croit, est Abraham - essayer de recentrer tout ce qui

est introduit jusque là dans l'évolution du sujet d'une façon qui est toujours vue par reconstruction d'une façon rétroactive à partir d'une expérience centrale qui est celle de la tension conflictuelle entre conscient et inconscient, de la tension conflictuelle créée par ce fait fondamental que ce qui est cherché par la tendance est obscur, que ce que la conscience en reconnaît est d'abord et avant tout méconnaissance, que ce n'est pas dans la voie de la conscience que le sujet se reconnaît. Il y a autre chose est à un au-delà, et cet au-delà pose du même coup et par là même la question de sa structure, de son principe et de son sens, étant fondamentalement méconnu par le sujet, hors de portée de sa connaissance.

Ceci est abandonné par l'initiative même d'un certain nombre, d'abord de personnalités, puis de courants significatifs à l'intérieur de l'analyse en fonction d'un objet dont le point terminal n'est pas le point dont nous partons.

Nous partons en arrière pour comprendre comment est atteint ce point terminal, qui d'ailleurs n'est jamais observé, cet objet idéal qui est littéralement impensable. Il est au contraire conçu comme une sorte de point de mire, de point d'aboutissement auquel vont concourir toute une série d'expériences, d'éléments, de notions partielles de l'objet à partir d'une certaine époque, et tout spécialement à partir du moment où Abraham en 1924 le formule dans sa théorie du développement de la libido<sup>4</sup>, et qui fonde pour beaucoup la loi même de l'analyse, de tout ce qui s'y passe.

Le système de coordonnées à l'intérieur desquelles se situe toute l'expérience analytique, est celui du point d'achèvement de ce fameux objet idéal, terminal, parfait, adéquat, de celui qui est proposé dans l'analyse comme étant celui qui marque par lui-même le but atteint, la normalisation si l'on peut dire, terme qui déjà à lui tout seul introduit un monde de catégories bien étranger à ce point de départ de l'analyse, la normalisation du sujet.

Pour vous illustrer ceci, je crois ne pas pouvoir mieux faire que vous indiquer que de la formulation même, et du même coup de l'aveu de ceux qui sont engagés dans cette voie - c'est assurément là quelque chose qui se formule dans les termes très précis - ce qui est considéré comme le progrès de l'expérience analytique c'est d'avoir mis au premier plan les rapports du sujet à son environnement.

Cet accent mis sur l'environnement, cette réduction que donne toute expérience analytique a quelque chose qui est une sorte de retour à la position bel et bien objectivante qui pose au premier plan l'existence d'un certain individu et d'une relation plus ou moins adéquate, plus ou moins adaptée à son environnement, c'est quelque chose qui, de la page 761 à la page 773 de l'ouvrage collectif dont nous parlions<sup>5</sup>, est articulé dans ces termes.

Après avoir bien marqué que c'est l'accent mis sur les rapports du sujet à son environnement dont il s'agit dans le progrès de l'analyse, nous apprenons incidemment que ceci est particulièrement significatif dans l'observation du petit

---

<sup>4</sup> Abraham. K, *Esquisse d'une histoire du développement de la libido basée sur la psychanalyse des troubles mentaux*, 1924, in *Oeuvres complètes*, T. III ; p.255 – 313, Payot.

<sup>5</sup> op. cit. page 2.

Hans. Dans l'observation du petit Hans, les parents apparaissent nous dit-on, sans personnalité propre.

Nous ne sommes pas forcés de souscrire à cette opinion, mais l'important est ce qui va suivre : ceci tient à ce que nous étions *«avant la guerre de 1914, à l'époque où la société occidentale, sûre d'elle-même, ne se posait pas de questions sur sa propre pérennité. Au contraire depuis 1926 l'accent est mis sur l'angoisse et l'interaction de l'organisme et de l'environnement, c'est aussi que les assises de la Société ont été ébranlées, l'angoisse d'un monde changeant est vécue chaque jour, les individus se reconnaissent différents. C'est l'époque même où la physique se cherche, où relativisme, incertitudes, probabilisme semblent ôter à la pensée objective sa confiance en elle-même.»*<sup>6</sup>

Cette référence à la Physique moderne comme le fondement d'un nouveau rationalisme me paraît devoir se passer de commentaire. Ce qui est important c'est simplement qu'il y a là quelque chose qui est curieusement avoué d'une façon indirecte, c'est que la psychanalyse est envisagée comme une sorte de remède social, puisque c'est cela qu'on met au premier plan comme caractéristique de l'élément moteur de son progrès.

Il n'y a pas besoin de savoir si ceci est ou non fondé, ce sont des choses qui nous paraissent de peu de poids, c'est simplement le contexte des choses qui sont admises là avec une très grande légèreté qui en lui-même peut nous être d'une certaine utilité. Ceci n'est pas unique, car le propre de cet ouvrage collectif communiquant à l'intérieur de lui-même d'une façon bien plus, semble-t-il, faite d'une sorte de curieuse homogénéisation que d'une articulation à proprement parler, c'est celui aussi qui dans le premier article auquel j'ai fait allusion tout à l'heure marque d'une façon délibérée, par la notion vraiment formulée qu'en fin de compte, ce qui nous donnera la conception générale nécessaire à la compréhension actuelle de la structure d'une personnalité, c'est l'angle de vision que l'on dit être le plus pratique et le plus prosaïque qui soit, celui des relations sociales du malade, (souligné par l'auteur).

Je passe sur d'autres termes qui, à propos de la nature de l'aveu, nous disent que l'on conçoit, que l'on puisse voir comme mouvante, artificielle, une telle conception de l'analyse. Mais ceci ne dépend-il pas du fait que l'objet même d'une telle discipline ait, ce que personne ne songe à contester, marqué des variations dans le temps ?

C'est en effet une explication pour le caractère tant soit peu foudroyant des différents modes d'approche donnés dans cette ligne, mais ce n'est peut-être pas une explication qui doit entièrement nous satisfaire, je ne vois pas quels sont les objets d'aucune discipline qui ne soient pas également sujets à des variations dans le temps.

Sur la relation du sujet au monde nous verrons affirmé et accentué une sorte de parallélisme entre l'état de maturation plus ou moins assuré des activités

---

<sup>6</sup> op. cité page 2.

instinctuelles et la structure du moi chez un sujet à un moment donné. Pour tout dire, à partir d'un certain moment cette structure du moi est considérée comme la doublure, et très exactement en fin de compte comme le représentant de l'état de maturation des activités instinctuelles. Il n'y a plus aucune différence, ni sur le plan dynamique, ni sur le plan génétique entre les différentes étapes du progrès du moi et les différentes étapes de la progression instinctuelle.

Ce sont des termes qui peuvent à certains d'entre vous ne pas paraître en eux-mêmes très essentiellement critiquables, peu importe, la question n'est pas là, nous verrons dans quelle mesure nous pourrions ou non les retenir. La conséquence en est leur instauration au centre de l'analyse d'une façon tout à fait précise qui se présente comme une topologie : il y a les prégénitaux et les génitaux. Les prégénitaux sont des individus faibles, et la cohérence de leur moi *«dépend étroitement de la persistance de certaines relations objectales avec un objet significatif»*.<sup>1</sup>

Ceci est écrit et articulé. Ici nous pouvons commencer à poser des questions. Nous verrons peut-être tout à l'heure au passage, à lire les mêmes textes, où peut aller la notion de ce *significatif* non expliqué. C'est à savoir le manque absolu de différenciation, de discernement dans ce significatif. La notion technique que ceci implique est la mise en jeu, et du même coup la mise en valeur à l'intérieur de la relation analytique, des relations prégénitales, celles qui caractérisent le rapport de ce prégénital avec son monde dont on nous dit que ces relations à leur objet sont caractérisées par quelque déficit : *«la perte de ces relations, ou de leur objet, ce qui est synonyme puisque ici l'objet n'existe qu'en fonction de ses rapports avec le sujet, certains entraînant de graves désordres de l'activité du Moi, tels que phénomènes de dépersonnalisation, troubles psychotiques.»*<sup>1</sup> Ici nous trouvons le point dans lequel est recherché le test du témoignage de cette fragilité profonde des relations du moi à son objet : *«le sujet s'efforce de maintenir ses relations d'objet à tout prix, en utilisant toutes sortes d'aménagements dans ce but - changement d'objet avec utilisation du déplacement ou de la symbolisation qui, par le choix d'un objet symbolique arbitrairement chargé de la même valeur affective que l'objet initial, lui permettra de ne pas se trouver privé de relation objectale»*.<sup>7</sup>

Pour cet objet sur lequel est déplacé la valeur affective de l'objet initial, le terme de Moi auxiliaire est pleinement justifié, et ceci explique que *«les génitaux au contraire possèdent un Moi qui ne voit pas sa force et l'exercice de ses fonctions dépendre de la possession d'un objet significatif. Alors que pour les premiers la perte d'une personne importante subjectivement parlant pour prendre l'exemple le plus simple, met en jeu leur individualité, pour eux cette perte, pour si douloureuse qu'elle soit, ne trouble en rien la solidité de leur personnalité. Ils ne sont pas dépendants d'une relation objectale. Cela ne veut pas dire qu'ils peuvent se passer aisément de toute relation objectale, ce qui d'ailleurs est pratiquement irréalisable, tant les relations d'objet sont multiples et variées, mais que simplement leur unité n'est pas à la merci de la perte d'un*

---

<sup>7</sup> op. cité, note 1, page 3.

contact avec un objet significatif. C'est là ce qui du point de vue du rapport entre le Moi et la relation d'objet les différencie radicalement des précédents ».<sup>1</sup>

"Si comme dans toute névrose une évolution normale semble avoir été stoppée par l'impossibilité où s'est trouvé le sujet de résoudre le dernier des conflits structurants de l'enfance, celui dont la liquidation parfaite, si l'on peut s'exprimer ainsi, aboutit à cette adaptation si heureuse au monde que l'on nomme la relation d'objet génitale et qui donne à tout observateur le sentiment d'une personnalité harmonieuse et à l'analyse la perception immédiate d'une sorte de limpidité cristalline de l'esprit, ce qui est, je le répète, plus une limite qu'une réalité, cette difficulté de résolution de l'Oedipe bien souvent n'a pas tenu au seul problème qu'il posait ».<sup>1</sup>

Limpidité cristalline !... Nous voyons également où cet auteur avec la perfection de la relation objectale, peut nous porter, c'est encore à ceci

En ce qui concerne les pulsions, alors que les formes pré-génitales «marquent ce besoin de possession incoercible, illimité, inconditionnel, comportant un aspect destructif, (dans les formes génitales), elles sont véritablement aimantes, et si le sujet ne s'y montre pas pour autant oblatif c'est-à-dire désintéressé, et si ses objets sont aussi foncièrement des objets narcissiques que dans le cas précédent, il est ici capable de compréhension, d'adaptation à la situation de l'autre. D'ailleurs la structure intime de ses relations objectales montre que la participation de l'objet à son propre plaisir à lui, est indispensable au bonheur du sujet. Les convenances, les désirs, les besoins de l'objet sont pris en considération au plus haut point ».<sup>8</sup>

Ceci suffit à nous montrer, à ouvrir un problème fort grave qui est celui de savoir ce qu'il importe de distinguer dans la maturation qui n'est ni une voie, ni une perspective, ni un plan sur lequel nous ne puissions pas en effet poser la question : qu'est-ce que signifie l'issue d'une enfance et d'une adolescence et d'une maturité normales ?

Mais la distinction essentielle entre l'établissement de la réalité avec tout ce qu'elle pose de problèmes d'adaptation à quelque chose qui résiste, à quelque chose qui se refuse, à quelque chose qui est complexe, à quelque chose qui implique en tout cas que la notion d'objectivité, comme l'expérience la plus élémentaire nous montre, que c'est une chose distincte de ce qui est visé dans ces textes mêmes sous la notion plus ou moins implicite et couverte par le terme différent d'objectalité, de plénitude de l'objet.

Cette confusion qu'il y a, est d'ailleurs articulée parce que le terme d'objectivité se trouve dans le texte comme étant caractéristique de cette forme de relation achevée.

Il y a une distance assurément entre ce qui est impliqué par une certaine construction du monde considérée comme plus ou moins satisfaisante à telle

---

<sup>8</sup> op. cité, note 1, page 3.

époque, en effet déterminée certainement hors de toute relativité historique, et d'autre part cette relation même à l'autre comme étant ici son registre affectif, voire sentimental, comme de la prise en considération des besoins, du bonheur, du plaisir de l'autre. Assurément ceci nous porte beaucoup plus loin puisqu'il s'agit de la constitution de l'autre en tant que tel, c'est-à-dire en tant qu'il parle, c'est-à-dire en tant qu'il est un sujet. Nous aurons à revenir sur cela. C'est là quelque chose qu'il ne suffit pas de citer, même en formulant les remarques humoristiques qu'ils suggèrent suffisamment par eux-mêmes, sans pour autant avoir fait le progrès qui s'impose.

Cette conception extraordinairement primaire de la notion d'évolution instinctuelle dans l'analyse est quelque chose qui est loin d'être reçu universellement. Il est certain que la notion des textes comme ceux de Glover par exemple, vous fera retourner à une notion bien différente de l'exploration des relations d'objet, même nommées et bien définies comme telles. Vous verrez à aborder les textes de Glover<sup>9</sup>, qu'essentiellement ce qui me paraît caractériser les stades, les étapes de l'objet aux différentes époques du développement individuel, c'est l'objet conçu comme ayant une toute autre fonction.

L'analyse insiste à introduire de l'objet une notion fonctionnelle d'une nature bien différente de celle d'un pur et simple correspondant, d'une pure et simple coaptation de l'objet avec une certaine demande du sujet. L'objet a là un tout autre rôle, il est si l'on peu dire replacer sur fond d'angoisse. C'est pour autant que l'objet est instrument à masquer, à parer sur le fond fondamental d'angoisse qui caractérise aux différentes étapes du développement du sujet, le rapport du sujet au monde, qu'à chaque étape le sujet doit être caractérisé.

Ici je ne peux pas, à la fin de cet entretien d'aujourd'hui, ne pas ponctuer, illustrer d'un exemple quelconque qui donne son relief à ce que je vous apporte à propos de cette conception, vous faire remarquer que la conception classique fondamentale freudienne de la phobie n'est exactement pas autre chose que ceci.

Freud et tous ceux qui ont étudié la phobie avec lui et après lui, ne peuvent manquer de montrer qu'il n'y a aucun rapport direct de la «*prétendue peur*» qui colorerait de sa marque fondamentale cet objet en le constituant comme tel, comme un objet primitif. Il y a au contraire une distance considérable de la peur dont il s'agit et qui peut bien être dans certains cas, et qui peut bien aussi dans d'autres cas ne pas être une peur tout à fait primitive, et l'objet qui par rapport à elle est très essentiellement constitué pour la maintenir à distance, pour enfermer le sujet dans un certain cercle, dans un certain rempart ; à

---

<sup>9</sup> Divers textes de E. Glover parus dans l'International Journal of Psychoanalysis (I.J.P.) avant 1957 dont : *Grades of ego différenciation*, I.J.P. 11 ; p. 1-11 ; 1930. *On the aetiology of drug addiction*, I.J.P. 13, p. 298-328, 1932. *The relation of perversions formation te the development of reality sense*; I.J.P. 14 ; p. 486-504, 1933.



l'intérieur duquel il se met à l'abri de ces peurs. L'objet, est essentiellement l'ici à l'issue d'un signal d'alarme. L'objet est avant tout un poste avancé contre une peur instituée qui lui donne son rôle, sa fonction à un moment, à un point déterminé d'une certaine crise du sujet qui n'est pas pour autant fondamentalement ni une crise typique, ni une crise évolutive.

Cette notion moderne si l'on peut dire, de la phobie, est quelque chose qui peut être plus ou moins légitimement affirmé. Nous aurons également à la critiquer, à l'origine de la notion d'objet telle qu'elle est promue dans les travaux et dans le mode de conduire l'analyse qui est caractéristique de la pensée et de la technique d'un Glover.

Qu'il s'agisse d'une angoisse qui est l'angoisse de castration nous dit-on, c'est quelque chose qui a été jusqu'à une époque récente peu contesté. Il est néanmoins remarquable que les choses en sont venues au point que le désir de reconstruction dans le sens génétique ait été jusqu'à cette tentative de nous faire déduire la construction même de l'objet paternel de quelque chose qui viendrait comme la suite, l'aboutissement, le fleurissement des constructions phobiques objectales primitives. Il y a un certain rapport paru sur la phobie et qui va exactement dans ce sens par une sorte de curieux renversement du chemin qui dans l'analyse nous avait en effet permis de remonter de la phobie à la notion d'un certain rapport avec l'angoisse, d'une fonction de protection que joue l'objet de la phobie par rapport à cette angoisse.

Il n'est pas moins remarquable dans un autre registre, de voir ce que devient également la notion de fétiche et la notion de fétichisme. Je l'introduis également aujourd'hui pour vous montrer que le fétiche se trouve, si nous prenons la chose dans la perspective de la relation d'objet, remplir une fonction qui est bel et bien dans la théorie analytique articulée comme étant lui aussi une certaine protection contre l'angoisse et contre, chose curieuse, la même angoisse, c'est-à-dire l'angoisse de castration.

Il ne semble pas que ce soit par le même biais que le fétiche serait plus particulièrement relié à l'angoisse de castration pour autant qu'elle est liée à la perception de l'absence d'organe phallique chez le sujet féminin, et à la négation de cette absence. Qu'importe ! Vous ne pouvez pas ne pas voir qu'ici aussi l'objet a une certaine fonction de complémentation par rapport à quelque chose qui ici se présente comme un trou, voire comme un abîme dans la réalité, et que la question de savoir s'il y a rapport entre les deux, s'il y a quelque chose de commun entre cet objet phobique et ce fétiche se pose.

Mais à poser les questions dans ces termes, peut-être faut-il, sans nous refuser à aborder les problèmes à partir de la relation d'objet, trouver dans les phénomènes mêmes l'occasion, le départ d'une critique qui, même si nous soumettons à l'interrogation qui nous est posée concernant l'objet typique, l'objet idéal, l'objet fonctionnel, toutes les formes d'objet que vous pourrez supposer chez l'homme, nous amène à aborder en effet la question sous ce jour. Mais alors, à ne pas nous contenter d'explications uniformes pour des phénomènes différents, et à centrer par exemple notre question au départ sur ce qui fait la fonction essentiellement différente d'une phobie et d'un fétiche, pour autant qu'elles sont centrées l'une et l'autre sur le même fond d'angoisse fondamental

sur lequel l'une et l'autre seraient appelées comme une mesure de protection, comme une mesure de garantie de la part du sujet.

C'est bien là en effet que j'ai pris la résolution de prendre mon point de départ pour vous montrer de quel point nous partions dans notre expérience pour aboutir aux mêmes problèmes. Car il y a effectivement à poser, non plus d'une façon mythique, ni d'une façon abstraite, mais d'une façon directe telle que les objets nous sont proposés, à nous apercevoir qu'il ne suffit pas de parler de l'objet en général, ni d'un objet qui aurait, par je ne sais quelle vertu de communication magique, la fonction de régulariser les relations avec tous les autres objets. Comme si le fait d'être arrivé à être un génital suffisait à nous poser et à résoudre toutes les questions à savoir par exemple si ce que peut être pour un génital un objet qui ne me paraît pas ne pas devoir être moins énigmatique du point de vue essentiellement biologique qui est ici mis au premier plan, qu'un des objets de l'expérience humaine courante, à savoir une pièce de monnaie, ne pose pas par elle-même la question de sa valeur objectale. Le fait que dans un certain registre nous la perdions en tant que moyen d'échange, ou tout autre espèce de prise en considération pour l'échange de n'importe quel élément de la vie humaine transposé dans sa valeur de marchandise ne nous introduit-il pas de mille façons la question de ce qui effectivement a été résolu par un terme très voisin, mais non pas synonyme de celui que nous venons d'introduire dans la notion de fétiche, dans la théorie marxiste, bref la notion d'objet, la notion aussi si vous le voulez, d'objet écran, et du même coup la fonction de cette constitution de la réalité si singulière sur laquelle dès le début Freud a apporté cette lumière véritablement saisissante et à laquelle nous nous demandons pourquoi on ne continue pas à accorder sa valeur, la notion de souvenir-écran comme étant tout spécialement constituante du passé de chaque sujet comme tel ?

Toutes ces questions méritent d'être prises en effet par elles-mêmes et pour elles-mêmes, analysées dans leurs rapports réciproques, puisque c'est de ces rapports que peuvent ressurgir les distinctions de plan nécessaires qui nous permettront de définir d'une façon articulée pourquoi une phobie et un fétiche sont deux choses différentes, et s'il y a en effet quelque rapport avec l'usage général du mot fétiche dans l'usage particulier qu'on peut en faire à propos de la forme précise, et l'emploi précis qu'a ce terme pour désigner une perversion sexuelle.

C'est donc ainsi que nous introduirons le sujet de notre prochain entretien, il sera sur la phobie et le fétiche, et je crois que ce retour à ce qui est effectivement l'expérience, est la voie par laquelle nous pourrions restituer et redonner sa valeur véritable au terme de relation d'objet.

## 2 - LEÇON DU 28 NOVEMBRE 1956

J'ai fait cette semaine à votre intention, des lectures de ce qu'ont écrit les psychanalystes sur ce sujet qui sera le nôtre cette année, à savoir l'objet, et plus spécialement cet objet dont nous avons parlé la dernière fois, qui est l'objet génital.

L'objet génital, pour l'appeler par son nom, c'est la femme, alors pourquoi ne pas l'appeler par son nom ? De sorte que c'est en somme un certain nombre de lectures sur la sexualité féminine dont je me suis gratifié. Il serait plus important que ce soit vous qui les fassiez que moi, cela vous rendrait plus aisé à comprendre ce que je vais être amené à vous dire à ce sujet, et ensuite ces lectures sont fort instructives à d'autres points de vue encore, et principalement en celui-ci que, si l'on pense à la phrase bien connue de Renan : *«la bêtise humaine donne une idée de l'infini»*, je dois ajouter que s'il avait vécu de nos jours il aurait ajouté : et les divagations théoriques des psychanalystes - non pas du tout que je sois en train de les assimiler à la bêtise - sont un ordre de ce qui peut donner une idée de l'infini, car en effet il est extrêmement frappant de voir à quelles difficultés extraordinaires les esprits des différents analystes sont soumis, après les énoncés eux-mêmes si abrupts, si étonnants de Freud.

Mais Freud toujours tout seul a apporté sur ce sujet - car c'est probablement à cela que se limitera la portée de ce que je vous dirai aujourd'hui - c'est qu'assurément s'il y a quelque chose qui doit au maximum contredire l'idée de cet objet que nous avons désigné tout à l'heure comme un objet harmonique, un objet achevant de par sa nature la relation du sujet à l'objet, s'il y a quelque chose qui doit le contredire, c'est je ne dirais pas même l'expérience analytique, car après tout l'expérience commune, les rapports de l'homme et de la femme, n'est pas une chose non problématique - si ce n'était pas une chose problématique il n'y aurait pas d'analyse du tout - mais les formulations précises de Freud sont ce qui apporte le plus la notion d'un pas, d'une béance, de quelque chose qui ne va pas. Cela ne veut pas dire que ça suffise à le définir, mais l'affirmation positive que ça ne va pas est dans Freud, elle est dans le *Malaise de la civilisation*, elle est dans la leçon des *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*.

Ceci nous ramène donc à nous questionner sur l'objet. Je vous rappelle que l'oubli qui est fait communément de la notion d'objet n'est point si accentué dans le relief dont l'expérience et l'énoncé de la doctrine freudienne situent et définissent cet objet, objet qui d'abord se présente toujours dans une quête de l'objet perdu et de l'objet commettant toujours l'objet retrouver. Les deux s'opposent de la façon la plus catégorique à la notion de l'objet en tant qu'achevant, pour opposer la situation dans laquelle le sujet par rapport à l'objet est très précisément l'objet pris lui-même dans une quête, alors que c'est à la notion d'un sujet autonome qu'aboutit l'idée de l'objet achevant.

J'ai déjà également souligné la dernière fois cette notion de l'objet halluciné, de l'objet halluciné, de l'objet halluciné sur un fond de réalité angoissante, qui est une notion de l'objet tel qu'il surgit de l'exercice de ce que Freud appelle le système primaire

du désir, et tout opposée à cela dans la pratique analytique, la notion d'objet en fin de compte qui se réduit au réel. Il s'agit de retrouver le réel. L'objet se détache, non plus sur fond d'angoisse, mais sur fond de réalité commune si on peut dire, le terme de la recherche analytique étant de s'apercevoir qu'il n'y a pas de raison d'en avoir peur, autre terme qui n'est pas le même que celui d'angoisse. Et enfin le troisième terme dans lequel il nous apparaît à le voir et à le suivre dans Freud, c'est ce terme de la réciprocité imaginaire, à savoir que dans toute relation avec l'objet la place de termes en rapport est occupée simultanément par le sujet, que l'identification à l'objet est au fond de toute relation à l'objet.

A la vérité, ce dernier point n'est pas oublié, mais c'est évidemment celui auquel la pratique de la relation d'objet dans la technique analytique moderne s'attache le plus avec comme résultat ce que j'appellerai cet impérialisme de la signification. Puisque tu peux t'identifier à moi, puisque je peux m'identifier à toi, c'est assurément de nous deux le moi qui a meilleure adaptation à la réalité qui est le meilleur modèle. En fin de compte c'est à l'identification au moi de l'analyste que se ramènera dans une épure idéale le progrès de l'analyse.

A la vérité, je voudrais illustrer ceci pour y montrer l'extrême déviation qu'une telle partialité dans le maniement de la relation d'objet peut conditionner, en vous rappelant ceci par exemple, parce que ça a été plus particulièrement illustré par la pratique de la névrose obsessionnelle.

Si la névrose obsessionnelle est, comme le pensent la plupart de ceux qui sont ici, cette notion structurante quant à l'obsessionnel qui peut s'exprimer à peu près ainsi : qu'est-ce qu'un obsessionnel ? C'est en somme un acteur qui joue son rôle, assure un certain nombre d'un acte, comme s'il était mort, c'est une façon de se mettre à l'abri de la mort, ce jeu auquel il se livre en quelque sorte est un jeu vivant qui consiste à montrer qu'il est invulnérable. Pour ceci il s'exerce une sorte de tâche qui conditionne de toutes ces approches un autre lui, on le voit dans une sorte d'exhibition pour montrer jusqu'où il peut aller dans l'exercice. Il y a tous les caractères d'un jeu, y compris les caractères illusoire, jusqu'où peut aller ce petit autre qui n'est que son alter-ego, le double de lui-même, et ceci devant un Autre qui assiste au spectacle dans lequel il est lui-même spectateur, car tout son plaisir du jeu et sa possibilité résident là, mais par contre il ne sait pas quelle place il occupe, et c'est ce qu'il y a de inconscient chez lui. Ce qu'il fait il le fait à des fins d'alibi, cela il peut l'entrevoir, il se rend bien compte que le jeu ne se joue pas là où il est, et c'est pour cela que presque rien de ce qui se passe n'a pour lui de véritable importance, mais qu'il sache d'où il voit tout cela et en fin de compte qu'est-ce qui mène le jeu, assurément nous savons que c'est lui-même, mais nous pouvons faire aussi mille erreurs si nous ne savons pas où il est mené, ce jeu, d'où la notion d'objet, et d'objet significatif pour ce sujet.

Il serait tout à fait erroné de croire que c'est en termes quelconques de relation duelle que cet objet peut être désigné, bien sûr avec la notion de la relation d'objet telle qu'elle est élaborée chez l'auteur. Vous allez voir où cela mène, mais sans doute il est bien clair que dans cette situation très complexe,

la notion de l'objet n'est pas donnée immédiatement puisque ce n'est très précisément qu'en tant qu'il participe à un jeu illusoire que ce qui est à proprement parler l'objet, à savoir le jeu de rétorsion agressif, ce jeu de riche, ce jeu d'aller aussi près que possible de la mort, est en même temps d'être hors de la portée de tous les coups en tuant en quelque sorte à l'avance chez lui-même, et en mortifier si l'on peut dire le désir.

La notion d'objet là est infiniment complexe et mérite d'être accentuée à chaque instant pour que nous sachions au moins de quel objet nous parlons. Nous tâcherons de donner à cette notion d'objet un emploi uniforme qui permette pour nous dans notre vocabulaire, de nous y retrouver. C'est une notion, non pas qui se dérobe, mais qui se propose comme absolument difficile à cerner. Pour renforcer notre comparaison, il s'agit de démontrer une certaine chose qu'il a articulée pour cet autre spectateur il est sans le savoir, et à la place duquel il nous met à mesure que le transfert avance. Qu'est-ce que va faire l'analyste par cette notion de la relation d'objet ?

Je vous prie de reprendre l'analyse de la lecture des observations comme représentant le progrès de l'analyse d'un obsédé dans le cas dont je parle, chez l'auteur dont je parle<sup>10</sup>. Vous y verrez que la façon de manier la relation d'objet dans ce cas, consiste très exactement à faire quelque chose qui serait analogue de ce qui se passerait si assistant à une scène de cirque où l'un et l'autre s'administrent une série de paires de claques alternées, ceci consisterait à descendre dans l'arène et à s'efforcer d'avoir peur de recevoir des gifles. Au contraire c'est en vertu de son agressivité qu'il en donne et que la relation de l'entretien avec lui est une relation agressive. Là-dessus, M.Loyal arrive et dit : *«voyons tout ceci n'est pas raisonnable, lâchez, avalez donc votre bâton mutuellement, comme cela vous l'aurez à la bonne place, vous l'aurez intériorisé»*. Ceci est en effet une façon de résoudre la situation et de lui donner son issue. On peut l'accompagner d'une petite chanson, celle vraiment impérissable d'un nommé ..... qui était une sorte de génie.

On ne comprendra absolument jamais rien, ni à ce que j'appelle dans cette occasion le caractère en quelque sorte sacré, en quelque sorte d'exhibition d'office à laquelle on assisterait dans cette occasion, si noire apparut-elle, mais on ne comprendra pas non plus peut-être ce que veut dire à proprement parler la relation d'objet.

Apparaît en filigrane le caractère et l'arrière-fond profondément oral de la relation d'objet imaginaire qui en quelque sorte nous permet de voir aussi ce que peut avoir d'étroitement, de rigoureusement imaginaire une pratique qui ne peut pas échapper bien entendu aux lois de l'imaginaire, de cette relation duelle qu'il prend pour réelle, car en fin de compte ce qui est l'aboutissement de cette relation d'objet c'est le fantasme d'incorporation phallique.

Phallique pourquoi ? L'expérience ne suit pas la notion idéale que nous pouvons avoir de son accomplissement, elle se présente forcément en mettant d'autant plus en relief ses paradoxes, et vous le verrez, c'est aujourd'hui ce

---

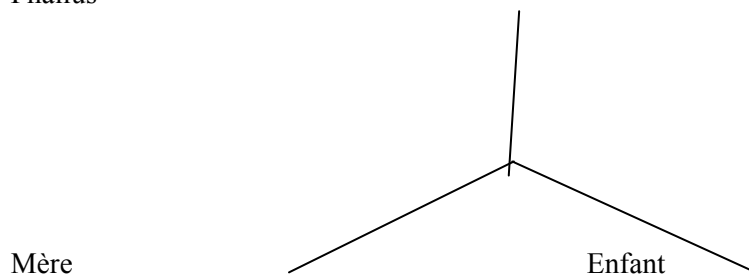
<sup>10</sup> M. Bouvet, *La relation d'objet*, La clinique psychanalytique, p. 11-121 ; op. cité p 2.

que j'introduis par le pas que j'essaie de vous faire faire, tout l'accomplissement que la relation duelle comme telle fait, à mesure qu'on s'en approche, surgir au premier plan comme un objet privilégié quelque chose qui est cet objet imaginaire qui s'appelle le phallus.

Toute la notion d'objet est impossible à mener, impossible à comprendre, impossible même à exercer si l'on n'y met pas comme un élément, je ne dis pas médiateur car ce serait faire un pas que nous n'avons pas fait encore ensemble, un tiers élément qui est un élément, le phallus pour tout dire, ce que je rappelle aujourd'hui au premier plan dans ce schéma qu'à la fin de l'année précédente je vous avais donné comme à la fois une conclusion à l'élément de l'analyse du signifiant à laquelle avait mené l'exploration de la psychose, mais qui était aussi une introduction en quelque sorte, le schéma inaugural de ce que cette année je vais vous proposer concernant la relation d'objet.

La relation imaginaire quelle qu'elle soit, est modulée sur un certain rapport qui lui est effectivement fondamental, qui est le rapport mère-enfant, bien entendu avec tout ce qu'il a en lui de problématique, et assurément bien fait pour donner l'idée qu'il s'agit là d'une relation réelle. En effet c'est là le point vers lequel se dirige actuellement toute l'analyse de la situation analytique qui essaye de se réduire dans les derniers termes à quelque chose qui peut être conçu comme le développement des relations mère-enfant avec ce qui s'en inscrit et ce qui dans la suite, dans la genèse porte les traces et les reflets de cette position initiale.

Phallus



Il est impossible par l'examen d'un certain nombre de points de l'expérience analytique d'exercer, de donner son développement - même chez les auteurs qui en ont fait le fondement de toute la genèse analytique à proprement parler - de faire intervenir cet élément imaginaire sans qu'au centre de la notion de la relation d'objet quelque chose que nous pouvons appeler le phallicisme de l'expérience analytique ne se montre comme un point clé. Ceci est démontré par l'expérience, par l'évolution de la théorie analytique et en particulier par ce que j'essaierai de vous montrer au cours de cette conférence, à savoir les impasses qui résultent de toute tentative de réduction de ce phallicisme imaginaire à quelque donnée réelle que ce soit, par l'absence de la trinité des termes, symbolique, imaginaire et réel. On ne peut en fin de compte que chercher pour

retrouver l'origine de tout ce qui se passe, de toute la dialectique analytique, on ne peut que chercher à se référer au réel.

Pour donner un dernier trait et une dernière touche à ce but, cette façon dont est conduite la relation duelle dans une certaine orientation, une théorisation de l'expérience analytique, je ferai encore tout un rappel, car cela vaut la peine d'être noté, sur un point qui est précisément l'en-tête de l'ouvrage collectif dont je vous ai parlé<sup>11</sup>. Quand l'analyste entrant dans le jeu imaginaire de l'obsessionnel, insiste pour lui faire reconnaître son agressivité, c'est-à-dire lui faire situer l'analyste dans la relation duelle, dans la relation imaginaire, celle que j'appelais tout à l'heure celle des réciproques, nous avons dans le texte quelque chose qui donne comme un témoignage du refus, de la méconnaissance que le sujet a de la situation, le fait que par exemple le sujet ne veut jamais exprimer son agressivité et ne l'exprime que comme un léger agacement provoqué par la rigidité technique.

L'auteur avoue ainsi qu'il insiste et qu'il ramène le sujet perpétuellement à ce thème, comme si c'était là le thème central, significatif, et l'auteur ajoute d'une façon significative, *«car enfin tout le monde sait bien que l'agacement et l'ironie sont de la classe des manifestations agressives»*, comme si c'était évident que l'agacement fût typique et caractéristique de la relation agressive comme telle - on sait que l'agression peut être provoquée par tout autre sentiment, et que par exemple un sentiment d'amour n'est pas du tout exclut comme étant au principe d'une réaction d'agression. Quant à qualifier comme étant de par sa nature agressive une réaction comme celle de l'ironie, cela ne me paraît pas compatible avec ce que tout le monde sait, à savoir que l'ironie n'est pas une réaction agressive, l'ironie est avant tout une façon de questionner, à un mode de question, s'il y a un élément agressif, c'est secondairement à la structure de l'élément de question qui il y a dans l'ironie. Ceci vous montre à quelle réduction de plan aboutit une relation d'objet dont après tout je prends la résolution sous cette forme de ne plus jamais, à partir de maintenant ni autrement vous parler.

Par contre nous voilà amenés à la question : quels sont les rapports entre quiconque ? Et c'est la question à la fois première et fondamentale dont il nous faut bien partir parce qu'il nous faudra y revenir, c'est celle à laquelle nous aboutirons. Toute l'ambiguïté de la question soulevée autour de l'objet se résume à ceci : l'objet est-il ou non le réel ?

La notion de l'objet, son maniement à l'intérieur de l'analyse doit-il ou non - mais nous y arrivons à la fois par la voie de notre vocabulaire élaboré dont nous nous servons ici, symbolique, imaginaire et réel, et aussi bien par l'intuition la plus immédiate de ce que cela peut en fin de compte représenter pour vous spontanément à la lecture de ce que d'emblée la chose représente

---

<sup>11</sup> La psychanalyse d'aujourd'hui, op. cité p. 2.

pour vous quand on vous en parle - l'objet est-il oui ou non le réel. Quand on parle de la relation d'objet, parle-t-on purement et simplement de l'accès au réel, cet accès qui doit être la terminaison de l'analyse ? Ce qui est trouvé dans le réel, est-ce l'objet ?

Ceci vaut la peine qu'on se le demande, car après tout sans même aller au cœur de la problématique du phallicisme, de celle que j'introduis aujourd'hui, c'est-à-dire sans nous apercevoir d'un point vraiment saillant de l'expérience analytique par lequel un objet majeur autour duquel tourne la dialectique du développement individuel, comme aussi bien toute la dialectique d'une analyse, c'est-à-dire un objet qui est pris comme tel, car nous verrons plus en détail qu'il ne faut pas confondre phallus et pénis. S'il a fallu faire la distinction, si autour des années 1920-1930 la notion du phallicisme et de la période phallique s'est ordonnée autour d'un immense interloque qui a occupé toute la communauté analytique, c'est pour distinguer le pénis en tant qu'organe réel avec des fonctions que nous pouvons définir par certaines coordonnées réelles et le phallus dans sa fonction imaginaire.

N'y aurait-il que cela, cela vaut la peine que nous nous demandions ce que la notion d'objet veut dire. Car on ne peut pas dire que cet objet ne soit pas dans la dialectique analytique un objet prévalent et un objet dont l'individu a l'idée comme telle, dont l'isolement pour n'avoir jamais été formulé comme étant à proprement parler et uniquement concevable sur le plan de l'imaginaire n'en représente pas moins, depuis ce que Freud en a apporté à une certaine date et ce qu'a répondu tel ou tel et en particulier Jones, comment la notion de phallicisme implique de dégagement de cette catégorie de l'imaginaire. C'est ce que vous verrez surgir à toutes les lignes.

Mais avant même d'y entrer, posons-nous la question de ce que veut dire la relation, la position réciproque de l'objet et du réel.

Il y a plus d'une façon d'aborder cette question, car dès que nous l'abordons nous nous apercevons bien que le réel a plus d'un sens. Je pense que certains d'entre vous ne peuvent pas manquer de pousser un petit soupir d'aise : *«enfin il va nous parler du fameux réel qui était jusqu'à présent resté dans l'ombre»*. En effet nous n'avons pas à nous étonner que le réel soit quelque chose qui soit à la limite de notre expérience. C'est bien que ces conditions si artificielles, contrairement à ce qu'on nous dit - que c'est une situation si simple - c'est une position par rapport au réel qui est bien suffisamment expliquée par notre expérience, néanmoins nous ne pouvons faire que nous y référer quand nous théorisons. Il convient alors d'appréhender ce que nous voulons dire quand en théorisant nous invoquons le réel. Il est peu probable qu'au départ nous ayons tous de ceci la même notion, mais il est vraisemblable que nous pouvons tous accéder à certaine distinction, à certaine dissociation essentielle à apporter quant au maniement de ce terme de réel ou de réalité, si nous regardons de près quel usage en est fait.

Quand on parle du réel on peut viser plusieurs choses. D'abord l'ensemble de ce qui se passe effectivement, c'est la notion de réalité qui est impliquée dans le terme allemand qui a là l'avantage de discerner dans la réalité une



fonction que la langue française permet mal d'isoler, la **Wirklichkeit**. C'est ce qu'implique en soi toute possibilité d'effets, de **Wirkung**, de l'ensemble du mécanisme. Ici je ne ferai que quelques réflexions en passant pour montrer à quel point les psychanalystes restent prisonniers de cette catégorie extrêmement étrangère à tout ce à quoi leur pratique pourtant devrait pouvoir sembler-t-il les introduire, je dirais d'aise, à l'endroit de cette notion même de la réalité.

S'il est concevable qu'un esprit de la tradition mécano-dynamiste, de la tradition qui remonte à la tentative du XVIIIème siècle de l'élaboration de l'homme-machine dans la science, s'il est concevable que d'une certaine perspective tout ce qui se passe au niveau de la vie mentale exige que nous le référions à quelque chose qui se propose comme matériel, en quoi ceci peut-il avoir le moindre intérêt pour un analyste en tant que le principe même de l'exercice de sa technique, de sa fonction joue dans une succession d'effets dont il est admis par hypothèse, s'il est analyste, qu'ils ont leur ordre propre et que c'est très exactement la perspective qu'il doit en prendre s'il suit Freud, s'il conçoit ce qui dirige tout l'esprit du système, c'est-à-dire une perspective énergétique ?

Laissez-moi illustrer ceci par une comparaison, pour vous faire bien comprendre la fascination de ce qu'on peut trouver dans la matière, le Stoff primitif de ce qui est mis en jeu par quelque chose de tellement fascinant pour l'esprit médical, qu'on croit dire quelque chose quand on l'affirme d'une façon gratuite que nous autres comme tous les autres médecins nous mettons à la base, au principe de tout ce qui s'exerce dans l'analyse, une réalité organique, quelque chose qui en fin de compte doit se trouver dans la réalité. Freud l'a dit aussi simplement, il faut se reporter là où il l'a dit et voir quelle fonction ça a. Mais ceci reste au fond une espèce de besoin de réassurance qu'on voit les analystes, au cours de leurs textes, reprendre sans cesse comme on touche du bois. En fin de compte il est bien clair que nous ne mettons pas là en jeu autre chose que des mécanismes qui sont superficiels et que tout doit se référer au dernier terme, à quelque chose que nous saurons peut-être un jour, qui est la matière principale qui est à l'origine de tout ce qui se passe.

Laissez-moi faire une simple comparaison pour vous montrer l'espèce d'absurdité - ceci pour un analyste si tant est qu'il admette l'ordre dans lequel il se déplace, l'ordre d'effectivité, c'est cela la première notion de réalité. C'est à peu près comme si quelqu'un qui a à s'occuper d'une usine hydroélectrique qui est en plein milieu du courant d'un grand fleuve, le Rhin par exemple, prouvait que pour comprendre, pour parler de ce qui se passe dans cette machine - dans la machine s'accumule ce qui est au principe de l'accumulation d'une énergie quelconque, en l'occasion cette force électrique qui peut ensuite être distribuée et mise à la disposition des consommateurs - c'est très précisément quelque chose qui a le plus étroit rapport avec la machine avant tout, et que non seulement on ne dira rien de plus, mais qu'on ne dira littéralement rien du tout en rêvant au moment où le paysage était encore vierge, où les flots du Rhin coulaient d'abondance.

Mais dire qu'il y a quelque chose en quoi que ce soit qui nous avance de dire que l'énergie était en quelque sorte déjà là à l'état virtuel dans le courant du fleuve, c'est dire quelque chose qui ne veut à proprement parler rien dire.

Car l'énergie ne commence à nous intéresser dans cette occasion qu'à partir du moment où elle est accumulée, et elle n'est accumulée qu'à partir du moment où les machines se sont mises à s'exercer d'une certaine façon, sans doute animées par une chose qui est une sorte de propulsion définitive qui vient du courant du fleuve. Mais la référence au courant du fleuve comme étant l'ordre primitif de cette énergie ne peut venir précisément qu'à l'idée de quelqu'un qui serait entièrement fou, et à une notion à proprement parler de l'ordre du *mana* concernant cette chose d'un ordre bien différent qu'est l'énergie, et même qu'est la force, et qui voudrait à toute force retrouver la permanence de ce qui est à la fin accumulé comme l'élément de **Wirkung**, de **Wirklichkeit** possible avec quelque chose qui serait là en quelque sorte de toute éternité.

En d'autres termes cette sorte de besoin que nous avons de penser, de confondre le **Stoff** ou la matière primitive ou l'impulsion ou le flux ou la tendance avec ce qui est réellement en jeu dans l'exercice de la réalité analytique, est quelque chose qui ne représente rien d'autre qu'une méconnaissance de la **Wirklichkeit** symbolique. C'est à savoir que c'est justement dans le conflit, dans la dialectique, dans l'organisation et la structuration d'éléments qui se composent, qui s'édifient que cette composition et cette édification donnent à ce dont il s'agit une toute autre portée énergétique. C'est méconnaître la réalité propre dans laquelle nous nous déplaçons que de conserver ce besoin de parler de la réalité dernière comme si elle était ailleurs que dans cet exercice même.

Il y a un autre usage de la notion de réalité qui est fait dans l'analyse, celui-là beaucoup plus important n'a rien à faire avec cette référence que je peux vraiment qualifier dans cette occasion de superstitieuse, qui est une sorte de séquelle, de postulat dit organiciste qui ne peut littéralement dans la perspective analytique avoir aucun sens. Je vous montrerai qu'il n'a plus aucun sens dans cet ordre là où Freud apparemment en fait état. L'autre question, dans la relation d'objet, de la réalité, est celle qui est mise en jeu dans le double principe, principe de plaisir et principe de réalité. Il s'agit là de quelque chose de tout à fait différent car il est bien clair que le principe de plaisir n'est pas quelque chose qui s'exerce d'une façon moins réelle - je pense même que l'analyse est faite pour démontrer le contraire. Ici l'usage du terme de réalité est tout autre. Il y a quelque chose d'assez frappant, c'est que cet usage qui s'est révélé au départ si fécond, qui a permis les termes de système primaire et de système secondaire dans l'ordre du psychisme, à mesure qu'avancait le progrès de l'analyse s'est révélé plus problématique, mais d'une façon en quelque sorte très fuyante.

Pour s'apercevoir de la distance parcourue entre le premier usage qui a été fait de l'opposition de ces deux principes et le point où nous en arrivons maintenant avec un certain glissement, il faut presque se référer à ce qui arrive de temps en temps : l'enfant qui dit que le roi est tout nu est-il un benêt, est-il un génie, est-il un luron, est-il un féroce ? Personne n'en saura jamais rien. C'est assurément quelqu'un d'assez libérateur de toute façon, et il arrive des choses comme cela, des analystes reviennent à une espèce d'intuition primitive que tout ce qu'on était en train de dire jusque là n'expliquait rien.

C'est ce qui est arrivé à D.W. Winnicott, il a fait un petit article pour parler de ce qu'il appelle le « *transitional object* »<sup>12</sup>. Pensons transition d'objet ou phénomène transitionnel. Il fait simplement remarquer qu'à mesure que nous nous intéressons plus à la fonction de la mère comme étant absolument primordiale, décisive dans l'appréhension de la réalité par l'enfant, c'est-à-dire à mesure que nous avons substitué à l'opposition dialectique et impersonnelle des deux principes, le principe de réalité et le principe de plaisir, quelque chose à quoi nous avons donné des acteurs, des sujets - sans doute sont-ce des sujets bien idéaux sans doute sont-ce des acteurs qui ressemblent beaucoup plus à une sorte de figuration ou de guignol imaginaire, mais c'est là que nous en sommes venus - ce principe du plaisir nous l'avons identifié avec une certaine relation d'objet, à savoir le sein maternel, ce principe de réalité nous l'avons identifié avec le fait que l'enfant doit apprendre à s'en passer.

Très justement Monsieur Winnicott fait remarquer qu'en fin de compte si tout se passe bien - car il est important que tout se passe bien, nous en sommes à faire dériver tout ce qui va mal dans une anomalie primordiale, dans la frustration, le terme de frustration devenant dans notre dialectique le terme clé - Winnicott fait remarquer qu'en somme tout va se passer comme si au départ, pour que les choses se passent bien, à savoir pour que l'enfant ne soit pas traumatisé, il fallait que la mère opère en étant toujours là au moment qu'il faut, c'est-à-dire précisément en venant placer à l'endroit, au moment de l'hallucination délirante, l'objet réel qui le comble. Il n'y a donc au départ aucune espèce de distinction dans la relation mère-enfant idéale entre l'hallucination surgie par principe de la notion que nous avons du système primaire, l'hallucination surgie du sein maternel, et l'accomplissement réel, la rencontre de l'objet réel dont il s'agit.

Il n'y a donc au départ, si tout se passe bien, aucun moyen pour l'enfant de distinguer ce qui est de l'ordre de la satisfaction fondée sur l'hallucination qui est celle qui est liée à l'exercice et au fonctionnement du système primaire, et l'appréhension du réel qui le comble et le satisfait effectivement. Tout ce dont il va s'agir, c'est que progressivement la mère apprenne à l'enfant à subir ces frustrations, du même coup à percevoir sous la forme d'une certaine tension inaugurale la différence qu'il y a entre la réalité et l'illusion, et la différence ne peut s'exercer que par la voie d'un désillusionnement, c'est-à-dire que de temps en temps ne coïncide pas la réalité avec l'hallucination surgie du désir.

Winnicott fait simplement remarquer que le fait premier c'est qu'il est strictement inconcevable à l'intérieur d'une telle dialectique ceci : comment quoi que ce soit pourrait s'élaborer qui aille plus loin que la notion d'un objet strictement correspondant au désir primaire, et que l'extrême diversité des objets, tant instrumentaux que fantasmatiques, qui interviennent dans le développement du champ du désir humain sont strictement impensables dans une telle dialectique à partir du moment où on l'incarne en deux acteurs réels, la mère et l'enfant.

---

<sup>12</sup> Winnicott D. W, *Transitional objects and transitional phenomena*, I.J.P. 34, p.89-97, 1953.

La deuxième chose est un fait strictement d'expérience. C'est que même chez le plus petit enfant, nous voyons apparaître ces objets qu'il appelle transitionnels dont nous ne pouvons dire de quel côté ils se situent dans cette dialectique, cette dialectique réduite, cette dialectique incarnée de l'hallucination et de l'objet réel. C'est à savoir ce qu'il appelle les objets transitionnels. Nommément pour les illustrer, tous ces objets du jeu de l'enfant, les jouets à proprement parler - l'enfant n'a pas besoin qu'on lui en donne pour qu'il en fasse avec tout ce qui lui tombe sous la main - ce sont les objets transitionnels à propos desquels il n'y a pas de question à poser s'ils sont plus subjectifs ou plus objectifs, ils sont d'une autre nature dont Winnicott ne franchit pas la limite.

Pour les nommer, nous les appellerons tout simplement imaginaires. Nous serons tout de suite tellement bien dans l'imaginaire que nous voyons à travers les travaux certainement très hésitants, très plein de détours, très plein de confusion aussi des auteurs, nous voyons que c'est quand même toujours à ces objets que sont ramenés les auteurs qui par exemple cherchent à s'expliquer l'origine d'un fait comme l'existence du fétiche, du fétiche sexuel, comment ils sont amenés à faire autant qu'ils le peuvent, à voir quels sont les points communs qu'il y a avec le fétiche - qui vient occuper le premier plan des exigences objectales pour la satisfaction majeure qu'il peut y avoir pour un sujet, à savoir la satisfaction sexuelle. Ils sont amenés à chercher, à épier chez l'enfant le maniement un tant soit peu privilégié d'un menu objet, d'un mouchoir dérobé à sa mère, d'un coin de drap de lit, de quelque part accidentelle de la réalité mise à la portée de la prise de l'enfant, et qui apparaît dans cette période qui, pour être appelée ici transitionnelle, ne constitue pas une période intermédiaire mais une période permanente du développement de l'enfant, ils sont amenés là à presque les confondre sans se demander la distance qu'il peut y avoir entre l'érotisation de cet objet et la première apparition de cet objet en tant qu'imaginaire.

Ici ce que nous voyons c'est ce qui est oublié dans une telle dialectique, oubli qui bien entendu oblige à ces formes de supplémentation sur lesquelles je mets l'accent à propos de l'article de Winnicott, ce qui est oublié, c'est qu'un ressort des plus essentiel de toute l'expérience analytique, et ceci depuis le début, c'est la notion du manque de l'objet, ce qui n'est pas tout à fait la même chose.

Et je vous rappelle que les choses sont allées dans un certain sens, que jamais dans notre exercice concret de la théorie analytique nous ne pouvons nous passer d'une notion de manque de l'objet comme centrale, non pas comme d'un négatif, mais comme du ressort même de la relation du sujet au monde.

L'analyse commence dès son départ, l'analyse de la névrose commence par la notion - si paradoxale qu'on peut dire qu'elle n'est pas encore complètement élaborée - de la castration. Nous croyons que nous en parlons toujours, comme on en parlait au temps de Freud, c'est tout à fait une erreur, nous en parlons de moins en moins, nous avons tort d'ailleurs parce que ce dont nous parlons beaucoup plus c'est de la notion de frustration. Il y a encore un tiers terme dont on commence à parler, ou plus exactement dont nous verrons comment nécessairement la notion a été introduite, et dans quelle voie et par quelle exigence,

c'est la notion de privation. Ce ne sont pas du tout trois choses équivalentes. Pour les distinguer je voudrais vous faire quelques remarques qui sont simplement pour essayer d'abord de vous faire comprendre ce que c'est.

Bien entendu il faut commencer par ce qui nous est le plus familier de par l'usage, c'est-à-dire la notion de frustration.

Quelle différence y a-t-il entre une frustration et une privation ? Il faut bien partir de là puisqu'on en est à introduire la notion de privation et à dire que dans le psychisme ces deux notions sont éprouvées de la même façon. C'est quelque chose de très hardi, mais il est clair que la privation, nous aurons à nous y référer pour autant que si le phallicisme, à savoir l'exigence du phallus est, comme le dit Freud, le point majeur de tout le jeu imaginaire dans le progrès conflictuel qui est celui que décrit l'analyse du sujet, on ne peut parler - à propos de tout autre chose que de l'imaginaire, à savoir le réel - on ne peut parler dans son cas que de privation.

Ce n'est pas par là que l'exigence phallique s'exerce. Car une des choses qui apparaît des plus problématiques, c'est comment un être présenté comme une totalité peut se sentir privé de quelque chose que par définition il n'a pas ?

Nous dirons que la privation c'est essentiellement quelque chose qui, dans sa nature de manque, est un manque réel, c'est un trou.

La notion que nous avons de la frustration simplement en nous référant à l'usage qui est fait effectivement de ces notions quand nous en parlons, c'est la notion d'un dam. C'est une lésion, un dommage. Ce dommage tel que nous avons l'habitude de le voir s'exercer, la façon dont nous le faisons entrer en jeu dans notre dialectique, il ne s'agit jamais que d'un dam imaginaire. La frustration est par essence le domaine de la revendication, la dimension de quelque chose qui est désiré et qui n'est pas tenu, mais qui est désiré sans aucune référence à aucune possibilité, ni de satisfaction, ni d'acquisition. la frustration est par elle-même le domaine des exigences effrénées, le domaine des exigences sans loi. Le centre de la notion de frustration, en tant qu'elle est une des catégories du manque, est un dam imaginaire. C'est sur le plan imaginaire que se situe la frustration.

Il nous est peut-être plus facile à partir de ces deux remarques de nous apercevoir que la castration, dont je vous répète la nature, à savoir la nature essentielle de drame de la castration a été beaucoup plus abandonnée, délaissée qu'elle n'a été approfondie. Il suffit, pour l'introduire pour nous, et de la façon la plus vive, de dire que c'est d'une façon absolument coordonnée à la notion de la loi primordiale, de ce qu'il y a de loi fondamentale dans l'interdiction de l'inceste et dans la structure de l'Oedipe, que la castration a été introduite par Freud, sans doute par quelque chose qui représente en fin de compte, si nous y pensons maintenant, le sens de ce qui a été d'abord énoncé par Freud. Ceci a été fait par une espèce de saut mortel dans l'expérience. Qu'il ait mis quelque chose d'aussi paradoxal que la castration au centre de la crise décisive, de la crise formatrice, de la crise majeure qu'est l'Oedipe, c'est quelque chose dont nous ne pouvons que nous émerveiller après coup, car c'est

certainement merveilleux que nous ne songions qu'à ne pas en parler. La castration est quelque chose qui ne peut que se classer dans la catégorie de la dette symbolique. La distance qu'il y a entre dette symbolique, dette imaginaire, et trou, absence réelle, est quelque chose qui nous permet de situer ces trois éléments, ces trois éléments que nous appellerons les trois termes de référence du manque de l'objet.

Ceci sans doute peut-être paraître à certains ne pas aller sans quelque réserve. Ils auront raison parce qu'en réalité il faut se tenir fortement à la notion centrale qu'il s'agit de catégories de manque de l'objet, pour que ceci soit valable. Je dis de manque de l'objet mais non pas d'objet, car si nous nous plaçons au niveau de l'objet nous allons pouvoir nous poser la question de qu'est-ce que l'objet qui manque dans ces trois cas ?

C'est au niveau de la castration que c'est tout de suite le plus clair, ce qui manque au niveau de la castration en tant qu'elle est constituée par la dette symbolique, le quelque chose qui sanctionne la loi, le quelque chose qui lui donne son support et son inverse, ce qui est la punition, il est tout à fait clair que dans notre expérience analytique ce n'est pas un objet réel. Il n'y a que dans la loi de Manou qu'on dit que celui qui aura couché avec sa mère se coupe les génitoires, et les tenant dans sa main s'en aille tout droit vers l'ouest jusqu'à ce que mort s'en suive, nous n'avons jusqu'à nouvel ordre observé ces choses que dans des cas excessivement rares qui n'ont rien à faire avec notre expérience, et qui nous paraissent mériter des explications qui restent d'ailleurs d'un bien autre ordre que celui des mécanismes structurants et normalisants ordinairement mis en jeu dans notre expérience. L'objet est imaginaire, la castration dont il s'agit est toujours un objet imaginaire. Ce qui nous a facilité à croire que la frustration était quelque chose qui devait nous permettre d'aller bien plus aisément au cœur des problèmes, c'est cette communauté qu'il y a entre le caractère imaginaire de l'objet de la castration et le fait que la frustration est un manque imaginaire de l'objet. Or il n'est pas du tout obligé que le manque et l'objet et même un troisième terme que nous allons appeler l'agent, soient du même niveau dans ces catégories. En fait l'objet de la castration est un objet imaginaire c'est ce qui doit nous faire poser la question de ce qu'est le phallus que l'on a mis tant de temps à identifier en tant que tel.

Par contre l'objet de la frustration est bel et bien, toute imaginaire que soit la frustration, dans sa nature un objet réel, c'est toujours de quelque chose de réel que pour l'enfant par exemple, que pour le sujet élu de notre dialectique de la frustration, c'est bel et bien un objet réel qui est en mal.

Ceci nous aidera parfaitement à nous apercevoir - ce qui est une évidence pour laquelle il faut un peu plus de maniement métaphysique des termes que l'on a l'habitude de le faire quand on se réfère précisément à ces critères de réalité dont nous parlions tout à l'heure - c'est qu'il est bien clair que l'objet de la privation, lui, n'est jamais qu'un objet symbolique. Ceci est tout à fait clair. Ce qui est de l'ordre de la privation, ce qui n'est pas à sa place ou justement, ce qui ne l'est pas du point de vue du réel, ça ne veut absolument rien dire. Tout ce qui est réel est toujours et obligatoirement à sa place, même

quand on le dérange. Le réel a pour propriété d'abord de porter sa place à la semelle de ses souliers, vous pouvez bouleverser tant que vous voudrez le réel, il n'en reste pas moins que nos corps seront après leur explosion encore à leur place, à leur place de morceaux. L'absence de quelque chose dans le réel est une chose purement, symbolique ; c'est-à-dire pour autant que nous définissons par la loi que ça devrait être là, c'est qu'un objet manque à sa place. Pensez comme référence qu'il n'y en a pas de meilleure que celle de penser à ce qui se passe quand vous demandez un livre dans une bibliothèque, on vous dit qu'il manque à sa place, il peut être juste à côté, il n'en reste pas moins qu'en principe il manque à sa place, il est par principe invisible, cela ne veut pas dire que le bibliothécaire vit dans un monde entièrement symbolique. Quand nous parlons de privation, il s'agit d'objets symboliques et de rien d'autre.

Ceci peut paraître un peu abstrait, mais vous verrez combien cela nous servira dans la suite pour détecter ces sortes de tours de passe-passe grâce à quoi on donne des solutions qui n'en sont pas à des problèmes qui sont de faux problèmes. Autrement dit, grâce à quoi dans la suite, dans la dialectique de ce qui se discute pour arriver à rompre avec ce qui paraît intolérable, qui est l'évolution complètement différente de ce qu'on appelle la sexualité dans les termes analytiques chez l'homme et chez la femme, les efforts désespérés pour ramener les deux termes à un seul principe alors que peut-être dès le départ il y a quelque chose qui permet d'expliquer et de concevoir d'une façon très simple et très claire pourquoi leurs évolutions seront très différentes.

Je veux simplement y ajouter quelque chose qui va trouver également sa portée, c'est la notion d'un agent. Je sais qu'ici je fais un saut qui nécessiterait que j'en revienne à la triade imaginaire de la mère, de l'enfant et du phallus, mais je n'ai pas le temps de le faire, je veux simplement compléter le tableau.

L'agent, lui aussi va jouer son rôle dans ce manque de l'objet, car pour la frustration nous avons la notion prééminente que c'est la mère qui joue le rôle. Qu'est-ce que l'agent de la frustration ? Est-il symbolique, imaginaire ou réel ? Qu'est-ce que l'agent de la privation ? C'est-à-dire en fin de compte est-ce quelque chose qui n'a aucune espèce d'existence réelle comme je l'ai fait remarquer tout à l'heure ? Voilà des questions qui méritent tout au moins qu'on les pose.

Je vais laisser à la fin de cette séance ouverte cette question, car s'il est bien clair que la réponse pourrait peut-être ici s'amorcer, voire se déduire d'une façon tout à fait formelle, elle ne saurait en aucun cas au point où nous en sommes, être satisfaisante parce que précisément la notion de l'agent est quelque chose qui sort tout à fait du cadre de ce à quoi nous nous sommes limités aujourd'hui, à savoir d'une première question comportant les rapports de l'objet et du réel. L'agent est manifestement ici quelque chose qui est d'un autre ordre. Néanmoins vous voyez que la question de la qualification de l'agent à ces trois niveaux est une question qui manifestement est suggérée par le commencement de la construction du phallus.

### 3 - LEÇON DU 5 DECEMBRE 1956

Mesdames, Messieurs, vous avez entendu hier soir un sujet sur l'image du corps<sup>13</sup>. Les circonstances ont voulu que sur certaines d'entre elles je n'ai pas dit autre chose que l'affirmation générale du bien que j'en pensais, et si j'avais dû en parler c'eût été pour le situer par rapport à ce que nous faisons ici, c'est-à-dire en somme pour faire de l'enseignement. C'est une chose à laquelle je répugne dans un contexte de travail scientifique qui est vraiment d'une toute autre nature, et je ne suis pas fâché de n'avoir pas eu à en parler.

Mais enfin, pour partir de cette image du corps comme elle nous a été présentée hier soir, je pense que pour la situer par rapport à ce que nous faisons, vous savez tous suffisamment cette chose évidente au premier chef qu'elle n'est pas un objet. On y a parlé d'objet pour tenter de définir les stades, et en effet la notion d'objet est importante, mais non seulement cette image du corps telle que vous l'avez vue présentée hier soir n'est pas un objet, mais je dirais que ce qui permettra le mieux de la situer à l'encontre d'autres formations imaginaires, c'est qu'elle ne saurait elle-même devenir un objet.

C'est une très simple remarque qui n'a été faite directement par personne, si ce n'est d'une façon en quelque sorte indirecte. Car si nous avons affaire, dans l'expérience analytique, à des objets à propos desquels nous pouvons nous poser la question de leur nature imaginaire - je n'ai pas dit qu'ils l'étaient, je dis que c'est justement la question que nous nous posons ici - si c'est le point central d'où nous nous plaçons pour introduire au niveau de la clinique ce qui nous intéresse dans la notion de l'objet, cela ne veut pas dire non plus que c'est un point où nous nous tenons - à savoir que nous partons de l'hypothèse de l'objet imaginaire - nous en partons même si peu que c'est la question que nous nous posons. Mais cet objet possiblement imaginaire tel qu'il nous est donné en fait dans l'expérience analytique, est déjà pour vous connu.

Pour fixer les idées j'ai déjà pris deux exemples sur lesquels j'ai dit que j'allais me centrer : la phobie et le fétiche. Voilà des objets qui sont loin jusqu'à présent - vous auriez tort de le croire - d'avoir révélé leur secret, à quelque exercice, acrobatie, contorsion, genèse fantasmatique qu'on se soit livré. Il reste quand même assez mystérieux qu'à certaines époques de la vie des enfants, mâles ou femelles, ils se croient obligés d'avoir peur des lions, ce qui n'est pas un objet rencontré d'une façon excessivement commune dans leur expérience. Il est difficile de faire surgir la forme, une espèce de donnée primitive par exemple inscrite dans l'image du corps. On peut tout faire, il reste quand même un résidu.

Ce sont toujours les résidus dans les explications scientifiques qui sont ce qu'il y a de plus fécond à considérer, en tout cas ce n'est sûrement pas en les escamotant qu'on fait progresser. De même vous avez pu remarquer qu'il reste

---

<sup>13</sup> Conférence de Françoise Dolto, du 4 Décembre 1956.



tout de même partout assez clair que le nombre de fétiches sexuels est assez limité. Pourquoi ? Quand vous êtes sorti des chaussures qui tiennent là un rôle tellement étonnant qu'on peut se demander comment il se fait qu'on y prête pas plus d'attention, on ne trouve guère plus que les jarretières, les chaussettes, les soutien-gorges et autres. Tout cela tient d'assez près à la peau, mais le principal est la chaussure, là aussi il y a résidu. Voilà des objets à propos desquels nous nous demandons si ce sont des objets imaginaires, et si on peut concevoir leur valeur cinétique dans l'économie de la libido sur la seule indication de ce qui peut sortir d'une genèse, c'est-à-dire en fin de compte toujours la notion d'une ectopie dans un certain rapport typique de quelque chose de surgi d'un autre rapport typique dit de stades succédant aux précédents. Peu importe, quoiqu'il en soit les objets, si ce sont des objets auxquels vous avez eu affaire hier soir, il est tout à fait clair qu'ils représentent quelque chose à propos de quoi nous sommes fort embarrassés, qui est certainement extrêmement fascinant - il n'y a qu'à voir l'intérêt soulevé dans l'assemblée et l'importance de la discussion. Mais ces objets sont, au premier abord, si nous voulions les rapprocher nous dirions que ce sont des constructions qui ordonnent, organisent, articulent, comme on l'a dit, un certain vécu, mais ce qui est tout à fait frappant c'est l'usage qui en est fait par l'opératrice, Madame Dolto en l'occurrence.

Il s'agit là d'une façon très certaine de quelque chose qui ne se situe d'emblée et d'une façon parfaitement compréhensible, qu'à partir de la notion du signifiant. Madame Dolto en use comme du signifiant, c'est comme signifiant qu'il entre en jeu dans son dialogue, c'est comme signifiant qu'il représente quelque chose, et ceci est particulièrement évident dans le fait qu'aucun d'entre eux ne se soutient par soi-même, c'est toujours par rapport à une autre de ces images que chacun prend sa valeur cristalline, orientant, pénétrant de toute façon le sujet à qui elle a affaire, c'est à savoir le jeune enfant.

Nous voilà donc ramené une fois de plus à la notion du signifiant, et pour ceci je voudrais, puisqu'il s'agit d'un enseignement et qu'il n'est rien de plus important que les malentendus, vous dire que j'ai pu constater d'une façon directe et indirecte que certaines des choses que j'ai dites la dernière fois n'ont pas été comprises. Quand j'ai parlé de la notion de réalité, quand j'ai dit que les analystes avaient une notion de la réalité scientifique, qu'elle rejoint celle qui depuis des décades a entravé le progrès de la psychiatrie, et justement c'est l'entrave dont on aurait pu croire que la psychanalyse la délivrerait, à savoir d'aller chercher la réalité dans quelque chose qui aurait le caractère d'être plus matériel.

Et pour me faire entendre j'ai donné l'exemple de l'usine hydroélectrique, et j'ai dit comme si quelqu'un ayant affaire aux différents accidents qui peuvent arriver à l'usine hydroélectrique, étant compris dans les accidents sa réduction, sa mise en veilleuse, ses agrandissements, ses réparations, comme si quelqu'un croyait toujours pouvoir raisonner d'une façon valable concernant ce qu'il y a à faire avec la dite usine en se reportant à la matière primitive qui entre en jeu pour la faire marcher, à savoir en l'occasion la chute d'eau. A quoi l'on

est venu me dire : qu'allez-vous chercher là, imaginez bien que pour l'ingénieur cette chute d'eau est tout, et puisque vous parlez d'énergie accumulée dans cette usine, cette énergie n'est pas autre chose que la transformation de l'énergie potentielle qui est donnée d'avance dans le site où nous avons installé l'usine, et quand l'ingénieur a mesuré la hauteur de la nappe d'eau par exemple par rapport au niveau où elle va se déverser, il peut faire le calcul. Tout est déjà donné de l'énergie potentielle qui va entrer en jeu, et la puissance de l'usine est d'ores et déjà donnée précisément par les conditions antérieures.

A la vérité, il y a là plusieurs remarques à faire. La première est celle-ci : c'est qu'ayant à vous parler de la réalité, et ayant commencé par la définir par la **Wirklichkeit**, par l'efficacité de tout le système, dans l'occasion le système psychique, qu'ayant d'autre part voulu vous préciser le caractère mythique d'une certaine façon de concevoir cette réalité, et l'ayant située par cet exemple, je ne suis pas arrivé au troisième point qui est encore celui sous lequel peut se présenter ce thème du réel, c'est à savoir justement ce qui est avant, nous y avons constamment affaire.

Bien entendu c'est encore justement une façon de considérer la réalité, ce qui est avant qu'un certain fonctionnement symbolique se soit exercé, et bien entendu c'est là ce qu'il y a de plus solide dans le mirage qui repose dans l'objection que l'on m'a faite. Car à la vérité je ne suis pas du tout en train de nier ici qu'il y ait quelque chose qui soit avant : avant par exemple que je advienne du soi ou du ça il y avait quelque chose dont le ça était bien entendu. Il s'agit simplement de savoir ce que c'est que ce ça.

On me dit que dans le cas de l'usine, ce qu'il y a avant c'est en effet l'énergie. Je n'ai justement jamais dit autre chose, mais entre l'énergie et la réalité naturelle il y a un monde, car l'énergie ne commence à entrer en ligne de compte qu'à partir du moment où vous la mesurez, et vous ne songez à la mesurer qu'à partir du moment où des usines fonctionnent, à propos desquelles vous êtes obligés de faire des calculs nombreux parmi lesquels entre en effet l'énergie dont vous pourrez avoir à disposer, mais cette notion d'énergie est très effectivement construite sur la nécessité d'une civilisation productrice qui veut se retrouver dans ses comptes à propos du travail qu'il est nécessaire de dépenser pour obtenir d'elle cette rétribution disponible d'efficacité. Cette énergie vous la mesurez toujours, par exemple entre deux points de repère.

Il n'y a pas d'énergie absolue du réservoir naturel, il y a une énergie de ce réservoir par rapport au niveau inférieur où va se porter le liquide en flux quand vous aurez adjoint à ce réservoir un déversoir, mais un déversoir ne suffira pas à lui tout seul à permettre aucun calcul d'énergie, c'est par rapport au plan, au niveau d'eau inférieur que cette énergie sera calculable. La question d'ailleurs n'est pas là, la question est qu'il faut certaines conditions naturelles réalisées pour que ceci ait le moindre intérêt à être calculé, car il est toujours aussi vrai que n'importe quelle différence de niveau dans l'écoulement de l'eau, qu'il s'agisse de ruisselets ou même de gouttelettes, aura toujours potentiellement une certaine valeur d'énergie en réserve, simplement n'intéressera strictement personne.

Il faut pour tout dire qu'il y ait déjà quelque chose dans la nature qui présente les matières qui entreront en jeu dans l'usage de la machine d'une certaine façon privilégiée pour tout dire signifiante qui se présente comme utilisable, comme signifiante, comme mesure en l'occasion pour permettre d'installer une usine. Sur le plan d'un système pris comme signifiant, c'est quelque chose bien entendu qui n'est point à contester.

L'important, le rapprochement avec le psychisme, nous allons voir maintenant comment il se dessine. Il se dessine en deux points : Freud porté par la notion énergétique précisément, a désigné quelque chose comme étant une notion dont on doit user dans l'analyse d'une façon comparable à celle de l'énergie. C'est une notion qui tout comme l'énergie est entièrement abstraite et consiste uniquement à pouvoir poser, et encore d'une façon virtuelle, dans l'analyse une simple pétition de principe destinée à permettre un certain jeu de la pensée, l'énergie strictement de celle qu'a introduit la notion d'équivalence, c'est-à-dire la notion d'une commune mesure entre des manifestations qui se présentent comme qualitativement fort différentes. Cette notion d'énergie est justement la notion de libido, il n'y a rien qui soit moins fixé à un support matériel que la notion de libido en analyse.

On s'émerveille que dans les trois essais sur la sexualité, Freud n'ait eu qu'à peine à modifier un passage à propos duquel pour la première fois en 1905 il avait parlé du support physique de la libido dans des termes tels que la découverte, la diffusion ultérieure de la notion d'hormones sexuelles l'avait amené à n'avoir presque pas à modifier ce passage. Il n'y a là nulle merveille. Cela veut dire que dans tous les cas cette référence à un support chimique à strictement parler est sans aucune importance quelconque. Il le dit, qu'il y en ait une, qu'il y en ait plusieurs, qu'il y en ait une pour la féminité et une pour la masculinité, ou deux ou trois pour chacune, ou qu'elles soient interchangeables, ou qu'il n'y en ait qu'une, et qu'une seule comme il est en effet fort possible que ce soit, ceci n'a dit-il aucune espèce d'importance, car de toute façon l'expérience analytique nous donne comme une nécessité de penser qu'il n'a qu'une seule et unique libido.

Il situe donc tout de suite la libido sur un plan, si je puis dire, neutralisé. Si paradoxal que le terme vous paraisse, la libido est ce quelque chose qui va lier entre eux le comportement des êtres, par exemple, d'une façon qui leur donnera la position active ou passive, mais nous dit-il, dans tous les cas nous ne la prenons cette libido, que pour autant qu'elle a des effets qui sont de toute façon, même dans la position passive, des effets actifs, car en effet il faut une activité pour adopter la position passive. La libido, en vient-il même à indiquer, de ce fait prend un aspect qui fait que nous ne pouvons la voir que sous cette forme efficace, active, et donc toujours plutôt parente de la position masculine. Il va jusqu'à dire qu'il n'y a que la forme masculine de la libido qui soit à notre portée. Qu'est-ce que cela veut dire ? Et combien tout cela serait paradoxal s'il ne s'agissait pas simplement d'une notion qui n'est là que pour permettre d'incarner, de supporter la liaison d'un type particulier qui se produit à un certain niveau, et qui à proprement parler est justement le niveau imaginaire, celui

qui lie le comportement des êtres vivants en présence d'un autre être vivant par ce qu'on appelle les liens du désir, toute l'envie qui est un des ressorts essentiels de la pensée freudienne pour organiser ce dont il s'agit dans tous les comportements de la sexualité. Le **Es** donc, celui que nous avons l'habitude de considérer lui aussi à sa manière comme quelque chose qui a le plus grand rapport avec les tendances, avec les instincts et avec en quelque sorte justement la libido, qu'est-ce que c'est ? Et à quoi cette comparaison nous permet-elle justement de le comparer ? Il nous est permis, le **Es** de le comparer à quelque chose qui est très précisément l'usine, à l'usine pour quelqu'un qui la voit et qui ne sait absolument pas comment elle marche, à l'usine comme vue par un personnage inculte, qui pense en effet que c'est peut-être le génie du courant qui à l'intérieur se met à faire des farces et à transformer l'eau en lumière ou en force. Mais le **Es**, que veut-il dire ? Le **Es**, c'est-à-dire ce qui dans le sujet est susceptible de devenir je, car c'est cela encore la meilleure définition que nous puissions avoir du **Es**.

Ce que l'analyse nous a apporté, c'est qu'il n'est pas une réalité brute, ni simplement ce qui est avant, il est quelque chose qui est déjà organisé comme est organisé le signifiant, qui est déjà articulé comme est articulé le signifiant. C'est vrai comme pour ce que produit la machine, déjà toute la force pourrait être transformée, à cette différence près tout de même qu'elle est non seulement transformée, mais qu'elle peut être accumulée, c'est même là l'intérêt essentiel du fait que l'usine soit une usine hydroélectrique et non pas simplement par exemple une usine hydromécanique.

Il est vrai bien entendu qu'il y a toute cette énergie, néanmoins personne ne peut contester qu'il y a une différence sensible, et pas simplement dans le paysage, mais dans le Réel quand l'usine est construite, l'usine ne s'est pas construite par l'opération du Saint-Esprit, seulement le Saint-Esprit - si vous en doutez vous avez tort - c'est précisément pour vous rappeler la présence du Saint-Esprit, absolument essentielle au progrès de notre compréhension de l'analyse que je vous fais cette théorie du signifiant et du signifié.

Reprenons cela à un autre niveau, avons-nous dit.

Le principe de réalité et le principe de plaisir, tant que vous opposez les deux systèmes, primaire et secondaire qui représentent l'un et l'autre - en ne vous tenant qu'à ce qui les définit pris du dehors, à savoir que ce qui se passe au niveau du système primaire est gouverné par le principe de plaisir, c'est-à-dire par la tendance à revenir au repos, que ce qui se passe au niveau du système de réalité est défini purement et simplement par ce qui force le sujet dans la réalité comme on dit, extérieure, à la conduite du détour - rien ne peut donner à soi tout seul le sentiment de ce qui dans la pratique va ressortir du caractère conflictuel, dialectique de l'usage de ces deux termes. Simplement dans son usage concret tel que vous le faites tous les jours, jamais vous ne manquerez d'en user avec chacun de ces systèmes, pourvu d'un indice particulier qui est en quelque sorte pour chacun son propre paradoxe souvent éludé, mais quand même jamais oublié dans la pratique, qui est celui-ci, que ce qui se passe au niveau du principe de plaisir c'est quelque chose qui se présente en effet tel

que cela vous est indiqué comme lié à la loi du retour au repos et à la tendance du retour au repos.

Il en reste néanmoins qu'il est frappant, et c'est bien pour cela que Freud a introduit, et il le dit formellement dans son texte, la notion de libido, que paradoxalement le plaisir au sens concret - le Lust en allemand, avec son sens ambigu en allemand, comme il le souligne, le plaisir et l'envie, c'est-à-dire en effet deux choses qui peuvent paraître contradictoires, mais qui n'en sont pas moins efficacement liées dans l'expérience - que le plaisir est lié non pas au repos, mais à l'envie ou à l'érection du désir.

Inversement qu'un non moindre paradoxe se trouve au niveau de la réalité, c'est qu'il n'y a pas que la réalité contre laquelle on se cogne, il y a dans cette réalité quelque chose de même qu'il y a le principe en somme du retour au repos mais l'envie ; à ce niveau, de l'autre côté aussi, il y a le principe du contour, du détour de la réalité.

Ceci apparaît donc plus clair si nous faisons intervenir corrélativement à l'existence de ces deux principes de réalité et de plaisir, l'existence corrélatrice de deux niveaux qui sont précisément les deux termes qui les lient d'une façon qui permette leur fonctionnement dialectique : ce sont les deux niveaux de la parole tels qu'ils s'expriment dans la notion de signifiant et de signifié.

J'ai déjà mis dans une sorte de superposition parallèle ce cours du signifiant ou du discours concret par exemple, et ce cours du signifié en tant qu'il est ce dans quoi et comme quoi se présente la continuité du vécu, le flux des tendances chez un sujet et entre les sujets. Voici donc le signifiant, et ici le signifié, représentation d'autant plus valable que rien ne peut se concevoir, non seulement dans la parole ni dans le langage, mais dans le fonctionnement même de tout ce qui se présente comme phénomène dans l'analyse, si ce n'est que nous admettions essentiellement comme possible de perpétuels glissements du signifié sous le signifiant, du signifiant sur le signifié, que rien de l'expérience analytique ne s'explique sinon par ce schéma fondamental que ce qui est signifiant de quelque chose peut devenir à tout instant signifiant d'autre chose, et que tout ce qui dans l'envie, la tendance, la libido du sujet se présente, est toujours marqué de l'empreinte d'un signifiant.

Pour autant que cela nous intéresse, il n'y en a aucun autre. Il y a peut-être autre chose dans la pulsion et dans l'envie qui ne soit aucunement marqué de l'empreinte du signifiant, mais nous n'avons aucun accès à cela. Rien ne nous est accessible que marqué de cette empreinte du signifiant qui en somme introduit dans le mouvement naturel, dans le désir ou dans le terme anglais particulièrement expressif qui recourt à cette expression primitive de l'appétit, de l'exigence....., rien qui ne soit pas marqué des lois propres du signifiant.

C'est pour cela que l'envie vient du signifiant et de même il y a quelque chose dans l'existence et dans cette intervention du signifiant, il y a quelque chose qui pose en effet un problème tout à l'heure posé en vous rappelant ce qu'est le Saint-Esprit en fin de compte dont nous avons vu l'avant dernière

année ce qu'il était pour nous, et ce qu'il est justement dans la pensée, dans l'enseignement de Freud.

Ce Saint-Esprit dans son ensemble est la venue au monde, l'entrée dans le monde de signifiants. qu'est-ce que c'est ? C'est très certainement ce que Freud nous apporte sous le terme d'instinct de mort, c'est cette limite du signifié qui n'est jamais atteinte par aucun être vivant, qui n'est même pas atteinte, sauf cas exceptionnel mythique probablement, puisque nous ne le rencontrons que dans les écrits ultimes d'une certaine expérience philosophique qui est tout de même quelque chose qui virtuellement se trouve à la limite de cette réflexion de l'homme sur sa vie même, qui lui permet d'en entrevoir la mort comme vous sa limite, comme la condition absolue, indépassable comme s'exprime Heidegger, de son existence.

C'est très précisément à cette possibilité de suppression, de mise entre parenthèse de tout ce qui est vécu, qu'est liée l'existence dans le monde en tout cas de rapports possibles de l'homme avec le signifiant dans son ensemble. Ce qui est au fond de l'existence du signifiant, de sa présence dans le monde, c'est quelque chose que nous allons mettre là, et qui est cette surface efficace du signifiant comme quelque chose où le signifiant reflète en quelque sorte ce qu'on peut appeler le dernier mot du signifié, c'est-à-dire de la vie, du vécu, du flux des émotions, du flux libidinal. C'est la mort qui est le support, la base, l'opération du Saint-Esprit par laquelle le signifiant existe. Que ce signifiant qui a ses lois propres qui sont ou non reconnaissables dans un phénomène donné, que ce signifiant soit là ou non, ce qui est désigné dans le Es, c'est là la question que nous nous posons et que nous résolvons en posant que pour comprendre quoi que ce soit à ce que nous faisons dans l'analyse, il faut répondre oui, c'est-à-dire que le **Es** dont il s'agit dans l'analyse, c'est du signifiant qui est là déjà dans le Réel.

Du signifiant incompris est déjà là, mais c'est du signifiant, ce n'est pas je ne sais quelle propriété primitive et confuse relevant de je ne sais quelle harmonie préétablie qui est toujours plus ou moins l'hypothèse à laquelle retournent ceux que je n'hésite pas à appeler dans cette occasion, les esprits faibles, et au premier rang desquels se présente Monsieur Jones - dont je vous dirai ultérieurement comment il aborde le problème par exemple du développement premier de la femme et des fameux complexes de castration chez la femme qui pose un problème insoluble à tous les analystes à partir du moment où ceci vient à jour, et qui part de l'idée que puisqu'il y a comme on dit le fil et puis l'aiguille, il y a aussi la fille et le garçon, qu'il peut y avoir entre l'un et l'autre la même harmonie préétablie et qu'on ne peut pas ne pas dire que si quelque difficulté se manifeste, ce ne peut être que par quelque désordre secondaire, que par quelque processus de défense, que par quelque chose qui est là purement accidentel et contingent. La notion de l'harmonie primitive est en quelque sorte supposée, ceci à partir de la notion que l'Inconscient est quelque chose par quoi ce qui est dans le sujet est fait pour deviner ce qui doit lui répondre dans un autre, et ainsi à s'opposer à cette chose si simple dont parle Freud dans ses *Trois essais sur la sexualité* concernant ce thème si important du développement de l'enfant quant à ses images sexuelles, c'est à savoir que c'est bien dommage que ça ne soit pas en effet ainsi, d'une façon qui en quelque sorte

d'ores et déjà montre les rails construits de l'accès libre de l'homme à la femme, et d'une rencontre qui n'a d'autre obstacle que les accidents qui peuvent arriver sur la route.

Freud pose au contraire que les théories sexuelles infantiles, celles qui marqueront de leur empreinte tout le développement et toute l'histoire de la relation entre les sexes, sont liées à ceci, c'est que la première maturité du stade à proprement parler génital qui se produit avant le développement complet de l'Oedipe, est la phase dite phallique dans laquelle il n'y a cette fois-ci - non pas au nom d'une réunion d'une sorte d'égalité énergétique fondamentale et uniquement là pour la commodité de la pensée, non pas du fait qu'il y a une seule libido - mais cette fois-ci, sur le plan imaginaire, qu'il y a une seule représentation imaginaire primitive de l'état et du stade génital, c'est le phallus en tant que tel, le phallus qui n'est pas à lui tout seul simplement l'appareil génital masculin dans son ensemble, c'est le phallus exception faite dit-il par rapport à l'appareil génital masculin de son complément, les testicules par exemple. L'image érigée du phallus est là ce qui est fondamental. Il n'y a pas d'autre choix qu'une image virile ou la castration.

Je ne suis pas en train d'entériner ce terme de Freud. Je vous dis que c'est là le point de départ que Freud nous donne quand il fait cette reconstruction, qui ne me paraît pas quant à moi, encore que bien entendu par rapport à tout ce qui antécède les *Trois essais sur la sexualité*, consister à aller en effet chercher des références naturelles à cette idée découverte dans l'analyse, mais justement ce qu'elle souligne c'est qu'il y a une foule d'accidents dans ce que nous découvrons dans l'expérience, qui sont loin d'être si naturels que cela.

De plus si nous posons ce que je vous mets là ici au principe, c'est à savoir que toute l'expérience analytique part de la notion qu'il y a du signifiant déjà installé, déjà structuré, déjà une usine faite et qui fonctionne - ce n'est pas vous qui l'avez faite, c'est le langage qui fonctionne là depuis aussi longtemps que vous pouvez vous en souvenir, littéralement que vous ne pouvez pas vous souvenir au-delà, je parle dans l'histoire d'ensemble de l'humanité - depuis qu'il y a là des signifiants qui fonctionnent, les sujets sont organisés dans leur psychisme par le jeu propre de ce signifiant, et c'est là ce qui fait précisément que le Es de ce *donné*, que ce quelque chose que vous allez chercher dans les profondeurs, est lui, encore moins que les images, quelque chose de si naturel que ça car c'est très précisément le contraire même de la notion de nature que l'existence dans la nature de l'usine hydroélectrique, c'est précisément ce scandale de l'existence dans la nature de l'usine hydroélectrique, une fois qu'elle a été faite par l'opération du Saint-Esprit, c'est en ceci que gît la position analytique.

Quand nous abordons le sujet nous savons qu'il y a déjà dans la nature quelque chose qui est son Es et qui de ce fait est structuré selon le mode d'une articulation signifiante marquant de ses empreintes, de ses contradictions, de sa profonde différence d'avec les cooptations naturelles, tout ce qui s'exerce chez ce sujet.

J'ai cru devoir rappeler ces positions qui me paraissent fondamentales. Je fais remarquer que si je vous ai mis derrière le signifiant cette réalité dernière mais complètement voilée au signifié - et d'ailleurs l'usage du signifiant également qui est la possibilité que rien de ce qui est dans le signifié n'existe - ce n'est pas autre chose que l'instinct de mort que de nous apercevoir que la vie est complètement caduque, improbable, toutes sortes de notions qui n'ont rien à faire avec aucune espèce d'exercice vivant, l'exercice vivant consistant précisément à faire son petit passage dans l'existence exactement comme tous ceux qui nous ont précédés dans la même lignée typique.

L'existence du signifiant n'est pas liée à autre chose qu'au fait, car c'est un fait, que quelque chose existe qui est justement que ce discours est introduit dans le monde sur ce fond plus ou moins connu, plus ou moins méconnu. Mais il est tout de même curieux que Freud ait été porté par l'expérience analytique à ne pas pouvoir faire autrement qu'articuler autre chose, de dire que si le signifiant fonctionne, c'est sur le fond d'une certaine expérience de la mort - expérience qui n'a rien à faire avec le mot expérience au sens où il s'agirait de quoi que ce soit de vécu - car s'il y a quelque chose qu'a pu montrer notre commentaire du texte de Freud là-dessus il y a deux ans, c'est qu'il ne s'agit pas d'autre chose que d'une reconstruction sur le fait de certains paradoxes, autrement dit inexplicables dans l'expérience, c'est-à-dire du fait que le sujet est amené à se comporter d'une façon essentiellement signifiante en répétant indéfiniment quelque chose qui lui, est à proprement parler mortel.

Inversement, de même que cette mort qui est là un défi nous donne le reflet au fond du signifié, de même il y a toute une série de choses dans le signifié qui sont là mais qui sont empruntées par le signifiant, et c'est justement ces choses dont il s'agit, à savoir certains éléments qui sont liés à quelque chose d'aussi profondément engagé dans le signifié, à savoir le corps.

Il y a un certain nombre d'éléments, d'accidents du corps qui sont donnés dans l'expérience. De même qu'il y a dans la nature déjà certains réservoirs naturels, de même il y a dans le signifié certains éléments qui sont pris dans le signifiant pour lui donner si on peut dire ses armes premières, à savoir des choses extrêmement insaisissables et pourtant très irréductibles dont justement le terme phallique, la pure et simple érection, la pure et simple pierre dressée est un des exemples, dont la notion du corps humain en tant qu'héritier est un autre, dont ainsi un nombre d'éléments tous liés plus ou moins à la stature corporelle et non pas purement et simplement à l'expérience vécue du corps, forment les éléments premiers et qui sont effectivement empruntés, pris à l'expérience, mais complètement transformés par le fait qu'ils sont symbolisés, c'est-à-dire toujours quelque chose qui s'articule selon des lois logiques.

Si je vous ai ramenés aux premières de ces lois logiques en vous faisant jouer au moins au jeu de pair et d'impair à propos de l'instinct de mort, c'est pour vous rappeler que la dernière réductible de ces lois logiques, c'est-à-dire du plus ou moins et du groupement par deux ou trois dans une séquence temporelle, c'est qu'il y a des lois dernières qui sont les lois du signifiant, bien entendu implicites, dans tout départ, mais impossibles à ne pas rencontrer.



Revenons-en maintenant au point où nous avons laissé la dernière fois les choses, c'est à savoir au niveau de l'expérience analytique. La relation centrale d'objet, celle qui est créatrice dynamiquement est celle du manque, **Befindung** de l'objet nous dit Freud, qui est une **Wiederbefindung**..... le départ des *Trois essais sur la sexualité* comme si c'était un ouvrage écrit d'un seul jet.

Il n'y a justement pas d'ouvrage de Freud qui non seulement n'ait été sujet à révision, car tous les ouvrages de Freud ont eu des notes ajoutées, mais des modifications de textes extrêmement peu, la **Traumdeutung** s'est enrichie sans que rien ne soit changé à son équilibre original. Par contre la première des choses que vous devriez vous mettre dans la tête, c'est que si vous lisiez la première édition des *Trois essais sur la sexualité*, vous n'en reviendriez pas si je puis m'exprimer ainsi, car vous ne reconnaîtriez en rien ce qui pour vous semble les thèmes familiers des *Trois essais sur la sexualité* tels que vous les lisez d'habitude, c'est-à-dire avec les additions qui ont été faites principalement en 1915, c'est-à-dire plusieurs années après. C'est-à-dire que tout ce qui concerne le développement prégénital de la libido n'est concevable qu'après l'apparition de la théorie du narcissisme, mais en tout cas n'a jamais été introduit dans les *Trois essais sur la sexualité* avant que tout ce qui était théorie sexuelle de l'enfant avec ses malentendus majeurs, lesquels consistent nommément dit Freud, dans le fait que l'enfant n'a aucune notion du coït ni de la génération, et que c'est là leur défaut essentiel, n'ait été modifié.

Que ceci soit également donné après 1915 est essentiellement lié à la promotion de cette notion qui n'aboutira que juste après cette dernière édition en 1920 dans l'article sur **Die infantile Genital-organization**<sup>14</sup>, élément crucial de la génitalité dans son développement et qui reste en dehors des limites des *Trois essais sur la sexualité* qui n'y aboutissent pas tout à fait, mais qui ne s'expliquent dans leur progrès, à savoir dans cette recherche de la relation prégénitale comme telle, que par l'importance des théories sexuelles et de la théorie de la libido elle-même. Le chapitre de la théorie de la libido, celui qui à ce titre très précisément est un chapitre concernant la notion narcissique comme telle<sup>15</sup>, la découverte et l'origine, de là l'idée même, de la théorie de la libido, Freud nous le dit, nous pouvons le faire depuis que nous avons la notion proposée d'une **Ich Libido** comme du réservoir, constituante de la libido des objets. Et il ajoute : sur ce réservoir, nous ne pouvons dit-il, que jeter un petit regard dessus les murailles. C'est en somme dans la notion de la tension narcissique comme telle, c'est-à-dire d'un rapport de l'homme à l'image, que nous pouvons avoir l'idée de la commune mesure et en même temps du centre de réserve à partir duquel s'établit toute relation objectale en tant qu'elle est fondamentalement imaginaire. Autrement dit, qu'une de ces articulations essentielles est la fascination du sujet par l'image ; il est une image qui en fin de compte n'est jamais qu'une image qu'il porte en lui-même. C'est là le dernier mot de la théorie narcissique comme telle.

---

<sup>14</sup> *L'organisation génitale infantile* in *La Vie Sexuelle*, PUF.

<sup>15</sup> *Trois sur la théorie de la sexualité*, chapitre III, p. 125, op. cit.

Tout ce qui donc s'est orienté par la suite dans la direction d'une valeur organisatrice des fantasmes est quelque chose qui suppose derrière soi, non pas du tout l'idée d'une harmonie préétablie, d'une convenance naturelle de l'objet au sujet, mais au contraire de quelque chose qui suppose d'abord et premièrement une expérience - celle que nous donnent les *Trois essais sur la sexualité* dans leur version simple, première et originale - tournant toute entière autour du développement en deux temps, des étagements en deux temps du développement de la sexualité infantile, qui fait que la retrouvaille de l'objet sera toujours marquée du fait que - de par le fait de la période de latence, de la mémoire latente qui traverse cette période, Freud l'articule, et ce qui fait que l'objet premier précisément, celui de la mère est remémoré d'une façon qui n'a pas pu changer, qui est dit-il - **verbunden war** - irréversible - l'objet **Wiedergefunden** l'objet qui ne sera jamais qu'un objet retrouvé sera marqué du style premier de cet objet qui introduira une division essentielle, fondamentalement conflictuelle dans cet objet retrouvé, et le fait même de sa retrouvaille.

C'est autour donc d'une première notion de la discordance de l'objet retrouvé par rapport à l'objet recherché que s'introduit la première dialectique de la théorie de la sexualité dans Freud. C'est à l'intérieur de cette expérience et par l'introduction de la notion de libido que s'installe le fonctionnement propre à l'intérieur de cette expérience fondamentale qui elle, suppose essentiellement la conservation dans la mémoire à l'insu du sujet, c'est-à-dire la transmission signifiante à l'intérieur, pendant la période de latence d'un objet qui vient ensuite se diviser, entrer en discordance, jouer un rôle perturbateur dans toute relation d'objet ultérieure du sujet. C'est à l'intérieur de ceci que se découvrent les fonctions proprement imaginaires dans certains moments, dans certaines articulations élues, dans certains temps de cette évolution, et tout ce qui est de la relation prégénitale est pris à l'intérieur de la parenthèse, est pris dans l'introduction de la notion de la couche imaginaire dans cette dialectique qui est d'abord essentiellement dans notre vocabulaire une dialectique du symbolique et du réel.

Cette introduction de l'imaginaire qui est devenue si prévalente depuis, est quelque chose qui ne se produit qu'à partir de l'article sur le narcissisme, qui ne s'articule dans la théorie sur la sexualité qu'en 1915, qui ne se formule à propos de la phase phallique qu'en 1920, mais qui ne se formule que d'une façon catégorique, qui, dès l'époque, a paru perturbante, a plongé dans la perplexité toute l'audience analytique et qui très exactement s'exprime ainsi ..... les choses en sont telles que c'est par rapport à l'éthique que se situe cette dialectique dite à l'époque, prégénitale, et je vous ferais remarquer, non pas préœdipienne. Le terme préœdipien a été introduit à propos de la sexualité féminine et a été introduit dix ans plus tard. A ce moment là, il s'agit de la relation prégénitale qui est ce quelque chose qui se situe dans le souvenir des expériences préparatoires, mais qui ne s'articule que dans l'expérience œdipienne. C'est à partir de l'articulation signifiante de l'Oedipe que nous voyons dans le matériel signifiant ces images, ces fantasmes qui eux-mêmes viennent bien en effet de quelque chose, d'une certaine expérience au contact du signifiant et du signifié dans lequel le signifiant a pris son matériel quelque part dans le signifié, dans un certain nombre de rapports exercés, vivants, vécus et dans

lesquels ils nous ont permis de structurer, d'organiser dans ce passé saisi après coup cette organisation imaginaire que nous rencontrons avec, avant tout, ce caractère d'être paradoxal.

Elle est paradoxale, elle s'oppose encore bien plus qu'elle ne s'accorde à toute idée d'un développement harmonique régulier, c'est au contraire un développement critique dans lequel même dès l'origine les objets - comme on les appelle - des différentes périodes orales et anales sont pris déjà pour autre chose que ce qu'ils sont, sont déjà travaillés. Ces objets sur lesquels on opère d'une façon dont il est possible d'extraire la structure signifiante, c'est précisément ceux qu'on appelle..... par toutes les notions d'incorporation qui sont celles qui les organisent, les dominent et permettent de les articuler.

Nous trouvons après ce que je vous ai dit la dernière fois, que c'est autour de la notion du manque de l'objet que nous devons organiser toute l'expérience. Je vous en ai montré trois niveaux différents qui sont essentiels à comprendre tout ce qui se passe chaque fois qu'il y a eu crise, rencontre, action efficace de cette recherche de l'objet qui est essentiellement en elle-même une notion de recherche critique : castration, frustration, privation. Leur structure centrale, ce qu'elles sont comme manque, sont trois choses essentiellement différentes.

Dans les leçons qui vont suivre nous allons très précisément nous mettre exactement au même point où se met dans la pratique, dans notre façon de concevoir notre expérience, la théorie moderne, la pratique actuelle, les analystes tels qu'ils réorganisent l'expérience analytique à partir non plus de la notion de castration qui a été l'expérience, la découverte originale de Freud avec celle de l'Oedipe, mais au niveau de la frustration. La prochaine fois je partirai d'un exemple que j'ai pris au hasard dans les psycho-analytiques, dans les volumes parus en 1949, une conférence de Madame Schnurmann<sup>16</sup>, élève de Anna Freud, qui a vu pendant un court temps se produire chez une des enfants qui étaient confiées à la garde d'Anna Freud, une phobie.

Cette observation, une entre mille autres, nous la lirons et nous verrons ce que nous y comprendrons, nous tâcherons aussi de voir ce qu'y comprend celle qui la rapporte avec toute l'apparence d'une fidélité exemplaire, c'est-à-dire quelque chose qui n'exclut pas un certain nombre de catégories préétablies, mais qui les recueille à cet effet pour que nous ayons la notion d'une succession temporelle.

Nous verrons comment autour d'un certain nombre de points et de références la phobie va apparaître puis disparaître. Nous verrons chez ce sujet une phobie, une création imaginaire privilégiée, prévalente pendant un certain temps, et qui a toute une série d'effets sur le comportement du sujet. Nous verrons s'il est possible à l'auteur d'articuler ce qui est essentiel dans cette observation, simplement en partant de la notion de frustration telle qu'elle est donnée actuellement comme simplement quelque chose qui se rapporte à la

---

<sup>16</sup> Schnurmann A., *Observation of a phobia*, in *The psychoanalytic study of the child*, 3-4, p.,253-270, 1949.

privation de l'objet privilégié qui est celui du stade de l'époque où le sujet se trouve au moment de l'apparition de la privation, c'est un effet plus ou moins régressif qui peut même être progressif dans certains cas - pourquoi pas.

Nous verrons si c'est dans ce registre que d'aucune façon un phénomène par sa seule apparition, sa seule situation dans un certain ordre chronologique, peut se comprendre. Nous verrons d'autre part si par la référence à ces trois termes - je veux simplement souligner ce qu'ils veulent dire - qui veulent dire que dans la castration il y a fondamentalement un manque qui se situe dans la chaîne symbolique, que dans la frustration il y a quelque chose qui ne se comprend que sur le plan imaginaire, comme dans l'imaginaire, que dans la privation il n'y a que purement et simplement que quelque chose qui est dans le réel, limite réelle, béance réelle, mais assurément qui n'a d'intérêt qu'à ce que nous, nous y voyons, que ça n'est pas du tout quelque chose qui est dans le sujet.

Pour que le sujet accède à la privation il faut qu'il symbolise déjà le réel, qui conçoive le réel comme pouvant être autre chose qu'il n'est. La référence à la privation telle qu'elle est donnée ici, consiste à poser - avant que nous puissions dire des choses sensées - dans l'expérience que tout ne se passe pas à la façon d'un rêve idéaliste où nous voyons ce sujet en quelque sorte obligé. Dans la genèse qui nous est donnée du psychisme, dans notre psychogenèse courante de l'analyse, le sujet est comme une araignée qui devrait tirer tout le fil à elle-même, à savoir chaque sujet est là à s'envelopper de soie dans son cocon, toute sa conception du monde il doit la sortir de lui-même et de ses images. C'est là que va tout ce que je vous explique avec cette préparation qui fera tenir pendant un certain temps la question qui est celle-ci : est-il ou non concevable de faire cette psychogenèse qu'on nous fait actuellement, à savoir le sujet secrétant de lui-même ses relations successives au nom de je ne sais quelle maturation préétablie avec les objets qui arriveront à être les objets de ce monde humain qui est une autre, ceci malgré toutes les apparences que l'analyse livre de l'impossibilité de se livrer à un exercice semblable, parce qu'on n'aperçoit que les aspects éclairants et que chaque fois que nous sommes en train de nous embrouiller, ceci ne nous paraît simplement qu'une difficulté de langage. C'est simplement une manifestation de l'erreur où nous sommes, à savoir qu'on ne peut correctement poser le problème des relations d'objets qu'en posant un certain cadre qui doit être fondamental à la compréhension de cette relation d'objet, et que le premier de ces cadres c'est que dans le monde humain la structure, le départ de l'organisation objectale c'est le manque de l'objet, et que ce manque de l'objet il nous faut le concevoir à ses différents étages. C'est-à-dire non pas simplement dans le sujet au niveau de la chaîne symbolique qui lui échappe dans son commencement comme dans sa fin, et au niveau de la frustration dans laquelle il est en effet installé dans un vécu par lui-même pensable, mais que ce manque il nous faut aussi le considérer dans le réel. C'est-à-dire bien penser que quand nous parlons de privation ici il ne s'agit pas d'une privation ressentie dans le sens de référence dont nous avons besoin ... tellement que tout le monde s'en sert, simplement l'astuce consiste à un certain moment, et c'est ce que fait Monsieur Jones, à faire de cette privation l'équivalent de la frustration. La privation n'est pas l'équivalent de la frustration, c'est quelque

chose qui est dans le réel mais qui est dans le réel tout à fait hors du sujet, pour qu'il l'appréhende il faut d'abord qu'il le symbolise.

Comment le sujet est-il amené à symboliser ? Comment la frustration introduit-elle l'ordre symbolique ? C'est là la question que nous poserons et c'est la question qui nous permettra de voir que là-dessus le sujet n'est pas isolé, n'est pas indépendant, ce n'est pas lui qui introduit l'ordre symbolique.

Une chose tout à fait frappante c'est qu'hier soir personne n'a parlé d'un passage majeur de ce que nous a apporté Madame Dolto, à savoir que ne deviennent phobiques selon elle, que les enfants de l'un et l'autre sexe dont la mère se trouve avoir eu à supporter un trouble dans la relation objectale avec son parent à elle, la mère, du sexe opposé. Nous voilà introduits à une notion qui assurément fait intervenir tout autre chose que les relations de l'enfant et de la mère, et en effet si je vous ai posé le trio de la mère, de l'enfant et du phallus, c'est assurément pour vous rappeler que plus ou moins toujours à côté de l'enfant il y a chez cette mère l'exigence du phallus que l'enfant symbolise ou réalise plus ou moins, que l'enfant lui, qui a sa relation avec sa mère, l'enfant n'en sait rien car à la vérité il y a une chose qui a dû aussi vous apparaître hier soir quand on a parlé d'image du corps à propos de l'enfant, c'est que cette image du corps si elle est accessible à l'enfant, est-ce comme cela que la mère voit son enfant ? C'est une question qui n'a point été posée.

De même à quel moment l'enfant est-il en mesure de s'apercevoir que ce que sa mère désire en lui, sature en lui, satisfait en lui, c'est son image phallique à elle la mère, et quelle est la possibilité pour l'enfant d'accéder à cet élément relationnel ? Est-ce quelque chose qui est de l'ordre d'une effusion directe, voire d'une projection qui semble supposer que toute relation entre les sujets est du même ordre que sa relation à elle avec son enfant. Je suis étonné que personne ne lui ait demandé que si elle voit toutes ces images du corps, est-ce qu'il y a quiconque en dehors d'un ou d'une analyste, et encore de son école, qui se trouve voir chez l'enfant ces éléments et ces images ? C'est là le point important.

La façon dont l'enfant mâle ou femelle est induit, introduit à cette discordance imaginaire qui fait que pour la mère l'enfant est loin d'être seulement l'enfant puisqu'il est aussi le phallus, comment pouvons-nous la concevoir ? C'est quelque chose qui est à la portée de l'expérience car il peut se dégager de l'expérience certains éléments qui nous montrent par exemple qu'il faut qu'il y ait déjà une époque de symbolisation pour que l'enfant y accède ou que dans certains cas, c'est d'une façon en quelque sorte directe que l'enfant a abordé le dam imaginaire, non pas le sien, mais celui dans lequel est la mère par rapport à cette privation du phallus. Si elle est vraiment essentielle dans le développement, c'est autour de ces points cruciaux, à savoir de savoir si un imaginaire ici est reflété dans le symbolique, ou au contraire si un élément symbolique apparaît dans l'imaginaire, que nous nous posons la question de la phobie.

Pour ne pas vous laisser complètement sur votre faim, et pour d'ores et déjà éclairer ma lanterne, je vous dirai que dans ce triple schéma de la mère,

de l'enfant et du phallus, ce dont il s'agit c'est pourquoi dans le fétichisme l'enfant vient plus ou moins occuper cette position de la mère par rapport au phallus, ou au contraire dans certaines formes très particulières de dépendance, certaines anomalies peuvent se présenter avec toutes les apparences de la normale, il peut venir aussi occuper la position du phallus par rapport à la mère.

Pourquoi en est-il amené là ? C'est une autre question, mais assurément c'est une question qui nous mènera loin, car il semble bien que ce ne soit pas d'une façon spontanée et directe, que ce rapport mère-phallus ne lui est pas donné à l'enfant - tout se fait simplement parce qu'il regarde sa mère et qu'il s'aperçoit que c'est un phallus qu'elle désire - que par contre la phobie quand elle se développe n'est pas du tout de l'ordre de cette liaison que l'enfant établit entre le phallus et la mère, en mettant du sien et jusqu'à quel point. Nous tâcherons de le voir.

La phobie c'est autre chose, c'est un autre mode de solution de ce problème difficile introduit par les relations de l'enfant et de la mère. Je vous l'ai déjà montré l'année dernière pour vous montrer que pour qu'il y ait ces trois termes - c'était un espace clos - il fallait une organisation du monde symbolique qui s'appelle le père. La phobie est plutôt de cet ordre là, de ce lien cernant, c'est-à-dire de l'appel à la rescousse à un moment particulièrement critique qui n'a ouvert aucune voie d'une autre nature à la solution du problème, de l'appel à un élément symbolique dont la singularité est d'apparaître toujours comme extrêmement symbolique, c'est-à-dire extrêmement éloigné de toutes les appréhensions imaginaires, où le caractère véritablement mythique de ce qui intervient dans la phobie est quelque chose qui est appelé à un moment au secours de la solidarité essentielle à maintenir dans la béance introduite par l'apparition du phallus entre la mère et l'enfant, dans cette orientation entre la mère et l'enfant.

Agent	Manque d'objet	Objet
Père réel	Castration Dette Symbolique	Imaginaire = Phallus
Mère symbolique Père symbolique	Frustration Dam imaginaire	Réel = Sein = Pénis
Père Imaginaire	Privation Trou Réel	Symbolique = enfant

Voici le tableau auquel nous étions arrivés afin d'articuler le problème de l'objet tel qu'il se pose dans l'analyse.

Je vais tâcher aujourd'hui de vous faire sentir par quelle sorte de confusion, de manque de rigueur dans cette matière, on aboutit à ce glissement curieux qui fait qu'en somme l'analyse fait partie d'une sorte de notion que j'appellerai scandaleuse, des relations affectives de l'homme.

A la vérité, je crois l'avoir déjà plusieurs fois souligné, ce qui a provoqué au départ tellement de scandale dans l'analyse, qui a mis en valeur le rôle de la sexualité - pas toujours quand même, l'analyse a joué un rôle dans le fait que ce soit un lieu commun, et personne ne songe à s'en offenser - c'est bien précisément qu'elle introduisait en même temps que cette notion, et bien plus encore qu'elle, la notion de paradoxe, de difficulté essentielle interne si on peut dire, à l'approche de l'objet sexuel.

Il est en effet singulier qu'à partir de là nous ayons glissé à cette notion harmonique de l'objet dont, pour mesurer la distance avec ce que Freud lui-même articulait avec la plus grande rigueur, je vous ai choisi une phrase dans les *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. Les gens les plus mal renseignés concernant la relation d'objet remarquent qu'on peut très bien voir que dans Freud il s'agit de beaucoup de choses concernant l'objet, le choix de l'objet par exemple, mais que la notion par elle-même de relation d'objet n'y est nullement mise en valeur ni cultivée, ni même mise au premier plan de la question.

Voilà la phrase de Freud qui se trouve dans l'article des pulsions et de leur destin :  
L'objet de la pulsion est celui à travers lequel l'instinct peut atteindre son but ; il est ce qu'il y a de plus variable dans l'instinct, rien qui lui soit originairement accroché, mais quelque chose qui lui est subordonné<sup>17</sup>, 42

---

<sup>17</sup> Freud, *Pulsions et destins des pulsions*, in *Metapsychologie*, Gallimard.

seulement par suite de son appropriation ou de la possibilité à son apaisement sa satisfaction en tant que la position est celle, celle qui se donne pour le principe du plaisir comme but de la tendance, celle d'arriver à son propre apaisement, sa satisfaction, en tant que la position est celle, celle qui se donne pour le principe du plaisir comme but de la tendance, celle d'arriver à son propre apaisement.

La notion donc est articulée qu'il n'y a pas d'harmonie préétablie entre l'objet, la tendance, que l'objet n'y est littéralement lié que par les conditions qui sont avec l'objet. On s'en tire comme on peut, ce n'est pas une doctrine, c'est une citation parmi d'autres, et une des plus significatives.

Ce qu'il s'agit de voir c'est quelle est cette conception de l'objet, par quel détour elle nous mène pour que nous arrivions à concevoir son instance efficace ? Et nous sommes arrivés à mettre ce premier plan en relief grâce à plusieurs points, eux autrement articulés dans Freud, à savoir la notion que l'objet n'est jamais qu'un objet retrouvé à partir d'une **Findung** primitive, et donc en somme une **Wiederfindung** qui n'est jamais satisfaisante - l'accent est mis là-dessus avec la notion de retrouvailles - que d'autre part nous avons vu à d'autres caractéristiques, que cet objet est d'une part inadéquat, d'autre part même se dérobe partiellement à la saisie conceptuelle. Et ceci nous mène à essayer de serrer de plus près les notions fondamentales, en particulier à dissocier la notion mise au centre de la théorie analytique actuelle, cette notion de frustration, une fois entrée dans notre dialectique - encore que je vous ai souligné maintes fois combien elle est marginale par rapport à la pensée de Freud lui-même - à essayer de la serrer de plus près, de la revoir et de voir dans quelle mesure elle a été nécessitée, dans quelle mesure aussi il convient de la rectifier, de la critiquer pour la rendre utilisable, et pour tout dire cohérente avec ce qui fait le fond de la doctrine analytique, c'est-à-dire ce qui reste encore fondamentalement l'enseignement et la pensée de Freud.

Je vous ai rappelé ce qui se présentait d'emblée dans la donnée : la castration, la frustration et la privation, comme trois termes dont il est fécond de marquer les différences. Que la castration soit essentiellement liée à un ordre symbolique en tant qu'institué, en tant que comportant toute une longue cohérence de laquelle en aucun cas le sujet ne saurait être donné, ceci est suffisamment mis en évidence, autant par toutes nos réflexions antérieures que par la simple remarque que la castration a été dès l'abord liée à la position centrale donnée au complexe d'Oedipe comme étant l'élément d'articulation essentiel de toute l'évolution de la sexualité, le complexe d'Oedipe comme comportant d'ores et déjà en lui-même et fondamentalement la notion de la loi qui est absolument inéliminable.

Je pense que le fait que la castration soit au niveau de la dette symbolique nous paraîtra suffisamment affirmé et suffisamment même démontré par cette remarque appréciée et supportée par toutes nos réflexions antérieures. Je vous ai indiqué la dernière fois qu'assurément ce qui est en cause, ce qui est mis en jeu dans cette dette symbolique instituée par la castration, c'est un objet imaginaire, c'est le phallus comme tel. Du moins est-ce là ce que Freud affirme, et c'est là le point d'où je vais partir et d'où nous allons essayer aujourd'hui de pousser un peu plus loin la dialectique de la frustration.



La frustration elle-même, bien entendu prise comme position centrale sur ce tableau, est quelque chose qui n'a rien non plus qui soit même pour jeter de par soi un désaxement ni un désordre. Si la notion de désir a été mise par Freud au centre de la conflictualité analytique, c'est bien entendu quelque chose qui nous fait assez saisir qu'en mettant l'accent sur la notion de frustration, nous ne dérogeons pas beaucoup à cette notion centrale dans la dialectique freudienne. L'important est de saisir ce que cette frustration veut dire, comment elle a été introduite, et ce à quoi elle se rapporte.

Il est clair que la notion de frustration pour autant qu'elle est mise au premier plan de la théorie analytique, est liée à l'investigation des traumatismes, des fixations, des impressions d'expériences en elles-mêmes préœdipiennes, ce qui n'implique pas qu'elles soient extérieures à l'œdipe mais qu'elles en donnent en quelque sorte le terrain préparatoire, la base et le fondement, qu'elles modèlent d'une façon telle que déjà certaines inflexions sont préparées en lui et donneront le versant dans lequel le conflit de l'œdipe sera amené à s'infléchir d'une façon plus ou moins poussée, dans un certain sens plus ou moins atypique ou hétérotypique.

Cette notion de frustration est donc liée au premier âge de la vie et à un mode de relation qui par lui-même introduit manifestement la question du Réel dans le progrès de l'expérience analytique. Nous voyons mises au premier plan dans le conditionnement, le développement du sujet, nous voyons introduites avec la notion de frustration, ces notions qu'on appelle, traduites dans un langage plus ou moins de métaphore quantitative, des satisfactions, des gratifications d'une certaine somme de bienfaits adaptés, adéquats aux étapes du développement du jeune sujet, et dont en quelque sorte la plus ou moins saturation ou au contraire carence est considérée comme un élément essentiel.

Je crois qu'il suffit de faire cette remarque pour que ceci nous éveille à des preuves, à se reporter aux textes, à voir quel pas a été franchi dans l'investigation, guidé par l'analyse du fait du simple déplacement d'intérêt dans la littérature analytique. Ça se voit déjà assez facilement, tout au moins pour ceux qui sont assez familiarisés avec ces trois notions pour les reconnaître aisément. Vous verrez que dans un morceau de littérature analytique où se reconnaît facilement cet élément d'articulation conceptuel de la chose, le sens sera mis sur certaines conditions réelles que nous repérons, que nous sommes supposés repérer à l'expérience dans les antécédents d'un sujet.

Cette mise au premier plan de cet élément d'intérêt est quelque chose qui, dès les premières observations analytiques, nous apparaîtra dans l'ensemble absente en ce sens qu'elle est articulée différemment. Nous voilà remis au niveau de la frustration considérée comme une sorte d'élément d'impressions réelles, vécues dans une période du sujet où sa relation à cet objet réel quelque'il soit est centrée d'habitude sur l'image dite primordiale du sein maternel, et que c'est essentiellement par rapport à cet objet primordial que vont se former chez le sujet ce que j'ai appelé tout à l'heure ses premiers versants et ses premières fixations qui sont celles devant lesquelles ont été décrits les types des différents stades instinctuels, et dont la caractéristique est de nous donner l'anatomie

imaginaire du développement du sujet. C'est là que sont arrivées à s'articuler ces relations du stade oral et du stade anal avec leurs subdivisions dites versants phallique, sadique etc... Et toutes marquées par cet élément d'ambivalence par quoi le sujet participe dans sa position même de la position de l'autre, où il est deux, où il participe toujours à une situation essentiellement duelle sans laquelle aucune assomption générale de la position n'est possible.

Voyons donc où tout ceci nous mène, simplement à nous en limiter là.

Nous voilà donc en présence d'un objet que nous prenons dans cette position qui est position de désir. Prenons-le comme on nous le donne, pour être sein en tant qu'objet réel. Nous voilà portés au cœur de la question, de qu'est-ce que ce rapport le plus primitif du sujet avec l'objet réel ?

Vous savez combien là-dessus les théoriciens analystes se sont trouvés dans une sorte de discussion qui pour le moins semble manifester toutes sortes de malentendus. Freud nous a parlé du stade vécu d'auto-érotisme, cet auto-érotisme a été maintenu comme étant rapport primitif entre l'enfant et cet objet maternel primordial. Il a été maintenu au moins par certains, d'autres ont remarqué qu'il était difficile de se rapporter à une notion qui semble être fondée sur le fait que le sujet qu'il implique ne connaît que lui-même, quelque chose dont bien des traits d'observation directe de ce que nous concevons comme nécessaire à expliquer le développement des relations de l'enfant et de la mère, bien des traits semblent contredire qu'en cette occasion il n'y a pas de relations efficaces avec un objet. Quoi est plus manifestement extérieur au sujet que ce quelque chose dont il a en effet le besoin le plus pressant, est ce qui est par excellence la première nourriture ?

A la vérité, il semble qu'il y ait là un malentendu né essentiellement d'une sorte de confusion, et à travers laquelle cette discussion s'avère tellement piétinante, aboutit à des formulations diverses, assez diverses d'ailleurs pour que ça doive nous mener assez loin de les énumérer, et c'est pourquoi je ne peux pas le faire tout de suite puisqu'il nous faut faire un certain progrès dans la conceptualisation de ce dont il s'agit ici.

Mais remarquez simplement que quelque chose dont nous avons déjà parlé qui est la théorie de Alice Balint qui cherche à concilier la notion d'auto-érotisme telle qu'elle est donnée dans Freud, avec ce qui semble s'imposer à la réalité de l'objet avec lequel l'enfant est confronté au stade tout à fait primitif de son développement, aboutit à cette conception tout à fait articulée et frappante qui est celle qu'elle appelle le *primary love*. La seule forme, disent Monsieur et Madame Balint<sup>18</sup>, d'amour dans laquelle l'égoïsme et le don sont parfaitement conciliables, à savoir d'admettre comme fondamentale une parfaite réciprocité dans la position de ce que l'enfant exige de la mère, et d'autre part de ce que la mère exige de l'enfant, une parfaite complémentarité des deux sortes, des deux pôles du besoin - qui est quelque chose de tellement contraire à toute

---

<sup>18</sup> Voir les articles de AL et A. Balint in L.J.P. avant 1957, dont : Balint M. *On genital love*, I.J.P., 29, p. 34-40. Balint A., *Love for the mother and mother love*, I.J.P., 30, p.251-259. Balint A., *Identifications*, I.J.P., 24, p. 97-107.

expérience clinique justement dans la mesure où nous avons affaire perpétuellement à l'évocation dans le sujet de la marque de tout ce qui a pu survenir de discordances et de discordances vraiment fondamentales que je vais avoir tout à l'heure à rappeler en vous disant que c'est un élément excessivement simple dans le couple, qui n'est pas un couple quelque chose de tellement discordant de la signature donnée dans l'énoncé même de la théorie de ce soi disant primitif amour parfait et complémentaire - simplement par la remarque que ceci, nous dit Alice Balint, que les choses là où les rapports sont naturels, c'est-à-dire chez les sauvages, ça s'est fait depuis toujours, là où l'enfant est bien maintenu au contact de la mère, c'est-à-dire toujours ailleurs, au pays des rêves, là où comme chacun le sait, la mère a toujours l'enfant sur son dos.

C'est évidemment là une sorte d'évasion peu compatible avec une théorisation tout à fait correcte qu'en fin de compte doit se formuler l'aveu que donc c'est dans une position tout à fait idéale, sinon idéative, que peut s'articuler la notion d'un amour aussi strictement complémentaire en quelque sorte destiné par lui-même à trouver sa réciprocité.

Je ne prends cet exemple à la vérité que parce qu'il est introduit à ce que nous allons tout de suite faire remarquer, et qui va être l'élément moteur de la critique que nous sommes en train de faire à propos de la notion de frustration.

Il est clair que ça n'est pas tout à fait l'image de représentation fondamentale que nous donne une théorie par exemple comme la théorie kleinienne. Il est amusant là aussi de voir par quel biais est attaquée cette reconstruction théorique qui est celle de la théorie kleinienne, et en particulier puisqu'il s'agit de relation d'objet, il s'est trouvé qu'est tombé sous ma main un certain bulletin d'activité qui est celui de l'Association des Psychanalystes de Belgique. Ce sont des auteurs que nous retrouverons dans le volume sur lequel j'ai reporté mes notes de ma première conférence, et dont je vous ai dit que ce volume est proprement centré sur une vue optimiste, sans vergogne et tout à fait contestable de la relation d'objet qui lui donne son sens. Ici dans un bulletin un peu plus confidentiel il me semble que les choses sont attaquées avec plus de nuance, comme si à la vérité c'est du manque d'assurance qu'on se faisait un peu honte pour aller l'émettre dans des endroits où assurément il apparaît quand on en prend connaissance, qu'il est plus méritoire.

Nous pouvons voir qu'un article de Messieurs Pasche et Renard<sup>19</sup> fait la reproduction d'une critique qu'ils ont apportée au congrès de Genève concernant les positions kleriennes. Il est extrêmement frappant de voir dans cet article reprocher à Mélanie Klein d'avoir une théorie du développement qui en quelque sorte, au dire des critiques et des auteurs, mettrait tout à l'intérieur du sujet, mettrait en somme d'une façon préformée tout l'œdipe, le développement possible inclus déjà dans le donné instinctuel, et qui serait en somme la sortie, d'après les auteurs, des différents éléments et déjà en quelque sorte

---

<sup>19</sup> Pasche F. et Renard M., *Des problèmes essentiels de la perversion*, in La Psychanalyse d'aujourd'hui, op. cit., p.319-345.

potentiellement articulée à la façon dont les auteurs demandent d'en faire la comparaison, et donc pour certains dans la théorie du développement biologique, le chêne tout entier serait déjà contenu dans le gland. Que rien ne viendrait à un tel sujet en quelque sorte de l'extérieur, et que ce serait par ses primitives pulsions agressives nommément au départ - et en effet la prévalence de l'agressivité est manifeste quand on la comprend dans cette perspective chez Mélanie Klein - et puis par l'intermédiaire de chocs en retour de ces pulsions agressives ressenties par le sujet de l'extérieur, à savoir du champ maternel, la progressive construction - quelque chose qui, nous dit-on, ne peut être reçu que comme une sorte de chêne préformé - de la notion de la totalité de la mère à partir de laquelle s'instaure cette soi-disant position dépressive qui peut se présenter dans toute expérience. Toutes ces critiques, il faut les prendre les unes après les autres pour pouvoir les apprécier à leur juste valeur, et je voudrais simplement ici vous souligner à quoi paradoxalement l'ensemble de ces critiques aboutissent.

Elles aboutissent à une formulation qui est celle-ci et qui fait le cœur et le centre de l'article : c'est qu'assurément les auteurs paraissent ici fascinés par la question de savoir en effet comment ce fait d'expérience, ce qui dans le développement est apporté de l'extérieur, ce qu'ils croient voir dans Mélanie Klein, ceci nous est déjà donné dans une constellation interne au départ, et qu'il ne serait pas étonnant de voir par la suite mise au premier plan, et d'une façon si prévalente la notion de l'objet interne. Et les auteurs arrivent à la conclusion qu'ils pensent pouvoir sortir l'apport kleinien en mettant au premier plan la notion de chêne préformé dont ils disent qu'il est très difficile de se le représenter, préformé héréditairement. Donc disent-ils :

L'enfant naît avec des instincts hérités, en face d'un monde qu'il ne perçoit pas, mais dont il se souvient et qu'il aura ensuite non pas à faire partir de lui-même, ni de rien d'autre, non pas découvrir par une suite de trouvailles insolites, mais à reconnaître.

Je pense que la plupart d'entre vous reconnaissent le caractère platonicien de cette formulation qui ne peut pas échapper. Ce monde dont on n'a qu'à se souvenir, ce monde donc qui s'instaurera en fonction d'une certaine préparation imaginaire, auquel le sujet se trouve d'ores et déjà adéquat, est quelque chose qui assurément représente une critique d'opposition, mais dont nous aurons à voir si à l'épreuve elle ne va pas non seulement à l'encontre de tout ce qu'a écrit Freud, mais si nous ne pouvons pas entrevoir d'ores et déjà que les auteurs sont eux-mêmes bien plus près qu'ils ne le croient de la position qu'ils reprochent à Mélanie Klein à savoir que c'est eux qui indiquent d'ores et déjà chez le sujet l'existence à l'état de chêne préformé et prêt à apparaître à point nommé tous les éléments qui permettront au sujet de se compter à une série d'étapes qui ne peuvent être dites idéales que pour autant que c'est précisément les souvenirs, et très précisément les souvenirs phylogénétiques du sujet qui en donneront le type et la norme.

Est-ce cela qu'a voulu dire Madame Mélanie Klein ? Il est strictement impensable même de le soutenir, car s'il y a justement quelque chose dont

Madame Mélanie Klein donne idée, et c'est d'ailleurs le sens de la critique des auteurs, c'est assurément que la situation première est beaucoup plus chaotique, véritablement anarchique au départ, que le bruit et la fureur des pulsions est caractéristique à l'origine. Ce qu'il s'agit justement de savoir, c'est comment quelque chose comme un ordre peut s'établir à partir de là.

Qu'il y ait dans la conception kleinienne quelque chose de mythique, ce n'est absolument pas douteux. Il est bien certain que la contradiction, si elle apporte un mythe qu'ils ne retrouvent pas, bien qu'il ressemble au fantasme kleinien, est tout à fait parfaite. Ces fantasmes n'ont en effet bien entendu qu'un caractère rétroactif, c'est dans la construction du sujet que nous verrons se reprojeter sur le passé à partir de points qui peuvent être très précoces qu'il s'agit de définir, et pourquoi ces points peuvent être si précoces, pourquoi dès deux ans et demi nous voyons déjà Madame Mélanie Klein lire en quelque sorte comme la personne qui lit n'importe quel miroir magique, miroir divinatoire, elle lit rétroactivement dans le passé d'un sujet extrêmement avancé, elle trouve un moyen de lire rétroactivement quelque chose qui n'est rien d'autre que la structure oedipienne.

Il y a à cela quelque raison, car bien entendu il y a quelque manière de mirage, il est bien entendu qu'il ne s'agit pas de la suivre quand elle nous dit que l'œdipe était en quelque sorte déjà là sous les formes mêmes morcelées du pénis se déplaçant au milieu de différentes sortes, des frères, des sœurs à l'intérieur de l'ensemble de cette sorte de champ défini de l'intérieur de corps maternel, mais que cette articulation soit décelable, articulable dans un certain rapport à l'enfant, et ceci très précocement, voilà quelque chose qui assurément nous pose une question féconde, que toute articulation théorique est en quelque sorte purement hypothétique qui nous permet de donner au départ quelque chose qui peut mieux satisfaire notre idée des harmonies naturelles, mais qui n'est pas conforme avec ce à quoi nous montre l'expérience. Et en effet je crois que ceci commence à vous indiquer le biais par où nous pouvons introduire quelque chose de nouveau dans cette confusion qui reste au niveau du rapport primordial mère-enfant.

Je crois que ceci tient au fait que ne partant pas d'une notion centrale, à savoir de la frustration qui est le vrai centre, ce n'est pas de la frustration qu'on part, ce n'est pas de ce qu'elle ne devrait pas être, il s'agit de savoir comment se posent, se situent les relations primitives de l'enfant. Beaucoup peut être éclairé si nous abordons les choses de la façon suivante qui est que dans cette frustration il y a dès l'origine deux versants dont nous retrouvons d'ailleurs jusqu'au bout l'accolade. Il y a l'objet réel et, comme on nous dit, il est bien certain qu'un objet peut commencer à exercer son influence dans les relations du sujet bien avant d'avoir été perçu comme objet, l'objet réel, la relation directe. Et c'est uniquement en fonction de cette périodicité où peuvent apparaître des trous, des carences, que va s'établir un certain mode de relation du sujet dans lequel nous pouvons introduire quelque chose qui pour l'instant ne nécessiterait absolument pas pour nous d'admettre même que pour le sujet il y ait distinction d'un moi et d'un non-moi, par exemple la position auto-érotique au sens où ceci est entendu dans Freud à savoir qu'il n'y a pas

à proprement parler constitution de l'autre et d'abord de la relation tout à fait concevable. La notion - dans ce rapport fondamental qui est rapport de manque à quelque chose qui est en effet l'objet, mais l'objet en tant qu'il n'a d'instance que par rapport au manque - la notion de l'agent est quelque chose qui doit nous permettre d'introduire une formulation tout à fait essentielle dès le départ de la façon dont se situe la position générale. L'agent dans l'occasion est la mère, et qu'avons-nous vu dans notre expérience de ces dernières années, et nommément de ce que Freud a articulé concernant la position tout à fait principielle de l'enfant vis-à-vis des jeux de répétition ? La mère est autre chose que cet objet primitif et qui d'ailleurs, conformément à l'observation, n'apparaît pas en tant que tel dès le départ, dont Freud nous a bien souligné qu'elle apparaît à partir de ce premier jeu qui est celui saisi et attaqué d'une façon si fulgurante dans le comportement de l'enfant, à savoir ce jeu de prise d'un objet en lui-même parfaitement indifférent, d'un objet sans aucune espèce de valeur biologique, qui est la balle dans l'occasion, mais qui peut être aussi bien n'importe quoi par lequel un petit enfant de six mois le fait passer par dessus le bord de son lit pour le rattraper ensuite.

Ce couplage présence-absence articulé extrêmement précocement par l'enfant, est le quelque chose qui caractérise, qui connote la première constitution de l'agent de la frustration, à l'origine la mère, en tant qu'agent de cette frustration, de la mère en tant qu'on nous en parle comme introduisant cet élément nouveau de totalité à une certaine étape du développement, qui est celui de la position dépressive et qui est en effet caractérisé moins par l'opposition d'une totalité par rapport à une sorte de chaos d'objets morcelés qui serait l'étage précédent, mais dans cette caractéristique de la présence-absence, non seulement objectivement déposée comme telle, mais articulée par le sujet comme telle, centrée par le sujet autour de quelque chose qui est - nous l'avons déjà articulé dans nos études de l'année précédente - ce quelque chose qui fait que présence-absence est quelque chose qui pour le sujet est articulé, que l'objet maternel est ici appelé quand il est absent, rejeté selon un même registre qu'est l'appel, à savoir par une vocalise, quand il est présent. Cette scansion essentielle de l'appel est quelque chose qui ne nous donne pas bien entendu, loin de là, dès l'abord tout l'ordre symbolique, mais qui nous montre l'amorce et qui nous montre, qui nous permet de dégager comme un élément distinct de la relation d'objet réel, quelque chose d'autre qui est très précisément ce qui va offrir pour la suite la possibilité du rapport, de ce rapport de l'enfant à un objet réel avec sa scansion, les marques, les traces qui en restent, qui nous offrent la possibilité du rapport de cette relation réelle avec une relation symbolique comme telle.

Avant de le montrer d'une façon plus manifeste, je veux simplement mettre en évidence ce que comporte le seul fait que dans les rapports de l'enfant soit introduit par cette relation à la personne constituant le couple d'opposition présence-absence, ce qui est par là introduit dans l'expérience de l'enfant et ce qui au moment de la frustration tend naturellement à s'endormir. Nous avons donc l'enfant entre la notion d'un agent qui déjà participe de l'ordre de la symbolicité, nous l'avons vu, nous l'avons articulé la dernière année, c'est le

couple d'opposition présence-absence, la connotation plus-moins, qui nous donne le premier élément. Il ne suffit pas à lui tout seul à constituer un ordre symbolique puisqu'il faut une séquence ensuite, et une séquence groupée comme telle, mais déjà dans l'opposition plus et moins, présence et absence il y a virtuellement l'origine, la naissance la possibilité, la condition fondamentale, d'un ordre symbolique.

Comment devons-nous concevoir le moment de virage où cette relation primordiale à l'objet réel peut s'ouvrir à quelque chose d'autre ? Qu'est-ce à la vérité que le véritable virage, le moment tournant où la dialectique mère-enfant s'ouvre à une relation plus complexe, s'ouvre à d'autres éléments qui vont y introduire à proprement parler ce que nous avons appelé dialectique ? Je crois que nous pouvons le formuler de façon schématique en posant la question, si ce qui constitue l'agent symbolique - la mère comme telle - essentiel de la relation de l'enfant à cet objet réel, qu'est-ce qui se produit si elle ne répond plus, si à cet appel elle ne répond plus ?

Introduisons la réponse nous-même. Qu'est-ce qui se produit si elle ne répond plus, si elle déchoit ? Cette structuration symbolique qui la fait objet présent-absent en fonction de l'appel, elle devient réelle à partir de ce moment-là, elle devient réelle pourquoi ? Qu'est-ce que veut dire cette notion que, sortie de cette structuration qui est celle même dans laquelle jusque là elle existe comme agent, nous l'avons dégagée de l'objet réel qui est l'objet de la satisfaction de l'enfant, elle devient réelle, c'est-à-dire qu'elle ne répond plus, elle ne répond plus en quelque sorte qu'à son gré, elle devient quelque chose où entre aussi l'amorce de la structuration de toute la réalité, pour la suite elle devient une puissance. Par un renversement de la position, cet objet, le sein, prenons le comme exemple, on peut le faire aussi enveloppant qu'il soit, peu importe puisqu'il s'agit là d'une relation réelle, mais par contre à partir du moment où la mère devient puissance et comme telle réelle, c'est d'elle que pour l'enfant va dépendre, et de la façon la plus manifestée, l'accès à ces objets qui étaient jusque là, purement et simplement objets de satisfaction, ils vont devenir de la part de cette puissance objets de don, et comme tels de la même, façon, mais pas plus que n'était la mère jusqu'à présent, susceptibles d'entrer dans une connotation présence-absence, mais comme dépendante de cet objet réel, de cette puissance qui est la puissance maternelle, bref, les objets en tant qu'objets au sens où nous l'entendons, non pas métaphoriquement, mais les objets en tant que saisissables, en tant que possédables.

La notion de *not me*, de non moi, c'est une question d'observation de savoir si elle entre d'abord par l'image de l'autre ou par ce qui est possédable, ce que l'enfant veut retenir auprès de lui d'objets qui eux-mêmes à partir de ce moment là n'ont plus tellement besoin d'être objets de satisfaction que d'être objets qui sont la marque de la valeur de cette puissance qui peut ne pas répondre et qui est la puissance de la mère. En d'autres termes, la position se renverse la mère est devenue réelle et l'objet devient symbolique ; l'objet devient avant tout témoignage du don venant de la puissance maternelle. L'objet à partir de ce moment là a deux ordres de propriété satisfaisantes, il est deux fois possiblement objet de satisfaction pour autant qu'il satisfait à un besoin, assurément

comme précédemment, mais pour autant qu'il symbolise une puissance favorable, non moins assurément.

Ceci est très important parce qu'une des notions les plus encombrantes de toute la théorie analytique telle qu'elle se formule depuis qu'elle est devenue, selon une formule, une psychanalyse génétique, c'est la notion d'omnipotence soi-disant de la pensée, de toute-puissance qu'on impute à tout ce qui est le plus éloigné de nous. Comme il est concevable que l'enfant ait la notion de la toute-puissance, il en a en effet peut-être l'essentiel, mais il est tout à fait absurde et il aboutit à des impasses de concevoir que la toute-puissance dont il s'agit c'est la sienne. La toute-puissance dont il s'agit c'est le moment que je suis en train de vous décrire de réalisation de la mère, c'est la mère qui est toute-puissante, ça n'est pas l'enfant, moment décisif, le passage de la mère à la réalité à partir d'une symbolisation tout à fait archaïque, c'est celui-là, c'est le moment où la mère peut donner n'importe quoi. Mais il est tout à fait erroné et complètement impensable de penser que l'enfant a la notion de sa toute-puissance, rien non seulement n'indique dans son développement qu'il l'ait, mais à peu près tout ce qui nous intéresse et tous les accidents sont pour nous montrer que cette toute-puissance et ses échecs ne sont rien dans la question, mais comme vous allez le voir, les carences, les déceptions touchant à la toute-puissance maternelle.

Cette investigation peut vous paraître un peu théorique, mais elle a tout au moins l'avantage d'introduire des distinctions essentielles, les ouvertures qui ne sont pas celles qui sont effectivement mises en usage. Vous allez voir maintenant à quoi cela nous conduit, et ce que nous pouvons d'ores et déjà en indiquer.

Voilà donc l'enfant qui est en présence de quelque chose qu'il a réalisé comme puissance, comme quelque chose qui tout d'un coup est passé d'un plan de la première connotation présence-absence à quelque chose qui peut se refuser et qui détient tout ce dont le sujet peut avoir besoin, et aussi bien même s'il n'en a pas besoin, et qui devient symbolique à partir du moment où cela dépend de cette puissance.

Posons la question maintenant tout à fait à un autre départ. Freud nous dit : il y a quelque chose qui dans ce monde des objets a une fonction tout à fait décisive, paradoxalement décisive, c'est le phallus, cet objet qui lui-même est défini comme imaginaire, qu'il n'est en aucun cas possible de confondre avec le pénis dans sa réalité, qui en est à proprement parler la forme, l'image érigée. Ce phallus a cette importance si décisive que sa nostalgie, sa présence, son instance dans l'imaginaire se trouve plus importante semble-t-il encore pour les membres de l'humanité auxquels il manque, à savoir la femme, que pour celui qui peut s'assurer d'en avoir réalité, et dont toute la vie sexuelle est pourtant subordonnée au fait qu'imaginativement bel et bien il assume et il assume en fin de compte comme licite, comme permis l'usage, c'est-à-dire l'homme.



C'est là une donnée. Voyons maintenant notre mère et notre enfant en question, confrontons-les comme d'abord je confronte ce que Michel et Alice Balint selon eux, de même que dans les époux Mortimer à l'époque de Jean Cocteau n'ont qu'un seul cœur, la mère et l'enfant pour Michel et Alice Balint n'ont qu'une seule totalité de besoins. Néanmoins je les conserve comme deux cercles extérieurs. Ce que Freud nous dit, c'est que la femme a dans ses manques d'objets essentiels le phallus, que non seulement cela a le rapport le plus étroit avec sa relation à l'enfant pour une simple raison, c'est que si la femme trouve dans l'enfant une satisfaction, c'est très précisément pour autant qu'elle sature à son niveau, qu'elle trouve en lui ce quelque chose qui la calme plus ou moins bien, ce pénis, ce besoin de phallus. Si nous ne faisons pas entrer ceci nous méconnaissions, non seulement l'enseignement de Freud, mais quelque chose qui se manifeste par l'expérience à tout instant.

Voilà donc la mère et l'enfant qui ont entre eux un certain rapport : l'enfant attend quelque chose de la mère, il en reçoit aussi quelque chose dans cette dialectique dans laquelle nous ne pouvons pas ne pas introduire ce que j'introduis maintenant : l'enfant en quelque sorte, peut, disons d'une façon approximative à la façon dont Monsieur et Madame Balint le formulent, se croire aimé pour lui-même.

La question est celle-ci : dans toute la mesure où cette image du phallus pour la mère n'est pas complètement ramenée à l'image de l'enfant, dans toute la mesure où cette image du phallus pour la mère n'est pas complètement ramenée à l'image de l'enfant, dans toute la mesure où cette diplopie, cette division de l'objet primordial désiré soi-disant, qui serait celui de la mère en présence de l'enfant est en réalité doublée par d'une part le besoin d'une certaine saturation imaginaire, et d'autre part par ce qu'il peut avoir en effet de relations réelles efficaces, instinctuelles, à un niveau primordial qui reste toujours mythique avec l'enfant, dans toute la mesure où pour la mère il y a quelque chose qui reste irréductible dans ce dont il s'agit, en fin de compte si nous suivons Freud, c'est dire que l'enfant en tant que réel symbolise l'image.

S'il est important que l'enfant, en tant que réel pour la mère, prenne pour elle la fonction symbolique de son besoin imaginaire, les trois termes y sont, et toutes sortes de variétés vont là pouvoir s'introduire. L'enfant mis en présence de la mère, toutes sortes de situations déjà structurées existent entre lui et la mère, à savoir à partir du moment où la mère s'est introduite dans le réel à l'état de puissance, quelque chose pour l'enfant ouvre la possibilité d'un intermédiaire comme tel, comme objet de don.

La question est de savoir à quel moment et comment, par quel mode d'accès l'enfant peut être introduit directement à la structure - Symbolique, Imaginaire, Réel - telle qu'elle se produit pour la mère ? Autrement dit à quel moment l'enfant peut entrer, assumer d'une façon nous verrons plus ou moins symbolisée, la situation imaginaire, réelle de ce qu'est le phallus pour la mère, à quel moment l'enfant peut jusque dans une certaine mesure, se sentir dépossédé lui-même de quelque chose qu'il exige de la mère en s'apercevant que ce n'est pas lui qui est aimé, mais quelque chose d'autre qui est une certaine image.

Il y a quelque chose qui va plus loin, c'est que cette image phallique, l'enfant la réalise sur lui-même, c'est là qu'intervient à proprement parler la relation narcissique. Dans quelle mesure au moment où l'enfant appréhende par exemple la différence des sexes, cette expérience vient-elle s'articuler avec ce qui lui est offert dans la présence même et l'action de la mère, à la reconnaissance de ce tiers terme imaginaire qu'est le phallus pour la mère ? Bien plus, dans quelle mesure la notion que la mère manque de ce phallus, que la mère est elle-même désirante, non pas seulement d'autre chose que de lui-même, mais désirante tout court, c'est-à-dire atteinte dans sa puissance, est-il quelque chose qui pour le sujet peut être, va être plus décisif que tout ?

Je vous ai annoncé la dernière fois l'observation d'une phobie. Je vous indique tout de suite quel va être son intérêt : c'est une petite fille, et nous avons grâce au fait que c'est la guerre et que c'est une élève d'Anna Freud, toutes sortes de bonnes conditions, l'enfant sera observée de bout en bout, et comme c'est une élève de Madame Anna Freud, dans toute cette mesure elle sera une bonne observatrice parce qu'elle ne comprend rien, elle ne comprend rien parce que la théorie de Madame Anna Freud est fausse et que par conséquent cela la mettra devant les faits dans un état d'étonnement qui fera toute la fécondité de l'observation. Et alors on note tout au jour le jour.

La petite fille s'aperçoit que les garçons ont un *fait-pipi* comme on s'exprime dans l'observation du petit Hans. Pendant tout un moment elle se met à fonctionner en position de rivalité - elle a deux ans et cinq mois - c'est-à-dire qu'elle fait tout pour faire comme les petits garçons. Cette enfant est séparée de sa mère, pas seulement à cause de la guerre, mais parce que sa mère a perdu au début de la guerre son mari. Elle vient la voir, les relations sont excellentes, la présence-absence est régulière, et les jeux d'amour, de contact avec l'enfant sont des jeux d'approche, elle s'amène sur la pointe des pieds, et elle distille son arrivée, on voit sa fonction de mère symbolique. Tout va très bien, elle a les objets réels qu'elle veut quand la mère n'est pas là, quand la mère est là elle joue son rôle de mère symbolique.

Cette petite fait donc la découverte que les garçons ont un *fait-pipi*, il en résulte assurément quelque chose, à savoir qu'elle veut les imiter et qu'elle veut manipuler leur *fait-pipi*, il y a un drame, mais qui n'entraîne absolument rien comme conséquences. Or cette observation nous est donnée pour être celle d'une phobie, et en effet une belle nuit elle va se réveiller saisie d'une frayeur folle, et ce sera à cause de la présence d'un chien qui est là, qui veut la mordre, qui fait qu'elle veut sortir de son lit et qu'il faut la mettre dans un autre. Cette observation de phobie évolue un certain temps.

Cette phobie suit-elle la découverte de l'absence de pénis ? Pourquoi posons-nous la question ? Nous posons la question parce que ce chien, nous saurons dans toute la mesure où nous analyserons l'enfant, c'est-à-dire où nous suivrons et comprendrons ce qu'il raconte, ce chien est manifestement un chien qui mord, et qui mord le sexe.

La première phrase - car c'est une enfant qui a un certain retard - vraiment longue et articulée qu'elle prononce dans son évolution, est pour dire que les chiens mordent les jambes des méchants garçons, et c'est en plein à l'origine de sa phobie. Vous voyez aussi le rapport qu'il y a entre la symbolisation et l'objet de la phobie. Pourquoi le chien ? Nous en parlerons plus tard, mais ce que je veux maintenant vous faire remarquer, c'est que ce chien est là comme agent qui retire ce qui d'abord a été plus ou moins admis comme absent. Allons-nous court-circuiter les choses et dire qu'il s'agit simplement dans la phobie d'un passage au niveau de la loi, c'est-à-dire que quelque chose comme je vous le disais tout à l'heure, pourvu de puissance, est là pour intervenir et pour justifier ce qui est absent d'être absent parce que pour avoir été enlevé, mordu ? C'est dans ce sens que je vous indiquais que j'ai essayé d'articuler aujourd'hui comme schéma ce qui nous permet de faire le franchissement, de voir cette chose qui paraît très sommaire. On le fait à chaque instant. Monsieur Jones nous dit très nettement : pour l'enfant après tout le surmoi n'est peut-être qu'un alibi, les angoisses sont primordiales, primitives, imaginaires, et en quelque sorte là il retourne à une sorte d'artifice, c'est la contre-partie ou la contravention morale, en d'autres termes c'est toute la culture et toutes ses interdictions, c'est quelque chose de caduc à l'abri de quoi ce qu'il y a de fondamental - à savoir les angoisses dans leur état incontenu - vient prendre en quelque sorte son repos.

Il y a là-dedans quelque chose de juste, c'est le mécanisme de la phobie, et l'étendre comme le fait Monsieur Pasche à la fin de cet article dont je vous ai parlé<sup>20</sup>, au point de dire que ce mécanisme de la phobie c'est ce quelque chose qui explique au fond l'instinct de mort par exemple, ou encore que les images du rêve c'est une certaine façon que le sujet a d'habiller ses angoisses, de les personnaliser comme on peut dire, c'est-à-dire de revenir toujours à la même idée qu'il n'y a pas là méconnaissance de l'ordre symbolique, mais, l'idée que c'est là une espèce d'habillement et de prétexte de quelque chose de plus fondamental, est-ce cela que je veux vous dire en amenant cette observation de phobie ? Non.

L'intérêt de ceci c'est de s'apercevoir que la phobie a mis bien plus d'un mois pour éclater, elle a mis bien plus de temps, mais un temps marqué entre la découverte de son aphasie ou aphallicisme pour cette enfant et l'éclosion de la phobie, il a fallu qu'il se passe dans l'intervalle quelque chose qui est que d'abord la mère a cessé de venir parce qu'elle était tombée malade et qu'il a fallu l'opérer. La mère n'est plus la mère symbolique, la mère a manqué. Elle revient, elle rejoue avec l'enfant, il ne se passe encore rien. Elle revient appuyée sur une canne, elle revient faible, elle n'a plus ni la même présence ni la même gaieté, ni les mêmes relations d'approche, d'éloignement qui fondaient tout l'accrochage avec l'enfant, suffisant, qui se passaient tous les huit jours. Et c'est à ce moment donc, dans un troisième temps très éloigné, que naît la découverte que grâce aux observateurs nous pouvons savoir que l'œdipe vient non pas du phallus, de la deuxième rupture dans le rythme de l'alternance de la venue/être-venue de la mère comme telle, il a fallu encore que la mère

---

<sup>20</sup> Voir note 1 p 46.

apparaisse non seulement comme quelqu'un qui pouvait manquer - et son manque s'inscrit dans la réaction, dans le comportement de l'enfant, c'est-à-dire que l'enfant est très triste, il a fallu l'encourager il n'y avait pas de phobie - c'est quand elle revoit sa mère sous une forme débile, appuyée sur un bâton, malade, fatiguée, qu'éclate le lendemain le rêve du chien et le développement de la phobie.

Il n'y a qu'une seule chose dans l'observation plus significative et plus paradoxale que cela, nous reparlerons de cette phobie de la façon dont les thérapeutes l'ont attaquée, ce qu'ils ont cru comprendre. Je veux simplement vous marquer dans les antécédents de la phobie, c'est qu'au moins cela pose la question de savoir à partir de quel moment c'est en tant que la mère elle, manque de phallus que le quelque chose qui se détermine et qui s'équilibre dans la phobie a rendu la phobie nécessaire. Pourquoi elle est suffisante, c'est une autre question que nous aborderons la prochaine fois.

Il y a un autre point non moins frappant, c'est qu'après la phobie la guerre cesse, la mère reprend son enfant, elle se remarie. Elle se trouve avec un nouveau père, et avec un nouveau frère, le fils du monsieur avec lequel la mère se remarie, et à ce moment-là le frère qu'elle a acquis d'un seul coup et qui est nettement plus âgé qu'elle, environ cinq ans de plus qu'elle, se met avec elle à se livrer à toutes sortes de jeux à la fois adoratoires et violents, parmi lesquels la requête de se montrer nus, et manifestement le frère fait précisément sur elle quelque chose qui est entièrement lié à l'intérêt qu'il porte à cette petite fille en tant qu'elle est apénienne, et là la psychothérapeute de s'étonner. C'aurait dû être une belle occasion de rechute de sa phobie puisque dans la théorie de ***l'environnemental*** qui est celle sur laquelle se fonde toute la thérapeutique d'Anna Freud, c'est à savoir que c'est dans la mesure où le moi est plus ou moins bien informé de la réalité que les discordances s'établissent. Est-ce à ce moment là, de nouveau représenté avec son manque, avec la présence d'homme-frère, de personnage non seulement phallique, mais porteur du pénis, est-ce qu'il n'y aurait pas là une occasion de rechute ? Bien loin de là, elle ne s'est jamais portée si bien, il n'y a pas trace à ce moment de trouble mental, elle se développe parfaitement bien. On nous dit d'ailleurs exactement pourquoi

C'est qu'elle est manifestement préférée par sa mère à ce garçon, mais néanmoins le père est quelqu'un d'assez présent pour introduire précisément un nouvel élément, l'élément dont nous n'avons pas encore parlé jusqu'à présent, mais qui tout de même est essentiellement lié à la fonction de la phobie. Un élément symbolique au delà de la relation de puissance ou d'impuissance avec la mère, le père à proprement parler, lui-même comme dégageant de ses relations avec la mère la notion de puissance, bref ce qui au contraire nous paraît avoir été saturé par la phobie, à savoir ce qu'elle redoute en l'animal castrateur comme tel qui s'est avéré de toute nécessité avoir été l'élément d'articulation essentiel qui a permis à cette enfant de traverser la crise grave où elle était entrée devant l'impuissance maternelle.

Elle retrouve là son besoin saturé par la présence maternelle et par surcroît par le fait que quelque chose dont justement c'est la question de savoir si la thérapeute voit si clair que cela, à savoir qu'il y a peut-être toutes sortes de

possibilités pathologiques dans cette relation où elle est déjà fille du père, car nous pouvons nous apercevoir sous une autre face à ce moment là, qu'elle est devenue, elle toute entière, quelque chose qui vaut plus que le frère. En tout cas elle va devenir assurément la sœur phallus, dont on parle tellement et dont il s'agit de savoir dans quelle mesure pour la suite elle ne sera pas impliquée dans cette fonction imaginaire. Mais pour l'immédiat nul besoin essentiel n'est à combler par l'articulation du phantasme phallique, le père est là, il y suffit, il suffit à maintenir entre les trois termes de la relation mère-enfant-phallus l'écart suffisant pour que le sujet n'ait à donner de soi, à y mettre du sien d'aucune façon pour maintenir cet écart.

Comment cet écart est-il maintenu, par quelle voie, par quelle identification, par quel artifice ? C'est ce que nous commencerons la prochaine fois d'essayer d'attaquer en reprenant un peu cette observation, c'est-à-dire en vous introduisant par là même à ce qu'il y a de plus caractéristique dans la relation d'objet préœdipienne, à savoir la naissance de l'objet fétiche.

## 5 - LEÇON DU 19 DECEMBRE 1956

La conception analytique de la relation d'objet a déjà une certaine réalisation historique. Ce que j'essaie de vous montrer la reprend dans un sens partiellement différent, partiellement aussi le même, mais qui ne l'est tout de même bien entendu que pour autant qu'elle s'insère dans un ensemble différent qui lui donne une signification différente.

Il convient, au point où nous en sommes parvenus, de bien ponctuer d'une façon accusée comment cette relation d'objet est mise par le groupe de ceux qui en font de plus en plus état - et j'ai pu m'en apercevoir récemment aux relectures de certains articles - au centre de leur conception de l'analyse. Il convient de bien marquer en quoi cette formulation qui se précipite, qui s'affirme, et même jusqu'à un certain point qui s'affirme en même temps au cours des années, aboutit à quelque chose de maintenant très fermement articulé. Il est arrivé que dans certains articles j'ai souhaité ironiquement que quelqu'un donne vraiment la raison de la relation d'objet telle qu'elle est pensée dans une certaine orientation ; mon vœu a été amplement comblé depuis, c'est plus d'un qui nous a donné cette formulation, et plus spécialement une formulation qui a été plutôt en s'amollissant de la part de celui qui l'avait introduite à propos de la névrose obsessionnelle, mais pour d'autres on peut dire qu'il y a eu un effort de précision dans la conception dominante. Et dans l'article sur *La motricité dans la relation d'objet* dans le numéro de Janvier Juin 1955 de la *Revue Française de Psychanalyse*, Monsieur Michel Fain nous donne un exemple vivant, et je pense, répondant en tout au résumé que je vais vous en faire, les choses certainement vous paraîtront même aller beaucoup plus loin à la lecture de l'article que l'idée que je pourrai vous en donner d'une façon forcément raccourcie dans ces quelques mots .....

Enfin j'espère que vous verrez à quel point il est exact que la relation entre l'analysé et l'analysant est conçue au départ comme celle qui s'établit entre un sujet (le patient) et un objet extérieur (l'analyste), et pour nous exprimer dans notre vocabulaire, l'analyste est là conçu comme réel. Toute la tension de la situation analytique est conçue sur cette base que c'est ce couple qui à lui tout seul est un élément animateur du développement analytique, qu'entre un sujet couché ou non sur un divan et l'objet extérieur qui est l'analyste, il ne peut en principe s'établir, se manifester que ce qui est appelé la relation pulsionnelle primitive, celle qui doit normalement, c'est le présupposé du développement de la relation analytique, se manifester par une activité motrice. C'est du côté des petites traces soigneusement observées des époques de réaction motrice du sujet que nous trouvons le dernier mot de ce qui se passe au niveau de la pulsion qui sera là en quelque sorte localisée, sentie vivante par l'analyste, c'est pour autant que le sujet contient ses mouvements qu'il est forcé de les contenir dans la relation telle qu'elle est établie par la convention analytique, c'est à ce niveau là qu'est localisé dans l'esprit de l'analyste ce dont il s'agit de manifester, c'est à dire la pulsion en train d'émerger.

En fin de compte la situation est à la base conçue comme ne pouvant s'extérioriser que dans une agression érotique, qui ne se manifeste pas parce qu'il est convenu qu'elle ne se manifestera pas, mais dont en quelque sorte il est souhaitable que l'érection surgisse, si l'on peut dire, à tout instant. C'est précisément dans la mesure où à l'intérieur de la convention analytique, la position de la règle, la manifestation motrice de la pulsion ne peut pas se produire, qu'il nous sera permis de nous apercevoir que ce qui interfère dans cette situation, elle considérée comme constituante, nous est très précisément formulé en ceci qu'à la relation avec l'objet extérieur se superpose une relation avec un objet intérieur.

C'est ainsi qu'on s'exprime dans l'article que je viens de vous citer. C'est pour autant que le sujet a une certaine relation avec un objet intérieur qui est toujours considéré comme étant la personne présente, mais prise en quelque sorte dans les mécanismes imaginaires déjà institués dans le sujet, c'est en tant qu'une certaine discordance s'introduit entre cet objet imaginaire et l'objet réel, que l'analyste va être à chaque instant apprécié, jaugé, et qu'il va modeler ses interventions à chaque instant dans la mesure de la discordance entre cet objet intérieur de cette relation fantasmatique à quelqu'un qui est en principe la personne présente puisqu'il n'est personne d'autre que ceux qui sont là à entrer en jeu dans la situation analytique et la notion mise en valeur par l'un de ces auteurs, suivi dans cette occasion par tous les autres, qui est celle de la distance névrotique que le sujet impose à l'objet, se réfère très précisément à cette situation analytique.

C'est dans toute la mesure où à un moment l'objet fantasmatique, l'objet intérieur sera enfin, au moins dans cette position suspendue et de cette façon vécue par le sujet, réduit à la distance réelle qui est celle du sujet à l'analyste, c'est dans la mesure où le sujet réalisera son analyste comme présence réelle. Ici les auteurs vont très loin. J'ai déjà fait plusieurs fois allusion au fait qu'un de ces auteurs, il est vrai alors dans une période postulante de sa carrière, avait parlé comme du tournant crucial d'une analyse le moment où - et ce n'était pas une métaphore - son analysé avait pu le sentir, il ne s'agissait pas qu'il puisse le sentir psychologiquement, où il avait perçu son odeur. Cette sorte de mise au premier plan, d'affleurement de la relation de subodoration est, je dois dire, une des conséquences mathématiques d'une conception semblable de la relation analytique. Il est bien certain que dans une position réfrénée à l'intérieur de laquelle doit peu à peu se réaliser une distance qui est conçue comme la distance ici active, présente, réelle vis-à-vis de l'analyste, il est bien certain qu'un des modes des relations les plus directes dans cette position qui est une position réelle et simplement réfrénée, doit être ce mode d'appréhension à distance qui est donné par la subodoration. Je ne prends pas là un exemple, ceci a été répété à plusieurs reprises, et il semble que dans ce milieu on tende de plus en plus à donner une importance pivot à de tels modes d'appréhension.

Voici donc comment la position analytique est pensée à l'intérieur de cette situation qui est une situation de rapport réel de deux personnages dans un enclos à l'intérieur duquel ils sont séparés par une sorte de barrière qui est

une barrière conventionnelle, et quelque chose doit se réaliser. Je parle de la formulation théorique des choses, nous verrons après où ceci mène quant aux conséquences pratiques. Il est bien clair qu'une conception aussi exorbitante ne peut pas être poussée jusqu'à ses dernières conséquences, il est bien clair d'autre part que si ce que je vous enseigne est vrai, cette situation n'est même pas réellement cela, il ne suffit pas de la concevoir comme telle, bien entendu pour qu'elle soit ainsi qu'on la conçoit, on la mènera de travers en raison de la façon dont on la conçoit, mais ce qu'elle est réellement reste tout de même qu'elle est ce quelque chose que j'essaie de vous exprimer par ce schéma qui fait intervenir et s'entrecroiser la relation symbolique et la relation imaginaire l'une servant en quelque sorte de filtre à l'autre, et il est bien clair que cette situation n'est pas réelle pour autant qu'on la méconnaît, c'est donc quelque chose qui se trouvera manifester l'insuffisance de cette conception. Mais inversement l'insuffisance de cette conception peut avoir quelques conséquences sur la façon de mener à bonne fin l'ensemble de la situation.

C'est un exemple d'espèce que je vais mettre en valeur aujourd'hui devant vous pour vous montrer effectivement à quoi cela peut aboutir. Mais d'ores et déjà voici donc une situation conçue comme une situation réelle, comme une situation de réduction de l'imaginaire au réel, opération de réduction à l'intérieur de laquelle se passent un certain nombre de phénomènes qui permettront de situer les différentes étapes où le sujet est resté plus ou moins adhérent ou fixé à cette relation imaginaire, et de faire ce qu'on appelle l'exhaustion des diverses positions, positions essentiellement imaginaires comme on l'a montré, au premier plan de la relation prégénitale comme devenant de plus en plus l'essentiel de ce qui est exploré dans l'analyse.

La caractéristique d'une telle conception est assurément que la seule chose, et ce n'est pas rien puisque tout est là, la seule chose qui n'est aucunement élucidée on peut l'exprimer ainsi : c'est que l'on ne sait pas pourquoi l'on parle dans cette situation - on ne le sait pas assurément, cela ne veut pas dire qu'on pourrait s'en passer - rien n'est dit quant au fait de la fonction à proprement parler du langage et de la parole dans cette position. Aussi bien d'ailleurs ce que nous verrons venir au jour c'est la valeur toute spéciale qui est donnée, ceci encore vous le trouverez chez les auteurs et dans les textes cités, ponctuée de la façon la plus précise que seule la verbalisation impulsive, les espèces de cris vers l'analyste du type : *Pourquoi ne me répondez-vous pas ?* représentent en fin de compte ce quelque chose qui est valable pour autant qu'il s'agit là de mots impulsifs, et signaler une verbalisation n'a d'importance qu'autant qu'elle est impulsive, qu'autant qu'elle est manifestation motrice.

Dans cette opération du réglage si l'on peut dire de la distance de l'objet interne à laquelle toute la technique en quelque sorte se soumettra, à quoi allons-nous aboutir ? Qu'est-ce que notre schéma nous permet de concevoir de ce qui peut se passer ? Cette relation concerne la relation imaginaire, la relation du sujet en tant que plus ou moins discordant, décomposé, ouvert au morcellement, à une image unifiante qui est celle du petit autre, qui est une image narcissique. C'est très essentiellement sur cette ligne que s'établit la relation imaginaire,



de même que c'est sur cette ligne qui n'en est pas une puisqu'il convient de l'établir, que se produit cette relation à l'Autre qui n'est pas simplement l'Autre qui est là, qui est littéralement le lieu de parole, c'est en tant qu'il y a déjà structuré dans la relation parlante cet au-delà, cet Autre au-delà même de cet autre que vous appréhendez imaginairement, cet Autre supposé qui est le sujet comme tel, le sujet dans lequel votre parole se constitue parce qu'il peut comme parole, non seulement l'accueillir, la percevoir, mais y répondre, c'est sur cette ligne que s'établit tout ce qui est de l'ordre transférentiel à proprement parler, l'imaginaire y jouant précisément un rôle de filtre, voire d'obstacle. Bien entendu dans chaque névrose, le sujet a déjà, si l'on peut dire, son propre réglage, c'est à quelque chose que lui sert en effet de réglage par rapport à l'image, c'est à quelque chose que cela lui sert pour à la fois entendre et ne pas entendre ce qu'il y a à entendre au lieu de la parole.

Ne disons rien de plus que ceci : tout notre effort, tout notre intérêt porte uniquement sur ce qui est là dans cette position transverse par rapport à l'avènement de la parole, si tout est méconnu de la relation entre la tension imaginaire et ce qui doit se réaliser, venir au jour du rapport symbolique inconscient - parce que précisément c'est là toute la doctrine analytique qui est là à l'état potentiel, qu'il y a quelque chose qui doit lui permettre de s'achever, de se réaliser autant comme histoire que comme aveu - si nous abandonnons la notion de la fonction de la relation imaginaire par rapport à cette impossibilité de l'avènement symbolique qui constitue la névrose, si nous ne les pensons pas sans cesse chacun en fonction de l'Autre, ce qu'on peut s'attendre en principe qu'il y ait à dire est ce que précisément ces auteurs, les tenants de cette conception, appellent la relation d'objet, et cette distance à l'objet est précisément réglée dans une certaine fin.

Si nous ne nous intéressons à elle que pour en quelque sorte l'anéantir, si tant est que ce soit possible en ne s'intéressant qu'à elle nous arrivions à quelque chose, à un certain résultat, qu'il suffise de savoir que nous en avons déjà, des résultats. Il nous est déjà venu en mains des sujets qui ont passé par ce style d'appréhension et d'épreuve. Il y a quelque chose d'absolument certain, c'est qu'au moins dans un certain nombre de cas, et précisément de cas de névrose obsessionnelle, cette façon tout entière de situer le développement de la situation analytique dans une poursuite de la réduction de cette fameuse distance qui serait considérée comme caractéristique de la relation d'objet à la névrose obsessionnelle, nous obtenons ce qu'on peut appeler des réactions perverses paradoxales. Par exemple l'explosion qui est tout à fait inhabituelle et qui n'existait guère dans la littérature analytique avant que fût mis au premier plan ce mode technique, la précipitation d'un attachement homosexuel pour un objet en quelque sorte tout à fait paradoxal qui dans la relation du sujet reste même là à la façon d'une sorte d'artéfact, d'une espèce de gélification d'une image, d'une chose qui s'est cristallisée, précipitée autour des objets qui se trouvent à la portée du sujet, et qui peut manifester pendant un certain temps une assez durable persistance. Ceci n'est pas étonnant si nous prenons la relation de la triade imaginaire mère-enfant-phallus.

Au point où j'ai poussé les choses la dernière fois vous avez vu s'ébaucher une ligne de recherche, c'est assurément pour nous en tenir au prélude de la

mise enjeu de la relation symbolique qui ne se fera qu'avec la quarte fonction qui est celle du père qui est introduite par la dimension de l'œdipe. Nous sommes ici dans un triangle qui en lui-même est préœdipien, je le souligne, il n'est pas là isolé que d'une façon abstraite. Il ne nous intéresse dans son développement que pour autant qu'il est ensuite repris dans le quatuor avec l'entrée en jeu de la fonction paternelle à partir de cette, disons, déception fondamentale de l'enfant reconnaissant non seulement qu'il n'est pas l'objet unique de la mère - nous avons laissé ouverte la question de savoir comment il le reconnaissait - mais s'apercevant que l'objet possible - ceci plus ou moins accentué selon les cas - l'intérêt de la mère, est le phallus. Première question de la reconnaissance de la relation mère-enfant. S'apercevant en second lieu que la mère est justement privée, manque elle-même de cet objet, voilà le point où nous en étions parvenus la dernière fois.

Je vous l'ai montré en évoquant le cas transitoire d'une phobie chez une très jeune enfant, qui nous permettait de l'étudier, en quelque sorte, d'une façon très favorable parce que c'est la limite de la relation œdipienne que nous pouvions voir à la suite de quelque double déception, déception imaginaire, repérage par l'enfant lui-même du phallus qui lui manque, puis ensuite dans un deuxième temps de la perception qu'à la mère, à cette mère qui est à la limite du symbolique et du réel, à cette mère manque aussi le phallus, et l'éclosion, l'appel par l'enfant pour soutenir en quelque sorte cette relation insoutenable et l'intervention de cet être fantasmatique qui est le chien qui intervient ici comme celui qui est en quelque sorte à proprement parler le responsable de toute la situation, celui qui mord, celui qui châtie, celui grâce à quoi est pensable, est vivable symboliquement l'ensemble de cette situation, au moins pour une période provisoire.

Que se passe-t-il donc, quelle est la position possible quand cet attelage des trois objets imaginaires dans l'occasion est rompu ? Il y a plus d'une solution possible, et la solution est toujours appelée dans une situation normale ou anormale.

Que se passe-t-il dans la situation œdipienne normale ? C'est par l'intermédiaire d'une certaine rivalité ponctuée d'identification, dans une alternance des relations du sujet avec le père, que quelque chose pourra être établi qui fera que le sujet se verra, en quelque sorte diversement selon sa position lui-même de fille ou de garçon, mais conférer si l'on peut dire - pour le garçon c'est tout à fait clair - conférer dans certaines limites, celles précisément qui l'introduisent à la relation symbolique, conférer cette puissance phallique. Et d'une certaine façon quand je vous ai dit l'autre jour que pour la mère l'enfant comme être réel était pris comme symbole de son manque d'objet, de son appétit imaginaire pour le phallus, l'issue normale à cette situation peut se concevoir comme étant ceci précisément réalisé au niveau de l'enfant, c'est à dire que l'enfant reçoit symboliquement ce phallus dont il a besoin, mais dont pour qu'il en ait besoin il faut qu'il ait été préalablement menacé par l'instance castratrice qui est originalement et essentiellement l'instance paternelle. C'est dans une constitution sur le plan symbolique, sur le plan d'une sorte de pacte,

de droit au phallus que s'établit pour l'enfant cette identification virile qui est au fondement d'une relation oedipienne normative.

Mais rien qu'ici je vous fais une remarque en quelque sorte latérale. Qu'est-ce qui résulte de ceci ? Il y a quelque chose d'assez singulier, voire de paradoxal dans les formulations originaires qui sont sous la plume de Freud de la distinction entre la relation anaclitique et la relation narcissique.

Dans l'œdipe cette relation libidinale .....

Chez l'adolescent Freud nous dit qu'il y a deux types d'objet d'amour, l'objet amour anaclitique qui porte la marque d'une dépendance primitive à la mère, l'objet d'amour narcissique qui est modelé sur l'image qui est l'image du sujet lui-même, qui est l'image narcissique. C'est cette image que nous avons essayé ici d'élaborer en montrant la racine dans la relation spéculaire à l'autre.

Le mot anaclitique, encore que nous le devions à Freud, est vraiment bien mal fait car en grec il n'a vraiment pas le sens que Freud lui donne qui est indiqué par le mot allemand *Anlehnung*, relation, c'est une relation d'appui contre. Ceci d'ailleurs prêtant encore à toutes sortes de malentendus, certains ayant poussé cet appui contre jusqu'à être quelque chose qui est une sorte finalement de réaction de défense. Mais laissons cela de côté, en fait si on lit Freud on voit bel et bien qu'il s'agit de ce besoin d'appui et de quelque chose qui en effet ne demande qu'à s'ouvrir du côté d'une relation de dépendance.

Si on pousse plus loin on verra qu'il y a de singulières contradictions dans la formulation opposée que Freud donne de ces deux modes de relations, anaclitique et narcissique. Très curieusement il est amené à parler dans la relation anaclitique d'un besoin d'être aimé beaucoup plus que d'un besoin d'aimer ; inversement et très paradoxalement le narcissique apparaît tout d'un coup sous un jour qui nous surprend, car à la vérité certainement il est attiré par un élément d'activité inhérent au comportement très spécial du narcissique, il apparaît actif pour autant justement qu'il méconnaît toujours jusqu'à un certain point l'autre. C'est du besoin d'aimer que Freud le revêt et dont il lui donne l'attribut, ce qui en fait tout à fait paradoxalement et soudain une sorte de lieu naturel de ce que dans un autre vocabulaire nous appellerions oblatif, et qui ne peut que déconcerter.

Je crois qu'il y a là-dessus à revenir, mais qu'une fois de plus c'est dans la méconnaissance de la position des éléments intrasubjectifs que ces perspectives paradoxales prennent leur origine, et du même coup leur justification. Ce qu'on appelle la relation anaclitique là où elle a de l'intérêt, c'est à dire au niveau de sa persistance chez l'adulte, est toujours conçue comme une sorte de pure et simple survivance, prolongation de ce qu'on appelle une position infantile. Si effectivement le sujet qui a cette position et qu'ailleurs dans l'article sur les types libidinaux, Freud n'appelle ni plus ni moins que la position érotique - ce qui montre bien que c'est effectivement la position la plus ouverte - ce qui fait en fait méconnaître l'essence, c'est précisément de ne pas s'apercevoir que pour autant que le sujet acquiert dans la relation symbolique, se voit investi

du phallus comme tel, comme lui appartenant et comme étant pour lui d'un exercice si l'on peut dire légitime, il devient par rapport à ce qui succède à l'objet maternel, à cet objet retrouvé, marqué de la relation à la mère primitive qui sera dans la position normale de l'œdipe, toujours en principe, ceci dès l'origine de l'exposé Freudien, l'objet pour le sujet mâle, c'est à dire qu'il devient le porteur de cet objet de désir pour la femme. La position devient anaclitique en tant que c'est de lui, du phallus dont il est désormais le maître, le représentant, le dépositaire, c'est en tant que la femme dépend de lui que la position est anaclitique. La relation de dépendance s'établit pour autant que s'identifiant à l'autre, au partenaire objectal, il est indispensable à ce partenaire, que c'est lui qui la satisfait, et lui seul parce qu'il est en principe le seul dépositaire de cet objet qui est l'objet du désir de la mère. C'est en fonction d'un achèvement de la position oedipienne que le sujet se trouve dans la position que nous pouvons qualifier d'optima dans une certaine perspective par rapport à l'objet retrouvé qui sera le successeur de l'objet maternel primitif, et par rapport auquel il deviendra lui, l'objet indispensable, et que se sachant indispensable, une partie de la vie érotique précisément des sujets qui participent de ce versant libidinal soit tout entière conditionnée par le besoin une fois expérimenté et assumé de l'autre, de la femme maternelle comme ayant besoin en lui de trouver son objet qui est l'objet phallique.

Voilà ce qui fait l'essence de la relation anaclitique en tant qu'opposée à la relation narcissique. Ceci n'est qu'une parenthèse destinée à montrer l'utilité de mettre toujours en jeu cette dialectique de la relation, ici des trois objets premiers, autour de laquelle reste pour l'instant, sauf dans la notion générale de quelque chose qui les embrasse tous et les lie dans la relation symbolique, autour de laquelle reste pour l'instant localisé le quatrième terme qui est le père en tant qu'il introduit ici la relation symbolique, la possibilité de la transcendance de la relation de frustration ou de manque d'objet, dans la relation de castration qui est tout autre chose, c'est à dire qui introduit ce manque d'objet dans une dialectique, dans quelque chose qui prend et donne, qui institue, investit, confère la dimension du pacte d'une interdiction, d'une loi, de l'interdiction de l'inceste en particulier, dans toute cette dialectique.

Revenons à notre sujet. Que se passe-t-il si c'est la relation imaginaire qui devient la règle et la mesure de toute la relation anaclitique ? Il en adviendra exactement ceci : c'est qu'au moment où entrent dans le désaccord, dans le non-lien, dans la destruction des liens pour une raison quelconque évolutive des incidences historiques de la relation de l'enfant à la mère par rapport au tiers objet - objet phallique qui est à la fois ce qui manque à la femme et ce que l'enfant a découvert qui manque à la mère - il y a d'autres modes de rétablissement de cette cohérence. Ces modes sont des modes imaginaires, ce sont des modes imaginaires qui, non typiques, consistent dans l'identification de l'enfant à la mère, par exemple à partir d'un déplacement imaginaire de l'enfant par rapport à son partenaire maternel, le choix à sa place, l'assomption pour elle de ce manque vers l'objet phallique comme tel. Le schéma que je vous donne là n'est rien d'autre que le schéma de la perversion fétichiste.

Voilà un exemple de solution si vous voulez, mais il y a une voie plus directe. En d'autres termes d'autres solutions existent d'accès à ce manque d'objet qui est déjà sur le plan imaginaire la voie humaine d'une réalisation qui est le rapport de l'homme à son existence, c'est à dire à quelque chose qui peut être mis en cause, qui déjà fait quelque chose de différent de l'animal et de toutes les relations animales possibles sur le plan imaginaire, c'est à dire à l'intérieur de certaines conditions qui seront des conditions en quelque sorte ponctuées, extra-historiques telles que se présente toujours le paroxysme de la perversion. La perversion a cette propriété de réaliser un certain mode d'accès à cet au delà de l'image de l'autre qui caractérise la dimension humaine, mais elle le réalise simplement dans un moment comme en produisent toujours les paroxysmes des perversions, qui sont en quelque sorte des moments syncopés dans l'intérieur de l'histoire du sujet. Il y a une somme de convergence ou de montée vers le moment qui est peut-être très significativement qualifié de passage à l'acte, et pendant ce passage à l'acte quelque chose est réalisé qui est fusion, qui est accès à cet au-delà qui est à proprement parler cette dimension trans-individuelle que la théorie anaclitique freudienne formulait comme telle, et nous apprend à appeler l'éros, cette union de deux individus chacun étant arraché à lui-même et pour un instant plus ou moins fragile, transitoire, voire même virtuel, constituant cette unité. Cette unité est réalisée à certains moments de la perversion, et ce qui constitue la perversion est précisément qu'elle ne peut être jamais réalisée que dans ces moments non ordonnés symboliquement.

Le sujet finalement trouve son objet, et son objet exclusif, et il le dit lui-même, d'autant plus exclusif et d'autant plus parfaitement plus satisfaisant qu'il est inanimé, du moins comme cela il sera bien tranquille de ne pas avoir de déception de sa part. Quand le sujet aime une pantoufle voilà le sujet qui a vraiment, on peut dire, l'objet de ses désirs à sa portée, c'est plus sûr, un objet lui-même dépourvu de propriété subjective, intersubjective, voire trans-subjective. La solution fétichiste est incontestablement pour ce qui est de réaliser la condition de manque comme tel une des conditions les plus concevable dans cette perspective, et elle est réalisée.

Nous savons aussi que le propre de la relation imaginaire étant d'être toujours parfaitement réciproque puisque c'est une relation en miroir, nous devons nous attendre à voir apparaître chez le fétichiste de temps en temps la position non pas d'identification à la mère, mais l'identification à l'objet. C'est effectivement ce que nous verrons se produire au cours d'une analyse de fétichiste, car cette position comme telle est toujours ce qu'il y a de plus non satisfaisante. Il ne suffit pas que pour un court instant l'illumination fascinante de l'objet qui a été l'objet maternel soit quelque chose qui satisfasse le sujet, pour qu'autour de cela puisse s'établir tout un équilibre érotique, et effectivement pour le moment si c'est à l'objet qu'il s'identifie, il perdra on peut dire son objet primitif, à savoir la mère, il se considérera lui-même pour la mère comme un objet destructeur, c'est ce perpétuel jeu, cette sorte de profonde diplopie qui marque toute l'appréhension de la manifestation fétichiste dans laquelle nous aurons à entrer plus tard. Mais c'est tellement visible et manifeste que quelqu'un comme

Phyllis Greenacre<sup>21</sup> qui a cherché à approfondir sérieusement le fondement de la relation fétichiste, nous dit qu'il semble qu'on soit en présence d'un sujet qui vous montrerait avec une excessive rapidité sa propre image dans deux miroirs opposés. Ca lui est sorti comme cela sans qu'elle sache très bien à ce moment là pourquoi, car cela vient comme les cheveux sur la soupe, mais elle a eu tout d'un coup le sentiment que c'est cela, il n'est jamais là où il est pour la bonne raison qu'il est sorti de sa place, qu'il est passé dans une relation spéculaire de la mère au phallus, et qu'il est alternativement l'un et l'autre, position qui n'arrive à se stariser que pour autant qu'est saisi cette sorte de symbole unique, privilégié et en même temps impermanent qu'est l'objet précis du fétichisme, c'est à dire le quelque chose qui symbolise le phallus.

C'est donc sur le plan de relations analogues, tout au moins que nous pouvons concevoir comme étant essentiellement de nature perverse, que doivent se manifester les résultats au moins transitoires, au moins en face d'une certaine manière de manier la relation anacritique, si nous la centrons toute entière sur la relation d'objet en tant que ne faisant intervenir qu'imaginaire et réel, et réglant sur un prétendu réel de la présence de l'analyste toute l'accommodation de la relation imaginaire.

Dans mon rapport de Rome<sup>22</sup> j'ai fait quelque part allusion à ce mode de relation d'objet en le comparant à ce que j'appelais une sorte de *bundling* poussé à ses limites suprêmes en fait d'épreuve psychologique. Ce petit passage a pu passer inaperçu, mais par une note j'éclaire le lecteur et spécifie que le *bundling* est quelque chose de très précis qui concerne certaines coutumes qui existent encore dans ces sortes d'îlots culturels où persistent de vieilles coutumes. Mais nous en trouvons déjà dans Stendhal qui raconte cela comme une espèce de particularisme des fantaisistes suisses ou du sud de l'Allemagne, dans différents endroits qui ne sont pas indifférents au point de vue géographique. Ce *bundling* consiste très exactement dans la conception des relations amoureuses d'une technique, d'un pattern de relations entre mâle et femelle qui consiste en ceci qu'on admet que dans certaines conditions pour un autre partenaire par exemple qui aborde le groupe d'une façon privilégiée, quelqu'un de la maison, la fille généralement, peut au cours d'une relation qui est essentiellement fondée comme un type de relation d'hospitalité, lui offrir de partager son lit, et ceci étant lié à la condition que le contact n'aura pas lieu, et c'est de là que vient *bundling*. La fille est très fréquemment dans ces modes d'usages enveloppée d'un drap, de sorte qu'il y a toutes les conditions de l'approche, mise à part la dernière. Ceci qui peut passer pour être simplement une heureuse fantaisie de mœurs dont nous pouvons peut-être regretter de n'être pas participants, cela pourrait être amusant, mérite une certaine attention, car en fin de compte il n'y a rien de forcé à dire que la situation analytique dix-sept ou

---

<sup>21</sup> Greenacre. P., *Certain relationship between Fetichism and the faulty development of the body image*, in *Psychoanalytic study of the child*, 8, p. 79 –88, 1953. Further considerations regarding Fetichism, in *P. S.G.*, 10, p. 167 – 194, 1956.

<sup>22</sup> Lacan, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, in *Ecrits* ; p. 229 – 322, Seuil.

dix-huit ans après la mort de Freud est paradoxale et aboutit à être conçue, et formalisée ainsi .....

Il y a là le rapport d'une séance noté en 1933 ou 1934, avec tous les mouvements de la patiente pendant la séance, orientée pour autant qu'elle manifeste quelque chose qui est l'élan plus ou moins manifeste à plus ou moins de distance par rapport à l'analyste qui est là, derrière son dos. Il y a là tout de même quelque chose d'assez frappant, encore que ce texte ait paru depuis que j'ai écrit mon rapport, et cela prouve que je n'ai rien forcé en disant que c'est à ce but et à ces conséquences psychologiques que se réduisait la pratique de l'analyse dans une certaine conception.

Je vous indique que si nous trouvons ces paradoxes dans les us et les coutumes de certains îlots culturels, il y a une secte protestante sur laquelle quelqu'un a fait des études assez avancées, c'est une secte d'origine hollandaise qui a conservé dans ses relations d'une façon très précise les coutumes locales liées à une unité religieuse, c'est la secte des Amish.

Mais il est bien clair que tout ceci ressortit à des restes incompris bien entendu, mais dont nous trouvons la formulation symbolique tout à fait coordonnée, délibérée, organisée dans toute une tradition qu'on peut appeler religieuse, symbolique même. Il est clair que tout ce que nous savons de la pratique de l'amour courtois et de toute la sphère dans laquelle il s'est localisé au Moyen-Age, implique cette sorte d'élaboration technique très rigoureuse de l'approche amoureuse qui comportait de longs stages réfrénés en la présence de l'objet aimé, et qui visait à la réalisation en effet de cet au-delà qui est cherché dans l'amour, cet au-delà proprement érotique, et que ces techniques, toutes ces traditions à partir du moment où on en a la clé, on en retrouve d'une façon tout à fait formulée dans d'autres aires culturelles les points d'émergence.

C'est un ordre de recherche dans la réalisation amoureuse qui, à plusieurs reprises, est posé dans l'histoire de l'humanité de façon tout à fait consciente. Ce qui est ordonné, ce qui est effectivement atteint, nous n'avons pas ici à le poser en question, que cela visât quelque chose qui essayât d'aller au-delà du court-circuit physiologique si on peut s'exprimer ainsi, il n'est également pas douteux que ça ait un certain intérêt.

Ce n'est pas là quelque chose qui est introduit ici en dehors d'une certaine référence qui nous permet de situer exactement, et cette métaphore, et en même temps la possibilité d'intégrer à divers niveaux, c'est-à-dire d'une façon plus ou moins consciente, ce qu'on fait de l'usage de la relation imaginaire comme telle - peut-être elle-même employée d'une façon délibérée - l'usage si on peut dire de pratiques qui peuvent paraître aux yeux d'un naïf être des pratiques perverses, et qui en réalité ne le sont pas plus que n'importe quel règlement de l'approche amoureuse d'une sphère définie des mœurs et des patterns, comme on s'exprime.

C'est quelque chose qui mérite d'être signalé comme point de référence pour savoir où nous nous situons.

Maintenant prenons un cas qui est développé dans cette revue citée la dernière fois<sup>23</sup> qui rapporte les questions sincères des membres d'un certain groupe à propos de la relation d'objet. Nous avons là sous la plume d'une personne qui a pris rang dans la communauté analytique l'observation de ce qu'elle appelle à juste titre un sujet phobique. Ce sujet phobique se présente comme quelqu'un dont l'activité a été assez réduite pour arriver à une sorte d'inactivité presque complète, le sujet a comme symptôme le plus manifeste la crainte d'être trop grand, il se présente toujours dans une attitude extrêmement penchée, presque tout est devenu impossible de ses relations avec le milieu professionnel, il mène une vie réduite à l'abri du milieu familial, néanmoins non pas sans qu'il ait une maîtresse qui lui a été fournie par sa mère, elle-même plus âgée que lui. Et c'est dans cette constellation que l'analyste femme en question s'empare de lui et commence à aborder avec lui la question.

Le diagnostic du sujet est fait d'une façon fine, et le diagnostic de phobie ne souffre pas de difficulté malgré le paradoxe du fait que l'objet phobogène au premier aspect n'a pas l'air d'être extérieur. Il l'est pourtant en ceci qu'à un moment nous voyons apparaître un rêve répétitif qui est le modèle d'une anxiété extériorisée. Dans ce cas particulier l'objet n'est découvert qu'à un second abord, c'est précisément l'objet lui-même phobique que nous savons parfaitement reconnaissable, il est le substitut de l'image paternelle qui est tout à fait carente dans ce cas, c'est l'image d'un homme en armure, au reste pourvu d'un instrument particulièrement agressif qui n'est autre qu'un tube de fly-tox qui va détruire tous les petits objets phobiques, des insectes, qui est là merveilleusement illustrée. Et c'est d'être traqué et étouffé dans le noir par cet homme en armure que le sujet se révèle avoir la crainte, et cette crainte n'est pas rien dans l'équilibre général de cette structure phobique. On obtient au bout d'un certain temps l'émergence de cette image. L'analyste femme qui a charge du sujet nous donne là une observation intitulée *D'une réaction perverse ou de l'apparition d'une perversion au cours d'un traitement analytique*. Ce n'est pas forcer les choses - perversion sexuelle transitoire - de ma part que d'introduire cette question de réaction perverse puisque l'auteur met l'accent sur l'intérêt de l'observation comme étant cet intérêt, et en effet l'auteur n'est pas tranquille, non seulement l'auteur n'est pas tranquille, mais l'auteur s'est très bien aperçu que la réaction qu'elle appelle perverse - bien entendu c'est une étiquette - est apparue dans des circonstances précises. En tout cas le fait que l'auteur pose la question autour de ce moment prouve qu'elle a conscience que la question est là, à partir du moment où ayant enfin vu venir au jour l'objet phobogène - l'homme en armure, elle l'interprète comme étant la mère phallique.

Pourquoi la mère phallique alors que c'est vraiment l'homme en armure avec tout son caractère héraldique. Pourquoi la mère phallique ? Pendant toute cette observation sont rapportées avec je crois une fidélité incontestable et en

---

<sup>23</sup> Lebovici R., *Perversion transitoire au cours d'un traitement psychanalytique*, in Bulletin d'Activité de l'Association des Psychanalystes de Belgique, n° 25, p. 17, 118 rue Froissart Bruxelles.



tout cas assez bien soulignée, les questions que se pose l'auteur. L'auteur se pose la question suivante : n'ai-je pas fait là une interprétation qui n'est pas la bonne puisque tout de suite après est apparue cette réaction perverse, et que nous avons été engagés ensuite dans rien moins qu'une période de trois ans où par étapes le sujet a d'abord développé un fantasme pervers qui consistait à s'imaginer vu urinant par une femme qui très excitée venait alors le solliciter d'avoir avec elle des relations amoureuses, puis ensuite une réversion de cette position, c'est à dire lui le sujet observant en se masturbant ou en ne se masturbant pas une femme en train d'uriner, puis dans une troisième étape la réalisation effective de cette position, c'est à dire la trouvaille dans un cinéma d'un petit local qui se trouvait providentiellement pourvu de lucarnes grâce auxquelles il pouvait effectivement observer des femmes dans les W.C. d'à côté pendant que lui-même était dans son propre cagibi.

Nous avons donc là quelque chose à propos de quoi l'auteur lui-même s'interroge sur la valeur déterminante d'un certain mode d'interprétation par rapport à la précipitation d'une chose qui d'abord a pris l'allure d'une cristallisation fantasmatique de quelque chose qui fait évidemment partie des composantes du sujet, à savoir non pas de la mère phallique, mais de la mère dans son rapport avec le phallus. Mais l'idée qu'il y a dans le coup une mère phallique, l'auteur lui-même nous en donne la clé. L'auteur s'interroge à un moment sur la menée générale du traitement, et il observe qu'elle-même a été en fin de compte beaucoup plus interdisante ou interdictrice que ne l'avait jamais été la mère. Tout fait apparaître que l'entité de la mère phallique est là produite en raison de ce que l'auteur appelle elle-même ses propres positions contretransférentielles. Si on suit l'analyse de près on n'en doute absolument pas, car cependant que se développait cette relation imaginaire, bien entendu dans toute la mesure où elle avait été développée par le faux pas analytique, nous voyons:

1 : l'analyste intervenir à propos d'un rêve où le sujet se trouvant en présence d'une personne de son histoire passée, vis-à-vis de laquelle il prétend avoir des impulsions amoureuses, se prétend empêché par la présence d'un autre sujet féminin qui a joué également un rôle dans son histoire, une femme qu'il a vue dans son enfance uriner devant lui à une période beaucoup plus avancée de son enfance, c'est à dire passé l'âge de treize ans. L'analyste intervient de la façon suivante : *Sans doute vous aimez mieux vous intéresser à une femme en la regardant uriner que de faire l'effort d'aller à l'assaut d'une autre femme qui peut vous plaire mais qui se trouve être quelqu'un de marié.* Par cette intervention l'analyste pense réintroduire la vérité d'une façon un peu forcée, car le personnage masculin n'est indiqué dans le rêve que par des associations, à savoir le mari prétendu de la mère. Le mari qui vient réintroduire le complexe d'œdipe intervient d'une façon qui a tous les caractères de la provocation, surtout si on sait que c'est le mari de l'analyste qui a envoyé le sujet à celle-ci.

A ce moment là c'est précisément quelque chose qui est un virage, c'est à ce moment là que se produit le retournement progressif du fantasme d'observation, du sens d'être observé à celui d'observer soi-même.

2 : comme

si ce n'était pas assez, l'analyste, à une demande du sujet de ralentir le rythme des séances, lui répond : *Vous manifestez là vos positions passives parce que vous savez très bien que de toute façon vous ne l'obtiendrez pas.* A ce moment là le fantasme se cristallise complètement, ce qui prouve qu'il y a quelque chose de plus. Le sujet qui comprend pas mal de choses dans ses relations d'impossibilité d'atteindre l'objet féminin, finit par développer ses fantasmes à l'intérieur du traitement lui-même, crainte d'uriner sur le divan, etc.. Il commence à avoir de ces réactions qui manifestent un certain rapprochement de la distance à l'objet réel, il commence à épier les jambes de l'analyste - ce que l'analyste note d'ailleurs avec une certaine satisfaction -. Il y a en effet quelque chose qui est au bord de la situation réelle, de la constitution de la mère non pas phallique mais aphallique.

S'il y a quelque chose qui est en effet le principe de l'institution de la position fétichiste, c'est très précisément en ceci que le sujet s'arrête à un certain niveau de son investigation et de son observation de la femme en tant qu'elle a ou n'a pas l'organe qui est mis en question. Nous nous trouvons donc là devant une position qui fait aboutir peu à peu le sujet à dire : mon dieu il n'y aurait de solution que si je couchais avec mon analyste. Il le dit. A ce moment là l'analyste commence à trouver que ça lui tape un peu sur les nerfs et lui fait cette remarque à propos de laquelle elle s'interroge ensuite anxieusement : *Ai-je bien fait de dire cela ? – Vous vous amusez pour l'instant, lui dit-elle, à vous faire peur avec quelque chose dont vous savez très bien que ça n'arrivera jamais.*

N'importe qui peut s'interroger sur le degré de maîtrise que comporte une intervention comme celle-là, qui est un rappel un peu brutal des conventions de la situation analytique. C'est tout à fait en accord avec la notion que l'on peut se faire de la position analytique comme étant une position réelle. Voilà donc les choses remises au point. C'est très précisément après cette intervention que le sujet passe définitivement à l'acte et trouve l'endroit parfait, l'endroit élu dans le réel à savoir l'organisation de la petite pissoire des Champs Elysées où il se trouvera cette fois réellement à la bonne distance réelle, séparé par un mur de l'objet de son observation, qu'il pourrait cette fois observer bel et bien non pas comme mère phallique, mais très précisément comme mère aphallique, et suspendre là pendant un certain temps toute l'activité érotique qui est tellement satisfaisante qu'il déclare que jusqu'au moment de cette découverte il a vécu comme un automate, mais que maintenant tout est changé.

Voilà où les choses en sont. Je voulais simplement vous faire toucher du doigt qu'assurément la notion de distance de l'objet analyste en tant qu'objet réel, et la notion dite de référence, peut être quelque chose qui n'est pas sans effet, ce ne sont peut-être pas les effets les plus désirables en fin de compte.

Je ne vous dit pas comment se termine ce traitement, il faudrait l'examiner minutieusement tant chaque détail est riche d'enseignement. La dernière séance est éludée, le sujet se fait également opérer de quelque varice, tout y est. La tentative timide d'accès à la castration et une certaine liberté qui peut en découler y est même indiquée. On juge après cela que c'est suffisant, le sujet retourne avec sa maîtresse, la même qu'il avait eu au début, celle qui a quinze ans de

plus que lui, et comme il ne parle plus de sa grande taille on considère que la phobie est guérie. Malheureusement à partir de ce moment-là il ne pense plus qu'à une chose, c'est la taille de ses souliers, ils sont tantôt trop grands, il perd l'équilibre, ou ils sont trop petits et ils lui serrent le pied, de sorte que le virage, la transformation de la phobie est accomplie. Après tout pourquoi pas considérer cela comme la fin du travail analytique ? De toute façon du point de vue expérimental il y a quelque chose qui n'est assurément pas dépourvu d'intérêt. Le sommet bien entendu de l'accès à la prétendue bonne aisance, à l'objet réel est donné comme s'il y avait là presque un signe de reconnaissance, je parle entre initiés au moment où le sujet a la perception en présence de son analyste d'une odeur d'urine, ceci étant considéré comme le moment où la distance à l'objet réel - tout au long de l'observation il nous est indiqué que c'est là le point par où toute la relation névrotique pêche - où la distance est enfin exacte, ceci bien entendu coïncidant avec le sommet, l'apogée de la perversion.

Quand je dis perversion, dites-le vous bien, pas plus d'ailleurs que l'auteur ne se le dissimule, il ne faut pas considérer à proprement parler ceci comme une perversion, mais bien plutôt comme un artéfact. Ces choses, encore qu'elles puissent être permanentes et très durables, sont tout de même des artéfacts susceptibles de rupture, de dissolution quelque fois assez brusques. Au bout d'un certain temps le sujet se fait surprendre par une ouvreuse. Le seul fait d'être surpris par cette ouvreuse fait tomber du jour au lendemain la fréquentation de l'endroit particulièrement propice que le réel était venu lui offrir à point nommé - le réel offre toujours à point nommé tout ce qu'on a besoin quand on a été enfin réglé par les bonnes voies à la bonne distance.

## 6 - LEÇON DU 9 JANVIER 1987

Nous allons aujourd'hui faire un saut dans un problème que, si nous avions procédé pas à pas, nous aurions dû normalement rencontrer beaucoup plus avant dans notre discours, c'est celui de la *perversion* la plus problématique qui soit dans la perspective de l'analyse, à savoir l'homosexualité féminine.

Pourquoi procèderais je ainsi ? Je dirais qu'il y a là-dedans une part de contingence ; il est certain que nous ne pourrions pas procéder cette année à un examen de la relation d'objet sans rencontrer l'objet féminin, et vous savez que le problème n'est pas tellement de savoir comment nous rencontrons l'objet féminin dans l'analyse - là dessus l'analyse nous en donne assez pour nous édifier quand le sujet de cette rencontre n'est pas naturel, je vous l'ai assez montré dans la première partie de ces séminaires du trimestre dernier, en vous rappelant que le sujet féminin est toujours appelé dans sa rencontre à une sorte de retrouvaille qui le place d'emblée par rapport à l'homme, dans cette ambiguïté des rapports naturels et des rapports symboliques qui est bien ce dans quoi j'essaye de vous démontrer toute la dimension analytique.

Le problème est assurément de savoir ce que l'objet féminin en pense, et ce que l'objet féminin en pense c'est encore moins naturel que la façon dont le sujet masculin l'aborde, ce que l'objet féminin en pense, à savoir quel est son chemin depuis ses premières approches de l'objet naturel et primordial du désir, à savoir le sein maternel. Comment l'objet féminin entre dans cette dialectique ? Ce n'est pas pour rien que je l'appelle aujourd'hui *objet*, il est clair qu'il doit entrer à quelque moment en fonction, cet objet, seulement il prend cette position fort peu naturelle d'objet, puisque c'est une position au second degré qui n'a d'intérêt à se qualifier comme telle que parce que c'est une position qui est prise par un sujet.

L'homosexualité féminine a pris dans toute l'analyse une valeur particulièrement exemplaire dans ce qu'elle a pu révéler des étapes, du cheminement et des arrêts dans ce cheminement qui peuvent marquer le destin de la femme dans ce rapport naturel, biologique au départ, mais qui ne cesse de porter sur le plan symbolique, sur le plan de l'assomption à ce Sujet en tant qu'il est pris lui-même dans la chaîne symbolique. C'est bien là qu'il s'agit de la femme, et c'est bien dans toute la mesure où elle a à faire un choix qui doit, par quelque côté que ce soit, être, comme l'expérience analytique nous l'apprend, un compromis entre ce qui est à atteindre et ce qui n'a pas pu être atteint, que l'homosexualité féminine se rencontre chaque fois que la discussion s'établit sur le sujet des étapes que la femme a à remplir dans son achèvement symbolique.

Ceci doit mener pendant cet intervalle à épuiser un certain nombre de textes, nommément ceux qui s'étagent pour ce qui est de Freud, entre 1923 que vous pouvez noter comme la date de son article sur « L'organisation génitale infantile » où il pose comme un principe le primat de l'assomption phallique comme étant à la fin de la phase infantile de la sexualité, d'une phase typique pour le garçon comme pour la fille. L'organisation génitale est atteinte pour l'un comme pour l'autre, mais sur un type qui fait de la possession ou de la

non possession du phallus l'élément différentiel primordial dans lequel à ce niveau l'organisation génitale des sexes s'oppose. Il n'y a pas à ce moment, nous dit Freud, de réalisation du mâle et de la femelle, mais de ce qui est pourvu de l'attribut phallique et ce qui en est dépourvu est considéré comme équivalent à châtré. Et j'ajoute pour bien préciser sa pensée, que cette organisation est la formule d'une étape essentielle et terminale de la première phase de la sexualité infantile, celle qui s'achève à l'entrée de la période de latence.

Je précise la pensée : c'est que ceci est fondé sur l'un comme sur l'autre sexe, sur une mal donne, et cette mal donne est fondée sur l'ignorance - il ne s'agit pas de méconnaissance mais d'ignorance - du rôle fécondant de la semence masculine, et de l'autre côté de l'existence comme tel de l'organe féminin. Ce sont des affirmations absolument énormes, et qui demandent pour être comprises une exégèse, car nous ne pouvons pas nous trouver là en présence de quelque chose qui puisse être pris au niveau de l'expérience réelle. Je veux dire que comme l'ont soulevé d'ailleurs dans la plus grande confusion les auteurs qui à partir de là sont entrés en action à la suite de cette affirmation de Freud, un très grand nombre de faits montre que, sur un certain nombre de plans vécus, toutes sortes de choses admettent que se révèle la présence, sinon du rôle mâle dans l'acte de la procréation, assurément de l'existence de l'organe féminin, au moins dans la femme elle-même. Qu'il y ait dans l'expérience précoce de la petite fille quelque chose qui corresponde à la localisation vaginale, qu'il y ait des émotions, voire même une masturbation vaginale précoce, je crois que c'est ce qui ne peut guère être contesté, au moins comme étant réalisé dans un certain nombre de cas, et on part de savoir si effectivement c'est à l'existence du clitoris que doit être attribué cette prédominance de la phase phallique, si c'est du fait que comme on le dit, la libido - faisons de ce terme le synonyme de toute expérience érogène - est primitivement et exclusivement à l'origine concentrée sur le clitoris, et si ce n'est peut-être qu'à la suite d'un déplacement qui doit être long et pénible, et qui nécessite tout un long détour.

Je crois qu'assurément ce ne peut pas être dans ces termes que peut être comprise l'affirmation de Freud. Trop de faits d'ailleurs confus, permettent là-dessus d'élever toutes sortes d'objections. Je ne fais allusion qu'à l'une d'entre elles en vous rappelant que nous devons admettre, si nous voulons concevoir d'une façon qui paraît exiger par un certain nombre de prémisses qui sont justement ces prémisses réalistes qui considèrent que toute espèce de méconnaissance suppose dans l'inconscient une certaine connaissance de la coaptation des sexes, qu'il ne saurait y avoir chez la fille cette prévalence précisément de l'organe qui ne lui appartient pas comme tel et en propre, que sur le fond d'une certaine dénégation de l'existence du vagin, et qu'il s'agit d'en rendre compte.

C'est à partir de ces hypothèses admises comme à priori que la fille s'efforce de retracer une genèse de ce terme phallique. Chez la fille nous entrerons dans le détail et nous verrons cette sorte de nécessité empruntée à un certain nombre de prémisses, en partie exprimées d'ailleurs par l'auteur Freud lui-même, et il montre bien que par l'incertitude même du fait dernier auquel elle se rapporte - car les faits sur lesquels elle s'appuie, cette primordiale expérience de l'organe vaginal, sont très prudents, même réservés - il ne s'agit bien chez elle que d'une sorte de reconstruction exigée par des prémisses qui sont des prémisses

théoriques qui relèvent précisément d'une fausse voie dans la façon dont il convient de comprendre l'affirmation de Freud, fondée sur son expérience, avancée par lui d'ailleurs avec prudence, voire cette part d'incertitude qui est si caractéristique de sa présentation de cette découverte, mais qui n'en est pas moins affirmée comme primordiale, et même comme devant être prise comme point fixe, comme pivot autour duquel l'interprétation théorique elle-même doit se développer.

C'est ce que nous allons essayer de faire à partir de cette affirmation paradoxale sur le terme du phallicisme, entre ces affirmations de Freud au point de son oeuvre où elles se produisent, et les prolongements qu'il lui donne quand huit ans plus tard, en 1931, il écrit sur la sexualité féminine une chose encore plus énorme<sup>24</sup>. Dans l'intervalle une discussion extrêmement active s'élève, une moisson de spéculations, autant que le fait est rapporté par..... et par Jones. Aussi, et il y a là tout un véritable progrès d'approximations qui est bien celui auquel j'ai dû me dévouer pendant ces vacances, et dont je dirais qu'il m'a paru extrêmement difficile, sans le fausser, d'en rendre compte, parce que ce qui le caractérise est assurément son caractère immaîtrisé. Nous allons avoir à épuiser ce caractère profondément immaîtrisé des catégories mises en jeu, et pour en rendre compte et se faire entendre il n'y a pas moyen de procéder autrement qu'en le maîtrisant, et le maîtriser c'est déjà le changer complètement d'axe et de nature, et c'est quelque chose qui même jusqu'à un certain point, ne peut pas donner véritablement une juste perspective de ce dont il s'agit, car ce caractère est vraiment essentiel à tout ce problème, il est vraiment corrélatif de ce qui est ici le second but de notre examen théorique de cette année nous montrer comment parallèlement et inflexiblement la pratique analytique elle-même s'engage dans une déviation immaîtrisable. Et je dirais qu'une fois de plus, pour revenir à cette incidence précise qui fait l'objet de ce que je vous expose au milieu de tout cet amas de faits, il m'apparaissait ce matin qu'il pouvait être retenu comme une sorte d'image exemplaire ce petit fait simplement recueilli au cours d'un de ces articles, il s'agit de quelque chose admis par tous, c'est que pour la petite fille au détour de cette évolution et au moment où elle entre dans l'œdipe, c'est bien comme substitut de ce phallus manquant qu'elle se met à désirer un enfant du père.

Et l'un de ces auteurs citait comme exemple une analyse d'enfant. Et pour montrer combien il y a là quelque chose qui peut entrer en jeu avec une incidence présente dans la précipitation du mouvement de l'œdipe - à savoir que la déception de ne pas recevoir un enfant du père est quelque chose qui va jouer un rôle essentiel pour faire revenir la petite fille de ce dans quoi elle est entrée dans l'œdipe, à savoir par ce chemin paradoxal d'abord de l'identification au père, pour qu'elle reprenne la position féminine, tous les auteurs en principe l'admettent, par la voie de cette privation de l'enfant désiré du père - et exemplifiant ce mouvement qui nous est donné comme étant toujours essentiellement inconscient par un cas où en somme une analyse avait permis à une enfant

---

<sup>24</sup> *Sur la sexualité féminine*, in *La vie sexuelle*, p.139-15, PUF.

de mettre au jour cette image de la petite fille qui, d'avoir été en cours d'analyse et se trouvant avoir de ce fait plus de lumière qu'une autre sur ce qui se passait dans son inconscient, se levait tous les matins à la suite de quelque éclaircissement, en demandant si le petit enfant du père était arrivé, et si c'était pour aujourd'hui ou pour demain. Et c'est avec colère et pleurs qu'elle le demandait chaque matin.

Cet exemple me paraît une fois de plus exemplaire de ce dont il s'agit dans cette déviation de la pratique analytique qui est celle qui est toujours l'accompagnement de notre exploration théorique cette année, concernant la relation d'objet, car à la vérité nous touchons là du doigt la façon dont un certain mode de comprendre, d'attaquer les frustrations est quelque chose qui dans la réalité, mène l'analyse à un mode d'intervention dont les effets, non seulement peuvent apparaître douteux, mais manifestement à l'opposé de ce qui est en jeu dans ce qu'on peut appeler le procès de l'interprétation analytique. Il est tout à fait clair que la notion que nous pouvons avoir qu'à un moment donné dans l'évolution, l'enfant apparaisse comme un objet imaginaire, comme substitut de ce phallus manquant qui joue dans l'évolution de la petite fille un rôle essentiel, est quelque chose qui n'a littéralement d'intérêt, qui ne peut être mis en jeu légitimement pour autant qu'ultérieurement, ou même à une étape contemporaine, l'enfant, le sujet a affaire à lui, entre dans le jeu d'une série de résonances symboliques qui vont intéresser dans le passé, qui vont mettre en jeu ce que l'enfant a expérimenté à l'état phallique, à savoir tout ce qui peut être lié pour lui de réactions possessives ou destructives au moment de la crise phallique, avec ce qu'elle comporte de véritablement problématique dans l'étape de l'enfance à laquelle elle correspond.

C'est en somme après coup que tout ce qui se rapporte à cette prévalence ou prédominance du phallus à une étape de l'évolution de l'enfant, prendra ces incidences, et pour autant qu'il entre dans la nécessité à tel ou tel moment de symboliser quelque événement qui arrivera, soit la venue tardive d'un enfant pour quelqu'un qui est en relation immédiate avec l'enfant, ou bien que pour le sujet effectivement la question de possession de l'enfant, la question de sa propre maternité se posera. Mais que faire intervenir, si ce n'est à ce moment ou au moment où cela se produit, non pas quelque chose qui intervient dans la structuration symbolique du sujet ; mais dans un certain rapport de substitution imaginaire précipité à ce moment là par la parole dans le plan symbolique, ce qui à ce moment là est vécu d'une façon tout à fait différente par l'enfant ? C'est lui donner en quelque sorte déjà la sanction d'une organisation, l'introduction dans une sorte de légitimité qui littéralement consacre la frustration comme telle, l'instaure au centre de l'expérience, alors qu'elle n'est légitimement introduite comme frustration que si elle s'est passée effectivement au niveau de l'inconscient, comme la théorie juste nous le dit.

Cette frustration n'est qu'un moment évanouissant, et aussi un moment qui n'a d'importance et de fonction que, pour nous analystes, sur le plan purement théorique d'articulation de ce qui s'est passé. Sa réalisation par le sujet est par définition exclue, parce qu'elle est extraordinairement instable. Elle n'a d'importance et d'intérêt que pour autant qu'elle débouche dans quelque chose

d'autre qui est l'un ou l'autre de ces deux plans que je vous ai distingués, de la privation et de la castration, celui de la castration n'étant rien d'autre que ce qui instaure justement dans son ordre vrai la nécessité de cette frustration, ce qui la transcende et l'instaure dans quelque chose qui est une loi qui lui donne une autre valeur, et ce qui de là d'ailleurs consacre l'existence de la privation parce que sur le plan du Réel aucune espèce d'idée de privation n'est concevable que pour un être qui articule quelque chose dans le plan symbolique, et c'est uniquement à partir de là qu'une privation peut être conçue effectivement.

Nous le saisissons dans les interventions qui sont en quelque sorte des interventions de soutien, des interventions de psychothérapie comme celle par exemple que je vous évoquais rapidement à propos de la petite fille qui était aux mains d'une élève d'Anna Freud, et qui avait cette ébauche de phobie à propos de l'expérience qu'elle avait d'être effectivement privée de quelque chose, dans des conditions différentes de celle à laquelle l'enfant se trouvait contrainte, et dont je vous ai montré que ce n'est pas du tout dans cette expérience que gît vraiment le ressort du déplacement nécessaire de la phobie, mais bien dans le fait, non pas qu'elle n'ait pas ce phallus, mais que sa mère ne pouvait pas le lui donner, et bien plus encore qu'elle ne pouvait pas le lui donner parce qu'elle ne l'avait pas elle-même.

L'intervention que fait la psychothérapeute qui consiste à lui dire - et elle a bien raison - que toutes les femmes sont comme ça, peut laisser penser qu'il s'agit d'une réduction au Réel. Ce n'est pas une réduction au Réel parce que l'enfant sait très bien qu'elle n'a pas de phallus, elle lui apprend que la règle, c'est en tant qu'elle le fait passer sur le plan symbolique de la loi qu'elle intervient d'une façon qui en effet se discute du point de vue de l'efficacité, car à la vérité elle ne fait que s'interroger sur le fait que son intervention a pu être efficace ou pas dans une certaine réduction de la phobie. A ce moment là il est clair qu'elle n'est efficace que d'une façon extrêmement momentanée, et que la phobie repart de plus belle. Elle ne se réduira que lorsque l'enfant aura été réintégrée dans une famille complète, c'est à dire au moment où en principe sa frustration devrait lui apparaître encore plus grande que précédemment, puisque la voici confrontée avec un beau-père, c'est à dire avec un mâle qui entre dans le jeu de la famille, sa mère étant jusque là veuve, et avec un grand frère, seulement à ce moment là la phobie se trouve réduite parce que littéralement elle n'en a plus besoin pour suppléer à cette absence dans le circuit symbolique, de tout élément proprement phallophore, c'est à dire des mâles.

Le point essentiel de ces remarques critiques sur l'usage que nous faisons du terme de frustration, qui bien entendu est d'une certaine façon légitimé par le fait que ce qui est essentiel dans cette dialectique, c'est plus le manque d'objet que l'objet lui-même - d'une certaine façon la frustration répond fort bien en apparence à cette notion conceptuelle - porte sur l'instabilité de la dialectique même de la frustration. Frustration n'est pas privation. Pourquoi ? La frustration est quelque chose dont vous êtes privés par quelqu'un d'autre dont vous pouviez justement attendre ce que vous lui demandiez. Ce qui est en jeu dans la



frustration, c'est ce quelque chose qui est moins l'objet que l'amour de qui peut vous faire ce don, si cela vous est donné. L'objet de la frustration c'est moins l'objet que le don.

Nous nous trouvons là à l'origine d'une dialectique qui est l'écart symbolique, elle-même d'ailleurs à chaque instant évanouissante puisque ce don est un don qui n'est pas encore apporté que *comme* dans une certaine gratuité. Le don vient de l'Autre. Ce qu'il y a derrière l'Autre, à savoir toute la chaîne en raison de quoi vous vient ce don, est encore inaperçu, et ce sera à partir du moment où c'est aperçu, que le sujet s'apercevra que le don est bien plus complet que cela n'apparaît d'abord, à savoir que ça intéresse toute la chaîne humaine. Mais au départ de la dialectique de la frustration il n'y a que cela, cette confrontation avec l'Autre, ce don qui surgit, mais qui, s'il est apporté comme un don, fait s'évanouir *l'objet lui-même* en tant qu'objet. Si en d'autres termes, la demande était exaucée, l'objet passerait au second plan, par contre si la demande n'est pas exaucée, l'objet aussi dans ce cas là s'évanouit et change de signification.

Si vous voulez soutenir le mot frustration - car il y a frustration si le sujet entre dans la revendication que ce terme implique - c'est en faisant intervenir l'objet comme quelque chose qui était exigible en droit, qui était déjà de ses appartenances. L'objet à ce moment rentre dans ce qu'on pourrait appeler l'ère narcissique des appartenances du sujet. Dans les deux cas, quoi qu'il arrive, le moment de la frustration est un moment évanouissant qui débouche sur quelque chose qui nous projette dans un autre plan que le plan du pur et simple désir. La demande en quelque sorte a quelque chose que l'expérience humaine connaît bien, c'est qu'elle a en elle-même quelque chose qui fait qu'elle ne peut jamais comme telle, véritablement être exaucée. Exaucée ou non, elle s'annihile, s'anéantit à l'étape suivante, et elle se projette tout de suite sur autre chose ou sur l'articulation de la chaîne des dons, ou sur ce quelque chose de fermé et d'absolument inextinguible qui s'appelle le narcissisme, et grâce à quoi l'objet pour le sujet est à la fois quelque chose qui est lui et qui n'est pas lui, dont il ne peut jamais se satisfaire, précisément en ce sens que c'est lui et que ce n'est pas lui à la fois.

C'est uniquement pour autant que la frustration entre dans une dialectique qui en la légalisant, lui donne aussi cette dimension de la gratuité, la situe quelque part, que peut s'établir aussi cet ordre symbolisé du Réel où le sujet peut instaurer par exemple comme existantes et admises, certaines privations permanentes.

Ceci est quelque chose, qui d'être méconnu, introduit toutes espèces de façons de reconstruire tout ce qui nous est donné dans l'expérience, comme effet lié au fondamental manque d'objet, qui introduit toute une série d'impasses toujours liées à l'idée de vouloir détruire - à partir du désir considéré comme un élément pur de l'individu, du désir avec ce qu'il entraîne comme contrecoup dans sa satisfaction comme dans sa déception - de vouloir tenir, de reconstruire toute la chaîne de l'expérience qui ne peut littéralement s'élaborer, se concevoir que si nous posons d'abord en principe que rien ne s'articule, que rien ne peut s'échafauder dans l'expérience, si nous ne posons pas comme

antérieur le fait que rien ne s'instaure, ne se constitue comme conflit proprement analysable si ce n'est à partir du moment où le sujet entre dans l'ordre légal, dans l'ordre symbolique, entre dans un ordre qui est ordre de symbole, chaîne symbolique ordre de la dette symbolique. C'est uniquement à partir de cette entrée dans quelque chose qui est préexistant à tout ce qui arrive au sujet, à tout espèce d'évènement ou de déception, c'est à partir de ce moment-là que tout ce par quoi il l'aborde, à savoir son vécu, son expérience, cette chose confuse qui est là avant qu'elle s'ordonne, s'articule, prend son sens et seulement comme telle peut être analysée.

Nous ne pouvons nulle part mieux entrer naïvement dans ces références. On ne peut nulle part mieux vous faire voir le bien-fondé de ce rappel - qui ne devrait être qu'un rappel - qu'à partir de quelques textes de Freud lui-même. Hier soir quelques uns ont parlé d'un certain côté incertain, quelquefois paradoxalement sauvage de quelques textes, ils ont même parlé d'éléments d'aventure, ou encore on a même dit de diplomatie - on ne voit d'ailleurs pas pourquoi - c'est pourquoi je vous en ai choisi un des plus brillants, je dirais même presque des plus troublants, mais il est concevable qu'il puisse apparaître comme vraiment archaïque, voir démodé.

Il s'agit d'une psycho-génèse d'un cas d'homosexualité féminine<sup>25</sup>. Je voudrais simplement vous en rappeler les articulations essentielles : il s'agit d'une fille d'une bonne famille de Vienne, et pour une bonne famille c'était franchir un assez grand pas que envoyer quelqu'un chez Freud, cela se passe en 1920. C'est que quelque chose de très singulier était arrivé, c'est-à-dire que la fille de la maison, dix-huit ans, belle, intelligente, classe sociale très élevée, est un objet de souci pour ses parents parce qu'elle court après une personne qu'on appelle dame du monde, de dix ans son aînée, et dont il est précisé par toutes sortes de détails qui nous sont donnés par la famille, que cette dame du monde est peut-être d'un monde qu'on pourrait qualifier de demi-monde dans le classement régnant à ce moment là à Vienne et considéré comme respectable. La sorte d'attachement dont tout révèle, à mesure que les événements s'avancent, qu'il est véritablement passionnel, qui l'attache à cette dame est quelque chose qui la met dans des rapports assez pénibles avec sa famille. Nous apprenons par la suite que ces rapports assez pénibles ne sont pas étrangers à l'instauration de toute la situation, pour tout dire le fait que ça rende le père absolument enragé est certainement un motif, semble-t-il, pour lequel la jeune fille d'une certaine façon, non pas soutient cette passion, mais la mène. Je veux dire l'espèce de défi tranquille avec lequel elle poursuit ses assiduités auprès de la dame en question, ses attentes dans la rue, la façon dont elle affiche partiellement son affaire sans en faire étalage, tout cela suffit pour que ses parents n'en ignorent rien, et tout spécialement son père. On nous indique aussi que la mère n'est pas quelqu'un de tout repos, elle a été névrosée et elle ne prend pas cela tellement mal, en tout cas pas tellement au sérieux.

---

<sup>25</sup> *Psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine*, in *Névroses, Psychoses et Perversions*, p.245-270, PUF.

On vient demander à Freud d'arranger cela, et il remarque fort pertinemment les difficultés de l'instauration d'un traitement quand il s'agit de satisfaire aux exigences de l'entourage. Freud fait très justement remarquer que l'on ne fait pas une analyse sur commande. A la vérité ceci ne fait qu'introduire quelque chose d'encore plus extraordinaire, et qui va dans un sens qui est bien celui qui nous fera apparaître des considérations de Freud vis-à-vis de l'analyse elle-même qui à certains paraîtront bien dépassées, à savoir ce que Freud nous a dit pour expliquer que son analyse n'a pas été à son terme, qu'elle lui a permis de voir très très loin, et c'est pour cela qu'il nous en fait part, mais qu'assurément elle ne lui a pas permis de changer grand chose au destin de cette jeune fille. Et pour l'expliquer il introduit cette idée qui n'est pas sans fondement, bien qu'elle puisse paraître désuète. C'est une idée schématique qui doit plutôt nous inciter à revenir sur certaines données premières, qu'à nous trouver plus maniable, à savoir qu'il y a deux éléments dans une analyse : la première étant en quelque sorte le ramassage de tout ce qu'on peut savoir. Ensuite on va faire fléchir les résistances qui tiennent encore parfaitement, où le sujet sait déjà beaucoup de choses. Et la comparaison qu'il introduit là n'est pas une des moins stupéfiante : il compare cela au rassemblement des bagages avant un voyage qui est toujours une chose assez compliquée, puis il s'agit de s'embarquer et de parcourir le chemin. Cette référence chez quelqu'un qui a une phobie des chemins de fer et des voyages, est tout de même assez piquante ! Mais ce qui est bien plus énorme encore, c'est que pendant tout ce temps là il a le sentiment qu'effectivement rien ne se passe.

Par contre il voit très bien ce qui s'est passé et il met en relief un certain nombre d'étapes. Il voit bien que dans l'enfance il y a eu quelque chose qui semble ne s'être pas passé tout seul au moment où de ses deux frères elle a pu appréhender à propos de l'aîné précisément, la différence qui la faisait elle, consister en quelqu'un qui n'avait pas d'objet essentiellement désirable, l'objet phallique, et ça ne s'est pas passé tout seul. L'un de ces deux frères lui est plus jeune.

Néanmoins jusque-là nous dit-il, la jeune fille n'a jamais été névrosée, aucun symptôme hystérique n'a été apporté à l'analyse, rien dans l'histoire infantile n'est notable du point de vue des conséquences pathologiques, et c'est bien pour cela qu'il est frappant dans ce cas - au moins cliniquement - de voir éclore aussi tardivement le déclenchement d'une attitude qui paraît à tous franchement anormale, et qui est celle de cette position singulière qu'elle occupe vis-à-vis de cette femme un tant soit peu décriée, et à laquelle elle marque cet attachement passionné qui la fait aboutir à cet éclat qui l'a amenée à la consultation de Freud. Car s'il a fallu en venir à s'en remettre à Freud, c'est qu'il s'était produit quelque chose de marquant, à savoir qu'avec ce doux flirt que la jeune fille faisait avec le danger, c'est à dire qu'elle allait quand même se promener avec la dame presque sous les fenêtres de sa propre maison, un jour le père sort, voit cela, et se trouvant en face d'autres personnes leur jette un regard flambant et s'en va.

Par contre la dame demande à la jeune fille - Qui est cette personne ? - C'est papa.

- Il n'a pas l'air content !

La dame prend alors la chose fort mal. Il nous est indiqué que jusque là elle a eu avec la jeune fille une attitude très réservée, voire plus que froide, et qu'assurément elle n'a pas du tout encouragé ces assiduités, qu'elle n'avait pas spécialement de désir d'avoir des complications, et elle lui dit : *dans ces conditions là on ne se revoit plus*.

Il y a dans Vienne des espèces de petits chemins de fer de ceinture, on n'est pas très loin d'un de ces petits ponts, et voilà la fille qui se jette en bas de l'un de ces petits ponts, elle choit, niederkommt. Elle se rompt un peu les os, mais s'en tire.

Donc nous dit Freud, jusqu'au moment où est apparu cet attachement, la jeune fille avait eu un développement non seulement normal, mais dont tout faisait penser qu'il s'orientait très bien : n'avait-elle pas à treize ou quatorze ans, quelque chose qui faisait espérer le développement le plus sympathique de la vocation féminine, celle de la maternité ? Elle pouponnait un petit garçon des amis des parents et tout d'un coup cette sorte de maternel qui semblait en faire d'avance le modèle des mères, s'arrête subitement, et c'est à ce moment là, nous dit Freud, qu'elle commence à fréquenter - car l'aventure dont il s'agit n'est pas la première - des femmes qu'il qualifie de déjà mûres, c'est-à-dire des sortes de substituts maternels d'abord, semble-t-il . Tout de même ce schéma ne vaut pas tellement pour la dernière personne, celle qui vraiment a incarné l'aventure dramatique au cours de laquelle va tourner le déclenchement de l'analyse, et également la problématique d'une homosexualité déclarée, car le sujet déclare à Freud qu'il n'est pas question pour elle d'abandonner quoi que ce soit de ses prétentions, ni de son choix objectal. Elle fera tout ce qu'il faudra pour tromper sa famille, mais elle continuera à assurer ses liens avec la personne pour laquelle elle est loin d'avoir perdu le goût, et qui s'est trouvée assez émue par cette extraordinaire marque de dévotion pour être devenue beaucoup plus traitable pour elle depuis.

Cette relation donc déclarée, maintenue par le sujet, est quelque chose à propos de quoi Freud nous apporte de très frappantes remarques. Il y en a auxquelles il donne valeur de sanction, soit explicative de ce qui s'est passé avant le traitement, par exemple la tentative de suicide, soit explicative de son échec à lui. Les premières paraissent très pertinentes, les secondes aussi, peut-être pas tout à fait comme il l'entend lui-même, mais c'est le propre des observations de Freud de nous laisser toujours beaucoup de clarté extraordinaire, même sur les choses qui l'ont en quelque sorte lui-même dépassé. Je fais allusion à l'observation de Dora<sup>26</sup> où Freud y a vu clair ultérieurement, il était intervenu auprès de Dora alors qu'il méconnaissait l'orientation de sa question vers son propre sexe, à savoir l'homosexualité de Dora.

---

<sup>26</sup> *Fragment d'une analyse d'hystérie (Dora)*, in Cinq Psychanalyses, p.1 – 91, PUF

Ici on constate une méconnaissance d'un ordre analogue, mais beaucoup plus instructif parce que beaucoup plus profond. Puis il y a aussi des choses qu'il nous dit, et dont il ne tire qu'un parti incomplet, et qui ne sont certainement pas les moins intéressantes sur le sujet de ce dont il s'agit dans cette tentative de suicide, qui en quelque sorte se couronne dans un acte significatif, une crise dont on ne peut certainement pas dire que le sujet n'est pas intimement lié à la montée de la tension, jusqu'au moment où le conflit éclate et arrive à une catastrophe.

Il nous explique ceci de la manière suivante : c'est dans le registre d'une orientation en quelque sorte normale vers un désir d'avoir un enfant du père, qu'il faut concevoir la crise originaire qui a fait s'engager ce sujet dans quelque chose qui va strictement à l'opposé, puisqu'il nous est indiqué qu'il y a eu un véritable renversement de la position, et Freud essaye de l'articuler. Il s'agit d'un de ces cas où la déception par l'objet du désir se résume par un renversement complet de la position qui est identification à cet objet, et qui de ce fait, Freud l'articule exactement dans une note - équivaut à une régression au narcissisme. Quand je fais de la dialectique du narcissisme, essentiellement ce rapport moi-petit autre, je ne fais absolument rien d'autre que de mettre en évidence ce qui est implicite dans toutes les façons dont Freud s'exprime.

Quelle est donc cette déception, ce moment vers la quinzième année où le sujet engagé dans la voie d'une prise de possession de cet objet imaginaire, de cet enfant imaginaire - elle s'en occupe assez pour que ça fasse une date dans les antécédents du patient - opère ce renversement ? A ce moment-là sa mère a réellement un enfant du père, autrement dit la patiente fait l'acquisition d'un troisième frère. Voici donc le point clé, le caractère également en apparence exceptionnel de cette observation à la suite de quelque chose qui s'est passé.

Il s'agit maintenant de voir où cela s'interprétera le mieux, parce qu'enfin ce n'est pas banal non plus qu'il résulte de l'intervention d'un petit tard venu comme celui-là, un retournement profond de l'orientation sexuelle d'un sujet. C'est donc à ce moment-là que la fille change de position, et il s'agit de savoir ce qui arrive.

Freud nous le dit : c'est quelque chose qu'il faut considérer comme assurément réactionnel - le terme d'ailleurs n'est pas dans le texte, mais il est impliqué puisqu'il continue de supposer que le ressentiment à l'endroit du père continue de jouer. C'est là le rôle majeur, une cheville dans la situation, celle qui explique toute la façon dont l'aventure est menée. Elle est nettement agressive à l'endroit du père, et il ne s'agirait dans la tentative de suicide, à la suite de la déception produite par le fait que l'objet de son attachement homologue en quelque sorte la contrecarre, que de la contre-agressivité du père, d'un retournement de cette agression sur le sujet lui-même, combiné avec quelque chose, nous dit Freud, qui satisfait symboliquement ce dont il s'agit. A savoir que par une sorte de précipitation, de réduction au niveau des objets véritablement enjeu, une sorte d'effondrement de toute la situation sur des données primitives, quand la fille niederkommt, choit au bas de ce pont, elle fait un acte symbolique qui n'est autre chose que le niederkommen d'un enfant dans l'accouchement

- c'est le terme employé en allemand pour dire qu'on est mis bas. Il y a là quelque chose qui nous ramène au sens dernier et originaire d'une structure de la situation.

Dans le deuxième ordre des remarques que nous fait Freud, il s'agit d'expliquer en quoi la situation a été sans issue à l'intérieur du traitement, et il nous le dit. C'est pour autant que la résistance n'a pas été vaincue, que tout ce qu'on a pu lui dire n'a jamais fait que l'intéresser énormément, sans qu'elle abandonne ses positions dernières, à savoir qu'elle a maintenu tout cela, comme on dirait aujourd'hui, sur le plan d'un intérêt intellectuel. Il compare la personne dans ses réactions à peu près à la dame à qui on montre des objets divers, et qui à travers son face-à-main dit : « *comme c'est joli !* ».

C'est une métaphore. Il dit que néanmoins on ne peut pas dire qu'il y ait eu absence de tout transfert, et il dénote cette présence du transfert avec une très grande perspicacité dans quelque chose qui est des rêves de la patiente, rêves qui en eux-mêmes et parallèlement aux déclarations, même non ambiguës, que la patiente lui fait de sa détermination de ne rien changer à ses comportements à l'endroit de la dame, annoncent tout un refleurissement étonnant de l'orientation la plus sympathique, à savoir de la venue de quelque beau et satisfaisant époux, non moins que l'attente de l'événement d'un objet, fruit de cet amour. Bref quelque chose de tellement presque forcé dans le caractère idyllique de cet époux est annoncé par le rêve aux efforts entrepris en commun, que quiconque ne serait pas Freud s'y serait trompé, en aurait pris les plus grands espoirs. Freud ne s'y trompe pas, il y voit un transfert dans le sens où c'est la doublure de cette espèce de contre-leurre qu'elle a mené, le jeu en réponse à la déception, car assurément avec le père elle n'a pas été uniquement agressive et provocante, elle a fait aussi des concessions, il s'agissait seulement de montrer au père qu'elle le trompait. Et Freud reconnaît qu'il s'agit de quelque chose d'analogue, et que c'est là la signification transférentielle de ces rêves : il s'agit de reproduire avec lui, Freud, la position fondamentale de jeu cruel qu'elle a mené avec le père.

Ici nous ne pouvons pas ne pas rentrer dans cette espèce de relativité foncière dont elle est l'essentiel de ce qui est la formation symbolique, je veux dire pour autant que c'est la ligne fondamentale de ce qui constitue pour nous le champ de l'inconscient. C'est ce que Freud exprime d'une façon très juste, et qui n'a que le tort d'être un peu trop accentuée. Il nous dit : « *Je crois que l'intention de m'induire en erreur était un des éléments formateur de ce rêve. C'était aussi une tentative de gagner mon intérêt et ma bonne disposition, probablement pour plus tard me désillusionner d'autant plus profondément* ».

Ici la pointe apparaît de cette intention imputée au sujet de venir dans cette position de le captiver, de le prendre lui, dit Freud, pour le faire tomber de plus haut, pour le faire choir d'autant plus haut qu'il est jusque là quelque chose où en quelque sorte lui-même, peut-on dire, est pris dans la situation, car il n'apparaît absolument pas douteux à entendre l'accent de cette phrase, qu'il y a ce que nous appelons une action contre-transférentielle. Il est juste que le rêve soit trompeur, et il ne va retenir que cela. Tout de suite après il

va entrer dans la discussion à proprement parler de ce qu'il est passionnant de trouver sous sa plume, à savoir que la manifestation typique de l'inconscient peut être une manifestation trompeuse, car il est certainement vrai qu'il entend d'avance les objections qu'on va lui faire. Si l'inconscient aussi nous ment, alors à quoi nous fier ? Que vont lui dire ses disciples ? Il va leur faire une longue explication, d'ailleurs un tant soit peu tendancieuse, pour leur expliquer que ça ne contredit en fin de compte en rien, pour leur montrer comment ça peut arriver. Il n'en reste pas moins que ce qui est le fond, ce qui nous est mis là au premier plan par Freud en 1920, c'est exactement l'essentiel de ce qui est dans l'inconscient, c'est ce rapport du sujet à l'Autre comme tel, qui implique très précisément à sa base la possibilité de l'accomplir à ce niveau. Nous sommes dans l'ordre du mensonge et de la vérité.

Mais si ceci est très bien vu par Freud, il semble qu'il lui échappe que c'est un vrai transfert, à savoir que c'est dans l'interprétation du désir de tromper que la voie est ouverte, au lieu de prendre cela pour quelque chose qui est - disons les choses d'une façon un peu grosse - dirigé contre lui. Car il a suffi qu'il ait fait cette phrase de plus : *« C'est aussi une tentative de m'emboîter, de me captiver, de faire que je la trouve très jolie »* - et elle doit être ravissante cette jeune fille - pour que comme pour Dora il ne soit pas complètement libre dans cette affaire, et ce qu'il veut éviter c'est justement qu'il affirme qu'il lui est promis le pire, c'est-à-dire quelque chose où il se sentira lui-même désillusionné, c'est-à-dire qu'il est tout prêt à se faire des illusions. A se mettre en garde contre ces illusions, déjà il est entré dans le jeu, il réalise le jeu imaginaire.

A partir de ce moment-là il le fait devenir réel puisqu'il est dedans, et d'ailleurs ça ne rate pas car dans la façon dont il interprète la chose, il dit à la jeune fille que son intention à elle est bien de le tromper comme elle a coutume de tromper son père. C'est-à-dire qu'il coupe court tout de suite à ce qu'il a réalisé comme le rapport imaginaire, et d'une certaine façon son contre-transfert là aurait pu servir, à condition que ce ne fût pas un contre-transfert, à condition que lui-même n'y croie pas, c'est-à-dire qu'il n'y soit pas. Dans la mesure où il y est et où il interprète trop précocement, il fait rentrer dans le réel ce désir de la fille qui n'est qu'un désir, qui n'est pas une intention de le tromper, il lui donne corps, il opère avec elle exactement comme la personne intervenue avec la petite fille, comme une statue et comme la chose symbolique qui est au cœur de ce que je vous explique quand je vous parle de ce glissement dans l'imaginaire qui devient beaucoup plus qu'un piège, une plaie.

A partir du moment où il s'est instauré en quelque sorte en doctrine - là nous en voyons un exemple limite, transparent, nous ne pouvons pas le méconnaître, il est dans le texte - c'est pour autant qu'avec son interprétation à ce moment là Freud fait éclater le conflit, lui donne corps, alors que justement comme il le sent lui-même, c'est de cela qu'il s'agissait, de révéler ce discours menteur qui est là dans l'inconscient, en effet il ne s'agit pas d'autre chose.

Au lieu de cela, Freud sépare en voulant réunir : il lui dit que tout cela est fait contre lui, et en effet le traitement ne va pas beaucoup plus loin, c'est à dire qu'il est interrompu. Mais il y a quelque chose de beaucoup plus -

intéressant qui est accentué par Freud, mais qui n'est pas interprété par lui, c'est ceci qui est absolument énorme et qui ne lui a pas échappé : c'est la nature de la passion de la jeune fille pour la personne dont il s'agit, ce n'est pas une relation homosexuelle comme les autres. Le propre des relations homosexuelles est de présenter exactement toute la variété, et peut-être même quelques autres des variations hétérosexuelles.

Or, ce que Freud souligne d'une façon absolument admirable, c'est ce qu'il appelle ce choix objectal du type proprement masculin et qu'il explique ce qu'il veut nous dire par là, il l'articule d'une façon qui a un relief extraordinaire, littéralement c'est l'amour platonique dans ce qu'il a de plus exalté, c'est quelque chose qui ne demande aucune autre satisfaction que le service de la dame, c'est vraiment l'amour sacré si on peut dire, ou l'amour courtois dans ce qu'il a de plus dévotieux. Il y ajoute quelques mots comme *exalt*, qui a un sens très particulier dans l'histoire culturelle de l'Allemagne, c'est cette exaltation qui est au fond de la relation à proprement parler. Bref, il nous dresse quelque chose qui situe ce rapport amoureux au haut degré de la relation amoureuse symbolisée, posée comme service, comme institution, comme référence, et pas simplement comme quelque chose de subi, comme quelque chose qui est une attirance ou un besoin. C'est quelque chose qui en soi, non seulement se passe de satisfaction, mais vise très précisément cette non satisfaction. C'est l'institution du manque dans la relation à l'objet comme étant l'ordre même dans lequel un amour idéal peut s'épanouir.

Ne voyez-vous pas alors qu'il y a là quelque chose qui conjoint en une sorte de nœud les trois étages de ce que j'essaie de vous faire sentir dans ce qui est au nœud de tout ce procès qui va s'y trouver, disons de la frustration au symptôme, si vous voulez bien prendre le mot symptôme par l'équivalent - puisque nous sommes en train de l'interroger - de l'énigme. Voilà comment va venir s'articuler le problème de cette situation exceptionnelle, mais qui n'a d'intérêt que d'être prise dans un registre qui est le sien, à savoir qu'elle est exceptionnelle parce qu'elle est particulière.

Nous avons la référence vécue d'une façon innocente à l'objet imaginaire, cet enfant, que l'interprétation nous permet de concevoir comme un enfant reçu du père.

On nous l'a déjà dit, les homosexuelles contrairement à ce qu'on pourrait croire, sont celles qui ont fait à un moment une très forte fixation paternelle. Que se passe-t-il ? Pourquoi y a-t-il vraiment crise ? C'est parce qu'intervient à ce moment là l'objet réel, un enfant donné par le père, c'est vrai, mais justement à quelqu'un d'autre, et à la personne qui lui est la plus proche. A ce moment se produit un véritable renversement : on nous en explique le mécanisme. Je crois qu'il est de haute importance de voir que dans ce cas ce quelque chose était déjà institué sur le plan symbolique, car c'est sur le plan symbolique qu'elle se satisfait de cet enfant comme d'un enfant qui lui était donné par le père pour qu'elle soit par la présence de cet objet réel ramenée pour un instant au plan de la frustration. Il ne s'agit plus de quelque chose dont elle se satisfaisait dans l'imaginaire, c'est-à-dire de quelque chose qui la soutenait déjà dans le rapport entre femmes, avec toute l'institution de la présence paternelle comme



telle, comme étant le père par excellence, le père fondamental, le père qui sera toujours pour elle tout espèce d'homme qui lui donnera un enfant, voici quelque chose qui pour l'instant la ramène au plan de la frustration parce que l'objet est là pour un instant réel, et qu'il est matérialisé par le fait que c'est sa mère qui l'a à côté d'elle.

Qu'y a-t-il de plus important à ce moment là, est-ce uniquement cette sorte de retournement qui fait qu'à ce moment-là elle s'identifie au père ? Il est entendu que ça a joué son rôle. Est-ce qu'elle devient elle-même cette sorte d'enfant latent qui va en effet pouvoir *nierderkommen* quand la crise sera arrivée à son terme ? Et je pense que l'on pourrait peut-être savoir au bout de combien de mois cela est arrivé si on avait les dates comme pour Dora. Ce qui est plus important encore, c'est que ce qui est désiré est quelque chose qui est au-delà de cette femme, cet amour qu'elle lui voue c'est quelqu'un qui est autre qu'elle, cet amour qui vit purement et simplement dans l'ordre de ce dévouement, qui porte au suprême degré l'attachement, l'anéantissement du sujet dans la relation, c'est quelque chose que, et ce n'est pas pour rien, Freud semble réserver au registre de l'expérience masculine. Car en effet c'est à une sorte d'épanouissement institutionnalisé d'une relation culturelle très élaborée où ces choses sont observées, sont soutenues. Le passage, la réflexion à ce niveau de la déception fondamentale, l'issue que le sujet trouve, pose la question de savoir qu'est-ce qui est dans le registre amoureux, dans la femme, aimé au-delà d'elle-même.

Cela met en cause exactement tout ce qu'il y a de vraiment fondamental dans les questions qui se rapportent à l'amour dans son achèvement. Ce qui est à proprement parler désiré chez elle, c'est justement ce qui lui manque, et ce qui lui manque dans cette occasion c'est le retour à l'objet primordial dont le sujet allait trouver l'équivalent, le substitut imaginaire dans l'enfant. C'est précisément le phallus. Ce qui, à l'extrême, dans l'amour le plus idéalisé, est cherché dans la femme, c'est ce qui lui manque, ce qui est cherché au-delà d'elle c'est le phallus comme objet central de toute l'économie libidinale.

## 7 - LEÇON DU 16 JANVIER 1957

Nous avons terminé notre entretien la fois dernière en tentant de résumer le cas présenté par Freud, d'homosexualité féminine. Je vous avais ébauché au passage en même temps que les péripéties, quelque chose qu'on peut appeler la structure, puisque si ce n'était pas sur le fond de l'analyse structurale que nous le poursuivions, ce n'aurait pas beaucoup plus d'importance qu'un cas pittoresque.

Il convient de revenir sur cette analyse structurale, car ce n'est qu'à condition de la faire progresser, et aussi loin qu'il est possible, qu'il y a intérêt dans l'analyse à s'engager dans cette voie.

Qu'il y ait un manque dans la théorie analytique, c'est ce qu'il me semble voir surgir à chaque instant. Il n'est pas mauvais d'ailleurs de rappeler que c'est pour répondre à ce manque effectivement, qu'ici nous poursuivons notre effort. Bien entendu ce manque est sensible partout, je le voyais récemment encore se réactiver dans mon esprit à voir se confronter les propos de Mademoiselle Anna Freud avec ceux de Mélanie Klein. Sans doute Mademoiselle Anna Freud a-t-elle mis beaucoup d'eau dans son vin depuis, mais elle a fondé les principes de son analyse des enfants sur des remarques telles que celle-ci que par exemple il ne pouvait pas se faire de transfert, tout au moins pas de névrose de transfert, parce que les enfants étant encore inclus dans la situation créatrice de la tension névrotique, il ne pouvait pas y avoir à proprement parler de transfert pour quelque chose qui était en train de se jouer. Que d'autre part, le fait qu'ils puissent être encore en rapport avec les objets de leur attachement inaugural - autre remarque de la même nature en somme, mais différente - devrait changer la position de l'analyste qui ici, interviendrait en quelque sorte entière sur le plan actuel, qui pour autant devrait profondément modifier sa technique. Sa technique d'autre part, fut en quelque sorte profondément modifiée, et en ceci Mademoiselle Anna Freud rend hommage à quelque chose qui est comme un pressentiment de l'importance de la fonction essentielle de la parole dans le rapport analytique. Assurément l'enfant pourra être, lui, dans un rapport différent, dit-elle, de celui de l'adulte à la parole pour, en d'autres termes, devoir être pris à l'aide des moyens de jeu qui sont la technique de l'enfant, qui devrait également se trouver dans une position qui ne permet pas à l'analyste de s'offrir à lui dans la position de neutralité ou de réceptivité qui cherche avant tout à accueillir, à permettre de s'épanouir, et à l'occasion de faire écho à la parole.

Je dirais donc que l'engagement de l'analyste dans une autre nature que le rapport de la parole, pour n'être pas développé, même pas conçu, est pourtant indiqué. Madame Mélanie Klein dans ses arguments, fait remarquer que rien au contraire n'est plus semblable que l'analyse d'un enfant, que même à un âge extrêmement précoce déjà, ce dont il s'agit dans l'inconscient de l'enfant n'a rien à faire, contrairement à ce que dit Mademoiselle Anna Freud, avec les parents réels. Que déjà entre deux ans et demi et trois ans la situation est tellement modifiée par rapport à ce qu'on peut constater dans la relation réelle,

qu'il s'agit déjà tellement de quelque chose qui est toute une dramatisation profondément étrangère à l'actualité de la relation familiale de l'enfant, qu'on a pu constater chez un enfant qui avait par exemple été élevé à titre d'enfant unique - chez un personnage qui habitait fort loin des parents, une vieille tante en somme, ce qui le mettait dans un rapport tout à fait isolé, duel avec une seule personne, - on a pu constater que cet enfant pour autant n'en avait pas moins reconstitué tout un drame familial avec père, mère, et même avec frère et sœurs rivaux, je cite. Il s'agit donc bien d'ores et déjà de révéler dans l'analyse quelque chose qui, dans son fond, n'est pas dans le rapport immédiat pur et simple avec le réel, mais est quelque chose qui déjà s'inscrit dans une symbolisation dont à partir de ce moment - je veux dire si nous admettons les affirmations de Mélanie Klein, ses affirmations reposent sur son expérience, et cette expérience nous est communiquée dans des observations qui poussent les choses quelquefois à l'étrange, car à la vérité on ne peut pas ne pas être frappé de voir cette sorte de creuset de sorcière ou de devineresse au fond duquel s'agitent dans un monde imaginaire global, l'idée du contenant du corps maternel - tous les fantasmes primordiaux présents, et ceci en quelque sorte dès l'origine, tendent à se structurer dans un drame qui paraît préformé, et pour lequel il faut susciter à tout instant le surgissement des instincts primordiaux les plus agressifs, pour faire en quelque sorte mouvoir la machine.

Nous ne pouvons pas ne pas être frappés, à la fois par le témoignage d'une adéquation entre toute cette fantasmagorie et les données uniques que Madame Mélanie Klein manie ici, et en même temps nous demander en présence de quoi nous sommes. Qu'est-ce que peut vouloir dire cette symbolisation dramatique qui semble se retrouver plus comblée à mesure qu'on remonte plus loin, comme si à la fin on pouvait admettre que plus nous nous rapprochons de l'origine, plus le complexe d'œdipe est là comblé, articulé, prêt à entrer en action.

Ceci mérite au moins qu'on se pose une question, et cette question rejaillit partout, par ce chemin précis par lequel j'essaye de vous mener pour l'instant, qui est celui de la perversion. Qu'est-ce que la perversion ? A l'intérieur d'un même groupe on entend là-dessus les voix les plus discordantes.

Les uns, croyant suivre Freud, diront qu'il faut revenir purement et simplement à la notion de la persistance d'une fixation portant sur une pulsion partielle et qui traverserait, en quelque sorte indemne, tout le progrès, toute la dialectique qui tend à s'établir de l'œdipe, mais qui n'y subirait absolument pas les avatars qui tendent à réduire les autres pulsions partielles dans un mouvement qui en fin de compte les unifie et les fait aboutir à la pulsion génitale. C'est la pulsion idéale essentiellement unifiante. Que donc il s'agit dans la perversion d'une chose qui est une sorte d'accident de l'évolution des pulsions. Mais traduisant d'une façon classique la notion de Freud que la perversion est le négatif de la névrose ils veulent purement et simplement faire de la perversion quelque chose où la pulsion n'est pas élaborée.

D'autres, pourtant, qui ne sont pas d'ailleurs pour autant les plus perspicaces ni les meilleurs, mais avertis par l'expérience et par quelque chose qui

s'impose véritablement dans la pratique de l'analyse, essayeront de montrer que la perversion est bien loin d'être ce quelque chose de pur et qui persiste, et que pour tout dire la perversion fait bien partie elle aussi de quelque chose qui s'est réalisé à travers toutes les crises, fusions et dé-fusions dramatiques, qui présente la même richesse dimensionnelle, la même abondance, les mêmes rythmes, les mêmes étapes qu'une névrose. Ils tenteront alors d'expliquer que c'est le négatif de la névrose, en poussant des formules telles que celle-ci : qu'il s'agit là de l'érotisation de la défense, comme en effet tous ces jeux à travers lesquels se poursuit une analyse de la réduction des défenses. Je veux bien, cela fait image, mais à vrai dire pourquoi cela peut-il être érotisé ? C'est bien là toute la question : d'où vient cette érotisation ? Où est situé le pouvoir invisible qui projetterait cette coloration qui paraît venir là comme une sorte de superflu, de changement de qualité, à mettre sur la défense ce qui est à proprement parler à considérer comme satisfaction libidinale ? La chose à la vérité n'est pas impensable, mais le moins qu'on puisse dire c'est qu'elle n'est pas pensée.

En fin de compte, il ne faut pourtant pas croire qu'à l'intérieur de l'évolution de la théorie analytique, Freud se soit avisé d'essayer là-dessus de nous donner une notion qui s'élabore. Je dirais même plus : nous en avons dans Freud même un exemple qui prouve qu'assurément quand il nous dit que la perversion est le négatif de la névrose, cela n'est pas une formule à prendre comme on l'a prise longtemps, c'est à savoir qu'il faudrait tout simplement entendre que dans la perversion ce qui est caché dans l'inconscient quand nous sommes en présence d'un cas névrotique est là à ciel ouvert et en quelque sorte libre. C'est bien autre chose qu'il nous propose. Peut-être après tout faut-il le prendre comme de nous être donné sous ces sortes de formules resserrées auxquelles notre analyse doit trouver son véritable sens, et c'est en essayant d'abord de le suivre et de voir par exemple comment il conçoit le mécanisme d'un phénomène qu'on peut qualifier de pervers, voire d'une perversion catégorique, que nous pourrions en fin de compte nous apercevoir de ce qu'il veut dire, quand il affirme que la perversion est le négatif de la névrose.

Si nous regardons les choses d'un peu plus près, si nous prenions cette étude qui devrait être célèbre : *Contribution à l'étude de la genèse des perversions sexuelles*<sup>27</sup>, nous remarquerions que l'attention de Freud est caractéristique, et non moins caractéristique qu'il choisit comme titre ceci, il y insiste dans le texte, c'est quelque chose qui n'est pas simplement une étiquette, mais une phrase extraite directement de la déclaration des malades quand ils abordent ce thème de leurs fantasmes, en gros sado-masochiste, quels que soient le rôle et la fonction qu'ils prennent dans tel et tel cas particulier. Freud nous dit qu'il centre son étude tout spécialement sur six cas qui sont tous plus ou moins des névroses obsessionnelles, quatre de femmes et deux d'hommes, et que derrière il y a toute son expérience de tous les cas sur lesquels il n'a pas lui-même une aussi grande compréhension. Aussi semble-t-il, il y a là une sorte de résumé, de tentative d'organiser une masse considérable d'expériences.

---

<sup>27</sup> *Un enfant est battu*, in *Névroses, Psychoses et Perversions*, PUF.

Quand le sujet déclare mettre en jeu dans le traitement ce quelque chose qui est le fantasme, il l'exprime ainsi sous cette forme remarquable, par cette imprécision ces questions qu'elle laisse ouvertes et auxquelles il ne répond que très difficilement, et à la vérité auxquelles il ne peut pas donner d'emblée de réponse satisfaisante, il ne peut guère en dire plus pour se caractériser non sans cette sorte d'aversion, voire de vergogne ou de honte qu'il y a non pas à la pratique de ces fantasmes plus ou moins associés, oratoires - et qui dans leur exercice sont en général pris par les sujets comme des activités qui n'entraînent pour eux aucune espèce de charge de culpabilité - mais qui par contre présentent, c'est là quelque chose d'assez remarquable, très souvent non pas seulement de grandes difficultés à être formulés, mais provoquent chez le sujet une assez grande aversion, répugnance, culpabilité à être articulés. Et déjà on sent bien là quelque chose qui doit nous faire dresser l'oreille, entre l'usage fantasmatique ou imaginaire de ces images et leur formulation parlée. Déjà ce signal dans le comportement du sujet est quelque chose qui marque une limite : ce n'est pas du même ordre d'en jouer mentalement ou d'en parler.

A propos de ce fantasme : « *on bat un enfant* », Freud va nous dire ce que son expérience lui a montré, ce que cela signifiait chez les sujets. Nous n'arriverons pas au bout de cet article aujourd'hui, je veux simplement mettre en relief certains éléments tout à fait manifestes, parce qu'ils concernent directement le chemin sur lequel je vous ai engagés la dernière fois, abordant le problème par le cas de la psycho-génèse de l'homosexualité féminine.

Freud nous dit : le progrès de l'analyse montre qu'il s'agit dans ce fantasme de quelque chose qui s'est substitué par une série de transformations, à d'autres fantasmes, lesquels ont eu un rôle tout à fait compréhensible au moment de l'évolution du sujet. C'est la structure de ces états que je voudrais vous exposer, pour vous permettre d'y reconnaître quelque chose qui semble tout à fait manifeste à la seule condition d'avoir les yeux ouverts, au moins sur cette dimension dans laquelle nous essayons de nous avancer, et qui se résume sous ce titre de la structure subjective.

Autrement dit, c'est ce contre quoi nous essayons de nous tenir toujours pour essayer de donner leur véritable position à ce qui dans la théorie, se présente souvent comme une ambiguïté, voire une impasse, voire une diplopie. C'est voir à quel niveau de la structure subjective se passe un phénomène. Nous constatons que c'est dans trois étapes où Freud nous dit que se scande l'histoire à mesure qu'elle s'ouvre sous la pression analytique, et qui permet de retrouver l'origine de ces fantasmes. Il dit d'ailleurs qu'il va se limiter dans ce qui lui permet cette première formulation typique du fantasme, qu'il va se limiter pour des raisons qu'il précisera par la suite, mais que nous laisserons de côté nous-même aujourd'hui, dans la première partie de son exposé que nous ne mettrons pas au premier plan cette fois-ci, qu'il va se limiter à ce qui se passe précisément chez les femmes.

La forme que prend le premier fantasme, celui que l'on peut, nous dit-il y retrouver quand on analyse le fait, est celui-ci : « *mon père bat un enfant qui est l'enfant que je hais* ». Il s'agit d'un fantasme plus ou moins lié dans l'histoire à l'introduction d'un frère ou d'une soeur, d'un rival qui à un moment se trouve,

par sa présence, par les soins qui lui sont donnés, frustrer l'enfant de l'affection des parents. Ici il s'agit tout spécialement du père. Nous n'insisterons pas ici sur ce point, mais nous n'omettrons pas de remarquer qu'il s'agit d'une fille prise à un certain moment déjà où s'est constitué le complexe d'œdipe, où la relation au père s'est instituée. Nous laisserons donc pour le futur l'explication de cette prééminence dans un fantasme tout à fait primitif de la personne du père, étant bien entendu que ce ne doit pas être sans rapport avec le fait qu'il s'agisse d'une fille. Mais laissons de côté ce problème.

L'important est ceci : nous touchons là au départ dans une perspective historique qui est rétroactive. C'est du point actuel où nous sommes dans l'analyse que le sujet formule pour le passé, organise une situation primitive dramatique, d'une façon qui s'inscrit pourtant dans sa parole actuelle, dans son pouvoir de symbolisation présent, et que nous retrouvons par le progrès de l'analyse comme la chose primitive, l'organisation primordiale la plus profonde. C'est quelque chose qui a cette complexité manifeste d'avoir trois personnages – il y a l'agent du châtement, il y a celui qui subit et qui est un autre que le sujet, nommément un enfant que le sujet hait et qu'il voit par là déchu de cette préférence parentale qui est en jeu, il se sent lui-même privilégié par le fait que l'autre choit de cette préférence. Il y a quelque chose qui, si l'on peut dire, implique une dimension et une tension triple qui suppose le rapport à un sujet avec deux autres dont les rapports eux-mêmes entre eux, sont motivés par quelque chose qui est centré par le sujet. Mon père, peut-on dire, pour accentuer les choses dans un sens, bat mon frère ou ma sœur de peur que je croie qu'on ne me le préfère.

Une causalité ou une tension, une référence au sujet pris comme un tiers, en faveur de qui la chose se produit, est quelque chose qui anime et motive l'action sur le personnage second, celui qui subit. Et ce tiers qu'est le sujet, est lui-même ici invoqué, présentifié dans la situation comme celui aux yeux de qui ceci doit se passer, dans l'intention de lui faire savoir que quelque chose à lui, lui est donné, qui est le privilège de cette préférence, qui est cette préséance, cet ordre, cette structure qui d'une façon réintroduit - de même que tout à l'heure il y avait la notion de peur - c'est-à-dire une sorte d'anticipation, de dimension temporelle, de tension en avant qui est introduite comme motrice à l'intérieur de cette situation triple. Il y a référence au tiers en tant que sujet, en tant qu'il a à le croire ou à inférer quelque chose d'un certain comportement qui se porte sur l'objet second qui dans cette occasion est pris comme instrument de cette communication entre les deux sujets, qui est en fin de compte une communication d'amour, puisque c'est aux dépens de ce second que se déclare pour celui qui est le sujet central, ce quelque chose qu'il reçoit à cette occasion, et qui est l'expression de son vœu, de son désir d'être préféré, d'être aimé. Formation bien entendu déjà elle-même dramatisée, déjà réactionnelle en tant qu'elle est issue d'une situation complexe. Mais cette situation complexe suppose cette référence inter-subjective triple avec tout ce qu'elle nécessite et introduit de référence temporelle, de temps, de scansion, qui suppose l'introduction du second sujet qui est nécessaire.

Pourquoi ? Ce qui est à franchir d'un sujet à l'autre, il en est l'instrument, le ressort, le médium, le moyen. En fin de compte nous nous trouvons devant une structure inter-subjective pleine, au sens où elle s'établit dans le franchissement achevé d'une parole. Il ne s'agit pas que la chose ait été parlée, il s'agit que la structure inter-subjective elle-même dans cette situation ternaire qui est instaurée dans le fantasme primitif, porte en elle-même la marque de la même structure intersubjective qui constitue toute parole achevée.

La seconde étape par rapport à la première, représente une situation réduite : Freud nous dit qu'on trouve là d'une façon très particulière une situation réduite à deux personnages - je suis là le texte de Freud. Et on l'explique comme on peut. Freud indique l'explication sans y peser d'ailleurs, la décrit comme une étape nécessaire et reconstruite, indispensable pour comprendre toute la motivation de ce qui se produit dans l'histoire du sujet. Cette seconde étape produit : « *Moi je suis battue par mon père* ».

Il s'agit ici d'une situation réduite à deux, dont on peut dire qu'elle exclut tout autre dimension que celle du rapport avec l'agent batteur. Il y a là quelque chose qui peut prêter à toutes sortes d'interprétations, mais ces interprétations elles-mêmes resteront marquées du caractère de la plus grande ambiguïté. Si dans le premier fantasme il y a une organisation et une structure qui y met un sens qu'on pourrait indiquer par une série de flèches, dans l'autre la situation est tellement ambiguë qu'on peut se demander un instant dans quelle mesure le sujet participe avec celui qui l'agresse et le frappe. C'est la classique ambiguïté sado-masochiste. Et si on la résout, on conclura comme le dit Freud, que c'est là quelque chose qui est lié à cette essence du masochisme, mais que le moi dans cette occasion est fortement accentué dans la situation. Le sujet se trouve dans une position réciproque, mais en même temps exclusive : c'est ou lui ou l'autre qui est battu, et ici c'est lui, et par le fait que c'est lui il y a quelque chose qui est indiqué, mais qui n'est pas résolu.

On peut, et la suite de la discussion le montre, voir dans cet acte même d'être battu, une transposition ou un déplacement aussi de quelque chose qui, peut-être, est déjà marqué d'érotisme. Le fait même qu'on puisse parler à cette occasion, d'essence du masochisme, est tout à fait indicatif, alors qu'à l'étape précédente, Freud l'a dit, nous étions dans une situation qui, pour extrêmement structurée qu'elle ait été, était en quelque sorte grosse de toute virtualité. Elle n'était ni sexuelle, ni spécialement sadique, elle les contenait en puissance, et ce quelque chose qui se précipite dans un sens ou dans l'autre, mais ambigu, se marque dans la seconde étape, dans cette étape de la relation duelle avec toute problématique qu'elle soulève sur le plan libidinal.

Cette seconde étape qui elle, est duelle, et où le sujet se trouve inclus dans un rapport duel, et donc ambigu, avec l'autre comme tel dans cette sorte d'ou bien - ou bien qui est fondamental de cette relation duelle, Freud nous dit que nous sommes presque toujours forcés de la reconstruire, tellement elle est fugitive. Cette fugitivité est sa caractéristique, et très vite la situation se précipite dans la troisième étape, celle où l'on peut dire, le sujet est réduit à son point

le plus extrême et retrouve apparemment sa position tierce sous la forme de ce pur et simple observant, qui en quelque sorte réduit cette situation intersubjective avec la situation temporelle, après être passé à la situation seconde, duelle et réciproque, à la situation tout à fait désubjectivée qui est celle du fantasme terminal, à savoir : *on bat un enfant*.

Bien sûr cet « *on* » est quelque chose où l'on peut retrouver vaguement la fonction paternelle, mais en général le père n'est pas reconnaissable, ce n'est qu'un substitut. D'autre part quand on dit : « *on bat un enfant* », c'est la formule du sujet que Freud a voulu respecter, mais il s'agit souvent de plusieurs enfants, la production fantasmatique le fait éclater en le multipliant en mille exemplaires. Et cela montre bien le caractère de désubjection essentiel qui se produit dans la relation primordiale, et il reste cette objectivation, cette désubjection en tout cas radicale, de toute la structure au niveau de laquelle le sujet n'est plus là que comme une sorte de spectateur réduit à l'état de spectateur, ou simplement d'œil, c'est à dire ce qui caractérise toujours à la limite et au point de la dernière réduction tout espèce d'objet. Il faut moins, non pas toujours un sujet, mais un œil pour le voir, un œil, un écran sur lequel le sujet est institué.

Que voyons-nous là ? Comment pouvons-nous traduire cela dans notre langage au point précis où nous en sommes de notre procès ? Il est clair qu'au niveau du schéma du Sujet, de l'Autre et de la relation imaginaire du moi du sujet plus ou moins fantasmatisée, la relation imaginaire s'inscrit dans cette direction et dans ce rapport plus ou moins marqué de spécularité, de réciprocité entre le moi et l'autre. Nous nous trouvons en présence de quelque chose qui est une parole inconsciente, celle qu'il a fallu retrouver à travers tous les artifices de l'analyse du transfert, qui est celle-ci : mon père en battant un enfant qui est l'enfant que je hais, me manifeste qu'il m'aime, ou : mon père bat un enfant de peur que je croies que je ne sois pas préféré, ou tout autre formule qui d'une façon quelconque mette en valeur un des accents de cette relation dramatique. Ceci qui est exclu, qui n'est pas présent dans la névrose, qu'il faut retrouver et qui va avoir des évolutions qui se manifestent par ailleurs dans tous les symptômes constitutifs de cette névrose, ceci est retrouvé dans un élément du tableau clinique qui est ce fantasme.

Comment se présente-t-il ? Il se présente d'une façon qui porte en lui encore très visible le témoignage des éléments signifiants de la parole articulée au niveau de ce trans-objet si on peut dire, c'est le grand Autre, le lieu où s'articule la parole inconsciente, le Es en tant qu'il est parole, histoire, mémoire, structure articulée.

La perversion, ou disons pour nous limiter là, le fantasme pervers, a une propriété que nous pouvons maintenant dégager. Qu'est-ce que cette sorte de résidu, de réduction symbolique qui progressivement a éliminé toute la structure subjective de la situation, pour n'en laisser émerger que quelque chose d'entièrement objectivé, et en fin de compte énigmatique qui garde à la fois – toute la charge, mais la charge non révélée, inconstituée, non assumée par le sujet, de ce qui est au niveau de l'Autre comme structure articulée où le sujet est



engagé ? Nous nous trouvons là au niveau du fantasme pervers, de quelque chose qui en a à la fois tous les éléments, mais qui en a perdu tout ce qui est signification, à savoir la relation intersubjective, c'est en quelque sorte le maintien à l'état pur de ce qu'on peut appeler là-dedans des signifiants à l'état pur, sans la relation intersubjective, les signifiants vidés de leur sujet, une sorte d'objectivation des signifiants de la situation comme telle.

Ce quelque chose qui est indiqué dans le sens d'une relation structurante fondamentale de l'histoire du sujet au niveau de la perversion, est à la fois maintenu, contenu, mais sous la forme d'un pur signe. Et qu'est-ce que c'est d'autre que tout ce que nous retrouvons au niveau de la perversion ? Représentez-vous maintenant ce que vous savez par exemple du fétiche, ce fétiche dont on vous dit qu'il est explicable par cet au-delà jamais vu, et pour cause ! C'est le pénis de la mère phallique, et qui est lié par le sujet - le plus souvent après un bref effort analytique, tout au moins dans les souvenirs encore accessibles au sujet - à une situation où si l'on peut dire, l'enfant dans son observation s'est arrêté, au moins dans son souvenir, au bord de la robe de la mère où nous nous trouvons voir une sorte de remarquable concours entre la structure de ce qu'on peut appeler le souvenir-écran, c'est-à-dire le moment où la chaîne de la mémoire s'arrête - et elle s'arrête en effet au bord de la robe, pas plus haut que la cheville, et c'est bien pour cela que c'est là qu'on rencontre la chaussure, et c'est bien pour cela aussi que la chaussure peut, tout au moins dans certains cas particuliers, mais c'est un cas exemplaire, prendre sa fonction de substitut de ce qui n'est pas vu, mais de ce qui est articulé, formulé comme étant ici vraiment pour le sujet de la mère qui possède ce phallus, imaginaire sans doute, mais essentiel à sa fondation symbolique comme mère phallique.

Nous nous trouvons là aussi devant quelque chose qui est du même ordre, devant ce quelque chose qui fige, réduit à l'état d'instantané le cours de la mémoire en l'arrêtant à ce point qui s'appelle souvenir-écran, à la façon de quelque chose qui se déroulerait assez rapidement et s'arrêterait tout d'un coup en un point, figeant tous les personnages comme dans un mouvement cinématographique. Cette sorte d'instantané qui est la caractéristique de cette réduction de la scène pleine, signifiante, articulée de sujet à sujet, à quelque chose qui s'immobilise dans ce fantasme, qui reste chargé de toutes les valeurs érotiques qui sont incluses dans ce qu'il a exprimé, et dont il est en quelque sorte le témoignage, le support, le dernier support restant.

Nous touchons là du doigt comment se forme ce qu'on peut appeler le moule de la perversion, à savoir cette valorisation de l'image pour autant qu'elle reste le témoin privilégié de quelque chose qui dans l'inconscient, doit être articulé, remis en jeu dans la dialectique du transfert, c'est-à-dire dans ce quelque chose qui doit reprendre ses dimensions à l'intérieur du dialogue analytique.

La valeur donc, de dimension imaginaire apparaît prévalente chaque fois qu'il s'agit d'une perversion, et c'est en tant que cette relation imaginaire est sur le chemin de ce qui se passe du sujet à l'Autre, ou plus exactement de

ce qui reste du sujet situé dans l'Autre, pour autant que justement c'est refoulé, que la parole qui est bien celle du sujet et qui pourtant comme elle est de par sa nature de parole un message qu'il doit recevoir de l'Autre sous forme inversée, peut aussi bien y rester dans l'Autre, c'est à dire y constituer le refoulé de l'inconscient, instaurant une relation possible mais non réalisée. Possible d'ailleurs ça n'est pas tout dire, il faut bien aussi qu'il y ait là-dedans quelque impossibilité, sans cela ce ne serait pas refoulé, et c'est bien justement parce qu'il y a cette impossibilité dans les situations ordinaires qu'il faut tous les artifices du transfert pour rendre de nouveau passable, formulable, ce qui doit se communiquer de cet Autre, grand Autre, au sujet, en tant que le je du sujet vient à être.

A l'intérieur de cette indication que nous donne l'analyse freudienne de la façon la plus nette - et tout est dit et articulé encore beaucoup plus loin que ce que je dis là - Freud marque bel et bien à cette occasion que c'est à travers les avatars et l'aventure de l'œdipe, à l'avancement et la résolution de l'œdipe, que nous devons prendre la question, le problème de la constitution de toute perversion.

Il est stupéfiant qu'on ait pu même songer à maintenir l'indication, la traduction en quelque sorte populaire, de la perversion comme étant le négatif de la névrose, simplement en ceci que la perversion serait une pulsion non élaborée par le mécanisme oedipien et névrotique, purement et simplement survivance, persistance d'une pulsion partielle irréductible. Alors que Freud, à propos de cet article primordial et en beaucoup d'autres points encore, indique suffisamment qu'aucune structuration perverse, si primitive que nous la supposons - de celle en tout cas qui vienne à notre connaissance à nous analystes - n'est articulable que comme moyen, cheville, élément de quelque chose qui en fin de compte se conçoit, se comprend et s'articule dans, par et pour, et uniquement dans, par et pour le procès, l'organisation, l'articulation du complexe d'œdipe.

Essayons d'inscrire notre cas de l'autre jour dans cette relation croisée du Sujet à l'Autre, en tant que c'est là que doit s'avérer, s'établir la signification symbolique, tout la genèse actuelle du sujet, et l'interposition imaginaire qui est d'autre part ce en quoi il trouve son statut, sa structure d'objet par lui reconnue comme telle installée dans une certaine capture par rapport à des objets, disons pour lui immédiatement attrayants, qui sont les correspondants de ce désir, pour autant qu'il s'engage dans les voies, dans les rails imaginaires qui forment ce qu'on appelle ses fixations libidinales.

Essayons simplement - quoique aujourd'hui nous ne le pousserons pas jusqu'à son terme - de résumer. Que voyons-nous ? On peut mettre cinq temps pour décrire les phénomènes majeurs de cette instauration, non seulement de la perversion - que nous la considérons comme fondamentale ou acquise, peu importe, dans cette occasion nous savons quand cette perversion s'est indiquée, puis établie, puis précipitée, nous en avons les ressorts et nous en avons le départ, c'est une perversion qui s'est constituée tardivement, cela ne veut pas dire qu'elle n'avait pas ses prémisses dans des phénomènes tout à fait primordiaux - mais

tâchons de comprendre ce que nous voyons au niveau où Freud lui-même a dégagé les avenues.

Il y a un état qui est primordial au moment où cette femme est installée au moment de la puberté vers treize-quatorze ans. Cette fille chérit un objet qui lui est lié par ses liens d'affection, un enfant qu'elle soigne, elle se montre aux yeux de tous particulièrement bien orientée dans ce sens, précisément dans les voies que tous peuvent espérer comme étant la vocation typique de la femme celle de la maternité. Et c'est sur cette base que quelque chose se produit qui va faire chez elle une espèce de retournement, celui qui va s'établir quand elle va s'intéresser à des objets d'amour qui vont être d'abord marqués du signe de la féminité, ce sont des femmes en situation plus ou moins maternelle, néomaternisantes, puis finalement qui l'amèneront à cette passion qu'on nous appelle littéralement dévorante, pour cette personne qu'on nous appelle également « *la dame* » - et ce n'est pas pour rien - pour cette dame qu'elle traite dans un style de rapports chevaleresques et littéralement masculins, un style hautement élaboré du plan et du point de vue masculin. Cette passion pour la dame est servie en quelque sorte sans aucune exigence, sans désir, sans espoir même de retour avec ce caractère de don, de projection de l'aimant au-delà même de toute espèce de manifestation de l'aimé, qui est une des formes les plus caractéristiques, les plus élaborées de la relation amoureuse dans ses formes les plus hautement cultivées.

Comment pouvons-nous concevoir cette transformation ? je vous en ai donné le temps premier, et entre les deux il s'est produit quelque chose, et l'on nous dit quoi. Cette transformation nous allons l'impliquer dans les mêmes termes qui ont servi à analyser la position.

Nous savons par Freud que l'élément par quoi le sujet masculin ou féminin - c'est là le sens de ce que nous dit Freud quand il parle de la phase phallique de l'organisation génitale infantile - arrive juste avant la période de latence, est cette phase phallique qui indique le point de réalisation du génital. Tout y est, jusque y compris le choix de l'objet. Il y a cependant quelque chose qui n'y est pas, c'est une pleine réalisation de la fonction génitale pour autant qu'elle est structurée, organisée réellement. Il reste ce quelque chose de fantasmatique, d'essentiellement imaginaire qui est la prévalence du phallus, moyennant quoi il y a deux types d'êtres dans le monde : les êtres qui ont le phallus et ceux qui ne l'ont pas, c'est-à-dire qui en sont châtrés, Freud formule ceci ainsi. Il est tout à fait clair qu'il y a là quelque chose qui vraiment suggère une problématique dont à la vérité les auteurs n'arrivent pas à sortir, pour autant qu'il s'agit de justifier cela d'une façon quelconque par des motifs déterminés pour le sujet dans le réel.

je vous ai déjà dit que je mettrai entre parenthèses les extraordinaires modes d'explication auxquels ceci a contraint les auteurs. Leur mode général se résume à peu près à ceci : il faut bien que, comme chacun sait, tout soit déjà deviné et inscrit dans les tendances inconscientes, que le sujet ait déjà la préformation

de par sa nature de ce quelque chose qui rend adéquate la coopération des sexes. Il faut donc bien que ceci soit déjà une espèce de formation où le sujet trouve quelque avantage, et que déjà il doit y avoir là un processus de défense. Ceci n'est pas, en effet, inconcevable dans une espèce de perspective, mais c'est reculer le problème, et cela en effet engage les auteurs dans une série de constructions qui ne font que remettre à l'origine toute la dialectique symbolique, et qui deviennent de plus en plus impensables à mesure que l'on remonte vers l'origine.

Admettons cela simplement pour le moment, et admettons aussi cette chose plus facile à admettre pour nous que pour les auteurs : c'est simplement que dans cette occasion le phallus se trouve cet élément imaginaire - c'est un fait qu'il faut prendre comme fait - par lequel le sujet au niveau génital est introduit dans la symbolique du don.

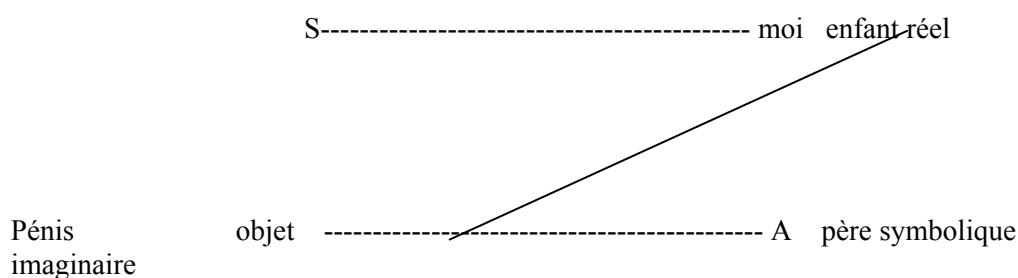
La symbolique du don et la maturation génitale sont deux choses différentes, elles sont liées par quelque chose qui est inclus dans la situation humaine réelle par le fait que c'est au niveau des règles instaurées par la loi dans l'exercice de ses fonctions génitales en tant qu'elles viennent effectivement en jeu dans l'échange inter-humain, c'est parce que les choses se passent à ce niveau, qu'effectivement il y a un lien tellement étroit entre la symbolique du don et la maturation génitale. Mais c'est quelque chose qui n'a aucune espèce de cohérence inter-biologique individuelle pour le sujet. Par contre il s'avère que le fantasme du phallus à l'intérieur de cette symbolique du don au niveau génital, prend sa valeur, et Freud y insiste. Il n'a pas pour une bonne raison, la même valeur pour celui qui possède réellement le phallus, c'est à dire l'enfant mâle, et pour l'enfant qui ne le possède pas, c'est à dire pour l'enfant femelle.

Pour l'enfant femelle c'est très précisément en tant qu'elle ne le possède pas qu'elle va être introduite à la symbolique du don, c'est-à-dire que c'est en tant qu'elle phallicise la situation, c'est-à-dire qu'il s'agit d'avoir ou de n'avoir pas le phallus, qu'elle entre dans le complexe d'œdipe, alors que ce que nous souligne Freud, c'est que pour le garçon ce n'est pas là qu'il y entre, c'est par là qu'il en sort. C'est-à-dire qu'à la fin du complexe d'œdipe, c'est-à-dire au moment où il aura réalisé sur un certain plan la symbolique du don, il faudra effectivement qu'il fasse don de ce qu'il a, alors que si la fille entre dans le complexe d'œdipe, c'est pour autant que ce qu'elle n'a pas, elle a à le trouver dans le complexe d'œdipe, mais ce qu'elle n'a pas - parce que nous sommes déjà au niveau et au plan où quelque chose d'imaginaire entre dans une dialectique symbolique, dans une dialectique symbolique - ce qu'on n'a pas est simplement quelque chose qui est tout aussi existant que le reste, et qui est marqué du signe moins, simplement elle entre donc avec ce moins.

Y entrer avec le moins ou y entrer avec le plus n'empêche pas que ce dont il s'agit - il faut qu'il y ait quelque chose pour qu'on puisse mettre plus ou moins, présence ou absence - que ce dont il s'agit est là en jeu, et c'est cette mise en jeu du phallus qui, nous dit Freud, est le ressort de l'entrée de la fille dans le complexe d'œdipe.

A l'intérieur de cette symbolique du don, toutes sortes de choses peuvent être données en échange, tellement de choses peuvent être données en échange qu'en fin de compte c'est bien pour cela que nous avons tellement d'équivalents du phallus dans ce qui se passe effectivement dans les symptômes. Et Freud va plus loin. Vous trouverez dans cet : « *on bat un enfant* », l'indication formulée en termes tout crus, que si tellement d'éléments des relations prégénitales entrent en jeu dans la dialectique oedipienne, c'est-à-dire si des frustrations au niveau anal, oral tendent à se produire qui sont pourtant quelque chose qui vienne réaliser les frustrations, les accidents, les éléments dramatiques de la relation oedipienne, c'est-à-dire quelque chose qui d'après les prémisses devrait se satisfaire uniquement dans l'élaboration génitale, Freud dit ceci : c'est que, par rapport à ce quelque chose d'obscur qui se passe au niveau du moi, car bien entendu l'enfant n'en a pas l'expérience, les éléments, les objets qui font partie des autres relations prégénitales sont plus accessibles à des représentations verbales. Il va jusqu'à dire que si les objets prégénitaux sont mis en jeu dans la dialectique oedipienne c'est en tant qu'ils se prêtent plus facilement à des représentations verbales, c'est à dire que l'enfant peut se dire plus facilement que ce que le père donne à la mère à l'occasion c'est son urine, parce que son urine c'est quelque chose dont il connaît bien l'usage, très bien la fonction et l'existence comme objet qu'il est plus facile de symboliser, c'est-à-dire de pourvoir du signe plus ou moins qu'un objet qui a pris une certaine réalisation dans l'imagination de l'enfant, que quelque chose qui reste malgré tout extrêmement difficile à saisir, et difficile d'accès pour la fille.

Voici donc la fille dans une position dont on nous dit que la première introduction dans la dialectique de l'œdipe, tient à ceci que le pénis qu'elle désire, elle en recevra du père à la façon d'un substitut, l'enfant. Mais dans l'exemple qui nous occupe, il s'agit d'un enfant réel car elle pouponne un enfant consistant qui est dans le jeu.



D'autre part l'enfant qu'elle pouponne, puisque cela peut satisfaire en elle quelque chose qui est la substitution imaginaire phallique, c'est en le substituant et en se constituant elle comme sujet sans le savoir, comme mère imaginaire, qu'elle se satisfait en ayant cet enfant. C'est bien d'acquérir ce pénis imaginaire

dont elle est fondamentalement frustrée, donc en mettant ce pénis imaginaire au niveau du moi.

Je ne fais rien d'autre que de mettre en valeur ceci qui est caractéristique de la frustration originaire, c'est que tout objet qui est introduit au titre de la frustration, je veux dire qui est introduit par une frustration réalisée, ne peut être et ne saurait être qu'un objet que le sujet prend dans cette position ambiguë qui est celle de l'appartenance à son propre corps. Je vous le souligne car lors qu'on parle des relations primordiales de l'enfant et de la mère, on met entièrement l'accent sur la notion prise passivement de frustration. On nous dit : l'enfant fait la première épreuve du rapport du principe de plaisir et du principe de réalité dans les frustrations ressenties de la part de la mère, et à la suite de cela vous voyez employé indifféremment le terme de frustration de l'objet ou de perte de l'objet d'amour. Or s'il y a quelque chose sur quoi j'ai insisté dans les précédentes leçons, c'est bien sur la bipolarité ou l'opposition tout à fait marquée qu'il y a entre l'objet réel, pour autant que l'enfant peut en être frustré, à savoir le sein de la mère, et d'autre part la mère en tant qu'elle est en posture d'accorder ou de ne pas accorder cet objet réel.

Ceci suppose qu'il y ait distinction entre le sein et la mère comme objet total, et que c'est ce dont parle Madame Mélanie Klein quand elle parle des objets partiels d'abord, et pour la mère pour autant qu'elle s'institue comme objet total et qu'elle peut créer chez l'enfant la fameuse position dépressive. Ceci est en effet une façon de voir les choses, mais ce qui est éludé dans cette position, c'est que ces deux objets ne sont pas de la même nature. Mais qu'ils soient distingués ou non, il reste que la mère en tant qu'agent est instituée par la fonction de l'appel, qu'elle est d'ores et déjà sous la plus rudimentaire prise comme objet marqué et connoté d'une possibilité de plus ou de moins en tant que présence ou absence, que la frustration réalisée par quoi que ce soit qui se rapporte à la mère comme telle, est frustration d'amour, que tout ce qui vient de la mère comme répondant à cet appel, est quelque chose qui est donc, c'est-à-dire autre chose que l'objet. En d'autres termes il y a une différence radicale entre le don comme signe d'amour - et qui comme tel est quelque chose qui radicalement vise un au-delà, quelque chose d'autre, l'amour de la mère - et d'autre part l'objet quel qu'il soit qui vienne là pour la satisfaction des besoins de l'enfant.

La frustration de l'amour et la frustration de la jouissance sont deux choses, parce que la frustration de l'amour est en elle-même grosse de toutes les relations inter-subjectives telles qu'elles pourront se constituer par la suite. Mais la frustration de la jouissance n'est pas du tout en elle-même grosse de n'importe quoi. Contrairement à ce qu'on dit, ce n'est pas la frustration de la jouissance qui engendre la réalité, comme l'a fort bien aperçu avec la confusion ordinaire qui se lit dans la littérature analytique, mais très bien entendu tout de même Mr. Winnicott. Nous ne pouvons pas fonder la moindre genèse de la réalité à propos du fait que l'enfant a ou n'a pas le sein : s'il n'a pas le sein il a faim et il continuera à crier. Autrement dit, qu'est-ce que produit la frustration de la jouissance. Elle produit la relance du désir tout au plus, mais aucune espèce

de constitution d'objet quel qu'il soit, et en fin de compte c'est bien pour cela que M. Winnicott est amené à nous faire la remarque que la chose véritablement saisissable dans le comportement de l'enfant, qui nous permet d'éclairer qu'il y ait effectivement un progrès, progrès qui est constitué et qui nécessite une explication originale, ce n'est pas simplement parce que l'enfant est privé du sein de la mère qu'il en foment l'image fondamentale, ni non plus aucune espèce d'image, il est nécessaire que cette image en elle-même soit prise comme une dimension originale, cette pointe du sein qui est absolument essentielle, c'est à lui que se substituera et se superposera le phallus. Ils montrent à cette occasion eux-mêmes qu'ils ont en commun ce caractère de devoir nous arrêter en tant qu'ils se constituent comme image, c'est-à-dire que ce qui subsiste, ce qui succède, c'est une dimension originale.

Ce qui succède à la frustration de l'objet de jouissance chez l'enfant, c'est quelque chose qui se maintient dans le sujet à l'état de relation imaginaire, qui n'est pas simplement quelque chose qui polarise la lancée du désir à la façon où, comme chez l'animal, c'est toujours un certain leurre en fin de compte qui s'oriente - ces comportements ont toujours quelque chose de significatif - dans les plumes ou dans les nageoires de son adversaire, qui en fait un adversaire, et on peut toujours lui trouver ce quelque chose qui individualise l'image dans le biologique. C'est là présent sans doute, mais avec ce quelque chose qui l'accentue chez l'homme, et qui est observable dans le comportement de l'enfant.

Ces images sont référées à cette image fondamentale qui lui donne son statut global, comme cette forme d'ensemble à laquelle il s'accroche à l'autre comme tel, qui fait qu'il y a là aussi cette image autour de laquelle peuvent se grouper et se dégroupier les sujets, comme appartenance ou non appartenance, et en somme le problème n'est pas de savoir à quel degré plus ou moins grand le narcissisme conçu au départ comme une espèce d'auto-érotisme imaginé et idéal s'élabore, c'est au contraire de connaître quelle est la fonction du narcissisme originel dans la constitution d'un monde objectal comme tel.

C'est pour cela que Winnicott s'arrête sur ces objets qu'il appelle objets transitionnels et dont sans eux, nous n'aurions aucune espèce de témoignage de la façon dont l'enfant pourrait constituer un monde au départ, de ses frustrations, car bien entendu il constitue un monde. Mais il ne faut pas nous dire que c'est à propos de l'objet de ses désirs dont il est frustré à l'origine. Il constitue un monde pour autant que se dirigeant vers quelque chose qu'il désire, il peut se rencontrer avec quelque chose contre lequel il se cogne ou se brûle, mais ce n'est pas du tout un objet comme engendré d'une façon quelconque par l'objet du désir, ce n'est pas quelque chose qui puisse être modelé par les étapes du développement du désir en tant qu'il s'institue et s'organise dans le développement infantile, c'est autre chose. L'objet pour autant qu'il est engendré par la frustration elle-même, c'est quelque chose dans lequel nous devons admettre l'autonomie de cette production imaginaire dans sa relation à l'image du corps, à savoir comme cet objet ambigu qui est entre les deux, à propos duquel on ne peut parler ni de réalité, ni parler d'irréalité.

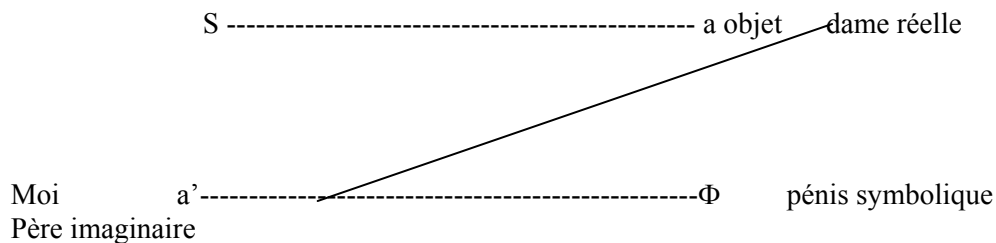
C'est ainsi que s'exprime avec beaucoup de pertinence Mr Winnicott, et au lieu de nous introduire dans tout ce que cela ouvre comme problèmes à

propos de l'introduction de cet objet dans l'ordre du symbolique, il y vient comme malgré lui parce qu'on est forcé d'y aller du moment qu'on s'engage dans cette voie de ces objets mi-réels qui sont les *objets transitionnels* qu'il désigne. Ces objets auxquels l'enfant tient par une espèce d'accrochage qui sont un petit coin de son drap, un bout de bavette - et ceci ne se voit pas chez tous les enfants, mais chez la plupart - ces objets dont il voit très bien quelle doit être la relation terminale avec le fétiche, qu'il a tort d'appeler fétiche primitif, mais en effet qui en est l'origine, Monsieur Winnicott s'arrête et se dit qu'après tout cet objet qui n'est ni réel ni irréel, est ce quelque chose auquel nous n'accordons ni pleine réalité, ni un caractère pleinement illusoire.

Tout ce au milieu de quoi un bon citoyen anglais vit en sachant d'avance comment il faut se comporter, c'est-à-dire vos idées philosophiques, c'est-à-dire votre système religieux, personne ne songe à dire que vous croyez à telle ou telle doctrine en matière religieuse ou philosophique, personne non plus ne songe à vous les retirer, c'est ce domaine entre les deux. Et il n'a pas tort en effet, c'est bien au milieu de cela que se situe la vie, mais comment organiser le reste s'il n'y avait pas cela ?

Il fait remarquer qu'il ne faut pas non plus là avoir trop d'exigence, et que le caractère de demi-existence dans lequel ces choses sont instituées est bien marqué par la seule chose à laquelle personne ne songe - à moins d'être forcé de l'imposer aux autres comme étant un objet auquel il faut adhérer - l'authenticité ou la réalité dur comme fer de ce que vous promouvez en tant qu'idée religieuse ou qu'illusion philosophique. Bref, que le monde bien inspiré indique que chacun a le droit d'être fou, et à condition de rester fou séparément, et c'est là que commencerait la folie d'imposer sa folie privée à l'ensemble des sujets constitués chacun dans une sorte de monadisme de l'objet transitionnel.

Cet objet transitionnel, ce pénis imaginaire du fait d'avoir son enfant, ce n'est pas autre chose qu'on nous dit en nous affirmant qu'en somme elle l'a son pénis imaginaire du moment qu'elle pouponne son enfant. Alors que faut-il pour qu'elle passe au troisième temps, c'est à dire à la seconde étape des cinq situations que nous ne verrons pas aujourd'hui, à laquelle arrive cette jeune fille amoureuse.





Elle est homosexuelle, et elle aime comme un homme nous dit Freud, bien que le traducteur ait traduit cela par féminin. Notre homosexuelle va être dans la position virile, c'est à dire que ce père qui était au niveau du grand A dans la première étape, est au niveau du moi, pour autant qu'elle a pris la position masculine. Ici il y a la dame, l'objet d'amour qui s'est substitué à l'enfant, puis le pénis symbolique, c'est-à-dire ce qui est dans l'amour à son point le plus élaboré, ce qui est au-delà du sujet aimé. Ce qui dans l'amour est aimé, c'est ce qui est au-delà du sujet, c'est littéralement ce qu'il n'a pas, c'est en tant précisément que la dame n'a pas le pénis symbolique - mais elle a tout pour l'avoir car elle est l'objet élu de toutes les adorations pour le sujet - qu'elle est aimée.

Il se produit une permutation qui fait que le père symbolique est passé dans l'imaginaire par identification du sujet à la fonction du père. Quelque chose d'autre est venu ici dans le moi en matière d'objet d'amour, c'est justement d'avoir cet au-delà qui est le pénis symbolique qui se trouvait d'abord au niveau imaginaire.

Faisons simplement remarquer ceci : que s'est-il passé entre les deux ? Le deuxième temps et la caractéristique de l'observation, et que l'on retrouve au quatrième, c'est qu'il y a eu au niveau de la relation imaginaire introduction de l'action réelle du père, ce père symbolique qui était là dans l'inconscient. Car quand l'enfant réel commence à se substituer au désir du pénis, un enfant que va lui donner le père, c'est un enfant imaginaire ou réel déjà là. C'est assez inquiétant qu'il soit réel, mais il l'était d'un père qui lui, reste quand même - et d'autant plus que l'enfant était réel - inconscient comme progéniteurs.

Seulement le père a donné réellement un enfant, non pas à sa fille, mais à la mère, c'est-à-dire que cet enfant réel désiré inconsciemment par la fille, et auquel elle donnait ce substitut dans lequel elle se satisfaisait, montre déjà sans aucun doute une accentuation du besoin qui donne à la situation son dramatisme. Le sujet en a été frustré d'une façon très particulière par le fait que l'enfant réel comme venant du père en tant que père symbolique a été donné à sa propre mère.

Voilà la caractéristique de l'observation. Quand on dit que c'est sans aucun doute à quelque accommodation des instincts ou des tendances, ou de telle pulsion primitive, que nous devons dans tel cas que les choses se soient précisées dans le sens d'une perversion, fait-on toujours bien le départ de ces trois éléments absolument essentiels, à condition de les distinguer, que sont imaginaire, symbolique et réel ?

Ici vous pouvez remarquer que c'est en tant que s'est introduit le réel, un réel qui répondait à la situation inconsciente au niveau du plan de l'imaginaire, que la situation s'est révélée pour des raisons très structurées, relation de jalousie. Le caractère intenable de cette satisfaction imaginaire à laquelle l'enfant se confinait est que par une sorte d'interposition il est là, réalisé sur

le plan de la relation imaginaire, il est entré effectivement en jeu, et non plus comme père symbolique.

A ce moment là s'instaure une autre relation imaginaire que l'enfant complètera comme elle le pourra, mais qui est marqué de ce fait que ce qui était articulé d'une façon latente au niveau du grand Autre, commence à la façon de la perversion - et c'est pour cela d'ailleurs que ça aboutit à une perversion et pas pour autre chose - commence à s'articuler d'une façon imaginaire en ceci que la fille s'identifie à ce moment au père, elle prend son rôle et devient elle-même le père imaginaire, et elle aussi aura gardé son pénis et s'attache à un objet auquel nécessairement il faut qu'elle donne ce quelque chose que l'objet n'a pas. C'est cette nécessité de motiver, d'axer son amour sur, non pas l'objet, mais sur ce que l'objet n'a pas, ce quelque chose qui nous met justement au cœur de la relation amoureuse comme telle et du don comme tel, ce quelque chose qui rend nécessaire la constellation tierce de l'histoire de ce sujet.

C'est là que nous reprendrons les choses la prochaine fois. Ceci nous permettra d'approfondir à la fois la dialectique du don en tant qu'elle est vue et éprouvée tout à fait primordialement par le sujet, à savoir de voir l'autre face, celle que nous avons laissé de côté tout à l'heure.

J'ai accentué les paradoxes de la frustration du côté de l'objet, mais je n'ai pas dit ce que donnait la frustration d'amour, et ce qu'elle signifiait comme telle.

## 8 - LECON DU 23 JANVIER 1957

..... Certains textes de ce fascicule vous permettront de retrouver une nouvelle tentative de la logique, de la retrouver là où elle est, d'une façon particulièrement vivante, c'est-à-dire dans notre pratique, et pour reprendre exactement ce à quoi je fais allusion, à savoir notre fameux jeu de pair et impair. Vous pouvez très facilement y retrouver ces trois temps de la subjectivité en tant qu'elle est en rapport à la frustration et à condition de prendre la frustration au sens du manque d'objet<sup>28</sup>. Vous pouvez les retrouver facilement si vous réfléchissez à ce qu'est la position zéro du problème : c'est l'opposition de l'institution du symbole pur plus ou moins, présence ou absence, dans lequel il n'y a rien qu'une sorte de position objectivable du donné du jeu.

Vous y verrez facilement le second temps dans le fait que dans cette sorte de demande qu'est la déclaration dans le jeu, vous vous mettez en posture d'être ou non gratifié, mais par quelqu'un qui ayant dès lors entre les mains les dés, en est effectivement tout à fait incapable, il ne dépend plus de lui que ce qu'il a en main réponde à votre demande. Vous y avez donc le stade second du rapport duel en tant qu'il institue cet appel et sa réponse sur laquelle s'établit le niveau de la frustration et vous en voyez en même temps le caractère absolument évanouissant et littéralement impossible à satisfaire.

Si le jeu a quelque chose qui vous intéresse et qui lui donne son sens, c'est bien évidemment parce que la troisième dimension, celle de la loi, vous l'introduisez sous cette forme toujours latente à l'exercice du jeu, c'est à savoir que du point de vue du demandeur, de quoi s'agit-il ? L'Autre évidemment, est censé à tout instant lui suggérer une régularité, autrement dit une loi qu'en même temps il s'efforce de lui dérober. C'est dans cette dimension de l'institution d'une loi d'une régularité conçue comme possible et qui à chaque instant et par celui qui propose la partie cachée du jeu, lui est dérobée, et dont il lui suggère un instant la naissance, c'est à ce moment que s'établit ce qui est fondamental dans le jeu, et qui lui donne son sens inter-subjectif, ce qui l'établit dans une dimension non plus duelle mais ternaire telle qu'elle est essentielle.

C'est là dessus que tient la valeur de mon introduction, à savoir qu'il est nécessaire d'introduire trois termes pour que puisse commencer à s'articuler quelque chose qui ressemble à une loi, ces trois temps inter-subjectifs qui sont ceux dans lesquels nous essayons de voir comment s'introduit cet objet qui - du seul fait qu'il vient à notre portée, sous notre juridiction dans la pratique analytique - est un objet dont il faut qu'il entre dans la chaîne symbolique.

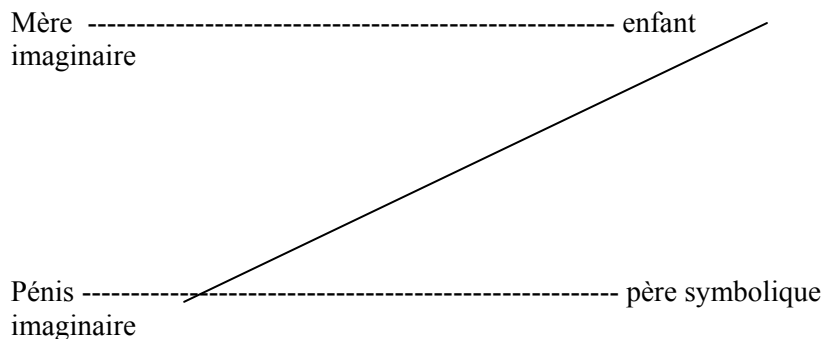
C'est là que nous en étions arrivés la dernière fois au moment où nous prenions l'histoire de notre cas d'homosexualité féminine. Nous étions arrivés à ce que j'appelais le troisième temps, c'est à dire le temps qui s'est constitué de la façon suivant

---

<sup>28</sup> Voir : *Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée*, in *Ecrits*, p.197-215, Seuil.

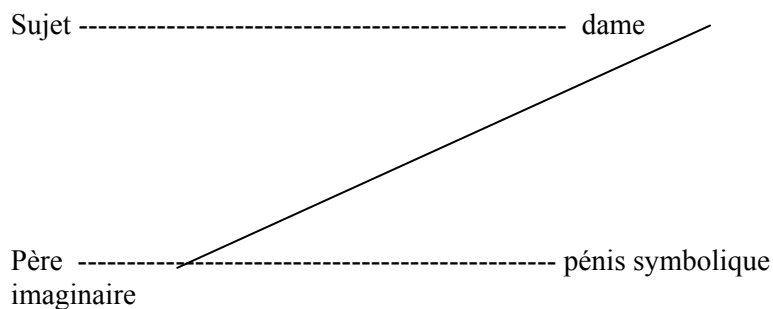
Dans la première situation que nous prenons arbitrairement comme situation de départ - mais il y a déjà eu une sorte de concession à un point de vue progressif, allant du passé vers le futur dans cette ordonnance chronologique des termes - c'est pour faciliter les choses en les rapprochant de ce qui est fait dans la dialectique de la frustration qui, d'être conçue d'une façon sommaire, c'est à dire sans distinguer les plans réel, imaginaire et symbolique, aboutit à des impasses que plus nous avançons, plus j'espère vous faire sentir. Pour l'instant nous essayons d'établir les principes de ces relations entre l'objet et la constitution de la chaîne symbolique.

Nous avons donc la position de la jeune fille quand elle est encore au temps de la puberté, et la première structuration symbolique et imaginaire de sa position se fait de façon classique, comme il est ordonné par la théorie, dans cette équivalence : pénis imaginaire - enfant, qui l'instaure dans une certaine relation de mère imaginaire par rapport à cet au-delà qu'est son père, qui intervient à ce moment en tant que fonction symbolique, c'est-à-dire en tant que celui qui peut donner le phallus, et pour autant que cette puissance du père est à ce moment-là inconsciente que celui qui peut donner l'enfant, est inconscient.



C'est à ce stade que se produit le moment fatal, si on peut dire ; où le père intervient dans le réel pour donner un enfant à la mère, c'est à dire en faisant de cet enfant vis-à-vis de qui elle est en relation imaginaire, quelque chose de réalisé, et qui par conséquent n'est plus soutenable par elle dans la position imaginaire où elle l'instituait.

Nous nous trouvons maintenant au second temps, où l'intervention du père réel au niveau de l'enfant dont elle était alors frustrée, produit la transformation de toute l'équation qui se pose dès lors ainsi : père imaginaire ; la dame ; le pénis symbolique, c'est à dire par une sorte d'inversion, le passage de la relation - ce qui est ici dans l'ordre symbolique qui est celui de sa relation avec son père - le passage de cette relation dans le sens de la relation imaginaire, ou si vous voulez, d'une certaine façon la projection de la relation de la formule inconsciente qui est à ce moment-là celle de son premier équilibre, dans une relation perverse, une relation imaginaire qui est celle de son rapport avec la dame.



C'est ainsi qu'après une première application de nos formules, se pose d'une façon sans aucun doute énigmatique, voire même sur laquelle nous pouvons un instant nous arrêter, la position de ces termes. Néanmoins il convient de remarquer que ces termes, quels qu'ils soient, s'imposent, je veux dire imposent une structure, c'est-à-dire que si nous changions la position de l'un d'entre eux, nous devrions situer ailleurs, et jamais n'importe où, tous les autres.

Tâchons maintenant de voir ce que ceci veut dire. La signification nous en est donnée par l'analyse. Et que nous dit Freud au moment crucial de cette observation, à ce point où par une certaine conception qu'il a prise de la position dont il s'agit, par une intervention qu'il fait dans ce sens, il cristallise d'une certaine façon la position entre lui et la patiente, et d'une façon pas satisfaisante puisque Freud dénonce et affirme que c'est à ce moment là que se rompt la relation analytique ? De toute façon, quoique Freud en pense, il est loin d'être porté à en mettre toute la charge sur une impasse de la position de la malade, de toute façon son intervention à lui, ou sa conception, ses préjugés sur la position, doivent bien être pour quelque chose dans le fait que la situation se rompt.

Rappelons ce qu'est cette position, et comment Freud nous la formule. Il nous dit que les résistances de la malade ont été insurmontables. Ces résistances comment les matérialise-t-il ? Quels exemples en donne-t-il ? Quel sens leur donne-t-il ? Il les voit particulièrement exprimées dans des rêves qui, paradoxalement, auraient pu donner bien des espoirs, à savoir les espoirs de normalisation de la situation : ce sont en effet les rêves où il ne s'agit que de réunion, que de conjugo, que de mariage fécond. La patiente y est soumise à un conjoint idéal, et en a des enfants, bref le rêve manifeste quelque chose qui va dans le sens de ce que, sinon là Freud, la société représentée ici par la famille, peut souhaiter de mieux comme issue du traitement.

Freud, fort de tout ce que la patiente lui dit de sa position et de ses intentions, loin de prendre le texte du rêve au pied de la lettre, n'y voit comme il le dit, qu'une ruse de la patiente, et quelque chose destiné expressément à le décevoir, plus exactement à la manière que j'évoquais tout à l'heure dans cet usage du jeu intersubjectif du devinement, pour l'illusionner et le désillusionner à la fois. Il est remarquable que ceci suppose, comme Freud le remarque, qu'on puisse lui objecter à ce moment : mais alors l'inconscient peut

donc mentir, point sur lequel Freud s'arrête longuement, qu'il discute et sur lequel il prend soin de répondre d'une façon fort articulée.

Car reprenant la distinction qu'il y a dans la *Science des rêves*, entre le préconscient et l'inconscient, il manifeste ce que de même il rappelle dans une autre observation - à laquelle nous viendrons, et à propos de laquelle j'ai donné à la suite du rapport de Lagache sur le transfert, une petite intervention résumative des positions dans lesquelles je pense que l'on doit concevoir le cas Dora - ce que dans le cas Dora il s'agit de détacher, un passage de la Traumdeutung qui est la comparaison à propos des rapports du désir inconscient et du désir préconscient, la comparaison entre capitaliste et entrepreneur. C'est le désir préconscient qui si l'on peut dire, est l'entrepreneur du rêve, mais le rêve n'aurait rien de suffisant pour s'instituer comme représentant de ce quelque chose qui s'appelle l'inconscient, s'il n'y avait pas un autre désir qui donne le fond du rêve et qui est le désir inconscient. Il distingue donc fort bien cela, jusqu'à ceci près qu'il n'en tire pas les extrêmes conséquences. Ce qu'il y a en somme de distinct entre ce que le sujet amène dans son rêve qui est du niveau de l'inconscient, et le facteur de la relation duelle, de la relation à celui à qui on s'adresse quand on raconte ce rêve, quand on l'aborde dans l'analyse, et c'est dans ce sens que je vous dit qu'un rêve, qui se produit au cours d'une analyse a toujours une certaine direction vers l'analyste, et cette direction n'est pas toujours obligatoirement la direction inconsciente.

Toute la question est de savoir s'il faut mettre l'accent sur ce qui est de l'intention, et qui reste toujours les intentions que Freud nous dit être d'une façon avouée celles de la malade, à savoir celles de jouer avec son père où la malade arrive à formuler le jeu de la tromperie, c'est-à-dire de feindre de se faire traiter et de maintenir ses positions et sa fidélité à la dame, ou est-ce que ce quelque chose qui s'exprime dans le rêve doit purement et simplement être conçu dans cette perspective de la tromperie, en d'autres termes, dans son intentionnalisation préconsciente ?

Il ne semble pas, car si nous y regardons de près, que voyons-nous qui se formule ? Sans doute là une dialectique de tromperie, mais ce qui se formule ramené au signifiant, c'est précisément ce qui est détourné à l'origine dans la première position et qui s'appelle dans l'inconscient à cette étape, et aussi bien donc dans l'inconscient à la troisième étape qui est ceci qui se formule de la façon suivante : venant du père - à la façon dont le sujet reçoit son message sous une forme inversée de son propre message, sous la forme « *Tu es ma femme* », « *Tu es mon maître* », « *Tu auras un enfant de moi* » - c'est à l'entrée de l'œdipe ou tant que l'œdipe n'est pas résolu, la promesse sur laquelle se fonde l'entrée de la fille dans le complexe d'œdipe, c'est de là qu'est partie la position. Et en fait si nous trouvons dans le rêve quelque chose qui s'articule comme une situation qui satisfait à cette promesse, c'est toujours le même contenu de l'inconscient qui s'avère, et si Freud hésite devant lui, c'est très précisément faute d'arriver à une formulation tout à fait épurée de ce qu'est le transfert.

Il y a dans le transfert un élément imaginaire et un élément symbolique, et par conséquent un choix à faire. Si le transfert a un sens, si ce que Freud nous a apporté ultérieurement avec la notion de *wiederholungszwang* telle que

j'ai pris soin de passer une année autour pour vous faire voir ce qu'elle pouvait vouloir dire, c'est avant tout et uniquement pour autant qu'il y a insistance propre à la chaîne symbolique comme telle. Cette insistance propre à la chaîne symbolique n'est pas par définition assumée par le sujet. Néanmoins le seul fait qu'elle se reproduise et qu'elle vienne à l'étape trois comme subsistante, comme se formulant dans un rêve, même si ce rêve au niveau imaginaire, c'est-à-dire dans la relation directe avec le thérapeute paraît un rêve trompeur, il n'en est pas moins à proprement parler, et lui seul, le représentant du transfert au sens propre.

Et c'est là que Freud avec une audace qui serait fondée sur une position moins oscillante de sa notion du transfert, pouvait mettre à coup sûr sa confiance, et aurait pu intervenir à cette condition de concevoir bien précisément que le transfert se passe au niveau de l'articulation symbolique essentiellement, que quand nous parlons de transfert quand quelque chose prend son sens du fait que l'analyste devient le lieu du transfert, c'est très précisément en tant qu'il s'agit de l'articulation symbolique comme telle, ceci avant bien entendu que le sujet l'ait assumé, car c'est très précisément un rêve de transfert. Freud note qu'à ce moment-là il s'est quand même produit quelque chose qui est de l'ordre du transfert, simplement il n'en tire ni la conséquence stricte, ni non plus la méthode correcte d'intervention.

Je le signale parce qu'à la vérité ceci n'est pas simplement à remarquer sur un cas particulier qui serait ce cas, nous avons également un autre cas dans lequel le problème s'ouvre au même niveau de la même façon, à ceci près que Freud fait l'erreur exactement contraire, et qui est très précisément le cas de Dora.

Ces deux cas si l'on peut dire, s'équilibrent admirablement, ils s'entrecroisent strictement l'un l'autre, mais pas seulement pour autant que s'y produit dans un sens dans un des cas cette confusion de la position symbolique avec la position imaginaire, et dans l'autre cas la confusion dans le sens contraire. On peut dire que dans leur constellation totale, ces deux cas se correspondent strictement l'un l'autre, à ceci près que l'un s'organise par rapport à l'autre dans la forme du positif au négatif; je pourrais dire qu'il n'y a pas meilleure illustration de la formule de Freud, que la perversion est le négatif de la névrose. Encore faut-il le développer.

Rappelons rapidement les termes du cas Dora, par la communauté qu'ils ont avec les termes de la constellation présente. Nous avons dans le cas Dora, exactement au premier plan les mêmes personnages : un père, une fille, et aussi une dame, Madame K, et c'est quelque chose d'autant plus frappant pour nous, que c'est aussi autour de la dame que tourne tout le problème, encore que la chose soit dissimulée à Freud dans la présentation de la fille qui est une petite hystérique, et qu'on lui amène pour quelques symptômes qu'elle a eus, sans doute mineurs, mais quand même caractérisés. Et surtout la situation est devenue intolérable à la suite de quelque chose qui est une sorte de démonstration ou d'intention de suicide qui a fini par alarmer sa famille. Quand on l'amène à Freud, le père la présente comme une malade, et sans aucun doute ce passage au niveau de la consultation est un élément qui dénote à lui tout seul une crise

dans l'ensemble social où jusque là la situation s'était maintenue avec un certain équilibre. Néanmoins cet équilibre singulier s'était rompu déjà depuis deux ans, et était constitué par une position d'abord dissimulée à Freud, à savoir que le père avait Mme K. pour maîtresse, que cette femme était mariée avec un monsieur appelé Mr K., et qui vivaient dans une sorte de relation de quatuor avec le couple formé par le père et la fille, la mère étant absente de la situation.

Nous voyons déjà à mesure que nous avançons toujours plus avant, le contraste avec la situation d'homosexualité. Ici la mère est présente puisque c'est elle qui ravit à la fille l'attention du père, et introduit cet élément de frustration réel qui aura été le déterminant dans la formation de la constellation perverse. Alors que dans le cas de Dora c'est le père qui introduit la dame et qui paraît l'y maintenir, ici c'est la fille qui l'introduit. Ce qui est frappant dans cette position, c'est que Dora tout de suite marque à Freud sa revendication extrêmement vive concernant l'affection de son père dont elle lui dit qu'il lui a été ravi par cette liaison dont elle démontre tout de suite à Freud qu'elle a toujours suivi l'existence et la permanence et la prévalence, et qu'elle en est venue à ne plus pouvoir tolérer, et vis-à-vis de laquelle tout son comportement manifeste sa revendication.

Freud, par un pas qui est le plus décisif de la qualité à proprement parler dialectique de premier pas de l'expérience freudienne, la ramène à la question : ce contre quoi vous vous insurgez là comme contre un désordre, n'est-ce pas quelque chose à quoi vous avez vous-même participé ? Et en effet il met très vite en évidence que jusqu'à un moment critique, cette position a été soutenue de la façon la plus efficiente par Dora elle-même, qui s'est trouvée beaucoup plus que complaisante à cette position singulière, mais qui en était vraiment la cheville, protégeant en quelque sorte les apartés du couple du père et de la dame, se substituant d'ailleurs dans un des cas à la dame dans ses fonctions, c'est-à-dire s'occupant des enfants par exemple, et d'autre part à mesure qu'on va plus avant dans la notion et la structure du cas, marquant même un lien tout à fait spécial avec la dame dont elle se trouvait être la confidente, et semble-t-il être allée avec elle fort loin dans les confidences.

Ce cas est d'une richesse telle qu'on peut encore y faire des découvertes, et ce rappel rapide ne peut en aucune façon remplacer la lecture attentive du cas. Signalons entre autre, cet intervalle de neuf mois entre deux symptômes, et que Freud croit découvrir parce que la malade le lui donne d'une façon symbolique. Mais si on y regarde de près, on s'apercevra que dans l'observation il s'agit en réalité de quinze mois. Et ces quinze mois ont un sens parce que c'est un quinze qui se trouve partout dans l'observation, et il est utile pour la compréhension en tant qu'il se fonde sur des nombres et sur une valeur purement symbolique.

Je ne peux que vous rappeler aujourd'hui en quels termes se pose tout le problème au long de l'observation. Ce n'est pas seulement que Freud après coup s'aperçoive que s'il échoue c'est en raison d'une résistance de la patiente à admettre qu'elle est - comme Freud le lui suggère de tout le poids de son



insistance et de son autorité - la relation amoureuse qui la lie à Mr K. Ce n'est pas simplement cela que vous pouvez lire tout au long de l'observation, ce n'est pas simplement en note et après coup que Freud indique qu'il y a eu sans doute une erreur, à savoir qu'il aurait dû comprendre que l'attachement homosexuel à Mme K. était la véritable signification, et de l'institution de sa position primitive, et de sa crise sur laquelle nous arrivons. Ce n'est pas seulement que Freud le reconnaisse après coup. Tout au long de l'observation, Freud est dans la plus grande ambiguïté concernant l'objet réel du désir de Dora.

Là encore nous nous trouvons dans une position du problème qui est celle d'une formulation possible de cette ambiguïté en quelque sorte non résolue. Il est clair que Mr K. dans sa personne a une importance tout à fait prévalente pour Dora, et que quelque chose comme un lien libidinal est avec lui établi. Il est clair aussi que quelque chose qui est d'un autre ordre et qui pourtant est aussi d'un très grand poids, à tout instant joue son rôle dans le lien libidinal avec Mme K. Comment les concevoir l'un et l'autre d'une façon qui justifierait le progrès de l'aventure, sa crise, le point de rupture de l'équilibre, qui permettrait également de concevoir et le progrès de l'aventure, et le moment où elle s'arrête ?

Déjà dans une première critique ou abord du problème et de l'observation que j'ai faite il y a cinq ans, conformément à la structure des hystériques, j'indiquais ceci : l'hystérique est quelqu'un qui aime par procuration - vous retrouvez ceci dans une foule d'observations hystériques - hystérique est quelqu'un dont l'objet est homosexuel et qui aborde cet objet homosexuel par identification avec quelqu'un de l'autre sexe. C'est un premier abord en quelque sorte clinique de la patiente. J'avais été plus loin, et partant de la notion de la relation narcissique en tant qu'elle est fondatrice du moi, qu'elle est la matrice de cette constitution de cette fonction imaginaire qui s'appelle le moi, je disais qu'en fin de compte nous en avons des traces pour l'observation : c'est en tant que le moi - seulement le moi - de Dora a fait une identification à un personnage viril - je parle dans la situation complète, dans le quadrille - c'est en tant qu'elle est Mr K. que les hommes sont pour elle autant de cristallisations possibles de son moi, que la situation se comprend. En d'autres termes c'est par l'intermédiaire de Mr. K., c'est en tant qu'elle est Mr. K., et c'est au point imaginaire que constitue la personnalité de Mr K. qu'elle est attachée au personnage de Mme K. J'étais allé encore plus loin, et j'avais dit : Mme K. est quelqu'un d'important, pourquoi ? Elle n'est pas importante simplement parce qu'elle est un choix entre d'autres objets, elle n'est pas simplement quelqu'un dont on puisse dire qu'elle est investie de cette fonction narcissique qui est au fond de toute énamoration. Mme K., comme les rêves l'indiquent, car c'est autour des rêves que porte le poids essentiel de l'observation, Mme K. c'est la question de Dora.

Tâchons maintenant de transcrire cela dans notre formulation présente, et d'essayer de situer ce qui dans ce quatuor, vient s'ordonner dans notre schéma fondamental. Dora est une hystérique, c'est-à-dire quelqu'un qui est venu au niveau de la crise oedipienne, et qui dans cette crise oedipienne a pu à la fois,

et n'a pas pu la franchir. Il y a pour cela une raison : c'est que son père à elle, contrairement au père de l'homosexuelle est impuissant. Toute l'observation repose sur cette notion centrale de l'impuissance du père. Voici donc l'occasion de mettre en valeur d'une façon particulièrement exemplaire quelle peut être la fonction du père en tant que telle par rapport au manque d'objet.

Par quoi la fille entre dans l'œdipe ? Quelle peut être la fonction du père en tant que donateur ? En d'autres termes, cette situation repose sur la distinction que j'ai faite à propos de la frustration primitive, de celle qui peut s'établir dans le rapport d'enfant à mère, à savoir cette distinction entre l'objet en tant qu'après la frustration son désir subsiste, que l'objet est appartenance du sujet, que la frustration n'a de sens qu'autant que cet objet subsiste après la frustration, la distinction de ce dans quoi ici la mère intervient, c'est-à-dire dans un autre registre en tant qu'elle donne ou ne donne pas, en tant que ce don est ou non signe d'amour.

Voici ici le père qui est fait pour être celui qui symboliquement donne cet objet manquant. Ici il ne le donne pas parce qu'il ne l'a pas. La carence phallique du père est ce qui traverse toute l'observation comme une note absolument fondamentale, constitutive de la position.

Est-ce que là encore nous nous trouvons en quelque sorte sur un seul plan, à savoir que c'est purement et simplement par rapport à ce manque que toute la crise va s'établir ? Observons de quoi il s'agit. Qu'est-ce que donner ? Autrement dit, quelle dimension est introduite dans la relation d'objet au niveau où elle est portée au degré symbolique par le fait que l'objet peut ou non être donné ? En d'autres termes, est-ce jamais l'objet qui est donné ? C'est là la question dont nous voyons dans l'observation de Dora une des issues tout à fait exemplaire, car ce père dont elle ne reçoit pas le don viril symboliquement, elle lui reste très attachée, elle lui reste si attachée que son histoire commence exactement avec - à cet âge d'issue de l'œdipe - toute une série d'accidents hystériques qui sont très nettement liés à des manifestations d'amour pour ce père qui, à ce moment-là, apparaît plus que jamais et décisivement comme un père blessé et malade, comme un père frappé dans ses puissances vitales elle-mêmes. L'amour qu'elle a pour ce père est très précisément à ce moment-là, lié strictement corrélativement, coextensivement à la diminution de ce père.

Nous avons donc là une distinction très nette : ce qui intervient dans la relation d'amour, ce qui est demandé comme signe d'amour, n'est jamais que quelque chose qui ne vaut que comme signe, ou, pour aller encore plus loin, il n'y a pas de plus grand don possible, de plus grand signe d'amour que le don de ce qu'on n'a pas.

Mais remarquons bien ceci : la dimension du don n'existe qu'avec l'introduction de la loi, avec le fait que le don, comme nous l'affirmer et nous le pose toute la méditation sociologique, est quelque chose qui circule. Le don que vous faites, c'est toujours le don que vous avez reçu. Mais entre deux sujets, ce cycle de dons vient encore d'ailleurs, car ce qui établit la relation d'amour, c'est que ce don est donné si l'on peut dire pour rien. Le rien pour rien qui est le principe de l'échange est une formule, comme toute formule, où intervient

le rien ambigu. Ce rien pour rien qui paraît la formule même de l'intérêt, est aussi la formule de la pure gratuité. Il n'y a en effet dans le don d'amour que quelque chose de donné pour rien, et qui ne peut être que rien. Autrement dit, c'est pour autant qu'un sujet donne quelque chose d'une façon gratuite, que pour autant que derrière ce qu'il donne il y a tout ce qui lui manque, que le don primitif, d'ailleurs tel qu'il s'exerce effectivement à l'origine des échanges humains sous la forme du potlatch .....

Ce qui fait le don, c'est que le sujet sacrifie au-delà de ce qu'il a.

Je vous prie de remarquer que si nous supposons un sujet qui ait en lui la charge de tous les biens possibles, de toutes les richesses, qui ait en quelque sorte le comble possible de tout ce qu'on peut avoir, un don venant d'un tel sujet n'aurait littéralement aucunement la valeur d'un signe d'amour. Et s'il est possible que les croyants s'imaginent pouvoir aimer Dieu parce que Dieu est censé avoir en lui effectivement cette totale plénitude et ce comble, il est bien certain que si la chose est même pensable de cette reconnaissance, pour quoi que ce soit, par rapport à celui qui aurait posé que très précisément au fond de toute croyance il y a tout de même ce quelque chose qui reste là tant que cet être qui est censé être pensé comme un être qui est un tout, il lui manque sans aucun doute le principal dans l'être, c'est-à-dire l'existence. C'est-à-dire qu'au fond de toute croyance au Dieu comme parfaitement et totalement munificent il y a ce je ne sais quoi qui lui manque toujours et qui fait qu'il est tout de même toujours supposable qu'il n'existe pas. Il n'y a aucune raison d'aimer Dieu, si ce n'est que peut-être il n'existe pas.

Ce qui est certain, c'est que c'est bien là que Dora en est au moment où elle aime son père. Elle l'aime précisément pour ce qu'il ne lui donne pas. Toute la situation est impensable en dehors de cette position primitive qui se maintient jusqu'à la fin, mais dont il y a à concevoir comment elle a pu être supportée, tolérée, étant donné que le père s'engage devant Dora dans quelque chose d'autre, et que Dora semble même avoir induit. Toute l'observation repose sur ceci que nous avons le père, Dora, Mme K

#### DORA

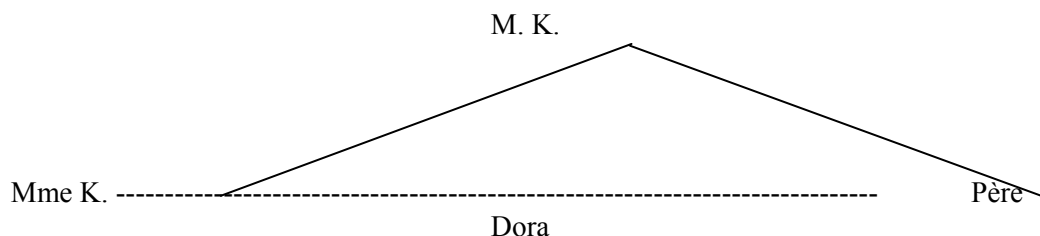
Mme K. -----I----- Père

Toute la situation s'instaure comme si Dora avait à se poser la question qu'est-ce que mon père aime dans Mme K. ? Madame K. se présente comme quelque chose que son père peut aimer au-delà d'elle-même, et ce à quoi Dora s'attache, c'est à ce quelque chose qui est aimé par son père dans une autre, dans cette autre en tant qu'elle ne sait pas ce que c'est, ceci très conformément à ce qui est supposé par toute la théorie de l'objet phallique, c'est-à-dire que pour que le sujet féminin entre dans la dialectique de l'ordre symbolique, il faut qu'il y entre par quelque chose qui est ce don du phallus.

Il ne peut pas y entrer autrement. Ceci donc suppose que le besoin réel qui n'est pas nié par Freud, qui ressortit à l'organe féminin comme tel, à la physiologie de la femme, est quelque chose qui n'est jamais donné d'entrée dans l'établissement de la position du désir. Le désir vise le phallus en tant qu'il doit être reçu comme don, pour ceci il faut qu'il soit porté au niveau du don absent ou présent. D'ailleurs, c'est en tant qu'il est porté à la dignité d'objet de don qu'il fait entrer le sujet dans la dialectique de l'échange, celui qui normalisera toutes ces positions, jusqu'à y compris les interdictions essentielles qui fondent ce mouvement général de l'échange. C'est à l'intérieur de cela que le besoin réel, que Freud n'a jamais songé à nier comme existant, lié à l'organe féminin comme tel, se trouvera avoir sa place et se satisfaire si l'on peut dire, latéralement. Mais il n'est jamais repéré symboliquement pour quelque chose qui ait un sens, il est toujours essentiellement à lui-même problématique, placé en avant d'un certain franchissement symbolique, et c'est bien en effet ce dont il s'agit pendant tout le déploiement de ces symptômes et le déploiement de cette observation.

Dora s'interroge : Qu'est-ce qu'une femme ? Et c'est pour autant que Mme K. incarne cette fonction féminine comme telle qu'elle est pour Dora la représentation de ce dans quoi elle se projette comme étant la question. C'est en tant qu'elle est elle, sur le chemin du rapport duel avec Mme K., qu'en d'autres termes Mme K. est ce qui est aimé au delà de Dora. C'est en somme ce pourquoi elle se sent elle-même, Dora, intéressée à cette position, c'est que Mme K. est en quelque sorte aimée au delà d'elle-même. C'est parce que Mme K. réalise ce qu'elle, Dora, ne peut pas ni savoir ni connaître de cette situation où Dora ne trouve pas à se loger, pour autant que l'amour est quelque chose qui, dans un être, est aimé au-delà de ce qu'il est, c'est quelque chose qui en fin de compte, dans un être est ce qui lui manque, et aimer pour Dora se situe quelque part entre son père et Mme K., pour autant que parce que son père aime Mme K., elle Dora, se sent satisfaite, mais à condition bien entendu que cette position soit maintenue.

Cette position qui par ailleurs est symbolisée de mille manières, à savoir que ce père impuissant supplée par tous les moyens du don symbolique, y compris les dons matériels, à ce qu'il ne réalise pas comme présence virile, et il en fait effectivement bénéficier Dora au passage, par toutes sortes de munificences qui se répartissent également sur la maîtresse et sur la fille. Il la fait ainsi participer à cette position symbolique. Néanmoins ceci ne suffit pas encore, et Dora essaye de rétablir, de restituer l'accès à une position manifestée dans le sens inverse. Je veux dire que c'est, non plus vis-à-vis du père, mais vis-à-vis de la femme qu'elle a en face d'elle, Mme K., qu'elle essaie de rétablir une situation triangulaire, et c'est ici qu'intervient Mr K., c'est-à-dire qu'effectivement par lui peut se fermer le triangle, mais dans une position inversée.

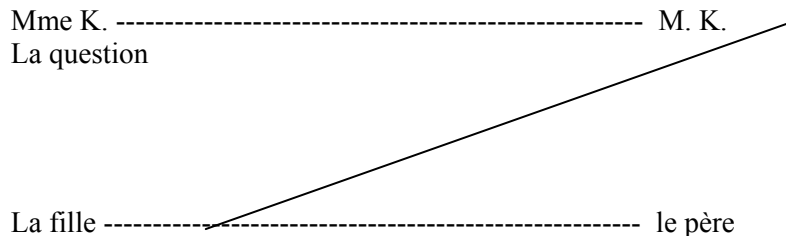


Par intérêt pour sa question elle va considérer Mr. K. comme quelqu'un qui participe à ce qui symbolise dans l'observation le côté question de la présence de Mme K., à savoir cette adoration encore exprimée par une association symbolique très manifeste donnée dans l'observation, à savoir la Madone Sixtine.

Mme K. est l'objet de l'adoration de tous ceux qui l'entourent, et c'est en tant que participante à cette adoration que Dora en fin de compte se situe par rapport à elle.

Mr. K est la façon dont elle normative cette position en essayant de réintégrer quelque chose qui fasse entrer l'élément masculin dans le circuit, et effectivement c'est au moment où Mr K. lui dit, non pas qu'il la courtise ou qu'il l'aime, non pas même s'approche d'elle d'une façon intolérable pour une hystérique, c'est au moment où il lui dit : *Ich habe nichts an meiner Frau* qu'elle le gifle.

L'élément important c'est que Mr K. déclare à un moment quelque chose qui a un sens particulièrement vivant, si nous donnons ce terme de « rien » toute sa portée et tout son sens, la formule même allemande est particulièrement expressive. Il lui dit en somme quelque chose par où il se retire lui-même du circuit ainsi constitué, et qui dans son ordre s'établit ainsi



Dora peut bien admettre que son père aime en elle et par elle, ce qui est au-delà, Mme K., mais alors pour que Mr K. soit tolérable dans cette position, il faut qu'il occupe la fonction exactement inverse et équilibrante, à savoir que Dora elle, soit aimée par lui au-delà de sa femme, mais en tant que sa femme est pour lui quelque chose. Ce quelque chose c'est la même chose que ce rien qu'il doit y avoir au-delà, c'est à dire Dora dans l'occasion. S'il lui dit qu'il n'y a rien du côté de sa femme - ce *an* en allemand marque bien dans ce rapport

très particulier qu'il ne dit pas que sa femme n'est rien pour lui. Il n'y a rien. *An* est quelque chose que nous retrouvons sous mille locutions allemandes, la formule allemande qui lui est particulière montre que *an* est une adjonction dans l'au-delà de ce qui manque. C'est précisément ce que nous retrouvons ici - il veut dire qu'il n'y a rien après sa femme : ma femme n'est pas dans le circuit.

Qu'en résulte-t-il ? Dora ne peut pas tolérer cela, c'est à dire qu'il s'intéresse à elle, Dora, qu'en tant qu'il ne s'intéresse qu'à elle. Toute la situation du même coup est rompue. Si Mr K. ne s'intéresse qu'à elle, c'est que son père ne s'intéresse qu'à Mme K., et à ce moment-là, elle ne peut plus le tolérer. Pourquoi ?

Elle rentre pourtant bien aux yeux de Freud, dans une situation typique comme Monsieur Claude Lévi-Strauss l'explique dans les *Structures élémentaires de la parenté* : l'échange des liens de l'alliance consiste exactement en ceci : j'ai reçu une femme et je dois une fille. Seulement ceci qui est le principe même de l'institution de l'échange et de la loi, fait de la femme purement et simplement un objet d'échange, elle n'est intégrée là-dedans par rien.

Si en d'autres termes, elle n'a pas elle-même renoncé à quelque chose, c'est-à-dire précisément au phallus paternel conçu comme objet de don, elle ne peut rien concevoir subjectivement parlant qu'elle ne reçoive d'autres, c'est à dire d'un homme. Dans toute la mesure où elle est exclue de cette première institution du don et de la loi dans le rapport direct du don d'amour, elle ne peut vivre cette situation qu'en se sentant réduite purement et simplement à l'état d'objet. Et c'est bien ce qui se passe à ce moment-là. Dora se révolte absolument et commence à dire : mon père me vend à quelqu'un d'autre, ce qui est en effet le résumé clair et parfait de la situation, pour autant qu'elle est maintenue dans ce demi-jour.

En fait c'est bien une façon de payer si on peut dire la complaisance du mari, c'est-à-dire de Mr K., que de lui laisser mener dans une sorte de tolérance voilée cette courtisannerie à laquelle au long des années il s'est livré auprès de Dora.

C'est donc en tant que Mr K. s'est avoué comme étant quelqu'un qui ne fait pas partie d'un circuit où Dora puisse, soit l'identifier à elle-même, soit penser que elle, Dora, est l'objet de Mr K. au-delà de la femme par où elle se rattache à lui, c'est en tant que rupture de ces liens subtils et ambigus sans doute, mais qui ont dans chaque cas un sens et une orientation parfaite, qu'est entendue cette rupture de ces liens et que Dora ne trouve plus sa place dans le circuit que d'une façon extrêmement instable. Mais elle la trouve d'une certaine façon, et à chaque instant c'est en tant que rupture de ces liens que la situation se déséquilibre et que Dora se voit chue au rôle de pur et simple objet, et commence alors à entrer en revendication de ce quelque chose qu'elle était très disposée à considérer, qu'elle recevait jusqu'à présent, même par l'intermédiaire d'une autre, qui est l'amour de son père. A partir de ce moment là elle le revendique exclusivement, puisqu'il lui est refusé totalement.

Quelle différence apparaît entre ces deux registres et ces deux situations dans lesquelles respectivement sont impliquées l'une et l'autre, à savoir Dora et notre homosexuelle ?

Pour aller vite et terminer sur quelque chose qui fasse image, je vais vous dire ceci que nous confirmerons : s'il est vrai que ce qui est maintenu dans l'inconscient de notre homosexuelle c'est la promesse du père : tu auras un enfant de moi, et si ce qu'elle montre dans cet amour exalté pour la dame c'est justement, comme nous le dit Freud, le modèle de l'amour absolument désintéressé, de l'amour pour rien, ne voyez-vous pas que dans ce premier cas tout se passe comme si la fille voulait montrer à son père ce qu'est un véritable amour, cet amour que son père lui a refusé.

Sans doute il s'y est impliqué dans l'inconscient du sujet, sans doute parce qu'il trouve auprès de la mère plus d'avantages, et en effet cette relation est fondamentale dans toute entrée de l'enfant dans l'œdipe, c'est à savoir la supériorité écrasante du rival adulte. Ce qu'elle lui démontre, c'est comment on peut aimer quelqu'un, non pas seulement pour ce qu'il a, mais littéralement pour ce qu'il n'a pas, pour ce pénis symbolique qu'elle sait bien elle, qu'elle ne trouvera pas dans la dame, parce qu'elle sait très bien elle, où il se trouve, c'est à dire chez son père qui n'est pas, lui, impuissant.

En d'autres termes, ce que la « perversion » exprime dans ce cas, c'est qu'elle s'exprime entre les lignes, par contrastes, par allusions, elle est cette façon qu'on a de parler de tout autre chose, mais qui nécessairement par une suite rigoureuse des termes qui sont mis en jeu, implique sa contrepartie qui est ce qu'on veut faire entendre à l'autre.

En d'autres termes vous retrouvez là ce que j'ai appelé autrefois devant vous, au sens le plus large, la métonymie, c'est-à-dire faire entendre quelque chose en parlant de quelque chose de tout à fait autre. Si vous n'appréhendez pas dans toute sa généralité cette notion fondamentale de la métonymie, il est tout à fait inconcevable que vous arriviez à une notion quelconque de ce que peut vouloir dire la perversion dans l'imaginaire.

Cette métonymie est le principe de tout ce qu'on peut appeler dans l'ordre de la fabulation et de l'art, le réalisme. Car le réalisme n'a littéralement aucune espèce de sens. Un roman qui est fait d'un tas de petits traits qui ne veulent rien dire, n'a aucune valeur, si très précisément il ne fait pas vibrer harmoniquement quelque chose qui a un sens au-delà. Si les grands romanciers sont supportables, c'est pour autant que tout ce qu'ils s'appliquent à nous montrer trouve son sens, non pas du tout symboliquement, non pas allégoriquement, mais par ce qu'ils font retentir à distance. Et il en est de même pour le cinéma. De même la fonction de la perversion du sujet est une fonction métonymique.

Mais est-ce la même chose pour Dora qui est une névrotique ? C'est tout autre chose. A voir le schéma on constate que dans la perversion nous avons affaire à une conduite signifiante qui indique un signifiant qui est plus loin dans la chaîne signifiante, en tant qu'il lui est lié par un signifiant nécessaire. Dans le cas de Dora c'est en tant que Dora prise comme sujet se met à tous les pas

sous un certain nombre de signifiants dans la chaîne, c'est en tant que littéralement Mme K. est sa métaphore. Parce que Dora ne peut rien dire de ce qu'elle est, ni à quoi elle sert, ni à quoi sert l'amour. Simplement elle sait que l'amour existe, et elle en trouve une historisation dans laquelle elle trouve sa place sous la forme d'une question qui est centrée sur le contenu et l'articulation de tous ses rêves qui ne signifient rien d'autre la boîte à bijoux, etc.... C'est en tant que Dora s'interroge sur ce que c'est qu'être une femme qu'elle s'exprime comme elle s'exprime par des symptômes. Ces symptômes sont des éléments signifiants, mais pour autant que sous eux court un signifié perpétuellement mouvant qui est la façon dont Dora s'y implique et s'y intéresse. C'est en tant que métaphorique que la névrose de Dora prend son sens, et peut être dénouée. Et c'est justement d'avoir, lui Freud, introduit dans cette métaphore, et d'avoir voulu forcer l'élément réel qui dans toute cette métaphore tente à s'y réintroduire, en disant : ce que vous aimez c'est ceci précisément, que bien entendu quelque chose tend à se normaliser dans la situation par l'entrée en jeu de Mr K. Mais ce quelque chose reste à l'état métaphorique, et la preuve en est que si Freud peut bien en effet penser, avec cette espèce de prodigieux sens intuitif qu'il a des significations, qu'il y a quelque chose qui ressemble à une sorte d'engrossement de Dora, de quelque chose après la crise de rupture avec Mr K., c'est en effet une sorte d'étrange fausse-couche significative qui se produit. Freud croit neuf mois parce que Dora dit elle-même neuf mois, et elle avoue elle-même par là qu'il y a là comme une sorte de grossesse. Mais c'est en effet au delà de cela, après ce qu'il est normal d'appeler pour Dora, le délai d'accouchement, qu'il est significatif que Dora voie le dernier retentissement de ce quelque chose en quoi elle reste nouée à Mr K., et en effet nous trouvons là sous une certaine forme, l'équivalence d'une sorte de copulation qui se traduit dans l'ordre symbolique, et purement d'une façon métaphorique. Une fois de plus, le symptôme n'est là qu'une métaphore, qu'une tentative de rejoindre ce qui est la loi des échanges symboliques avec l'homme auquel on s'unit ou on se désunit.

Par contre l'accouchement qui se trouve aussi de l'autre côté, à la fin de l'observation de l'homosexuelle avant qu'elle vienne entre les mains de Freud, se manifeste de la façon suivante : brusquement elle se jette d'un petit pont de chemin de fer au moment où intervient une fois de plus le père réel pour lui manifester son irritation et son courroux, et que la femme qui est avec elle sanctionne en lui disant qu'elle ne veut plus la voir. La jeune fille à ce moment là se trouve absolument dépourvue de ses derniers ressorts, car jusque là elle a été assez frustrée de ce qui devait lui être donné, à savoir le phallus paternel, mais elle avait trouvé le moyen par la voie de cette relation imaginaire, de maintenir le désir. A ce moment-là avec le rejet de la dame elle ne peut plus rien du tout soutenir, à savoir que l'objet est définitivement perdu à savoir que ce rien dans lequel elle s'est instituée pour démontrer à son père comment on peut aimer, n'a même plus de raison d'être, et à ce moment là elle se suicide.

Mais Freud nous le souligne, ceci a également un autre sens : ça a le sens d'une perte définitive de l'objet, à savoir que ce phallus qui lui est décidément refusé, tombe, niederkommt. Ça a là une valeur de privation définitive, et en



même temps de mimique aussi d'une sorte d'accouchement symbolique. Et ce côté métonymique dont je vous parlais, vous le retrouverez là, car si cet acte de se précipiter d'un pont de chemin de fer au moment critique et terminal de ses relations avec la dame et le père, Freud peut l'interpréter comme une sorte de façon démonstrative de se faire elle-même cet enfant qu'elle n'a pas eu, et en même temps de se détruire dans un dernier acte significatif de l'objet, c'est uniquement fondé sur l'existence du mot *niederkommt* qui indique métonymiquement le terme dernier, le thème du suicide où s'exprime chez l'homosexuelle dont il s'agit, ce qui est le seul et unique ressort de toute sa perversion - et ceci conformément à tout ce que Freud a maintes fois affirmé concernant la pathogenèse d'un certain type d'homosexualité féminine - à savoir un amour stable et particulièrement renforcé pour le père.

## 9 - LEÇON DU 30 JANVIER 1957

Poursuivant nos réflexions sur l'objet, je vais vous proposer aujourd'hui ce qui s'en déduit à propos d'un problème qui matérialise cette question de l'objet d'une façon particulièrement aiguë, à savoir le fétiche et le fétichisme.

Vous y verrez qu'assurément les schémas fondamentaux que j'ai essayé de vous apporter ces derniers temps, et qui s'expriment tout spécialement dans ces affirmations paradoxales, que ce qui est aimé dans l'objet c'est ce dont il manque, et encore qu'on ne donne que ce qu'on n'a pas, que donc ce schéma fondamental qui implique la permanence du caractère constituant dans tout échange symbolique d'un au-delà de l'objet, par quelque sens que cet échange fonctionne, que cela nous permet de voir sous un jour nouveau, d'établir différemment ce que je pourrais appeler les équations fondamentales de cette perversion qui a pris un rôle exemplaire dans la théorie analytique et qui s'appelle le fétichisme.

Déjà dans les deux textes fondamentaux de Freud où est abordé cette question du fétichisme, qui s'étagent entre 1904 et 1927 - d'autres reprendront la question ultérieurement, mais ce sont les deux les plus précieux, l'un étant les *Trois essais sur la sexualité*, et l'autre l'article sur *Le fétichisme*<sup>29</sup> - Freud nous dit d'emblée que ce fétiche est le symbole de quelque chose, mais que, sans aucun doute, nous allons être déçus par ce qu'il va nous dire. On en a dit beaucoup sur ce fétiche depuis qu'on parle de l'analyse, et que Freud en parle. Ce quelque chose va être une fois de plus le pénis. Mais immédiatement après il souligne que ce n'est pas n'importe quel pénis. Et cette précision qu'il nous apporte ne semble guère avoir été exploitée dans ce qu'on peut appeler son fond structural, dans les suppositions fondamentales qu'elle implique naïvement à la lire pour la première fois. Ce fétiche, ce n'est pas n'importe quel pénis, pour tout dire ce n'est pas le pénis réel, c'est le pénis en tant précisément que la femme l'a, c'est à dire en tant exactement qu'elle ne l'a pas.

Je souligne le point oscillant autour duquel nous devons ici nous arrêter un instant, pour nous apercevoir de ce qui est ordinairement éludé et que nous ne devons pas éluder, et qui est celui-ci : pour quelqu'un qui ne se sert pas de nos clefs, c'est simplement une affaire de méconnaissance du réel. Simplement il s'agit du phallus que la femme n'a pas, et que pour des raisons qui tiennent au rapport douteux de l'enfant avec la réalité, tout simplement il faut qu'elle l'ait. Ceci qui est la voie commune, et qui d'habitude soutient toutes espèces de spéculations sur l'avenir, le développement, les crises du fétichisme, est précisément ce que j'ai pu contrôler par une lecture ample de tout ce qui a été écrit sur le fétichisme, et précisément ce qui conduit à toutes sortes d'impasses. Là, comme toujours je me suis efforcé de ne pas trop m'étendre dans cette espèce de forêt de la littérature analytique, car à la vérité il y a là quelque

---

<sup>29</sup> *Le fétichisme*, in *La vie sexuelle*, p. 133-138, P. U.F.

chose qui demanderait non seulement des heures, mais pour être fait efficacement, une lecture plus restreinte, car il n'y a rien de plus délicat, voire de fastidieux, comme de voir le point précis où une matière se dérobe, où l'auteur évite le point crucial d'une discrimination, de sorte que je vous en donne le résultat plus ou moins décanté pour une part de ce que je vous expose ici, et je vous demande de me suivre.

Le nerf différentiel de la façon dont doit être abordé, pour prendre sa juste position, pour éviter ces errances où les auteurs se trouvent au fur et à mesure des années conduits s'ils évitent ce point, c'est qu'il faut voir que ce dont il s'agit, ce n'est point d'un phallus réel en tant que comme réel il existe ou il n'existe pas, mais que c'est un phallus symbolique en tant qu'il est de la nature, pour parler de ce qui est du symbolique, de se présenter dans l'échange comme absence. Comme absence fonctionnant comme telle puisque tout ce qui peut dans l'échange symbolique se transmettre, c'est toujours quelque chose en tant que c'est autant absence que présence, qu'il est fait pour avoir cette sorte d'alternance fondamentale qui fait qu'étant apparu dans un point, il disparaît pour reparaître en un autre. Autrement dit, il circule laissant derrière lui le signe de son absence au point d'où il vient.

En d'autres termes, le phallus dont il s'agit, tout de suite nous le reconnaissons, c'est justement cet objet symbolique par quoi, non seulement s'établit ce cycle structural de menaces imaginaires qui limite la direction et l'emploi du phallus réel - c'est là le sens du complexe de castration, c'est en cela que l'homme est pris dans le complexe de castration - mais il y a un autre usage caché si on peut dire, par les fantasmes plus ou moins redoutables de la relation de l'homme aux interdits, en tant qu'ils portent sur l'usage du phallus, c'est sa fonction symbolique. Je veux dire le fait que c'est en tant qu'il est là ou qu'il n'est pas là, et uniquement en tant qu'il est là ou qu'il n'est pas là, que s'instaure la différenciation symbolique des sexes, autrement dit que spécialement pour la femme, c'est en tant que ce phallus, elle ne l'a pas symboliquement - mais n'avoir pas le phallus symboliquement, c'est en participer à titre d'absence, c'est l'avoir en quelque sorte - que ce phallus est toujours au-delà de toute relation entre l'homme et la femme, et que ce phallus qui peut faire à l'occasion l'objet d'une nostalgie imaginaire de la part de la femme, en tant qu'elle n'a qu'un tout petit phallus, ce n'est pas le seul qui entre en fonction pour elle.

En tant qu'elle est prise dans la relation intersubjective, il y a au - delà d'elle pour l'homme, ce phallus qu'elle n'a pas, c'est à dire le phallus symbolique qui existe là en tant qu'absence, pas seulement parce qu'elle n'en a qu'un tout petit insuffisant. C'est tout à fait indépendant de l'infériorité qu'elle peut ressentir sur le plan imaginaire, pour ce qu'elle a de participation réelle avec le phallus.

Si ce pénis symbolique que je plaçais l'autre jour dans le schéma propre de l'homosexuelle, joue un rôle, une fonction essentielle, et tellement essentielle dans son entrée dans l'échange symbolique que Freud nous disait, c'est en tant qu'elle n'a pas le phallus, - c'est à dire sur le plan symbolique aussi en tant qu'elle l'a, - en tant qu'elle entre dans la dialectique symbolique d'avoir ou

de n'avoir pas le phallus, c'est par là qu'elle entre dans cette relation ordonnée, symbolisée qu'est la différenciation des sexes, en tant qu'assurément elle est la relation inter-humaine en tant qu'assumée, c'est-à-dire en tant qu'elle est aussi disciplinée, typifiée, ordonnée, frappée d'interdits, marquée de la structure fondamentale de la loi de l'inceste par exemple. C'est ce que veut dire Freud quand il nous dit que c'est par l'intermédiaire de ce qu'il appelle l'idée de la castration chez la femme, et qui est justement ceci qu'elle n'a pas le phallus, mais qu'elle ne l'a pas symboliquement, donc qu'elle peut l'avoir, c'est par là qu'elle entre dans le complexe d'œdipe nous dit-il, alors que c'est par là que le petit garçon en sort.

En d'autres termes, nous voyons bien qu'est justifié d'une certaine façon, fondamentalement, structurellement parlant, l'androcentrisme qui marque la schématisation lévi-straussienne, les structures élémentaires de la parenté. Les femmes s'échangent entre les lignées fondées sur la lignée mâle, celle qui est choisie justement en tant qu'elle est symbolique, qu'elle est improbable. C'est un fait, les femmes s'échangent comme objet entre les lignées mâles, et elles y entrent par un échange qui est celui de ce phallus qu'elles reçoivent symboliquement, et en échange duquel elles donnent cet enfant qui pour elles prend fonction d'ersatz, de substitut, d'équivalent du phallus, et par quoi précisément elles introduisent dans cette généalogie symbolique patrocentrique, et en elle-même stérile, la fécondité naturelle.

Mais c'est en tant qu'elles se rattachent à cet objet unique, central qui est caractérisé par le fait qu'il n'est justement pas un objet, mais un objet ayant subi de la façon la plus radicale la valorisation symbolique, le phallus, c'est par l'intermédiaire de ce rapport au phallus qu'elles entrent dans la chaîne de l'échange symbolique, qu'elles s'y installent, qu'elles y prennent leur place et leur valeur. Ce qui s'exprime de mille façons une fois que vous l'avez vu, c'est à savoir qu'en fin de compte ce thème fondamental que la femme se donne, qu'est-ce qu'il exprime si nous le regardons de près, sinon ce besoin justement d'affirmer le don. Ici nous voyons l'expérience concrète, psychologique telle qu'elle nous est donnée, et tellement en cette occasion paradoxale, puisqu'en fin de compte dans l'acte de l'amour il est clair que c'est la femme qui reçoit réellement, elle reçoit bien plus qu'elle ne donne. Tout nous indique, et l'analyse à l'expérience a mis l'accent là-dessus, qu'il n'y a pas de position qui sur le plan imaginaire soit plus captatrice voire plus dévorante que la sienne. Et précisément si ceci est renversé dans l'affirmation contraire que la femme se donne, c'est précisément dans la mesure où symboliquement il doit en être ainsi, à savoir qu'elle doit donner quelque chose en échange de ce qu'elle reçoit, c'est-à-dire du phallus symbolique.

Voici donc le fétiche, nous dit Freud, représentant ce phallus en tant qu'absent, ce phallus symbolique.

Comment ne voyons-nous pas là tout de suite que s'il est indispensable que quelque chose de cet ordre se produise, qu'il y ait cette sorte de renversement initial pour que nous puissions comprendre des choses tout à fait paradoxales autrement, c'est-à-dire par exemple que c'est toujours le garçon qui est le fétichiste et jamais la fille. Si tout était sur le plan de la déficience imaginaire ou

même de l'infériorité imaginaire, il semble au premier abord que ce serait plutôt des deux sexes, dans celui où on est réellement privé du phallus que le fétichisme devrait le plus ouvertement se déclarer. Or il n'en est rien, le fétichisme est excessivement rare chez la femme, au sens propre et individualisé où il s'incarne dans un objet dont nous pouvons le considérer lui-même comme répondant d'une façon symbolique à ce phallus en tant qu'absent.

Tâchons de voir d'abord comment peut s'engendrer cette relation singulière à un objet qui n'en est pas un.

Le fétiche, nous dit l'analyste est un symbole. A cet égard, il est presque mis d'emblée sur le même pied que tout autre symptôme névrotique. S'il ne s'agit pas d'une névrose, d'une perversion, ça ne va pas tellement tout seul, c'est ainsi que les choses se classent nosographiquement parlant pour des raisons d'apparence clinique qui ont sans aucun doute une certaine valeur. Mais pour le confirmer dans la structure du point de vue de l'analyse, il faut y regarder d'assez près, et à la vérité bien des auteurs marquent quelque hésitation et vont jusqu'à le mettre à la limite des perversions et des névroses, précisément pour ce caractère spécialement électivement symbolique du fantasme crucial.

Arrêtons-nous donc un instant à ceci, à savoir qu'en partant du plus haut de la structure à cette position d'interposition qui fait que ce qui est aimé dans l'objet de l'amour, c'est quelque chose qui est au-delà, qui n'est rien sans doute, mais qui justement a cette propriété symbolique d'être là, et parce qu'il est symbole, de pouvoir être non seulement, mais de devoir être ce rien.

Qu'est-ce qui pour nous peut matérialiser, si on peut dire, de la façon la plus nette cette relation d'interposition qui fait que ce qui est visé est au-delà en somme de ce qui se présente, sinon quelque chose qui est vraiment une des images les plus fondamentales de la relation humaine au monde, qui est le voile, le rideau ? Le voile, le rideau devant quelque chose, qui est encore ce qui permet de mieux imaginer cette situation fondamentale de l'amour, on peut même dire justement qu'avec la présence du rideau, ce qui est au-delà comme masqué tend à se réaliser comme image si l'on peut dire. Sur le voile se peint l'absence, et ça n'est pas autre chose que la fonction d'un rideau, quel qu'il soit, le rideau prend sa valeur, son être et sa consistance d'être justement ce sur quoi se projette et s' imagine l'absence.

Le rideau si l'on peut dire, c'est l'idole de l'absence, et en fin de compte si ce n'est pas pour rien que le voile de Maya est la métaphore la plus communément en usage pour exprimer le rapport de l'homme avec tout ce qui le captive, cela n'est sans doute pas sans la raison qu'assurément le sentiment qu'il a d'une certaine illusion fondamentale dans tous les rapports de son désir, c'est bien là ce dans quoi l'homme incarne, idolifie son sentiment de ce rien qui est au-delà de l'objet de l'amour

Ce schéma fondamental est celui que vous devez garder à l'esprit si vous voulez situer d'une façon correcte les éléments qui entrent en jeu à quelque moment que nous considérions l'instauration de la relation fétichiste.

Le sujet donc est ici, et l'objet est cet au-delà qui n'est rien, ou encore le symbole, ou encore le phallus en tant qu'il manque à la femme. Mais dès que se place le rideau, sur ce rideau peut se peindre quelque chose qui dit : l'objet est au-delà, et c'est l'objet qui peut alors prendre la place du manque, et comme tel être aussi le support de l'amour, mais c'est en tant qu'il n'est justement pas le point où s'attache le désir. D'une certaine façon, ici le désir apparaît comme métaphore de l'amour, mais avec ce qui l'attache, à savoir l'objet en tant qu'illusoire, et en tant qu'il est valorisé comme illusoire.

Car le fameux **splitting** de l'ego quand il s'agit du fétiche, ce qu'on nous explique en nous disant que par le fétiche, par exemple la castration de la femme est à la fois affirmée, mais aussi qu'elle est niée, puisque le fétiche étant là c'est qu'elle n'a justement pas perdu ce phallus, mais qu'aussi du même coup on peut le - lui faire perdre, c'est-à-dire la châtrer, et l'ambiguïté de cette relation au fétiche est constante, et dans les symptômes sans cesse manifestée à tout instant - cette ambiguïté qui s'avère comme vécue, illusion à la fois soutenue, chérie comme telle et en même temps vécue dans ce fragile équilibre qui s'appelle l'illusion, qui est à chaque instant à la merci de l'écroulement ou du lever du rideau. C'est de ce rapport très strictement qu'il s'agit dans la relation du fétichiste à son objet.

En fait Freud, quand nous suivons son texte, le souligne, il parle de **Verleugnung** à propos de la position fondamentale de dénouement de cette relation au fétiche. Mais il dit aussi bien que c'est de la tenir debout, cette relation complexe, comme il parlerait d'un décor, qu'il s'agit - ce sont les termes de cette langue si imagée et si précise à la fois de Freud, qui ici prennent leur valeur. Il dit aussi : « *l'horreur de la castration s'est posée à elle-même dans cette création d'un substitut, d'un monument* ». Et il dit encore que ce fétiche c'est un trophée. Le mot trophée ne vient pas, mais à la vérité il est là, doublant le signe d'un triomphe, et maintes fois les auteurs à l'approche du phénomène typique du fétiche, parleront de ce par quoi le sujet héraldise son rapport avec le sexe. Ici Freud nous fait faire un pas de plus.

Observez que nous sommes toujours dans la structure. Pourquoi ceci se produit ? Pourquoi ceci est nécessaire ? Nous le verrons après, mais comme toujours on se presse trop, on va d'abord au pourquoi et on entre immédiatement dans une sorte de chaos pandémoniaque de toutes les tendances qui viennent là en foule expliquer ce pourquoi le sujet peut être plus ou moins loin de l'objet et se sentir arrêté, se sentir menacé, se sentir en conflit.

Voyons d'abord cette structure, la voici donc dans ce rapport d'au-delà et de voile qui est celui sur lequel on peut en quelque sorte s'imager, c'est-à-dire s'instaurer comme capture imaginaire, comme place du désir, cette relation à un au-delà qui est fondamental de toute instauration de la relation symbolique. Cette descente sur le plan imaginaire du rythme ternaire, sujet - objet - au-delà, qui est fondamental de la relation symbolique, cette projection dans la fonction du voile de la position intermédiaire de l'objet, c'est de cela qu'il s'agit.

Avant d'aller plus loin nous allons apercevoir un autre biais sous lequel il y a là aussi institution dans l'imaginaire d'un rapport symbolique. Nous ne sommes pas encore dans l'exigence qui fait que le sujet a besoin du voile. Ce second pas que je veux faire, le voici : vous y retrouverez ce que je vous ai dit la dernière fois à propos de la structure perverse comme telle.

Je vous ai parlé à ce propos de métonymie, ou d'allusion, ou de rapport entre les lignes. Ce sont là des formes élémentaires de la métonymie. Ici Freud nous le dit de la façon la plus claire, à l'emploi du mot métonymie près, ce qui constitue le fétiche, le quelque chose de symbolique, à savoir spécialement dans la dimension historique qui fixe le fétiche, qui le projette sur le voile, c'est ce quelque chose qui est le moment de l'histoire où l'image s'arrête. Je me souviens avoir autrefois employé la comparaison du film qui se fige soudain, c'est justement avant ce moment où ce qui est cherché dans la mère, c'est-à-dire ce phallus qu'elle a ou qu'elle n'a pas doit être vu en tant que présence-absence, en tant qu'absence-présence c'est le moment juste avant lequel la remémoration de l'histoire s'arrête et se suspend.

Je dis remémoration de l'histoire car il n'y a aucun autre sens à donner au terme souvenir-écran qui est si fondamental dans toute la phénoménologie, la conceptualisation freudienne. Le souvenir-écran n'est pas simplement un instantané, il est une interruption de l'histoire, un moment où elle se fige et où elle s'arrête et où donc du même coup elle indique la poursuite au-delà du voile de son mouvement. Le souvenir-écran est relié par toute une chaîne à l'histoire, il est un arrêt dans la chaîne et c'est en cela qu'il est métonymique, c'est que l'histoire de sa nature se continue en s'arrêtant là. Elle indique sa suite désormais voilée, sa suite absente, le refoulement, dit nettement Freud, dont il s'agit. Nous parlons de refoulement uniquement en tant qu'il y a chaîne symbolique, et si à propos d'un phénomène qui peut passer pour un phénomène imaginaire en tant que le fétiche est d'une certaine façon image, et image projetée, peut être désigné ici comme le point d'un refoulement, c'est que justement cette image n'est que le point limite entre l'histoire en tant qu'elle se continue et le moment à partir de quoi elle s'interrompt, elle est le signe, elle est le repère du point de refoulement.

Si vous lisez attentivement le texte de Freud, vous y verrez que la façon d'articuler les choses est la façon la plus claire de prendre à leur poids plein la place de toutes les expressions qu'il emploie. Ici, une fois de plus, nous voyons la distinction de la relation à l'objet d'amour et de la relation de frustration de l'objet. Ce sont là deux relations différentes : l'amour ici se transfère par une métaphore du désir qui s'attache à cet objet comme illusoire. Cependant la constitution de cet objet est autre chose, elle n'est pas métaphorique, elle est métonymique, elle est un point dans la chaîne de l'histoire, là où l'histoire s'arrête. Elle est le signe que c'est là que commence l'au-delà constitué par le sujet, et pourquoi ? Pourquoi est-ce là que le sujet doit constituer cet au-delà ? Pourquoi le voile est-il plus précieux à l'homme que la réalité ? Pourquoi l'ordre de cette relation illusoire devient-il un constituant essentiel, nécessaire de son rapport avec l'objet ? C'est cela qui est la question posée par le fétichisme.

Bien entendu à l'intérieur de ce que je viens de vous dire, et avant d'aller plus loin, vous pouvez voir toutes sortes de choses qui vous éclairent. Jusqu'à y compris par exemple le fait que Freud nous donne comme premier exemple d'une analyse de fétichiste cette merveilleuse histoire de calembour qui fait qu'un monsieur qui avait passé sa petite enfance en Angleterre et qui était venu se faire fétichiste en Allemagne, cherchait toujours un petit brillant sur le nez, qu'il voyait d'ailleurs, alors que ceci ne voulait rien dire d'autre que regardez le nez, lequel nez était lui-même bien entendu un symbole. Vous voyez bien là l'articulation, l'entrée en jeu dans ce point de projection qui se fait sur la voile de la chaîne historique en tant qu'elle peut contenir même une phrase toute entière, et bien plus encore une phrase dans une langue oubliée.

Quelles sont les causes de l'instauration de cette structure ? Là-dessus les grammairiens ne vous certifient rien, en tous cas ils sont depuis quelque temps embarrassés car à la vérité... moins nous pouvons perdre le contact avec la notion de l'articulation essentielle du rapport de la genèse du fétichisme avec le complexe de castration, d'une part, d'autre part il n'apparaît plus certain que dans les relations préœdipiennes - comme l'indique d'ailleurs la notion même que c'est la mère phallique qui est au centre - ce soit là l'élément et le ressort décisif. Qu'à conjoindre les deux choses, les auteurs sont plus ou moins à l'aise pour le faire. Observons simplement les aises d'ailleurs moyennes, que peuvent trouver les membres de l'Ecole anglaise grâce à l'existence du système de Madame Mélanie Klein qui - par la structuration qu'elle donne aux premières étapes des tendances orales, et particulièrement de leur moment le plus agressif, et en introduisant à l'intérieur même de ce moment la projection rétroactive et la présence du pénis paternel, c'est-à-dire en rétroactivant le complexe d'œdipe dans les premières relations avec les objets en tant qu'introjectables - évidemment donne plus facilement le matériel qui permettra en tout cas d'interpréter ce dont il s'agit.

Je ne me suis jamais lancé encore dans une critique exhaustive de ce que veut dire le système de Madame Mélanie Klein. Nous laisserons donc pour l'instant de côté ce qui peut là-dessus être amené par tel ou tel auteur pour nous en tenir à ce que nous avons, nous, amené ici au jour, en disant qu'en effet c'est par rapport à une relation fondamentale qui est celle de la relation entre l'enfant réel, la mère symbolique et son phallus à elle, imaginaire pour elle. C'est donc un schéma qu'il faut manier avec précaution, qu'autant qu'il se concentre sur un même plan, il répond à des plans divers, et qu'il entre en fonction à des étapes successives de l'histoire, car pendant longtemps bien entendu, l'enfant n'est pas en mesure de s'approprier la relation d'appartenance imaginaire qui fait la profonde division de la mère à son endroit. Et ce n'est que ce que nous allons ici, cette année, tenter d'élucider dans cette question. Nous sommes sur le chemin de voir comment et à quel moment ceci est pris par l'enfant, comment aussi ceci entre en jeu dans l'entrée de l'enfant lui-même dans cette relation à l'objet symbolique, en tant que c'est le phallus qui en est la monnaie majeure.



Ceci pose des questions chronologiques, temporelles, d'ordre et de succession qui sont celles que nous tentons d'aborder comme il est naturel, comme il est indiqué par l'histoire de la psychanalyse, par l'angle de la pathologie.

Que nous montrent ici les observations ? En les dépouillant de près, c'est très exactement autour et corrélativement à ce symptôme singulier qui met le sujet dans une relation élective à ce quelque chose qui est un fétiche autour de quoi gravite sa vie érotique, je dis gravite parce que si c'est justement l'objet fascinant, l'objet inscrit sur le voile, il est bien entendu qu'il conserve une certaine liberté de mouvement. Quand on analyse et qu'on ne fait pas simplement la description clinique, quand on prend une observation, on voit, et déjà Binet l'avait vu lui-même, des éléments que je vous ai déjà articulés aujourd'hui, à savoir par exemple ce point saisissant du souvenir-écran et de l'arrêt au bas de la robe de la mère, voire de son corset. On voit le rapport essentiellement ambigu d'illusion vécue comme telle, et comme telle d'ailleurs préférée du sujet à ce fétiche. On voit la fonction particulièrement satisfaisante d'un objet de lui-même inerte, et pleinement à la merci du sujet pour la manœuvre de ses relations érotiques. Tout cela se voit, mais il faut l'analyse pour voir d'un peu plus près ce dont il s'agit, à savoir ce qui se passe chaque fois que pour une raison quelconque le recours au fétiche fléchit, s'exténue, s'use, simplement se dérobe.

Ce que nous voyons dans le comportement amoureux, et plus simplement dans la relation érotique du sujet, se résume - et vous pourrez le contrôler à lire dans l'*International journal*, les observations de Mme Sylvia Payne, de M. Gillespie, de Mme Greenacre, de M. Dugmore Hunter<sup>30</sup> ou encore dans le *Psychoanalytic of the child* - dans une défense. Ceci a été aussi entrevu par Freud et est articulé dans notre schéma. Freud nous dit : le fétichisme c'est une défense contre l'homosexualité. Comme nous dit M. Gillespie la marge est extraordinairement mince. Bref, ce que nous trouvons dans les relations à l'objet amoureux qui organisent ce cycle chez le fétichiste, c'est une alternance d'identification à la femme en tant que pour lui le phallus imaginaire des expériences primordiales de la période oro-anale, est centré sur l'agressivité de la théorie sadique du coït dans lequel beaucoup des expériences que remet au jour l'analyse montrent une observation de la scène primitive perçue comme cruelle, agressive, violente, voire meurtrière.

C'est donc de l'identification à la femme comme affrontée à ce pénis destructeur, ou inversement de l'identification à ce phallus imaginaire de la part du sujet, qui le fait être pour la femme un pur objet, quelque chose qu'elle peut dévorer et détruire, à la limite. Mais c'est cette oscillation aux deux pôles de cette relation imaginaire primitive à laquelle l'enfant est confronté d'une façon brute, si on peut dire non encore instaurée dans sa légalité oedipienne

---

<sup>30</sup> Hunter D., Object relations changes in the analysis of a fetishist, I. J.P, 35, p. 302-303.

Gillespie W.H., A contribution to the study of Fetishism, I.J.P, 21, p. 401-415.

Notes on the analysis of sexual perversions, I.J.P, 33, p. 397 - 402.

Payne S., Some observations of the ego development of the fetishist, I.J. P, 20, p. 161 - 170

Greenacre P., Voir note 1 page 54, et aussi "Pre genital patterning, I.J.P, 33, p. 410-416.

par l'introduction du père comme sujet, comme centre d'ordre et possession légitime, c'est en tant qu'il est livré à cette oscillation bipolaire de la relation entre les deux objets, si l'on peut dire inconciliables, et qui de toute façon aboutit à une issue destructrice, voire meurtrière, c'est ceci qu'on trouve au fond des relations amoureuses chaque fois qu'elles tentent de s'ébaucher, de s'ordonner, chaque fois qu'elles se soulèvent dans la vie du sujet. Et c'est cela dont le sens, dans une certaine voie de comprendre l'analyse qui est précisément la voie moderne et qui sur ce point n'est pas sans constituer son propre chemin, c'est là que l'analyste va intervenir pour faire percevoir au sujet l'alternance de ses positions, en même temps que leur significations, c'est à dire introduire d'une certaine façon la distance symbolique nécessaire pour qu'il aperçoive le sens.

Ici les observations sont extrêmement fructueuses et risquent, quand elles nous montrent par exemple les mille formes que peut prendre l'actualité de la vie précoce du sujet, ce décomplètement fondamental qui fait que le sujet est livré comme tel à la relation imaginaire par la voie, soit de l'identification à la femme, soit de la place prise du phallus imaginaire, c'est à dire de toute façon dans une insuffisante symbolisation de la relation tierce. Par exemple très fréquemment, disent les auteurs, nous notons l'absence quelque fois répétée dans cette histoire, la carence comme on dit, du père comme présence, il part en voyage, à la guerre etc., bien plus encore un certain type de position quelque fois singulièrement reproduite dans le fantasme, qui est celle d'une immobilisation forcée, manifestée quelque fois par un ligotage du sujet qui a effectivement et réellement eu lieu. Il y en a un très bel exemple dans l'observation de Sylvia Payne à la suite d'une extravagante prescription médicale, un enfant avait été empêché de marcher jusqu'à l'âge de deux ans, il était maintenu par des liens effectifs dans son lit, et ceci n'était pas sans avoir quelque conséquence, jusqu'à y compris que le fait qu'il vécut ainsi étroitement surveillé dans la chambre de ses parents, le mette pour nous dans cette position exemplaire d'être tout entier livré à une relation purement visuelle, sans aucune ébauche de réaction musculaire venant de sa source, en présence de la relation de ses parents, assumée dans le style de rage et de colère que vous pouvez supposer.

Assurément des cas aussi exemplaires sont rares. Mais certains auteurs ont insisté sur le fait que certaines mères phobiques par exemple, et qui tiennent leur enfant à distance de leur contact, à peu près comme si c'était une source d'infection, ne sont certainement pas pour rien dans la prévalence donnée à la relation visuelle dans la constitution de la primitive relation à l'objet maternel.

Quoiqu'il en soit, bien plus instructif que tel ou tel exemple de viciation de la relation primaire est si l'on peut dire ce qui apparaît comme relation pathologique, qui se présente comme l'envers ou le complément de l'adhérence libidinale au fétiche. Le fétichisme est une classe qui nosologiquement englobe toutes sortes de choses, dont en quelque sorte notre intuition simplement nous donne l'indication de l'affinité de la parenté. Il est bien clair, par exemple, et nous ne nous y trompons pas que le fait que le sujet soit attaché à l'imperméable paraît de la même nature que s'il était attaché aux souliers.

Structuralement

parlant pourtant, cet imperméable contient par lui-même des révélations et indique une position un peu différente de celle du soulier ou du corset en tant qu'ils sont eux-mêmes à proprement parler et directement dans la position du voile entre le sujet et l'objet. Il est certain par contre que cet imperméable, comme toute espèce d'autre fétiche de vêtement plus ou moins enveloppant qui ont d'ailleurs en outre la qualité spéciale que comporte le caoutchouc, ont un trait très fréquemment rencontré qui ne manque pas de receler quelque dernier mystère qui s'éclairerait sans doute psychologiquement de la sensorialité, de ce que ce contact spécial du caoutchouc lui-même recèle peut-être quelque chose qui peut être plus facilement qu'autre chose la doublure de la peau, ou encore qui recèle des capacités d'isolement spéciaux.

Quoiqu'il en soit, de la structure même des rapports tels qu'ils se livrent dans un sens de l'observation analytiquement prise, on voit que l'imperméable joue là un rôle qui n'est pas exactement tout à fait celui du voile, mais bien plutôt ce quelque chose derrière quoi le sujet se centre, non pas devant le voile, mais comme derrière c'est-à-dire à la place de la mère, et plus spécialement adhérent à cette position d'identification à la mère où la mère a besoin d'être protégée, ici par l'enveloppement, et c'est cela qui donne la transition entre les cas de fétichisme et les cas de transfert. L'enveloppement est nettement une protection, et plus simplement non pas un voile, mais une égide dont s'enveloppe le sujet identifié au personnage féminin.

Autres relations typiques et véritables quelquefois particulièrement exemplaires, ce sont les explosions, voire quelquefois les alternances avec le fétichisme, d'un exhibitionnisme dans certains cas vraiment réactionnel. Ici c'est toujours à propos de quelque effort du sujet pour sortir de son labyrinthe, à propos de quelques mises en jeu du réel, qui met le sujet dans ces positions d'équilibre instable où se produit ce type de cristallisation ou de renversement de la position que je considère comme très manifestement illustrée par le schéma du cas d'homosexualité féminine, pour autant que nous y voyons à un moment par l'introduction de cet élément réel qu'est le père, les termes s'interchanger et ce qui était situé dans l'au-delà, le père symbolique, venir se prendre dans la relation imaginaire sous la forme de la position homosexuelle et exemplaire et démonstrative par rapport au père, que prend l'homosexuelle.

De même nous avons dans les observations de très jolis cas où l'on voit le sujet, pour autant qu'il a tenté dans certaines conditions de réalisation artificielle, de forçage du réel, d'accéder à une relation pleine, le sujet précisément à ce moment-là exprimer par son acting out, c'est-à-dire sur le plan imaginaire, ce qui était symboliquement latent à cette situation.

Exemple : le sujet qui va tenter pour la première fois un rapport réel, mais justement dans cette position d'expérience où il va là pour montrer si l'on peut dire ce qu'il est capable de faire et qui réussit, grâce à de l'aide de la part de la femme par exemple, plus ou moins bien, et qui dans l'heure exactement suivante, alors que rien jusqu'à présent ne laissait prévoir ces symptômes d'une possibilité pareille, se livre à une exhibition très singulière fort bien calculée, celle qui consiste à montrer son sexe au passage d'un train international, de sorte que personne, ne peut le prendre la main dans le sac. C'est donc d'avoir

été forcé en quelque sorte de donner issue à quelque chose, dont vous voyez que ce n'est justement que l'expression où la projection sur le plan imaginaire où ce quelque chose était implicite et contenu, à ce quelque chose dont il n'a pas lui-même compris tous les retentissements symboliques, à savoir l'acte qu'il venait de faire qui n'était en fin de compte que l'acte d'essayer de montrer, et simplement de montrer qu'il était capable comme un autre d'avoir une relation normale.

Nous retrouvons cette sorte d'exhibitionnisme réactionnel à plusieurs reprises dans des observations très voisines du fétichisme, ou même franchement d'actes délinquants en tant qu'ils sont des équivalences du fétichisme, on sent bien ce dont il s'agit ..... Il est très curieux de voir en même temps combien elle arrive à éviter le majeur et l'essentiel de la chose. Elle représente donc cet homme qui avait épousé une femme à peu près deux fois plus grande que lui, il en était vraiment la victime, l'horrible souffre-douleur, et un beau jour cet homme qui faisait de son mieux face à l'horrible situation, se trouve averti qu'il va être père, il se précipite dans un jardin public et commence à montrer son organe à un groupe de jeunes filles. Assurément Mme Schmideberg qui semble un peu trop anna-freudienne là-dedans, trouve là toutes sortes d'analogies avec le fait que déjà le père du garçon était quelqu'un d'un tant soit peu victime qui avait réussi à se dégager de la situation en se faisant un jour surprendre avec une bonne ce qui par l'intermédiaire de la revendication jalouse avait mis un peu sa femme à sa merci. Il semble néanmoins que rien n'est expliqué par quelque chose qui semble à Mme Schmideberg<sup>31</sup> un exemple d'un cas où elle a pu analyser une perversion. Il n'y a aucun besoin de s'en émerveiller car il ne s'agit pas de perversion du tout, et elle n'a pas fait d'analyse du tout, car elle laisse de côté le fait que tout de même c'est par un acte d'exhibition que le sujet à cette occasion s'est manifesté. Et il n'y a pas d'autre façon d'expliquer cet acte d'exhibition, que de se référer à ce mécanisme de déclenchement par quoi ce qui dans le réel vient en quelque sorte là de surcroît inassimilable symboliquement, tend à faire se précipiter ce qui est au fond de la relation symbolique, à savoir chez ce brave homme très exactement l'équivalence phallus-enfant, et que faute de pouvoir d'aucune façon assumer, croire même à cette paternité il est allé montrer l'équivalent de l'enfant au bon endroit, ce qui lui restait à ce moment là d'usage de son phallus.

---

<sup>31</sup> Schmideberg M., *Delinquants acts as perversions and fetishes*, I.J.P., 37, 1956, p. 422-424.

J'ai de temps en temps des échos de la façon dont vous recevez ce petit nouveau que j'apporte à chaque fois, du moins je l'espère.

La dernière fois j'ai fait un pas dans le sens de l'élucidation du fétichisme comme exemple particulièrement fondamental de la dynamique du désir, et spécialement de ce désir qui est celui qui nous intéresse au plus haut chef, pour la double raison que ce désir est celui auquel nous avons affaire dans notre pratique, à savoir pas un désir construit, mais un désir avec tous ses paradoxes. De même nous avons affaire à un objet avec tous ses paradoxes, d'autre part, il est clair que la pensée freudienne est partie de ces paradoxes, et en particulier pour le cas du désir elle est partie du désir pervers.

Il serait vraiment dommage de l'oublier dans cette tentative d'unification ou de réduction en face des théories les plus naïvement intuitives auxquelles peut se rapporter la psychanalyse d'aujourd'hui.

Pour reprendre les choses au niveau où nous les avons laissées la dernière fois, je dirais d'abord que ce petit pas que j'ai fait a surpris certains qui déjà se satisfaisaient assez de l'idée de la théorie de l'amour telle que je vous la présente, comme fondée sur le fait que ce à quoi le sujet s'adresse, c'est à ce manque qui est dans l'objet. Ceci avait fourni à certains déjà l'occasion de la perception, de la méditation qui en semblait suffisamment éclairante - quoiqu'ils aient quelque trouble à s'apercevoir qu'à ce rapport sujet-objet il y a un au-delà et un manque.

J'apportais la fois dernière une complication supplémentaire, à savoir encore un terme situé avant l'objet, le voile, le rideau, l'endroit de la projection imaginaire où apparaît quelque chose qui devient figuration de ce manque, et comme tel peut être le point offert, le support qui s'ouvre à quelque chose qui là justement prend son nom, le désir, mais le désir en tant que pervers. C'est sur le voile que le fétiche vient figurer précisément ce qui manque au-delà de l'objet.

Cette schématisation est destinée à instaurer ces plans successifs qui doivent vous permettre dans certains cas de vous y retrouver un peu mieux dans cette sorte de perpétuelle ambivalence et confusion, équivalence du oui avec le non, du dirigé dans un sens avec le dirigé exactement dans le sens contraire, avec tout ce dont malheureusement, l'analyse et l'analyste usent habituellement pour se tirer d'embarras, sous le nom d'ambivalence.

Tout à fait à la fin de ce que je vous ai dit la dernière fois à propos du fétichisme, je vous ai montré l'apparition comme d'une position complémentaire - et qui aussi bien apparaît dans les phases de la culture fétichiste, voire dans les tentatives du fétichiste pour rejoindre cet objet dont il est séparé par ce quelque chose, dont bien entendu lui-même ne comprend pas la fonction ni le mécanisme - de quelque chose qui peut s'appeler le symétrique, le répondant, le correspondant, le pôle opposé du fétichiste à savoir la fonction du transvestisme, c'est-à-dire ce en quoi le sujet s'identifie à ce qui est derrière le voile, et à cet objet auquel il manque quelque chose. Le transvestiste - les auteurs l'ont bien vu à l'analyse - est quelqu'un qui, comme ils le disent dans leur

langage, s'identifie à la mère phallique en tant que d'autre part elle voile ce manque de phallus.

Ce transvestisme nous fait aller très loin dans la question, car aussi bien n'avons nous pas attendu Freud pour aborder la psychologie des vêtements. Dans tout usage du vêtement il y a quelque chose qui participe de la fonction du transvestisme, et si l'appréhension immédiate, courante, commune de la fonction du vêtement est de cacher les pudeurs aux yeux de l'analyste, la question doit se compliquer un tant soit peu, spécialement s'il y a quelqu'un qui doit s'apercevoir du sens de ce qu'il dit quand il parle de la mère phallique. Les vêtements ne sont pas seulement faits pour cacher ce qu'on en a au sens d'en avoir ou pas, mais aussi précisément ce qu'on n'en a pas. L'une et l'autre fonction sont essentielles. Il ne s'agit pas essentiellement et toujours de cacher l'objet mais aussi bien de cacher le manque d'objet, simple application dans ce cas de la dialectique imaginaire de ce qui est trop souvent oublié, à savoir de cette fonction et de cette présence du manque d'objet.

Inversement, ce qui dans une sorte d'usage massif de la relation scopophilique, est toujours impliqué comme allant de soi, que le fait de se montrer est quelque chose qui est tout simple, qui est corrélatif de l'activité du voir, du voyeurisme, c'est aussi une dimension volontiers oubliée, qui est celle qui sait qu'on peut dire que le sujet ne se fait pas toujours et en toute occasion simplement voir, pour autant qu'il s'agit là de la relation corrélatrice et correspondante de cette activité de voir, de l'implication du sujet dans un souffle de capture visuelle. Il y a aussi dans la scopophilie cette dimension supplémentaire de l'implication qui est exprimée dans l'usage de la langue par la présence qui n'est qu'un signe du réfléchi, qui est celle aussi qui est impliquée dans la voie moyenne, dans d'autres formes du verbe, dans d'autres langues où elle existe, qui est de se donner à voir. Et si vous combinez l'une à l'autre de ces dimensions, ce que le sujet donne à voir dans tout un type d'activités qui sont là confondues avec la relation de voyeurisme - exhibitionnisme, ce que l'autre donne à voir en se montrant, c'est aussi autre chose que ce qu'il montre, et qui est noyé dans ce qu'on appelle massivement la relation scopophilique.

Les auteurs qui sont, sous leur apparente clarté, de très mauvais théoriciens, comme Fenichel, mais qui ne sont pas pour autant sans expérience analytique s'en sont très bien aperçus.

Si vous lisez les articles dont l'effort de théorisation aboutit à un échec désespérant, comme tel ou tel des articles de Fenichel, vous y trouvez quelquefois de fort jolies perles cliniques, et même une espèce de sentiment ou de pressentiment de tout un ordre de faits qu'il s'agit de grouper, et qui se groupent par une espèce de flair que l'analyste prend heureusement dans son expérience, autour d'un thème ou d'un rameau choisi de l'articulation analytique des relations imaginaires fondamentales. Vous voyez en effet, autour de la scopophilie du transvestisme, tout ce dans quoi l'auteur sent d'une façon plus ou moins obscure une parenté, une communauté de tiges groupées de faits qui se distinguent extrêmement bien les uns des autres.

Et en particulier c'est ainsi qu'en m'informant de toute cette vaste et fade littérature, nécessaire pour me rendre compte jusqu'à quel point les analystes ont pénétré dans une réelle articulation de ces faits, je me suis intéressé récemment à un article de Fenichel paru dans le *Psychoanalytical journal* sur ce qu'il appelle l'équation girl = phallus. Lui-même nous a autorisé à le faire à propos des équivalences dans la série des équations bien connues, fèces - enfant - pénis, c'est en effet une équation intéressante qui n'est pas sans rapport avec l'équation que Fenichel essaie de nous proposer, l'équation girl = phallus<sup>32</sup>.

On voit bien à ce propos se manifester un manque d'orientation qui nous laisse à tout instant pour donnée une logique, exemple du manque d'orientation de certaines analyses théoriques. Nous voyons là une série de faits groupés autour de ces rencontres analytiques qui font que dès l'abord, l'enfant peut être tenu pour équivalent, pour égaler dans l'inconscient du sujet, spécialement féminin, le phallus. C'est-à-dire qu'en somme là est le phylum de tout ce qui se rattache au fait que l'enfant soit donné à la mère comme une sorte de substitut, d'équivalent même du phallus.

Mais à côté de cela il y a bien d'autres faits, et le fait qu'ils soient rassemblés dans la même parenthèse avec cet ordre de faits est assez surprenant. Quand j'ai parlé de l'enfant, il ne s'agissait pas spécialement de l'enfant féminin, mais ici l'article vise très spécifiquement la fille, et assurément, il faut qu'il parte d'un certain nombre de traits bien connus dans la spécificité fétichiste ou quasi fétichiste de certaines perversions interprétées comme l'équivalent du phallus du sujet. C'est là quelque chose qui est de l'ordre des données analytiques, que la fille elle-même, et d'une façon générale l'enfant, puisse se concevoir elle-même, manifester par son comportement qu'elle se pose comme l'équivalent du phallus, à savoir qu'elle vit la relation sexuelle comme étant cette relation qui fait qu'elle-même apporte au partenaire masculin son phallus, qu'elle se situe quelquefois jusque dans les détails de sa position amoureuse privilégiée, comme quelque chose qui vient s'accoler, se pelotonner en un certain coin du corps de son partenaire. Voilà encore un autre genre de fait qui ne peut pas manquer de nous retenir et de nous frapper.

Dans certains cas, aussi bien le sujet masculin se donne à la femme lui-même comme étant ce quelque chose qui lui manque, et lui apportant comme tel le phallus à titre de ce qui lui manque imaginativement parlant. C'est vers tout cela que semble pointer l'ensemble des faits ici mis en relief.

Mais on peut voir aussi dans la façon de les rapprocher, de les mettre tous dans une même équation, que l'on rassemble là des faits d'un ordre extrêmement différents, puisque dans ces quatre ordres de relations que je viens de dessiner, le sujet n'est absolument pas dans le même rapport avec l'objet, soit qu'il apporte, soit qu'il donne, soit qu'il désire, soit auquel même il se substitue. Une fois que nous avons l'attention attirée vers ces registres, nous ne pouvons

---

<sup>32</sup> Fenichel O., *Scotophilic instinct and identification*, I.J.P., 18, p. 6-34.

pas ne pas voir que c'est bien au-delà d'une simple exigence théorique qu'un auteur regroupe l'équivalence ainsi instituée, que la petite fille puisse être l'objet d'un attachement prévalent pour tout un type de sujets, qu'une fonction mythique, si l'on peut dire, ne puisse se dégager à la fois de ces mirages pervers et de toute une série de constructions littéraires que nous pouvons grouper selon les auteurs, sous des chefs plus ou moins illustres.

Certains ont voulu volontiers parler d'un type *mignon*. Vous connaissez tous cette création de *Mignon*, cette bohémienne à la position bissexuée, comme très nettement Goethe le souligne lui-même, et qui vit avec une sorte de protecteur du type à la fois énorme et brutal, et manifestement super-paternel qui s'appelle Hafner. Il lui sert en somme de serviteur supérieur, mais en même temps elle est pour lui d'un grand besoin. Goethe dit quelque part en parlant de ce couple : « *Hafner dont elle a le plus grand besoin, et Mignon sans laquelle il ne peut rien faire* ». Nous retrouvons là une sorte de couple entre ce qu'on peut dire la puissance à l'état massif, brutal, incarné, et d'autre part ce quelque chose sans quoi la puissance est dépourvue d'efficacité, ce qui manque à la puissance elle-même, et ce qui est en fin de compte le secret de sa véritable puissance, c'est-à-dire ce quelque chose qui n'est rien qu'un manque, qui est le dernier point où vient se situer la fameuse magie, toujours aussi attribuée d'une façon si confuse dans la théorie analytique à l'idée de la toute puissance.

S'il y a quelque chose déjà qui n'est pas, contrairement à ce qu'on croit, dans le sujet, la structure de l'omnipotence, mais qui, comme je vous l'ai dit, est dans la mère, c'est-à-dire dans l'Autre primitif - c'est l'Autre qui est tout-puissant, mais en plus derrière ce tout-puissant il y a en effet ce dernier manque auquel est suspendue sa puissance - je veux dire que dès que le sujet aperçoit dans l'objet dont il attend la toute-puissance ce manque qui le fait lui-même un puissant, c'est encore au delà qu'est reporté le dernier ressort de la toute-puissance. A savoir là où quelque chose n'existe pas, au maximum qui en lui n'est rien que le symbolisme du manque, que fragilité, que petitesse. C'est là que le sujet a à situer le secret, le vrai ressort de la toute-puissance, et c'est pour cela que ce type que nous appelons aujourd'hui le type *mignon*, mais qui est reproduit dans la littérature à un très grand nombre d'exemplaires, est pour nous intéressant.

Il y a trois ans, j'étais sur le point d'annoncer une conférence sur *Le diable amoureux* de Cazotte. il y a peu de choses aussi exemplaires de la plus profonde divination de la dynamique imaginaire que j'essaye de développer devant vous et spécialement aujourd'hui. Je m'en suis souvenu comme d'une illustration majeure qui vient l'accentuer, pour donner le sens de cet être magique au-delà de l'objet auquel peut s'attacher toute une série de fantasmes idéalisants.

Il s'agit d'un conte qui commence à Naples, dans une caverne où l'auteur se livre à l'évocation du diable, qui ne manque pas, après les formalités d'usage d'apparaître sous la forme d'une formidable tête de chameau pourvue tout spécialement de grandes oreilles, et il lui dit avec la voix la plus caverneuse qui soit : « *Que veux tu ?* », **Che vuoi ?** Je crois que cette interrogation fondamentale est bien ce qui nous donne de la façon la plus saisissante la fonction du Surmoi. Mais l'intérêt n'est pas que cette image du Surmoi trouve ici une illustration



saissante, c'est de voir que c'est le même être qui est supposé se transformer immédiatement une fois le pacte conclu, en un petit chien qui, par une transition qui ne surprend personne, devient un ravissant jeune homme, puis une ravissante jeune fille, les deux d'ailleurs ne cessant pas jusqu'à la fin de s'entremêler dans une ambiguïté parfaite et de devenir pour un temps pour celui qui est le narrateur de la nouvelle la source surprenante de toutes les félicités, de l'accomplissement de tous les désirs, de la satisfaction à proprement parler magique de tout ce qu'il peut souhaiter. Le tout cependant dans une atmosphère de fantasme, d'irréalité dangereuse, de menace permanente qui ne manque pas de donner son accent à son entourage, et se résolvant à la fin à la façon d'un immense mirage dans une rupture catastrophique de cette course de plus en plus accélérée et folle, qui représente la relation avec le personnage aimé qui a un nom significatif, mais dont je ne me souviens pas. Tout ceci se termine par une sorte de dissipation catastrophique du mirage au moment où le sujet retourne au château de sa mère, comme il convient.

Un autre roman, de Latouche, *Fragoletta*, présente un curieux personnage nettement transvestiste, puisque jusqu'au bout et sans que rien ne soit finalement mis à jour, si ce n'est pour le lecteur, il s'agit d'une fille qui est un garçon et qui joue un rôle fonctionnellement analogue à celui que je viens de décrire pour être ce type *mignon*, avec des détails et des raffinements qui aboutissent à un duel au cours duquel le héros du roman lui-même tue le personnage de Fragoletta qui à ce moment là se présente à lui comme garçon, sans qu'il la reconnaisse et montrant bien là l'équivalence d'un certain objet féminin avec l'autre en tant que rival, le même autre qui est celui dont il s'agit quand Hamlet tue le personnage du frère d'Ophélie.

Nous voici en présence d'un personnage fétiche, ou fée - c'est le même mot fondamentalement, les deux se rattachant à *feitiço* en portugais, puisque c'est là qu'historiquement le mot fétiche est né, ce n'est rien d'autre que le mot factice - d'un être féminin ambigu qui représente lui-même, et qui incarne en quelque sorte au-delà de la mère, le phallus qui lui manque, et l'incarne d'autant mieux qu'il ne le possède lui-même pas, mais plutôt qu'il est tout entier engagé dans sa représentation. Nous voilà en présence d'une fonction de plus de la relation énamourante des voies perverses du désir, qui peuvent être là exemplaires à nous éclairer sur les positions qu'il s'agit de distinguer quand nous l'analysons.

Nous voici donc conduits à poser enfin la question de ce qui est sous-jacent, perpétuellement mis en cause par cette critique même, à savoir la notion d'identification qui est latente, présente, émergente à tout instant, puis redisparaissant dans l'œuvre de Freud depuis l'origine, puisqu'il y a déjà des implications des identifications dans *La science des rêves*, et qui atteint son point d'explication majeur au moment où Freud écrit *Psychologie des masses et analyse du moi* dans lequel il y a un chapitre expressément consacré à l'identification.

Ce chapitre a pour propriété de nous montrer, comme il arrive très souvent et comme c'est la valeur de l'œuvre de Freud de nous le montrer, la plus grande

perplexité chez l'auteur. Il y a un article où Freud nous avoue son embarras voire son impuissance à sortir du dilemme posé par l'ambiguïté perpétuelle qui se pose à lui entre deux termes qu'il précise, à savoir identification et choix de l'objet. Les deux apparaissant dans tellement de cas comme se substituant l'un à l'autre avec le plus déconcertant pouvoir de métamorphose, de façon telle que la transition même n'en est pas saisie, avec la nécessité pourtant évidente de maintenir la distinction des deux, car comme il le dit, c'est autre chose d'être du côté de l'objet ou du côté du sujet. Si un objet devient objet de choix, il est bien clair que ce n'est pas la même chose que s'il devient support de l'identification du sujet.

C'est là quelque chose de formidablement instructif en soi, et qui d'ailleurs aussitôt porte comme instruction la déconcertante facilité avec laquelle chacun semble s'en accommoder, et use de façon strictement équivalente de l'un et de l'autre au côté observation et théorisation, sans en demander plus. Quand on en demande plus, on produit un article comme celui de Gustave Hans Gravel : *Les deux espèces de mécanismes d'identification*, dans Imago, 1937, qui est bien la chose la plus étourdissante qu'on puisse imaginer, car tout est résolu pour lui semble-t-il, avec la distinction de l'identification active et de l'identification passive. Quand on y regarde de près il est impossible de ne pas voir - d'ailleurs lui-même s'en aperçoit - les deux pôles actif et passif dans chaque espèce d'identification, de sorte qu'il nous faut bien revenir à Freud, et en quelque sorte reprendre point par point la façon dont lui-même articule la question. Le chapitre VIII de cet ouvrage *Psychologie collective et analyse du moi*<sup>33</sup> succède immédiatement au chapitre VII qui est à proprement parler celui de l'identification, et il commence par une phrase qui remet tout de suite dans l'atmosphère de quelque chose d'autrement pur que ce que nous lisons d'habitude :

« L'usage linguistique reste, même dans ses caprices, toujours fidèle à une réalité quelconque ».

Je voudrais relever au passage comment dans le chapitre précédent, Freud a parlé de l'identification. Il commence en parlant de l'identification au père comme d'un exemple, celui par où nous entrons de la façon la plus naturelle dans ce phénomène. Nous arrivons au deuxième paragraphe, et voici un exemple des mauvaises traductions françaises des textes de Freud. Nous lisons dans le texte allemand :

« *En même temps que cette identification avec le père, peut-être aussi bien un peu plus tôt...* », ce qui est traduit par « *un peu plus tard* ». A ce moment le petit garçon commence à diriger vers sa mère ses désirs libidinaux, et on peut se demander avec cette traduction si l'identification au père ne serait pas préalable.

---

<sup>33</sup> *Psychologie collective et analyse du moi*, p. 134, 126, 137-138, Payot.

Nous en retrouvons un autre exemple dans le passage auquel je veux en venir ce matin et que je vous ai choisi comme le plus condensé et le plus propre à vous montrer ce que j'ai appelé les perplexités de Freud. Il s'agit de l'état amoureux dans ses rapports avec l'identification, l'identification, fonction plus primitive, pour suivre le texte de Freud, plus fondamentale en tant qu'elle comporte un choix de l'objet, mais un choix de l'objet qui ne manque pas de devoir être articulé d'une façon qui est elle-même très problématique. Ce choix de l'objet si profondément lié par toute l'analyse freudienne au narcissisme, cet objet qui est une sorte d'autre moi dans le sujet, pour aller plus loin que l'on peut aller dans le sens que Freud articule parfaitement, c'est donc de ça qu'il s'agit : comment articuler cette différence de l'identification avec la **Verliebtheit** dans ses formations les plus élevées, au sens semble-t-il les plus pleines, due l'on appelle fascination, appartenance amoureuse, dans ses manifestations les plus élevées connues sous le nom d'inféodation, ou d'appartenance amoureuse qu'il est facile de décrire.

Nous lisons dans la traduction française

« Dans le premier cas, le moi s'enrichit des qualités de l'objet, s'assimile celui-ci... » A la vérité, il faut lire simplement ce que Ferenczi dit, à savoir : « s'introjecte », et c'est là la question de l'introjection dans ses rapports avec l'identification.

« Dans le second cas, il s'appauvrit, s'étant donné tout entier à l'objet, s'étant effacé devant lui... » traduit l'auteur français.

Ce n'est pas tout à fait ce que dit Freud

« Cet objet qu'il a posé à la place de son élément constituant... »

Ceci est tout à fait effacé dans cette phrase dont on ne voit pas qu'elle traduise une chose si articulée par « s'étant effacé devant lui ». Ici, Freud s'arrête sur cette opposition entre ce que le sujet introjecte et dont il s'enrichit, et d'autre part ce quelque chose qui lui prend quelque chose de lui-même et qui l'appauvrit, car un instant il s'est arrêté longuement auparavant sur ce qui se passe dans l'état amoureux comme étant ce quelque chose où le sujet de plus en plus se dépossède au bénéfice de l'objet aimé de tout ce qui est de lui-même, qui devient littéralement pris d'humilité, d'une complète sujétion par rapport à l'objet de son investissement.

Freud ici articule que cet objet au bénéfice duquel il s'appauvrit, est celui-là même qu'il place à la place de son élément constituant le plus important. C'est l'approche que Freud fait du problème, il la poursuit en revenant en arrière, car Freud ne nous ménage pas ses mouvements, il s'avance et s'aperçoit que ce n'est pas complet, il va revenir et dire : cette description fait apparaître des oppositions qui en réalité n'existent pas au point de vue économique.

« Au point de vue économique, il ne s'agit ni d'enrichissement, ni d'appauvrissement, car même l'état amoureux extrême peut être conçu comme une introjection de l'objet dans le moi. »

La distinction suivante porterait peut-être sur des points essentiels

« Dans le cas d'identification, l'objet se volatilise et disparaît pour reparaître dans le moi, lequel subit une transformation partielle d'après le modèle de l'objet disparu, dans l'autre cas l'objet constitué se trouve doté de toutes les qualités par le moi et à ses dépens. »

C'est ce que nous dit le texte français.

Pourquoi l'objet se volatiliserait-il et disparaîtrait-il pour reparaître dans le moi après avoir subi une transformation partielle d'après le modèle de l'objet disparu ? Il vaut mieux se reporter au texte allemand

« Peut-être qu'une distinction autre serait l'essentiel, dans le cas de l'identification, l'objet a été perdu. »

C'est la référence à cette notion fondamentale que l'on retrouve tout le temps depuis le début de la notion de la formation de l'objet tel que Freud nous l'explique, la notion comme fondamentale de l'identification à l'objet perdu ou abandonné. Il ne s'agit donc pas d'objet qui se volatilise ni qui disparaît, car justement il ne disparaît pas.

« Il est alors de nouveau réérigé dans le moi, et le moi partiel se transforme partiellement d'après le modèle de l'objet perdu. Dans l'autre cas l'objet est demeuré conservé et comme tel est surinvesti de la part et aux dépens du moi. Mais cette distinction à son tour soulève une nouvelle réflexion : est-il bien sûr que l'identification suppose l'abandon de l'investissement de l'objet, ne peut-on aussi avoir une identification avec l'objet conservé ? Et avant que nous entrons dans cette discussion particulièrement épineuse, nous devons aussi un instant nous arrêter à cette considération que nous présentons qu'il y a une autre alternative dans laquelle peut se concevoir l'essence de cet état de choses, et qui est nommément que l'objet soit placé à la place du moi ou de l'idéal du moi. »

C'est un texte dont la démarche nous laisse fort embarrassés, il ne résulte semble-t-il, rien de bien net dans ces mouvements en avant et en arrière où manifestement Freud rend patent le fait que l'ambiguïté sur la place même que nous pouvons donner à l'objet dans ces différents moments d'aller et de retour autour desquels il se constitue comme un objet d'identification ou comme objet de la capture amoureuse, reste presque entier à l'état d'interrogation. Encore l'interrogation reste-t-elle posée, et c'est cela seulement que j'ai voulu vous mettre en relief, car nous nous trouvons là devant un des textes dont on ne peut pas dire que ce soit le texte testamentaire de Freud, mais c'est l'un de ceux où il est parvenu au sommet de son élaboration théorique.

Essayons donc de reprendre le problème à partir des repères que nous nous sommes donnés dans l'élaboration que nous tentons de faire ici des rapports de la frustration avec la constitution de l'objet. Il s'agit d'abord de concevoir le lien que nous établissons communément dans notre pratique, dans notre façon de parler, entre l'identification et l'introjection. Vous l'avez vu apparaître dès le début du morceau de Freud que je viens de vous lire.

Je vous propose ceci : la métaphore sous-jacente à l'introjection est une métaphore orale. Aussi bien qu'il s'agit d'introjection, d'incorporation - ce dans quoi on se laisse glisser le plus communément dans toutes les articulations qui

sont données dans l'époque kleinienne, par exemple de la fameuse constitution des objets primordiaux qui se divisent comme il convient en bons et mauvais objets, dans cette alternance de l'introjection des objets tenue pour être quelque chose de simple, donné dans ce quelque chose qui serait ce fameux monde primitif sans limites où le sujet ferait un tout de son propre englobement dans le corps maternel - l'introjection est tenue là pour une fonction strictement équivalente et symétrique de celle de la projection. Aussi bien voit-on dans l'usage qui en est fait que l'objet est perpétuellement dans cette espèce de mouvement, de passage du dehors vers le dedans, pour après être du dedans repoussé au dehors quand il est devenu à l'intérieur trop intolérable, qui laisse dans une symétrie parfaite introjection et projection.

C'est très précisément contre cet abus qui est très loin d'être un abus freudien que va s'élever entre autres choses ce que je vais essayer d'articuler devant vous. Je crois qu'il est strictement impossible de concevoir - je ne dis pas simplement la conceptualisation, quelque chose d'ordonné dans les pensées, mais dans la pratique, la clinique - de concevoir les liens qu'il y a entre les phénomènes tels que des impulsions orales manifestes, par exemple corrélatives de moments tournants de cette réduction symbolique de l'objet auxquels nous nous attachons de temps en temps avec plus ou moins de succès chez des patients, ce quelque chose qui fait apparaître des impulsions boulimiques à tel tournant de la cure d'un fétichisme, il est strictement impossible de concevoir cette évocation de la pulsion orale d'un certain moment, si nous nous tenons à la vague notion qui sera toujours dans ces cas à notre disposition : à ce moment là, le sujet régresse nous dira-t-on, parce que, bien entendu il est là pour cela. Pourquoi ? Parce qu'au moment où il est en train de progresser dans l'analyse, c'est-à-dire d'essayer de prendre la perspective de son fétiche, il régresse. On peut toujours le dire, personne ne viendra vous contredire.

Il est bien certain que l'évocation de la pulsion, comme chaque fois que la pulsion apparaît dans l'analyse ou ailleurs, doit être conçue par rapport à un certain registre, par rapport à sa fonction économique, par rapport au déroulement d'une certaine relation symboliquement définie. Et n'y a-t-il pas quelque chose qui nous permette de l'aborder, de l'éclairer dans le schéma primitif que je vous ai donné de l'enfant, entre la mère comme support de la première relation amoureuse - en tant que l'amour est quelque chose de symboliquement structuré, en tant qu'elle est l'objet d'appel, et donc objet autant absent que présent, la mère dont les dons sont signe d'amour et comme tels ne sont que tels et annulés de ce fait en tant qu'ils sont tout autre chose que signes d'amour - et d'autre part objet de besoin qu'elle lui présente sous la forme de son sein ? Ne voyez vous pas qu'entre les deux, c'est d'un équilibre et d'une compensation qu'il s'agit ? Chaque fois qu'il y a frustration d'amour, la frustration se compense par la satisfaction du besoin. C'est pour autant que la mère manque à son enfant qui l'appelle, qui s'accroche, qui s'accroche à son sein et qui en fait quelque chose de plus significatif que tout ce quelque chose dont tant qu'il l'a dans la bouche, et tant qu'il s'en satisfait, il ne peut pas être séparé, ce quelque chose aussi qui le laisse nourri, reposé, satisfait. Ici, la satisfaction du

besoin est à la fois la compensation, et je dirais presque, commence à devenir l'alibi de la frustration d'amour.

Dès lors, la valeur prévalente que prend l'objet, le sein dans l'occasion ou la tétine, est précisément fondée sur ceci : qu'un objet réel prend sa fonction en tant que partie de l'objet d'amour, il prend sa signification en tant que symbolique, il devient comme objet réel une partie de l'objet symbolique, la pulsion s'adresse à l'objet réel en tant que partie de l'objet symbolique. C'est à partir de là que s'ouvre toute compréhension possible de l'absorption orale, du mécanisme soi-disant régressif d'absorption orale en tant qu'il peut intervenir dans toute relation amoureuse. Car bien entendu, cet objet qui satisfait un besoin réel à cette époque de cet objet, à partir du moment où un objet réel a pu devenir élément de l'objet symbolique, tout autre peut satisfaire un besoin réel, peut venir se mettre à sa place, et au premier rang ce qui est déjà symbolisé, mais qui comme parfaitement matérialisé est aussi un objet, et peut venir prendre cette place, à savoir la parole.

C'est dans la mesure où la réaction orale à l'objet primitif de dévoration vient en compensation de la frustration d'amour, dans la mesure où ceci est une réaction d'incorporation, que le modèle, le moule est donné à cette sorte d'incorporation qui est l'incorporation de certaines paroles entre autres, et qui est à l'origine de la formation précoce de ce qu'on appelle le Surmoi. Ce que sous le nom de Surmoi, le sujet incorpore, c'est ce quelque chose analogue à l'objet de besoin non pas en tant qu'il est lui-même le don, mais en tant qu'il est le substitut à défaut du don, ce qui n'est pas du tout pareil.

C'est à partir de là qu'aussi bien le fait de posséder ou de ne pas posséder un pénis peut prendre un double sens, entrer par deux voies d'abord très différentes dans l'économie imaginaire du sujet, car le pénis peut situer un objet à un moment donné quelque part dans la lignée et à la place de cet objet qu'est le sein et la tétine, ceci est une chose. Et il est une forme orale d'incorporation du pénis qui joue son rôle dans le déterminisme de certains symptômes et de certaines fonctions.

Mais il est une autre façon dont le pénis entre dans cette économie, c'est non pas en tant qu'il peut être objet, si je puis dire, compensatoire de la frustration d'amour, mais en tant qu'il est justement au-delà de l'objet d'amour, qu'il manque à celui-ci. L'un, appelons-le ce pénis, avec tout ce qu'il comporte, c'est tout de même une fonction imaginaire pour autant que c'est imaginativement qu'il est incorporé. L'autre, c'est ce phallus en tant qu'il manque à la mère et qu'il est au-delà d'elle, au-delà de sa puissance d'amour, ce quelque chose qui lui manque et à propos duquel je vous pose la question depuis que j'ai commencé cette année ce séminaire : à quel moment le sujet découvre-t-il ce manque de façon telle qu'il puisse lui-même se trouver engagé à venir s'y substituer, c'est-à-dire à choisir une autre voie dans la retrouvaille de l'objet d'amour qui se dérobe, à savoir lui apporter lui-même son propre manque ?

Cette distinction est capitale, elle va nous permettre aujourd'hui de poser un premier dessin de ce qui est au moins exigible pour que ce temps se produise.

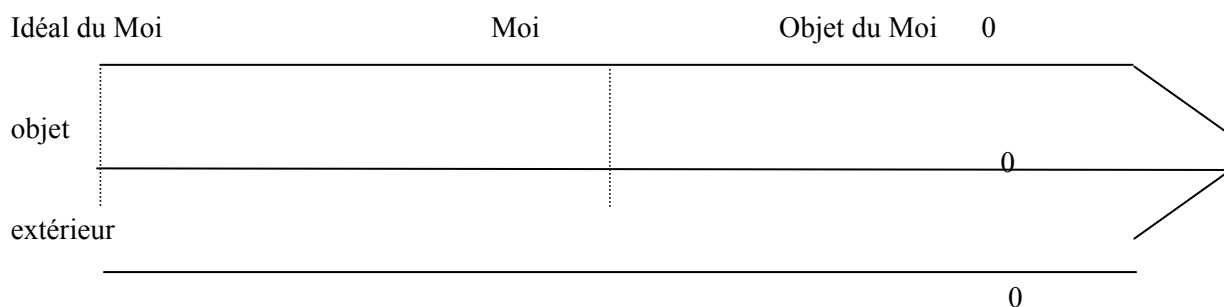
Nous avons déjà structuration symbolique, introjection possible, et comme telle la forme la plus caractérisée de l'identification freudienne primitive posée. C'est dans ce second temps que peut se produire la **Verliebtheit**. La **Verliebtheit** n'est absolument pas concevable, et elle n'est nulle part articulée, sinon dans le registre de la relation narcissique, autrement que la relation spéculaire telle que celui qui vous parle l'a définie et articulée. C'est en tant que à une date qui est datable, qui n'est nécessairement pas avant le sixième mois, se produit cette relation à l'image de l'autre - en tant qu'elle donne au sujet cette matrice autour de laquelle peut s'organiser pour lui ce que j'appellerais son incomplétude vécue, à savoir le fait qu'il est en défaut, qu'il peut à lui, lui manquer quelque chose par rapport à cette image qui se présente comme totale, comme non seulement comblante pour lui, mais comme source de jubilation pour lui, en tant qu'il y a une relation spécifique de l'homme à sa propre image - c'est en tant que l'imaginaire rentre en jeu, que sur la fondation de ces deux premières relations symboliques entre l'objet et la mère de l'enfant peut apparaître ceci, qu'à la mère comme à lui, il peut manquer imaginativement quelque chose, que quelque chose au-delà peut exister qui est un manque, dans la mesure où lui-même a l'appréhension et l'expérience dans la relation spéculaire d'un manque possible.

Ce n'est donc pas au-delà de la réalisation narcissique, et pour autant que commence à s'organiser cette allée et venue tensionnelle profondément agressive à l'autre autour duquel vont se noyauter, se cristalliser les couches successives de ce qui constituera le moi, que peut à ce moment s'introduire ce qui fait apparaître au sujet au-delà de ce qu'il constitue lui-même comme objet pour sa mère, que peut apparaître cette forme que de toute façon l'objet d'amour est lui-même pris, captivé, retenu dans quelque chose que lui-même, en tant qu'objet, n'arrive pas à étreindre, à savoir cette nostalgie, à savoir ce quelque chose qui se rapporte à son propre manque.

En fait tout ceci, au point où nous en sommes, repose sur le fait de transmission qui fait que nous supposons, parce que c'est l'expérience qui nous l'impose, et parce que c'est une expérience où Freud est resté complètement adhérent jusqu'au dernier moment de ses formulations, qu'aucune satisfaction par un objet réel quelconque qui vient s'y substituer ne parvient jamais à combler ce manque qui fait que dans la mère, à côté, la relation à l'enfant reste comme un point d'attache de son insertion imaginaire ce manque du phallus. Et c'est dans la mesure où l'enfant, le sujet, accède après le second temps de l'identification imaginaire spéculaire à l'image du corps comme telle et en tant qu'elle est à l'origine et qu'elle donne la matrice de son moi, c'est en tant qu'à partir de là, déjà il a pu réaliser ce qui manque à la mère. Mais c'est une condition, une exigence préalable de cette expérience spéculaire de l'autre comme formant une totalité par rapport à quoi il peut lui manquer quelque chose, que le sujet apporte au-delà de l'objet d'amour ce manque auquel il peut être amené lui-même à se substituer, auquel il peut se proposer comme étant l'objet qui le comble.

Je pense que vous vous gardez dans l'esprit ceci, c'est que je vous ai amenés jusqu'à l'achèvement, à la proposition d'une forme que vous devez simplement garder dans l'esprit pour que nous puissions exactement reprendre les choses et vous montrer, cette forme, à quoi elle répond d'ores et déjà. Ce que vous voyez se dessiner là, c'est une nouvelle dimension, une nouvelle propriété de ce qui vous est proposé dans l'actuel dans le sujet achevé, quand les fonctions sont différenciées, surmoi, idéal du moi, dans cette fonction de l'idéal du moi.

Il s'agit de savoir comme Freud l'a très bien vu et le dit à la fin de son article, ce que c'est que cet objet qui, dans la **Verlibtheit**, vient se placer à la place du moi ou de l'idéal du moi. Jusqu'à présent, parce que j'ai dû dans ce que je vous ai expliqué du narcissisme mettre l'accent sur la formation idéale du moi, je dis la formation du moi en tant que c'est une formation idéale, que c'est à partir de l'idéal du moi que le moi se détache, je ne vous ai pas assez articulé la différence qu'il y a, mais si vous ouvrez simplement Freud avec ses obscurités fécondes et ses schémas qui passent de mains en mains sans que personne ait songé un seul instant à les reproduire, que trouvez vous dans ce qu'il nous donne à la fin de ce chapitre ? Voilà où il place les mois des différents sujets<sup>34</sup>. Il s'agit de savoir pourquoi les sujets communient dans le même idéal. Il nous explique qu'il y a identification de l'idéal du moi avec des objets qui sont, là dans le texte tous ces objets sont supposés être le même, simplement si on regarde le schéma, on s'aperçoit qu'il a pris soin de relier ces trois objets qu'on pourrait supposer être le même, avec un objet extérieur qui est là derrière tous les objets.



Ne trouvez vous pas là une frappante indication d'une direction, une ressemblance avec ce que je suis en train de vous expliquer, à savoir que à propos du Ich-ideal, ce n'est pas simplement d'un objet qu'il s'agit, mais de quelque chose qui est au-delà de l'objet et qui vient se refléter dans ce cas, comme Freud le dit, non pas purement et simplement dans le moi, qui sans doute en ressent quelque chose, peut s'en appauvrir, mais dans quelque chose qui est dans ses soubassements mêmes, dans ses premières formes, dans ses premières exigences, et pour tout dire le premier voile qui se projette sous la forme de l'Idéal du moi.

<sup>34</sup> Schéma de Freud, p 139 in op. cité, p 133.



Je reprendrai donc la prochaine fois les choses au point où je les laisse : rapport de l'Idéal du moi, du fétiche, de l'objet en tant qu'il est l'objet qui manque, c'est-à-dire le phallus.

## 11 - LEÇON DU 27 FEVRIER 1957

J'ai l'intention de reprendre aujourd'hui les termes dans lesquels j'essaie pour vous de formuler cette refonte nécessaire de la notion de frustration, sans laquelle il est possible de voir toujours s'augmenter l'écart entre les théories dominantes actuelles dans la psychanalyse, et la doctrine freudienne, qui comme vous le savez, à mes yeux ne constitue rien moins que la seule formulation conceptuelle correcte de l'expérience que cette doctrine même a fondée.

Je vais essayer d'articuler quelque chose aujourd'hui qui sera peut-être un petit peu plus algébrique que d'habitude, mais c'est préparé par tout ce que nous avons fait précédemment. Avant de repartir, poncturons ce qui doit se dégager de certains des termes que nous avons été amenés jusqu'ici à articuler.

La frustration - telle que j'ai essayé de vous la situer dans le petit tableau triple, à savoir entre la castration dont on est parti dans l'expression analytique de la doctrine freudienne, et puis la privation où certains se réfèrent, ou disons qu'on la réfère diversement - la frustration dans son expérience fondamentale - et pour autant que la psychanalyse d'aujourd'hui la met au cœur de toutes les fautes qui se marqueraient dans leurs conséquences analysables, dans les symptômes à proprement parler qui sont de notre champ - la frustration dis-je, il est nécessaire pour nous que nous la comprenions, pour que nous puissions en faire un usage valable. Bien entendu, si le problème de l'expérience analytique l'a amenée au premier plan des termes en usage, ça ne peut pas être absolument là sans raison, si d'autre part sa prévalence modifie profondément l'économie de toute notre pensée en présence des phénomènes névrotiques, elle l'amène par certains côtés à des impasses.

C'est bien ce que je m'efforce de vous démontrer, avec succès j'espère, sur bien des exemples ; c'est ce que vous verrez encore plus démontré à mesure que vous vous mettrez à pratiquer plus la littérature analytique avec un oeil ouvert.

La frustration, posons d'abord qu'elle n'est pas le refus d'un objet de satisfaction au sens pur et simple. Satisfaction veut dire satisfaction d'un besoin : je n'ai pas besoin d'insister sur ceci. On ne pose rien d'habitude, quand on parle de frustration. Nous avons des expériences frustrantes, nous pensons qu'elles laissent des traces, nous usons de cela sans y regarder plus loin, nous oublions simplement que pour que les choses soient si simples, il conviendrait d'expliquer alors pourquoi le désir qui aurait été ainsi frustré répondrait à cette caractéristique, cette propriété que Freud, dès le début de son oeuvre, accentue d'une façon si forte, et dont je vous indique que tout le développement de son oeuvre est justement fait toujours pour interroger cette énigme, à savoir que le désir dans l'inconscient refoulé est indestructible.

Ceci est à proprement parler inexplicable dans la seule perspective du besoin, car il est certain que toute l'expérience que nous pouvons avoir de ce qui se passe dans une économie animale - ce qui est la frustration d'un besoin doit entraîner des modifications diverses plus ou moins supportables pour l'organisme - mais qu'assurément s'il y a une chose qui est bien évidente, et confirmée

par l'expérience, qu'elle ne doit pas engendrer, c'est en quelque sorte le maintien du désir comme tel. Ou l'individu succombe, ou le désir se modifie, ou il décline. Il n'y a en tous cas aucune cohérence qui s'impose entre la frustration et le maintien de la permanence, voire l'insistance - pour employer le terme que j'ai été amené à mettre au premier plan quand nous avons parlé de l'automatisme de répétition - l'insistance du désir.

Aussi bien Freud ne parle jamais de la frustration comme d'une **Versagung**, ce qui s'inscrit beaucoup plus adéquatement dans la notion de dénonciation, au sens où on dit dénoncer un traité, un retrait d'engagement. Et ceci est si vrai, que même à l'occasion on peut mettre la **Versagung** sur le versant opposé, la **Versagung** peut même vouloir dire promesse et rupture de promesse, qui ici se tiennent comme très souvent dans ces mots précédés de ce préfixe ver qui est en allemand si essentiel qu'il tient dans le choix des mots de la théorie analytique une place éminente.

Disons-le tout de suite, la triade : frustration – agression - régression est strictement, si elle est donnée comme cela, est bien loin d'avoir le caractère séduisant de signification plus ou moins immédiatement compréhensible. Il suffit de s'en approcher un instant pour s'apercevoir qu'elle n'est pas en elle-même compréhensible, qu'elle pose la question d'être compréhensible. Il n'y a aucune raison de ne pas donner n'importe quelle autre suite, c'est tout à fait au hasard que je vous dirais dépression, contrition, je pourrais en inventer bien d'autres. Il s'agit de poser la question des rapports de la frustration et de la régression. Ceci n'a jamais été fait d'une façon satisfaisante. Je dis que ça n'est point satisfaisant parce que la notion de régression elle-même dans cette occasion n'est pas élaborée.

La frustration donc, n'est pas un refus d'un objet de satisfaction et ce n'est pas à cela qu'elle tient. Elle est - et ici je me contente de remettre à la suite une série de formules qui ont déjà été travaillées ici, je suis donc relativement dispensé, sauf par allusions, de faire la preuve, je veux dérouler devant vous un enchaînement tel que vous puissiez en retenir les articulations principales, aux fins de vous en servir et de voir si elles servent - elle est originairement, puisque nous nous soumettons à cette voie de prendre les choses au départ, je ne dis pas dans le développement car ceci n'a plus le caractère d'un développement, mais dans la relation primitive de l'enfant avec sa mère, la frustration en elle-même n'est pensable - non pas comme n'importe quelle frustration, mais comme une frustration utilisable dans notre dialectique - que comme le refus de don en tant qu'il est lui-même symbole de quelque chose qui s'appelle l'amour.

En disant ceci, je ne dis rien qui ne soit en toutes lettres dans Freud lui-même. Le caractère fondamental de la relation d'amour avec tout ce qu'elle implique par elle-même d'élaboré, non pas au second degré, mais au troisième degré, n'implique pas seulement en face de soi un objet, mais un être. Ceci est dans Freud, dans maint passage, pensé comme étant la relation qui est au départ. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela ne veut pas dire que l'enfant a fait la philosophie de l'amour, qu'il a fait la distinction de l'amour ou du désir,

cela veut dire qu'il est déjà dans un bain qui implique l'existence de cet ordre symbolique, et que nous pouvons déjà en trouver dans sa conduite des preuves, c'est à savoir que certaines choses passent, qui ne sont concevables que si cet ordre symbolique est présent.

Ici nous avons toujours affaire à cette ambiguïté qui naît de ceci, que nous avons une science qui est une science de l'individu, une science du sujet, et nous succombons au besoin de prendre à partir du départ, dans le sujet nous oublions que le sujet en tant que sujet n'est pas identifiable à l'individu, que même si le sujet était détaché en tant qu'individu de tout l'ordre qui le concerne en tant que sujet, cet ordre existe. Autrement dit, que la loi des relations intersubjectives, du fait qu'elle gouverne profondément ce dont l'individu dépend, l'implique, qu'il en soit conscient ou pas, en tant qu'individu dans cet ordre.

En d'autres termes, loin de pouvoir même tenter de réussir cette tentative désespérée, pourtant tout le temps faite et refaite - je fais allusion à ces articles sur les phobies d'un nommé Mallet<sup>35</sup> qui veut nous faire comprendre comment à propos des phobies, et des phobies primitives, les premières relations de l'enfant avec le noir s'expliquent et en particulier comment du surgissement de ces angoisses, va sortir l'image du père. C'est une tentative que je peux bien en effet qualifier de désespérée, et qui ne peut se faire que grâce à des ficelles grosses comme le bras. L'ordre de la paternité existe, que l'individu vive ou ne vive pas. Les terreurs infantiles viennent prendre leur sens, articulé dans la relation intersubjective père-enfant, qui est profondément organisée symboliquement, et là elles forment si on peut dire le contexte subjectif dans lequel l'enfant va avoir sans aucun doute à développer son expérience, cette expérience qui à chaque instant est profondément prise, remaniée par cette relation intersubjective, rétroactivement remaniée, et dans laquelle il s'engage par une série d'amorces, qui ne sont amorces que pour autant que justement elles vont s'engager.

Le don lui-même implique tout le cycle de l'échange, il n'y a donc que parce qu'il y a une immense circulation de dons qui prennent tout l'ensemble intersubjectif du point de vue du sujet qui y entre et qui s'y introduit aussi primitivement que vous pouvez le supposer. Le don alors surgit d'un au-delà de la relation objectale, puisque justement il suppose derrière lui tout cet ordre de l'échange pour l'enfant qui va y entrer, et il ne va surgir de cet au-delà que dans son caractère qui est ce qui le constitue proprement symbolique, et qui fait que rien n'est donc qui ne soit constitué par cet acte qui l'a préalablement annulé, révoqué. C'est sur un fond de révocation que le don surgit et est donné.

C'est donc sur ce fond, et en tant que signe de l'amour annulé d'abord, pour reparaître comme pure présence, que le don se donne ou non à l'appel. Et je dirai même plus : j'ai dit appel qui est le premier plan, mais rappelez vous ce que j'ai dit au moment où nous faisons la psychose et où nous parlions de l'appel essentiel à la parole. J'aurais tort de m'en tenir là par rapport à la structure de la parole qui implique dans l'Autre que le sujet reçoit son propre

---

<sup>35</sup> Mollet J., *Contribution à l'étude des phobies*, Revue Française de Psychanalyse 1956, n° 1.2, p. 237-282.

message sous une forme inversée. Nous n'en sommes pas là, il s'agit de l'appel. Mais l'appel, si nous le maintenons isolé, le premier temps de la parole ne peut pas être soutenu isolément. C'est ce que l'image freudienne du petit enfant avec son **fort-da** nous montre. Si nous restons au niveau de l'appel, il faut qu'il y ait en face de lui son contraire, appelez-le le repère, c'est pour autant que ce qui est appelé peut être repoussé que l'appel est déjà fondamental et fondateur dans l'ordre symbolique, en tous cas est déjà une introduction totalement engagée dans l'ordre symbolique.

C'est précisément ceci en tant que ce don se manifeste à l'appel de ce qui est quand il n'est pas là, et quand il est là se manifeste essentiellement comme seulement - signe du don, c'est-à-dire en somme comme rien en tant qu'objet de satisfaction. Et quand il est là il est justement là pour pouvoir être repoussé en tant qu'il est ce rien. Le caractère donc fondamentalement décevant de ce jeu symbolique, c'est cela qui est l'articulation essentielle autour de laquelle et à partir de laquelle la satisfaction elle-même se situe et prend son sens.

Je ne veux pas dire naturellement qu'il n'y ait pas chez l'enfant, à l'occasion, cette satisfaction accordée où il y aurait pur rythme vital, mais je dis que toute satisfaction mise en cause dans la frustration y vient sur ce fond de caractère fondamentalement décevant de l'ordre symbolique, et qu'ici la satisfaction n'est que substitut, compensation : et ce, ce sur quoi l'enfant, si je puis dire, écrase ce qu'a de décevant en lui-même ce jeu symbolique dans la saisie orale de l'objet de satisfaction - le sein en l'occasion - de l'objet réel. Et en effet ce qui l'endort dans cette satisfaction, c'est justement sa déception, sa frustration, le refus qu'à l'occasion il a éprouvé, cette douloureuse dialectique de l'objet à la fois là et jamais là, à laquelle il s'exerce dans cette chose qui nous est symbolisée dans cet exercice généralement saisi par Freud comme étant l'aboutissement comme étant le jeu pur de ce qui est le fond de la relation du sujet au couple présenceabsence.

Bien entendu là, Freud le saisit à son état pur, à sa forme détachée, mais il reconnaît ce jeu de relation à la présence sur fond d'absence, à l'absence en tant que c'est elle qui constitue la présence. L'enfant donc, dans la satisfaction, écrase l'inassouvissement fondamental de cette relation, dans la saisie orale avec laquelle il endort le jeu. Il étouffe ce qui ressort de cette relation fondamentalement symbolique, et rien dès lors pour nous étonner que ce soit justement dans le sommeil qu'à ce moment-là se manifeste la persistance de son désir sur le plan symbolique, car je vous le souligne à cette occasion, même le désir de l'enfant dans ce rêve prétendu archi-simple qu'est le rêve infantile, le rêve de la petite Anna Freud, ce n'est pas ce désir lié à la pure et simple satisfaction naturelle. La petite Anna Freud dit « *framboise, flan* <sup>36</sup> ». Qu'est-ce que cela veut dire ? Tous ces objets là sont des objets transcendants, voire d'ores et déjà tellement entrés dans l'ordre symbolique que ce sont justement tous les objets interdits en tant qu'interdits. Rien ne nous force du tout à penser que la petite Anna Freud fut inassouvie ce soir là, bien au contraire. Ce qui se maintient dans le rêve comme un désir sans doute exprimé sans déguisement

---

<sup>36</sup> in *La science des rêves*, die Traumdeutung, p. 120, PUF.

certes, mais avec toute la transposition de l'ordre symbolique, c'est le désir de l'impossible ; et bien entendu si vous pouviez encore douter de la parole qui joue un rôle essentiel, je vous ferais remarquer que si la petite Anna Freud n'avait pas articulé cela en paroles, nous n'en aurions jamais rien su.

Mais alors que se passe-t-il au moment où la satisfaction en tant que satisfaction du besoin, entre ici pour se substituer à la satisfaction symbolique ? Puisqu'elle est là justement pour s'y substituer, de ce fait même, elle subit une transformation. Si cet objet réel devient lui-même signe dans l'exigence d'amour, c'est-à-dire dans la requête symbolique, il entraîne immédiatement une transformation. Je dis que l'objet réel prend ici valeur de symbole. Ce serait un pur et simple tour de passe-passe que de vous dire que de ce fait il est devenu symbole ou presque, mais ce qui prend accent et valeur symbolique, c'est l'activité qui met l'enfant en possession de cet objet, c'est son mode d'appréhension, et c'est ainsi que l'oralité devient non seulement ce qu'elle est, à savoir mode instinctuel de la faim porteuse d'une libido conservatrice du corps propre ..... de ce sur quoi Freud s'interroge. Quelle est cette libido, la libido de la conservation ou la libido sexuelle ? Bien sûr elle est cela en elle-même c'est même cela qui implique la destrudo mais c'est précisément parce qu'elle est entrée dans cette dialectique de substitution de la satisfaction à l'exigence d'amour, qu'elle est bien une activité érotisée : libido au sens propre, et libido sexuelle.

Tout ceci n'est pas simplement vaine articulation rhétorique, car il est tout à fait impossible de passer autrement qu'en les éludant, sur des objections que des gens pas très fins ont pu faire à certaines remarques analytiques, sur le sujet de l'érotisation du sein, par exemple Mr. Ch. Blondel<sup>37</sup>. Dans le dernier numéro des Etudes philosophiques fait à propos du commentaire de Freud Mme Favez-Boutonnier nous rappelle dans un de ses articles<sup>38</sup>, que Mr Ch. Blondel disait : je veux bien tout entendre, mais que font-ils du cas où l'enfant n'est pas du tout nourri au sein de sa mère, mais au biberon ? C'est justement à ceci que les choses que je viens de vous structurer répondent. L'objet réel, dès qu'il entre dans la dialectique de la frustration, n'est pas en lui-même indifférent, mais il n'a nul besoin d'être spécifique, d'être le sein de la mère, il ne perdra rien de la valeur de sa place dans la dialectique sexuelle, d'où il ressort l'érotisation de la zone orale, car ce n'est justement pas l'objet qui là-dedans joue le rôle essentiel, mais le fait que l'activité a pris cette fonction érotisée sur le plan du désir qui s'ordonne dans l'ordre symbolique.

Je vous fais également remarquer au passage que cela va si loin, qu'il y a possibilité pour jouer le même rôle qu'il n'y ait pas d'objet réel du tout, puisqu'il s'agit en cette occasion de ce qui donne lieu à cette satisfaction substitutive de la satisfaction symbolique. C'est ceci qui peut, et qui peut seul expliquer la véritable fonction de symptômes tels que ceux de l'anorexie mentale.

---

<sup>37</sup> Blondel Ch., *La psychanalyse*, p.150-15, Félix Alcan, Paris 1924.

<sup>38</sup> Favez-Boutonnier J., *La psychanalyse et les problèmes de l'enfance*, Etudes Philosophiques, 1956 n° 4 ; p. 628 - 633. *Psychanalyse et philosophie*, in Bulletin de la Société française de Philosophie, 1, janvier - mars 1955.

Je vous ai parlé de la relation primitive à la mère, qui devient au même moment un être réel, précisément en ceci que pouvant refuser indéfiniment, elle peut littéralement tout, et comme je vous l'ai dit, c'est à son niveau et non pas au niveau de je ne sais quelle espèce d'hypothèse d'une sorte de mégalomanie qui projetterait sur l'enfant ce qui n'est que l'esprit de l'analyste, qu'apparaît pour la première fois la dimension de la toute-puissance, la **Wirklichkeit** qui en allemand signifie efficacité et réalité, l'efficace essentiel qui se présente d'abord à ce niveau comme la toute-puissance de l'être réel, dont dépend absolument et sans recours, le don ou non don.

Je suis en train de vous dire que la mère est primordialement toute-puissante, et que dans cette dialectique nous ne pouvons pas l'éliminer pour comprendre quoi que ce soit qui vaille. C'est une des conditions essentielles. Je ne suis pas en train de vous dire avec Madame Mélanie Klein, qu'elle contient tout. C'est une autre affaire à laquelle je ne fais allusion qu'en passant, et dont je vous ai fait remarquer que l'immense contenant du corps maternel dans lequel se trouvent tous les objets fantasmatiques primitifs réunis, nous pouvons maintenant entrevoir comment c'est possible. Car que ce soit possible, c'est ce que Madame Mélanie Klein nous a généralement montré, mais elle a toujours été fort embarrassée pour expliquer comment c'était possible, et bien entendu c'est ce dont ne sont pas privés ses adversaires d'arguer, pour dire que là sans doute Madame Mélanie Klein rêvait. Bien entendu elle rêvait, elle avait raison de rêver car le fait n'est possible que par une projection rétroactive dans le sens du corps maternel, de toute la lyre des objets imaginaires. Mais ils y sont bien en effet puisque c'est du champ virtuel, néantisation symbolique que la mère constitue, que tous les objets à venir tireront chacun à leur tout leur valeur symbolique.

A prendre simplement à un niveau un peu plus avancé, un enfant vers l'âge de deux ans, il n'est pas du tout étonnant qu'elle les y trouve projetés rétroactivement, et on peut dire en un certain sens que comme tout le reste, puisqu'ils étaient prêts à y venir un jour, ils y étaient déjà.

Nous nous trouvons donc devant un point où l'enfant se trouve en présence de la toute-puissance maternelle. Puisque nous sommes au niveau de Madame Mélanie Klein, vous observerez que si je viens de faire une allusion rapide à ce qu'on peut appeler la position paranoïde, comme elle l'appelle elle-même, nous sommes déjà au niveau de la toute-puissance maternelle dans ce quelque chose qui nous suggère ce qu'était la position dépressive, car devant la toute-puissance nous pouvons soupçonner qu'il y a là quelque chose qui ne doit pas être sans rapport avec la relation à la toute-puissance, cette espèce d'anéantissement, de micromanie, qui bien au contraire de la mégalomanie, s'ébauche aux dires de Madame Mélanie Klein, à cet état.

Il est clair qu'il ne faut pas aller trop vite, parce que ceci n'est pas en soi donné par le seul fait que la venue au jour de la mère en tant que toute-puissante, est réelle. Pour que ceci engendre un effet dépressif, il faut que le sujet puisse réfléchir sur lui-même et sur le contraste de son impuissance. Ceci

nous permet de préciser aux environs de ce point, ce qui correspond à l'expérience clinique, puisque les environs de ce point nous mettent autour de ce sixième mois que Freud a relevé, et où d'ores et déjà se produit le phénomène du stade du miroir.

Vous me direz : vous nous avez enseigné qu'au moment où le sujet peut saisir son corps propre dans sa totalité, dans sa réflexion spéculaire, c'est plutôt un sentiment de triomphe qu'il éprouve, cet autre total où il s'achève en quelque sorte, et se présente à lui-même. En effet ceci est quelque chose que nous reconstruisons, et que d'ailleurs non sans confirmation de l'expérience, le caractère jubilatoire de cette rencontre n'était pas douteux. Mais n'oublions pas qu'autre chose est l'expérience de la maîtrise qui donnera un élément de splitting tout à fait essentiel de la distinction avec lui-même, et jusqu'au bout à la relation de l'enfant à son propre moi. Autre chose bien entendu est l'expérience de la maîtrise et de la rencontre du maître. C'est bien parce qu'en effet la forme de la maîtrise lui est donnée sous la forme d'une totalité à lui-même aliénée - mais de quelque façon étroitement liée à lui et dépendante - mais que cette forme une fois donnée, c'est justement devant cette forme dans la réalité du maître, c'est à savoir si le moment de son triomphe est aussi le truchement de sa défaite, et si c'est à ce moment que cette totalité en présence de laquelle il est cette fois, sous la forme du corps maternel, ne lui obéit pas. C'est très précisément donc en tant que la structure spéculaire réfléchie du stade du miroir entre enjeu, que nous pouvons concevoir que la toute-puissance maternelle n'est alors réfléchie qu'en position nettement dépressive, c'est à savoir le sentiment d'impuissance de l'enfant.

C'est là que peut s'insérer ce quelque chose à quoi je faisais allusion tout à l'heure, quand je vous ai parlé de l'anorexie mentale. On pourrait là aussi aller un peu vite, et dire que le seul pouvoir que le sujet a contre la toute-puissance, c'est de dire non au niveau de l'action, et faire introduire là la dimension du négativisme, qui bien entendu n'est pas sans rapport avec le moment que je vise. Néanmoins je ferais remarquer que l'expérience nous montre, et non sans doute sans raison, que ce n'est pas au niveau de l'action et sous la forme du négativisme, que la résistance à la toute-puissance dans la relation de dépendance, s'élabore, c'est au niveau de l'objet en tant qu'il nous est apparu sous le signe du rien, de l'objet annulé en tant que symbolique, c'est au niveau de l'objet que l'enfant met en échec sa dépendance, et justement en se nourrissant de rien, c'est même là qu'il renverse sa relation de dépendance en se faisant par ce moyen maître de la toute-puissance avide de le faire vivre, lui qui dépend d'elle, et dont dès lors c'est elle qui dépend par son désir, qui est à la merci par une manifestation de son caprice, à savoir de sa toute-puissance à lui.

Nous avons donc bien besoin de soutenir devant notre esprit, que très précocement, si l'on peut dire comme lit nécessaire à l'entrée en jeu même de la première relation imaginaire, sur lequel peut se faire tout le jeu de la projection de son contraire, nous avons besoin de partir de ceci d'essentiel que l'intentionnalité de l'amour, pour l'illustrer maintenant en termes psychologiques mais qui ne représentent qu'une dégradation par rapport au premier exposé que je



viens de vous en faire, cette intentionnalité constitue très précocement avant tout au-delà de l'objet, cette structuration fondamentalement symbolique impossible à concevoir, sinon en posant l'ordre symbolique comme déjà institué, et comme tel déjà présent. Ceci nous est montré par l'expérience. Très vite Mme Suzan Isaacs depuis très longtemps nous a fait remarquer qu'à un âge déjà très précoce, un enfant distingue d'un sévère de hasard, une punition. Avant la parole un enfant ne réagit pas de la même façon à un heurt et à une giflle.

Je vous laisse méditer ce que ceci implique. Vous me direz : c'est curieux, l'animal aussi, au moins l'animal domestique. Vous ferez peut-être une objection que je crois facile à renverser, mais qui pourrait être mise en usage comme un argument contraire. Cela prouve justement en effet que l'animal peut arriver à cette sorte d'ébauche qui le met par rapport à celui qui est son maître, dans des rapports d'identification très particuliers, à une ébauche d'au-delà, mais que c'est précisément parce que l'animal n'est pas inséré comme l'homme par tout son être dans un ordre de langage, encore qu'il arrive à quelque chose d'aussi élaboré que de distinguer le fait qu'au lieu de le taper sur le dos, on lui donne une correction, mais cela ne donne rien de plus chez lui.

Rappelons bien ceci encore, puisqu'il s'agit pour l'instant d'éclairer les contours. Vous avez peut-être vu sortir une espèce de cahier paru en 1939, comme quatrième numéro de l'année de l'*International journal of Children's Analysis*. Il semble qu'on se soit dit : « *Il y a quand même quelque chose dans ce langage* », et il semble que quelques personnes aient été appelées à répondre à la commande. Je me base sur l'article de Mr Loewenstein<sup>39</sup> marqué d'une prudente distance non sans habileté, qui consiste à rappeler que Mr de Saussure a enseigné qu'il y a un signifiant et un signifié, bref à montrer qu'on est un peu au courant, ceci absolument inarticulé à notre expérience, si ce n'est qu'il faut songer à ce qu'on dit, de sorte que restant à ce niveau d'élaboration, je lui pardonne de ne pas citer mon enseignement, parce que nous en sommes beaucoup plus loin.

Mais il y a un Monsieur Rycroft<sup>40</sup> qui, au titre des londoniens, essaie d'en mettre un peu plus, c'est-à-dire de nous dire ce qu'en somme nous faisons : la théorie analytique à propos des instances intrapsychiques et de leur articulation entre elles. Mais peut-être faudra-t-il se souvenir que la théorie de la communication doit exister, et qu'il faudrait s'en souvenir à propos des champs dans le champ analytique, et qui doivent communiquer. Et on nous rappelle que quand un enfant crie, ceci peut être considéré comme une situation totale : la mère, le cri, l'enfant et que par conséquent nous sommes là en pleine théorie de la communication. L'enfant crie, la mère reçoit son cri comme un signal. Si on parlait de là, peut-être pourrait-on arriver à réorganiser notre

---

<sup>39</sup> Loewenstein R., *Some remarks on the role of speech in the psychoanalytical technique*, I.J.P, 37, p.460 - 468.

<sup>40</sup> Rycroft Ch., *The nature and function of the analyst's communications to the patient*, I.J.P, 37, p. 469 - 472.

expérience, nous dit-il. Voilà donc le cri qui intervient ici comme signal du besoin ; d'ailleurs ceci est pleinement articulé dans l'article.

La distinction qu'il y a entre ceci et ce que je suis en train de vous enseigner, c'est qu'il ne s'agit absolument pas de cela, le cri dont il s'agit est un cri qui d'ores et déjà, comme le montre ce que Freud met en valeur dans la manifestation de l'enfant, est un cri qui n'est pas pris en tant que signal, c'est déjà le cri en tant qu'il appelle sa réponse, qu'il appelle si je puis dire, sur fond de réponse, qu'il appelle dans un état de choses dans lequel le langage, non seulement est déjà institué, mais l'enfant baigne déjà dans un milieu de langage où déjà c'est à titre de couple d'alternance qu'il peut en saisir et articuler les premières bribes.

Le fait est ici absolument essentiel, c'est un cri, mais le cri dont il s'agit, celui dont nous tenons compte dans la frustration, c'est un cri en tant qu'il s'insère dans un monde synchronique de cris organisés en système symbolique. Il y a d'ores et déjà ici et virtuellement, de ces cris organisés en un système symbolique. Le sujet humain n'est pas seulement averti comme de quelque chose qui, à chaque fois signale un objet. Il est absolument vicieux, fallacieux, erroné de poser la question du signe quand il s'agit du système symbolique, par son rapport avec l'objet du signal, avec l'objet de l'ensemble des autres cris. Le cri d'ores et déjà dès l'origine est un cri fait pour qu'on en prenne note, voire pour qu'on ait à en rendre compte à un Autre au-delà. D'ailleurs il n'y a qu'à voir l'intérêt que prend l'enfant et le besoin essentiel qu'a l'enfant de recevoir ces cris modelés qui s'appellent langage, ces cris articulées qui s'appellent paroles, et l'intérêt qu'il prend à ce système pour lui-même.

Et si le ton type c'est justement le ton de la parole, c'est parce qu'en effet ici le ton, si je puis dire, est égal en son principe, et que dès l'origine l'enfant se nourrit de paroles autant que de pain, car il périt de mots, et que comme le dit l'Evangile, l'homme ne périt pas seulement par ce qui entre dans sa bouche, mais aussi par ce qui en sort.

Il s'agit alors de faire l'étape suivante. Vous vous êtes bien aperçus de ceci, ou plus exactement vous ne vous en êtes pas aperçus, mais je tiens à vous souligner que le terme de régression peut prendre ici pour vous une application, vous apparaît sous une incidence sous laquelle il ne vous apparaît pas d'ordinaire à tous les titres. Le terme de régression est applicable à ce qui se passe quand l'objet réel, et du même coup l'activité qui est faite pour le saisir, vient se substituer à l'exigence symbolique. Quand je vous ai dit : l'enfant écrase sa déception dans sa saturation et son assouvissement au contact du sein ou de tout autre objet, il s'agit à proprement parler là de ce qui va lui permettre d'entrer dans la nécessité du mécanisme, qui fait qu'à une frustration symbolique peut toujours succéder, s'ouvrir la porte de la régression.

Il nous faut maintenant faire un *jump*, car bien entendu nous ferions quelque chose de tout à fait artificiel si nous nous contentions de faire remarquer qu'à partir de maintenant tout va tout seul, à savoir que dans cette ouverture donnée au signifiant par l'entrée imaginaire, à savoir toutes les relations qui vont maintenant s'établir au corps propre par l'intermédiaire de la relation

spéculaire, vous voyez très bien comment peut entrer en jeu l'avènement dans le signifiant de toutes appartenances du corps.

Que les excréments deviennent l'objet électif du don pendant un certain temps, ceci n'est certainement pas pour nous surprendre puisque c'est bien évidemment dans le matériel qui s'offre à lui en relation à son propre corps, que l'enfant peut trouver à l'occasion ce réel fait pour nourrir le symbolique. Que ce soit là aussi à l'occasion que la rétention puisse devenir refus, tout cela n'a absolument rien pour vous surprendre, et quels que soient les raffinements et la richesse des phénomènes que l'expérience analytique a découverte au niveau du symbolisme anal, ce n'est pas cela qui est fait pour nous arrêter longtemps.

Je vous ai parlé de *jump*, c'est parce qu'il s'agit maintenant de voir comment s'introduit dans cette dialectique de la frustration, le phallus. Là encore défendez-vous des exigences vaines d'une genèse naturelle, et si vous voulez déduire d'une quelconque constitution des organes génitaux, le fait que le phallus joue un rôle absolument prévalent dans tout le symbolique génital, simplement vous n'y arriverez jamais, vous vous livrerez aux contorsions que j'espère vous montrer dans leur détail, celles de Mr. Jones pour essayer de donner un commentaire satisfaisant à la phase phallique telle que Freud l'a affirmé comme cela tout brutalement, et d'essayer de nous montrer comment il se fait que le phallus qu'elle n'a pas, peut avoir une telle importance pour la femme. C'est vraiment quelque chose de bien drôle à voir, car à la vérité la question n'est absolument pas là. La question est d'abord et avant tout une question de fait, c'est un fait : si nous ne découvrons pas dans les phénomènes cette exigence, cette prévalence, cette prééminence du phallus dans toute la dialectique imaginaire qui préside aux aventures, aux avatars et aussi aux échecs, aux défaillances du développement génital, en effet il n'y aurait pas de problème, et il n'est pas douteux qu'il n'y a aucun besoin de s'exténuer comme le font certains, pour faire remarquer que l'enfant doit elle aussi avoir ses petites sensations propres dans son ventre, ce qui est une expérience qui sans aucun doute, et peut-être dès l'origine, est distincte de celle du garçon.

La question n'est absolument pas là comme le fait remarquer Freud. D'ailleurs il est tout à fait clair que ceci va de soi. Si la femme en effet a beaucoup plus de mal que le garçon, à son dire, à faire entrer cette réalité de ce qui se passe du côté de l'utérus ou du vagin, dans une dialectique du désir qui la satisfasse, c'est en effet parce qu'il lui faut passer par quelque chose vis à vis de quoi elle a un rapport tout différent de celui de l'homme, c'est à savoir très précisément ce dont elle manque, c'est à dire du phallus. Mais la raison de savoir pourquoi il en est ainsi, n'est certainement pas, en aucun cas, à déduire de quoi que ce soit qui prenne son origine dans une disposition physiologique quelconque de l'un des deux sexes.

Il faut partir de ceci, que l'existence d'un phallus imaginaire est le pivot de toute une série de faits qui exige son postulat, c'est à savoir qu'il faut étudier ce labyrinthe où le sujet habituellement se perd, et même viendrait à être dévoré, et dont le fil justement est donné par le fait que ce qui est à découvrir, est ceci que la mère manque de phallus, que c'est parce qu'elle en manque qu'elle

le désire, et que c'est seulement en tant que quelque chose le lui donne, qu'elle peut être satisfaite.

Ceci peut paraître littéralement stupéfiant. Il faut partir du stupéfiant. La première vertu de la connaissance, c'est d'être capable de s'affronter à ce qui ne va pas de soi, que ce soit le manque qui soit ici le désir majeur, nous sommes tout de même peut-être un peu préparés à l'admettre. Si nous admettons que c'est aussi la caractéristique de l'ordre symbolique, en d'autres termes que c'est en tant que le phallus imaginaire joue un rôle signifiant majeur que la situation se présente ainsi, et elle se présente ainsi parce que le signifiant, ce n'est pas chaque sujet qui l'invente au gré de son sexe ou de ses dispositions, ou de sa folâtrerie à la naissance - le signifiant existe - que le phallus comme signifiant ait un rôle sous-jacent, cela ne fait pas de doute puisqu'il a fallu l'analyse pour le découvrir, mais c'est absolument essentiel. C'est quelque chose dont simplement au passage je vous souligne la question qu'il pose, pour nous en aller un instant ailleurs que sur le terrain de l'analyse.

J'ai posé la question suivante à Mr. Levi-Strauss, autour des structures élémentaires de la parenté. Je lui ai dit : vous nous faites la dialectique de l'échange des femmes à travers les lignées, que vous posez par une sorte de postulat et de choix : on échange les femmes entre générations, j'ai pris à une autre lignée une femme, je dois à la génération suivante ou à une autre lignée, une autre femme, et il y a un moment où ça doit se fermer. Si nous faisons ceci par la loi de l'échange et des mariages préférentiels avec les cousins croisés, les choses circuleront très régulièrement dans un cercle qui n'aura aucune raison de se refermer, ni de se briser, mais si vous le faites avec ce qu'on appelle les cousins parallèles, il peut se produire des choses assez ennuyeuses parce que les choses tendent à converger au bout d'un certain temps, et à faire des brisures et des morceaux dans l'échange à l'intérieur des lignées.

Je pose donc la question à Mr Lévi-Strauss ; en fin de compte si vous faisiez ce cercle des échanges en renversant les choses, et en disant que selon les générations ce sont les lignées féminines qui produisent les hommes et qui les échangent - car enfin ce manque dont nous parlons chez la femme, nous sommes tout de suite déjà avertis qu'il ne s'agit pas d'un manque réel, car le phallus, chacun sait qu'elle peut en avoir, elles les ont les phallus, et en plus elles le produisent, elles font des garçons, des phallophores, et par conséquent on peut décrire l'échange à travers les générations de la façon la plus simple, on peut décrire les choses dans l'ordre inverse, on peut décrire du point de vue de la formalisation, exactement les choses de la même façon symétriquement, en prenant un axe de référence, un système de coordonnées fondé sur les femmes. Seulement, si on le fait ainsi, il y a un tas de choses qui seront inexplicables et qui ne sont expliquées que par ceci : c'est que dans tous les cas où le pouvoir politique, même dans les sociétés matriarcales, est androcentrique, il est représenté par des hommes et par des lignées masculines, et que telle ou telle anomalie très bizarre dans ces échanges, telle ou telle modification, exception, paradoxe qui apparaissent dans les lois de l'échange au niveau des structures élémentaires de la parenté, ne sont strictement explicables que par rapport et en référence à quelque chose qui est hors du jeu de la parenté, et qui est le contexte politique,

c'est-à-dire l'ordre du pouvoir, et très précisément l'ordre du signifiant, l'ordre où sceptre et phallus se confondent.

C'est précisément pour des raisons inscrites dans l'ordre symbolique, c'est-à-dire dans ce quelque chose qui transcende le développement individuel, c'est en tant qu'imaginaire symbolisé que le fait qu'on a ou qu'on n'a pas de phallus prend l'importance économique qu'il a au niveau de l'œdipe, et qui motive à la fois l'importance du complexe de castration et la prééminence d'instance éminente de ce fameux fantasme de la mère phallique, qui depuis qu'il est sorti sur l'horizon analytique, fait le problème que vous savez.

Avant de vous mener à la façon dont s'articule au niveau de l'œdipe, et en tant que s'achevant et se résolvant, cette dialectique du phallus, je veux vous montrer que moi aussi je peux rester un certain temps dans les étages précœdipiens, et à cette seule condition d'être guidé par ce fil conducteur du rôle fondamental de la relation symbolique et vous faire quelques remarques qui sont les suivantes : c'est qu'au niveau de sa fonction imaginaire, au niveau de la prétendue exigence de la mère phallique, quel rôle joue ce phallus ?

Je veux ici vous montrer une fois de plus comment cette notion du manque de l'objet est absolument essentielle, pour simplement lire les bons auteurs analytiques, et parmi lesquels je place Karl Abraham qui a fait un article purement admirable sur le complexe de castration chez les femmes en 1920<sup>41</sup>. Au hasard de ces lignes, il nous donne comme exemple l'histoire d'une petite fille de deux ans qui s'en va dans l'armoire à cigares après le déjeuner, elle donne le premier à papa, le second à maman qui ne fume pas, et elle met le troisième entre ses jambes. Maman ramasse toute la panoplie et remet tout dans la boîte à cigares. Ce n'est pas au hasard que la petite fille retourne et recommence, cela vient bien à sa place. Je regrette que ce ne soit pas commenté d'une façon plus articulée, car si l'on admet que le troisième geste, comme Mr Abraham l'admet implicitement puisqu'il le cite comme exemple, indique que cet objet symbolique manque à la petite fille, elle manifeste par là ce manque, et c'est sans doute à ce titre qu'elle l'a d'abord donné à celui à qui il ne manque pas, pour montrer ce que celle à qui il manque, la mère, a à en faire, et pour bien marquer ce en quoi elle peut le désirer, précisément comme l'expérience le prouve, pour satisfaire celle à qui il manque, car si vous lisez l'article de Freud sur la sexualité féminine, vous apprendrez que ce n'est pas simplement de manquer du phallus qu'il s'agit quant à la petite fille, mais il s'agit bel et bien de le donner ou de donner son équivalent, tout comme si elle était un petit garçon, à sa mère.

Ceci n'est qu'une histoire introductive à ce fait, qu'il faut que vous sachiez vous représenter que rien n'est concevable dans la phénoménologie des perversions, je veux dire d'une façon directe, si vous ne partez pas de cette idée beaucoup plus simple que ce qu'on vous donne d'habitude dans cette espèce

---

<sup>41</sup> Abraham K., *Manifestations du complexe de castration chez la femme*, 1920, in Oeuvres complètes, III, p.101-127, Payot.

de ténèbre d'identification, réentification, projection, et de toutes les mailles - on se perd dans ce labyrinthe - qu'il s'agit du phallus. Il s'agit de savoir comment l'enfant plus ou moins consciemment réalise que sa mère est toute-puissante fondamentalement de quelque chose, et c'est toujours la question de savoir par quelle voie il va lui donner cet objet dont elle manque, et dont il manque lui-même toujours, car ne l'oublions pas, après tout le phallus du petit garçon n'est pas beaucoup plus vaillant que celui de la petite fille, et ceci naturellement a été vu par de bons auteurs, et Mr Jones s'est tout de même aperçu que Mme Karen Horney était plutôt pour celui avec qui il était en conflit, avec Freud en l'occasion. Et ce caractère fondamentalement déficient du phallus du petit garçon, voire de la honte qu'il peut en éprouver dans cette occasion, de l'insuffisance profonde où il peut se sentir, est une chose qu'elle a fort bien su mettre en valeur, non pour tâcher de combler ce pont qu'il y a dans la différence entre petit garçon et petite fille, mais pour éclairer l'un par l'autre.

N'oublions pas à cette lumière, la valeur de la découverte du petit garçon sur lui-même, pour comprendre la valeur exacte qu'ont les tentatives de séduction vis-à-vis de la mère dont on parle toujours. Ces tentatives de séductions sont profondément marquées du conflit narcissique, c'est toujours l'occasion des premières lésions narcissiques qui ne sont là que les préludes, et voire même les présupposés, de certains effets ultérieurs de la castration, mais auxquelles il convient de s'arrêter.

En fin de compte, il s'agit bien, plutôt que de la simple pulsion ou agression sexuelle, du fait que le garçon veut se faire croire un mâle ou un porteur de phallus, alors qu'il ne l'est qu'à moitié. En d'autres termes, ce dont il s'agit dans toute la période préœdipienne où les perversions prennent origine, c'est d'un jeu qui se poursuit, un jeu de furet, ou encore de bonneteau voire notre jeu de pair et d'impair.

Ce phallus, qui est fondamental en tant que signifiant dans cet imaginaire de la mère qu'il s'agit de rejoindre pour des raisons absolument fondamentales, puisque c'est sur cette toute-puissance de la mère que le moi de l'enfant repose, il s'agit de voir où il est et où il n'est pas. Il n'est jamais vraiment là où il est, il n'est jamais tout à fait absent là où il n'est pas, et toute la classification des perversions doit se comprendre en ceci, c'est que quelle que soit la valeur de ce qu'on a pu apporter comme identification à la mère, identification à l'objet, etc..... ce qui est essentiel c'est que, prenons par exemple le transvestisme - l'article d'Otto Fenichel de l'introduction de l'*International journal*<sup>42</sup> - le sujet met en cause son phallus dans le transvestisme. On oublie que le transvestisme n'est pas simplement une affaire d'homosexualité plus ou moins transposée, que ce n'est pas simplement une affaire de fétichisme particularisée au fait qu'il faut que le fétiche soit porté par le sujet, montre Fenichel qui met très bien l'accent sur le fait que ce qui est sous les habits féminins, c'est une femme. Le sujet s'identifie à une femme qui a un phallus, seulement elle en a un en tant que caché.

---

<sup>42</sup> Fenichel O., The psychology of transvestism, IJ.P, 11, p.211-227.

Nous voyons par ce fait que le phallus doit toujours participer de ce quelque chose qui le voile, et nous voyons là l'importance essentielle de ce que j'ai appelé le voile, l'existence des habits qui fait que c'est par eux que se matérialise l'objet. Même quand l'objet réel est là, il faut que l'on puisse penser qu'il peut n'y pas être, et qu'il soit toujours possible qu'on pense qu'il est là précisément où il n'est pas.

De même dans l'homosexualité masculine, pour nous limiter à elle aujourd'hui, c'est encore de son phallus qu'il s'agit chez le sujet, mais chose curieuse, c'est encore du sien en tant qu'il va le chercher chez un autre. Pour tout dire, toutes les perversions peuvent se placer dans cette mesure où toujours par quelque côté, elles jouent avec cet objet signifiant en tant qu'il est de sa nature et par lui-même un vrai signifiant, c'est-à-dire quelque chose qui en aucun cas ne peut être pris à sa valeur spatiale. Et quand même on met la main dessus, quand on le trouve pour s'y fixer définitivement dans la perversion des perversions, celle qui s'appelle le fétichisme - car c'est celle vraiment qui montre, non seulement où il est vraiment, mais ce qu'il est - quand on le trouve, il est exactement rien, ce sont de vieux habits usés, une défroque, une partie du fétichisme c'est ce qu'on voit dans le transvestisme, et en fin de compte c'est un petit soulier usé. Quand il apparaît, quand il se dévoile réellement, c'est le fétiche. Qu'est-ce à dire ? C'est qu'à cette étape et juste avant l'œdipe, entre cette relation première que je vous ai fondée aujourd'hui, et d'où je suis parti, de la frustration primitive et de l'œdipe, nous avons comme constituant de la dialectique intersubjective l'étape où l'enfant s'engage dans la dialectique du leurre, où très essentiellement pour satisfaire ce qui ne peut pas être satisfait, à savoir un désir de la mère qui dans son fondement, est inassouissable, l'enfant par quelque voie qu'il le fasse, s'engage dans cette voie de se faire lui-même objet trompeur.

Je veux dire que ce désir qui ne peut pas être assouvi, il s'agit de le tromper, et c'est très précisément en tant qu'il montre qu'il n'est pas à sa mère que se construit tout ce cheminement autour duquel le moi prend sa stabilité. Ces étapes les plus caractéristiques sont d'ores et déjà marquées comme Freud l'a montré dans son dernier article sur le **Splitting**<sup>43</sup>, de la foncière ambiguïté du sujet et de l'objet. A savoir que c'est en tant que l'enfant se fait objet pour tromper qu'il se trouve engagé vis-à-vis de l'autre dans cette position où la relation intersubjective est toute entière constituée, c'est en tant non pas simplement qu'une sorte de leurre immédiat - comme il se produit dans le règne animal où il s'agit en somme pour celui qui est paré des couleurs de la parade, d'ériger toute la situation en se produisant - mais au contraire en tant que le sujet suppose dans l'autre le désir, qu'il s'agit d'un désir au second degré qu'il faut satisfaire, et comme c'est un désir qui ne peut être satisfait, on ne peut que le tromper.

---

<sup>43</sup> *Le clivage du moi dans les processus de défense*, 1938, in Résultats, Idées, Problèmes, 11, p.283-287, PUF.

C'est dans cette relation que s'institue ce qui est si caractéristique et qu'on oublie toujours : l'exhibitionnisme humain n'est pas exhibitionnisme des autres comme celui du rouge-gorge, c'est quelque chose qui ouvre à un moment donné un pantalon, et qui le referme, et s'il n'y a pas de pantalon il manque une dimension de l'exhibitionnisme.

Alors que se passe-t-il ? Nous retrouvons aussi possiblement la régression, car en fin de compte cette mère inassouvie, insatisfaite, autour de laquelle se construit toute la montée de l'enfant dans le chemin du narcissisme, c'est quelqu'un de réel, elle est là et comme tous les êtres inassouvis, elle est là cherchant ce qu'elle va dévorer. Ce que l'enfant a trouvé lui-même autrefois pour écraser son assouvissement symbolique, il le retrouve devant lui possiblement comme la gueule ouverte. L'image projetée de la situation orale, nous la retrouvons aussi au niveau de la satisfaction sexuelle imaginaire. Le trou béant de la tête de Méduse est une figure dévorante que l'enfant rencontre comme issue possible dans cette recherche de la satisfaction de la mère.

C'est un grand danger qui est précisément celui que nous révèlent nos fantasmes. Dans le fantasme dévorer nous le trouvons à l'origine, et nous le retrouvons à ce détour où il nous donne la forme essentielle sous laquelle se présente la phobie.

Nous pouvons retrouver ceci à regarder les craintes propres du petit Hans. Le petit Hans se présente maintenant peut-être dans des conditions un petit peu plus clarifiées. A ce détour, si vous avez le support de ce que je viens de vous apporter aujourd'hui, vous verrez mieux les réalisations de la phobie et de la perversion, vous verrez mieux aussi ce que je vous ai indiqué la dernière fois, comment va se profiler la fonction de l'idéal du moi, vous interpréterez mieux, je crois, que Freud n'a pu le faire - car il y a un flottement à ce sujet dans son observation - sur la façon dont il faut identifier ce que le petit Hans appelle la grande girafe et la petite girafe.

Comme Monsieur Prévert l'a dit, les grandes girafes sont muettes, les petites girafes sont rares. Dans le petit Hans c'est fort mal interprété, on approche tout de même de ce dont il s'agit, et ceci est assez clair, du seul fait que le petit Hans s'assoit dessus, malgré les cris de la grande girafe qui est incontestablement sa mère.



## 12 - LEÇON DU 6 MARS 1957

Nous allons aujourd'hui essayer de parler de la castration dont vous pouvez constater dans l'œuvre de Freud que, à la façon du complexe d'œdipe, si elle est partout là, ce n'est que pratiquement pour le complexe d'œdipe que Freud essaye d'en articuler pleinement la formule dans un article de 1931<sup>44</sup> consacré à quelque chose d'entièrement neuf. Et pourtant le complexe d'œdipe est là depuis le début dans la pensée de Freud puisqu'on peut penser que c'est là le grand problème personnel d'où il est parti : qu'est-ce qu'un père ? Il n'y a là-dessus aucun doute puisque nous savons que sa biographie, les lettres à Fliess sont confirmatives de ces préoccupations et de cette présence dès l'origine du complexe d'œdipe. Et ce n'est que très tard que Freud s'en est expliqué.

Pour la castration, il n'y a nulle part ni rien de pareil. Jamais Freud n'a pleinement articulé le sens précis, l'incidence psychique précise de cette crainte ou de cette menace, de cette instance, de ce moment dramatique où ces mots peuvent être également posés avec un point d'interrogation à propos de la castration. Et en fin de compte, quand la dernière fois j'ai commencé d'aborder le problème par la venue par en dessous de la frustration, du jeu phallique imaginaire avec la mère, beaucoup d'entre vous, s'ils ont saisi le dessin que je faisais de l'intervention du père, son personnage symbolique étant purement le personnage symbolique des rêves, sont restés dans l'interrogation sur le sujet de : Qu'est-ce que cette castration ? Qu'est-ce à dire que pour que le sujet parvienne à la maturité génitale, il faut en somme qu'il ait été castré ?

Si vous prenez les choses au niveau simple de la lecture, encore que ce ne soit articulé comme cela nulle part, c'est littéralement dans l'œuvre de Freud, impliqué partout. La castration si vous voulez, est le signe du drame de l'œdipe, comme il en est le pivot implicite. Ceci peut être éludé, peut être pris dans une sorte de comme si, qui revient à entendre le courant du discours analytique qui semble vraiment interrogé sur sa .... Mais à partir du moment où il suffit que le texte, comme je le fais pour le moment, vous y fasse arrêter un peu pour qu'en effet le côté abrupt de cette affirmation vous paraisse problématique - et en effet ça l'est - et d'autre part que la formule si paradoxale qu'elle soit, à laquelle je faisais un instant allusion, vous pouvez la prendre comme point de départ. Qu'est-ce que veut dire donc une pareille formulation ? Qu'implique-t-elle ? Que suppose-t-elle ?

C'est bien à cela d'ailleurs que les auteurs se sont attachés car tout de même, il y en a certains que la singularité d'une telle conséquence n'a pas manqué d'arrêter et au premier rang d'entre eux par exemple, quelqu'un comme Ernest Jones qui - et vous vous en rendez compte si vous lisez son œuvre - n'a jamais pu arriver à surmonter les difficultés du maniement du complexe de castration comme tel, et qui a essayé de formuler un terme qui lui est particulier, mais qui bien entendu, comme tout ce qui est introduit dans la

---

<sup>44</sup> *Sur la sexualité féminine*, in *La Vie Sexuelle*, p. 139-155, PUF.

communauté analytique, qui a fait son chemin et a porté des échos, c'est la notion qui lui est propre et qui est citée par les auteurs principalement anglais, de **l'aphanisis** (en grec : disparaître). La solution qu'a tenté de donner Jones au mode d'incidence dans l'histoire du drame psychique de la castration, est celle-ci.

La crainte de la castration que nous ne pouvons pas, au moins dans sa perspective, suspendre à l'accident, à la contingence des menaces pourtant si singulièrement toujours reproduites dans les histoires et dans le fait qui s'exprime par la menace parentale bien connue : « *On fera venir quelqu'un qui coupera ça* », le côté paradoxalement motivé, non enraciné dans une sorte de constante nécessaire de la relation inter-individuelle, n'est pas le seul côté qui ait arrêté les auteurs. Le maniement même de la castration que Freud pourtant articule bien comme quelque chose qui précisément menace le pénis, le phallus - la question justement est là - cette difficulté qu'il y a à intégrer quelque chose de si singulier dans sa forme positive, a poussé Jones à essayer d'asseoir le mécanisme du développement autour duquel elle se constitue principalement.

C'est là son objet au moment où il commence vraiment d'aborder le problème autour duquel doit se constituer le super ego, et qui l'a poussé à mettre au premier plan la notion de **l'aphanisis**, dont je pense qu'il suffira que je vous l'articule moi-même pour que vous voyez à quel point elle-même n'est pas non plus sans présenter de grandes difficultés.

En effet **l'aphanisis**, c'est la disparition, mais disparition de quoi ? Dans Jones, disparition du désir. Le complexe de castration en tant que aphanisis, est substitué à la castration, c'est la crainte pour le sujet de voir s'éteindre en lui le désir.

Vous ne pouvez pas ne pas voir, je pense, ce qu'une pareille notion représente en elle-même d'une relation hautement subjectivée. C'est peut-être en effet quelque chose de concevable en tant que source d'une angoisse primordiale, mais assurément c'est une angoisse singulièrement réfléchie. Il semble qu'il faille véritablement faire une espèce de saut dans une compréhension qui laisse ouvert, qui suppose franchi du même coup un immense..... pour à partir de données qui seraient celles d'un sujet pris à partir même de ses premiers mouvements de relation à l'endroit de ces objets, supposé déjà être en position de prendre ce recul qui lui fait non seulement articuler une frustration comme telle, mais à cette frustration suspendre l'appréhension d'un tarissement du désir.

En fait, c'est bien autour de la notion de privation, pour autant qu'elle fait surgir la crainte de **l'aphanisis**, que Jones a tenté d'articuler toute sa genèse du super ego comme l'aboutissement normal, la formation à laquelle aboutit normalement le complexe d'œdipe, et bien entendu il s'est rencontré tout de suite avec les distinctions qui sont celles auxquelles je crois que nous arrivons à donner une forme un peu plus maniable, à savoir que quand il parle du terme de privation, il ne peut pas, même un seul instant, ne pas distinguer la privation en tant que pure privation - qui fait que le sujet n'est pas satisfait dans l'un quelconque de ces besoins - et la privation qu'il appelle délibérée, celle qui

suppose en face du sujet un autre sujet qui lui refuse cette satisfaction qu'il recherche.

D'ailleurs comme il n'est pas facile à partir de données aussi peu tranchées, d'allier le passage de l'une à l'autre, surtout quand on les conserve à l'état de synonymes, il en vient naturellement à indiquer que le plus fréquemment la privation est prise comme une frustration, et est équivalente à la frustration pour le sujet. A partir de là, bien entendu, beaucoup de choses sont facilitées dans l'articulation d'un procès, mais si elles sont facilitées pour l'élocuteur, ça n'est pas dire qu'elles le soient autant pour l'auditeur un peu exigeant.

En fait, je ne donne pas du tout dans ce tableau le même sens que Jones au terme de privation. La privation dont il s'agit dans ce tableau, pour autant qu'elle intervient comme un des termes, est ce quelque chose par rapport à quoi doit se repérer la notion de castration. Si comme vous l'avez vu, j'essaie de redonner au terme de frustration sa complexité de rapport véritable, et ceci, dans la séance avant l'interruption je l'ai fait d'une façon très articulée, et il vous en reste assez pour voir que je n'emploie pas le terme de frustration dans la forme sommaire où il est employé habituellement, la privation et la castration n'interviennent ici distinguées, que parce qu'il n'est en effet pas possible d'articuler sur l'incidence de la castration quelque chose sans isoler la notion de privation en tant qu'elle est ce que j'ai appelé un trou réel.

Autrement dit, la privation dont il s'agit, pour restituer les choses, et au lieu de noyer le poisson, essayons au contraire de bien l'isoler, la privation c'est la privation du pénis, c'est le fait que la femme spécialement n'a pas le pénis. Je veux dire que ce fait, fait intervenir constamment son incidence dans l'évolution de presque tous les cas qu'il nous expose, le fait que la femme n'a pas de pénis, que l'assomption du fait que la femme en est privée, qu'elle donne au garçon l'exemple le plus saillant que nous pouvons rencontrer à tout instant dans les histoires des cas de Freud, que donc la castration si elle est ce quelque chose que nous cherchons prend comme base cette appréhension dans le réel de l'absence de pénis chez la femme, que c'est là le point crucial dans la majeure partie des cas autour duquel tourne, dans l'expérience du sujet mâle le fondement sur lequel s'appuie d'une façon tout à fait spécialement angoissante, efficace, la notion de la privation.

C'est qu'effectivement il y a une partie des êtres dans l'humanité, qui sont dit-on dans les textes, châtrés. Bien entendu, ce terme est tout à fait ambigu, ils sont châtrés dans la subjectivité du sujet. Ce qu'ils sont dans le réel et ce qui est invoqué comme expérience réelle, c'est qu'ils sont dans la réalité privés. Celle donc à laquelle je fais allusion, c'est cette référence au réel autour de quoi l'expérience de la castration tourne dans l'enseignement des textes de Freud. Je vous ai fait remarquer à ce propos que nous devons, pour articuler correctement les pensées, mettre en corrélation avec cette privation dans le réel, le fait qu'il s'agit obligatoirement, du seul fait que nous posons les choses ainsi dans une référence, non pas de l'expérience du malade, ce sont les expériences de notre pensée, de la façon d'appréhender nous-même ce dont il s'agit.

La notion même de privation est laissée particulièrement sensible et visible dans une expérience comme celle-là, qui implique la symbolisation de l'objet dans le réel. Rien n'est privé de rien, tout ce qui est réel se suffit à lui-même, parce que le réel par définition est plein. Si nous introduisons dans le réel la notion de privation, c'est pour autant que nous symbolisons déjà assez le réel, et même que nous symbolisons tout à fait pleinement, pour indiquer que si quelque chose n'est pas là, c'est parce que justement nous supposons sa présence possible, c'est-à-dire que nous introduisons dans le réel pour en quelque sorte le recouvrir, le creuser, le....., le simple ordre du symbolique.

C'est pour cela que je dis qu'au niveau de cette marche l'objet dont il s'agit dans l'occasion est le pénis, c'est un objet qui nous est donné à l'état symbolique au moment et au niveau où nous parlons de privation. D'autre part, je vous rappelle la nécessité de ce tableau. Il est tout à fait clair que la castration, pour autant qu'elle est efficace, qu'elle est éprouvée, qu'elle est présente dans la genèse d'une névrose, c'est la castration d'un objet imaginaire. Jamais aucune castration dont il s'agit dans l'incidence d'une névrose n'est une castration réelle, c'est pour autant qu'elle joue dans le sujet sous la forme d'une action portant sur un objet imaginaire, que la castration entre en jeu.

Le problème pour nous est justement de concevoir pourquoi, par quelle nécessité cette castration s'introduit dans un développement qui est le développement typique du sujet. Il s'agit qu'il rejoigne cet ordre complexe qui constitue la relation de l'homme à la femme, qui fait que la réalisation génitale est soumise dans l'espèce humaine à un certain nombre de conditions. Nous repartons comme la dernière fois du sujet dans son rapport originaire avec la mère, dans l'étape que l'on qualifie de préœdipienne, et sur laquelle nous avons vu que l'on peut articuler beaucoup de choses. Nous espérons avoir mieux articulé qu'on ne le fait habituellement quand on parle de cette étape préœdipienne, je veux dire en tenant compte d'une façon plus différenciée de ce qui, d'ailleurs, est toujours retrouvé dans le discours de tous les auteurs. Même démontrés, nous croyons qu'ils sont moins bien maniés, moins bien raisonnés.

Nous allons repartir de là pour en quelque sorte essayer de saisir à sa naissance la nécessité de ce phénomène de la castration, en tant que symbolisant une dette symbolique, une punition symbolique, quelque chose qui s'inscrit dans la scène symbolique en tant qu'il s'empare comme de son instrument de cet objet imaginaire. Déjà, pour nous servir de guide, pour que nous puissions nous référer à des termes que je pose d'abord, et que je vous demande d'accepter un instant comme acquis, l'hypothèse, la supposition sur laquelle va pouvoir s'appuyer notre articulation - nous l'avons vu la dernière fois - derrière cette mère symbolique nous disons qu'il y a ce père symbolique qui lui, est en quelque sorte une nécessité de la construction symbolique, mais qu'aussi nous ne pouvons situer que dans un au-delà, je dirais presque dans une transcendance, en tout cas dans quelque chose qui, je vous l'ai indiqué au passage, n'est rejoint que par une construction mythique.

J'ai souvent insisté sur le fait que ce père symbolique en fin de compte n'est nulle part représenté et c'est la suite qui vous confirmera si la chose est valable, si elle est effectivement utile à nous faire retrouver dans la réalité complexe cet élément du drame de la castration. Ici nous trouvons le père réel sous-jacent, et ici le père imaginaire

Père symbolique	Père réel	Castration dette symbolique	Phallus
	Mère symbolique	Frustration dam imaginaire	Sein réel
	Père imaginaire	Privation	Objet symbolique Phallus

Si le père symbolique est le signifiant qu'on ne peut jamais parler qu'en retrouvant à la fois sa nécessité et son caractère, qu'il nous faut accepter comme une sorte de donnée irréductible du monde du signifiant, si donc il en est ainsi pour le père symbolique, le père imaginaire et le père réel sont deux termes à propos desquels nous avons beaucoup moins de difficultés.

Le père imaginaire, nous avons tout le temps affaire à lui, c'était lui auquel se référait le plus communément tout ce qui était de la dialectique permise, toute la dialectique de l'agressivité, toute la dialectique de l'identification, toute la dialectique de l'idéalisation par où le sujet accède à quelque chose qui s'appelle l'identification au père. Tout cela se passe au niveau du père imaginaire. Si nous l'appelons imaginaire, c'est aussi bien parce qu'il est intégré à cette relation de l'imaginaire qui forme le support psychologique de relations qui sont à proprement parler des relations d'espèce, des relations au semblable, les mêmes qui sont au fond de toute capture libidinale, comme aussi de toute réaction agressive. Ce père imaginaire aussi bien participe de ce fait, a des caractères typiques. Ce père imaginaire c'est à la fois le père effrayant que nous connaissons au fond de tellement d'expériences névrotiques, c'est un père qui n'a aucunement d'une façon obligée, de relation avec le père réel qu'a l'enfant. C'est ce par quoi nous est expliqué, combien fréquemment nous voyons dans les fantasmes de l'enfant intervenir une figure du père, spécialement de la mère aussi, cette figure à l'occasion tout à fait grimaçante, qui n'a vraiment qu'un rapport extrêmement lointain avec ce qui a été là présent du père réel de l'enfant, et ceci est uniquement lié à la période, et aussi à la fonction que va jouer ce père imaginaire à tel moment du développement.

Le père réel, c'est tout à fait autre chose, c'est quelque chose dont l'enfant, en raison de cette interposition des fantasmes, de la nécessité aussi de la relation

symbolique, n'a jamais eu comme pour tout être humain qu'une appréhension, en fin de compte très difficile.

S'il y a quelque chose qui est à la base et au fondement de toute l'expérience analytique, c'est pourquoi nous avons tellement de peine à appréhender ce qu'il y a de plus réel autour de nous, c'est-à-dire les êtres humains tels qu'ils sont. C'est toute la difficulté, aussi bien du développement psychique que simplement de la vie quotidienne, de savoir à qui nous avons réellement affaire, au moins à un personnage qui est dans les conditions ordinaires aussi lié par sa présence au développement d'un enfant, qui est un père, qui peut à juste titre être considéré comme un élément constant de ce qu'on appelle de nos jours, l'entourage de l'enfant. Et assurément, je vous prie donc de prendre ce qui par certains côtés, peut être au premier abord peut vous présenter dans ses caractères avoir été la question qui au premier abord, peut vous paraître paradoxale. Effectivement, et contrairement à une sorte de notion normative ou typique qu'on voudrait lui donner dans l'insistance du complexe de castration dans le drame de l'œdipe, c'est au père réel qu'est déferée effectivement la fonction saillante dans ce qui se passe autour du complexe de castration.

Donc vous voyez que dans la façon dont je vous le formule, ce qui peut apparaître déjà comme contingence, comme peu explicable : pourquoi cette castration, pourquoi cette forme bizarre d'intervention dans l'économie du sujet qui s'appelle castration, ça a quelque chose de choquant en soi. J'en redouble la contingence en vous disant que ça n'est pas par hasard, que ça n'est pas une espèce de bizarrerie des premiers abords de ce sujet qui ferait que d'abord le médecin s'est arrêté à ces choses que l'on a reconnu être plus fantasmatiques que l'on croyait, à savoir les scènes de la séduction primitive.

Vous savez que c'est une étape de la pensée de Freud, avant même qu'il analyse, avant d'être doctriné sur ce sujet. Mais pour la castration, il ne s'agit point de fantasmatiser toute l'affaire de la castration comme on l'a fait des scènes de séduction primitive. Si effectivement la castration est quelque chose qui mérite d'être isolé, qui a un nom dans l'histoire du sujet, ceci est toujours liée à l'incidence, à l'intervention du père réel, ou si vous voulez également marqué d'une façon profonde, et profondément déséquilibré par l'absence du père réel, et c'est uniquement par rapport à cette nécessité qui introduit comme une profonde atypie, et demande alors la substitution au père réel de quelque chose d'autre qui est profondément névrosant.

C'est donc sur la supposition du caractère fondamental du lien qu'il y a entre le père réel et la castration que nous allons partir pour tâcher de nous retrouver dans ces drames complexes que Freud élabore pour nous, et où bien souvent nous avons le sentiment qu'il se laisse à l'avance guider par une sorte de droit fil tellement sûr de temps en temps, comme dans le cas du petit Hans, que je vous ai souligné que nous avions nous-mêmes l'impression de nous trouver à chaque instant guidés, mais sans rien saisir, ni les motifs qui nous font choisir à chaque carrefour.

Je vous prie donc pour un instant, à titre provisoire, d'admettre que c'est autour d'une telle position que nous allons commencer d'essayer de comprendre cette nécessité de la signification du complexe de castration.

Prenons le cas du petit Hans. Le petit Hans, à partir de quatre ans et demi, fait ce qu'on appelle une phobie, c'est-à-dire une névrose. Cette phobie est prise en mains ensuite par quelqu'un qui se trouve être un des disciples de Freud, et qui est un très brave homme, à savoir ce qu'on peut faire de mieux comme père réel, et aussi bien il nous est dit que le petit Hans a vraiment pour lui tous les bons sentiments, il est clair qu'il aime beaucoup son père, et en somme il est loin de redouter de lui des traitements aussi abusifs que celui de la castration.

D'autre part, on ne peut pas dire que le petit Hans soit vraiment frustré de quelque chose. Tel que nous le voyons au début de l'observation, le petit Hans, enfant unique, baigne dans le bonheur. Il est l'objet d'une attention que certainement le père n'a pas attendu l'apparition de la phobie pour manifester, et il est aussi l'objet des soins les plus tendres de la mère, et même si tendres qu'on lui passe tout. A la vérité, il faut la sublime sérénité de Freud pour entériner l'action de la mère, il est tout à fait clair que de nos jours tous les anathèmes seraient déversés sur cette mère qui admet tous les matins le petit Hans en tiers dans le lit conjugal, ceci contre les réserves expresses que fait le père et époux.

Il se montre à l'occasion, non seulement d'une tolérance bien particulière, mais que nous pouvons juger comme tout à fait hors du coup dans la situation, car quoiqu'il dise, les choses n'en continuent pas moins de la façon la plus décidée, nous ne voyons pas un seul instant que la mère en question tienne à une seule minute le moindre compte de l'observation qui lui est respectueusement suggérée par le personnage du père. Il n'est frustré de rien ce petit Hans, il n'est vraiment privé en rien. Au début de l'observation, quand même, la mère a été jusqu'à lui interdire la masturbation, non seulement ça n'est pas rien, mais elle a même été jusqu'à prononcer les paroles fatales : « *Si tu te masturbes, on fera venir le docteur A... qui te la coupera* ». Ceci nous est rapporté au début de l'observation, et nous n'avons pas l'impression que ce soit là quelque chose de décisif. L'enfant continue. Bien entendu c'est une chose qui n'est pas un élément d'appréciation, mais assurément cette intervention doit être notée à raison du scrupule avec lequel il a relevé l'observation du fait que les parents se sont suffisamment informés, ce qui d'ailleurs ne les empêche pas de se conduire exactement comme s'ils ne savaient rien.

Néanmoins, ce n'est certainement pas à ce moment que même un seul instant, Freud lui-même songe à rapporter quoi que ce soit de décisif quant à l'apparition de la phobie. L'enfant écoute cette menace, je dirais presque comme il convient. Et vous verrez qu'après coup même, ressort cette implication qu'après tout on ne peut rien dire de plus à un enfant, que c'est justement ce qui lui servira de matériaux à construire ce dont il a besoin, c'est-à-dire justement le complexe de castration. Mais la question de savoir pourquoi il en

a besoin est justement une autre question, et c'est à celle-là que nous sommes, et nous ne sommes pas près de lui donner tout de suite une réponse.

Pour l'instant il ne s'agit pas de castration, ce n'est pas là le support de ma question, il s'agit de la phobie et du fait que nous ne pouvons en aucun cas même, la relier d'une façon simple et directe à l'interdiction de la masturbation. Comme le dit très bien Freud, à ce moment là, la masturbation en elle-même est une chose qui n'entraîne aucune angoisse, l'enfant continuera sa masturbation. Bien entendu, il l'intégrera dans la suite au conflit qui va se manifester au moment de sa phobie, mais ça n'est certainement pas quoi que ce soit d'apparent, une incidence traumatisante qui survienne à ce moment qui nous permette de comprendre le surgissement de la phobie.

Les conditions autour de cet enfant sont optima, et le problème de la portée de la phobie reste un problème qu'il faut savoir introduire avec justement son caractère véritablement digne, questionnable en l'occasion, et c'est à partir de là que nous allons pouvoir trouver tel ou tel recoupements qui seront pour nous éclairants voire favorisants.

Il y a deux choses : une considération que je vais faire devant vous, qui sera un rappel de ce que nous pouvons appeler la situation fondamentale quant au phallus de l'enfant par rapport à la mère. Nous l'avons dit, dans la relation précœdipienne, dans la relation de l'enfant à la mère qu'avons-nous ? La relation de l'enfant à la mère en tant qu'elle est objet d'amour, objet désiré pour sa présence, objet qui suppose une relation aussi simple que vous pouvez la supposer, mais qui est très précocement manifestable dans l'expérience, dans le comportement de l'enfant, la sensibilité, la réaction à la présence de la mère, et très vite son articulation en un couple présence/absence. C'est vous le savez, ce sur quoi nous partons, et si les difficultés ont été élevées à propos de ce qu'on peut appeler le monde objectal premier de l'enfant, c'est en raison d'une insuffisante distinction du terme même d'objet.

Qu'il y ait un objet primordial, que nous ne puissions pas, en aucun cas constituer idéalement - c'est-à-dire dans notre idée - ce monde de l'enfant comme étant un pur état de suspension aux limites indéterminées à l'organe qui le satisfait, c'est-à-dire à l'organe du nourrissage, c'est une chose que je ne suis pas le premier à contredire - toute l'œuvre et l'articulation d'Alice Balint entre autres, par exemple, est là pour articuler d'une façon différente, moins soutenable je crois, mais pour articuler ce que je suis en train de vous dire, à savoir que la mère existe - mais ça ne suppose pas pour autant qu'il y ait déjà ce quelque chose qui s'appelle moi et non-moi, et que la mère existe - comme objet symbolique et comme objet d'amour.

C'est ce que confirmera, à la fois l'expérience, et ce que je suis en train de formuler dans la position que je donne ici à la mère sur ce tableau, en tant qu'elle est d'abord, nous dit-on, mère symbolique, et que ça n'est que dans la crise de la frustration qu'elle commence à se réaliser par un certain nombre de chocs et particularités qui sont ce qui arrive dans les relations entre la mère et l'enfant, cette mère objet d'amour qui peut être à chaque instant la mère réelle justement pour autant qu'elle frustre cet amour.



La relation de l'enfant avec elle est une relation d'amour, elle a en effet ce quelque chose qui peut ouvrir la porte à ce qu'on appelle d'habitude la relation indifférenciée première, mais c'est faute de savoir l'articuler.

En fait ce qui se passe fondamentalement, ce qui est la première étape concrète de cette relation d'amour comme telle, à savoir ce quelque chose qui fait le fond sur lequel se passe ou ne se passe pas avec une signification, la satisfaction de l'enfant, qu'est-ce que c'est ?

C'est que l'enfant prend cette relation en s'y incluant lui-même comme l'objet de l'amour de la mère, c'est-à-dire que l'enfant apprend ceci qu'il apporte à la mère le plaisir, c'est une des expériences fondamentales de l'enfant qu'il sache que si sa présence commande si peu que ce soit celle de la présence qui lui est nécessaire, c'est en raison où lui-même il y introduit quelque chose, cet éclaircissement qui fait que cette présence là l'entoure comme quelque chose, à quoi lui, il apporte une satisfaction d'amour. Le « être aimé » est fondamental, c'est le fond sur lequel va s'exercer tout ce qui va se développer entre la mère et l'enfant, c'est précisément en tant que quelque chose s'articule peu à peu dans l'expérience de l'enfant qui lui indique que dans cette présence de la mère à lui-même, il n'est pas seul. C'est autour de cela que va s'articuler toute la dialectique du progrès de cette relation de la mère à l'enfant.

Je vous l'ai indiqué, la question qui est proposée par les faits est de savoir comment il appréhende ce qu'il est pour la mère, et vous le savez, nous l'avons posé comme hypothèse de base. S'il n'est pas seul et si tout tourne autour de là, ceci bien entendu ouvre à notre esprit une des expériences les plus communes : que d'abord il n'est pas seul parce qu'il y a d'autres enfants. Mais nous avons indiqué comme hypothèse de base qu'il y a un autre terme constant et radical, et indépendant des contingences et des particularités de l'histoire et de la présence ou de l'absence de l'autre enfant, par exemple c'est le fait que la mère conserve à un degré différent selon les sujets, le pénis-neid qui fait que l'enfant est quelque chose par rapport à cela. Il le comble ou il ne le comble, mais la question est posée. La découverte, et de la mère phallique pour l'enfant, et du pénis-neid pour la mère sont strictement coexistants du problème que nous essayons d'aborder pour l'instant.

Ce n'est pas au même niveau, et j'ai choisi de partir d'un certain point pour arriver à un certain point, et c'est à cette étape que nous devons tenir pour une des données fondamentales de l'expérience analytique ce **pénis-neid** comme un terme de référence constante de la relation de la mère à l'enfant, qui fait ce que l'expérience prouve - parce qu'il n'y a pas moyen d'articuler autrement les perversions, en tant qu'elles ne sont pas intégralement explicables contrairement à ce qu'on dit, par l'étape précœdipienne - où l'on voit que c'est dans la relation à la mère que l'enfant éprouve le phallus comme étant le centre du désir de la mère, et où il se situe lui-même en différentes positions, par où il est amené à maintenir, et très exactement à leurrer ce désir de la mère.

C'est là-dessus que portait l'articulation de la leçon à laquelle je faisais allusion tout à l'heure. De quelque façon, l'enfant se présente à la mère comme étant ce quelque chose qui lui offre le phallus en lui-même, et à des degrés et dans des positions diverses. Ici il peut s'identifier à la mère, s'identifier au phallus, s'identifier à la mère comme porteuse du phallus ou se présenter lui-même comme porteur de phallus.

Il y a là un haut degré, non pas d'abstraction, mais de généralisation de ce niveau de la relation imaginaire, de la relation que j'appelle leurrante, par où l'enfant en quelque sorte atteste à la mère qu'il peut la combler, non seulement comme enfant, mais aussi pour ce qui est le désir et ce qui manque, pour tout dire, à la mère. La situation est certainement structurante, fondamentale, puisque c'est autour de cela, et uniquement autour de cela que peut s'articuler la relation du fétichiste à son objet. Par exemple toutes les gammes intermédiaires qui le lient à une relation aussi complexe et aussi élaborée, et à laquelle seule l'analyse a pu donner son accent et son terme, le transvestisme - l'homosexualité étant ici réservée à ce dont il s'agit dans l'homosexualité, c'est-à-dire du besoin de l'objet et du pénis réel chez l'autre.

A quel moment allons-nous voir que quelque chose met un terme à la relation ainsi soutenue ? Ce qui met un terme dans le cas du petit Hans par exemple, que nous voyons au début de l'observation par une sorte d'heureuse rencontre de l'éclairage, de miracle heureux qui se produit à chaque fois que nous faisons une découverte, nous voyons l'enfant complètement engagé dans cette relation où le phallus joue le rôle le plus évident. Les notes qui sont données par le père comme étant ce qui a été relevé dans le développement de l'enfant jusqu'à l'heure H où commence la phobie, nous apprennent que l'enfant est tout le temps en train de fantasmer le phallus, d'interroger sa mère sur la présence du phallus chez la mère très précisément, puis chez le père, puis chez les animaux. On ne parle que du phallus, le phallus est vraiment l'objet pivot, l'objet central de l'organisation de son monde, du moins si nous nous en tenons aux propos qui nous sont apportés. Nous sommes devant le texte de Freud, nous essayons de lui donner son sens.

Qu'y a-t-il donc de changé, puisqu'il n'y a véritablement rien d'important, rien de critique qui survienne dans la vie du petit Hans ? Ce qu'il y a de changé, c'est que son pénis à lui commence à devenir quelque chose de tout à fait réel, il commence à remuer, il commence à se masturber, et ça n'est pas tellement que la mère intervienne à ce moment là qui est l'élément important, que déjà le pénis devienne quelque chose de réel. Ceci c'est le fait massif de l'observation, à partir de là il est tout à fait clair que nous devons nous demander s'il n'y a pas une relation entre cela et ce qui apparaît à ce moment là, c'est-à-dire l'angoisse. .

je n'ai pas encore abordé le problème de l'angoisse ici, parce qu'il faut prendre les choses par ordre. L'angoisse, vous le savez, tout au long de l'œuvre de Freud est véritablement une des questions permanentes, à savoir comment nous devons la concevoir. Je ne donne pas dans une phrase le résumé du chemin

parcouru par Freud, c'est tout de même quelque chose qui, comme mécanisme, est là toujours présent dans les étapes de son observation, la doctrine vient après. L'angoisse dont il s'agit en cette occasion, comment devons-nous la concevoir ? Aussi près que possible du phénomène.

Je vous prie un instant simplement d'essayer cette sorte de mode d'abord qui consiste à faire preuve d'un peu d'imagination, et de vous apercevoir que l'angoisse, par cette relation extraordinairement évanescence par où elle nous apparaît chaque fois que le sujet est, si insensiblement que ce soit, décollé de son existence, et où pour si peu que ce soit il s'aperçoit comme étant sur le point d'être repris dans quelque chose que vous appellerez ce que vous voudrez suivant les occasions, image de l'autre, tentation, bref ce moment où le sujet est suspendu entre un temps où il ne sait plus où il est, vers un temps où il va être quelque chose qu'il ne pourra plus jamais se retrouver, c'est cela l'angoisse.

Ne voyez-vous pas qu'au moment où apparaît chez l'enfant sous la forme d'une pulsion dans le sens le plus élémentaire du terme, quelque chose qui remue, le pénis réel, c'est à ce moment là que commence à apparaître comme un piège ce qui longtemps a été le paradis même du bonheur, à savoir ce jeu où on est ce qu'on est pas, où on est pour la mère tout ce que la mère veut, parce que bien entendu je ne peux pas parler de tout à la fois, mais tout cela dépend du fait après tout de ce que l'enfant est réellement pour la mère, et nous allons essayer d'y mettre tout à l'heure quelque différence, et nous allons tâcher d'approcher de plus près ce qu'était Hans pour sa mère.

Mais pour l'instant nous restons dans ce point crucial qui nous donne le schéma général de la chose. Jusque là l'enfant, d'une façon satisfaisante ou pas - mais après tout dont il n'y a aucune raison de ne pas voir qu'il peut mener très longtemps ce jeu d'une façon satisfaisante - l'enfant est dans ce paradis du leurre avec un peu de bonheur, et même très peu pour sanctionner cette relation si délicate qu'elle puisse être à mener. Par contre l'enfant essaie de se couler, de s'intégrer dans ce qu'il est pour l'amour de la mère.

Mais à partir du moment où intervient sa pulsion à lui, son pénis réel, il apparaît ce décollement dont je parlais tout à l'heure, à savoir qu'il est pris à son propre piège, qu'il est dupe de son propre jeu, que toutes les discordances, que toutes les béances, et la béance particulièrement immense qu'il y a entre le fait de satisfaire à une image et de, lui, avoir là justement quelque chose à lui présenter, à présenter cash si je puis dire, et ce qui ne manque pas de se produire n'est pas simplement que l'enfant, dans ses tentatives de séduction, échoue pour telle ou telle raison, ou qu'il soit refusé par la mère qui joue à ce moment là le rôle décisif. C'est que ce qu'il a en fin de compte à présenter est quelque chose qui peut lui apparaître à l'occasion, et nous en avons mille expériences dans la réalité analytique, comme quelque chose de misérable. A ce moment le fait que l'enfant soit mis devant cette ouverture, ce dilemme, ou d'être le captif la victime ou l'élément pacifié d'un jeu où il devient dès lors la proie des significations de l'autre.

C'est très précisément en ce point que s'embranchent ce que je vous ai indiqué l'année dernière comme l'origine de la paranoïa, parce qu'à partir du moment où le jeu devient sérieux, et où en même temps ce n'est qu'un jeu de leurre, l'enfant est entièrement suspendu à la façon dont le partenaire indique par toutes ses manifestations, pour lui toutes les manifestations du partenaire deviennent sanction de sa oui ou non suffisance. C'est ce qui se passe très précisément dans la mesure où cette situation est poursuivie, c'est-à-dire où ne vient pas intervenir la *Verwerfung* laissant dehors ce terme du père symbolique, dont nous allons voir dans le concret justement combien il est nécessaire.

Laissons le donc de côté pour l'autre enfant, pour celui qui n'est pas dans cette situation très particulière de voir et d'être livré entièrement à partir de ce moment, à l'œil et au regard de l'autre, c'est-à-dire au paranoïaque futur. Pour l'autre la situation est littéralement sans issue par elle-même. Bien entendu elle est avec l'issue puisque si je suis là, c'est pour vous montrer en quoi le complexe de castration en est l'issue.

Le complexe de castration reprend sur le plan purement imaginaire tout ce qui est en jeu avec le phallus, et c'est pour cela précisément qu'il convient que le pénis réel soit en quelque sorte mis hors du coup. C'est par l'intervention de l'ordre qu'introduit le père avec ses défenses, avec le fait qu'il introduit le règne de la loi, à savoir le quelque chose qui fait que l'affaire à la fois sort des mains de l'enfant, mais qu'elle est quand même réglée ailleurs, qu'il est celui avec lequel il n'y a plus de chance de gagner qu'en acceptant la répartition des enjeux telle quelle. Cela fait que l'ordre symbolique intervient, et sur le plan imaginaire précisément. Ce n'est pas pour rien que la castration c'est le phallus imaginaire, mais c'est en quelque sorte hors du couple réel que l'ordre peut être rétabli où l'enfant retrouve quelque chose à l'intérieur de quoi il pourra attendre l'évolution des événements.

Ceci peut vous paraître simple pour l'instant comme solution du problème. C'est une indication, ce n'est pas une solution, c'est rapide, c'est un pont jeté. Si c'était facile, s'il n'y avait qu'un pont à jeter, il n'y aurait pas besoin de le jeter, c'est le point où nous en sommes qui est intéressant. Le point où nous en sommes c'est précisément celui où en est arrivé le petit Hans au moment où il ne se produit justement pour lui rien de pareil, où il est confronté, où il est mis à ce point de rencontre de la pulsion réelle et de ce jeu du leurre imaginaire phallique, et ceci par rapport à sa mère. Que se produit-il à ce moment là, puisqu'il y a une névrose ? Vous ne serez pas étonné d'apprendre qu'il se produit une régression. Je préférerais quand même que vous en soyez étonnés, parce que le terme de régression, je l'articule ni plus ni moins qu'à la stricte portée que je lui ai donnée dans la dernière séance avant l'interruption, quand nous avons parlé de la frustration. De même qu'en présence du défaut de la mère, je vous ai dit que l'enfant s'écrase dans la satisfaction du nourrissage, de même à ce moment où c'est lui qui est le centre qui ne suffit plus à donner ce qu'il y a à donner, il se trouve dans ce désarroi de ne plus suffire. A ce moment-là la régression se produit, qui fait feindre ce même court-circuit qui

est celui avec lequel se satisfait la frustration primitive, de même que lui s'emparait du sein pour clore tous les problèmes.

La seule chose qui s'ouvre devant lui comme une béance, c'est exactement ce qui est en train de se passer d'ailleurs, c'est la crainte d'être dévoré par la mère, et c'est le premier habillement que prend la phobie. C'est très exactement ce qui apparaît dans le cas de notre petit bonhomme, car tout cheval que soit l'objet de la phobie, c'est quand même d'un cheval qui mord dont il s'agit, et le thème de la dévoration est toujours par quelque côté, trouvable dans la structure de la phobie.

Est-ce là tout ? Bien entendu non. Ce n'est pas n'importe quoi qui mord, ni qui dévore. Nous nous trouvons confrontés avec le problème de la phobie chaque fois qu'il se produit avec un objet un certain nombre de relations fondamentales, dont il faut bien laisser certaines de côté pour pouvoir articuler quelque chose de clair. Ce qui est certain, c'est que les objets de la phobie qui sont en particulier des animaux, se marquent d'emblée à l'œil de l'observateur le plus superficiel, par ce quelque chose qui en fait par essence un objet de l'ordre symbolique. Si l'objet de la phobie est un lion, que l'enfant habite ou non, et surtout quand il n'habite pas des contrées où cet animal ait le moindre caractère, non seulement de danger, mais simplement, simplement de présence, c'est à savoir que le lion, le loup, et voire la girafe, sont justement ces objets étranges parmi lesquels.....le cheval montre justement une sorte de limite extrêmement précise, qui montre bien à quel point il s'agit là d'objets, si on peut dire, qui sont empruntés à une sorte de liste ou de catégorie de signifiants qui sont de la même nature homogène : ce qu'on trouve dans les armoiries.

Ces objets qui ont mené Freud et rendu également nécessaire pour Freud dans la construction de *Totem et tabou* l'analogie entre le père et le totem, ont une fonction bien spéciale, et sont là pour autant justement que par quelque côté ils ont à suppléer à ce signifiant du père symbolique, signifiant dont nous ne voyons pas quel est le dernier terme, et dont c'est justement la question de savoir pourquoi il se revêt de telle ou telle forme, de tel ou tel habillement. Il faut bien qu'il y ait quelque chose qui soit de l'ordre du fait ou de l'expérience et du positif et de l'irréductible dans ce que nous rencontrons. Ceci n'est pas une déduction, mais est quelque chose qui est un appareil nécessité par le soutien de ce que nous trouvons dans l'expérience. Aussi bien nous ne sommes pas là pour résoudre pourquoi la phobie prend la forme de tel ou tel animal ce n'est pas là la question.

Ce sur quoi je veux vous laisser, c'est de vous demander d'ici la prochaine fois, de prendre le texte du petit Hans et de vous apercevoir que c'est une phobie sans aucun doute, mais si je puis dire c'est une phobie en marche. Dès qu'elle est apparue, tout de suite les parents ont pris le fil, et jusqu'au point où elle se termine le père ne le quitte pas. Je voudrais que vous lisiez ce texte, vous en aurez toutes les impressions papillonnantes qu'on peut en avoir, vous aurez même le sentiment à bien des occasions, d'être tout à fait perdus.

Néanmoins je voudrais que ceux d'entre vous qui auront bien voulu se soumettre à cette épreuve, me disent la prochaine fois si quelque chose dans ce qu'ils auront lu ne les frappe pas, qui fait le contraste entre l'étape de départ où nous voyons le petit Hans développer à plein tuyau toutes sortes d'imaginaires extraordinairement romancés concernant ses relations avec tout ce qu'il adopte comme ses enfants. C'est un thème de l'imaginaire où il se démontre avec une grande aisance, comme en quelque sorte encore dans l'état où il peut prolonger, où c'est tellement même le jeu de leurre avec la mère qu'il prolonge, qu'il peut se sentir tout à fait à l'aise lui-même dans une position qui mêle l'identification à la mère, l'adoption d'enfants et en même temps toute une série de formes amoureuses de toutes les gammes, qui va depuis la petite fille qu'il sert et courtise d'un peu près, qui est la fille des propriétaires de l'endroit de vacances où ils vont, jusqu'à la petite fille qu'il aime à distance, et qu'il situe comme déjà inscrite dans toutes les formes de la relation amoureuse qu'il peut poursuivre avec une très grande aisance sur le plan de la fiction.

Et le contraste entre cela et ce qui va se passer quand après les interventions du père, sous la pression de l'interrogation analytique plus ou moins dirigée du père auprès de lui, il se livre à cette sorte de roman vraiment fantastique dans lequel il reconstruit la présence de sa petite sœur dans une caisse dans la voiture sur les chevaux, bien des années avant sa naissance. Bref la cohérence que vous pourrez voir se marquer massivement entre ce que j'appellerai l'orgie imaginaire au cours de l'analyse du petit Hans, avec l'intervention du père réel.

En d'autres termes, si l'enfant aboutit à une cure des plus satisfaisante, nous verrons ce que veut dire cure satisfaisante à propos de sa phobie, c'est très nettement pour autant qu'est intervenu le père réel qui était si peu intervenu jusque là, parce qu'il a pu intervenir d'ailleurs parce qu'il avait derrière le père symbolique qui est Freud. Mais il est intervenu, et dans toute la mesure où il intervient, tout ce qui tentait à se cristalliser sur le plan d'une sorte de réel prématuré repart dans un imaginaire si radical qu'on ne sait plus même tellement bien où on est, qu'à tout instant on se demande si le petit Hans n'est pas là pour se moquer du monde ou pour faire un humour raffiné, et il l'est d'ailleurs incontestablement, puisqu'il s'agit d'un imaginaire qui joue pour réorganiser le monde symbolique. Mais il y a en tous cas une chose certaine, c'est que la guérison arrive au moment où s'exprime de la façon la plus claire sous la forme d'une histoire articulée, la castration comme telle, c'est à savoir que « *l'installateur* » vient, la lui dévisse et lui en donne une autre.

C'est exactement là que s'arrête l'observation. La solution de la phobie est liée à si on peut dire, la constellation de cette triade intervention du père réel, et nous y reviendrons la prochaine fois, tout soutenu et épaulé qu'il soit par le père symbolique. Il entre là-dedans comme un pauvre type. Freud à tout instant est forcé de dire : c'est mieux que rien, il fallait bien le laisser parler, surtout dit-il - et vous le trouverez au bas d'une page comme je vous l'articule – « *ne comprenez pas trop vite* », et ces questions avec lesquelles il le presse. Manifestement, il fait fausse route. N'importe, le résultat est scandé par ces deux points : l'orgie imaginaire de Hans, l'avènement si on peut dire de la castration pleinement articulée comme ceci : on remplace ce qui est réel par quelque chose de plus beau, de plus grand. L'avènement, la mise au jour de

la castration est ce qui met à la fois le terme à la phobie, et ce qui montre, je ne dirais pas sa finalité, mais ce à quoi elle supplée.

Il n'y a là, vous le sentez bien, qu'un point intermédiaire de mon discours, simplement j'ai voulu vous en donner assez pour que vous voyiez où s'étage, où s'épanouit son éventail de question. Nous reprendrons la prochaine fois cette dialectique de la relation de l'enfant avec la mère, et la valeur de la signification véritable du complexe de castration.

### 13 - LEÇON DU 13 MARS 1957

Père symbolique	Père réel	Castration dette symbolique	Phallus Imaginaire
	Mère symbolique	Frustration dam imaginaire	Sein réel
	Père imaginaire	Privation trou réel	Objet symbolique Phallus

Nous avons tenté la dernière fois de réarticuler la notion de castration, en tous cas l'usage du concept dans notre pratique. Je vous ai, dans la deuxième partie de cette leçon situé le lieu où se produit l'interférence de l'imaginaire dans cette relation de frustration infiniment plus complexe dans son usage que l'habitude qui unit l'enfant à la mère. Je vous ai dit que ce n'était que de façon purement apparente, et de par l'ordre de l'exposé, que nous nous trouvions ainsi progresser d'avant en arrière, figurant, si je puis dire - et il ne convient pas d'y revenir - des sortes d'étapes qui se succéderaient dans une ligne de développement.

Bien au contraire, il s'agit toujours de saisir ce qui, intervenant du dehors à chaque étape, remanie rétro-activement ce qui a été amorcé dans l'étape précédente pour la simple raison que l'enfant n'est pas seul. Non seulement il n'est pas seul, il y a l'entourage biologique, mais il y a encore un entourage beaucoup plus important que l'entourage biologique, il y a le milieu légal, il y a l'ordre symbolique qui l'entoure. Ce sont les particularités de l'ordre symbolique, et je l'ai souligné au passage, qui donnent par exemple son accent, sa prévalence à cet élément de l'imaginaire qui s'appelle le phallus.

Voilà donc où nous en étions arrivés, et pour amorcer la troisième partie de mon exposé, je vous avais mis sur la voie de l'angoisse du petit Hans, puisque dès le départ nous avons pris ces deux objets exemplaires : l'objet fétiche et l'objet réel.

C'est au niveau du petit Hans que nous essaierons d'articuler ce qui va être notre propos d'aujourd'hui. Tentative, non pas de réarticuler la notion de castration, parce que dieu sait si elle l'est puissamment et de façon insistante et répétée dans Freud, mais simplement d'en reparler, puisque depuis le temps qu'on évite d'en parler il devient de plus en plus rare, l'usage de ce complexe, dans les observations, dans la référence qu'on peut en prendre.

Abordons donc aujourd'hui cette notion de castration puisque nous enchaînons dans la ligne de notre discours de la fois précédente.

De quoi s'agit-il à la fin de cette phase préœdipienne et à l'orée de l'œdipe ? Il s'agit que l'enfant assume ce phallus en tant que signifiant, et d'une façon qui le fasse instrument de l'ordre symbolique des échanges qui préside à la constitution des lignées. Il s'agit en somme qu'il soit confronté à cet ordre qui



va faire dans l'œdipe, de la fonction du père, le pivot du drame. Ce n'est pas si simple. Tout au moins vous en ai-je dit jusqu'à présent assez sur ce sujet pour qu'en vous disant ça n'est pas si simple, quelque chose réponde en vous : en effet le père n'est pas si simple. La fonction de l'existence sur le plan symbolique dans le signifiant père, avec tout ce que ce terme comporte de profondément problématique, pose la question de la façon dont cette fonction est venue au centre de l'organisation symbolique.

Ceci nous laisse à penser que nous aurons quelques questions à nous poser quant à ces trois aspects de la fonction paternelle. Nous avons déjà appris, et ceci dès la première année de nos séminaires, celle où la deuxième partie a été consacrée à l'étude de l'homme aux loups, à distinguer l'incidence paternelle dans le conflit sous le triple chef du père symbolique, du père imaginaire et du père réel, et nous avons vu qu'il était impossible de s'orienter dans l'observation, en particulier dans le cas de l'homme aux loups, sans faire cette distinction essentielle.

Essayons d'aborder au point où nous en sommes parvenus cette introduction dans l'œdipe qui est ce qui se propose dans l'ordre chronologique à l'enfant. En somme nous pourrions dire que nous voyons l'enfant là où nous l'avons laissé, dans cette position de leurre où il s'essaie auprès de sa mère, mais non pas, vous ai-je dit, de leurre où il serait complètement impliqué, de leurre simple - au sens où dans le jeu de la parade sexuelle nous pouvons, nous qui sommes au dehors, nous apercevoir que les éléments imaginaires qui captivent l'un des partenaires grâce aux apparences de l'autre, ce quelque chose dont nous ne savons pas jusqu'à quel point les sujets en agissent eux-mêmes comme d'un leurre, encore que nous sachions que nous, nous pourrions le faire à l'occasion, c'est-à-dire présenter une simple armoirie au désir du simple adversaire - ici ce leurre dont il s'agit est très nettement manifeste dans les actions, activités même que nous observons chez le petit garçon, par exemple les activités séductrices à l'endroit de sa mère. Quand il s'exhibe, ce n'est pas pure et simple monstration, c'est monstration de lui-même par lui-même à la mère qui existe comme un tiers, et avec surgissement derrière la mère de quelque chose qui est la bonne foi, ce à quoi la mère peut être prise si l'on peut dire. C'est déjà toute une trinité, voire quaternité inter-subjective qui s'ébauche. Mais de quoi s'agit-il en fin de compte ?

Si nous prenons ici les choses au point où nous les avons laissées, c'est qu'en somme dans l'œdipe, il s'agit que le sujet soit lui-même pris à ce leurre de façon telle qu'il se trouve engagé dans un ordre existant qui lui, est différent du leurre psychologique par où il y est entré et où nous l'avons laissé. Car en fin de compte, si l'œdipe a la fonction normativante de la théorie analytique, rappelons-nous aussi que notre expérience nous apprend que cette fonction normativante ne se suffit pas d'aboutir au fait que le sujet ait un choix objectal mais qu'il ait un choix d'objet hétérosexuel et nous savons bien qu'il ne suffit pas d'être hétérosexuel pour l'être suivant les règles, nous savons qu'il y a toutes sortes de formes d'hétérosexualité apparente et qu'à l'occasion la relation

franchement hétérosexuelle peut receler une atypie positionnelle qui nous la fera bien voir à l'investigation analytique comme dérivée d'une position franchement homosexualisée par exemple.

Il faut donc que non seulement le sujet après l'œdipe aboutisse à l'hétérosexualité mais il faut qu'il y aboutisse d'une façon telle qu'il se situe correctement par rapport à la fonction du père, quel qu'il soit, garçon ou fille, et ceci est le centre de toute la problématique de l'œdipe.

Disons-le tout de suite et parce que nous l'avons déjà indiqué par notre façon d'aborder cette année la relation d'objet - et Freud l'articule expressément dans son article sur la sexualité féminine<sup>45</sup> - en fin de compte, pris sous cet angle et si l'on peut dire sous l'angle de vue précœdipien, la problématique de la femme est beaucoup plus simple.

Si elle apparaît beaucoup plus compliquée dans Freud, c'est à dire dans l'ordre où il l'a découverte, c'est précisément parce qu'il a découvert d'abord et non sans raison l'œdipe, et que d'ailleurs il est tout à fait normal de prendre les choses ainsi, parce que s'il y a quelque chose qui est précœdipien, c'est parce que d'abord nous avons posé l'œdipe et nous ne pouvons parler de cette plus grande simplicité de la position féminine au niveau du développement que nous pouvons arrêter comme précœdipien que parce que d'abord nous savons que nous devons aboutir à la structure complexe de l'œdipe.

Ceci dit, en effet pour la femme nous pourrions dire qu'il ne s'agit que du glissement de ce phallus qu'elle a plus ou moins situé, approché dans l'imaginaire où il se trouve, dans l'au-delà de la mère, dans la découverte progressive de l'insatisfaction foncière qu'éprouve la mère dans la relation mère-enfant elle-même. Il s'agit du glissement de ce phallus de l'imaginaire au réel, et c'est bien ce que Freud nous explique quand il nous dit que dans cette nostalgie du phallus originaire, à ce niveau imaginaire où il commence à se produire chez la petite fille dans la référence spéculaire à son semblable, autre petite fille ou petit garçon, quand il nous dit que l'enfant va être le substitut du phallus, en réalité c'est une forme un peu abrégée de saisir ce qui se passe dans le phénomène observé. Et si vous voyez la position telle que je l'ai dessinée ici, l'imaginaire, c'est-à-dire le désir du phallus chez la mère, et l'enfant qui est notre centre, qui a à faire la découverte de cet au-delà, de ce manque dans l'objet maternel, c'est bien évidemment pour autant qu'à un moment, la situation dans une des issues possibles, pivote autour de l'enfant, à savoir à partir du moment où le sujet, l'enfant, trouve à saturer la situation, à en sortir en la concevant elle-même comme possible.

Mais ce qui est effectivement ce que nous trouvons dans le fantasme de la petite fille et aussi du petit garçon, c'est que pour autant que la situation pivote autour de l'enfant, la petite fille trouve alors le pénis réel là où il est, au-delà de l'enfant, dans celui qui peut lui donner l'enfant, dans le père nous dit Freud. Et c'est bien en tant qu'elle ne l'a pas comme appartenance, et même

---

<sup>45</sup> Voir note 1, p. 73.

nettement que sur ce plan elle y renonce qu'elle pourra l'avoir comme don du père, et c'est bien pourquoi c'est par cette relation au phallus que la petite fille, nous dit Freud, entre dans l'œdipe, et comme vous le voyez d'une façon simple, il n'aura plus par la suite qu'à se glisser par une sorte d'équivalence, c'est le terme même que Freud emploie.

La petite fille sera suffisamment introduite à l'œdipe pour réaliser ce qui est suffisant - je ne dis pas qu'il ne puisse pas y en avoir beaucoup plus et par là toutes les anomalies dans le développement de la sexualité féminine - mais d'ores et déjà ait des rapports avec cette fixation au père comme porteur du pénis réel, celui qui peut donner réellement l'enfant. C'est déjà suffisamment consistant pour elle pour qu'en fin de compte on puisse dire que si l'œdipe par lui-même apporte toutes sortes de complications voire d'impasses dans le développement de la sexualité féminine, inversement cet œdipe en tant que chemin d'intégration dans la position hétérosexuelle typique est beaucoup plus simple pour la femme. Ce dont nous n'avons évidemment pas à nous étonner pour autant que l'œdipe est essentiellement androcentrique ou patrocentrique, dissymétrie dont il faut toutes sortes de considérations particulières quasi historiques pour nous faire apercevoir la prévalence sur le plan sociologique, ethnographique, de l'expérience individuelle qui permet d'analyser la découverte freudienne.

Inversement, là il est bien clair que nous voyons que la femme est en position, si l'on peut dire - puisque j'ai parlé d'ordonnance d'ordre symbolique ou d'ordination subordonnée, qu'ici, ce qui est pour elle objet de son amour, je dis *son amour*, c'est-à-dire objet de sentiment qui s'adresse à proprement parler à l'élément de manque dans l'objet en tant que c'est par la voie de ce manque qu'elle a été conduite à cet objet qui est le père, celui-ci devient celui qui donne l'objet de satisfaction, l'objet de la relation naturelle de l'enfantement. Il ne s'en faut à partir de là, pour elle, que d'un peu de patience pour qu'au père se substitue celui qui remplira exactement le même rôle, le rôle de père.

Ceci comporte quelque chose sur lequel nous reviendrons et qui donne son style particulier au développement du surmoi féminin, c'est qu'il y a une espèce de balance entre ce qu'on a appelé très justement l'importance, la prévalence de la relation narcissique dans le développement de la femme. Mais que si en effet ce renoncement une fois fait, le phallus est abjuré comme appartenante, il devient, pour autant qu'il est de l'appartenance de celui auquel dès lors elle attache son amour, le père dont elle attend effectivement cet enfant, il met la femme dans une dépendance de ce qui dès lors n'est plus pour elle que ce qui doit lui être donné dans cette dépendance très particulière qui, paradoxalement comme l'ont remarqué les auteurs, fait naître dans le développement à un moment donné les fixations proprement narcissiques chez l'être le plus intolérant à une certaine frustration. Nous y reviendrons peut-être plus tard quand nous reparlerons de l'idéal monogamique chez la femme.

C'est aussi bien d'ailleurs autour de cette simple réduction de la situation qui identifie l'objet de l'amour et l'objet qui donne la satisfaction que se situe dans un développement qu'on peut qualifier de normal ce côté spécialement

fixé, voire arrêté, précocement arrêté, du développement chez la femme, dont Freud dans certains passages et à certains tournants de ses écrits prend un ton si singulièrement misogyne pour se plaindre amèrement de la grande difficulté qu'il y a, au moins pour certains sujets féminins, à les faire bouger, à les mobiliser d'une espèce de morale dit-il, « *du potage et des boulettes* », de ce quelque chose de si impérieusement exigeant quant aux satisfactions à tirer de l'analyse elle-même par exemple. Je ne fais là qu'indiquer un certain nombre d'amorces, et en somme pour vous dire que nous aurons à revenir sur le développement apporté par Freud sur la sexualité féminine.

C'est au garçon que nous voulons nous attacher aujourd'hui, pour la raison que si pour lui l'œdipe nous paraît beaucoup plus clairement destiné à lui permettre l'identification à son propre sexe, il se produit en somme dans la relation idéale, dans la relation imaginaire au père. Inversement le but vrai de l'œdipe qui est sa juste situation par rapport à la fonction du père, c'est-à-dire qu'il accède lui-même un jour à cette position complètement paradoxale et problématique qui est d'être un père, ceci présente une montagne de difficultés. Or précisément, ce n'est pas parce qu'on n'a pas vu cette montagne qu'on s'intéresse de moins en moins à l'œdipe, c'est parce que justement on l'a vue, et parce qu'on l'a vue on préfère lui tourner le dos.

N'oublions pas qu'en somme toute l'interrogation freudienne non seulement dans la doctrine, mais dans l'expérience de Freud lui-même que nous pouvons trouver retracée à travers les confidences qu'il nous fait, ses rêves, le progrès de sa pensée, tout ce que nous savons maintenant de sa vie, de ses habitudes, même de ses attitudes à l'intérieur de sa famille - que Monsieur Jones nous rapporte d'une façon plus ou moins complète mais certaine - toute l'interrogation freudienne se résume à ceci : Qu'est-ce que c'est qu'être un père ? Ce fut pour lui le problème central, le point fécond à partir duquel toute sa recherche est véritablement orientée.

Observez également que si ceci est problème pour chaque névrosé, c'est aussi un problème pour chaque non névrosé dans le cours de son expérience infantile. Qu'est-ce qu'un père ? Ceci est une façon d'aborder le problème du signifiant du père, mais n'oublions pas qu'il s'agit aussi que les sujets au bout du compte le deviennent, et poser la question : qu'est-ce qu'un père ? C'est encore autre chose que être soi-même un père, accéder à la position paternelle.

Regardons-y de près : si tant est que pour chaque homme l'accession à cette position paternelle est une fois une quête, on peut se poser la question, il n'est pas impensable de se dire que finalement jamais personne ne l'a vraiment complètement été, car dans cette dialectique nous supposons, et il faut partir de cette supposition, qu'il y a quelque part quelqu'un qui peut assumer pleinement la position du père et lui peut répondre : je le suis, père.

C'est une supposition qui est essentielle à tout le progrès de la dialectique oedipienne mais ça ne tranche en rien la question de savoir quelle est la position particulière intersubjective de celui qui, pour les autres, et spécialement pour l'enfant, remplit ce rôle.

Repartons donc du petit Hans. C'est un monde cette observation, c'est celle que j'ai laissée en dernier - et ce n'est pas pour rien - des *Cinq Psychanalyses*. Que nous donnent les premières pages qui sont très précisément au niveau où je vous avais laissés la dernière fois ? Ce n'est pas sans raison que Freud nous présente les choses dans cet ordre, la question est celle de ce **Wiwimacher** que l'on traduit en Français par *fait pipi*. Il ne s'agit - je ne parle que de la façon dont les choses sont présentées littéralement par Freud - que des questions que se pose le petit Hans concernant non pas simplement son *fait-pipi*, mais les *fait-pipi* des êtres vivants dit Freud, et spécialement des êtres vivants plus grands que lui.

Vous avez vu les remarques pertinentes concernant l'ordre de l'enfant, mais dans l'ordre, c'est à d'abord sa mère qu'il pose la question : « *As-tu aussi un "fait-pipi" ?* » . Ce que lui répond sa mère, nous en reparlerons, et Hans laisse échapper à ce moment-là : « *Oui, j'avais seulement pensé...* », c'est-à-dire qu'il est justement en train de mijoter pas mal de choses. Il repose la question ensuite à son père, il se réjouit ensuite d'avoir vu le *fait-pipi* du lion ce qui n'est pas tout à fait par hasard, et dès ce moment là, c'est-à-dire avant l'apparition de la phobie, il marque nettement que si sa mère doit avoir ce *fait-pipi* comme elle le lui affirme - non à mon avis sans quelque impudence - ça devrait se voir. Car un soir, qui n'est pas très loin du temps de cette interrogation, il la guette littéralement en train de se déshabiller lui faisant remarquer que si elle en avait un, il devrait être aussi grand que celui d'un cheval.

La notion de **Vergleichung** qu'on traduit en français par comparaison ou comparé - nous dirons presque que c'est le mot péréquation qui nous semblerait être là le meilleur, tout au moins en économie, sinon en stricte tradition - cette sorte d'effort de péréquation entre ce que nous pouvons appeler dans sa perspective phallicque imaginaire, celle où nous l'avons laissée la dernière fois, il s'agit d'une péréquation entre une sorte d'objet absolu, le phallus, et sa mise à l'épreuve du Réel. Il ne s'agit pas d'un tout ou rien avec lequel le sujet joue jusque là. Avec le jeu de bonneteau, le jeu de cache-cache, il n'est jamais là où on le cherche, jamais là où on le trouve, il s'agit maintenant de savoir où il est vraiment.

Il y a là toute la distance à franchir qui sépare celui qui fait semblant ou qui joue à faire semblant, et ce n'est pas pour rien que un peu plus loin dans l'observation, quand le petit Hans fera un rêve, le premier rêve - nous dit Freud et ses parents, - où intervient un élément de déformation, un déplacement, ce sera justement par l'intermédiaire d'un jeu de gage.

Si vous suivez d'ailleurs toute cette dialectique imaginaire, si vous vous en souvenez telle que je l'ai abordée lors de ces dernières leçons, vous serez frappés de voir qu'elle est là, jouant à la surface, à cette étape pré-phobique du développement du petit Hans. Tout y est jusqu'à y compris les enfants fantasmatiques : tout d'un coup, après avoir eu sa petite sœur, il adopte un tas de petites filles imaginaires auxquelles il fait tout ce qu'on peut faire aux enfants. Le jeu à proprement parler imaginaire est véritablement rassemblé au grand complet, presque sans intention. Il s'agit de toute la distance à franchir qui sépare celui qui fait semblant de celui qui sait qu'il a la puissance.

Qu'est-ce que nous donne un premier abord de la relation oedipienne ? C'est ceci qu'il y a à ce moment là ce que nous voyons jouer sur le plan de cet acte comparé, c'est que nous pouvons concevoir que le jeu se continue sur le plan du leurre, sur le plan imaginaire, que simplement l'enfant adjoint à ses dimensions le modèle maternel, l'image plus grande mais essentiellement homogène.

Il reste que si c'est ainsi que s'engage la dialectique de l'œdipe, il n'aura jamais affaire en fin de compte qu'à un double de lui-même, un double agrandi de cette introduction parfaitement concevable de l'image maternelle sous la forme idéale du moi, nous restons dans la dialectique imaginaire, dans la dialectique spéculaire du rapport du sujet au petit autre dont la sanction ne nous sort pas de cet : ou bien ou bien, ou lui ou moi, qui reste lié à la première dialectique symbolique, celle de la présence ou de l'absence. Nous ne sortons pas du jeu de pair ou impair, nous ne sortons pas du plan du leurre et en fin de compte nous savons, et nous le savons par la face tant théorique qu'exemplaire, nous voyons uniquement sortir de cela le symptôme, la manifestation de l'angoisse nous dit Freud. Et Freud souligne au début de l'observation du petit Hans, qu'il convient de bien séparer l'angoisse de la phobie. Il y a là deux choses qui se succèdent et sans aucun doute, non sans raison, l'un vient au secours de l'autre, l'objet phobique vient remplir une fonction sur le fond de l'angoisse. Mais sur le plan imaginaire, rien ne nous permet de concevoir le saut qui fasse sortir l'enfant de ce jeu de leurre devant la mère, quelqu'un qui est tout ou rien, celui qui suffit ou celui qui ne suffit pas. Assurément du seul fait que la question est posée, elle reste sur le plan de la foncière insuffisance.

C'est là le schéma premier de la notion de l'entrée dans le complexe d'œdipe, la rivalité quasi fraternelle avec le père, sur le plan que nous sommes amenés à nuancer beaucoup plus qu'il n'est communément articulé. Cette agressivité dont il s'agit est une agressivité du type de celles qui entrent en jeu dans la relation spéculaire, dans cet : ou moi ou l'autre, qui est toujours défini comme étant le ressort fondamental, et d'autre part la fixation reste complètement à celle qui est devenue l'objet réel après les premières frustrations, c'est-à-dire la mère.

C'est parce qu'existe cette étape, plus exactement ce vécu central essentiel de l'œdipe sur le plan imaginaire, que l'œdipe se répand dans toutes ses conséquences névrosantes, retrouvées dans mille aspects de la réalité analytique. C'est par là en particulier que nous voyons entrer un des premiers termes de l'expérience freudienne, cette sorte de dégradation de la vie amoureuse à laquelle Freud a consacré une étude spéciale<sup>46</sup> qui est liée à ceci, qu'en raison de l'attachement permanent à cet objet réel, à ce primitif objet réel de la mère en tant que frustrante, aucun objet féminin à partir de là ne sera plus lui aussi, que quelque chose par rapport à la mère de dévalorisé, un substitut, un mode brisé, réfracté, toujours partiel par rapport à l'objet maternel premier. Et nous reverrons un peu plus tard ce qu'il convient d'en penser.

---

<sup>46</sup> Freud, Sur le plus général des rabaissements de la raie amoureuse, in *La Vie Sexuelle*, p. 55-56, PUF.

N'oublions pas pourtant que si le complexe d'œdipe peut avoir ses conséquences perdurables quant au ressort imaginaire qu'il fait intervenir, ce n'est pas là tout. N'oublions pas que normalement, et ceci dès le départ de la doctrine freudienne, c'est dans la nature du complexe d'œdipe de se résoudre, et quand Freud nous en parle, il nous dit qu'assurément ce que nous pouvons concevoir de la mise à l'arrière plan de l'hostilité au père, c'est quelque chose que nous pouvons légitimement lier à un refoulement. Mais dans la même phrase, il tient à souligner que c'est là une occasion de plus pour nous de toucher du doigt que la notion de refoulement s'applique toujours à une articulation particulière de l'histoire, et non pas à une relation permanente. Il dit : je veux bien que par exception on applique ici le terme de refoulement, mais entendez bien, nous dit-il, qu'il s'agit normalement à cet âge, entre cinq ans et cinq ans et demie où se produit le déclin du complexe d'œdipe, de l'annulation et de la destruction du complexe œdipien. Il y a quelque chose d'autre que ce que nous avons décrit jusqu'à présent, qui serait en quelque sorte l'effacement, l'atténuation imaginaire d'une relation foncièrement en elle-même perdurable, il y a vraiment crise, il y a vraiment révolution, il y a vraiment quelque chose qui est ce qui laisse derrière lui ce résultat, et ce résultat c'est la formation de quelque chose de particulier, de très précisément daté dans l'inconscient, à savoir la formation du surmoi, et c'est ici que nous sommes confrontés avec la nécessité de faire surgir quelque chose de nouveau, d'original et de neuf, et qui ait sa solution propre dans la relation oedipienne.

Pour le voir il n'est besoin que d'user de ce qui est notre schéma habituel, à savoir que au point où nous en étions parvenus la dernière fois, l'enfant offre ici à la mère l'objet imaginaire du phallus pour lui donner sa satisfaction complète, et ceci sous forme de leurre. C'est-à-dire en faisant intervenir auprès de la mère cet Autre qui est en quelque sorte le témoin, celui qui voit l'ensemble de la situation, ce terme sans lequel aucune exhibition du petit garçon devant la mère n'a son sens, simplement qui est impliqué par le seul fait que ce que nous décrivons de la présentation, voire de l'offrande que fait le petit garçon à sa mère, c'est bien évidemment là, au niveau de cet Autre qu'il doit se produire pour que l'œdipe existe, qu'il doit produire la présence de quelque chose qui, jusque là, n'était pas dans le jeu, c'est-à-dire quelqu'un qui toujours, et en toute circonstance, est en posture de jouer et de gagner.

Le schéma du jeu de gage est là pour nous dire entre mille autre traits - qu'on peut lire dans les observations, qu'on peut voir jouer dans l'activité même de l'enfant à cette étape - est là pour nous montrer qu'il s'agit bien en effet d'un moment où le jeu - qu'on trouve sous mille formes dans le cas du petit Hans, que l'on retrouve dans sa façon tout d'un coup d'aller s'isoler dans le noir dans un petit closet qui est celui-là même qui devient le sien propre, alors que jusqu'à ce moment là il était dans celui de tout le monde - il y a mille traits, il y a un moment où tout oscille autour du passage du jeu. Il y a la notion de quelque chose qui ajoute à la dimension qu'on attendait sur le plan de la relation symbolique, à savoir que ce qui n'était jusque là dans l'apport de la relation symbolique que cet appel et rappel dont je vous ai parlé la dernière fois qui caractérise la mère symbolique, devient la notion qu'au

niveau du grand Autre il y a quelqu'un qui peut répondre en tout état de cause, et qui répond qu'en tout cas le phallus, le vrai, le pénis réel, c'est qu'il l'a. C'est lui qui a l'atout maître et qui le sait. C'est cette introduction de cet élément réel dans l'ordre symbolique inverse de la première position de la mère, qui se symbolise dans le réel par sa présence et son absence.

Voilà ce qui à ce moment-là fait que cet objet qui était à la fois là et pas là, parce que c'était de là qu'il était parti par rapport à tout objet, à savoir qu'un objet est à la fois présent et absent, et qu'on peut toujours jouer à la présence ou à l'absence d'un objet, cet objet, à partir de ce moment-là, devient un objet qui n'est plus l'objet imaginaire avec lequel il peut se leurrer, mais l'objet dont il est toujours au pouvoir d'un autre de montrer qu'il ne l'a pas, ou qu'il l'a insuffisamment. Et qui à partir de ce moment là fait que pour toute la suite de son développement, si la castration joue ce rôle absolument essentiel, c'est parce qu'étant essentiellement pour devoir être assumé comme le phallus maternel, comme devant être essentiellement un objet symbolique, ce n'est qu'à partir du fait que dans l'expérience oedipienne essentielle, c'est par celui qui l'a, qui sait qu'il l'a en toute occasion, et qui en a été un moment privé, que l'enfant peut concevoir que ce même objet symbolique lui sera un jour donné.

En d'autres termes, l'assomption du signe même de la position virile de l'hétérosexualité masculine implique la castration à son départ. Pour ce qui est cet appendice naturel de l'être naturellement masculin qu'est le mâle, chez l'homme, ce que nous enseigne la notion de l'œdipe dans Freud, c'est qu'il faut que ce qu'il possède déjà parfaitement, ce qu'il a lui comme appartenance, tout au contraire de la position féminine, justement parce qu'il l'a comme appartenance, il faut qu'il le tienne de quelqu'un d'autre. C'est dans cette relation à quelque chose qui est le réel dans le symbolique, celui qui est vraiment le père et dont personne ne peut dire finalement ce que c'est vraiment que d'être le père, si ce n'est que c'est justement quelque chose qui se trouve déjà là dans le jeu, c'est par rapport à ce jeu joué avec le père, ce jeu de qui perd gagne, si je puis dire, que l'enfant peut conquérir la foi qui dépose en lui cette première inscription de la loi.

Que devient ce drame où il est, comme on nous le décrit dans la dialectique freudienne, un petit criminel. C'est par la voie de ce crime imaginaire qu'il entre dans l'ordre de la loi. Mais il ne peut entrer dans cet ordre de la loi que si au moins un instant il a eu en face de lui un partenaire réel, quelqu'un qui effectivement a apporté à ce niveau de l'Autre, quelque chose qui n'est pas simplement appel et rappel, qui n'est pas simplement couple de la présence et de l'absence, élément foncièrement néantisant du symbolique, mais quelqu'un qui lui répond.

Or si les choses peuvent ainsi s'exprimer sur le plan du drame imaginaire, c'est au niveau du jeu imaginaire que cette expérience doit être faite. Ce n'est pas sans raison que de cette exigence de cette dimension de l'altérité absolue de celui qui a simplement la puissance et qui en répond, ne naît aucun dialogue particulier. Elle est incarnée dans des personnages réels, mais ces personnages



réels eux-mêmes sont toujours dépendants de quelque chose qui, par rapport à eux, se présente en fin de compte comme un éternel alibi. Le seul qui puisse répondre absolument à cette position du père en tant qu'il est le père symbolique, c'est celui qui pourrait dire comme le Dieu du monothéisme l'a dit : « *Je suis celui qui suis* ». Mais c'est une chose qui, mis à part le texte sacré où nous le rencontrons, ne peut être littéralement prononcée par personne.

Vous me direz alors : vous nous avez appris que le message que nous recevons, c'est le notre propre sous une forme inversée, autrement dit, que tout va se résoudre par le « *Tu es celui qui es* ». N'en croyez rien, parce que pour dire cela à qui que ce soit d'autre..... , « *Qui suis-je ?* ». En d'autres termes, ce que je veux vous indiquer là , c'est que le père symbolique est à proprement parler impensable, il n'est nulle part, il n'intervient nulle part, et la preuve en est, c'est qu'en même temps cela nous démontre qu'il a fallu un esprit aussi lié aux exigences de la pensée scientifique et positive qu'était Freud, pour faire cette construction à laquelle Jones nous confie qu'il tenait plus qu'à toute son œuvre. Il ne la mettait pas au premier plan, car son œuvre majeure, et la seule, il l'a écrite, affirmée et ne l'a jamais démentie, c'est la *Sciences des rêves*, mais celle qui lui était la plus chère, comme d'une réussite qui lui paraissait une performance, c'est *Totem et tabou*, qui n'est rien d'autre qu'un mythe moderne, un mythe construit pour nous expliquer ce qui restait béant dans sa doctrine, à savoir : où est le père ?

Il suffit de lire *Totem et Tabou* avec simplement l'œil ouvert pour s'apercevoir que si ce n'est pas ce que je vous dis, c'est à dire un mythe, c'est absolument absurde. Mais par contre, si *Totem et tabou* est fait pour nous dire que pour qu'il subsiste des pères, il faut que le vrai père, le seul père, le père unique soit avant l'entrée dans l'histoire, et que ce soit le père mort, bien plus que ce soit le père tué, vraiment pourquoi ceci serait-il même pensé en dehors de cette valeur à proprement parler mythique ? Car, que je sache, le père dont il s'agit n'est pas conçu par Freud, ni par personne, comme un être immortel. Pourquoi faut-il que le fils ait en quelque sorte avancé sa mort ? Et tout ceci pourquoi ? Pour, en fin de compte, s'interdire à lui même, le sujet, ce qu'il s'agissait de lui ravir, c'est-à-dire justement qu'il ne l'a tué que pour montrer qu'il est intuable.

C'est cette notion que Freud introduit autour d'un drame majeur dont l'essence repose sur une notion qui est strictement mythique, en tant qu'elle est la catégorisation même d'une forme de l'impossible, voire de l'impensable, cette éternisation d'un seul père à l'origine, dont les caractéristiques seront qu'il aura été tué. Pourquoi ? Pour être conservé, et je vous fais remarquer en passant qu'en français, et dans quelques autres langues, en allemand en particulier, tuer vient du latin *tutare* qui veut dire conserver.

Ce père mythique qui nous montre à quelle sorte de difficultés Freud avait affaire, nous montre du même coup ce qu'il visait bel et bien dans la notion du père ; c'est ce quelque chose qui dans aucun moment de la dialectique n'intervient, sinon par le truchement du père réel qui vient à un moment quelconque en remplir le rôle et la fonction, qui permet de vivifier, de donner sa nouvelle

dimension à la relation imaginaire, à faire entrer, non pas ce pur jeu spéculaire de moi ou l'autre, mais de donner son incarnation à cette phrase imprononçable : « *Tu es celui que tu es* », dont nous avons dit tout à l'heure qu'elle n'était pas prononçable par quelqu'un qui n'est pas lui-même - mais si vous me permettez le jeu de mots et l'ambiguïté que j'ai déjà utilisés au moment où nous avons fait l'étude de la structure *paranoïaque* du président Schreber - non pas donc « *Tu es celui que tu es* », mais « *Tu es celui qui tue* ». C'est essentiellement pour autant que quelque chose à la fin du complexe d'œdipe marque, situe le refoulé dans l'inconscient, mais permanent sous la forme de l'instauration de quelque chose qui est réglé, qu'il y a quelque chose qui répond dans le symbolique. La loi n'est plus simplement ce quelque chose dont nous nous demandons pourquoi après tout, toute la communauté des hommes y est impliquée et introduite, mais elle est passée dans le réel sous la forme de ce noyau laissé par le complexe d'œdipe, sous la forme de ce quelque chose que l'analyse a une fois montré, et une fois pour toutes, pour être la forme réelle sous laquelle s'inscrit, s'attache ce que les philosophes jusque là nous ont montré avec plus ou moins d'ambiguïté, comme étant cette densité, ce noyau permanent de la conscience morale, ce quelque chose dont nous savons que chez chaque individu, c'est très précisément incarné par quelque chose qui peut prendre les formes les plus multiples, les formes les plus diverses, les plus biscornues, les plus grimaçantes, et qui s'appelle le Surmoi. Cela prend cette forme parce que toujours c'est introduit, et cela participe dans son introduction - ici au niveau du **Es** - cela participe toujours de quelque accident de cette situation profondément accidentelle qui fait qu'on ne sait pas obligatoirement à quel moment du jeu imaginaire le passage s'est fait, de celui qui a été un moment là pour répondre, et qui introduit ici dans le **Es** comme un élément homogène avec les autres éléments libidinaux, ce Surmoi tyrannique, foncièrement en lui-même paradoxal et contingent, mais qui à lui tout seul représente, même chez les non névrosés, ce quelque chose qui a cette fonction d'être le signifiant qui marque, imprime, laisse le sceau chez l'homme de sa relation au signifié. Qu'il y ait un signifiant chez l'homme qui marque sa relation au signifié, il en a un, ça s'appelle le Surmoi, il y en a même beaucoup plus d'un, ça s'appelle les symptômes.

Je souligne qu'avec cette clé, et seulement avec cette clé, vous pouvez comprendre ce dont il s'agit quand le petit Hans foment sa phobie.

Ce qui est caractéristique, et je pense pouvoir vous le démontrer dans cette observation, c'est justement que malgré tout son amour, toute sa gentillesse, toute son intelligence, grâce à laquelle nous avons l'observation, il n'y a pas de père réel. Toute la suite du jeu se poursuit dans ce leurre à la fin insupportable angoissant, intolérable, de la relation du petit Hans à sa mère, en tant qu'il est lui ou elle, l'un ou l'autre, jamais sans qu'on sache lequel, le phallophore ou la phallophore, la grande ou la petite girafe, et malgré les ambiguïtés d'appréciation qu'en font les divers auteurs qui prennent l'observation, il est tout à fait clair que la petite girafe est justement cette appartenance maternelle autour de quoi se joue le fait de savoir qui l'a, et qui l'aura. C'est une espèce de rêve éveillé que fait le petit Hans, et qui pour un moment, le fait, aux grands cris

poussés par sa mère et malgré ces grands cris, le possesseur de l'enjeu, et qui est là pour nous souligner de la façon la plus imagée le mécanisme même.

Je voudrais ajouter à ceci un certain nombre de considérations qui nous permettent, sinon d'affirmer - pour vous habituer au maniement strict de cette catégorie de la castration telle que je suis en train d'essayer de l'articuler devant vous - mais d'essayer maintenant de voir ce que, dans cette perspective qui situe chacun dans leur plan, dans leurs relations réciproques, le jeu imaginaire de l'idéal du moi d'une part - par rapport à cette intervention sanctionnante de la castration, grâce à quoi ces éléments imaginaires prennent leur stabilité, leur constellation - fixe dans le symbolique.

Essayons de voir s'il est nécessaire que dans cette perspective et cette distinction, nous osions articuler ce quelque chose qui ressort directement à la notion d'une relation d'objet conçue comme par avance, harmonieuse, uniforme, comme si par quelque concours de la nature et de la loi, c'était idéalement et d'une façon constante que chacun devait trouver sa chacune pour la plus grande satisfaction du couple, non sans que vous puissiez vous arrêter un instant au moins à la question de savoir ce que l'ensemble de la communauté peut avoir à en penser.

Je crois que nous devons penser, si nous savons distinguer l'ordre de la loi des harmonies imaginaires, voire de la position même de la relation amoureuse, nous commencerons à poser que s'il est vrai que la castration soit la crise essentielle par où tout sujet s'introduit, s'habilite à être si l'on peut dire, œdipianisé de plein droit, vous en conclurez après tout qu'il est tout à fait naturel de formuler, même au niveau des structures complexes voire tout à fait libres de la parenté comme celles où nous vivons, même à ce niveau, et pas seulement dans les structures élémentaires qu'on peut à la limite poser la formule que toute femme qui n'est pas permise, est interdite par la loi. Ceci nous permettra de concevoir l'écho très net que tout mariage porte en lui, et non pas simplement chez les névrosés, la castration elle-même, que si une civilisation particulière qui est celle où nous vivons, a produit le mariage symboliquement comme le fruit d'un consentement mutuel, ceci nous expliquera qu'a pu fleurir comme idéal, la confusion également idéale de l'amour et du conjugo.

Il est tout de même tout à fait clair que c'est pour autant que cette civilisation a mis justement au premier plan ce fait du consentement mutuel, c'est-à-dire a poussé aussi loin que possible la liberté des unions. Elle l'a poussée si loin qu'elle est toujours confinante à l'inceste et d'ailleurs il suffit que vous vous appesantissiez un peu sur ce qui est la fonction même des lois primitives de l'alliance et de la parenté pour vous apercevoir que toute conjonction, quelle qu'elle soit, même instantanée, du choix individuel à l'intérieur de la loi, toute conjonction de l'amour et de la loi, même si elle est souhaitable, même si elle est une espèce de point de croisement nécessaire d'union entre les êtres, est quelque chose qui participe de l'inceste. De sorte qu'en fin de compte, si dans les échecs, voire les dégradations de la vie amoureuse, la doctrine freudienne attribue à la fixation durable à la mère, comme d'une constante permanence de je ne sais quoi qui frappe d'une tare originelle l'idéal qui serait souhaité

de l'union monogamique, il ne faut pas croire qu'il y ait là en quelque sorte autre chose, une nouvelle forme d'un : *ou bien ou bien*, qui nous montre que si l'inceste ne se produit pas là où nous le souhaitons, c'est-à-dire dans l'actuel ou dans les ménages parfaits, comme on dirait, c'est justement parce qu'il s'est produit autre part, mais que dans l'un et l'autre cas, c'est bien de l'inceste qu'il s'agit. En d'autres termes, quelque chose qui porte en soi sa limite, qui porte en soi une duplicité foncière, une ambiguïté toujours prête à renaître, et qui nous permette d'affirmer que - conformément à l'expérience mais avec ce seul avantage de ne pas nous en étonner - si l'idéal de la conjonction conjugale est monogamique chez la femme pour les raisons que nous avons dites au départ, il n'y a absolument pas à s'en étonner.

Il n'est que de se reporter au schéma de départ de la relation de l'enfant à la mère pour réaliser que tente toujours à se reproduire du côté de l'homme, et pour autant que l'union typique, normative, légale est toujours marquée de la castration, tente à se reproduire chez lui cette division ou ce split qui le fait fondamentalement bigame - je ne dis pas polygame, contrairement à ce qu'on croit, encore que bien entendu à partir du moment où le deux est introduit, il n'y a plus de raison de limiter le jeu dans le palais des mirages - mais c'est foncièrement dans toute la mesure où au-delà de ce à quoi le père réel autorise si on peut dire, celui qui est entré dans la dialectique oedipienne à fixer son choix, au-delà de ce choix il y a toujours dans l'amour ce qui est visé, c'est-à-dire non pas objet légal, ni objet de satisfaction, mais être, c'est-à-dire objet saisi dans précisément ce qui lui manque.

C'est très précisément pour cela, que d'une façon institutionnalisée ou anarchique, nous voyons ne jamais se confondre l'amour et l'union consacrée. Ou bien je vous le répète, ceci se produit d'une façon institutionnalisée, comme maintes civilisations évoluées n'ont absolument pas hésité à le doctriner, à l'affirmer et à le mettre en pratique.

Quand on est dans une civilisation comme la nôtre - ou on ne sait rien articuler, si ce n'est que tout se produit en quelque sorte par accident, à savoir parce qu'on est plus ou moins un moi plus ou moins faible, plus ou moins fort, et qu'on est plus ou moins lié à telle ou telle fixation archaïque, voire ancestrale - on s'aperçoit que c'est dans la structure même, qui distingue la relation imaginaire primitive - celle par où l'enfant est d'ores et déjà introduit à cet au-delà de sa mère, qui est ce que déjà par sa mère il voit, il touche, il expérimente, de ce quelque chose par où l'être humain est un être privé et un être délaissé - c'est la distinction de cette expérience imaginaire et de l'expérience symbolique qui la normative. C'est uniquement par le truchement et par l'intermédiaire de la loi que beaucoup de choses se conservent qui ne nous permettent en aucun cas d'en parler comme étant simplement de la relation d'objet, fût-ce de la plus idéale, de la plus motivée par le choix et par les affinités les plus profondes et qui laissent ouverte foncièrement une problématique dans toute vie amoureuse.

C'est très précisément ce que Freud, son expérience et notre expérience quotidienne, est là pour nous faire toucher, et du même coup affirmer.

Je voudrais commencer par mettre au point quelque chose concernant l'article paru dans la *Psychanalyse* numéro 2<sup>47</sup> sous le titre de l'un de mes séminaires et spécialement son introduction. Un certain nombre d'entre vous ont eu le temps de le lire et d'y regarder d'un peu près. Je suis reconnaissant à ceux qui se sont consacrés à cet examen, de leur attention. Néanmoins, il faut croire que le souvenir d'un contexte dans lequel ce qui est apporté dans cette introduction a été amené n'est pas facile à tous à retrouver puisqu'ils retombent si on peut dire, à propos de la compréhension de ce texte, dans cette sorte d'erreur réalisante d'une autre espèce qui est celle à laquelle certains avaient pu se laisser prendre au moment où j'exposais ces termes, par exemple quand ils s'imaginaient que je niais le hasard. Je fais allusion à cela dans mon texte même, et je n'y reviens pas.

Pour éclairer ce dont il s'agit, c'est ce qu'a fait une des personnes qui ont le mieux compris et le mieux examiné cette chose, et de la façon la plus précise, je dirais presque de la façon la plus compétente, puisqu'en somme cette personne a retrouvé un réseau que l'on peut dessiner ainsi : il suffit d'avoir ordonné dans une série de symboles 1,2,3 les regroupements de signes, plus, plus moins, ordonnés au hasard dans une succession temporaire.

Alors nous ordonnons 1, 2, 3 ces séries de signes selon qu'ils représentent, soit une succession de signes identiques, soit une alternance, soit au contraire quelque chose de plus différent qui est représenté par ceci, mais aussi bien cela, c'est-à-dire un signe qui au premier aspect, se distingue des autres, qui n'a pas de symétrie. C'est ce que j'appelle d'un terme intraduisible en français **odd**. C'est le dissymétrique, c'est celui qui dès l'abord saute aux yeux comme étant impair, boiteux. C'est une simple question de définition, il suffit de le poser comme cela, pour que ce soit instauré comme une convention, l'existence d'un symbole.

Je vous rappelle que les + et les - vous donneront ici 2, 2, 2, puis encore ici 3, puis ensuite le signe 3, naturellement chaque signe se rapportant aux trois qui précèdent dans la succession temporaire. C'est ce qui je crois est inscrit dans mon texte sans aucune ambiguïté, mais pour dire d'une façon assez resserrée pour que ça ait fait difficulté pour certains, mais le contexte empêche que l'on prenne un seul instant pour autre chose que pour cette définition cette convention qui en est la convention de départ.

A partir de là, il s'agit d'appeler  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\Gamma$ ,  $\delta$ , une autre série de symboles qui se construisent à partir de la seconde série, et ceci étant fondé sur cette remarque que lorsque l'on connaît les deux termes extrêmes dans la seconde série, le terme médian est univoque. Nous tiendrons donc compte pour définir les termes  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\Gamma$ ,  $\delta$ , que les deux extrêmes dans la série étant un cas comme

---

<sup>47</sup> Lacan, *Séminaire sur la lettre volée*, in *Ecrits*, p. 9-61, Seuil.

celui-là, vous voyez où cela va, de **odd**, à **odd**. La convention est fondée donc d'inscrire un signe qui se trouve par son ampleur attraper les cinq antécédents de la première ligne par le signe, donc du même au même, c'est-à-dire de symétrique à symétrique, qu'il s'agisse de 1 à 1, de 1 à 3, de 3 à 1, c'est  $\alpha$ , de **odd** à **odd** c'est  $\beta$ , partir pour arriver à odd c'est  $\Gamma$  revenir de odd c'est  $\delta$ . Telles sont les conventions.

A partir de là, si on veut définir par un réseau tout ce qui est possible, nous arrivons à construire un réseau qui est ainsi fabriqué (parallélépipède formé de vecteurs). Il faut qu'il soit orienté, et voici exactement comment il l'est. Le  $\alpha$  peut se reproduire indéfiniment par ce vecteur. Ceci ne peut pas ne pas avoir cet actionnement à chacun des sommets, sauf si ceci est expressément indiqué par la boucle ainsi définie. Vous voyez résumé sur ce réseau d'une façon exhaustive toutes les successions possibles, et les seules possibles indiqués là, c'est-à-dire qu'une série quelconque qui ne peut pas se coucher sur ce réseau est une série impossible.

Pourquoi n'ai-je pas mis cela dans mon texte ? D'abord parce que je ne l'avais pas représenté ici. C'est une espèce d'appareil de contrôle, de façon d'envelopper, de verrouiller, définitivement le problème de façon à s'apercevoir et à être sûr qu'on n'a omis aucune des possibilités, aucune des solutions possibles. C'est un simple contrôle des calculs. Il a cet intérêt que vous pouvez toujours vous y reporter comme à quelque chose à quoi vous pouvez vous fier, qui vous indiquera que vous avez peut-être dans certains cas, oublié une solution possible, quelque soit le problème que vous vous posiez à propos de cette série, ou que vous vous êtes complètement trompés.

J'arrive au point litigieux. Vous le voyez sur ce réseau, ceci vous montre qu'il y a en quelque sorte deux espèces de  $\beta$ , et deux espèces de  $\delta$ . Si vous regardez chacun de ces sommets, vous voyez qu'il y a toujours une division dichotomique qui se propose à partir de chacun de ces sommets. Exemple : voilà, il peut y avoir après  $\Gamma$  un  $\beta$ , et il peut y avoir après  $\Gamma$  un  $\alpha$ , parce que ce vecteur là a un privilège d'être à deux sens. Ici vous voyez également un  $\delta$ , et il y a deux issues possibles : il peut y avoir ce  $\delta$  là et après,  $\Gamma$  ou un autre  $\delta$ , ce n'est pas la même chose que ce  $\delta$  là après lequel il peut y avoir un  $\beta$  ou un  $\alpha$ .

L'objection que certains ont fait à propos de la mise en évidence de cette diversité fonctionnelle est la suivante : selon eux on pourrait par exemple les appeler par huit lettres différentes au lieu de les appeler par quatre lettres différentes, ou bien mettre un petit **a** ou **a2**, et il m'a été dit qu'il n'y avait pas là une définition d'un symbole qui fut en quelque sorte clair et distinct, et que par conséquent tout ce que je représentais et articulais de ce qui est dit dans mon texte, n'était qu'une sorte d'opacification du mécanisme à propos du jeu des symboles, une sorte de création qui ferait surgir de soi-même une sorte de loi interne qui est toujours - et c'est là que commence l'espèce de trouble qui se produit dans l'esprit de certains - une implication de quelque chose qui est introduit par la création du symbole, qui va au-delà de ce qui est donné au départ, à savoir le pur hasard. C'est là-dessus que je crois devoir m'expliquer.

C'est tout à fait exact. Et d'une certaine façon on peut dire en effet que dans le choix des symboles il y a une certaine ambiguïté en quelque sorte déjà donnée au départ, et elle est donnée à partir du moment où vous faites les symboles. La simple indication de l'**oddity**, c'est-à-dire de la dissymétrie, alors que puisque nous avons parlé d'une succession temporaire, les choses sont orientées, et il n'est évidemment pas la même chose qu'il y ait d'abord 2 puis 1, ou 1 puis 2. Les confondre serait introduire dans le symbole lui-même quelque chose que dans la référence affirmée l'on peut exprimer plus clairement, mais il s'agit de savoir ce que veut dire la clarté en question.

C'est quelque chose que vous pouvez appeler ambiguïté, mais dites-vous bien que c'est justement cela qu'il s'agit de faire sentir, à savoir que c'est dans la mesure où le symbole à un certain niveau, est à tous les niveaux, que le symbole en tant qu'il est plus, suppose le moins, le symbole en tant qu'il est moins, suppose le plus. L'ambiguïté est toujours là, plus nous avançons dans la construction, et j'ai fait le pas minimum que l'on puisse faire en les groupant par trois. Je ne l'ai pas démontré au cours de l'article parce que je n'avais pas d'autre but que de vous rappeler dans quel contexte avait été introduite la lettre volée. Admettez pour un instant que c'est le pas minimum.

Quand vous faites ce pas minimum, c'est justement dans la mesure où le symbole recèle cette ambiguïté qu'apparaît ce que j'appelle la loi. En d'autres termes, si vous supposiez que vous remplacez quatre des sommets par la suite  $\varepsilon, \zeta, \eta, \theta$ , vous aurez en effet des séquences possibles qui seront différentes, qui seront extrêmement compliquées puisque vous aurez à faire à huit termes, et que chacun se couplera avec deux des autres, selon un ordre qui sera loin d'être immédiatement évident. Mais c'est justement l'intérêt du choix de ces symboles ambigus qui couplent, parce qu'ils sont bien couplés par quelque chose, ce sommet  $\alpha$  avec un autre sommet que nous avons appelé  $\alpha$  aussi, et qui en effet a des fonctions différentes. C'est en cela qu'il est intéressant de voir que les groupant ainsi, vous voyez sortir la loi extrêmement simple que je vous ai exprimée par un des schémas du texte, celle qui permet de dire que d'un temps au troisième temps, vous avez toujours ceci que j'écris d'une façon un peu différente.

Vous pouvez avoir n'importe quel  $\delta, \alpha, \Gamma, \delta$  et ici vous avez  $\alpha, \beta, \Gamma, \delta$ . Du premier au troisième temps vous pouvez retrouver le  $\alpha$ , et le  $\Gamma$ , mais le  $\delta$ , et le  $\beta$  sont deux impossibilités essentielles par rapport à une dichotomie qui exclut que du premier au troisième temps succèdent un  $\Gamma$  ou un  $\delta$  à un  $\alpha$  ou un  $\delta$ , de même que à un  $\beta$  ou à un  $\Gamma$  succèdent un  $\alpha$  ou un  $\beta$ <sup>48</sup>. Dans mon texte j'ai indiqué certaines suites de cela, certaines propriétés qui ont pour intérêt de mettre en évidence toutes sortes d'autres phases de la forme, lois de syntaxe qui peuvent se déduire de cette formule extrêmement simple, et j'ai essayé de les faire d'une façon telle qu'elles soient métaphoriques, c'est-à-dire

---

<sup>48</sup> La répartitoire s'écrit ainsi :

$\alpha, \delta \rightarrow \alpha, \beta, \Gamma, \delta \rightarrow \alpha, \beta$		
<b><math>\Gamma, \beta</math></b>		<b><math>\Gamma, \Delta</math></b>
1°	2°	3°
temps	temps	temps

voir Ecrits : p 49.



qu'elles vous permettent d'entrevoir ce en quoi le signifiant est véritablement organisateur de quelque chose d'inhérent à la mémoire humaine, pour autant que la mémoire humaine en impliquant dans sa trame toujours quelques éléments de signifiant se trouve fondamentalement structurée d'une façon différente de toute espèce de conception possible de la mémoire vitale, à savoir de la persistance ou de l'effacement ou du maintien d'une impression.

Pourquoi ? Parce que ce qui est important à voir dès que nous introduisons le signifiant dans le réel, et il est introduit dans le réel à partir du moment où simplement on parle, mais encore à partir du moment où simplement on compte, tout ce qui est appréhendé dans l'ordre de la mémoire est pris dans quelque chose qui la structure essentiellement d'une façon fondamentalement différente de tout ce qu'une théorie de la mémoire fondée sur le thème de la propriété vitale pure et simple peut arriver à faire concevoir.

C'est cela que j'essaie d'illustrer, et là évidemment métaphoriquement, quand je vous parle du futur, du futur antérieur, quand je fais intervenir après le troisième temps, le quatrième temps, c'est à savoir que si on se fixe à ce quatrième temps, un point d'arrivée, c'est-à-dire l'un des symboles possibles, n'importe lequel peut être fixé puisque ce quatrième temps redevient la même fonction qu'un second temps, c'est-à-dire que  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\Gamma$ ,  $\delta$  8 peuvent se retrouver à ce moment là à ce quatrième temps. Si vous fixez à ce quatrième temps comme point de terminaison un  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\Gamma$ ,  $\delta$ , il en résultera certaines éliminations au deuxième et au troisième temps, ce qui peut en quelque sorte servir à imaginer ce qui se précise dans un futur immédiat, à partir du moment où il devient par rapport à un but, à un projet déterminé, le futur antérieur.

Le fait que certains éléments de signifiant soient rendus impossibles de ce seul fait, est quelque chose que j'illustrerai métaphoriquement comme la fonction que nous pourrions donner à ce que j'appellerai dans cette occasion, le signifiant impossible.

Ce que je veux vous marquer aujourd'hui, c'est que bien entendu j'ai interrompu là mon développement, mais comme certain, justement au nom d'une espèce de fausse évidence qui pourrait sortir du fait que toute espèce de mystère ne disparaît pas car il peut dégager des lois, et toutes aussi simples, à considérer d'une façon différenciée les termes des différents sommets dans la construction parallélépipédique que je vous ai donné. La question n'est pas là. Ce que je voudrais que vous souteniez un instant devant votre esprit, c'est que ceci veut simplement dire que dès qu'il y a une graphie, il y a une orthographe, et je vais vous l'illustrer tout de suite d'une autre façon que celle-ci qui aura peut-être à vos yeux une valeur plus probante, bien que je n'ai pas fabriqué tout ceci comme une espèce d'excursion à la mathématique, avec l'incompétence universelle qui me caractériserait. Vous auriez tort de la croire. D'abord ce ne sont pas des choses sur lesquelles je réfléchis depuis hier ; ensuite je l'ai fait contrôler par un mathématicien. Ne croyez pas que parce que ces précisions ont été apportées, le moindre élément d'incertitude ou de fragilité ait été introduit, je vous le répète, ceci a été contrôlé.

Je veux maintenant vous dire en quoi ceci a cette valeur qui illustre d'une façon pertinente ce que j'ai voulu dire tout à l'heure, quand je vous ai dit : dès qu'il y a graphie, il y a orthographe. C'est qu'à partir de ces données hypothétiques simples, et en raison d'une certaine simplicité sur laquelle je reviendrai tout à l'heure en particulier pour justifier pourquoi je suis parti de odd et non pas ce que j'aurais aussi bien pu faire au départ, distinguer en effet comme on me l'a dit, le odd avec deux pieds légers au début, ou le odd avec deux pieds légers à la fin, l'anapeste du dactyle.

Je ne l'ai pas fait - nous y reviendrons - et c'est justement en cela que consiste l'intérêt de la question, c'est à savoir que à partir de certaines définitions, peut-être en effet tout à fait rudimentaires et éliminées elles-mêmes, certains éléments intuitifs et spécialement cet élément intuitif particulièrement saisissant qui est celui fondé sur la scansion, comportent déjà toute une sorte d'engagement corporel. La poésie commence là, mais nous n'entrons même pas dans la poésie, nous faisons uniquement intervenir la notion de symétrie ou d'asymétrie, et je vous dirai pourquoi il me semble intéressant de limiter à ce strict élément, la création du premier signifiant, à partir donc de cette hypothèse, mais pas dans le sens où l'usage habituel entend le mot hypothèse, dans le sens de définition, action ou prémisses extrêmement simples qui en résultent.

Je reproduis ici mon tableau avec ici le deuxième temps indéterminé et ici  $\alpha$ ,  $\beta$  au dessus et  $\Gamma$ ,  $\delta$  en dessous.

Maintenant arrivons au cinquième temps :  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\delta$  en dessus et au dessous qui nous montre qu'ici, si nous notons ce qui est possible après un  $\alpha$ , puis ce qui est possible après un  $\beta$  puis ce qui est possible après chacun des autres, nous voyons ici que peut se produire  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\Gamma$ ,  $\delta$ . Vous voyez l'excès de possibilités que nous avons, nous avons tous les possibles, et nous les avons aux deux niveaux.

Seulement le moindre examen de la situation vous montre que si vous choisissez ici comme point d'arrivée, donc au cinquième temps, une lettre quelconque, la lettre  $\delta$  par exemple vous vous apercevez que si vous prenez aussi comme point de départ une autre lettre, par exemple la lettre  $\alpha$ , si vous dites je veux avoir une série telle qu'au premier temps il y ait  $\alpha$  et qu'au cinquième temps il y ait  $\beta$ , vous voyez tout aussitôt que ça ne peut être en aucun cas cette lettre-là ni rien de cette ligne là puisque, du fait qu'au départ vous partez de  $\alpha$ , vous ne pouvez avoir que ce qui se produit ici au-dessus de la ligne de dichotomie, c'est-à-dire  $\alpha$  ou  $\beta$  et ensuite donc vous ne pouvez avoir que ce qui est aussi au-dessus de cette ligne dichotomique, c'est-à-dire  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\Gamma$ ,  $\delta$ .<sup>149</sup>

Mais que faut-il pour que vous ayez  $\beta$  ? Il faut qu'ici vous ayez  $\alpha$  parce que  $\beta$ , ne peut provenir que de  $\alpha$ . Il en résulte que quand vous avez le dessein de faire une série où se trouvent deux lettres déterminées, à un espacement

<sup>49</sup> Les quatrième et cinquième temps s'écrivent:

$\alpha, \beta, \Gamma, \delta \rightarrow \alpha, \beta, \Gamma, \delta$

$\alpha, \beta, \Gamma, \delta$

4° temps                      5° temps

de temps 5 la lettre médiane, celle-ci, au troisième temps est déterminée d'une façon absolument univoque.

Je pourrais vous montrer d'autres propriétés aussi frappantes, mais je me tiendrai à celles-là pour vous montrer si ceci peut faire surgir à votre esprit la dimension qu'il s'agit d'évoquer. C'est qu'il résulte de cette propriété que si vous prenez un terme quelconque, en considérant le terme deux fois antérieur et le terme deux fois postérieur, vous pouvez immédiatement vérifier, et alors cela d'une façon simple qui ne comporte absolument aucun trouble à l'œil - c'est une vérification que peut faire un typographe - à un point quelconque de la chaîne s'il y a une faute. Il suffit de se reporter au terme qui est deux fois antérieur et au terme qui est deux fois postérieur. Il ne peut y avoir dans ce cas qu'une seule lettre possible.

En d'autres termes, dès qu'il y a graphie, le moindre surgissement de la graphie fait surgir en même temps l'orthographe, c'est-à-dire le contrôle possible d'une faute. C'est pour cela qu'est construit cet exemple, pour vous montrer que dès le surgissement le plus simple, le plus élémentaire du signifiant, la loi surgit tout à fait - bien entendu - indépendamment de tout élément réel. Cela ne veut pas dire que d'une façon quelconque le hasard soit commandé, c'est que la loi sort avec le signifiant, antérieurement indépendante précisément de toute expérience. C'est ceci qui est fait pour être démontré par cette spéculation sur les  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\Gamma$ ,  $\delta$ .

Ces choses semblent entraîner dans un certain nombre de très grandes résistances quelques esprits. Néanmoins il m'a semblé que c'était une voie plus simple pour faire sentir une certaine dimension, que de conseiller par exemple la lecture - voire de la commenter - de M. Frege, mathématicien de ce siècle qui s'est consacré à cette science en apparence la plus simple des simples, qui est l'arithmétique, et qui a cru devoir faire des détours considérables, parce que plus une chose est près de la simplicité plus elle est difficile à saisir, mais assurément des détours tout à fait convaincants pour démontrer qu'il n'y a aucune déduction possible du nombre 3, à partir de l'expérience seulement. Ceci bien entendu nous entraîne dans une série de spéculations philosophiques ou mathématiques desquelles je n'ai pas cru devoir vous faire subir l'épreuve.

Ceci est néanmoins très important, car si aucune déduction de l'expérience, contrairement à ce qu'en pouvait croire M. Jung, ne peut nous faire accéder au nombre 3, il est certain que la distinction de l'ordre symbolique par rapport à l'ordre réel entre dans le réel comme un soc et y introduit une dimension originale, et que cette dimension, nous autres analystes et pour autant que nous travaillons sur ce registre de la parole, nous devons tenir compte de son originalité. C'est ceci qui est en cause dans l'occasion.

Pour tout dire je crains de vous fatiguer, et je vais vous faire autre chose, je vais vous dire une idée plus intuitive qui m'est venue, et celle-là est moins certaine dans son affirmation. Néanmoins je peux vous la dire, c'est la remarque qui m'est venue un jour à l'esprit, alors que je me trouvais dans un formidable

zoo situé quelque part à soixante kilomètres de Londres et où les animaux y paraissent dans la plus entière liberté, les grilles étant enterrées dans le sol au fond de fossés invisibles. Je contemplais le lion entouré de trois magnifique lionnes, ceci dans l'aspect de la bonne entente et de l'humeur la plus pacifique. Il me semble que je n'ai pas fait dans mon esprit un saut trop grand alors que je me demandais pourquoi cette bonne entente entre ces animaux à propos desquels je devais normalement d'après ce que nous connaissons, voir éclater les signes de la rivalité ou du conflit les plus manifestes. C'est simplement parce que le lion ne sait pas compter jusqu'à trois. Entendez bien que c'est parce que le lion ne sait pas compter jusqu'à trois que les lionnes n'éprouvent pas entre elles le moindre sentiment de jalousie, au moins apparent. Je livre ceci à votre méditation.

En d'autres termes, nous ne devons en aucun cas négliger l'introduction du signifiant, pour comprendre le surgissement dont il s'agit, chaque fois que nous nous trouvons devant l'apparence de la réalité qui est notre objet principal dans l'analyse, la réalité du conflit interhumain.

On pourrait même aller plus loin et dire qu'en fin de compte, c'est parce que les hommes ne savent pas beaucoup mieux compter que le lion, à savoir que ce nombre trois n'est jamais complètement intégré, qu'il est seulement articulé, que le conflit existe. Parce que bien entendu, le maintien de la relation duelle fondamentalement animale, ne continue pas moins à prévaloir dans une certaine zone, celle précisément de l'imaginaire, et c'est justement dans la mesure où l'homme sait tout de même compter, qu'il se produit en dernière analyse ce quelque chose que nous appelons conflit. Si ce n'était pas si difficile d'arriver jusqu'à articuler le nombre trois, il n'y aurait pas ce gap entre le préœdipien et l'œdipien que nous essayons justement ces jours-ci de franchir comme nous le pouvons, à l'aide de petites échelles de corde et autres trucs, dont je veux simplement vous faire apercevoir que à partir du moment où on essaie de le franchir, c'est toujours aux trucs auxquels on est livré qu'il n'y a aucune espèce de franchissement véritablement expérientiel de ce gap entre le 2 et le 3.

C'est très précisément au point où nous en sommes arrivés avec le petit Hans, au moment où il va aborder ce passage que nous avons défini, et qui s'appelle le complexe de castration, et dont nous pouvons apercevoir qu'au départ c'est bien évidemment ce qu'il n'a pas, car il joue avec ce **Wiwimacher** qui est ici, qui n'est pas là, qui est celui de sa mère ou du grand cheval ou du petit cheval ou de papa, qui est le sien aussi mais dont en fin de compte on ne voit pas un seul instant que ce soit pour lui autre chose qu'un très joli objet de jeu de cache-cache, et même auquel il est capable de prendre le plus grand plaisir. Car un certain nombre d'entre vous je pense, se seront rapportés à ce texte. C'est de là que l'on part, c'est uniquement de cela qu'il s'agit. Cet enfant se trouve sans doute à l'intention de ses parents, nous présenter au départ cette sorte de problématique du phallus imaginaire qui est partout et qui n'est nulle part, comme étant l'élément essentiel de son rapport avec ce qui est pour lui

ce que Freud appellerait à ce moment là l'autre personne, de la façon la plus nette, et qui est la mère.

C'est là qu'il en est arrivé, et c'est à ce moment là alors que tout semble aller tellement bien que Freud nous le souligne, grâce à une espèce de libéralisme voire de laxisme éducatif assez caractéristique de la pédagogie qui semble s'être dégagé les premiers temps de la psychanalyse, nous voyons l'enfant se développer de la façon la plus franche, la plus claire, la plus heureuse. C'est en effet après ces trois jolis antécédents, à la surprise générale, qu'il arrive ce que nous pouvons appeler sans trop dramatiser, un petit accroc, la phobie. C'est-à-dire qu'à partir d'un certain moment cet enfant a marqué un grand effroi devant quelque chose, cet objet privilégié qui se trouve être le cheval, dont je vous ai déjà annoncé qu'il était d'une certaine façon métaphorique. Dans le texte, quand l'enfant avait dit à sa mère : « *Si tu as un fait-pipi, tu dois avoir un très grand fait-pipi, un fait-pipi comme un cheval* ». Il est clair que si nous voyons apparaître à l'horizon l'image du cheval, c'est à partir de ce moment que l'enfant entre dans la phobie.

Pour faire ce trajet métaphoriquement à travers l'observation du petit Hans, il faut comprendre comment l'enfant va passer d'une relation si simple, en fin de compte si heureuse, si clairement articulée, à la phobie.

Où est l'inconscient à ce moment là ? Où est le refoulement ? Il ne semble pas qu'il y en ait aucun, il interroge sur la présence ou l'absence du fait-pipi avec la plus grande liberté, son père, sa mère, il leur dit qu'il a été au zoo et qu'il a vu un animal, le lion en l'occasion pourvu d'un grand fait - pipi. Et le fait-pipi joue un rôle qui d'ailleurs tend à se présenter pour toutes sortes de raisons, pas dites tout à fait au début de l'observation, mais que nous voyons apparaître après coup. Que l'enfant trouve un grand plaisir à s'exhiber lui-même, certains de ses jeux montrant bien le caractère essentiellement à ce moment là symbolique du fait-pipi, il va l'exhiber dans le noir, il le montre à la fois comme objet caché, il s'en sert également comme élément intermédiaire pour ses relations avec les objets de son intérêt, c'est à dire les petites filles auxquelles il demande d'intervenir, de l'aider, auxquelles il le laisse regarder. Que le fait que sa mère ou son père l'aident, ce qui est souligné également, joue le plus grand rôle dans l'instauration de ses organes comme d'un élément d'intérêt par où sans aucun doute il se donne la joie de captiver l'attention, l'intérêt, voire les caresses d'un certain nombre de gens de son entourage.

C'est là que nous en sommes quand va se produire quelque chose. Pour avoir une idée de l'harmonie que trouve ce quelque chose, dites-vous que c'est avant la phobie que le petit Hans se trouve manifester sur le plan imaginaire, toutes les attitudes les plus formellement typiques qu'on puisse attendre de ce que nous appelons dans notre rude langage, l'agression virile. Il est avec les petites filles dans cet état de mise en jeu d'une cour qui est plus ou moins présente, et qui même se différencie, se distancie en deux modes. Il y a les petites filles qu'il presse, qu'il étreint, qu'il agresse, il y en a d'autres avec lesquelles il traite sous le mode du **Lieberklass-distanz**, les deux modes de

relation très différenciée, déjà très subtile, je dirais presque très civilisés, très ordonnés, très cultivés. Le terme même cultivé est employé par Freud pour désigner la différenciation que fait le petit Hans dans ses objets. Il ne se conduit pas de la même façon avec les petites filles qu'il considère comme des dames cultivées, des dames de son monde, et avec les petites filles de son propriétaire.

Il y a là toute l'apparence d'un débouché particulièrement heureux dans ce qu'on peut appeler le transfert, le réinvestissement des sentiments portés à l'objet féminin, sous l'aspect de la mère, vers d'autres objets féminins. Nous pouvons concevoir qu'il y ait quelque chose qui se produit, qui apporte dans ce développement rendu facile, nous dit-on, par cette relation particulièrement ouverte, dialoguante, qui n'interdit en rien aucun mode d'expression à l'enfant.

Qu'est-ce qui se produit ? Comment déjà pouvons-nous essayer d'aborder le problème, puisqu'il s'agit non pas de survoler comme je l'ai fait jusqu'à présent, mais de suivre pas à pas la critique de l'observation ?

Je pense ne pas forcer le texte en disant déjà quel est le signe de cette structuration sous-jacente qui est celle que je vous ai donnée comme celle de la relation de l'enfant à la mère, et à partir de quoi se conçoit l'introduction de la crise, sous la forme de la mise en jeu, de l'entrée dans le jeu du pénis réel.

Il y a une chose qui dans le texte n'a jamais été commentée. L'enfant fait un rêve, il pense qu'il est avec la petite Maridla, qui est une de ses petites camarades qu'il voit l'été dans une station d'Autriche. Il raconte qu'il est avec la petite fille, puis on re-raconte son rêve et on dit : c'est amusant il a rêvé qu'il était avec la petite fille, et il y a une très jolie rectification de Hans : « *Pas seulement Maridla, tout seul avec Maridla* ». Je pense que cette réplique, qui comme beaucoup d'autres choses foisonnantes d'observation, passe à la lecture, ou plus exactement dont on se débarrasse dans ce sens que ce ne sont que des histoires d'enfant, a son importance, et Freud le dit bien : tout a une signification.

Je pense que ceci n'est strictement concevable que dans cette dialectique imaginaire qui est celle que je vous ai ouverte comme étant le plan de départ des relations de l'enfant à la mère. Ceci se produit à trois ans et neuf mois, et on nous a dit qu'à trois ans et six mois avait eu lieu la naissance de la petite sœur, par conséquent ceci peut déjà bien entendu vous satisfaire. « *Non seulement tout seul, mais tout seul avec...* », c'est-à-dire qu'on peut être avec tout à fait seul, c'est-à-dire ne pas avoir comme avec la mère, cette intruse. Il n'y a aucun doute à ce moment-là que l'enfant Hans met à s'habituer à la présence de la petite sœur.

Je pense donc que sur le plan de la remarque du type la plus classique, ceci ne peut en tout cas que vous apparaître pour évident, et vous satisfaire. Néanmoins vous savez bien que ce n'est pas là que je m'en tiens, c'est à savoir que je dis que assurément cette intrusion réelle de l'autre enfant dans la relation de l'enfant avec la mère est bien faite pour précipiter tel ou tel moment critique,

telle ou telle angoisse décisive, mais que ce dont je suis parti, et ce sur quoi j'insiste, et ce pourquoi je n'hésite pas à mettre l'accent à propos de ce « *seulement tout seul* », c'est que quelle que soit la position, l'enfant n'est jamais seul avec la mère. Tout le progrès de ce qui se passe dans la relation apparemment duelle de l'enfant avec la mère est marqué de cet élément absolument essentiel, c'est que l'enfant n'intervient - comme l'expérience de l'analyse de la sexualité féminine nous en donne l'assurance, et à laquelle il faut garder le point de référence, l'axe, avec fermeté, de ce que Freud a maintenu jusqu'au terme concernant cette sexualité féminine - que comme substitut, compensation, bref dans une référence quelconque à ce quelque chose qui est ce qui manque essentiellement à la mère, et qui donc ne laisse jamais seul avec la mère.

C'est dans la mesure où la mère se situe, et peu à peu est apprise par l'enfant comme étant marquée de ce manque fondamental, et de ce manque après lequel elle-même elle cherche, et dont lui, l'enfant, ne lui donne une satisfaction que - si nous voulons l'appeler provisoirement - que substitutive, c'est sur cette base essentiellement que s'introduit, que se conçoit toute espèce de nouvelle béance, toute espèce de réouverture de la question, et spécialement celle qui survient avec la maturation génitale réelle, c'est-à-dire chez le garçon avec l'introduction de la masturbation, cette jouissance réelle avec son propre pénis réel.

C'est dans cette constellation que rien ne peut être compris autrement que dans cette constellation de départ, qui est celle qui est le fondement par où peuvent s'introduire les éléments critiques qui peuvent avoir les débouchés divers qui constituent un complexe d'œdipe à issue normale, ou un complexe d'œdipe plus ou moins abordé de façon plus ou moins négative, et qui n'est pas du tout ce qu'on vous enseigne d'habitude, une névrose.

Reprenons donc là où nous en sommes, et faisons ici un petit bout de remarque, à savoir que si l'enfant a à découvrir cette dimension, à savoir que quelque chose est désiré par la mère au-delà de lui-même, c'est-à-dire au-delà de l'objet du plaisir d'abord qu'il ressent être lui-même dans sa mère, et qu'il aspire à être, la situation ne doit se concevoir - comme toute espèce de situation analytique - que dans la référence essentiellement intersubjective qui comporte toujours et à la fois, et corrélativement la dimension originale de chaque sujet, mais en même temps la réalité de cette perspective intersubjective telle qu'elle est entrée dans chaque sujet.

Autrement dit, je vous fais remarquer au passage ce quelque chose qui est voilé au départ, et que nous n'arriverons à dévoiler qu'à la fin. Mais vous en savez déjà assez de l'observation pour pouvoir au moins vous poser la question, et vous référer à des termes que j'ai employés autrefois à bon ou à mauvais escient, à savoir ces termes essentiels comme d'une division tout à fait majeure de l'abord signifiant de quelque réalité que ce soit chez un sujet, à savoir la métaphore et la métonymie.

C'est bien le cas de l'appliquer et au moins de laisser aller tant de points d'interrogation. C'est que dans toute situation intersubjective telle qu'elle s'établit entre l'enfant et la mère nous aurons une question préalable si l'on peut

dire, à nous poser. Elle sera préalable et ce sera probablement seulement à la fin qu'elle sera tranchée, à savoir que dans cette fonction de substitution ce qui finalement fait image pour l'exprimer ne veut rien dire. Substitution, c'est facile à dire, essayons donc de substituer un caillou à un morceau de pain. Quand vous le mettez dans la trompe de l'éléphant, il ne le prendra pas tout à fait du ton uni que vous pourriez croire. Il ne s'agit pas de substitution, il s'agit de savoir ce que signifie cette substitution signifiante, et pour tout dire il s'agit de savoir ce que signifie cette substitution signifiante, et pour tout dire il s'agit de savoir si pour la mère et par rapport à ce phallus qui est l'objet de son désir, quelle est la fonction de l'enfant.

Il est clair que ce n'est pas tout à fait la même chose si l'enfant par exemple est la métaphore de son amour pour le père, ou s'il est la métonymie de son désir du phallus qu'elle n'a pas et qu'elle n'aura jamais. Tout indique très précisément dans la conduite de la mère qui est là tout à fait évidente avec cet enfant qu'elle traîne littéralement partout avec elle, depuis les W.C. jusqu'à son lit, que l'enfant lui est un appendice absolument indispensable et que par conséquent - car c'est exactement cela la mère de Hans que Freud adore, cette mère qu'il a soignée, cette mère si bonne et si aux petits soins pour cet enfant, et en plus elle est jolie, c'est cette dame qui trouve le moyen de changer de culotte devant son enfant, c'est tout de même de dimension bien particulière - et si quelque chose est fait dans cette observation, si quelque chose se trouve illustrer ce que je vous dis d'essentiel dans cet ordre, c'est que ce qui est derrière le voile, c'est bien l'observation du petit Hans et bien d'autres encore qui nous le montrent.

Qu'est-ce que veut dire que l'enfant est la métonymie pour le phallus ? Cela ne veut pas dire qu'elle ait plus de considération pour le phallus de l'enfant, comme elle le montre bien à la vérité cette personne si libérale quand il s'agit d'éducation, de parler des choses, quand il s'agit de venir au fait et d'y mettre le doigt sur ce petit bout de machin que l'enfant lui sort, elle est saisie d'une peur bleue. C'est tout de même comme cela dans cette espèce de tonus vivant, il faut tâcher de rebiquer cette observation du petit Hans pour qu'elle brille.

Donc vous le voyez : ce n'est pas tout à fait la même chose que de dire que l'enfant est pris comme une métonymie du désir du phallus à la mère, cela implique cette chose très importante que ça n'est pas en tant que phallophore qu'il est métonymique, c'est en tant que totalité. C'est là justement que s'établit le drame. Pour lui tout irait très bien s'il s'agissait de **Wiwimacher**, mais c'est qu'il ne s'agit pas de cela, c'est lui tout entier qui est en cause, et c'est parce que c'est lui tout entier qui est en cause, que latence commence très sérieusement à apparaître au moment où entre en jeu le **Wiwimacher réel**. Il devient pour lui un objet de satisfaction. C'est à ce moment là que commence à se produire ce qu'on appelle l'angoisse.

Ce qu'on appelle l'angoisse tient à ceci, c'est qu'il peut mesurer toute la différence qu'il y a entre ce pour quoi il est aimé, et ce qu'il peut donner, et qu'à partir de ce moment là cet enfant qui, du seul fait qu'il est dans la position qui est la position originiaire de l'enfant par rapport à la mère - c'est-à-dire



qu'il est là pour être objet de plaisir, donc qu'il est dans une relation où il est fondamentalement imaginé, et tout ce qu'il peut lui arriver de meilleur, c'est de passer de l'état purement passif, c'est ce qui est essentiel cette passivité primordiale, nous la reverrons, et si nous ne voyons pas que c'est là que s'insère cette pacification primordiale, nous ne pouvons rien comprendre à l'observation de l'homme aux loups - ce qu'il peut faire de mieux au-delà d'être imaginé, pris dans la capture, dans le piège de ce quelque chose où il s'introduit pour être l'objet de sa mère et où il se rend compte si on peut dire peu à peu de ce qu'il est vraiment, il est imaginé, ce qu'il peut faire de mieux, c'est de s'imaginer tel qu'il est imaginé, c'est à dire de passer à la voie moyenne si on peut s'exprimer ainsi.

A partir du moment où il existe aussi comme réel, il n'a pas beaucoup le choix : évidemment il est certain qu'il peut s'imaginer comme fondamentalement autre et rejeté. Autre de ce qui est désiré, et comme tel hors du champ imaginaire où elle pouvait jusque là trouver à se satisfaire par la place qu'il y occupait.

Freud le souligne : ce dont il s'agit, c'est de quelque chose qui survient d'abord, une angoisse, mais angoisse de quoi ? Nous en avons des traces : un rêve, il se réveille sanglotant parce que sa mère allait partir, où « *tu allais partir* » dit-il au père, quelque chose qui est une séparation. Nous pouvons compléter ces termes par mille autres traits, c'est en tant qu'il est séparé de sa mère, et quand il est avec quelqu'un d'autre que se manifestent ces angoisses. Ce qu'il y a de certain, c'est que ces angoisses apparaissent d'abord, et Freud le souligne.

Le sentiment d'angoisse se distingue de la phobie, c'est-à-dire de ce quelque chose qui n'est pas tellement facile à saisir, et que nous allons essayer de cerner. Qu'est-ce qu'une phobie ?

Naturellement on peut sauter gaiement et dire : la phobie, c'est l'élément représentatif là-dedans. Je veux bien, mais vous êtes bien avancés après, pourquoi cet élément représentatif, et pourquoi une représentation si singulière ? Et quel rôle joue-t-elle ? Un autre piège consiste à se dire qu'il y a une finalité, et qu'elle doit servir à quelque chose. Pourquoi donc servirait-elle à quelque chose ? N'y aurait-il pas aussi des choses qui ne servent à rien ? Pourquoi trancher d'avance que la phobie sert à quelque chose ? Peut-être ne sert-elle exactement à rien ? Tout se serait aussi bien passé si elle n'avait pas été là, pourquoi avoir des idées préconçues de finalité à cette occasion ?

Nous allons tâcher de savoir la fonction de la phobie. Qu'est-ce que la phobie en cette occasion ? En d'autres termes, quelle est la structure particulière de la phobie du petit Hans ? Ce qui nous amènera peut-être à avoir quelques notions sur ce qu'est la structure générale d'une phobie.

Quoiqu'il en soit, je voudrais dès maintenant vous faire remarquer à ce propos la différence entre l'angoisse et la phobie, elle est ici tout à fait sensible. Je ne sais pas si la phobie est une chose tellement représentative que cela, car

nous allons voir qu'il est très difficile de savoir de quoi il a peur. Il l'article de mille façons, mais il reste un résidu tout à fait singulier.

Si vous avez lu l'observation, vous savez que ce cheval qui est brun, blanc, noir, vert et ces couleurs ne sont pas sans un intérêt, pose une énigme qui jusqu'au bout de l'observation n'est jamais résolue. C'est je ne sais quelle espèce de tâche noire qu'il a par là, qui en fait un animal des temps historique. Devant ce chanfrein de cheval il y a cette espèce de tache noire, et le père d'interroger l'enfant : « *Est-ce le fer qu'il a dans la bouche ?* » - « *pas du tout* » dit l'enfant. « *Est-ce le harnais ?* » - « *Non, non* » - « *Et celui que tu vois là, a-t-il la tâche ?* » - « *Non, non* » dit l'enfant, et puis un beau jour, fatigué, il dit « *oui, celui-là l'a, n'en parlons plus* ». Ce qu'il y a de certain, c'est qu'on ne sait jamais ce que c'est que ce noir qui est devant la bouche du cheval.

Ce n'est donc pas si simple que cela une phobie, puisqu'il y a même des éléments quasiment irréductibles. C'est assez peu représentatif, et si il y a quelque chose qui donne bien le sentiment de ce sur quoi on s'est exprimé dans ces poussées qui surviennent périodiquement dans l'analyse, cette notion d'une espèce d'élément négatif hallucinatoire, c'est bien là quelque chose dans cette sorte de flou, car c'est en fin de compte cela qui nous apparaît le plus clair dans cette tête de cheval, et qui est bien fait pour nous en donner l'idée.

Mais il y a une chose certaine, c'est qu'il y a une différence radicale entre deux sentiments, entre ce sentiment d'angoisse pour autant que l'enfant se sent tout d'un coup lui-même, comme quelque chose qui peut être tout d'un coup complètement mis hors de jeu. Bien sûr la petite sœur prépare, et au maximum, la question, et je vous le répète, c'est sur un fond beaucoup plus profond que la crise s'ouvre, que le sol se dérobe sous les pieds à partir du moment où l'enfant peut concevoir qu'il peut tout d'un coup ne plus remplir d'aucune façon sa fonction, qu'il peut n'être plus rien, et que tout simplement il n'est rien de plus que ce quelque chose qui a l'air d'être quelque chose, mais qui en même temps n'est rien, et qui s'appelle une métonymie.

C'est-à-dire, je parle de quelque chose que nous avons déjà vu. La métonymie c'est le procédé du roman réaliste : si un roman réaliste nous intéresse, ce n'est pas à cause de tout le menu chatolement réel qui nous est apporté car le roman réaliste n'est toujours en fin de compte qu'un amoncellement de clichés, si ces clichés nous intéressent, c'est justement parce que derrière cela ils visent toujours autre chose, ils visent précisément exactement ce qui a l'air d'être le plus contraire, c'est-à-dire tout ce qui manque, tout ce qui fait que c'est très au-delà de tous ces détails, de toute cette espèce de scintillement de cailloux qui nous est donné, il y a le quelque chose qui précisément nous attache, plus c'est métonymique, plus c'est au-delà qu'est la visée du roman.

Notre cher petit Hans se voit donc là tout d'un coup précipité, ou précipitable tout au moins, dans sa fonction de métonymie. Il s' imagine comme un néant pour arriver tout de même à dire ce mot d'une façon plus vivante que théorique.

Que se passe-t-il à partir du moment où entre en jeu dans son existence, la phobie ? Une chose en tout cas est certaine, c'est que devant les chevaux, l'angoisse, ce n'est pas de l'angoisse qu'il éprouve, c'est de la peur. Il a peur qu'il arrive quelque chose de réel, deux choses nous dit-il : que les chevaux mordent, que les chevaux tombent. La différence qu'il y a entre l'angoisse qui littéralement est quelque chose de sans objet, et là je ne fais que répéter Freud parce qu'il l'a parfaitement articulé, et la phobie, c'est que pour la phobie ce dont il s'agit, ce n'est pas du tout d'angoisse, malgré le ton qu'il donne ici aux chevaux : les chevaux portent de l'angoisse, mais ce qu'ils portent, c'est la peur, et la peur d'une certaine façon concerne toujours quelque chose d'articulable, de nommable, de réel. Ces chevaux peuvent mordre, ces chevaux peuvent tomber. Ils ont bien d'autres propriétés qu'ils peuvent garder en eux-mêmes ..... la trace de l'angoisse dont il s'agit, et peut-être en effet y a-t-il quelque rapport.

Nous verrons par la suite les rapports qu'il y a entre ce flou, cette espèce de tâche noire, car les chevaux recouvrent quelque chose, et il y a quand même quelque chose par en-dessous qui apparaît, qui fait lumière derrière ce qui commence à flotter, c'est ce noir. Mais dans le vécu comme tel de l'angoisse, ce qu'il y a chez le petit Hans, c'est la peur. La peur de quoi ? Pas la peur du cheval, la peur des chevaux, de sorte qu'à partir de ce moment-là, le monde apparaît ponctué de toute une série de points dangereux, de points d'alarme si on peut dire, qui est quelque chose qui d'une certaine façon, le restructure. Ici selon le conseil de Freud, qui se pose à un moment donné des questions sur la fonction de la phobie, et qui conseille lui-même pour trancher entre ces questions de se rapporter à d'autres cas, n'oublions quand même pas qu'une des formes les plus typiques de la phobie - nous verrons aussi après ce qu'est une phobie, est-ce une espèce morbide, ou est-ce un syndrome - une des formes les plus répandues de la phobie, c'est l'agoraphobie, la phobie de la castration.

L'agoraphobie est quelque chose qui assurément porte en soi sa valeur. Voilà le monde ponctué de signes d'alarme, l'agoraphobie nous montre même que ces signes d'alarme dessinent un champ, un domaine, une aire. Jusqu'à un certain point nous pouvons dire que nous savons - s'il nous faut absolument tenter dans quelle direction s'amorce, je ne dirais pas la fonction, parce qu'il ne faut pas se précipiter, mais le sens de la phobie. C'est bien cela, c'est d'introduire dans le monde de l'enfant une structure, une certaine façon de mettre au premier plan la fonction d'un intérieur et d'un extérieur. Jusque là l'enfant était en somme dans l'intérieur de sa mère, il vient d'en être rejeté, où de s'en imaginer rejeté dans l'angoisse, le voilà qui, à l'aide de quelque chose - c'est une tentative, nous abordons la phobie de ce côté - la phobie en somme instaure un nouvel ordre de l'intérieur et de l'extérieur, une série de seuils se mettent à structurer le monde.

Ce n'est pas si simple, je suis persuadé qu'il y aurait beaucoup à apprendre ici d'une étude de certains éléments qui nous sont donnés par l'ethnographe, de la façon dont sont construits dans un village les espaces. Dans les civilisations primitives on ne construit pas les villages n'importe comment, il y a des champs défrichés, et d'autres vierges, et à l'intérieur de cela il y a encore des limites

qui signifient des choses vraiment fondamentales quant aux repères de ces gens plus ou moins près du dégagement de la nature, il y aurait là beaucoup à apprendre, peut-être vous en dirai-je tout de même quelque mots. Quoi qu'il en soit, il y a seuil, il y a plus, il y a aussi quelque chose qui peut présenter à ce seuil comme une image de ce qui le garde, le terme de chute..... ou de ..... d'édifice qui vient en avant, ou d'édifice de garde. C'est le terme par lequel Freud a expressément articulé la phobie, c'est quelque chose qui est construit en avant du point d'angoisse.

Déjà quand même là quelque chose commence à nous apparaître, à s'articuler qui nous montre sa fonction. Je veux simplement ne pas aller trop vite et je vous demande de ne pas vous en tenir là, parce qu'on se contente de peu d'habitude, et après tout l'idée que c'est très joli, que nous avons transformé l'angoisse en peur, la peur est apparemment plus rassurante que l'angoisse, ce n'est pas certain non plus. Simplement nous voulons ponctuer aujourd'hui que dans la genèse, nous ne pouvons absolument pas marquer la peur comme un élément primitif, primordial dans la construction du moi, selon que l'a articulé de la façon la plus formelle comme base de toute sa doctrine, quelqu'un que je ne nomme jamais et qui se trouve sur le ..... d'un rapport à une certaine école dite à plus ou moins juste titre parisienne. La peur en aucun cas ne peut être considérée comme un élément primitif, comme un premier élément dans la structure de la névrose. S'il y a un point sur lequel nous le touchons, où nous voyons que la peur intervient dans le conflit névrotique comme une chose qui défend en avant, comme quelque chose de tout à fait autre, qui est essentiellement et par nature sans objet, qui est l'angoisse, c'est bien la phobie qui nous permet de l'articuler.

Je resterai aussi aujourd'hui sur ce .... de mon discours. Je pense vous avoir amenés sur ce point précis où la question de la phobie se pose par rapport à quoi elle est amenée - et je vous prie de le prendre au sens le plus profond du terme - à répondre. Nous essaierons de voir la prochaine fois où la suite des choses pourra nous mener.

## 15 - LEÇON DU 27 MARS 1957

Le fait de se promener n'est pas une mauvaise façon de se reconnaître dans un espace considéré. Si vous considérez les choses ainsi qu'il s'agit dans un champ dans lequel certains itinéraires ont été parcourus, il s'agit de vous apprendre à imaginer sa topographie en dehors des itinéraires. Je veux dire de vous apercevoir quand vous êtes par exemple revenu à votre point de départ, et vous ne vous en apercevez pas, ou encore par exemple de réfléchir quand vous êtes dans un lieu aussi familier et aussi parfaitement autonome que votre salle de bains, il ne vous viendra pas souvent à l'esprit que si vous perciez le mur, vous vous trouveriez au premier étage de la librairie voisine, et je vais même jusqu'à vous dire que tous les jours quand vous prenez votre bain, le travail continue dans la librairie voisine, et que c'est là à portée de votre main. Alors on dit : *« Quel métaphysicien, ce sacré Lacan ! »*.

C'est pourtant de cela, à peu près, qu'il s'agit, il s'agit de vous permettre de repérer certaines connexions, du même coup de vous faire apercevoir les éléments du plan d'ensemble de façon à ce que vous ne soyez pas réduits à ce que j'appellerai avec intention, le cérémonial des itinéraires repérés.

Nous voici donc avec le petit Hans, parvenus au point où, dans cette situation où tout n'allait pas si mal, arrivent l'angoisse et la phobie. Ce n'est pas sans intention que j'ai distingué l'un de l'autre, me conformant en cela d'ailleurs strictement à ce que vous pouvez trouver dans le texte de Freud.

Comme il s'agit de topographie et non pas de promenade au hasard, encore que ce soit par une promenade inhabituelle que j'espère pouvoir vous représenter cette topographie - elle est inhabituelle, ce n'est pas qu'elle ne soit pas déjà parcourue, elle est déjà parcourue dans l'observation du petit Hans - je veux simplement commencer à vous montrer ces sortes de choses que le premier imbécile venu pourrait y trouver - sauf un psychanalyste, parce que ce n'est pas le premier imbécile venu.

Père symbolique	Père réel	Castration dette symbolique	Phallus imaginaire
	Mère symbolique	Frustration dam imaginaire	Sein réel
	Père imaginaire	Privation trou réel	Objet symbolique Phallus

Cette mère symbolique devient réelle, précisément en tant qu'elle se manifeste dans son refus d'amour, et l'objet de la satisfaction lui-même, le sein, devient symbolique de la frustration, refus d'objet d'amour.

Ce trou réel est justement cette chose qui n'existe pas. Le réel étant plein de par sa nature, pour faire un trou réel il faut y introduire un objet symbolique.

De quoi s'agit-il ? Nous en sommes arrivés au point où l'enfant dont le procès - celui qui est dit préœdipien - va consister en somme pour se faire lui-même objet d'amour pour cette mère qui est pour lui ce qu'il y a de plus important, qui est même essentiellement ce qui importe, pour se faire objet d'amour est amené progressivement à s'apercevoir qu'il s'introduit en tiers, qu'il doit se glisser, qu'il doit s'enfoncer quelque part entre ce désir de sa mère qu'il apprend à expérimenter, et cet objet imaginaire qui est le phallus.

Ceci que nous devons postuler, parce que c'est la représentation la plus simple qui nous permet de synthétiser toute une série d'accidents qui sont inconcevables autrement que comme fruits de cette structure de relation symbolique - imaginaire de la période préœdipienne, ceci est strictement articulé comme je vous le dis dans un chapitre des *Trois Essais sur la sexualité* de Freud (vol. V, p. 85), chapitre intitulé *Recherche de l'enfant sur la sexualité*, ou *Théories infantiles sur la sexualité*.

Vous y verrez formulé comme je vous le dis, que c'est très précisément de sa relation avec la théorie infantile de la mère phallique, et la nécessité du passage par le complexe de castration, que ce que l'on appelle les perversions dans leur ensemble, se conçoivent et s'expliquent. De sorte que la notion qu'il se trouve des gens encore pour soutenir, que la perversion est quelque chose de fondamentalement tendanciel, instinctuel, qu'il y a quelque chose dans le pervers de direct, une sorte de court-circuit dans le sens de la satisfaction qui est quelque chose qui fait vraiment sa densité et son équilibre, et qui pensent ainsi interpréter la notion de la perversion négatif de la névrose - comme si la perversion était en somme en elle-même la satisfaction qui est refoulée dans la névrose, comme si elle était le positif, ce qui est exactement le contraire, parce que le négatif d'une négation n'est pas du tout forcément son positif comme le démontre le fait que Freud affirme de la façon la plus nette, que la perversion est structurée en relation avec tout ce qui s'ordonne autour de la notion absence et présence du phallus, et que la perversion a toujours quelque rapport, ne serait-ce que d'horizon, avec le complexe de castration en lui-même. Par conséquent elle est tenue au même niveau si on peut dire du point de vue génétique, que la névrose. Elle est structurée d'une façon à être son négatif, ou plus exactement son inverse, peut-être, mais qui est tout autant structuré qu'elle. Elle est structurée par la même dialectique, pour employer le vocabulaire proche de celui dont je me sers ici.

Cette référence aux théories infantiles de la sexualité, mérite incontestablement que nous nous arrêtons sur cette notion de l'importance données par Freud très vite à la notion même de la théorie infantile, et de l'importance dans

l'économie du développement de l'enfant de cette théorie, mais dont le plein épanouissement, à savoir le chapitre que je vous désigne précisément ici, n'a été ajouté aux *Trois Essais sur la sexualité* que beaucoup plus tard, en 1920 je crois - c'est le défaut de l'édition allemande de ne pas rappeler à propos de chaque chapitre, la date à laquelle il est venu s'ajouter à cette composition des *Trois Essais sur la sexualité*.

Les théories infantiles de la sexualité et leur importance dans le développement libidinal, est quelque chose qui en soi tout seul, devrait apprendre à un psychanalyste à relativiser cette notion massive et légèrement marquée de péjoration qu'il manie à tout bout de champ sous le terme d'intellectualisation, je veux dire à nous apercevoir que quelque chose qui, au premier abord, peut se présenter comme se situant dans le domaine intellectuel, a bien évidemment une importance que la simple et massive opposition de l'intellectuel et de l'affectif ne saurait aucunement rendre compte.

Il est tout à fait certain que ce qu'on appelle théorie infantile, ou cette activité de recherche concernant la réalité sexuelle qui est celle de l'enfant, est une tout autre nécessité que ce que nous appelons, d'ailleurs indûment, mais ce qu'il faut reconnaître être une espèce de notion diffuse du caractère superstructural de l'activité intellectuelle qui est plus ou moins implicitement admise dans ce qu'on peut appeler le fond de croyance auquel la conscience commune s'ordonne.

C'est bien d'autre chose qu'il s'agit, c'est de quelque chose qui se situe, si l'on peut employer également ce terme, dans l'ensemble du corps où son sens commun est beaucoup plus profond. Cette chose est beaucoup plus profonde parce qu'elle enveloppe toute l'activité du sujet, et qu'elle motive ce qu'on peut appeler également les termes affectifs, ce qui veut dire qu'elle dirige les affects ou affections du sujet selon des lignes d'images maîtresses, qu'elle est en somme corrélative de toute une série d'accomplissements au sens le plus large, qui se manifestent en actions tout à fait irréductibles à des fins utilitaires.

Si vous voulez, classons cet ensemble d'actions ou d'activités par un terme qui n'est peut-être pas le meilleur, ni le plus global, mais celui auquel je me réfère et que je prends pour sa valeur expressive, en le qualifiant d'activités cérémoniales, et non pas seulement cérémonielles. Je veux dire, l'ensemble de tout ce qui, dans la vie individuelle comme dans la vie collective, peut se mettre à ce registre, et vous savez que c'est partout, qu'il n'y a pas d'exemple d'une activité humaine qui les élimine, que même les civilisations à tendance très fortement utilitaire et fonctionnelle voient singulièrement ces activités cérémonielles se reproduire dans les niches les plus inattendues. Il faut qu'il y ait à cela quelque raison.

Pour tout dire, ce à quoi nous devons nous référer pour centrer l'importance exacte, la valeur de ce qu'on appelle théories infantiles de la sexualité et de tout l'ordre d'activités qui, chez l'enfant, sont structurées autour, c'est assurément à la notion de mythe, et il n'est pas besoin d'être grand clerc, je veux

dire d'avoir approfondi cette notion de mythe, ce qui est pourtant bien mon intention de faire ici. J'essaierai de le faire doucement, par étapes, puisque aussi bien il me semble nécessaire d'accentuer toujours plus la continuité entre ce qui est notre champ d'éléments référentiels auxquels je crois devoir les raccorder, non pas du tout que comme quelquefois on me l'a dit, je prétends ici vous donner une métaphysique générale, ni couvrir tout le champ de la réalité, mais seulement de vous parler de la nôtre, et des plus voisines, des plus immédiatement connexes.

C'est précisément pour ne pas tomber dans un indu système du monde, dans une projection tout à fait insuffisante et pauvre qui se fait très fréquemment de ce qui est notre domaine, avec toute une série d'ordres et de champs étagés de la réalité, qui peuvent avoir avec ce que nous faisons - parce que le grand se retrouve toujours dans le petit - quelque analogie d'ensemble, mais qui assurément ne sauraient aucunement épuiser la réalité et même l'ensemble des problèmes humains.

Mais par contre, ne pas isoler complètement notre champ et nous refuser à voir ce qui dans notre champ, est non pas analogue, mais directement en connexion, je veux dire directement en prise, embrayé avec une réalité qui nous est accessible par d'autres disciplines et d'autres sciences humaines, c'est ce qui me semble indispensable précisément pour bien situer notre domaine, et même simplement pour nous y retrouver. C'est pourquoi la notion des théories infantiles sur laquelle nous débouchons maintenant de la façon la plus naturelle. Parce que depuis le temps que je vous parle de Hans, vous avez pu vous apercevoir que si cette observation est un labyrinthe, voire au premier abord un fouillis, c'est justement en raison de la place que tiennent toute une série d'élucubrations du petit Hans, qui sont, certaines, très riches, et qui donnent l'impression d'une prolifération, d'un luxe qui ne peut pas manquer de vous apparaître comme rentrant précisément dans la classe de ces élaborations théoriques qui jouent un si grand rôle.

Nous allons simplement approcher du mythe comme d'une première évidence. Ce qu'on appelle un mythe quel qu'il soit, religieux, folklorique, je veux dire pris à différentes étapes de son legs, c'est quelque chose qui se présente comme une sorte de récit. On peut dire beaucoup de choses de ce récit. On peut le prendre sous différents aspects structuraux, par exemple dire qu'il y a quelque chose d'atemporel. On peut aussi essayer de définir sa structure quant aux sites qu'il définit. On peut aussi le prendre sous le caractère, la forme littéraire dont il nous paraît frappant qu'il ait quelque parenté avec la création poétique, et en même temps qu'il soit quelque chose qui en est très distinct, en ce sens que lié à certaines constances absolument non soumises à l'invention subjective. C'est aussi quelque chose qui nous permettrait au moins d'en indiquer les problèmes qu'il pose.

Je crois que dans l'ensemble nous dirons que cela a un caractère de fiction, mais d'une fiction qui a en elle-même une sorte de stabilité qui ne l'a rend pas du tout malléable à telle ou telle modification qui peut lui être apportée, ou



plus exactement qui implique que toute modification en implique de ce fait même une autre, suggérant invariablement la notion d'une structure. Que cette fiction d'autre part n'ait qu'un rapport singulier avec quelque chose de toujours impliqué derrière, et même dont elle porte en elle-même le message formellement indiqué, à savoir avec la vérité, c'est aussi quelque chose qui ne peut pas être détaché du mythe.

Je vous fais remarquer à cette occasion que j'ai pu écrire quelque part dans le séminaire sur la lettre volée, à propos du fait que j'analysais une fiction, que j'entendais, au moins dans un certain sens, que cette opération était tout à fait légitime parce qu'aussi bien disais-je, dans toute fiction correctement structurée, on peut toucher du doigt cette structure qui dans la vérité elle-même, peut être désignée comme la même que celle de la fiction. La nécessité structurale qui est emportée par toute expression de la vérité est justement une structure qui est la même. La vérité a une structure, si on peut dire, de fiction.

Ces vérités, ou cette vérité, cette visée du mythe se présente avec un caractère encore tout à fait frappant, c'est un caractère qui se présente d'abord comme un caractère d'inépuisable, je veux dire qu'il participe de ce qu'on pourrait appeler - pour employer rapidement un terme ancien avec le caractère d'un schème - quelque chose qui est justement beaucoup plus près de la structure que de tout contenu, et qui se retrouve et se réapplique au sens le plus matériel du mot sur toutes sortes de données, avec cette sorte d'efficacité ambiguë qui caractérise tout le mythe. Ce qui est structuré, ce qui est le plus adéquat à cette sorte de moule que donne la catégorie mythique, c'est un certain type de vérité, dont pour nous limiter à ce qui est notre champ et notre expérience, nous ne pouvons pas ne pas voir qu'il s'agit d'une relation de l'homme, mais à quoi ?

Nous ne le dirons certainement pas tout à fait au hasard, ni tout à fait facilement, et nous ne répondrons pas trop vite à cet *à quoi ?*. Répondre : *à la nature*, nous laissera, je pense, très vite insatisfait après les remarques que je vous ai faites - la nature, dès qu'elle se présente à l'homme, telle qu'elle se compte avec lui, est toujours profondément dénaturée. Si nous disons : *à l'être*, nous ne dirons certainement pas qu'elles sont inexactes, mais nous irons peut-être un peu trop loin, et à déboucher dans la philosophie, voire celle la plus récente de notre ami Heidegger, est toute pertinente en soi cette référence.

Assurément nous avons des références plus proches, des termes plus articulés. Ce sont ceux-là mêmes que nous pouvons immédiatement aborder dans notre expérience quand nous nous apercevons qu'il s'agit des thèmes de la vie et de la mort, de l'existence et de la non-existence, de la naissance tout spécialement, c'est-à-dire de l'apparition de ce qui n'existe pas encore, et qui est particulièrement lié à l'existence du sujet lui-même et aux horizons que son expérience lui apporte, et que d'autre part le sujet d'un sexe, et tout spécialement du sien propre, de son sexe naturel, est ce quelque chose à quoi notre expérience nous montre que cette activité mythique se limite. Il y a chez l'enfant, et employée, cette activité mythique.

Nous voyons donc là, et facilement, que par son contenu, par sa visée, elle se trouve à la fois en accord et en même temps ne recouvrant pas complètement ce que nous trouvons sous le terme propre et à proprement parler de mythe.

Dans l'exploration spécialement ethnographique les mythes tels qu'ils se présentent dans leur fiction, sont toujours plus ou moins des mythes visant, non plus l'origine individuelle de l'homme mais son origine spécifique, la création de l'homme, la genèse de ses relations nourricières fondamentales, l'invention comme on dit, des grandes ressources humaines, celle du feu, celle de l'agriculture, celle de la domestication des animaux. Voici ce que nous trouvons dans les mythes.

C'est également la fiction qui explique comment est venu à l'homme ce rapport avec ce quelque chose qui se trouve constamment mis en question dans les mythes, à savoir cette force secrète maléfique ou bénéfique, mais essentiellement caractérisée par son caractère sacré de relation à la puissance sacrée, diversement désignée dans les récits mythiques, mais qui assurément se laisse pour nous situer dans une identité manifeste avec la relation de l'homme à ce pouvoir de la signification, et très spécialement de son instrument signifiant, de ce qui fait que l'homme dans la nature introduit ce quelque chose qui, de l'éloigner rapproche l'homme de l'univers. Et qui le fait capable d'introduire dans l'ordre naturel non seulement ses propres besoins, ses facteurs de transformation soumis à ses besoins, mais quelque chose qui assurément va au-delà, la notion d'une identité profonde jamais complètement ni même à si peu près que ce soit, saisie entre ce pouvoir qu'il a de manier ou d'être manié, de s'inclure dans un signifiant, et le pouvoir qu'il a d'incarner l'instance de ce signifiant dans une série d'interventions qui ne se posent pas à l'origine tellement comme activités gratuites, comme la pure et simple introduction de l'instrument signifiant dans la chaîne des choses naturelles.

Ces mythes dont la connexion, le rapport de contiguïté avec la création mythique infantile s'indique assez par les rapprochements que je viens de vous faire, nous posent en somme ce problème de quelque chose qui dure depuis déjà quelque temps, qui s'appelle l'investigation des mythes, si vous voulez la mythologie scientifique ou comparée, qui de plus en plus élabore dans une méthode dont le caractère de formalisation indique déjà qu'un certain pas est franchi - et aussi par le caractère de fécondité que cette formalisation comporte - que c'est dans ce sens que peut-être pourra être en fin de compte - plus que par la loi des analogies et des diverses références culturalistes, naturalistes qui ont été employées jusqu'ici dans l'analyse des mythes par cette formalisation être dégagés dans les mythes ce qu'on peut appeler des éléments ou des unités qui, à leur niveau, ont le caractère d'un fonctionnement structural comparable, sans être pour autant identique à celui que dégagent dans l'étude de la linguistique, les élaborations des différents éléments modernes taxiaux.

On a pu construire et mettre en pratique l'efficacité de l'isolement de tel et tel élément que nous définissons comme l'unité de la construction mythique qu'on appelle mythes. Mais de s'apercevoir qu'à en poursuivre l'expérience dans

une série de mythes qu'on met à l'épreuve, précisément, de cette décomposition, pour voir comment vont fonctionner leurs recompositions, on s'aperçoit d'une surprenante unité entre les mythes en apparence les plus éloignés, à cette condition de s'écarter de ce qu'on peut appeler l'analogie faciale du mythe.

Par exemple dire qu'un inceste et un meurtre sont deux choses équivalentes, c'est une chose qui au premier abord ne vous viendra pas à l'esprit, mais qui, en comparant deux mythes ou deux étages du mythe - par exemple ce qui se passe à deux générations différentes - nous fait apercevoir qu'à poser dans une constellation qui aura un aspect tout à fait comparable à ces petits cubes que je vous dessinais la dernière fois au tableau, il semble que c'est en disposant aux différents sommets de cette construction les termes de père, mère par exemple, mère inconnue au sujet, père dans telle et telle position à la première génération, que vous trouvez également inceste par exemple à faire tel ou tel autre sommet, et quand vous passez à la génération suivante vous trouvez point par point - et selon des lois qui n'ont d'intérêt qu'à pouvoir leur donner une formalisation stricte et sans ambiguïté - la notion de frères jumeaux recouper et être en quelque sorte la transformation prévue du couple père-mère dans la première génération. Vous voyez arriver le meurtre situé à la même place par cette opération de transformation déjà réglée par un certain nombre d'hypothèses structurales sur la façon dont nous devons traiter le mythe.

Ceci alors nous donne une idée de ce que je pourrais appeler le poids, la présence, l'instance du signifiant comme tel, son impact propre, d'isoler quelque chose qui est en quelque sorte toujours le plus caché, puisqu'il s'agit de quelque chose qui en soi ne signifie rien, mais qui assurément porte tout l'ordre des significations. Si quelque chose de cette nature existe, ce n'est nulle part plus sensible que dans le mythe.

Ce préambule nécessaire vous indique dans quel sens nous pensons nous approcher pour le soumettre à cette épreuve de ce foisonnement de thèmes au premier abord franchement imaginatifs, voire - comme Freud lui-même dans l'observation l'évoque comme possible, puisqu'il le suggère comme étant le propos supposé d'un interlocuteur - thèmes imaginatifs qui pourraient aussi bien resuggérer, si tant est que ce terme doive être pris dans le sens le plus simple, à avoir que quelque chose qui est articulé par un sujet passe dans l'autre sujet à l'état de vérité reçue, tout au moins de forme acceptée avec un certain caractère de croyance, en quelque sorte un revêtement, un habit donné à la réalité qui est reçue donc d'un sujet dans un autre et qui peut supposer donc quelque doute, et par le terme de suggestion, impliquer concernant l'authenticité de la construction dont il s'agit.

C'est une construction reçue par le sujet, et bien entendu il n'y a pas de notion qui soit toujours plus facile à voir venir comme élément de critique pourquoi pas légitime et qui, plus que nous, ne songerait à penser qu'il y a là quelque chose qui mérite d'autant plus d'être pris en considération ? Nous soutenons bien que les éléments culturels d'organisation symbolique du monde sont quelque chose qui est très précisément, de par sa nature n'appartenant

à personne, est quelque chose qui doit être reçu, appris, et bien entendu il y a quelque chose qui donne le fondement incontestable à cette notion de suggestion.

Ce qui est frappant également, c'est que non seulement cette suggestion existe dans le cas du petit Hans, mais que nous la voyons s'étaler à ciel ouvert. On peut dire que le mode interrogatoire du père du petit Hans se présente à tout instant comme représentant une véritable inquisition quelquefois présente, voire même ayant tous les caractères d'une direction donnée aux réponses de l'enfant. Assurément le père, comme Freud le souligne en maints endroits, intervient d'une façon approximative, grossière, voire franchement maladroite. Il manifeste d'ailleurs lui-même toutes sortes de malentendus dans la façon dont il enregistre les réponses de l'enfant, dont il le presse pour trop comprendre, et trop vite, ce que Freud souligne également.

Et ce qui est tout à fait manifeste également à la lecture de l'observation, c'est que justement quelque chose se produit qui est loin d'être indépendant de cette intervention paternelle, avec tous ses défauts à tout instant pointés et désignés par Freud. C'est tout à fait manifeste, on voit le comportement de Hans et ses constructions, on le voit à la façon la plus sensible de répondre à telle intervention paternelle, on le voit même en particulier à partir d'un certain moment, s'emballer si on peut dire, et la phobie prendre un caractère d'accélération, d'hyperproductivité tout à fait sensible.

Bien entendu il est tout ce qu'il y a de plus intéressant de voir à quoi correspondent ces différents moments de la production mythiques chez le petit Hans, et il y a aussi une chose qui est tout à fait manifeste, c'est que cette production tout en ayant ce caractère qu'indique d'une façon implicite dans le vocabulaire de tout un chacun, le terme d'imaginatif, à savoir ce caractère d'inventé, de gratuité même qui est impliquée dans l'usage qu'on fait de ce terme - quelqu'un récemment à propos d'un interrogatoire que je faisais d'un des malades que je présente, m'avait souligné chez ce malade le caractère imaginatif de certaines de ses constructions, et c'était pour lui quelque chose qui lui semblait toujours indiquer je ne sais quelle note hystérique de suggestion ou d'effet de la suggestion dans cette production du malade, alors qu'il était facile de s'apercevoir qu'il n'en était rien, mais que quoique provoquée, stimulée par une question, la productivité prédélirante du malade s'était manifestée avec son cachet et sa force de prolifération propres, selon strictement ses propres structures - cela n'est pas même du tout l'impression que l'on a quand il s'agit de Hans. On n'a pas l'impression à aucun moment, d'une production délirante, je dirais bien plus : on a l'impression nettement d'une production de jeu, non seulement de jeu, mais il est tout à fait clair que c'est tellement ludique que Hans lui-même a quelque embarras pour boucler la boucle et soutenir telle ou telle voie dans laquelle il s'engage après avoir indiqué je ne sais quelle magnifique et énorme histoire confinant à la farce, sur l'intervention par exemple de la cigogne à propos de la naissance de sa petite sœur Anna. Il est fort capable de dire : et puis après tout, ce que je viens de vous dire là, n'y croyez pas.

Néanmoins, il n'en reste pas moins que dans ce jeu apparaissent moins des termes constants qu'une certaine configuration fuyante quelquefois, d'autres fois saisissable d'une façon frappante, et c'est là ce dans quoi je voudrais vous introduire, à savoir cette sorte de nécessité structurale qui préside, non seulement à la construction de chacun de ce que l'on peut appeler avec toutes les précautions d'usage, les petits mythes de Hans, mais aussi bien de leur progrès, de leur transformation, et spécialement en essayant d'attirer votre attention vers ceci, que ce n'est pas toujours obligatoirement leur contenu qui importe. Je veux dire que la reviviscence plus ou moins ordonnée d'états d'âme antérieurs, de ce qu'on appelle à cette occasion encore le complexe anal par exemple - qui sera épuisé dans tout ce que Hans se laisse aller à montrer à propos du **Lumpf** qui joue son rôle dans cette observation, et qui littéralement pour le père, que Freud nous dit avoir laissé délibérément dans l'ignorance de thèmes dont il était fort probable qu'il les rencontrerait, et que lui Freud prévoyait - est inattendue. Freud en nomme deux, et qui sont surgis au cours de l'exploration de l'enfant par son père, à savoir le complexe anal, et ni plus ni moins, le complexe de castration.

N'oublions pas que le complexe de castration dans la théorie analytique à l'époque où nous nous situons (1906-1908) est une espèce de clé déjà capitale pour Freud, mais qui n'est pas du tout à ce moment là mise en pleine lumière, révélée à tous comme étant la clé centrale. Bien loin de là, c'est une petite clé qui traîne parmi les autres, avec un petit air de rien du tout, et en fin de compte Freud veut dire que le père n'était aucunement averti de quelque chose qui dut se rapporter à ce rapport essentiel qui fait que le complexe de castration est la cheville majeure par où passe l'instauration de sa constellation et la résolution de sa constellation, par où passe la phase ascendante ou descendante de l'œdipe.

Donc nous voyons que le petit Hans en effet réagit. Il réagit tout au cours de l'intervention du père réel, à savoir de mise en serre chaude de ces feux croisés de l'interrogation paternelle sous lesquels il se trouve pendant un certain temps, et qui à voir l'observation massivement, se montrent avoir été favorables à un véritable développement, à une véritable culture même chez Hans, de quelque chose qui ne nous permet pas de penser, vu sa richesse, ni que la phobie aurait eu ses prolongements et ses échos sans l'intervention paternelle, ni même non plus qu'elle aurait eu son centre même, ni ce développement, ni cette richesse, ni même peut-être cette instance si prévenante pendant un certain temps. Ceci est admis par Freud, et je dirais même repris par lui à son compte, je veux dire qu'il admet même qu'il y a pu avoir momentanément une espèce de flambée, de précipitation, d'accélération, d'intensification même de la phobie sous l'action du père.

Tout ceci ne sont que des vérités premières, encore faut-il les dire. Reprenons les choses au point où nous en sommes, et pour tout de même ne pas vous laisser tout à fait devant la cohue, je vais vous indiquer quel est en quelque sorte le schéma général autour duquel je pense, va s'ordonner d'une façon

satisfaisante pour nous ce que nous allons essayer de comprendre dans le phénomène de l'analyse de Hans, son départ et ses résultats.

Hans est donc dans un certain rapport avec sa mère, où se mêle le besoin direct qu'il a de l'amour de sa mère, avec quelque chose que nous avons appelé le jeu du leurre intersubjectif, à savoir ce quelque chose qui se manifeste de la façon la plus claire dans les propos de l'enfant, et qui indique de toutes parts - il suffit de lire le commencement de l'observation pour le voir - qu'il lui faut que sa mère ait un phallus, ce qui ne veut pas dire pour autant que pour lui ce phallus soit quelque chose de réel. A tout instant au contraire, éclate dans son propos l'ambiguïté que fait apparaître ce rapport dans une perspective de jeu. L'enfant sait bien en fin de compte quelque chose, tout au moins qui indique, il le dit : « *J'avais justement pensé...* », et il s'interrompt. Ce à quoi il a pensé, c'est à : l'a-t-elle, ou ne l'a-t-elle pas ? Et il le lui demande, et il le lui fait dire, et qui sait à quel point la réponse le satisfait, qu'elle en a un **Wiwimacher** comme on dit dans l'observation, c'est-à-dire un fait pipi, et ce **Macher** quelque chose qui n'est pas complètement traduit, c'est un faiseur de pipi il y a un masculin impliqué là-dedans, ceci se retrouve dans d'autres mots précédés du préfixe *wiwi*.

L'enfant est dans cette intimité, cette connivence de jeu imaginaire avec sa mère, et il se trouve tout d'un coup dans une situation, où par quelque côté, une certaine décompensation survient puisqu'il se produit quelque chose qui se manifeste par une angoisse se manifestant très précisément dans les rapports avec sa mère.

La dernière fois nous avons essayé de voir à quoi répondait cette angoisse. Cette angoisse est liée, nous l'avons dit, à divers éléments de réel qui viennent en quelque sorte compliquer la situation. Ces éléments de réel ne sont pas univoques, il y a des éléments de réel dans les objets de la mère qui sont nouveaux, il y a la naissance de la petite sœur avec toutes les réactions qu'elle entraîne chez Hans, mais qui ne viennent pas tout de suite, c'est seulement quinze mois après qu'éclate la phobie. Il y a l'intervention du pénis réel, mais le pénis réel est là enjeu depuis un bout de temps également, au moins depuis un an, la masturbation est avouée par l'enfant grâce aux bonnes relations qui existent entre lui et ses parents sur le plan de l'élocution par le petit Hans, et nous n'avons aucun doute également que ce pénis réel, avec ce qu'il introduit de complications dans la situation, est là également depuis un certain temps.

Nous avons également remarqué la dernière fois, par où ces éléments de décompensation peuvent entrer en jeu : dans un cas c'est Hans qui est exclu, qui choit si on peut dire de la situation, qui est éjecté de la situation par la petite sœur, dans l'autre cas c'est quelque chose d'autre, c'est l'intervention du phallus sous une forme - je parle de la masturbation - c'est l'intervention qui reste pour Hans le même objet, mais le même objet qui se présente sous une forme tout à fait différente, et disons-le tout de suite : l'intégration des sensations liées à tout le moins à la turgescence, et très possiblement à quelque

chose que nous pouvons aller jusqu'à qualifier d'orgasme et, bien entendu, il ne s'agit pas d'éjaculation.

Il est bien entendu qu'il y a autour de cela une question et un problème, je veux dire que par exemple Freud ne le tranche pas, il n'a pas à ce moment là assez d'observations pour aborder ce difficile problème de l'orgasme dans la masturbation infantile, que je n'aborde pas tout de suite et d'emblée à ce propos, et dont je vous signale qu'il est à l'horizon de notre questionnement, et que c'est même une question de savoir pourquoi à propos de quelque chose de très évident qui est arrivé dans le cours de l'observation, à propos du charivari, du tumulte qui est une des craintes que l'enfant a de l'objet de la phobie, devant le cheval donc, la question est presque que Freud ne pose pas la question de savoir si justement il n'y a pas là quelque chose qui est en rapport avec l'orgasme, voire avec un orgasme qui ne serait pas le sien, voire une scène aperçue des parents par exemple. Freud admet bien aisément l'affirmation que les parents lui donnent, que rien de pareil n'a pu être entrevu par l'enfant.

C'est une petite énigme donc nous aurons la solution absolument certaine, mais assurément voilà donc quelque chose dont toute notre expérience nous indique qu'il y a dans le passé des enfants, dans leur vécu, dans leur développement, quelque chose de fort difficile à intégrer, et je dirais qui est très manifeste.

J'y ai insisté depuis longtemps, je crois que c'est dans ma thèse ou dans quelque chose de presque contemporain, c'est le caractère ravageant très spécialement chez le paranoïaque, de la première sensation orgastique complexe. Pourquoi chez le paranoïaque ? Nous tâcherons de répondre à cela en route, mais assurément c'est un témoignage que nous trouvons d'une façon très constante, du caractère d'invasion déchirante, d'irruption chavirante, que présente chez certains sujets d'une façon particulièrement claire, cette expérience, nous indiquant par là que de toute autre façon au détour où nous nous trouvons, ceci doit jouer son rôle comme un élément d'intégration difficile, que cette nouveauté du pénis réel.

Néanmoins ce n'est pas tout de suite ce qui se présente au premier plan à propos de l'éclosion de l'angoisse, puisque déjà cela dure. Qu'est-ce qui fait en fin de compte que l'angoisse arrive à ce moment, et rien qu'à ce moment ? La question, et très évidemment, reste posée.

Voilà donc notre petit Hans arrivé à un moment qui est celui de l'apparition de la phobie. Prenons cette apparition de la phobie, et tout de suite voyons que ce n'est pas Freud, que c'est sans aucun doute le père communiquant avec Freud, comme la suite de tout le texte de l'observation le promet, que le père a tout de suite la notion qu'il y a quelque chose qui est lié à une tension avec la mère. Et pour le reste, pour le caractère de ce qui déclenche particulièrement la phobie, il est également - et il le pose dans les premières lignes avec le caractère tout à fait clair et qui donne toute sa portée au premier récit de l'observation

- l'excitateur de ce qui est à proprement parler le trouble. Je ne saurais d'aucune façon vous le donner, et il entre dans la description de la phobie.

De quoi s'agit-il ? Laissons de côté la suite de l'apparition de la phobie, et réfléchissons. Nous avons donné toute cette importance à la mère, et à ce rapport symbolique imaginaire de l'enfant avec elle, nous disons que la mère pour l'enfant, se présente avec cette exigence de ce qui lui manque, de ce phallus qu'elle n'a pas. Nous avons dit : ce phallus est imaginaire. Il est imaginaire pour qui ? Il est imaginaire pour l'enfant. Si nous en parlons ainsi, c'est pour quelles raisons ? C'est parce que Freud nous a dit que cela joue toujours un rôle chez la mère. Pourquoi ? Vous me direz, c'est parce qu'il l'a découvert, mais n'oublions pas que s'il l'a découvert, c'est parce que c'est vrai, et si c'est vrai, pourquoi est-ce vrai ?

Il s'agit de savoir à quel sens c'est vrai, car à la vérité l'objection que font régulièrement les analystes, tout spécialement les analystes du sexe féminin : on ne voit pas pourquoi les femmes seraient vouées plus que les autres à désirer justement ce qu'elles n'ont pas, ou à s'en croire pourvues. C'est bien pour des raisons qui sont - limitons-nous à cela - de l'ordre de l'existence, de l'instance propre et comme telle du signifiant, c'est parce que le phallus a dans le système signifiant, une valeur symbolique, qu'il est ainsi retransmis à travers tous les textes du discours inter-humain d'une façon telle qu'il s'impose parmi les autres images, et d'une façon prévalente, au désir de la femme.

Le problème n'est-il pas justement à ce détour, à ce moment de décompensation, que l'enfant fasse ce pas littéralement infranchissable pour lui tout seul, fasse ce pas que cet élément imaginaire avec lequel il joue, du phallus désiré par la mère, devienne pour lui plus encore que ce qu'il est devenu pour elle un élément du désir de la mère, donc ce quelque chose par quoi il faut qu'il en passe pour captiver la mère ? Il s'agit maintenant qu'il réalise ce quelque chose en soi-même d'insurmontable, à savoir qu'il s'aperçoive que cet élément imaginaire a valeur symbolique.

En d'autres termes, si le système du signifiant ou le système du langage pour le définir synchroniquement, ou du discours pour le définir diachroniquement, est-ce quelque chose dans quoi l'enfant entre d'emblée, mais n'entre pas dans toute son ampleur, dans toute l'envergure du système, il y entre d'une façon ponctuelle à propos des rapports avec la mère qui est là, ou qui n'est pas là. Mais la première expérience symbolique est quelque chose de tout à fait insuffisant, on ne peut pas construire tout le système des rapports du signifiant autour du fait que quelque chose qu'on aime est là ou n'est pas là, nous ne pouvons pas nous contenter des deux termes, il en faut d'autres.

Ce n'est pas de cela qu'il s'agit, c'est à savoir qu'il y a un minimum de termes nécessaires au fonctionnement du système symbolique. Il s'agit de savoir s'il est trois, s'il est quatre. Il n'est certainement pas seulement trois, l'œdipe nous en donne trois assurément, et implique certainement un quatrième en nous disant qu'il faut que l'enfant franchisse l'œdipe, cela veut dire qu'il faut que quelqu'un intervienne dans l'affaire, que c'est le père, et on nous dit comment,



et on nous raconte toute la petite histoire, la rivalité avec le père, et du désir inhibé pour la mère.

Mais au niveau où nous sommes, c'est-à-dire quand nous allons pas à pas, et quand nous nous trouvons dans une situation particulière, nous avons déjà dit que le père a une drôle de présence. Nous verrons si c'est simplement cette drôle de présence, autrement dit ce degré de carence paternelle qui joue son rôle dans cette affaire, mais avant même de nous reposer sur ces caractères soi-disant réels et concrets, et dont il est si difficile d'avoir le fin mot, car qu'est ce que cela signifie que le père est réel, est là plus ou moins carent ? Chacun se contente sur ce point d'approximation, et finalement on nous dit, sans devoir tout de même s'y arrêter, au nom de je ne sais quelle logique qui serait la nôtre propre, que là-dessus les choses sont plus contradictoires. Par contre, nous allons peut-être voir que tout s'ordonne en fonction de ceci pour l'enfant, que certaines images ont un fonctionnement symbolique. Et qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire que ces images qui sont celles que pour l'instant la réalité lui apporte, sont trop abondantes, présentes, foisonnantes, mais assurément dans un état d'incorporation tout à fait manifeste, car ce qu'il s'agit pour lui, c'est d'accorder un monde qui jusqu'à un certain point, avait fonctionné harmonieusement, ce monde de la relation maternelle, avec cet élément d'ouverture imaginaire ou de manque qui le rendait en fin de compte si amusant, si excitant même pour la mère, dont on dit quelque part qu'elle est légèrement irritée au moment où le père lui dit de faire partir l'enfant du lit, et elle proteste, elle joue, elle fait la coquette, ce qu'on traduit par assez irritée, et cela veut dire toute excitée. Ce n'est pas pour rien qu'il est là bien entendu. Nous saurons exactement un jour pourquoi il est là dans le lit de la mère, c'est un des axes de l'observation.

Qu'est-ce qui se passe ? Dès aujourd'hui je vais vous donner un exemple de ce qui se passe et de ce que je veux dire, quand je dis que ces images sont d'abord celles qui sortent de cette relation avec la mère, mais sont aussi les autres nouvelles que n'affronte pas mal du tout cet enfant, car bien entendu maintenant, depuis qu'il a une petite sœur, et depuis que ça ne peut plus coller tout simplement dans ce monde avec la mère, il intervient des notions auxquelles il sait très bien faire face sur le plan de la réalité, la notion du grand et du petit, la notion de ce qui est là et de ce qui n'est pas là mais de ce qui apparaît, la notion de la croissance et de l'émergence, la notion de la proportion, de la taille.

Voilà différentes phases dans lesquelles le grand et le petit se trouvent confrontés, selon des couples, des antinomies différentes. Nous le voyons manier tout cela extrêmement bien. Quand il parle de sa petite sœur, il dit : « *Elle n'a pas encore de dents* », ce qui implique qu'il a une notion très exacte de cette émergence, et Freud qui fait des ironies, fait des ironies à côté, parce qu'il n'y a pas besoin de penser que cet enfant est métaphysicien. Ce que dit l'enfant est tout à fait sain et normal, il s'affronte très vite, et d'une façon qui ne va pas tellement de soi, à des notions comme celle de l'apparition de quelque chose de nouveau, de l'émergence de ces trois termes : émergence d'une part,

croissance de l'autre : elle grandira ou ce qu'elle n'a pas grandira - il n'y a pas de quoi ironiser là-dessus - et puis le troisième terme, semble-t-il le plus simple, mais pas le plus immédiatement donné, de la proportion ou de la taille.

On va parler de tout cela à cet enfant, et il semble qu'il est encore tôt pour accepter ce qu'on lui donnera comme explications aussi à lui-même : il y en a qui n'en ont pas, le sexe féminin n'a pas de phallus. C'est ce que son père va lui dire, il va intervenir, et cet enfant qui est fort capable de manier ces notions d'une façon claire, car il les a maniées lui-même antérieurement d'une façon adroite et pertinente, loin de s'en contenter, passe par des détours qui apparaissent au premier abord stupéfiants, effrayants, morbides, faire partie de la phobie, pour arriver en fin de compte, à quoi ? A ce quelque chose que nous verrons être à la fin, la solution qu'il donne au problème.

Mais il est très clair qu'il y a des voies à cette solution, qui sont des voies qu'il doit suivre, et qui tout en avant cette appréhension des formes qui peuvent être satisfaisantes pour objectiver le réel, sont néanmoins par rapport à cela, effroyablement détournées. Ce franchissement, cet exhaussement de l'imaginaire et du symbolique, nous allons le trouver à tout instant, et vous allez voir que bien entendu cela ne peut pas se produire sans quelque chose qui est toujours la structuration dans des cercles à tout le moins ternaires, dont je vous montrerai la prochaine fois un certain nombre de conséquences.

Mais tout de suite aujourd'hui, je vais vous prendre un exemple. C'est justement après une intervention du père, qui finalement sur les instructions de Freud - et vous verrez la prochaine fois ce que veulent dire ces instructions de Freud - lui martèle que les femmes n'ont pas de phallus, que c'est inutile qu'il le cherche - que ce soit Freud qui ait dit au père d'intervenir ainsi, c'est un monde, car c'est strictement en suivant les instructions de Freud, qu'il le fait, mais laissons cela de côté - que se produit le fantasme des girafes. Donc comment l'enfant réagit-il à cette intervention du père ? Il réagit par quelque chose qui s'appelle le fantasme des deux girafes : l'enfant surgit en pleine nuit en disant « *J'ai pensé à quelque chose...* ». Il a peur, il se réfugie : on lui dit qu'il a peur, on ne sait pas s'il a peur. Quoiqu'il en soit, il vient se rendormir dans le lit de ses parents, après quoi on le ramène dans sa chambre, et le lendemain on lui demande ce dont il s'agit. Il s'agit d'un fantasme, ce sont les deux girafes : les grandes girafes sont muettes, les petites girafes sont rares. Là, il y a une grande girafe et une petite girafe que l'on a traduit par chiffonnée, on a traduit comme on a pu. **Verwutzel** en allemand, veut dire rouler en boule. On demande à l'enfant de quoi il s'agit, et il le montre : il prend un bout de papier et il le met en boule. Alors voyons comment ceci est interprété.

Cela ne fait pas de doute tout de suite pour le père, que ces deux girafes, l'une, la grande, est le symbole du père, l'autre, la petite, dont l'enfant s'empare pour s'asseoir dessus, ceci aux grands cris de la grande, est une réaction au phallus maternel, la nostalgie de la mère et de son manque nommé, perçu, reconnu, repéré par le père tout de suite comme étant la signification de la petite girafe, ce qui ne l'empêche pas d'ailleurs d'une façon qui ne lui paraît

pas contradictoire, de faire de ce couple, la grande et la petite girafe également le couple, père-mère. Tout ceci naturellement pose les problèmes les plus intéressants, je veux dire qu'on peut discuter à l'infini sur la question de savoir si la grande girafe c'est le père, si la petite girafe c'est la mère. Il s'agit en effet pour l'enfant de reprendre possession de la mère, pour la plus grande irritation, voire colère du père. Cette colère n'est pas une colère réelle, jamais le père ne se laisse aller à la colère, le petit Hans lui souligne du doigt : « *Tu dois être en colère, tu dois être jaloux* ». Malheureusement le père n'est jamais là pour faire le dieu tonnerre.

Arrêtons-nous un peu à ce qui est tout à fait manifeste et visible. Une grande girafe et une petite girafe, c'est tout de même quelque chose qui en elle-même a son pareil, l'une est le double de l'autre, il y a le côté grand et petit, mais il y a le côté aussi toujours girafe. Nous retrouvons là en d'autres termes, quelque chose de tout à fait analogue à ce que je vous disais la dernière fois, quand je vous disais que l'enfant était pris dans le désir phallique de la mère comme une métonymie. L'enfant dans sa totalité, c'est le phallus, et au moment où il s'agit de restituer à la mère son phallus, l'enfant phallicise, sous la forme d'un double, la mère toute entière, il fabrique une métonymie de la mère. Ce qui jusque là n'était que le phallus énigmatique, à la fois désiré, cru et pas cru, plongé dans l'ambiguïté, la croyance, et dans le terme de référence, et de jeu leurrant avec la mère, devient quelque chose qui commence à s'articuler comme une métonymie. Et comme si ce n'était pas assez qu'on nous montre la création, l'introduction de l'image dans un jeu proprement symbolique, pour bien nous expliquer que nous sommes passés, que nous avons franchi là le passage de l'image au symbole, cette petite girafe à laquelle vraiment personne ne comprend rien dans cette observation - alors que c'est là visible - il nous dit : cette petite girafe est tellement un symbole, que c'est quelque chose qu'on peut chiffonner comme la petite girafe quand elle est sur une feuille de papier, c'est-à-dire à partir du moment où la petite girafe n'est plus qu'un dessin.

Le passage de l'imaginaire au symbolique ne peut pas être mieux traduit que dans ces choses en apparence absolument contradictoires et impensables, parce que vous faites toujours de tout ce que racontent les enfants, quelque chose qui de chaque côté participe au domaine des trois dimensions. Mais il y a aussi quelque chose qui du jeu des symboles, est dans les deux dimensions, et comme je vous l'ai dit dans la lettre volée, quand il ne reste plus rien que quelque chose qui est entre les mains, et qu'il n'y a plus qu'à rouler en boule, c'est le même geste par lequel Hans s'efforce de faire comprendre de quoi il s'agit dans la petite girafe.

La petite girafe chiffonnée signifie à ce moment là quelque chose qui est tout à fait du même ordre que le dessin d'une girafe qu'il avait autrefois, et que je vous ai donné ici, avec son fait-pipi, et qui était déjà sur la voie du symbole, car alors que ce dessin est entièrement délié, et tous les membres tiennent bien à leur place, ce fait pipi qu'il rajoute à la girafe st quelque chose qui est vraiment graphique, un trait, et par-dessus le marché pour que nous n'en ignorions rien, séparé du corps de la girafe.

Mais maintenant nous entrons dans le grand jeu du signifiant, le même que celui sur lequel je vous a fait un séminaire, sur la lettre volée. Ce double de la mère est quelque chose qui est de l'ordre réduit à ce support toujours nécessaire pour la véhiculation du signifiant comme tel, à savoir quelque chose qu'on peut chiffonner, qu'on peut tenir aussi, et sur lequel on peut s'asseoir. C'est un témoignage si amoureux, qu'il a quand même quelque chose qui est une espèce de traite, de libelle.

Observez que ce n'est pas sur un point particulier que je vous articule ce que nous pouvons saisir de ce passage de l'imaginaire au symbolique. Il y en a toutes sortes d'autres car nous voyons peu à peu s'établir un parallèle entre l'observation de l'homme aux loups et celle du petit Hans, et nous pouvons remarquer que dans ces voies par où est abordée l'image phobique, cette image phobique dont nous n'avons pas encore cerné la signification - mais pour la cerner il faut bien avoir recouru à l'expérience par où est abordée l'image phobique par l'enfant - dans l'homme aux loups c'est franchement une image sous doute, mais une image qui est dans un livre d'images, et la phobie de l'enfant c'est ce loup qui est sorti du livre, dans Hans ça n'est pas absent non plus, c'est dans une page de son livre, celle qui est juste en face de l'image qu'il nous montre, de la caisse rouge dans laquelle la cigogne apporte les enfants au haut de la cheminée, qu'il y a un cheval que l'on est en train de ferrer comme par hasard. Or qu'allons-nous trouver ?

Nous allons trouver, puisque nous cherchons, des structures, tout au long de cette observation, jouant dans une espèce de jeu tournant d'instruments logiques se complétant les un les autres, et formant une espèce de cercle à travers lesquels le petit Hans cherche la solution. La solution de quoi ? Dans cette série d'éléments ou d'instruments qui s'appellent la mère, lui et le phallus, avec ce nouvel élément qui fait que le phallus est quelque chose qui est devenu pas seulement quelque chose avec quoi l'on joue, c'est qu'il est devenu rétif, il a ses fantaisies si on peut s'exprimer ainsi, il a ses besoins, il a ses réclamations, et il met la pagaille partout. Il s'agit de savoir comment cela va s'arranger, c'est-à-dire en fin de compte au moins dans ce trio, dans cet éternel originel, comment vont pouvoir se fixer les choses.

Nous allons voir apparaître une triade : il est enraciné mon pénis. Voilà une forme de garantie, malheureusement quand on l'a amené à professer qu'il est enraciné, on a tout de suite après une flambée de la phobie. Il faut croire qu'il y a un danger aussi à ce qu'il soit enraciné, alors que nous voyons apparaître d'autres termes, nous voyons apparaître le terme du perforé, et nous voyons apparaître quand nous savons le chercher d'une façon conforme à l'analyse mythique des thèmes, ce thème de perforé de mille façons. D'abord lui, dans un rêve, est perforé, la poupée est perforée, il y a des choses perforées de dehors en dedans, de dedans en dehors.

Puis il y a un troisième terme qu'il trouve, et qui est particulièrement expressif parce qu'il ne peut tout de même pas se déduire des formes naturelles, mais qu'il s'introduit comme instrument logique dans son passage mythique, et qui vraiment fait du troisième terme le sommet du triangle avec cet enraciné,

et d'autre part ce trou béant laissant un vide - car s'il n'est pas enraciné il n'y a plus rien, alors il y a une médiation, on peut le mettre et le remettre, l'enlever et le remettre, il est amovible - et l'enfant se sert de quoi pour cela ? Il introduit la vis. L'installateur ou le serrurier vient et dévisse, après quoi l'installateur ou le plombier vient, et lui dévisse le pénis pour en remettre un autre plus grand.

Cette introduction comme instrument logique de cette sorte de thème emprunté à sa petite expérience d'enfant, comme élément mythique de ce troisième terme - et nous verrons quel rôle il joue, car c'est à proprement parler un élément qui va amener une véritable résolution dans le problème, à savoir qu'en fin de compte c'est à travers la notion que ce phallus aussi est quelque chose qui est pris dans le jeu symbolique, qui peut être combiné, qui est fixe quand on le met, mais qui est mobilisable, qui circule, qui est un élément de médiation - c'est à partir de ce moment là que nous allons nous trouver sur la pente où l'enfant va trouver ce premier répit dans cette recherche frénétique de mythes conciliateurs jamais satisfaisants, qui nous mèneront tout à fait dans le dernier terme à la solution dernière qu'il trouvera, dont vous le verrez, qu'elle est une solution approximative du complexe d'œdipe.

Ceci pour vous indiquer dans quel sens il faut que nous analysions les termes et l'usage des termes chez cet enfant.

Un autre problème se dessine, qui n'est pas moindre, c'est que celui des éléments signifiants qu'il fait intervenir dans leur organisation, en les empruntant déjà à des éléments symboliques, le cheval que l'on ferre, n'est qu'une des formes cachées dans l'observation de solutions du problème de la fixation de ce quelque chose qui est l'élément manquant, qui peut donc comme tel être représenté par n'importe quoi, et qui plus facilement que par n'importe quoi, est représenté par tout objet qui a en lui-même une suffisante dureté. En fin de compte nous verrons ce que c'est que l'objet qui symbolise de la façon la plus simple dans cette construction mythique, le phallus pour l'enfant. C'est la pierre. Nous la retrouvons partout, dans la scène majeure du dialogue avec le père, le vrai dialogue résolutif que nous verrons. Vous verrez le rôle de cette pierre. C'est aussi bien le fer que l'on martèle dans le pied du cheval, c'est elle aussi qui joue son rôle chez l'enfant dans la panique auditive : il est spécialement effrayé quand le cheval frappe sur le sol avec ce sabot auquel est fixé ce quelque chose qui ne doit pas être complètement fixé, pour lequel enfin l'enfant trouve la solution de la vis.

Bref, c'est dans un progrès de l'imaginaire au symbolique, c'est dans une organisation de l'imaginaire en mythe, c'est-à-dire tout au moins dans quelque chose qui est sur la voie d'une véritable construction mythique, c'est-à-dire d'une construction mythique collective.

C'est pour cela que par tous les côtés cela nous les rappelle, au point même que dans certains cas ça nous rappelle les systèmes de parenté. Ça ne les atteint à proprement parler jamais, puisque c'est une construction individuelle, mais c'est sur cette voie que s'accomplit le progrès, c'est sur cette voie que quelque chose doit avoir été satisfait, qu'un certain nombre de détours doivent avoir

été accomplis en nombre minimal, pour que la notion, l'efficacité de cette sorte de rapport de termes dont vous pouvez trouver le modèle dans le squelette ou la métonymie, si vous préférez dans mes histoires d' $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\Gamma$ ,  $\delta$ , c'est quand même quelque chose de cet ordre, et jusqu'à un certain point, qu'il faut que l'enfant ait parcouru pour trouver son repos, son harmonie, pour avoir franchi le passage difficile, ce passage réalisé par une certaine béance, par une certaine carence.

Peut-être que tous les complexes d'œdipe n'ont pas besoin de passer ainsi par cette construction mythique, mais qu'ils aient besoin de réaliser la même plénitude dans la transposition symbolique, c'est absolument certain, sous une autre forme plus efficace parce que ça peut être en action, parce que la présence du père peut avoir symbolisé la situation par son être ou par son non-être, mais assurément c'est quelque chose de cet ordre dont le franchissement est impliqué dans tout ce que nous trouvons dans l'analyse du petit Hans.

J'espère vous le montrer plus en détails la prochaine fois.

## 16 - LEÇON DU 3 AVRIL 1957

Il s'agit au point où nous en sommes parvenus de notre tentative, de conserver le relief et l'articulation freudienne à la fameuse et prétendue relation d'objet, qui s'avère comme on dit à l'examen, non seulement n'être pas si simple, mais n'avoir jamais été si simple que cela. Sinon on ne verrait vraiment pas le pourquoi de toute l'œuvre freudienne, en particulier ces deux dimensions encore semble-t-il, peut-être encore toujours plus énigmatiques, qui s'appellent le complexe de castration et la notion fondamentale de la mère phallique.

Ceci nous a amenés au cours de nos recherches, à concentrer notre examen sur le cas du petit Hans, et nous essayons de déchiffrer s'il y a quelque chose que nous voyons chaque fois, nous essayons maintenant d'aborder l'application de l'analyse au débrouillage des relations fondamentales du sujet, ce qu'on appelle son environnement, par des types relationnels d'un usage analytique.

Nous avons dû voir combien cet instrument nous laisse à désirer, nous avons pu le voir encore hier soir, quand nous essayons d'aborder comme étant une référence fondamentale cette relation de l'enfant à la mère, et nous nous disons qu'à nous maintenir dans des termes généraux de relation duelle comme fixée à la mère phallique, c'est à la mère, enveloppée par la mère, ou non enveloppée par la mère, nous nous trouvons devant des caractéristiques qui sont peut-être comme ..... nous l'a dit hier soir, bien générales pour nous permettre de cerner les incidences qui ne pourraient qu'y être relevées, incidences, j'entends efficaces et en effet il est singulier que des catégories aussi souples que celles qui ont été introduites par Freud ne puissent pas dans l'usage actuel, être recoupées d'une façon assez usuelle pour nous permettre à tout instant de différencier à l'intérieur d'une même famille de relations, un trait de caractère par exemple d'un symptôme. Il ne suffit pas d'établir leur analogie, il doit y avoir, puisqu'ils occupent des fonctions différentes, un rapport de structure différent.

C'est bien ce que nous essayons de faire : toucher du doigt à propos de ces exemples éminents que sont les observations freudiennes, et comme vous le savez, nous avons donné au cours des années un sens que nous nous efforçons de préciser à l'expérience, parce qu'il n'y a pas de meilleure définition à donner d'un concept, que de le mettre en usage, un sens que nous efforçons donc de préciser aux termes des trois relations dites du symbolique, de l'imaginaire et du réel, qui sont là par rapport à notre expérience trois modes essentiels qui sont profondément distincts et sans la distinction desquels nous prétendons qu'il est tout à fait impossible de s'orienter, ne fût-ce que dans la plus quotidienne expérience.

Nous en étions donc parvenus la dernière fois à cette notion que le petit Hans, que nous saisissons à un moment de sa biographie, est marqué par un certain type de relation avec sa mère, dont les termes fondamentaux sont définis par la présence manifeste de l'objet phallique entre lui et sa mère. Ceci n'était pas pour nous étonner après nos analyses antérieures, puisque nous avons déjà vu à travers d'autres observations et depuis le début de l'année, combien ce terme du phallus en tant qu'objet imaginaire du désir maternel constituait un

point véritablement crucial de la relation mère-enfant, et combien dans une première étape on pouvait définir l'accession de l'enfant à sa propre situation en présence de la mère, comme ne pouvant exclure, comme nécessitant pour l'enfant une sorte de reconnaissance, voire d'assomption du rôle essentiel de cet objet imaginaire, de cet objet phallique qui entre comme un élément de composition tout à fait premier dans la relation mère-enfant, dans sa structuration primitive.

Nulle observation assurément ne peut mieux nous servir que l'observation du petit Hans, à cet endroit où tout part en effet chez le petit Hans de quelque chose qui est ce jeu entre lui et sa mère : voir, ne pas voir, guetter, épier où est le phallus. Soulignons que nous restons à cet endroit dans une entière ambiguïté sur le sujet de ce qu'on peut appeler la croyance de Hans. Nous avons bien l'impression qu'au moment où l'observation commence, il y a longtemps que du point de vue réel il a comme on dit, sa petite idée : « *Déjà j'ai pensé à tout cela* », dit-il, quand on lui donne de ces réponses à la fois rapides et servant à noyer le sujet, qui sont les réponses auxquelles les parents se sentent contraints devant toute interrogation un peu abrupte de l'enfant.

Ici je vais encore une fois ponctuer la présence déjà à ce niveau, au niveau de la relation imaginaire que peut passer pour être par excellence la réaction du voir et du être vu, je veux ponctuer combien il importe de réserver, de maintenir à ce niveau l'articulation intersubjective qui est loin d'être duelle, comme vous allez le voir, et qui nous montre que déjà implicitement dans la relation dite scotophilique - avec ses deux termes opposés, montrer et se montrer - comme la relation scotophilique doit mériter un instant l'arrêt de notre attention, pour nous faire voir combien déjà elle est distincte de la relation imaginaire primitive, qui est cette sorte de mode de capture dans le champ de ce que nous pourrions appeler un affrontement visuel réciproque. Celui sur lequel, j'ai longuement insisté au temps où je me livrais pour vous le faire comprendre, dans son mode primitif de relations imaginaire visuelle, quand nous référions au règne animal, à ces singuliers duels visuels de couples animaux, où l'on voit l'animal pris dans certaines réactions typiques dites de la parade - qu'il s'agisse d'un lézard ou d'un poisson - après un affrontement où des deux adversaires ou partenaires, tout s'érige d'un certain ensemble de phanères, de signaux, d'appareils de capture visuelle chez l'un et chez l'autre. Littéralement quelque chose chez l'un cède, qui fait que sur le plan seul de cet affrontement visuel, il s'efface, peut-on dire pour employer un terme du langage qui conjoint en quelque sorte la dérobade motrice et le palissement des couleurs. C'est ce que ce combat effectivement produit, il se détourne de la vision de celui qui a pris la position dominante, et même l'expérience nous montre à cet endroit qu'il ne s'agit pas là toujours de quelque chose qui se fasse strictement au bénéfice du mâle contre la femelle, quelquefois c'est entre deux mâles qu'une manifestation de cette espèce se produit, et littéralement nous voyons sur le plan de la communication visuelle préparer et se prolonger directement dans l'acte d'étreinte, voire de l'oppression, l'emprise qui courbe un des sujets devant l'autre qui permet à l'un de prendre sur l'autre le dessus.



Si assurément il y a là le point de référence, je dirais biologique, éthologique qui nous permet de donner tout son accent à la relation imaginaire dans son articulation à l'ensemble du procès, non pas d'une parade, mais de la parade, je voudrais qu'il soit bien marqué combien on peut dès l'abord, voir que tout ce qui se rapporte à ce domaine - et vous voyez combien est intéressant ce qui va se passer dans ce qui est en cause que je vous ai appelé du devinement par l'enfant du monde imaginaire maternel - qu'assurément nous voyons là combien les choses sont différentes, et combien ce dont il s'agit n'est pas tant de voir, de subir l'emprise de ce qui est vu, que de chercher très exactement à voir, à épier comme on dit, ce qui à la fois y est et n'y est pas, car ce qui est, à proprement parler, visé dans la relation dont il s'agit, c'est quelque chose qui est là en tant qu'il reste voilé. Autrement dit, ce dont il s'agit dans cette relation fondamentale, c'est de soutenir le leurre pour maintenir quelque chose qui littéralement y est et n'y est pas, et pour aboutir à cette situation fondamentale dont nous ne pouvons absolument pas méconnaître le caractère crucial dans le drame imaginaire, en tant qu'il tend à s'insérer dans quelque chose d'autre qui va le reprendre et lui donner encore un sens plus élaboré, ce drame qui aboutit au fait de la surprise. N'omettez pas le caractère ambigu de ce terme dans le langage français, surprise au sens où il se rapporte à l'acte de surprendre, où l'on dit « *Je l'ai aperçu par surprise* ». Il y a la surprise de la force ennemie, ou encore la surprise de Diane, qui est bien la surprise qui culmine dans cette mythologie dont vous savez que ce n'est pas pour rien qu'ici je la révoque, puisque aussi bien toute la relation actéonesque à laquelle je fais allusion à la fin d'un travail<sup>50</sup>, est là fondée sur ce moment essentiel. Mais inversement il y a aussi cette autre face de ce mot : s'il y a une surprise, ce n'est pas de l'étonnement qu'il éprouve, mais par contre être surpris c'est bien quelque chose qui se produit par une découverte inattendue, et l'usage du terme surprise, vous avez pu, ceux qui assistaient à ma présentation de malades, chez un de nos patients transsexualiste, en apercevoir le caractère vraiment déchirant quand il nous dépeignait la surprise douloureuse qu'il éprouva le jour où pour la première fois il vit, nous dit-il, sa sœur nue.

Ainsi c'est bien dans quelque chose qui porte à un degré supérieur, au degré non pas seulement du voir et de l'être vu, mais de donner à voir et d'être surpris par le dévoilement, que la dialectique imaginaire aboutit, qui est la seule qui puisse nous permettre de comprendre le sens fondamental de l'acte de voir. Nous avons vu combien il était essentiel dans la genèse même, par exemple de tout ce qui est la perversion, ou encore inversement comme il est trop évident par la technique de l'acte d'exhiber, et ce par quoi l'exhibitionniste montre ce qu'il a, précisément en tant que l'autre ne l'a pas, et cherche comme il nous l'affirme lui-même, comme il ressort de ses déclarations, par ce dévoilement à capturer l'autre dans quelque chose qui est loin d'être une prise simple dans la fascination visuelle, et qui littéralement lui donne le plaisir de lui révéler

---

<sup>50</sup> in *La chose freudienne*, Ecrits, p 136, Seuil.

ce que lui est supposé ne pas avoir, pour en même temps le plonger précisément dans la honte de ce qui lui manque.

C'est sur ce fond que jouent toutes les relations de Hans avec sa mère, et c'est sur ce fond également que nous pouvons voir que la mère participe pleinement, ne serait-ce que quand nous voyons que cette mère qui le fait participer avec tellement de complaisance à tout ce qui est le fonctionnement de son corps, ne peut pas manquer littéralement de perdre sa propre maîtrise, et de manifester sévérité et rebuffades, voire condamnations à la participation exhibitionniste que lui demande le petit Hans.

Je vous l'ai dit, c'est sur ce départ que nous voyons l'objet imaginaire, mais pris dans cette dialectique du voilement et du dévoilement, jouer son rôle fondamental, c'est à ce détour que nous prenons le petit Hans, et que nous nous demandons pourquoi, après un intervalle qui est celui d'environ un an après qu'il se soit passé des choses dans la vie, nommément la naissance de la petite sœur, et la découverte qu'elle est aussi, elle, un terme essentiel de la relation du petit Hans à sa mère, pourquoi le petit Hans fait une phobie.

Déjà nous avons indiqué que cette phobie doit pour nous être repérée dans un procès qui ne conçoit que si nous voyons que ce dont il s'agit pour l'enfant, c'est de changer profondément tout son mode de relations au monde, d'admettre ce qui doit être en fin de compte admis à la fin, que les sujets parfois mettent toute une vie à assumer, c'est à savoir qu'il est effectivement dans ce champ privilégié du monde qui est celui de leurs semblables, des sujets qui sont privés réellement de ce fameux phallus imaginaire, et vous auriez tort de croire qu'il suffit d'en avoir notion scientifique, la notion même articulable, pour que ceci passe, soit admis dans l'ensemble des croyances du sujet. La profonde complexité des relations de l'homme à la femme, vient précisément de ce que nous pourrions appeler dans notre rude langage, la résistance des sujets masculins à admettre bel et bien effectivement que les sujets féminins sont véritablement dépourvus de quelque chose, à plus forte raison, qu'ils soient pourvus de quelque chose d'autre.

Voilà ce qu'il faut puissamment articuler sur le fait et l'appui de notre expérience analytique, et c'est littéralement à ce niveau que s'enracine une méconnaissance souvent maintenue avec une ténacité qui influence si on peut dire, toute la conception du monde du sujet, et tout spécialement sa conception des relations sociales, maintenue au-delà de toute limite chez des sujets qui ne manqueraient pas de se tenir eux-mêmes, et avec le sourire, pour ayant parfaitement accepté la réalité. C'est là quelque chose qui, à être effacé de notre expérience, à être méconnu, montre à quel point nous sommes incapables de bénéficier des plus élémentaires termes de l'enseignement freudien.

Assurément, qu'il faille chercher à se rendre compte pourquoi ce quelque chose est aussi difficile à admettre, c'est peut-être ce à quoi nous aboutirons au dernier terme de notre cheminement cette année.

Pour l'instant, partons de l'observation du petit Hans dont il s'agit, et nous y sommes aujourd'hui, et articulons comment se pose le problème d'une

reconnaissance semblable chez le petit Hans. Pourquoi d'abord elle devient tout d'un coup nécessaire, alors que ce qui jusque là était le plus important, c'était de jouer justement à ce que ça ne le soit pas ? Et c'est aussi rétroactivement que nous éclairerons pourquoi c'était si important de jouer à ce que ça ne le soit pas, et voyons également comment il se fait que pour que cette privation réelle soit en quelque sorte assumée, elle ne peut pas ne pas s'opérer - pour donner des résultats subjectivement vivables pour le sujet, je veux dire permettant l'intégration du sujet dans la dialectique sexuelle telle qu'elle permet à l'être humain de la vivre, non pas simplement de la supporter - elle nécessite que quelque chose se produise qui s'appelle l'intégration de ce quelque chose en somme qui est déjà donné, du fait que la mère elle est déjà une adulte, et qu'elle est déjà prise dans le système des relations symboliques autour desquelles et à l'intérieur desquelles doivent se situer les relations sexuelles inter-humaines.

Il faut que l'enfant lui-même en prenne le chemin, essaye ceci qui est la crise de l'œdipe. Que la castration y soit un moment essentiel, c'est ce que l'exemple du petit Hans illustre, mais peut être non pas complètement, non pas parfaitement. C'est peut-être en effet dans cette incomplétude que nous pourrions voir venir particulièrement en évidence, ce que je vous ai indiqué être le mouvement essentiel de l'observation du petit Hans, nous le voyons si l'on peut dire, dans un cas d'analyse privilégiée.

Nous allons essayer maintenant de dire pourquoi cette analyse est privilégiée.

Nous voyons se produire à ciel ouvert cette transition de la dialectique imaginaire, dite si vous voulez du jeu intersubjectif autour du phallus avec la mère. Nous la voyons passer au jeu de la castration dans la relation avec le père, par une série de transitions qui sont précisément ce que j'appelle la constitution des mythes forgés par le petit Hans. Pourquoi le voyons nous d'une façon aussi pure ?

Je commence à l'articuler, c'est à dire que je vous reprends au point où nous en sommes restés la dernière fois. Je vous ai donc laissés la dernière fois sur ce phénomène saisissant de la relation du fantasme du petit Hans à propos des deux girafes, où nous voyons là vraiment comme une illustration donnée au séminaire, il faut bien le dire, le passage de l'image au symbole, portant le fait que littéralement le petit Hans nous montre, tel le prestidigitateur, l'image doublée de la mère, ce que j'ai appelé la métonymie de la mère, être un morceau de papier, être une girafe chiffonnée sur laquelle il s'assoit.

Il y a là quelque chose qui est comme l'ébauche, le schéma général, l'indication que nous sommes dans la bonne voie. Car on ne peut mieux faire, si j'avais voulu inventer une métaphore, quelque chose qui voudrait dire le passage de l'imaginaire au symbolique, je n'aurais jamais pu inventer l'histoire des deux girafes, telle que l'a fantasmée le petit Hans, et telle qu'il l'articule avec tous les éléments, et qu'il montre qu'il s'agit de la transformation d'une image en une boule de papier, en quelque chose qui est entièrement à ce moment là symbole, dessin, élément mobilisable comme tel, et dont on s'empare et on

s'exclame : « *Ah ! le bon billet qu'a le petit Hans* », à partir du moment où il s'est assis sur sa mère enfin réduite à ce symbole, à ce chiffon de papier.

Bien sûr cela ne suffit pas, sans cela il serait guéri. Il montre par cet acte de quoi il retourne, parce qu'assurément les actes spontanés d'un enfant sont quelque chose de beaucoup plus direct et de beaucoup plus vif que les conceptions mentales d'un être adulte après les longues années de crétinisation amplificatoire que constitue le commun de ce qu'on appelle l'éducation.

Voyons bien ce qui se passe, servons-nous de ce tableau comme si déjà il était confirmé. Qu'est-ce que veut dire que ce doit être un père imaginaire qui pose définitivement l'ordre du monde ? Cela veut dire que tout le monde n'a pas de phallus. C'est facile à reconnaître, c'est le père tout-puissant, c'est lui le fondement de l'ordre du monde dans la conception je dirais, commune de Dieu. C'est du père imaginaire qu'il s'agit, c'est la garantie de l'ordre universel dans ses éléments réels les plus massifs et les plus brutaux, c'est lui qui a tout fait.

Quand je vous dis cela, je ne fais pas simplement que forger mon tableau, vous n'avez qu'à maintenant vous reporter à l'observation du petit Hans : quand le petit Hans parle du bon Dieu, il en parle d'une façon très jolie. Il en parle à deux occasions. Son père a commencé de lui donner certains éclaircissements, et il en résulte une amélioration, d'ailleurs passagère, et à ce moment là, le 30 mars, c'est après le fantasme des deux girafes que le lendemain se produit un allègement, parce qu'en effet il n'est pas entièrement satisfaisant d'avoir fait de la mère une boule de papier, mais c'est dans la bonne voie, et en tout cas il y a une chose qui frappe le petit Hans, c'est que le lendemain, le 30 mars, il sort et il s'aperçoit qu'il y a un peu moins de voitures et de chevaux qu'il n'y en a d'habitude. Il dit : « *Comme c'est gentil et malin de la part du bon Dieu d'avoir mis moins de chevaux aujourd'hui !* ».

Qu'est-ce que cela veut dire ? Nous n'en savons rien.

Est-ce que cela veut dire qu'on a moins besoin de chevaux aujourd'hui ?

C'est ce que cela peut vouloir dire, mais le mot allemand ne veut pas dire gentil, mais franchement futé. On a tendance à croire que c'est parce que le bon Dieu avait épargné les difficultés, mais si on croit que le cheval n'est pas seulement une difficulté, mais un élément essentiel, cela veut dire qu'on a moins besoin de chevaux aujourd'hui. Quoiqu'il en soit, ceci pour vous dire que le bon Dieu est là comme un point de référence essentiel, et qu'il est tout à fait frappant de voir qu'après la rencontre avec Freud, c'est au bon Dieu que le petit Hans va faire allusion, et pour tout dire il a donc des entretiens avec le bon Dieu, pour avoir dit tout ce qu'il vient de dire.

Freud lui-même ne manque pas d'en éprouver un chatouillement à la fois amusé et heureux, il fait d'ailleurs lui-même la réserve qu'il y est sans doute pour quelque chose, car dit-il, de sa propre vantardise il n'a pas manqué de lui-même de prendre très singulièrement cette position archi supérieure, qui consiste à lui dire : « *Bien avant que tu sois né, j'avais prévu qu'un jour un*

petit garçon aimerait trop sa mère, et à cause de cela entrerait dans des difficultés avec son père ».

Assurément il est tout à fait frappant de voir Freud prendre cette position. Nous n'avons pas du tout songé à le lui reprocher, il y a longtemps que je vous ai fait remarquer quelle dimension originale, exceptionnelle dans toutes les analyses qui ont pu avoir lieu, pouvait avoir prise Freud, précisément en ceci que cette parole interprétative qu'il donne au sujet, ça n'est pas quelque chose qu'il transmet, c'est vraiment quelque chose que lui-même a trouvé, qui passe en quelque sorte directement par sa bouche à lui Freud, et dans la référence qui me paraît, et que je vous enseigne pour me paraître essentiel dans l'authenticité de la parole.

On ne peut pas évidemment ne pas s'apercevoir combien pouvait être différente une interprétation de Freud lui-même, de toutes celles que nous pouvons en quelque sorte donner après lui. Mais ici Freud, comme bien souvent nous avons pu le voir, ne s'impose à lui-même aucune espèce de règle, il prend vraiment la position que je pourrais appeler la position divine, c'est du Sinaï qu'il parle au jeune Hans, et Hans ne manque pas d'accuser le coup.

Entendez bien que j'ai dit qu'à cette occasion la position prise par l'articulation symbolique, le père symbolique qui lui aussi reste voilé, est celle de se poser ici de la part de Freud comme le maître absolu, comme quelque chose qui est non pas le père symbolique, mais le père imaginaire dans l'occasion. Ceci est important parce que nous allons voir que c'est bien ainsi en fin de compte que Freud aborde la situation, et qu'il est très important de concevoir les particularités de la relation de Hans à son analyste.

Je veux dire : si nous voulons comprendre cette observation, nous devons bien voir qu'elle a quelque chose parmi toutes les analyses d'enfants, d'absolument exceptionnel. La situation si on peut dire, est développée d'une façon telle, l'élément du père symbolique y est assez distinct du père réel, et vous le voyez, du père imaginaire, pour que ce soit sans doute à cela - nous le confirmerons par la suite - que nous voyions par exemple dans cette observation à quel point sont absents les phénomènes que nous pouvons qualifier de transfert par exemple, et du même coup, les phénomènes de répétition, et que c'est pour cela que dans l'observation, nous avons en quelque sorte relevé à l'état pur le fonctionnement des fantasmes pour autant que son élaboration sature ..... et c'est là aussi l'intérêt de cette observation, c'est qu'elle nous montre la

**Durcharbeitung**, en tant qu'elle n'est pas contrairement à ce qui est communément reçu, animée par simplement ce ressassement au bout duquel ce qui n'est assimilé qu'intellectuellement, finirait par rentrer dans la peau à la façon d'un mors, ou d'une imprégnation.

Si la **Durcharbeitung** est une chose nécessaire, c'est sans doute qu'un certain nombre de circuits, et ceci dans plusieurs sens, est nécessaire pour qu'évidemment quelque chose soit rempli efficacement dans la fonction de symbolisation de l'imaginaire. C'est pourquoi nous voyons le petit Hans suivre toute une voie labyrinthique qui peut - pour autant qu'on peut la reconstituer, car bien entendu elle est brisée à tout instant, bâchée par les interventions du père

qui ne sont certes pas les mieux dirigées, ni les plus respectueuses comme Freud nous le souligne à tout instant - néanmoins nous voyons se produire et se reproduire une série de constructions mythiques dans lesquelles il s'agit de discerner quels sont les véritables éléments composants. Et pour le faire plutôt qu'à tout instant de nous satisfaire en recouvrant de quelque terme à tout faire, complexe de ceci, complexe de cela, relation anale, ou attachement à la mère, d'essayer de voir dans ces choses très articulées que sont les mythes anciens, quelles sont les fonctions, les éléments représentatifs, figuratifs qu'ils nous apportent. Et puisque nous avons l'habitude à ces termes et à ces fonctions, de donner massivement des équivalents - ceci représente le père, ou ceci représente la mère, ou ceci représente le pénis - de nous apercevoir par exemple que ce travail, si nous essayions de le faire, nous montrera qu'à tout instant chacun des éléments, le cheval par exemple, n'est concevable que dans sa relation à un certain nombre d'autres éléments également signifiants, mais qu'il est tout à fait impossible de le faire, correspondre – je dis le cheval, mais aussi tous les autres éléments de mythes freudiens - a une signification univoque. Le cheval est d'abord la mère, à la fin le cheval est le père, entre les deux il a pu être aussi bien le petit Hans qui le joue de temps en temps, ou encore le pénis dont il est manifestement le représentant en plusieurs points de l'histoire et des explications concernant la phobie.

Ceci qui est vrai de la façon la plus manifeste pour le cheval, ne l'est pas moins pour n'importe quel signifiant que vous puissiez prendre dans les différents modes de création mythique, et vous savez qu'elle est extrêmement abondante, à laquelle se livre le petit Hans. Il est tout à fait clair par exemple, que la baignoire est à un moment donné la mère, mais qu'elle est par exemple à la fin le derrière du petit Hans, ceci dans l'observation de la façon dont le comprennent littéralement, et Freud, et le père, et le petit Hans lui-même. Vous pouvez également faire la même opération à propos de chacun des éléments qui sont en cause. Vous le verrez pour la morsure par exemple, ou encore pour la nudité.

Pour vous apercevoir de ces choses, il est en tout cas absolument nécessaire, comme un point de méthode, que vous vous efforciez à chaque étape, à chaque moment de l'observation, de ne pas tout de suite comprendre. Il faut vous mettre comme Freud vous le recommande expressément en deux points de l'observation, et comme je vous le répète, à ne pas tout de suite comprendre. La meilleure façon de ne pas comprendre dans cette occasion, c'est de faire des petites fiches, de noter jour par jour sur une feuille de papier, ce que Hans lui-même aborde comme éléments qu'il faut prendre comme tels, comme signifiants, par exemple celui sur lequel j'ai insisté dans un de mes précédents séminaires : « Pas avec Maridla, tout à fait seul avec Maridla ». Si vous n'y comprenez rien, vous retenez cet élément signifiant, et comme l'intelligence vous viendra en mangeant, vous apercevrez que ceci se recoupe strictement avec quelque chose d'autre que vous pouvez inscrire sur la même feuille. N'être pas seulement avec quelqu'un, mais être tout seul avec quelqu'un, qu'est-ce que ça suppose ? Cela suppose qu'il pourrait y en avoir un autre.

Vous procéderiez en d'autres termes, selon cette méthode d'analyse des mythes que nous a donnée M. Claude Lévi-Strauss dans un article du *Journal of American Folklore* (oct. - déc. 1955)<sup>51</sup>, et vous vous apercevrez qu'ainsi on peut arriver à ordonner tous les éléments de l'observation de Hans d'une façon telle que lu dans un certain sens, ce soit la suite de ces mythes, mais que l'on est forcé au bout d'un certain temps - par le seul élément de retour, non pas simple, mais de retour transformé des mêmes éléments - de les ordonner, non pas simplement sur une ligne, mais dans une superposition de lignes qui s'ordonnent comme dans une partition.

Et vous pouvez voir s'établir une série de successions lisibles, et horizontalement et verticalement, le mythe se lisant dans un sens, et son sens ou sa compréhension se référant dans la superposition des éléments analogiques qui reviennent sous des formes diverses, à chaque fois transformés, sans doute pour accomplir un certain parcours très précisément qui va du point de départ, comme dirait M. de la Pallice, au point d'arrivée. Et qui fait que à la fin quelque chose qui était au début inadmissible, irréductible - c'est ce dans quoi je vous ai dit que nous partions dans l'histoire du petit Hans, à savoir l'irruption dans ce jeu enfant-mère, qui est notre point de départ, du pénis réel - comment à la fin le pénis réel trouve à se loger d'une façon suffisante, pour qu'on puisse dire pour le petit Hans, la vie peut être poursuivie sans angoisse suffisante. J'ai dit nécessaire. Suffisante veut dire qu'elle pourrait être peut-être encore plus pleine. C'est bien ce que nous verrons en effet, qu'en fin de compte le complexe d'œdipe chez le petit Hans n'arrive peut-être pas à une solution qui soit complètement satisfaisante, elle est simplement satisfaisante en tout cas pour autant qu'elle libère, qu'elle laisse non nécessaire l'intervention de cet élément, de cette conjonction de l'imaginaire avec l'angoisse qui s'appelle la phobie, en d'autres termes qu'elle aboutit à la réduction de la phobie.

En effet, n'oublions pas pour aller tout de suite à l'épilogue, quand Freud plus tard retrouve l'enfant Hans à un âge qui est environ de seize ou dix-sept ans, qu'il ne se souvient plus de rien. On lui donne à lire toute son histoire, et Freud lui-même très joliment, fait correspondre cet effacement à quelque chose de tout à fait comparable, nous dit-il, à ce qui se produit quand un sujet se réveille la nuit et tente de retenir un rêve, commence même à l'analyser - nous connaissons cela - et que le reste de la nuit passant là-dessus, au matin tout est oublié, rêve et analyse. Quelque chose est là en effet bien séduisant, qui nous permet de penser comme Freud lui-même, que ce dont il s'agit dans l'observation de en dessous, comme nous pouvons le toucher du doigt, est quelque chose qui n'est nullement comparable à cette intégration vous aurait intégration par le sujet de son histoire qui serait celle de la levée efficace une amnésie, avec maintien des éléments conquis. Il s'agit bien là d'une activité très spéciale, de cette activité de l'imaginaire et du symbolique, qui est exactement du même rendre que ce qui se passe dans les rêves. Aussi bien les rêves dans

---

<sup>51</sup> Lévi-Strauss. C., *The structural study of myths*, *Journal of American Folklore*, 68, n 270, p. 424-444, 1955.

cette mythification dont il s'agit dans toute l'observation de Hans, jouent un rôle économique en tous points assimilable à ceux des fantasmes, voire des simples jeux et inventions de Hans.

Mais n'oublions pas ce que Freud nous dit au passage, que tout de même quelque chose retient Hans dans la lecture de son histoire, quelque chose dont il se dit : en effet il se peut bien que ça se rapporte à moi. C'est tout ce qui se rapporte à toutes les fantasmatisations qui s'y logent, concernant la petite sœur. Et en effet à ce moment là les parents de Hans sont divorcés, comme on aurait assez bien pu l'anticiper, voire le prévoir au moment où tout au cours de l'observation le laissait penser, et Hans n'en est pas plus malheureux que cela.

Il n'y a qu'une seule chose qui reste pour lui une blessure, c'est cette petite sœur qui désormais est séparée de lui, qui a été amenée par le cours de la vie à centrer, à représenter ce terme éloigné, au-delà si on peut dire, de ce qui est accessible à l'amour, et qui est l'objet d'amour idéalisé, cette girl-phallus effectivement dont nous sommes partis dans notre analyse, et qui restera sans aucun doute, nous n'avons pas lieu d'en douter, la marque qui donnera son style et son type pour toute la suite, encore que bien entendu on ne puisse faire là qu'une supposition, une extrapolation, à toute la vie amoureuse du petit Hans.

Donc assurément tout se montre bien n'avoir pas été par une magistrale analyse de Hans dont il a été l'objet, tout n'a pas été pleinement bouclé, ni n'a abouti à une relation d'objet qui soit par elle-même entièrement satisfaisante. Mais revenons au point de départ, revenons à Freud, à son disciple qui est le père de l'enfant, et aux instructions que Freud lui donne, car nous avons vu maintenant comment Freud ici assume son propre rôle. Comment va-t-il dire à celui qui est son agent, de se comporter ? Il lui fait deux recommandations.

Tout d'abord, quand on lui a déclaré quelle est l'attitude du petit Hans, et les phénomènes plus ou moins pénibles et angoissants dont il est l'objet, il dit au père d'expliquer à l'enfant que cette phobie c'est une bêtise, que la bêtise en question est liée à quelque chose qui est lié à son désir d'approcher sa mère. Que d'autre part Hans depuis quelque temps, s'occupe beaucoup du **Wiwimacher**, qu'il doit bien savoir que ceci n'est pas tout à fait bien, et que c'est pour cela que le cheval est si méchant et veut le mordre. Cela va loin, nous avons là une sorte de manœuvre directe et d'emblée sur la culpabilité, qui consiste à la fois à la lever en lui disant que ce sont choses là toutes naturelles et toutes simples, et qu'il y a simplement lieu d'ordonner et de dominer un peu. Mais en même temps il n'hésite pas à accentuer l'élément d'interdiction, au moins relative, qui existe sur le fait d'aborder les satisfactions masturbatoires. Nous allons voir d'ailleurs quel va être chez l'enfant le résultat.

Il y a une chose encore plus caractéristique dans le langage même qu'emploie Freud. La deuxième chose dit-il, puisque manifestement la satisfaction du petit Hans pour l'instant, c'est d'aller découvrir - c'est pour cela que tout à l'heure j'ai repris la dialectique du découvrir, du surprendre - l'objet caché



qu'est le pénis ou le phallus de la mère. On va lui retirer ce désir en lui retirant l'objet de la satisfaction : vous allez lui dire que ce phallus n'existe pas. Ceci est textuellement articulé par Freud au début de l'observation.

Il faut dire que comme intervention du père imaginaire, je veux dire de celui qui ordonne le monde et dit qu'ici il n'y a rien à chercher, on voit qu'ici il n'y a rien à chercher, on voit difficilement mieux, et on voit aussi combien le père réel est tout à fait incapable d'assumer une pareille fonction, car à la vérité quand il le fait, nous ne manquons pas de voir que c'est précisément à ce moment là que Hans réagit par une tout autre voie que ce qu'on lui suggère. Car tout de suite après l'articulation affirmée qui lui est faite de cette absence, de même qu'à un autre moment il a réagi par l'histoire des deux girafes, là il réagit encore d'une toute autre façon il fantasme l'histoire suivante qui est fort belle : il raconte qu'il a vu sa mère en chemise et toute nue, lui montrer son **Wiwimacher**, que lui-même en a fait autant et qu'il a pris à témoin la bonne qui est entrée à ce moment là en jeu la fameuse Grete, de ce que faisait sa maman.

Superbe réponse, et parfaitement en accord avec ce que j'essayais de vous articuler tout à l'heure, à savoir que ce dont il s'agit est très précisément de voir ce qui est voilé en tant que voilé. Sa mère est à la fois nue et en chemise, exactement comme dans l'histoire d'Alphonse Allais qui s'écriait, les bras au ciel : « *Regardez cette femme, sous ses vêtements elle est nue !* ». Remarque dont peut-être vous n'avez jamais assez mesuré l'incidence et la portée dans les sous-jacentes métaphysiques de votre comportement social, mais ce qui est fondamental à la relation interhumaine comme telle.

Là-dessus, le père du petit Hans qui ne se distingue pas par un mode d'appréhension des choses excessivement futé, lui dit : « *Mais il faut qu'elle soit l'une ou l'autre, il faut qu'elle soit, ou nue, ou en chemise* ». Or c'est là tout le problème, c'est que pour Hans elle est à la fois nue et en chemise, exactement comme pour vous tous qui êtes ici. D'où l'impossibilité d'assumer l'ordre du monde, simplement par une intervention autoritaire : il n'y en a pas. Le père imaginaire, évidemment, existe depuis longtemps, depuis toujours, c'est une certaine forme du bon Dieu également. Mais ce n'est pas cela qui résout nos difficultés d'une façon non moins éprouvée et permanente.

A la vérité nous en sommes là à un point plus avancé. Mais d'abord le père a fait de cet élément essentiel une première approche, il a d'abord essayé, comme Freud le lui a dit, d'abaisser la culpabilité du petit Hans, il lui a donné le premier éclaircissement concernant la relation qu'il y a entre le cheval et quelque chose d'interdit qui est très précisément de mettre la main sur son sexe. Il a fait sa première intervention, visant en somme à apaiser l'angoisse de la culpabilité, cette intervention dont nous autres analystes, tout de même après quelques vingt ou trente années d'expérience, nous savons précisément que c'est celle dans laquelle nous échouons toujours si nous voulons l'aborder de front, et qu'il n'est pas question d'aborder jamais la culpabilité en face, sauf précisément à la transformer en diverses formes métaboliques qui sont précisément celles qui ne vont pas manquer de se produire.

Au moment même où donc on a dit à cet enfant que le cheval n'est là qu'un substitut plus ou moins effrayant de quelque chose sur lequel il n'a pas à se faire tellement un monde, nous voyons ici également dans l'observation, et de la façon la plus articulée, se produire quelque chose qui est que l'enfant qui jusque là avait peur du cheval, est obligé, dit-il de regarder : « *Je dois regarder maintenant les chevaux* ».

Profitions de ce que nous sommes à ce point de l'observation, pour un instant nous arrêter à ce mécanisme qui mérite d'être noté. Que veut dire en somme ce qu'on lui a dit ? Cela revient finalement à dire qu'il est permis de regarder les chevaux, et tout comme dans les systèmes totalitaires qui se définissent par le fait que tout ce qui est permis est obligatoire, c'est bien ce qui se produit à avoir dit au petit Hans qu'on peut aller vers les chevaux, puisque le problème est ailleurs. Il en résulte que le petit Hans se sent commandé, obligé de regarder le cheval.

Qu'est-ce que peut bien vouloir dire ce mécanisme que j'ai résumé sous cette forme, que ce qui est permis devient obligatoire ? A la vérité, dans ce qui est permis à cette occasion nous avons une transition, c'est-à-dire l'élimination de ce qui était auparavant défendu. Sans doute que cette transformation, puisque transformation il y a, doit avoir pour cause le fait que ce qui est permis se revêt en même temps du terme de l'obligation. Cela doit être quelque chose comme un mécanisme qui a pour fait de maintenir justement sous une autre forme, les droits de ce qui était défendu, en d'autres termes ce qu'il faut maintenant regarder, c'est justement ce qu'auparavant il ne fallait pas regarder, autrement dit, que comme nous le savons déjà, quelque chose par le cheval était défendu. Nous savons que la phobie est un avant-poste qui est en somme une protection contre l'angoisse. Il s'agit que le cheval marque un seuil si on peut dire, et qu'il soit cela avant toute chose à ce niveau, et nous le savons. C'est également ce qu'on vient de dire au sujet. C'est quelque chose qui a un rapport avec ce qui est en cause avec l'élément nouveau dont il s'agit, et qui jette le trouble dans l'ensemble du jeu du sujet, c'est à savoir le pénis réel. Mais comme je vous l'ai dit tout à l'heure, est-ce à dire pour autant que le cheval est le pénis réel. Certainement pas. Comme vous le verrez par mille exemples par la suite, le cheval est très loin d'être le pénis réel, puisqu'il est aussi bien au cours des transformations du mythe de Hans, la mère, à la fin le père, le petit Hans à l'occasion. Faisons intervenir ici une notion symbolisante essentielle, celle que je vous ai développée tout au long des cours de l'année avant-dernière sur le jeu de mots..... et disons qu'il est en cette occasion, la place où doit venir se loger, et non sans provoquer de crainte ni d'angoisse, le pénis réel.

En fin de compte avec ce premier apport assurément encore peu encourageant du père, nous voyons quand même s'engager, réagir chez l'enfant la structure à proprement parler signifiante, celle qui résiste aux interventions impératives, celle qui néanmoins va réagir aux interventions même maladroites, confuses du père, et produire cette série de créations mythiques qui seront celles au cours desquelles nous allons voir peu à peu par une série de transformations,

s'intégrer dans le système de Hans ce dont il s'agit, à savoir ce quelque chose qui nécessite non plus simplement cette intersubjectivité du leurre, pourtant fondamentale, à l'aide de laquelle Hans peut jouer à surprendre et à se faire surprendre, et à se présenter comme absent, mais en même temps de par le jeu toujours présent, un tiers objet qui est le premier élément de sa réalisation avec sa mère, qui doit en fin de compte s'y intégrer lui-même. Car depuis quelques temps est arrivé cet élément nouveau, cet élément incommode qu'est son propre pénis, son pénis réel, avec ses propres réactions qui risquent comme on dit, de faire sauter en l'air tout l'ensemble, et qui pour lui manifestement comme vous allez le voir dans la série de ses créations imaginaires, est l'élément de perturbation et de trouble.

Puisque nous sommes le 3 avril, nous allons aller d'emblée à ce qui se passe le 3 avril 1908 lorsque le père et l'enfant spéculent de derrière leurs fenêtres, sur ce qui se passe dans la cour d'en face. Dans la cour d'en face il y a déjà les éléments signifiants avec lesquels Hans va donner un premier support à son problème, va faire sa première construction mythique sous le signe, comme nous dit Freud, des moyens de transport, de ce qui se passe constamment sous ses yeux, à savoir les chevaux et les voitures qui bougent, qui déchargent des choses, qui ont des paquets sur lesquels montent des gamins. A quoi tout ceci va servir pour Hans ? Croyez-vous qu'il y ait une espèce de pré-adaptation de toute éternité prévue par le père imaginaire éternel, entre les moyens de véhiculation qui sont en usage sous le règne de l'Empereur François Joseph dans la Vienne d'avant 1914, et les pulsions, les tendances naturelles surgissant chacune alentour, selon le bon ordre du développement instinctuel chez un enfant comme le petit Hans ?

C'est tout à fait le contraire, c'est à propos d'éléments qui ont aussi leur ordre de réalité, mais dont l'enfant va se servir comme des éléments nécessaires au jeu de permutation, et j'y reviens toujours, qu'une espèce d'usage du signifiant n'est ni concevable ni compréhensible, si vous ne partez pas à l'origine de ceci que le jeu élémentaire, fondamental du signifiant c'est la permutation. Ce n'est pas une raison parce que tout civilisés, et même instruits que vous soyez, vous êtes dans l'usage courant de la vie aussi maladroits qu'il est possible dans l'exhaustion par exemple de toutes les permutations possibles, et que je vais vous prouver sur moi-même - j'ai une cravate qui a un côté un peu plus pâle et un autre un peu plus foncé, et pour savoir mettre le côté pâle en-dessous et le plus foncé devant, il faut que mentalement je fasse une permutation, et je me trompe à chaque fois - qu'il faut que vous ignoriez l'ordre permutatif, c'est ce qui est en jeu dans tout ce que va construire le petit Hans, et tout de suite vous allez en voir un exemple. Avant d'essayer de comprendre quoi que ce soit à ce que veut dire le cheval, à ce que veulent dire la voiture le petit Hans qui est dessus, ou le déchargement, il faut que vous reteniez ceci : une voiture, un cheval, le petit Hans qui a envie de monter dessus, et qui a peur, mais qui a peur de quoi ? Que la voiture démarre avant qu'il passe sur le quai de déchargement.

Inutile de vous presser et de commencer à dire : nous connaissons cela, il a peur d'être séparé de sa mère, parce que le petit Hans vous rassure tout de suite, il dit : « *Si je suis emmené, je prendrai un fiacre et je reviendrai* ». Le petit Hans est tout à fait ferme dans la réalité. C'est donc qu'il s'agit d'autre chose, c'est donc que le fait d'être sur une voiture en face de quelque chose dont la voiture peut se séparer, peut se déplacer, et alors quand vous saurez par rapport à quoi la voiture peut se déplacer, et quand vous aurez isolé cet élément, vous le retrouverez dans mille traits de l'observation du petit Hans, à propos de l'histoire du train dans lequel il est également embarqué - c'est un de ces fantasmes qui surgit beaucoup plus tard - quand ils passent à Gmünden et qu'ils n'ont pas le temps de mettre leurs vêtements avant d'avoir pu descendre du train à temps. Et ainsi de suite, il y en aura encore beaucoup d'autres puisque l'un des derniers fantasmes du petit Hans, ce sera celui de se faire jucher par un conducteur triomphalement et tout nu sur un truc où il n'y a pas de cheval, d'y passer la nuit, et le lendemain de pouvoir continuer son voyage sur le même truc, ayant donné simplement mille florins au conducteur. Vous ne pouvez pas ne pas voir l'évidente parenté qu'il y a entre ces différentes étapes, ces différents moments de la fantasmatisation du petit Hans.

Vous verrez aussi toute la fantasmatisation autour de la brave et excellente petite Anna, qui elle à un moment est avec le petit Hans dans une autre voiture qui ressemble beaucoup aux voitures précédentes, puisqu'elles ont les mêmes chevaux d'angoisse, et qui ira chevaucher un des chevaux, à l'intérieur de ce procès, de ce premier mythe qu'on peut appeler le mythe de la voiture. Vous essayerez de voir si je puis dire, comment ces différents signifiants qui composent l'attelage - car c'est bien de cela qu'il s'agit, on parle tout le temps du cheval, mais il peut être sans voiture, il peut être avec une voiture - comment ces différents éléments qui composent l'attelage et les conducteurs, et la référence de la voiture à un certain plan fixe, à mesure que l'histoire progresse, se trouvent avoir des significations différentes.

Vous essayerez de voir ce qui là-dedans est le plus important, si c'est le rôle du signifiant comme je vous l'ai expliqué dans mon séminaire sur la lettre volée, ou si c'est précisément par le déplacement de l'élément signifiant sur les différentes personnes qui sont en que sorte prises sous son ombre, inscrites dans la possession du signifiant, si c'est en cela que consiste le progrès, dans ce mouvement tournant du signifiant autour des différents personnages auxquels le sujet est plus ou moins intéressé, qui peuvent y être pris, captivés, capturés dans le mécanisme permutatoire, si c'est en cela que consiste l'essentiel du progrès du petit Hans, ou si c'est dans le contraire, dans quelque chose dont on ne voit pas bien dans l'occasion, quelle sorte de progrès cela pourrait être. Car on ne peut dire qu'à un moment aucun des éléments de la réalité qui l'entoure n'est vraiment hors des moyens de Hans.

Il n'y a dans cette observation pas trace de ce qu'on peut appeler régression, et si vous pensez qu'il y a régression parce qu'à un moment le petit Hans fait toute l'immense fantasmagorie anale autour du Lumpf, vous vous trompez lourdement, ceci est un formidable jeu mythique, cela ne comporte à ce moment là aucune espèce de régression, le petit Hans maintient ses droits si on peut

s'exprimer ainsi, à la masturbation d'un bout à l'autre de l'observation, sans se laisser ébranler, et s'il y a quelque chose qui caractérise le style général de progrès du petit Hans, c'est précisément son côté irréductible. Et Freud lui même le souligne : c'est bien parce que l'élément génital est, chez un pareil sujet, tout à fait solide, présent, installé, résistant, très fort, qu'il ne fait pas une hystérie, mais une phobie. C'est ce qui est articulé très nettement dans l'observation.

C'est ce que nous essayerons de voir la prochaine fois, et nous verrons qu'il n'y a pas qu'un seul mythe, qu'un seul élément alphabétique employé par le petit Hans pour résoudre si on peut dire, ses problèmes, c'est-à-dire le passage d'une appréhension phallique de la relation à la mère, à une appréhension castrée des rapports à l'ensemble du couple parental. Il y en a d'autres, il y a la fameuse histoire de la baignoire et du vilebrequin, de ce que j'ai appelé encore la dernière fois la vis. C'est quelque chose qui tourne tout entier autour de ce que j'appellerais la fonction logique des instruments fabriqués. On ne peut pas ne pas être tout à fait saisi et frappé par la façon dont se sert comme instrument logique cet enfant, d'éléments qui sont groupés autour de ces modes de coaptation très élaborés dans l'adaptation humaine, et qui permettent d'opposer à ce qui est enraciné comme on dit, ou même simplement adhérent naturellement et par opposition à un perforé, qui est le point d'appréhension au sens de crainte et de pôle redoutable devant lequel l'enfant effectivement s'arrête, l'introduction de cet élément qui est le vissé, ou encore le tenaillé, je veux dire ce qui est tenu par les tenailles, qui, vous le verrez dans ce que j'appellerais l'autre mythe, le mythe de la baignoire et du robinet, joue un rôle absolument essentiel.

C'est dans le détail de cette structuration mythique c'est-à-dire utilisant des éléments imaginaires pour l'épuisement d'un certain exercice de l'échange symbolique, que réside tout le progrès opéré par Hans, et ce qui lui permet de rendre utile cet élément de seuil, c'est-à-dire de première structuration symbolique de la réalité, qu'était sa phobie.

Notre progrès dans l'observation du petit Hans nous a amenés à mettre en valeur ce qu'on peut appeler la fonction du mythe dans la crise psychologique traversée par le petit Hans, crise inséparable de l'intervention paternelle, guidée par le conseil de Freud, cette notion globale, massive de la fonction de quelque chose qui s'appelle mythe, non par métaphore, mais techniquement tout au moins que nous supposons pouvoir être apprécié à sa juste portée, dans la mesure où cette création imaginative de Hans qui va toujours se développant à mesure des interventions adroites, ou moins adroites, ou maladroites, du père, mais assurément suffisamment bien orientées pour ne pas tarir, et à la fin stimuler cette série de productions de Hans qui se présentent à nous comme difficilement séparables, quoique ordonnables, par rapport à son symptôme, c'est à dire sa phobie.

La dernière fois nous en étions arrivés au jour anniversaire du 3 Avril, où sont relevés les propos de Hans sur le contenu de sa phobie. Le soir du même jour le père dit en somme que si son fils a pris dans son comportement plus de courage, c'est l'effet des événements les plus récents, et notamment de l'intervention de Freud le 30 mars auprès du petit Hans. Mais si l'enfant a pris plus de courage dans son comportement, la phobie a pris elle aussi plus d'ampleur. En effet ce jour, la phobie semble s'enrichir dans cette ambiguïté évidemment indiscernable, s'enrichir tout autant, et même de détails de portée et d'incidence plus fines, plus compliqués en même temps, à mesure que Hans sait mieux en confier la portée, le mode sous lequel cette phobie le presse et le suborne.

C'est bien en effet à quelque renversement dans votre esprit, ou plus exactement de rétablissement dans votre esprit, de la véritable, fonction, et du symptôme et de ses productions diversement qualifiées, que l'on a résumé sous le nom de symptômes transitoires de l'analyse, que je m'efforce ici. Et pour résumer devant vous la portée de ce que notre approche veut dire, je pourrais essayer de poser un certain nombre de termes, de définitions et de règles du même coup.

Je vous l'ai dit la dernière fois, il faut distinguer si nous voulons faire un travail qui soit vraiment analytique, vraiment freudien, vraiment conforme aux exemples majeurs que Freud a développés pour nous, nous devons nous apercevoir de quelque chose qui ne se comprend, ne se confirme que de la distinction du signifiant et du signifié. Je vous l'ai dit, aucun des éléments signifiants de la phobie, et il y en a beaucoup auxquels on peut s'arrêter, le premier bien entendu c'est le cheval, et il est impossible d'aucune façon de considérer ce cheval comme quelque chose qui serait purement et simplement un équivalent par exemple de la fonction du père.

On peut très rapidement - c'est une voie facile - dire que c'est une carence du père que, selon la formule classique de Totem et Tabou, le cheval vient là comme une sorte de néo-production ou d'équivalence qui de quelque façon, le représente, l'incarne, joue un rôle déterminé par ce qui semble bien en effet

être la difficulté à ce moment là, et ce qui est même conforme à ce que je suis en train de vous enseigner là, à savoir le passage de l'état précœdipien au moment - au sens physique du mot moment - au moment oedipien. Ce qui est tout à fait bien entendu incomplet, insuffisant, le cheval n'est pas simplement ce cheval qu'en effet peut-être à la fin il pourra être, au moment où Hans voyant passer dans la rue un cheval, avec l'air fier il s'écrie quelque chose d'équivalent à la fierté virile de ce cheval qui évoque le père, à un moment de la fin du traitement, il a cette fameuse conversation avec son père où il lui dit quelque chose comme : « *Tu dois être en colère contre moi, tu dois m'en vouloir d'occuper telle ou telle place, ou d'accaparer l'attention de ma mère et d'occuper ta place dans son lit* », et malgré les dénégations du père qui lui dit en effet qu'il n'a jamais été méchant.

Pour un instant l'enfant, sans aucun doute dûment endoctriné depuis quelque temps, fait surgir le mythe oedipien avec une impérativité tout à fait spéciale, qui n'a pas manqué d'ailleurs de frapper certains auteurs, notamment Fliess qui a fait là-dessus un article paru dans le numéro consacré au centenaire de Freud (Jan - fév. 1956)<sup>52</sup>.

Le cheval avant de remplir d'une façon terminale cette fonction métaphorique si l'on peut dire, a joué bien d'autres rôles. Le cheval quand il est attelé - et au 3 avril nous avons là-dessus toutes les explications possibles données par le petit Hans - ce cheval doit-il être attelé, ou non attelé, à une voiture à un cheval, ou à deux chevaux ? Dans chaque cas il y a une signification différente. Ce qui nous apparaît en tout cas c'est qu'à ce moment, si le cheval est symbolique de quelque chose, c'est comme la suite le montrera d'une façon plus développée, qu'il est symbolique par un certain côté, de la mère, il est également symbolique du pénis. En tout cas il est irréductiblement lié à cette voiture, laquelle est elle-même une voiture chargée, comme Hans y insiste pendant la séance du 3 avril, celle dans laquelle il explique quel est son intérêt, quel est l'ordre de satisfaction qu'il doit à tout le trafic qui se passe devant la maison autour de ces voitures qui arrivent et repartent, et qui pendant qu'elles sont là, sont déchargées, rechargées.

L'équivalence peu à peu apparaît de la fonction de la voiture, du cheval aussi du même coup, avec quelque chose qui est évidemment d'un bien autre ordre, qui suggère ce qui se rapporte essentiellement à la grossesse de la mère - nous dit l'observation, Freud et le père - qui était essentiellement liée au problème de la situation des enfants dans le ventre de la mère, de leur issue. Le cheval aura donc à ce moment une tout autre portée, une tout autre fonction.

De même un autre élément fait pendant un long moment sujet d'interrogation pour le père comme pour Freud, c'est le fameux **Krawall** c'est l'idée de bruit, de tumulte, de bruit désordonné, avec quelques prolongements qui font qu'il peut paraître aller jusqu'à être utilisé pour désigner un esclandre, un scandale. Dans tous les cas apparaît le caractère inquiétant, spécialement

---

<sup>52</sup> Fliess R., *Phylogenetic versus ontogenetic experience*, I.J.P. 37, p. 46 - 60.

angoissant du **Krawall** tel qu'il est appréhendé par le petit Hans quand il peut se produire après que le cheval soit tombé, ce qui a été un des événements à son propre dire, précipitants pour lui, **Umfallen**, de la valeur phobique du cheval. C'est le moment de cette chute qui s'est produite une fois et qui se trouvera dès lors dans l'arrière-plan de la crainte. Il y a ce qui peut arriver à certains chevaux, spécialement aux gros chevaux attelés à de grosses voitures, à des voitures chargées. Cette chute s'accompagne du bruit du piaffement du cheval, et ce **Krawall** reviendra au cours de l'interrogatoire du petit Hans, sous plus d'un angle.

A la vérité jamais d'une façon avérée à aucun moment de l'observation, quelque chose nous sera donné qui serait une sorte d'interprétation du **Krawall**. Il faut remarquer d'ailleurs que tout au cours de l'observation, dans le cas du petit Hans, Freud comme le père seront amenés à rester dans le doute, dans l'ambiguïté, même dans l'abstention. On peut dire quant à l'interprétation d'un certain nombre d'éléments, qu'il s'avère qu'ils pressent l'enfant d'avouer, qu'ils lui suggèrent toutes les équivalences et toutes les solutions possibles, sans obtenir de lui autre chose que des évasions, des allusions, des échappatoires, parfois même on a l'impression que par certains côtés l'enfant se moque.

Ceci n'est pas douteux, le caractère parodique de certaines des productions, des fabulations de l'enfant, est manifeste dans l'observation, principalement de tout ce qui se passe autour de ce que je pourrais appeler le mythe de la cigogne que le petit Hans fait si riche et si luxuriant, si chargé d'éléments humoristiques. Ce côté parodique si caricatural de certaines des productions de l'enfant, est bien de nature à avoir frappé les observateurs eux-mêmes, et tout ceci en fin de compte est fait pour nous mettre au cœur de ce quelque chose qui se rétablit dans une perspective non pas d'incomplétude de l'observation, mais au contraire dans une perspective de phase démonstrative caractéristique de l'observation. Ca n'est pas une de ses insuffisances, c'est au contraire par cette voie qu'elle doit nous montrer le chemin d'un mode de compréhension de ce dont il s'agit dans cette formation symptomatique, à la fois déjà si simple et déjà si riche, qu'est la phobie, et d'autre part dans le travail lui-même, et ceci s'exprime, retrouvé sa place. Il n'y a pas de meilleure illustration de cette observation dans la mesure où justement c'est une observation freudienne, c'est-à-dire une observation intelligente.

Nous voyons essentiellement le signifiant comme tel se distinguer du signifié. Le signifiant symptomatique était essentiellement constitué de telle sorte qu'il est de nature à recouvrir au cours de développement et de l'évolution, les signifiés les plus multiples, les plus différents, que non seulement il est de nature à ce qu'il puisse faire cela, mais que c'est sa fonction que le fait, l'appareil, l'ensemble des éléments signifiants qui nous sont donnés au cours de la tranche d'observation que constitue Hans, est fait de cette sorte que nous devons nous imposer, si nous voulons que cette observation ne soit pas purement et simplement une énigme, une observation confuse, ratée et pourquoi celle-ci serait-elle ratée, et non pas telle ou telle autre à laquelle nous avons l'habitude de nous référer, à ceci près que ne peut manquer de nous frapper tout le caractère arbitraire,

235

sollicités, systématique dès interprétation, tout spécialement dans le cas des observations et des interprétations analytiques vis-à-vis de l'enfant.

Ici nous avons le témoignage - justement dans la mesure où cette observation est remarquablement riche et complexe - qui nous est donné dans ce registre des plus rares par leur abondance, parce que si on a un sentiment quand on y pénètre, c'est bien à tout instant celui de s'y perdre.

Un certain nombre de règles que je voudrais ici proposer à ce sujet, peuvent se formuler à peu près ainsi, que dans une analyse d'enfant ou aussi bien d'adulte, nul élément que nous



pouvons considérer comme signifiant au sens où nous le promouvons ici, c'est-à-dire soit un objet, une relation ou un acte symptomatique, que cet objet, cette relation ou cet acte symptomatique soit primitif, en quelque sorte encore confus comme le premier surgissement de ce cheval, quand il apparaît après un certain intervalle où se manifeste l'angoisse de l'enfant, et où le cheval va jouer là une fonction qu'il s'agit de définir, elle apparaît déjà bien singulièrement marquée de ce quelque chose de dialectique. C'est bien ce que nous essayons de saisir, déjà suffisamment sensible dans le fait que c'est au moment précis où il s'agit que sa mère s'en aille. C'est cela l'angoisse : il a peur que le cheval rentre dans la chambre. D'autre part qu'est-ce qui rentre dans la chambre ? C'est lui, le petit Hans.

A tout propos nous voyons donc là une double relation très ambiguë, qui est à la fois liée à la fonction de la mère à ce moment là par la voie d'une tonalité sentimentale de l'angoisse, mais d'autre part aussi au petit Hans par son mouvement et son acte. Déjà le cheval, dès qu'il apparaît, est chargé d'une profonde ambiguïté, il est déjà un signe propre à tout faire, très exactement comme l'est un signifiant typique. Dès que nous aurons fait trois pas dans l'observation du petit Hans, nous verrons cela à tout instant déborder de tous les côtés.

Nous posons la règle : nul élément signifiant, étant donné qu'il est ainsi défini : objet, relation ou un acte symptomatique dans la névrose par exemple, ne peut être considéré comme ayant une portée univoque, comme étant d'aucune façon équivalent comme tel à aucun de ces objets, relations, voire même actions imaginaires - je dis dans notre registre - qui sont ce sur quoi se fonde la notion de relation d'objet toujours telle qu'elle est utilisée maintenant. De nos jours la relation d'objet avec ce qu'elle comporte de normatif, de progressif dans la vie du sujet, de génétiquement défini, de développement mental, est quelque chose qui est du registre imaginaire, qui bien entendu n'est pas sans valeur, qui d'un autre côté quand on essaye de l'articuler présente tous les caractères de contradiction intenable que j'ai dû vous dire pour vous caricaturer de la façon la plus évidente - dans les deux volumes parus au début de l'année, il n'y avait qu'à lire le texte qui était devant nous - les contradictions mêmes du jeu de cette notion à partir du moment où elle essaye de s'exprimer dans l'ordre d'une relation prégénitale qui se génitalise, avec l'idée de progrès que cela comporte. Nous sommes tout de suite dans des contradictions et il s'agit d'ordonner là-dessus les termes de la façon même la plus sommaire.

Donc si nous suivons ce qui pour nous est règle d'or et qui repose sur la notion que nous avons de la structure de l'activité symbolique, les éléments signifiants d'abord doivent être définis pour leur articulation avec les autres éléments signifiants, et c'est en ceci qu'est le rapprochement avec la théorie récente du mythe telle qu'elle s'est imposée d'une façon singulièrement analogue à la façon dont simplement l'appréhension des faits nous force aussi d'articuler des choses de la façon dont pour l'instant je les articule, qui est ce qui guide M. Lévi-Strauss dans son article dans le *Journal of American Folklore*<sup>53</sup>. (Oct.-déc. 1955).

Par quoi la notion d'une étude structurale du mythe est-elle ouverte dans le texte de M. Lévi-Strauss ? C'est par cette remarque qu'il emprunte d'ailleurs lui-même intentionnellement à quelqu'un de ses confrères, à Regard, pour dire que s'il y a d'abord une chose que nous devons renverser, c'est cette position qui a été prise au cours des âges et qui a consisté à rejeter les interprétations psychologiques au nom de je ne sais quelle prévention intime anti-intellectualiste, d'un domaine présumé intellectuel dans un terrain qualifié d'affectif. Il en résulte dit très formellement cet auteur, qu'aux défauts déjà inhérents à ce qu'on appelle l'école psychologique - c'est-à-dire l'école qui cherche dans son analyse des mythes, à en retrouver la source dans cette soi-disant constante de la philosophie humaine, je dirais comme étant en quelque sorte générique - on cumule déjà avec ces inconvénients cette erreur difficile de faire dériver des idées bien définies, clairement découpées, comme toujours ce sont les choses auxquelles nous avons affaire, autant dans le mythe que dans une production symptomatique.

Au nom de je ne sais quel intellectualisme, nous sommes amenés à ramener à une pulsion confuse, quelque chose qui chez le patient se présente d'une façon très généralement articulée, c'est même ce qui en fait le paradoxe, c'est même ce qui à nos yeux le fait apparaître comme parasite. Il suffit simplement que nous ne confondions pas ce qui est jeu mental, je ne sais quelle superfluidité de déduction intellectuelle qui ne peut se qualifier ainsi que dans une perspective de la rationalisation du délire par exemple, ou du symptôme, qui est quelque chose de tout à fait dépassé puisque dans notre perspective nous avons au contraire la notion que ce jeu du signifiant s'empare du sujet et le prend bien au-delà de tout ce qu'il peut en intellectualiser, mais ce qui n'en est pas moins le jeu du signifiant avec ses lois propres.

Pour tout dire, ce que nous voyons, ce qui est sensible, ce que je voudrais présentifier à vos yeux par une sorte d'image, qu'est-ce que c'est ?

Nous en avons la notion quand nous voyons le petit Hans peu à peu nous sortir ces fantasmes, et aussi bien dans une certaine perspective quand nous avons les yeux assez décillés pour cela. C'est le développement d'une névrose. Quand nous commençons d'en apercevoir l'histoire, le développement chez le

---

<sup>53</sup> op. cité p 226.

sujet, la façon dont le sujet y a été pris, enserré, je dirais que c'est quelque chose dans lequel il n'entre pas de face, il y entre en quelque sorte à reculons. Il semble que le petit Hans, au moment où est surgie au-dessus de lui cette ombre du cheval, entre lui-même peu à peu, dans un décor qui s'ordonne et s'organise, s'édifie autour de lui, mais...qui le saisit bien plus que lui ne le développe. C'est le côté articulé avec lequel ce délire prend son développement car je dis le délire presque comme un lapsus, c'est quelque chose qui n'a rien à faire avec une psychose, mais pour lequel le terme n'est pas inapproprié. Nous ne pouvons d'aucune façon nous satisfaire d'une déduction de .....

A partir de vagues émotions, dit M. Lévi-Strauss, l'impression que nous avons, c'est que dans l'édification idéique qui, si nous pouvons l'appeler ainsi dans le cas du petit Hans, est quelque chose qui a sa motivation propre, son plan propre, son instance propre, qui répond peut-être à tel ou tel besoin, ou à telle ou telle fonction, assurément pas à quoi que ce soit qui puisse à aucun moment se justifier de telle pulsion, de tel élan, de tel mouvement émotionnel particulier qui s'y transposerait, qui s'y exprimerait purement et simplement, c'est d'un bien autre mécanisme qu'il s'agit, et qui nécessite ce quelque chose qui s'appelle l'étude structurale du mythe dont le premier pas, dans la première démarche, est de ne jamais considérer aucun des éléments signifiants indépendamment les autres qui viennent à surgir, et en quelque sorte à le révéler, mais j'entends à le révéler et à le développer même sur le plan d'une série d'oppositions qui sont d'abord et avant tout de l'ordre combinatoire.

Ce que nous voyons produire au cours du développement de ce qui se passe chez le petit Hans, c'est le surgissement, non pas d'un certain nombre de thèmes qui auraient plus ou moins leur équivalence affective ou psychologique comme on dit, mais d'un certain nombre de groupements d'éléments signifiants qui se transposent progressivement d'un système dans un autre.

Exemple : puisqu'il s'agit d'illustrer ce que je suis en train de vous dire, nous avons eu après les premières tentatives d'éclaircissement du père dirigées par Freud, un dégagement dans le cheval de cet élément spécialement pénible qui va faire que Hans réagit au premier éclaircissement qu'a donné Freud par cette compulsion à regarder le cheval. Puis ensuite nous trouvons quelque chose dans la suite des interventions du père, où nous pouvons voir que l'enfant se trouve à certains moments soulagé par l'aide interdictive que le père lui apporte concernant sa masturbation. Nous approchons plus près d'une première tentative d'analyse du souci de Hans concernant ce qui se rapporte à son organe urinaire, le **Wiwimacher** comme il l'appelle. Et à ce moment là nous voyons qu'il y a quelque chose qui est dans la voie de l'éclaircissement réel, ce quelque chose de fort que fait le père pour rejoindre plus directement ce qu'il pense être seulement le support réel de l'angoisse de l'enfant, c'est à savoir que les petites filles n'en ont pas - Freud l'a incité à intervenir dans ce sens - et que lui en a. Assurément Hans accuse le coup, et à ce propos d'une façon dont la signification n'échappe pas à Freud, nous souligne que son *fait-pipi* est adhérent ou enraciné, que c'est quelque chose qui poussera, croîtra avec lui.

Ne voilà-t-il pas assurément déjà ébauché quelque chose qui paraît être dans le sens de rendre en quelque sorte inutile le support phobique, si c'est bien en effet purement et simplement l'équivalent de cette angoisse liée à l'appréhension, d'un réel qui jusque là n'a pas été pleinement réalisé par lui. Nous voyons surgir à ce moment là le fantasme de la grande girafe et de la petite girafe dont je vous ai montré le caractère qui nous rejette dans le champ d'une création dont le style, donc l'exigence symbolique est quelque chose de tout à fait saisissant. Je le répète pour certains qui n'étaient pas ici : j'ai donné une portée qui ne peut pas être donnée autrement que dans notre perspective, au fait que pour Hans il n'y a pas de contradiction du tout, ni même d'ambiguïté, dans le fait qu'une des girafes, peut-être la petite, peut être une girafe chiffonnée, et une girafe chiffonnée, c'est une girafe qu'on peut chiffonner comme cela : il nous le montre.

Le caractère de passage ici d'un objet qui jusque là a eu sa fonction imaginaire à une sorte d'intervention de symbolisation radicale formulée par le sujet lui-même comme telle, soulignée par le geste qu'il fait ensuite de s'emparer, d'occuper si l'on peut dire cette position symbolique - il s'assoit dessus, et ceci en dépit des cris et des protestations de la grande girafe - est là chez le petit Hans quelque chose de tout spécialement satisfaisant. Ce n'est pas un rêve, c'est un fantasme qu'il a fabriqué lui-même. Il est venu pour en parler dans la chambre de ses parents, il le développe.

La perplexité dans laquelle on reste à propos de ce dont il s'agit, une fois de plus d'ores et déjà est là bien marquée. Vous remarquerez l'oscillation dans l'observation elle-même, cette grande et cette petite girafe sont d'abord pour le père, lui, le père, et la mère. Néanmoins il s'exprime de la façon la plus formelle en disant que la grande girafe c'est la mère, et que la petite c'est son membre. Voilà donc une autre forme de la valeur du rapport de ces deux signifiants. Mais est-ce que cela va seulement nous suffire ? Assurément pas puisque de par l'intervention du père qui dit à un moment à la mère : « *Au revoir, grande girafe !* » en s'adressant à sa femme, et qui souligne à l'enfant que sa mère, c'est la grande girafe, l'enfant répond - qui jusque là a admis un registre interprétatif différent - de la façon suivante, et la traduction française n'en fait pas passer, je pense la pointe et la portée : il ne dit pas « *c'est vrai* » comme on l'a traduit, mais il dit « *pas vrai* », et il ajoute : « *et la petite girafe c'est Anna* ».

Que touchons-nous là du doigt ? C'est encore un mode d'interprétation, et que vient-il faire là ? Est-ce vraiment sur Anna, et à l'occasion sur son **Krawall**, car beaucoup plus loin dans l'observation nous verrons apparaître la petite Anna comme bien gênante par ses cris, exactement un cri qui ne peut pas - à condition que nous ayons toujours l'oreille ouverte à l'élément signifiant - pour nous être identifié au cri de la mère dans ce fantasme. Que veut dire en fin de compte, et uniquement cette ambiguïté ? Ce qui apparaît à ce moment là de gaieté, voire déjà de pointe de raillerie dans le « *pas vrai* » de Hans, c'est quelque chose qui à soi tout seul nous désigne ce par quoi le père essaye de faire des correspondances deux par deux entre les deux termes de la relation symbolique et tel ou tel élément imaginaire ou réel qui serait là pour représenter.

Le père fait fausse route, à tout instant Hans est près de lui faire la démonstration que ce n'est pas cela, et ce ne sera jamais cela. Pourquoi ne serait-ce jamais cela ? Parce que ce à quoi Hans a affaire au moment où surgit sa phobie, au moment de l'observation où nous parlons, c'est à quelque chose avec quoi il a à se débrouiller, c'est à une certaine appréhension de certains rapports symbolique qui ne sont pas jusque-là constituées pour lui, qui ont valeur propre de relation symbolique, qui ont rapport à ce fait que l'homme, parce qu'il est homme, est mis en présence de problèmes qui sont des problèmes de signifiant comme tel, en ce que le signifiant est introduit dans le réel par son existence même de signifiant, à savoir parce qu'il y a des mots qui se disent par exemple, ou parce qu'il y a de phrases qui s'articulent et qui s'enchaînent, liées par un médium, une copule de l'ordre du pourquoi ou du parce que.

L'existence du signifiant introduit dans le monde de l'homme ce quelque chose qui, comme je crois que dans un temps j'exprimais à la fin d'une petite introduction au premier numéro de la Psychanalyse, fait que c'est à croiser diamétralement le cours des choses que le symbole s'attache, pour lui donner un autre sens, c'est à des problèmes de création de sens, avec tout ce que cela comporte de libre, d'ambigu, de ce qu'il est possible à tout instant de réduire au néant par le côté complètement arbitraire qu'il y a dans l'irruption du mot d'esprit. A tout instant Hans, comme un petit **Tomtit** dans *Alice au Pays des Merveilles*, est capable de dire : les choses sont ainsi parce que je le décrète ainsi, et parce que je suis le maître, ce qui n'empêche pas qu'il soit à ce moment complètement subordonné à la solution du problème qui pour lui surgit d'un besoin de réviser ce qui a été jusque là son mode de rapports au monde maternel, celui qui était déjà organisé sur une certaine dialectique, sur cette dialectique du leurre dont je vous ai souligné l'importance, entre lui et la mère. Lequel ou laquelle a le phallus ou ne l'a pas ? Qu'est-ce que désire la mère quand elle désire autre chose que moi, l'enfant ?

C'est là que l'enfant était, et il s'agit pour lui - exactement comme nous le voyons dans un mythe, toujours à partir du moment où nous sommes entrés dans cette analyse correcte où nous voyons qu'un mythe est toujours une tentative d'articulation de solution d'un problème, c'est-à-dire qu'il s'agit de passer d'un certain mode, disons, d'explication de la relation au monde du sujet ou de la société en question, à une transformation nécessités par le fait que des éléments différents nouveaux viennent en contradiction avec la première formulation, et exigent en quelque sorte un passage qui comme tel est impossible, qui comme tel est une impasse. Ceci donne sa structure au mythe - de même Hans est confronté à ce moment là à quelque chose qui nécessite la révision de la première ébauche de système symbolique qui structurait sa relation à la mère. Et c'est de cela qu'il s'agit avec l'apparition de la phobie, mais bien plus encore avec le développement de tout ce qu'elle emporte avec elle comme élément signifiant. C'est à cela qu'est confronté Hans, et qui de ce même fait lui fait apparaître dérisoire toute tentative de lecture parcellaire à laquelle à tout instant le père s'efforce.

Je ne peux pas à propos du style de réponses de Hans, ne pas vous demander de vous rapporter aux passages absolument admirables que constitue toute cette immense oeuvre de Freud encore à peine exploitée pour notre expérience qui s'appelle le **Witz**, cet ouvrage dont il n'y a peut-être aucun équivalent dans ce qu'on peut appeler la philosophie psychologique, parce que je ne connais pas un ouvrage qui ait apporté une chose aussi neuve et aussi tranchée que cet ouvrage - tous les ouvrages sur le rire, qu'ils soient de Bergson ou d'autres, seront toujours d'une pauvreté lamentable à côté de celui-ci.

Qu'est-ce qui nous est apporté d'essentiel dans le Witz de Freud ? C'est qu'il pointe directement sans fléchissement, sans s'égarer dans des considérations à ce qui est l'essentiel de la nature du phénomène. Ce qu'il met dès le premier chapitre au premier plan, comme dans le rêve, c'est que d'abord « *le rêve est un rébus* »<sup>54</sup>. Personne ne s'en aperçoit, cette phrase est passée complètement inaperçue. De même on ne semble pas s'être aperçu que l'analyse du trait d'esprit commence avant tout par quelque chose qui est le fameux tableau familial de l'analyse du phénomène de condensation en tant que fabrication fondée sur le signifiant, sur la superposition du familial et millionnaire. Et tout ce qu'il va développer dans la suite va consister à nous montrer que c'est au niveau de ce cas d'anéantissement que se situe ce terme véritablement détruisant, disrompant le jeu du signifiant comme tel par rapport à ce qu'on peut appeler l'existence du réel, et qui a joué avec le signifiant. A tout instant l'homme met en cause son monde jusqu'à sa racine, et la valeur du trait d'esprit - c'est cela qui le distingue du comique - c'est sa possibilité de jouer sur, si l'on peut dire, foncier non-sens de tout usage du sens, le caractère à tout instant possible à mettre en cause de tout sens en tant qu'il est fondé sur un usage du signifiant, c'est-à-dire sur quelque chose qui en soi-même est profondément paradoxal par rapport à toute signification possible puisqu'il y a l'instauration dans cet usage, c'est cet usage même qui crée ce qu'il est destiné à soutenir.

La distinction est des plus claire entre ces domaines de l'esprit, avec le domaine du comique. Quand Freud touchera au comique, il ne l'abordera dans ce livre que secondairement et pour l'éclairer par son opposition avec l'esprit, et d'abord il rencontrera les notions d'intermédiaire, et il nous fera apercevoir la dimension du naïf. C'est pour cela que je fais cette digression dans la dimension du naïf, c'est-à-dire ce naïf si ambigu. Puisqu'il existe, d'un côté, il faut bien le définir pour voir ce qui peut surgir de ce comique, des manifestations du naïf, d'un autre côté nous voyons bien à quel point ce naïf est quelque chose d'intersubjectif. La naïveté de l'enfant, c'est nous qui lui impliquons, et d'une certaine façon il plane toujours sur la naïveté de l'enfant quelque doute.

Pourquoi ? Là aussi une fois encore prenons un exemple. Freud commence son illustration du naïf par quelque chose qui est l'histoire des enfants qui le soir font une grande réunion d'adultes en leur ayant promis de leur faire une petite représentation théâtrale, et le guignol commence à s'agiter. Les jeunes acteurs, dit Freud, commencent à raconter l'histoire d'un mari et d'une femme qui sont dans la plus profonde misère, ils essayent de sortir de leur état, et

---

<sup>54</sup> Le mot d'esprit dans ses rapport avec l'Inconscient, 1905, Gallimard.

le mari part vers des pays lointains. Il revient ayant accompli d'immenses exploits, chargé de nombreuses richesses, faisant état de sa prospérité devant sa femme. Sa femme l'écoute, elle ouvre un rideau qui est au fond de la scène, et elle lui dit : « *Regarde, moi aussi j'ai bien travaillé quand tu étais parti* ». Et on voit au fond dix poupées rangées.

Voilà l'exemple que donne Freud pour illustrer la naïveté, c'est-à-dire une de ces formes de comique où la décharge surgirait si la définition du comique s'y impliquait de quelque chose qui consisterait en une espèce d'économie spontanément réalisée dans quelque chose qui, dans un ordre différent, dit par une bouche moins naïve, comporterait une part de tension, allant même jusqu'à un certain degré à engendrer la gêne. C'est quelque chose du fait que l'enfant va directement, sans se donner la moindre peine supposée, à une énormité, que ceci déclenche quelque chose qui devient le rire, c'est-à-dire qui devient très drôle, avec ce que ce mot drôle peut comporter de résonance étrange.

Mais de quoi s'agit-il ? Si à cette occasion nous sommes dans un domaine limitrophe du comique, l'économie dont il s'agit c'est très précisément l'économie qui est faite de ce qu'aurait dû subir une construction comme celle-là, si on voulait évoquer les mêmes choses partant de la bouche d'un adulte. L'enfant réalise en quelque sorte directement ce quelque chose qui nous, porte au comble de l'absurde, il fait en quelque sorte ce qu'on appelle un trait d'esprit naïf, c'est une histoire drôle, elle déclenche le rire parce qu'elle est dans la bouche d'un enfant, et ce qui laisse aux adultes tout le champ pour s'esbaudir : ces gosses sont impayables ! Et ils sont supposés avoir en toute innocence et du premier coup, trouvé cela qu'un autre se serait donné forcément beaucoup plus de peine à trouver, ou qu'il aurait fallu qu'il enrichisse de quelque subtilité supplémentaire pour que ça puisse à proprement parler passer pour drôle.

Mais cela nous permet de voir aussi que cette ignorance à laquelle il est donné de faire bouche, il n'est pas absolument sûr qu'elle soit totale et pour tout dire la perspective du naïf dans laquelle nous incluons les histoires infantiles quand elles ont ce caractère déconcertant qui chez nous déclenche le rire, cette naïveté n'est pas toujours, nous le savons très bien, quelque chose que nous devrions prendre au pied de la lettre. Il y a être naïf, et feindre d'être naïf. Ici une naïveté feinte, c'est très précisément ce qui restitue à ce jeu de la comédie enfantine tout son caractère d'esprit des plus tendancieux, comme s'exprime Freud, et il s'en faut d'un rien, après tout précisément de la supposition que cette naïveté n'est pas complète, pour que ce soit eux qui prennent le dessus et qui effectivement soient les maîtres du jeu.

En d'autres termes, ce quelque chose que Freud également met en évidence et à quoi je vous prie de vous reporter sur le texte, c'est que le trait d'esprit comporte toujours la notion d'une troisième personne : on raconte un trait d'esprit de quelqu'un, devant quelqu'un d'autre, qu'il y ait ou non réellement les trois personnes, il y a toujours cette ternarité nécessaire, essentielle dans le déclenchement du rire par le trait d'esprit, alors que le comique se contente d'un rapport duel, le comique peut être déclenché simplement entre deux

personnes. La vue d'une personne qui tombe par exemple, ou qui se met à opérer par des voies absolument démesurées pour réaliser une action ou un effort qui nous était plus simple, est quelque chose qui à soi tout seul peut et suffit, nous dit Freud, à déclencher la relation du comique dans ce naïf. Nous voyons essentiellement que la perspective de la troisième personne, si elle reste virtuelle, est toujours plus ou moins impliquée. En d'autres termes, qu'au-delà de cet enfant que nous tenons pour naïf, il y a qu'un autre, qui est bien après tout celui que nous supposons pour que ça nous fasse tellement rire, il se pourrait bien après tout qu'il feigne de feindre, c'est-à-dire qu'il affecte d'être naïf.

Cette dimension du symbolique, c'est exactement ce qui à tout instant se laisse sentir dans cette sorte de jeu de cache-cache, de moquerie perpétuelle qui est ce qui colore, ce qui donne le ton de toutes les répliques de Hans à son père. A un autre moment nous verrons un phénomène comme celui là se produire, le père l'interroge : « *Qu'as-tu pensé quand tu as vu le cheval tomber ?* », et à propos duquel nous dit Hans, il aurait attrapé la bêtise. « *Tu as pensé, dit le père, qu'avec ses gros sabots le cheval était mort* ». Il est bien certain que comme le père le note par la suite c'est avec un petit air tout à fait sérieux que au premier temps, Hans réplique : « *Oui, oui en effet j'ai pensé cela* »; et puis tout d'un coup il se ravise, il se met à rire - ceci est noté - et il dit : « *Mais non, ce n'est pas vrai, c'est seulement une bonne plaisanterie que je viens de faire en disant cela* ».

Qu'est-ce que cela peut vouloir dire ? L'observation est ponctuée de tous ces petits traits. Qu'est-ce que cela peut vouloir dire, sinon qu'après s'être laissé prendre un instant à l'écho tragique si l'on peut dire, de la chute du cheval - est-il bien sûr qu'il y a cet écho tragique, occasionnellement avec bien d'autres, dans la psychologie du petit Hans - tout d'un coup l'enfant pense à l'autre, à ce père moustachu, binoclard que Freud nous représente et qu'il a vu à la consultation à côté du petit Hans, un drôle de petit bonhomme tout bichonnant, et l'autre qui est là, pesant, avec plein de reflets dans ses lunettes, appliqué, plein de bonne volonté. Un instant Freud vacille, il s'agit à ce moment là de ce fameux noir qu'il y a devant la bouche des chevaux sur lequel ils sont là à s'interroger, à chercher ce que ça veut dire avec une lanterne, quand Freud se dit : mais la voilà la longue tête, c'est cet âne là pour tout dire ! Et quand je dis c'est cet âne là, dites-vous bien quand même que cette espèce de noir violent qui est là et jamais élucidé devant la bouche du cheval, c'est quand même bien cette béance réelle toujours cachée derrière le voile et le miroir, et qui ressort du fond toujours comme une tâche, et que pour tout dire, en fin de compte cette sorte de court-circuit dans un caractère supérieur divin, et non sans humour, de la supériorité professorale, et cette appréciation dont l'expérience et les confidences des contemporains nous montrent qu'elle était toujours assez prête à surgir de la bouche de Freud qui s'exprime en lettres françaises par la troisième lettre suivie de trois petits points : « *Quel brave président c'est...* ».



J'ai devant moi quelque chose qui vient recouper et rejoindre l'intuition du caractère fondamentalement abyssal de ce qui est là devant lui, qui sort du fond.

Alors nul doute que dans ces conditions le petit Hans mène assez bien et à tout instant le jeu, quand il se reprend, quand il rit, quand il annule tout d'un coup toute une longue série de ce qu'il vient de développer devant le père. A tout instant nous avons l'impression précisément que ce qu'il lui dit, c'est « *Je te vois venir...* ». Evidemment au premier abord, le mot mort, il l'accepte comme équivalent de tombé, mais au second temps il se dit : « *Tu me répètes la leçon du professeur* », c'est-à-dire c'est très précisément ce que le professeur vient d'insinuer, à savoir qu'il en veut fort à son père, jusqu'à vouloir sa mort. Tout aussi bien ce quelque chose vient donc contribuer aux règles qui sont les nôtres, je vous l'ai dit, d'abord pour repérer les signifiants de cette valeur essentiellement combinatoire par où l'ensemble des signifiants mis en jeu viennent là pour restructurer le réel en y introduisant cette nouvelle relation combinée. Puisqu'il faut reprendre notre référence au premier numéro de *La Psychanalyse*, ce n'est pas pour rien que sur la couverture on trouve le symbole de la fonction du signifiant comme tel<sup>55</sup>. Le signifiant est un point dans un domaine de significations, par conséquent les significations ne sont pas reproduites, mais transformées, recrées.

C'est de cela qu'il s'agit, et c'est pourquoi nous devons toujours centrer notre objectif, notre question, nous devons voir quel est le tour de signifiant qu'a opéré le petit Hans pour, partant de quoi, arriver à quoi ? Je veux dire le tour, c'est-à-dire à chacune de ces étapes qu'il parcourt, les cinq premiers mois de l'année 1908 au cours desquels successivement nous voyons le petit Hans s'intéresser à ce qui se charge et ce qui se décharge, ou à ce qui entre en mouvement tout d'un coup, d'une façon plus ou moins brusque, et qui est également susceptible de l'arracher prématurément de son quai de départ. Toute cette liaison des éléments signifiants diversement fantasmatiques, autour des thèmes du mouvement, ou plus exactement si vous le permettez, le thème de tout ce qui dans le mouvement est modification, accélération, et pour tout dire le mot branle, est un élément absolument essentiel dans toute la structuration des premiers fantasmes, et qui de là peu à peu fait surgir d'autres éléments parmi lesquels nous ne pouvons pas ne pas donner une attention toute spéciale à ce qui se passe autour des deux culottes de la mère, l'une jaune et l'autre noire.

Ce passage, hors des perspectives qui sont celles auxquelles j'essaye de vous introduire, est absolument incompréhensible. Le père - c'est le cas - y perd son latin. Quant à Freud lui-même, il dit simplement que le père a inévitablement brouillé le terrain, néanmoins il nous indique à la fin un certain nombre de perspectives : sans doute le père a-t-il méconnu une opposition fondamentale qui doit être sans doute liée à des perceptions auditives différentes, concernant

---

<sup>55</sup> voir note 1 page 360.

l'urination de l'homme et de la femme, par exemple. Mais nous voyons aussi que dans une note Freud nous dit ce que veut dire le petit Hans à ce moment, et le petit Hans dit des choses très incompréhensibles. Sans doute le petit Hans veut-il nous dire qu'à mesure que la culotte est portée, elle devient plus noire, ceci après de nombreux développements où on s'aperçoit que quand elle est jaune, elle a pour lui telle valeur, quand elle est noire elle ne l'a pas, quand elle est séparée de la mère ça lui donne envie de cracher, quand la mère la porte, ça ne lui donne pas envie de cracher. Bref, Freud insiste et dit : sans aucun doute ce que le petit Hans veut nous indiquer ici, c'est que la culotte a pour lui une fonction toute différente pendant qu'elle est portée par la mère, ou quand elle ne l'est pas.

Nous avons donc assez d'indications pour voir que Freud lui-même se dirige vers une amorce si on peut dire, de relativation dialectique totale de ce couple, la culotte jaune et la culotte noire, qui s'avère au cours de la longue et compliquée conversation au cours de laquelle le petit Hans et son père essayent de débrouiller ensemble la question, qui s'avère à tout instant ne prendre de valeur que de manifester une série d'oppositions qu'il faut chercher dans des traits qui passent d'abord pour tout à fait inaperçus, en tout cas qui passent radicalement inaperçus quand on cherche à identifier massivement la culotte jaune à quelque chose qui serait par exemple l'urination, et la culotte noire à quelque chose que l'on appelle dans le langage de **Hans**, le **Lumpf**, la défécation. Et on a tout à fait tort d'identifier le **Lumpf** à la défécation, et d'omettre cet élément essentiel qui serait vraiment pour **Hans** un **Lumpf**.

Nous avons, du propre témoignage du père, la notion que parce que c'est là une transformation du mot **Strumpf** qui veut dire d'abord le bas noir, et qui associé en un autre endroit de l'observation, par le petit Hans à une blouse noire, fait partie de cet élément absolument essentiel du vêtement en tant que cachant, il est aussi l'écran, ce sur quoi se manifeste et se projette l'objet majeur de son interrogation précœdipienne, à savoir le phallus manquant. Que dès lors le fait que ce soit par un terme de cette symbolisation alliée à la symbolisation du manque d'objet que l'excrément comme tel soit désigné, nous montre assez aussi qu'à ce niveau là la relation instinctuelle, l'analité de la chose intéressée dans le mécanisme de la défécation, est peu de chose auprès de la fonction symbolique qui ici encore une fois domine et est liée pour le petit Hans à quelque chose qui est pour lui en effet essentiel.

Qu'est-ce qui se perd ? Qu'est-ce qui peut s'en aller par le trou ? Ce sont tous les éléments premiers de ce qu'on peut appeler une instrumentation symbolique, qui ensuite s'intégreront dans le développement de la construction mythique du petit Hans sous la forme de cette baignoire que l'installateur vient dévisser, dans son premier rêve, ou plus tard de son derrière, le sien, qui sera également dévissé - pour la plus grande joie du père comme de Freud, il faut bien le dire - de son propre pénis qui, nous dit-on, sera dévissé. Et ces gens sont tellement dans la hâte d'imposer leur signification au petit Hans qu'ils n'attendent même pas que Hans ait fini à propos du dévissage de son petit pénis pour lui dire, et Freud lui-même, que la seule explication possible, c'est naturellement pour lui en donner un plus grand. Le petit Hans n'a pas dit

cela du tout, en tout cas nous ne savons pas s'il l'aurait dit, et ce qu'il y a de certain c'est que rien n'indiquait qu'il l'aurait dit. Le petit Hans a parlé de remplacement.

C'est bien là un cas où l'on peut toucher le contre-transfert. C'est le père qui émet l'idée que si on le lui change, c'est pour lui en donner un plus grand. Voilà un exemple des fautes qui sont faites à tout instant, et dont on ne s'est pas fait faute de perpétuer la tradition depuis Freud, dans un monde d'interprétation de celui qui cherche toujours dans je ne sais quelle tendance affective ce qui voudrait à tout instant être placé pour nous motiver et nous justifier, ce qui a ses lois propres, sa structure propre, sa gravitation propre, et ce qui doit être étudié comme tel.

Nous allons terminer en disant que ce qu'il faut considérer dans le développement mythique d'un système signifiant symptomatique, c'est ce quelque chose qui est sa cohérence systématique à chaque moment, et cette sorte de développement propre qui est le sien dans la diachronie dans le temps, et par où on peut dire que le développement du système mythique quelconque chez le névrosé - j'ai appelé cela autrefois le mythe individuel des névrosés<sup>56</sup> - doit se présenter comme le développement, la sortie, le déboîtement progressif, et une série de médiations qui se résout par un enchaînement signifiant qui a toujours un caractère plus ou moins apparemment mais fondamentalement circulaire, en ceci que le point d'arrivée a un rapport profond avec le point de départ, et qu'il n'est néanmoins pas tout de même le même. Je veux dire que là, quelque impasse qui est toujours contenue au départ se retrouve dans ce qui est dans le point d'arrivée, pour être considérée comme la solution sous une forme inversée ; je veux dire à un changement de signe près mais que l'impasse d'où l'on est parti se retrouve toujours sous quelque mode à la fin du déplacement opératoire du système signifiant.

Ceci je vous l'illustrerai par la suite. Nous repartons donc aujourd'hui pour un cheminement que nous ferons après les vacances, de la donnée donc qui se propose au petit Hans. Le petit Hans au départ est confronté avec quelque chose qui jusque là était le jeu du phallus dans déjà cette sorte de relation leurrante qui suffit à entretenir entré lui et la mère, ce quelque chose de progressif qui jusque là pouvait lui donner en quelque sorte comme but, comme perspective, comme sens à toute sa relation maternelle, la parfaite identification à l'objet de l'amour maternel. Il survient quelque chose qui est avant tout - et là-dessus je suis d'accord avec les auteurs, avec le père et avec Freud - un problème dont vous ne sauriez trop exagérer l'importance dans le développement de l'enfant, qui est celui-ci : ce n'est rien d'autre que ceci qui est fondé sur le fait que rien dans le sujet lui-même n'est préétabli, ordonné à l'avance dans l'ordre imaginaire, qui lui permette d'assumer cette perspective à laquelle il est confronté d'une façon aiguë à deux ou trois moments de son développement enfantin, qui est, la croissance. Et du fait que rien n'est préétabli, n'est

---

<sup>56</sup> Lacan, *Le mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose*, Conférence au collège philosophique, 1953, in Ornica, n° 17-18, 1979.

prédéterminé sur le plan imaginaire, ce qui vient y apporter un élément de perturbation essentiel, c'est très précisément un phénomène complètement distinct, mais qui pour l'enfant vient imaginairement s'y accoler au moment où la première confrontation avec la croissance se produit, c'est le phénomène de la turgescence.

En d'autres termes que le pénis, de plus petit devienne plus grand au moment des premières masturbations ou érections infantiles, ce n'est pas autre chose qu'un des thèmes les plus fondamentaux des fantaisies imaginaires de *Alice au Pays des Merveilles*, qui l'illustrent d'une façon qui lui donne ce caractère de valeur absolument élective pour l'imagination infantile. C'est un problème de cette sorte, à savoir l'intégration de ce quelque chose qui est lié à l'existence du pénis réel et à l'existence distincte d'un pénis qui peut lui-même devenir plus grand, ou plus petit, mais qui est aussi le pénis des petits et des grands.

Pour tout dire c'est précisément à la présence du pénis du plus grand, c'est-à-dire du père, que le problème du développement de Hans à ce moment est lié, c'est dans la mesure où Hans doit affronter son complexe d'œdipe dans une situation qui nécessite pour lui une symbolisation particulièrement difficile, que la phobie se produit. Mais si la phobie se développe, si l'analyse produit cette abondance de prolifération mythique, c'est quelque chose qui est de nature à nous indiquer, à la façon dont la pathologie nous révèle le normal, quelle est la complexité du phénomène dont il s'agit pour que l'enfant intègre ce réel de sa genitalité, le caractère fondamentalement et profondément symbolique de moment de passage.

S'il fallait vous rappeler le caractère constitutif de l'incidence du symbolique dans le désir humain, il me semble qu'à défaut d'une juste accommodation sur la plus commune et quotidienne expérience, une formule, un exemple tout à fait saisissant pourrait être trouvé dans la formule suivante dont l'immédiateté, l'omniprésence ne peut échapper à aucun : qu'est-ce que peut vouloir dire en termes de coaptation instinctuelle, comme on dit, la formulation de ce désir qui est peut-être le plus profond de tous les désirs humains, le plus constant en tout cas, qui est difficile à méconnaître à tel ou tel tournant de notre vie à chacun, et en tout cas de ceux auxquels nous accordons le plus d'attention, de ceux qui sont tourmentés par quelque malaise subjectif qui s'appelle, pour le dire enfin, le désir d'autre chose ?

Qu'est-ce qu'il peut vouloir dire dans le registre de la relation d'objet conçue comme une sorte d'évolution, de développement mental immanente à elle-même, surgissant par une successive poussée qu'il ne s'agit que de favoriser, de la relation d'objet comme référée à un objet typique, en quelque sorte préformé ? D'où peut venir ce désir d'autre chose ?

Cette remarque préliminaire - pour vous mettre si on peut dire, comme s'exprime Freud quelque part à propos des milieux égyptiens dans ses lettres, pour vous mettre dans la ... Nous reprenons les choses où nous les avons laissées, c'est-à-dire au petit Hans.

Ce que je viens de vous dire n'est d'ailleurs pas, bien entendu, sans rapport avec mon sujet. En effet, que cherchons-nous à détecter jusqu'à présent, dans cette fomentation mythique, qui nous paraît possible ? La caractéristique essentielle de l'observation de Hans, c'est de cela avant tout qu'il s'agit. Ce que j'appelle fomentation mythique, ce sont ces différents éléments signifiants dont je vous ai assez montré pour chacun l'ambiguïté, et combien ils sont essentiellement faits pour pouvoir recouvrir, nous dirons à peu près n'importe quel signifié, mais pas tous les signifiés bien entendu en même temps. Quand un des signifiants retrouve tel élément du signifié, les autres éléments signifiants qui sont en cause en recouvrent d'autres. Autrement dit la constellation signifiante opère par quelque chose que nous pouvons appeler système de transformation, ou mouvement tournant. Ceci est à regarder de plus près, quelque chose qui à chaque instant couvre d'une façon différente et du même courant, semble exercer une action profondément remaniant sur ce qui est le signifié.

Pourquoi ceci ? Comment pouvons-nous concevoir la fonction dynamique de cette espèce d'opération de sorcière dont l'instrument est le signifiant, et dont le but, la fin, le résultat doit être une réorientation, une repolarisation, une reconstitution après une crise, du signifié ?

C'est ainsi que nous posons la question sous cet angle, que nous croyons qu'il s'impose de la poser pour la simple raison que si la fomentation mythique - appelons-la d'un autre terme qui est plus courant, mais qui est exactement

la même chose, encore que moins bien adapté - les théories infantiles de la sexualité telles que nous les voyons, telles que nous nous y intéressons chez l'enfant, si nous nous y intéressons c'est bien parce qu'elles ne sont pas simplement une espèce de superflu, de rêve inconsistant, c'est bien parce qu'elles-mêmes en elles-mêmes comportent un élément dynamique qui est à proprement parler ce quelque chose dont il s'agit dans l'observation de Hans, faute de quoi littéralement l'observation de Hans n'a aucune espèce de sens.

Cette fonction du signifiant, nous devons l'aborder sans idée préconçue sur cette observation là, parce qu'elle est plus exemplaire, mieux prise, mieux saisie en quelque sorte dans le miracle des origines, là où si je puis dire l'esprit de l'inventeur et de ceux qui l'ont suivi n'a pas eu le temps encore de se relester de sortes d'éléments tabous, de la référence à un réel fondé sur des préjugés qui nécessitent en quelque sorte, ou qui retrouvent je ne sais quel appui dans des références antérieures qui sont précisément celles qui, par le champ qui vient d'être découvert, sont mises en cause, ébranlées, dévalorisées.

L'observation de Hans dans sa fraîcheur, garde encore toute sa puissance révélatrice, je dirais presque toute sa puissance explosive, et nous devons nous arrêter sur la façon dont Hans dans cette évolution complexe, est pris dans ce dialogue avec le père qui joue à ce moment-là un rôle véritablement inséparable du progrès de la dite fomentation mythique. On peut même dire que c'est à chacune des interventions du père que cette fomentation mythique en quelque sorte stimulée, rebondit, se met à repartir, à revégéter à nouveau. Mais, comme Freud le remarque expressément quelque part, elle a bien ses lois et ses nécessités propres. Ce n'est pas toujours, et bien loin de là, ce qu'on attend que nous donne Hans, il apporte des choses qui surprennent, et qu'en tout cas le père n'attend pas - si Freud nous indique que lui les a prévues - et il apporte aussi bien au-delà de ce que Freud lui-même pouvait prévoir, puisque Freud ne semble pas dissimuler que beaucoup d'éléments restent encore en quelque sorte inexplicables, à l'occasion ininterprétés. Mais avons-nous nous mêmes besoin qu'ils soient, tous interprétés ?

Nous pouvons quelquefois pousser un petit peu plus loin l'interprétation qu'ont faite les deux coopérants le père et Freud. Ce que nous essayons de faire ici, ce sont les lois propres de la gravitation de la cohérence de ce signifiant groupé apparemment autour de ce quelque chose dont, Freud nous le dit expressément, nous pourrions être tentés de qualifier la phobie, par son objet, le cheval dans l'occasion, si nous ne nous apercevions que ce cheval va bien au-delà de ce qui paraît comme figure en quelque sorte prévalente, qui est beaucoup plus quelque chose comme une espèce de figure héraldique qui centre tout le champ, qui est lourde elle-même de toutes sortes d'implications, et ré-implications signifiantes avant tout.

Donc un certain nombre de points de référence sont nécessaires à marquer ce qui va être maintenant le progrès de notre chemin. Il est clair que nous partons de ceci, et encore nous n'abordons absolument rien de nouveau puisque Freud lui-même l'articule de la façon la plus expresse, après un dialogue qui est le premier dialogue où Hans avec son père commence à faire sortir de la phobie ce que j'appelle précisément ses implications signifiantes, à savoir tout ce que Hans est capable de construire autour, qui est riche de tout un aspect

mythique ou même romanesque si vous voulez, d'une fantasmatisation qui n'est pas simplement du passé, mais aussi bien de ce qu'il voudrait faire avec le cheval, autour de ce cheval, de ce qui accompagne et module sans aucun doute son angoisse, mais qui a aussi sa force propre de construction.

Après cet entretien auquel nous allons venir maintenant, de Hans avec son père, Freud indique à un autre moment que la phobie ici prend plus de courage, elle se développe, elle montre ses diverses phases. Et Freud écrit ceci : « *Ici nous avons l'expérience combien diffuse, et cette phobie va sur le cheval, mais aussi sur la voiture, mais aussi sur le fait que les chevaux tombent, et aussi sur le fait que les chevaux mordent, et sur des chevaux qui sont d'une certaine nature, mais aussi sur les voitures qui sont chargées ou pas ... Disons tout bonnement que toutes ces particularités touchent le vif en ceci que l'angoisse originellement n'a absolument rien à faire avec le cheval ou les chevaux méchants, tellement qu'il sera transporté sur elle (la phobie du cheval), et que se fixera alors au lieu, non pas du cheval, mais du complexe du cheval, que là-dessus pourra donc se fixer et se transporter tout ce qui se montrera approprié à certains transferts.* »<sup>57</sup>

C'est donc de la façon la plus expressément formulée dans Freud. Nous avons là deux pôles, le pôle qui est premier, qui est un signifiant, et ce signifiant va servir de support toute la série des transferts, c'est-à-dire à ce remaniement dans toutes les permutation possibles du signifié, qui en principe - nous pouvons le supposer à titre d'hypothèse de travail, et pour autant que c'est conforme à tout ce que notre expérience exige - soit différent de ce qui était au début, c'est-à-dire que quelque chose se soit passé du côté du signifié, et ce quelque chose qui se passe du côté du signifié, je vous l'indique déjà, ce peut être quelque chose qui est absolument exigible, c'est que de par le signifiant, le champ du signifié se soit ou réorganisé ou étendu d'une façon quelconque. Et alors pourquoi le cheval ?

Là dessus on peut broder : le cheval est un thème plutôt riche dans ce qui est de la mythologie, dans les légendes et les contes de fées de la mathématique onirique, dans ce qu'elle a de plus constant, de plus opaque, que le cauchemar appelle *jument de nuit*. Tout le livre de Monsieur Jones<sup>58</sup> est centré là-dessus pour nous montrer à quel point il n'y a pas simplement là un hasard, que la jument de nuit n'est pas simplement la sorcière de nuit, l'apparition angoissante, que ce n'est pas un hasard si la jument mère vient là se substituer à la sorcière. Là bien entendu, Monsieur Jones cherche selon la bonne habitude, à trouver dans l'analyse du côté du signifié, ce qui l'amène à trouver que tout est dans tout, et à nous montrer qu'il n'y a pas de jeu de la mythologie antique, ni même moderne, qui échappe au fait d'être par quelque côté un cheval. Et en effet, Mars, Odin, Zeus, tous ont des chevaux, il s'agit de savoir pourquoi.

---

<sup>57</sup> Cesammelte werke, Bd VIII, s 1286, Traduction de J. Lacan,

Texte français : in *Le petit Hans*, Cinq Psychanalyses, p.12, op. cit.

<sup>58</sup> Jones, *The theory of symbolism*, 1912, in *Papers on Psychoanalysis*, p .8 -144, Beacon Press, Boston.

Alors ils ont des chevaux, ils sont des chevaux, tout est en cheval dans ce livre. Il n'est évidemment pas difficile de montrer à partir de là que la racine MR qui est à la fois mère, mara, et aussi bien la mer en français, est elle aussi une racine qui à elle toute seule comporte cette signification qui est d'autant plus facile à retrouver, qu'elle recouvre à peu près tout.

Ce n'est pas évidemment par cette voie que nous procéderons, et nous n'irons pas à penser qu'il y a du côté du cheval toutes les implications. Il va certainement du côté du cheval quelque chose qui comporte toutes sortes de propensions analogiques qui en font effectivement en tant qu'image, quelque chose qui peut être un réceptacle favorable à toutes sortes de symbolisations d'éléments naturels qui viennent au premier plan de la préoccupation infantile au tournant où nous voyons en effet le petit Hans. L'accent que j'essaie ici de vous mettre, qui est toujours et partout omis, c'est que ce n'est pas cela l'essentiel. L'essentiel est ceci : un certain signifiant est apporté à un moment critique de l'évolution du petit Hans, qui va jouer un rôle absolument polarisant, recristallisant d'une façon qui nous apparaît comme pathologique sans doute, mais qui assurément est constituante de cette façon. A ce moment-là le cheval se met à ponctuer le monde extérieur de ce que Freud plus tard à propos de la phobie du petit Hans, qualifiera de fonction de signal, signaux en effet qui restructurent à ce moment là pour lui le monde profondément marqué de toutes sortes de limites dont nous avons maintenant à saisir la propriété et la fonction.

Qu'est-ce que veut dire que ces limites étant constituées, il se constitue du même coup la possibilité par le fantasme ou le désir - nous allons le voir - d'une transgression de cette limite, en même temps qu'un obstacle, une inhibition qui l'arrête en-deçà de cette limite ? Ceci est fait avec cet élément qui est un signifiant, le cheval.

Pour comprendre la fonction du cheval, la voie n'est pas de chercher de quel côté est l'équivalent du cheval : si c'est lui-même le petit Hans ou la mère du petit Hans, ou le père du petit Hans, car c'est successivement tout cela, et encore bien d'autres choses. Cela peut être tout cela, cela peut être n'importe quoi de tout cela, pour autant que le système signifiant, cohérent avec le cheval dans les successifs essais, disons, que le petit Hans fait de les appliquer sur son monde pour le restructurer, se trouve au cours de ces essais à tel ou tel moment toucher, recouvrir tel ou tel élément composant majeur du monde du petit Hans, nommément son père, sa mère, lui-même, la petite Anna sa petite sœur, et les petits camarades, les filles fantasmatisques, et bien d'autres choses.

Ce dont il s'agit, c'est que d'abord nous devons considérer que le cheval, quand il est introduit comme point central de la phobie, introduit un nouveau terme qui précisément a pour propriété d'abord d'être un signifiant obscur. Je dirais presque que le jeu de mots que je viens de faire en disant un signifiant, vous pouvez le prendre d'une façon complète. Il est par certains côtés insignifiant, c'est pour cela qu'il a sa fonction la plus profonde, qu'il joue ce rôle de soc qui va refendre d'une nouvelle façon le réel.

Nous pouvons en concevoir la nécessité, car tout allait très bien jusque là pour le petit Hans. C'est bien ce quelque chose - je pense vous l'avoir déjà



suffisamment indiqué et je le répète ici - qui surgit avec l'apparition secondaire du cheval. Freud le souligne bien : peu de temps après l'apparition du signal diffus de l'angoisse, le cheval va entrer en fonction et c'est par le développement de cette fonction, c'est par ce qui va se passer dans la suite - à savoir tout ce qu'on va faire avec le cheval - et en le suivant à chaque instant et jusqu'au bout que nous pouvons arriver à comprendre ce qui s'est passé, quelle est la fonction de ce signifiant et de ce cheval.

Le petit Hans donc se trouve dans cette position tout d'un coup d'être dans une situation qui assurément est décompensée. Et pourquoi est-il dans cette situation décompensée ? Tout semble, jusqu'à un certain moment qui est le 5 ou 6 février 1908, c'est-à-dire à un trimestre environ avant sa cinquième année, tout semble fort bien supporté. Il y a quelque chose qui se produit à ce moment là. Prenons-le un instant et aussi directement que possible dans les termes de références qui sont ceux que jusque là nous voyons. Le jeu se poursuit avec la mère sur la base de ce leurre de séduction qui est celui qui jusqu'alors a pleinement suffi et dont je rappelle les termes : le rapport d'amour avec la mère, c'est ce qui introduit l'enfant à la dynamique imaginaire elle-même dans laquelle peu à peu il s'initie, et dans laquelle, je dirais presque - pour introduire ici sous un nouvel angle le rapport au sein, j'entends au sens du giron - il s'insinue. Nous avons vu dans les débuts de l'observation ceci étalé à tout instant comme étant le jeu même avec l'observation cachée que Hans fait là dans une sorte de perpétuel voilement ou dévoilement.

A la base de ses relations avec sa mère, quelque chose s'est produit qui est l'introduction de certains éléments réels. Ce qui se poursuit jusque là sur la base du jeu, cette poursuite du dialogue autour du présent ou de l'absent symbolique, est quelque chose dont tout d'un coup pour Hans toutes les règles sont violées, car il apparaît deux choses : c'est au moment où Hans se trouve le plus en mesure de répondre cash au jeu, je veux dire de la montrer enfin et pour de vrai, et dans l'état le plus glorieux sa petite verge, qu'à ce moment là il est rebuté. Sa mère lui dit littéralement, non seulement que c'est défendu, mais que c'est une petite cochonnerie, que c'est quelque chose de répugnant et assurément nous ne pouvons pas ne pas voir là un élément tout à fait essentiel. Freud d'ailleurs souligne que ces sortes de contre-coups de l'intervention dépréciative, sont quelque chose qui ne vient pas tout de suite. Il souligne littéralement ce terme que je m'éténue à répéter, à promouvoir au premier plan de la réflexion analytique après coup : obéissance, ce que veut dire obéir, entendre avant toute audience. Ce n'est pas tout de suite que ni de telles menaces, ni de telles rebuffades portent, elles portent après un temps. Et, aussi bien là, serais-je dans une position loin d'être partielle, apporterais-je aussi - d'ailleurs Freud le souligne bien, et non pas seulement entre les lignes - un élément réel de comparaison : il a pu par des comparaisons entre le grand et le petit, situer à sa juste mesure le caractère réduit, infime, ridiculement insuffisant de l'organe en question. C'est cet élément réel qui vient se surajouter et lester cette rebuffade qui déjà pour lui, met en branle jusqu'aux fondements même de l'édifice des relations avec sa mère.

Ajouter à cela la présence de la petite Anna, est quelque chose qui d'abord a été pris dans diverses faces, les multiples angles des modes d'assimilation très divers sur lesquels il peut la prendre, mais qui aussi de plus en plus vient pour un instant témoigner qu'en quelque sorte un autre élément du jeu est bien là présent, qui peut mettre aussi en cause tout l'édifice, tous les principes, toutes les bases du jeu, et qui le rend lui-même, et même peut-être à l'occasion superflu. Ceux qui ont l'expérience de l'enfant savent bien que ce sont là des faits de l'expérience commune que l'analyse de l'enfant met tout le temps à notre portée.

Pour l'instant ce qui nous occupe, c'est la façon dont ce signifiant va opérer au milieu de tout cela.

Que faut-il faire ? Il faut aller aux textes et faire de la construction, il faut savoir lire. Et quand nous voyons des choses qui se reproduisent d'une certaine façon avec tous les mêmes éléments, mais en se recomposant de façon différente, il faut savoir les enregistrer, et vous apercevoir que ceci n'a pas simplement une espèce de référence analogique lointaine, ne fait pas allusion si on peut dire à des événements intérieurs que nous extrapolons, que nous supposons chez le sujet, ce n'est pas, comme nous le disons dans le langage ordinaire, le symbole de quelque chose qui est en train lui-même de cogiter, c'est bien autre chose : ce sont des lois qui manifestent cette structuration, non pas du réel, mais du symbolique, qui vont se mettre à jouer entre elles, à opérer, si je puis dire, toutes seules d'une façon autonome, qu'il nous convient en tout cas pour un temps de considérer comme telles, de façon à nous apercevoir si en elle-même cette opération de remaniement, de restructuration est justement ce quelque chose qui à l'occasion opère.

Je vais vous illustrer ce que je vais vous dire.

Le 22 avril, le père a, comme tous les dimanches - point essentiel -, emmené son petit Hans voir la grand-mère à **Lainz**. Le cœur de la ville de Vienne se situe au bord d'un bras du Danube. C'est dans cette partie là de la ville intérieure cernée par les **Rings**, que se situe la maison des parents du petit Hans. Derrière la maison se trouve le bureau des douanes, et un peu plus loin la fameuse gare dont on parle souvent dans l'observation, et devant vous avez la place du Ministère de la Guerre et un très joli musée. C'est à cette gare que Hans pense aller quand il aura fait des progrès et sera arrivé à dépasser un certain champ qui se trouve devant la maison. Tout me laisse à penser que la maison se situe très au bout, car il fait une fois allusion au fait que tout près de chez eux est la voie du **Nordbahn**, or, le **Nordbahn** est de l'autre côté du Canal du Danube. Il y a pas mal de petites organisations de chemins de fer dans Vienne : il y a tout ce qui arrive de l'Est, de l'Ouest, du Nord, du Sud, mais il y a en outre des quantités de petits chemins de fer locaux, en particulier une voie de ceinture en contre-bas, probablement dans laquelle s'est jetée la première homosexuelle dont je vous ai parlé au début de cette année .

Mais deux voies nous intéressent pour ce qui est de l'aventure du petit Hans : il y a un chemin de fer de liaison qui a pour propriété de relier le **Nordbahn** à la gare de **Hauptzollamt** derrière le bloc de maisons, et où le

petit Hans peut voir les wagonnets - les draisines comme s'exprime Freud - sur lesquels le petit Hans convoite tellement d'aller. Dans l'intervalle, il a touché à une autre gare. Et c'est ce chemin de fer, souterrain par endroits, qui s'en va vers Lainz.

Ce dimanche 22 avril, le père propose au petit Hans une route un petit peu plus compliquée que d'habitude. Ils vont en effet faire une station à **Schönbrunn**, sur le **Stadtbahn**, qui est le Versailles viennois, et où se trouve le jardin zoologique où va le petit Hans avec son père, et qui joue un rôle si important dans l'observation. Mais un Versailles beaucoup moins grandiose, la dynastie des Habsbourg était probablement beaucoup plus près de son peuple que celle des Bourbons, parce qu'on voit très bien que même à une époque où la ville était beaucoup moins étendue, l'horizon est là tout près. Après la visite du parc de Schönbrunn, ils reprendront un tramway à vapeur - le tramway 60 à l'époque - qui les emmènera à **Lainz**, pour vous donner un ordre de grandeur **Lainz** est à peu près la même distance de Vienne, que Vaucresson de Paris, et qui continue jusqu'à **Mauer** et **Mtiding**. Quand ils vont directement chez la grand-mère, ils prennent un tramway qui passe beaucoup plus au Sud et qui arrive directement. Une autre ligne de tramways relie cette ligne directe et le **Stadtbahn**, qui est le fameux **St Veit**.

Ceci vous permettra de comprendre ce que voudra dire le petit Hans le jour où il aura un fantasme de départ de **Lainz** pour revenir à la maison, quand il dira que le train est parti avec lui et sa grand-mère, et que le père qui l'a raté, peut avoir le second train arrivé de **St Veit**. Ce réseau forme donc une boucle virtuelle, car les deux lignes ne communiquent pas, elles permettent simplement les deux de rejoindre **Lainz**.

Quelques jours après, dans une conversation avec son père, le petit Hans va produire quelque chose qui se classe parmi ces nombreuses choses dont le petit Hans nous témoigne d'avoir pensé. Même quand on veut absolument lui faire dire qu'il a l'a rêvé, il souligne bien qu'il s'agit de choses qu'il a pensées.

Le point essentiel où intervient d'une certaine façon le complexe, Freud nous l'indique lui-même quelque part, nous pouvons voir, dit-il, qu'il est tout à fait naturel qu'au point où les choses en sont, ce qui se rapporte au cheval et à tout ce que le cheval va faire, au rôle du cheval, s'étend beaucoup plus loin dans le système des transports.

En d'autres termes, à l'horizon que dessinent les circuits du cheval, il y a les circuits du chemin de fer, et c'est tellement vrai et évident que la première explication que donne Hans à son père quand il s'agit de lui donner les détails du vécu de sa phobie, c'est quelque chose qui est lié au fait que devant sa maison il y a une cour et une allée très large. On comprend pourquoi c'est toute une affaire pour le petit Hans de les traverser. Devant la maison les chariots attelés viennent charger et décharger, ils se rangent le long d'une rampe de déchargement. La tangence, si on peut dire, du système circuit du cheval, avec le système circuit du chemin de fer, est indiquée de la façon la plus claire la première fois que le petit Hans commence un peu à s'expliquer sur la phobie du cheval.

Que dit le petit Hans ? Le petit Hans dit ceci : « *Une chose que j'aimerais follement faire, ce serait de grimper sur la voiture* » où il a vu des gamins jouer, et sur les sacs et les colis, il passerait vite, et il pourrait aller sur la planche qui est la rampe de déchargement. De quoi a-t-il peur ? Que les chevaux se mettent en marche et l'empêchent de faire cette petite chose rapide, et puis vite de redescendre.

Cela doit quand même avoir un sens. Je crois que pour comprendre ce sens, comme pour comprendre quoi que ce soit dans le système de fonctionnement signifiant, en cette occasion il ne faut pas partir de l'idée : qu'est-ce que peut bien faire la planche dans tout cela ? Qu'est-ce que peut bien être la voiture ? Qu'est-ce que peut bien être le cheval ? Le cheval est assurément quelque chose, et nous pourrions dire à la fin, quand nous le saurons d'après son fonctionnement, à quoi il a pu servir. Mais nous ne pouvons encore rien en savoir, nous devons nous arrêter, à ce cheval, le père s'y arrête, tout le monde s'y arrête, sauf les analystes qui relisent indéfiniment l'observation du petit Hans en cherchant à y lire autre chose. Le père, lui, s'y intéresse et lui demande pourquoi il a peur : « *Serait-ce par exemple parce que tu ne pourrais pas revenir ?* » - « *Oh ! dit le petit Hans, pas du tout, je sais très bien où j'habite, je saurais toujours le dire et on me ramènerait. Je reviendrais peut-être même avec la voiture* ».

Il n'y a pas de difficulté. Personne ne semble s'arrêter à cela, mais il est frappant que Hans ait peur de quelque chose, et que ce quelque chose ne soit pas du tout simplement ce qui irait si bien. Cela pourrait même aller dans le sens de ce vers quoi je pense essayer de vous amorcer la compréhension des choses, d'être en effet entraîné par la situation. Ce serait une belle métaphore. Pas du tout, il sait très bien qu'il reviendra toujours à son point de départ, au point que si nous avons un tout petit peu de comprenoïre, nous pouvons nous douter que c'est peut-être cela après tout qui est en cause, c'est-à-dire qu'en effet quoi qu'on fasse, on ne puisse pas en sortir. C'est une simple indication que je vous fait en passant, mais ce serait peut-être faire preuve de subtilité et de pas assez de rigueur.

Il faut nous apercevoir qu'il y a des situations qui ne peuvent pas, dans l'observation, ne pas être rapprochées de celle-là dont nous voyons bien maintenant qu'il faut nous y arrêter, parce que c'est la phénoménologie même de la phobie. Nous voyons là la totale ambiguïté de ce qui est désiré et de ce qui est craint. En fin de compte nous pourrions croire qu'en effet c'est le fait d'être entraîné, de partir, qui angoisse le petit Hans. Mais d'après ses propres témoignages, ce fait de partir est tout à fait en-deçà puisqu'il sait très bien qu'on revient toujours, et par conséquent que peut en effet vouloir dire qu'il veuille en quelque sorte aller au-delà ?

Assurément déjà cette formule, qu'il veuille aller au-delà, c'est quelque chose que provisoirement nous pouvons, nous, tenir dans une sorte de construction minimum. Si en effet tout est, dans son système, dans un certain désarroi du fait qu'on ne respecte plus les règles du jeu, il peut se sentir purement et

simplement pris dans une situation intenable, l'élément le plus intenable de la situation étant de ne plus savoir, lui, où se situer.

Je vais donc maintenant vous rapprocher des autres éléments qui, d'une certaine façon, reproduisent ce qui est indiqué dans le fantasme de la crainte phobique. Le petit Hans va partir avec les chevaux, et la planche de déchargement va s'éloigner, et il va revenir reconfluer, ce qui est trop désiré ou trop craint - qui sait ? - avec sa maman.

Quand nous avons lu et relu l'observation, nous devons nous souvenir de deux autres histoires au moins. Il s'agit d'abord d'un fantasme qui ne vient pas à n'importe quel moment, et qui est censé se passer - il a imaginé tout le reste - avec son père. Cette fois-ci c'est aussi sur une voie de chemin de fer, mais on est dans un wagon, et il est avec son père. Ils arrivent à la station de **Gmünden** où ils vont passer leurs vacances d'été, ils rassemblent donc leurs affaires et ils se vêtent. Il semble que le rassemblement et l'embarquement des bagages à une époque peut-être moins dégagée que la nôtre, ait toujours représenté une sorte de souci. Freud lui-même dans l'observation de l'homosexuelle en fait état comme de termes de comparaison : la première étape de l'analyse correspond au rassemblement des bagages, la seconde à leur embarquement dans le train. Hans et son père n'ont pas le temps de se rhabiller que le train repart.

Puis il y a le troisième fantasme que Hans rapporte à son père le 21 avril, et que nous appellerons : *la scène du quai*. Cette scène du quai se situe juste avant ce que nous appellerons : *le grand dialogue avec le père* - étiquettes conventionnelles destinées à se repérer par la suite.

Hans a pensé qu'il partait de **Lainz** avec la grand-mère, cette femme que l'on va voir avec le père tous les dimanches, dont on ne nous dit absolument rien dans toute l'observation, et je dois dire que cela laisse fort à penser du caractère redoutable de la dame, car c'était à une époque où il était beaucoup plus facile qu'à moi de situer toute la famille. La lainzoise comme l'appelle le petit Hans, est censée s'être embarquée avec lui dans le train, avant que le père ait réussi à descendre de la passerelle, et ils sont partis. Et comme il passe souvent des trains, et que l'on voit la ligne jusqu'à **St Veit**, le petit Hans raconte qu'il arrive sur le quai à temps pour prendre le second train avec son père.

Comment le petit Hans qui était déjà parti, est-il revenu ? C'est bien là l'impasse. A la vérité c'est une impasse que personne ne réussit à élucider, mais ces questions, le père se les pose. Dans l'observation on consacre douze lignes à ce qui a bien pu se passer dans l'esprit du petit Hans. Quant à nous, contentons-nous de nos schémas : dans le premier schéma on part à deux, avec la grand'maman, dans le deuxième schéma, mystérieusement c'est la voie de l'impossible, de la non-solution, puis dans le troisième on finit par repartir à deux avec le père.

En d'autres termes, nous voyons à ce propos quelque chose qui ne peut pas manquer de nous frapper si l'on connaît en gros déjà les deux pôles de

l'observation du petit Hans : au départ tout ce drame maternel évident, sans cesse souligné, et à la fin je suis maintenant avec le père. On ne peut tout de même pas ne pas voir qu'il doit y avoir un certain rapport entre cet aller et retour implacable vers la mère, et le fait qu'un beau jour au moins on rêve de repartir d'un bon pas avec le père - c'est une simple indication, mais elle est en clair - à ceci près que c'est tout à fait impossible, c'est-à-dire qu'on ne voit absolument pas comment le petit Hans, puisqu'il est déjà parti en avant avec la grand'mère, peut repartir avec le père. Cela n'est possible que dans l'imaginaire.

Autrement dit ce que nous voyons apparaître là comme en filigrane, c'est ce schéma fondamental que je vous ai dit être celui de tout progrès mythique qu'on part d'un impossible ou d'une impasse pour arriver à une autre impasse et à une autre impossibilité. Dans le premier cas, il est impossible de sortir de cette mère, on y revient toujours, ne me dis pas que c'est pour cela que je suis anxieux. Dans l'autre cas on peut bien en effet penser qu'il n'y a qu'à permuter et partir avec le père, comme Hans lui-même le pensait au point même de l'écrire au Professeur - ce qui est le meilleur usage que l'on puisse faire de ses pensées - seulement il apparaît également dans le texte du mythe que c'est impossible, qu'il y a toujours quelque part quelque chose qui baille.

Si nous partons de ce schéma, nous verrons que ça ne se limite pas à ces éléments qui en quelque sorte nous donnent tout à fait facilement et par eux-mêmes, l'occasion de les rapprocher de ce schéma de l'attelage : avec qui est-on attelé ? C'est quelque chose qui est assurément l'un des éléments absolument premiers de l'apparition du choix du signifiant du cheval, ou de son utilisation. Ici la direction dans laquelle se fait le couplage est absolument inutile à discerner, le sens dans lequel Hans opère est aussi bien dicté par les occasions favorables que lui fournit la fonction cheval, et nous pouvons dire que cela a guidé pour lui le choix du cheval. En tout cas lui-même prend soin de nous en montrer l'origine quand il nous dit à quel moment - c'est également un moment de dialogue avec le père qui n'est pas plus que les autres n'importe lequel - où il dit à son père à quel moment il pense avoir attrapé la bêtise, c'est-à-dire le 9 avril.

Nous verrons à la suite de quoi ceci est venu. Il nous dit qu'il jouait au cheval et qu'il s'est passé quelque chose qui a une très grande importance, à savoir ce qui donne le premier modèle de quelque chose qui sera retrouvé ensuite, à savoir le fantasme de la blessure. Il est arrivé que ce fantasme se manifeste plus tard à propos de son père, mais qui d'abord a été extrait du réel, précisément dans l'un de ces jeux de cheval.

Son père lui demande comment était le cheval à ce moment-là, était-il attelé à une voiture ? « Pas forcément, répond Hans, le cheval peut être sans voiture, et dans ce cas la voiture est à la maison ou au contraire il peut être attelé à une voiture ». Hans articule lui-même que d'abord et avant tout le cheval est un élément fait pour être attelé, amovible, attachable. Ce caractère, si on peut dire, d'ambocepteur que nous allons retrouver tout le temps dans le

fonctionnement du cheval, est donné dans l'expérience première d'où Hans l'extrait. Le cheval avant d'être un cheval, est quelque chose qui lie, qui coordonne et, vous allez le voir, c'est bien précisément dans cette fonction de médiation que tout au long du développement du mythe ancien, nous allons retrouver le cheval, et s'il en était besoin, pour asseoir ce qui va être confirmé de toutes parts dans ce qu'ensuite je vais vous développer dans cette fonction du signifiant du cheval.

Nous avons tout de suite, de la bouche de Hans lui-même, l'indication que c'est dans ce sens de coordination grammaticale du signifiant, qu'il s'agit d'aller, car c'est à ce moment-là même, au moment où il articule ceci à propos du cheval, que Hans lui-même dit : « *J'ai attrapé la bêtise* ». Le terme *attraper* sert tout le temps, pas non plus à propos de n'importe quoi, mais à propos de la bêtise, et tout le temps à propos d'attraper des enfants quand on dit littéralement qu'une femme attrape un enfant. Ceci non plus je ne l'extrait pas de quelque chose qui soit passé inaperçu des auteurs, à savoir du père et de Freud : il y a une grande note de Freud là-dessus, et tout le monde s'y intéresse, au point que cela fait une petite difficulté pour le traducteur qui, pour une fois, a été résolu très élégamment. Hans dit : « *C'est tout le temps à cause du cheval* - il évoque en quelque sorte cette rengaine - *qu'il a attrapé la bêtise* », et Freud ne peut pas s'y tromper d'identifier ce fait qu'une association de mots peut se faire entre **wegen**<sup>59</sup> et **wägen**, le pluriel de **wagen** qui veut dire voiture, et de dire que c'est ainsi que fonctionne l'inconscient.

En d'autres termes, le cheval traîne la voiture exactement de la même façon que le quelque chose qui traîne derrière soi le mot **wegen**. Il n'y a donc absolument rien d'abusif à nous apercevoir que c'est précisément au moment où Hans est en proie à quelque chose qui n'est même pas un pourquoi - car au-delà du point où les règles du jeu sont respectées, il n'y a plus que le trouble, le manque d'être, le manque de pourquoi - que Hans à ce moment là fait en quelque sorte traîner son *parce que*, qui ne répond à rien, par quelque chose qui est justement ce Ich pur et simple qu'est le cheval.

En d'autres termes, nous nous trouvons là à la naissance, au point où surgit même la phobie devant le processus typique de la métonymie, c'est-à-dire le passage du poids du sens, plus exactement de l'interrogation que comporte le propos, le passage d'un point du texte, de la ligne textuelle, au point qui suit. La définition de la métonymie est essentiellement et dans sa structure, ceci : c'est parce que le poids de ce **wegen** est entièrement voilé et transféré à ce qui est juste à la suite : **dem Pferd**, cheval, que le terme prend sa valeur articulatoire, à ce moment assume en lui tous les espoirs de solution. Toute la béance de la situation de Hans à ce moment-là est attachée autour d'un transfert de poids grammatical de cette même chose après tout où vous ne faites en fin de compte que retrouver les concrètes - et non pas imaginées dans je ne sais quel hyperespace psychologique - associations dont nous avons deux espèces:

1- L'association métaphorique qui à un mot répond par un autre qui peut lui être substitué.

---

<sup>59</sup> *Wegen*, dont la prononciation est la même que *wägen*, pluriel de *wagen*, voiture, signifie : à cause de, en raison de, au sujet de, concernant. A noter que *wägen* est encore un verbe signifiant : peser, apprécier, considérer, balancer, et que *wagen* est lui-aussi un verbe : oser, hasarder. *Sich wagen* : se hasarder, se risquer, s'aventurer.

2- L'association métonymique qui, à un mot, donne le mot suivant qui peut venir dans une phrase.

Vous avez les deux espèces de réponse dans l'expérience psychologique, et vous appelez cela association parce que vous voulez absolument que ça se passe quelque part dans les neurones cérébraux. Mais moi je n'en sais rien, en tout cas, en tant qu'analyste, je ne veux rien en savoir, je les trouve, ces deux différents types d'associations qui s'appellent la métaphore et la métonymie, là où elles sont dans le texte de ce bain de langage dans lequel Hans est immergé, et dans lequel il a trouvé la métonymie originelle qui apporte le premier terme, ce cheval autour duquel va se reconstituer tout son système.



## 19 - LEÇON DU 15 MAI 1957

Nous voici donc arrivés à ce moment dans l'espace temporel, et pas forcément à confondre avec la distance chronologique, qui se joue entre le 5 et le 6 avril. C'est le 5 que nous avons suivi l'explication par le petit Hans à son père de fantasmes qu'il forge où il exprime son envie de faire une grimpette sur la voiture qui habituellement est en train de se faire décharger devant la maison.

Je rappelle que nous avons insisté sur l'ambiguïté, à la simple perspective de la crainte de la séparation, de l'angoisse à laquelle Hans donne forme dans ce fantasme, et nous avons pointé cette remarque qu'assurément ce n'est pas forcément d'être séparé de sa mère qu'il s'agit, ce n'est pas tellement cela qu'il redoute puisque devant la question de son père, il précise lui-même qu'il est bien sûr, et presque trop sûr, qu'il pourra revenir.

C'est le 9 avril après-midi que vient le **wegen dem Pferd** qui surgit au cours de l'explication de la révélation d'un moment qui lui semble significatif de la façon dont il a attrapé la bêtise. Vous savez bien que ce n'est pas pour rien que dans les rétropections de la mémoire, ce moment où Hans attrape la bêtise est loin d'être univoque. A chaque fois il le dit avec autant de conviction : « *J'ai attrapé la bêtise* ». A ce moment, tout est fondé là-dessus, car il ne s'agit là que d'une rétrospection symbolique liée à la signification à chaque moment présentifiée, de la plurivalence signifiante du cheval. A au moins deux de ces moments que déjà nous connaissons, il dit « *J'ai attrapé la bêtise* », quand il va faire surgir le **wegen dem Pferd** sur lequel la dernière fois j'ai trouvé la chute de ma leçon, mais bien entendu au prix d'un certain saut qui ne m'a pas laissé le temps de vous montrer dans quel contexte apparaît cette métonymie manifeste du **wegen dem Pferd**, corrélatrice de l'histoire de la chute du petit Hans quand on joue au dada à la campagne.

Une autre fois il nous dira : « *J'ai attrapé la bêtise alors que je suis sorti avec maman* », et le même texte indique le paradoxe de cette explication, parce que si ce jour là il n'a pas décollé toute la journée de maman, c'est parce que maman avait déjà sur le bras son angoisse intensive. Il a donc déjà commencé, et même, je dirais bien plus : dans le contexte de l'accompagnement, la phobie des chevaux est déjà déclarée.

Nous voilà donc situés d'une part dans l'histoire du texte de Freud, et d'autre part dans un commencement de déchiffrement que je vous ai donné la dernière fois au niveau de ce quelque chose qui se dessine. Je vous en ai indiqué le graphique sous ses trois formes. Ce sont d'ailleurs toujours des choses qu'il a pensées, élucubrées, jamais il ne s'agit d'un rêve, il dit toujours à son père « *J'ai pensé telle chose* », et cette chose est toujours riche d'une résonance particulière. Nous sommes habitués à reconnaître la matière même sur laquelle nous travaillons quand nous travaillons avec les enfants, la matière imaginaire dont je suis en train d'essayer de vous montrer que toutes les résonances

imaginaires qu'on peut en quelque sorte y sonder, ne suppléent pas à cette succession de structures dont je vais essayer aujourd'hui de vous compléter la série.

Ces structures sont toutes marquées par ce quelque chose d'exemplaire qui marquait aussi bien le premier fantasme qui complété par l'interrogation du père, marque en somme l'idée d'un retour que le second où, à un autre moment important de l'évolution, Hans imagine le départ de son père, non sans raison, avec la grand-mère, puis à travers un cap, une béance, le rejoint, lui, le petit Hans, dans quelque chose qui peut également aussi bien s'inscrire dans ce cycle, à cette condition près qu'ici nous avons une énigmatique impossibilité à cette rejonction des deux personnages un instant séparés.

Avant de nous engager plus loin dans une exploration confirmative de cette exhaustion des possibilités du signifiant qui est là l'objet au niveau original qui est celui que je vous apporte, je vous ai déjà indiqué la tangence de ce circuit énigmatique, manifestement angoissant dans le premier exemple, manifestée comme impossible dans l'autre, la tangence de ce circuit selon d'ailleurs une formule exactement énoncée de la façon la plus large des communications - c'est comme cela que Freud, lui-même s'exprime. Ne nous étonnons pas que Hans jouant sur le système des communications, passe progressivement de ce qui est le circuit du cheval au circuit du chemin de fer. En somme c'est entre deux nostalgies, celle de venir et celle du retour, et c'est en fonction de ce retour, que nous voyons affirmé par Freud comme fondamental - de l'objet, puisque ce n'est jamais, souligne-t-il, que sous la forme retrouvée que l'objet aurait dû naître, qu'il trouve dans le développement du sujet à se constituer la nécessité qui est à proprement parler corrélatrice de la distance, de la dimension symbolique de l'éloignement de l'objet, mais pour le retrouver.

C'est cette vérité si je puis dire, dont la moitié est éludée, voire perdue, dans l'incidence que met la psychanalyse d'aujourd'hui à accentuer le terme de la frustration, sans comprendre que la frustration n'est jamais que la première étape du retour vers l'objet qui doit être, pour être constitué, retrouvé.

Rappelons de quoi il s'agit dans l'histoire du petit Hans. Pour Freud il ne s'agit pas d'autre chose que du complexe d'œdipe, c'est-à-dire de ce quelque chose dont le drame apporte par lui-même une dimension nouvelle et nécessaire à la constitution d'un monde humain achevé, et nécessaire à cette constitution de l'objet qui n'est pas purement et simplement la corrélation d'une maturation instinctuelle prétendue génitale, mais le fait que l'acquisition d'une certaine dimension symbolique que nous pouvons ici, avec bien entendu tout ce que je suppose déjà connu par vous..... le discours, mais qui - pour viser les choses ici directement - consiste en somme en ce dont il s'agit chaque fois que nous avons affaire, comme dans le cas du petit Hans, comme dans les autres cas que je vous ai cités, à l'apparition d'une phobie.

Ici c'est manifeste, il s'agit en quelque sorte de ce qui vient à se révéler sous un angle ou sous un biais quelconque à l'enfant, de la privation fondamentale dont est marquée l'image de la mère, le moment où cette privation

est intolérable, puisqu'en fin de compte c'est à cette privation qu'est suspendu le fait que l'enfant lui-même apparaît menacé de la privation suprême, c'est-à-dire de ne pouvoir d'aucune façon la combler.

C'est cette privation à laquelle le père doit apporter quelque chose. Ce quelque chose après tout c'est aussi simple que le bonjour de la copulation. Ce qu'elle n'a pas, celle-là, qu'il la lui donne ! Et c'est bien de cela qu'il s'agit dans tout le drame du petit Hans que nous voyons apparaître et surgir peu à peu, se révéler à mesure que se poursuit le dialogue.

On dit que l'image, si on peut dire, environnementale comme on s'exprime de nos jours, du cercle familial de Hans, n'est pas assez dessinée. Qu'est-ce qu'il leur faut : alors qu'il suffit de lire, même pas entre les lignes, pour voir s'étaler au cours de l'observation cette présence appliquée, constante du père.

La mère, elle, n'est jamais signalée qu'en tant que le père lui demande si ce qu'elle vient de raconter est exact, et en fin de compte elle n'est jamais avec le petit Hans. Mais le père, bien sage, bien gentil, bien viennois, est là non seulement appliqué à couvrir son petit Hans, mais en plus à faire le travail, et tous les dimanches à aller voir sa maman, avec le petit Hans bien entendu. Et on ne peut pas ne pas être frappé de la facilité avec laquelle Freud, dont on sait à ce moment là quelles sont, si on peut dire, les idées prévalentes, admet que ce petit Hans qui a vécu dans la chambre des parents jusqu'à l'âge de quatre ans, n'a certainement jamais vu aucune espèce de scène qui ait pu l'inquiéter quant à la nature fondamentale du coït. Le père l'affirme dans ses écrits : « *Freud ne discute pas la question, il doit avoir probablement là-dessus son idée* ».

A la vérité ce que nous allons voir au moment où se passe cette scène majeure du dialogue où le petit Hans dit en quelque sorte à son père : « *Tu dois...* » - c'est intraduisible en français, comme l'a fait remarquer le fils de Fliess pour concentrer son attention sur cette scène, et il n'en sort pas complètement à son honneur, mais ses remarques sont fort justes, et il met l'accent sur ce caractère quasiment intraduisible de l'expression, on peut en sortir par la résonance du dieu jaloux, du dieu qui est identique à la figure du père dans la théorie de la doctrine freudienne : « *Tu dois être un père, tu dois m'en vouloir*. ». Tout ceci doit être vrai, mais avant qu'il en arrive là, il passe de l'eau sous le pont, et il lui faut pour atteindre ce moment, un certain temps.

Aussi bien posons-nous tout de suite la question de savoir si finalement le petit Hans est au cours de cette crise, d'aucune façon sur ce point satisfait. Pourquoi le serait-il, si son père est dans cette position critique dont en quelque sorte l'apparition en arrière-fond doit être pour nous conçue comme un élément fondamental de l'ouverture où a surgi le fantasme phobique et sa fonction. Il n'est certainement pas d'aucune façon impensable que ce soit ce dialogue même qui ait psychanalysé, si on peut dire, non pas le petit Hans mais son père, et qui fasse que son père à la fin de l'histoire - qui se liquide en somme assez heureusement en quatre mois - soit plus viril qu'au commencement. Autrement dit, que si c'est ce père réel auquel de toute façon le petit Hans s'adresse si

impérieusement, ce père réel, il n'y a aucune raison pour qu'il le fasse réellement surgir.

Si donc le petit Hans arrive à une solution heureuse de la crise dans laquelle il est entré, assurément cela vaudra la peine pour nous également d'essayer d'en faire dire si à la fin de la crise nous pouvons considérer que nous sommes à l'issue d'un complexe d'œdipe qui soit complètement normal, si la position génitale à laquelle est parvenu le petit Hans est quelque chose qui à soi tout seul suffit à nous assurer que pour l'avenir sa relation avec la femme sera tout ce qu'on peut imaginer de plus souhaitable.

La question reste ouverte, et non seulement elle reste ouverte, mais vous verrez que dans cette ouverture nous pouvons faire beaucoup de remarques, et déjà j'indique qu'assurément si le petit Hans est promis si on peut dire à l'hétérosexualité, il ne nous suffit peut-être pas d'avoir cette garantie pour penser que cette hétérosexualité à elle toute seule suffise à assurer une consistance plénière si on peut dire, de l'objet féminin.

Vous voyez que nous sommes forcés de procéder par une espèce de touche concentrique, de tendre la toile et le tableau entre les différents rôles où elle est accrochée, pour lui assurer sa fixation normale, cet écran sur lequel nous avons à poursuivre un phénomène particulier, à savoir ce qui se passe dans le développement corrélatif du traitement lui-même, le développement de la phobie.

Un simple petit exemple de cet espèce de côté essoufflé du père dans l'histoire me revient à l'esprit, et vient animer cette chose dans laquelle nous poursuivons notre investigation. Après une longue explication du petit Hans avec le père concernant le cheval - ils ont passé la matinée à cela - ils déjeunent et Hans lui dit : « **Vatti, Renn mir nicht davon ?** ». Ce qui dans la traduction qui reste malgré tout irrésistiblement marquée de je ne sais quel style de cuisinière, nous donne cette chose qui n'est pas fautive : « *Pourquoi t'en vas-tu comme cela au galop ?* ». Et le père souligne à ce moment là être frappé de cette expression. « *Pourquoi est-ce que tu te cavales comme cela ?* ». Et on peut ajouter, parce qu'en allemand c'est permis : « *Pourquoi est-ce que tu te cavales de moi comme cela ?* ».

Et c'est vrai, il ne suffit pas que nous portions la question de l'analyse du signifiant au niveau du déchiffrement hiéroglyphique de cette fonction mythologique, pour que ça ne veuille pas dire que porter l'attention sur le signifiant, ça veut d'abord dire savoir lire. C'est évidemment la condition absolument préalable pour savoir traduire correctement. Ceci est à regretter pour la juste résonance que peut avoir pour les lecteurs français l'œuvre de Freud.

Nous voici donc avec ce père, et nous avons déjà presque inscrit dans ce schéma ce qu'il devrait être, la place qu'il devrait occuper : c'est par lui, à travers lui, à travers l'identification à lui que le petit Hans devrait trouver la voie normale de ce circuit plus large sur lequel il est temps qu'il passe. Ceci

est si vrai que (deux choses) en quelque sorte doublent la consultation du 30 Mars, celle à laquelle il a été emmené par son père vers Freud, celle célèbre que je crois être - confrontés qu'ils sont - l'illustration de ce dédoublement, voire de ce détriplement de la fonction paternelle sur laquelle j'insiste comme étant l'essentiel à toute compréhension de ce qu'est aussi bien l'œdipe qu'un traitement analytique lui-même, pour autant qu'il fait entrer en jeu le nom du père, le père qui devant Freud représente le super-père, le père symbolique.

Et je dois dire que Freud purement et simplement, et non sans que lui-même d'un trait d'humour ne le souligne, prophétise et aborde en quelque sorte d'emblée le schéma de l'œdipe. Et le petit Hans écoute la chose avec une sorte d'intérêt amusé, du ton littéralement : « *Comment peut-il savoir tout cela ? Il n'est pourtant pas le confident du bon Dieu, le professeur !* ». Et le rapport à proprement parler humoristique qui soutient tout au long de l'observation le rapport du petit Hans avec ce père lointain qu'est Freud, est bien aussi exemplaire et marque à la fois la nécessité de cette dimension transcendante. Et combien on se tromperait à l'incarner toujours dans le style de la terreur et du respect ! Elle n'est pas moins féconde que cet autre registre où sa présence permet en quelque sorte au petit Hans de déplier son problème.

Mais parallèlement, vous ai-je dit, il se passe d'autres choses, et qui ont beaucoup plus de poids pour le progrès du petit Hans. Lisez l'observation, et vous verrez que ce jour du lundi 30 mars où il est emmené chez Freud, le rapport que fait le père signale deux choses, dont d'ailleurs l'exacte fonction est un peu effacée du fait qu'il les rapporte toutes les deux dans le préambule malgré que la seconde succède à la consultation, c'est-à-dire que ce soit une remarque du petit Hans au retour de la consultation.

Le père du petit Hans assurément ne minimise [pas] dans l'observation l'importance de ces deux moments. Le petit Hans au départ raconte au père - car nous sommes un lundi, donc le lendemain du dimanche où on a compliqué la visite à la grand-mère d'une petite promenade à Schönbrunn - qu'il faisait avec lui une transgression. On ne peut pas dire les choses autrement, car c'est l'image même de la transgression, il ne peut pas y en avoir de meilleure que cette transgression archipure qui est désignée par une corde sous laquelle ils sont passés tous les deux, et le père explique quelle est cette corde à propos de laquelle dans le jardin de **Schönbrunn**, Hans lui a posé la question suivante : « *Pourquoi cette corde est-elle là ?* » - « *C'est pour empêcher de passer sur la pelouse* », dit le père, et Hans d'ajouter : « *Qu'est-ce qui empêche de passer en dessous ?* ». A quoi le père répond : « *Les enfants bien élevés ne passent pas sous les cordes, surtout quand elles sont là pour indiquer qu'on ne doit pas les franchir* ». Hans ne manque pas de répondre à ceci par ce fantasme : « *Mais faisons la transgression ensemble* », et c'est cet *ensemble* qui est si important, et ensuite ils vont dire au gardien : voilà ce que nous avons fait, et hop ! il les embarque tous les deux.

L'importance de ce fantasme semble suffisamment à saisir dans son contexte, et assurément c'est de cela qu'il s'agit : il s'agit de passer au registre du père et de faire quelque chose qui les embarque ensemble, et la question

de l'embarquement raté peut ainsi s'éclairer. Il faut bien entendu voir le schéma à l'envers pour le comprendre, c'est la nature même du signifiant que de présenter les choses d'une façon strictement opératoire. C'est autour de la question de l'embarquement qu'est toute la question : il s'agit de savoir s'il va s'embarquer avec son père.

Il n'est pas question qu'il s'embarque avec son père, puisque justement c'est de cette fonction que le père ne peut pas se servir, tout au moins qui est réalisée dans le commun embarquement, et nous allons voir à quoi vont servir toutes les successives élaborations du petit Hans pour se rapprocher de ce but à la fois désiré et impossible. Mais qu'il soit d'ores et déjà amorcé dans le premier fantasme que je viens de vous expliquer, juste avant la consultation de Freud, ceci est suffisamment indicatif.

*Voici maintenant le second*, comme s'il fallait que nous ne puissions pas ignorer la fonction réciproque des deux circuits : le petit circuit maternel, et le grand, le circuit paternel. Le fantasme se rapproche encore plus du but qui va..... en revenant de chez Freud le soir, et c'est dans un chemin de fer avec son père, que le petit Hans se livre encore à une transgression. On ne peut pas mieux dire encore : il casse une vitre. C'est également ce qu'il peut y avoir de mieux comme signifiant la rupture vers le dehors, et là encore ils sont emmenés ensemble. C'est encore la pointe, le terminus du fantasme du petit Hans.

Nous voyons le 2 avril, c'est-à-dire trois jours après l'observation, la première amélioration dont nous soupçonnons d'ailleurs que peut-être le père lui a donné un petit coup de pouce, car une fois que Hans est guéri il corrige lui même auprès de Freud : « *Cette amélioration n'a peut-être pas été si accentuée que je vous l'ai dit* ». Tout de même cette espèce d'envolée que le petit Hans ce jour-là commence de manifester en pouvant faire un peu plus de pas devant la porte-cochère, cette porte qui sert pour sa fonction dans le contexte de l'époque - n'oublions pas que c'est celle-là même qui représente dans la famille la bien séance et ce qui se fait, et devant changer d'appartement, la mère lui dit : « *changer d'étage n'a pas d'importance, mais la porte-cochère, tu la dois à ton fils !* ». La porte-cochère n'est donc pas rien dans la topologie de ce qui se rapporte au petit Hans, et comme je vous l'ai dit la dernière fois, cette porte-cochère et la frontière qu'elle marque, est quelque chose qui là encore est point par point doublé par ce qui est un peu plus loin, peut-être moins près que ce que je vous ai dit la dernière fois, mais encore dans la vue de la façade d'entrée de la gare où l'on part sur le chemin de fer de la ville, celui qui mène régulièrement chez la grand-mère.

En effet la dernière fois, grâce à une information soigneusement prise, je vous avais fait un petit schéma où la maison des parents du petit Hans était dans la rue de la douane. Ce n'est pas tout à fait exact, et je m'en suis aperçu grâce à une chose qui vous révèle une fois de plus combien on est aveugle à ce qu'on a sous les yeux, et qui s'appelle le signifiant, la lettre. Dans le schéma même que nous avons dans l'observation donné par Freud, il y a le nom de

la rue, c'est la **Unterviaductgasse**. Il y a une rue cachée qui laisse supposer qu'il y a d'un côté la voie, un petit bâtiment qui est indiqué sur les plans de Vienne et qui correspond à ce que Freud appelle le **Lagerhaus** c'est-à-dire un entrepôt spécial consacré à l'octroi des droits de douane sur l'entrée des comestibles à Vienne. Ceci explique à la fois toutes les connexions, c'est-à-dire la présence de la voie de chemin de fer du **Nordbahn** avec laquelle le wagonnet va jouer un certain rôle dans le fantasme de Hans, et la possibilité d'avoir juste en face de la maison, l'entrepôt dont Freud parle, et en même temps de conserver la maison en bonne vue de l'entrée de la gare.

Donc voici dans le décor plantée la scène sur laquelle se déroule ce drame auquel l'esprit poétique, et si vous voulez tragique, du petit Hans va nous permettre de suivre sa construction.

Comment arrivons-nous à concevoir que ce passage à un cercle plus vaste ait été pour le petit Hans une nécessité ? Ne l'oublions pas, je vous l'ai déjà assez dit : ceci est dans la relation qui s'est établie, le point de prise, le point d'impasse qui est survenu dans ses relations avec sa mère, et que nous trouvons également à tout moment indiqué.

Le fond de cette crise de l'enfant, en ce que sa mère lui a jusqu'à ce moment là assuré, l'appui, l'insertion dans le monde, est quelque chose dont nous pouvons saisir au pied de la lettre la traduction dans cette angoisse qui empêche le petit Hans de quitter de plus loin qu'un certain cercle, la vision de sa maison. Obsédés que nous sommes par un certain nombre de significations prévalentes, nous ne voyons pas souvent ce qui est inscrit de la façon la plus évidente dans le texte, communiqué, articulé d'un symptôme aussi à fleur du signifiant qu'est la phobie.

Si c'est sa maison vers laquelle le petit Hans au moment de s'embarquer se retourne anxieusement, pourquoi ne pas comprendre que nous n'avons qu'à traduire cela de la façon même dont il se présente ? Ce dont il a peur, ce n'est pas simplement que tel ou tel ne soit plus là quand il reviendra à la maison, d'autant plus que si le père - et il semble que la mère aussi y mette un bon coup de pouce - n'est pas toujours à l'intérieur du circuit, c'est que ce qui est en question au moment où en est parvenu le petit Hans, c'est que comme l'exprime le fantasme du petit Hans sur la voiture, toute la maison s'en aille. C'est de la maison qu'il s'agit essentiellement, c'est la maison qui est en cause depuis le moment où en somme, cette mère, il comprend qu'elle peut à la fois lui manquer et en même temps qu'il lui est resté totalement solidaire. Ce qu'il craint, ce n'est pas d'en être séparé, c'est d'être emmené avec elle dieu sait où. Et ceci nous le trouvons à tout instant affleurant dans l'observation, cet élément qui tient à ce que pour autant il est solidaire de la mère, il ne sait plus où il est. C'est bien là quelque chose que nous pouvons sentir à tous les instants de l'observation.

Je ne ferais ici allusion qu'au fait où le jour où nous dit-il - c'est la seconde occasion dans laquelle je vous ai souligné tout à l'heure qu'il fallait relever que

le petit Hans avait relevé la bêtise d'une façon peut-être un peu arbitraire - il était avec sa mère, et il précise : « Juste après qu'on ait été acheter le gilet, alors on a vu un cheval d'omnibus qui tombait par terre ». Ces omnibus de l'intérieur desquels il voyait les chevaux.

Si nous regardons, pas simplement d'une façon arbitraire, pour faire revivre la fleur japonaise dans l'eau des observations, et si nous y ajoutons quelque chose d'autre, tout simplement nous suivrions la curiosité du père qui tout de même à ce moment là l'interroge : « *Qu'avait-elle fait ta maman ce jour là ?* ». Et alors on voit le programme : ils ont été acheter un gilet, puis tout de suite après il y a eu la chute, et enfin - c'est quelque chose qui tranche tout à fait avec ce qu'on a suivi jusque là - ils sont allés chez le confiseur.

Le fait qu'on ait été avec la maman toute la journée, semble indiquer qu'il y a, je ne dirais pas un trou, une censure de la part de l'enfant, mais assurément l'indication qu'à ce moment là quelque chose se passe, quelque chose qui fait que Hans souligne bien qu'on était bien avec la maman, et qu'on n'était pas avec quelqu'un d'autre qui était peut-être là à tourner autour. Ce « *avec la maman* » a tout à fait la même valeur d'accent dans le discours du petit Hans, que quand on lui parle au début de Maridla, et dont il souligne : « *Pas seulement avec Maridla, tout à fait seul avec elle* ».

Assurément ceci a le même rôle, et le ton avec lequel le père à la fois pousse assez loin l'interrogatoire, puis en quelque sorte très rapidement l'abandonne si on peut dire, a quelque chose qui ne sera pas moins confirmé plus loin quand - c'est juste après - le père parlant avec le petit Hans qui est venu le trouver dans son lit, le petit Hans lui indique que peut-être lui le père, aurait été parti. « *Qui a pu dire que j'étais capable de partir ?* » - « *Personne ne m'a jamais dit que tu partirais, mais maman m'a dit un jour qu'elle s'en irait* ». A quoi le père, pour calfater l'abîme, lui dit : « *Elle t'a sans doute dit cela parce que tu étais méchant* ». Et en effet on voit bien à tout instant ce quelque chose dont assurément nous ne pouvons pas pousser plus loin le caractère d'investigation policière, mais qui est là pour souligner que c'était exactement ce quelque chose qui pour le petit Hans mettait en question la solidité de ce ménage de parents, que nous retrouvons dans la catamnèse de l'observation parfaitement dénoué, que c'est là autour que gît cette angoisse emportée avec l'amour maternel qui montre assez sa présence dès le premier fantasme.

Ce cheval qui est là avec cette propriété de représenter la chute dont le petit Hans est menacé, et d'autre part ce danger qui est exprimé par la morsure. Ne devons-nous pas être frappés que cette morsure - je vous ai indiqué déjà dans la mesure où la crise s'ouvre, où le petit Hans ne peut manifestement plus satisfaire sa mère - que cette morsure soit la rétorsion ? Il y a là le cas impliqué de ce qui est mis en usage d'une façon confuse dans l'idée de ce retour de l'impulsion sadique qui, comme vous le savez, est si importante dans les thèmes kleinien.

Ce n'est peut-être pas tellement cela que je vous ai indiqué, savoir ce dans quoi l'enfant écrase sa déception d'amour. Inversement si lui déçoit, comment



ne verrait-il pas qu'il est également à portée d'être englouti ? C'en est devenu de plus en plus menaçant par sa privation même, et insaisissable puisqu'il ne peut également le mordre. Le cheval est ce qui représentent choir et ce qui représente mordre, ce sont ses deux propriétés. Je vous l'indique ici, et très précisément pour autant que dans ce premier circuit nous ne voyons en quelque sorte qu'éludé l'élément de la morsure.

Pourtant poursuivons les choses, et ponctuons aujourd'hui avant de nous quitter, quitte à revenir un par un à la succession des fantasmes du petit Hans, ce qui va suivre à partir d'un moment dont nous aurons à détacher comment il est venu. Ce sont un certain nombre d'autres fantasmes qui en quelque sorte ponctuent ce que j'ai appelé la succession des permutations mythiques.

Vous devez bien concevoir qu'ici au niveau individuel - si le mythe assurément par toutes sortes de caractères ne peut d'aucune façon être complètement restitué à une sorte d'identité avec la mythologie développée qui est celle qui est à la base de toute l'assiette sociale dans le monde, partout là où les mythes sont présents par leur fonction, et ne croyez pas que même là où ils sont absents apparemment comme dans notre civilisation scientifique, ils ne soient pas tout de même quelque part - tout de même au niveau individuel ce caractère est maintenu du développement mythique, qu'en somme nous devons concevoir sa fonction de solution dans une situation fermée en impasse, comme celle du petit Hans, entre son père et sa mère. Le mythe reproduit en petit ce caractère foncier du développement mythique, partout où nous pouvons le saisir d'une façon suffisante, il est en somme la façon de faire face à une situation impossible par l'articulation successive de toutes les formes d'impossibilité de la situation.

C'est en cela que, si l'on peut dire, la création mythique répond à une question, c'est de parcourir si on peut dire le cercle complet de ce qui à la fois se présente comme ouverture possible et comme ouverture impossible à prendre. Le circuit étant accompli, quelque chose est réalisé qui signifie que le sujet s'est mis au niveau de la question.

C'est en cela que Hans est un névrosé et pas un pervers, et la prochaine fois je vous montrerai ce qui permet littéralement de dire qu'il n'est pas artificiel de distinguer ce sens de son évolution, d'un autre sens possible. Il est indiqué dans l'observation même, comme je vous le montrerai la prochaine fois, que tout ce qui se passe au moment où il s'agit de la culotte maternelle, indique en négatif la voie qu'aurait pu prendre Hans du côté de ce qui aboutit au fétichisme. La petite culotte n'est là pas pour autre chose que pour nous présenter que la solution eût pu être que Hans s'attache à cette petite culotte derrière laquelle il n'y a rien, mais sur laquelle il aurait pu vouloir peindre tout ce qu'il aurait voulu.

C'est précisément parce que le petit Hans n'est pas un simple amant de la nature, qu'il est un métaphysicien, que le petit Hans porte la question là où elle est, c'est-à-dire au point où il y a quelque chose qui manque, et où il demande à la raison - employez le mot au sens où on dit raison mathématique - de ce manque, d'être où elle est. Et il va tout aussi bien que n'importe quel esprit collectif de la tribu primitive, se comporter de la façon rigoureuse que

nous savons, en faisant tout le tour des solutions possibles, avec un certain choix d'une partie de signifiants choisis.

Le signifiant n'est pas là, ne l'oubliez jamais, dans la relation au signifié pour représenter la signification, il est là et beaucoup plus pour compléter les béances d'une situation qui ne signifie rien. C'est parce que la signification littéralement est perdue, que le fil est perdu comme dans le conte du Petit Poucet, que les cailloux du signifiant surgissent pour combler ce trou et ce vide.

Aujourd'hui donc, je me contenterai de serrer la suite de ces fantasmes dont je vous ai donné trois exemples la dernière fois, avec le fantasme de la voiture devant la rampe de chargement, avec celui de la descente du train manquée à **Gmünden**, enfin avec celui du départ avec la grand-mère à Lainz, et du retour vers le père par la suite, malgré son évidente impossibilité.

Nous allons voir toute une suite d'autres fantasmes qui, si nous savons les lire, recouvrent d'une certaine façon et modifient justement la permutation des éléments qui nous permet d'illustrer ce que je suis en train de vous dire.

Le premier, pour tout de suite vous montrer où est ici le passage, se place à un moment assez tardif du progrès du dialogue entre le père et le petit Hans. C'est celui de la baignoire sur lequel tout le monde se penche avec cette espèce d'attendrissement confus qui fait qu'on retrouve là je ne sais quel visage inconnu, en étant d'ailleurs tout à fait incapable de dire lequel.

Le fantasme de la baignoire est celui-ci : Hans est dans la baignoire - je vous en ai tout de même assez dit pour que vous sentiez que ce : *dans la baignoire*, est quelque chose qui est exactement aussi près que possible du : *dans la voiture*, dont il s'agit, autrement dit du fondamental : *dans la maison*, de la connexion, de la liaison à ce truc toujours prêt à se dérober au plateau du support maternel - et voici que quelqu'un entre, qui est évidemment le plombier qui dévisse la baignoire. Il ne nous est rien dit de plus. Il dévisse la baignoire après cela avec son perceur - et ici Freud introduit la possibilité d'une équivoque avec **gebohren**, sans la résoudre - il perce le ventre du petit Hans. Avec les méthodes habituelles d'interprétation dont nous nous servons, on essaye tout de suite de forcer les choses, et Dieu sait ce qu'on peut dire là-dessus. En tout cas, lui, le père ne manque pas d'y voir le fait que quelque chose s'y rapporte de la scène qui se produit communément au niveau du lit de la mère, à savoir que le petit Hans chasse le père, le remplace de quelque façon, et qu'ici dans ce fantasme il est ensuite l'objet d'une agression du père.

Tout ceci assurément n'est pas foncièrement entaché d'erreur, mais pour rester strictement au niveau des choses, nous disons que si la baignoire répond à ce quelque chose dont il s'agit de surmonter la solidarité avec le petit Hans, il est certain que le fait qu'on la déboulonne est assurément de toute façon quelque chose qui est à retenir. Qu'à ce niveau là d'autre part, le petit Hans, lui, dans son fantasme soit personnellement au niveau de son ventre, perforé, est quelque chose que nous devons également retenir comme répondant à quelque chose que nous pouvons concevoir dans le système d'une permutation

où c'est lui en fin de compte qui assume personnellement le trou de la mère, qui est justement l'abîme, le point crucial et dernier qui est en question, la chose pas regardable, la chose qui flotte sous la forme du noir à jamais insaisissable devant la figure du cheval, et précisément au niveau où il mord, c'est-à-dire quelque part par là, cette chose qui jusque là était celle dans laquelle il ne fallait pas regarder.

Et quand je dis qu'il ne fallait pas y regarder, c'est le petit Hans également qui le dit, car lorsque vous vous reporterez au moment où il s'agit de la culotte de la mère, vous verrez que le petit Hans qui est à ce moment là interrogé en dépit du bon sens par le père, apporte contre toutes les suggestions de l'interrogatoire paternel, deux éléments, et deux seulement. Le second je vous le dirai la prochaine fois quand nous reviendrons sur l'analyse de ce moment, mais le premier est celui-ci : « *Tu vas écrire au Professeur et tu vas dire que j'ai vu la culotte, que j'ai craché, que je suis tombé par terre et que j'ai fermé les yeux pour ne pas regarder* ».

Ici au niveau du fantasme de la baignoire, le petit Hans ne regarde pas plus, mais il assume le trou, la position maternelle. Nous sommes ici au niveau précisément du complexe d'œdipe inversé dont nous voyons dans une certaine perspective, celle du signifiant, combien il est nécessaire, combien il est littéralement une phase de complexe d'œdipe positif.

Que se passe-t-il ensuite ? Nous revenons dans l'un des fantasmes qui suivent, à une autre position qui est celle dite du wagonnet : le petit Hans parfaitement reconnaissable pour la forme du petit garçon qui est sur le wagonnet, passe une nuit toute entière nu sur le wagonnet. C'est d'ailleurs quelque chose de très ambigu, il est monté sur le wagonnet, on l'y a laissé tout nu toute une nuit, c'est à la fois un désir et une crainte, c'est strictement en liaison avec le moment où il a dit à son père dans le dialogue que j'ai indiqué comme étant un dialogue capital, et sur lequel nous reviendrons : « *Tu étais là comme un tout nu* ».

Fliess, dans l'article dont je vous ai parlé, souligne en quelque sorte le caractère tranchant dans le vocabulaire de l'enfant, comme si tout d'un coup c'était l'esprit biblique qu'il possédait, et à la vérité ceci déconcerte tout le monde, au point qu'on se précipite pour combler le trou en mettant entre parenthèses : cela veut dire qu'il doit avoir les pieds nus. Fliess fait très justement remarquer combien ceci est à relever, ce style du terme, c'est en effet dans la succession nette du moment où une fois de plus il invoque son père : « *Fais ton métier* ». Cette chose finalement qu'on ne peut pas voir, comment la mère est satisfaite, qu'au moins elle le soit : « *Tu dois le faire, ceci doit être fait* ».

Ce « *doit être fait* », ce qui veut dire « *sois un vrai père* », c'est juste après qu'il soit arrivé à accoucher cette formule, et montrer ce qui est appelé dans la réalité, c'est juste après cela que le petit Hans fomenté dans son fantasme qu'il passe toute une nuit sur la voiture, sur le plan et le cercle plus large du chemin de fer. Il y passe toute une nuit, alors que jusque là les rapports avec la mère se sont essentiellement sustentés de relations fournies à toute vitesse.

jusque là, c'est ce qu'il souhaite. Il explique d'ailleurs à son père, encore au moment du dialogue dont je vous parle, et en effet, dit-il - car il continue le fantasme - « *Tu devrais aller te taper le pied contre quelque chose, te blesser, saigner et disparaître et dit-il, ça me donnerait juste le temps d'être à ta place pour un instant, mais tu reviendrais* », c'est-à-dire qu'on retrouverait le rythme de ce qu'on peut appeler le jeu primitif de la transgression avec la mère, qui ne supportait précisément que cette clandestinité. Ici le petit Hans passe toute la nuit sous la forme de son fantasme sur le wagonnet, et le lendemain matin on donne cinquante mille Gulden - ce qui à l'époque de l'observation est quelque chose qui a tout son poids - au conducteur pour qu'il permette au garçon de continuer sur le même petit train son voyage.

Autre fantasme, et fantasme celui-là qui semble être dans l'histoire le dernier, le sommet, le point terminus, c'est celui par lequel le petit Hans termine et qui dit cette fois que c'est, non pas seulement le plombier, mais l'installateur qui là accentue le caractère de dévissage, qui vient avec ses pinces. Il est inexact de le traduire par tournevis sous prétexte qu'il y a eu précisément un instrument pointu, le **Böhrer. Zange** est bien la pince, et ce qu'on dévisse, c'est bien le derrière du petit Hans, pour lui en mettre un autre.

Voici donc un autre pas de franchi, et dont assurément la superposition au fantasme précédent de la baignoire est suffisamment mise en évidence par le fait que les rapports de temps de ce derrière avec la baignoire ont été articulés de la façon la plus précise et la plus complète par le petit Hans lui-même. Il se trouve que dans la baignoire que l'on a à Vienne dans la maison, parce que son petit derrière la remplit bien, il fait le poids. C'est toute la question : fait-il ou ne fait-il pas le poids ? Là il la remplit, il est même forcé d'y rester assis, et assurément c'est partout où la baignoire est loin de représenter les mêmes garanties, que reprennent les fantasmes d'engloutissement, d'angoisse qui sont ceux qui lui font littéralement refuser de se baigner ailleurs.

Non pas l'équivalence bien entendu du significatif, mais la superposition dans le schéma du derrière qui est dévissé avec la baignoire dévissée précédemment, est aussi quelque chose que nous pouvons placer au niveau d'ouverture où il s'agit de quelque chose qui correspond - et avec en même temps quelque chose de changé - au fait que la voiture décolle plus ou moins vite, décolle ou ne décolle pas de la rampe à laquelle elle est momentanément accolée.

Et je complète le dernier fantasme : on dit que l'installateur dit ensuite au petit Hans : « *Retourne-toi de l'autre côté et montre ton **Wiwi*** », qui est là l'insuffisante réalité puisqu'il n'a pas réussi à séduire la mère, et la-dessus tout le monde complète l'interprétation : il lui dévisse pour lui en donner un meilleur. Malheureusement ce n'est pas dans le texte, rien n'indique qu'en fin de compte le petit Hans ait parcouru complètement si on peut dire, d'une façon signifiante le complexe de castration, car si le complexe de castration est quelque chose, c'est cela. Il n'y a pas quelque part de pénis, mais le père est capable d'en donner un autre. Et nous dirons plus : pour autant que le passage à l'ordre symbolique

est nécessaire, il faut toujours que jusqu'à un certain point le pénis ait été enlevé puis rendu. Naturellement, il ne peut jamais être rendu puisque tout ce qui est symbolique est par définition bien incapable de se rendre.

C'est autour de cela que gît le drame du complexe de castration. Ce n'est que symboliquement qu'il est enlevé, et rendu. Mais dans un cas comme celui-ci nous voyons symboliquement qu'il est enlevé et qu'il n'est pas rendu. Il s'agit donc bien de savoir dans quelle mesure cela peut suffire d'avoir fait tout ce tour. C'est équivalent du point de vue des examens. Il a fait un circuit supplémentaire, et le seul fait que ce soit un cycle et un circuit suffit à le rendre quelque chose qui assure le rythme de passage d'avoir une valeur égale à ce qu'il serait s'il était complètement achevé. En tout cas c'est là une question qui est posée, et ce n'est pas hors de ce terrain strict ..... de la liste du signifiant que nous pouvons faire progresser ce que nous pouvons comprendre des formations symptomatiques.

Avant de nous quitter, je veux vous faire remarquer une chose, parce que j'essaie toujours de terminer sur un trait qui vous amuse. Dans tout cela, ce tourne-vis, cette pince dont il s'agit, qu'est-ce que ce sera ? Parce qu'en fin de compte on n'en a jamais parlé pendant toute l'histoire, jamais le père n'a dit : « *On te la revissera* », alors d'où vient-elle ?

Là encore je ne vois pas simplement en restant au niveau du signifiant, après quoi l'installateur intervient quand il s'agit de lui dévisser le derrière. Cela ne laisse donc aucun doute, il s'agit d'une pince ou d'une tenaille. Il se trouve que pour la petite expérience du cheval que j'ai eue dans des temps anciens que ces espèces de grandes dents avec lesquelles un cheval peut mordre un doigt du petit Hans, s'appellent dans toutes les langues des pinces. Et non seulement les dents s'appellent des pinces, mais le devant du sabot avec lequel le cheval fait tout son petit travail, s'appelle aussi une « *pince* » en allemand. C'est donc quelque chose qui veut dire pince, et qui veut dire pince dans les deux sens du mot pince en français. Je vous dirais plus : en grec, *χηλή* a exactement le même sens, et ceci bien entendu je ne l'ai pas trouvé en feuilletant en grec le manuel du serrurier qui n'existe pas ! mais je l'ai trouvé par hasard dans le prologue de la pièce phénicienne, à savoir que Jocaste avant de raconter toute l'histoire d'Antigone, donne un détail très curieux concernant ce qui se passe au moment du meurtre. Elle explique très bien - avec autant de soin que j'en ai mis à la construction de ces petits réseaux de chemin de fer et de ces avenues viennoises - par où l'un et l'autre sont arrivés : ils se sont rencontrés au carrefour et ils allaient tous les deux à Delphes. A ce moment là éclate la querelle de préséance, l'un qui est sur un grand char, l'autre qui est à pied. On va, on vient, on s'attrape, enfin le plus fort, c'est-à-dire Oedipe, passe devant, et à ce moment là détail que je n'ai point trouvé ailleurs - Jocaste prend soin de remarquer que si la querelle en quelque sorte a rebondi, c'est que l'un des coursiers est allé frapper de son sabot, *χηλή*, le talon d'Oedipe.

Ainsi il ne suffisait pas que son pied fut enflé du fait de la petite broche qu'on lui avait passée dans les chevilles, pour qu'il accomplisse son destin il

fallait qu'il ait au pied exactement comme le père du petit Hans, cette blessure qui lui est faite précisément par le sabot d'un cheval, lequel sabot s'appelle en grec, comme en allemand, comme en français, une pince, car χηλή désigne aussi pince ou tenailles.

Ceci est destiné à vous montrer que quand je vous dis que dans la succession des constructions fantasmatiques du petit Hans, c'est bien toujours le même matériel qui sert et qui tourne, je ne vous dis rien d'exagéré.

« Des enfants au maillot »

« O cités de la mer, je vois chez vous vos citoyens, hommes et femmes, les bras et les jambes étroitement ligotés dans de solides liens par des gens qui n'entendront point votre langage, et vous ne pourrez exhiler qu'entre vous, par des plaintes larmoyantes, des lamentations et des soupirs, vos douleurs et vos regrets de la liberté perdue. Car ceux-là qui vous ligotent ne comprendront pas votre langue, non plus que vous ne les comprendrez. »

Ce petit morceau extrait des Carnets de notes de Léonard de Vinci<sup>60</sup> il y a quelque mois, et que j'avais complètement oublié, me paraît assez propre à introduire notre leçon d'aujourd'hui. Ce passage assez grandiose n'est qu'à entendre, bien entendu, à titre allusif.

Nous allons reprendre aujourd'hui notre lecture des textes du petit Hans, en tentant d'entendre la langue dans laquelle le petit Hans s'exprime.

La dernière fois je vous ai pointé un certain nombre d'étapes de ce développement du signifiant, dont en somme il nous fait considérer que le centre énigmatique, à savoir le signifiant du cheval inclus dans la phobie, se présente comme ayant pour fonction celle d'un cristal dans une solution sursaturée. C'est autour de ce signifiant du cheval que vient en somme se développer, s'épanouir en une sorte d'immense arborescence, ce développement mythique dans lequel l'histoire du petit Hans consiste..

Tout de suite, pour maintenant si je puis dire immerger cet arbre dans le bain de ce qui a été vécu par le petit Hans, nous devons voir quel a été le rôle de ce développement de l'arbre, et je veux vous indiquer ce à quoi va tendre une sorte de bilan que nous allons avoir à faire, de ce qu'a été le progrès du petit Hans.

Tout de suite il vous indique que puisqu'il s'agit ici de la relation d'objet prise dans les termes d'un progrès, et pendant que le petit Hans va vivre son oedipe, rien ne nous indique dans l'observation que nous devons considérer les résultats comme en quelque sorte pleinement satisfaisants. Je dirais qu'il y a quelque chose que l'observation à son début accentue, c'est je ne sais quoi qu'on pourrait appeler une sorte de maturité précoce chez ce petit Hans. On ne peut pas dire qu'à ce moment là il est avant son oedipe, mais assurément à la sortie.

---

<sup>60</sup> Carnets de Léonard de Vinci, Godice atlantico, 145. r.a., traduction Louise Servicen, Tome 1, p. 400, Gallimard.

La façon, en d'autres termes, dont le petit Hans éprouve ses rapports avec les petites filles, a déjà comme on nous le souligne dans l'observation, tous les caractères avancés d'une relation, nous ne dirons pas adulte, mais en quelque sorte qui permet de lui reconnaître une espèce d'analogie assez brillante, qui fait que pour tout dire, Freud lui-même se présente comme une sorte d'heureux séducteur, et qu'assurément ce terme complexe, voire donjuanesque, tyrannique dont j'ai laissé sortir une fois ici le terme pour le plus grand scandale de certains, est tout à fait caractérisé dans cette attitude précoce du petit Hans, qui indique l'entrée dans une sorte d'heureuse adaptation à un contexte réel.

Que voyons-nous au contraire à la fin ? A la fin, il faut bien le dire, on retrouve les mêmes petites filles habitant le monde intérieur du petit Hans. Mais si vous lisez l'observation, vous ne pourrez pas ne pas être frappé de voir, non seulement combien elles sont plus imaginaires et combien elles sont vraiment radicalement imaginaires. Ce sont des fantasmes avec lesquels le petit Hans s'entretient, et dans un rapport sensiblement changé d'ailleurs, ce sont bien plutôt ses enfants.

Je dirais que si c'est là qu'il faut voir en quelque sorte la matrice laissée par la résolution de la crise, à la future relation du petit Hans avec les femmes, bien assurément nous pouvons dire que du point de vue de la surface, le résultat est suffisamment acquis de l'hétérosexualité du petit Hans, mais que ces filles resteront marquées de quelque chose qui sera si on peut dire le stigmate de leur mode d'entrée dans la structure libidinale du petit Hans, et nous le verrons même traiter en détail comment elles sont entrées.

Assurément le style narcissique de leur position par rapport au petit Hans, est irréfutable, et nous verrons même plus en détail ce qui le détermine, ce qui le situe. Assurément le petit Hans, si on peut dire, aimera les femmes, mais elles resteront liées fondamentalement chez lui à une sorte de mise à l'épreuve de son pouvoir. C'est aussi bien pourquoi tout nous indique qu'il ne sera jamais sans les redouter : si on peut dire, elles seront ses maîtresses. C'est aussi bien que ce seront et ce restera les filles de son esprit, et vous le verrez ravi à la mère, mais ce n'est certainement pas au-delà de la relation à l'objet féminin que s'achève chez le petit Hans ....

Ceci est destiné à vous montrer, ou à vous indiquer où est l'intérêt d'une telle recherche. Naturellement cela demande une reprise de notre parcours pour être confirmé. Il faut en somme que nous situions, puisque nous avons pris cela comme point de repère par rapport au temps de la structuration signifiante du mythe du petit Hans, les différentes étapes de ce qui se passe, à savoir de son progrès.

Nous parlons de relation d'objet entre les différents temps de la formation mythique signifiante. Quels sont les objets qui passent successivement au premier plan de l'intérêt du petit Hans ? Quels sont en somme les progrès qui se passent corrélativement dans le signifié, dans cette période particulièrement active, féconde d'une sorte de renouvellement, de révolution de la relation du petit Hans à son monde ? Allons-nous pouvoir saisir quelque chose qui



parallèlement, nous permet de saisir ce que scandent ces successives cristallisations sous forme de fantasmes ? Sans aucun doute successives cristallisations d'une configuration signifiante dont je vous ai montré la dernière fois la communauté de figure, à savoir que je vous ai permis tout au moins d'entrevoir comment dans ces successives fibres, les mêmes éléments permutent avec les autres pour à chaque fois renouveler, tout en laissant fondamentalement la même, la configuration signifiante.

Le 5 avril nous avons le thème que j'ai appelé *du retour*, qui bien entendu n'est pas ce qu'il explique essentiellement, mais il a cela comme fond. C'est le thème de ce que nous pourrions appeler un départ, ou plus exactement d'une angoissante solidarité avec la voiture, la **Wagen** qui est au bord de la rampe de départ, et que le fantasme du petit Hans développe en quelque sorte, car ce n'est pas d'emblée qu'elle se présente ainsi, il faut que l'interrogation du père le facilite d'avouer ses fantasmes, et en même temps de les parler, de les organiser, et aussi de se les révéler à lui-même en même temps que nous pouvons les apercevoir.

C'est le 11 Avril que nous voyons apparaître le fantasme de la baignoire qu'on dévisse, avec à l'intérieur le petit Hans et son grand trou dans le ventre, sur lequel nous concentrons une silhouette approximative. Entre les deux que s'est-il passé ? C'est le 21 avril que nous trouvons le fantasme que nous pouvons appeler du : *nouveau départ avec le père*. C'est un fantasme manifestement représenté comme fantasmatique et impossible : il part avec la grand-mère avant que le père n'arrive, quand le père le rejoint, on ne sait par quel miracle le petit Hans est là. Voilà dans quel ordre les choses se présentent.

Le 22 avril c'est le wagonnet dans lequel le petit Hans s'en va tout seul. Et puis quelque chose d'autre marquera probablement la limite de ce à quoi nous pourrions arriver aujourd'hui.

Avant le 5 avril, de quoi s'agit-il ? Entre le 1<sup>er</sup> mars et le 5 Avril il s'agit essentiellement et uniquement du phallus. Il s'agit du phallus à propos duquel le père lui apporte la remarque, lui suggère la motivation de sa phobie, c'est à savoir que c'est dans la mesure où il se touche, où il se masturbe, que la phobie a lieu. Il va plus loin : le père suggère l'équivalence de la phobie de ce qu'il craint avec ce phallus, au point de s'attirer de la part du petit Hans la réplique qu'un phallus, un **Wiwimacher** - qui est très exactement le terme dans lequel le phallus s'inscrit dans le vocabulaire du petit Hans - ça ne mord pas.

Nous nous trouvons là à l'entrée dans les sortes de malentendus qui vont présider à tout le dialogue du petit Hans avec son père, en ce sens que le fait qu'un phallus c'est bien de cela qu'il s'agit dans ce qui mord, dans ce qui blesse, c'est quelque chose qui est si vrai que quelqu'un qui n'est pas psychanalyste et à qui j'avais fait lire cette observation du petit Hans, qui est un mythologue, quelqu'un qui a sur le sujet des mythes été assez loin dans la pénétration du problème, me disait : « *Il est tout à fait frappant de voir en quelque sorte sous jacente à tout le développement de l'observation, on ne sait quelle fonction, non pas de **vagina dentata**, mais du **phallus dentatus**.* »

Seulement bien entendu, cette observation se développe tout entière sous le registre du malentendu. J'ajouterai : c'est là le cas tout à fait ordinaire de toute espèce d'interprétation créatrice entre deux sujets, c'est même comme cela qu'elle se développe de la façon à laquelle il faut s'attendre, c'est la moins anormale qui soit, et je dirais que c'est justement dans la béance de ce malentendu que va se développer quelque chose qui aura sa fécondité au moment où le père lui parlera du phallus. Il lui parlera de son pénis réel, de celui qu'il est en train de toucher. Il n'a certainement pas tort, car l'entrée en jeu chez le jeune sujet de la possibilité d'érection, et tout ce qu'elle comporte pour lui d'émotions nouvelles, est quelque chose qui incontestablement a changé l'équilibre profond de toutes ses relations avec ce qui constitue alors le point stable, le point fixe, le point tout-puissant de son monde, à savoir la mère. Et d'autre part, il y a quelque chose qui joue le rôle prévalent dans le fait que tout d'un coup quelque chose arrive qui est cette angoisse foncière qui fait tout vaciller, au point que tout est préférable, même le forgeage d'une image angoissante en elle-même complètement fermée, comme celle du cheval, et qui à tout le moins au centre de cette angoisse, marque une limite, marque un repère.

Ce qui dans cette image ouvre la porte à cette morsure, à cette attaque, c'est un autre phallus c'est le phallus imaginaire de la mère - en tant que c'est par là que pour le petit Hans s'ouvre la phobie intolérable - ce qui a été jusqu'alors le jeu de montrer ou de ne pas montrer le phallus, de jouer avec un phallus qu'il sait depuis longtemps parfaitement inexistant et qui pour lui est l'enjeu des relations avec la mère. Ce plan sur lequel s'établit ce jeu de séduction, non seulement avec la mère, mais avec toutes les petites filles dont il sait aussi très bien qu'elles n'ont pas de phallus, mais le maintien de ce jeu qu'elles en ont quand même un, c'est là quelque chose sur lequel l'a repoussé jusque là toute la relation fondamentalement pas simplement de leurre en quelque sorte au sens le plus immédiat, mais de jeu à ce leurre. Entendons que si nous nous souvenons du fantasme sur lequel se termine la première partie de l'observation, à partir de laquelle, celle qui commence à partir du moment où la phobie se déclare, ce fantasme du petit Hans se rapporte à ses parents. C'est un fantasme qui est d'ailleurs, à la limite, c'est le seul qui n'est d'ailleurs pas un fantasme, c'est un rêve, c'est un jeu où l'enfant cache dans sa main quelque chose, un jeu de gage à la suite duquel il reçoit le droit de la petite fille à lui faire faire pipi. Et à ce moment là Freud et l'observation, soulignent qu'il s'agit d'un rêve auditif. Dans ce jeu de montrer ou de voir qui est au fond de la relation première scopophilique avec les petites filles, l'élément parlé, le jeu passé dans le symbole, dans la parole n'y est-il pas d'ores et déjà prévalent ?

Ce qui va se passer, c'est qu'à toute tentative du père dans cette première période, du père d'introduire tout ce qui concerne la réalité du pénis avec ce qui lui indique qu'il convient pour l'instant d'en faire très exactement, c'est-à-dire de n'y pas toucher, répond avec une rigueur automatique chez le petit Hans, la remise au premier plan des thèmes de ce jeu. Entendez que par exemple il sort tout de suite ce fantasme qu'il était avec sa mère toute nue en chemise. C'est à ce propos que le père lui pose la question : « *Mais elle était toute nue, ou en chemise !* ». Ce qui ne trouble pas le petit Hans : elle était avec une chemise

si courte qu'on pouvait juste la voir toute nue, c'est-à-dire qu'on pouvait juste voir, et bien entendu aussi ne pas voir.

Vous reconnaissez la structure du bord ou de la frange, qui caractérise l'appréhension fétichiste. C'est toujours jusqu'au point où l'on pouvait un peu voir, et où l'on ne voit pas ce qui va apparaître, ce qui est suscité de caché dans la relation avec la mère, à savoir ce phallus inexistant, mais dont il faut aussi qu'on joue à ce qu'il soit là, et pour en quelque sorte accentuer le caractère de ce dont il s'agit à ce moment là, à savoir d'une défense contre l'élément bouleversant qu'apporte le père avec son insistance à parler du phallus en termes réels.

Dans ce fantasme, le petit Hans appelle un témoin, c'est-à-dire une petite fille qu'il appelle Grete, et qui est empruntée aux bagages, à sa maison particulière, aux petites amies avec lesquelles il poursuit ses relations imaginaires, mais concernant des personnages parfaitement réels qu'il poursuit à ce moment. Qu'elle s'appelle Grete et qu'elle intervienne dans ce fantasme, il n'est pas inutile de le souligner puisque nous la retrouverons plus tard.

C'est elle qui est appelée dans le fantasme comme témoin de ce que maman et lui-même sont en train de faire, car à ce moment il introduit comme à la dérobée, très vite, le fait que très rapidement il se touche un petit peu.

La formation en somme de compromis, je veux dire le fait qui pour lui montre la nécessité de faire rentrer sur le fond de la relation phallique avec la mère, tout ce qui peut intervenir de nouveau, non seulement par le fait de l'existence réelle de son pénis, mais du fait que c'est là-dessus que le père essaye de l'entraîner, est quelque chose qui littéralement structure tout la période antérieure au 5 avril telle que nous la voyons dans l'observation dessinée.

Quand je dis toute la période antérieure au 5 avril, bien entendu cela ne veut pas dire qu'il n'y ait que cela. Quelque chose de second va apparaître autour de ce 30 mars, date de la consultation avec Freud. Assurément ce qui va apparaître à ce niveau n'est pas entièrement artificiel, puisque comme je vous l'ai dit, c'est annoncé par ce qui déjà est impliqué par la collaboration du père du petit Hans dans ses fantasmes où il appelle en quelque sorte son père à son aide.

Donc entre le 1er mars et le 15 mars où se situe le fantasme de Grete et de la mère, il s'agit avant tout de pénis réel et de phallus imaginaire. C'est justement entre le 15 mars et la consultation avec Freud, qu'au moment où le père essaye de faire passer complètement dans la réalité le phallus en lui faisant remarquer que les grands animaux ont de grand phallus, et que les petits en ont de petits, et ce qui assurément entraîne le petit Hans à dire : « Chez moi il est bien accroché, et il grandira », le même schéma que celui que je vous indiquais tout à l'heure se reproduit, c'est à savoir quelque chose qui est une réaction. Chez le petit Hans, si vous voulez, nous avons à ce moment là quelque chose qui est la tentative complète de réaliser le phallus de la part du père,

et la réaction du petit Hans une fois de plus sera quelque chose qui ne consiste pas du tout à entériner ce à quoi pourtant lui-même accède, mais à forger ce fantasme des deux girafes où se manifeste le 27 mars ce qui en est l'essentiel. A savoir une symbolisation du phallus maternel, ce phallus maternel qui nettement est représenté dans la petite girafe, et qui pour le petit Hans, en quelque sorte pris entre son attachement imaginaire et l'insistance du réel par l'intermédiaire de la parole du père, entre dans la voie, va donner en quelque sorte sa scansion, le schéma de tout ce qui va se développer dans le mythe de la phobie, c'est à savoir que c'est le terme imaginaire qui va devenir pour lui l'élément symbolique.

En d'autres termes, loin que dans la relation d'objet nous constations la voie en quelque sorte directe du passage à la signification d'un nouveau réel, d'une acquisition du maniement du réel au moyen d'un instrument symbolique pur et simple, nous voyons au contraire qu'au moins dans la phase critique dont il s'agit à propos du petit Hans et que la théorie analytique pointe comme étant celle de l'œdipe, le réel ne peut être réordonné dans la nouvelle configuration symbolique qu'au prix d'une réactivation de tous les éléments les plus imaginaires, qu'au prix d'une véritable régression imaginaire du premier abord qu'en a fait le sujet.

Nous en avons là dès les premiers pas de la névrose du petit Hans - névrose infantile j'entends - le modèle et le schéma : le père représentant de la réalité et de son nouvel ordre de l'adaptation au réel, le petit Hans y répondant par une sorte de foisonnement imaginaire qui renforce en quelque sorte d'une façon d'autant plus typique qu'elle est vraiment soutenue sur cette espèce de profond mode d'incrédulité, dans lequel d'ailleurs vous allez voir chez le petit Hans se poursuivre toute la suite, pour apercevoir ce quelque chose qui est donné au début de l'observation d'une façon en somme presque matérialisée.

Là c'est évidemment le côté exceptionnel, la valeur tombée du ciel que représente l'observation, pour nous montrer dans quelle voie lui-même s'aperçoit que pour nous cela peut être pris, à savoir que non seulement on peut jouer avec mais qu'on peut en faire des bouchons de papier, ce quelque chose de chiffonné.

Dans cette première image de la petite girafe, c'est le commencement de la solution, la synthèse de ce que le petit Hans apprend à faire, à savoir comment on peut jouer avec ces images, et ce quelque chose qu'il ne sait pas, mais auquel il est tout simplement introduit par le fait qu'il sait déjà parler, qu'il est un petit homme, qu'il est dans un bain de langage. Il sait très bien la valeur précieuse que lui offre le fait de pouvoir parler, et c'est d'ailleurs ce qu'il souligne lui-même sans cesse quand il dit de ceci ou de cela, et quand on lui dit que c'est bien ou que c'est mal. « *Peu importe, dit-il, c'est toujours bien puisque'on peut l'envoyer au Professeur* ». Et il y a plus d'une remarque de cette espèce où à tout instant le petit Hans en quelque sorte montre son sentiment de cette sorte de fécondité propre, à la fois qui lui est ouverte par le fait qu'en somme il trouve à qui parler. Et là bien entendu il serait bien étonnant que nous ne

nous apercevions pas à cette occasion que c'est là tout le précieux, l'efficace de l'analyse.

Telle est cette première analyse faite avec un enfant. Assurément de son texte, de la façon dont Freud amène son mythe d'œdipe tout crû, tout construit, sans la moindre tentative de l'adapter à quelque chose qui se présente d'immédiat et de précis chez l'enfant, on peut penser que c'est bien un des points les plus saisissants de l'observation. Littéralement délibérément Freud lui dit

« Je vais te raconter cette grande histoire que j'ai inventée, que je savais avant que tu vins au monde : c'est qu'un jour un petit Hans viendrait qui aimerait trop sa mère, et qui à cause de cela, détesterait son père ».

Je dirais que le caractère de mythe originel que représente l'œdipe dans la doctrine de Freud, est là en quelque sorte en somme par son auteur même, pris dans une opération où son caractère fondamentalement mythique est mis à nu. Freud s'en sert de la même façon qu'on apprend depuis toujours aux enfants que Dieu a créé le ciel et la terre, ou qu'on lui apprend toute espèce d'autres choses, selon le contexte culturel dans lequel il est impliqué. C'est un mythe des origines donné comme tel, et parce qu'en somme on fait foi à ce qu'il détermine comme orientation, comme structure comme avenue pour la parole chez le sujet qui en est le dépositaire, c'est littéralement sa fonction de création de la vérité qui est en cause. Ce n'est pas autrement que Freud l'apporte au petit Hans, et littéralement ce que nous voyons, c'est que le petit Hans en quelque sorte dit - c'est la même ambiguïté qui est celle dans laquelle se poursuit tout son assentiment avec ce qui va le poursuivre - le petit Hans dit quelque chose qui est à peu près ceci : c'est très intéressant, c'est très excitant, comme c'est bien, il faut qu'il aille parler avec le bon Dieu pour avoir trouvé un truc pareil.

Mais quel est le résultat de ceci ? Freud lui, nous dit, nous articule, très nettement de lui-même, de son cru, à ce moment-là, que bien entendu il n'est pas à attendre que cette communication de sa part porte du premier coup, rien que par le coup porté, ses fruits. Il s'agit, dit Freud, à ce moment-là dans l'observation, l'articulant comme nous l'articulons ici, qu'elle produise ses productions inconscientes, qu'elle permette à la phobie de se développer. Il s'agit d'une incitation, d'un autre cristal si on peut dire, qui est là implanté dans la signification inachevée que représente à lui tout seul - je veux dire dans son être tout entier - à ce moment là le petit Hans, d'une part ce qui s'est produit tout seul, à savoir la phobie, et d'autre part Freud qui apporte là tout entier ce à quoi c'est destiné à aboutir. Bien entendu Freud ne s'imagine pas un seul instant que ce mythe religieux de l'œdipe qu'il aborde à ce moment là, porte immédiatement ses fruits, il n'attend qu'une chose, il le dit, c'est que cela aide ce qui est de l'autre côté, c'est-à-dire la phobie, à se développer.

Cela fraye tout au plus les voies à ce que j'ai appelé tout à l'heure le développement du cristal signifiant. On ne peut pas le dire plus clairement que dans ces deux phrases de Freud à la date du 30 mars, c'est-à-dire de la consultation avec Freud. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'à ce moment là il y a quand même une petite réaction du côté du père. Elle ne durera pas longtemps,

je veux dire que le père, nous le retrouverons vraiment dans les relations d'objet, comme je vous le disais tout à l'heure, qui sont ce que nous cherchons à saisir aujourd'hui à l'intérieur des différentes étapes de la formation signifiante, qu'à la fin, et ce n'est pas pour nous étonner. C'est tout à la fin de la crise que nous le verrons venir au premier plan, au moment où je vous ai dit l'autre jour que juste avant le fantasme du wagonnet, se passe l'affrontement avec le père dans le dialogue de l'œdipe : « *Pourquoi es-tu si jaloux ?* », plus exactement « *passionné* », c'est le terme qui est employé, et à la protestation du père : « *Je ne le suis pas !* » - « *Tu dois l'être !* »

C'est le point de la rencontre avec le père, avec ce que représente de carence à ce moment-là la position paternelle. Ici nous ne trouvons donc qu'une première apparition, un petit choc qui est donné en somme par le fait que le père, on voit bien en quoi il est déjà là, il est là d'une façon qui est tout à fait brillante, il est là de la façon dont on peut dire que l'on s'exprime couramment, qu'il brille par son absence. Et c'est bien ainsi que dès le lendemain, le petit Hans réagit : il vient le trouver, nous dit le père, et il lui dit qu'il est venu le voir parce qu'il avait peur qu'il soit parti. Il viendrait d'ailleurs aussi bien le voir comme cela, ce dont il a peur, c'est que le père soit parti. Ceci nous mènera plus loin puisque le père aussitôt interroge : « *Mais comment une chose pareille serait-elle possible ?* ».

Là arrêtons-nous, apprenons à scander. Je dirais que devant cette peur de l'absence du père, ce qui est véritablement dans la peur c'est quelque chose qui est en somme une petite cristallisation de l'angoisse. L'angoisse n'est pas la peur d'un objet, l'angoisse c'est la confrontation du sujet à cette absence d'objet où il est happé, où il se perd et à quoi tout est préférable, jusqu'à y compris de forger le plus étrange, le moins objectal des objets, celui d'une phobie. La peur dont il s'agit là, son caractère irréel est justement manifesté si nous savons le voir, par sa forme, à savoir que c'est la peur d'une absence, je veux dire de cet objet qu'on vient de lui désigner. Le petit Hans vient dire qu'il a peur de son absence, entendez-le comme quand je vous dis qu'il s'agit d'entendre l'anorexie mentale par, non pas que l'enfant ne mange pas, mais qu'il mange *rien*.

Ici le petit Hans a peur de son absence, c'est de son absence dont il a peur et qu'il commence là à symboliser. Je veux dire que pendant que le père est en train de se casser la tête pour savoir par quel tour et par quel contrecoup l'enfant peut manifester là une peur qui ne serait que l'envers du désir, ceci n'est pas complètement faux, mais ne saisit en quelque sorte le phénomène que par ses entours. C'est bien du commencement de la réalisation par le sujet que le père n'est justement pas ce qu'on lui a dit qu'il serait dans le mythe, et il le dit au père : « *Pourquoi me dis-tu que j'ai ma mère à la bonne, alors que c'est toi que j'aime ?* »

Ce que le petit Hans vient dire ne colle pas du tout : « *Il faut que ce soit toi que je haisse, ça ne va pas* ». Et en quelque sorte ce qui est impliqué là-dedans en dehors du petit Hans, et où il est pris, c'est que c'est bien regrettable

qu'il en soit ainsi. Mais tout de même d'avoir été mis dans la voie dont il s'agit, c'est-à-dire de pouvoir par rapport au mythe repérer où est une absence, est quelque chose qui s'enregistre immédiatement, que l'observation note, et si vous voulez, pour lequel il faudrait, comme je viens de le faire, entendre une symbolisation. Si nous appelons par un grand I le signifiant autour duquel la phobie ordonne sa fonction, quelque chose à ce moment là est symbolisé que nous pouvons appeler petit sigma, absence du père :  $I - \sigma P^\circ$

Ce n'est pas dire que c'est le tout de ce qui est contenu dans le signifiant du cheval, bien loin de là. Nous allons le voir, il ne va pas s'évanouir comme cela tout d'un coup, parce qu'on aura dit au petit Hans : c'est de ton père que tu vas avoir peur, il faut que tu aies peur. Non, mais assurément quand même tout de suite le signifiant cheval est déchargé de quelque chose, et l'observation l'enregistre : « *Pas de tous les chevaux blancs* ».

Ce n'est plus maintenant de tous les chevaux blancs dont il a peur, il y en a dont il n'a plus peur, et tout de suite le père, malgré qu'il ne passe par la voie de notre théorisation, comprend qu'il y en a qui sont **Vatti**, et à partir du moment où il sent qu'il y en a qui sont **Vatti**, on n'en a plus peur.

On n'en a plus peur pourquoi ? Parce que **Vatti** est tout à fait gentil, c'est ce que le père également comprend sans comprendre tout à fait, sans même comprendre du tout jusqu'à la fin, que c'est bien là qu'est le drame, que **Vatti** soit tout à fait gentil, car s'il y avait eu un **Vatti** dont on aurait pu vraiment avoir peur, on aurait été dans la règle du jeu si on peut dire, c'est-à-dire qu'on aurait pu faire un véritable oedipe, un oedipe qui vous aide à sortir des jupes de votre mère. Mais comme il n'y a pas de **Vatti** dont on a peur, comme **Vatti** est trop gentil, cela explique qu'à évoquer l'agressivité possible du **Vatti** dans le mythe, le signifiant phobique de l'hypnose se décharge d'autant, et c'est enregistré dans l'après midi même.

Je ne force rien dans ce que je vous raconte, puisque c'est dans le texte, il suffit d'en décaler imperceptiblement le point de perspective, pour que simplement elle ne devienne plus une espèce de labyrinthe dans lequel on se perd, mais que chacun des détails par contre, prenne à tout instant un sens. Car je peux avoir l'air d'aller là assez lentement, de repartir encore du début, mais il faut bien que je vous le fasse saisir, c'est qu'aucun détail de l'observation n'échappe à cette mise en perspective, qu'à partir du moment où vous voyez comment s'articule le rapport du signifiant rapporté tout brut par Freud, avec le signifié en gésine, nous le voyons retentir mathématiquement sur les fonctions du signifiant qui est suscité à l'état spontané, naturel, dans la situation du petit Hans. A ce moment là nous voyons s'enregistrer aussitôt ces effets de soustraction, de décharge, pour autant simplement qu'on a amené le père, et d'autant moins qu'il faut que ça s'inscrive d'une façon en quelque sorte mathématique, comme sur le tableau d'une balance.

Il y a une partie des chevaux blancs qui ne font plus peur, et l'observation elle-même articule qu'il y a deux ordres d'angoisse, nous dit Freud, je veux dire que Freud en remet sur ce que je viens de dire : Freud distingue l'angoisse autour du père qu'il oppose à l'angoisse devant le père. Nous n'avons vraiment pas à prendre acte de la façon dont Freud lui-même nous la présente, pour y retrouver exactement les deux éléments que je viens ici de vous décrire : l'angoisse autour de cette place vide, creuse que représente le père dans la configuration du petit Hans, c'est justement celle qui cherche son support dans la phobie, et dans toute la mesure où on a pu susciter, ne serait-ce qu'à l'état d'exigence de quelque chose de postulé, une angoisse devant le père, dans toute cette mesure l'angoisse autour de ce qui est la fonction du père est déchargée.

Enfin on peut avoir une angoisse devant quelque chose, malheureusement ça ne peut pas aller bien loin puisque le père, tout en étant là précisément, n'est nullement apte à supporter la fonction établie que lui donnent les nécessités d'une formation mythique correcte, rapide, et dans toute sa portée universelle qu'a le mythe d'œdipe.

C'est précisément ce qui force notre petit Hans à retomber dans sa difficulté. Sa difficulté après cela, comme Freud l'a prévu, va commencer à se développer, à s'incarner, à se précipiter dans les productions qui doivent se développer de sa phobie. Et on commence tout de suite à voir plus clair, en ce sens qu'apparaît le premier fantasme du 5 avril d'où je suis parti l'autre fois comme d'un premier terme, et dont nous retrouvons jusqu'à la fin les transformations, et qui en somme avec tout ce qui l'entoure, tout ce qui l'annonce, met en valeur le poids, quelque chose que le petit Hans dans le jour qui le précède immédiatement, commence de bien articuler : qu'est-ce qui me fait peur ?

On commence à le voir, c'est que le cheval - et c'est articulé comme cela dans le texte - le père en met un coup, il fait vraiment de l'analyse, c'est-à-dire que de temps en temps il ne sait plus très bien où aller, cela lui permet de trouver des choses - il voit les quatre modes sous lesquels le cheval fait peur. Ce sont tous des éléments qui mettent en jeu ce quelque chose qui pour un homme - c'est-à-dire un animal qui est destiné à se savoir exister, à la différence des autres animaux et c'est bien ce qui doit être au moment où cela montre son instance la plus perturbante, c'est à savoir justement ce qui est développé, articulé, à ce moment-là dans les néoproductions de la phobie par le petit Hans, à savoir le mouvement. Entendez bien qu'il ne s'agit pas du mouvement uniforme dont nous savons depuis toujours, ou tout au moins depuis quelque temps, que c'est un mouvement dans lequel on ne se sent pas, un mouvement dans lequel on se sauve. C'est là déjà depuis Aristote, que la discrimination du mouvement linéaire et du mouvement rotatoire a ce sens là. Dans un langage plus moderne, il y a une accélération, je veux dire là où le petit Hans nous dit que le cheval en tant qu'il traîne quelque chose après lui, est redoutable, quand il file, quand il démarre - plus quand il démarre vite que quand il démarre lentement - là partout où en quelque sorte on peut sentir cette inertie qui fait que ce mouvement - pour qui n'est pas impliqué dans ce mouvement, et pour qui ce minimum de détachement de la vie consiste justement en ce que j'ai appelé tout à l'heure



se savoir exister, être un être conscient de lui-même pris dans ce mouvement - se manifeste, présente cette sorte d'inertie qui fait que c'est là que l'angoisse est à analyser, que l'angoisse est aussi bien de l'entraînement du mouvement que son envers, à savoir le fantasme d'être laissé en arrière, d'être laissé tomber.

La chute profonde que représente pour Hans cette introduction de quelque chose qui tout d'un coup l'emporte dans un mouvement, à savoir de tout ce qui modifiant profondément ses relations avec cette stabilité de la mère, le met en présence de la mère, comme aussi bien de quelque chose qui pour lui est vraiment subversive dans ses bases mêmes, cette mère, il nous le dit sous la forme à ce moment là de ce qu'il dit du cheval : *Umfallen und beißen wird*, c'est ce qui à la fois tombera et mordra.

La morsure, nous savons à quoi elle est liée : elle est liée au surgissement de ce qui se produit chaque fois qu'en somme l'amour de la mère vient à manquer, au moment où la mère en somme tombe pour lui, elle est en même temps ce quelque chose qui n'a d'autre issue que ce qui est pour le petit Hans lui-même, la réaction d'angoisse de nécessité, la réaction qu'on appelle catastrophique.

Première étape : mordre ; deuxième étape : tomber, se rouler par terre. A partir de maintenant, nous dit le petit Hans - quand il essaye de restituer d'une façon d'ailleurs complètement fantasmatique le moment où pour lui la phobie a été attrapée - c'est ce quelque chose qui s'exprime pour lui aussi dans cette formule dont il faut retenir la structure : « *A partir de maintenant, toujours les chevaux attelés à l'omnibus tomberont* ». Telle est la formule dans laquelle s'incarne pour le petit Hans ce dont il s'agit, à savoir de la mise en question sur ces bases mêmes, de tout ce qui à ce moment là a constitué les assises de son monde.

Ceci est très précisément ce qui nous mène jusqu'au 9 avril à l'élaboration autour de la phobie du thème de l'angoisse du mouvement, thème dans lequel quoique ce soit qu'essaye d'apporter de tempérament le père est absolument sans effet parce qu'en effet rien ne peut résoudre pour un être comme l'homme dont le monde se structure dans le symbolique, ce devenir senti, ce quelque chose qui l'emporte dans un mouvement, et c'est pour cela qu'il faut que dans sa structuration signifiante, le petit Hans fasse cette conversion qui va consister à changer, à convertir le schéma du mouvement en le schéma d'une substitution.

Ceci par étapes. Il y aura d'abord l'introduction du thème de l'amovible, puis ensuite avec ceci se produira la substitution, c'est-à-dire les deux étapes schématiques qui sont exprimées dans la formation de la baignoire, là où elle est au moment où on la dévisse. Et on ne la dévisse pas sans frais, car comme je vous l'ai dit, il faut qu'à ce moment là le petit Hans se fasse quelque chose dont nous savons que ça n'est jamais sans frais que ce passage s'opère, ce quelque chose qui va parfaitement consister en ceci - qui n'est pas assez mis en relief dans l'observation - que pour un temps non seulement il suffit de la castration, mais qu'elle est formellement symbolisée par ce perçoir, ce grand perçoir qui lui entre dans le ventre.

Puis la deuxième étape que quand on dévisse quelque chose, on peut revisser autre chose à la place, et que par cette forme signifiante le quelque chose dont il s'agit, à savoir l'opération de transformation pour le sujet, du mouvement en substitution, de la continuité du réel dans la discontinuité du symbolique, est ce qui est par toute l'observation démontré comme le cheminement même sans lequel sont incompréhensibles les étapes et le progrès de l'observation.

Que se passe-t-il dans le signifié, je veux dire dans ce qui arrive à la fois de confus et de pathétique au petit Hans, entre le 5 avril, à savoir le schéma du fantasme de la voiture qui démarre, avec tout ce qui lui est attaché de la phobie, et le déboulonnage fantasmatique de la baignoire où commence à s'amorcer cette symbolisation de la substitution possible ? Qu'y a-t-il entre les deux ? Il y a entre les deux tout un entour dont je suis forcé de débayer le matériel. C'est tout le long passage qui va durer très exactement à peu près tout ce temps pendant lequel se produit pour le petit Hans le seul élément qui est susceptible dans la situation antérieure, d'introduire l'amovibilité comme un élément fondamental de sa restructuration de son monde.

Qu'est-ce que c'est ? C'est très exactement ce que je vous ai dit être l'élément qu'il faut que nous introduisions dans la dialectique du montrer et ne pas voir, du susciter comme ce qui est ce qui n'est pas, mais caché, c'est-à-dire le voile lui-même.

En d'autres termes, pendant ces deux jours de questionnements anxieux, le père littéralement n'y comprend rien et ne fait par là, comme nulle part ailleurs qu'une espèce de tâtonnement maladroit que Freud lui-même souligne, et dont il précise que c'est la partie en quelque sorte ratée de l'investigation analytique. Peu importe, il nous en reste assez, non seulement pour voir ce qui en constitue l'essentiel, mais pour voir ce que Freud lui-même a pris soin d'y souligner comme l'essentiel, ce qui se passe devant les voiles, c'est-à-dire la paire de petites culottes qui sont là dans leurs détails, soignées, fignées dans l'observation, la petite culotte jaune et la culotte noire dont on nous dit que c'est une **Reformhose**. La **Reformhose** est ce quelque chose qui évidemment est une nouveauté à l'usage des femmes qui vont du vélo. En effet nous savons bien que la mère de Hans est à la pointe du progrès. La mère de Hans, nous la retrouverons, et je pense que quelques judicieux extraits de très jolies comédies d'Apollinaire, en particulier *Les mamelles de Tirésias*, nous aideront à la peindre de plus près. Comme on dit dans cet admirable drame : « *Elles sont tout ce que nous sommes, et cependant ne sont pas hommes* ».

C'est bien là qu'est tout le drame. C'est de là que tout est parti depuis le début, pas simplement parce que la mère du petit Hans est plus ou moins féministe, mais parce qu'il s'agit en somme pour le petit Hans de la vérité fondamentale inscrite dans les vers que je viens de vous citer, et à propos desquels Freud ne nous a jamais dissimulé la valeur essentielle et décisive, en nous rappelant la phrase que « *l'anatomie c'est le destin* ».

C'est bien de cela qu'il s'agit, mais ce que nous voyons au moment où le petit Hans articule ce qu'il a à dire, et qu'interrompent tout le temps les

questions passionnées du père qui le rendent difficile en quelque sorte à cribler - mais Freud le fait car ce que Freud nous dit est l'essentiel - ce qu'on voit de plus clair là-dedans, c'est qu'il y a deux étapes sous lesquelles le petit Hans reconnaît et différencie les culottes qui se projettent sur leur dualité d'une façon confuse, comme si chacune pouvait à un certain moment remplir plus une des fonctions que l'autre. Mais l'essentiel est ceci : les culottes en elles-mêmes sont liées pour lui à une réaction de dégoût, bien plus, le petit Hans a demandé qu'on écrive à Freud que quand il avait vu les culottes, il avait craché et il était tombé par terre, puis il avait fermé les yeux. C'est justement pour cela, à cause de cette réaction que le choix est fait que le petit Hans ne sera jamais un fétichiste. Si au contraire il avait reconnu que ces culottes étaient précisément tout son objet, à savoir ce mystérieux phallus que personne ne verra jamais, il s'en serait satisfait et serait devenu fétichiste. Mais comme le destin en a voulu autrement, le petit Hans précisément est dégoûté des culottes, mais il précise que quand c'est la mère qui les porte, c'est une autre affaire, c'est-à-dire que là elles ne sont plus répugnantes du tout. C'est justement cela, à savoir la différence qu'il a entre ce qui pourrait s'offrir à lui comme objet, à savoir les culottes en elles-mêmes, et le fait qu'elles ne gardent leur vertu si on peut dire, qu'étant en fonction, que là où il continue à soutenir le leurre du phallus, c'est là qu'est le nerf, le passage qui nous permet d'appréhender l'expérience.

A ce moment là, la réalité s'est mise en valeur par cette longue interrogation autour de laquelle le petit Hans essaye de s'expliquer, et dans la mesure même où il est poussé dans des directions divergentes et confuses, s'explique si mal mais dont pourtant l'essentiel est, par l'intermédiaire de cet objet privilégié, d'introduire l'élément d'amovibilité que nous allons retrouver dans la suite, et qui à partir de ce moment là fait passer sur le plan de l'instrumentation, du formidable matériel d'instruments que nous allons voir se développer comme dominant à partir de ce moment là, l'évolution du mythe signifiant. Je vous l'ai dit la dernière fois, j'en ai amené quelques uns, je vous ai même montré combien déjà dans les ambiguïtés du signifiant se trouvaient inscrites des choses singulières, cette extraordinaire homonymie entre la pince, le sabot et la dent du cheval. Je pourrais vous développer cela encore bien plus loin, si je vous disais que le sabot s'appelle la pince au milieu, et que des deux côtés, ça s'appelle les mamelles !

La dernière fois en vous parlant du **Böhrer** qui veut dire tournevis, je vous ai dit que ce n'est justement pas ce qui est dans le fantasme de l'installateur, à savoir qu'il s'agit d'une pince, de tenailles, et que c'est Freud qui ressort son **Böhrer** à ce moment là, sans avoir vu très bien la valeur que lui offrait cette instrumentation.

Donc ne croyez pas qu'elle soit unique, vous allez voir apparaître dans les objets qui vont venir maintenant progressivement s'imposer, les rapports non seulement de la mère et de l'enfant, mais de cette amovibilité foncière qui s'exprime pour l'homme dans la question de la naissance et de la mort. Vous allez les voir maintenant s'introduire, et derrière eux le personnage absolument

énigmatique, inquiétant, burlesque qui va être la cigogne. Mais n'oubliez pas également qu'elle a un tout autre style, par ce Monsieur Stoch que vous allez voir arriver avec sa silhouette extravagante, un petit chapeau et ses clefs, pas dans ses poches parce qu'il n'en a pas, mais dans son bec, et il se sert aussi de son bec comme de forceps, de bascule et de cadenas.

Nous sommes submergés à partir de ce moment-là par le matériel et c'est cela en effet qui va caractériser toute la suite de l'observation. Mais pour ne pas vous laisser partir sans quelque chose, je vous dirais que c'est le moment axial, tournant de ce qui va se passer autour de la mère et de l'enfant.

Nous reprendrons tout cela pas à pas la prochaine fois, et nous verrons par l'intermédiaire de quelle forme signifiante précise cette mère et cet enfant sont toujours les mêmes, transformés. La voiture deviendra une baignoire, puis une boîte, etc.,... Tout cela s'emboîtant les uns dans les autres. Mais à un moment qui était évidemment très joli, et ceci quand on a fait suffisamment de progrès avec la mère, et vous verrez lesquels, intervient un très joli petit fantasme qui est celui-ci : le petit Hans prend une petite poupée de caoutchouc qu'il appelle comme par hasard, **Grete**. On lui demande pourquoi – « *Parce que je l'ai appelée Grete* ». Evidemment si on a bien lu l'observation, ce qui semble avoir un peu échappé au père c'est que c'est bien la même qui était témoin du jeu avec la mère. Mais là, on a fait des progrès, comme on a déjà assez avancé dans la maîtrise de la mère, et vous verrez que ce terme doit être employé dans son sens le plus technique, vous verrez par l'intermédiaire de qui on a appris à la conduire au bout des rênes, et même à lui taper dessus un petit peu. Et à ce moment là, quand la petite poupée est transpercée par le couteau, on introduit quelque chose pour le faire ressortir. Le petit Hans refait sa petite perforation, mais cette fois-ci avec un petit canif que l'on a préalablement fait entrer par le petit trou qui est fait pour faire « *Quich...* ».

Le petit Hans a définitivement trouvé le fin mot et le fin bout de la farce. Cette mère avait dans la tête en réserve, un petit couteau pour le lui couper. Et le petit Hans lui a coupé le chemin pour le faire sortir.

## 21 - LEÇON DU 5 JUIN 1957

Reprenons aujourd'hui quelques propos sur le petit Hans, qui est l'objet depuis quelque temps de notre attention.

Je rappelle dans quel esprit se poursuit ce commentaire. Qu'est-ce en somme que le petit Hans ? Ce sont les bavardages d'un enfant de cinq ans, entre le 1er janvier et le 2 mai 1908. Voilà ce que se présente être le petit Hans pour tous les lecteurs non prévenus. S'il est prévenu, il n'a pas de peine à l'être, il sait que ces bavardages ont de l'intérêt.

Pourquoi ont-ils de l'intérêt ? Ils ont de l'intérêt parce qu'il est posé, au moins en principe, qu'il y a un certain rapport entre ces bavardages et quelque chose qui est tout à fait consistant : c'est une phobie avec tous les ennuis qu'elle apporte à la vie du jeune sujet, toutes les inquiétudes qu'elle apporte à son entourage, tout l'intérêt qu'elle provoque chez le Professeur Freud. Il y a un rapport en d'autres termes, entre ces bavardages et cette phobie.

9 avril : les deux culottes  
11 avril : la baignoire et le perçoir  
13 avril : chute d'Anna  
14 avril : la grande boîte  
15 avril : la cigogne  
16 avril : le cheval fouetté  
21 avril : l'embarquement imaginaire avec le père, le grand dialogue  
22 avril : le sacre sur le wagonnet, le canif dans la poupée  
24 avril : l'agneau  
26 avril : Lodi  
30 avril : Ich bin der Vatti  
2 mai : l'installateur

je considère qu'il est de toute importance d'élucider ce rapport, de ne pas chercher ce rapport dans un au-delà du bavardage qui ne nous est nullement présenté dans l'observation. Elle se présente à nous dans notre esprit après coup, avec tout le caractère impérieux du préjugé. Exemple : le point sur lequel je vous ai laissés la dernière fois, à savoir l'histoire de la poupée que le petit Hans transperce avec un canif.

J'ai refait aujourd'hui une chronologie. Je pense que depuis le temps vous avez tous, non seulement lu, mais relu l'observation du petit Hans, et que ces indications doivent être assez vivantes par elles-mêmes.

La dernière fois quand je me suis arrêté aux réactions du petit Hans à l'endroit des deux culottes de la mère, avec tout ce que ceci comporte de problématique d'échanges à ce moment, d'interrogations entre le père et l'enfant, et une sorte de profond malentendu sur lequel se poursuit ce dialogue, j'ai mis, avec Freud d'ailleurs, l'accent sur ce qui lui paraissait en tout cas le résidu le plus essentiel de ce dialogue à propos des deux culottes de la mère. C'est à savoir ce qui alors est bel et bien affirmé par Hans, et qui ne lui est nullement induit ni suggéré par l'interrogatoire, c'est à savoir que les deux culottes n'ont absolument pas le même sens selon qu'elles sont là et que le petit Hans crache et se roule par terre, fait toute une vie, manifeste un dégoût dont lui-même ne donne pas la clef, mais manifeste le désir qu'on le communique au Professeur, ou qu'elles sont sur la mère, auquel cas le petit Hans dit qu'elles ont pour lui littéralement un tout autre sens.

Quand je mets l'accent là-dessus, je puis entendre de la part de certains, je ne sais quel étonnement que j'élude à ce propos la connexion des dites **Hosen**, des culottes de la mère, avec le **Lumpf**. Dans le vocabulaire du petit Hans, le **Lumpf** ce sont les excréments. Ils sont appelés de cette façon atypique, comme il est excessivement fréquent chez les enfants qu'un nom de rencontre, sinon de hasard, soit donné à cette fonction à partir d'une première dénomination liée à une certaine connexion de l'exercice de cette fonction. Nous verrons ce qu'il en est au sujet du **Lumpf**. Comme si en somme à ce moment là je faisais, par je ne sais quel esprit de système, l'élision de ce stade anal qui surgit à point nommé dans notre esprit, exactement comme quand on appuie sur un bouton on provoque telle réaction conditionnée du chien de Pavlov. Du moment que vous entendez parler d'excréments : stade anal ! stade anal ! stade anal ! et parlons de stade anal, parce qu'il faut que les choses se passent normalement.

Je voudrais que vous preniez un peu de recul sur cette observation, et que vous vous aperceviez que s'il y a en tout cas une chose qui n'est vraiment nullement indiquée dans le procès de cette cure – est-ce une cure ? assurément je n'ai pas dit que c'était une cure, j'ai dit que c'était quelque chose qui a une fonction fondamentale dans notre expérience de l'analyse, comme chacune des grandes observations de Freud – rapide, c'est bien un certain rythme ou un certain mécanisme qui puisse s'inscrire dans le registre frustration. Il est précisément pendant tout le temps de la cure, non seulement soumis à aucune frustration, mais comblé. Régression ou agression ? Aggressions sans aucun doute, mais assurément pas liée ni à aucune frustration, ni à aucun moment de régression. S'il y a une régression, ce n'est pas au sens instinctuel, au sens même d'une résurgence de quelque chose qui soit antérieur, s'il y a en effet un phénomène de régression, il est d'un registre qui est de l'ordre de celui qu'à plusieurs reprises je vous ai indiqué comme possible. C'est en effet ce qui se passe quand, de par la nécessité de l'élucidation par le sujet de son problème, il arrive, il exige, il poursuit la réduction de tel ou tel élément de son être au

monde, de ses relations, la réduction par exemple du symbolique à l'imaginaire, voire quelquefois comme il est manifeste dans cette observation, du réel à l'imaginaire.

En d'autres termes, le changement de l'abord des signifiants de l'un des termes en présence, c'est bien en effet ce que vous allez voir se faire quand au cours de cette observation, vous voyez le petit Hans poursuivre - avec ce je ne sais quoi de rigoureux, voire d'impérieux, qui est bien le caractère du processus signifiant de l'inconscient en tant que Freud l'a défini comme inconscient, c'est-à-dire que sans que le sujet puisse aucunement s'en rendre compte, sans littéralement qu'il sache ce qu'il est en train de faire - il suffit qu'il soit simplement aidé, incité au développement de l'incidence signifiante qu'il a lui-même introduite comme nécessaire à sa sustentation psychologique. Arrivant à la développer, il en tire une certaine solution qui n'est pas forcément d'ailleurs une solution normative, ni la solution la meilleure, mais assurément une solution qui dans le cas du petit Hans, a pour effet de la façon la plus évidente de résoudre le symptôme.

Revenons à ce **Lumpf**. Freud le dit à un moment à propos en effet de ces signes de dégoût manifestés à propos des culottes de la mère, et un peu avant, le père a posé quelques questions dans ce sens, que le petit Hans sûrement a montré que la question des excréments n'était pas pour lui sans signification, ni sans intérêt. Freud parle à propos des culottes, d'un rapport avec le **Lumpf** ; mais bien entendu ceci se renverse : inversement nous pouvons dire que le **Lumpf** nous apparaît amené à propos des culottes, et qu'est-ce cela veut dire ? Ce n'est pas simplement, ce qui est un fait, que c'est autour d'une manifestation nette d'une réaction de dégoût que manifeste le petit Hans autour des culottes de la mère, qu'il est amené à parler des fonctions excrémentielles dont il s'agit. Freud lui-même le souligne au moment où il parle du **Lumpf** : en quoi en d'autres termes, les excréments et ce qui est de l'anal dans l'occasion, interviennent-ils dans l'observation du petit Hans ? En quoi ? En ceci qui nous est immédiatement dit, que le petit Hans a pris au **Lumpf** un intérêt qui peut-être bien, n'est pas sans rapport avec ces arrières plans, sans connexion avec la propre fonction excrémentielle.

Mais assurément de quoi s'agit-il à ce moment là ? C'est de la participation pleinement admise par la mère, aux fonctions excrémentielles de la mère, pour autant que le petit Hans est pendu après la mère à chaque fois qu'elle se culotte et se déculotte. Il la tanne, et la mère s'en excuse : « *Je ne peux pas faire autrement que de l'emmener avec moi au cabinet* ». Car le père à ce moment là - qui d'ailleurs n'en ignore pas grand chose - refait sa petite enquête.

C'est donc bien autour de ce jeu entre le petit Hans et sa mère, voir et ne pas voir, et non seulement voir et ne pas voir, mais voir ce qui ne peut pas être vu, parce que cela n'existe pas et que le petit Hans le sait très bien, et que pour voir ce qui ne peut pas être vu, il faut le voir derrière un voile, c'est-à-dire maintenir un voile devant l'inexistence de ce qui est à voir. C'est tout autour précisément du thème du voile, du thème de la culotte, du thème

du vêtement pour autant que derrière ce vêtement se dissimule le fantasme essentiel aux relations entre la mère et l'enfant, qu'est le fantasme de la mère phallique. C'est autour de ce thème que le **Lumpf** est introduit, et par conséquent si je le laisse à son plan, c'est-à-dire à son second plan, ce n'est pas par esprit systématique, c'est parce que dans l'observation il ne nous est amené que dans cette connexion.

Autrement dit, il ne suffit pas dans une analyse de trouver un air connu, pour se trouver du même coup enchanté d'être en pays de connaissance, et se contenter de dire nous sommes là en train de retrouver la ritournelle, à savoir le complexe anal. Il s'agit de savoir à tel moment de l'analyse quelle est la fonction précise de ce thème qui est toujours pour nous important - non pas simplement à cause de cette signification d'ailleurs purement implicite, en elle-même vague et uniquement liée à des idées de génétisme qui peuvent être à tout instant remises en cause dans ce cas concret au niveau de chaque moment d'une observation - mais pour connaître sa connexion par rapport au système complet du signifiant en tant qu'il est en évolution, autant pendant le symptôme dans l'évolution de la maladie, que dans le processus de la cure.

Si le **Lumpf** à l'intérieur de ce système est quelque chose qui a un sens supplémentaire, c'est aussi bien assurément par ce par quoi il est strictement homologue de la fonction des culottes dans l'occasion, c'est-à-dire de voile. Le **Lumpf** comme les culottes est quelque chose qui peut tomber : le voile tombe, et c'est bien dans la mesure où le voile est tombé, que pour le petit Hans il y a un problème, et si je puis dire, ce voile, il en relève le pan, puisque je vous ai dit que c'est justement dans la mesure de cette expérience du 9 avril, de la longue explication sur les culottes, que nous verrons apparaître ensuite le fantasme de la baignoire – c'est-à-dire l'introduction de quelque chose qui a le plus étroit rapport avec cette chute, à savoir l'introduction par la combinaison de cette chute, de ce chu, avec l'autre terme en présence duquel il est affronté dans la phobie, à savoir la morsure – et que nous allons avoir l'introduction du thème de l'amovibilité, du dévissage, qui va se poursuivre comme un élément de réduction essentiel de la situation dans la succession des fantasmes.

Il faut donc bel et bien voir et concevoir cette succession des fantasmes du petit Hans, comme étant ce que je vous ai dit, à savoir un mythe en développement, quelque chose qui est un discours. D'ailleurs ce n'est absolument pas autre chose dans l'observation. Il ne s'agit pas d'autre chose dans l'observation que d'une série de réinventions de ce mythe à l'aide d'éléments imaginaires, et il s'agit de comprendre en quoi ce progrès tournant, ces successives transformations du mythe ont une fonction, sont quelque chose qui à un niveau profond qui est justement celui que nous pouvons comprendre, représente pour Hans la solution du problème, qui est le problème littéralement de sa propre position dans l'existence, pour autant qu'elle doit se situer par rapport à une certaine vérité, par rapport à un certain nombre de repères de vérité dans laquelle il a à prendre sa propre place.

S'il fallait quelques preuves supplémentaires de ce que je vous dis - et j'insiste un peu dans toute la mesure où on m'a fait cette objection, puisque je la rencontre, je veux la poursuivre jusqu'à son dernier terme, et vous

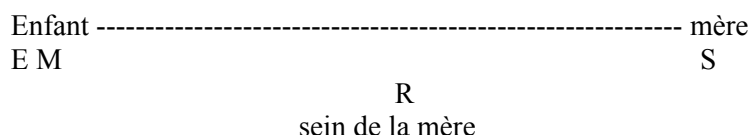


prier de vous reporter au texte pour savoir ce qu'en fin de compte le **Lumpf** - j'ajouterais que le petit Hans à un moment déterminé, quand on revient de chez la grand-mère le dimanche soir, marque son dégoût dans le wagon, pour les coussins noirs du compartiment parce que c'est du **Lumpf**. Et dans l'explication qui suit avec le père, je crois deux jours après, qu'est-ce qui vient en comparaison du noir, du **Lumpf** ? Ce sont une chemise, une chemisette noire et des bas noirs. Le rapport étroit du thème du **Lumpf** avec les vêtements de la mère, c'est-à-dire toujours avec le thème du voile, est accusé dans l'observation même par le petit Hans lui-même.

D'ailleurs qu'est-ce donc que le **Lumpf**, et d'où sort-il ? Pourquoi le petit Hans a-t-il appelé les excréments un **Lumpf** ? On nous le dit également dans l'observation : c'est par comparaison avec des bas noirs. Dans toute la mesure du segment d'observation dont nous poursuivons l'examen dans la psychanalyse de Freud, il est bien clair que le **Lumpf**, c'est-à-dire l'excrément, intervient là dans un certain rapport, dans une certaine fonction de l'articulation signifiante. Ce qu'il est beaucoup plus essentiel, beaucoup plus important, ce qui est à vrai dire la seule chose importante à nous de voir, c'est sa relation avec ce thème du vêtement, avec ce thème du voile, avec ce thème de ce derrière quoi est cachée l'absence de pénis niée de la mère, que c'est cela qui en est la signification essentielle, et que nous ne modifions aucunement la direction de l'observation elle-même par aucune espèce d'esprit de parti-pris, quand nous prenons cet axe, ce centre pour comprendre quel est le progrès de ces transformations mythiques à travers lesquelles s'accomplit la réduction de la phobie dans l'analyse.

Nous en étions arrivés au 11 Avril, avec le fantasme de la baignoire dont je vous ai dit que la baignoire représentait quelque chose qui commence à être la mobilisation de la situation. En d'autres termes, ce à quoi Hans, pour des raisons x, se sent lié, avec pour lui production maxima d'angoisse, à savoir cette réalité étouffante, unique de la mère qui à partir du moment où il se sent absolument à la fois livré à elle, et annulé par elle, et menacé par elle, est quelque chose qui représente la situation de danger, de danger d'ailleurs absolument innommable, en soi d'angoisse à proprement parler, pour le petit Hans. Il s'agit de voir comment l'enfant va pouvoir sortir de cette situation.

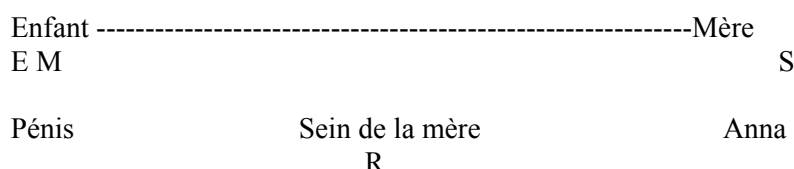
Je vous rappelle quel est le schéma fondamental de la situation de l'enfant vis-à-vis de la mère, de l'enfant en passe de perdre l'amour de la mère. Il se situe comme ceci



Mère symbolique, mère en tant qu'elle est le premier élément de la réalité qui est symbolisée par l'enfant, en tant qu'elle peut-être essentiellement absente ou présente. Et tout le rapport de l'enfant avec la mère est lié à ceci que dans le refus d'amour, la compensation est trouvée dans l'écrasement de la satisfaction réelle ce qui ne veut pas dire qu'à ce moment là il ne se produise pas une inversion, c'est-à-dire que justement dans la mesure où le sein devient une compensation, c'est lui qui devient le don symbolique et qu'à ce moment là la mère devient un élément réel, c'est-à-dire un élément tout-puissant qui refuse son amour.

Le progrès de la situation avec la mère est dans ceci, c'est que l'enfant a à découvrir ce qui au-delà de la mère, est aimé par la mère. Ce n'est pas lui l'enfant, mais le I, l'élément imaginaire, c'est-à-dire le désir du phallus de la mère. En fin de compte, ce que l'enfant a à faire à ce niveau là - ce qui ne veut pas dire qu'il le fasse - c'est précisément d'arriver à formuler ceci : **I S(i)**. Ce qui nous est montré dans le jeu, dans l'alternative du comportement de l'enfant encore infans, qui accompagne son jeu d'occultation de la part symbolique.

Ceci est venu se compliquer pour le petit Hans, à un moment donné de l'introduction de deux éléments qui sont deux éléments réels, à savoir Anna, c'est-à-dire un enfant réel qui vient compliquer la situation de ses rapports avec l'au-delà de la mère, et puis ici quelque chose qui lui appartient bien, et dont il ne sait littéralement plus quoi faire, un pénis réel qui commence à remuer, qui a reçu un mauvais accueil de la personne sur qui il fonctionne.



Le petit Hans vient dire : « *Tu ne trouves pas qu'il est mignon ?* ». La tante l'a dit l'autre jour : « *On n'en fait pas de plus beau* ». Ceci a été fort mal accueilli par la mère, et la question devient très compliquée à partir de ce moment là, parce que pour sonder cette complication, vous n'avez qu'à prendre les deux pôles de la phobie, à savoir les deux éléments par lesquels le cheval est redoutable - je vous l'ai expliqué - le cheval mord et le cheval tombe.

Le cheval mord, c'est-à-dire puisque je ne peux plus satisfaire en rien la mère, elle va se satisfaire comme moi je me satisfais quand elle ne me satisfait en rien, c'est-à-dire me mordre comme moi je la mord, puisque c'est mon dernier recours quand je ne suis pas sûr de l'amour de la mère. Le cheval tombe très exactement également comme moi, petit Hans pour l'instant je suis laissé tombé, pour autant qu'on n'en a plus que pour Anna.

Mais d'autre part il est tout à fait clair que d'une certaine façon il faut que le petit Hans soit mangé et mordu. Il le faut parce que c'est cela en fin de compte qui correspond à une revalorisation de ce pénis qui a été tenu pour rien, rejeté par la mère dans toute la mesure où il faut qu'il devienne quelque chose, et c'est précisément ce à quoi le petit Hans aspire. Sa morsure, sa prise par la mère est quelque chose qui est autant désiré que craint. De même pour ce qui est du *tomber*, c'est aussi ce quelque chose qui peut être désiré par le petit Hans, que le cheval tombe. Il y a plus d'un élément de la situation que le petit Hans désire voir tomber, et le premier est celui qui, dès que nous aurons introduit dans l'observation la catégorie du chu, se présentera, c'est à savoir la petite Anna quand il souhaite qu'elle tombe, qu'elle tombe par la fenêtre, qu'elle tombe s'il est possible, à travers les barreaux un peu trop large du balcon sécessionniste - car nous sommes chez des gens à l'avant-garde du progrès - et auquel il a fallu ajouter un hideux grillage pour éviter que le petit Hans ne pousse un peu trop vite la jeune Anna à travers l'espace.

Donc, la fonction de la morsure comme la fonction de la chute, sont données dans les structures mêmes apparentes de la phobie. Elles sont un élément essentiel, elles sont comme vous le voyez un élément signifiant à deux faces. C'est cela le véritable sens du terme ambivalence, c'est-à-dire que cette chute n'est pas simplement crainte et redoutée, pas plus que la morsure, par le petit Hans. Elles sont un élément qui peut intervenir dans un sens également opposé : là, la morsure aussi par un certain côté est désirée, puisqu'elle va jouer un rôle essentiel dans la solution de la situation, de même que la chute est également désirée, et si la fille même ne doit pas tomber, il y a une chose certaine, c'est que la mère tout au long de l'observation, va aussi décrire une courbe de chute à partir d'un certain moment, qui est juste celui conditionné par l'apparition de cette fonction curieuse, de cette fonction instrumentale du dévissage qui apparaît pour la première fois, d'abord d'une façon énigmatique dans le fantasme de la baignoire. A savoir qu'en somme puisque comme je vous l'ai dit la dernière fois, ce qui est en cause c'est l'angoisse concernant, non pas simplement la mère en réalité, mais vraiment tout l'ensemble, tout le milieu, tout ce qui a constitué jusque là la réalité du petit Hans, les repères fixes de sa réalité, ce que j'ai appelé la dernière fois la baraque, avec le premier fantasme de l'arrivée du plombier et du dévissage de la baignoire, on commence à démonter en détail la baraque.

Là nous avons également des connexions qui font que ceci n'a pas du tout une connexion abstraite, mais quelque chose de parfaitement contenu dans l'expérience. N'oublions pas que dans l'observation, nous avons ceci de dévoilé que des baignoires, on en a déjà dévissé devant le petit Hans, puisque quand on allait à Gmünden en vacances, on emportait une baignoire dans une caisse, que d'autre part nous avons la notion dont nous regrettons dans l'observation de ne pas trouver une date précise, de déménagements antérieurs qui doivent se situer à peu près dans l'espace de temps qui équivaut à ce qu'on appelle l'anamnèse de l'observation, c'est-à-dire les deux années avant la maladie sur lesquelles nous avons un certain nombre de notes parentales.

Le déménagement comme le transport de la baignoire à Gmünden, c'est quelque chose qui pour le petit Hans, a déjà donné le matériel signifiant de ce que cela signifie démonter toute la baraque. Déjà il sait que cela peut arriver mais sans aucun doute cela a déjà été pour lui une expérience plus ou moins intégrée dans sa manipulation proprement signifiante.

Nous nous trouvons là dans le fantasme qui l'amène de la baignoire dévissée comme un premier pas dans la perception de ce qui se présente d'abord avec ce caractère opaque, purement et simplement signalétique d'inhibition, d'arrêt, de frontière, de limite au-delà de laquelle on ne peut pas passer, qu'est la phobie. Cela ne peut être mobilisé que dans la phobie elle-même où il y a des éléments qui peuvent être combinés autrement.

Autrement dit, cette morsure du cheval avec ses dents de devant, cette pince dont je vous ai expliqué la dernière fois la signification plurale, à savoir que c'est précisément dans beaucoup de langues - dans la langue allemande comme dans la langue française, et comme dans bien d'autres, notamment dans la langue grecque - l'appareil à mordre du cheval, et aussi quelque chose qui veut dire pince ou tenailles, nous fait apparaître pour la première fois le personnage qui, avec des pinces et des tenailles, commence à entrer en jeu et à introduire un élément d'évolution, je vous le répète, d'évolution purement signifiante.

Vous n'allez pas me dire qu'il y a des traces déjà instinctuelles dans l'enfant, pour nous expliquer que la baignoire ait été dévissée, que c'est à la fois la même chose et que c'est même par certains côtés l'opposé. En d'autres termes, que c'est autre chose, ailleurs que dans le signifiant lui-même, c'est-à-dire que dans le monde humain du symbole qui comprend bien entendu l'outil et l'instrument, que va se situer le développement de l'évolution mythique dans lequel le petit Hans s'engage par cette espèce de collaboration obscure et tâtonnante qui s'établit entre lui et les deux personnages qui se sont penchés sur son cas pour le psychanalyser.

Je m'arrête un instant sur ceci, c'est qu'il n'y a pas simplement dans le fantasme de la baignoire, que la baignoire ni que le dévissage, il y a aussi à ce moment là le "**Böhrer**", le perçoir. Là, comme toujours, il y a une perception très vive, liée à la fraîcheur de la découverte, qui fait que les témoins qui en sont à la barrière explorative de l'analyse, ne font aucun doute sur ce qu'est ce perçoir : c'est le pénis maternel, disent-ils, et ce pénis - là aussi apparaît un certain flottement dans le texte - vise-t-il le petit Hans, vise-t-il la mère ? Je dirais que cette ambiguïté est tout à fait valable, et qu'elle est d'autant plus valable que nous comprenons mieux de quoi il s'agit.

Une fois de plus, voyez-y la preuve de ce que je vous dis, qu'il ne suffit pas d'avoir dans la tête le fichier plus ou moins complet des situations classiques dans l'analyse, à savoir qu'il y a un complexe d'œdipe inversé, que dans une perception du coït des parents, un enfant peut s'identifier à la partie féminine. Que nous trouvions là donc dans une identification du petit Hans à sa mère, c'est vrai, pourquoi pas ? Mais à une seule condition, c'est que nous comprenions en quoi c'est vrai, car dire simplement cela, non seulement n'a à proprement parler aucun intérêt, mais ne colle à aucun degré avec quoique ce soit qui

représente les tenants et les aboutissants qui s'accordent avec cette apparition dans le fantasme de ceci : l'enfant se concevant, s'imaginant et articulant lui-même que quelque chose est venu lui faire un grand trou dans le ventre.

Cela ne peut littéralement prendre son sens que dans le contexte, dans l'évolution signifiante de ce dont il s'agit. Disons qu'à ce moment là, le petit Hans explique à son père : « *Fous lui ça une bonne fois là où il faut* », et c'est bien tout ce qui est en question dans la relation du petit Hans avec son père. Tout au long nous avons la notion, et de cette carence, et de l'effort que fait le petit Hans pour restituer, je ne dirais pas une situation normale, car il ne saurait en être question à partir du moment où le père est en train de jouer le rôle qu'il joue avec lui, c'est-à-dire à le supplier de bien croire que lui, papa, n'est pas méchant, mais une situation structurée. Et dans cette situation structurée, il y a de fortes raisons pour qu'en même temps que le petit Hans aborde le déboulonnage de la mère, il provoque corrélativement et d'une façon impérieuse, l'entrée en fonction de ce père à l'endroit de la mère.

Je vous le répète : il y a mille façons, mille angles sous lesquels peuvent intervenir au cours d'une analyse ces fantasmes de passivité du petit garçon, pour prendre le petit garçon dans une relation fantasmatique avec le père, où il s'identifie avec la mère. Pour ne pas aller plus loin que ma propre expérience analytique, il n'y a pas tellement longtemps un homme qui n'était pas plus homosexuel que le petit Hans à mon avis n'a jamais pu le devenir, a quand même à un moment donné de son analyse, articulé ceci, que sans aucun doute il s'était fantasmé dans son enfance dans la position maternelle, précisément pour, si je puis dire, s'offrir comme victime à sa place. Toute la situation d'enfance ayant été vécue par lui comme une sorte d'importunité de l'insistance sexuelle du père, personnage fort exubérant, voire exigeant dans ses besoins à l'endroit d'une mère qui les repoussait de toutes ses forces, et dont l'enfant avait la perception que dans cette occasion justifiée ou non, elle vivait la situation comme une victime.

Dans la mesure où ceci s'est intégré au développement de la symptomatologie du sujet, car ce sujet est un névrosé, nous ne pouvons aucunement nous arrêter à la position simplement féminisée, voire homosexuelle que représente ce que fonctionnellement à un moment donné de l'analyse, représente l'issue de ce fantasme, sans son contexte qui lui donne là un sens tout à fait différent et tout à fait opposé de ce qui se passe dans l'observation du petit Hans.

Le petit Hans dit à son père : « *Baise là un peu plus* », et l'autre lui dit « *Baise là un peu moins* ». Ce n'est pas pareil, évidemment pour les deux il faut se servir du terme « *Baise là* », et même « *Baise-moi à sa place s'il le faut* ».

C'est dans la mesure de la connexion signifiante du terme, que nous pouvons apprécier ce dont il s'agit. En effet dans la situation qui est ainsi créée et qui en apparence est sans issue, puisque aussi bien n'y intervient pas le père, vous me direz pourtant : le père existe, le père est là. Quelle est la fonction du père dans le complexe d'œdipe ? C'est bien évidemment à un point quelconque ou

sous la forme quelconque où doit se présenter l'impasse de la situation de l'enfant avec la mère, qu'il faut introduire un autre élément.

Je vous souligne que nous allons - parce qu'il faut répéter les choses, et que si on ne les répète pas on les perd - une fois de plus les réarticuler, et bien entendu ce ne sera pas une réarticulation, parce que par définition si le complexe d'œdipe est fondamental, il doit être expliqué de mille façons différentes. Néanmoins il y a quand même des éléments structuraux que nous pouvons toujours retrouver et qui sont les mêmes, au moins quant à leur disposition et quant à leur nombre.

Le fait que le père arrive sur un certain plan en tiers - si nous le prenons sur un autre plan en quart, parce qu'il y a déjà trois éléments à cause de ce phallus inexistant - dans la situation entre l'enfant et la mère, voilà quelque chose qui, si vous me pardonnez cette expression que je n'aime pas beaucoup - mais je suis forcé de la prendre pour aller vite - qui est l'en-soi de la situation. Je veux dire que pour l'instant, je considère le père en tant qu'il doit être là, dans la situation avec les autres, indépendamment de ce qui va se passer pour un « *pour soi* » du sujet. Et je n'aime pas beaucoup cette expression parce que vous pouvez prendre ce « *pour soi* » pour quelque chose qui est donné dans la conscience du sujet, or ce « *pour soi* » est pour la plus grande part dans l'inconscient du sujet, à savoir les effets du complexe d'œdipe. Mais c'est pour marquer la différence que je note dans le fait que le père doit être là, et en-soi quel doit être son rôle.

Je ne peux tout de même pas refaire à cette occasion toute la théorie du complexe d'œdipe, néanmoins le père est celui qui possède la mère, qui la possède en père, avec son vrai pénis qui est un pénis suffisant, à la différence de l'enfant qui lui, est en proie à ce problème d'un instrument à la fois mal assimilé et insuffisant, sinon repoussé et dédaigné.

Ce que nous apprend la théorie analytique sur le complexe d'œdipe, ce qui rend le complexe d'œdipe en quelque sorte nécessaire - entendez par nécessaire, quelque chose qui n'est pas d'une nécessité biologique ni d'une nécessité interne, mais d'une nécessité en tout cas empirique, parce que c'est dans l'expérience qu'on l'a découvert - et si ça veut dire quelque chose que le complexe d'œdipe existe, c'est que la montée naturelle de l'apparition de la puissance sexuelle chez le jeune garçon, ne se fait pas toute seule, ni en un temps, ni en deux temps - car après tout elle pourrait aussi se faire en deux temps, comme elle se fait effectivement, si nous considérons purement et simplement le plan physiologique. Mais la seule considération de cette montée naturelle ne suffit à aucun degré à rendre compte de ce qui se passe.

Il est un fait, c'est que pour que la situation se développe dans les conditions normales - je veux dire dans celles qui permettent au sujet humain de conserver d'une façon suffisante sa présence, non seulement dans le monde réel, mais dans le monde symbolique, c'est-à-dire qu'il se tolère dans le monde réel tel qu'il est organisé avec sa trame de symbolique - il faut qu'il y ait non pas simplement cette sorte de perception de ce que je vous ai appelé la dernière fois le

mouvement, avec son accélération, avec ce quelque chose qui emporte le sujet et le transporte, il faut qu'il y ait autre chose, quelque chose qui est arrêté d'une part, fixation de deux termes : le vrai pénis, le pénis réel, le pénis valable, le pénis du père, le pénis qui fonctionne, et le pénis de l'enfant qui se situe comparativement dans une *Vergleichung* avec ce pénis du père, et qui va en quelque sorte en rejoindre la fonction, la réalité, la dignité, l'intégration en tant que pénis, pour autant qu'il y aura passage par cette annulation qui s'appelle le complexe de castration.

En d'autres termes, c'est pour autant que son propre pénis est momentanément dans un moment qui est un moment dialectique, annihilé, que l'enfant est promis plus tard à accéder à une fonction paternelle pleine, c'est-à-dire à être quelqu'un qui se sente légitimement en possession de sa virilité. Et il apparaît que ce légitimement est essentiel au fonctionnement heureux chez le sujet humain de la fonction sexuelle. Sans cela, tout ce que nous disons de déterminisme, d'éjaculation précoce et des différents troubles de la fonction sexuelle, n'a littéralement aucune espèce de sens, si ça n'a pas son sens dans ces registres là.

Il importe de concevoir ceci - ceci n'est que la re-situation générale du problème - que l'expérience nous dit, et ce qui n'était pas prévisible d'ailleurs. Déjà ce que je viens de vous donner précédemment, le schéma de la situation, n'est pas obligatoirement prévisible en soi-même, la preuve c'est que l'expérience analytique qui l'a découvert, ce complexe d'œdipe, en tant qu'il est intégration à la fonction virile, nous permet de pousser plus loin les choses et de dire que si le père symbolique, à savoir le nom du père est essentiel à la structuration du monde symbolique, à cette sortie de sevrage plus essentiel que le sevrage primitif par quoi l'enfant sort du pur et simple couplage avec la toute puissance maternelle, si le père symbolique est l'élément médiateur essentiel du monde symbolique, si le nom du père est si essentiel à toute articulation de langage humain, c'est ce qui est à proprement parler la raison pour laquelle l'Ecclésiaste dit :

« L'insensé a dit dans son cœur : il n'y a pas de Dieu ».

C'est précisément parce qu'il le dit dans son cœur, et que d'autre part il est à proprement parler insensé de dire dans son cœur qu'il n'y a pas de Dieu, tout simplement parce qu'il est insensé de dire une chose qui est contradictoire avec l'articulation même du langage. Et vous savez très bien que ce n'est pas une profession de déisme que je suis là en train de faire.

Il y a le père symbolique. L'expérience nous apprend que pour ce qui se rapporte à l'incidence propre de l'entrée du père dans cette assumption de la fonction sexuelle virile, c'est le père réel qui joue là un rôle de présence essentiel. A savoir que c'est dans la mesure où le père réel joue vraiment le jeu, sa fonction de père castrateur, sa fonction de père si je puis dire, sous sa forme concrète, empirique, et disons même jusqu'à un certain point, j'allais presque dire dégénérée - le personnage du père primordial sous sa forme tyrannique et plus ou

moins horifiante sous laquelle le mythe freudien nous l'a présenté - dans la mesure en d'autres termes, où le père tel qu'il existe remplit sa fonction imaginaire dans ce qu'elle a, elle, d'empiriquement intolérable, si vous voulez de révoltant, dans le fait d'une façon quelconque qu'il fait sentir son incidence comme castratrice et uniquement sous cet angle, que le complexe de castration est vécu.

Ce que nous avons là est d'ailleurs merveilleusement illustré dans le cas du petit Hans : il y a un père symbolique, et le petit Hans qui n'est pas un insensé y croit tout de suite à ce père symbolique : Freud est le bon Dieu. Imaginez bien que c'est l'un des éléments plus essentiels de l'instauration de l'équilibre pour le petit Hans. Naturellement, c'est le bon Dieu. Il y croit tout de suite, et il y croit comme nous y croyons tous au bon Dieu : il y croit sans y croire, il y croit parce que c'est un élément essentiel de toute espèce d'articulation de la vérité que cette référence à une sorte de témoin suprême qui est en fin de compte cela. Il y a quelqu'un qui sait tout, il l'a trouvé : c'est le professeur Freud.

Quelle chance ! Il a le bon Dieu sur la terre. Nous n'en avons pas tous autant. En tout cas cela lui rend bien service, mais ne supplée aucunement à la carence du père imaginaire, du père vraiment castrateur. Et tout le problème est là : il s'agit que le petit Hans trouve une suppléance à ce père qui s'obstine à ne pas l'être. C'est là le castrer.

C'est là la clef de l'observation. Il s'agit de savoir comment le petit Hans va pouvoir supporter son pénis réel, justement dans la mesure où il n'est pas menacé. C'est là le fondement de l'angoisse. Ce qu'il y a d'intolérable dans sa situation, c'est cela, c'est cette carence du côté du castrateur. Et en fait à travers toute l'observation, vous ne voyez nulle part apparaître quoique ce soit qui représente la structuration, la réalisation, le vécu même, fantasmatique de quelque chose qui s'appelle une castration. Il y a une blessure impérieusement appelée par le petit Hans, et à propos de cela tout lui est bon.

Bien contrairement à ce que dit là Freud, il n'y a rien dans cette expérience du petit Hans se blessant au pied contre une pierre, qui ait en soi appelé la connexion, et le vœu que le père subisse cette blessure, cette espèce de circoncision mythique comme elle apparaîtra ensuite au niveau du grand dialogue le 21 avril, quand il dira à son père : « *Il faut que tu arrives là comme un nu* ». Et tout le monde est tellement stupéfait qu'on se demande ce que cet enfant peut vouloir dire, car on se dit que cet enfant commence à parler biblique, même dans l'observation on met une parenthèse : cela veut dire qu'il vient avec les pieds nus.

Et pourtant le petit Hans, c'est lui qui est dans le vrai. Il s'agit de savoir si le père va en effet faire ses preuves, c'est-à-dire va s'affronter en homme avec sa redoutable mère, et si lui-même, le père, oui ou non a passé par l'initiation essentielle, par la blessure, par le heurt contre la pierre. C'est vous dire à quel point le thème sous sa forme la plus fondamentale, la plus mythique, est quelque chose à quoi le petit Hans aspire littéralement de tout son être.



Malheureusement il n'en est rien. Il ne suffit pas que le petit Hans ait dit cela dans le dialogue avec son père. Le petit Hans a montré à ce moment là qu'il brûlait par rapport à ce qui est par lui impérieusement désiré, à savoir la jalousie du dieu jaloux, car c'est le terme employé dans la Bible, à savoir un père qui lui en veut, mais qui le châtre. Mais il ne l'a pas, et c'est tout autrement que la situation tourne. Je vous dirai tout à l'heure comment nous pouvons le concevoir.

Remarquez que s'il n'y a pas de castrateur, puisque nous sommes du côté du père, nous avons par contre un certain nombre de personnages qui sont venus à la place du castrateur : nous avons le plombier qui a commencé à dévisser la baignoire, et puis le perceur. Nous en verrons d'ailleurs tout à l'heure un autre qui n'est pas à proprement parler impliqué dans la fonction désirée du père. Il y a en tout cas bel et bien ce que le petit Hans lui-même appelle l'installateur du dernier fantasme, du fantasme du 2 mai qui vient clore la situation. L'installateur, c'est-à-dire que le Dieu ne fait pas très bien toutes ses fonctions, alors on fait sortir le deus ex machina. C'est cela par rapport au complexe de castration, à ce castrateur exigé par la situation. L'installateur c'est vraiment le deus ex machina, à savoir que le petit Hans lui fait remplir ce qu'il peut lui faire remplir, une partie des fonctions qu'il est là pour remplir.

Je vous fait remarquer que tout se réduit à ceci. Il faut savoir lire le texte, ça ne peut pas être plus frappant que cela ne l'est dans ce dernier fantasme, le fantasme qui littéralement clôturait la cure et l'observation, à savoir que ce qui vient changer l'installateur, c'est quelque chose qui est le derrière du petit Hans, l'assiette du petit Hans. On a commencé à démonter toute la baraque, ça ne suffit pas, il faut changer quelque chose dans le petit Hans, et sans aucun doute nous retrouvons là le schéma de symbolisation fondamentale du complexe de castration.

Mais on voit dans l'observation même à quel point Freud lui-même se laisse emporter par le schéma : il n'y a pas trace dans le fantasme du petit Hans, d'un remplacement de ce qu'il a devant. Si le schéma du complexe de castration est celui que je vous ai donné, et c'est très précisément Freud qui le dit et qui l'admet - Freud fantasme : il dit : « *Evidemment on t'a donné aussi un autre pénis* » - malheureusement il n'y a rien - de pareil dans le fantasme du petit Hans. On lui a dévissé le derrière et on lui en a donné un autre, et on lui a dit : retourne-toi de l'autre côté, puis ça s'arrête là. Il faut prendre le texte tel qu'il est, et il est clair que c'est en ceci que réside la spécificité de l'observation du petit Hans, et aussi le quelque chose qui doit nous permettre de comprendre tout l'ensemble.

Si en effet après être allé si près, ça n'a pas été plus loin, c'est que ça ne pouvait pas aller plus loin, parce que si ça avait été plus loin il n'y aurait pas eu de phobie, mais un complexe d'œdipe et de castration normal, et il n'y aurait pas eu besoin de toute cette complication, ni de la phobie, ni du symptôme, ni de l'analyse, pour arriver à un point qui n'est pas forcément le point stipulé, le point typique.

Reprenons alors les choses au point où nous avons laissé notre petit Hans, parce que ceci est à peu près pour nous situer la fonction du père dans l'occasion, ou plus exactement ce en quoi il est à la fois incontestablement là, agissant, utile dans l'analyse, mais en même temps, du fait qu'il est là dans l'analyse, dans des fonctions manifestement incompatibles - prédéterminées par la situation d'ensemble - à jouer sa fonction efficace de père castrateur.

Vous observerez qu'en somme s'il y a castration, dans la mesure où le complexe d'œdipe est castration, que la castration, ça n'est pas pour rien qu'on s'est aperçu d'une façon ténébreuse, mais qu'on s'est aperçu qu'elle avait tout autant de rapport avec la mère qu'avec le père.

La castration maternelle, nous le voyons dans la description de la situation primitive en tant qu'elle implique pour l'enfant la possibilité de la dévoration et de la morsure. Par rapport à cette antériorité de la castration maternelle, la castration paternelle en est un substitut qui n'est pas moins terrible peut-être, mais qui est certainement plus favorable parce que lui est susceptible de développement, au lieu que dans l'autre cas pour ce qui est de l'engloutissement et de la dévoration par la mère, c'est sans issue de développement.

C'est très précisément entre ces deux termes, un terme où il y a un développement dialectique possible, à savoir une rivalité avec le père, un meurtre du père possible, une éviration du père possible, que le complexe de castration est fécond dans l'œdipe, au lieu qu'il ne l'est pas du côté de la mère, pour une simple raison : c'est qu'il est tout à fait impossible d'éviter la mère parce qu'elle n'a rien que l'on puisse lui éviter.

Voilà donc Hans au carrefour, et nous voyons déjà se dessiner le mode de suppléance par où quelque chose va pouvoir être dépassé de la situation primitive de pure menace de dévoration totale par la mère. Déjà quelque chose s'en dessine dans le fantasme que j'appelle celui de la baignoire et du perçoir. Comme tous les fantasmes du petit Hans, c'est un commencement d'articulation de la situation : il y a retour si on peut dire, à l'envoyeur - à l'endroit de la mère - de la menace. C'est la mère qui est déboulonnée, c'est le père qui est appelé à jouer son rôle de perceur.

Là aussi je vous fais remarquer que je ne fais rien d'autre que de prendre littéralement ce que Freud nous apporte. Il est tellement saisi par ce rôle de perceur qu'il nous fait la remarque sans la résoudre lui-même, et pour une bonne raison, c'est qu'il faudrait voir quand même avec la philologie, l'ethnographie, les mythes, etc. ... quel rapport il peut y avoir entre **Böhrer et geboren**. **Geboren** veut dire en allemand naître ou être né, et **Böhrer** veut dire perçoir. Il n'y a pas de rapport entre ces deux racines.

Résumons. C'est toute la différence du **ferio** en latin, et du **fero**, de frapper ou de porter. Ce n'est pas la même racine, et quand on poursuit dans les différentes langues ces deux racines, elles restent parfaitement distinctes. Enfin il y a le **ferare**, percer, qui n'est évidemment pas la même chose que le **fero**, porter, et c'est toujours à ce terme porter que se rapporte **le geboren**. On le

retrouve aussi loin qu'on poursuive la distinction essentielle des deux racines, mais l'important c'est précisément que Freud s'y arrête, et s'arrête là à quelque chose qui est littéralement une rencontre de signifiant avec la problématique purement signifiante que cela propose, car en fin de compte le perceur évoque à ce propos Prométhée qui est un perceur. Le perceur est **le geboren**, c'est-à-dire le terme du portage fondamental de la mise au jour de l'enfant. Il reste deux éléments distincts, voire opposés.

Ceci est une parenthèse incidente pour vous montrer l'importance qui lui-même, Freud apporte au terme signifiant.

Quelle va être la ligne dans laquelle va se développer la suite de la solution de la suppléance apportée par le petit Hans, au point où il est en quelque sorte impuissant à faire mûrir. Permettez-moi cette expression, il ne s'agit pas là de maturation instinctuelle à pousser dans une direction qui ne soit pas d'impasse, le développement dialectique de la situation. Il faut bien croire qu'il y a quelque chose, puisque qu'il va un développement. Du moins il s'agit de le comprendre, et de le comprendre dans son ensemble. Je ne pourrai donc aujourd'hui que vous l'indiquer.

Le biais, c'est celui par lequel passe tout le développement à partir du point où nous sommes arrivés, aux environs de la mi-avril, c'est-à-dire de l'introduction d'Anna comme un élément dont la chute est possible et désirée, de même que la morsure maternelle, est prise comme élément instrumental, comme substitut de l'intervention castratrice, qui d'ailleurs est dérivée dans sa direction, qui ne porte pas sur le pénis, qui porte sur autre chose, ce quelque chose qui dans le dernier fantasme, aboutit à un changement. Il faut croire que ce changement a déjà un certain degré de suffisance en lui-même, en tout cas de suffisance pour la réduction de la phobie. Hans à la fin est changé, c'est ce qui est obtenu, et nous en verrons la prochaine fois toutes les conséquences qui sont absolument capitales pour le développement de Hans et qui sont fascinantes.

Anna entre, c'est-à-dire l'autre terme inassimilable de la situation. Tout le procès des fantasmes de Hans va consister par étapes, étapes que nous nous efforcerons de décrire une par une, pour restituer cet élément intolérable du réel, au registre imaginaire dans lequel il peut être réintégré.

Lisez ou relisez avec cette clef l'observation, voyez comment Anna est réintroduite sous une forme complètement fantasmatique : l'Anna d'avant la naissance, quand le petit Hans nous dit : il y a deux ans Anna était déjà venue avec nous à Gmünden, à ce moment là elle était dans le ventre de sa mère, mais le petit Hans nous raconte qu'on l'avait emmené dans un petit coffre arrière de la voiture, et que là elle menait une vie bien rigolote, et bien encore que toutes les années précédentes on l'avait ainsi emmenée, car la petite Anna est là depuis toujours.

Ce qui est intolérable dans la situation, c'est que le petit Hans ne peut envisager qu'il y ait une autre Anna dans les vacances de Gmünden. Il le

compense dans la réminiscence, je veux dire que dans ce terme très précisément que j'emploie avec l'accent platonicien, comme étant opposé à la fonction de la répétition, à savoir de l'objet retrouvé, il fait de l'objet un objet dont l'idée est là depuis toujours. Il fallait que Platon ait quelque chose qui expliquât notre accès au monde supérieur, puisque nous pourrions y entrer encore que n'en faisant partie.

C'est la même chose que fait le petit Hans, il réduit Anna à quelque chose dont on se souvient depuis toujours. Première étape de cette imaginification de ce réel, réminiscence si vous voulez ; et cela a un autre sens que les histoires de régression instinctuelle. Et puis après cela, à partir du moment où elle est une idée au sens platonicien du terme, voire un idéal, elle est en effet un idéal, et à ce moment là que lui fait-il faire ? Cela aussi est dans son fantasme, il la fait monter à dada sur le cheval, et c'est à la fois humoristique, brillant, mythique, épique, et cela a en même temps tous les caractères de ces textes épiques dans lesquels nous nous exténuons à décrire deux états de la condensation, deux étapes de l'épopée, et à supposer toutes sortes d'interpellateurs, de commentateurs, de mystificateurs pour expliquer quelque chose qui, dans l'épopée comme dans le mythe, tient à ceci : il s'agit d'expliquer ce qui se passe dans le monde imaginaire et ce qui se passe dans le monde réel.

Ici le petit Hans ne peut pas éliminer le cocher, et d'autre part il faut que la petite Anna soit sur le cheval, et qu'elle aussi tienne les rênes. Alors dans la même phrase il dit que les rênes étaient dans les mains de l'une, mais aussi dans les mains de l'autre. Et là vous avez à l'état vivant cette espèce de contradiction interne qui souvent dans les mythes nous fait supposer deux registres qui sont de la confusion, de l'incohérence de deux histoires, alors qu'en réalité c'est parce que l'auteur est en proie qu'il s'agisse de l'Odyssée ou du petit Hans, à une contradiction qui est simplement ceci : la contradiction de deux registres essentiellement différents. Et là vous le voyez vivre dans le cas Hans.

C'est en somme par l'intermédiaire de cette sœur qui devient son moi supérieur à partir du moment où elle est une image, et avec cette clef vous pouvez voir la signification de toutes les appréciations maintenues à partir d'un certain moment sur le sujet de la petite Anna, y compris les appréciations admiratives. Elles ne sont pas simplement ironiques, elles sont essentielles de ce petit autre qui est là en face de lui. Il fait ce par quoi il va pouvoir commencer à dominer la situation, à partir du moment où la petite Anna, aura chevauché suffisamment longtemps le cheval redoutable. Et je vous ai dit qu'à partir de ce moment là, le petit Hans pourra lui aussi fantasmer qu'il le dompte ce cheval, et c'est tout de suite après qu'il y a le cheval fouetté, à savoir que le petit Hans commence à expérimenter la vérité, l'avertissement donné par Nietzsche : "Si tu vas chez les femmes, n'oublie pas le fouet".

C'est une simple façon pour scander ma leçon d'aujourd'hui, c'est un simple arrêt, n'y voyez pas l'essentiel de la leçon que je veux vous apporter aujourd'hui !

Voyez-y simplement une coupure nécessitée par l'heure avancée à laquelle ce discours nous a menés.

L'année s'avance, le petit Hans, espérons-le tire sur sa fin. Il conviendrait que je vous le rappelle à l'orée de cette leçon, que nous nous sommes donnés cette année pour but la révision de la notion de relation d'objet. Il ne nous paraît pas inutile de prendre pour un instant un petit peu de recul, histoire de vous montrer, non pas ce que je n'appellerai pas le chemin parcouru, on en parcourt toujours un, mais j'espère un certain effet de démystification auquel vous savez que je tiens beaucoup.

En matière d'analyse, il est tout de même semble-t-il, un minimum exigible dans la formation analytique, qui est de s'apercevoir que si l'homme a affaire à ces instincts - ces instincts auxquels je crois, quoiqu'on en dise - à ces instincts y compris l'instinct de mort, si c'est là l'essentiel de ce que nous a apporté l'analyse, c'est tout de même à prévoir que tout ne peut pas se résumer, aboutir à une formule aussi simple et aussi benoîte que celle à laquelle pourtant nous voyons communément les psychanalystes se rallier, à savoir qu'en somme tout est résolu quand nous sommes arrivés à ce but dernier que les rapports du sujet avec son semblable soient comme on dit, des rapports de personne à personne, et non pas des rapports à un objet.

Ce n'est assurément pas parce que j'ai essayé ici de vous montrer dans sa complexité réelle la relation d'objet, que je répugne à ce terme de relation d'objet. Et en effet pourquoi notre semblable ne serait-il pas valablement un objet ? Je dirais même plus : plutôt au ciel qu'il le fût, un objet, car à la vérité dans ce que l'analyse nous montre, c'est que communément et au départ il est encore bien moins qu'un objet, il est ce quelque chose qui vient remplir sa place de signifiant à l'intérieur de notre interrogation, si tant est que la névrose est comme je vous l'ai dit, redit, et répété, une question.

Un objet, ce n'est pas quelque chose d'aussi simple. Un objet, c'est quelque chose qui assurément se conquiert, et même comme Freud nous le rappelle, ne se conquiert jamais sans être d'abord perdu. Un objet est toujours une reconquête, et c'est en somme et uniquement de reprendre une place qui a d'abord déshabillée, que l'homme peut arriver à ce quelque chose que l'on appelle improprement sa propre totalité.

Pour ce qui est de la personne, vous devez bien vous rendre compte qu'assurément il est souhaitable que quelque chose s'établisse entre nous et quelques sujets qui représentent en effet la plénitude de la personne. C'est bien le terrain sur lequel il est en fin de compte le plus difficile d'avancer, c'est bien le terrain aussi sur lequel tous les dérapages, toutes les confusions s'établissent.

Une personne, s'imagine-t-on communément, c'est évidemment ce quelque chose auquel nous reconnaissons le droit de dire "je", comme à nous-mêmes. Mais comme nous sommes trop évidemment les plus embarrassés du monde chaque fois qu'il s'agit de dire "je", au sens plein, ceci - qui est puissamment mis en relief par l'expérience analytique - est bien fait pour nous montrer que ce dans quoi l'on glisse le plus communément chaque fois qu'il s'agit de penser

à l'autre comme quelqu'un qui dit « je », c'est de lui faire dire notre propre « je », c'est-à-dire de l'induire dans nos propres mirages.

Bref, comme je vous l'ai souligné l'année dernière à la fin de mon séminaire sur les psychoses, c'est non pas le problème du "je", mais le problème du "tu" qui est assurément le plus difficile à réaliser quand il s'agit de rencontrer la personne. Et ce "tu", tout nous montre qu'il est le signifiant limite, qu'il est ce quelque chose en fin de compte à mi-chemin duquel il faut toujours que nous nous arrêtons. Néanmoins c'est tout de même de lui que nous recevons toutes les investitures. Ce n'est pas pour rien qu'à la fin de mon séminaire de l'année dernière, c'est sur "tu es celui qui me suivras... ou qui ne me suivras pas, ou qui feras ceci... ou qui ne le feras pas", que je me suis arrêté.

Si l'analyse est une expérience qui nous a montré quelque chose, c'est précisément que tout rapport inter-humain est fondé sur cette investiture qui vient en effet de l'Autre - un Autre qui est d'ores et déjà en nous sous la forme de l'inconscient - mais que rien dans notre propre développement ne peut se réaliser, si ce n'est à travers cette constellation qui implique l'Autre absolu, comme siège de la parole, et que si le complexe d'Oedipe a un sens, c'est précisément parce qu'il donne comme étant fondement de notre progrès, de notre installation entre le Réel et le Symbolique, l'existence de celui qui a la parole, de celui qui peut parler, du père. Pour tout dire, il le concrétise en une fonction qui, je vous le répète, est en elle-même essentiellement problématique.

L'interrogation : « *Qu'est-ce que le père ?* » est en fin de compte une interrogation qui est posée au centre de l'expérience analytique comme une interrogation éternellement non résolue, du moins pour nous analystes.

C'est là le point sur lequel je veux aujourd'hui reprendre le problème du petit Hans, vous montrer en quoi et où le petit Hans se situe par rapport à ce que le père est et n'est pas, et pour le reprendre de plus haut, vous faire remarquer que le seul lieu duquel il puisse être répondu d'une façon pleine et valable à l'interrogation sur le père, c'est assurément dans une certaine tradition. Ce n'est pas la pièce à côté, comme je le dis souvent à propos des phénoménologies. Nous dirons là : c'est la porte à côté.

Si le père doit trouver quelque part sa synthèse, son sens plein, c'est dans une tradition qui s'appelle la tradition religieuse. Ce n'est pas pour rien que nous voyons au cours de l'histoire, se former, et se former seulement, la tradition qui est la tradition judéo-chrétienne, cette tentative d'établir l'accord entre les sexes sur le principe d'une opposition de la puissance et de l'acte qui trouve sa médiation dans un amour. Mais hors de cette tradition, disons-le bien, toute relation à l'objet implique cette tierce dimension que nous voyons articulée dans Aristote, qui est précisément celle qui est ensuite éliminée par je dirais, l'Aristote apocryphe, l'Aristote d'une théologie qu'on lui a attribuée bien plus tard - chacun sait, et quelle existe, et qu'elle est apocryphe - et le terme aristotélicien absolument essentiel à propos de toute la constitution de l'objet est opposé au troisième terme de la privation.

C'est autour de la notion de la privation - d'ailleurs vous l'avez vu, c'est de là que je suis parti cette année - que tourne toute la relation d'objet telle qu'elle est établie dans la littérature analytique et dans la doctrine freudienne. La notion de la privation y est absolument centrale, et ce n'est pas en dehors de la privation que nous pouvons comprendre ceci, c'est que tout le progrès de l'intégration, aussi bien de l'homme que de la femme à son propre sexe, exige pour l'un et pour l'autre la reconnaissance de quelque chose qui est essentiellement privation à assumer pour l'un des sexes, et pour l'autre privation à assumer également pour pouvoir assumer pleinement son propre sexe. Bref, **pénis-neid** d'un côté, complexe de castration de l'autre.

Naturellement tout ceci rejoint l'expérience la plus immédiate. Il est assez singulier de voir reprendre sous une forme plus ou moins camouflée, mais aussi bien, on peut dire, jusqu'à un certain point malhonnête, l'idée que toute maturation de la génitalité comporte cette oblativité, cette reconnaissance pleine de l'autre, moyennant quoi devrait s'établir cette harmonie supposée, ainsi préétablie, entre l'homme et la femme, dont pourtant nous voyons bien que l'expérience de tous les jours n'est en quelque sorte que l'échec perpétuel.

Allez dire sous une forme plus directe à l'épouse d'aujourd'hui qu'elle est, comme s'exprime le théologien inconnu qui s'est inscrit sous la dénomination d'Aristote, après toute une tradition médiévale et scolastique, allez dire à l'épouse d'aujourd'hui qu'elle est la puissance et que vous l'homme, vous êtes l'acte, vous aurez une prompte réponse. Très peu pour moi, vous dira-t-on, me prenez vous pour une pâte molle ? Et assurément c'est bien clair, la femme est tombée au milieu des mêmes problèmes que nous, et il n'est pas besoin d'aborder la face si on peut dire féministe ou sociale de la question, il suffit de citer le joli quatrain dont Apollinaire mettait la profession de foi dans la bouche de Thérèse Tiresias, ou plus exactement de son mari qui, fuyant le journaliste, lui dit

"Je suis une honnête femme, monsieur ;  
Ma femme est un homme, madame ;  
Elle a emporté le piano, le violon, l'assiette au beurre  
Elle est ministre, soldat, mère de saints , » etc...

Assurément il faut que nous nous tenions sur nos deux pieds sur le terrain de notre expérience, et que nous nous apercevions que si l'expérience analytique a fait faire quelque progrès au problème de plus en plus présentifié par toute notre expérience du développement de la vie, voire de la névrose, c'est bien justement dans la mesure où elle a su situer les rapports entre les sexes sur leurs différents échelons de la relation d'objet. Mais qu'est-ce que cela veut dire ?

Cela veut dire - comme on s'en était bien aperçu, et comme après tout ce n'est vraiment que tirer une sorte de voile d'une pudeur absolument indigne, d'une fausse pudeur, que de ne pas le voir - que si l'analyse a fait faire un



progrès à quelque chose, c'est très précisément sur le plan de ce qu'il faut bien appeler par son nom, sur le plan de l'érotisme, c'est-à-dire sur le plan où effectivement les rapports entre les sexes sont élucidés pour autant qu'ils se trouvent sur le chemin de quelque chose qui est une fusion, une réalisation, une réponse à la question posée par le sujet à propos de son sexe, et en tant qu'il est quelque chose qui est à la fois entré dans le monde, et qui n'y est jamais satisfait.

Pour le reste, à savoir la fameuse et parfaite oblativité où se trouve être en fin de compte l'harmonie idéale de l'homme et de la femme, nous ne le trouvons qu'à un horizon limite qui ne nous permet même pas de désigner son but comme un but à réaliser à l'analyse. Il faut que nous sachions, pour avoir si je puis dire une perspective salubre sur ce en quoi consiste le progrès de notre investigation, il faut que nous nous apercevions que toujours dans le rapport de l'homme et de la femme - à partir du moment où il est consacré - reste ouverte cette béance qui fait que, pour qu'en fin de compte quelque chose de dernier puisse en rester de recevable aux yeux du philosophe, c'est-à-dire de celui qui tire son épingle du jeu, c'est après tout la femme - nommément l'épouse - qui a essentiellement la fonction de ce qu'elle était pour Socrate, à savoir l'épreuve de sa patience, de sa patience au Réel.

A la vérité, pour entrer d'une façon plus vive dans ce qui aujourd'hui va encore ponctuer ce que je suis en train d'affirmer, et ce qui va nous ramener au petit Hans, je ferai état et acte d'une information que j'ai trouvée dans le journal d'information par excellence, ou plus exactement qu'un de mes excellents amis y a relevée et m'a rapportée. Il a lu il y a une dizaine de jours cette petite nouvelle qui nous vient du fond de l'Amérique, d'une femme liée à son mari par le pacte d'un éternel amour, et vous allez voir comment. Cette femme se fait faire depuis la mort de son mari, très exactement tous les dix mois une enfant par lui. Ceci peut vous paraître quelque peu surprenant, ne croyez pas qu'il s'agisse là d'un phénomène parthénogénétique, il s'agit au contraire d'insémination artificielle, à savoir que cette femme vouée à la fidélité éternelle, au moment de l'ultime maladie qui conduisit son mari à trépasser, fit emmagasiner une quantité suffisante du liquide qui devait lui permettre de perpétuer la race du défunt à son gré, et comme vous le voyez, dans les délais les plus courts, et comme on dirait, répétés.

Cette petite nouvelle qui n'a l'air de rien, et qu'il nous a fallu attendre, nous aurions pu l'imaginer. A la vérité c'est l'illustration la plus saisissante me semble-t-il, que nous puissions donner de ce que j'appelle le X de la paternité, car en fin de compte, vous n'êtes pas je pense, sans saisir les problèmes qu'introduit une pareille possibilité. Quand je vous dis que le père symbolique, c'est le père mort, je pense que vous en voyez là une illustration. Mais ce que cela introduit de nouveau, et qui est bien fait pour mettre en relief l'importance de cette remarque, c'est que dans ce cas le père réel aussi est le père mort.

A partir de ce moment il serait véritablement très intéressant de se poser la question de ce que devient dans ce cas le complexe d'Oedipe. Sur le plan premier, celui qui est le plus proche de notre expérience, il serait naturellement

facile de faire quelques traits d'esprits sur ce que peut vouloir dire à la limite, le terme de femme froide. A femme froide, dirait le nouveau proverbe, mari refroidi... Il y a là aussi le slogan inauguré par l'un de mes amis qui voulait en faire la réclame d'une marque de frigidaires. Il est vrai que l'on a partout quelque difficulté à l'introduction de ce slogan sur des âmes anglo-saxonnes, mais c'est bien là que ce slogan prendrait sa valeur. On peut imaginer une belle affiche où on verrait ces dames avec un air pincé, et en dessous la souscription suivante

"She... her frigid air until she... a frigidaire»<sup>61</sup>

C'est bien le cas dans le cas présent également.

A la vérité, la question qui se pose là et qui est magnifiquement illustrée, c'est bien assurément que la notion du père, la notion réelle dans aucun cas ne se confonde en tant que père avec celle de sa fécondité.

Nous voyons bien là que le problème est ailleurs, et assurément nous ne pouvons pas non plus ne pas voir qu'à nous introduire dans la notion de ce que devient la notion du complexe d'Oedipe - car je vous laisse le soin d'extrapoler - à partir du moment où l'on a commencé dans cette voie, nous ferons dans une centaine d'années aux femmes, des enfants qui seront les fils directs des hommes de génie qui vivent actuellement, et qui auront été d'ici là précieusement conservés dans de petits pots.

Il est certain que la question se pose : si on a coupé quelque chose au père dans cette occasion, et de la façon la plus radicale, il semble aussi que la parole lui soit coupée, et la question est évidemment de savoir comment et par quelle voie, sous quel mode s'inscrira dans le psychisme de l'enfant cette parole de l'ancêtre dont en fin de compte la mère sera le seul représentant et le seul véhicule. Comment fera-t-elle parler l'ancêtre mis en boîte, si je peux m'exprimer ainsi ?

Ceci n'est pas, comme vous le voyez, du tout de la science-fiction, mais simplement à l'avantage de nous dénuder une des dimensions du problème. Ceci soit dit entre parenthèses, puisque tout à l'heure je vous adressais, pour la solution idéale du problème du mariage, à la porte à côté, il serait intéressant de voir comment, en présence de ce problème de l'insémination posthume de l'époux consacré, l'Eglise trouvera moyen de prendre position. Car à la vérité qu'elle se réfère à ce qu'elle met en avant en pareil cas, à savoir le caractère fondamental des pratiques naturelles, on peut lui faire remarquer que c'est justement dans la mesure où nous sommes arrivés à parfaitement dégager la nature de ce qui n'en est pas, qu'une telle pratique peut être introduite et est possible. Dès lors il conviendra peut-être de préciser le terme de naturel, et on viendra bien entendu à y mettre l'accent sur le profondément artificieux de ce qui a jusqu'ici été appelé la nature. Bref, nous ne serons peut-être pas à ce moment

---

<sup>61</sup> Proposons : "She has kept her frigid air until she purchased a frigidaire".

là complètement inutiles comme termes de référence. Notre bonne amie Françoise Dolto, voire un de ses élèves, deviendra peut-être du même coup un père de l'Eglise.

Bref, toute la question de l'Imaginaire, du Symbolique et du Réel ne suffira peut-être pas à poser seulement les termes de ce problème qui ne me paraît pas absolument près, dès lors qu'il peut être engagé dans la réalité, d'être résolu. Mais ceci bien entendu nous rendra plus facile de formuler, comme je désire le faire aujourd'hui, le terme dans lequel non pas en soi, mais pour le sujet, peut s'inscrire ce que nous pouvons appeler la sanction de la fonction du père.

Toute espèce d'introduction si on peut dire, à la fonction paternelle, nous apparaît être pour le sujet - à partir du moment où nous avons fait passer ce courant d'air qui dénude les colonnes du décor - de l'ordre d'une expérience métaphorique. Je vais l'illustrer, non pas en vous accablant de nouvelles choses, mais en vous rappelant sous quelle rubrique j'avais introduit l'année dernière ce que j'appelle ici la métaphore.

La métaphore est cette fonction, cet usage de la chaîne signifiante qui procède en usant, non pas de sa dimension connective dans laquelle s'installe tout usage métonymique de la chaîne signifiante, mais dans cette dimension de substitution. L'année dernière je n'ai pas été très loin vous chercher une chose dont il s'agissait, je me suis obligé à aller la chercher dans ce qui est vraiment à la portée de tous, dans le dictionnaire Quillet où j'ai pris le premier exemple qui y était donné, à savoir le vers de Hugo

« Sa gerbe n'était pas avare ni haineuse ».

Vous me direz que le sort m'a favorisé puisque aussi bien ceci nous arrive aujourd'hui dans ma démonstration, comme une bague au doigt. Je vous dirais que n'importe quelle métaphore pourrait servir à une démonstration analogue, mais je vais vous répéter, parce que c'est tout à fait ce qui nous conduit aujourd'hui, et ce qui nous ramène à notre sujet de la phobie, ce que veut dire métaphore. Ce n'est pas comme l'ont dit les surréalistes, le passage de l'étincelle poétique entre deux termes qui imaginaiement sont aussi disparates que possible. Assurément ceci a l'air de coller, car il est bien clair qu'il n'est pas question que cette pauvre gerbe soit avare ou haineuse, et c'est bien en effet l'étrangeté toute humaine que de s'expliquer ainsi, c'est-à-dire de mettre en relation plus par l'intermédiaire d'une négation, et cette négation est sur le fond bien entendu d'une affirmation possible. Il n'est pas question pour tout dire, qu'elle soit ni avare ni haineuse, l'avarice et la haine étant des attributs qui sont la propriété de Booz non moins que la gerbe, et Booz faisant aussi bien de l'un que de l'autre, à savoir de ces propriétés et de ces mérites, l'usage qui convient sans demander avis ni faire part de ses sentiments ni aux uns ni aux autres.

Ce entre quoi et quoi se produit la création métaphorique, c'est entre ce qui s'explique sous ce terme « *sa gerbe* », et celui à qui sa gerbe est substituée, c'est-à-dire le monsieur dont on nous a parlé depuis un instant en termes

balancés, et qui s'appelle Booz. C'est très précisément dans la mesure où la gerbe est là si je puis dire, ayant pris sa place, cette place un tout petit peu cumulaire sur laquelle il est déjà lui, pourvu de ces qualités d'être ni avare ni haineux, c'est-à-dire d'avoir débarrassé un certain nombre de vertus négatives, c'est là que la gerbe vient prendre sa place, et pour un instant littéralement l'annule.

Nous retrouvons le schéma du symbole en tant qu'il est la mort de la chose. Là, c'est encore bien mieux : le nom du personnage est aboli, et c'est sa gerbe qui vient se substituer à lui. Et s'il y a métaphore, si ceci a un sens, si ceci est un temps de la poésie bucolique, c'est très précisément dans ce fait que c'est parce que quelque chose comme sa gerbe, c'est-à-dire quelque chose d'essentiellement naturel, peut lui être substitué, que Booz reparaît après avoir été éclipsé, occulté, aboli dans ce que je peux appeler le rayonnement précisément fécond de la gerbe. Il ne connaît en effet ni avarice ni haine et il est purement et simplement fécondité naturelle, et ceci a son sens précisément dans le morceau qui suit.

Dans le poème, ce dont il s'agit, c'est de nous annoncer ou de faire annoncer dans le rêve qui va suivre à Booz, que malgré qu'il ait un grand âge comme il le dit lui-même, 80 ans d'âge, il va bientôt être père, c'est-à-dire que sort de lui et de son ventre ce grand arbre au bas duquel chantait un roi, dit le texte, et au haut duquel mourait un Dieu.

Cette fonction de la métaphore sur laquelle je vous montre donc ce dont il s'agit - toute création d'un nouveau sens dans la culture humaine est essentiellement métaphorique - c'est pour autant que, par une substitution qui en même temps maintient ce à quoi elle se substitue, que passe dans la tension entre ce qui est aboli, supprimé et ce qui lui est substitué ce quelque chose de nouveau qui introduit si visiblement ce qui est développé dans l'improvisation poétique, ce quelque chose de nouveau qui dans l'occasion est justement par ce mythe boozien, manifestement incarné, à savoir la dimension nouvelle, cette fonction de la paternité.

On pourrait pousser ces choses fort loin, et voir dans ce poème où comme d'habitude le vieil Hugo est loin d'être toujours dans une voie rigoureuse, il titube un petit peu à droite et à gauche, mais ce qui est tout à fait clair, c'est que :

« Pendant qu'il sommeillait, Ruth, une moabite, S'était couchée aux pieds de Booz, le sein nu, Espérant on ne sait quel rayon inconnu Quand viendrait du réveil la lumière subite. »

Je vous prie de voir à quel point le style de cela est dans cette zone ambiguë où le réalisme se mêle à je ne sais quelle lueur un peu trop crue, voire trouble, et qui nous évoque le clair-obscur de ces tableaux de Caravage, qui avec toute

leur rudesse populaire sont peut-être encore ce qui de nos jours peut nous donner le plus hautement le sens de la dimension sacrée.

Un peu plus loin donc, ce dont il s'agit, c'est toujours de la même chose :

« Immobile, ouvrant l'œil à moitié, sous ses voiles,

Quel dieu, quel moissonneur de l'éternel été

Avait, en s'en allant, négligemment jeté

Cette faucille d'or dans le champ des étoiles. »

Je n'ai pas poussé, ni dans mon enseignement de l'année dernière, ni dans ce que j'ai écrit récemment sur cette gerbe du poème de Booz et de Ruth, je n'ai pas poussé plus loin l'investigation ni les remarques sur le sujet du point jusqu'où le poète développe la métaphore. J'ai laissé de côté la faucille, parce qu'aussi bien en dehors du texte que de ce que nous faisons ici, c'aurait pu paraître aux lecteurs un peu forcé.

Je ne pense pas pourtant que vous ne puissiez pas ne pas être frappés de ceci : c'est que tout le poème pointe vers une image autour de laquelle bien entendu depuis un siècle, les gens s'émerveillent pour le caractère merveilleusement intuitif et comparatif de la chose. Il s'agit du fin et clair croissant de la lune.

Mais il ne peut pas, je pense, vous échapper à quel point si la chose porte, si elle est autre chose qu'un très joli trait de peinture, une touche de jaune sur le ciel bleu, c'est très précisément pour autant que la faucille dans ce ciel là, est l'éternelle faucille de la maternité, celle qui a déjà joué son petit rôle entre Kronos et Uranos, entre Jupiter et Kronos, et que cette féminité, la puissance dont j'ai parlé tout à l'heure qui est là bel et bien représentée dans cette espèce d'attente mythique de la femme, c'est bien en effet le quelque chose qui est toujours là, qui traîne à la portée de sa main, cette faucille avec laquelle la glaneuse va effectivement trancher, si je puis m'exprimer ainsi, la gerbe dont il s'agit, celle de laquelle rejaillira la lignée du Messie.

Notre petit Hans, dans le développement de la phobie, dans sa création et dans sa résolution, ne peut se concevoir, ne peut s'inscrire d'une façon correcte en équation qu'à partir de ces termes.

Je vous prie de remarquer que nous avons là dans le complexe d'Oedipe, ce quelque chose qui est à la place X où est l'enfant avec tous ses problèmes par rapport à la mère, et c'est dans la mesure où quelque chose se sera produit qui aura constitué la métaphore paternelle, que pourra se placer cet élément signifiant essentiel dans tout développement individuel qui s'appelle le complexe de castration. Je dis aussi bien pour l'homme que pour la femme, c'est-à-dire que nous avons à poser l'équation suivante

( P )  $M \cong \neg + s$

X

312

Si tant est que P c'est la métaphore paternelle, et que X doit être plus ou moins élidé selon les cas, selon les points du développement et les problèmes auxquels la période préœdipienne a mené l'enfant par rapport à la mère, c'est dans la liaison de la métaphore œdipienne que nous pouvons inscrire ainsi la phase essentielle à tout concept de l'objet qui est constituée par - inscrivons ce que nous voulons - un C ou la faucille, plus quelque chose qui est justement la signification, c'est-à-dire ce dans quoi l'être se retrouve, ce dans quoi l'X trouve sa solution.

C'est dans une telle formule que se situe le moment essentiel du franchissement de l'œdipe. Et dans le cas du petit Hans c'est exactement ce à quoi nous avons affaire, c'est à savoir que comme je vous l'ai expliqué, c'est pour autant que par rapport à sa mère, il y a quelque chose qui est justement le problème insoluble que, parvenu au degré où il est arrivé de son développement, constitue le fait que la mère soit quelque chose d'aussi complexe que ce : mère + phallus, + petit  $\alpha$ , avec toutes les complications que cela entraîne.

$$(M + \varphi + \alpha) M \cong m + \pi$$

C'est dans la mesure où le petit Hans est arrivé à cette impasse, et ne peut pas en sortir parce qu'il n'y a pas de père, parce qu'il n'y a rien pour métaphoriser cette relation avec sa mère, parce que pour tout dire, il n'a d'autre issue de l'autre côté que, non pas la faucille, non pas le grand C du complexe de castration, non pas la possibilité d'une médiation, c'est-à-dire de perdre, puis de retrouver son pénis, mais qu'il ne trouve de l'autre côté que la morsure possible de la mère - qui est la même avec laquelle il se précipite goulûment sur elle, pour autant qu'elle lui manque, pour autant qu'il n'y a pas d'autre relation réelle avec la mère que la relation qu'a pour effet de mettre en relief toute la théorie présente de l'analyse, à savoir la relation de dévoration - c'est pour autant qu'il est arrivé à cette impasse, qu'il ne connaît pas d'autre relation au réel que celle en effet qu'on appelle à tort ou à raison, sadique-orale, c'est-à-dire que le petit m, ou encore m plus tout ce qui est le réel à ce moment là pour lui, à savoir en particulier le réel qui vient de venir au jour et qui ne manque pas de compliquer la situation, à savoir, son propre pénis, c'est dans la mesure où le problème se présente comme cela pour lui, qu'il est nécessaire que s'introduise, puisqu'il n'y en a pas d'autre, cet élément de médiation métaphorique : le cheval.

C'est-à-dire que l'instauration chez le petit Hans de la phobie, s'inscrit dans cette même formule qui est celle que je vous ai donnée tout à l'heure

$$\begin{array}{l} \text{'I} \qquad M \cong (m) \pi \\ M + \varphi + \alpha \end{array}$$

'I avec l'esprit rude, étant le cheval, et M la mère. Ceci sera l'équivalent de quelque chose qui ne sera pas plus résolu pour autant, c'est-à-dire la morsure en tant qu'elle est pour lui le danger majeur, le danger majeur de toute sa

réalité, et tout à fait et plus spécialement encore de celle qui vient d'arriver au jour, à savoir de sa réalité génitale.

Ceci peut vous sembler artificiel. N'en croyez rien. Commencez d'abord par vous en servir et vous verrez après si cela peut en effet vous rendre service. Je peux vous en montrer mille faces qui sont immédiatement applicables, et en particulier ceci : que le cheval qui est celui dont il est dit qu'il mord et qu'il menace à la fois le pénis, est aussi celui qui tombe, et c'est bien pour cela, d'après ce que nous dit lui-même le petit Hans, que le cheval a été amené. Il a d'abord été amené comme le quelque chose qui, mis en tête du fourgon qui doit emmener les bagages de la petite Lizzie, est ce quelque chose qui peut se retourner et qui mord.

Mais nous dit-il, c'est là qu'il a attrapé la bêtise, c'est-à-dire plus exactement que ce qui était accroché déjà à une signification, a été retenu par lui comme étant quelque chose qui allait bien au-delà de toute signification, comme quelque chose qu'il sanctionne par cette espèce d'aphorisme ou d'affirmation définitionnelle : « *Maintenant tous les chevaux vont tomber* ».

C'est en effet essentiellement en tant que fonction de la chute, qui est précisément le terme commun entre tout ce qui est en cause dans la partie inférieure de l'équation au moment où en est arrivé le petit Hans, que s'introduit la mère. Nous avons souligné cet élément chute de la mère, le phallus de la mère qui est ce qui n'est plus tenable, ce n'est plus de jeu et pourtant il fait tout pour maintenir l'existence de ce jeu.

Enfin la petite Anna est très essentiellement ce qu'on souhaite le plus au monde voir tomber, voire la pousser un petit peu.

C'est en tant que le cheval remplit d'une façon elle, efficace, imagée et en quelque sorte active, toutes ces fonctions de la chute réunies, qu'il commence à être introduit comme un terme essentiel, comme le terme de cette phobie où nous voyons s'affirmer, se poser ce que sont vraiment les objets pour le psychisme humain. C'est-à-dire quelque chose comme je vous l'ai dit tout à l'heure, qui mérite peut-être le titre d'objet, mais dont bien entendu on ne saurait par trop insister sur le chapitre spécial de la qualification objet qu'il est nécessaire d'introduire à partir du moment où les objets dont nous nous occupons sont les objets de la phobie ou le fétiche, dont nous savons à la fois combien ils existent comme objet, puisqu'ils ont à constituer véritablement dans le psychisme du sujet si on peut dire, les véritables bornes milliaires du désir, dans le cas du fétiche et de ses déplacements.

Dans le cas de la phobie, cet objet est à la fois quelque chose qui est là dans le réel, et en même temps qui en est manifestement distinct, qui d'autre part d'aucune façon n'est accessible à la conceptualisation, si ce n'est par l'intermédiaire de cette formalisation signifiante. Jusqu'à présent, disons-le bien, on n'en a pas donné d'autre plus satisfaisante, et si j'ai l'air de vous la présenter sous une forme un peu plus compliquée que ça n'a été fait jusqu'à présent,

je vous fait remarquer que ce n'est pas autrement non plus que Freud finit par en parler à la fin de son oeuvre, quand il articule pleinement que reprenant la phobie, il fait du cheval en l'occasion - puisque c'est le petit Hans lui-même qu'il reprend comme exemple - cet objet substitué à toutes les images, à toutes les significations confuses, plus ou moins mal dégagées autour desquelles ne peut pas arriver à se décanter l'angoisse du sujet, il en fait l'objet presque arbitraire, et c'est pour cela qu'il l'appelle *signal*, grâce à quoi à l'intérieur de ce champ de confusions, vont pouvoir se définir des limites qui, pour être arbitraires, n'en introduisent pas moins l'élément de délimitation grâce à quoi, au moins possiblement, est assurée l'amorce d'un ordre, le premier cristal d'une cristallisation organisée entre le Symbolique et le Réel.

C'est bien en effet tout ce qui va se produire au cours du progrès de ce qu'on appelle l'analyse de Hans, si tant est qu'on puisse au sens plein du terme, appeler ce qui se passe dans le cas de Hans, une analyse.

Je vous fais remarquer ceci : c'est que les psychanalystes ne semblent pas - tout au moins à lire monsieur Jones - avoir encore compris que si Freud a fait quelques réserves en disant qu'il s'agissait là d'un cas tout à fait exceptionnel - en ce sens qu'il a pu être mené et réalisé par le père même de l'enfant, sans doute conduit par Freud, mais par le père de l'enfant - il a par conséquent fait très peu de fondements sur l'extension possible de cette méthode. Les analystes semblent s'étonner de cette timidité chez Freud. Ils feraient mieux de regarder les choses de plus près, et de se demander si effectivement du fait que cette analyse a été poursuivie par le père, elle ne présente pas des traits spécifiques qui en excluent au moins partiellement, la dimension proprement transférentielle, autrement dit, si la bourde proférée habituellement par Mademoiselle Anna Freud qui dit que dans les analyses d'enfants, il n'y a pas de transfert possible, n'est pas justement applicable dans ce cas là parce qu'il s'agit du père.

Bien entendu alors qu'il n'est que trop évident que dans toute analyse d'enfant pratiquée par un analyste, il y a bel et bien transfert, tout simplement comme - et mieux que partout ailleurs - il y en a chez l'adulte, ici il s'agit de quelque chose d'un peu particulier, et dont nous serons amenés par la suite montrer les conséquences.

Quoiqu'il en soit, c'est autour d'une telle formule que nous pouvons de la façon la plus rigoureuse scander tout le progrès de l'intervention du père. Cette formule est utile - et je pense vous le montrer la prochaine fois - pour autant qu'elle nous permet vraiment de situer pourquoi certaines interventions du père sont afécondes, pourquoi d'autres engendrent ce branle de la transformation mythique, grâce à qui cette équation va trouver son pouvoir dans le cas du petit Hans, et pour autant qu'y sont intervenues, que se sont manifestées au plus vite ses possibilités de progrès, sa richesse métaphorique implicite, à savoir la possibilité de la transformation d'une pareille équation.

Je me contenterai pour aujourd'hui de vous en montrer le terme dernier et extrême, écrit dans la même formalisation. Je vous en ai déjà dit assez pour que vous puissiez en concevoir, en comprendre la portée que je vous aurai écrite.



Ce que nous voyons à la fin, c'est quelque chose qui assurément est une solution, quelque chose qui instaure le petit Hans dans un registre des relations objectales comme on dit, qui est vivable. Est-il pleinement réussi du point de vue de l'intégration oedipienne ? C'est justement ce que nous essayerons de voir de plus près la prochaine fois. D'ores et déjà nous allons voir en quoi ça l'est et ça ne l'est pas.

Si nous lisons le texte tel que le petit Hans à la fin formule sa position, il nous dit : « *Maintenant je suis le père* ». Nous n'avons pas besoin de nous demander comment il peut faire avec un père que tout au long de l'observation il est forcé en quelque sorte de stimuler, de supplier : « *Mais, fais donc ton métier de père !* » et dont le dernier et très beau fantasme qui se produit avec le père, montre qu'en quelque sorte le père le rattrape tout juste sur le quai du train alors qu'en réalité il y a longtemps que le petit Hans cavale en avant, et est parti avec qui ? Comme par hasard avec la grand-mère.

La première chose que lui demande le père : « Maintenant que ferais-tu si tu étais le père à ma place ? » - « Oh ! c'est bien simple, je t'emmènerais tous les dimanches voir grand-maman ». Il n'y a rien de changé dans la relation entre le fils et le père. Dans occasion nous pouvons donc présumer qu'il n'y a pas là une réalisation tout à fait typique du complexe d'œdipe. Pour tout dire nous le voyons très vite si nous savons lire le texte, assurément tous les liens avec le père sont très loin d'être rompus, ils sont même fortement noués par toute cette expérience analytique, mais comme le dit très bien le petit Hans

« *Tu seras désormais le grand-père* ». Il le dit, mais à quel moment ? Lisez bien le texte : au moment où il a commencé par dire que lui, il était le père.

Ce grand-père vient là tout à fait à part, c'est seulement après qu'on ait parlé de la mère - qui sera, nous verrons, quelle sorte de mère dans l'occasion - c'est après qu'on ait parlé de la mère qu'on en vient à parler de l'autre femme qui sera la grand-mère. Mais aucun lien, ni de la perspective du petit Hans pour soi entre ce grand-père et cette grand-mère. Assurément ce n'est pas à tort que Freud souligne à cette occasion avec une satisfaction, quant à nous qui est loin de nous donner un entier soulagement, que la question de l'œdipe a été résolue très élégamment par ce petit bonhomme qui se fait dès lors l'époux de sa mère, et qui renvoie son père à la grand-mère. C'est une façon élégante, voire humoristique, d'éluder la question, mais rien ne nous indique jusqu'à présent dans tout ce qu'a écrit Freud, qu'on puisse considérer cette solution - c'est peut-être une solution évidente - comme une solution typique du complexe d'œdipe.

Pour tout dire, ce que nous voyons à partir de ce moment, c'est quelque chose qui de la part du petit Hans, assurément maintient une certaine continuité dans l'ordre des lignées. Si on n'était pas au moins arrivé jusque là, le petit Hans n'aurait absolument rien résolu du tout, et pour tout dire, la fonction de la phobie aurait été à proprement parler nulle. C'est que le petit Hans en tant qu'il se conçoit comme le père, est fonction de quelque chose qui s'inscrit à peu près comme ceci : la mère est la grand-mère. La mère à la fin du progrès

est dédoublée. Ceci est un point très important, il a reconnu quelque chose qui lui permet de trouver un équilibre à trois pattes, qui est bien le minimum de ce sur quoi peut s'établir la relation avec l'objet comme nous l'avons toujours dit, et ce tiers qu'il n'a pas trouvé chez son père est précisément chez la grand'mère dont il a trop bien vu en effet la valeur absolument décisive, voire écrasante dans les relations d'objet.

Son propre père, c'est précisément en tant que derrière la mère il s'en adjoint une seconde, que le petit Hans s'instaure lui, dans une paternité. Quelle sorte de paternité ? Paternité imaginaire précisément.

A partir de ce moment, que nous dit le petit Hans ? lui va avoir des enfants ? C'est lui, il le dit très nettement. Mais quand son père mettant les pieds dans le plat, lui demande : « *C'est avec maman que tu vas avoir des enfants ?* », - « *Pas du tout, lui répond le petit ans, qu'est-ce que veut dire cette histoire ? Tu m'as dit que le père ne peut pas avoir d'enfants à lui tout seul, alors tu veux maintenant que j'en aie ?* »

Il y a là un moment d'oscillation dans le dialogue entre l'enfant et le père, qui est tout à fait frappant et qui montre le caractère justement et très précisément refoulé de tout ce qui est de l'ordre de la création paternelle comme telle, alors que ce qu'il articule au contraire à partir de ce moment-là, c'est justement qu'il va avoir des enfants mais des enfants imaginaires. Des enfants, il souhaite, comme il le dit de la façon la plus précise et la plus articulée, il souhaite en avoir, mais d'un autre côté il ne veut pas que sa mère en ait. En d'autres termes, il est absolument précis, d'où les assurances qu'il désire avant tout prendre quant à l'avenir : c'est que sa mère n'ait plus d'enfant.

Pour cela on est prêt à tout jusqu'à y compris à soudoyer largement, puisque nous sommes malgré tout en présence d'un petit rejeton de capitalistes, le grand géniteur par excellence, celui sur lequel je reviendrai la prochaine fois pour vous montrer le véritable visage, car c'est un élément très important, le géniteur par excellence qui est la cigogne à la figure si étrange. Nous verrons la prochaine fois très exactement quelle place et quelle fonction il convient de lui accorder. On ira jusqu'à soudoyer le père cigogne pour qu'il n'y ait plus d'enfant réel.

La distinction fondamentale d'une certaine fonction paternelle qu'il y a chez l'enfant - et imaginaire - s'est substituée à la mère : il a des enfants comme elle en a, il s'occupera de ses enfants imaginaires à la façon dont il est arrivé à complètement résoudre la notion de l'enfant, jusqu'à y compris celle de la petite Anna. C'est le fantasme autour de la petite Anna, dont j'ai commencé à vous parler la dernière fois, et sur lequel je reviendrai. Tout son fantasme autour de la boîte, de la cigogne, de la petite Anna qui a existé déjà bien avant sa naissance, a consisté à l'imaginer, à la fantasmatiser. Il va donc avoir des enfants fantasmatiques, il va devenir un personnage essentiellement poète, créateur dans l'ordre imaginaire, et la dernière forme qu'il donne à ces sortes de créations imaginaires, c'est celle qu'il appelle **Lodi** sur laquelle on l'interroge : « *Qu'est-ce que signifie cette Lodi ?* ». Et le père est très intéressé : « *Est-ce Chokolodi ? Est-ce Saffalodi ?* ». Et en effet **Saffalodi**

veut dire petite saucisse. L'image de caractère fondamentalement imaginaire, de phalloforme pour tout dire, la transmutation imaginaire qui s'est opérée de ce phallus à la fois non recédé et éternellement imaginée pour la mère, est ce que nous voyons reproduit à l'état du petit Hans sous cette forme.

La femme ne sera jamais pour lui que le fantasme de ces petites sœurs filles autour desquelles aura tourné toute sa crise infantine. Ce ne sera pas tout à fait un fétiche puisque aussi bien ce sera justement le vrai fétiche si je puis dire, c'est-à-dire qu'il ne sera pas arrêté à ce qui est inscrit sur le voile, il aura retrouvé la forme hétérosexuelle typique de son objet. N'empêche que sa relation avec les femmes sera désormais et pour toujours sans aucun doute marquée de cette genèse narcissique au cours de laquelle il a trouvé à se mettre en orthoposition par rapport au partenaire féminin. Le partenaire féminin aura été engendré, non pas pour tout dire à partir de la mère, mais à partir des enfants imaginaires qu'il peut faire à la mère, eux-mêmes héritiers de ce phallus autour duquel tout le jeu primitif de la relation d'amour, de captation de l'amour à l'endroit de la mère se sera primitivement joué.

Donc nous avons en fin de compte avec, d'une part l'affirmation de sa relation, lui, comme nouveau père, comme **Vatti**, à une lignée maternelle, nous en aurons comme correspondance à cette deuxième partie de l'équation d'un autre côté 'c, c'est à dire la petite Anna chevauchant le cheval, la petite Anna prenant la position de domination par rapport à tout le charroi, à tout le train, à tout ce que traîne la mère après elle. Et c'est par l'intermédiaire de la petite Anna que lui, le petit Hans, est arrivé à faire ce que nous avons dit la dernière fois qu'il faisait, c'est-à-dire à dominer la mère, pas simplement à la cravacher, à savoir comme nous montre la suite de l'histoire, à voir ce qu'elle avait dans le ventre, à savoir à extraire le petit canif castrateur qui désormais bel et bien extrait, la rend beaucoup plus inoffensive.

$$P(M)(M) i \equiv (\alpha) \pi \\ (\varphi)$$

Telle est la formule qui, opposée à celle-ci, marque le point d'arrivée de la transformation du petit Hans. Le petit Hans assurément, aura toutes les apparences d'un hétérosexuel normal, néanmoins le chemin qu'il aura parcouru dans l'œdipe pour y arriver, est un chemin atypique lié à cette carence du père dont vous pouvez peut-être vous étonner qu'elle soit si grande, mais dont assurément toute la ligne de l'observation nous montre à tout instant les défaillances et les défauts, soulignés à tout instant par l'appel du petit Hans lui-même, et dont il n'y a certainement pas lieu de s'étonner qu'elle marque d'une atypie terminale le progrès et la résolution de la phobie.

Ceci, je vous demande simplement d'en conserver les deux termes extrêmes, pour vous dire qu'il est possible, qu'il est concevable d'essayer d'articuler par une série d'étapes la transformation de l'un dans l'autre. Sans aucun doute convient-il de ne pas être là trop systématique. Assurément cette sorte de logique, si on peut dire, est nouvelle, et peut-être doit-elle être, si elle est poursuivie,

simplement introductive d'un certain nombre de questions quant à son formalisme, qui nous fassent nous demander si elle a absolument les mêmes lois que ce qui a pu d'ores et déjà être formalisé dans d'autres domaines de la logique.

Assurément Freud, au niveau de la *Traumdeutung*, a déjà commencé quelque chose qui consiste à nous dire que la logique de l'inconscient, autrement dit des signifiants dans l'inconscient, ce n'est certainement pas la même que celle que nous avons l'habitude de manier. Il y a un vaste quart de la *Traumdeutung* qui est essentiellement consacré à nous montrer comment un certain nombre d'articulations logiques essentielles, le ou bien ou bien, la transposition, la causalité, peuvent se transporter dans l'ordre de l'inconscient. Elle est peut être distincte de notre logique coutumière, de la topologie. Vous savez ce que c'est qu'une topologie, c'est une géométrie en caoutchouc. Ici aussi il s'agit d'une logique en caoutchouc et qui nous demande peut-être un certain nombre de définitions de termes qui nous permettent de définir une certaine logique en caoutchouc. Mais cela ne veut pas dire que tout soit possible en particulier que deux anneaux passés l'un dans l'autre, jusqu'à nouvel ordre rien ne nous permet de les dénouer, ceci pour vous dire que la logique en caoutchouc n'est pas condamnée à l'entière liberté.

Bref, ce que nous voyons là arriver à la fin de la résolution de la phobie du petit Hans, c'est une certaine configuration qui est celle-ci : malgré la présence, l'insistance même de l'action paternelle, ce dans quoi le petit Hans s'inscrit, c'est dans une espèce de lignée matriarcale, ou plus exactement pour être plus simple, pour être plus strict aussi, de reduplication maternelle, comme s'il était nécessaire qu'il y eût un troisième personnage et que faute que ç'ait été le père, ce soit cette fameuse grand-mère. D'autre part, quelque chose qui le met par rapport à l'objet qui sera désormais l'objet de ses désirs, et je vous ai déjà souligné que nous avons le témoignage dans l'anamnèse de quelque chose qui l'attache essentiellement à Gmünden et à sa petite sœur, c'est-à-dire très précisément aux petites filles, c'est-à-dire aux enfants en tant qu'ils sont les filles de sa mère, mais qu'ils sont aussi ses filles à lui, les filles imaginaires.

La structure originellement narcissique de ses relations avec la femme, est indiquée à l'issue, au débouché de la solution de sa phobie. Que va-t-il rester comme traces, si on peut dire, du passage par la phobie ? Quelque chose de très curieux, quelque chose qui est le rôle du petit agneau avec lequel à la fin il nous dit qu'il se livre à des jeux très particuliers, par exemple de se faire bousculer par lui, et ce petit agneau est un agneau sur lequel on a essayé de mettre un jour à cheval sa sœur, c'est-à-dire de la mettre dans la position, comme on l'appelle dans le fantasme, de la grand boîte. La sœur est venue dans l'imagination de Hans, c'est elle qui, si vous vous en souvenez, est à cheval sur le cheval. C'est la dernière étape avant la résolution de la phobie du cheval, il a fallu que la sœur domine cela avant que lui, le petit Hans, puisse traiter le cheval comme il le mérite, c'est-à-dire lui taper dessus, et à ce moment là l'équivalence entre le cheval et la mère est assurée : battre le cheval, c'est aussi battre sa mère.

A la fin donc il reste quelque chose sur quoi est monté la petite sœur, à savoir cet agneau. Voilà la configuration qui reste à la fin. Je ne peux pas me refuser le plaisir, ni vous refuser cette énigme, de vous montrer ce quelque chose autour de quoi notre maître Freud a fait tourner son analyse de Léonard de Vinci, à savoir non pas la *Vierge au rocher*, mais le grand carton de Sainte Anne qui est au Louvre, et qui est précédé par un dessin qui est au Carlington House et qui est celui-ci. Toute l'analyse que Freud a faite de Léonard de Vinci tourne autour de cette Sainte Anne à la figure si étrangement androgyne - elle ressemble d'ailleurs au Saint Jean Baptiste - de cette Vierge et de l'enfant ; et comme on le souligne ici, non pas comme dans le carton du Carlington House, le cousin, à savoir le Jean-Baptiste, est justement un petit agneau.

Cette configuration très singulière qui n'a pas manqué d'attirer l'attention de Freud, est véritablement l'os de sa démonstration, de cette très singulière oeuvre qu'est son étude *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*. J'espère que vous vous donnerez la peine d'ici la fin de l'année, car peut-être arriverai-je à vous faire là-dessus la clôture de mon séminaire, de lire *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*. Si vous ne vous apercevez pas en lisant ce souvenir d'enfance, du caractère invraisemblablement énigmatique de toute situation où est introduit pour la première fois le terme de narcissisme, si vous ne réalisez pas l'audace presque insensée de cela, d'écrire une chose pareille au moment où cela a été écrit - nous avons réussi depuis littéralement à scotomiser cela, à méconnaître l'existence de choses comme celles-là dans l'oeuvre de Freud - lisez-le pour vous apercevoir à quel point il est difficile de savoir en fin de compte ce qu'il veut arriver à dire, mais lisez-le en même temps pour voir à quel point ça se tient, malgré toutes les erreurs, car il y a des erreurs, mais cela ne fait rien, c'est quelque chose qui est absolument consistant. Je vous demande d'en prendre connaissance, de lire ce souvenir d'enfance de Léonard de Vinci. Cette configuration singulière qui, si je puis dire, est là pour nous présenter une *humanissima trinita*, trinité très humaine, voire trop humaine, opposée à la *divinissima* à laquelle elle se substitue, est quelque chose sur quoi nous aurons à revenir.

Ce que j'ai voulu vous indiquer comme une pierre d'attente, c'est par quelle singulière nécessité nous trouvons un quatrième terme, comme une sorte de résidu sous la forme de cet agneau, du terme animal où nous retrouvons le terme même de la phobie.

## 23 - LEÇON DU 26 JUIN 1957

Il s'agit aujourd'hui de formaliser d'une façon un peu différente, ce qui se passe dans l'observation du petit Hans. Si cela a un intérêt - et ça n'en a qu'un seul - c'est de serrer de plus près, d'envelopper d'une façon plus rigoureuse d'abord ce qui est dans l'observation. Bien entendu il y a toutes les portes-fenêtres possibles dans cette observation du petit Hans, puisque aussi bien il s'agit d'une phobie du cheval. Par exemple on pourrait délirer sur le cheval à perte de vue puisqu'en fin de compte ce cheval est un animal très singulier, c'est le même que celui qui revient dans toute la mythologie du cheval, et qui peut aussi bien se rapprocher valablement de celui du petit Hans.

Fliess, le fils du correspondant de Freud qui occupe une place honorable, a fait sous le titre *Primogenetic and endogenetic experience* pour le numéro jubilaire du centenaire de Freud<sup>62</sup>, une élucubration de mérite. Assurément elle est excessivement frappante, justement pour son caractère d'inadéquation. Manifestement dans Hans, comme il y a des énigmes qui ne sont pas résolues, il s'efforce de les résoudre en apportant en effet au dossier toute une énorme extrapolation qui n'a que le désavantage tout à fait injustifié de supposer résolu justement ce qui ne l'est pas.

C'est une des choses les plus frappantes que de voir la façon dont il centre les choses d'une façon tout à fait valable sur le fameux dialogue entre le petit Hans et son père, ce que j'appelle le grand dialogue, celui qui culmine quelque part du côté du 21 avril, celui où il s'agit en somme du petit Hans qui littéralement invoque son père en lui disant : « *Tu dois être jaloux* », alors que son père est là pour quelque chose dans le surgissement de cette phrase que l'on sent mûrie par tout ce qui vient de précéder. Le petit Hans littéralement, invoque son père de jouer son rôle de père, et il lui dit : « *Tu dois être jaloux* ». Ceci, quoiqu'il arrive et quelles que soient les dénégations effrayées, doit être vrai.

C'est là dessus que se clôt un dialogue dans lequel le petit Hans développe le fantasme suivant qui est celui d'imaginer que son père vient dans la chambre de sa mère, et que là il se blesse sur une pierre, comme le fit autrefois le petit Fritz, il vient heurter contre une pierre, et le sang doit couler. Notre auteur insiste avec beaucoup de finesse sur l'usage des mots qui donnent une espèce de style plus soutenu que partout ailleurs à ce que dit le petit Hans, et dégage bien à ce sujet les insuffisances de la traduction anglaise.

Ce qui est intéressant, ce ne sont pas tellement ces remarques qui assurément ont leur valeur, et qui montrent la sensibilité conservée chez les gens de la première génération - si je puis dire - analytique, au relief proprement verbal, à l'accent de certains signifiants, et à leur rôle essentiel. Mais ce qui est intéressant, c'est évidemment aussi de voir à propos d'une spéculation assez fine sur le rôle du père dans cette occasion, l'intervention du père qui lui-même

---

<sup>62</sup> Voir p 234 ; note 1 ; op. cité.

introduit, et dit-il à juste titre, pour la première fois, un mot **necken** à propos de quoi on traduit : « *Est-ce que je te querelle ? Est-ce que je t'ennuie ?* ».

L'auteur fait remarquer, et à juste titre, qu'il y a là une intervention qui vient à ce moment là d'une façon un petit peu étrangère au moment du dialogue, qui interrompt en quelque sorte l'échange avec le petit Hans et qui spéculé sur ce qu'il peut y avoir de participation de la part du père à quelque chose qui à ce moment là est supposé être dans le moi du petit Hans.

Et tout ceci ne constitue pas des extrapolations encore trop hardies, mais traduit la nécessité où il se trouve de nous dire qu'à ce moment là en quelque sorte, ça se constitue, parce qu'il faut que ce soit comme cela, parce que c'est déjà dans les implications d'une sorte de registre préformé qui doit être appliqué au cas. De toute façon il y a là quelque chose qui nous fait saisir sur le vif les hésitations de l'auteur dans la façon dont il s'exprime. Il traduit « *sur le vif* » par : « *si c'est en train de naître* ».

Ce n'est certainement pas encore né, la naissance du Surmoi est quelque chose de bien étrange, avec référence à ce moment là aux travaux de Monsieur Isakower qui a beaucoup insisté sur la prédominance de la sphère auditive dans la formation du Surmoi<sup>63</sup>, c'est-à-dire qui assurément a pressenti tout le problème que nous posons et reposons perpétuellement à propos de la fonction de la parole dans la genèse d'une certaine crise normative qui est celle que nous appelons le complexe d'Oedipe.

Que Monsieur Isakower ait fait des remarques également intéressantes et pertinentes sur la façon dont peut se manifester à l'occasion une sorte de quelque chose dont nous saisissons la monture si on peut dire, une espèce d'appareil, de réseau de formes qui constituent le Surmoi, il va le saisir dans les éléments où le sujet entend, nous dit-il, des espèces de modulations purement syntaxiques, des paroles vides à proprement parler puisqu'il ne s'agit que de leur mouvement, et dit-il dans ces mouvements avec une certaine intensité, nous pouvons saisir sur le vif quelque chose qui doit se rapporter à cet élément tout à fait archaïque

L'enfant doit parler à certains moments, intégrer des moments tout à fait primitifs, au moment où il ne perçoit de la parole de l'adulte que la structure avant d'en percevoir le sens. Ce serait en somme de l'intériorisation, et nous aurions la première forme de ce qui nous permettrait de concevoir ce qu'est à proprement parler le Surmoi.

C'est là encore une remarque intéressante, et il serait intéressant, si c'était à l'intérieur d'un séminaire, de la voir groupée avec ce dialogue avec le père, mais assurément pas pour y trouver quoique ce soit qui convienne. Ce n'est certainement pas au moment où on nous parle d'une intégration de la parole dans son mouvement général, dans sa structure fondamentale comme fondatrice d'une instance interne du Surmoi, que nous allons rapporter cela au moment précis où se passe le dialogue le plus extériorisé avec le père, fût-ce en croyant par là combler ses paradoxes.

---

<sup>63</sup> Isakower O., *On the exceptional position of the auditory sphere*, I.J.P 20, p. 340-349.

Je souligne la nécessité, bien que nous devions à tout instant chercher des références générales à ce que nous décrivons, de faire quelque chose qui doit dégager un certain progrès dans le maniement des concepts de l'expérience analytique, de faire en le serrant d'aussi près que possible, le mouvement de l'observation du petit Hans.

Tout ce que nous avons fait jusqu'à présent, repose en somme sur un certain nombre de postulats - qui ne sont absolument pas des postulats - de nos commentaires antérieurs, où l'on trouve tout un travail de commentaires et une réflexion sur ce que nous donne l'expérience analytique. Il est bien certain que ces postulats en question, comme par exemple celui-ci que la névrose est une question posée par le sujet au niveau de son existence même, qu'est-ce que c'est que d'avoir le sexe que j'ai ? Ou qu'est-ce que veut dire avoir un sexe ? Qu'est-ce que veut dire que je puisse même me poser la question ? Ce qui fait l'introduction de la dimension symbolique - à savoir que l'homme n'est pas simplement un mâle ou une femelle, mais qu'il faut qu'il se situe par rapport à quelque chose de symbolisé qui s'appelle mâle et femelle - si la névrose se rapporte à cela, elle s'y rapporte encore d'une façon plus dramatique à propos d'une autre névrose, la névrose obsessionnelle, non seulement du rapport du sujet à son sexe, mais au fait qu'il existe et qu'il se situe comme obsessionnel. La question : « *Qu'est-ce que c'est que d'exister, comment est-ce que je suis par rapport à celui que je suis, sans l'être puisque je puis en quelque sorte me dispenser de lui ?* » suffit pour concevoir si c'est à un registre comme celui-là que se pose la question de la névrose.

Si la névrose est une sorte de question fermée pour le sujet lui-même, mais organisée, structurée comme question, il est certain que nous comprenons mieux également que c'est dans le registre de ce qui organise une question, que nous pouvons comprendre les symptômes comme les éléments vivants de cette question articulée sans que le sujet sache ce qu'il articule, de cette question en quelque sorte vivante, sans qu'il sache qu'il est dans cette question dans laquelle il est souvent lui-même un élément qui se situe à divers niveaux, et qui peut se situer à un niveau tout à fait élémentaire, quasi alphabétique, comme aussi bien à un niveau syntaxique plus élevé. Et c'est dans ce registre que nous nous permettons de parler de la fonction hypnoponpique et hypnagogique, discernant et partant de l'idée qui nous est donnée par les linguistes, tout au moins par certains d'entre eux, que ce sont là les deux grands versants de l'articulation du langage.

Ce qui nous rend difficile de conserver en quelque sorte la ligne exacte, le droit fil dans le commentaire de l'observation, c'est que toujours nous devons nous garder de verser d'une façon trop absolue, trop totale de l'un ou de l'autre des deux côtés de ce qui nous est proposé. Pour que nous ayons une observation, il faut que nous commencions par analyser. Le propre de la question du névrotique étant d'être absolument fermée, il n'y a aucune raison pour qu'elle se livre plus à celui qui en prendrait purement et simplement une sorte de relevé, ce serait tout simplement un texte hiéroglyphique, indéchiffrable, énigmatique, et c'est pour cela qu'on a pu prendre des observations de névroses pendant



des décades avant que Freud arrive, sans même soupçonner l'existence de cette langue à proprement parler.

Donc c'est toujours dans la mesure où quelque chose intervient qui est un commencement de déchiffrement, que nous arrivons justement à saisir, à voir les transformations, les manipulations nécessaires pour qu'il nous soit confirmé, assuré qu'il s'agit bien d'un texte dans lequel nous nous retrouvons au moyen d'un certain nombre de structures qui apparaissent, mais simplement pour autant que nous le manions. Soit que nous le manions au niveau du pur et simple découpage comme on le fait pour les énigmes - par certains côtés c'est ainsi que nous procédons dans des cas particulièrement fermés, énigmatiques, pas tout à fait différemment de ce que nous voyons exposé dans je ne sais quel texte de Freud qui nous rappelle les pratiques communes au déchiffrement de dépêches, même envoyées dans un style codé ou archi-codé, ou même en fin de compte en faisant le calcul des signes qui reviennent le plus grand nombre de fois, où nous arrivons à faire des suppositions intéressantes, à savoir que tel signe a une correspondance dans telle lettre dans la langue supposée où nous aurons à traduire le texte codé.

Heureusement nous en sommes pour les névroses à des opérations d'un ordre plus élevé, c'est-à-dire que nous retrouvons certains ensembles syntaxiques avec lesquels nous sommes familiers. Simplement le danger est évidemment toujours de se tromper, c'est-à-dire d'entifier ces ensembles syntaxiques à l'excès vers ce qu'on peut appeler la propriété de l'âme, voire de l'ἔπος. C'est un peu trop dans le sens d'une sorte d'instinctualisation naturelle, et de ne pas nous apercevoir que ce qui domine tout d'un coup, c'est le nœud organisateur qui donne à un certain nombre d'ensembles, en effet la valeur littéralement d'une unité-signification, de ce qu'on appelle couramment un mot.

C'est ainsi que j'ai fait allusion dernièrement à cette fameuse identification de l'enfant à la mère, quand il s'agit du garçon. Et je vous fais remarquer que c'est le fait général qu'une telle identification ne se fasse jamais que par rapport au mouvement général du progrès analytique, et comme Freud le signale bien énergiquement dans cette observation - texte allemand, page 319, mouvements de l'analyse : « *C'est pourquoi la voie de l'analyse ne peut jamais répéter le mouvement de développement de la névrose.* » <sup>64</sup>

Nous voilà parvenus au vif du sujet. Dans cet effort de déchiffrement nous devons suivre ce qui a été noué effectivement dans le texte, et ce texte est en lui-même soumis à l'utilisation d'un élément du passé du sujet, dans une situation actuelle comme élément signifiant par exemple.

Voilà une des formes les plus claires de cet X d'une condensation. Il est certain que si nous abordons les éléments signifiants, nous ne pouvons pas à

---

<sup>64</sup> In *Le petit Hans*, op. cité, p 180.

ce moment là nous abstraire du fait que cela nous décompose deux termes, deux points très éloigné dans l'histoire du sujet, et qu'il nous faut pourtant bien résoudre les choses dans le mode d'organisation où elles sont actuellement. C'est cela qui nous permet en somme, et qui nous commande de chercher les lois propres à la solution de chacun de ces discours organisés, selon les modes dans lesquels se présenteront pour nous les névroses.

Seulement il y a le discours organisé, il y a quelque chose encore qui vient compliquer les choses, c'est la façon dont un dialogue s'engage pour la solution de ce discours. Cela ne peut pas se faire autrement sans que nous mêmes nous offrions à proprement parler notre place comme le lieu où doit se réaliser une part des termes de ce discours qui en principe, du seul fait qu'il est un discours, comporte quelque part virtuellement et au départ, cet Autre qui est en somme la place, le témoin, le garant, le lieu idéal de sa bonne foi. C'est bien là que nous nous plaçons en principe, c'est à partir de là que nous allons tout de suite voir arriver au jour, émerger ces éléments de l'inconscient du sujet, c'est-à-dire ces termes qui prendront la place que nous occupons, et c'est ainsi que nous serons appelés dans le dialogue révélateur où va se formuler le sens du discours par un dialogue qui progressivement le décrypte en nous montrant quelle est la fonction du personnage que nous occupons. C'est là ce qui s'appelle le transfert. Et ce personnage au cours de l'analyse, ne manque pas de changer. C'est ainsi que nous tentons de mettre au jour le sens de ce discours.

C'est donc bien nous même, en tant que nous sommes intégrés en tant que personne comme élément signifiant, que nous sommes mis en mesure, en demeure en l'occasion, de résoudre le sens du discours de la névrose. Et ces deux plans de l'intersubjectivité si essentiels à maintenir toujours devant nos yeux comme la structure fondamentale dans laquelle se développe l'histoire du décryptement, c'est quelque chose qui pour une part, doit toujours être situé à propos de telle observation et à propos du petit Hans.

Dans le cas du petit Hans, il fallait que nous mettions en évidence la complexité de la relation au père. Puisqu'il s'agit du père en l'occasion, n'oublions pas que c'est lui qui fait l'analyse. Je vous ai dit qu'il y avait ce père réel, actuel, dialoguant avec l'enfant, donc déjà un père qui a la parole, mais qu'au-delà de lui il y a ce père à qui cette parole se révèle comme le témoin de sa vérité, ce père supérieur, ce père tout-puissant que représente Freud. C'est là quelque chose qui ne manque pas de donner une caractéristique tout à fait essentielle à cette observation, caractéristique et structure qui méritent d'être retenues puisque en fin de compte il est certain que nous devons les repérer à propos de toute espèce de relation.

Cette sorte d'instance supérieure est dans quelque chose de si inhérent au personnage paternel où à la fonction paternelle que d'une façon quelconque elle tend toujours à se reproduire, et dans un sens comme je l'ai déjà signalé au cours de remarque antérieure, c'est bien là ce qui fait la spécificité du cas où le patient avait affaire au père, Freud lui-même. C'est que là le dédoublement n'existant pas, la super-autorité n'existant pas derrière lui, le patient sentait

bien qu'il avait affaire à quelqu'un, qui ayant fait surgir un univers nouveau de signification et cette relation de l'homme à son propre sens et à sa propre condition, était celui-là même en face duquel il était, et à l'usage du patient qui était en face de lui.

Ceci nous explique ce qui nous apparaît paradoxal dans les quelquefois très étonnants résultats, comme aussi dans les très étonnants modes d'intervention qui étaient ceux de Freud dans sa technique.

Ceci étant rapporté, nous permet de mieux situer dans quel sens se fait le glissement de notre intérêt. Je veux dire que si vous m'avez vu au long des années précédentes élaborer le schéma subjectif fondamental, à savoir que ce rapport symbolique entre le sujet et cet Autre à lui-même qui est le personnage inconscient qui le mène et qui le guide en montrant quel rôle intermédiaire, en quelque sorte d'écran, joue l'autre imaginaire, savoir le petit autre, si vous m'avez vu insister sur ceci au long des années qui ont précédé, vous voyez bien que peu à peu l'intérêt glisse et se déplace, et que c'est là à quelque chose qui ne présente pas de problèmes moins originaux et distincts des précédents - à savoir vers la structure même du discours dont il s'agit - que nous sommes peu à peu amenés.

Nous avons au cours de l'année, progressivement déplacé notre intérêt, car il y a bien entendu des lois de l'intersubjectivité, des lois du rapport du sujet avec le petit autre, et avec le grand Autre, mais ceci n'enlève pas pour autant sans être le tout, et cette fonction originale mérite d'être approchée pas à pas. Le fait qu'il s'agit essentiellement de langage, qu'il s'agit essentiellement de discours, que le discours a des lois, que le rapport du signifiant et du signifié est quelque chose d'autre et de distinct, encore que cela puisse se recouvrir, comme les rapports de l'imaginaire et du symbolique, c'est en somme à cela que nous avons été conduits progressivement dans tout notre mouvement de cette année à propos de la relation d'objet.

Nous avons vu se dégager comme une place originale des éléments qui sont bel et bien des objets, et qui sont même à un stade tout à fait original et fondateur, et même formateur des objets, mais qui sont tout de même quelque chose de tout à fait différent de ce qu'on peut appeler des objets au sens achevé, en tous cas de fort différents objets réels puisque c'est de l'utilisation d'objets qui peuvent être pris et extraits du malaise, mais qui sont des objets mis en fonction de signifiant.

Je l'ai fait d'abord pour le fétiche, cette année, ce dégagement, et je n'aurai pas été d'ici à la fin de l'année, plus loin que de considérer la phobie. Mais si vous avez bien compris ce que nous avons tâché de mettre en jeu chaque fois que nous avons parlé de la phobie du petit Hans, vous aurez là un modèle à partir de quoi toute espèce de progrès ultérieur peut se concevoir pour un approfondissement plus grand, plus étendu des autres névroses, et nommément de l'hystérie et de la névrose obsessionnelle.

Dans la phobie, ceci est particulièrement simple et exemplaire. Chaque fois que vous aurez affaire chez un sujet jeune à une phobie, vous pourrez vous

apercevoir qu'il s'agit toujours d'un signifiant relativement simple en apparence, bien entendu il ne sera pas simple dans son maniement, dans son jeu, à partir du moment où vous entrerez dans son jeu, mais élémentairement c'est un signifiant qui occupe, c'était là le sens de la formule que je vous avais donnée

'I

M

$M + \phi + \alpha$

Et c'était en relation pour autant que ces termes étaient la fonction pour laquelle était venue s'élaborer la relation chez la mère. C'était ce qui était venu progressivement compliquer cette sorte de relation élémentaire à la mère, qui est celle dont nous sommes partis quand je vous ai parlé du schéma du symbole de la frustration : S (M), en tant que la mère est présence et absence, et dans lequel les relations de l'enfant à la mère s'établissent au cours du développement au cours des âges.

Quelque chose dans le cas du petit Hans nous a fait d'abord arriver à ce stade extrêmement éprouvant où la mère se complique de toutes sortes d'éléments supplémentaires qui sont ce phallus dont je vous ai dit que c'était certainement l'élément de béance critique de toute relation à deux - qu'on nous représente dans la dialectique analytique actuelle si fermée que l'on doit s'apercevoir à quel point il est lui-même dans une certaine relation à une fonction imaginaire chez la mère - et d'autre part il convient d'arriver à ce que représente cet autre enfant qui pour un instant chasse, expulse l'enfant de l'affection de la mère.

Voilà un moment critique qui est typique pour toute espèce de sujet que suppose notre discours. C'est toujours ainsi que vous verrez apparaître une phobie chez l'enfant : c'est que quelque chose manque qui, à un moment donné, vient jouer le rôle fondamental dans l'issue de cette crise en apparence sans issue que doit être la relation de l'enfant à la mère.

Ici nous n'avons pas besoin de faire des hypothèses. Toute la construction analytique est faite sur la consistance du complexe d'œdipe qui d'une certaine façon peut se schématiser ainsi : P (M). Si le complexe d'œdipe signifie quelque chose, cela veut dire qu'à partir d'un certain moment la mère est considérée, vécue, en fonction du père. Le Père, ici avec un grand P, parce que nous supposons que c'est là le père au sens absolu du terme, c'est le père au niveau du père symbolique, c'est le nom du Père qui instaure l'existence du père dans cette complexité sous laquelle il se présente à nous, complexité que précisément toute l'expérience de la psychopathologie décompose pour nous sous le complexe d'œdipe.

Au fond ce n'est pas autre chose que cela, c'est l'introduction de cet élément symbolique qui apporte une dimension nouvelle, complètement radicale à la relation de l'enfant avec la mère. Nous devons partir des données

empiriques. C'est l'existence de quelque chose qui, si vous voulez en gros, peut-être sous réserve de commentaires, peut à peu près s'instaurer ainsi

(- p) x ou  $\pi$

$\pi$  ou x serait le pénis réel, et le (- p) justement ce quelque chose qui s'oppose à l'enfant comme une sorte d'antagonisme imaginaire. C'est la fonction imaginaire du père, pour autant que le père est agressif, pour autant que le père joue son rôle dans ce complexe de castration dont l'expérience freudienne, si nous voulons la prendre au pied de la lettre, admet - au moins provisoirement, si nous voulons la formaliser - et toute l'expérience affirme la constance de ce complexe de castration.

Quelles que soient les discussions auxquelles il a pu prêter dans la suite, nous ne manquons jamais d'en garder la référence : c'est dans la mesure où quelque chose se passe dans les relations avec la mère, et qui introduit le père comme facteur symbolique essentiel. C'est lui qui possède la mère, qui en jouit légitimement, c'est-à-dire une fonction même tout à fait fondamentale et problématique qui peut se fragmenter, s'affaiblir, et d'autre part la cohérence avec cela de quelque chose qui a pour fonction littéralement de faire entrer dans le jeu instinctuel du sujet, dans une assumption de ses fonctions comme une articulation essentielle cette signification dont nous pouvons dire qu'elle est vraiment spécifique du genre humain, et pour autant que l'ordre humain se développe avec cette dimension supplémentaire de l'ordre symbolique.

C'est que ses fonctions sexuelles sont frappées de quelque chose qui est bel et bien là quelque chose de signifiant, de quasi instrumental, qui est qu'il doit passer par tenir compte, par faire entrer en jeu quelque chose qui est là présent, vécu dans l'expérience humaine qui s'appelle la castration au sens où le représente l'analyse de la façon la plus instrumentale : une paire de ciseaux, une faucille, une hache, un couteau. C'est quelque chose qui fait partie si on peut dire, du mobilier instinctuel de la relation sexuelle dans l'espèce humaine. Il est bien clair qu'alors nous pourrions aussi essayer de faire du mobilier pour telle ou telle espèce animale : nous verrions que pour le rouge-gorge, il est assez probable que le plastron pectoral coloré pourrait être considéré comme une espèce d'élément de signal pour la parade comme pour la lutte intersexuelle. Il est bien clair que l'on a chez l'animal l'équivalent du caractère constant de cet élément paradoxal à proprement parler, lié chez l'homme à un signifiant, qui s'appelle le complexe de castration.

Voilà comment nous pouvons écrire la formule du complexe d'œdipe avec son corrélatif le complexe de castration. Le complexe d'œdipe lui-même est quelque chose qui s'organise sur le plan symbolique, ce qui suppose derrière lui pour le sujet comme constitutif l'existence de l'ordre symbolique ? C'est quelque chose que nous allons voir du petit Hans, si ce n'est qu'à partir d'un certain moment du dialogue avec le père, alors que le père essaye de le pousser vers la considération de toutes sortes d'éléments, si on peut dire, d'explication psychologique - le père est timide, et il ne poussera jamais les choses

complètement jusqu'au bout - je fais la remarque bien entendu, que le pauvre petit Hans ne comprend pas bien la fonction de l'organe féminin. Et cela se retourne : il est clair qu'au moment où il dit cela, le père, en désespoir de cause, finit par lui donner l'explication, alors qu'il est clair par les fantasmes déjà développés à propos de la névrose, que l'enfant sait très bien que tout cela se couve dans le ventre de maman, qu'elle soit ou non symbolisée par un cheval ou par une voiture.

Mais ce que le père ne voit pas, c'est qu'il fait lui-même cette conclusion après un long entretien où l'enfant, lui, ne s'intéressait qu'à une espèce de construction généalogique. On voit que c'est cela qui l'intéresse le plus, c'est de savoir en quoi consiste un certain moment de progrès qui soit normal dans l'occasion, ou ici renforcé par les difficultés propres de la névrose. Il est tout à fait clair qu'il est normal, et que c'est dans la mesure où nous sommes dans un point très avancé de l'observation où ceci se produit, que l'enfant n'a fait qu'une espèce de longue discussion pour construire les possibilités généalogiques qui existent, c'est-à-dire comment un enfant est en rapport avec un père, avec une mère, ce que cela signifie qu'être en rapport avec un père, avec une mère, et allant jusqu'à construire ce qui s'appelle dans cette occasion - et ce que Freud souligne comme étant - une théorie sexuelle des plus originale. Il n'en a pas trouvé souvent chez l'enfant, et en effet comme dans toute observation, il y a des éléments particuliers : à un moment l'enfant construit quelque chose dont il dit que les petits garçons donnent naissance aux petites filles, et que les petites filles donnent naissance aux petits garçons.

Ne croyez pas que ce soit quelque chose qui soit tout à fait impossible à retrouver dans la structure, dans l'organisation généalogique. C'est quelque chose qui nous est donné par la structure élémentaire de la parenté. En fin de compte il y a du vrai là-dedans : c'est parce que les femmes font des hommes, que les hommes ensuite peuvent rendre - je parle dans l'ordre symbolique - ce service essentiel aux femmes, de leur permettre de poursuivre leur fonction de procréation. Mais ceci bien entendu, à condition que nous le considérons dans l'ordre symbolique, c'est-à-dire dans un certain ordre qui assigne à tout ceci une succession régulière de générations.

Bien entendu, comme je vous l'ai maintes fois fait remarquer, si dans l'ordre naturel il n'y a aucune espèce d'obstacle à ce que tout tourne d'une façon exclusive autour de la lignée féminine, sans aucune espèce de discrimination de ce qui peut arriver à propos du produit, sans aucune discrimination et sans aucune impossibilité que ce soit en gros la mère, et à mesure de son temps de fécondité possible..... même ultérieurement les générations suivantes. C'est de cet ordre qu'il s'agit, c'est de cet ordre symbolique, c'est autour de cela que le petit Hans fait graviter toute sa construction extraordinairement luxuriante, fantaisiste, c'est cela qui l'intéresse.

En d'autres termes, c'est à propos de grand P que se produit chez l'enfant cette interrogation de l'ordre symbolique : qu'est-ce qu'un père ? Pour autant qu'il est le pivot, le centre fictif et concret de ce maintien de l'ordre généalogique, de cet ordre qui permet à l'enfant de stimuler d'une façon satisfaisante le monde qui, de quelque façon qu'il faille le juger, culturellement ou naturellement ou

surnaturellement, est quelque chose dans lequel il vient bien au monde. C'est dans un monde humain organisé par cet ordre symbolique qu'il fait son apparition. C'est à cela qu'il a à faire face.

Naturellement la découverte de l'analyse n'est pas de nous montrer quel est dans cette occasion le minimum d'exigence nécessaire de la part du père réel pour qu'il communique, pour qu'il fasse sentir, pour qu'il transmette à l'enfant la notion de sa place dans cet ordre symbolique. Il est également présupposé que tout ce qui se passe dans les névroses est quelque chose qui justement est fait par quelque côté pour suppléer à une difficulté, voire à une insuffisance dans la façon dont l'enfant a affaire à ce problème essentiel de l'œdipe.

Il est certain bien entendu qu'autre chose vient compliquer les éléments qui se produisent, et que l'on appelle des régressions, ces éléments intermédiaires de la relation primitive à la mère, qui déjà comportent un certain symbolisme duel. Entre cela et le moment où se constitue à proprement parler l'œdipe, il peut se produire toutes sortes d'accidents qui ne sont rien d'autre que le fait que différents autres éléments d'échange de l'enfant viennent jouer leur rôle dans cette relation, dans la construction, dans la compréhension de cet ordre symbolique, que pour tout dire, le prégénital peut être intégré et venir compliquer l'interrogation, la question de la névrose.

Dans le cas de la phobie, nous avons quelque chose de simple. Personne ne conteste que les choses se passent ainsi dans le cas de la phobie, dans le cas où, au moins pour un moment, l'enfant est arrivé à ce que l'on appelle le stade génital où sont posés dans leur plénitude les problèmes de l'intégration du sexe du sujet, et que donc nous devons concevoir d'une certaine façon la fonction de l'élément phobique.

Ceci a déjà été pleinement articulé par Freud qui les intégrait comme étant quelque chose du même ordre, homogène à ce qu'on appelle la relation primitive à un certain nombre d'éléments isolés de son temps par l'ethnographie, aux totems. C'est quelque chose qui probablement n'est plus très tenable, et à la lumière du progrès actuel dans lequel joue un rôle prévalent et axial, c'est par d'autres que les choses seront remplacées, mais pour nous analystes, dans notre expérience pratique, et pour autant qu'en fin de compte ce n'est guère que sur ce plan de la phobie que Freud a manifesté d'une façon claire que le totem prenait sa signification par rapport à l'expérience analytique, nous avons tout de même à le transposer dans une formalisation qui soit en quelque sorte moins sujette à caution que ne l'est la relation totémique.

C'est ce que j'ai appelé la dernière fois la fonction métaphorique de l'objet phobique. L'objet phobique vient là jouer ce quelque chose qui n'est pas rempli, dans un cas donné, par le personnage du père, en raison de quelque carence, en raison d'une carence réelle en l'occasion, et c'est pour autant qu'elle n'est pas remplie que nous voyons apparaître l'objet de la phobie qui joue le même rôle métaphorique que j'ai essayé la dernière fois de vous illustrer par cette espèce d'image

« Sa gerbe n'était par avare ni haineuse ».

Je vous ai montré comment le poète utilisait la métaphore pour faire apparaître dans son originalité la dimension paternelle à propos de ce vieillard déclinant, pour en quelque sorte le revigorer de tout le jaillissement naturel de cette gerbe.

Le cheval n'a pas d'autre fonction dans cette espèce de poésie vivante qu'est à l'occasion la phobie. Le cheval introduit ce quelque chose autour de quoi vont pouvoir tourner toutes sortes de significations qui, en fin de compte, donneront une espèce d'élément suppléant à ce qui a manqué au développement du sujet, aux développements qui lui sont fournis par la dialectique de l'entourage où il est immergé. Mais ce n'est là que d'une façon possible en quelque sorte imaginairement. Il s'agit d'un signifiant qui est brut, qui n'est pas sans quelque prédisposition véhiculé déjà par tout le charroi de la culture derrière le sujet. En fin de compte, le sujet n'a pas eu à le chercher ailleurs que là où l'on trouve toutes espèces d'héraldismes. C'est un livre d'images. Cela ne veut pas dire des images, cela veut dire des images dessinées par la main de l'homme, comportant tout un présupposé d'histoire, au sens où l'histoire est historiée de mythes en fragments, de folklore. C'est pour autant que dans son livre il a trouvé quelque part juste en face de la boîte rouge que constitue la cheminée rouge sur laquelle est la cigogne, un cheval qu'on ferre, que nous pouvons toucher du doigt, représenter le cheval.

Assurément nous n'avons pas à nous étonner que telle ou telle forme typique apparaisse toujours dans certains contextes, qu'une certaine connexion, certaines associations qui peuvent échapper à ceux qui en sont les véhicules, que le sujet choisisse pour remplir une fonction, la fonction qui est en quelque sorte cette habilitation momentanée de certains états - dans le cas présent de l'état d'angoisse - que le sujet ne choisisse pour remplir la fonction de transformer cette angoisse en peur localisée, quelque chose qui présente une espèce de point d'arrêt, de terme, de pivot, de pilotis autour de quoi est accroché ce qui vacille et ce qui menace d'être emporté de tout le courant intérieur de la crise de la relation maternelle.

Le cheval, à ce moment là joue un rôle, et assurément il apparaît empêtrer beaucoup le développement de l'enfant, et c'est aussi, pour ceux qui l'entourent, un élément parasitaire, pathologique. Mais il est clair aussi que l'instauration analytique nous montre qu'il y a aussi un rôle d'accrochage, un rôle majeur d'arrêt pour le sujet, de point autour duquel il peut continuer à faire tourner quelque chose qui autrement se déciderait dans une angoisse impossible à supporter, et que donc tout le progrès de l'analyse dans ce cas, est en somme ex traire, de mettre à jour les virtualités que nous offre cet usage par l'enfant d'un signifiant essentiel pour suppléer à sa crise, pour lui permettre, à ce signifiant, de jouer le rôle que lui a réservé la relation fondamentale de l'enfant au symbolique, que lui a réservé l'enfant dans la construction de sa névrose. Il l'a pris comme secours, comme point de repère absolument essentiel dans l'ordre symbolique.



C'est cela en somme que la phobie, dans l'occasion, développe. Elle va permettre à l'enfant de manier d'une certaine façon ce signifiant, et en tirant des possibilités de développement plus riches que celles qu'il contient comme signifiant - non pas qu'il contienne lui-même à l'avance toutes les significations que nous lui ferons dire, il ne les contient pas en lui-même, il les contient plutôt par la place qu'il occupe. C'est dans la mesure où c'est à cette place où il devrait y avoir le père symbolique et dans la mesure où ce signifiant est là comme quelque chose qui correspond métaphoriquement, qui permet tous les transferts : nécessaires de tout ce qui est problématique dans la ligne du à savoir l'appel à sa fonction phallique, et à savoir l'enfant, à savoir de tout ce qu'il y a de compliqué dans une relation qui à chaque fois nécessite par rapport à la mère réelle, un triangle distinct, et qui soit pour l'enfant immaîtrisable, c'est dans la mesure où quelque chose est posé qui s'appelle quelque chose qui fait peur, et même - on articule pourquoi - quelque chose qui mord, c'est pour cela que dans l'autre ligne nous avons l'autre terme :  $m + \pi$ ,

$$(M+\phi+\alpha) M \cong m+\pi$$

c'est ce qui est le plus menacé, à savoir le pénis de l'enfant dans l'occasion.

Qu'est-ce que nous montre l'observation du petit Hans ? C'est justement que dans une structure semblable, ce n'est pas en s'attaquant, si on peut dire, à sa vraisemblance ou à son invraisemblance, ce n'est pas en disant à l'enfant : « *Je te méprise* », ce n'est pas non plus en lui faisant des remarques très pertinentes, à savoir qu'il y a sûrement, lui dit-on, un rapport entre le fait qu'il touche son fait-pipi et le fait qu'il éprouve les craintes que lui inspire la bêtise d'une façon renforcée, qu'on mobilise sérieusement la chose, bien au contraire.

Si vous lisez l'observation, vous vous apercevez à ce moment là, à la lumière de ce schéma, de la portée que peuvent avoir les réactions de l'enfant à ces interventions qui ne sont pas sans comporter elles-mêmes une certaine portée, mais qui assurément n'ont jamais la portée persuasive directe de l'expérience primordiale initiale, la portée persuasive directe que l'on pourrait souhaiter.

Bien entendu, c'est là l'intérêt de l'observation de le montrer d'une façon claire et manifeste, et de voir en particulier qu'à cette occasion l'enfant réagit en renforçant les éléments essentiels de sa propre formulation symbolique du problème, en insistant à ce moment-là, en jouant le drame du cache-cache phallique - l'a-t-elle, ne l'a-t-elle pas ? - avec sa mère, en montrant bien qu'il s'agit là d'un symbole, et de quelque chose auquel il tient comme tel et qu'il s'agit de ne pas lui désorganiser.

C'est là que l'on voit à la fois un schéma comme celui-là être important et tout à fait capital pour que nous comprenions ce dont il s'agit pour l'enfant. Ce dont il s'agit pour l'enfant, c'est peut-être en effet de faire évoluer cela, de lui permettre de développer les significations dont le système est gros, qui doivent lui permettre de ne pas s'en tenir simplement à la solution provisoire qui consiste pour lui à être un petit phobique qui a peur des chevaux, mais à ceci que cette équation en peut être résolue que selon ses lois propres qui sont des lois d'un

discours déterminé, d'une dialectique déterminée et non pas d'une autre, et qu'il peut commencer par ne pas tenir compte de ce qu'elle fait pour soutenir comme ordre symbolique.

C'est bien pour cela que nous allons pouvoir donner le schéma général de ce qui en est le progrès. Ce qui en est le progrès consiste en ceci, qu'assurément, il n'est pas vain que le père, le grand Père symbolique est Freud, comme aussi bien le petit père est ce père aimé qui en somme n'a là qu'un tort, et qui est grand, c'est de ne pas satisfaire à ce dont l'invective le jeune Hans de remplir sa fonction de père, et pour un temps au moins même sa fonction de père jaloux, **eiferzuchtig** de dieu jaloux.

Il n'est pas vain que l'un et l'autre interviennent. Si assurément dans un premier temps les interventions du père, qui lui parle avec beaucoup d'affection, de dévouement, mais sans pouvoir être plus qu'il ne l'a été pour lui jusqu'à présent - et c'est bien parce qu'il n'est pas effectivement dans le réel un père qui remplit, comme tout nous l'indique, pleinement sa fonction, et comme tout l'indique aussi à l'enfant, qu'il n'en fait littéralement avec sa mère, qu'à sa tête. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'aime pas son père, mais que son père ne remplit pas pour lui la fonction qui permettrait de donner à tout cela son issue schématique et directe, bien loin de là. Nous nous trouvons devant une complication de la situation : le père commence par intervenir directement sur ce terme selon les instructions de Freud, ce qui prouve que les choses ne sont pas encore complètement au point dans l'esprit de Freud.

Il faut tout de même considérer ce qui se passe, et nous pourrions entrer dans des sortes d'articulations de détail qui nous permettraient de formuler ceci d'une façon complètement rigoureuse, je veux dire de donner une série de formulations algébriques de transformation les unes dans les autres. je répugne un peu à le faire, craignant qu'en quelque sorte les esprits ne soient encore complètement habitués, ouverts à ce quelque chose qui, je crois, est tout de même dans l'ordre de notre analyse clinique et thérapeutique de l'évolution des cas, l'avenir. je veux dire que tout cas devrait pouvoir, au moins dans ses étapes essentielles, arriver à se résumer dans une série de transformations dont je vous ai donné la dernière fois deux exemples, en vous donnant d'abord celle-ci :

$$(M + \varphi + a) M = m + \pi$$

puis en vous donnant la formulation terminale :

$$\frac{\text{'I}}{M + \varphi + a} \quad M = (m), \pi \quad \text{et}$$

$$P(M\text{barré})(M)' \cong \frac{(\alpha)}{(\varphi)} \pi$$

Je dirais que c'est très évidemment pour autant que tout ceci est pris dans un grand , dans une logification. C'est à partir du moment où l'on en parle, et de ce qui est pris entre le grand **P** et le petit **p**, que nous pourrions donner un certain développement, nous pourrions nous demander à quelle occasion, dans quel moment majeur nous pouvons considérer que c'est la transformation, c'est-à-dire que le petit **p** va intervenir ici : **M(m)**  $\pi$  et le grand **P** au niveau de grand '**I**.

Je ne suis pas entré à proprement parler dans cette formalisation, je veux dire dans ces transformations successives, mais tout de même si nous poursuivons alors au niveau de l'observation, ce qui se passe et la façon dont les choses évoluent, nous voyons que le jour où il y a eu l'intervention de Freud, tout de suite après se produit le fantasme de l'enfant qui joue un rôle tout à fait majeur, et qui donnera ensuite leur place qui nous permettra de comprendre tout ce qui est sous le signe du **Verkehr** c'est-à-dire des transports, avec tout le sens ambigu du mot.

C'est que quelque chose se passe qui fait qu'on peut dire que d'une certaine façon s'incarne dans le fantasme assez bien quelque chose qui représenterait à peu près le premier terme de ceci, si vraiment le fantasme que Hans développe, celui de voir le chariot sur lequel il serait monté pour jouer, entraîné tout d'un coup par le cheval, est quelque chose qui est une transformation de ses craintes, qui est un premier essai de dialectisation de la chose, on ne peut pas manquer d'être frappé à quel point il suffirait d'être sujet de quelque chose, pour faire apparaître ce qui est ici écrit. Je veux dire que le cheval est évidemment là un élément entraînant, et que c'est pour autant que le petit Hans vient se situer sur le même chariot où est accumulé tout le chargement de sacs. La suite nous le dit, c'est précisément ce qui s'est passé pour lui, à savoir tous les enfants possibles, virtuels de la mère, c'est toute la suite de l'observation qui le démontrera, pour autant que rien n'est plus redouté que voir la mère de nouveau chargée, c'est-à-dire grosse, roulant, charroyant comme toutes ces voitures chargées qui lui font si peur, un enfant à l'intérieur de son ventre. Toute la suite de l'observation nous montrera que la voiture, à l'occasion la baignoire, ont cette fonction de représenter la mère : on y mettra un tas de petits enfants, je les mettrai moi-même, on les transportera.

C'est pour autant, bien entendu qu'il s'agit, peut-on dire, d'une espèce de premier exercice imaginé dans une image qui, elle, est vraiment aussi éloignée que possible de toute espèce d'assentiment naturel de la réalité psychologique, et par contre extrêmement expressive du point de vue de la structure de l'organisation signifiante, que nous voyons le petit Hans tirer le premier bénéfice d'une dialectisation de cette fonction du cheval qui est l'élément essentiel de sa phobie.

Là nous pourrions le voir. Déjà nous avons vu le petit Hans tenir beaucoup au maintien de la fonction symbolique, par exemple d'un de ses fantasmes, celui de la girafe, là nous voyons le petit Hans dans tout ce qui suit cette intervention, faire en quelque sorte toutes les épreuves possibles du jeu de ce groupement.

Le petit Hans est d'abord mis sur la voiture au milieu de tous les éléments hétéroclites dont il craint tellement qu'enfin ils soient entraînés avec lui, dieu sait où, par une mère qui n'est plus désormais pour lui qu'une puissance sans contrôle, et qu'on ne peut plus prévoir, avec laquelle on ne joue plus, ou comme qui dirait encore, pour employer un terme bien expressif de l'argot, avec laquelle il n'y a plus d'amour, c'est-à-dire qu'il n'y a plus de règle du jeu, parce que d'autres s'en mêlent, parce que le petit Hans lui-même commence à compliquer le jeu en faisant intervenir, non plus un phallus symbolique avec lequel on joue à cache-cache avec la mère et les petites filles, mais un petit pénis réel, et à cause duquel il se fait taper sur les doigts.

Ceci complique singulièrement la tâche, et nous montre donc que l'enfant, en commençant tout de suite après qu'un monsieur ait parlé comme le bon Dieu, n'a absolument rien cru de ce qu'il racontait, mais il a trouvé qu'il parlait bien, et il en est ressorti que le petit Hans peut commencer à parler, c'est-à-dire qu'il peut commencer à raconter des contes. La première chose qu'il fera, ce sera de maintenir avec son père quelque chose qui montre bien le chemin réel et le chemin symbolique. Il dira : *« Pourquoi a-t-il dit que j'aimais ma mère, alors que - c'est toi que j'aime ? »*. Il a bien fait la part des choses, et après cela il a fait rendre ce qu'il y a de virtuel, et que le cheval était là accompagné de toutes ses possibilités : c'est quelque chose qui peut mordre et qui peut tomber.

Nous verrons ce que cela va donner, et le petit Hans commencer là tout le mouvement de sa phobie. Le petit Hans commence à faire rendre au cheval tout ce qu'il peut donner, c'est pour cela que nous avons tous ces paradoxes, et en même temps - et à une époque où le cheval est ce signifiant qui est gros de tous les dangers qu'il est supposé recouvrir - c'est ce même signifiant avec lequel à la même époque le petit Hans se permet de jouer avec une désinvolture extrême. N'oubliez pas ce paradoxe, car au même moment, au moment où il a le plus peur du cheval, le petit Hans se met à jouer au cheval avec une nouvelle bonne, et c'est alors pour lui l'occasion de se livrer avec elle à toutes les incongruités possibles, et à supposer les plus impertinentes façons, à la déshabiller, etc. ... Tout cela fait partie du rôle des bonnes chez Freud.

Vous voyez que le cheval, à ce moment là, ne l'intimide pas du tout, à tel point que lui, à ce moment là, prend la place du cheval. Nous le trouvons à la fois dans le maintien de la fonction du cheval, et si on peut dire l'usage par l'enfant de tout ce que peut lui réserver d'occasion d'élucidation, d'appréhension du problème, le fait de jouer avec ces signifiants ainsi groupés, mais à condition que le mouvement se maintienne, sinon tout ceci n'a plus aucune espèce de sens, et on ne voit pas pourquoi dans ce cas nous retiendrions plus longtemps ce que nous raconte l'enfant.

Je vous l'ai dit, le point de transformation absolument radical, est celui où l'enfant découvre une des propriétés les plus essentielles d'une telle situation, c'est qu'à partir du moment où l'ensemble est logifié - c'est-à-dire où on a suffisamment joué avec la chose avec laquelle on peut se livrer à un certain

nombre d'échanges et de permutations - ce n'est pas autre chose qui se passe dans cette transformation initiale, et qui sera décisive à savoir le dévissage de la baignoire - la transformation de la morsure dans ce quelque chose qui est tout à fait différent, en particulier pour le rapport entre les personnages. C'est un peu autre chose que de mordre goulûment la mère comme acte ou appréhension de sa signification comme bien naturelle, voire de craindre en retour cette fameuse morsure qu'incarne le cheval, ou de dévisser, de déboulonner la mère, de la mobiliser dans cette affaire, de faire qu'elle entre, elle aussi, et pour la première fois, comme un élément mobile, et du même coup, comme un élément équivalent dans l'ensemble des systèmes de ce qui va à ce moment là alors être une espèce de vaste jeu de boules à partir de quoi l'enfant va essayer de reconstituer une situation tenable, voire d'introduire les nouveaux éléments qui lui permettront de recristalliser toute la situation.

C'est bien ce qui se passe dans le moment du fantasme de la baignoire qui pourrait par exemple s'inscrire à peu près ainsi, c'est-à-dire que nous aurons une permutation qui ferait

$$\frac{I}{M + \phi + \alpha} \quad \pi \equiv M (-m)$$

$\pi$  représentant sa fonction sexuelle, et le petit  $m$  la façon de la faire entrer elle-même dans la dialectique des éléments amovibles, de ceux qui vont en faire un objet si je puis m'exprimer ainsi, comme un autre, et qui vont lui permettre à ce moment là de manipuler la mère en question.

On peut donc dire que toute cette espèce de progrès qu'est l'analyse de la phobie, représente en quelque sorte le déclin par rapport à l'enfant, la maîtrise qu'il prend progressivement de la mère.

L'étape suivante est celle-ci - et c'est cela qui est important, c'est là aussi qu'il faudra que je m'arrête pour conclure la prochaine fois - l'étape suivante est tout entière autour de ce quelque chose qui va se passer sur un plan imaginaire, donc par rapport à ce qui a été jusqu'à présent d'une certaine façon, régressif, mais d'une autre façon sur le plan imaginaire où nous allons voir le petit Hans faire entrer en jeu sa sœur elle-même - cet élément si pénible à manier dans le réel - en faire ce quelque chose autour de quoi il déploie cette sorte d'éblouissante fantaisie, à savoir sa sœur pour autant qu'il la fait rentrer dans cette sorte de construction étonnante qui consiste à d'abord supposer qu'elle a toujours été là à un moment dans la grande boîte, ceci depuis presque toute éternité peut-on dire.

Vous allez voir comment cela est possible, et combien cela suppose déjà chez lui une organisation signifiante extrêmement poussée, comment cette sœur est supposée avoir été et ceci avant même qu'elle vienne au jour, mais à un moment où, dit-il, elle était déjà dans le monde.

A quel titre ? A titre imaginaire, c'est trop évident. Là nous avons l'explication de Freud qu'en quelque sorte quelque chose se présente sous cette

forme imaginaire indéfiniment répétée, constante, permanente, sous la forme d'une espèce de réminiscence absolument essentielle. La petite Anna a toujours été là, et il souligne bien qu'elle est d'autant plus là qu'en réalité il sait très bien qu'elle n'était pas là. C'est justement la première année où elle n'était pas encore au jour, qu'il souligne qu'elle était au jour, et qu'à ce moment là elle s'est livrée à tout ce à quoi en somme peut se livrer quelqu'un, à tout ce à quoi s'est livré le petit Hans, logiquement, dialectiquement dans son discours et dans ses jeux dans la première partie du traitement.

Là, imaginairement dans le fantasme, il nous articule que la sœur, non seulement est là depuis toujours dans la grosse caisse qui est à l'arrière de la voiture, ou qui voyage séparément suivant les occasions, il nous raconte aussi à un autre moment, qu'elle est à côté du cocher et « *qu'elle tient les rênes, non elle ne tenait pas les rênes !* »

Il y a là une espèce de difficulté pour distinguer la réalité de l'imagination, mais le petit Hans continue son fantasme par l'intermédiaire de cet enfant imaginaire qui est là depuis toujours, et qui sera là toujours d'ailleurs. Aussi il l'indique, c'est par l'intermédiaire de cet enfant imaginaire que cette fois-ci s'ébauche un certain rapport également imaginaire, qui est, je vous l'ai souligné, celui dans lequel en fin de compte se stabilisera la relation du petit Hans par rapport à l'objet maternel, c'est-à-dire à cet objet d'un éternel retour par rapport à cette femme à laquelle ce tout petit homme doit accéder.

C'est par l'intermédiaire de ce jeu imaginaire, qui fait que quelqu'un dont ils se sert littéralement comme une sorte d'idéal du moi, à savoir sa petite sœur, c'est pour autant que cette petite sœur devient là la maîtresse du signifiant, la maîtresse du cheval, qu'elle le domine, que le petit Hans peut en venir, lui - comme je vous l'ai fait remarquer un jour - à cravacher ce cheval, à le battre, à le dominer, à devenir son maître, à se trouver dans une certaine relation qui est de maîtrise par rapport à qui sera dès lors essentiellement inscrit dans le registre développé par la suite des créations de son esprit, d'une certaine maîtrise de cet Autre que va être pour lui désormais toute espèce de fantasme féminin, à savoir ce que pourrais appeler les filles de son rêve, les filles de son esprit. Et ce sera à cela qu'il aura toujours affaire en tant que cette sorte de fantasme narcissique où vient pour lui s'incarner l'image dominatrice, celle qui résout la question de la possession du phallus, mais qui laisse dans un rapport essentiellement narcissique, essentiellement imaginaire, le rapport fondamental, la domination pour tout dire, qu'il a prise de la situation critique.

C'est cela qui marquera pour la suite de son ambiguïté profonde, tout ce qui va se produire que nous puissions concevoir comme une issue ou comme une normalisation de la situation chez le petit Hans. Les étapes sont suffisamment indiquées dans l'observation. C'est après le développement de ses fantasmes, c'est après ce jeu imaginaire, cette réduction à l'imaginaire des éléments une fois fixés comme signifiant, c'est à partir de là que va se constituer la relation fondamentale qui permettra à l'enfant d'assumer son sexe, et de l'assumer d'une façon qui reste - si normal qu'il puisse apparemment être -

suppose que l'enfant reste tout de même marqué d'une déficience, de quelque chose dont c'est sans doute seulement la prochaine fois que je pourrai vous montrer tous les accents.

Mais déjà aujourd'hui, et en quelque sorte pour terminer sur quelque chose qui vous indique bien à quel point et où se situe le défaut du point où l'enfant parvient pour en quelque sorte remplir ou tenir sa place, je crois que rien n'est plus significatif que ce quelque chose qui s'exprime dans le fantasme de dévissage ou de déboulonnage terminal, celui où l'on change son assiette à l'enfant, où on lui donne un plus gros derrière. Et pourquoi ? Pour remplir en fin de compte cette place qu'il a rendue beaucoup plus maniable, beaucoup plus mobilisable, cette baignoire à partir de laquelle la dialectique de tomber peut entrer, être évacuée à l'occasion, et cela n'est possible qu'à partir du moment où la baignoire est dévissée.

Je dirais que d'une certaine façon c'est là aussi que se voit le caractère atypique, anormal, presque inversé de la situation dans cette observation. Je dirais dans une formule normale, que c'est dans la mesure où l'enfant, pour parler seulement du garçon, possède son pénis, qu'il le retrouve en tant qu'il lui est rendu, c'est-à-dire en tant qu'il l'a perdu, en tant qu'il est passé par le complexe de castration. N'est-il pas frappant de voir qu'ici où partout est appelé par l'enfant ce complexe de castration, osa lui-même en suggère la formule, où il accroche les images - il somme presque son père de lui en faire subir l'épreuve ou en tout cas d'une façon reflétée, il en fomenté et il en organise l'épreuve sur l'image de son père, il le blesse et il souhaite que ceci soit réalisé - n'est-il pas frappant de voir qu'à travers tout ces vains efforts pour que soit achevée, pour que soit franchie cette sorte de métamorphose fondamentale chez le sujet, ce qui se passe est quelque chose qui n'intéresse pas le sexe, mais qui intéresse essentiellement son assiette, son rapport avec sa mère qui fait qu'il peut meubler la place, mais ceci aux dépens de quelque chose qui ne nous paraît pas dans cette perspective. Il s'agit de la dialectique du rapport du sujet à son propre organe.

Là, à moins que ce soit l'organe qui soit changé, c'est le sujet lui-même à la fin de l'observation, tout en s'assurant à ce moment là comme quelque chose qui est une sorte de père mythique tel qu'il est arrivé à le concevoir. Et dieu sait si ce père n'est pas du tout un père comme les autres puisque ce père reste quand même, dans ses fantasmes, peut engendrer - comme on nous le dit dans *Les mamelles de Tiresias* d'Apollinaire - un homme, comme le dit le journaliste

« Revenez donc voir demain comment la nature  
M'aura donné sans femme une progéniture. »

C'est là dessus que l'on ne peut pas dire que tout est assumé de la position relative des sexes, de cette béance qui reste de l'intégration de ces rapports.

Nous voulons insister sur ceci que c'est justement dans une notation par plus ou par moins dans le paradoxe de l'inversion de certains termes que nous

pouvons juger véritablement du résultat d'un certain progrès, et donc dire qu'ici, si ce n'est pas par le complexe de castration qu'est passé le petit Hans, c'est par quelque chose qui a eu son titre à sa transformation en un autre petit Hans, comme c'est indiqué par le mythe de cet installateur qui lui charge le derrière. Et pour tout dire, en fin de compte, si plus tard dans Freud nous revoyons le petit Hans, c'est pour voir quelqu'un qui lui dit : « *Je ne me souviens plus de rien de tout cela* ». Nous trouvons là le signe et le témoignage d'une espèce de moment d'aliénation essentielle.

Vous connaissez l'histoire, comme on la raconte, de ce sujet qui était parti dans une île pour oublier quelque chose, et les gens qui le retrouvent, se rapprochent de lui et lui demandent : « *Qu'est-ce que c'est ?* ». Il était donc parti pour oublier, et quand on lui demande pourquoi, il ne peut pas répondre. Comme dit l'histoire finement : il a oublié.

Dans le cas du petit Hans, je dirais que quelque chose nous permet de rectifier essentiellement l'accent, je dirais presque aussi la formule de l'histoire. Si le petit Hans, jusqu'à un certain point, peut montrer un des stigmates de l'inachèvement, aussi bien de son analyse, que de la solution oedipienne qui était postulée par sa phobie, c'est en ceci qu'après tous ces tours salutaires qui à partir d'un certain moment ont rendu inutile, voire superflu le recours au signifiant du cheval, pour tout dire ont fait progressivement s'évanouir la phobie, c'est tout de même à partir de quelque chose qu'on peut dire que le petit Hans a oublié.



## 24 - LEÇON DU 3 JUILLET 1957

C'est aujourd'hui notre dernier séminaire de l'année. J'ai laissé la dernière fois derrière moi des choses. Je n'ai pas voulu avoir à m'y prendre tout à fait aujourd'hui pour résumer, pour resituer, pour répéter, bien que dans le fond ce ne soit peut-être pas une si mauvaise méthode. J'ai donc laissé de côté la dernière fois un certain nombre de choses, et de ce fait je n'ai peut-être pas poussé jusqu'au bout cette analyse. J'ai formalisé des petites lettres, et j'ai essayé de vous poser dans quel sens on pourrait faire un effort pour s'habituer à écrire les rapports de façon à se donner des points de repère fixes, et sur lesquels on ne puisse pas revenir dans la discussion, qu'on ne puisse pas éluder après les avoir posés, en profitant de tout ce qu'il peut y avoir de trop souple habituellement dans ce jeu entre l'imaginaire et le symbolique, si important pour notre compréhension de l'expérience.

Ce que je vous aurai donc amorcé, c'est un commencement de cette formalisation. Je sais bien que je n'en ai pas absolument motivé tous les termes, je veux dire par là qu'une certaine indétermination peut vous paraître subsister dans la façon de lier ces termes entre eux. On ne peut pas tout expliquer à la fois. Ce que je veux vous dire, c'est que dans l'article qui va paraître dans le troisième numéro de *La Psychanalyse*<sup>65</sup>, vous y verrez peut-être d'une façon plus proche et plus serrée, la justification de l'ordre de ces formules à savoir respectivement des formules de la métaphore et de la métonymie.

L'important, je crois, au point où nous en arrivons, c'est que de cette suggestion vous ait été donnée la possibilité de l'utilisation de formules semblables pour situer des fonctions, des rapports entre le sujet et les différents modes de l'Autre, qui ne peuvent pas en somme être articulés autrement, pour lesquels le langage usuel ne nous donne pas les fondements nécessaires.

J'ai donc laissé derrière moi des choses, et après tout je dirais : pourquoi n'en laisserais-je pas ? Pourquoi vouloir, même dans le propre cas du petit Hans, que nous fournissions une formule absolument complète de ce que le petit Hans pose comme question.

Vous savez que c'est dans ce registre des questions posées par Freud, que j'entends faire mon commentaire, cela ne veut pas dire pour autant que je veuille faire de chacune de ses oeuvres un système qui se ferme, ni même de la totalité de ses oeuvres un système qui se ferme. L'important est que vous ayez suffisamment appris, et que vous appreniez chaque jour mieux qu'il change les bases mêmes, si on peut dire, de la considération psychologique, en y introduisant une dimension étrangère à ce que la considération psychologique comme telle, a été jusqu'ici, que c'est le caractère étranger de cette dimension par rapport à toute fixation de l'objet qui constitue l'originalité de notre science et le principe de base dans lequel nous devons y concevoir notre progrès.

---

<sup>65</sup> Lacan, *L'instance de la lettre dans l'Inconscient ou la raison depuis Freud*, in *Ecrits*, p. 493 – 528, op. cité.

De tout autre façon, refermer l'interrogation freudienne, la réduire au champ de la psychologie, conduit à ce que j'appellerai sans plus de formalisme, une psychogenèse délirante, cette psychogenèse que vous voyez se développer chaque jour implicitement à la façon dont les analystes envisagent les faits et les objets auxquels ils ont affaire, et dont le seul fait qu'elle se survive est si paradoxal, si étranger à toutes les conceptualisations voisines, si choquant et en même temps si finalement toléré, le seul fait qu'elle se survive est à adjoindre au principal du problème, et doit être résolu en même temps dans la solution que nous apporterons à ce problème de la discussion freudienne, c'est-à-dire de l'inconscient.

J'ai donc laissé de côté en effet tout ce jeu que, je crois, vous pouvez suivre maintenant. Vous en savez suffisamment les éléments pour apercevoir à la relecture du texte tout ce jeu mythique entre ce que j'appellerai si vous voulez la réduction à l'imaginaire de cet élément qui est la séquence du désir maternel tel que je l'ai écrit dans la formule :  $M + \phi + a$ , c'est-à-dire tout le rapport de la mère avec cet autre imaginaire qu'est son propre phallus, puis tout ce qui peut advenir d'éléments nouveaux, c'est-à-dire les autres enfants, la petite sœur dans l'occasion.

Ce jeu, cette mythification par l'enfant dans ce jeu imaginaire, tel qu'il a été déclenché par l'intervention, disons, psychothérapique, est quelque chose qui en lui-même nous manifeste un phénomène dont l'originalité comme telle doit être saisie, arrêtée comme un élément essentiel de la **Verarbeitung** de toute la progression analytique en tant qu'elle est un élément dynamique, cristallisant, dans le progrès symbolique en quoi consiste la guérison analytique comme telle.

Assurément, si en effet je ne l'ai pas poussé plus loin, je veux quand même vous indiquer les éléments que je n'ai même pas touchés, je veux dire que j'ai indiqués au passage, mais dont je n'ai pas expliqué la fonction exacte par rapport à ces agissements mythiques de l'enfant sous la stimulation de l'intervention analytique.

Il y a là un terme, un élément qui est absolument corrélatif de la grande invention mythique autour de la naissance, spécialement autour de la naissance de la petite Anna, autour de la permanence de toute éternité de la présence de la petite Anna, si joliment fomentée par Hans comme sa spéculation mythifiante. C'est ce personnage mystérieux et digne vraiment de l'humour noir de la meilleure tradition qu'est la cigogne, cette cigogne qui arrive avec un petit chapeau, qui salue, qui met la clef dans la serrure, qui arrive quand personne n'est là, qui, je dois dire, présente des aspects tout à fait insolites si on sait entendre ce qu'a dit le petit Hans : « *Elle est venue dans ton lit* », autant dire « *à ta place* », puis il se reprend ensuite : « *dans son lit* », puis qui ressort à l'insu de tous, non sans faire un petit vacarme, histoire de secouer la maison après son départ. Ce personnage qui va, qui vient, muni d'un air imperturbable, presque inquiétant, n'est assurément pas une des créations les moins énigmatiques de la création du petit Hans.

Il mériterait qu'on s'y arrête longuement, et à la vérité, il convient essentiellement d'en indiquer la place dans l'économie, à ce moment, du progrès du petit Hans. Si le petit Hans peut arriver, et le petit Hans ne peut arriver à fomenter sa manipulation imaginaire des différents termes en présence, sous la sujétion du père psychothérapeute, coiffé lui-même par Freud, il ne peut arriver à le faire qu'en dégageant quelque chose qui est bel et bien annoncé juste avant la grande création mythique : la naissance d'Anna, et en même temps la cigogne. Nous voyons énoncé par le seul texte de Hans, et par le père, le thème de la mort, par le fait que le petit Hans a un bâton - on ne sait pourquoi, on a jamais parlé avant de cette canne - avec lequel il tape le sol, et demande s'il y a des morts dessous.

La présence du thème de la mort est strictement corrélative du thème de la naissance. C'est une dimension essentielle à relever pour la compréhension et le progrès du cas. Mais à la vérité, ce thème, cette puissance d'une génération portée à son dernier degré de mystère, entre la vie et la mort, entre l'existence et le néant, est quelque chose qui pose des problèmes particuliers, différents de celui de l'introduction de ce signifiant le cheval. Il n'en est pas l'homologue, il est quelque chose d'autre que peut-être l'année prochaine nous verrons, et que je laisse en réserve en quelque sorte. La rubrique que je choisirai très probablement pour ce que je vous développerai l'année prochaine, sera celle-ci, à savoir *Les formations de l'inconscient*.

Aussi bien, re-soulignerai-je encore qu'il est significatif que le petit Hans, au bout de la crise qui résout et dissout la phobie, s'installe dans quelque chose d'aussi essentiel que le refus de la naissance qu'est l'espèce de traité qui sera dès lors établi avec la cigogne, qui sera établi avec la mère. Vous verrez tout le sens du passage où il s'agit des rapports de la mère et de Dieu quant à la venue possible d'un enfant, cette chose si élégamment résolue à l'intérieur de l'observation par la petite note de Freud : « *Ce que femme veut, Dieu le veut* ». C'est bien en effet ce que lui a dit la mère : « *En fin de compte, c'est de moi que ça dépend* ».

D'autre part le petit Hans dit souhaiter avoir des enfants, et du même mouvement ne pas vouloir qu'il y en ait d'autres, il a le désir d'avoir des enfants imaginaires, pour autant que toute la situation s'est résolue par une identification au désir maternel. Il aura des enfants de son rêve, de son esprit, il aura des enfants pour tout dire, structurés à la mode du phallus maternel, dont en fin de compte il va faire l'objet de son propre désir. Mais il est bien entendu que de nouveaux enfants, il n'y en aura pas, et cette identification au désir de la mère en tant que désir imaginaire, ne constitue qu'apparemment un retour au petit Hans qu'il a été autrefois, qui jouait avec des petites filles à ce jeu de cache-cache primitif dont son sexe était l'objet. Mais maintenant Hans ne songe plus du tout à jouer au jeu de cache-cache, ou plus exactement il ne songe plus à rien leur montrer si je puis dire, que sa jolie stature de petit Hans, de personnage qui, par un certain côté est devenu en fin de compte - c'est là où je veux en venir - lui-même quelque chose comme un objet fétiche, où le petit Hans se situe dans une certaine position passivée, et quelle que soit la légalité

hétérosexuelle de son objet, nous ne pouvons considérer qu'elle épuise la légitimité de sa position.

Le petit Hans rejoint là un type qui ne vous paraîtra pas étranger à notre époque, la génération d'un certain style que nous connaissons, qui est le style des années 1945, de ces charmants jeunes gens qui attendent que les entreprises viennent de l'autre bord, qui attendent, pour tout dire, qu'on les déculotte. Tel est celui dont je vois se dessiner l'avenir, de ce charmant petit Hans, tout hétérosexuel qu'il paraisse.

Entendez-moi bien : rien dans l'observation ne nous permet à aucun moment, de penser qu'elle se résolve autrement que par cette domination du phallus maternel, en tant que Hans prend sa place, qu'il s'y identifie, qu'il le maîtrise. Certes, tout ce qui peut répondre à la phase de castration, ou au complexe de castration n'est rien de plus que ce que nous voyons se dessiner dans l'observation sous cette forme de la pierre contre laquelle on peut se blesser. L'image qui en affleure, si l'on peut dire, est bien moins celle d'un vagin denté, dirais-je que celle d'un **phallus dentatus**. Cette espèce d'objet figé est un objet imaginaire dont sera victime, en s'y blessant, tout assaut masculin.

C'est là le sens dans lequel nous pouvons aussi dire que le petit Hans et sa crise oedipienne n'aboutit pas à proprement parler à la formation d'un surmoi typique, je veux dire d'un surmoi tel qu'il se produit selon le mécanisme qui, déjà est indiqué dans ce que nous avons ici enseigné au niveau de la **Verwerfung**, par exemple, ce qui est rejeté du Symbolique et réparaît dans le Réel. C'est là la véritable clef, à un niveau plus proche de ce qui se passe après la **Verwerfung** oedipienne, c'est pour autant que le complexe de castration est à la fois franchi, mais qu'il ne peut pas être pleinement assumé par le sujet, qu'il produit ce quelque chose de l'identification avec une sorte d'image brute du père, d'image portant les reflets de ses particularités réelles dans ce qu'elles ont littéralement de pesant voire d'écrasant, qui est ce quelque chose par quoi nous voyons une fois de plus renouvelé le mécanisme de la réapparition dans le réel, cette fois d'un réel à la limite du psychique, à l'intérieur des frontières du moi, mais d'un réel qui s'impose au sujet littéralement d'une façon quasi hallucinatoire, dans la mesure où le sujet à un moment, donne corps à l'intégration symbolique du processus de castration.

Rien de semblable dans le cas présent n'est manifesté. Le petit Hans assurément n'a pas à perdre son pénis, puisque aussi bien il ne l'acquiert à aucun moment. Si le petit Hans est identifié en fin de compte au phallus maternel, ce n'est pas dire que son pénis pour autant soit quelque chose dont il puisse retrouver, assumer, à proprement parler, la fonction. Il n'y a aucune phase de symbolisation du pénis, le pénis reste en quelque sorte en marge, désengrené, comme quelque chose qui n'a jamais été que honni, réprouvé par la mère, et ce quelque chose qui se produit lui permet d'intégrer sa masculinité. Ce n'est par aucun autre mécanisme que par la formation de l'identification au phallus maternel, et qui est aussi bien de l'ordre tout aussi différent que l'ordre du Surmoi, tout différent de cette fonction sans aucun doute perturbante,

mais équilibrante aussi, qu'est le Surmoi. C'est une fonction de l'ordre de l'idéal du moi.

C'est pour autant que le petit Hans a une certaine idée de son idéal, en tant qu'il est l'idéal de la mère, à savoir un substitut du phallus, que le petit Hans s'installe dans l'existence. Disons que si au lieu d'avoir une mère juive, et dans le mouvement du progrès, il avait eu une mère catholique et pieuse, vous voyez par quel mécanisme le petit Hans occasionnellement eût doucement été conduit à la prêtrise, sinon à la sainteté.

L'idéal maternel est très précisément ce qui dans ce cas, situe et donne un certain type de sortie et de formation, de situation dans le rapport des sexes au sujet introduit dans une relation oedipienne atypique, et dont l'issue se fait par identification à l'idéal maternel.

Voilà à peu près dessinés, limités, les termes dans lesquels je vous donne le débouché du cas du petit Hans. Tout au long, nous en avons des indices, si on peut dire confirmatifs, et quelquefois combien émouvants à la fin de l'observation, quand le petit Hans, décidément découragé par la carence paternelle, va en quelque sorte faire lui-même sa cérémonie d'initiation fantasmatiquement, en allant se placer tout nu, comme il voulait que le père s'avance, sur ce petit wagonnet sur lequel littéralement, comme un jeune chevalier, il est censé veiller toute une nuit, après quoi, grâce encore à quelques pièces de monnaies données au conducteur du train - le même argent qui servira à apaiser la puissance terrifiante du **Storch** - le petit Hans roule sur le grand circuit.

L'affaire est réglée, le petit Hans ne sera pas autre chose que peut-être sans doute un chevalier, un chevalier plus ou moins sous le régime des assurances sociales, mais enfin un chevalier, et il n'aura pas de père. Ceci, je ne crois pas que rien de nouveau dans l'expérience de l'existence le lui donnera jamais.

Tout de suite après, le père essaye, un peu en retard - car l'ouverture de la compréhension du père, à mesure de l'observation, n'est pas non plus une des choses les moins intéressantes - le père, après avoir été franc jeu, croyant dur comme fer à toutes les vérités qu'il a apprises du bon maître Freud, le père à mesure qu'il progresse et qu'il voit combien cette vérité dans le maniement, est beaucoup plus relative, au moment où le petit Hans va commencer à faire son grand délire mythique laisse échapper une phrase comme celle-ci, qu'on remarque à peine dans le texte, mais qui a bien son importance. Il s'agit du moment où on joue à dire, et où le petit Hans se contredit à chaque instant, où il dit : « *C'est vrai, ce n'est pas vrai ; c'est pour rire, mais c'est quand même très sérieux* ». « *Tout ce qu'on dit - dit le père qui n'est pas un sot et qui en apprend dans cette expérience - tout ce qu'on dit est toujours un peu vrai.* »

Malgré tout, ce père qui n'a pas réussi dans sa propre position puisque c'est lui plutôt qu'il aurait fallu faire passer par l'analyse, le père essaye de remettre cela, quand déjà il est trop tard, et dit au petit Hans : « *En fin de compte, tu m'en as voulu* ». C'est autour de cette intervention à retardement

du père qu'on voit se produire ce très joli petit geste qui est mis dans une sorte d'éclairage spécial dans l'observation : le petit Hans « *laisse tomber son petit cheval* ». Au moment même où le père lui parle, il laisse tomber le petit cheval. La conversation est dépassée, le dialogue à ce moment là est périmé, le petit Hans s'est installé dans sa nouvelle position dans le monde, celle qui fait de lui un petit homme en puissance d'enfants, capable d'engendrer indéfiniment dans son imagination, et de se satisfaire entièrement avec eux. Telle, également, dans son imagination vit la mère. C'est d'être le petit Hans comme je vous l'ai dit, non pas fils d'une mère, mais fils de deux mères.

Point remarquable, énigmatique, point sur lequel j'avais déjà arrêté l'observation la dernière fois. Assurément l'autre mère est celle qu'il a trop d'occasions et de raisons de connaître, l'occasion et la puissance, c'est la mère du père. Néanmoins qu'il assume les conditions de l'équilibre terminal, cette duplicité, ce dédoublement de la figure maternelle, c'est bien encore un des problèmes structuraux que pose l'observation, et vous le savez, c'est là-dessus que j'ai terminé mon avant-dernier séminaire pour vous faire le rapprochement avec le tableau de Léonard de Vinci, et du même coup avec le cas de Léonard de Vinci dont ce n'est pas par hasard que Freud y a tellement porté son attention.

C'est à lui que nous consacrerons aujourd'hui le temps qui nous reste. Aussi bien ceci constituera-t-il - nous ne prétendons pas épuiser ce souvenir d'enfance de Léonard de Vinci en une seule leçon - une espèce de petite leçon d'avant les vacances qu'il est d'usage dans tout mon enseignement de faire à la manière d'une détente à tout groupe attentif comme vous l'êtes et comme je vous en remercie.

Ce petit Hans, laissons-le à son sort. Je vous signale néanmoins que si j'ai fait à son propos une allusion à quelque chose de profondément actuel dans une certaine évolution dans les rapports entre les sexes, et si je me suis rapporté à la génération de 1945, c'est assurément pour ne pas faire une excessive actualité. Je laisse à dépeindre et à définir ce que peut être la génération actuelle, laissant à d'autres le soin d'en donner une expression directe et symbolique, disons à Françoise Sagan, que je ne cite pas ici au hasard, pour le seul plaisir de faire de l'actualité, mais pour vous dire que comme lecture de vacances, vous pourrez voir ce qu'un philosophe austère et habitué à ne se situer qu'au niveau d'Hegel et de la plus haute politique, peut tirer d'un ouvrage d'apparence aussi frivole. Je vous conseille de le lire - numéro de *Critiques*, août-septembre 1956, Alexandre Kojève - sous le titre *Le dernier monde nouveau*, l'étude qu'il a faite sur les deux livres *Bonjour tristesse* et *Un certain sourire*, de l'auteur à succès que je viens de nommer. Ceci ne manquera pas de vous instruire, et comme on dit, ça ne vous fera pas de mal, vous ne risquerez rien. *Le psychanalyste ne se recrute pas parmi ceux qui se livrent tout entier aux fluctuations de la mode en matière psycho-sexuelle*. Vous êtes trop bien orientés, si je puis dire, pour cela, voir même avec un rien de fort en thème en cette matière.

Ceci en effet, peut vous faire entrer dans une espèce de ban d'actualité de l'activation de la perspective pour ce qui est de ce que vous faites et que

vous devez être prêts à entendre quelquefois de vos patients eux-mêmes. Ceci aussi, vous montrera ce quelque chose dont nous devons tenir compte, à savoir les profonds changements des rapports entre l'homme et la femme, qui peuvent se passer au cours d'une période pas plus longue que celle qui nous sépare du temps de Freud, où comme on dit, tout ce qui devait être notre histoire était en train de se foment.

Tout cela est pour vous dire qu'aussi le donjuanisme n'a peut-être pas complètement, quoiqu'en disent les analystes qui ont apporté là-dessus des choses intéressantes, dit son dernier mot, je veux dire que si quelque chose de juste a été entrevu dans la notion qu'on fait de l'homosexualité de Don Juan, ce n'est certainement pas à prendre comme on le prend d'habitude.

Je crois profondément que le personnage de Don Juan est précisément un personnage qui est trop loin de nous dans l'ordre culturel, pour que les analystes aient pu justement le percevoir, que le Don Juan de Mozart, si nous le prenons comme son sommet et comme quelque chose qui signifie effectivement l'aboutissement d'une question à proprement parler, au sens où je l'entends ici, est assurément tout autre chose que ce personnage reflet que Rank a voulu nous construire. Ce n'est certainement pas uniquement sous l'angle et par le biais du double, qu'il doit être compris. Je pense que contrairement aussi à ce qu'on dit, Don Juan ne se confond pas purement et simplement, et bien loin de là avec le séducteur possesseur de petits trucs qui peuvent réussir à tout coup. Assurément je crois que Don Juan aime les femmes, je dirais même qu'il les aime assez pour savoir à l'occasion ne pas leur dire, et qu'il les aime assez pour que quand il le leur dit, elles le croient.

Ceci n'est pas rien, et montre beaucoup de choses, qu'assurément la situation soit toujours pour lui sans issue. Je crois que c'est dans le sens de la notion de la femme phallique qu'il faut le chercher. Bien sûr il y a quelque chose qui est en rapport avec un problème de bi-sexualité dans ces rapports de Don Juan avec son objet, mais c'est précisément dans le sens de ce quelque chose que Don Juan cherche la femme, et c'est la femme phallique, et bien entendu comme il la cherche vraiment, qu'il y va, qu'il ne se contente pas de l'attendre, ni de la contempler, il ne la trouve pas, ou il ne finit par la trouver que sous la forme de cet invité sinistre qui est en effet un au-delà de la femme auquel il ne s'attend pas, dont ce n'est pas pour rien en effet que c'est le père. Mais n'oublions pas que quand il se présente c'est sous la forme, chose curieuse encore, de cet invité - pierre, de cette pierre, pour tout dire de ce côté absolument mort et fermé et tout à fait au-delà de toute vie de la nature. C'est là qu'il vient en somme se briser et trouver l'achèvement de son destin.

Tout autre sera le problème que nous présente un Léonard de Vinci. Que Freud s'y soit intéressé n'est pas quelque chose sur lequel nous ayons à nous poser des questions. Pourquoi une chose s'est passée plutôt que de ne pas se passer, c'est bien là ce qui doit être en général le dernier de nos soucis. Freud est Freud justement parce qu'il s'est intéressé à Léonard de Vinci.

Il s'agit de savoir maintenant comment il s'y est intéressé. Qu'est-ce que pouvait pour Freud être Léonard de Vinci ? Il n'y a rien de mieux pour cela que de lire ce qu'il a écrit là-dessus : *Un souvenir d'enfance*. Je vous en ai averti à temps pour que quelques uns d'entre vous l'aient fait, et se soient aperçus du caractère profondément énigmatique de cette oeuvre.

Voici Freud parvenu en 1910 à quelque chose que nous pouvons appeler le sommet de bonheur de son existence. C'est tout au moins ainsi qu'extérieurement les choses apparaissent, et comme à la vérité, il ne manque pas de nous le souligner. Il est internationalement reconnu, n'ayant pas encore connu le drame ni la tristesse des séparations d'avec ses élèves les plus estimés, la veille des grandes crises mais jusque là pouvant se dire avoir rattrapé les dix dernières années en retard de sa vie.

Voici Freud qui prend un sujet : Léonard de Vinci, dont bien entendu dans ses antécédents, dans sa culture, dans son amour de l'Italie et de la Renaissance, tout nous permet de comprendre qu'il ait été fasciné par ce personnage. Mais que va-t-il à ce propos nous dire ? Il va nous dire des choses qui, assurément, ne font pas preuve d'une connaissance minime, ni d'une sensibilité réduite au relief du personnage, bien loin de là. On peut dire que dans l'ensemble Léonard de Vinci se relit avec intérêt, je dirais avec un intérêt qui est plutôt croissant avec les âges.

J'entends par là que, même si c'est un des ouvrages les plus critiqués de Freud, et combien il est paradoxal de voir que c'est l'un de ceux dont il était le plus fier, les gens les plus réticents toujours dans ces cas, et dieu sait s'ils ont pu l'être, je veux dire ceux qu'on appelle les spécialistes de la peinture et de l'histoire de l'art finissent avec le temps et à mesure que les plus grands défauts apparaissent dans l'oeuvre de Freud, par s'apercevoir quand même de l'importance de ce qu'a dit Freud.

C'est ainsi que dans l'ensemble l'oeuvre de Freud a été à peu près universellement repoussée, méprisée voire dédaignée par les historiens de l'art, et pourtant malgré toutes les réserves qui persistent, ils n'ont plus qu'à se renforcer de l'apport de nouveaux documents. Ce qui prouve que Freud a fait des erreurs. Il n'en reste pas moins que quelqu'un comme par exemple Kenneth Clark, dans un ouvrage pas très ancien, reconnaît le haut intérêt de l'analyse que Freud a faite de ce tableau que je vous montrais l'autre jour, à savoir de la Sainte Anne du Louvre doublée par le célèbre carton qui se trouve à Londres, et sur lequel nous reviendrons également tout à l'heure, à savoir des deux oeuvres autour desquelles Freud a fait tourner tout l'approfondissement qu'il a fait, ou cru faire, du cas de Léonard de Vinci.

Ceci dit, je suppose que je n'ai pas à vous résumer la marche de ce petit opuscule. Vous savez qu'il y a d'abord une présentation rapide du cas de Léonard de Vinci, de son étrangeté. Cette étrangeté, sur laquelle nous allons nous-même revenir avec nos propres moyens, elle est certainement bien vue, et tout ce qu'a dit Freud est assurément bien axé par rapport à l'énigme du personnage. Puis Freud s'interroge sur la singulière constitution, voire une prédisposition, sur l'activité paradoxale de ce peintre, alors qu'il était tellement autre chose en même temps, disons pour l'instant ce grand peintre. Freud va recourir à



ce terme que à cette époque de sa vie, il a mis tellement en relief dans tous les développements, à savoir ce seul souvenir d'enfance que nous ayons de Léonard de Vinci, à savoir ce souvenir d'enfance qui nous est traduit.

« Il me semble avoir été destiné à m'occuper du vautour. Un de mes premiers souvenirs d'enfance est en réalité qu'étant encore au berceau, un vautour vint à moi, m'ouvrit la bouche avec sa queue, et me frappa plusieurs fois avec cette queue entre les lèvres. »

« *Voici un déconcertant souvenir d'enfance* », nous dit Freud, et il enchaîne, et c'est par cet enchaînement qu'il va nous conduire à quelque chose, que nous suivons parce que nous sommes habitués à une espèce de jeu de prestidigitation qui consiste à faire se superposer dans la dialectique, dans le raisonnement ce qui très souvent se confond dans l'expérience et dans la clinique. Ce sont pourtant là deux registres tout à fait différents, et je ne dis pas que Freud les manie d'une façon impropre, je crois au contraire qu'il les manie d'une façon géniale, c'est-à-dire qu'il va au cœur du phénomène. Seulement, nous le suivons avec une entière paresse d'esprit, à savoir en acceptant par avance, en quelque sorte, tout ce qu'il nous dit, à savoir cette sorte de superposition, de surimposition d'une relation au sein maternel avec quelque chose qu'il nous pose tout de suite et d'emblée, à voir aussi la signification d'une véritable intrusion sexuelle, celle d'une fellation au moins imaginaire.

Ceci est donné dès le départ par Freud et c'est là-dessus que Freud va continuer à articuler sa construction pour nous mener progressivement à l'élaboration de ce qu'a de profondément énigmatique dans le cas de Léonard de Vinci son rapport avec la mère, et faire reposer là-dessus toutes les particularités, quelles qu'elles sont, de son étrange personnage - à savoir son inversion probable d'abord, d'autre part son rapport tout à fait unique et singulier avec sa propre oeuvre, faite d'une espèce d'activité toujours à la limite si on peut dire, du réalisable et de l'impossible, comme lui-même l'écrit à l'occasion - avec cette sorte de série de ruptures dans les différents départs de l'entreprise de sa vie, avec cette singularité qui l'isole au milieu de ses contemporains et fait de lui un personnage qui déjà de son vivant est un personnage de légende et un personnage supposé possesseur de toutes les qualités, de toutes les compétences, de tout ce qui est à proprement parler un génie universel. Déjà de son temps, tout ce quelque chose qui entoure Léonard de Vinci, Freud va nous le déduire de son rapport avec la mère.

Le départ, vous ai-je dit, il le prend dans ce souvenir d'enfance. Cela veut dire que ce vautour, sa queue frémissante qui vient frapper l'enfant est, nous dit-on, d'abord construit comme le souvenir-écran de quelque chose qui - et Freud d'ailleurs n'hésite pas un instant à le poser autrement que comme cela - est le reflet d'un fantasme de fellation .

Il faut tout de même bien reconnaître que pour un esprit non prévenu, il y a là au moins quelque chose qui soulève un problème, car tout ce que la

suite développera, c'est précisément l'intérêt de l'investigation freudienne de nous révéler que Léonard très probablement n'a pas eu jusqu'à un âge probablement situable entre trois et quatre ans, d'autre présence précisément que la présence maternelle, d'autres éléments sans doute à proprement parler de séduction sexuelle, que ce qu'il appelle les baisers passionnés de la mère, d'autre objet qui puisse représenter l'objet de son désir que le sein maternel, et qu'en fin de compte c'est bien sur le plan du fantasme que la révélation en tant qu'elle peut avoir ce rôle avertissant, est posée par Freud lui-même.

Tout ceci repose en somme sur un point qui n'est autre que l'identification du vautour à la mère elle-même, en tant qu'elle est justement ce personnage source de l'intrusion imaginaire dans l'occasion. Or disons le tout de suite, il est arrivé certainement dans cette affaire ce qu'on peut appeler un accident, voire une faute, mais c'est une heureuse faute. Freud n'a lu ce souvenir d'enfance, et ne s'est fondé pour son travail, que sur la citation du passage dans Herzfeld, c'est-à-dire qu'il l'a lu en allemand, et que Herzfeld a traduit par vautour ce qui n'est pas un vautour du tout.

Nous verrons que peut-être d'ailleurs, Freud aurait pu avoir un soupçon car il a fait comme d'habitude son travail avec le plus grand soin, et il aurait pu remarquer l'erreur car ces choses sont traduites avec les références aux pages des manuscrits, dans l'occasion du *Codex Atlanticus*, c'est-à-dire d'un dossier de Léonard de Vinci qui est à Milan. Ceci a été traduit à peu près dans toutes les langues, il y a en français une traduction fort insuffisante, mais complète, sous le titre *Carnets de Léonard de Vinci* »<sup>66</sup>, qui est une traduction de ce que Léonard a laissé comme notes manuscrites souvent en marge de ses dessins.

Il aurait pu voir où se situait cette référence dans les notes de Léonard de Vinci qui sont en général des notes de cinq, six, sept lignes, ou d'une demie page au maximum, mêlées à des dessins. Ceci est juste à côté d'un dessin dans un feuillet où il s'agit de l'étude répartie dans différents endroits de l'œuvre de Léonard de Vinci, du vol des oiseaux. Léonard de Vinci dit justement : « *Je semble avoir été destiné à m'occuper particulièrement* » non pas du vautour, mais justement de ce qu'il y a à côté dans le dessin, et qui est un milan.

Que le milan soit particulièrement intéressant pour l'étude du vol des oiseaux, c'est une chose qui est déjà dans Pline, à savoir que depuis toujours Pline l'ancien le considère comme quelque chose de tout à fait spécialement intéressant pour les pilotes parce que, dit-il, le mouvement de sa queue est particulièrement exemplaire pour toute espèce d'action du gouvernail. C'est de la même chose que s'occupe Léonard de Vinci.

Il est très joli de voir à travers les auteurs, ce caractère fondamental de ce milan qui est connu, non seulement depuis l'antiquité avec Pline l'ancien, mais est reproduit à travers toutes sortes d'auteurs, certains dont j'aurai à vous parler incidemment tout à l'heure, et est venu aboutir de nos jours, m'a-t-on assuré, à l'étude sur place du mouvement de la queue du milan, par Monsieur

---

<sup>66</sup> op. cité p. 274.

Fokker à une certaine époque de l'entre deux guerres qui était en train de fomenter ces très jolies petites préparations de cette manœuvre de l'avion en piqué, véritable parodie dégoûtante - j'espère que vous êtes du même avis que moi là-dessus - du vol naturel, mais enfin il ne fallait pas attendre mieux de la perversité humaine.

Voilà donc ce milan, qui d'ailleurs n'est en lui-même que bien fait pour la provoquer. C'est un animal qui n'a rien de tout spécialement attrayant. Belon qui a fait un très bel ouvrage sur les oiseaux, et qui avait été en Egypte et dans différents autres endroits du monde pour le compte de Henri II, avait vu en Egypte certains oiseaux qu'il nous dépeint comme sordides et peu gentils. Qu'est-ce que c'est ?

Je dois dire que j'ai eu un instant l'espoir que tout allait s'arranger, à savoir que le vautour de Freud, tout milan qu'il fût, allait bien se trouver être quand même quelque chose qui avait affaire avec l'Egypte, et que le vautour égyptien ce serait cela en fin de compte. Vous voyez comme je désire toujours arranger les choses. Malheureusement il n'en est rien. En fait la situation est compliquée

Il y a des milans en Egypte, et même je peux vous dire qu'étant en train de prendre mon petit déjeuner à Louksor, j'ai eu la surprise de voir dans la partie marginale de mon champ de vision, quelque chose qui fait frou...out, et filer obliquement avec une orange qui était sur ma table. J'ai cru un instant que c'était un faucon ...Horus...le disque solaire... mais je me suis aussitôt aperçu qu'il n'en était rien. Ce n'était pas un faucon car cette bête avait été se poser au coin d'un toit, et avait posé la petite orange pour montrer que c'était simple histoire de plaisanter. On voyait fort bien que c'était une bête rousse avec un style particulier. Je me suis tout de suite assuré qu'il s'agissait d'un milan.

Vous voyez combien le milan est une bête familière, observable. C'est bien à cela que Léonard de Vinci s'est intéressé au sujet du vol des oiseaux. Mais il y a autre chose : il y a un vautour égyptien qui lui ressemble beaucoup, et c'est cela qui aurait arrangé les choses, c'est celui dont parle Belon, et qu'il appelle le sacre égyptien, et dont on parle depuis Hérodote sous le nom de Hierax. Il y en a un grand nombre en Egypte et naturellement il est sacré, c'est-à-dire qu'Hérodote nous instruit : on ne pouvait pas le tuer sans avoir les pires ennuis dans l'Egypte antique.

Il a un intérêt car il ressemble un peu au milan et au faucon. C'est celui-là qui se trouve dans les idéogrammes égyptiens correspondre à peu près à la lettre **aleph** dont je parle dans mes discours sur les hiéroglyphes et leur fonction exemplaire pour nous. C'est du vautour, c'est-à-dire à peu près du sacre égyptien dont il s'agit.

Tout irait bien si c'était celui-là qui servait pour la déesse Mout dont vous savez que Freud parla à propos du vautour. Alors cela ne peut pas marcher, Freud s'est véritablement bien trompé, car malgré tout cet effort de solution le vautour qui sert pour la déesse Mout, c'est celui-là (celui qui était dessiné à droite sur le tableau). Il n'a pas lui une valeur phonétique comme l'autre.

Ce vautour sert d'élément déterminatif, dans ce sens qu'on l'ajoute. Ou bien il désigne par lui-même simplement la déesse Mout, dans ce cas on lui met un petit drapeau en plus, ou bien il est intégré à tout un signe qui s'écrira Mout puis le petit déterminatif, ou bien qui se contentera de le faire lui-même équivaloir à M, et qui ajoutera quand même un petit t c'est-à-dire phonétiser quand même le terme.

Voir les dessins des hiéroglyphes dans l'original

On le trouve dans plus d'une association, il s'agit en effet toujours d'une déesse mère, et dans ce cas là c'est ce vautour tout différent, un véritable **gyps**, et pas du tout cette espèce de vautour à la limite des milans et des faucons et autres animaux voisins, mais toute différente. C'est de ce véritable **gyps** dont il s'agit quand il s'agit de la déesse mère, et c'est à ce vautour que se rapporte tout ce que Freud va nous rapporter de tradition du type bestiaire, à savoir par exemple ce qui nous est rapporté dans Horapollo et qui constitue la décadence égyptienne, et dont les écrits d'ailleurs fragmentaires, mille fois transposés, recopiés et déformés, ont fait l'objet au moment de la renaissance, d'un certain nombre de recueils auxquels les graveurs de l'époque apportaient des petits emblèmes, et qui étaient censés nous donner la valeur significative d'un certain nombre d'hiéroglyphes égyptiens majeurs. Cet ouvrage devrait vous être familier à tous, parce que c'est celui auquel j'ai emprunté le dessin qui orne la revue *La Psychanalyse*. Horapollo donne la description de ce que je vois ici écrit « *l'oreille peinte signifie l'ouvrage fait ou que l'on doit faire* ». Voir dessin dans l'original

Mais nous ne nous laisserons pas entraîner là-dessus par les mauvaises habitudes d'une époque où tout n'est pas à prendre. Et c'est dans Horapollo que Freud a pris cette référence du vautour, à la signification non seulement de la mère, mais de quelque chose de beaucoup plus intéressant, et qui lui fait faire un pas dans la dialectique, à savoir d'un oiseau animal chez qui n'existe que le sexe femelle. Ceci est une vieille bourde zoologique qui, comme beaucoup d'autres, remonte fort loin, et que l'on trouve dans l'antiquité attestée, non pas quand même chez les meilleurs

auteurs, mais qui assurément n'en est pas moins généralement reçue dans la culture médiévale. On aurait tout à fait tort de croire, et il suffit de la moindre ouverture, car les *Carnets de Léonard de Vinci* sont là pour le prouver, que l'esprit de Léonard de Vinci fit révolution dans une certaine perspective, et ne baignait pas dans les histoires médiévales.

Freud admet que parce que Léonard de Vinci avait de la lecture, il devait connaître cette histoire là. C'est bien probable, cela n'a rien d'extraordinaire car elle était très répandue, mais ce n'est pas prouvé. Et cela a d'autant moins d'intérêt à être prouvé, qu'il ne s'agit toujours pas d'un vautour. Je vous passe le fait que Saint Ambroise prenne l'histoire du vautour femelle comme étant un exemple que la nature nous montre exprès pour favoriser l'entrée dans notre comprenoire, de la conception virginale de Jésus. Freud semble admettre là sans critique, que c'est dans presque tous les pères de l'Eglise. A la vérité, je dois vous dire que je n'ai pas été contrôler cela, je sais depuis ce matin que c'est dans Saint Ambroise. A la vérité, je le savais déjà, car un certain Piero Valeriano qui a fait une collection de ces éléments légendaires de l'époque 1566, m'a paru une source particulièrement importante à consulter pour voir aussi ce que pouvait être à l'époque le milan et un certain nombre d'éléments symboliques, et signale que Saint Ambroise en a fait état. Il signale aussi Basile le grand, mais il ne signale pas tous les pères de l'Eglise, comme semble l'admettre l'auteur auquel Freud se réfère.

Le vautour n'était que femelle, de même que l'escargot n'était que mâle. C'était une tradition, et il est intéressant de mettre en rapport l'un avec l'autre, du fait que l'escargot est une bête terrestre, rampante. Tout cela a ses corrélatifs dans le vautour qui est en train, lui, de concevoir dans le ciel, offrant largement sa queue au vent, comme il y en a une très jolie image.

Où tout cela nous conduit-il ? Tout cela nous conduit à ceci qu'assurément l'histoire du vautour est une histoire qui a son intérêt comme beaucoup d'autres histoires de cette nature. A la vérité il y a des tas d'histoires de cette espèce qui fourmillent dans Léonard de Vinci, qui s'intéressait beaucoup à des sortes de fables construites sur ces histoires.

On pourrait en tirer beaucoup d'autres choses, on pourrait en tirer par exemple que le milan est un animal fort porté à l'envie, et qui maltraite ses enfants. Voyez ce qui en serait résulté si Freud était tombé là-dessus, l'interprétation différente que nous pourrions en donner de la relation avec la mère.

Pour vous montrer que de tout ceci, rien ne subsiste, et qu'il n'y a de toute cette partie de l'élaboration freudienne, rien à retenir. Ce n'est pas pour cela que je vous le raconte, je ne me donnerai pas le facile avantage de critiquer après coup une intervention géniale, et même souvent il arrive qu'avec toutes sortes de défauts, la vue du génie qui était guidée par bien d'autres choses que ces petites recherches accidentelles, était allée beaucoup plus loin que ces supports.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Qu'est-ce que tout cela nous permet de voir, de retenir ? Cela nous permet de retenir que six ans après les *Trois essais sur la sexualité*, dix ou douze ans après les premières perceptions que Freud a eues de la bi-sexualité dans la référence de tout ce que Freud a jusque là dégagé de la fonction du complexe de castration d'une part, de l'importance du phallus et du phallus imaginaire d'autre part en tant qu'il est l'objet du pénis-neid de la femme, qu'est-ce qu'introduit l'essai de Freud sur Léonard de Vinci ? Il introduit, très précisément en mai 1910, l'importance qu'a la fonction mère phallique, femme phallique, non pas pour celle qui en est le sujet, mais pour l'enfant qui dépend de ce sujet. Voilà l'arête, voilà ce qui se dégage d'original de ce que nous apporte en cette occasion, Freud.

Que l'enfant soit lié à une mère qui d'autre part est quelqu'un qui est lié sur le plan imaginaire à ce phallus en tant que manque, voilà la relation que Freud introduit comme essentielle, qui se distingue absolument de tout ce que Freud a pu dire jusque là sur le rapport de la femme et du phallus. Et c'est à partir de là, c'est dans cette originalité de la structure qui est vous le voyez, celle autour de laquelle j'ai fait tourner cette année toute critique fondamentale de la relation d'objet en tant qu'elle est destinée à instituer une certaine relation stable entre les sexes, fondée sur un certain rapport symbolique, cette chose que j'ai fait tourner cette année autour de cela, que je vous ai parfaitement dégagée, du moins je pense que vous l'avez prise comme telle dans l'analyse du petit Hans, là, nous en trouvons le témoignage dans la pensée de Freud comme étant quelque chose qui à soi tout seul nous permet d'accéder au mystère de la position de Léonard de Vinci.

En d'autres termes, le fait que l'enfant en tant que confronté, isolé par la confrontation duelle avec la femme, se trouve affronté du même coup au problème du phallus en tant que manque pour son partenaire féminin, c'est-à-dire pour le partenaire maternel en l'occasion, c'est autour de cela que tout ce que Freud va construire, élucubrer autour de Léonard de Vinci tourne. C'est ce qui en fait le relief, l'originalité de cette observation qui se trouve par ailleurs, et pas par hasard, être la première oeuvre où Freud fait mention du terme de narcissisme. C'est le commencement donc de la structuration comme telle, de tout le registre de l'imaginaire dans l'œuvre freudienne.

Maintenant il nous faut nous arrêter un instant sur ce que j'appellerai le contraste, le paradoxe du personnage de Léonard de Vinci, et nous poser la question de l'autre terme, non pas nouveau, mais qui apparaît là aussi sous une insistance particulière d'un autre terme introduit par Freud, et qui est celui de la sublimation. Je veux dire que de temps en temps Freud se rapporte à un certain nombre de références à ce qu'on peut appeler les traits névrotiques de Léonard de Vinci. Je veux dire qu'il va à tout instant chercher en quelque sorte des traces d'un passage critique, d'un rapport laissé dans je ne sais quelle répétition de termes, dans des sortes de lapsus obsessionnels. Il va aussi à rapprocher ce je ne sais quoi de paradoxal dans la soif de savoir, cette *cupido sciendi* traditionnelle, pour la curiosité de Léonard il en fait presque aussi quelque chose d'obsessionnel en ce sens qu'il l'appelle une compulsion à fouiner.

On ne peut pas dire qu'il n'y ait pas là une certaine indication néanmoins toute la personnalité de Léonard de Vinci ne s'explique pas par la névrose, et il fait entrer comme une des issues essentielles de ce qui reste d'une tendance infantile exaltée, voire fixée, précisément celle qui est en cause dans le cas de Léonard, il fait intervenir, non sans l'avoir déjà introduit dans les *Trois essais sur la sexualité*, la notion de sublimation. Vous le savez, Freud en fin de compte - mis à part que la sublimation est une tendance qui en effet va se porter sur des objets qui ne sont pas les objets primitifs, mais qui sont les objets les plus élevés de ce qui est offert à la considération humaine et inter-humaine - Freud n'a apporté à ceci que plus tard, quelque complémentation en montrant quel rôle pouvait avoir la sublimation dans l'instauration des intérêts du moi.

Depuis, ce thème de sublimation a été repris par un certain nombre d'auteurs de la communauté psychanalytique, en étant lié par eux à la notion de neutralisation et de désinstinctualisation de l'instinct. Je dois dire que c'est quelque chose de très difficile à concevoir, une délibidination de la libido, une désagressivité de l'agressivité. Voici les termes les plus aimables que nous voyons le plus couramment dans ce que Hartmann et Loewenstein écrivaient.

Tout ceci ne nous éclaire guère sur ce que peut représenter véritablement comme mécanisme, la sublimation. L'intérêt d'une observation comme celle de Léonard de Vinci telle qu'elle est articulée par Freud, c'est que nous pouvons y prendre quelques idées, tout au moins amorcer quelque chose qui peut nous permettre de poser le terme où on aurait quelque chose de plus structuré que la notion d'un instinct qui se désinstinctualise, voire d'un objet qui, comme on dit, devient plus sublime, car il semblerait que ce soit cela qui soit le **Saft** de la sublimation.

Léonard de Vinci a été lui-même l'objet d'une idéalisation sinon d'une sublimation qui a commencé de son vivant et qui tend à en faire une espèce de génie universel, et assurément aussi bien de précurseur étonnant de la pensée moderne pour certains, et même des critiques fort érudits comme ceux qui ont commencé - comme Freud d'ailleurs - à débroussailler le problème, comme d'autres sur d'autres plans : Duhem, par exemple, dit que Léonard de Vinci avait entrevu la loi de la chute des corps, ou même le principe de l'inertie.

Un examen un tant soit peu serré du point de vue de l'histoire des sciences, et qui peut être fait avec méthode, montre qu'il n'en est rien. Il est clair néanmoins que Léonard de Vinci a fait des trouvailles étonnantes et que ces sortes de dessins qu'il nous laisse dans l'ordre de la cinématique, de la dynamique, de la mécanique, de la balistique, souvent rendent compte de sa perception extraordinairement pertinente, très en avance sur ce qui avait été fait de son temps. Ce qui ne veut pas dire et ce qui ne nous permet aucunement de croire qu'il n'y avait pas eu sur tous ces plans, des travaux qui avaient été déjà fort avancés dans la mathématisation, spécialement par exemple de la cinématique.

Néanmoins un reste de tradition aristotélicienne, c'est-à-dire de tradition fondée sur certaines évidences de l'expérience, faisait que la conjonction n'était absolument pas faite de la formalisation mathématique assez avancée qui avait

été faite de toute une cinématique abstraite, avec ce qu'on peut appeler le domaine de l'expérience, je veux dire des corps réels et existants, de ceux qui nous paraissent livrés à cette loi de la pesanteur, et qui a tellement encombré l'esprit humain par son évidence expérientielle, qu'on a mis tout le temps que vous savez pour arriver à en donner une formulation correcte. Pensez que pour Léonard de Vinci, nous trouvons encore dans ses dessins et dans les commentaires qui les accompagnent, des insertions telles que celle-ci : qu'un corps tombe d'autant plus vite qu'il est plus lourd.

Je pense que vous en avez tous assez retenu de votre enseignement secondaire, pour savoir que c'est un théorème d'une fausseté profonde, encore que bien entendu l'expérience, comme on dit, l'expérience au niveau massif de l'expérience, semble l'imposer.

Néanmoins qu'est-ce qui donne l'originalité de ce que nous voyons dans ces dessins ? Je fais allusion là à une partie de ce qu'il nous a laissé, comme cette oeuvre d'ingénieur à proprement parler, qui a tellement étonné, intéressé, voire fasciné aussi bien les contemporains que les générations successives. Ce sont des choses très souvent extraordinairement en avance en effet sur son temps, mais qui bien entendu ne peuvent pas dépasser certaines limites qui sont encore non franchies, quant à l'utilisation, l'entrée vivante, si on peut dire, des mathématiques dans l'ordre de l'analyse des phénomènes du réel.

Autrement dit, ce qu'il nous apporte est souvent absolument admirable, je veux dire d'inventivité, de construction, de créativité, et c'est déjà bien assez de voir par exemple l'élégance avec laquelle il détermine les théorèmes qui peuvent servir de base à l'évaluation du changement progressif de l'instance d'une force attachée à un corps circum-mobile, c'est-à-dire qui peut tourner autour d'un axe. Cette force est liée à un bras, et le bras tourne. Quelle va être la variation de l'efficacité de cette force au fur et à mesure que le levier va tourner ?

Voilà des problèmes que Léonard de Vinci excellerait à traduire par ce que j'appellerai une espèce de vision du champ de force que détermine, non pas tant son calcul que ses dessins. Bref l'élément intuitif, l'élément d'imagination créatrice est chez lui lié à une certaine prédominance donnée au principe de l'expérience et à la source de toutes sortes d'intuitions fulgurantes, originales, mais malgré tout partielles au niveau du bleu de l'ingénieur.

Ce n'est pas rien, car par rapport à ce qui existe dans les livres d'ingénieurs, vous avez toute la différence nous dit un critique de l'histoire des sciences comme Koyré, qu'il y a d'un dessin à un bleu d'ingénieur. Mais un bleu d'ingénieur, s'il peut manifester à lui tout seul toutes sortes d'éléments intuitifs dans le rapport de certaines quantités, certaines valeurs qui en quelque sorte s'imaginent et se matérialisent dans la seule disposition des appareils, il n'est pas non plus capable de résoudre certains problèmes à des niveaux plus hauts, primaires symboliques.

Et en fin de compte par exemple, nous verrons dans Léonard de Vinci une théorie insuffisante voire fautive, du plan incliné qui ne sera assurément résolue qu'avec Galilée, et - pour employer encore un terme de Koyré - qu'avec



cette révolution que constitue pour ce qui est de la mathématisation du réel le fait qu'à partir d'un certain moment on se résout à purifier radicalement la méthode, c'est-à-dire à mettre l'expérience à l'épreuve de termes, de façons, de positions du problème qui partent carrément de l'impossible.

Entendez que c'est à partir seulement du moment où on dégage la formulation des formules soumises à l'hypothèse de toute espèce de prétendue intuition du réel, que par exemple on renonce à une évidence qui est celle-ci que ce sont les corps les plus lourds qui vont tomber les plus vite, en d'autres termes, qu'on a commencé à élaborer à partir d'un autre point de départ comme celui correct de la gravité - c'est-à-dire d'une formule qui ne peut en quelque sorte se satisfaire nulle part car on sera toujours dans des conditions d'expériences impures pour la réaliser parce qu'on part d'une formalisation symbolique pure - que l'expérience peut se réaliser d'une façon correcte, et que commence l'instauration d'une physique mathématisée dont on peut dire que des siècles entiers ont fait des efforts pour y parvenir, et n'y sont jamais parvenus avant que cette séparation du symbolique et du réel au départ, n'ait été une chose admise dans la suite des expériences et des tâtonnements, d'ailleurs véritablement passionnants à suivre, de génération en génération de chercheurs.

C'est là l'intérêt d'une histoire des sciences, qu'en somme jusque là on est resté dans cet entre-deux, dans cet incomplet, dans ce partiel, dans cet imaginaire, dans ce fulgurant qui a pu faire formuler - c'est là que je veux en venir - à Léonard de Vinci lui-même, qu'en somme son rapport était essentiellement un rapport de soumission à la nature. Si le terme nature joue un rôle si important, si essentiel encore dans l'œuvre de Léonard de Vinci, c'est à tout instant ce dont on doit saisir l'élément essentiel, absolument premier, la présence. C'est encore dans une sorte de façon de s'opposer à un autre dont il s'agit de déchiffrer les signes, de l'envers, le double, et comme si on peut dire, le co-créateur.

Tous ces termes d'ailleurs sont dans les notes de Léonard de Vinci. C'est la perspective avec laquelle il interroge cette nature, c'est pour, si on peut dire, aboutir à ce que je veux dire dans cette sorte de confusion de l'imaginaire avec une sorte d'autre qui n'est pas l'Autre radical auquel nous avons affaire et que je vous ai appris à situer, à dessiner comme étant la place, le lieu de l'inconscient, qui est cet autre qui - il est très important de voir combien Léonard de Vinci insiste pour dire qu'il n'y a pas de voix dans la nature, et il en donne des démonstrations tellement amusantes, tellement curieuses, que cela vaudrait la peine de voir à quel point cela devient pour lui quelque chose à proprement parler d'obsessionnel, de démontrer qu'il ne pouvait pas y avoir quelqu'un qui lui réponde, qui s'appelle à ce moment-là ce que tout le monde croit, un esprit qui parle quelque part dans l'air.

C'est là quelque chose de toute importance pour lui, il y insiste, et il y revient souvent, et en effet il y avait des gens pour qui c'était là une vérité quasi scandaleuse que de le proclamer. Néanmoins, la façon dont Léonard de Vinci interroge cette nature, est comme cet autre qui à la fois n'est pas un

sujet, mais dont il y a lieu de lire les raisons, et quand je dis ceci, je le dis parce que c'est dans Léonard de Vinci

« La nature est pleine d'infinies raisons qui n'ont jamais été dans l'expérience ».

Le paradoxe de cette formule, si nous faisons de Léonard de Vinci, comme on le fait bien souvent, une sorte de précurseur de l'expérimentalisme moderne, est là pour montrer justement la distance et la difficulté qu'il y a à saisir après coup - quand une certaine évolution, quand un certain dégagement dans la pensée s'est accompli - dans quoi est engagée la pensée de celui qu'on appelle généralement un précurseur.

Pour ce qui est de Léonard, sa position vis-à-vis de la nature est celle du rapport avec si vous voulez, cet autre qui n'est pas sujet, cet autre dont il s'agit pourtant de détecter l'histoire, le signe, l'articulation et la parole, dont il s'agit de saisir la puissance créatrice. Bref cet autre est ce quelque chose qui transforme le radical de l'altérité de cet Autre absolu, en quelque chose d'accessible par une certaine identification imaginaire.

C'est cet Autre que je voudrais vous voir prendre en considération dans le dessin auquel Freud se rapporte lui-même, et à propos duquel lui-même remarque comme une énigme, cette sorte de confusion des corps qui fait que la Sainte Anne se distingue mal de la Vierge. C'est tellement vrai, que si vous retournez le dessin, vous verrez le tableau du Louvre, et vous vous apercevrez que les jambes de la Sainte Anne sont du côté où étaient d'abord de la façon la plus naturelle, et avec à peu près la même position, les jambes de la Vierge, et que là où sont les jambes de la Vierge, c'était auparavant les jambes de la Sainte Anne.

Que ce soit une espèce d'être double, et se détachant l'un derrière l'autre, ceci n'est pas douteux. Que l'enfant dans le dessin de Londres, prolonge le bras de la mère à peu près comme une marionnette dans laquelle est engagé le bras de celui qui l'agite, c'est quelque chose qui n'en est pas moins saisissant. Mais à côté de cela, le fait que l'autre femme, sans qu'on sache d'ailleurs laquelle, profile à côté de l'enfant cet index levé que nous retrouvons dans toute l'œuvre de Léonard de Vinci et qui est aussi une de ses énigmes, c'est aussi quelque chose pour tout dire, où vous verrez imagée cette ambiguïté de la mère réelle et de la mère imaginaire, de l'enfant réel et du phallus caché dont je ne fais pas ici du doigt le symbole parce qu'il en reproduit grossièrement le profil, mais parce que ce doigt que l'on retrouve partout dans Léonard de Vinci, est l'indication de ce manque à être dont nous retrouvons le terme inscrit partout dans l'œuvre de Léonard.

C'est dans cette certaine prise de position du sujet par rapport à la problématique de cet autre qui est, ou bien cet Autre absolu, fermé, cet inconscient fermé, cette femme impénétrable, et derrière elle la figure de la mort qui est le dernier Autre absolu. C'est la façon dont une certaine expérience compose

avec ce terme dernier de la relation humaine, dont à l'intérieur de cela elle réintroduit toute la vie des échanges imaginaires, dont elle déplace ce dernier et radical rapport à une altérité essentielle pour la faire habiter par une relation de mirage. C'est cela qui s'appelle la sublimation, c'est cela dont à tout instant sur le plan du génie et de la création, l'œuvre de Léonard nous donne l'exemple.

Je crois que c'est cela aussi qui est exprimé dans cette sorte de singulier cryptogramme qu'est ce dessin qui n'est pas unique. Ce dessin n'est que le double d'un autre dessin fait pour un tableau que Léonard de Vinci n'a jamais fait, pour une certaine chapelle, et où il reproduisait ce thème de Sainte Anne, de la Vierge, de l'enfant et du quatrième terme dont nous avons parlé, à savoir le Saint Jean qui est ailleurs l'agneau, qui est le quatrième terme dans cette composition à quatre, où nous devons retrouver très évidemment - comme chaque fois que je vous en ai parlé, et à partir du moment où cette relation à quatre s'incarne - où nous devons retrouver le thème de la mort.

Où est-il ? Naturellement il est partout, il passe de l'un à l'autre. La mort est aussi bien ce quelque chose qui laissera morte la sexualité de Léonard de Vinci, car c'est là son problème essentiel, celui autour duquel Freud a posé son interrogation. Nulle part nous ne trouvons dans la vie de Léonard de Vinci l'attestation de quelque chose qui représente un véritable lien, une véritable captivation autre qu'ambiguë, que passagère.

Mais ce n'est pas de cela en fin de compte dont son histoire donne l'impression, c'est d'une sorte de paternité de rêve. Il a protégé, patronné quelques jeunes gens pour des décors raffinés, qui sont passés dans sa vie, plusieurs, sans pourtant qu'aucun attachement majeur n'ait vraiment marqué son style, et s'il devait y avoir quelque'un vu, classé comme homosexuel, ce serait bien plutôt Michel-Ange.

La mort est-elle dans cette sorte de double, à savoir celui qui est là, en face de lui, et qui est si facilement remplacé par cet agneau, et au sujet duquel les contemporains, et notamment Piero da Manellara écrivait à son correspondant que Florence entière avait défilé pendant deux jours devant ce carton pour la préparation d'une oeuvre pour le maître-autel de l'Annonciata à Florence, et que Léonard n'a jamais faite ? Mais chacun se penchait sur le sens de cette scène à quatre où nous voyons l'enfant retenu par la mère au moment où il va chevaucher cet agneau. Tout le monde comprend le signe de ce drame, de sa passion, de sa future destinée, cependant que la Sainte Anne qui domine tout retient la mère pour qu'elle ne l'écarte pas de son propre destin.

C'est là aussi du côté de ce quelque chose qui est son destin et son sacrifice, que peut se situer le terme, et aussi bien la mort essentiellement, de son rapport avec sa mère. Mais c'est de sa séparation avec elle que Freud fait partir toute la dramatisation qui a suivi dans la vie de Léonard de Vinci, et aussi bien ce personnage dernier, le plus énigmatique de tous, la Sainte Anne restaurée, instituée dans ce rapport purement féminin, purement maternel, cet Autre avec un grand A qui est nécessaire à donner tout son équilibre à la scène, et qui bien entendu, contrairement à ce que dit Monsieur Kris, est bien loin d'être une invention de Léonard. Même Freud n'a pas cru un seul instant que le

thème Anne, la Vierge, l'enfant avec le quart personnage qui est introduit ici, fût une invention exclusive de Léonard de Vinci.

Sans aucun doute le quart personnage pose un problème dans l'histoire des motifs religieux qui est assez spécifique de Léonard de Vinci, mais pour le fait de la représentation ensemble de la Sainte Anne, de la Vierge et de l'enfant, il suffit d'avoir la moindre notion historiquement de ce qui s'est passé à cette époque, il suffit d'avoir lu un petit peu n'importe quelle histoire pour savoir que c'est précisément dans ces années entre 1485 et 1510 que le culte de Sainte Anne a été promu dans la chrétienté, comme un degré d'élévation lié à toute la critique dogmatique autour de l'Immaculée Conception de la Vierge, qui en a fait à proprement parler à ce moment là l'issue d'un thème de la spiritualité et de bien autre chose que de la spiritualité, puisque c'était l'époque de la campagne des indulgences et du déferlement sur l'Allemagne de toutes sortes de petits prospectus où étaient effectivement représentés Anne, la Vierge et l'enfant, et moyennant l'achat de quoi on avait quelques dix mille, voire vingt mille années d'indulgence pour l'autre monde.

Ce n'est pas un thème qu'a inventé Léonard de Vinci, ni non plus dont Freud ait imputé l'invention à Léonard de Vinci. Il n'y a que Monsieur Ernst Kris pour dire que Léonard a été le seul à représenter pareil trio, alors qu'il aurait suffi d'ouvrir Freud pour voir simplement le thème de ce tableau représenté dans Freud avec le titre : **Anna Selbstdritt**, c'est-à-dire : Anna soi troisième, la trinité. C'est la même chose en italien : Anna soi trois, **Anna Metterza**.

Cette fonction de la trinité d'Anna est dans le fait qu'à un moment sans aucun doute critique - et s'il ne s'agit pas pour nous de repenser, nous ne pouvons pas nous laisser entraîner souvent par les critiques historiques de la dévotion chrétienne - nous retrouvons si je puis dire, la constance d'une sur-trinité qui prend ici toute sa valeur de trouver dans Léonard de Vinci son incarnation psychologique. Je veux dire par là que si Léonard assurément a été un homme placé dans une position profondément atypique, dissymétrique quant à sa maturation sexuelle, et que cette dissymétrie est comme la rencontre chez lui d'une sublimation parvenue à des degrés d'activité et de réalisation exceptionnelles, assurément rien dans l'élaboration d'un oeuvre cent fois recommencée et véritablement obsessionnelle, dans son oeuvre rien n'a pu se structurer sans que quelque chose reproduise ce rapport du moi à l'autre, et la nécessité du grand Autre qui est inscrit dans le schéma qui est celui au moyen duquel je vous prie quelquefois de vous repérer par rapport à ces problèmes.

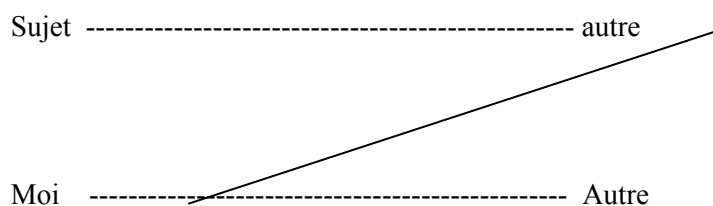
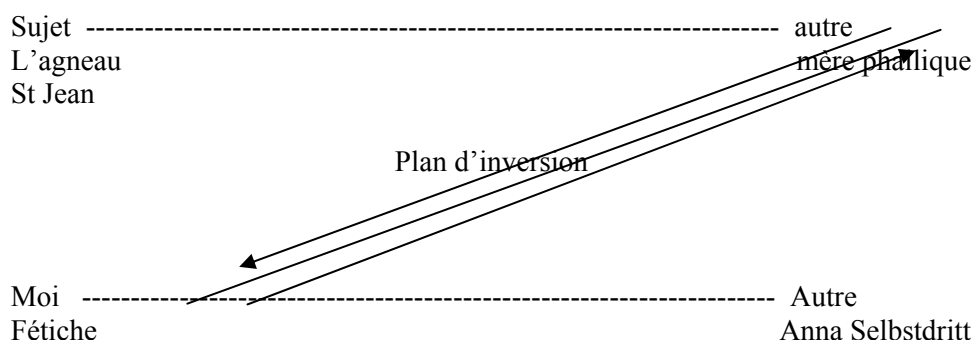


Schéma indiqué ainsi sur une des versions du texte :



Mais ici que devons-nous penser, si je puis dire, de l'atypie réalisée par l'engagement de cet être spécialement dramatique dans les voies de l'imaginaire ? Qu'assurément il ne puise en quelque sorte cette habileté de ses créations essentielles que dans cette scène trinitaire qui est la même que celle que nous avons retrouvée à la fin de l'observation du petit Hans, c'est une chose, mais d'autre part ceci ne nous permet-il pas de nous éclairer sur une perturbation corrélative de sa propre position de sujet ?

Je vous indique ceci : l'inversion de Léonard de Vinci, si tant est qu'on puisse parler de son inversion, est quelque chose qui pour nous, est loin de pouvoir seulement se réduire au paradoxe, voir à l'anomalie de certains grands ses relations affectives, et c'est quelque chose qui nous apparaît singulièrement marqué d'une espèce d'inhibition singulière chez cet homme doué de tous les dons, et assurément a-t-on peut-être un peu trop dit qu'il n'y avait nulle part dans Léonard de Vinci de thème érotique.

C'est peut-être aller un peu loin.

Il est vrai qu'au temps de Freud on n'avait pas découvert le thème de la Lédä, c'est-à-dire une fort belle femme et un cygne qui se conjoint à elle quasiment en un mouvement d'ondulation non moins délicat que ses formes.

Il serait évidemment assez frappant de nous apercevoir que c'est là encore l'oiseau qui représente le thème masculin, et assurément un fantasme imaginaire. Mais laissons.

Il y a quelque chose que je dois dire, si nous nous en tenons à l'expérience que nous pouvons avoir de Léonard, que nous ne pouvons pas éliminer : ce sont ses manuscrits. Je ne sais pas s'il vous est jamais arrivé d'en feuilleter un volume de reproduction. Cela fait quand même un certain effet quand vous voyez toutes les notes d'un Monsieur être en écriture en miroir, quand vous lisez ensuite ces notes, et quand vous le voyez se parler tout le temps à lui-même, en s'appelant soi-même : « *Tu feras cela ; tu demanderas à Jean de Paris le secret de la peinture sèche* », ou : « *Tu iras chercher deux pincées de lavande ou de romarin au magasin du coin* », car ce sont des choses de cet ordre, tout est mêlé. C'est là quelque chose qui finit aussi par impressionner et par saisir.

Pour tout dire, dans cette relation d'identification du moi à l'autre qui paraît si essentielle comme instaurée pour comprendre comment se constituent les identifications à partir desquelles progresse le moi du sujet, il semble venir à l'idée qu'à mesure et corrélativement à toute sublimation, c'est-à-dire à ce processus, si je puis dire, de désubjectivation, de naturalisation de l'autre qui en constituerait le phénomène essentiel dans la mesure même d'une plus ou moins grande totalité ou perfection - de cette sublimation, quelque chose se produirait toujours au niveau de l'imaginaire qui serait sous une forme plus ou moins accentuée, cette inversion des rapports du moi et de l'autre, qui ferait que dans un cas comme celui de Léonard de Vinci, nous aurions vraiment quelqu'un, si je puis dire, s'adressant et se commentant à lui-même à partir de son autre imaginaire, et que vraiment il faudrait que nous prenions son écriture en miroir comme purement et simplement le fait de sa propre position vis-à-vis de lui-même, de cette sorte d'aliénation radicale qui est celle sur laquelle j'avais également laissée posée la question de la jalousie du petit Hans dans mon dernier séminaire, et par laquelle je poserais assurément la question : si nous ne pouvons pas concevoir que corrélativement à toute une direction d'un processus que nous appellerons sublimation, que nous appellerons psychologisation, que nous appellerons aliénation, que nous appellerons moisaison, la dimension par laquelle l'être s'oublie lui-même comme objet imaginaire de l'Autre, c'est à-dire quelque chose qui nous rende compte d'une possibilité fondamentale essentielle d'oubli dans le moi imaginaire.

## Table des matières

1. Leçon du 21 novembre 1956	page 1
2. Leçon du 28 novembre 1956	page 14
3. Leçon du 5 décembre 1956	page 27
4. Leçon du 12 décembre 1956	page 42
5. Leçon du 19 décembre 1956	page 57
6. Leçon du 9 janvier 1957	page 71
7. Leçon du 16 janvier 1957	page 85
8. Leçon du 23 janvier 1957	page 102
9. Leçon du 30 janvier 1957	page 117
10. Leçon du 6 février 1957	page 128
11. Leçon du 27 février 1957	page 141
12. Leçon du 6 mars 1957	page 156
13. Leçon du 13 mars 1957	page 171
14. Leçon du 20 mars 1957	page 185
15. Leçon du 27 mars 1957	page 200
16. Leçon du 3 avril 1957	page 218
17. Leçon du 10 avril 1957	page 233
18. Leçon du 8 mai 1957	page 248
19. Leçon du 15 mai 1957	page 260
20. Leçon du 22 mai 1957	page 274
21. Leçon du 5 juin 1957	page 288
22. Leçon du 19 juin 1957	page 305
23. Leçon du 26 juin 1957	page 321
24. Leçon du 3 juillet 1957	page

**S – FORM. INCONSCIENT 57-58 Seuil**  
VERSION SEUIL

Jacques Lacan,

Le Séminaire,

livre V,

**LES FORMATIONS DE L'INCONSCIENT,**

Seuil, 1998

Début, p. 9

Tables des matières, p. 2 et p. 519

La pagination respecte celle du document source



## TABLES DES MATIERES

### LES STRUCTURES FREUDIENNES

#### DE L'ESPRIT

I. Le famillionnaire.....	9
II. Le fat-millionnaire.....	27
III. Le Miglionnaire.....	47
IV. Le Veau d'or .....	65
V Le peu-de-sens et le pas-de-sens .....	83
VI. Arrière cocotte! .....	101
VII. Une femme de non-recevoir .....	121

#### LA LOGIQUE DE LA CASTRATION

VIII. La forclusion du Nom-du-Père .....	143
IX. La métaphore paternelle .....	161
X. Les trois temps de l'Œdipe .....	179
XI. Les trois temps de l'Œdipe (II) .....	197
XII. De l'image au signifiant dans le plaisir et dans la réalité .....	213
XIII. Le fantasme au-delà du principe du plaisir .....	233

#### LA SIGNIFIANCE DU PHALLUS

XIV Le désir et la jouissance .....	251
XV. La fille et le phallus .....	269
XVI. Les insignes de l'Idéal .....	287
XVII. Les formules du désir .....	303
XVIII. Les masques du symptôme .....	319
XIX. Le signifiant, la barre et le phallus .....	335

#### LA DIALECTIQUE DU DÉSIR ET DE LA DEMANDE

#### DANS LA CLINIQUE ET DANS LA CURE DES NÉVROSES

XX. Le rêve de la belle bouchère .....	355
XXI. Les rêves de « l'eau qui dort » .....	371
XXII. Le désir de l'Autre .....	387
XXIII. L'obsessionnel et son désir .....	405
XXIV Transfert et suggestion .....	423
XXV. La signification du phallus dans la cure .....	439
XXVI. Les circuits du désir .....	457
XXVII. Une sortie par le symptôme .....	373
XXVIII. Tu es celui que tu hais .....	491

#### ANNEXES

A. Le graphe du désir .....	511
B. Explications sur les schémas .....	513
Notice.....	517











*LES STRUCTURES FREUDIENNES  
DE L'ESPRIT*  
- 8 -

## I - LE FAMILLIONNAIRE

6 novembre 1957

*Ponctuation des séminaires antérieurs*

*Le schéma du Witz*

*L'esprit et ses traditions nationales*

*La sanction de l'Autre*

*Ce qui n'est vu qu'en regardant ailleurs*

Nous avons pris cette année pour thème de notre séminaire *les formations de l'inconscient*.

Ceux d'entre vous, et je crois que c'est le plus grand nombre, qui étaient hier soir à notre séance scientifique, sont déjà au diapason, et savent que les questions que nous poserons ici concernent, cette fois de façon directe, la fonction dans l'inconscient de ce que nous avons élaboré au cours des années précédentes comme étant le signifiant.

Un certain nombre d'entre vous - je m'exprime ainsi parce que mes ambitions sont modestes - ont, je l'espère, lu l'article que j'ai fait passer dans le troisième numéro de la revue *La Psychanalyse* sous le titre *L'Instance de la lettre dans l'inconscient*. Ceux qui auront eu ce courage seront bien placés, voire mieux placés que les autres, pour suivre ce dont il va s'agir. Au reste, c'est une prétention modeste, me semble-t-il, que je puis avoir, que vous qui vous donnez la peine d'écouter ce que je dis, vous vous donniez aussi celle de lire ce que j'écris, puisqu'en somme c'est pour vous que je l'écris. Ceux qui ne l'ont pas fait feront donc mieux de s'y reporter, d'autant que je m'y référerai tout le temps. Je suis forcé de supposer connu ce qui a déjà été une fois énoncé.

Pensant à ceux qui n'ont aucune de ces préparations, je vais vous dire ce à quoi je me limiterai aujourd'hui, et qui fera l'objet de cette leçon d'introduction à notre propos.

Dans un premier temps, de façon forcément brève et allusive puisque je ne puis recommencer, je vous rappellerai quelques points ponctuant ce qui, dans les années précédentes, amorce et annonce ce que j'ai à vous dire sur la fonction du signifiant dans l'inconscient.



Ensuite, et pour le repos de l'esprit de ceux que ce bref rappel pourra laisser un peu essoufflés, je vous expliquerai ce que signifie le schéma auquel nous aurons à nous reporter dans toute la suite de notre expérience théorique cette année. Enfin, je prendrai un exemple. C'est le premier exemple dont se sert Freud dans son livre sur le trait d'esprit. Je ne le ferai pas à des fins d'illustration, mais bien parce qu'il n'y a de trait d'esprit que particulier -il n'y a pas de trait d'esprit dans l'espace abstrait. Je commencerai de vous montrer à ce propos en quoi le trait d'esprit se trouve être la meilleure entrée pour notre objet, à savoir les formations de l'inconscient. C'est non seulement la meilleure entrée, mais aussi la forme la plus éclatante sous laquelle Freud lui-même nous indique les rapports de l'inconscient avec le signifiant et ses techniques. Voici donc mes trois parties. Vous savez donc à quoi vous en tenir sur ce que je vais vous expliquer, ce qui vous permettra du même coup de ménager votre effort mental.

1

La première année de mon séminaire, consacrée aux écrits techniques de Freud, a consisté essentiellement à vous introduire la notion de la fonction du symbolique comme seule capable de rendre compte de ce que l'on peut appeler la détermination dans le sens, en tant qu'il s'agit là de la réalité fondamentale de l'expérience freudienne.

*La détermination dans le sens* n'étant rien d'autre en cette occasion qu'une définition de la raison, je vous rappelle que cette raison se trouve au principe même de la possibilité de l'analyse. C'est bien parce que quelque chose a été noué à quelque chose de semblable à la parole, que le discours peut le dénouer.

Je vous ai marqué à ce propos la distance qui sépare la parole en tant qu'elle est remplie par l'être du sujet, du discours vide qui bourdonne au-dessus des actes humains. Ces actes sont rendus impénétrables par l'imagination de motifs qui sont irrationnels, en tant qu'ils ne sont rationalisés que dans la perspective moïque de la méconnaissance. Que le moi lui-même soit fonction de la relation symbolique et puisse en être affecté dans sa densité, dans ses fonctions de synthèse, toutes également faites d'un mirage, mais d'un mirage captivant, cela, vous ai-je enseigné également la première année, n'est possible qu'en raison de la béance ouverte dans l'être humain par la présence en lui, biologique, originelle, de la mort,

10

en fonction de ce que j'ai appelé la prématuration de la naissance. C'est le point d'impact de l'intrusion symbolique.

Voilà où nous en étions arrivés au joint de mon premier et de mon second séminaire.

Le second séminaire a mis en valeur le facteur de l'insistance répétitive comme venant de l'inconscient. Nous en avons identifié la consistance à la structure d'une chaîne signifiante, et c'est ce que j'ai essayé de vous faire entrevoir en vous en donnant un modèle sous la forme de la syntaxe dite des  $\alpha \beta \gamma \delta$ .

Vous en avez maintenant dans mon article de *La Lettre volée* un exposé écrit, qui constitue un résumé sommaire de cette syntaxe. Malgré les critiques qu'il a reçues, dont certaines étaient motivées - il y a deux petits manques qu'il conviendra de corriger dans une édition ultérieure -, il doit pouvoir encore vous servir pour longtemps. Je suis même persuadé qu'il se modifiera en vieillissant, et que vous y trouverez moins de difficultés à vous y reporter dans quelques mois, voire à la fin de cette année. Cela est dit pour répondre aux efforts louables qu'ont faits certains afin d'en réduire la portée. Ce fut en tout cas pour eux une occasion de s'y éprouver, et c'est précisément tout ce que je cherche. Quelque impasse qu'ils y aient trouvée, c'est tout de même à cette gymnastique que cela leur aura servi. Ils auront l'occasion d'en trouver une autre dans ce que j'aurai lieu de leur montrer cette année.

Assurément, comme ceux qui se sont donné cette peine me l'ont souligné, et même écrit, chacun de ces quatre termes est marqué d'une ambiguïté fondamentale, mais c'est précisément celle-ci qui fait la valeur de l'exemple. Nous sommes entrés avec ces groupements dans la voie de ce qui fait la spéculation actuelle sur les groupes et sur les ensembles. Ces recherches sont fondées sur le principe de partir de structures complexes, les structures simples ne se présentant que comme des cas particuliers. Je ne vous rappellerai pas comment sont engendrées les petites lettres, mais il est certain que nous aboutissons, après les manipulations qui Permettent de les définir, à quelque chose de fort simple. Chacune d'elles est en effet définie par les relations entre eux des deux termes de deux couples, le couple du symétrique et du dissymétrique, du dissymétrique et du symétrique, et ensuite le couple du semblable au dissemblable, et du dissemblable au semblable. Nous avons donc là un groupe de quatre signifiants qui ont pour propriété que chacun d'eux est analysable en fonction de ses relations avec les trois autres. Pour confirmer au passage cette analyse, j'ajouterai qu'un tel groupe est, selon Roman Jakobson, à son propre dire que j'ai recueilli quand je l'ai rencontré récemment, le groupe minimum

## LES STRUCTURES FREUDIENNES DE L'ESPRIT

de signifiants nécessaire à ce que soient données les conditions premières, élémentaires, de l'analyse linguistique. Or, vous le verrez, cette dernière a le rapport le plus étroit avec l'analyse tout court. Elles se confondent même. Si nous y regardons de près, elles ne sont pas essentiellement autre chose l'une que l'autre.

Dans la troisième année de mon séminaire, nous avons parlé de la psychose en tant qu'elle est fondée sur une carence signifiante primordiale. Nous avons montré ce qui survient de subduction du réel quand, entraîné par l'invocation vitale, il vient prendre sa place dans cette carence du signifiant dont on parlait hier soir sous le terme de *Verwerfung*, et qui, j'en conviens, n'est pas sans présenter quelques difficultés, ce pour quoi nous aurons à y revenir cette année. Je pense néanmoins que le séminaire sur la psychose vous a permis de comprendre, sinon le dernier ressort, du moins le mécanisme essentiel de la réduction de l'Autre, du grand Autre, de l'Autre comme siège de la parole, à l'autre imaginaire. C'est une suppléance du symbolique par l'imaginaire.

Du coup, vous avez saisi comment nous pouvons concevoir l'effet de totale étrangeté du réel qui se produit dans les moments de rupture de ce dialogue du délire par quoi seulement le psychosé peut soutenir en lui ce que nous appellerons une certaine intransitivité du sujet. La chose nous paraît quant à nous toute naturelle. *Je pense, donc je suis*, disons-nous intransitivement. Assurément, c'est là la difficulté pour le psychosé, en raison précisément de la réduction de la duplicité de l'Autre avec le grand A, et de l'autre avec le petit a, de l'Autre, siège de la parole et garant de la vérité, et de l'autre duel qui est celui en face de qui le sujet se trouve comme étant sa propre image. La disparition de cette dualité est précisément ce qui donne au psychosé tant de difficultés à se maintenir dans un réel humain, c'est-à-dire dans un réel symbolique.

Au cours de cette troisième année, traitant de la dimension de ce que j'appelle le dialogue en tant qu'il permet au sujet de se soutenir, je vous l'ai illustrée ni plus ni moins par l'exemple de la première scène d'*Athalie*. C'est un séminaire que j'aurais bien aimé reprendre pour l'écrire, si j'en avais eu le temps.

Je pense néanmoins que vous n'avez pas oublié l'extraordinaire dialogue initial de la pièce, où l'on voit s'avancer cet Abner, prototype du faux frère et de l'agent double, venant tâter le terrain dès la première annonce. Son *Oui, je viens dans son temple adorer l'Éternel* fait d'emblée résonner je ne sais quelle tentative de séduction. La façon dont nous avons couronné cette pièce nous a sans doute fait un peu oublier toutes ces résonances, mais admirez comme c'est extraordinaire. Je vous ai

souligné comment, de son côté, le Grand Prêtre y allait de quelques signifiants essentiels - *Et Dieu trouvé fidèle en toutes ses menaces*, ou encore *Aux promesses du ciel pourquoi renoncez-vous ?* Le terme de *ciel*, et quelques autres mots bien sentis, ne sont rien d'autre que des signifiants purs. Je vous en ai souligné le vide absolu. Joad embroche, si je puis dire, son adversaire au point de n'en faire plus désormais que ce dérisoire ver de terre qui va reprendre, comme je vous le disais, les rangs de la procession, et servir d'appât à Athalie, laquelle, à ce petit jeu, finira par succomber.

La relation du signifiant avec le signifié, si sensible dans ce dialogue dramatique, m'a conduit à faire référence au schéma célèbre de Ferdinand de Saussure où l'on voit représenté le double flot parallèle du signifiant et du signifié, distincts et voués à un perpétuel glissement l'un sur l'autre. C'est à ce propos que je vous ai forgé l'image, empruntée à la technique du matelassier, du point de capiton. Il faut bien en effet qu'en quelque point, le tissu de l'un s'attache au tissu de l'autre, pour que nous sachions à quoi nous en tenir, au moins sur les limites possibles de ces glissements. Il y a donc des points de capiton, mais ils laissent quelque élasticité dans les liens entre les deux termes.

C'est là-dessus que nous reprendrons cette année, quand je vous aurai dit à quoi, parallèlement et symétriquement à ceci, aboutit le dialogue de Joad et d'Abner, à savoir qu'il n'y a pas de véritable sujet qui tienne, sinon celui qui parle au nom de la parole. Vous n'avez pas oublié sur quel plan parle Joad - *Voici comme ce Dieu vous répond par ma bouche*. Il n'y a de sujet que dans la référence à cet Autre. Cela est symbolique de ce qui existe dans toute parole valable.

De même, dans la quatrième année de séminaire, j'ai voulu vous montrer qu'il n'y a pas d'objet, sinon métonymique, l'objet du désir étant l'objet du désir de l'Autre, et le désir toujours désir d'Autre chose, très précisément de ce qui manque, *a*, l'objet perdu primordialement, en tant que Freud nous le montre comme étant toujours à retrouver. De même, il n'y a pas de sens, sinon métaphorique, le sens ne surgissant que de la substitution d'un signifiant à un signifiant dans la chaîne symbolique.

C'est ce qui est connoté dans le travail dont je vous parlais tout à l'heure et auquel je vous invitais à vous référer, *L'Instance de la lettre dans l'inconscient*. Les symboles suivants sont respectivement ceux de la métonymie et de la métaphore.

$$f(S...S') S'' \cong S(-)s$$

$$\frac{f(\underline{S'})}{S} S'' \cong S(+)s$$

Dans la première formule, S est lié, dans la combinaison de la chaîne, à S', le tout par rapport à S'', ce qui aboutit à mettre S dans un certain rapport métonymique avec s au niveau de la signification. De même, la substitution de S' à S par rapport à S'' aboutit au rapport S(+s), qui indique ici - c'est plus facile à dire que dans le cas de la métonymie - le surgissement, la création, du sens.

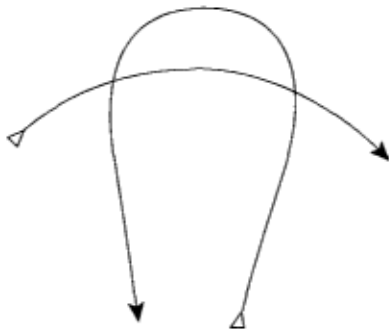
Voilà donc où nous en sommes. Nous allons maintenant aborder ce qui fera l'objet de nos recherches cette année.

## 2

Pour aborder cet objet, je vous ai construit un schéma, et je vais vous dire maintenant ce que, au moins pour aujourd'hui, il vous servira à connoter.

Si nous devons trouver un moyen d'approcher de plus près les rapports de la chaîne signifiante à la chaîne signifiée, c'est par la grossière image du point de capiton.

Pour que cela soit valable, il faudrait encore se demander où est le matelassier. Il est évidemment quelque part, mais la place où nous pourrions le mettre sur le schéma serait tout de même par trop enfantine.



Puisqu'il y a entre la chaîne signifiante et le courant du signifié comme un glissement réciproque, qui fait l'essentiel de leur rapport, et que, malgré ce glissement, il y a une liaison, une cohérence entre ces deux courants dont il nous faut saisir où elle se passe, il peut vous venir à la pensée que ce glissement, si glissement il y a, est forcément un glissement relatif. Le déplacement de chacun produit un déplacement de l'autre. Aussi bien ce doit-il être par quelque chose comme l'entrecroisement en sens

inverse des deux lignes dans une sorte de présent idéal, que nous trouverons quelque schéma exemplaire.

Voici donc ce autour de quoi nous pourrions grouper notre spéculation.

Seulement, tout importante que doive être pour nous cette notion du présent, un discours n'est pas un événement punctiforme à la Russel, si je puis dire. Un discours n'a pas seulement une matière, une texture, mais il prend du temps, il a une dimension dans le temps, une épaisseur. Nous ne pouvons absolument pas nous contenter d'un présent instantané, toute notre expérience va là contre, et tout ce que nous avons dit. Nous pouvons le présentifier tout de suite par l'expérience de la parole. Par exemple, si je commence une phrase, vous n'en comprendrez le sens que lorsque je l'aurai finie. Il est tout à fait nécessaire - c'est la définition de la phrase - que j'en aie dit le dernier mot pour que vous compreniez où en est le premier. Cela nous donne l'exemple le plus tangible de ce que l'on peut appeler l'action *nachträglich* du signifiant. C'est précisément ce que je vous montre sans cesse dans le texte de l'expérience analytique elle-même, sur une infiniment plus grande échelle, quand il s'agit de l'histoire du passé.

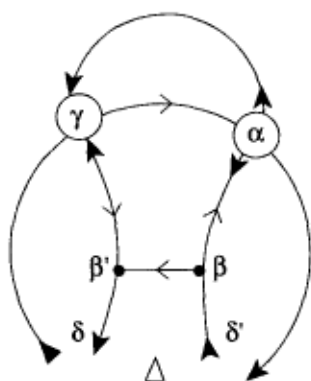
D'autre part, une chose est claire - c'est une façon de s'exprimer - que je souligne de façon précise dans *L'Instance de la lettre dans l'inconscient*. Je vous prie de vous y reporter provisoirement. Je l'ai exprimée sous la forme d'une métaphore, si je puis dire, topologique. Il est en effet impossible de représenter dans le même plan le signifiant, le signifié, et le sujet. Cela n'est pas mystérieux ni opaque, c'est démontré dans le texte d'une façon très simple à propos du *cogito* cartésien. Je m'abstiendrai d'y revenir maintenant parce que nous le retrouverons sous une autre forme.

Ce rappel a simplement pour but de vous justifier les deux lignes que nous allons manipuler maintenant.

Le bouchon veut dire le début d'un parcours, et la pointe de la flèche est sa fin. Vous reconnaissez ici ma première ligne, sur laquelle l'autre vient crocher après l'avoir deux fois traversée.

Je vous signale que vous ne sauriez confondre ce que représentaient précédemment ces deux lignes, à savoir le signifiant et le signifié, avec ce qu'elles représentent ici, qui est légèrement différent, car maintenant nous nous plaçons entièrement sur le plan du signifiant. Les effets sur le signifié sont ailleurs, ils ne sont pas directement représentés. Il s'agit dans ce schéma des deux états ou fonctions que nous pouvons appréhender d'une suite signifiante.

La première ligne nous représente la chaîne signifiante en tant qu'elle reste entièrement perméable aux effets proprement signifiants de la



métaphore et de la métonymie, ce qui implique l'actualisation possible des effets signifiants à tous les niveaux, et jusqu'au niveau phonématique particulièrement. L'élément phonologique est en effet ce qui fonde le calembour, le jeu de mots, etc. Bref, c'est, dans le signifiant, ce avec quoi nous, analystes, avons sans cesse à jouer. Sauf ceux qui arrivent ici pour la première fois, vous devez en avoir la notion, et c'est bien pourquoi nous commencerons aujourd'hui à entrer dans le sujet de l'inconscient par le trait d'esprit, le *Witz*.

L'autre ligne est celle du discours rationnel, dans lequel sont déjà intégrés un certain nombre de points de repère, de choses fixes. Ces choses, en l'occasion, ne peuvent être strictement saisies qu'au niveau des emplois du signifiant, c'est-à-dire de ce qui concrètement, dans l'usage du discours, constitue des points fixes. Comme vous le savez, ils sont très loin de répondre de façon univoque à une chose. Il n'y a pas un seul sémantème qui corresponde à une seule chose. Un sémantème répond la plupart du temps à des choses fort diverses. Nous nous arrêtons ici au niveau du sémantème, c'est-à-dire de ce qui est fixé et défini par un emploi.

C'est donc la ligne du discours courant, commun, tel qu'il est admis dans le code du discours que j'appellerai le discours de la réalité qui nous est commune. C'est aussi le niveau où se produit le moins de créations de sens, puisque le sens y est déjà en quelque sorte donné. La plupart du temps, ce discours ne consiste qu'en un fin brassage des idéaux reçus. C'est très précisément à ce niveau que se produit le fameux discours vide dont sont parties un certain nombre de mes remarques sur la fonction de la parole et le champ du langage.

Vous le voyez donc bien, cette ligne est le discours concret du sujet individuel, de celui qui parle et qui se fait entendre, c'est le discours que

l'on peut enregistrer sur un disque, tandis que la première est tout ce que cela inclut comme possibilités de décomposition, de réinterprétation, de résonance, d'effets métaphorique et métonymique. L'une va dans le sens contraire de l'autre, pour la simple raison qu'elles glissent l'une sur l'autre. Mais l'une recoupe l'autre. Et elles se recoupent en deux points parfaitement reconnaissables.

Si nous partons du discours, le premier point où il rencontre la chaîne proprement signifiante, c'est ce que je viens de vous expliquer du point de vue du signifiant, à savoir le faisceau des emplois. Nous l'appellerons le code, en un point ici marqué  $\alpha$ .

Il faut bien que le code soit quelque part pour qu'il puisse y avoir audition du discours.

Ce code est très évidemment dans le grand A, c'est-à-dire l'Autre en tant qu'il est le compagnon de langage. Cet Autre, il faut absolument qu'il existe, et, je vous prie de le noter, il n'y a absolument pas besoin de l'appeler de ce nom imbécile et délirant qu'est la conscience collective. Un Autre, c'est un Autre. Il en suffit d'un seul pour qu'une langue soit vivante. Il en suffit même tellement d'un seul, que cet Autre à lui tout seul peut constituer le premier temps - qu'il y en ait un qui reste et qui puisse se parler à lui-même sa langue, cela suffit pour qu'il y ait lui et non seulement un Autre, mais même deux, en tous les cas quelqu'un qui le comprenne. On peut encore continuer à faire des traits d'esprit dans une langue quand on en est le seul possesseur.

Voilà donc la rencontre première, qui se fait au niveau de ce que nous avons appelé le code. La seconde rencontre qui achève la boucle, qui constitue à proprement parler le sens, qui le constitue à partir du code qu'elle a d'abord rencontré, se fait en ce point d'aboutissement marqué 'y'. Vous voyez que deux flèches y aboutissent, et je me dispenserai aujourd'hui de vous dire quelle est la seconde. Le résultat de la conjonction du discours avec le signifiant comme support créateur du sens, c'est le message.

Dans le message le sens vient au jour. La vérité qu'il y a à annoncer, si vérité il y a, est là. La plupart du temps aucune vérité n'est annoncée, pour la simple raison que, le plus souvent, le discours ne passe absolument pas à travers la chaîne signifiante, qu'il est le pur et simple ronron de la répétition, le moulin à paroles, passant en court-circuit entre  $\beta$  et  $\beta'$ . Le discours ne dit absolument rien, sinon de vous signaler que je suis un animal parlant. C'est le discours commun, fait de mots pour ne rien dire, grâce à quoi on s'assure que l'on n'a pas simplement affaire en face de soi à ce que l'homme est au naturel, à savoir une bête féroce.

Les deux points - nœuds minimum du court-circuit du discours, sont



## LES STRUCTURES FREUDIENNES DE L'ESPRIT

facilement reconnaissables. C'est, d'une part, en  $\beta$ , l'objet, au sens de l'objet métonymique dont je vous ai parlé l'année dernière. C'est, d'autre part, en  $\beta$ , le je, en tant qu'il indique dans le discours lui-même la place de celui qui parle.

Vous pouvez toucher dans ce schéma, d'une façon sensible, ce qui lie et ce qui distingue énoncé et énonciation. C'est une vérité parfaitement et immédiatement accessible à l'expérience linguistique, mais que l'expérience freudienne de l'analyse recoupe de la distinction au moins principielle qu'il y a entre le je qui n'est rien d'autre que la place de celui qui parle dans la chaîne du discours, qui n'a d'ailleurs même pas besoin d'être désigné par un je, et, d'autre part, le message, qui nécessite absolument au minimum l'appareil de ce schéma pour exister. Il est totalement impossible de faire sortir, de façon irradiante et concentrique, de l'existence d'un sujet quelconque, un message ou une parole quelconque, s'il n'y a pas toute cette complexité - et ce, pour la bonne raison que la parole suppose précisément l'existence d'une chaîne signifiante.

Sa genèse est loin d'être simple à obtenir - nous avons passé un an pour y arriver. Elle suppose l'existence d'un réseau des emplois, autrement dit de l'usage d'une langue. Elle suppose en outre tout ce mécanisme qui fait que - quoi que vous disiez en y pensant, ou en n'y pensant pas, quoi que vous formuliez -, une fois que vous êtes entré dans la roue du moulin à paroles, votre discours en dit toujours plus que ce que vous n'en dites.

De plus, du seul fait qu'il est parole, le discours se fonde sur l'existence quelque part de ce terme de référence qu'est le plan de la vérité -de la vérité en tant que distincte de la réalité, ce qui fait entrer en jeu le surgissement possible de sens nouveaux introduits dans le monde ou la réalité. Ce ne sont pas des sens qui y sont, mais des sens qu'elle en fait surgir, que littéralement elle y introduit.

Vous avez là, irradiant du message d'une part, du je d'autre part, ces petits ailerons qui indiquent deux sens divergents. Du je l'un va vers l'objet métonymique, et le second vers l'Autre. Symétriquement, par la voie de retour du discours, le message va vers l'objet métonymique et vers l'Autre. Tout cela est provisoire, je vous prie de le relever, mais vous verrez que ces deux lignes qui peuvent vous sembler aller de soi, celle qui va du je vers l'Autre, et celle qui va du je vers l'objet métonymique, nous seront d'un grand usage.

Vous verrez aussi à quoi correspondent les deux autres lignes, formidablement passionnantes, qui vont du message vers le code, et du code vers le message. En effet, la ligne de retour existe, et si elle n'existait pas il n'y

aurait pas le moindre espoir de création de sens, comme le schéma vous l'indique. C'est précisément dans l'inter jeu entre le message et le code, donc aussi dans le retour du code au message, que joue la dimension essentielle dans laquelle nous introduit de plain-pied le trait d'esprit.

C'est là que nous nous maintiendrons pendant un certain nombre de leçons pour voir tout ce qui peut s'y passer d'extraordinairement suggestif et indicatif.

Cela nous donnera aussi une occasion de plus de saisir la relation de dépendance où est l'objet métonymique, ce fameux objet dont nous avons commencé à nous occuper l'année dernière, cet objet qui n'est jamais là, qui est toujours situé ailleurs, qui est toujours autre chose.

Abordons maintenant le *Witz*.

### 3

Le *Witz* est ce que l'on a traduit par *trait d'esprit*. On a dit aussi *mot d'esprit*, je passe sur les raisons pour lesquelles je préfère la première traduction. Mais le *Witz* veut aussi dire l'*esprit*. Ce terme se présente donc tout de suite à nous dans une extrême ambiguïté.

Un trait d'esprit est à l'occasion l'objet de quelque dépréciation - c'est légèreté, manque de sérieux, fantaisie, caprice. Qu'en est-il de l'esprit? Là en revanche on s'arrête, on y regarde à deux fois avant d'en parler de la même façon.

Il convient de laisser à l'esprit toutes ses ambiguïtés, jusques et y compris l'esprit au sens large, cet esprit qui sert évidemment trop souvent de pavillon à des marchandises douteuses, l'esprit du spiritualisme. Mais la notion de l'esprit n'en a pas moins un centre de gravité, qui gît pour nous dans l'esprit au sens où l'on parle d'un homme spirituel, et, ce, bien qu'il n'ait pas excessivement bonne réputation. L'esprit, nous le centrerons sur le trait d'esprit, c'est-à-dire sur ce qui paraît en lui le plus contingent, le plus caduc, le plus offert à la critique. Il est bien dans le génie de la psychanalyse que de faire des choses comme cela, et c'est pourquoi nous n'avons pas à nous étonner que le seul point en somme de l'œuvre de Freud où soit mentionné ce que l'on décore ailleurs d'une majuscule, à savoir l'esprit, ce soit son ouvrage sur le *Witz*. Il n'en reste pas moins une parenté entre les deux pôles du terme, qui a donné depuis toujours de la tablature aux querelles.

Il serait amusant de vous évoquer la tradition anglaise. Le *Wit* est encore plus nettement ambigu que le *Witz*, et même que l'esprit en fran-

## LES STRUCTURES FREUDIENNES DE L'ESPRIT

çais. Les discussions ont fleuri sur le vrai, l'authentique esprit, le bon esprit pour tout dire, et puis sur le mauvais esprit, c'est-à-dire cet esprit avec lequel les faiseurs de pirouettes amusent le monde. Comment distinguer? Il faudrait se référer aux difficultés dans lesquelles les critiques sont entrés. Après le XVIII<sup>e</sup> siècle avec Addison, Pope, etc., cela continue au début du XIX<sup>e</sup> siècle avec l'école romantique anglaise, où la question du *Wit* n'a pas pu ne pas être mise à l'ordre du jour. Les écrits de Hazlitt sont à cet égard bien significatifs. Quelqu'un dont nous aurons l'occasion de parler, Coleridge, est celui qui a été le plus loin dans cette voie.

Je pourrais vous parler également de la tradition allemande. En particulier, la promotion de l'esprit au premier plan du christianisme littéraire a suivi une évolution strictement parallèle en Allemagne. La question du *Witz* y est au cœur de toute la spéculation romantique, qui aura à retenir notre attention tant du point de vue historique que du point de vue de la situation de l'analyse.

Ce qui est tout à fait frappant, c'est qu'il n'y ait rien chez nous qui corresponde à cet intérêt de la critique pour la question du *Wit* ou du *Witz*. Les seules personnes qui s'en soient sérieusement occupées, ce sont les poètes. Dans la période du XIX<sup>e</sup> siècle, non seulement la question est vivante chez eux, mais elle est au cœur de l'œuvre de Baudelaire et de Mallarmé. Ailleurs, elle n'a jamais été présente, même dans des essais, que du point de vue critique, je veux dire du point de vue d'une formulation intellectuelle du problème.

Je laisse de côté la tradition principale, l'espagnole, parce qu'elle est trop importante pour que nous n'ayons pas dans la suite à y revenir abondamment.

Le point décisif est ceci - quoi que ce soit que vous lisiez sur le problème du *Witz* ou du *Wit*, le fait est que vous arrivez toujours à des impasses sensibles, que seul le temps m'empêche de vous développer aujourd'hui - j'y reviendrai. J'efface cette partie de mon discours, mais je vous prouverai ultérieurement quel saut, quelle franche rupture, quelle différence de qualité et de résultats, caractérisent l'œuvre de Freud.

Freud n'avait pas fait l'enquête à laquelle je viens de faire allusion, sur la tradition européenne du *Witz*. Il nous dit ses sources, elles sont claires - ce sont trois livres fort sensés, fort lisibles, de ces braves professeurs allemands de petites universités qui avaient le temps de réfléchir paisiblement, et qui vous faisaient des choses pas pédantes du tout. Ce sont Kuno Fischer, Theodor Vischer et Theodor Lipps, professeur munichois qui a écrit la chose la meilleure des trois, et qui va fort loin, jusqu'à

tendre les bras à la rencontre de la recherche freudienne. Simplement, si M. Lipps n'avait pas été tellement soucieux de la respectabilité de son Witz, s'il n'avait pas voulu qu'il y en ait de faux et de vrai, il aurait été certainement beaucoup plus loin. C'est ce qui, au contraire, n'a absolument pas retenu Freud. Il avait déjà l'habitude de se commettre, et c'est pour cette raison qu'il a vu beaucoup plus clair. C'est aussi parce qu'il a vu les relations structurales qu'il y a entre le Witz et l'inconscient.

Sur quel plan les a-t-il vues? Uniquement sur un plan que l'on peut appeler formel. J'entends *formel*, non pas au sens des jolies formes, des rondeurs, de tout ce avec quoi on essaye de vous replonger dans l'obscurantisme le plus noir, mais au sens où l'on parle de la forme dans la théorie littéraire par exemple. En effet, il y a encore une autre tradition dont je ne vous ai pas parlé, mais c'est aussi parce que j'aurai à y revenir souvent, une tradition née récemment, qui est la tradition tchèque. Votre ignorance vous fait croire que la référence au formalisme a un sens vague. Pas du tout. Le formalisme a un sens extrêmement précis - c'est une école critique littéraire, que l'organisation étatique qui se place du côté du spoutnik persécute depuis quelque temps déjà. Quoi qu'il en soit, c'est au niveau de ce formalisme, c'est-à-dire d'une théorie structurale du signifiant comme tel, que Freud se place, et le résultat n'est pas douteux, il est même tout à fait convaincant. C'est une clef qui permet d'aller beaucoup plus loin.

Après vous avoir demandé de lire de temps en temps mes articles, je n'ai tout de même pas besoin de vous demander de lire le livre de Freud, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*. Puisque je vous parle cette année du Witz, cela me paraît la moindre des choses. Vous verrez que l'économie de ce livre est fondée sur ceci que Freud part de la technique du mot d'esprit, et qu'il y revient toujours. Qu'est-ce que cela veut dire pour lui? Il s'agit de *technique verbale*, comme on dit. Je vous dis plus précisément *technique du signifiant*.

C'est parce que Freud part de la technique du signifiant et qu'il y revient sans cesse, qu'il débrouille véritablement le problème. Il y fait apparaître des plans distincts, et l'on voit tout d'un coup avec la plus grande netteté ce qu'il faut savoir distinguer pour ne pas se perdre dans des confusions perpétuelles du signifié, dans des pensées qui ne permettent pas de s'en sortir. On voit par exemple qu'il y a un problème de l'esprit et qu'il y a un problème du comique, et que ce n'est pas la même chose. De même, le problème du comique et le problème du rire, cela a beau de temps en temps aller ensemble, et même à tous les trois s'embrouiller, ce n'est pas non plus le même problème.

## LES STRUCTURES FREUDIENNES DE L'ESPRIT

Bref, pour éclairer le problème de l'esprit Freud part de la technique signifiante, et c'est de là que nous partirons avec lui.

Chose curieuse, cela se passe à un niveau dont assurément il n'est pas indiqué que ce soit le niveau de l'inconscient, mais, pour des raisons profondes, qui tiennent à la nature même de ce dont il s'agit dans le *Witz*, c'est précisément en regardant là que nous en verrons le plus sur ce qui n'est pas tout à fait là, qui est à côté, et qui est l'inconscient. L'inconscient, justement, ne s'éclaire et ne se livre que quand on regarde un peu à côté. C'est là quelque chose que vous retrouverez tout le temps dans le *Witz*, car c'est sa nature même - vous regardez là, et c'est ce qui vous permet de voir ce qui n'est pas là.

Commençons donc avec Freud par les clefs de la technique du signifiant.

Freud ne s'est pas cassé pour trouver ses exemples - presque tous ceux qu'il nous donne, et qui peuvent vous paraître un peu terre à terre et de valeur inégale, sont pris à ces trois professeurs, et c'est pourquoi je vous ai dit l'estime dans laquelle je les tenais. Mais il y a tout de même une autre source dont Freud est véritablement pénétré, c'est Heinrich Heine, et c'est à cette source qu'il prend son premier exemple.

Il s'agit d'un mot merveilleux qui fleurit dans la bouche de Hirsch Hyacinthe, juif de Hambourg, collecteur de billets de loterie, besogneux et famélique, que Heine retrouve aux bains de Lucques. Si vous voulez faire une lecture pleine sur le *Witz*, il faudra que vous lisiez *Reisebilder, Tableaux de voyage*, dont il est stupéfiant que ce ne soit pas un livre classique. On y trouve, dans la partie italienne, un passage où figure ce personnage inénarrable sur les propriétés duquel j'espère encore avoir le temps de vous dire quelque chose aujourd'hui.

Au cours de sa conversation avec lui, Heine obtient de Hirsch Hyacinthe cette déclaration qu'il eut l'honneur de soigner les cors aux pieds du grand Rothschild, Nathan le Sage. Pendant le temps qu'il lui rognait les cors, il se disait qu'il était, lui, Hirsch Hyacinthe, un homme important. Il pensait en effet que Nathan le Sage méditait pendant cette opération sur les différents courriers qu'il enverrait aux rois, et que si lui, Hirsch Hyacinthe, lui rognait un peu trop le cor au pied, il en résulterait dans les hauteurs une irritation, qui ferait que Nathan rognerait lui aussi un peu plus sur le cuir des rois.

C'est ainsi que, de fil en aiguille, Hirsch Hyacinthe en vient à parler d'un autre Rothschild qu'il a connu, Salomon Rothschild. Un jour où il s'annonçait chez celui-ci comme Hirsch Hyacinthe, il lui fut répondu dans un langage débonnaire - *Moi aussi, je suis le collecteur de la loterie, la*

## LE FAMILLIONNAIRE

*loterie Rothschild, je ne veux pas que mon collègue entre dans la cuisine. Et, s'écrit Hirsch Hyacinthe, il m'a traité d'une façon tout à fait famillionnaire.*

Voilà ce sur quoi s'arrête Freud.

*Famillionnaire*, qu'est-ce que c'est? Est-ce un néologisme, un lapsus, un trait d'esprit?

C'est un trait d'esprit assurément, mais le seul fait que j'ai pu poser les deux autres questions, nous introduit déjà dans une ambiguïté du signifiant dans l'inconscient.

Que nous dit Freud? Que nous reconnaissons ici le mécanisme de la condensation, qu'elle est matérialisée dans le matériel du signifiant, qu'il s'agit d'une espèce d'emboutissage, à l'aide de je ne sais quelle machine, entre deux lignes de la chaîne signifiante. Freud complète le mot par un très joli schéma signifiant, où s'inscrit d'abord *familière*, puis, en dessous, *millionnaire*. Phonétiquement, *ère/aire* est des deux côtés, *mili / milli* également, cela se condense, et, dans l'intervalle entre les deux, apparaît *famillionnaire*.

Famili ère  
mili onnaire

faMILIonn AIRE

Essayons de voir ce que cela donne sur le schéma au tableau. Je suis forcé d'aller vite, mais j'ai quelque chose à vous pointer.

On peut évidemment schématiser le discours en disant qu'il part du je pour aller à l'Autre. Il est plus correct de s'apercevoir que, quoi que nous en pensions, tout discours part de l'Autre,  $\alpha$ , qu'il se réfléchit sur le je en  $\beta$ , puisqu'il faut bien que celui-ci soit pris dans l'affaire, qu'il revient à l'Autre au second temps - d'où l'invocation à l'Autre, *J'étais avec Salomon Rothschild tout d fait familier*- et qu'il file ensuite vers le message,  $\gamma$ .

Cependant, n'oubliez pas que l'intérêt de ce schéma est qu'il y a deux lignes, et que les choses circulent en même temps sur la ligne de la chaîne signifiante. De par la mystérieuse propriété des phonèmes qui sont dans l'un et l'autre mots, quelque chose corrélativement s'émeut dans le signifiant, il y a ébranlement de la chaîne signifiante élémentaire comme telle. Trois temps se distinguent également du côté de la chaîne.

Au premier temps, c'est l'ébauche du message.

Au second temps, la chaîne vient se réfléchir en  $\beta$  sur l'objet métonymique, *mon millionnaire*. En effet, ce dont il s'agit pour Hirsch Hyacinthe, c'est de l'objet métonymique, schématisé, de son appartenance. C'est son millionnaire, mais en même temps ce ne l'est pas, parce que c'est bien plutôt le *millionnaire* qui le possède. Résultat - cela ne passe pas, et c'est

## LES STRUCTURES FREUDIENNES DE L'ESPRIT

précisément pourquoi ce *millionnaire* vient se réfléchir au second temps en  $\beta'$ , en même temps que l'autre terme, la façon familière, arrive en  $\beta$ .

Au troisième temps, *millionnaire* et familière se rencontrent, et viennent se conjoindre dans le message en y pour faire *famillionnaire*.

Ce schéma peut vous sembler puéril à trouver, encore qu'il soit bien, parce que c'est moi qui l'ai fait. Seulement, quand cela aura collé comme ça pendant toute l'année, vous vous direz peut-être qu'il sert à quelque chose. En particulier, grâce à ce qu'il nous présente d'exigences topologiques, il nous permet de mesurer nos pas quant à ce qui concerne le signifiant. Tel qu'il est fait, de quelque façon que vous le parcouriez, il limite tous nos pas - je veux dire que chaque fois qu'il nous faudra faire un pas, le schéma exigera que nous n'en fassions pas plus de trois élémentaires. C'est à cela que tendent les petits bouchons de départ et les pointes de flèche, ainsi que les ailerons qui concernent les segments, lesquels doivent toujours être dans une position seconde intermédiaire. Les autres sont, ou bien initiaux, ou bien terminaux.

Donc, en trois temps, les deux chaînes, celle du discours et celle du signifiant, sont arrivées à converger au même point, celui du message. Cela fait que Monsieur Hirsch Hyacinthe a été traité d'une façon tout à fait *famillionnaire*.

Ce message est parfaitement incongru, en ce sens qu'il n'est pas reçu, il n'est pas dans le code. Tout est là. Certes, le message est fait en principe pour être dans un certain rapport de distinction avec le code, mais là, c'est sur le plan même du signifiant qu'il est manifestement en violation du code.

La définition que je vous propose du trait d'esprit repose d'abord sur ceci, que le message se produit à un certain niveau de la production signifiante, qu'il se différencie et se distingue d'avec le code, et qu'il prend, de par cette distinction et cette différence, valeur de message. Le message gît dans sa différence d'avec le code.

Comment cette différence est-elle sanctionnée? C'est là le deuxième plan dont il s'agit. Cette différence est sanctionnée comme trait d'esprit par l'Autre. Cela est indispensable, et cela est dans Freud.

Il y a deux choses dans le livre de Freud sur le trait d'esprit - la promotion de la technique signifiante, et la référence expresse à l'Autre comme tiers. Cette référence, que je vous serine depuis des années, est absolument articulée par Freud, tout spécialement dans la deuxième partie de son ouvrage, mais forcément depuis le début.

Par exemple, Freud nous promeut perpétuellement la différence du trait d'esprit et du comique, qui tient en ceci que le comique est duel. Le

## LE FAMILLIONNAIRE

comique est la relation duelle, et il faut qu'il y ait le tiers Autre pour qu'il y ait le trait d'esprit. La sanction du tiers Autre, qu'il soit supporté ou non par un individu, est ici essentielle. L'Autre renvoie la balle, il range le message dans le code en tant que trait d'esprit, il dit dans le code -*Ceci est un trait d'esprit. Si personne ne le fait, il n'y a pas de trait d'esprit. Si personne ne s'en aperçoit, si *famillionnaire* est un lapsus, cela ne fait pas un trait d'esprit. Il faut donc que l'Autre le codifie comme trait d'esprit, qu'il soit inscrit dans le code de par cette intervention de l'Autre.*

Troisième élément de la définition - le trait d'esprit a un rapport avec quelque chose qui est situé profondément au niveau du sens. Je ne dis pas que c'est *une* vérité, car les allusions subtiles à je ne sais quoi qui serait la psychologie du millionnaire et du parasite, bien qu'elles contribuent beaucoup à notre plaisir, nous y reviendrons, ne nous expliquent pas la production de *famillionnaire*. Je dis que c'est *la* vérité.

Je vous pose dès aujourd'hui que l'essence du trait d'esprit - si nous voulons la chercher, et la chercher avec Freud, car il nous conduira aussi loin que possible dans ce sens où est sa pointe, puisque de pointe il s'agit, et pointe il y a - réside dans son rapport à une dimension radicale, qui tient essentiellement à la vérité, c'est à savoir ce que j'ai appelé, dans mon article sur *L'instance de la lettre*, la dimension d'alibi de la vérité.

De si près que nous voulions serrer l'essence du trait d'esprit, ce qui ne manque pas d'entraîner chez nous je ne sais quelle diplopie mentale, ce dont il s'agit toujours, et qui est ce que fait expressément le trait d'esprit, c'est ceci - il désigne, et toujours à côté, ce qui n'est vu qu'en regardant ailleurs.

C'est là-dessus que nous reprendrons la prochaine fois. Je vous laisse certainement sur quelque chose de suspendu, sur une énigme. Je crois cependant avoir au moins posé les termes auxquels je vous montrerai par la suite que nous devons nécessairement nous rallier.





## II LE FAT-MILLIONNAIRE 13 NOVEMBRE 1957

*Substitution, condensation, métaphore*  
*Atterré*  
*De l'esprit au lapsus, et à l'oubli du nom*  
*Ruines et étincelles métonymiques*  
*Le parasite et son maître*

Reprenons notre exposé au point où nous l'avions laissé la dernière fois, au moment où Hirsch Hyacinthe, parlant à l'auteur du *Reisebilder* qu'il a rencontré aux bains de Lucques, lui dit - *Aussi vrai que Dieu doit me donner tout ce qu'il y a de bien, j'étais assis avec Salomon Rothschild, et il m'a traité tout à fait comme un égal, tout à fait famillionnairement.*

### I

Voilà donc d'où nous partons, du mot *famillionnaire*, qui en somme a eu sa fortune. Il est connu par le point de départ que Freud y prend, et c'est de là que j'essayerai de vous montrer la façon dont il aborde le trait d'esprit.

Si l'analyse en est utile à notre propos, si ce point est exemplaire, c'est qu'il nous manifeste - puisque, hélas, il en est besoin - de façon non douteuse l'importance du signifiant dans ce que nous pouvons appeler avec Freud les mécanismes de l'inconscient.

Il est surprenant de voir qu'à mesure qu'ils se collettent avec le sujet délicat de l'aphasie, c'est-à-dire du déficit de la parole, les neurologistes, que leur discipline n'y prépare pas spécialement, font de jour en jour des progrès remarquables quant à ce que l'on peut appeler leur formation linguistique, mais que les psychanalystes, dont tout l'art et la technique reposent sur l'usage de la parole, n'en ont pas jusqu'ici tenu le moindre compte, alors que la référence de Freud au domaine de la philologie, n'est pas simplement une référence humaniste manifestant sa culture ou ses lectures, mais bien une référence interne, organique.

## LES STRUCTURES FREUDIENNES DE L'ESPRIT

Puisque vous avez entr'ouvert depuis la dernière fois, pour au moins la plupart d'entre vous j'espère, l'ouvrage de Freud sur le *Witz*, vous avez pu vous apercevoir que toute son argumentation pivote autour de la technique du mot d'esprit en tant que technique de langage. Si ce qui surgit de sens et de signification dans le mot d'esprit lui paraît mériter d'être rapproché de l'inconscient, ce n'est fondé que sur sa fonction de plaisir. Je le martelle, puisque tout ce que j'ai à dire sur le trait d'esprit s'y rapporte - l'essentiel tourne toujours et uniquement sur des analogies de structure qui ne se conçoivent que sur le plan linguistique, et qui se

manifestent entre le côté technique ou verbal du mot d'esprit et les mécanismes propres de l'inconscient, qu'il a découverts sous des noms divers, tels que la condensation et le déplacement - je me limite à ces deux-là pour aujourd'hui.

Voilà où nous en sommes. Hirsch Hyacinthe, fiction de Henri Heine, raconte donc ce qui lui est arrivé. Pour nous en tenir au segment que j'ai isolé en commençant, un énoncé fort net est produit au départ, exhaussant ce qui va venir, le mettant sur un plateau, l'exaltant. C'est l'invocation faite au Témoin universel et aux relations personnelles du sujet à ce Témoin, c'est-à-dire à Dieu. *Aussi vrai que Dieu me doit tous les biens* - c'est à la fois incontestablement significatif par son sens, et ironique par ce que la réalité peut y montrer de défaillant. La suite *-j'étais assis à côté de Salomon Rothschild, tout à fait comme un égal* - fait surgir l'objet. Ce *tout à fait* porte en soi quelque chose qui est assez significatif. Chaque fois que nous invoquons la totalité, c'est que nous ne sommes pas tout à fait sûrs que celle-ci soit véritablement formée. Cela se retrouve à bien des niveaux, je dirai même à tous les niveaux, de l'usage de la notion de totalité.

Enfin, se produit le phénomène inattendu, le scandale de l'énonciation, à savoir ce message inédit dont nous ne savons pas même encore ce que c'est, que nous ne pouvons encore nommer - *d'une façon tout à fait famillonnaire, tout à fait famillonnairement*.

Est-ce un acte manqué ou un acte réussi? Un dérapage ou une création poétique? Nous ne le savons pas. Ce peut être tout à la fois. Mais il convient de s'arrêter précisément à la formation du phénomène sur le strict plan signifiant. En effet, comme je l'ai annoncé la dernière fois, il y a là une fonction signifiante qui est propre au trait d'esprit, en tant que signifiant échappant au code, c'est-à-dire à tout ce qui a été jusque-là accumulé de formations du signifiant dans ses fonctions de création de signifié. Quelque chose de nouveau apparaît, qui peut être conçu comme noué au ressort même de ce que l'on peut appeler le progrès de la langue, ou son changement, mais qui demande qu'avant d'y venir nous

## LE FAT-MILLIONNAIRE

nous arrêtons à sa formation même, afin de le situer par rapport au mécanisme formateur du signifiant.

Le phénomène essentiel, c'est le nœud, le point, où apparaît ce signifiant nouveau et paradoxal, *famillionnaire*. Freud en part et il y revient sans cesse, il nous prie de nous y arrêter, et jusqu'à la fin de sa spéculation sur le trait d'esprit, vous le verrez, il ne manque pas d'y faire retour comme au phénomène essentiel. C'est le phénomène technique qui spécifie le mot d'esprit. Là est le phénomène central. Il nous enseigne sur le plan qui nous est propre, celui des rapports avec l'inconscient, tout en éclairant du même coup d'une perspective nouvelle ce qui l'amène dans les tendances - c'est le mot employé dans cet ouvrage - aussi bien que ce qui l'entoure et rayonne de lui, le comique, le rire, etc. Faute de nous y arrêter, nous ne pourrions valablement articuler les suites et accompagnements, du phénomène aussi bien que ses sources et points d'appel.

Arrêtons-nous donc sur *famillionnaire*. Il y a plusieurs façons de l'aborder. C'est le but de notre schéma que de vous le permettre, mais il vous est aussi donné pour y inscrire les plans différents de l'élaboration signifiante - j'ai choisi ce mot d'*élaboration* puisque Freud le souligne. Pour ne pas trop vous surprendre, commençons au niveau du sens.

Que se passe-t-il quand *famillionnaire* apparaît? Nous sentons d'abord comme une visée vers le sens, un sens qui est ironique, voire satirique. Moins apparent, se développant dans les contrecoups du phénomène, se propageant dans le monde à sa suite, il surgit aussi un objet, qui, lui, va plutôt vers le comique, l'absurde, le non-sens. C'est le personnage du *famillionnaire*, en tant qu'il est la dérision du millionnaire, et qu'il tend à prendre forme de figure.

Il n'y a pas beaucoup à faire pour vous indiquer dans quelle direction il tend à s'incarner. Freud lui-même nous signale au passage que Henri Heine, redoublant son mot d'esprit, appellera le millionnaire le *Millionarr*, ce qui en allemand veut dire quelque chose comme le *fou-fou millionnaire*. Dans la même ligne de substantivation du *famillionnaire*, nous pourrions dire en français le *fat-millionnaire*, avec un trait d'union.

Cette approche vous montre que nous ne restons pas inhumains. C'est bien - à condition de ne pas nous avancer beaucoup plus loin dans cette direction. C'est le genre de pas qu'il s'agit de ne pas précipiter. Il s'agit de ne pas trop vite comprendre parce que, en comprenant trop vite, on ne comprend rien du tout. De telles considérations n'expliquent pas le phénomène, et en quoi celui-ci se rattache à l'économie générale du signifiant.

Là-dessus, il me faut insister pour que vous preniez tous connaissance des exemples que j'ai donnés dans *L'instance de la lettre*, de ce que j'appelle les fonctions essentielles du signifiant, en tant que ce sont celles par où le soc du signifiant creuse dans le réel le signifié, littéralement l'évoque, le fait surgir, le manie, l'engendre. Il s'agit des fonctions de la métaphore et de la métonymie.

Il paraît qu'à certains, c'est, disons, mon style, qui barre l'entrée de cet article.

Je le regrette, je n'y peux rien - mon style est ce qu'il est. Je leur demande à cet endroit de faire un effort. J'ajouterai simplement que quelles que soient les déficiences qui puissent intervenir de mon fait personnel, il y a aussi dans les difficultés de ce style - peut-être peuvent-ils l'entrevoir - quelque chose qui répond à l'objet même dont il s'agit. Puisqu'il s'agit en effet de parler de façon valable des fonctions créatrices qu'exerce le signifiant sur le signifié, à savoir, non pas simplement de parler de la parole, mais de parler dans le fil de la parole, si l'on peut dire, pour en évoquer les fonctions mêmes, peut-être y a-t-il des nécessités internes de style qui s'imposent - la concision par exemple, l'allusion, voire la pointe, qui sont autant d'éléments décisifs pour entrer dans le champ dont elles commandent, non seulement les avenues, mais toute la texture. La suite de mon exposé de cette année, je l'espère, vous le montrera. Nous y reviendrons à propos d'un certain style que nous n'hésiterons pas d'appeler par son nom, si ambigu qu'il puisse paraître, à savoir le maniérisme. J'essayerai de vous montrer que non seulement il a derrière lui une grande tradition, mais qu'il a une fonction irremplaçable.

Ce n'était qu'une parenthèse, pour en revenir à mon texte.

Vous y verrez donc que ce que j'appelle, après Roman Jakobson qui l'a inventé, les fonctions métaphorique et métonymique du langage, peuvent très simplement s'exprimer dans le registre du signifiant.

Comme je l'ai déjà plusieurs fois énoncé au cours des années précédentes, les caractéristiques du signifiant sont celles de l'existence d'une chaîne articulée, et, ajouté je dans cet article, tendant à former des groupements fermés, c'est-à-dire formés d'une série d'anneaux se prenant les uns dans les autres pour constituer des chaînes, lesquelles se prennent elles-mêmes dans d'autres chaînes à la façon d'anneaux. La forme générale de notre schéma l'évoque d'ailleurs un peu, sans le présenter directement. L'existence de ces chaînes implique que les articulations ou liaisons

## LE FAT-MILLIONNAIRE

du signifiant comportent deux dimensions, celle que l'on peut appeler de la combinaison, continuité, concaténation de la chaîne, et celle de la substitution, dont les possibilités sont toujours impliquées dans chaque élément de la chaîne. Cette seconde dimension est omise dans la définition linéaire que l'on donne du rapport du signifiant et du signifié.

En d'autres termes, dans tout acte de langage, si la dimension diachronique est essentielle, une synchronie est aussi impliquée, évoquée, par la possibilité permanente de substitution inhérente à chacun des termes du signifiant.

Je vous ai indiqué la dernière fois deux formules, dont l'une donnait une représentation de la combinaison, et l'autre, l'image du rapport de substitution toujours implicite dans toute articulation signifiante. Il n'est pas besoin d'extraordinaires possibilités d'intuition pour s'apercevoir qu'il doit y avoir quelque rapport entre la formule de la métaphore et ce que Freud nous schématise de la formation du *famillionnaire*.

Qu'est-ce que peut vouloir dire son schéma? Cela peut vouloir dire qu'il y a quelque chose qui est tombé dans l'intervalle, qui est éludé dans l'articulation du sens, en même temps que quelque chose s'est produit qui a comprimé, embouti l'un dans l'autre *familière* et *millionnaire* pour produire *famillionnaire*, qui, lui, est resté. Il y a là une sorte de cas particulier de la fonction de substitution, un cas particulier dont il reste en quelque sorte des traces. La condensation, si vous voulez, est une forme particulière de ce qui peut se produire au niveau de la fonction de substitution.

Il serait bon que vous ayez dès maintenant à la pensée le long développement que j'ai fait autour d'une métaphore, celle de la gerbe de Booz - *Sa gerbe n'était pas avare ni haineuse* - montrant en quoi c'est le fait que *sa gerbe* remplace le terme Booz, qui constitue ici la métaphore. Grâce à cette métaphore, il surgit autour de la figure de Booz un sens, le sens de l'avènement à sa paternité, avec tout ce qui peut rayonner autour et en rejaillir, du fait qu'il y vient d'une façon invraisemblable, tardive, imprévue, providentielle, divine. Cette métaphore est précisément là pour montrer l'avènement d'un nouveau sens autour du personnage de Booz qui en paraissait exclu, forclos.

C'est dans le rapport de substitution que gît le ressort créateur, la force créatrice, la force d'engendrement, c'est le cas de le dire, de la métaphore.

La métaphore est une fonction tout à fait générale. Je dirai même que c'est par la possibilité de substitution que se conçoit l'engendrement, si l'on peut dire, du monde du sens. Toute l'histoire de la langue, à savoir 31

## LES STRUCTURES FREUDIENNES DE L'ESPRIT

les changements de fonction grâce auxquels une langue se constitue, c'est là et non pas ailleurs que nous avons à la saisir.

Si nous voulions imaginer de donner un jour un modèle ou un exemple de la genèse et de l'apparition d'une langue dans cette réalité inconstituée que le monde pourrait être avant que l'on ne parle, il nous faudrait supposer une donnée irréductible, originelle, qui serait assurément le minimum de chaîne signifiante. Je n'insisterai pas aujourd'hui sur ce certain minimum, mais je vous ai déjà donné suffisamment d'indications à ce propos pour que vous sachiez que c'est par la voie de la métaphore, par le jeu de la substitution d'un signifiant à un autre à une certaine place, que se crée la possibilité non seulement de développements du signifiant, mais aussi de surgissements de sens toujours nouveaux, allant toujours à raffiner, compliquer, approfondir, donner son sens de profondeur, à ce qui, dans le réel, n'est que pure opacité.

Pour vous l'illustrer, je voulais un exemple de ce que l'on peut appeler l'évolution du sens, où nous retrouvons toujours, plus ou moins, le mécanisme de la substitution. Comme d'habitude dans ces cas-là, j'attends mes exemples du hasard. Celui-ci n'a pas manqué de m'être fourni par quelqu'un de mon entourage proche qui, en proie à une traduction, avait eu à chercher dans le dictionnaire le sens du mot *atterré*, et était demeuré surpris à la pensée de n'en avoir jamais bien compris le sens jusqu'alors. En effet, *atterré* n'a pas originairement, et dans beaucoup de ses emplois, le sens de *frappé de terreur*, mais celui de *mis à terre*.

Dans Bossuet, *atarrer* veut littéralement dire *mettre à terre*. Dans d'autres textes un tout petit peu postérieurs, nous voyons se préciser cette espèce de poids de terreur dont les puristes diraient qu'il contamine, dévie le sens du mot *atterré*. Il n'en reste pas moins qu'incontestablement les puristes ont ici tout à fait tort. Il n'y a aucune espèce de contamination. Même si, tout d'un coup, après ce rappel du sens étymologique du mot *atterré*, certains d'entre vous ont l'illusion qu'*atarrer* n'est évidemment pas autre chose que *tourner vers la terre, faire toucher terre, mettre aussi bas que terre, consterner* en d'autres termes, il n'en reste pas moins que l'usage courant du mot implique un arrière-plan de terreur.

Partons d'un autre mot qui a un certain rapport avec le sens originaire du mot *atterré*. C'est pure convention, parce qu'il n'y a nulle part d'origine du mot *atterré*, mais admettons que ce soit le mot *abattu*, pour autant qu'il évoque en effet ce que le mot *atterré* pourrait nous évoquer dans son sens prétendu pur.

Le mot *atterré* est donc substitué au mot *abattu*. C'est une métaphore.

C'est une métaphore qui n'a pas l'air d'en être une, puisque nous

## LE FAT-MILLIONNAIRE

partons de l'hypothèse qu'originellement, ils veulent dire la même chose, *jeté à terre* ou contre terre. C'est bien ce que je vous prie de remarquer ce n'est pas pour autant que le sens d'*atterré* change en quoi que ce soit le sens d'*abattu*, que le mot sera fécond, générateur d'un nouveau sens.

Pourtant, dire que quelqu'un est *atterré*, ce n'est pas la même chose que de dire qu'il est *abattu*, et si impliquant de terreur que ce soit, ce n'est pas non plus *terrorisé*. Il y a une nuance supplémentaire, quelque chose de nouveau, un nouveau sens. Une nuance nouvelle de terreur est ainsi introduite dans le sens psychologique, et déjà métaphorique, qu'a le mot *abattu*.

Il va sans dire que psychologiquement, personne n'est *atterré*, ni *abattu*, au sens propre. C'est là quelque chose que nous ne pouvons dire tant qu'il n'y a pas de mots, et ces mots procèdent d'une métaphore - à savoir, ce qui se passe quand un arbre est abattu, ou quand un lutteur est mis à terre, *atterré*, deuxième métaphore.

Mais tout l'intérêt de la chose est de remarquer que la terreur est introduite par le *terre* qui est dans *atterré*. En d'autres termes, la métaphore n'est pas une injection de sens - comme si c'était possible, comme si les sens étaient quelque part, où que ce soit, dans un réservoir. Si le mot *atterré* apporte un sens nouveau, ce n'est pas en tant qu'il a une signification, mais en tant que signifiant. C'est parce qu'il contient un phonème qui se retrouve dans le mot *terreur*. C'est par la voie signifiante, celle de l'équivoque, et de l'homonymie, c'est-à-dire par la voie de la chose la plus non-sens qui soit, que le mot vient engendrer cette nuance de sens, cette nuance de terreur, qu'il va introduire, injecter, dans le sens déjà métaphorique du mot *abattu*.

En d'autres termes, c'est dans le rapport d'un signifiant à un signifiant, que va s'engendrer un certain rapport *signifiant sur signifié*. La distinction des deux est essentielle.

$$\begin{array}{ccc} \underline{S} & \rightarrow & \underline{S} \\ S' & & s \end{array}$$

C'est à partir du rapport de signifiant à signifiant, de la liaison du signifiant d'ici au signifiant qui est là, du rapport purement signifiant, c'est-à-dire homonymique, entre *atterré* et *terreur*, que va pouvoir s'exercer l'action qui est d'engendrement de signification, à savoir le nuancement par la terreur de ce qui existait déjà comme sens sur une base métaphorique.

Cela nous exemplifie ce qui se passe au niveau de la métaphore. La voie métaphorique préside non seulement à la création et à l'évolution



## LES STRUCTURES FREUDIENNES DE L'ESPRIT

de la langue, mais aussi à la création et à l'évolution du sens comme tel, je veux dire du sens en tant qu'il est non seulement perçu, mais que le sujet s'y inclut, c'est-à-dire en tant que le sens enrichit notre vie.

Je voudrais encore vous indiquer simplement une amorce de sentier par quoi rejoindre ce que nous voyons se passer dans l'inconscient.

Je vous ai déjà indiqué la fonction essentielle du crochet *terre*, qu'il nous faut considérer comme purement signifiant, et le rôle de la réserve homonymique avec laquelle travaille la métaphore, que nous le voyions ou non. Mais il se passe encore autre chose. Je ne sais si vous allez bien le saisir tout de suite. Vous le saisirez mieux quand vous en verrez le développement. Ce n'est que l'amorce d'une voie essentielle.

La nuance de signification qu'apporte *atterré*, dans toute la mesure où elle se constitue et s'affirme, implique, remarquez-le, une certaine domination et un certain apprivoisement de la terreur. La terreur est non seulement nommée, mais aussi atténuée, et c'est bien ce qui vous permet d'ailleurs de maintenir dans votre esprit l'ambiguïté du mot *atterré*.

Vous vous dites qu'après tout, *atterré* a bien rapport avec la terre, que la terreur n'y est pas complète, que l'abattement, au sens où il est pour vous sans ambiguïté, garde sa valeur prévalente, que ce n'est qu'une nuance.

Pour tout dire, la terreur reste à cette occasion dans une demi-ombre, elle n'est pas remarquée en face, elle est prise par le biais intermédiaire de la dépression. Ce qui se passe est complètement oublié jusqu'au moment où je vous l'ai rappelé. Le modèle est, en tant que tel, hors du circuit. Autrement dit, dans toute la mesure où la nuance *atterré* s'est établie dans l'usage, où elle est devenue sens et usage de sens, le signifiant, lui, est, disons le mot, refoulé à proprement parler. Dès lors que s'est établi dans sa nuance actuelle l'usage du mot *atterré*, le modèle, sauf recours au dictionnaire et au discours savant, n'est plus à votre disposition, mais, comme *terre*, *terra*, il est refoulé.

Je vais là un tout petit peu trop en avant, parce que c'est un mode de pensée auquel vous n'êtes pas encore très habitués, mais je crois que cela nous évitera un retour. Vous allez voir à quel point cette amorce est confirmée par l'analyse des phénomènes.

3

Revenons à notre *famillionnaire*, au point de conjonction ou de condensation métaphorique où nous l'avons vu se former.

Il convient pour commencer de séparer la chose de son contexte, à

34

## LE FAT-MILLIONNAIRE

savoir du fait que c'est Hirsch Hyacinthe, c'est-à-dire l'esprit de Heine, qui l'a engendrée. Nous irons ultérieurement chercher beaucoup plus loin sa genèse dans les antécédents de Henri Heine et ses relations avec la famille Rothschild. Il faudrait même relire toute l'histoire de la famille Rothschild pour être bien sûr de ne pas faire d'erreur, mais nous n'en sommes pas là pour l'instant, nous en sommes à *famillionnaire*.

Isolons-le un instant. Rétrécissons autant que nous le pouvons le champ de vision de la caméra autour de ce *famillionnaire*. Après tout, il pourrait être né ailleurs que dans l'imagination de Henri Heine. Peut-être ne l'a-t-il pas fabriqué au moment où il était devant son papier blanc, plume en main, peut-être était-ce un soir, lors d'une de ses déambulations parisiennes que nous évoquerons, que cela lui est venu comme ça. Il y a même toutes les chances pour que ce soit à un moment de fatigue, de crépuscule. Ce *famillionnaire* pourrait être aussi bien un lapsus, c'est tout à fait concevable.

J'ai déjà fait état d'un lapsus que j'avais recueilli fleurissant sur la bouche d'un de mes patients. J'en ai d'autres, mais je reviens à celui-là parce qu'il faut toujours revenir sur les mêmes choses jusqu'à ce que ce soit bien usé, et après, on passe à autre chose. C'est le patient qui, au cours du racontage de son histoire ou de ses associations sur mon divan, évoquait le temps où, avec sa compagne qu'il finit par épouser par-devant monsieur le maire, il ne faisait que vivre *maritablement*.

Vous avez tous déjà saisi que cela peut s'écrire sur le schéma de Freud - au-dessus, *maritalement*, ce qui veut dire qu'on n'est pas marié, et en dessous un adjectif dans lequel se conjoignent parfaitement la situation des mariés et celle des non-mariés, *misérablement*. Cela fait *maritablement*. Ce n'est pas dit, c'est beaucoup mieux que dit. Vous voyez là à quel point le message dépasse, non pas le messager, car c'est vraiment le messager des dieux qui parle par la bouche de cet innocent, mais dépasse le support de la parole.

Le contexte, comme dirait Freud, exclut tout à fait que mon patient ait fait un mot d'esprit, et vous ne le connaissiez pas si je n'en avais pas été à cette occasion l'Autre avec un grand A, c'est-à-dire l'auditeur, et l'auditeur non seulement attentif, mais l'auditeur entendant, au sens vrai du terme. Il n'en reste pas moins que mis à sa place, justement dans l'Autre, c'est un mot d'esprit particulièrement sensationnel et brillant.

Ce rapprochement entre le trait d'esprit et le lapsus, Freud nous en donne d'innombrables exemples dans la *Psychopathologie de la vie quotidienne*. Le lapsus est à l'occasion tellement voisin du mot d'esprit, que Freud lui-même est forcé de dire, et nous sommes forcés de l'en croire

## LES STRUCTURES FREUDIENNES DE L'ESPRIT

sur parole, que le contexte exclut que le patient ou la patiente ait fait cette création au titre de mot d'esprit.

Quelque part dans cet ouvrage, Freud donne l'exemple de cette femme qui, parlant de la situation réciproque des hommes et des femmes, dit - *Pour qu'une femme intéresse les hommes, il faut qu'elle soit jolie* - ce qui n'est pas donné à tout le monde, implique-t-elle dans sa phrase -, *mais pour un homme, il suffit qu'il ait ses cinq membres droits*.

De telles expressions ne sont pas toujours pleinement traduisibles, et je suis bien souvent obligé de faire une transposition complète, c'est-à-dire de recréer le mot en français. Il faudrait presque employer l'expression *tout raide*. Le mot *droit* n'est pas ici d'un usage courant, il est même si peu courant qu'il ne l'est pas non plus en allemand. Il faut que Freud fasse une glose sur les quatre et les cinq membres pour expliquer la genèse de la chose. La tendance un tant soit peu grivoise n'est pas douteuse. Ce que Freud en tous les cas nous montre, c'est que le mot ne va pas tellement *droit au but*, pas plus en allemand qu'en français. D'autre part, le contexte exclut selon lui que la femme soit intentionnellement aussi crue. C'est bel et bien un lapsus, mais vous voyez comme cela ressemble à un mot d'esprit.

Donc, cela peut être un mot d'esprit, cela peut être un lapsus, et je dirais même plus - cela peut être purement et simplement une sottise, une naïveté linguistique. Après tout, chez mon patient, homme particulièrement sympathique, *maritamment* n'était même pas véritablement un lapsus, car le mot faisait bel et bien partie de son lexique à lui, il ne croyait pas du tout dire quelque chose d'extraordinaire. Il y a des gens qui se promènent dans l'existence comme cela, qui ont parfois des situations très élevées, et qui sortent des mots dans ce genre. Un célèbre producteur de cinéma en produisait comme cela, paraît-il, au kilomètre toute la journée. Il disait par exemple pour conclure quelques-unes de ses phrases impérieuses - *Et puis, c'est comme ça, c'est signé que non*. Ce n'était pas un lapsus, c'était simplement un fait d'ignorance et de sottise.

Puisque nous avons parlé de lapsus, qui est de tout cela ce qui nous touche au plus près, voyons un peu ce qui se passe à ce niveau. Revenons sur le lapsus par lequel nous sommes passés à plusieurs reprises pour souligner justement la fonction essentielle du signifiant, le lapsus originel, si je puis dire, celui qui est à la base de la théorie freudienne, celui qui inaugure la *Psychopathologie de la vie quotidienne* après avoir été publié auparavant - à savoir l'oubli du nom propre, en l'occurrence *Signorelli*.

Au premier abord, ce n'est pas la même chose, un oubli et ce dont je viens de vous parler. Mais si ce que je vous explique a sa portée, si c'est

## LE FAT-MILLIONNAIRE

bel et bien le mécanisme ou le métabolisme du signifiant qui est au principe et au ressort des formations de l'inconscient, nous devons toutes les y retrouver en une. Ce qui se distingue à l'extérieur doit retrouver son unité à l'intérieur.

Dans l'oubli du nom, au lieu de voir surgir un mot, *famillionnaire*, nous avons le contraire - quelque chose nous manque. Que nous montre l'analyse que fait Freud de l'oubli d'un nom propre, et, de plus, étranger?

Nous lisons la *Psychopathologie de la vie quotidienne* comme nous lisons le journal, et nous en savons tellement que nous pensons que cela ne mérite pas que nous nous y arrêtions. Ces choses ont pourtant été les pas de Freud, et chacun de ses pas mérite d'être retenu, est porteur d'enseignements, est riche de conséquences. Je vous signale en passant qu'avec un nom, et un nom propre, nous sommes au niveau du message. Nous aurons à en retrouver la portée par la suite, car je ne peux tout vous dire à la fois, à la différence des *psychanalystes d'aujourd'hui*, qui sont si savants qu'ils disent tout à la fois, qu'ils parlent du je et du moi comme de choses sans complexité aucune, qu'ils mélangent tout. Je vous apporte des amorces sur lesquelles je reviendrai, et auxquelles je donnerai leur développement plus tard.

Le nom propre dont il s'agit est un nom étranger, pour autant que ses éléments sont étrangers à la langue de Freud. *Signor* n'est pas un mot de la langue allemande, et Freud souligne que ce n'est pas sans importance. Il ne nous dit pas pourquoi, mais le fait qu'il l'ait isolé dans le chapitre initial prouve qu'il pense que c'est un point particulièrement sensible de la réalité qu'il aborde. Si Freud le signale, c'est que nous sommes là dans une autre dimension que celle du nom propre comme tel, qui est toujours plus ou moins rattaché à des signes cabalistiques. Si le nom était absolument propre et particulier, il n'aurait pas de patrie.

Il y a un autre fait que Freud met aussi en valeur tout de suite, alors que nous sommes habitués à ne pas nous y arrêter. Ce qui lui a paru remarquable, en effet, dans l'oubli des noms propres tel qu'il commence par l'évoquer pour aborder la *Psychopathologie de la vie quotidienne*, c'est que cet oubli n'est pas un oubli absolu, un trou, une béance, mais qu'il se présente d'autres noms à la place. C'est là que se place pour lui ce qui est le commencement de toute science, c'est-à-dire l'étonnement. On ne saurait vraiment s'étonner que de ce que l'on a déjà commencé un tant soit peu de recevoir, sinon on ne s'y arrête pas du tout parce qu'on ne voit rien. Mais Freud précisément, prévenu par son expérience des névrosés, voit que le fait qu'il se produit des substitutions mérite qu'on s'y arrête.

## LES STRUCTURES FREUDIENNES DE L'ESPRIT

Il me faut maintenant précipiter un peu mon pas, et vous détailler toute l'économie de l'analyse que fait Freud de cet oubli du nom, qui est un lapsus, au sens où le nom est tombé.

Tout se centre autour de ce que l'on peut appeler une approximation métonymique. Pourquoi? Parce que ce qui ressurgit d'abord, ce sont des noms de remplacement - *Botticelli* et *Boltraffio*. Il n'est pas douteux que Freud situe le phénomène sur le plan métonymique. Nous le saisissons en ceci - c'est pour cette raison que je fais ce détour par l'analyse d'un oubli - que le surgissement de ces noms à la place du *Signorelli* oublié se situe au niveau d'une formation, non plus de substitution, mais de combinaison. Dans l'analyse que Freud fait du cas, il n'y a aucun rapport perceptible entre *Signorelli*, *Boltraffio* et *Botticelli*, sinon des rapports indirects, liés uniquement à des phénomènes de signifiance.

Je me tiens d'abord à ce que Freud nous dit, et qui s'impose dans sa rigueur. C'est ici une des démonstrations les plus claires qu'il ait jamais données des mécanismes en jeu dans un phénomène de formation et de déformation lié à l'inconscient. Cela ne laisse absolument rien à désirer quant à la clarté. Quant à moi, je suis forcé ici, pour la clarté de mon propre exposé, de vous présenter cette analyse de façon indirecte, en disant - C'est *ce que Freud dit*.

Il nous dit pourquoi *Botticelli* est là. La dernière moitié du mot, *elli*, est le reste de *Signorelli*, décompleté par le fait que le *Signor* est oublié. *Bo* est le reste, le décompleté de *Bosnie-Herzégovine*, pour autant que le *Herr* est refoulé. C'est le même refoulement du *Herr* qui explique que *Boltraffio* associe le *Bo* de *Bosnie-Herzégovine* à *Trafoï*, nom de la localité où Freud avait appris le suicide de l'un de ses patients pour raison d'impuissance sexuelle.

Ce dernier thème avait été évoqué au cours de la conversation en voiture entre Raguse et l'Herzégovine, qui précédait immédiatement l'oubli du nom. Son interlocuteur lui parlait de ces Turcs de Bosnie-Herzégovine, ces musulmans si sympathiques qui, lorsque le médecin n'a pas réussi à les guérir, lui disent - *Herr, Monsieur, nous savons que vous avez fait tout ce que vous avez pu*. Le *Herr* a son poids propre, son accent significatif, il est à la limite du disble, c'est le *Herr* absolu, qui est la mort, cette mort, comme dit La Rochefoucauld, que l'on ne saurait pas plus que le soleil regarder fixement, et en effet Freud, pas plus que d'autres, ne le peut.

La mort est ici doublement présentifiée à Freud. Elle l'est par l'incident qui concerne sa fonction de médecin, elle l'est aussi par une certaine liaison, manifestement présente, et qui a un accent tout personnel, entre la mort et la puissance sexuelle. Il est très probable que cette liaison,

## LE FAT-MILLIONNAIRE

indubitable dans le texte, n'est pas uniquement dans l'objet, c'est-à-dire dans ce que lui présentifie le suicide de son patient.

Qu'avons-nous devant nous? Rien d'autre qu'une pure et simple combinaison de signifiants. Ce sont les ruines métonymiques de l'objet dont il s'agit. L'objet est derrière les différents éléments particuliers qui sont venus jouer là dans un passé immédiat. Qui est derrière cela? Le *Herr* absolu, la mort. Le mot passe ailleurs, s'efface, recule, est repoussé, est à proprement parler *unterdrückt*.

Il y a deux mots avec lesquels Freud joue de façon ambiguë. Le premier est cet *unterdrückt*, que je vous ai déjà traduit par *tombé dans les dessous*. Le second est *verdrängt*.

A le repérer sur notre schéma, le *Herr* a filé au niveau de l'objet métonymique, et pour une très bonne raison, c'est qu'il risquait d'être un peu trop présent à la suite de ces conversations. Comme *ersatz*, nous retrouvons les débris, les ruines de cet objet métonymique, à savoir ce *Bo* qui vient là se composer avec l'autre ruine du nom qui est à ce moment-là refoulé, à savoir *elli*, pour ne pas apparaître dans l'autre nom de substitution.

Voilà la trace, l'indice, que nous avons du niveau métonymique. C'est ce qui nous permet de retrouver la chaîne du phénomène dans le discours. C'est là où, dans l'analyse, est située ce que nous appelons l'association libre, pour autant qu'elle nous permet de pister le phénomène inconscient.

Puisqu'il est métonymique, cet objet est déjà brisé. Tout ce qui se passe dans l'ordre du langage est toujours déjà accompli. Si l'objet métonymique se brise si bien, c'est parce qu'en tant qu'objet métonymique, il n'est déjà qu'un fragment de la réalité qu'il représente. Ce n'est pas tout. En effet, le *Signor* ne se rencontre pas parmi les traces, les fragments de l'objet métonymique brisé. C'est ce qu'il s'agit maintenant d'expliquer.

Si le *Signor*, *lui*, n'est pas évocable, si c'est lui qui fait que Freud ne peut pas retrouver le nom de Signorelli, c'est qu'il est dans le coup. Il est dans le coup, évidemment, d'une façon indirecte, par le biais du *Herr*. Le *Herr* a été effectivement prononcé, dans un moment particulièrement significatif de la fonction qu'il peut prendre comme *Herr* absolu, comme représentant de la mort qui est à cette occasion *unterdrückt*. Le *Signor* n'est dans le coup que pour autant qu'il peut simplement traduire le *Herr*. C'est ici que nous retrouvons le niveau substitutif.

La substitution est l'articulation, le moyen signifiant, où s'instaure l'acte de la métaphore. Cela ne veut pas dire que la substitution soit la métaphore. Si je vous apprend ici à procéder dans tous ces chemins de

## LES STRUCTURES FREUDIENNES DE L'ESPRIT

façon articulée, c'est précisément pour que vous ne vous livriez pas tout le temps à des abus de langage. Dire que la métaphore se produit au niveau de la substitution, veut dire que la substitution est une possibilité d'articulation du signifiant, que la métaphore exerce sa fonction de création de signifié à la place où la substitution peut se produire, mais ce sont deux choses différentes. De même, la métonymie et la combinaison sont deux choses différentes.

Je vous le précise au passage, parce que de telles non-distinctions conduisent à ce qu'on appelle des abus de langage. Dans ce que l'on définit en termes logico-mathématiques comme un ensemble ou sous-ensemble, quand cet ensemble n'a qu'un seul élément, il ne faut pas confondre l'ensemble en question avec cet élément particulier. C'est un exemple typique d'abus de langage. Cela pourra servir aux personnes qui ont fait la critique de mes histoires d' $\alpha$   $\beta$   $\gamma$   $\delta$ .

Revenons à ce qui se produit au niveau de *Signor* et de *Herr*. La liaison substitutive dont il s'agit est une substitution que l'on appelle hétéronyme. C'est ce qui se passe dans toute traduction - la traduction d'un terme dans une langue étrangère sur l'axe substitutif, dans la comparaison nécessitée par l'existence de plusieurs systèmes linguistiques, s'appelle une substitution hétéronyme. Vous allez me dire que ce n'est pas une métaphore. J'en suis d'accord, je n'ai besoin que d'une chose, c'est que ce soit une substitution.

Remarquez bien que je ne fais que suivre ce que vous êtes forcés d'admettre en lisant le texte. En d'autres termes, je veux vous faire tirer de votre savoir précisément ceci, que vous le sachiez. Bien plus, je n'innove pas - tout cela, vous devez l'admettre si vous admettez le texte de Freud.

Donc, si *Signor* est impliqué, est dans le coup, c'est bien qu'il y a quelque chose qui le lie à ce dont le phénomène de la décomposition métonymique vous est un signe au point où il se produit. Le *Signor* est impliqué en tant que substitut du *Herr*.

Je n'en ai pas besoin de plus pour vous dire que si le *Herr* a filé par là, du côté des  $\beta$ , le *Signor*, comme la direction des flèches l'indique, a filé du côté  $\alpha$  -  $\gamma$ . Non seulement il a filé par là, mais nous pouvons admettre jusqu'à ce que j'y sois revenu, qu'il est renvoyé comme une balle entre le code et le message. Il tourne en rond dans ce que l'on peut appeler la mémoire. Rappelez-vous ce que je vous ai laissé entrevoir autrefois, que nous devions concevoir le mécanisme de l'oubli, et, du même coup, de la remémoration analytique, comme apparenté à la mémoire d'une machine. Ce qui est dans la mémoire d'une machine, en effet, tourne en rond jusqu'à ce qu'on en ait besoin - est forcé de tourner en rond, car on ne

peut réaliser autrement la mémoire d'une machine. Nous en trouvons très curieusement l'application dans le fait que le *Signor*, nous pouvons le concevoir comme tournant indéfiniment entre le code et le message, jusqu'à ce qu'il soit retrouvé.

Vous voyez là du même coup la nuance que nous pouvons établir entre *l'unterdrückt* d'une part, et le *verdrängt* de l'autre. Si *l'unterdrückt* n'a besoin de se faire qu'une fois pour toutes, et dans des conditions auxquelles l'être ne peut descendre au niveau de sa condition mortelle, c'est d'autre chose qu'il s'agit quand *Signor* est maintenu dans le circuit sans pouvoir y rentrer pendant un certain temps. Il nous faut bien admettre ce que Freud admet, à savoir l'existence d'une force spéciale qui l'y maintient, c'est-à-dire, à proprement parler, une *Verdrängung*.

Après vous avoir indiqué où je veux en venir sur ce point précis, je reviens sur les rapports de la métaphore et de la substitution. Bien qu'en effet il n'y ait que substitution entre *Herr* et *Signor*, néanmoins il y a aussi métaphore. Chaque fois qu'il y a substitution, il y a effet ou induction métaphorique.

Ce n'est pas tout à fait la même chose pour quelqu'un qui est de langue allemande, de dire *Signor* ou de dire *Herr*. Je dirais même plus il n'est jamais indifférent que nos patients bilingues, ou qui simplement savent une langue étrangère, ayant à un moment donné quelque chose à dire, nous le disent dans une autre langue. Ce changement de registre leur est toujours, soyez-en certains, beaucoup plus commode, et n'est jamais sans raison. Si le patient est vraiment polyglotte, cela a un sens - s'il connaît imparfaitement la langue à laquelle il se réfère, cela en a naturellement un autre - s'il est bilingue de naissance, cela en a encore un autre. Mais dans tous les cas, cela en a un.

Je vous avais dit provisoirement que dans la substitution de *Signor* à *Herr*, il n'y avait pas métaphore, mais simplement substitution hétéronyme. Je reviens là-dessus pour vous dire qu'en cette occasion au contraire, *Signor* pour tout le contexte auquel il s'attache, c'est à savoir le peintre Signorelli, la fresque d'Orvieto, l'évocation des choses dernières, représente précisément la plus belle des élaborations qui soit de cette réalité impossible à affronter qu'est la mort. C'est précisément en nous racontant mille fictions - *fiction* est pris ici dans le sens le plus véridique sur le sujet des fins dernières, que nous métaphorisons, apprivoisons, faisons rentrer dans le langage la confrontation à la mort. Il est donc clair que le *Signor* ici, en tant qu'il est attaché au contexte de *Signorelli*, représente bien une métaphore.

Voici donc ce à quoi nous arrivons, qui nous permet de réappliquer



## LES STRUCTURES FREUDIENNES DE L'ESPRIT

point par point sur l'oubli du nom le phénomène du *Witz*, puisque nous leur trouvons une topique commune.

Le *famillionnaire* est une production positive, mais le point où il se produit est le même trou que montre un phénomène de lapsus. Je pourrais prendre un autre exemple, et vous refaire la démonstration. Je pourrais vous donner comme devoir d'articuler l'exemple du vers latin évoqué par un des interlocuteurs de Freud -*Exoriare ex nostris ossibus ultor*- dont le sujet dérange un peu l'ordre - le *ex* est entre *nostris* et *ossibus* -, tout en laissant tomber le second mot, indispensable à la scansion, *aliquis*, qu'il ne peut faire surgir. Vous ne pourriez vraiment comprendre le phénomène qu'à le reporter à cette même grille, à cette même ossature.

Elle comporte deux niveaux - le niveau combinatoire, avec ce point élu où se produit l'objet métonymique comme tel, et le niveau substitutif, avec ce point élu à la rencontre des deux chaînes, celle du discours et celle de la chaîne signifiante à l'état pur, où se produit le message. Le *Signor* est refoulé, *verdrängt*, dans le circuit message-code, tandis que le *Herr* est *unterdrückt* au niveau du discours. C'est en effet le discours précédent qui a capté le *Herr*, et ce qui vous met sur les traces du signifiant perdu, ce sont les ruines métonymiques de l'objet.

Voilà ce que nous livre l'analyse de l'exemple de l'oubli du nom dans Freud. Dès lors, nous apparaît plus clairement ce que nous pouvons penser du *famillionnaire*, formation qui a en elle-même quelque chose d'ambigu.

4

La création du trait d'esprit, nous l'avons vu, est du même ordre que la production d'un symptôme de langage tel que l'oubli d'un nom.

Si les deux sont bien superposables, si leur économie signifiante est la même, alors nous devons trouver au niveau du trait d'esprit ce qui complète - je vous ai fait entendre tout à l'heure quelque chose sur sa double fonction - sa fonction de visée quant au sens, fonction néologique troublante, bouleversante. Ce qui la complète est à trouver du côté de ce que l'on peut appeler une dissolution de l'objet.

Il ne s'agit plus seulement de *Il m'a admis à ses côtés comme un égal, tout à fait famillionnairement*, mais du surgissement de ce personnage fantastique et dérisoire que nous pouvons appeler le *famillionnaire*. Il s'apparente à une de ces créations comme une certaine poésie fantastique nous permet

42

## LE FAT-MILLIONNAIRE

d'en imaginer, intermédiaire entre le *fou-millionnaire* et le mille-pattes. Ce serait une sorte de type humain dont on imaginerait les exemplaires passant, vivant, croissant dans les interstices des choses, un mycétome ou quelque parasite analogue. Sans même aller si loin, le mot pourrait passer dans la langue à la façon dont, depuis quelque temps, une *respectueuse* veut dire une putain.

Ces sortes de créations ont une valeur propre, de nous introduire dans un domaine jusqu'alors inexploré. Ils font surgir ce que nous pourrions appeler un être verbal. Mais un être verbal, c'est aussi bien un être tout court, et qui tend de plus en plus à s'incarner. Aussi bien le *famillionnaire* a-t-il joué, me semble-t-il, bien des rôles, non pas simplement dans l'imagination des poètes, mais dans l'histoire.

Il y a nombre de créations qui s'en sont approchées plus près encore que ce *famillionnaire*. Gide fait tourner toute l'histoire de son *Prométhée mal enchaîné* autour de ce qui n'est pas véritablement le dieu mais la machine, à savoir le banquier Zeus, qu'il appelle le Miglionnaire. Faut-il prononcer à l'italienne ou à la française? On ne le sais pas, mais je crois pour ma part qu'il faut le prononcer à l'italienne. Je vous montrerai dans Freud la fonction essentielle du *Miglionnaire* dans la création du mot d'esprit.

Si nous nous penchons maintenant sur *famillionnaire*, nous voyons que la direction que je vous indique n'est pas atteinte au niveau du texte de Heine. Celui-ci ne lui donne pas du tout sa liberté, son indépendance à l'état de substantif. Si je l'ai traduit tout à l'heure par *tout à fait famillionnairement*, c'était bien pour vous indiquer que nous restons là au niveau de l'adverbe. On peut ici jouer sur les mots et solliciter la langue - vous avez ici toute la différence qu'il y a entre la manière d'être et la direction que j'étais en train de vous indiquer, à savoir une manière d'être. Vous voyez qu'il y a une continuité entre les deux. Heine reste au niveau de la manière d'être en écrivant *ganz famillionär*.

Qu'est-ce que le *tout à fait famillionnairement* de Heine supporte? Sans que nous aboutissions d'aucune façon à un être de poésie, c'est un terme extraordinairement riche, fourmillant, pullulant, à la façon dont les choses se passent au niveau de la décomposition métonymique.

La création d'Henri Heine mérite d'être ici remise dans son contexte, *Les Bains de Lucques*, où nous rencontrons avec Hirsch Hyacinthe le marquis Cristoforo di Gumpelino, homme fort à la mode qui se répand en toutes sortes de courtoisies et d'assiduités auprès des belles dames, à quoi s'ajoute la familiarité fabuleuse de Hirsch Hyacinthe accroché à ses trouses.

## LES STRUCTURES FREUDIENNES DE L'ESPRIT

La fonction de parasite, de serviteur, de domestique, de commissionnaire, de ce personnage, nous évoque une autre décomposition possible du mot, *l'affamillionnaire*, soulignant chez Gumpelino le côté affamant du succès, la faim qui n'est plus la *auri sacra fames*, mais celle d'accéder aux plus hautes sphères, dont la satisfaction lui a été refusée jusqu'à ce moment. Derrière encore, je ne veux pas faire allusion à la fonction désolante, déchirante, des femmes dans la vie de ce marquis caricatural.

Nous pourrions encore tracer d'une autre façon la signification possible du mot en le décomposant ainsi - *fat-millionnaire*. Le *fat-millionnaire*, c'est à la fois Hirsch Hyacinthe et Gumpelino. Et c'est encore bien autre chose, parce que, derrière cela, il y a les relations de Henri Heine, dont celles qu'il eut avec les Rothschild, singulièrement *famillionnaires*.

Vous voyez ainsi dans ce mot d'esprit les deux versants de la création métaphorique. Il y a le versant du sens, en tant que ce mot porte, émeut, est riche de significations psychologiques, fait mouche sur le moment, et nous retient par un talent à la limite de la création poétique. Mais il y a une sorte d'envers, qui, lui, n'est pas forcément aperçu tout de suite - par la vertu de combinaisons que nous pourrions étendre indéfiniment, le mot fourmille de tout ce qui pullule de besoins autour d'un objet.

J'ai fait allusion à *fames*. Il y aurait aussi *fama*, à savoir le besoin d'éclat et de renommée qui talonne le personnage du maître de Hirsch Hyacinthe. Il y aurait aussi l'*infamie* foncière de cette familiarité servile, qui aboutit, dans la scène des bains de Lucques, au fait que Hirsch Hyacinthe donne à son maître une de ces purges dont il a le secret, le plongeant dans les affres de la colique au moment précis où le pauvre reçoit enfin le billet de la dame aimée, qui lui aurait permis, dans une autre circonstance, de parvenir au comble de ses vœux. Cette énorme scène bouffonne révèle les dessous de cette familiarité infâme. Elle donne vraiment son poids, son sens, ses attaches, son endroit et son envers, son côté métaphorique et son côté métonymique, à la formation du mot d'esprit. Elle n'en est pourtant pas l'essence.

Nous en avons maintenant vu les deux faces, les tenants et les aboutissants. Il y a, d'une part, la création de sens de *famillionnaire*, laquelle implique aussi un déchet, quelque chose qui est refoulé. C'est forcément quelque chose qui est du côté de Henri Heine, et qui va se mettre, comme le *Signor* de tout à l'heure, à tourner entre le code et le message. D'autre part, il y a la chose métonymique, avec toutes ces chutes de sens, étincelles, et éclaboussures, qui se produisent autour de la création du mot *famillionnaire*, et qui constituent son rayonnement, son poids, ce qui en fait pour nous la valeur littéraire. Il n'en reste pas moins que la seule

## LE FAT-MILLIONNAIRE

chose qui importe, le centre du phénomène, est ce qui se produit au niveau de la création signifiante, et qui fait que cela est un trait d'esprit. Tout ce qui est là qui se produit autour - nous met sur la voie de sa fonction, mais ne doit pas être confondu avec le centre de gravité du phénomène.

Ce qui fait l'accent et le poids du phénomène doit être recherché en son centre même, c'est-à-dire, d'une part, au niveau de la conjonction des signifiants, et, d'autre part, à celui - je vous l'ai déjà indiqué - de la sanction donnée par l'Autre à cette création. C'est l'Autre qui donne à la création signifiante valeur de signifiant en elle-même, valeur de signifiant par rapport au phénomène de la création signifiante. C'est la sanction de l'Autre qui distingue le trait d'esprit du pur et simple phénomène de symptôme par exemple. C'est dans le passage à cette fonction seconde que gît le trait d'esprit.

Mais s'il n'y avait pas tout ce que je viens de vous dire aujourd'hui, c'est-à-dire ce qui se passe au niveau de la conjonction signifiante, qui est le phénomène essentiel, et de ce qu'elle développe pour autant qu'elle participe des dimensions fondamentales du signifiant, à savoir la métaphore et la métonymie, il n'y aurait aucune sanction possible du trait d'esprit. Il n'y aurait aucun moyen de le distinguer du comique, ou de la plaisanterie, ou d'un phénomène brut de rire.

Pour comprendre ce dont il s'agit dans le trait d'esprit en tant que phénomène de signifiant, il faut que nous en ayons isolé les faces, les particularités, les attaches, les tenants et les aboutissants, au niveau du signifiant. Le trait d'esprit est à un niveau si élevé de l'élaboration signifiante, que Freud s'y est arrêté pour y voir un exemple particulier des formations de l'inconscient. C'est cela aussi qui nous retient.

Vous devez commencer d'en entrevoir l'importance, puisque vous avez pu constater qu'il nous permet d'avancer d'une façon rigoureuse dans l'analyse d'un phénomène psychopathologique comme tel, à savoir le lapsus.

13 NOVEMBRE 1957



### III LE MIGLIONNAIRE

20 novembre 1947

*De Kant à Jakobson*

*Le refoulé du trait d'esprit*

*L'oubli du nom, métaphore ratée*

*L'appel d'un signifiant*

*La jeune fille et le comte*

Nous voici donc entrés dans notre sujet de l'année par la porte du trait d'esprit.

Nous avons la dernière fois commencé d'analyser l'exemple princeps qu'a emboîté Freud sous la forme de ce mot, *famillionnaire*, imputé par Henri Heine au personnage de Hirsch Hyacinthe, création poétique pleine de signification. Aussi bien n'est-ce pas par hasard que Freud se trouve avoir choisi son exemple sur un fond de création poétique. Comme il arrive d'ailleurs à l'accoutumée, nous avons nous-mêmes trouvé cet exemple particulièrement apte à démontrer ce que nous voulons ici démontrer.

L'analyse du phénomène psychologique dont il est question dans le trait d'esprit, nous a entraînés, vous l'avez sans doute vu, au niveau d'une articulation signifiante qui, si intéressante qu'elle soit, du moins je l'espère, pour une grande part d'entre vous, n'en peut pas moins paraître, vous l'imaginez facilement, bien déroutante. Ce qui ici surprend, déroute l'esprit, est aussi bien le nerf de cette reprise que je veux faire avec vous, de l'expérience analytique, et qui concerne la place, et, jusqu'à un certain point, l'existence du sujet.

1

Quelqu'un m'en posait la question, qui était certes loin d'être peu averti, ni peu averti de la question, ni peu averti non plus de ce que je tente d'y apporter - *Mais alors, que devient le sujet ? Où est-il ?*

La réponse était facile. Puisque c'était un philosophe qui posait cette

## LES STRUCTURES FREUDIENNES DE L'ESPRIT

question à la Société française de philosophie où je parlais, j'étais tenté de répondre -*Je vous retourne votre question, je laisse sur ce point la parole aux philosophes, il ne s'agit pas après tout que tout le travail me soit réservé.*

La notion du sujet demande assurément à être révisée à partir de l'expérience freudienne. Il n'y a rien là qui doive nous surprendre. En revanche, après ce que Freud a apporté d'essentiel, est-ce bien ce à quoi nous pouvions nous attendre, que de voir les esprits, et tout particulièrement ceux des psychanalystes, attachés d'autant plus fortement à une notion du sujet qui s'incarne dans telle façon de penser simplement le moi? Ce n'est qu'un retour à ce que nous pourrions appeler les confusions grammaticales sur la question du sujet.

Assurément, aucune donnée de l'expérience ne permet de soutenir l'identification du moi avec un pouvoir de synthèse. Est-il même besoin de recourir à l'expérience freudienne? Une simple inspection sincère de ce qu'est notre vie à chacun, permet d'entrevoir que cette soi-disant puissance de synthèse est plus que tenue en échec. A vrai dire, sauf fiction, il n'y a vraiment rien qui soit d'expérience plus commune que non seulement l'incohérence de nos motifs, mais le sentiment de leur profonde immotivation, de leur aliénation fondamentale. Freud nous apporte une notion d'un sujet qui fonctionne au-delà. Ce sujet en nous, si difficile à saisir, il nous en montre les ressorts et l'action. C'est là quelque chose qui aurait dû retenir l'attention, que ce sujet - qui introduit une unité cachée, secrète, dans ce qui nous apparaît être, au niveau de l'expérience la plus commune, notre profonde division, notre profond ensorcellement, notre profonde aliénation par rapport à nos propres motifs - que ce sujet soit autre.

Ce sujet autre, est-ce simplement une espèce de double, un mauvais moi, comme l'ont dit certains, pour autant qu'il recèle en effet bien des tendances surprenantes, ou un autre moi, ou, comme on pourrait croire que je dis, un vrai moi? Est-ce bien de cela dont il s'agit? Est-ce simplement une doublure? Un autre moi, purement et simplement, que nous pouvons concevoir structuré comme le moi de l'expérience? Voilà la question, et voilà aussi pourquoi nous l'abordons cette année du niveau et sous le titre des *formations de l'inconscient*.

Assurément, la question offre une réponse - le sujet n'est pas structuré de la même façon que le moi de l'expérience. Ce qui se présente en lui a ses lois propres. Ses formations ont non seulement un style particulier, mais une structure particulière. Cette structure, Freud l'aborde et la démontre au niveau des névroses, au niveau des symptômes, au niveau des rêves, au niveau des actes manqués, au niveau du trait d'esprit, et il la

reconnaît unique et homogène. C'est son argument fondamental pour faire du trait d'esprit une manifestation de l'inconscient. C'est le nerf de ce qu'il nous expose au sujet du trait d'esprit, et c'est pour cela que je l'ai choisi comme porte d'entrée.

Le trait d'esprit est structuré, organisé selon les mêmes lois que celles que nous avons trouvées dans le rêve. Ces lois, Freud les reconnaît dans la structure du trait d'esprit, il les énumère et les articule. Ce sont la loi de la condensation, *Verdichtung*, celle du déplacement, *Verschiebung* et un tiers élément qui adhère à cette liste, que j'ai appelé à la fin de mon article *égard aux nécessités de la mise en scène*, pour traduire *Rücksicht auf Darstellung*. Mais peu importe de les nommer. La clef de son analyse est la reconnaissance de lois structurales communes. A cela se reconnaît qu'un processus, comme il s'exprime, a été attiré dans l'inconscient. Il est structuré selon des lois de ce type. C'est de cela qu'il s'agit quand il s'agit de l'inconscient.

Or, il se passe quelque chose au niveau de ce que je vous enseigne, à savoir que nous sommes maintenant, c'est-à-dire après Freud, en état de saisir que cette structure de l'inconscient, ce à quoi se reconnaît un phénomène comme appartenant aux formations de l'inconscient, recouvre de façon exhaustive ce que l'analyse linguistique nous permet de repérer comme étant les modes essentiels de formation du sens, en tant qu'il est engendré par les combinaisons du signifiant. L'événement est d'autant plus démonstratif qu'il a tout pour surprendre.

La notion d'élément signifiant a pris son sens plein dans l'évolution concrète de la linguistique à partir du dégagement de la notion de phonème. Elle nous permet de prendre le langage au niveau d'un registre élémentaire doublement défini - comme chaîne diachronique, et, à l'intérieur de cette chaîne, comme possibilité permanente de substitution dans le sens synchronique. Elle nous permet également de reconnaître au niveau des fonctions du signifiant une puissance originelle où nous pouvons localiser un certain engendrement de ce qui s'appelle le sens. Cette conception, qui est en soi très riche d'implications psychologiques, reçoit, sans même qu'il soit besoin de creuser plus loin son sillon, une complémentation dans ce que Freud nous avait déjà préparé au point de jonction du champ de la linguistique avec le champ propre de l'analyse, pour autant que ces effets psychologiques, ces effets d'engendrement du sens, ne sont rien d'autre, que ce qu'il nous a montré comme étant les formations de l'inconscient.

Nous pouvons ici saisir et situer une donnée qui était restée jusque-là élidée quant à la place de l'homme. C'est un fait évident que pour lui



## LES STRUCTURES FREUDIENNES DE L'ESPRIT

existent des objets d'une hétérogénéité, d'une diversité, d'une variabilité vraiment surprenantes par rapport aux objets biologiques. L'existence de tout organisme vivant a pour corrélat dans le monde un ensemble singulier d'objets présentant un certain style. Mais s'agissant de l'homme, cet ensemble est d'une diversité surabondante, luxuriante. De plus, l'objet humain, le monde des objets humains, reste insaisissable comme objet biologique. Or, ce fait se trouve dans cette conjoncture devoir être étroitement, voire indissolublement, mis en relation avec la soumission, la subduction de l'être humain par le phénomène du langage.

Bien sûr, cela n'avait pas manqué d'apparaître, mais jusqu'à un certain point seulement, et, d'une certaine façon, était resté masqué. En effet, ce qui est saisissable au niveau du discours concret, se présente toujours, par rapport à l'engendrement du sens, dans une position d'ambiguïté, étant donné que le langage est tourné vers des objets qui incluent déjà en eux-mêmes quelque chose de la création qu'ils ont reçue du langage même. C'est ce qui a pu faire l'objet de toute une tradition, voire de toute une rhétorique philosophique, celle de la critique dans le sens le plus général, qui pose la question - que vaut ce langage? Que représentent ses connexions par rapport à celles auxquelles elles paraissent aboutir, qu'elles se posent même pour refléter, et qui sont les connexions du réel?

C'est en effet la question à quoi aboutit une tradition philosophique dont nous pouvons définir la pointe et le sommet par la critique kantienne, qui peut s'interpréter comme la plus profonde mise en cause de toute espèce de réel, pour autant que celui-ci est soumis aux catégories a priori non seulement de l'esthétique, mais aussi de la logique. C'est là un point-pivot, d'où la méditation humaine est repartie pour retrouver ce qui n'était point aperçu dans cette façon de poser la question au niveau du discours logique et d'interroger la correspondance entre le réel et une certaine syntaxe du cercle intentionnel en tant qu'il se ferme dans toute phrase. C'est bien ce qu'il s'agit de reprendre, en dessous et en travers de cette critique, à partir de l'action de la parole dans cette chaîne créatrice où elle est toujours susceptible d'engendrer de nouveaux sens - par la voie de la métaphore, de la façon la plus évidente -, par la voie de la métonymie, d'une façon qui, elle, est toujours restée profondément masquée jusqu'à une époque toute récente, je vous expliquerai pourquoi quand il en sera temps.

Cette introduction est déjà assez difficile pour que je revienne à mon exemple *famillionnaire*, et que nous nous efforcions d'en compléter l'analyse.

Nous en sommes arrivés à la notion qu'au cours d'un discours intentionnel où le sujet se présente comme voulant dire quelque chose, il se produit quelque chose qui dépasse son vouloir, qui se manifeste comme un accident, un paradoxe, voire un scandale.

Cette néo-formation, le mot d'esprit, se présente avec des traits qui ne sont pas du tout négatifs, alors qu'elle pourrait être considérée comme une sorte d'achoppement, un acte manqué - je vous ai montré des choses qui y ressemblent singulièrement dans l'ordre du pur et simple lapsus. Au contraire, dans les conditions où cet accident se produit, il se trouve être enregistré et valorisé au rang de phénomène significatif d'engendrement d'un sens.

La néo-formation signifiante présente une sorte de collapsus de signifiants, qui se trouvent là, comme dit Freud, comprimés, emboutis l'un dans l'autre, et il en résulte une création de signification dont je vous ai montré les nuances et l'énigme, entre une évocation de *manière* d'être proprement métaphorique - *Il me traitait d'une façon tout d fait famillionnaire* - et une évocation de manière d'être, d'être verbal, tout près de prendre cette animation singulière dont j'ai essayé d'agiter devant vous le fantôme avec le personnage du *famillionnaire*.

Le *famillionnaire* fait son entrée dans le monde comme représentatif d'un être qui est très susceptible de prendre pour nous une réalité et un poids infiniment plus consistants que ceux, plus effacés, du millionnaire. Je vous ai aussi montré combien il détient une force assez animatrice dans l'existence pour représenter vraiment un personnage caractéristique d'une époque historique. Je vous ai indiqué enfin qu'il n'y avait pas que Heine à l'avoir inventé, en vous parlant du *Prométhée mal enchaîné* de Gide et de son *Miglionnaire*.

Il serait plein d'intérêt de nous arrêter un instant à cette création gidiennne. Le *Miglionnaire*, c'est Zeus le banquier. Rien n'est plus surprenant que l'élaboration de ce personnage. Dans le souvenir que nous laisse cette oeuvre de Gide, elle est peut-être éclipsée par l'éclat inouï de *Paludes*, dont elle est pourtant une sorte de double. C'est le même personnage dont il s'agit dans les deux. Beaucoup de traits sont là pour le recouper. En tous les cas, le *Miglionnaire* se trouve avoir des comportements singuliers avec ses semblables, puisque c'est là que nous voyons sortir l'idée de l'acte gratuit.

En effet, Zeus le banquier est dans l'incapacité d'avoir avec qui que ce

## LES STRUCTURES FREUDIENNES DE L'ESPRIT

soit un véritable et authentique échange, pour autant qu'il est ici identifié à la puissance absolue, à ce côté *pur signifiant* qu'il y a dans l'argent, et qui met en cause l'existence de tout échange significatif possible. Il ne trouve rien d'autre pour sortir de sa solitude que de procéder de la façon suivante. Il sort dans la rue avec dans une main une enveloppe portant un billet de cinq cents francs, ce qui à l'époque avait sa valeur, et dans l'autre main une gifle, si l'on peut s'exprimer ainsi. Il laisse tomber l'enveloppe. Un sujet la lui ramasse obligeamment. Il lui propose d'écrire un nom et une adresse sur l'enveloppe. Moyennant quoi, il lui donne une gifle, et comme ce n'est pas pour rien qu'il est Zeus, une gifle formidable, qui laisse le sujet étourdi et blessé. Il s'esquive alors, et envoie le contenu de l'enveloppe à la personne dont le nom a été écrit par celui qu'il vient de si rudement traiter.

Ainsi se trouve-t-il dans la posture de n'avoir lui-même rien choisi, et d'avoir compensé un maléfice gratuit par un don qui ne doit rien à lui-même. Son effort est de restaurer par son action le circuit de l'échange, lequel ne peut s'introduire lui-même d'aucune façon et sous aucun biais. Zeus tente d'y participer comme par effraction, en engendrant une sorte de dette à laquelle il ne participe en rien. La suite du roman développera le fait que les deux personnages n'arriveront jamais à conjoindre ce qu'ils se doivent l'un à l'autre. L'un en deviendra presque borgne, et l'autre en mourra.

C'est toute l'histoire du roman, histoire profondément instructive et morale, et utilisable dans ce que nous essayons ici de montrer.

Voici donc notre Henri Heine en posture d'avoir créé un personnage, dont il a fait surgir, avec le signifiant *famillionnaire*, une double dimension - celle de la création métaphorique, et celle d'une sorte d'objet métonymique nouveau, le *famillionnaire*, dont nous pouvons situer la position sur notre schéma. Je vous ai montré la dernière fois que nous pouvions y retrouver, encore que l'attention ne soit pas attirée de ce côté, tous les débris ou déchets ordinaires à la réflexion d'une création métaphorique sur un objet. Ce sont tous les dessous signifiants, toutes les parcelles signifiantes, dont se brise le terme *famillionnaire* - *la fames*, *la fama*, *le famulus*, *l'infamie*, enfin tout ce que vous voudrez, tout ce que Hirsch Hyacinthe est effectivement pour son patron caricatural, Cristoforo Gumpel. Chaque fois que nous avons affaire à une formation de l'inconscient, nous devons systématiquement chercher ce que j'ai appelé les débris de l'objet métonymique.

Pour des raisons qui sont tout à fait claires à l'expérience, ces débris se révèlent particulièrement importants quand la création métaphorique

## LE MIGLIONNAIRE

n'est pas réussie, je veux dire quand elle n'aboutit à rien, comme dans le cas que je vous ai montré, de l'oubli d'un nom. Lorsque le nom *Signorelli* est oublié, qu'il reste en creux, fait trou au niveau de la métaphore, les débris métonymiques prennent toute leur importance pour en retrouver la trace. Lorsque le terme *Herr* disparaît, c'est le contexte métonymique dans lequel il s'est isolé, à savoir le contexte *Bosnie-Herzégovine*, qui nous permet de le restituer.

Revenons à notre *famillionnaire*, néo-formation qui se produit au niveau du message. Je vous ai fait remarquer que, au niveau du trait d'esprit, nous ne devons pas moins trouver les correspondances métonymiques de la formation paradoxale qu'au niveau de l'oubli du nom celles qui répondent à l'escamotage, ou à la disparition, du *Signor*. C'est là que nous en étions restés. Comment concevoir ce qui se passe au niveau du *famillionnaire*, pour autant que la métaphore, ici spirituelle, est réussie ? Il doit y avoir quelque chose qui marque en quelque sorte le résidu, le déchet, de la création métaphorique.

Un enfant le dirait tout de suite. Si nous ne sommes pas fascinés par le côté entificateur qui nous fait toujours manier le phénomène de langage comme s'il s'agissait d'un objet, nous apprendrons à dire des choses simples et évidentes à la façon dont les mathématiciens procèdent quand ils manient leurs petits symboles,  $x$  et  $y$ ,  $a$  et  $b$ , c'est-à-dire sans penser à rien, sans penser à ce qu'ils signifient. Puisque nous cherchons ce qui se passe au niveau du signifiant, pour savoir ce que cela signifie ne cherchons pas ce que cela signifie. Qu'est-ce qui est rejeté ? Qu'est-ce qui marque au niveau de la métaphore le reste, le résidu de la création métaphorique ? Il est clair que c'est le mot *familier*.

Si le mot *familier* n'est pas venu, et si *famillionnaire* est venu à sa place, nous devons considérer que le mot *familier* est passé quelque part, qu'il a eu le même sort que celui qui était réservé au *Signor* de *Signorelli*, lequel, comme je vous l'ai expliqué la dernière fois, est allé poursuivre son petit circuit circulaire quelque part dans la mémoire inconsciente.

Nous ne serons pas du tout étonnés qu'il en soit ainsi. Le mot *familier* subit un sort qui correspond bien au mécanisme de refoulement au sens habituel, je veux dire au sens dont nous avons l'expérience, et qui répond à une expérience historique antérieure, disons personnelle, et remontant fort loin. Bien entendu, ce n'est plus l'être de Hirsch Hyacinthe qui est alors concerné, mais celui de son créateur, Henri Heine.

Si dans la création poétique de Henri Heine le mot *famillionnaire* a fleuri d'une façon aussi heureuse, peu nous importe de savoir dans quelles circonstances il l'a trouvé. Peut-être ne l'a-t-il pas fait tomber de

## LES STRUCTURES FREUDIENNES DE L'ESPRIT

sa plume quand il était à sa table, mais l'a-t-il inventé au cours d'une de ses promenades dans une nuit parisienne qu'il devait achever solitaire, après les rencontres qu'il avait dans les années 1830 avec le baron James de Rothschild, qui le traitait comme un égal, et d'une façon *tout à fait famillionnaire*. Peu importe, la réussite est heureuse, c'est bien.

Ne croyez pas que j'aie ici plus loin que Freud. Passé le tiers du livre environ, vous le voyez en effet reprendre l'exemple de *famillionnaire* au niveau de ce qu'il appelle les tendances de l'esprit, et identifier les sources de la formation de ce trait d'esprit d'ingénieuse invention. Il nous apprend que cette création de Heine a son répondant dans son passé et ses relations personnelles de famille. Derrière Salomon de Rothschild qu'il met en cause dans sa fiction, il y a en effet un autre *famillionnaire* qui est de sa famille celui-là, le nommé Salomon Heine, son oncle. Celui-ci a joué dans sa vie le rôle le plus opprimant tout au long de son existence. Non seulement il le traita extrêmement mal, lui refusant l'aide concrète qu'il pouvait en attendre, mais il fit obstacle à la réalisation de son amour majeur, celui qu'il portait à sa cousine - il ne put l'épouser pour la raison essentiellement *famillionnaire* que l'oncle était un millionnaire et que lui ne l'était pas. Heine considéra toujours comme une trahison ce qui ne fut que la conséquence d'une impasse familiale profondément marquée de *millionnarité*.

Le mot *familier*, qui se trouve avoir ici la fonction signifiante majeure dans le refoulement corrélatif de la création spirituelle de Heine, artiste du langage, nous montre de façon évidente la sous-jacence d'une signification personnelle. Cette sous-jacence est liée au mot, et non pas à tout ce que peut avoir de confusément accumulé la signification permanente dans la vie du poète, d'une insatisfaction, et d'une position très singulièrement en porte-à-faux, vis-à-vis des femmes en général. Si ce facteur intervient ici, c'est par le signifiant *familier* comme tel. Il n'y a, dans l'exemple indiqué, aucun autre moyen de rejoindre l'action, ou l'incidence, de l'inconscient, si ce n'est en montrant que la signification est étroitement liée à la présence du terme signifiant *familier*.

De telles remarques sont bien faites pour vous montrer que la voie dans laquelle nous sommes entrés, de lier à la combinaison signifiante toute l'économie de ce qui est enregistré dans l'inconscient, nous mène loin, nous jette dans une régression qui ne va pas *ad infinitum*, mais nous reconduit jusqu'à l'origine du langage. Il nous faut en effet considérer toute les significations humaines comme ayant été à quelque moment métaphoriquement engendrées par des conjonctions signifiantes.

Des considérations comme celle-là ne sont certainement pas dépourvues

## LE MIGLIONNAIRE

d'intérêt - nous avons toujours beaucoup à apprendre de l'histoire du signifiant. L'identification du terme *famille* comme étant ce qui est refoulé au niveau de la formation métaphorique, est bien faite pour vous en donner en passant une illustration.

En effet, sauf à avoir lu Freud, ou à avoir simplement un tout petit peu d'homogénéité entre la façon dont vous pensez pendant que vous êtes en analyse et celle dont vous lisez un texte, vous ne pensez pas à *famille* dans le terme de *famillionnaire* pas plus que vous ne pensez à terre dans le terme *atterré*. Plus vous réalisez le terme *atterré*, plus vous voguez dans le sens de la terreur, et plus terre est évité, alors que c'est l'élément actif dans l'introduction signifiante du terme métaphorique *atterré*. De même ici, plus vous allez loin dans le sens de *famillionnaire*, plus vous pensez au *famillionnaire*, c'est-à-dire au millionnaire devenu transcendant si l'on peut dire - devenu quelque chose qui existe dans l'être, et non plus une sorte de signe pur et simple -, et plus famille tend à être éludé comme terme agissant dans la création du mot *famillionnaire*. Mettez-vous donc à vous intéresser à ce terme de *famille*, comme je l'ai fait, au niveau du signifiant et de son histoire, en ouvrant le dictionnaire Littré.

Le Littré, M. Charles Chassé nous dit que c'était là que Mallarmé prenait toutes ses idées. Le plus fort, c'est qu'il a raison. Il a raison dans un certain contexte où il est pris non moins que ses interlocuteurs, ce qui lui donne le sentiment qu'il enfonce une porte. Bien sûr, il enfonce cette porte parce qu'elle n'est pas ouverte. Si chacun pensait en effet à ce qu'est la poésie, il n'y aurait rien de surprenant à s'apercevoir que Mallarmé s'intéressait vivement au signifiant. Mais personne n'a jamais abordé ce qu'est véritablement la poésie. On balance entre je ne sais quelle théorie vague et vaseuse sur la comparaison, et la référence à je ne sais quels termes musicaux, par quoi l'on veut expliquer l'absence prétendue de sens dans Mallarmé. Bref, on ne s'aperçoit pas du tout qu'il doit y avoir une façon de définir la poésie en fonction des rapports au signifiant. A partir du moment où l'on donne de la poésie une formule peut-être un peu plus rigoureuse, comme l'a fait Mallarmé, il est beaucoup moins surprenant qu'il soit mis en cause dans ses sonnets les plus obscurs.

Cela dit, je ne pense pas que personne fasse un jour la découverte que moi aussi je prenais toutes mes idées dans le dictionnaire Littré sous prétexte que je l'ouvre.

Je l'ouvre donc, et je peux vous informer de ceci, que je suppose certains d'entre vous peuvent connaître, mais qui a tout de même son intérêt - le terme *familial* était en 1881 un néologisme. Une consultation

## LES STRUCTURES FREUDIENNES DE L'ESPRIT

attentive de quelques bons auteurs qui se sont penchés sur le problème, m'a permis de dater de 1865 l'apparition de ce mot. On n'avait pas cet adjectif avant cette année-là. Pourquoi ne l'avait-on pas ?

Selon la définition qu'en donne Littré, *familial* se dit de ce qui se rapporte à la famille, au niveau, dit-il, de la *science politique*. Le mot *familial* est ainsi lié à un contexte où l'on dit par exemple allocations familiales. L'adjectif est donc venu au jour au moment où la famille a pu être abordée comme objet au niveau d'une réalité politique intéressante, c'est-à-dire pour autant qu'elle n'avait plus pour le sujet la même fonction structurante qu'elle avait toujours eue jusque-là, étant partie intégrante des bases mêmes de son discours, sans que l'on songe même à l'isoler. C'est pour autant qu'elle a été tirée de ce niveau pour devenir le propos d'un maniement technique particulier, qu'une chose aussi simple que son adjectif corrélatif a pu surgir. Ce n'est peut-être pas indifférent, vous ne pouvez manquer de vous en apercevoir, à l'usage même du signifiant *famille*.

Quoi qu'il en soit, il apparaît que le terme dont je viens de vous dire qu'il est mis dans le circuit du refoulé, n'a absolument pas au temps de Henri Heine une valeur identique à celle qu'il peut avoir dans notre temps. En effet, le seul fait que le terme *familial* non seulement n'est pas d'usage dans le même contexte, mais même n'existe pas à cette époque, suffit à changer l'axe de la fonction signifiante liée au terme famille. Cette nuance n'est pas à négliger en cette occasion.

C'est grâce à des négligences de cette espèce que nous pouvons nous imaginer comprendre les textes antiques comme les comprenaient les contemporains. Il y a pourtant toutes les chances qu'une lecture naïve d'Homère ne corresponde en rien à son sens véritable. Ce n'est certainement pas pour rien que des gens se consacrent à une exhaustion attentive du vocabulaire homérique, dans l'espoir de remettre approximativement en place la dimension de signification dont il s'agit dans ses poèmes. Mais le fait est que ceux-ci conservent leur sens bien qu'une bonne partie de ce que l'on appelle improprement le monde mental, et qui est le monde des significations, des héros homériques, selon toute probabilité nous échappe complètement, et très probablement doive nous échapper d'une façon plus ou moins définitive. La distance du signifiant au signifié permet de comprendre qu'à une concaténation bien faite, qui est ce qui caractérise précisément la poésie, on puisse donner toujours des sens plausibles, et probablement jusqu'à la fin des siècles.

Je crois avoir fait à peu près le tour de ce que l'on peut dire du phénomène de la création du trait d'esprit dans son registre propre. Cela nous

permettra peut-être de serrer de plus près la formule que nous pouvons donner de l'oubli du nom, dont je vous ai parlé la semaine dernière.

3

Qu'est-ce que l'oubli du nom? Dans cette occasion, c'est que le sujet a posé devant l'Autre, et à l'Autre lui-même en tant qu'Autre, la question – *Qui a peint la fresque d'Orvieto* ? Et il ne trouve rien.

Je veux vous faire remarquer à cette occasion l'importance du souci que j'ai de vous donner une formulation correcte. Sous prétexte que l'analyse découvre que si le sujet n'évoque pas le nom du peintre d'Orvieto, c'est parce que *Signor* manque, vous pouvez penser que c'est *Signor* qui est oublié. Ce n'est pas vrai. Ce n'est pas *Signor* qu'il cherche, mais *Signorelli*, et c'est *Signorelli* qui est oublié. *Signor* est le déchet signifiant refoulé de quelque chose qui se passe à la place où l'on ne retrouve pas *Signorelli*.

Entendez bien le caractère rigoureux de ce que je vous dis. Ce n'est absolument pas la même chose de se rappeler *Signorelli* ou *Signor*. Quand vous avez fait de *Signorelli* le nom propre d'un auteur, vous ne pensez plus au *Signor*. Si le *Signor* a été isolé dans *Signorelli*, c'est en raison de l'action de décomposition propre à la métaphore, et pour autant que le nom a été pris dans le jeu métaphorique qui a abouti à son oubli.

L'analyse nous permet de reconstituer la correspondance de *Signor* avec *Herr*, dans une création métaphorique qui vise le sens qu'il y a au-delà de *Herr*, sens qu'il a pris au cours de la conversation de Freud avec le personnage qui l'accompagne dans son petit voyage vers les Bouches de Cattaro. *Herr* est devenu le symbole de ce devant quoi échoue sa maîtrise de médecin, celui du maître absolu, c'est-à-dire du mal qu'il ne guérit pas - le patient se suicide malgré ses soins - et, pour tout dire, de la mort et de l'impuissance qui le menacent lui personnellement, Freud. C'est dans la création métaphorique que s'est produit le brisement de *Signorelli*, lequel a permis à l'élément *Signor* de passer quelque part ailleurs. Il ne faut donc pas dire que c'est *Signor* qui est oublié alors que c'est *Signorelli*. *Signor* est ce que nous trouvons au niveau du déchet métaphorique, en tant que refoulé. *Signor* est refoulé, mais il n'est pas oublié. Il n'a pas à être oublié puisqu'il n'existait pas avant.

Si *Signorelli* a pu si facilement se fragmenter et *Signor* se détacher, c'est parce que *Signorelli* est un mot d'une langue étrangère à Freud. Il est frappant - vous le constaterez facilement pour peu que vous ayez



## LES STRUCTURES FREUDIENNES DE L'ESPRIT

l'expérience d'une langue étrangère - que vous discernez beaucoup plus facilement les éléments composants du signifiant dans une autre langue que la vôtre propre. Quand vous commencez d'apprendre une langue, vous vous apercevez de relations de composition entre les mots que vous omettez dans votre propre langue. Dans votre langue, vous ne pensez pas les mots en les décomposant en radical et suffixe, alors que vous le faites de la façon la plus spontanée quand vous apprenez une langue étrangère. C'est pour cette raison qu'un mot étranger est plus facilement fragmentable et utilisable dans ses éléments signifiants, que ne l'est un mot quelconque de votre propre langue. Ce n'est là qu'un élément adjuvant de ce processus, qui peut aussi bien se produire avec les mots de votre propre langue, mais si Freud a commencé par l'oubli d'un nom étranger, c'est parce que l'exemple était particulièrement accessible et démonstratif.

Alors, qu'y a-t-il au niveau de la place où vous ne trouvez pas le nom Signorelli? Il y a eu tentative à cette place d'une création métaphorique. Ce qui se présente comme oubli du nom est ce qui s'apprécie à la place de *millionnaire*. Il n'y aurait rien eu du tout si Henri Heine avait dit - *Il m'a reçu tout à fait comme un égal, tout à fait... ts... ts... ts...* C'est exactement ce qui se passe au niveau où Freud cherche le nom de *Signorelli*. Quelque chose ne sort pas, n'est pas créé. Il cherche *Signorelli*, et il le cherche indûment. Pourquoi? Parce qu'au niveau où il cherche *Signorelli*, ce qui est attendu à cette place du fait de la conversation antécédente, ce qui y est appelé, c'est une métaphore qui ferait médiation entre ce dont il s'agit dans le cours de la conversation et ce qu'il refuse, à savoir la mort.

C'est justement ce dont il s'agit quand il tourne sa pensée vers la fresque d'Orvieto, à savoir ce qu'il appelle lui-même les choses dernières. Ce qui est appelé, c'est, si l'on peut dire, une élaboration eschatologique. Ce serait la seule façon dont il pourrait aborder ce terme abhorré, impensable, si l'on peut dire, de sa pensée, à quoi il doit tout de même bien s'arrêter, car la mort existe, qui limite son être d'homme comme son action de médecin, et qui donne une borne absolument irréfutable à toutes ses pensées. Or, aucune métaphore ne lui vient dans la voie de l'élaboration de ces choses dernières. Freud se refuse à toute eschatologie, si ce n'est sous la forme d'une admiration pour la fresque peinte d'Orvieto. Et rien ne vient.

A la place où il cherche l'auteur - en fin de compte, c'est de l'auteur qu'il s'agit, de nommer l'auteur - il ne se produit rien, aucune métaphore ne réussit, aucun équivalent n'est donnable au *Signorelli*. Le *Signorelli* était appelé à ce moment-là dans une bien autre forme signifiante que celle d'un simple nom. Il était sollicité d'entrer en jeu à la façon

dont, dans *atterré*, joue sa fonction le radical *terre*, c'est-à-dire qu'il se brise et s'élide. L'existence quelque part du terme *Signor* est la conséquence de la métaphore non réussie que Freud à ce moment-là appelle à son aide, et dont les effets doivent s'inscrire dans le schéma au niveau de l'objet métonymique.

L'objet dont il s'agit, l'objet représenté, peint sur les choses dernières, Freud le tire sans effort de sa mémoire - *Non seulement je ne retrouvais pas le nom de Signorelli, mais je n'ai jamais si bien visualisé la fresque d'Orvieto*, moi, dit-il, *qui ne suis pas tellement imaginatif*. Cela, on le sait par toutes sortes d'autres traits, par la forme de ses rêves en particulier, et si Freud a pu faire toutes ces trouvailles, c'est très probablement parce qu'il était beaucoup plus ouvert et perméable au jeu symbolique qu'au jeu imaginaire. Il note lui-même l'intensification de l'image au niveau du souvenir, la réminiscence plus intense de l'objet dont il s'agit, à savoir de la peinture, et jusqu'au visage de Signorelli lui-même, qui est là dans la posture où, dans les tableaux de cette époque, apparaissent les donateurs et quelquefois l'auteur. Signorelli est dans le tableau, et Freud le visualise.

Il n'y a donc pas oubli pur et simple, oubli massif, de l'objet. Il y a au contraire une relation entre la reviviscence intense de certains de ses éléments imaginaires et la perte d'autres éléments, qui sont des éléments signifiants au niveau symbolique. Nous trouvons là le signe de ce qui se passe au niveau de l'objet métonymique.

Nous pouvons donc formuler ce qui se passe dans l'oubli du nom à peu près comme ceci :

X . Signor  
Signor    *Herr*

Nous retrouvons là la formule de la métaphore en tant qu'elle s'exerce par un mécanisme de substitution d'un signifiant S à un autre signifiant S'. Quelle est la conséquence de cette substitution ? Il se produit au niveau de S' un changement de sens - le sens de S', disons s ; devient le nouveau sens, que nous appellerons s, pour autant qu'il correspond à grand S. Pour ne pas laisser subsister d'ambiguïté dans votre esprit, car vous pourriez croire que dans cette topologie petit s est le sens de grand S, je précise qu'il faut que le S soit entré en relation avec S' pour que le petit s puisse produire, à ce titre seulement, ce que j'appellerai s''. C'est la création de ce sens qui est la fin du fonctionnement de la métaphore. La métaphore est toujours réussie pour autant que cela étant exécuté, exactement comme dans une multiplication de fraction, les termes se simplifient

## LES STRUCTURES FREUDIENNES DE L'ESPRIT

et s'annulent. Le sens est alors réalisé, étant entré en fonction dans le sujet.

C'est pour autant que *atterré* finit par signifier ce qu'il signifie pour nous dans la pratique, à savoir *plus ou moins touché de terreur*, que le terre qui, d'une part, a servi d'intermédiaire entre atterré et abattu - ce qui est la distinction la plus absolue, car il n'y a aucune raison *qu'atterré* remplace *abattu* - et qui, d'autre part, a apporté à titre homonymique la terreur, que le terre dans les deux cas peut se simplifier. C'est un phénomène du même ordre qui se produit au niveau de l'oubli du nom.

Ce dont il s'agit, ce n'est pas d'une perte du nom de *Signorelli*, c'est d'un X que je vous introduis ici parce que nous allons apprendre à le reconnaître et à nous en servir. Cet X est l'appel de la création significative. Nous en retrouverons la place dans l'économie d'autres formations inconscientes. Pour vous le dire tout de suite, c'est ce qui se passe au niveau de ce que l'on appelle le désir du rêve. Nous le voyons ici, d'une façon simple, à la place où Freud devrait retrouver *Signorelli*.

Freud ne trouve rien, non pas simplement parce que *Signorelli* est disparu, mais parce qu'à ce niveau-là, il aurait fallu qu'il crée quelque chose qui satisfasse à ce qui est pour lui la question, à savoir les choses dernières. Pour autant que cet X est présent, la formation métaphorique tend à se produire, et nous le voyons à ceci, que le terme *Signor* apparaît au niveau de deux termes signifiants opposés. Il y a deux fois la valeur S', et c'est à ce titre qu'il subit le refoulement. Au niveau du X, rien ne s'est produit, et c'est pour cela que Freud ne trouve pas le nom, et que le *Herr* joue le rôle et tient la place de l'objet métonymique, objet qui ne peut être nommé, qui n'est nommé que par ses connexions. La mort, c'est le *Herr* absolu. Mais quand on parle du *Herr*, on ne parle pas de la mort, parce qu'on ne peut parler de la mort, parce que la mort est très précisément à la fois la limite de toute parole, et probablement aussi l'origine d'où elle part.

Voilà donc à quoi nous mène la mise en relation terme à terme de la formation du trait d'esprit avec cette formation inconsciente dont vous voyez maintenant mieux apparaître la forme. Elle est apparemment négative. En fait, elle n'est pas négative. Oublier un nom, ce n'est pas simplement une négation, c'est un manque, mais - nous avons toujours tendance à aller trop vite - un manque de ce nom. Ce n'est pas parce que ce nom n'est pas attrapé que c'est le manque. Non, c'est le manque de ce nom.

Cherchant le nom, nous rencontrons le manque à la place où il devrait exercer sa fonction, et où il ne peut plus l'exercer, car un nouveau sens

est requis, qui exige une nouvelle création métaphorique. C'est pour cette raison que le *Signorelli* n'est pas retrouvé, mais que, par contre, on rencontre les fragments là où ils doivent être retrouvés dans l'analyse, là où ils jouent la fonction du deuxième terme de la métaphore, à savoir du terme élidé dans celle-ci.

Cela peut vous paraître chinois, mais qu'importe, si vous vous laissez simplement conduire par ce qui apparaît. Tout chinois que cela puisse vous sembler, cela est riche de conséquences. Si vous vous en souvenez quand il faudra vous en souvenir, cela vous permettra d'éclairer ce qui se passe dans l'analyse de telle formation inconsciente et d'en rendre compte d'une façon satisfaisante. En revanche, en l'élidant, en n'en tenant pas compte, vous êtes amenés à des entifications sommaires, grossières, sinon toujours génératrices d'erreurs, du moins venant soutenir des erreurs d'identifications verbales qui jouent un rôle si important dans la construction d'une certaine psychologie, de la mollesse précisément.

4

Revenons à notre trait d'esprit et à ce qu'il faut en penser. Je veux vous introduire pour terminer à une distinction qui revient sur ce par quoi j'ai commencé, à savoir la question du sujet.

La pensée se ramène toujours à faire du sujet celui qui se désigne comme tel dans le discours. Je vous ferai remarquer qu'à cela s'oppose un autre terme. C'est l'opposition de ce que j'appellerai le dire du présent avec le présent du dire.

Cela a l'air d'un jeu de mots, ce n'en est pas un du tout.

Le dire du présent renvoie à ce qui se dit *je* dans le discours. Avec une série d'autres particules, *ici*, *maintenant*, et autres mots tabous dans notre vocabulaire psychanalytique, il sert à repérer dans le discours la présence du parleur, à le repérer dans son actualité de parleur, au niveau du message.

Il suffit d'avoir la moindre expérience du langage pour voir que le présent du dire, à savoir ce qu'il y a présentement dans le discours, est chose complètement différente. Le présent du dire peut être lu dans toutes sortes de modes et de registres, et n'a aucune relation de principe avec le présent en tant qu'il est désigné dans le discours comme présent de celui qui le supporte, qui est variable, et pour lequel les mots n'ont qu'une valeur de particule. Le *je* n'a pas plus de valeur que *ici* ou *maintenant*. La preuve en est que lorsque vous, mon interlocuteur, me parlez d'ici ou

## LES STRUCTURES FREUDIENNES DE L'ESPRIT

*maintenant*, vous ne parlez pas du même *ici* ou *maintenant* dont je parle moi. En tous les cas, votre *je* n'est certainement pas le même que le mien.

Je vais vous donner tout de suite une illustration du présent du dire au moyen du trait d'esprit le plus court que je connaisse, qui nous introduira en même temps à une autre dimension que la dimension métaphorique.

Celle-ci correspond à la condensation. Je vous ai parlé tout à l'heure du déplacement, et c'est la dimension métonymique qui lui correspond. Si je ne l'ai pas encore abordée, c'est parce qu'elle est beaucoup plus difficile à saisir, mais ce trait d'esprit nous sera particulièrement favorable à nous la faire sentir.

La dimension métonymique, pour autant qu'elle peut entrer dans le trait d'esprit, joue sur les contextes et les emplois. Elle s'exerce en associant les éléments déjà conservés dans le trésor des métonymies. Un mot peut être lié de façon différente dans deux contextes différents, ce qui lui donnera deux sens complètement différents. En le prenant dans un certain contexte avec le sens qu'il a dans un autre, nous sommes dans la dimension métonymique.

Je vous en donnerai l'exemple princeps sous la forme de ce trait d'esprit que vous pourrez méditer avant que j'en parle.

Henri Heine est avec le poète Frédéric Soulié dans un salon, et ce dernier lui dit, à propos d'un personnage cousu d'or, figure qui tenait beaucoup de place à l'époque comme vous le voyez, et qui était très entouré - *Vous voyez, mon cher ami, le culte du Veau d'or n'est pas terminé* - Oh, répond Henri Heine après avoir regardé le personnage, *pour un veau il me paraît avoir un peu passé l'âge*.

Voilà l'exemple du mot d'esprit métonymique. Je le décortiquerai la prochaine fois, mais vous pouvez déjà noter que c'est pour autant que le mot *veau* est pris dans deux contextes métonymiques différents, et uniquement à ce titre, que c'est un trait d'esprit. Cela n'ajoute rien à la signification du trait d'esprit que de lui donner son sens, à savoir que ce personnage est un bétail. C'est drôle de dire cela, mais ce n'est un trait d'esprit que pour autant que, d'une réplique à l'autre, *veau* a été pris dans deux contextes différents.

Que le trait d'esprit s'exerce au niveau du jeu du signifiant, on peut le démontrer sous une forme ultra-courte.

Une jeune fille en puissance, à laquelle nous pouvons reconnaître toutes les qualités de la véritable éducation, celle qui consiste à ne pas employer les gros mots mais à les connaître, est invitée à sa première surprise-party par un godelureau, qui, au bout d'un moment d'ennui et de

silence, lui dit, au cours d'une danse au reste imparfaite - *Vous avez vu, mademoiselle, que je suis comte.* - *At!*, répond-elle simplement.

Ce n'est pas une histoire que vous ayez lue dans les petits recueils spéciaux. Peut-être avez-vous pu la recueillir de la bouche de la demoiselle, qui en était assez contente, je dois dire. Mais l'histoire n'en présente pas moins un caractère exemplaire, car c'est l'incarnation par excellence de ce que j'ai appelé le présent du dire. Il n'y a pas de *je*, le *je* ne se nomme pas. Rien n'est plus exemplaire du présent du dire en tant qu'opposé au dire du présent, que l'exclamation pure et simple. L'exclamation est le type même de la présence du discours en tant que celui qui le tient efface tout à fait son présent. Son présent est, si je puis dire, tout entier rappelé dans le présent du discours.

Néanmoins, à ce niveau de création, le sujet fait preuve de présence d'esprit, car une chose comme celle-là n'est pas préméditée, ça vient comme ça, et c'est à cela que l'on reconnaît qu'une personne a de l'esprit. Elle opère une simple modification au code qui consiste à y ajouter ce petit *t*, lequel prend toute sa valeur du contexte, si j'ose m'exprimer ainsi, à savoir que le comte ne la contente pas, à ceci près que le comte, s'il est, comme je le dis, aussi peu contentant, peut ne s'apercevoir de rien. Ce trait est donc complètement gratuit, mais vous en voyez pas moins là le mécanisme élémentaire du trait d'esprit, à savoir que la légère transgression du code est prise par elle-même en tant que nouvelle valeur permettant d'engendrer instantanément le sens dont on a besoin.

Ce sens, quel est-il? Il peut vous paraître qu'il n'est pas douteux, mais, après tout, la jeune fille bien élevée n'a pas dit à son comte qu'il était ce qu'il était moins un *t*. Elle ne lui a rien dit de pareil. Le sens à créer reste quelque part en suspens entre le moi et l'Autre. C'est l'indication qu'il y a quelque chose qui, au moins pour l'instant, laisse à désirer. D'autre part, le texte n'est nullement transposable - si le personnage avait dit qu'il était marquis, la création n'était pas possible. Selon la bonne vieille formule qui faisait la joie de nos pères au siècle dernier - Comment *vas-tu* ?, demandait-on, et on répondait - *Et toile à matelas*. Il valait mieux ne pas répondre - *Et toile à édredon*. Vous me direz que c'était un temps où l'on avait des plaisirs simples.

*At!* - vous saisissez là le trait d'esprit sous sa forme la plus courte, incontestablement phonématique. C'est la plus courte composition que l'on puisse donner à un phonème. Il faut qu'il y ait deux traits distinctifs, la plus courte formule du phonème étant celle-ci - soit une consonne appuyée sur une voyelle, ou une voyelle appuyée sur une consonne. Une consonne appuyée sur une voyelle est la formule classique, et c'est ce que

## LES STRUCTURES FREUDIENNES DE L'ESPRIT

nous trouvons ici. Cela suffit simplement à constituer un énoncé ayant valeur de message, pour autant qu'il ait une référence paradoxale à l'actuel emploi des mots, et qu'il dirige la pensée de l'Autre vers une saisie instantanée du sens.

C'est cela qui s'appelle être spirituel. C'est cela aussi qui amorce l'élément proprement combinatoire sur lequel s'appuie toute métaphore. Si je vous ai beaucoup parlé aujourd'hui de la métaphore, c'est en vous donnant une fois de plus un repérage du mécanisme substitutif. Le mécanisme est à quatre termes, les quatre termes qui sont dans la formule que je vous ai donnée dans *L'Instance de la lettre*. C'est singulièrement, au moins dans la forme, l'opération essentielle de l'intelligence, qui consiste à formuler le corrélatif de l'établissement d'une proportion avec un X.

Un test d'intelligence n'est pas autre chose que cela. Seulement, cela ne suffit pas à dire que l'homme se distingue des animaux par son intelligence d'une façon toute brute. Peut-être se distingue-t-il de l'animal par son intelligence, mais peut-être dans ce fait l'introduction de formulations signifiantes est-elle primordiale.

Pour mettre à sa place la question de la prétendue intelligence des hommes comme étant la source de sa réalité plus X, il faudrait commencer par se demander - intelligence de quoi? Qu'y a-t-il à comprendre? Avec le réel, est-ce tellement de comprendre qu'il s'agit? Si c'est purement et simplement d'un rapport au réel qu'il s'agit, notre discours doit sûrement arriver à le restituer dans son existence de réel, c'est-à-dire qu'il ne doit aboutir, à proprement parler, à rien. C'est ce que fait d'ailleurs en général le discours. Si nous aboutissons à autre chose, si l'on peut même parler d'une histoire ayant une fin dans un certain savoir, c'est pour autant que le discours y a apporté une transformation essentielle. C'est bien de cela qu'il s'agit, et peut-être tout simplement de ces quatre petits termes liés d'une certaine façon, par ce qui s'appelle des rapports de proportion. Ces rapports, nous avons une fois de plus tendance à les entifier. Nous croyons que nous les prenons dans les objets. Mais où sont dans les objets ces rapports de proportion, si nous ne les introduisons pas à l'aide de nos petits signifiants ?

Il reste que la possibilité même du jeu métaphorique se fonde sur l'existence de quelque chose à substituer. Ce qui est la base, c'est la chaîne signifiante, en tant que principe de la combinaison et lieu de la métonymie.

C'est ce que nous essayerons d'aborder la prochaine fois.

20 NOVEMBRE 1957

#### IV LE VEAU D'OR

*Le besoin et le refus*

*Formalisation de la métonymie*

*Pas de métaphore sans métonymie La diplopie de Maupassant Le décentrement de Fénéon*

Nous avons laissé les choses la dernière fois au point où, après vous avoir montré le ressort que trouve une des formes du trait d'esprit dans ce que j'appelle la fonction métaphorique, nous allions en prendre un deuxième aspect sous le registre de la fonction métonymique.

Vous pourriez vous étonner de cette façon de procéder, qui consiste à partir de l'exemple pour développer successivement des rapports fonctionnels, lesquels semblent de ce fait ne pas être reliés par un rapport général à ce dont il s'agit. Cela tient à une nécessité propre de notre matière, dont nous aurons l'occasion de montrer l'élément sensible. Disons que tout ce qui est de l'ordre de l'inconscient en tant qu'il est structuré par le langage, nous met devant le phénomène suivant - ce n'est ni le genre, ni la classe, mais seulement l'exemple particulier qui nous permet de saisir les propriétés les plus significatives.

Il y a là une inversion de notre perspective analytique habituelle, au sens de l'analyse des fonctions mentales. Cela pourrait s'appeler l'échec du concept au sens abstrait du terme.

Il s'agit plus exactement de la nécessité de passer par une autre forme que celle de la saisie conceptuelle. C'est à cela que je faisais allusion un jour en parlant du maniérisme, et ce trait est tout à fait approprié à notre champ. Vu le terrain sur lequel nous nous déplaçons, plutôt que par l'usage du concept, c'est par un mésusage du concept que nous sommes obligés de procéder. Cela, en raison du domaine où se meuvent les structurations dont il s'agit.

Le terme de pré-logique étant de nature à engendrer une confusion, je vous conseillerai de le rayer d'avance de vos catégories, étant donné ce qu'on en a fait, à savoir une propriété psychologique. Il s'agit ici de propriétés structurales du langage, qui sont antécédentes à toute question



## LES STRUCTURES FREUDIENNES DE L'ESPRIT

que nous pouvons poser au langage sur la légitimité de ce que lui, langage, nous propose comme visée. Comme vous le savez, ce n'est rien d'autre que ce qui a fait l'objet de l'interrogation anxieuse des philosophes, grâce à quoi nous sommes arrivés à une sorte de compromis qui est à peu près le suivant - que si le langage nous montre que nous ne pouvons guère en dire trop si ce n'est qu'il est un être de langage, c'est dans la visée que se réalise un *pour nous* qui s'appellera *objectivité*. C'est sans doute une façon un peu rapide de résumer toute l'aventure qui va de la logique formelle à la logique transcendante, mais c'est simplement pour vous annoncer dès à présent que c'est dans un autre champ que nous nous plaçons.

Lorsqu'il nous parle de l'inconscient, Freud ne nous dit pas qu'il est structuré d'une certaine façon, mais il nous le dit pourtant, pour autant que les lois qu'il avarice, les lois de composition de cet inconscient recourent exactement certaines des lois de composition les plus fondamentales du discours. D'autre part, au mode d'articulation qui est celui de l'inconscient, font défaut toutes sortes d'éléments qui sont impliqués dans notre discours commun - le lien de causalité, nous dira-t-il, à propos du rêve, ou la négation, et c'est pour se reprendre tout de suite après et nous montrer qu'elle s'exprime de quelque autre façon dans le rêve. Voilà le champ déjà cerné, défini, circonscrit, exploré, voire labouré par Freud. C'est là que nous revenons pour essayer de formuler - allons plus loin - de formaliser ce que nous avons appelé à l'instant les lois structurantes primordiales du langage.

S'il y a quelque chose que l'expérience freudienne nous apporte, c'est que nous sommes par ces lois déterminés au plus profond de nous-même, comme on dit, à tort ou à raison, pour faire image - disons simplement, au niveau de ce qui est en nous au-delà de nos prises autoconceptuelles, au-delà de cette idée que nous pouvons nous faire de nous-mêmes, sur laquelle nous nous appuyons, à laquelle nous nous raccrochons tant bien que mal, à laquelle nous nous pressons quelquefois un peu trop prématurément de faire un sort en parlant de synthèse, de totalité de la personne - tous termes, ne l'oublions pas, qui sont précisément, par l'expérience freudienne, objets de contestation.

En effet, Freud nous apprend, et je dois ici le remettre en frontispice signé, la distance, voire la béance, qui existe de la structuration du désir à la structuration de nos besoins. Et si l'expérience freudienne en est venue à se référer à une métapsychologie des besoins, cela n'a assurément rien d'évident, et l'on peut même le qualifier d'inattendu par rapport à une première évidence, car toute l'expérience telle qu'elle a été instituée et

## LE VEAU D'OR

définie par Freud, nous montre à tous les détours à quel point la structure des désirs est déterminée par autre chose que les besoins. Les besoins ne nous parviennent que réfractés, brisés, morcelés, et ils sont structurés précisément par tous ces mécanismes - condensation, déplacement, etc., selon les manifestations de la vie psychique où ils se reflètent, et qui supposent encore d'autres intermédiaires et mécanismes - où nous reconnaissons un certain nombre de ces lois auxquelles nous allons aboutir après cette année de séminaire, et que nous appellerons les lois du signifiant.

Ces lois sont ici dominantes, et dans le trait d'esprit nous en apprenons un certain usage, celui du jeu de l'esprit, avec le point d'interrogation que nécessite l'introduction de ce terme. Qu'est-ce que l'esprit? Qu'est-ce qu'*ingenius* en latin? Qu'est-ce qu'*ingenio* en espagnol, puisque j'ai fait référence au concept? Qu'est-ce que ce je-ne-sais-quoi qui ici intervient et qui est autre chose que la fonction du jugement? Nous ne pourrions le situer que quand nous aurons articulé et élucidé les procédés. Quels sont ces procédés? Quelle est leur visée fondamentale?

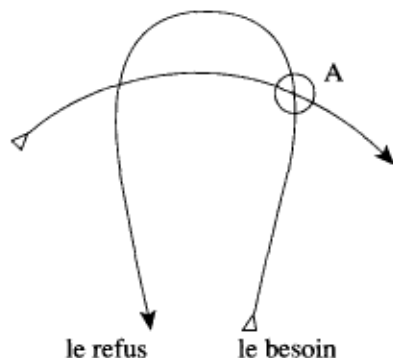
Nous avons déjà souligné l'ambiguïté du trait d'esprit avec le lapsus, ambiguïté fondamentale et, en quelque sorte, constitutive. Ce qui se produit peut, selon les cas, être tourné vers cette sorte d'accident psychologique qu'est le lapsus, devant lequel nous resterions perplexes sans l'analyse freudienne, ou bien, au contraire, être repris et homologué par l'audition de l'Autre, au niveau d'une valeur signifiante propre, celle qu'a prise par exemple le terme néologique, paradoxal, scandaleux, de *famillionnaire*. La fonction signifiante propre de ce mot n'est pas seulement de désigner ceci ou cela, mais une sorte d'au-delà. Ce qui est ici signifié de fondamental n'est pas uniquement lié aux impasses du rapport du sujet avec le protecteur millionnaire. Il s'agit d'un certain rapport qui échoue, de ce qui introduit dans les rapports humains constants un mode d'impasse essentiel qui repose sur ceci, que nul désir ne peut être reçu, admis, par l'Autre, sinon par toutes sortes de truchements qui le réfractent, qui en font autre chose que ce qu'il est, un objet d'échange, et, pour tout dire, soumettent dès l'origine le processus de la demande à la nécessité du refus.

Je me permettrai d'introduire le niveau véritable où se pose cette question de la traduction de la demande en énoncé qui porte effet, par une histoire drôle sinon spirituelle, dont le registre est loin de devoir se limiter au petit rire spasmodique. C'est l'histoire que sans doute vous connaissez tous, dite du masochiste et du sadique - *Fais-moi mal*, dit le premier au second, lequel répond - *Non*.

## LES STRUCTURES FREUDIENNES DE L'ESPRIT

je vois que cela ne vous fait pas rire. Peu importe. Quelques-uns rient tout de même. D'ailleurs, cette histoire n'est pas pour vous faire rire. Je vous prie de remarquer simplement que quelque chose nous est suggéré dans cette histoire qui se développe à un niveau qui n'a plus rien de spirituel. En effet, qui y a-t-il de mieux faits pour s'entendre, que le masochiste et le sadique ? Oui - mais vous le voyez par cette histoire, à condition qu'ils ne se parlent pas.

Ce n'est pas par méchanceté que le sadique répond *non*. Il répond en fonction de sa vertu sadique. Et dès qu'on a parlé, il est forcé de répondre au niveau de la parole. C'est donc pour autant que nous sommes passés au niveau de la parole que ce qui devrait aboutir, à condition de ne rien dire, à la plus profonde entente, conduit à ce que j'ai appelé tout à l'heure la dialectique du refus, nécessaire à soutenir dans son essence de demande ce qui se manifeste par la voie de la parole.



En d'autres termes, vous observez sur ce schéma une symétrie entre ces deux éléments du circuit, la boucle fermée, qui est le cercle du discours, et la boucle ouverte. Quelque chose est, de la part du sujet, lancé, qui, rencontrant en A le point de branchement de l'aiguillage, se boucle sur soi comme une phrase articulée, un anneau du discours. En revanche, si ce qui se présente comme demande trahit la symétrie essentielle dont je parlais, pour circuiter directement de son besoin vers l'objet de son désir, alors elle aboutit là au *non*. Disons que le besoin, à le situer au point delta prime, rencontre nécessairement cette réponse de l'Autre que nous appelons pour l'instant le refus. Sans doute cela mérite-t-il que nous entrons de plus près dans ce qui ne se présente ici que comme un paradoxe, que notre schéma permet seulement de situer. Nous reprenons maintenant la chaîne de nos propositions sur les différentes phases du trait d'esprit.

## LE VEAU D'OR

1

J'introduirai donc aujourd'hui la phase métonymique.

Pour en fixer tout de suite l'idée, je vous en ai donné un exemple sous la forme d'une histoire dont vous pouvez voir tout ce qui la différencie du *famillionnaire*. C'est donc un dialogue de Henri Heine avec le poète Frédéric Soulié, à peu près son contemporain, qui est rapporté dans le livre de Kuno Fischer, et qui était, je pense, assez connu à l'époque. Un attroupement se forme dans un salon autour d'un vieux monsieur auréolé de tous les reflets de sa puissance financière. *Regardez*, dit Frédéric Soulié à celui qui n'était que de peu son aîné, et dont il était l'admirateur, *regardez comment le XIXe siècle adore le Veau d'or*. A quoi Henri Heine, d'un oeil dédaigneux regardant l'objet sur lequel on attire son attention, répond -*Oui, mais celui-là me semble avoir passé l'âge*.

Que signifie ce trait d'esprit? Où en est le sel? Quel en est le ressort?

Sur le sujet du trait d'esprit, vous savez que Freud nous a mis d'emblée sur ce plan - le trait d'esprit est à chercher là où il est, à savoir dans son texte. Rien n'est plus saisissant - cet homme auquel on a attribué le génie de sonder tous les au-delà, si l'on peut dire, de l'hypothèse psychologique, part toujours au contraire du point opposé, à savoir de la matérialité du signifiant, le traitant comme un donné existant pour lui-même. Nous en avons manifestement l'exemple dans son analyse du trait d'esprit. Non seulement c'est de la technique qu'il part à chaque fois, mais c'est à ces éléments techniques qu'il se confie pour trouver le ressort.

Que fait-il aussitôt? Il procède à ce qu'il appelle une tentative de réduction. Si nous traduisons le trait du *famillionnaire* en lui donnant son sens développé, si nous décomposons ce dont il s'agit, et si nous lisons les éléments à la suite, c'est-à-dire si nous disons *familier autant qu'on peut l'être avec un millionnaire*, tout ce qui est du trait d'esprit s'évanouit, disparaît, ce qui montre bien que ce dont il s'agit gît dans le rapport d'ambiguïté fondamentale propre à la métaphore, à la fonction que prend un signifiant en tant qu'il est substitué à un autre, latent dans la chaîne, par similarité ou simultanéité positionnelle.

Freud, qui a commencé d'aborder le trait d'esprit au niveau métaphorique, se trouve avec l'histoire du Veau d'or devant une nouvelle variété dont on peut pressentir la différence, et comme il n'est pas quelqu'un à nous ménager les détours de son approche des phénomènes, il nous dit songer à la qualifier *d'esprit de la pensée* comme opposé à *l'esprit des mots*. Mais il s'aperçoit bien vite que cette distinction est tout à fait

## LES STRUCTURES FREUDIENNES DE L'ESPRIT

insuffisante, et que c'est ici à ce que l'on appelle la forme, nommément à l'articulation signifiante, qu'il convient de se fier. Il entreprend donc à nouveau de soumettre l'exemple en question à la réduction technique, pour lui faire répondre de ce qui y est sous-jacent à cette forme contestable, à savoir du consentement subjectif au fait que c'est là trait d'esprit. Or, il rencontre là quelque chose qui ne se laisse pas analyser comme *famillionnaire*.

Nous communiquant toutes les approches de sa pensée, il s'arrête un instant - à la suite de Kuno Fischer qui reste à ce niveau - à la protase, c'est-à-dire à ce qu'apporte l'interlocuteur de Heine, nommément Frédéric Soulié. Il décèle dans ce *Veau d'or* quelque chose de métaphorique, et assurément l'expression a une double valeur, d'une part comme symbole de l'intrigue, d'autre part comme symbole du pouvoir de l'argent. Est-ce à dire que ce monsieur reçoit tous les hommages parce qu'il est riche ? Ne serait-ce pas faire disparaître le ressort de ce dont il s'agit ? Freud s'avise rapidement de ce qu'il y a de fallacieux dans une telle approche. La richesse de cet exemple mérite bien qu'on le regarde dans le détail.

Il est certain que dans les données premières de la mise en jeu du Veau d'or, la notion de la matière est impliquée. Sans approfondir toutes les façons dont s'est institué l'usage verbal de ce terme incontestablement métaphorique, il suffira de dire que, si le Veau d'or a en lui-même le plus grand rapport avec cette relation du signifiant à l'image qui constitue le versant sur lequel s'installe effectivement l'idolâtrie, il ne se situe en fin de compte que d'une perspective où la reconnaissance de celui qui s'annonce comme *je suis celui qui suis*, nommément le Dieu des juifs, exige de se refuser non seulement à l'idolâtrie pure et simple, à savoir l'adoration d'une statue, mais, plus loin, à la nomination par excellence de toute hypostase imagée, soit à ce qui se pose comme l'origine même du signifiant, et ce, pour en chercher l'au-delà essentiel, dont le refus est précisément ce qui donne sa valeur au Veau d'or.

Ainsi, ce n'est que par ce qui est déjà un glissement que le Veau d'or prend usage métaphorique. La régression topique que comporte dans la perspective religieuse la substitution de l'imaginaire au symbolique dont se soutient l'idolâtrie, prend ici secondairement valeur métaphorique pour exprimer ce que d'autres que moi ont appelé la valeur fétiche de l'or, dont ce n'est pas pour rien que je l'évoque ici, puisque précisément cette fonction fétiche - nous serons amenés à y revenir - n'est concevable que dans la dimension signifiante de la métonymie.

Voilà donc le Veau d'or chargé de toutes les intrications, de tous les

## LE VEAU D'OR

emmêlements, de la fonction symbolique avec l'imaginaire. Est-ce là que gît le *Witz*? Non. Ce n'est pas du tout le lieu où il se situe. Le mot d'esprit, comme Freud s'en avise, est dans la riposte de Henri Heine, et celle-ci consiste précisément sinon à annuler, du moins à subvertir toutes les références qui soutiennent la métaphore de ce Veau d'or, pour désigner en lui celui qui est ramené tout d'un coup à la qualité de n'être plus qu'un veau qui vaut tant la livre. Tout d'un coup ce veau est pris pour ce qu'il est, un être vivant que le marché institué en effet par le règne de l'or réduit à n'être lui-même que vendu comme un bétail, une tête de veau, dont il est loisible de souligner qu'assurément il n'est plus dans les limites d'âge de la définition du veau que donne Littré, à savoir un veau dans sa première année, qu'un puriste de boucherie désignerait comme celui qui n'a pas encore cessé de téter sa mère, *un veau sous la mère*. Je me suis laissé dire que ce purisme n'était respecté qu'en France.

Que ce veau ne soit pas ici un veau, que ce veau soit un peu âgé pour être un veau, il n'y a aucune espèce de façon de le réduire. Avec l'arrière-plan du Veau d'or ou sans, c'est un trait d'esprit. Freud saisit donc entre l'histoire du *famillionnaire* et celle-ci une différence - la première est analysable, la seconde est inanalysable. Et pourtant, ce sont toutes deux des traits d'esprit. Qu'est-ce à dire ? - sinon que ce sont sans doute deux dimensions différentes de l'expérience du trait d'esprit. Ce qui se présente ici paraît, comme Freud nous le dit lui-même, escamotage, tour de passe-passe, faute de pensée. Or, c'est le trait commun de toute une catégorie de traits d'esprit, distincte de la catégorie où s'inscrit le *famillionnaire*, où l'on prend, comme on dirait vulgairement, un mot dans un autre sens que celui dans lequel il nous est apporté.

Une autre histoire s'inscrit dans la même catégorie que le Veau d'or, celle qui se rapporte à la confiscation des biens des Orléans par Napoléon III lors de son accession au trône. *C'est le premier vol de l'Aigle*, dit-on, et chacun d'être ravi de cette ambiguïté, nul besoin d'insister. Il n'est pas question ici de parler d'esprit de la pensée, car c'est bien un esprit des mots, qui repose sur l'ambiguïté permettant de prendre un mot dans un autre sens.

Il est d'ailleurs amusant à cette occasion de sonder les sous-jacences de tels mots, et Freud prend soin, le mot étant rapporté en français, de préciser le double sens du *vol* comme action, mode moteur des oiseaux, et comme soustraction, rapt, viol de la propriété. Il serait bon de rappeler à ce propos ce que Freud élide, je ne dis pas ignore - que l'un des sens a été historiquement emprunté à l'autre, et que le terme de *volerie*, vers le XIIIe ou le XIVe siècle, est passé de l'emploi où le faucon vole, la caille

## LES STRUCTURES FREUDIENNES DE L'ESPRIT

vole, à l'usage de désigner cette faute contre l'une des lois essentielles de la propriété qui s'appelle le vol.

Ce n'est pas un accident. Je ne dis pas que cela se produise dans toutes les langues, mais cela s'était déjà produit en latin où *volare* avait pris le même sens à partir de la même origine. C'est l'occasion de souligner quelque chose qui n'est pas sans rapport avec ce dans quoi nous nous déplaçons, à savoir ce que j'appellerai les modes d'expression euphémiques de ce qui, dans la parole, représente le viol de la parole ou du contrat. Ce n'est pas pour rien que le mot *viol* est emprunté au registre d'un rapt qui n'a rien à faire avec ce que nous appelons proprement et juridiquement le vol.

Restons-en là, et reprenons ce pour quoi j'introduis ici le terme de métonymie.

### 2

Au-delà des ambiguïtés si fuyantes du sens, je crois en effet devoir chercher une autre référence pour définir ce second registre du trait d'esprit, afin d'en unifier le mécanisme avec la première espèce, et en trouver le ressort commun. Freud nous en indique la voie, sans tout à fait en achever la formule.

A quoi cela servirait-il que je vous parle de Freud, si précisément nous n'essayions pas de tirer le maximum de profit de ce qu'il nous apporte? A nous de pousser un peu plus loin, en donnant cette formalisation, dont l'expérience nous dira si elle convient, si c'est bien dans cette direction-là que s'organisent les phénomènes.

La question est riche de conséquences, non seulement pour tout ce qui concerne notre thérapeutique, mais aussi bien notre conception des modes de l'inconscient. Qu'il y ait une certaine structure, que cette structure soit la structure signifiante, que celle-ci impose sa grille à tout ce qu'il en est du besoin humain, est absolument décisif.

Cette métonymie, je l'ai déjà plusieurs fois introduite, et nommément dans l'article intitulé *L'Instance de la lettre dans l'inconscient*. Je vous y donne un exemple pris exprès au niveau de cette expérience vulgaire de la grammaire qui ressortit au souvenir de vos études secondaires. On ne peut pas dire que l'étude des figures de rhétorique vous y étouffait - à vrai dire, on n'en a jamais jusqu'ici fait grand état. La métonymie était alors reléguée à la fin, sous l'égide d'un Quintilien bien sous-estimé. Toujours est-il qu'au point où nous en sommes de notre conception

des formes du discours, j'ai pris pour exemple de métonymie *trente voiles*, dit au lieu de *trente navires*. Il y a un arrière-plan littéraire à ce choix, puisque vous savez qu'on trouve ces trente voiles dans un certain monologue du Cid, référence dont nous ferons peut-être quelque chose.

Il ne s'agit pas simplement dans ces trente voiles, comme on vous le disait en référence au réel, de la partie prise pour le tout, car il est rare que les navires n'aient qu'une seule voile. Ces trente voiles, nous ne savons qu'en faire - ou bien elles sont trente et il n'y a pas trente navires, ou bien il y a trente navires et elles sont plus de trente. C'est pourquoi je dis qu'il faut se référer à la correspondance *mot à mot*. Ce disant, il est certain que je ne fais que mettre devant vous l'aspect problématique de la chose, et qu'il convient que nous entrons plus avant dans le vif de la différence qu'il y a avec la métaphore, car vous pourriez me dire après tout que c'est une métaphore. Pourquoi n'en est-ce pas une? C'est bien la question.

Il y a déjà un certain temps que j'apprends périodiquement qu'un certain nombre d'entre vous, aux détours de leur vie quotidienne, sont tout d'un coup frappés par la rencontre de quelque chose dont ils ne savent plus du tout comment le classer, dans la métaphore ou dans la métonymie. Cela entraîne quelquefois des désordres démesurés dans leur organisme, un fort tangage de la métaphore de bâbord à la métonymie de tribord, dont certains ont éprouvé quelque vertige. On m'a aussi dit à propos de Booz, que *Sa gerbe n'était pas avare ni haineuse*, que je vous présente comme une métaphore, pourrait bien être une métonymie. Je crois pourtant avoir bien montré dans mon article ce qu'était cette gerbe, et combien elle est bien autre chose qu'une part de son bien. En tant qu'elle se substitue au père précisément, elle fait surgir toute la dimension de fécondité biologique qui est sous-jacente à l'esprit du poème, et ce n'est pas pour rien qu'à l'horizon, et, plus encore, au firmament, surgit le fil aigu de la faucille céleste qui évoque les arrière-plans de la castration.

Revenons à nos trente voiles, et essayons de serrer une bonne fois ce dont il s'agit dans ce que j'appelle la fonction métonymique.

Pour ce qui est de la métaphore, je crois avoir suffisamment souligné, ce qui n'est pas sans laisser quelques énigmes, que la substitution en était le ressort structural. La métaphore tient à la fonction apportée à un signifiant S en tant que ce signifiant est substitué à un autre dans une chaîne signifiante.

La métonymie quant à elle, tient à la fonction que prend un signifiant S en tant qu'il est en rapport avec un autre signifiant dans la continuité de



## LES STRUCTURES FREUDIENNES DE L'ESPRIT

la chaîne signifiante. La fonction donnée à la voile par rapport au navire est dans une chaîne signifiante, et non dans la référence au réel, dans la continuité de cette chaîne et non pas dans une substitution. Il s'agit donc, de la façon la plus claire, d'un transfert de signification le long de cette chaîne.

C'est pour cette raison que les représentations formelles, les formules, peuvent toujours naturellement prêter à exigence supplémentaire de votre part. Quelqu'un me rappelait récemment que j'avais dit un jour que ce que je cherchais à forger à votre usage, c'était une logique en caoutchouc. C'est bien en effet de quelque chose comme cela qu'il s'agit ici. Cette structuration topique laisse forcément des béances parce qu'elle est constituée par des ambiguïtés. Laissez-moi vous dire en passant que nous n'y échapperons pas. Si toutefois nous parvenons à pousser assez loin cette structuration topique, nous n'échapperons pas à un reste d'exigence supplémentaire, si tant est que votre idéal soit d'une formalisation univoque, car certaines ambiguïtés sont irréductibles au niveau de la structure du langage telle que nous essayons de la définir.

Laissez-moi également vous dire en passant que la notion de métalangage est très souvent employée de la façon la plus inadéquate, pour autant que l'on méconnaît ceci - ou bien le métalangage a des exigences formelles qui sont telles qu'elles déplacent tout le phénomène de structuration où il doit se situer, ou bien le métalangage lui-même conserve les ambiguïtés du langage. Autrement dit, il n'y a pas de métalangage, il y a des formalisations - soit au niveau de la logique, soit au niveau de cette structure signifiante dont j'essaye de vous dégager le niveau autonome. Il n'y a pas de métalangage au sens où cela voudrait dire par exemple une mathématisation complète du phénomène du langage, et cela précisément parce qu'il n'y a pas moyen de formaliser au-delà de ce qui est donné comme structure primitive du langage. Néanmoins, cette formalisation est non seulement exigible, mais elle est nécessaire.

Elle est nécessaire par exemple ici. En effet, la notion de substitution d'un signifiant à un autre demande que la place en soit déjà définie. C'est une substitution positionnelle, et la position elle-même exige la chaîne signifiante, à savoir une succession combinatoire. Je ne dis pas qu'elle en exige tous les traits, je dis que cette succession combinatoire est caractérisée par des éléments que j'appellerai par exemple intransitivité, alternance, répétition.

Si nous nous portons à ce niveau originel minimal de la constitution d'une chaîne signifiante, nous serons entraînés loin de notre sujet d'aujourd'hui. Il y a des exigences minimales. Je ne vous dis pas que je

## LE VEAU D'OR

prétends en avoir fait tout à fait le tour jusqu'ici. Je vous en ai tout de même déjà donné assez pour vous proposer des formules qui permettent de supporter une certaine réflexion, en partant de la particularité de l'exemple - qui est, dans ce domaine, et pour des raisons sans doute essentielles, ce dont nous devons tirer tous nos enseignements.

C'est bien ainsi que nous allons une fois de plus procéder, en remarquant, même si ceci a l'air d'un jeu de mots, que ces voiles nous voilent la vue tout autant qu'elles nous désignent qu'elles n'entrent pas avec leur plein droit de voiles, à toutes voiles, dans l'usage que nous en faisons. Ces voiles ne mollissent guère. Ce qu'elles ont de réduit dans leur portée et dans leur signe se retrouve quand on évoque *un village de trente âmes*, où les âmes sont mises là pour les ombres de ce qu'elles représentent, plus légères que le terme suggérant une trop grande présence d'habitants. Ces âmes, selon le titre d'un roman célèbre, peuvent être, plus encore que des êtres qui ne sont pas là, des âmes mortes. De même, trente feux représente aussi une certaine dégradation ou minimisation du sens, car ces feux sont aussi bien des feux éteints que ce sont des feux à propos desquels vous direz qu'il n'y a pas de fumée sans feu, et ce n'est pas pour rien que ces feux se retrouvent dans un usage qui dit métonymiquement ce à quoi ils viennent suppléer.

Sans aucun doute me direz-vous que c'est à une référence de sens que je m'en remets pour faire la différence. Je ne le crois pas, et je vous ferai remarquer que ce dont je suis parti, c'est de ceci, que la métonymie est la structure fondamentale dans laquelle peut se produire ce quelque chose de nouveau et de créatif qu'est la métaphore. Même si quelque chose d'origine métonymique est placé en position de substitution, comme c'est le cas dans les trente voiles, c'est autre chose qu'une métaphore. Pour tout dire, il n'y aurait pas de métaphore s'il n'y avait pas de métonymie.

La chaîne dans laquelle est définie la position où se produit le phénomène de la métaphore, est, quand il s'agit de métonymie, dans une sorte de glissement ou d'équivoque. *Il n'y aurait pas de métaphore s'il n'y avait pas de métonymie me venait en écho* - et non pas du tout par hasard - de l'invocation comique que Jarry met dans la bouche du père Ubu - *Vive la Pologne, parce que sans la Pologne, il n'y aurait pas de Polonais*. C'est précisément au vif de notre sujet. C'est un trait d'esprit, et, ce qui est drôle, qui se réfère précisément à la fonction métonymique. On ferait fausse route à croire qu'il y a là une drôlerie concernant par exemple le rôle que les Polonais ont pu jouer dans les malheurs de la Pologne, qui ne sont que trop connus. La chose est aussi drôle si je dis - *Vive la France, monsieur, car sans la France il n'y aurait pas de Français!* De même si je dis - *Vive le*

## LES STRUCTURES FREUDIENNES DE L'ESPRIT

*christianisme, parce que sans le christianisme il n'y aurait pas de chrétiens ! Et même - Vive le Christ! etc.*

On ne peut méconnaître dans ces exemples la dimension métonymique. Tout rapport de dérivation, tout usage du suffixe ou de la désinence dans les langues flexionnelles, utilisent à des fins significatives la contiguïté de la chaîne. L'expérience de l'aphasique, par exemple, est ici indicative. Il y a précisément deux types d'aphasie, et quand nous sommes au niveau des troubles de la contiguïté, c'est-à-dire de la fonction métonymique, le sujet a le plus grand mal avec le rapport du mot à l'adjectif, de *bienfait* ou *bienfaisance* avec *bienfaisant*, ou aussi avec *bien faire*. C'est ici dans l'Autre métonymique que se produit cet éclair qui donne un éclairage non seulement comique, mais assez bouffon. Il est important de s'appliquer à saisir les propriétés de la chaîne signifiante, et j'ai essayé de trouver quelques termes de référence qui permettent de saisir ce que je veux désigner par cet effet de la chaîne signifiante, effet inhérent à sa nature de chaîne signifiante, qui est ce que l'on peut appeler le sens.

### 3

L'année dernière, c'est dans une référence analogique - qui pouvait vous paraître métaphorique, mais dont j'ai bien souligné qu'elle ne l'était pas, qu'elle prétendait être prise au pied de la lettre de la chaîne métonymique - que j'ai situé l'essence de tout déplacement fétichiste du désir, autrement dit de sa fixation avant, après, ou à côté, de toutes façons à la porte de son objet naturel. Il s'agissait de l'institution de ce phénomène fondamental que l'on peut appeler la radicale perversion des désirs humains.

Je voudrais maintenant indiquer dans la chaîne métonymique une autre dimension, celle que j'appellerai le glissement du sens. Je vous en ai déjà indiqué le rapport avec le procédé littéraire que l'on a coutume de désigner sous le terme de réalisme.

Il n'est pas exclu dans ce domaine que l'on puisse aller à toutes sortes d'expériences, et je me suis soumis à celle de prendre un roman de l'époque réaliste, et de le relire pour voir les traits qui pourraient vous faire saisir le quelque chose d'original que l'usage métonymique de la chaîne signifiante introduit dans la dimension du sens. Aussi bien me suis-je référé au hasard, parmi les romans de l'époque réaliste, à un roman de Maupassant, *Bel-Ami*.

La lecture en est très agréable. Faites-la une fois. Y étant entré, j'ai été

## LE VEAU D'OR

bien surpris d'y trouver ce que je cherche ici à désigner en parlant de glissement. Nous voyons partir le héros, Georges Duroy, du haut de la rue Notre-Dame-de-Lorette.

Quand la caissière lui eut rendu la monnaie de sa pièce de cent sous, Georges Duroy sortit du restaurant. Comme il portait beau, par nature et par pose d'ancien sous-officier, il cambra sa taille, frisa sa moustache d'un geste militaire et familier, et jeta sur les dîneurs attardés un regard rapide et circulaire, un de ces regards de joli garçon, qui s'étendent comme des coups d'épervier.

Le roman commence ainsi. Cela n'a l'air de rien, mais cela s'en va ensuite de moment en moment, de rencontre en rencontre, et vous assistez de la façon la plus évidente à une sorte de glissement qui emporte un être assez élémentaire, dirais-je, à le considérer au point où il en est réduit au début du roman, car cette pièce de cent sous est la dernière qu'il ait sur lui - qui, cet être donc réduit à des besoins tout à fait directs, à la préoccupation immédiate de l'amour et de la faim, l'entraîne progressivement dans une suite de hasards, bons ou mauvais, mais bons en général, car il est non seulement joli garçon, mais encore il a de la chance - qui le prend dans un cercle, un système de manifestations de l'échange, où s'accomplit la subversion métonymique des données primitives qui, dès qu'elles sont satisfaites, sont aliénées dans une série de situations où il ne lui est jamais permis de s'y retrouver ni de s'y reposer - et qui le porte ainsi de succès en succès à une à peu près totale aliénation de ce qui est sa propre personne.

La marche du roman, à la survoler ainsi, ce n'est rien, car tout est dans le détail, je veux dire dans la façon dont le romancier ne va jamais au-delà de ce qui se passe dans la suite des événements et de leur notation en des termes aussi concrets qu'il est possible, tout en mettant constamment, non seulement le héros, mais tout ce qui l'entoure, dans une position toujours double, de telle sorte qu'une diplopie est à tout instant présente à l'endroit de l'objet fût-ce le plus immédiat.

Je prends l'exemple de ce repas au restaurant, qui est un des premiers moments de l'élévation du personnage à la fortune.

Les huîtres d'Ostende furent apportées, mignonnes et grasses, semblables à de petites oreilles enfermées en des coquilles, et fondant entre le palais et la langue ainsi que des bonbons salés. Puis, après le potage, on servit une truite rose comme de la chair de jeune fille; et les convives commencèrent à causer. [...] Ce

## LES STRUCTURES FREUDIENNES DE L'ESPRIT

fut le moment des sous-entendus adroits, des voiles levés par des mots, comme on lève des jupes, le moment des ruses de langage, des audaces habiles et déguisées, de toutes les hypocrisies impudiques, de la phrase qui montre des images dévêtues avec des expressions couvertes, qui fait passer dans l'œil et dans l'esprit la vision rapide de tout ce qu'on ne peut pas dire, et permet aux gens du monde une sorte d'amour subtil et mystérieux, une sorte de contact impur des pensées par l'évocation simultanée, troublante et sensuelle comme une étreinte, de toutes les choses secrètes, honteuses et désirées de l'enlacement. On avait apporté le rôti, des perdreaux...

Je vous fais remarquer que ce rôti, les perdreaux, la terrine de volaille, et tout le reste, ils *avaient mangé de tout cela sans y goûter, sans s'en douter, uniquement préoccupés de ce qu'ils disaient, plongés dans un bain d'amour.*

Cet alibi perpétuel qui fait que vous ne savez pas si c'est de la chair de jeune fille ou la truite qui est sur la table, permet à la description réaliste, comme on dit, de se dispenser de toute référence abyssale à quelque sens ou trans-sens que ce soit, poétique ou moral ou autre. Voilà qui éclaire suffisamment, me semble-t-il, ce que j'indique quand je dis que c'est dans une perspective de perpétuel glissement du sens que tout discours qui vise à aborder la réalité, est forcé de se tenir. C'est ce qui fait son mérite, et ce qui fait aussi qu'il n'y a pas de réalisme littéraire. Dans l'effort de serrer de près la réalité en l'énonçant dans le discours, on ne réussit jamais à rien d'autre qu'à montrer ce que l'introduction du discours ajoute de désorganisant, voire de pervers, à cette réalité.

Si cela vous paraît rester encore dans un mode trop impressionniste, je voudrais essayer de faire auprès de vous l'expérience de quelque chose d'autre. Puisque nous essayons de nous tenir, non pas au niveau où le discours répond du réel, mais où il prétend simplement le connoter, le suivre, être annaliste - avec deux n -, voyons ce que cela donne. J'ai pris, d'un auteur sans doute méritoire, Félix Fénéon, dont je n'ai pas le temps de vous faire ici la présentation, la série des *Nouvelles en trois lignes* qu'il donnait au journal *Le Matin*. Sans aucun doute n'est-ce pas pour rien qu'elles ont été recueillies, car il s'y manifeste un talent particulier. Tâchons de voir lequel, en les prenant d'abord au hasard.

- Pour avoir un peu lapidé les gendarmes, trois dames pieuses d'Hérissart sont mises à l'amende par les juges de Douvens.

- Comme M. Poulbot, instituteur à l'Ile-Saint-Denis, sonnait

## LE VEAU D'OR

pour la rentrée des écoliers, la cloche chut, le scalpant presque. - A Clichy, un élégant jeune homme s'est jeté sous un fiacre caoutchouté, puis, indemne, sous un camion, qui le broya.

- Une jeune femme était assise par terre, à Choisy-le-Roi. Seul mot d'identité que son amnésie lui permît de dire: « Modèle. »

- Le cadavre du sexagénaire Dorlay se balançait à un arbre, à Arcueil, avec cette pancarte: « Trop vieux pour travailler. »

- Au sujet du mystère de Luzarches, le juge d'instruction Dupuy a interrogé la détenue Averlant ; mais elle est folle.

- Derrière un cercueil, Mangin, de Verdun, cheminait. Il n'atteignit pas, ce jour-là, le cimetière. La mort le surprit en route.

- Le valet Silot installa à Neuilly, chez son maître absent une femme amusante, puis disparut, emportant tout, sauf elle.

- Feignant de chercher dans son magot des pièces rares, deux escroqueuses en ont pris pour 1800 F de vulgaires à une dame de Malakoff.

- Plage Sainte-Anne (Finistère), deux baigneuses se noyaient. Un baigneur s'élança. De sorte que M. Étienne dut sauver trois personnes.

Qu'est-ce qui fait rire? Voilà des faits connotés avec une rigueur impersonnelle, et avec le moins de mots possible. Je dirais que tout l'art consiste simplement dans une extrême réduction. Ce qu'il y a de comique quand nous lisons *Derrière un cercueil, Mangin, de Verdun, cheminait. Il n'atteignit pas, ce jour-là, le cimetière. La mort le surprit en route*, ne touche absolument en rien à ce cheminement qui est le nôtre à tous vers le cimetière, quelles que soient les méthodes diverses employées pour effectuer ce cheminement. Cet effet n'apparaîtrait pas si les choses étaient dites plus longuement, je veux dire si tout cela était noyé dans un flot de paroles.

Ce que j'ai appelé ici le glissement du sens, est ce qui fait que nous ne savons littéralement pas où nous arrêter, à aucun moment de cette phrase telle que nous la recevons dans sa rigueur, pour lui donner son centre de gravité, son point d'équilibre. C'est précisément ce que j'appellerai leur décentrement. Il n'y a là aucune moralité. Tout ce qui pourrait avoir un caractère exemplaire, fait l'objet d'un soigneux effacement. C'est tout l'art de cette rédaction de ces *Nouvelles en trois lignes*, l'art de détachement de ce style. Néanmoins, ce qui est raconté est tout de même bien une suite d'événements, dont les coordonnées nous sont données de façon tout à fait rigoureuse. C'est l'autre mérite de ce style.

## LES STRUCTURES FREUDIENNES DE L'ESPRIT

Voilà ce que je vise quand j'essaie de vous montrer que le discours dans sa dimension horizontale de chaîne, est proprement le lieu-patinoire, tout aussi utile à étudier que les figures de patinage, sur lequel se déroule le glissement de sens -bande légère sans doute, infinie, qui peut-être, tant elle est réduite, nous paraîtra nulle, mais qui se présente dans l'ordre du trait d'esprit avec sa dimension dérisoire, dégradante, désorganisante.

C'est dans cette dimension que se place le style du trait d'esprit du vol *de l'Aigle*, soit à la rencontre du discours avec la chaîne signifiante. C'est aussi le cas du *famillionnaire*, sauf que celui-ci s'inscrit au rendez-vous en gamma tandis que l'autre se produit simplement un peu plus loin.

Frédéric Soulié apporte quelque chose qui va évidemment dans le sens de le situer du côté du je, tandis qu'il appelle Henri Heine en témoignage à titre d'Autre. Il y a toujours au début du trait d'esprit cet appel à l'Autre comme lieu de la vérification. *Aussi vrai*, commençait Hirsch Hyacinthe, *que Dieu me doit tous les bonheurs*. La référence à Dieu peut être ironique, elle est fondamentale. Ici Soulié invoque un Henri Heine dont je vous dirai qu'il est beaucoup plus prestigieux que lui - sans vous faire l'histoire de Frédéric Soulié, bien que l'article que lui consacre le *Larousse* soit bien joli. Soulié lui dit - *Ne voyez-vous pas, mon cher maître*, etc. L'appel, l'invocation, tire ici du côté du je de Henri Heine, qui est le point pivot présent de l'affaire.

Nous sommes donc passés par le je pour revenir avec *Veau d'or* en A, lieu des emplois et de la métonymie, car si ce Veau d'or est une métaphore, elle est usée, passée dans le langage, et nous en avons montré tout à l'heure, incidemment, les sources, les origines, le mode de production. C'est en fin de compte un lien commun, que Soulié envoie au lieu du message par le chemin alpha-gamma classique. Nous avons ici deux personnages, mais vous savez qu'ils pourraient aussi bien n'être qu'un seul, puisque l'Autre, du seul fait qu'il existe la dimension de la parole, est chez chacun. Aussi bien, si Soulié qualifie le financier de Veau d'or, c'est qu'il a présent à l'esprit un usage qui ne nous paraît plus admis, mais que j'ai trouvé dans Littré - on appelle un Veau d'or, un monsieur qui est cousu d'or, et qui est pour cette raison l'objet de l'admiration universelle. Il n'y a pas d'ambiguïté, et en allemand non plus.

A ce moment-là, c'est-à-dire ici entre gamma et alpha, il y a renvoi du message au code, c'est-à-dire que sur la ligne de la chaîne signifiante, et en quelque sorte métonymiquement, le terme est repris sur un plan qui n'est plus celui dans lequel il a été envoyé, ce qui laisse parfaitement apercevoir la chute, la réduction, la dévalorisation du sens, opérée dans la métonymie.

## LE VEAU D'OR

C'est ce qui m'amène, à la fin de la leçon d'aujourd'hui, à introduire ceci, qui paraîtra peut-être paradoxal, que la métonymie est à proprement parler le lieu où nous devons situer la dimension, primordiale et essentielle dans le langage humain, qui est à l'opposé de la dimension du sens - à savoir la dimension de la valeur.

La dimension de la valeur s'impose en contraste avec la dimension du sens. Elle est un autre versant, un autre registre. Elle se rapporte à la diversité des objets déjà constitués par le langage, où s'introduit le champ magnétique du besoin de chacun avec ses contradictions.

Certains d'entre vous sont assez familiers, je crois, avec *Das Kapital*. Je ne parle pas de l'ouvrage tout entier - qui a lu *Le Capital!* - mais du premier livre, que tout le monde en général a lu. Prodigeux premier livre, surabondant, qui montre, chose rare, quelqu'un qui tient un discours philosophique articulé. Je vous prie de vous reporter à la page où Marx, au niveau de la formulation de ladite *théorie de la forme particulière de la valeur de la marchandise*, se révèle dans une note être un précurseur du stade du miroir.

Dans cette page, Marx fait cette proposition, que rien ne peut s'instaurer des rapports quantitatifs de la valeur sans l'institution préalable d'une équivalence générale. Il ne s'agit pas simplement d'une égalité entre tant d'aunes de toiles, c'est l'équivalence toile-vêtement qui doit se structurer, à savoir que des vêtements peuvent représenter la valeur de la toile. Il ne s'agit donc plus du vêtement que vous pouvez porter, mais du fait que le vêtement peut devenir le signifiant de la valeur de la toile. En d'autres termes, l'équivalence nécessaire au départ même de l'analyse, et sur quoi repose ce qui s'appelle la valeur, suppose de la part des deux termes enjeu, l'abandon d'une partie très importante de leur sens.

C'est dans cette dimension que se situe l'effet de sens de la ligne métonymique.

Nous verrons dans la suite à quoi sert la mise enjeu de l'effet de sens dans les deux registres de la métaphore et de la métonymie. Tous deux se rapportent à une dimension essentielle qui nous permet de rejoindre le plan de l'inconscient - la dimension de l'Autre, à quoi il est nécessaire que nous fassions appel en tant que l'Autre est le lieu, le récepteur, le point-pivot du trait d'esprit.

C'est ce que nous ferons la prochaine fois.

27 NOVEMBRE 1957





## V LE PEU-DE-SENS ET LE PAS-DE-SENS

*Les nœuds de la signification et du plaisir*

*Besoin, demande, désir*

*Des bienfaits de l'ingratitude*

*Maldonne et méconnaissance*

*La subjectivité*

Arrivé à la partie pathétique de son ouvrage sur le trait d'esprit, la seconde, Freud se pose la question de l'origine du plaisir qu'il procure.

Il est de plus en plus nécessaire que vous ayez fait au moins une lecture de ce texte. Je le rappelle à ceux d'entre vous qui s'en croiraient dispensés. C'est la seule façon pour vous de connaître cet ouvrage, sauf à ce que je vous le lise moi-même ici, ce qui ne serait pas, je le crois, de votre gré. Bien que cela fasse sensiblement baisser le niveau de l'attention, je vous en extrairai des morceaux, car c'est le seul moyen que vous vous rendiez compte que les formules que je vous apporte, ou essaye de vous apporter, suivent fréquemment au plus près les questions que se pose Freud.

Prenez néanmoins garde à ceci, que la démarche de Freud est souvent sinueuse. S'il se réfère à des thèmes reçus à des titres divers, psychologiques et autres, la façon dont il s'en sert introduit à une thématique implicite qui est aussi importante, et même plus encore, que les thèmes qui lui servent de référence explicite et qu'il a en commun avec ses lecteurs. La façon dont il s'en sert fait apparaître en effet - et il faut vraiment n'avoir pas ouvert le texte pour ne pas s'en rendre compte - une dimension qui n'avait jamais été suggérée avant lui. Cette dimension est précisément celle du signifiant. Nous en dégagerons le rôle.

1

J'irai droit au sujet de ce qui nous occupe aujourd'hui - quelle est, se demande Freud, la source du plaisir du mot d'esprit?

Dans un langage trop répandu de nos jours et dont se serviraient

## LES STRUCTURES FREUDIENNES DE L'ESPRIT

certains, on dirait que la source du plaisir du mot d'esprit est à chercher dans son côté formel. Ce n'est heureusement pas dans ces termes que Freud s'exprime. Il va jusqu'à dire, au contraire, d'une façon beaucoup plus précise, que la source véritable du plaisir que donne le mot d'esprit réside simplement dans la plaisanterie.

Il demeure néanmoins que le plaisir que nous prenons au cours de l'exercice du mot d'esprit, est centré ailleurs. Ne nous apercevons-nous pas de la direction dans laquelle Freud cherche cette source, et tout au long de son analyse? C'est l'ambiguïté inhérente à l'exercice même du mot d'esprit qui fait que nous ne nous apercevons pas d'où nous vient ce plaisir, et il faut tout l'effort de son analyse pour nous le montrer.

Il est ici absolument essentiel de suivre le mouvement de la démarche. Conformément à un système de référence explicite qui apparaîtra de plus en plus marqué jusqu'à la fin de l'ouvrage, la source primitive de plaisir est rapportée à une période ludique de l'activité infantile, à ce premier jeu avec les mots qui nous reporte directement à l'acquisition du langage en tant que pur signifiant, au jeu verbal, à l'exercice que nous dirions presque purement émetteur de la forme verbale. S'agit-il purement et simplement d'un retour à un exercice du signifiant comme tel à une période d'avant le contrôle? - tandis que la raison oblige progressivement le sujet, par le fait de l'éducation et de tous les apprentissages de la réalité, à apporter contrôle et critique à l'usage du signifiant. Est-ce donc dans cette différence que réside le principal ressort du plaisir dans le mot d'esprit? Si c'était à cela que se résumait ce que nous apporte Freud, la chose paraîtrait assurément très simple, mais c'est loin d'être le cas.

Si Freud nous dit que c'est là la source du plaisir, il nous montre aussi les voies par lesquelles passe ce plaisir - ce sont des voies anciennes, en tant qu'elles sont encore là, en puissance, virtuelles, existantes, soutenant encore quelque chose. Ce sont elles qui se trouvent libérées par l'opération du trait d'esprit, c'est leur privilège par rapport aux voies qui ont été amenées au premier plan du contrôle de la pensée du sujet par le progrès de celui-ci vers l'état adulte. Passer par ces voies fait entrer d'emblée le mot d'esprit - et c'est en ceci qu'intervient toute l'analyse antérieure que Freud a faite de son ressort et de ses mécanismes - dans les voies structurantes qui sont celles mêmes de l'inconscient. Eu d'autres termes, et c'est Freud lui-même qui s'exprime ainsi, le mot d'esprit a deux faces.

Il y a d'une part l'exercice du signifiant, avec cette liberté qui porte au maximum sa possibilité d'ambiguïté fondamentale. Pour tout dire, on trouve là le caractère primitif du signifiant par rapport au sens, l'essentielle

## LE PEU-DE-SENS ET LE PAS-DE-SENS

polyvalence et la fonction créatrice qu'il a par rapport à celui-ci, l'accent d'arbitraire qu'il apporte dans le sens.

L'autre face, c'est la face d'inconscient. Que l'exercice du signifiant évoque par lui-même tout ce qui est de l'ordre de l'inconscient est suffisamment indiqué au regard de Freud par le fait que les structures que révèle le mot d'esprit, sa constitution, sa cristallisation, son fonctionnement ne sont autres que celles-là mêmes qu'il a découvertes dans ses premières appréhensions de l'inconscient, au niveau des rêves, des actes manqués - ou réussis, comme vous voudrez l'entendre -, au niveau des symptômes, même, et à quoi nous avons essayé de donner une formule plus serrée sous les rubriques de la métaphore et de la métonymie. Ces formes sont équivalentes pour tout exercice du langage, et aussi pour ce que nous en retrouverons de structurant dans l'inconscient. Ce sont les formes les plus générales dont la condensation, le déplacement, et les autres mécanismes que Freud met en valeur dans les structures de l'inconscient, ne sont en quelque sorte que des applications. Conférer ainsi à l'inconscient la structure de la parole n'est peut-être pas dans nos habitudes mentales, mais répond à ce qu'il y a effectivement de dynamique dans son rapport avec le désir.

Cette commune mesure de l'inconscient et de la structure de la parole en tant qu'elle est commandée par les lois du signifiant, c'est précisément ce que nous essayons d'approcher de plus en plus près et de rendre exemplaire par notre recours à l'ouvrage de Freud sur le trait d'esprit. C'est ce que nous allons essayer aujourd'hui de regarder de plus près.

Mettre l'accent sur ce que l'on pourrait appeler l'autonomie des lois du signifiant, dire qu'elles sont premières par rapport au mécanisme de la création du sens, ne nous dispense pas, bien entendu, de nous poser la question de comment concevoir, non seulement l'apparition du sens, mais aussi, pour parodier une formule qui a été assez maladroitement produite dans l'école logico-positiviste, le *sens du sens* - non pas que cette dernière expression ait un sens. Que voulons-nous dire quand il s'agit de sens ?

Aussi bien Freud, dans ce chapitre sur le mécanisme du plaisir, n'est-il pas sans se référer sans cesse à cette formule si souvent répandue à propos du mot d'esprit, *le sens dans le non-sens*. Cette formule, depuis longtemps avancée par les auteurs, fait état des deux faces apparentes du plaisir - le mot d'esprit frappe d'abord par le non-sens, il nous attache puis nous récompense par l'apparition dans ce non-sens même de je ne sais quel sens secret, d'ailleurs toujours si difficile à définir.

Selon une autre perspective, on dira que le passage du sens est frayé par

## LES STRUCTURES FREUDIENNES DE L'ESPRIT

le non-sens qui à cet instant nous étourdit et nous sidère. Cela est peut-être plus près du mécanisme, et Freud est assurément enclin à lui concéder plus de propriétés. C'est à savoir que le non-sens a le rôle de nous leurrer un instant, assez longtemps pour qu'un sens inaperçu jusque-là nous frappe à travers la saisie du mot d'esprit. Ce sens est d'ailleurs très vite passé, il est fugitif, c'est un sens en éclair, de la même nature que la sidération qui nous a un instant retenu sur le non-sens.

En fait, si l'on regarde les choses de plus près, on s'aperçoit que Freud va jusqu'à répudier le terme de non-sens. C'est là où je voudrais que nous nous arrêtions aujourd'hui, car c'est bien le propre de ces approximations que d'éviter précisément le dernier terme, le ressort dernier du mécanisme en jeu. De telles formules ont sans aucun doute pour elles leur apparence, leur séduction psychologique, mais ce ne sont pas à proprement parler celles qui conviennent.

Je vais vous proposer de ne pas prendre notre départ d'un recours à l'enfant. Nous savons que l'enfant peut prendre quelque plaisir à ses jeux verbaux, que l'on peut donc se référer en effet à quelque chose de cet ordre pour donner sens et poids à une psychogenèse du mécanisme de l'esprit, accorder toutes les grâces à cette activité ludique primitive et lointaine, et s'en satisfaire. Mais à y penser autrement qu'en obéissant à la routine établie, ce n'est peut-être pas une référence qui doive tellement nous satisfaire, puisque aussi bien il n'est pas sûr que le plaisir de l'esprit, auquel l'enfant ne participe que de très loin, doive être exhaustivement expliqué par un recours à la fantaisie.

Pour arriver à faire le nœud entre l'usage du signifiant et ce que nous pouvons appeler une satisfaction ou un plaisir, j'en reviendrai ici à une référence qui semble élémentaire. Si nous recourons à l'enfant, il faut tout de même ne pas oublier qu'au début le signifiant est fait pour servir à quelque chose - il est fait pour exprimer une demande. Eh bien, arrêtons-nous donc un instant au ressort de la demande.

### 2

Qu'est-ce que la demande? C'est ce qui, d'un besoin, passe au moyen du signifiant adressé à l'Autre. Je vous ai déjà fait remarquer la dernière fois que cette référence méritait que nous essayions d'en sonder les temps.

Les temps en sont si peu sondés qu'un personnage éminemment représentatif de la hiérarchie psychanalytique a fait tout un article, d'une douzaine de pages environ - j'y ai fait allusion quelque part dans l'un de

## LE PEU-DE-SENS ET LE PAS-DE-SENS

mes articles -, pour s'émerveiller des vertus de ce qu'il appelle le *Wording*, mot anglais qui correspond à ce que, plus maladroitement, nous appelons en français le passage au verbal ou la verbalisation. C'est évidemment plus élégant en anglais. Une patiente ayant été singulièrement braquée par une intervention qu'il avait faite, il avait émis quelque chose qui voulait dire à peu près qu'elle avait de singulières, ou même de fortes *demandes*, ce qui en anglais a un accent plus insistant encore qu'en français. Elle en avait été littéralement bouleversée comme d'une accusation, une dénonciation. Mais quand il avait refait la même interprétation quelques moments plus tard en se servant du mot *needs*, c'est-à-dire *besoins*, il avait trouvé quelqu'un de tout docile à accepter son interprétation. Et l'auteur de s'en émerveiller.

Le caractère de montagne donné par l'auteur en question à cette découverte, nous montre bien à quel point l'art du *Wording* est encore, à l'intérieur de l'analyse, ou du moins d'un certain cercle de l'analyse, à l'état primitif. Car à la vérité, tout est là - la demande est par soi-même si relative à l'Autre, que l'Autre se trouve tout de suite en posture d'accuser le sujet, de le repousser, alors qu'en évoquant le besoin, il authentifie celui-ci, il l'assume, il l'homologue, il l'amène à lui, il commence déjà à le reconnaître, ce qui est une satisfaction essentielle. Le mécanisme de la demande fait que l'Autre par nature, s'y oppose, on pourrait dire encore que la demande exige par nature, pour être soutenue comme demande, que l'on s'y oppose. L'introduction du langage dans la communication est illustrée à chaque instant par le mode sous lequel l'Autre accède à la demande.

Réfléchissons bien. Le système des besoins vient dans la dimension du langage pour y être remodelé, mais aussi pour verser dans le complexe signifiant à l'infini, et c'est ce qui fait que la demande est essentiellement quelque chose qui de sa nature se pose comme pouvant être exorbitante. Ce n'est pas pour rien que les enfants demandent la lune. Ils demandent la lune parce qu'il est de la nature d'un besoin qui s'exprime par l'intermédiaire du système signifiant, de demander la lune. Aussi bien d'ailleurs n'hésitons-nous pas à la leur promettre. Aussi bien d'ailleurs sommes-nous tout près de l'avoir. Mais en fin de compte, nous ne l'avons pas encore, la lune.

L'essentiel est de mettre ceci en relief - qu'est-ce qui se passe dans la demande de satisfaction d'un besoin? Nous répondons à la demande, nous donnons à notre prochain ce qu'il nous demande, mais par quel trou de souris faut-il qu'il passe? A quelle réduction de ses prétentions faut-il qu'il se réduise lui-même pour que la demande soit entérinée?

## LES STRUCTURES FREUDIENNES DE L'ESPRIT

C'est ce que met suffisamment en valeur le phénomène du besoin quand il paraît nu. Je dirai même que pour accéder au besoin en tant que besoin, il faut que nous nous référions, au-delà du sujet, à je ne sais quel Autre qui s'appelle le Christ, et qui s'identifie au pauvre. Cela vaut pour ceux qui pratiquent la charité chrétienne, mais même pour les autres. L'homme du désir, le Dom juan de Molière, donne bien entendu au mendiant ce qu'il lui demande, et ce n'est pas pour rien qu'il ajoute *pour l'amour de l'humanité*. C'est à un Autre au-delà de celui qui est en face de vous que la réponse à la demande, l'accord de la demande, est en fin de compte déferé. Une des histoires sur lesquelles Freud fait pivoter son analyse du mot d'esprit, celle du saumon mayonnaise, est la plus belle à en donner l'illustration.

Il s'agit d'un personnage qui, après avoir donné à un quémendeur quelque argent dont celui-ci a besoin pour faire face à je ne sais quelles dettes, à ses échéances, s'indigne de le voir donner à l'objet de sa générosité un autre emploi. C'est une véritable histoire drôle. Après le bienfait, il le retrouve donc dans un restaurant en train de s'offrir, ce qui est considéré comme le signe de la dépense somptuaire, du saumon à la mayonnaise. Il faut y mettre un petit accent viennois qu'appelle le ton de l'histoire. Il lui dit - *Comment, est-ce pour cela que je t'ai donné de l'argent ? Pour t'offrir du saumon mayonnaise ?* L'autre entre alors dans le mot d'esprit en répondant - *Mais alors, je ne comprends pas. Quand je n'ai pas d'argent, je ne peux pas avoir de saumon mayonnaise, quand j'en ai, je ne peux pas non plus en prendre. Quand donc mangerai-je du saumon mayonnaise ?*

Tout exemple de mot d'esprit est rendu encore plus significatif par sa particularité, par ce qu'il y a de spécial dans l'histoire, et qui ne peut être généralisé. C'est par cette particularité que nous arrivons au plus vif ressort du domaine que nous examinons.

La pertinence de cette histoire n'est pas moindre que celle de n'importe quelle autre histoire, car toutes nous mettent toujours au cœur même du problème, à savoir le rapport entre le signifiant et le désir. Le désir est profondément changé d'accent, subverti, rendu ambigu lui-même, par son passage par les voies de signifiant. Entendons bien ce que cela veut dire. Toute satisfaction est accordée au nom d'un certain registre qui fait intervenir l'Autre au-delà de celui qui demande, et c'est cela précisément qui pervertit profondément le système de la demande et de la réponse à la demande.

Vêtir ceux qui sont nus, nourrir ceux qui ont faim, visiter les malades - je n'ai pas besoin de vous rappeler les sept, huit ou neuf oeuvres de miséricorde. Les termes mêmes sont ici assez frappants. Vêtir ceux qui

## LE PEU-DE-SENS ET LE PAS-DE-SENS

sont nus - si la demande était quelque chose qui devait être soutenu dans sa pointe directe, pourquoi ne pas dire habiller ceux ou celles qui sont nus chez Christian Dior? Cela arrive de temps en temps, mais en général, c'est qu'on a commencé par les déshabiller soi-même. De même, nourrir ceux qui ont faim - pourquoi pas leur saouler la gueule? Ça ne se fait pas, ça leur ferait mal, ils ont l'habitude de la sobriété, il ne faut pas les déranger. Quant à visiter les malades, je rappellerai le mot de Sacha Guitry - *Faire une visite fait toujours plaisir, si ce n'est pas quand on arrive, c'est au moins quand on s'en va.*

La thématique de la demande est ainsi au cœur de ce qui fait aujourd'hui notre propos.

Essayons donc de schématiser ce qui se passe dans ce temps d'arrêt qui, en quelque sorte, par une voie singulière, en baïonnette si l'on peut s'exprimer ainsi, décale la communication de la demande par rapport à son accès à la satisfaction.

Pour faire usage de ce petit schéma, je vous prie de vous reporter à quelque chose qui, pour n'être pas autre que mythique, n'en est pas moins profondément vrai.

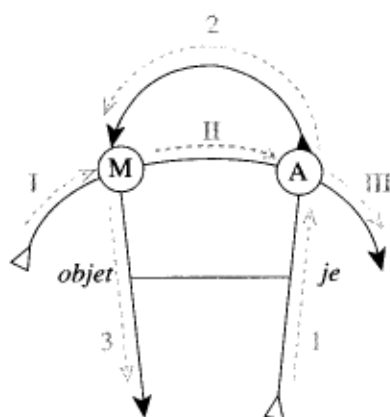
Supposons ce qui doit tout de même bien exister quelque part, ne serait-ce que dans notre schéma, à savoir une demande qui passe. En fin de compte, tout est là - si Freud a introduit une nouvelle dimension dans notre considération de l'homme, c'est, je ne dirais pas que quelque chose passe quand même, mais que quelque chose qui est destiné à passer, le désir qui devrait passer, laisse quelque part, non seulement des traces, mais un circuit insistant.

Partons donc de quelque chose qui représenterait la demande qui passe. Puisque enfance il y a, nous pouvons très bien y faire se réfugier la demande qui passe. L'enfant articule ce qui n'est encore chez lui qu'une articulation incertaine, mais à laquelle il prend plaisir - c'est d'ailleurs ce à quoi Freud se réfère. Le jeune sujet dirige sa demande. D'où part-elle, alors qu'elle n'est pas encore entrée enjeu ? Disons que quelque chose se dessine qui part de ce point que nous appellerons *delta* ou grand D, pour *Demande*.

Qu'est-ce que cela nous décrit? Cela nous décrit la fonction du besoin. Quelque chose s'exprime, qui part du sujet, et dont nous faisons la ligne de son besoin. Elle se termine ici, en A, là où elle croise aussi la courbe de ce que nous avons isolé comme le discours, qui est fait de la mobilisation d'un matériel préexistant. Je n'ai pas inventé la ligne du discours, où le stock, très réduit à ce moment, du signifiant est mis enjeu pour autant que le sujet articule corrélativement quelque chose

Voyez les choses. Elles se déroulent sur deux plans, celui de l'intention,





si confuse que vous la supposiez, du jeune sujet en tant qu'il dirige l'appel, et celui du signifiant, si désordonné aussi que vous puissiez en supposer l'usage, pour autant qu'il est mobilisé dans cet effort, dans cet appel. Le signifiant progresse en même temps que l'intention jusqu'à ce que les deux atteignent ces croisements, A et M, dont je vous ai déjà marqué l'utilité pour comprendre l'effet rétroactif de la phrase qui se boucle. Avant la fin du deuxième temps, remarquez que ces deux lignes ne se sont pas encore entrecroisées. En d'autres termes, celui qui dit quelque chose, dit à la fois plus et moins que ce qu'il doit dire. La référence au caractère tâtonnant du premier usage de la langue de l'enfant trouve ici son plein emploi.

Il y a progression simultanée sur les deux lignes, et double achèvement à la fin du second temps. Ce qui a commencé comme besoin s'appellera la demande, tandis que le signifiant se bouclera sur ce qui achève, d'une façon aussi approximative que vous le voudrez, le sens de la demande, et qui constitue le message qu'évoque l'Autre - disons la mère, pour de temps en temps admettre l'existence de bonnes mères. L'institution de l'Autre coexiste ainsi avec l'achèvement du message. L'un et l'autre se déterminent en même temps, l'un comme message, l'autre comme Autre.

Dans un troisième temps, nous verrons la double courbe s'achever au-delà de A comme au-delà de M. Nous indiquerons, au moins à titre hypothétique, comment nous pouvons nommer ces points terminaux et les situer dans cette structuration de la demande que nous essayons de mettre au fondement de l'exercice premier du signifiant dans l'expression du désir.

## LE PEU-DE-SENS ET LE PAS-DE-SENS

Je vous demanderais d'admettre, au moins provisoirement, comme la référence la plus utile pour ce que nous essayerons de développer ultérieurement, le cas idéal où la demande rencontre exactement au troisième temps ce qui la prolonge, à savoir l'Autre qui la reprend à propos de son message.

Or ce que nous devons ici considérer, du côté de la demande, ne peut pas exactement se confondre avec la satisfaction du besoin, car l'exercice même de tout signifiant transforme la manifestation de ce besoin. De par l'appoint du signifiant, un minimum de transformation - de métaphore, pour tout dire - lui est apporté, qui fait que ce qui est signifié est quelque chose d'au-delà du besoin brut, est remodelé par l'usage du signifiant. Dès lors, dès ce commencement, ce qui entre dans la création du signifié n'est pas pure et simple traduction du besoin, mais reprise, réassomption, remodelage du besoin, création d'un désir autre que le besoin. C'est le besoin plus le signifiant. De même que le socialisme, comme disait Lénine, est probablement quelque chose de très sympathique, mais la communauté parfaite a en plus l'électrification, de même, ici, dans l'expression du besoin, il y a en plus le signifiant.

De l'autre côté, du côté du signifiant, il y a assurément au troisième temps quelque chose qui correspond à l'apparition miraculeuse - nous l'avons en effet supposée miraculeuse, pleinement satisfaisante - de la satisfaction chez l'Autre de ce message nouveau qui a été créé. C'est ce qui aboutit normalement à ce que Freud nous présente comme le plaisir de l'exercice du signifiant comme tel. Dans ce cas idéal de réussite, l'Autre vient dans le prolongement même de l'exercice du signifiant. Ce qui prolonge l'effet du signifiant comme tel, c'est sa résolution en un plaisir propre, authentique, le plaisir de l'usage du signifiant. Vous pouvez l'inscrire sur quelque ligne limite.

Je vous prie de l'admettre un instant à titre d'hypothèse - l'usage commun de la demande est comme tel sous-tendu par une référence primitive à ce que nous pourrions appeler le plein succès, ou le premier succès, ou le succès mythique, ou la forme archaïque primordiale de l'exercice du signifiant. Cette hypothèse restera sous-jacente à tout ce que nous essayerons de concevoir de ce qui se produit dans les cas réels de l'exercice du signifiant.

Pour autant qu'il crée en même temps le message et l'Autre, le passage avec plein succès de la demande dans le réel aboutit, d'une part, à un remaniement du signifié, qui est introduit par l'usage du signifiant comme tel, et, d'autre part, prolonge directement l'exercice du signifiant dans un plaisir authentique. L'un et l'autre se balancent. Il y a, d'une part,

## LES STRUCTURES FREUDIENNES DE L'ESPRIT

cet exercice du signifiant, que nous retrouvons en effet avec Freud tout à fait à l'origine du jeu verbal, et qui constitue un plaisir original toujours prêt à surgir. Il y a d'autre part ce qui se passe pour s'y opposer. Nous allons voir maintenant de quoi il s'agit. Combien masquée est cette nouveauté, qui apparaît non pas simplement dans la réponse à la demande, mais dans la demande verbale elle-même, ce quelque chose d'original qui complexifie et transforme le besoin, qui le met sur le plan de ce que nous appellerons à partir de là le désir.

Qu'est-ce que le désir? Le désir est défini par un décalage essentiel par rapport à tout ce qui est purement et simplement de l'ordre de la direction imaginaire du besoin - besoin que la demande introduit dans un ordre autre, l'ordre symbolique, avec tout ce qu'il peut ici apporter de perturbations.

Si je vous prie de vous référer à ce mythe premier, c'est parce qu'il faudra que nous nous y appuyions dans la suite, sauf à rendre incompréhensible tout ce qui nous sera par Freud articulé à propos du mécanisme propre du plaisir du mot d'esprit. Cette nouveauté qui apparaît dans le signifié par l'introduction du signifiant, nous la retrouvons partout, comme une dimension essentielle accentuée par Freud à tous les détours dans ce qui est manifestation de l'inconscient.

Freud nous dit parfois que quelque chose apparaît au niveau des formations de l'inconscient qui s'appelle la surprise. Il convient de la prendre, non pas comme un accident de cette découverte, mais comme une dimension fondamentale de son essence. Le phénomène de la surprise a quelque chose d'originale - qu'il se produise à l'intérieur d'une formation de l'inconscient pour autant qu'en elle-même elle choque le sujet par son caractère surprenant, mais aussi bien si, au moment où pour le sujet vous en faites le dévoilement, vous provoquez chez lui le sentiment de la surprise. Freud l'indique à toutes sortes d'occasions, soit dans *La Science des rêves*, soit dans la *Psychopathologie de la vie quotidienne*, soit encore, et à tout instant, dans le texte du *Trait d'esprit dans ses rapports avec l'inconscient*. La dimension de la surprise est consubstantielle à ce qu'il en est du désir, pour autant qu'il est passé au niveau de l'inconscient.

Cette dimension est ce que le désir emporte avec lui d'une condition d'émergence qui lui est propre en tant que désir. C'est proprement celle même par laquelle il est susceptible d'entrer dans l'inconscient. En effet, tout désir n'est pas susceptible d'entrer dans l'inconscient. Seuls entrent dans l'inconscient ces désirs qui, pour avoir été symbolisés, peuvent, en entrant dans l'inconscient, se conserver sous leur forme symbolique,

## LE PEU-DE-SENS ET LE PAS-DE-SENS

c'est-à-dire sous la forme de cette trace indestructible dont Freud reprend encore l'exemple dans le *Witz*. Ce sont des désirs qui ne s'usent pas, qui n'ont pas le caractère d'impermanence propre à toute insatisfaction, mais qui sont au contraire supportés par la structure symbolique, laquelle les maintient à un certain niveau de circulation du signifiant, celui que je vous ai désigné comme devant être situé sur ce schéma dans le circuit entre le message et l'Autre, où il occupe une fonction variable selon les incidences où il se produit. C'est par ces mêmes voies que nous devons concevoir le circuit tournant de l'inconscient en tant qu'il est là toujours prêt à reparaître.

C'est par l'action de la métaphore que se produit le surgissement du sens nouveau, pour autant qu'empruntant certains circuits originaux elle vient frapper dans le circuit courant, banal, reçu, de la métonymie. Dans le trait d'esprit, c'est à ciel ouvert que la balle est renvoyée entre message et Autre, et qu'elle produit l'effet original qui est le propre de celui-ci.

Entrons maintenant dans plus de détails pour essayer de le saisir et de le concevoir.

### 3

Si nous quittons le niveau primordial, mythique, de la première instauration de la demande dans sa forme propre, comment les choses se font-elles ?

Reportons-nous à un thème absolument fondamental tout au long des histoires de traits d'esprit. On n'y voit que cela, des quémandeurs, à qui l'on accorde des choses. Soit on leur accorde ce qu'ils ne demandent pas, soit, ayant obtenu ce qu'ils demandent, ils en font un autre usage, soit ils se comportent vis-à-vis de celui qui le leur a accordé avec une toute spéciale insolence, reproduisant dans le rapport du demandeur au sollicité, cette dimension bénie de l'ingratitude, sans laquelle il serait vraiment insupportable d'accéder à aucune demande. Observez en effet, comme nous l'a fait remarquer avec beaucoup de pertinence notre ami Mannoni dans un excellent ouvrage, que le mécanisme normal de la demande à laquelle on accède est de provoquer des demandes toujours renouvelées. Qu'est-ce que, en fin de compte, cette demande, pour autant qu'elle rencontre son auditeur, l'oreille à laquelle elle est destinée ? Faisons ici un petit peu d'étymologie. Quoique ce ne soit pas dans l'usage du signifiant que réside forcément la dimension essentielle à laquelle on doit se référer, un peu d'étymologie est pourtant bien là pour nous éclairer.

## LES STRUCTURES FREUDIENNES DE L'ESPRIT

La demande, si marquée des thèmes de l'exigence dans l'emploi concret du terme, plus encore en anglais qu'en d'autres langues, mais aussi bien dans d'autres langues, c'est originellement *demandare*, se confier.

La demande se place ainsi sur le plan d'une communauté de registre et de langage, et accomplit une remise de tout soi, de tous ses besoins, à un Autre auquel le matériel signifiant de la demande est lui-même emprunté, pour prendre un autre accent. Ce déplacement est tout spécialement imposé à la demande de par son fonctionnement effectif. Nous trouvons là l'origine des matériaux employés métaphoriquement, comme vous le voyez par le progrès de la langue.

Ce fait est bien pour nous instruire de ce dont il s'agit dans le fameux complexe de dépendance que j'évoquais tout à l'heure. En effet, selon les termes de Mannoni, quand celui qui demande peut penser qu'effectivement l'Autre a vraiment accédé à une de ses demandes, il n'y a en effet plus de limite - il est normal qu'il lui confie tous ses besoins. D'où les bienfaits de l'ingratitude, que j'évoquais à l'instant, qui met un terme à ce qui ne saurait s'arrêter.

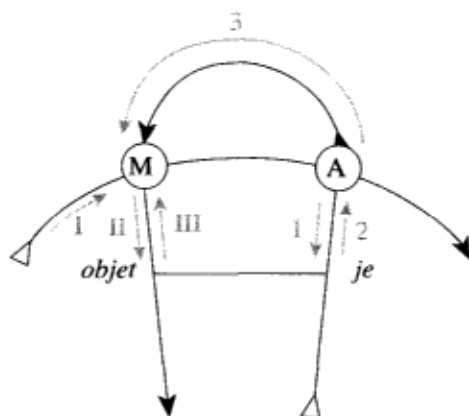
Mais aussi bien, de par l'expérience, le quémendeur n'a pas l'habitude de présenter ainsi sa demande toute nue. La demande n'a rien de confiant. Le sujet sait trop bien à quoi il a affaire dans l'esprit de l'Autre, et c'est pourquoi il déguise sa demande. Il demande quelque chose dont il a besoin au nom d'autre chose dont il a quelquefois besoin aussi, mais qui sera plus facilement admis comme prétexte à la demande. Au besoin, cette autre chose, s'il ne l'a pas, il l'inventera purement et simplement, et surtout il tiendra compte, dans la formulation de sa demande, de ce qui est le système de l'Autre. Il s'adressera d'une certaine façon à la dame d'œuvre, d'une autre façon au banquier, d'une autre façon au marieur, d'une autre façon à tel ou tel de ces personnages qui se profilent de façon si amusante dans ce livre du *Witz*. C'est-à-dire que son désir sera pris et remanié non seulement dans le système du signifiant, mais dans le système du signifiant tel qu'il est instauré, ou institué dans l'Autre.

Sa demande commencera ainsi à se formuler à partir de l'Autre. Elle se réfléchit d'abord sur ceci, qui depuis longtemps est passé à l'état actif dans son discours, à savoir le je. Celui-ci profère la demande pour la réfléchir sur l'Autre, et elle va par le circuit A-M s'achever en message. Ceci est l'appel, l'intention, ceci est le circuit secondaire du besoin. Il n'est pas indispensable de lui donner trop l'accent de la raison, sinon celui du contrôle - contrôle par le système de l'Autre. Bien entendu, il implique déjà toutes sortes de facteurs que nous sommes, uniquement pour l'occasion, fondés à qualifier de rationnels. Disons que s'il est rationnel d'en

## LE PEU-DE-SENS ET LE PAS-DE-SENS

tenir compte, il n'est pas pour autant impliqué dans leur structure qu'ils soient effectivement rationnels.

Que se passe-t-il sur la chaîne du signifiant selon ces trois temps que nous voyons ici se décrire? Quelque chose mobilise de nouveau tout l'appareil et tout le matériel, et arrive d'abord ici, en M. Puis, cela ne passe pas d'emblée vers l'Autre, mais vient ici se réfléchir sur ce quelque chose qui, au deuxième temps, a correspondu à l'appel à l'Autre, à savoir l'objet. Il s'agit de l'objet admissible par l'Autre, l'objet de ce que veut bien désirer l'Autre, bref l'objet métonymique. A se réfléchir sur cet objet, cela vient au troisième temps converger sur le message.



Nous ne nous trouvons donc pas ici dans cet heureux état de satisfaction que nous avons obtenu au bout des trois temps de la première représentation mythique de la demande, et de son succès, avec sa nouveauté surprenante et son plaisir, par lui-même satisfaisant. Nous nous trouvons au contraire arrêtés sur un message qui porte en lui-même un caractère d'ambiguïté. Ce message est en effet une formulation qui est aliénée dès son départ, en tant qu'elle part de l'Autre, et qui aboutit de ce côté à ce qui est en quelque sorte désir de l'Autre. Le message est la rencontre des deux. D'une part, c'est de l'Autre lui-même qu'a été évoqué l'appel. D'autre part, dans son appareil signifiant même sont introduits toutes sortes d'éléments conventionnels, qui font ce que nous appellerons le caractère de communauté ou de déplacement des objets, pour autant que ceux-ci sont profondément remaniés par le monde de l'Autre. Et il est frappant qu'au troisième temps, comme nous l'avons vu, le discours circule entre les deux points d'aboutissement de la flèche. C'est cela même qui peut aboutir à ce que nous appelons lapsus, trébuchement de parole.

## LES STRUCTURES FREUDIENNES DE L'ESPRIT

Il n'est pas certain que la signification ainsi formée soit univoque. Elle l'est même si peu que maldonne et méconnaissance sont un caractère fondamental du langage, en constituent une dimension essentielle. C'est sur l'ambiguïté de cette formation du message que va travailler le mot d'esprit. C'est à partir de ce point qu'à des titres divers, sera formé le mot d'esprit.

Je ne tracerai pas aujourd'hui encore la diversité des formes sous lesquelles ce message, tel qu'il est constitué dans sa forme essentiellement ambiguë quant à la structure, peut être repris pour suivre un traitement qui a, selon ce que nous dit Freud, le but de restaurer finalement le cheminement idéal devant aboutir à la surprise d'une nouveauté d'une part, et d'autre part au plaisir du jeu du signifiant. C'est l'objet du mot d'esprit. L'objet du mot d'esprit est en effet de nous réévoquer la dimension par laquelle le désir, sinon rattrape, du moins indique tout ce qu'il a perdu en cours de route dans ce chemin, à savoir, d'une part ce qu'il a laissé de déchets au niveau de la chaîne métonymique, et, d'autre part, ce qu'il ne réalise pas pleinement au niveau de la métaphore.

Si nous appelons *métaphore naturelle* ce qui s'est passé tout à l'heure dans la transition idéale du désir accédant à l'Autre, en tant qu'il se forme dans le sujet et se dirige vers l'Autre qui le reprend, nous nous trouvons ici à un stade plus évolué. En effet, sont déjà intervenues dans la psychologie du sujet ces deux choses qui s'appellent le je d'une part, et, d'autre part, cet objet profondément transformé qu'est l'objet métonymique. Dès lors, nous ne nous trouvons pas devant la métaphore naturelle, mais devant son exercice courant, qu'elle réussisse ou qu'elle échoue dans l'ambiguïté du message, à quoi il s'agit maintenant de faire un sort dans les conditions restant à l'état naturel.

Toute une partie du désir continue de circuler sous la forme de déchets du signifiant dans l'inconscient. Dans le cas du trait d'esprit, par une sorte de forçage, il passe l'ombre heureuse, le reflet de la satisfaction ancienne. Succès étonnant, et purement véhiculé par le signifiant. Disons que quelque chose se passe qui a pour effet, très exactement, de reproduire le plaisir premier de la demande satisfaite, en même temps qu'elle accède à une nouveauté originale. Voilà ce que le trait d'esprit, de par son essence, réalise. Il le réalise comment?

Ce schéma peut nous servir à apercevoir que l'achèvement de la courbe première de la chaîne signifiante prolonge aussi ce qui passe du besoin intentionnel dans le discours. Comment cela? Par le trait d'esprit. Mais comment le trait d'esprit va-t-il venir au jour? Nous retrouvons ici les dimensions du sens et du non-sens, mais nous devons les serrer de plus près.

## LE PEU-DE-SENS ET LE PAS-DE-SENS

Si les indications que je vous ai données la dernière fois sur la fonction métonymique visaient quelque chose, c'est bien ce qui, dans le déroulement simple de la chaîne signifiante, se produit d'égalisation, de nivellement, d'équivalence. C'est un effacement ou une réduction du sens, mais ce n'est pas dire que ce soit le non-sens. J'avais pris à ce propos la référence marxiste - mettre en fonction deux objets de besoin de façon telle que l'un devienne la mesure de la valeur de l'autre, efface de l'objet ce qui est précisément l'ordre du besoin, et l'introduit de ce fait dans l'ordre de la valeur. Du point de vue du sens, cela peut être appelé par une espèce de néologisme qui présente aussi bien une ambiguïté, le *dé-sens*. Appelons-le aujourd'hui simplement le *peu-de-sens*. Une fois que vous aurez cette clef, la signification de la chaîne métonymique ne manquera pas de vous apparaître.

Le peu-de-sens est très précisément ce sur quoi jouent la plupart des mots d'esprit. Il ne s'agit pas de non-sens, car dans le mot d'esprit nous ne sommes pas de ces âmes nobles qui, tout de suite après le grand désert qui les habite, nous révèlent les grands mystères de l'absurdité générale. Le discours de la belle âme, s'il n'a pas réussi à ennoblir nos sentiments, a récemment anobli un écrivain. Son discours sur le non-sens n'en est pas moins le plus vain que nous ayons jamais entendu. Il n'y a absolument pas jeu du non-sens chaque fois que l'équivoque est introduite. Si vous vous souvenez de l'histoire du veau, ce veau dont je m'amusais la dernière fois à faire presque la réponse de Henri Heine, disons que ce *veau* ne *vaut* guère à la date à laquelle on en parle. Aussi bien tout ce que vous pourrez trouver dans les jeux de mots, et plus spécialement ceux que l'on appelle les jeux de mots de la pensée, consiste à jouer sur la minceur des mots à soutenir un sens plein. C'est ce peu-de-sens qui, comme tel, est repris, et c'est par où quelque chose passe qui réduit à sa portée ce message, en tant qu'il est à la fois réussite et échec, mais toujours forme nécessaire de toute formulation de la demande. Le message vient interroger l'Autre à propos du peu-de-sens. La dimension de l'Autre est ici essentielle. Freud s'arrête à ceci comme à quelque chose de tout à fait primordial, qui tient à la nature même du trait d'esprit, à savoir qu'il n'y a pas de trait d'esprit solitaire. Quoique nous l'ayons nous-même forgé, inventé, si tant est que nous inventions le trait d'esprit, et que ce ne soit pas lui qui nous invente, nous éprouvons le besoin de le proposer à l'Autre. Le trait d'esprit est solidaire de l'Autre qui est chargé de l'authentifier.

Quel est cet Autre? Pourquoi cet Autre? Quel est ce besoin de l'Autre? Je ne sais pas si nous aurons assez de temps aujourd'hui pour le



définir et lui donner sa structure et ses limites, mais, au point où nous en sommes, nous dirons simplement ceci. Ce qui est communiqué dans le trait d'esprit à l'Autre, joue essentiellement, d'une façon singulièrement rusée, sur la dimension du peu-de-sens. Il convient de soutenir devant nos yeux le caractère de ce dont il s'agit. Il ne s'agit jamais dans le *Witz* de provoquer cette invocation pathétique de je ne sais quelle absurdité fondamentale à laquelle je faisais allusion tout à l'heure en me référant à l'œuvre de l'une des Grandes Têtes Molles de cette époque. Ce qu'il s'agit toujours de suggérer, c'est la dimension du peu-de-sens, en interrogeant la valeur comme telle, en la sommant, si l'on peut dire, de réaliser sa dimension de valeur, de se dévoiler comme vraie valeur. Remarquez-le bien, c'est une ruse du langage, car plus elle se dévoilera comme vraie valeur, plus elle se dévoilera comme étant supportée par ce que j'appelle le peu-de-sens. Elle ne peut répondre que dans le sens du peu-de-sens, et c'est là qu'est la nature du message propre du trait d'esprit, c'est-à-dire ce en quoi ici, au niveau du message, je reprends avec l'Autre le chemin interrompu de la métonymie, et lui porte cette interrogation - *Qu'est-ce que tout cela veut dire ?*

Le trait d'esprit ne s'achève qu'au-delà de ce point, c'est-à-dire pour autant que l'Autre accuse le coup, répond au trait d'esprit, et l'authentifie comme tel. Il faut pour qu'il y ait trait d'esprit que l'Autre ait perçu ce qu'il y a là, dans ce véhicule de la question sur le peu-de-sens, de demande de sens, c'est-à-dire d'évocation d'un sens au-delà - au-delà de ce qui reste inachevé. Dans tout cela, quelque chose en effet est resté en route, marqué par le signe de l'Autre. Ce signe marque surtout de sa profonde ambiguïté toute formulation du désir, liant celui-ci comme tel aux nécessités et aux ambiguïtés du signifiant, à l'homonymie, entendez à l'homophonie. L'Autre répond à cela sur le circuit supérieur, qui va de A au message, en authentifiant - mais quoi?

Dirons-nous qu'il authentifie ce qu'il y a là-dedans de non-sens? Là aussi j'insiste - je ne crois pas qu'il faille maintenir ce terme de non-sens, qui n'a de sens que dans la perspective de la raison, de la critique, c'est-à-dire de ce qui est précisément évité dans ce circuit. Je vous propose la formule du *pas-de-sens* - comme on dit le pas-de-vis, le pas-de-quatre, le Pas-de-Suse, le Pas-de-Calais.

Ce pas-de-sens est à proprement parler ce qui est réalisé dans la métaphore. C'est l'intention du sujet, c'est son besoin qui, au-delà de l'usage métonymique, au-delà de ce qui se trouve dans la commune mesure, dans les valeurs reçues à se satisfaire, introduit justement dans la métaphore le pas-de-sens. Prendre un élément à la place où il est et lui en

## LE PEU-DE-SENS ET LE PAS-DE-SENS

substituer un autre, je dirais presque n'importe lequel, introduit cet au-delà du besoin par rapport à tout désir formulé, qui est toujours à l'origine de la métaphore.

Qu'est-ce que fait là le trait d'esprit? Il n'indique rien de plus que la dimension même du *pas* comme tel, à proprement parler. C'est le pas, si je puis dire, dans sa forme. C'est le pas vidé de toute espèce de besoin. C'est là ce qui, dans le trait d'esprit, peut tout de même manifester ce qui en moi est latent de mon désir, et c'est quelque chose qui peut trouver écho dans l'Autre, mais non pas forcément. Dans le mot d'esprit, l'important est que la dimension du pas-de-sens soit reprise, authentifiée.

C'est à cela que correspond un déplacement. Ce n'est qu'au-delà de l'objet que se produit la nouveauté en même temps que le pas-de-sens, et en même temps pour les deux sujets. Il y a le sujet et il y a l'Autre, le sujet est celui qui parle à l'Autre, et qui lui communique la nouveauté comme trait d'esprit. Après avoir parcouru le segment de la dimension métonymique, il fait recevoir le peu-de-sens comme tel, l'Autre y authentifie le pas-de-sens, et le plaisir s'achève pour le sujet.

C'est pour autant que le sujet est arrivé avec son trait d'esprit à surprendre l'Autre que lui récolte le plaisir, et c'est bien le même plaisir primitif que le sujet infantile, mythique, archaïque, primordial, que je vous évoquais tout à l'heure, avait recueilli du premier usage du signifiant.

Je vous laisserai sur cette démarche. J'espère qu'elle ne vous a pas paru trop artificielle, ni trop pédante. Je m'excuse auprès de ceux à qui cette sorte de petit exercice de trapèze donne mal à la tête, non pas que je ne vous croie pas capables en esprit de saisir ces choses. Je ne pense pas que ce que Kant appelle votre *Mutterwitz*, votre bon sens, soit tellement adultéré par les études médicales, psychologiques, analytiques et autres auxquelles vous êtes livrés, que vous ne puissiez me suivre dans ces chemins par de simples allusions. Néanmoins, les lois de mon enseignement ne rendent pas non plus hors saison que nous disjoignons d'une façon quelconque ces étapes, ces temps essentiels, du progrès de la subjectivité dans le trait d'esprit.

*Subjectivité*, c'est là le mot auquel je viens maintenant, car jusqu'à présent, et aujourd'hui encore, en maniant avec vous les cheminements du signifiant, quelque chose, au milieu de tout cela manque - manque non pas sans raison, vous le verrez. Ce n'est pas pour rien qu'au milieu de tout cela nous ne voyions aujourd'hui apparaître que des sujets quasiment absents, des sortes de supports pour renvoyer la balle du signifiant. Et pourtant, quoi de plus essentiel à la dimension du trait d'esprit, que la subjectivité ?

## LES STRUCTURES FREUDIENNES DE L'ESPRIT

Quand je dis *subjectivité*, je dis que nulle part n'est saisissable l'objet du trait d'esprit. Même ce qu'il désigne au-delà de ce qu'il formule, même son caractère d'allusion essentielle, d'allusion interne, ne fait ici allusion à rien, si ce n'est à la nécessité du pas-de-sens. Et pourtant, dans cette absence totale d'objet, en fin de compte quelque chose soutient le trait d'esprit, qui est le plus vécu du vécu, le plus assumé de l'assumé, ce qui en fait une chose si subjective. Comme le dit quelque part Freud, il y a là une conditionnalité subjective essentielle, et le mot *souverain* est là qui surgit entre les lignes. *N'est trait d'esprit*, dit-il dans une de ces formules au caractère acéré que l'on ne trouve presque dans aucun auteur littéraire, je n'ai jamais vu cela sous la plume de personne - *n'est trait d'esprit que ce que je reconnais moi-même comme trait d'esprit*. Et pourtant j'ai besoin de l'autre. Tout le chapitre qui suit celui du *Mécanisme du plaisir*, dont je viens de vous parler aujourd'hui, à savoir *Les Motifs de l'esprit, les tendances sociales mises en valeur par l'esprit* - on a traduit en français par les *mobiles*, je n'ai jamais compris pourquoi - a pour référence essentielle cet autre. Il n'y a pas de plaisir du trait d'esprit sans cet autre, qui est là aussi en tant que sujet. Tout repose sur les rapports des deux sujets, celui que Freud appelle la première personne du trait d'esprit, celui qui l'a fait, et celui auquel, dit-il, il est absolument nécessaire qu'on le communique. Quel est l'ordre de l'autre que cela suggère? Pour le dire dès maintenant, à ce niveau cet autre est bien à proprement parler, avec des traits caractéristiques qui ne sont saisissables nulle part ailleurs avec un tel relief, ce que j'appelle l'Autre avec un grand A. C'est ce que j'espère vous montrer la prochaine fois.

4 DÉCEMBRE 1957

-102-

## VI ARRIÈRE COCOTTE!

*Exorciser le thème de la pensée*  
*Queneau m'a raconté une histoire*  
*La machine au trait d'esprit*  
*L'Autre entre réel et symbolique*  
*L'esprit de la paroisse*

J'ai à vous dire aujourd'hui des choses très importantes.

Nous en étions restés la dernière fois à la fonction du sujet dans le trait d'esprit, en soulignant le poids du mot *sujet*. J'ose espérer que, sous prétexte que nous nous en servons ici, ce n'est pas pour autant devenu pour vous quelque chose avec quoi on s'essuie les pieds. Quand on se sert du mot de sujet, cela emporte en général de vives réactions, très personnelles, quelquefois émotives, chez ceux qui tiennent avant tout à l'objectivité.

D'autre part, nous étions arrivés à cette sorte de point de concours qui est situé ici et que nous appelons A - autrement dit, l'Autre. En tant que lieu du code, c'est le lieu où parvient le message constitué par le mot d'esprit, en empruntant la voie qui, dans notre schéma, va du message à l'Autre, où s'inscrit la simple succession de la chaîne signifiante en tant que fondement de ce qui se produit au niveau du discours. A ce niveau, il émane du texte de la phrase ce quelque chose d'essentiel que nous avons appelé le peu-de-sens. L'homologation par l'Autre du peu-de-sens de la phrase, toujours plus ou moins manifeste dans le trait d'esprit, nous l'avons indiquée la dernière fois sans nous y arrêter. Nous nous sommes contentés de dire que ce qui est ici transmis de l'Autre - dans la boucle qui retourne au niveau du message - homologue le message et constitue le trait d'esprit, pour autant que l'Autre, ayant reçu ce qui se présente comme un peu-de-sens, le transforme en ce que nous avons appelé de façon équivoque, ambiguë, le pas-de-sens. Ce que nous avons souligné par là n'est pas l'absence de sens, ni le non-sens, mais exactement le pas, qui répond à l'aperçu de ce que le sens

montre de son procédé, dans ce qu'il a toujours de métaphorique et d'allusif. C'est ainsi qu'à partir du moment où il est passé par la dialectique de la demande introduite par l'existence du signifiant, le besoin n'est jamais rejoint. Tout ce qui est du langage procède par une série de pas semblables à ceux par lesquels Achille ne rejoint jamais, jamais, la tortue - il tend à recréer un sens plein qui n'est pourtant jamais atteint, qui est toujours ailleurs.

Voilà le schéma auquel nous sommes arrivés dans le dernier quart d'heure de notre discours de la dernière fois. Celui-ci était, paraît-il, un peu fatigué. A ce que certains m'ont dit, mes phrases n'étaient pas terminées. Pourtant, à la lecture de mon texte, je n'ai pas trouvé qu'elles manquaient de queue. C'est parce que j'essaye de me propulser pas à pas dans quelque chose de difficilement communicable, qu'il faut bien que de tels trébuchements se produisent. Je m'excuse s'ils se renouvellent aujourd'hui.

1

Nous sommes au point où il nous faut nous interroger sur la fonction de cet Autre, et, pour tout dire, sur son essence, dans ce franchissement que nous avons suffisamment indiqué sous le titre du pas-de-sens.

Ce pas-de-sens est en quelque sorte un regain partiel de la plénitude idéale de la demande, purement et simplement réalisée, d'où nous sommes partis comme du point de départ de notre dialectique. Ce pas-de-sens, par quelle transmutation, transsubstantiation, opération subtile de communion si l'on peut dire, peut-il être assumé par l'Autre? Quel est cet Autre ?

Notre interrogation porte sur ce joint qui nous est suffisamment indiqué par la problématique de Freud quand il nous parle du mot d'esprit avec le pouvoir de suspension de la question qui est le sien, et qui fait qu'incontestablement, j'ai beau lire - et je ne m'en prive pas - les diverses tentatives faites au cours des âges pour serrer de près la question-mystère du mot d'esprit, à quelque auteur que je m'adresse, et même à remonter à la période féconde, la période romantique, je n'en vois véritablement aucun qui ait seulement rassemblé les éléments premiers, matériels, de la question.

Voyez ceci par exemple, à quoi Freud s'arrête. D'une part, dit-il avec ce ton souverain qui est le sien et qui tranche tellement sur l'ordinaire timidité rougissante des discours scientifiques, *n'est de l'esprit que ce que je*

*reconnais comme tel*. C'est ce qu'il appelle l'irréductible *conditionnalité subjective* de l'esprit. Le sujet est bien là celui qui parle, dit Freud. D'autre part, il met en valeur qu'aussitôt en possession de quelque chose qui est de l'ordre de l'esprit, je n'ai qu'une hâte, c'est d'en faire l'épreuve sur l'Autre - bien plus, de lui en transmettre le contexte. C'est même la condition pour que j'en puisse recueillir pleinement le plaisir. Et il ne me serait pas difficile de faire apparaître en perspective le jeu de glaces par lequel, quand je raconte une histoire, si j'y cherche vraiment l'achèvement, le repos, l'accord de mon plaisir, dans le consentement de l'Autre, il reste à l'horizon que cet Autre racontera à son tour cette histoire, la transmettra à d'autres, et ainsi de suite.

Tenons les deux bouts de la chaîne. D'une part, n'est esprit que ce que moi-même je ressens comme tel. Mais, d'autre part, il n'est rien de suffisant dans mon propre consentement à cet endroit - le plaisir du trait d'esprit ne s'achève que dans l'Autre et par l'Autre. Disons - à condition de faire très attention à ce que nous disons, de n'impliquer nulle simplification dans ce terme - que l'esprit doit être communiqué. Cela suppose que nous laissions au terme de communication une ouverture dont nous ne savons pas ce qui viendra la remplir.

L'observation de Freud nous met donc devant cette question essentielle que nous connaissons déjà, celle de savoir ce qu'est cet Autre qui est en quelque sorte le corrélatif du sujet. Nous trouvons ici cette corrélation affirmée dans un véritable besoin inscrit dans le phénomène. Mais la forme de ce rapport du sujet à l'Autre, nous la connaissons déjà, et ce, depuis que nous avons ici insisté sur le mode nécessaire sous lequel notre réflexion nous propose le terme de subjectivité.

J'ai fait allusion à cette sorte d'objection qui pourrait venir à des esprits formés à une certaine discipline, et qui prendraient prétexte de ce que la psychanalyse se présente comme science, pour introduire l'exigence que nous ne parlions jamais que de choses objectivables, à savoir sur lesquelles puisse se faire l'accord de l'expérience. Du seul fait de parler du sujet, l'expérience deviendrait une chose subjective et non scientifique. C'est impliquer dans le terme de sujet cette notion qui à un certain niveau y est bien, à savoir que l'en-deçà de l'objet - qui permet de lui mettre son support, et qui est d'ailleurs au-delà de l'objet aussi bien que derrière lui -, nous présenterait une sorte d'inconnaissable substance, un quelque chose de réfractaire à l'objectivation, dont votre éducation, votre formation psychologique, vous apporterait tout l'armement pour vous en défendre. Cela débouche naturellement sur des modes d'objections beaucoup plus vulgaires encore, je veux parler de l'identification du terme du

subjectif avec les effets déformants du sentiment sur l'expérience d'un autre, non sans introduire d'ailleurs je ne sais quel mirage transparent qui fonderait le sujet dans une immanence de la conscience elle-même à quoi l'on se fie un peu trop vite pour y résumer le thème du cogito cartésien. Bref, toute une série de broussailles. Elles ne sont là que pour s'interposer entre nous et ce que nous désignons quand nous mettons en jeu la subjectivité dans notre expérience.

De notre expérience d'analyste, la subjectivité est inéliminable. Sa notion s'affirme par une voie qui passe tout à fait ailleurs que par celle où l'on pourrait lui dresser des obstacles. Pour l'analyste comme pour celui qui procède par la voie d'un certain dialogue, la subjectivité est ce qu'il doit faire entrer en ligne de compte dans ses calculs quand il a affaire à cet autre qui peut faire entrer dans les siens sa propre erreur, et non chercher à la provoquer comme telle. Voilà une formule que je vous propose, et qui exprime assurément quelque chose de sensible, que la moindre référence à la partie d'échecs, ou même au jeu de pair et impair, suffit à assurer.

A en poser ainsi les termes, la subjectivité semble émerger - il n'est pas utile que je reprenne ici tout cela, que j'ai déjà souligné ailleurs - à l'état duel. Il nous semble assurément en voir jouer le reflet dans ce qui se produit dès qu'il y a affrontement ou camouflage dans la lutte ou la parade. Je l'ai illustré en son temps par des exemples éthologiques que je pense n'avoir pas besoin de reprendre. La lutte inter-animale, voire la parade inter-sexuelle nous présentent des phénomènes d'approche réciproque et d'érection fascinateur où se manifeste une sorte de coaptation naturelle. On observe ainsi des conduites ayant un caractère réciproque et qui convergent dans l'étreinte, donc au niveau moteur, que l'on appelle behaviouriste. L'aspect est tout à fait frappant de l'animal qui semble exécuter une danse.

C'est aussi bien ce qui dans ce cas laisse quelque chose d'ambigu à la notion d'intersubjectivité, qui, après avoir un instant surgi de l'opposition des deux sujets, si l'on peut dire, peut s'évanouir de nouveau par un effort d'objectivation. La fascination réciproque peut très bien être conçue simplement comme soumise à la régulation d'un cycle isolable dans le processus instinctuel, qui, après un stade appétitif, permet d'achever la consommation et de réaliser la fin recherchée. Nous pouvons ici tout réduire à un mécanisme inné de relais, jusqu'à l'effacer dans l'obscurité générale de la téléologie vivante.

Il en va tout autrement dès que nous introduisons dans le problème des résistances quelconques sous la forme d'une chaîne signifiante. La

chaîne signifiante comme telle introduit ici une hétérogénéité essentielle. Entendez *hétérogénéité* avec l'accent mis sur le *hétéros* qui signifie *inspiré* en grec, et dont en latin l'acception propre est celle du reste, du résidu. Dès que nous faisons entrer enjeu le signifiant, dès que deux sujets s'adressent et se rapportent l'un à l'autre par l'intermédiaire d'une chaîne signifiante, il y a un reste, et c'est alors une subjectivité d'un autre ordre qui s'instaure, pour autant qu'elle se réfère au lieu de la vérité comme tel.

Du coup, ma conduite n'est plus leurrante, mais provocatrice. Le A y est inclus, qui fait que même le mensonge doit faire appel à la vérité, et que la vérité elle-même peut sembler ne pas être du registre de la vérité. Souvenez-vous de cet exemple - *Pourquoi me dis-tu que tu vas à Cracovie quand tu vas vraiment à Cracovie ? Cela peut faire que la vérité ait besoin du mensonge*. Plus loin encore, au moment même où j'abats les cartes, ma bonne foi me met encore sous la coupe de l'appréciation de l'Autre, pour autant qu'il peut penser surprendre mon jeu alors que je suis précisément en train de le lui montrer. C'est aussi la discrimination de la bravade et de la tromperie qui est à la merci de la mauvaise foi de l'Autre.

Ces dimensions essentielles sont là mises en évidence dans de simples expériences de l'expérience quotidienne. Pourtant, encore qu'elles soient tissées dans notre vie de tous les jours, nous n'en sommes pas moins portés à les éluder tant que l'expérience analytique et la position freudienne ne nous auront pas montré cette hétéro--dimension du signifiant jouer toute seule dans son autonomie. Tant que nous ne l'aurons pas touché, réalisé, nous ne manquerons pas de croire que le signifiant est là pour servir aux épanchements de la conscience.

Toute la pensée freudienne est imprégnée de l'hétérogénéité de la fonction signifiante, à savoir du caractère radical de la relation du sujet à l'Autre en tant qu'il parle. Or, celle-ci a été masquée jusqu'à Freud par le fait que nous tenions pour admis que le sujet parle, si l'on peut dire, selon sa conscience, bonne ou mauvaise, qu'il ne parle jamais sans une certaine intention de signification, et que cette intention est derrière son mensonge - ou sa sincérité, peu importe. Or, cette intention est tout autant dérisoire que le sujet croie mentir ou dire la vérité, car il ne se leurre pas moins dans son effort vers l'aveu que vers la tromperie.

L'intention était jusqu'à présent confondue avec la dimension de la conscience, parce qu'il semblait que la conscience était inhérente à ce que le sujet avait à dire en tant que signification.

Le moins que l'on ait tenu jusqu'ici pour affirmable, c'est que le sujet avait toujours à dire une signification, et que de ce fait la dimension de la conscience lui était inhérente. Les objections au thème de l'inconscient



freudien ont toujours trouvé là leur dernier ressort. Comment prévoir avant Freud l'existence des *Traumgedanken*, des pensées du rêve telles qu'il nous les présente, et que l'intuition courante appréhende comme des pensées qui ne sont pas pensées? Voilà pourquoi il est maintenant nécessaire de procéder à une véritable exorcisation du thème de la pensée.

Si le thème du cogito cartésien garde assurément toute sa force, sa nocivité, si je puis dire, tient en cette occasion à ce qu'il est toujours infléchi. *Ce je pense, donc je suis*, il est difficile de le saisir à la pointe de son ressort, et il n'est peut-être d'ailleurs qu'un trait d'esprit. Mais laissons-le sur son plan, car nous n'en sommes pas à manifester les rapports de la philosophie avec le trait d'esprit. Le cogito cartésien n'est pas effectivement expérimenté dans la conscience de chacun de nous comme un *je pense, donc je suis*, mais comme un *je suis comme je pense*, ce qui suppose naturellement, derrière, un *je pense comme je respire*.

Il suffit à ce propos d'avoir la moindre expérience réfléchie de ce qui supporte l'activité mentale de ceux qui nous entourent. Puisque nous sommes des savants, parlons de ceux qui sont attelés aux grandes oeuvres scientifiques. Nous pouvons nous faire très vite la notion qu'en moyenne il n'y a sans doute pas beaucoup plus de pensées en action dans l'ensemble de ce corps cogitant que dans celui de n'importe quelle industrieuse femme de ménage en proie aux nécessités les plus immédiates de l'existence. La dimension de la pensée n'a en soi absolument rien à faire avec l'importance du discours véhiculé. Bien plus, plus ce discours est cohérent et consistant, plus il semble prêter à toutes les formes de l'absence quant à ce qui peut être raisonnablement défini comme une question posée par le sujet à son existence en tant que sujet.

En fin de compte, nous revoici affrontés à ceci, qu'en nous un sujet pense, et pense selon des lois qui se trouvent être les mêmes que celles de l'organisation de la chaîne signifiante. Ce signifiant en action s'appelle en nous l'inconscient. Il est désigné comme tel par Freud. Et il est tellement originalisé, séparé de tout ce qui est jeu de la tendance, que Freud nous répète sous mille formes qu'il s'agit d'*une autre scène psychique*. Le terme est répété à tout instant dans la *Traumdeutung*.

Ce terme est à la vérité emprunté par Freud à Fechner, et j'ai déjà eu l'occasion de souligner la singularité du contexte fechnerien, qui est loin de se réduire à l'observation du parallélisme psycho-physique, ni même aux étranges extrapolations auxquelles il s'est livré du fait de l'existence, par lui affirmée, du domaine de la conscience. Le terme d'*autre scène psychique* que Freud emprunte à sa lecture approfondie de Fechner est toujours mis par lui en corrélation avec la stricte hétérogénéité des lois

concernant l'inconscient par rapport à tout ce qui peut se rapporter au domaine du préconscient, c'est-à-dire au domaine du compréhensible, de la signification.

Cet Autre dont il s'agit, et que Freud appelle aussi *référence de la scène psychique* à propos du trait d'esprit, c'est celui dont nous avons à poser aujourd'hui la question, celui que Freud nous ramène sans cesse à propos des voies et du procédé même du mot d'esprit.

Il n'y a pas pour nous, note-t-il, possibilité d'émergence du mot d'esprit sans une certaine surprise. C'est encore plus frappant en allemand - *seine volle Wirkung auf den Hörer nur zu äussern, wenn er ihm neu ist, ihm als Überraschung entgegentritt*. On peut traduire - *il ne manifeste son plein effet sur l'auditeur que lorsqu'il est nouveau pour lui, que lorsqu'il se présente à lui comme une surprise*.

Il y a quelque chose qui doit rendre le sujet étranger au contenu immédiat de la phrase, et qui se présente à l'occasion par le moyen du non-sens apparent. Il s'agit du non-sens par rapport à la signification, qui fait dire un instant *Je ne comprends pas, je suis dérouté, il n'y a pas de contenu véritable à cette phrase*, marquant la rupture de l'assentiment du sujet par rapport à ce qu'il assume. C'est la première étape, nous dit Freud, de la préparation naturelle du mot d'esprit, qui constituera ensuite pour le sujet une sorte de générateur de plaisir, de *plaisirogène*.

Que se passe-t-il à ce niveau? Quel est cet ordre de l'Autre qui est invoqué dans le sujet? Puisque aussi bien il y a quelque chose d'immédiat dans le sujet, que l'on tourne par le moyen du mot d'esprit, la technique de ce mouvement tournant doit nous renseigner sur ce qui doit être atteint comme mode de l'Autre chez le sujet.

C'est à cela que nous nous arrêterons aujourd'hui.

## 2

Je ne me suis jamais référé jusqu'ici qu'aux histoires rapportées par Freud lui-même, ou à peu de chose près. Je vais introduire maintenant une histoire dont la provenance est autre. Elle n'est pas non plus spécialement choisie. Quand j'ai résolu d'aborder cette année devant vous la question du *Witz* ou du *Wit*, j'ai commencé une petite enquête. Il n'y a rien d'étonnant à ce que je l'aie commencée en interrogeant un poète. C'est un poète qui introduit dans sa prose comme aussi bien dans des formes plus poétiques, la dimension d'un esprit spécialement danseur qui habite son oeuvre et qu'il fait jouer même quand il parle à l'occasion de

mathématiques, car il est aussi un mathématicien. J'ai nommé ici Raymond Queneau.

Alors que nous échangeons là-dessus nos premiers propos, il m'a raconté une histoire. Il n'y a pas qu'à l'intérieur de l'expérience analytique que les choses vous viennent comme une bague au doigt. Alors que j'avais passé toute une année à vous parler de la fonction signifiante du cheval, voici ce cheval qui rentre à nouveau de façon bien étrange dans notre champ d'attention.

L'histoire que Queneau m'a racontée, vous ne la connaissez pas. Il l'a prise comme exemple de ce que l'on peut appeler les histoires longues, opposées aux histoires courtes. C'est à la vérité une toute première classification. La *concision*, dit quelque part Jean-Paul Richter cité par Freud, *est le corps et l'âme de l'esprit*, à quoi on peut joindre la phrase d'*Hamlet* qui dit que si la concision est *l'âme de l'esprit*, la *prolixité* n'est pas moins *son corps et sa parure*. Les deux choses sont vraies, les deux auteurs savaient de quoi ils parlaient. Vous allez voir si le terme d'histoire longue convient ici, car le trait d'esprit passe quelque part.

Voilà donc l'histoire. C'est une histoire d'examen, de baccalauréat si vous voulez. Il y a le candidat, il y a l'examineur.

- *Parlez-moi*, dit l'examineur, *de la bataille de Marengo*.

Le candidat s'arrête un instant, l'air rêveur - *La bataille de Marengo... ? Des morts! C'est affreux... Des blessés ! C'est épouvantable...*

- *Mais*, dit l'examineur, *ne pourriez-vous me dire sur cette bataille quelque chose de plus particulier ?*

Le candidat réfléchit un instant, puis répond - *Un cheval dressé sur ses pattes de derrière, et qui hennissait*.

L'examineur surpris, veut le sonder un peu plus loin et lui dit - *Monsieur, dans ces conditions voulez-vous me parler de la bataille de Fontenoy ?*

- *La bataille de Fontenoy?... Des morts! Partout... Des blesses! Tant et plus, une horreur...*

L'examineur intéressé, dit - *Mais monsieur, pourriez-vous me dire quelque indication plus particulière sur cette bataille de Fontenoy ?*

- *Ouh !* dit le candidat, *un cheval dressé sur ses pattes de derrière, et qui hennissait*.

L'examineur, pour manœuvrer, demande au candidat de lui parler de la bataille de Trafalgar. Celui-ci répond - *Des morts! Un charnier... Des blessés ! Par centaines...*

- *Mais enfin monsieur, vous ne pouvez rien me dire de plus particulier sur cette bataille ?*

- *Un cheval...*

- *Pardon, monsieur, je dois vous faire observer que la bataille de Trafalgar est une bataille navale.*

- *Ouh ! ouh ! dit le candidat, arrière cocotte !*

La valeur de cette histoire est à mes yeux de permettre de décomposer, je crois, ce dont il s'agit dans le trait d'esprit.

Je crois que tout le caractère spirituel de l'histoire est dans sa pointe. L'histoire n'a par elle-même aucune raison de s'achever, si elle est simplement constituée par cette espèce de jeu ou de joute où s'opposent les deux interlocuteurs, et d'ailleurs, aussi loin que vous la poussiez, l'effet est produit immédiatement.

Avant la pointe, c'est une histoire dont nous rions parce qu'elle est comique. Je ne veux même pas entrer plus loin dans la question du comique, parce que l'on a à ce propos proféré tant de choses énormes et particulièrement obscures, depuis que M. Bergson a fait un livre sur le rire dont on peut simplement dire qu'il est lisible.

Le comique, en quoi cela consiste-t-il? Limitons-nous pour l'instant à dire qu'il est lié à une situation duelle. C'est en tant que le candidat est devant l'examineur que se poursuit cette joute où bien évidemment les armes sont radicalement différentes, et que s'engendre ce quelque chose qui tend à provoquer chez nous ce qu'on appelle un vif amusement. Est-ce l'ignorance du sujet qui nous fait rire? Je n'en suis pas sûr. Évidemment, le fait qu'il apporte ces vérités premières sur ce que l'on peut appeler une bataille, et que l'on ne dira jamais, au moins quand on passe un examen d'histoire, mériterait bien que l'on s'y arrête un instant, mais nous ne pouvons nous y engager, car cela nous conduirait à des questions portant sur la nature du comique, et je ne sais si nous aurons l'occasion d'y entrer, si ce n'est pour compléter l'examen du livre de Freud.

Ce livre se termine en effet par un chapitre sur le comique dans lequel il est frappant de voir tout d'un coup Freud à cent pieds au-dessous de sa perspicacité habituelle, au point que la question est plutôt de savoir pourquoi il n'en dit pas plus que le plus mauvais auteur axé sur la notion la plus élémentaire du comique, pourquoi il a en quelque sorte refusé de faire plus. Cela nous donnera sans doute plus d'indulgence pour nos collègues psychanalystes qui manquent eux aussi de tout sens du comique, au point qu'il semble que ce soit exclu de l'exercice de la profession.

Pour autant que nous participions avec cette histoire à un effet vivement comique, le comique concerne la partie préparatoire sur les

batailles. C'est sur ce fond qu'est porté le coup final, qui en fait une histoire à proprement parler spirituelle.

Je vous prie d'observer ceci. Même si vous n'êtes pas tellement sensibles, certains d'entre vous, à ce qui constitue l'esprit de cette histoire, l'esprit y est tout de même recelé, il gît en un point, à savoir cette subite sortie des limites de l'épure quand le candidat fait quelque chose qui est presque invraisemblable si nous nous sommes mis un instant dans la ligne de situer cette histoire au sein d'une quelconque réalité vécue. Le sujet paraît tout d'un coup s'étendre et tirer sur des rênes. Cette image prend là, en un éclair, une valeur quasi phobique. L'instant est en tout cas homogène, nous semble-t-il, à ce qui peut être rapporté de diverses expériences infantiles qui vont de la phobie jusqu'à toutes sortes d'excès de la vie imaginaire, où nous pénétrons d'ailleurs si difficilement. Il n'est pas si rare que nous voyions rapporté dans l'anamnèse de la vie d'un sujet l'attrait pour un grand cheval, l'image du même cheval descendant des tapisseries, l'entrée de ce cheval dans un dortoir où le sujet se trouve avec cinquante camarades. La pointe nous fait donc participer à la subite émergence du fantasme signifiant du cheval dans cette histoire. Cette histoire, appelez-la comme vous voudrez, cocasse ou poétique, mais elle mérite assurément d'être dite spirituelle, si, comme le dit Freud, la souveraineté en la matière est la vôtre. Du même coup, on peut bien la qualifier d'histoire drôle. Toujours est-il que le fait qu'elle converge par son contenu sur une image apparentée à une forme constatée, repérée, au niveau des phénomènes de l'inconscient, n'est pas dès lors pour nous surprendre.

C'est ce qui fait d'ailleurs le prix de cette histoire, que son aspect soit aussi net. Est-ce à dire que cela suffise à en faire un trait d'esprit?

Voilà donc décomposés ces deux temps, que j'appellerai sa préparation et sa pointe finale. Allons-nous nous en tenir là? Nous pourrions nous en tenir là au niveau de ce que l'on peut appeler l'analyse freudienne du *Witz*. N'importe quelle autre histoire ne ferait pas plus de difficulté, je le pense, pour mettre en valeur ces deux temps, ces deux aspects du phénomène, mais ils sont là particulièrement dégagés.

Ce qui fait le caractère non pas simplement poétique ou cocasse de la chose, mais proprement spirituel, suit précisément le chemin rétrograde ou rétroactif de ce que nous désignons dans notre schéma par le pas-de-sens. C'est que toute fuyante, insaisissable, que soit la pointe de cette histoire, elle se dirige tout de même vers quelque chose. C'est un peu forcer les choses sans doute que de l'articuler, mais pour en montrer la direction il me faut tout de même le faire - la particularité à laquelle le

sujet revient avec une insistance qui pourrait, dans un autre contexte, n'être plus de l'esprit, mais de l'humour, à savoir ce cheval dressé sur ses pattes de derrière, et qui hennissait, mais c'est peut-être bien là en effet le vrai sel de l'histoire.

De tout ce que nous avons intégré d'histoire dans notre expérience, notre formation, notre culture, disons que c'est là l'image la plus essentielle. Nous ne pouvons faire trois pas dans un musée, regarder des tableaux de bataille, sans voir ce cheval debout sur ses pattes de derrière, et qui hennissait. Le cheval est entré dans l'histoire de la guerre avec un certain éclat. C'est une date que le moment où il y a eu des gens pour chevaucher cet animal. Cela a comporté à l'époque, lors de l'arrivée des Achéens sur des chevaux, un progrès véritable et énorme. Ces gens avaient tout d'un coup une supériorité tactique extraordinaire par rapport au cheval attelé à des chars -jusqu'à la guerre de 1914 où le cheval disparaît derrière d'autres instruments qui l'ont rendu pratiquement hors d'usage. Donc, de l'époque achéenne à la guerre de 1914, le cheval a effectivement été quelque chose d'absolument essentiel à ce commerce interhumain qui s'appelle la guerre.

Qu'il ait été de ce fait l'image centrale de certaines conceptions de l'histoire que nous pouvons réunir sous la rubrique de l'histoire-bataille, est un phénomène dont nous sommes assez portés, pour autant que cette période est révolue, à percevoir le caractère signifiant, qui a été décanté à mesure que progressait la discipline historique. En fin de compte, toute une histoire se résume à cette image, qui nous apparaît futile à la lumière de l'histoire drôle. L'indication de sens qu'elle recèle comporte qu'après tout, il n'y a pas tellement besoin de se tourmenter à propos de la bataille, ni de Marengo, ni de Fontenoy, peut-être un peu plus justement à propos de celle de Trafalgar.

Bien entendu, tout cela n'est pas dans l'histoire. Il ne s'agit pas d'en tirer une sagesse quelconque concernant l'enseignement de l'Histoire. Mais sans enseigner, elle indique que le pas-de-sens va dans le sens d'une réduction de la valeur, d'une exorcisation de l'élément fascinant.

Dans quel sens cette histoire agit-elle ? Et dans quel sens nous satisfait-elle, nous fait-elle plaisir ?

L'introduction du signifiant dans nos significations laisse une marge qui fait que nous en restons serfs. Quelque chose nous échappe au-delà des liaisons que la chaîne du signifiant entretient pour nous. Le seul fait que la monodie répétée qui apparaît dès le début de l'histoire, à savoir *Des morts*

*Des blessés !*, nous fasse rire, indique assez bien à quel point nous est refusé l'accès de la réalité, dès lors que nous la pénétrons par le biais du signifiant.

Cette histoire nous servira simplement en cette occasion de repère. Freud souligne que dès qu'il s'agit de la transmission du mot d'esprit et de la satisfaction qu'il peut apporter, trois personnes sont toujours enjeu. Le comique peut se contenter d'un jeu à deux, dans le mot d'esprit il y en a trois. L'Autre qui est le deuxième est situé en des endroits différents. Il est tantôt le second dans l'histoire, sans que l'on sache, et que l'on ait même besoin de savoir, si c'est l'écopier ou l'examineur. Il est aussi bien vous, pendant que je vous le raconte.

Il faut en effet que, durant la première partie, vous vous laissiez un peu mener en bateau. L'histoire sollicite d'abord vos sympathies diverses, soit pour le candidat, soit pour, l'examineur, et elle vous fascine ou vous met dans une attitude d'opposition, encore qu'à vrai dire, dans cette histoire-ci, ce n'est pas tant notre opposition qui est recherchée qu'une certaine captivation dans le jeu où le candidat est aux prises avec l'examineur, et où celui-ci va le surprendre. Le même jeu est également ébauché dans des histoires autrement tendancieuses, de type grivois ou sexuel. En fait, il ne s'agit pas tant de détourner ce qu'il y a en vous de résistance ou de répugnance, que de commencer au contraire à le mettre en action. Bien loin d'éteindre ce qui en vous peut faire objection, si une bonne histoire va être grivoise, quelque chose déjà dans son début vous indiquera que nous allons être sur ce terrain. Vous vous préparez alors, soit à consentir, soit à résister, mais assurément quelque chose en vous se pose sur le plan duel. C'est ainsi qu'ici, vous vous laissez prendre au côté prestige et parade qu'annoncent le registre et l'ordre de l'histoire.

Bien entendu, ce qui survient d'inattendu à la fin se place toujours sur le plan du langage. Le côté jeu de mots est ici beaucoup plus loin poussé, et même tellement décomposé que nous voyons, d'une part, un signifiant pur, le cheval dans l'occasion, et, d'autre part, l'élément jeu de signifiants, qui se présente sous la forme d'un cliché qu'il est beaucoup plus difficile de retrouver, mais dont il est néanmoins évident qu'il n'y a rien d'autre que cela dans l'histoire. Ce qui vous surprend, c'est l'équivoque fondamentale, le passage d'un sens à un autre par l'intermédiaire d'un support signifiant, comme l'indiquent assez les exemples que j'ai donnés antérieurement. Il y a là un trou, qui vous fait atteindre l'étape où c'est comme mot d'esprit que vous frappe ce qui vous est communiqué. En règle générale, vous êtes toujours frappé ailleurs que dans l'endroit où d'abord a été attirée et leurrée votre attention - ou votre assentiment, ou votre opposition - et ce, quels que soient les effets en jeu, effets de non-sens, effets de comique, effets de participation grivoise à une narration sexuellement excitante. Disons que ce jeu duel n'est jamais qu'une

préparation, qui permet de se répartir en deux pôles opposés à ce qu'il y a toujours d'imaginaire, de réfléchi, de sympathisant dans la communication, à la mise en jeu d'une certaine tendance où le sujet est la seconde personne. Ce n'est que le support de l'histoire. De même, tout ce qui attire l'attention du sujet, tout ce qui est éveillé au niveau de sa conscience, n'est que la base destinée à permettre de passer sur un autre plan, qui se présente toujours comme plus ou moins énigmatique. Là vient la surprise, et c'est en cela que nous nous trouvons alors au niveau de l'inconscient.

Puisque ce dont il s'agit est toujours lié au mécanisme comme tel du langage, sur un plan où l'Autre cherche et est cherché, où l'Autre est rejoint, où l'Autre est visé, où l'Autre est atteint dans le trait d'esprit comment donc définir cet Autre?

3

Arrêtons-nous un instant à notre schéma, pour dire des choses très simples et des vérités premières.

On peut faire de ce schéma une grille ou une trame où repérer essentiellement les éléments signifiants comme tels. Quand nous prenons les divers modes ou formes à partir de quoi établir des classifications du trait d'esprit, nous nous trouvons amenés à des énumérations comme celle-ci - le jeu de mots, le calembour à proprement parler, le jeu de mots par transposition ou déplacement de sens, le trait d'esprit par transposition ou déplacement de sens, le trait d'esprit par la petite modification dans un mot qui suffit à éclairer quelque chose et à faire surgir une dimension inattendue. Quels que soient les éléments classificatoires choisis, nous tendons avec Freud à les réduire à des termes s'inscrivant dans le registre du signifiant. Imaginons dès lors une machine.

La machine est située quelque part en A ou en M. Elle reçoit des données venant des deux côtés. Elle est en mesure de décomposer les voies d'accès par où s'accomplissent aussi bien la formation du terme *famillionnaire* que le passage du Veau d'or au veau de boucherie. Supposons-la suffisamment complexe pour faire l'analyse exhaustive des éléments de signifiant. Sera-t-elle capable d'accuser le coup, et d'authentifier comme tel un trait d'esprit? De calculer et de répondre - *Ceci est un trait d'esprit?* C'est-à-dire d'entériner le message par rapport au code, comme il convient pour que nous soyons dans les limites, au moins possibles, de ce qui s'appelle un trait d'esprit?

Cette imagination n'est ici produite qu'à titre purement humoristique,



et il n'en est pas question, la chose va de soi. Mais qu'est-ce à dire? Suffit-il de dire qu'il faut que nous ayons en face de nous un homme? Cela peut aller de soi, et nous en serons très contents. Dire cela correspond à peu près, en masse, à l'expérience. Mais étant donné que pour nous il existe l'inconscient avec son énigme, *un homme* est une réponse qu'il nous faut décomposer.

Nous commencerons par dire qu'il nous faut en face de nous un sujet réel. C'est en effet dans le sens, la direction de sens, que joue son rôle le trait d'esprit. Or ce sens, comme nous l'avons déjà indiqué, ne peut être conçu que par rapport à l'interaction d'un signifiant et d'un besoin. Donc, l'absence de la dimension du besoin pour une machine fait objection et obstacle à ce que d'aucune façon elle entérine le mot d'esprit.

Pouvons-nous dire pour autant que ce sujet réel doit avoir des besoins homogènes aux nôtres? Il n'est pas forcément indiqué de poser cette exigence dès le départ de notre démarche. En effet, le besoin n'est nulle part désigné dans le trait d'esprit. Le trait d'esprit pointe au contraire la distance qu'il y a entre le besoin et ce qui est mis enjeu dans un discours. Ce qui est articulé dans un discours nous porte, de ce fait même, à une série de réactions qui est à une distance infinie par rapport à ce qui est à proprement parler le besoin.

Voici donc une première définition - il faut que ce sujet soit un sujet réel. Dieu, animal ou homme? Nous n'en savons rien.

Ce que je dis est si vrai que les histoires de surnaturel, qui n'existent pas pour rien dans le folklore humain, ne laissent pas du tout exclu que l'on puisse faire de l'esprit avec fée ou diable, soit avec un sujet posé comme ayant des rapports tout à fait différents dans son réel que ceux que précisent les besoins humains. Vous me direz assurément que ces êtres verbaux, de pensée, sont tout de même plus ou moins tissés d'images humaines. Je n'en disconviens pas, et c'est bien de cela qu'il s'agit. En effet, nous nous trouvons entre les deux termes suivants. D'abord, avoir affaire à un sujet réel, c'est-à-dire à un vivant.

D'autre part, que ce vivant entende le langage, et bien plus, possède un stock de ce qui s'échange verbalement - usages, emplois, locutions, termes - sans quoi il ne serait d'aucune façon question que nous entrions avec lui en communication par le langage.

Qu'est-ce que le trait d'esprit nous suggère et nous fait en quelque sorte toucher?

Rappelons que les images se présentent dans l'économie humaine dans un état de déconnexion, avec une apparente liberté entre elles, qui permet toutes ces coalescences, ces échanges, ces condensations, ces déplacements,

cette jonglerie que nous voyons au principe de tant de manifestations qui font à la fois la richesse et l'hétérogénéité du monde humain par rapport au réel biologique. Dans la perspective analytique, nous inscrivons très souvent cette liberté des images dans un système de référence qui nous conduit à la considérer comme conditionnée par une certaine lésion première de l'interrelation de l'homme et de son entourage, que nous avons tenté de désigner dans la prématuration de la naissance, et qui fait que c'est à travers l'image de l'autre que l'homme trouve l'unification de ses mouvements même les plus élémentaires. Que ce soit de là ou que ce soit d'ailleurs que cela parte, ce qu'il y a de certain, c'est que ces images, dans leur état d'anarchie caractéristique dans l'ordre humain, l'espèce humaine, sont agies, prises, utilisées par le maniement signifiant. C'est à ce titre qu'elles passent dans ce qui est enjeu dans le trait d'esprit.

Ce qui est en jeu dans le trait d'esprit, ce sont ces images en tant qu'elles sont devenues des éléments signifiants plus ou moins usuels, et plus ou moins entérinés dans ce que j'ai appelé le trésor métonymique. Ce trésor, l'Autre l'a. Il est supposé connaître la multiplicité des combinaisons signifiantes, d'ailleurs tout à fait abrégées, élidées, disons même purifiées quant à la signification. Toutes les implications métaphoriques sont d'ores et déjà empilées et comprimées dans le langage. Il s'agit de tout ce que le langage porte en lui, qui se manifeste dans les temps de création significative, et qui est déjà là à l'état non actif, latent. C'est cela que j'invoque dans le trait d'esprit, c'est cela que je cherche à éveiller dans l'Autre, et dont je lui confie en quelque sorte le support. Pour tout dire, je ne m'adresse à lui que pour autant que ce que je fais entrer en jeu dans mon trait d'esprit, je le suppose déjà reposer en lui.

Prenons un des exemples de Freud. Il s'agit du mot d'un homme d'esprit célèbre de la société de Vienne, à propos d'un mauvais écrivain qui inonde les journaux de ses productions oiseuses et interminables sur Napoléon et les Napoléonides. Cet écrivain ayant une particularité physique, celle d'être roux, l'homme d'esprit l'épingle du mot *rote Fadian*, qui signifie qu'il est roux et qu'il dit des fadaises, *rouquin filandreux* a-t-on traduit en français.

Ce qui fait le sel de cette histoire, c'est la référence au fil rouge, *roter Faden*, métaphore elle-même poétique que, comme vous le savez, Goethe a empruntée à une pratique de la marine anglaise. Ce fil rouge permet en effet de reconnaître le moindre petit bout de cordage, fût-il dérobé, et surtout s'il est dérobé, des vaisseaux de Sa Majesté britannique, au temps où la marine à voiles faisait un grand usage de cordages. Ce fil rouge authentifie absolument l'appartenance de ce matériel. Cette métaphore

est certes plus célèbre pour les sujets germanophones qu'elle ne peut l'être pour nous-mêmes, mais je suppose qu'un assez grand nombre d'entre vous ont eu vent, au moins par cette citation, et peut-être même sans le savoir, de ce passage des *Affinités électives*. C'est dans le jeu entre le fil rouge et le personnage filandreur qui dit des fadeurs, qu'est logée cette réplique bien dans le style de l'époque, qui a pu faire beaucoup rire à un certain moment et dans un certain contexte - que l'on appellera à tort ou à raison culturel. Voilà ce qui fait qu'une chose passe pour une pointe réussie, pour un trait d'esprit. C'est là que je vais en venir.

Freud nous dit en l'occasion qu'à l'abri du trait d'esprit quelque chose s'est satisfait, qui est la tendance agressive du sujet. Sinon, elle ne se manifesterait pas. Il ne se serait pas permis de parler aussi grossièrement d'un confrère en littérature. La chose n'est possible qu'à l'abri du trait d'esprit. Ce n'est qu'une des faces de la question, mais il est clair qu'il y a une très grande différence entre proférer purement et simplement une injure et s'exprimer dans ce registre, car s'exprimer dans ce registre, c'est faire appel chez l'Autre à toutes sortes de choses qui sont supposées être de son usage, de son code le plus courant.

C'est pour vous en donner la perspective que j'ai pris cet exemple, emprunté à un moment spécial de l'histoire de la société de Vienne. Dans ce contexte, la référence au fil rouge goethéen est en effet immédiatement accessible à tout le monde, et jusqu'à un certain point elle flatte en chacun le désir de reconnaissance en s'offrant là comme un symbole commun dont tout le monde sait de quoi il s'agit.

Quelque chose d'autre est encore indiqué dans la direction de ce mot d'esprit, qui ne met pas seulement en cause le personnage ridiculisé, mais aussi bien une valeur très particulière d'ordre culturel. Comme Freud le souligne, l'essayiste qui prend l'histoire sous l'angle anecdotique, a l'habitude d'y mettre des thèmes de fond où n'apparaissent que trop l'insuffisance de l'auteur, la pauvreté de ses catégories, voire la fatigue de sa plume. Bref, c'est tout un style filandreur à la limite de l'histoire qui est ici visé, et dont les productions encombrant les revues de l'époque. Sans doute cette direction assez caractérisée dans ce mot d'esprit, ne s'achève-t-elle pas, ne trouve-t-elle pas son terme, mais c'est pourtant ce qui donne à ce mot sa portée et sa valeur.

Nous voici donc en position de dire que, loin que le sujet en face de nous doive être un vivant réel, cet Autre est essentiellement un lieu symbolique.

L'Autre est justement le lieu du trésor, disons de ces phrases, voire même de ces idées reçues sans lesquelles le trait d'esprit ne peut pas

prendre sa valeur et sa portée. Mais observons qu'en même temps ce n'est pas en lui, qu'est visé quoi que ce soit de précisément accentué comme signification. Au contraire, ce trésor commun de catégories présente un caractère que nous pouvons appeler abstrait. Je fais ici allusion très précisément à cet élément de transmission qui fait qu'il y a là quelque chose qui, d'une certaine façon, est supra-individuel, et qui se relie par une communauté absolument indéniable à tout ce qui se préparait depuis l'origine de la culture. Ce à quoi l'on s'adresse quand on vise le sujet au niveau des équivoques du signifiant, a, si l'on peut dire, un caractère singulièrement immortel. C'est vraiment l'autre terme de la question.

La question de savoir qui est l'Autre se pose entre deux pôles. Cet Autre, il nous faut qu'il soit bien réel, que ce soit un être vivant, de chair, encore que ce ne soit tout de même pas sa chair que je provoque. Mais d'autre part, il y a là aussi quelque chose de quasi anonyme, qui est présent dans ce à quoi je me réfère pour l'atteindre et pour susciter son plaisir en même temps que le mien.

Quel est le ressort qui est là entre les deux, entre ce réel et ce symbolique? C'est la fonction de l'Autre. C'est elle qui est, à proprement parler, mise en jeu. Assurément, j'en ai dit assez pour poser que cet Autre, c'est bien l'Autre comme lieu du signifiant, mais de ce lieu du signifiant je ne fais surgir qu'une direction de sens, qu'un pas-de-sens, où est véritablement, et au dernier terme, le ressort actif.

Nous pouvons dire que le trait d'esprit se présente ici comme une auberge espagnole. Ou plus exactement, c'est le contraire, car dans une auberge espagnole il faut apporter son manger, on y trouve le vin, alors qu'ici, c'est moi qui dois apporter le vin de la parole, car je ne le trouverais pas là, même si je consommais - image plus ou moins bouffonne et comique - mon adversaire.

Le vin de la parole est toujours là dans tout ce que je dis. D'habitude, le trait d'esprit est là ambiant dans tout ce que je suis en train de raconter dès lors que je parle, car je parle forcément dans le double registre de la métonymie et de la métaphore. Le peu-de-sens et le pas-de-sens sont tout le temps en train de s'entrecroiser, à la façon dont se croisent et se décroisent ces mille navettes dont parle Freud dans la *Traumdeutung*. Mais aussi, ce vin de la parole, d'habitude il se répand dans le sable. Ce qui se produit entre moi et l'Autre lors du trait d'esprit, est comme une communion toute spéciale entre le peu-de-sens et le pas-de-sens. Sans doute est-elle plus spécifiquement humanisante qu'aucune autre, mais si elle est humanisante, c'est précisément que nous partons d'un niveau qui, des deux côtés, est très inhumain.

Si à cette communion j'invite l'Autre, c'est que j'ai d'autant plus besoin de son concours qu'il en est lui-même le vase ou le Graal. Ce Graal est vide. Je veux dire que je ne m'adresse en l'Autre à rien qui soit spécifié, à rien qui nous unisse dans une communion, quelle qu'elle soit, qui tendrait à un quelconque accord de désir ou de jugement. C'est uniquement une forme.

Par quoi cette forme est-elle constituée ? Par ce dont il s'agit toujours à propos du trait d'esprit, et qui dans Freud s'appelle les inhibitions. Ce n'est pas pour rien que, dans la préparation de mon trait d'esprit, j'évoque quelque chose qui tend chez l'Autre à le solidifier dans une certaine direction. Ce n'est encore qu'une coque par rapport à quelque chose de plus profond qui est lié à ce stock des métonymies sans lequel je ne peux dans cet ordre absolument rien communiquer à l'Autre.

En d'autres termes, pour que mon trait d'esprit fasse rire l'Autre, il faut, comme quelque part le dit Bergson, et c'est la seule chose bonne qu'il y ait dans *Le Rire* - qu'il soit de la paroisse.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Le terme même de paroisse ne sera pas peu pour nous aider à progresser dans la compréhension de ce dont il s'agit. Je ne sais si vous connaissez l'origine du mot *paroisse*. C'est bien singulier, mais depuis que les étymologues se sont penchés dessus, ils n'ont jamais pu savoir par quel miracle une chose qui était au départ *parodia* - à savoir les gens qui ne sont pas de la maison, je veux dire la maison de la terre, qui sont d'un autre monde, qui ont leur racine dans un autre monde, les chrétiens nommément, car le terme est apparu avec le christianisme - s'est, si l'on peut dire, métaphorisée par un autre terme qui a inscrit son élément signifiant dans un *khi* qui se retrouve dans la *parrocchia* italienne, à savoir le *parokos* en grec, c'est-à-dire le pourvoyeur, l'intendant à qui les fonctionnaires de l'Empire savaient devoir s'adresser pour qu'on leur procure à peu près tout ce qu'un fonctionnaire de l'Empire pouvait désirer, et dans les temps si bénis de la paix romaine, cela pouvait aller très loin.

Nous voici donc au niveau désigné par ce terme ambigu de la paroisse, qui met bien en valeur la limitation du champ où agit un trait d'esprit. Vous voyez bien que tous les traits d'esprit ne font pas le même effet partout et tout le temps, puisque celui du fil rouge ne vous a fait qu'un faible effet à côté de l'histoire du candidat de tout à l'heure. Tels que vous êtes ici constitués comme public, il était tout à fait naturel qu'une chose aussi de la paroisse que le baccalauréat ou n'importe quel examen soit bien de nature à servir de contenant à ce qui avait à être véhiculé, à savoir une direction de sens. Sans doute, pour autant qu'elle n'en atteint

aucun, cette direction n'est que la distance qui reste toujours entre tout sens réalisé et ce que je pourrais appeler un idéal plein-sens.

J'ajouterai un jeu de mots de plus. La façon dont se constitue cet Autre au niveau du trait d'esprit, c'est ce que nous connaissons par l'usage de Freud, qui l'appelle *censure*, et qui porte sur le *sens*. L'Autre se constitue comme un filtre qui met ordre et obstacle à ce qui peut être reçu ou simplement entendu. Il y a des choses qui ne peuvent pas être entendues, ou qui habituellement ne sont plus jamais entendues, et que le mot d'esprit cherche à faire entendre quelque part, en écho. Pour les faire entendre en écho, il se sert justement de ce qui y fait obstacle, comme de je ne sais quelle concavité réfléchissante. C'est déjà à cette métaphore que j'étais arrivé tout à l'heure, à l'intérieur de laquelle quelque chose résiste, quelque chose qui est entièrement fait d'une série de cristallisations imaginaires chez le sujet.

Nous ne sommes pas surpris de voir les choses se produire à ce niveau. Le petit autre, pour appeler les choses par leur nom, participe à la possibilité du trait d'esprit, mais c'est à l'intérieur de la résistance du sujet - que pour une fois, et c'est pour nous fort instructif, je cherche plutôt à susciter - que va se faire entendre quelque chose qui retentit beaucoup plus loin, et qui fait que le trait d'esprit va directement résonner dans l'inconscient.

11 DÉCEMBRE 1957



## VII UNE FEMME DE NON-RECEVOIR

*La duplication du graphe*

*Le rire, phénomène imaginaire*

*Un Autre tout à soi*

*Le retour de la jouissance chez Aristophane*

*L'amour comique*

La dernière fois, je vous ai parlé du Graal. C'est vous le Graal, que je solidifie par toutes sortes de mises en éveil de vos contradictions, aux fins de vous faire authentifier en esprit, si j'ose m'exprimer ainsi, que je vous envoie le message. L'essentiel de ce Graal consiste dans ses défauts mêmes.

Comme il convient toujours de revenir un peu même sur ce qui est le mieux compris, je vais tâcher de matérialiser sur le tableau ce que je vous ai dit la dernière fois.

1

Ce que je vous ai dit la dernière fois concernait l'Autre, ce sacré Autre qui, dans la communication du Witz, viendra compléter - d'une certaine façon, combler - la béance que constitue l'insolubilité du désir. On peut dire que le Witz restitue sa jouissance à la demande essentiellement insatisfaite, sous le double aspect, d'ailleurs identique, de la surprise et du plaisir - le plaisir de la surprise et la surprise du plaisir.

J'ai insisté la dernière fois sur le procédé de l'immobilisation de l'Autre et de la formation de ce que j'ai appelé le Graal vide. C'est ce qui se représente dans Freud dans ce qu'il appelle *la façade* du mot d'esprit. Elle détourne l'attention de l'Autre du chemin par où va passer le mot d'esprit, elle fixe l'inhibition quelque part pour laisser libre ailleurs le chemin par où va passer la parole spirituelle.

Voici donc à peu près comment les choses se schématiseraient. Le chemin se trace de la parole ici condensée en message à l'Autre à qui elle

121



s'adresse. C'est l'achoppement, la béance, le défaut, du message qui est authentifié par l'Autre comme mot d'esprit, mais par là restitué au sujet lui-même, comme constituant le complément indispensable du désir propre du mot d'esprit.

Voici donc le schéma qui nous sert habituellement. Voici l'Autre, le message, le je, l'objet métonymique. Ce sont des points déjà franchis, que nous allons supposer connus de vous. L'Autre est indispensable au bouclage que constitue le discours en tant qu'il arrive au message en état de satisfaire, au moins symboliquement, le caractère fondamentalement insoluble de la demande comme telle. Ce circuit est l'authentification par l'Autre de ce qui est en somme une allusion au fait que rien de la demande, dès lors que l'homme est entré dans le monde symbolique, ne peut être atteint, sinon par une succession infinie de pas-de-sens. L'homme, nouvel Achille à la poursuite d'une autre tortue, est voué, en raison de la prise de son désir dans le mécanisme du langage, à cette infinie approche jamais satisfaite, liée au mécanisme même du désir, que nous appellerons simplement la discursivité.

Si cet Autre est essentiel au dernier pas symboliquement satisfaisant, constituant un moment instantané, celui du mot d'esprit quand il passe, il convient tout de même de nous souvenir que cet Autre, lui aussi, existe. Il existe à la manière de celui que nous appelons le sujet, qui est quelque part circulant comme le furet. Ne vous imaginez pas que le sujet soit au départ du besoin - le besoin, ce n'est pas encore le sujet. Alors, où est-il? Peut-être en dirons-nous plus long aujourd'hui.

Le sujet, c'est tout le système, et peut-être quelque chose qui s'achève dans ce système. L'Autre est pareil, il est construit de la même façon, et c'est bien pour cela qu'il peut prendre le relais de mon discours.

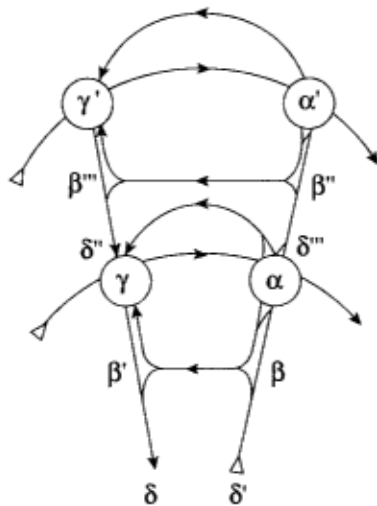
Je vais rencontrer quelques conditions spéciales qui ne doivent pas manquer d'y être représentables, si mon schéma peut servir à quelque chose. Ces conditions sont celles que nous avons dites la dernière fois. Notons bien les directions sur les segments. Voici les vecteurs partant du je vers l'objet et vers l'Autre, les vecteurs partant du message vers l'Autre et vers l'objet, car il y a un très grand rapport de symétrie entre le message et le je, et le même encore centrifuge, et le même centripète entre l'Autre en tant que tel, en tant que lieu du trésor des métonymies, et puis cet objet métonymique lui-même, en tant qu'il est constitué dans le système des métonymies.

Que vous ai-je expliqué la dernière fois à propos de ce que j'ai appelé la préparation du mot d'esprit? La meilleure est quelquefois de n'en pas faire - mais il est clair qu'il n'est pas mauvais d'en faire. Nous n'avons

qu'à nous souvenir de ce qui s'est passé quand je n'en ai pas fait - il est arrivé que vous êtes restés le bec dans l'eau. Une chose aussi simple que le At que je vous ai raconté un jour, semble avoir laissé certains déconcertés. Si j'avais fait une préparation sur les attitudes réciproques du petit comte et de la jeune fille bien élevée, vous auriez peut-être été assez émoustillés pour que At ait plus facilement franchi quelque chose. Comme vous y mettiez beaucoup d'attention, une partie d'entre vous a mis un certain temps à comprendre. Par contre, l'histoire du cheval de la dernière fois vous a beaucoup plus facilement fait rigoler, parce qu'elle comporte une longue préparation, et pendant que vous étiez en train de bien vous esbaudir sur les propos de l'examiné qui vous paraissaient marqués de la puissante insolence résidant au fond de l'ignorance, vous vous êtes trouvés assez disposés à voir entrer le cheval volant qui termine l'histoire et lui donne vraiment son sel.

Ce que je produis avec cette préparation, c'est l'Autre. C'est assurément ce qui s'appelle dans Freud *Hemmung*, inhibition. Il s'agit simplement de cette opposition qui est la base fondamentale de la relation duelle, et qui était ici faite de tout ce que vous pouvez opposer d'objections à ce que je présentais comme objet. C'est bien naturel, vous vous mettiez en état d'en supporter le choc, l'approche, la pression. Ce qui s'organise ainsi est ce que l'on appelle habituellement *défense*, qui est la force la plus élémentaire. C'est bien ce dont il s'agit dans ces préludes qui peuvent être faits de mille façons. Le non-sens y joue quelquefois un rôle de prélude, à titre de provocation attirant le regard mental dans une certaine direction. C'est un leurre dans cette sorte de corrida. Quelquefois c'est le comique, quelquefois l'obscène.

En fait, ce à quoi il s'agit d'accommoder l'Autre, c'est à un objet. Disons qu'en sens contraire de la métonymie de mon discours, il s'agit d'obtenir une certaine fixation de l'Autre en tant que lui-même discourant sur un certain objet métonymique. D'une certaine façon, c'est n'importe lequel. Il n'est pas du tout obligé que cela ait le moindre rapport avec mes inhibitions propres. Peu importe, tout est bon pourvu qu'un certain objet à ce moment-là occupe l'Autre. C'est ce que je vous ai expliqué la dernière fois en vous parlant de la solidification imaginaire de l'Autre, qui est la position première permettant le passage du mot d'esprit.



Il nous faut donc placer sur notre schéma l'homologue du rapport à l'objet au niveau de l'Autre, que nous prenons ici comme sujet, ce pourquoi je vous fais un autre système, que je dessine en bleu. Je trace (homologue de la ligne que nous appelons  $\beta$ ,  $\beta'$ , rapport du je à l'objet métonymique pour le premier sujet. Nous indiquons ainsi la superposition du système de l'Autre sujet par rapport au système du premier.

Pour que le relais soit donné de l'Autre vers le message qui authentifie le mot d'esprit comme tel, il s'agit que le relais soit pris dans son propre système de signifiants, c'est-à-dire que, si je puis dire, le problème lui soit renvoyé, de telle sorte que lui-même, dans son système, authentifie le message comme mot d'esprit.

En d'autres termes, mon  $\gamma \alpha$  suppose inscrit un  $\gamma' \alpha'$  parallèle, ce qui est exactement porté sur le schéma. Une nécessité inhérente au mot d'esprit lui donne une perspective théorique de reproduction à (infini, étant donné que la bonne histoire est faite pour être racontée, qu'elle n'est complète qu'une fois racontée et que les autres en ont ri. Le plaisir même de la raconter inclut le fait que les autres pourront à leur tour la mettre à l'épreuve sur d'autres.

S'il n'y a aucun rapport nécessaire entre ce que je dois évoquer chez l'Autre de captivation métonymique pour laisser le passage libre à la parole spirituelle et celle-ci, il y a par contre nécessairement un rapport entre les systèmes des deux sujets. Cela est rendu suffisamment évident sur le schéma par le rapport qu'il y a entre la chaîne signifiante telle qu'elle s'organise chez l'Autre, celle qui va ici de  $\delta'''$  en  $\delta''$ , et celle qui va

de  $\delta'$  en  $\delta$ . Il doit y avoir un rapport, et c'est ce que j'ai exprimé la dernière fois en disant que l'Autre doit être de la paroisse. Il n'est pas suffisant qu'il comprenne en gros le français, quoique ce soit déjà une première façon d'être de la paroisse. Si je fais un mot d'esprit en français, pour qu'il passe et réussisse, il y a bien d'autres choses supposées connues auxquelles l'Autre doit participer.

Voilà donc représentées sur le schéma deux conditions que nous pourrions écrire ainsi. Le  $\beta'' \beta'''$  désigne une certaine inhibition provoquée chez l'Autre. Là, je fais un signe fait de deux petites flèches en sens inverse l'une de l'autre, qui sont égales et de sens opposé à ma métonymie, c'est-à-dire à  $\gamma \alpha$ . Par contre, il y a une sorte de parallélisme entre  $\gamma \alpha$  et  $\gamma' \alpha'$ , ce qui peut s'exprimer en disant que  $\gamma \alpha$  peut trouver son homologation, ce que nous avons marqué en mettant un esprit rude entre parenthèses dans le  $\alpha' \gamma'$ . L'Autre l'homologue comme message et l'authentifie comme mot d'esprit.

Voilà qui au moins a l'avantage de fixer les idées en les visualisant, puisque c'est là un des organes mentaux les plus familiers à l'intellectuel. Cela vous visualise ce que je voulais dire quand je vous parlais la dernière fois des conditions subjectives du succès du mot d'esprit, à savoir ce qu'il exige de l'autre imaginaire pour que, à l'intérieur de la coupe que présente cet autre imaginaire, l'Autre symbolique l'entende.

Je laisse aux esprits ingénieux le soin de rapprocher cela de ce que, chose curieuse, j'ai pu dire autrefois dans une métaphore, alors que je m'occupais surtout des images imaginaires, et des conditions d'apparition de l'unité imaginaire dans une certaine réflexion organique. Je devais bien avoir une raison pour me servir presque du même schéma formel quand j'utilisais l'image du miroir concave à propos du narcissisme. Mais nous ne nous engagerons pas dans un rapprochement qui ne saurait être que forcé, encore qu'il puisse être suggestif.

Nous allons faire maintenant un petit usage supplémentaire de ce schéma, car quel que soit l'intérêt de vous avoir rappelé ainsi le sens de ce que j'ai dit la dernière fois, ce serait assez court si cela ne devait pas nous porter plus loin.

Le schéma initial dont nous nous servons depuis le début de l'année se transforme donc par le développement que nous donnons à la formule de l'Autre comme sujet. Nous avons ici  $\gamma \alpha$  pour le sujet, et  $\beta \beta'$  pour la relation à l'objet métonymique. Au-delà, à l'échelon suivant, se reproduit cette même disposition, qui fait que l'Autre a lui aussi une relation à l'objet métonymique,  $\beta'' \beta'''$ , tandis que  $\gamma \alpha$  devient ici  $\gamma' \alpha'$ , et ainsi de suite indéfiniment. La dernière boucle, celle par laquelle passe le retour

du besoin vers la satisfaction indéfiniment différée, doit se faire à travers tout le circuit des Autres, avant de revenir ici à son point terminal chez le sujet.

2

Nous aurons tout à l'heure à réutiliser ce schéma. Arrêtons-nous pour l'instant à un cas particulier que Freud envisage tout de suite après avoir donné son analyse des mécanismes du mot d'esprit, dont ceci n'est que le commentaire. Il parle de ce qu'il appelle les mobiles sociaux du mot d'esprit, et de là il va au problème du comique.

C'est ce que nous allons essayer d'aborder aujourd'hui, sans l'épuiser. Freud dit expressément qu'il ne l'aborde que sous l'angle du mot d'esprit, car il y a là un domaine bien trop vaste pour qu'il puisse même songer à s'y engager, au moins à partir de son expérience. Pour s'introduire à l'analyse du comique, Freud met au premier plan ce qui, dans le comique, est le plus proche du mot d'esprit. Il est frappant qu'avec la sûreté d'orientation et de touche qui est la sienne, ce qu'il nous présente comme étant le plus proche du mot d'esprit est très précisément ce qui au premier abord pourrait paraître le plus éloigné du spirituel, à savoir le naïf.

Le naïf, nous dit-il, est fondé sur l'ignorance, et tout naturellement il en donne des exemples empruntés aux enfants. Je vous ai déjà évoqué ici la scène des enfants qui ont monté à l'usage des adultes toute une petite historiette fort jolie. Un couple se sépare, le mari allant chercher fortune. Il revient au bout de quelques années, ayant réussi à trouver la richesse, et à son retour la femme l'accueille en lui disant - *Tu vois, je me suis conduite magnifiquement, moi non plus je n'ai pas perdu mon temps pendant ton absence*, et elle ouvre le rideau sur une rangée de dix poupées. C'est comme une petite scène de marionnettes. Les enfants sont étonnés, peut-être simplement surpris - ils en savent peut-être plus long qu'on ne croit - par le rire qui éclate chez les adultes du public.

Voilà le type du mot d'esprit naïf tel que Freud nous le présente. Il nous le donne encore sous une forme plus proche techniquement des procédés du langage, dans l'histoire de la petite fille qui propose pour son frère qui a un peu mal au ventre, une *Medizin*. Ayant entendu parler pour elle d'une *Bubizin*, comme *Mädi* désigne les petites filles, et *Bubi* les petits garçons, elle pense que s'il y a une *Medizin* pour les petites filles, il doit y avoir aussi une *Bubizin* pour les petits garçons. C'est encore une histoire

qui, à condition qu'on en ait la clef, c'est-à-dire que l'on comprenne l'allemand, peut être facilement présentée sur le plan du spirituel.

Encore que la référence à l'enfant ne soit pas hors de saison, l'essentiel n'est pas là, mais dans un trait dont nous ne dirons pas que c'est celui de l'ignorance, mais que Freud définit très spécialement, et dont il souligne le caractère facilement supplétif dans le mécanisme du mot d'esprit. Ce qui nous plaît là-dedans, dit Freud, et qui joue précisément le même rôle que ce que j'ai appelé tout à l'heure fascination ou captivation métonymique, c'est que nous sentons qu'il n'y a pas du tout d'inhibition chez celui qui parle. C'est cette absence d'inhibition qui nous permet de faire passer chez l'Autre à qui nous le racontons, et qui est déjà lui-même fasciné par cette absence d'inhibition, l'essentiel du mot d'esprit, à savoir cet au-delà qu'il évoque. Ici, chez l'enfant, dans les cas que nous venons d'évoquer, l'essentiel ne consiste pas dans la drôlerie, mais dans l'évocation de ce temps de l'enfance où le rapport au langage est si proche qu'il nous évoque par là directement le rapport du langage au désir qui constitue la satisfaction propre du mot d'esprit.

Nous allons prendre un autre exemple emprunté à l'adulte, que je crois avoir déjà cité à un moment donné. Un de mes patients, qui ne se distinguait pas d'ordinaire par des circonvolutions très poussées, me racontait une de ces histoires un peu tristes comme il lui en arrivait assez souvent. Il avait donné rendez-vous à une petite femme rencontrée dans ses pérégrinations, et comme cela lui arrivait souvent, ladite lui avait tout simplement posé un lapin. Il conclut son histoire *-J'ai bien compris, une fois de plus, que c'était là une femme de non-recevoir.*

Il ne faisait pas un mot d'esprit, il croyait l'expression reçue, il disait quelque chose de fort innocent, qui a pourtant bien son caractère piquant, et qui satisfait chez nous quelque chose qui va bien au-delà de l'appréhension comique du personnage dans sa déception. Si cette histoire évoque chez nous, ce qui est tout à fait douteux, un sentiment de supériorité, elle est assurément bien inférieure dans cette note. Je fais ici allusion à un des mécanismes qu'on a souvent indûment promu au principe du phénomène du comique, c'est à savoir le sentiment d'être supérieur à l'autre. Cela est tout à fait critiquable.

Encore que ce soit un fort grand esprit qui ait essayé d'ébaucher le mécanisme comique dans ce sens, à savoir Lipps, il est tout à fait réfutable que ce soit là le plaisir essentiel du comique. S'il y a quelqu'un dans l'occasion qui garde toute sa supériorité, c'est bien notre personnage, qui trouve dans cette occasion matière à motiver une déception qui est bien loin d'entamer son inébranlable confiance en lui-même. Si quelque supériorité

s'ébauche à propos de cette histoire, c'est bien plutôt un leurre. Tout vous engage un instant dans ce mirage que constitue la façon dont vous posez, ou dont vous vous posez celui qui raconte l'histoire, mais ce qui se passe va bien au-delà.

En effet, derrière le terme de *femme de non-recevoir*, ce qui se dessine, c'est le caractère fondamentalement décevant en lui-même de toute approche du désir, bien au-delà de la satisfaction de telle approche particulière. Ce qui nous amuse là, c'est la satisfaction que trouve dans sa déception même le sujet qui a laissé échapper ce mot innocent. Sa déception, il la trouve suffisamment expliquée par une locution qu'il croit être la locution reçue, la métonymie toute faite pour de pareilles occasions. En d'autres termes, sa déception il la retrouve dans le chapeau haut de forme sous la forme d'un lapin de peluche qu'il croit être le lapin bien vivant de l'explication valable, et qui est en fait bel et bien imaginaire. Ce lapin qui constitue sa déception même, il sera toujours prêt à le voir se présenter à nouveau, inébranlé et constant, sans autrement s'en affecter, chaque fois qu'il s'approchera de l'objet de son mirage.

Vous voyez donc que le trait d'esprit de l'ignorant ou du naïf, de celui dont j'emprunte le mot pour en faire un mot d'esprit, est cette fois-ci entier, si l'on peut dire, au niveau de l'Autre. Je n'ai plus besoin de provoquer chez l'Autre rien qui constitue la coupe solide, elle m'est déjà toute donnée par celui de la bouche duquel je recueille le mot précieux dont la communication va constituer un mot d'esprit, et que j'élève ainsi à la dignité de maître-mot par mon histoire. En somme, toute la dialectique du mot d'esprit naïf tient dans la partie bleue du schéma. Ce qu'il s'agit de provoquer chez l'Autre dans l'ordre imaginaire pour que le mot d'esprit dans sa forme ordinaire passe et soit reçu, est ici tout constitué par sa naïveté, son ignorance, son infatuation même. Et il suffit simplement que je l'aborde aujourd'hui pour faire passer cette bourde au rang de mot d'esprit, en la faisant homologuer par le tiers, le grand Autre, auquel je la communique.

La promotion de l'autre imaginaire dans cette analyse des métonymies, dans la satisfaction qu'il trouve pure et simple dans le langage, et qui lui sert à ne même pas s'apercevoir à quel point son désir est leurré, nous introduit, et c'est pourquoi Freud le met au joint du mot d'esprit et du comique, à la dimension du comique.

Nous ne sommes pas ici au bout de nos peines, car à la vérité, sur ce sujet du comique, on n'a pas manqué d'introduire quelques théories qui sont toutes plus ou moins insatisfaisantes, et ce n'est certainement pas une question vaine que de se demander pourquoi elles le sont, et aussi

pourquoi elles ont été promues. Elles se sont présentées sous toutes sortes de formes qu'il n'y a pas moyen d'épeler ici, mais leur addition, leur succession, leur historique comme on dit, ne nous mettrait sur la trace de rien de fondamental. Franchissons tout cela pour dire que, en tous les cas, la question du comique est éludée chaque fois que l'on entreprend de l'aborder, je ne dis pas de la résoudre, sur le plan seulement psychologique. Sur le plan psychologique, l'esprit comme le comique sont évidemment faciles à réunir dans la catégorie du risible, de ce qui provoque le rire. Or, vous ne pouvez manquer d'être frappés par ceci, que tout en ponctuant que le mot d'esprit est plus ou moins accueilli, encaissé, par le fait que vous le sanctionnez d'un rire discret, ou tout au moins d'un sourire, je n'ai pas abordé jusqu'à présent la question du rire.

La question du rire est loin d'être résolue. Tout un chacun s'accommode de faire du rire une caractéristique essentielle de ce qui se passe dans le spirituel et aussi bien dans le comique, mais quand il s'agit d'en faire le raccord avec son caractère expressif ou même simplement de connoter à quelle émotion pourrait répondre ce phénomène - dont il est possible de dire, encore que ce ne soit pas absolument certain, qu'il est le propre de l'homme -, on entre généralement dans des choses extrêmement fâcheuses. De certains on sent bien qu'ils essayent d'approcher en le frôlant le rapport du rire avec des phénomènes qui lui correspondraient de façon analogique. Mais même ceux qui ont dit là-dessus les choses qui paraissent les plus tenables ou les plus prudentes, ne font guère que noter dans le phénomène du rire ce qu'il peut laisser de traces oscillatoires. Pour Kant, c'est un mouvement spasmodique avec une certaine oscillation mentale qui serait celle du passage d'une tension à sa réduction à rien, une oscillation entre une tension éveillée et sa brusque chute devant l'absence de quelque chose censé devoir lui résister après son éveil de tension. De même, le brusque passage d'un concept à sa contradiction se fait jour chez un psychologue du dernier siècle, Léon Dumont, dont Dumas fait état dans son article sur la psychologie du rire - article à la Dumas, très fin et subtil, pour lequel cet homme heureux ne s'est pas fatigué, mais qui vaut bien la peine d'être lu, car même sans se fatiguer il apporte de très jolis éléments.

Bref, la question du rire dépasse très largement aussi bien celle du spirituel que celle du comique.

Il n'est pas rare de voir rappelées les variétés du phénomène. Il y a la simple communication du rire, le rire du rire. Il y a le rire lié au fait qu'il ne faut pas rire. Le fou rire des enfants dans certaines conditions mérite



aussi de retenir l'attention. Il y a aussi un rire de l'angoisse, et même celui de la menace imminente, le rire gêné de la victime qui se sent menacée soudain de quelque chose qui dépasse même les limites de son attente, le rire du désespoir. Il y a même le rire du deuil brusquement appris. Je passe, car traiter de toutes ces formes du rire n'est pas notre sujet, ni notre objet de vous faire une théorie du rire.

Je ponctuerai simplement au passage que rien n'est plus éloigné de devoir nous satisfaire que la théorie de Bergson, du mécanisme surgissant au milieu de la vie. Son discours sur le rire reprend de façon condensée et schématique le mythe de l'harmonie vitale, de l'élan vital, caractérisé par sa prétendue éternelle nouveauté, sa création permanente. On ne peut manquer d'en percevoir le caractère extravagant quand on lit qu'une des caractéristiques du mécanisme en tant qu'opposé au vital, ce serait son caractère répétitif, comme si la vie ne nous présentait aucun phénomène de répétition, comme si nous ne passions pas tous les jours de la même façon, comme si nous ne nous endormions pas tous les jours de la même façon, comme si on réinventait l'amour chaque fois qu'on baise. Il y a là véritablement quelque chose d'incroyable. L'explication par le mécanisme se manifeste elle-même tout au long du livre comme une explication mécanique, je veux dire qu'elle tombe dans une stéréotypie lamentable qui laisse absolument échapper l'essentiel du phénomène.

Si c'était véritablement le mécanisme qui fût à l'origine du rire, où irions-nous? Que ferions-nous des si subtiles remarques de Kleist sur les marionnettes, qui vont tout à fait à l'encontre du prétendu caractère risible et déchu du mécanisme? Il souligne très finement que c'est un véritable idéal de grâce qui est accompli par ces petites machines qui, d'être simplement agitées par quelques bouts de fil, réalisent des mouvements dont l'élégant tracé est lié à la constance du centre de gravité de leur courbe, pour peu qu'elles soient un petit peu bien construites, c'est-à-dire suivant les strictes caractéristiques des articulations humaines. Nul danseur, dit-il, ne peut atteindre à la grâce d'une marionnette agitée avec doigté.

Laissons de côté la théorie bergsonienne après avoir fait simplement remarquer à quel point elle néglige les appréhensions les plus élémentaires du mécanisme du rire avant même qu'il soit impliqué dans rien qui soit aussi élaboré que le spirituel ou le comique. Le rire touche en effet à tout ce qui est imitation, doublage, sosie, masque, et, si nous regardons de plus près, il ne s'agit pas seulement du masque, mais du démasquage, et cela selon des moments qui méritent qu'on s'y arrête. Vous vous approchez d'un enfant avec la figure recouverte d'un masque, il rit d'une

façon tendue, gênée. Vous vous approchez de lui un peu plus, quelque chose commence qui est une manifestation d'angoisse. Vous enlevez le masque, l'enfant rit. Mais si sous ce masque vous avez un autre masque, il ne rit pas du tout.

Je ne veux qu'indiquer qu'une étude est ici requise, qui ne peut être qu'expérimentale, mais qui ne peut l'être que si nous commençons d'avoir une certaine idée du sens dans lequel elle doit être dirigée. En tous les cas, ce phénomène, comme d'autres que je pourrais apporter à l'appui de mon affirmation si c'était mon intention d'y mettre l'accent, nous montre qu'il y a un rapport très intense, très serré, entre les phénomènes du rire et la fonction chez l'homme de l'imaginaire.

L'image a comme telle un caractère captivant au-delà des mécanismes instinctuels qui en répondent, comme le manifeste la parade, qu'elle soit sexuelle ou combative. S'y ajoute chez l'homme un accent supplémentaire qui tient au fait que l'image de l'autre est pour lui très profondément liée à cette tension dont je parlais tout à l'heure, et qui est toujours évoquée par l'objet auquel il est porté attention, conduisant à le mettre à une certaine distance, connotée de désir ou d'hostilité. Nous le rapportons à cette ambiguïté qui est au fondement même de la formation du moi et qui fait que son unité est hors de lui-même, que c'est par rapport à son semblable qu'il s'érige, et qu'il trouve cette unité de défense qui est celle de son être en tant qu'être narcissique.

C'est dans ce champ que le phénomène du rire est à situer. C'est là que se produisent ces chutes de tension auxquelles les auteurs attribuent le déclenchement instantané du rire. Si quelque'un nous fait rire quand il tombe simplement par terre, c'est en fonction de son image plus ou moins pompeuse à laquelle nous ne faisons même pas tellement attention auparavant. Les phénomènes de stature et de prestige sont à tel point la monnaie courante de notre expérience vécue, que nous n'en percevons même pas le relief. Le rire éclate pour autant que le personnage imaginaire continue dans notre imagination sa démarche apprêtée alors que ce qui le supporte de réel est là planté et répandu par terre. Il s'agit toujours d'une libération de l'image. Entendez-le dans les deux sens de ce terme ambigu - d'une part, quelque chose qui est libéré de la contrainte de l'image, d'autre part l'image elle aussi va se promener toute seule. C'est ainsi qu'il y a quelque chose de comique dans le canard auquel vous avez coupé la tête et qui fait encore quelques pas dans la basse-cour.

C'est pour cette raison que le comique entre quelque part en connexion avec le risible. Nous le situons au niveau de la direction Je-objet,  $\beta \beta'$  ou  $\beta'' \beta'''$ . C'est certainement dans la mesure où l'imaginaire

est intéressé quelque part dans le rapport au symbolique, que se retrouve à un niveau plus élevé, qui nous intéresse infiniment plus que l'ensemble des phénomènes du plaisir, le rire en tant qu'il connote et accompagne le comique.

Passons au comique.

3

Pour introduire aujourd'hui, la notion du comique, je repartirai de l'histoire du Veau d'or.

Le mot de Soulié parlant du Veau d'or à propos du banquier - c'est presque déjà un mot d'esprit, tout au moins une métaphore - rencontre donc chez Henri Heine cette réponse - *Pour un veau, il me semble avoir un peu passé l'âge*. Observez que si Henri Heine avait dit cela au pied de la lettre, c'est qu'il n'aurait rien compris, et qu'il serait comme mon ignorant de tout à l'heure, qui disait la *femme de non-recevoir*. Dans ce cas, sa rétorsion serait comique.

C'est bien ce qui constitue les dessous de ce mot d'esprit. La rétorsion de Heine est en effet un peu une fin de non-recevoir, elle renvoie Soulié à son jardin, elle le met dans ses petits souliers, si j'ose m'exprimer ainsi. Après tout, Soulié n'a pas dit quelque chose de tellement drôle, et Heine lui damne le pion en montrant que cela peut s'arranger autrement. Il dresse un autre objet métonymique que le premier veau. En cela, il joue sur le plan de l'opposition comique.

Il est impossible de ne pas s'apercevoir d'abord d'une différence essentielle. Le comique, à l'occasion d'un *Witz* nous le saisissons à l'état fugitif, dans un trait, un mot, une passe d'armes - mais le comique va tout de même bien au-delà. Un trait d'esprit, il n'est pas besoin d'une très longue étreinte pour que ça passe, tandis que le comique ne se suffit pas d'une pure et simple rencontre en éclair. Je m'adresse ici à vous tous, quelle que soit votre position actuelle, sans que je sache d'où vous venez, ni même qui vous êtes - eh bien, pour qu'il y ait entre nous des rapports comiques, il faudrait une relation qui nous implique beaucoup plus chacun de l'un à l'autre personnellement. C'est ce que vous voyez déjà là s'ébaucher dans la relation de Soulié et de Heine, et qui intéresse un mécanisme de séduction, car la réponse de Henri Heine rebute tout de même un peu quelque chose du côté de Soulié.

Bref, pour qu'il y ait possibilité de comique, il faut que la relation de la demande à sa satisfaction ne s'inscrive pas dans un moment instantané,

mais dans une dimension qui lui donne sa stabilité et sa constance, sa voie dans son rapport à un autre déterminé. Or, si nous avons trouvé dans les sous-jacences du mot d'esprit, cette structure essentielle de la demande selon laquelle, en tant qu'elle est reprise par l'Autre, elle doit être essentiellement insatisfaite, il y a tout de même une solution, la solution fondamentale, celle que tous les êtres humains cherchent depuis le début de leur vie jusqu'à la fin de leur existence. Puisque tout dépend de l'Autre, la solution, c'est d'avoir un Autre tout à soi. C'est ce que l'on appelle l'amour. Dans la dialectique du désir, il s'agit d'avoir un Autre tout à soi.

Le champ de la parole pleine tel qu'autrefois je vous l'ai évoqué, est défini sur ce schéma par les conditions mêmes dans lesquelles nous venons de voir que peut et doit se réaliser quelque chose qui soit équivalent à la satisfaction du désir. Nous avons l'indication qu'il ne peut être satisfait que dans l'au-delà de la parole. Le lien qui unit l'Autre au je, à l'objet métonymique, et au message, définit l'aire où doit se tenir la parole pleine. Le message caractéristique qui la constitue, je vous l'ai imagé par le *Tu es mon maître ou le Tu es ma femme. Tu, toi, l'autre, es ma femme*. C'est sous cette forme, vous disais-je donc, que l'homme donne l'exemple de la parole pleine dans laquelle il s'engage comme sujet, se fonde comme l'homme de celle à laquelle il parle, et le lui annonce sous cette forme inversée. je vous en ai montré aussi le caractère étrangement paradoxal. C'est que tout repose sur ce qui doit fermer le circuit. La métonymie que cela comporte, le passage de l'Autre à cet objet unique qui est constitué par la phrase, demande tout de même que la métonymie soit reçue, que quelque chose passe ensuite de  $\gamma$  à  $\alpha$ , à savoir que le *tu* dont il s'agit ne réponde pas purement et simplement - *Mais non, pas du tout*.

Même s'il ne répond pas cela, quelque chose d'autre se produit beaucoup plus communément, c'est qu'en raison même du fait que nulle préparation aussi habile que le mot d'esprit ne vient à faire se confondre la ligne  $\beta''$   $\beta'$  avec la parallèle au niveau inférieur, ces deux lignes restent parfaitement indépendantes. Si bien que le sujet dont il s'agit conserve bel et bien son système à lui d'objets métonymiques. Nous verrons ainsi se produire la contradiction qui s'établit dans le cercle des quatre  $\beta$ , à savoir que chacun ayant, comme on dit, sa petite idée, cette parole fondatrice se heurtera à ce que j'appellerai, puisque nous sommes en présence d'un carré, le problème non pas de la quadrature du cercle, mais de la *circulation* des métonymies, qui restent bel et bien distinctes, même dans le *conjungo* le plus idéal. *Il y a de bons mariages, mais il n'y en a point de délicieux*, a dit La Rochefoucauld.

Or, le problème de l'Autre et de l'amour est au centre du comique. Pour le savoir, il convient d'abord de se souvenir que, si l'on veut se renseigner sur le comique, il ne serait peut-être pas mauvais de lire des comédies.

La comédie a une histoire, la comédie a même une origine, sur laquelle on s'est beaucoup penché. L'origine de la comédie est étroitement liée au rapport du ça au langage.

Le ça dont nous parlons à l'occasion, qu'est-ce que c'est? Ce n'est pas purement et simplement le besoin radical originel, celui qui est à la racine de l'individualisation comme organisme. Le ça ne se saisit qu'au-delà de toute l'élaboration du désir dans le réseau du langage, il ne se réalise qu'à la limite. Ici, le désir humain n'est pas pris d'abord dans le système de langage qui l'atermoie indéfiniment, et ne laisse nulle place pour que le ça se constitue et se nomme. Il est pourtant, au-delà de toute cette élaboration du langage, ce qui représente la réalisation de ce besoin premier qui, chez l'homme tout au moins, n'a aucune chance même de se connaître. Nous ne savons pas ce qu'est le ça d'un animal, et il y a bien peu de chances pour que nous le sachions jamais, mais ce que nous savons, c'est que le ça de l'homme est entièrement engagé dans la dialectique du langage, et qu'il véhicule et conserve l'existence première de la tendance.

D'où sort la comédie? On nous dit qu'elle sort de ce banquet où, en somme, l'homme dit oui dans une espèce d'orgie - laissons à ce mot tout son vague. Le repas est constitué par les offrandes aux dieux, c'est-à-dire aux Immortels du langage. En fin de compte, tout le processus d'élaboration du désir dans le langage, se ramène et se rassemble dans la consommation d'un banquet. Tout ce détour n'est fait que pour en revenir à la jouissance, et à la plus élémentaire. Voilà par quoi la comédie fait son entrée dans ce que l'on peut considérer avec Hegel comme la face esthétique de la religion.

Qu'est-ce que nous montre l'Ancienne Comédie? Il conviendrait que vous mettiez un peu de temps en temps votre nez chez Aristophane. C'est toujours le moment où le ça reprend à son profit, chausse les bottes du langage à son usage, le plus élémentaire. C'est entendu, dans *Les Nuées*, Aristophane se moque d'Euripide et de Socrate, de Socrate particulièrement, mais sous quelle forme nous le montre-t-il? Il nous montre que toute sa belle dialectique sert à un vieillard pour satisfaire ses envies par toutes sortes de trucs - échapper à ses créanciers, se faire donner de l'argent -, ou qu'elle sert à un jeune homme pour échapper à ses engagements, manquer à tous ses devoirs, railler ses ascendants, etc. Il s'agit

du retour du besoin sous sa forme la plus élémentaire. Ce qui est entré à l'origine dans la dialectique du langage, à savoir tout spécialement tous les besoins du sexe, tous les besoins cachés en général, voilà ce que vous voyez se produire au premier plan sur la scène aristophanesque. Cela va loin.

Je recommande tout spécialement à votre attention les pièces concernant les femmes. Dans ce retour au besoin élémentaire qui est sous-jacent à tout le processus, un rôle spécial est dévolu aux femmes, pour autant que c'est par leur intermédiaire qu'Aristophane nous invite, dans le moment de communion imaginaire que représente la comédie, à nous apercevoir de ce qui ne peut s'apercevoir que rétroactivement, que si l'État existe, et la cité, c'est pour qu'on en profite, c'est pour qu'un repas de cocagne auquel d'ailleurs personne ne croit, soit établi sur l'Agora. Après que le bon sens a été contrarié par l'évolution perverse de la cité soumise à tous les tiraillements d'un processus dialectique, on en revient par l'intermédiaire des femmes, les seules qui sachent vraiment de quoi l'homme a besoin, à ce bon sens, et cela prend naturellement les formes les plus exubérantes.

Ce n'est piquant que par ce que cela nous révèle de la violence de certaines images. Cela nous fait aussi assez bien imaginer un monde où les femmes n'étaient peut-être pas tout à fait ce que nous en imaginons à travers les auteurs qui nous peignent une Antiquité policée. Dans l'Antiquité, m'a-t-il semblé, les femmes - je parle des femmes réelles, non pas de la Vénus de Milo - devaient avoir beaucoup de poils et ne pas sentir bon, si l'on en croit l'insistance qui est mise sur la fonction du rasoir et sur certains parfums.

Quoi qu'il en soit, il y a dans ce crépuscule aristophanesque, spécialement celui qui concerne la vaste insurrection des femmes, quelques images qui sont fort belles, et qui ne manquent pas de frapper. Il y en a une qui s'exprime tout d'un coup dans la phrase d'une femme devant ses compagnes en train, non seulement de se costumer en hommes, mais de s'attacher des barbes du côté de la toute-puissance, il s'agit simplement de savoir de quelle barbe il s'agit. Elle se met à rire et leur dit - *Comme c'est drôle, on dirait une assemblée de seiches grillées avec des barbes*. Cette vision de pénombre paraît assez de nature à nous suggérer tout un soubassement des rapports dans la société antique.

Vers quoi a évolué cette comédie? Vers la Nouvelle Comédie, celle qui commence avec Ménandre, et se poursuit jusqu'à nos jours. La Nouvelle Comédie, qu'est-ce que c'est? Elle nous montre les gens engagés, en général de la façon la plus fascinée et la plus butée, sur quelque objet

métonymique. Tous les types humains s'y rencontrent. Les personnages sont les mêmes que ceux que l'on retrouvera dans la comédie italienne. Ils sont définis par un certain rapport à un objet. Quelque chose s'est substitué à l'irruption du sexe, et c'est l'amour - l'amour nommé comme tel, l'amour que nous appellerons l'amour naïf, l'amour ingénu, l'amour qui unit deux jeunes gens en général assez falots. C'est ce qui forme le pivot de l'intrigue. L'amour joue ce rôle d'être l'axe autour duquel tourne tout le comique de la situation, et ce sera ainsi jusqu'à l'apparition du romantisme, que nous laisserons aujourd'hui de côté.

L'amour est un sentiment comique. Le sommet de la comédie est parfaitement localisable. La comédie dans son sens propre, au sens où je le promets ici devant vous, trouve son sommet dans un chef-d'œuvre unique.

Celui-ci se situe dans l'histoire à ce moment-charnière où la présentation des rapports entre le ça et le langage sous la forme d'une prise de possession du langage par le ça, va laisser place à l'introduction de la dialectique des rapports de l'homme au langage sous une forme aveugle, fermée, ce qui s'accomplit dans le romantisme. C'est très important, en ce sens que, sans le savoir, le romantisme se trouve être une introduction confuse à la dialectique du signifiant comme tel, dont la psychanalyse est en somme la forme articulée. Mais dans la ligne de la comédie disons classique, le sommet est donné au moment où la comédie dont je parle, qui est de Molière et qui s'appelle *L'École des femmes*, pose le problème d'une façon absolument schématique, puisque d'amour il s'agit, mais que l'amour est là en tant qu'instrument de la satisfaction.

Molière nous propose le problème d'une façon qui en donne la grille. C'est d'une limpidité absolument comparable à un théorème d'Euclide.

Il s'agit d'un monsieur qui s'appelle Arnolphe. A la vérité la rigueur de la chose n'exigerait même pas que ce soit un monsieur avec une seule idée. Il se trouve que c'est mieux comme cela, mais à la façon dont, dans le trait d'esprit, la métonymie sert à nous fasciner. Nous le voyons entrer dès le début avec l'obsession de n'être pas cornard. C'est sa passion principale. C'est une passion comme une autre. Toutes les passions s'équivalent, toutes sont également métonymiques. C'est le principe de la comédie de les poser comme telles, c'est-à-dire de centrer l'attention sur un ça qui croit entièrement à son objet métonymique. Il y croit, cela ne veut pas dire qu'il y soit lié, car c'est aussi une des caractéristiques de la comédie que le ça du sujet comique quel qu'il soit, en sorte toujours intact. Tout ce qui s'est passé durant la comédie est passé sur lui comme l'eau sur les plumes d'un canard. *L'École des femmes* se termine par un

Ouf! d'Arnolphe, et pourtant Dieu sait par quels paroxysmes il est passé. J'essayerai de vous rappeler brièvement ce dont il s'agit. Arnolphe a donc remarqué une petite fille pour son *air doux et posé, qui m'inspira de l'amour pour elle dès quatre ans*. Il a donc choisi sa petite bonne femme, et il a d'ores et déjà posé le *Tu es ma femme*. C'est même pour cette raison qu'il entre dans une telle agitation quand il voit que ce cher ange va lui être ravi. C'est qu'au point où il en est, dit-il, elle est déjà sa femme, il l'a déjà instaurée socialement comme telle, et il a résolu élégamment la question.

C'est un homme qui a des lumières, dit son partenaire, le nommé Chrysalde, et en effet, il a des lumières. Il n'a pas besoin d'être le personnage monogame dont nous parlions au début - ôtez-lui cette monogamie, c'est un éducateur. Toujours les vieillards se sont occupés de l'éducation des filles, et ont même pour cela posé des principes. Là, il a trouvé un très heureux principe, qui consiste à la conserver dans l'état d'être complètement idiote. Il ordonne lui-même les soins supposés concourir à cette fin. *Et vous ne sauriez croire*, dit-il à son ami, *jusqu'où cela va, ne voilà-t-il pas que l'autre jour elle m'a demandé si l'on ne faisait pas les enfants par l'oreille*. C'est bien ce qui aurait dû lui mettre la puce à la même oreille, car si la fille avait eu une plus saine conception physiologique des choses, peut-être aurait-elle été moins dangereuse.

*Tu es ma femme* est la parole pleine dont la métonymie sont ces devoirs du mariage congrûment expliqués qu'il fait lire à la petite Agnès. *Elle est complètement idiote*, dit-il, et il croit pouvoir fonder là-dessus, comme tous les éducateurs, l'assurance de sa construction.

Que nous montre le développement de l'histoire? Cela pourrait s'appeler *Comment l'esprit vient aux filles*. La singularité du personnage d'Agnès semble avoir proposé une véritable énigme aux psychologues et aux critiques - est-ce une femme, une nymphomane, une coquette, une ceci, une cela? Absolument pas, c'est un être auquel on a appris à parler, et qui articule.

Elle est prise aux mots du personnage, d'ailleurs complètement falot, du petit jeune homme. Cet Horace entre enjeu dans la question, quand, dans la scène majeure où Arnolphe lui propose de s'arracher la moitié des cheveux, elle lui répond tranquillement - *Horace, avec deux mots, en ferait plus que vous*. Elle ponctue ainsi parfaitement ce qui est présent tout au long de la pièce, à savoir que ce qui lui est venu avec la rencontre du personnage en question, c'est précisément qu'il dit des choses spirituelles et douces à entendre, à ravir. Ce qu'il dit, elle est bien incapable de nous le dire, et de se le dire à elle-même, mais cela vient par la parole, c'est-à-dire



par ce qui rompt le système de la parole apprise et de la parole éducative. C'est par là qu'elle est captivée.

La sorte d'ignorance qui est une des dimensions de son être est simplement liée à ceci, que pour elle il n'y a rien d'autre que la parole. Quand Arnolphe lui explique que l'autre lui a embrassé les mains, les bras, elle demande *Y a-t-il autre chose ?*, elle est très intéressée. C'est une déesse-raison, cette Agnès. Aussi bien le mot de raisonneuse vient-il à un moment suffoquer Arnolphe quand il lui reproche son ingratitude, son manque de sentiment du devoir, sa trahison, et qu'elle lui répond avec une admirable pertinence - *Mais qu'est-ce que je vous dois? Si c'est uniquement de m'avoir rendue bête, vos frais vous seront remboursés.*

Nous nous trouvons ainsi au départ devant le raisonneur en face de l'ingénue, et ce qui constitue le ressort comique, c'est que dès que l'esprit est venu à la fille, nous voyons surgir la raisonneuse devant le personnage qui, lui, devient l'ingénu, car dans des mots qui ne laissent aucune ambiguïté, il lui dit alors qu'il l'aime, et il le lui dit de toutes les façons, et il le lui dit au point que la culmination de sa déclaration consiste à lui dire à peu près ceci - *Tu feras très exactement tout ce que tu voudras, tu auras également Horace si tu le veux à l'occasion.* En fin de compte, le personnage renverse jusqu'au principe de son système, il préfère encore être cornard, ce qui était son départ principal dans l'affaire, plutôt que de perdre l'objet de son amour.

L'amour, c'est là le point auquel je dis que se situe le sommet de la comédie classique. L'amour est ici. Il est curieux de voir à quel point l'amour, nous ne le percevons plus qu'à travers toutes sortes de parois qui l'étouffent, de parois romantiques, alors que l'amour est un ressort essentiellement comique. C'est précisément en ceci qu'Arnolphe est un véritable amoureux, beaucoup plus authentiquement amoureux que le dénommé Horace, qui est, lui, perpétuellement vacillant. Le changement de perspective romantique qui s'est produit autour du terme de l'amour fait que nous ne pouvons plus si facilement le concevoir. C'est un fait - plus la pièce est jouée, plus Arnolphe est joué dans sa note d'Arnolphe, et plus les gens fléchissent et se disent - *Ce Molière si noble et si profond, quand on vient d'en rire, on devrait en pleurer.* Les gens ne trouvent presque plus compatible le comique avec l'expression authentique et submergeante de l'amour comme tel. Pourtant, l'amour est comique quand c'est l'amour le plus authentiquement amour qui se déclare et qui se manifeste.

Voilà donc le schéma de l'histoire. Il faut tout de même que je vous donne ce qui la boucle.

L'histoire se boucle grâce à la sottise du personnage tiers, à savoir Horace, qui en l'occasion se comporte comme un bébé, allant jusqu'à remettre celle qu'il vient d'enlever entre les mains de son légitime possesseur, sans même avoir pu l'identifier comme le jaloux dont Agnès souffre la tyrannie, et c'est de plus le confident qu'il s'est choisi. Peu importe, ce personnage est secondaire, il est là pourquoi? Pour que le problème soit posé en ces termes, à savoir qu'Arnolphe est mis à tout instant au fait, heure par heure, minute par minute, de ce qui se passe dans la réalité, par celui-là même qui est son rival, et d'autre part, d'une façon également entièrement authentique, par sa pupille elle-même, la nommée Agnès qui ne lui dissimule rien.

Effectivement, comme il le souhaite, elle est complètement idiote, uniquement en ce sens qu'elle n'a absolument rien à cacher, qu'elle dit tout, qu'elle le dit simplement de la façon la plus pertinente. Mais à partir du moment où elle est dans le monde de la parole, quelle que soit la puissance de la formation éducative, son désir est au-delà. Son désir n'est pas simplement du côté de l'Horace auquel nous ne doutons pas qu'elle fasse subir dans l'avenir le sort si redouté par Arnolphe. Simplement, du fait qu'elle est dans le domaine de la parole, son désir est au-delà, elle est charmée par les mots, elle est charmée par l'esprit, et en tant que quelque chose est au-delà de cette actualité métonymique que l'on essaye de lui imposer, elle s'échappe. Tout en disant toujours à Arnolphe la vérité, néanmoins elle le trompe, parce que tout ce qu'elle fait équivaut à le tromper.

Horace lui-même le perçoit quand il raconte qu'elle lui a jeté sa petite pierre par la fenêtre en lui disant *Allez-vous-en, je ne veux plus entendre vos discours, et voici ma réponse*, ce qui avait l'air de vouloir dire *Voici la pierre que je vous jette*, mais la pierre était aussi le véhicule d'une petite lettre. Horace le souligne très bien, pour une fille que l'on a voulu maintenir jusque-là dans la plus extrême ignorance, c'est une ambiguïté qui n'est pas mal trouvée, amorce de ces doubles sens et de tout un jeu dont on peut à l'avenir augurer le meilleur.

Voilà le point sur lequel je voulais vous laisser aujourd'hui. Le ça est par nature au-delà de la prise du désir dans le langage. Le rapport à l'Autre est essentiel pour autant que le chemin du désir passe nécessairement par lui, mais non pas en tant que l'Autre serait l'objet unique, sinon en tant que l'Autre est le répondant du langage, et le soumet à toute sa dialectique.

18 DÉCEMBRE 1957







## VIII LA FORCLUSION DU NOM-DU-PÈRE

*Mme Pankow expose le double bind*

*La typographie de l'inconscient*

*L'Autre dans l'Autre*

*La psychose entre code et message*

*Triangle symbolique et triangle imaginaire*

J'ai l'impression que je vous ai un peu essoufflés le trimestre dernier -j'en ai eu des retentissements. Je ne m'en suis pas rendu compte, sinon je ne l'aurais pas fait. J'ai aussi l'impression de m'être répété, d'avoir piétiné. Cela n'a d'ailleurs pas empêché peut-être certaines des choses que je voulais vous faire entendre de rester en chemin, et cela vaut un petit retour en arrière, disons un regard sur la façon dont j'ai abordé les choses cette année.

1

Ce que j'essaye de vous montrer à propos du trait d'esprit, dont j'ai dégagé un certain schéma dont l'utilité a pu ne pas vous apparaître tout de suite, c'est comment les choses s'emboîtent, comment elles s'engrènent avec le schéma précédent. Vous devez, en fin de compte, percevoir comme une constante dans ce que je vous enseigne - encore conviendrait-il, certes, que cette constante ne soit pas simplement comme un petit drapeau à l'horizon sur lequel vous vous orientez, et que vous compreniez où cela vous emmène et par quels détours. Cette constante, c'est que je crois fondamental pour comprendre ce qu'il y a dans Freud, de remarquer l'importance du langage et de la parole. Cela, nous l'avons dit d'abord, mais plus nous nous approchons de notre objet, et plus nous nous apercevons de l'importance du signifiant dans l'économie du désir, disons dans la formation et l'information du signifié.

Vous avez pu vous en apercevoir à notre séance scientifique d'hier soir, à entendre ce que nous a apporté d'intéressant Mme Pankow. Il se trouve

143

qu'en Amérique, les gens se soucient de la même chose que ce que je vous explique ici. Ils essayent d'introduire dans la détermination économique des troubles psychiques le fait de la communication, et de ce qu'ils appellent à l'occasion le message. Vous avez pu entendre Mme Pankow vous parler de quelqu'un qui est loin d'être né de la dernière pluie, à savoir M. Bateson, anthropologue et ethnographe, qui a apporté quelque chose qui nous fait réfléchir un peu plus loin que le bout de notre nez concernant l'action thérapeutique.

Celui-ci essaye de situer et de formuler le principe de la genèse du trouble psychotique dans quelque chose qui s'établit au niveau de la relation entre la mère et l'enfant, et qui n'est pas simplement un effet élémentaire de frustration, de tension, de rétention, et de détente, de satisfaction, comme si la relation inter-humaine se passait au bout d'un élastique. Il introduit dès le principe la notion de la communication en tant qu'elle est centrée, non pas simplement sur un contact, un rapport, un entourage, mais sur une signification. Voilà ce qu'il met au principe de ce qui s'est passé d'originellement discordant, déchirant, dans les relations de l'enfant avec la mère. Ce qu'il désigne comme étant l'élément discordant essentiel de cette relation, c'est le fait que la communication se soit présentée sous la forme de *double bind*, de double relation.

Comme vous l'a très bien dit hier soir Mme Pankow, dans le message où l'enfant a déchiffré le comportement de sa mère il y a deux éléments. Ceux-ci ne sont pas définis l'un par rapport à l'autre, en ce sens où l'un se présenterait comme la défense du sujet par rapport à ce que veut dire l'autre, ce qui est la notion commune que vous avez du mécanisme de la défense quand vous analysez. Vous considérez que ce que le sujet dit a pour fin de méconnaître ce qu'il y a de signification quelque part en lui, et qu'il s'annonce à lui-même - et vous annonce - la couleur à côté. Ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Il s'agit de quelque chose qui concerne l'Autre, et qui est reçu par le sujet de telle façon que, s'il répond sur un point, il sait que, de ce fait même, il va se trouver coincé dans l'autre. C'est l'exemple que prenait Mme Pankow - si je réponds à la déclaration d'amour que me fait ma mère, je provoque son retrait, et si je ne l'entends pas, c'est-à-dire si je ne lui réponds pas, je la perds.

Nous voilà introduits par là dans une véritable dialectique du double sens, en cela que celui-ci intéresse déjà un élément tiers. Ce ne sont pas deux sens l'un derrière l'autre, avec un sens qui serait au-delà du premier et aurait le privilège d'être le plus authentique des deux. Il y a deux messages simultanés dans la même émission, si l'on peut dire, de signification, ce qui crée dans le sujet une position telle qu'il se retrouve en impasse.

Cela vous prouve que, même en Amérique, on est en énorme progrès. Est-ce à dire que ce soit suffisant? Mme Pankow a très bien souligné ce que cette tentative avait d'au ras du sol, d'empirique pourrait-on dire, bien qu'il ne s'agisse pas du tout d'empirisme, bien entendu. S'il n'y avait pas en Amérique, à côté, des travaux très importants en stratégie des jeux, M. Bateson n'aurait pas songé à introduire dans l'analyse ce qui est tout de même une reconstruction de ce qui est supposé s'être passé à l'origine, et à déterminer cette position du sujet profondément déchirée, en porte à faux, vis-à-vis de ce que le message a de constituant pour lui. Je dis *constituant*, car si cette conception n'impliquait pas que le message soit constituant pour le sujet, on voit mal comment on pourrait donner d'aussi grands effets à ce primitif *double bind*.

La question qui se pose à propos des psychoses, est celle de savoir ce qu'il en est du procès de la communication quand précisément il n'arrive pas à être constituant pour le sujet. C'est un autre repère qu'il faut rechercher. Jusqu'à présent, quand vous lisez M. Bateson, vous voyez que tout est en somme centré sur le double message, sans doute, mais sur le double message en tant que double signification. C'est précisément là que le système pêche, et justement parce que cette conception néglige ce que le signifiant a de constituant dans la signification.

J'avais pris hier soir une note au passage, qui me manque maintenant, où j'avais recueilli un propos de Mme Pankow sur la psychose, qui se ramène à peu près à ceci - il n'y a pas, disait-elle, la parole qui fonderait la parole en tant qu'acte. Parmi les paroles, il faut qu'il y en ait une qui fonde la parole en tant qu'acte dans le sujet. Cela est bien dans la voie de ce que j'approche maintenant.

En soulignant le fait qu'il faut qu'il y ait quelque part dans la parole quelque chose qui fonde la parole en tant que vraie, Mme Pankow manifestait une exigence de stabilisation de tout le système. Elle a eu recours à cette fin à la perspective de la personnalité, ce qui a tout au moins le mérite de témoigner de son sentiment de l'insuffisance d'un système qui nous laisse incertains et ne nous permet pas une déduction et une construction suffisantes.

Je ne crois absolument pas que ce soit ainsi que l'on puisse le formuler. Cette référence personnaliste, je ne la crois psychologiquement fondée que dans le sens suivant, que nous ne pouvons pas ne pas sentir et pressentir que les significations créent cette impasse qui est supposée déclencher le déconcert profond du sujet lorsqu'il est un schizophrène. Mais aussi nous ne pouvons pas ne pas sentir et pressentir que quelque chose doit être au principe de ce déficit, et que ce n'est pas simplement l'expé



rience imprimée des impasses des significations, mais bien le manque de quelque chose qui fonde la signification elle-même, et qui est le signifiant - et quelque chose de plus, qui est justement ce que je vais aborder aujourd'hui. Ce n'est pas quelque chose qui se pose simplement comme personnalité, comme ce qui fonde la parole en tant qu'acte, ainsi que Mme Pankow le disait hier soir, mais quelque chose qui se pose comme donnant autorité à la loi.

Nous appelons ici loi ce qui s'articule proprement au niveau du signifiant, à savoir le texte de la loi.

Il n'est pas pareil de dire qu'une personne doit être là pour soutenir l'authenticité de la parole, et de dire qu'il y a quelque chose qui autorise le texte de la loi. En effet, ce qui autorise le texte de la loi se suffit d'être lui-même au niveau du signifiant. C'est ce que j'appelle le Nom-du-Père, c'est-à-dire le père symbolique. C'est un terme qui subsiste au niveau du signifiant, qui dans l'Autre, en tant qu'il est le siège de la loi, représente l'Autre. C'est le signifiant qui donne support à la loi, qui promulgue la loi. C'est l'Autre dans l'Autre.

C'est précisément ce qu'exprime ce mythe nécessaire à la pensée de Freud qu'est le mythe de Oedipe. Regardez-y de plus près. S'il est nécessaire qu'il procure lui-même l'origine de la loi sous cette forme mythique, s'il y a quelque chose qui fait que la loi est fondée dans le père, il faut qu'il y ait le meurtre du père. Les deux choses sont étroitement liées - le père en tant qu'il promulgue la loi est le père mort, c'est-à-dire le symbole du père. Le père mort, c'est le Nom-du-Père, qui est là construit sur le contenu.

Cela est tout à fait essentiel. Je vais vous rappeler pourquoi.

Autour de quoi ai-je centré tout ce que je vous ai appris il y a deux ans sur la psychose ? Autour de ce que j'ai appelé la *Verwerfung*. J'ai essayé de vous la faire sentir comme autre que la *Verdrängung*, c'est-à-dire autre que le fait que la chaîne signifiante continue à se dérouler et à s'ordonner dans l'Autre, que vous le sachiez ou pas, ce qui est essentiellement la découverte freudienne.

La *Verwerfung*, vous ai-je dit, n'est pas simplement ce qui est au-delà de votre accès, c'est-à-dire ce qui est dans l'Autre en tant que refoulé et en tant que signifiant. Cela, c'est la *Verdrängung*, et c'est la chaîne signifiante. La preuve en est qu'elle continue à agir sans que vous lui donniez la moindre signification, qu'elle détermine la moindre signification sans que vous la connaissiez comme chaîne signifiante.

Je vous ai dit aussi qu'il y a autre chose qui, dans cette occasion, est *verworfen*. Il peut y avoir dans la chaîne des signifiants un signifiant ou une

lettre qui manque, qui toujours manque dans la typographie. L'espace du signifiant, l'espace de l'inconscient, est en effet un espace typographique, qu'il faut tâcher de définir comme se constituant selon des lignes et des petits carrés, et répondant à des lois topologiques. Quelque chose peut manquer dans une chaîne des signifiants. Vous devez comprendre l'importance du manque de ce signifiant particulier dont je viens de parler, le Nom-du-Père, en tant qu'il fonde comme tel le fait qu'il y a loi, c'est-à-dire articulation dans un certain ordre du signifiant - complexe d'OEdipe, ou loi de l'OEdipe, ou loi d'interdiction de la mère. C'est le signifiant qui signifie qu'à l'intérieur de ce signifiant, le signifiant existe.

C'est cela, le Nom-du-Père, et comme vous le voyez, c'est, à l'intérieur de l'Autre, un signifiant essentiel, autour de quoi j'ai essayé de vous centrer ce qui se passe dans la psychose. A savoir que le sujet doit suppléer au manque de ce signifiant qu'est le Nom-du-Père. Tout ce que j'ai appelé la réaction en chaîne, ou la débandade, qui se produit dans la psychose, s'ordonne là autour.

2

Que dois-je faire ici? Dois-je m'engager tout de suite dans le rappel de ce que je vous ai dit à propos du Président Schreber? Ou bien faut-il que je vous montre d'abord, d'une façon encore plus précise, dans le détail, comment articuler au niveau du schéma de cette année ce que je viens de vous indiquer?

A ma grande surprise, ce schéma n'intéresse pas tout le monde, mais il en intéresse tout de même quelques-uns. Il a été construit, ne l'oubliez pas, pour vous représenter ce qui se passe à un niveau qui mérite le nom de technique, et qui est la technique du mot d'esprit. Il s'agit là de quelque chose de bien singulier, puisque le *Witz* peut être manifestement fabriqué de la façon la plus inintentionnelle du monde par le sujet. Comme je vous l'ai montré, le trait d'esprit n'est quelquefois que l'envers d'un lapsus, et l'expérience montre que beaucoup de mots d'esprit naissent de cette façon-là - on s'aperçoit après coup que l'on a eu de l'esprit, mais c'est parti tout seul. Cela pourrait dans certains cas être pris pour exactement le contraire, un signe de naïveté, et j'ai fait allusion la dernière fois au mot d'esprit naïf.

Le mot d'esprit, avec la satisfaction qui en résulte et qui lui est particulière, c'est autour de cela que, le trimestre dernier, j'ai essayé de vous organiser ce schéma. Il s'agissait de repérer comment concevoir l'origine

147

de la satisfaction spéciale qu'il donne. Cela ne nous a fait remonter à rien d'autre qu'à la dialectique de la demande à partir de *l'ego*.

Rappelez-vous le schéma de ce que je pourrais appeler le moment symbolique idéal primordial, qui est tout à fait inexistant.

Le moment de la demande satisfaite est représenté par la simultanéité de l'intention, pour autant qu'elle va se manifester en message, et de l'arrivée de ce message comme tel à l'Autre. Le signifiant - c'est de lui qu'il s'agit, puisque cette chaîne est la chaîne signifiante - parvient dans l'Autre. La parfaite identité, simultanéité, superposition exacte, entre la manifestation de l'intention, en tant qu'elle est celle de *l'ego*, et le fait que le signifiant est comme tel entériné dans l'Autre, est au principe de la possibilité même de la satisfaction de la parole. Si ce moment, que j'appelle le moment primordial idéal, existe, il doit être constitué par la simultanéité, la coextensivité exacte du désir en tant qu'il se manifeste et du signifiant en tant qu'il le porte et le comporte. Si ce moment existe, la suite, c'est-à-dire ce qui succède au message, à son passage dans l'Autre, est à la fois réalisé dans l'Autre et dans le sujet, et correspond à ce qui est nécessaire pour qu'il y ait satisfaction. Cela est très précisément le point de départ qu'il faut pour que vous compreniez que cela n'arrive jamais.

C'est à savoir, qu'il est de la nature et de l'effet du signifiant que ce qui arrive ici en M se présente comme signifié, c'est-à-dire comme quelque chose qui est fait de la transformation, de la réfraction du désir par son passage par le signifiant. C'est pour cette raison que ces deux lignes sont entrecroisées. C'est afin de vous faire sentir le fait que le désir s'exprime et passe par le signifiant.

Le désir croise la ligne signifiante, et au niveau de son croisement avec la ligne signifiante, il rencontre quoi? Il rencontre l'Autre. Nous verrons tout à l'heure, puisqu'il faudra y revenir, ce que c'est que l'Autre dans le schéma. Il rencontre l'Autre, je ne vous ai pas dit comme une personne, il le rencontre comme trésor du signifiant, comme siège du code. C'est là que se produit la réfraction du désir par le signifiant. Le désir arrive donc comme signifié autre que ce qu'il était au départ, et voilà pourquoi, non pas votre fille est muette, mais pourquoi votre désir est toujours cocu. Ou plutôt, c'est vous qui l'êtes, cocu. Vous-même êtes trahi en ceci que votre désir a couché avec le signifiant. Je ne sais pas comment il faudrait que j'articule mieux les choses pour vous les faire comprendre. Toute la signification du schéma est de vous faire visualiser le concept que le passage du désir - en tant qu'émanation, pointe de *l'ego* radical - à travers la chaîne du signifiant, introduit par soi-même un changement essentiel dans la dialectique du désir.

Il est bien clair que pour ce qu'il en est de la satisfaction du désir, tout dépend de ce qui se passe en ce point A d'abord défini comme lieu du code, et qui, déjà par lui-même, *ab origine*, du seul fait de sa structure de signifiant, apporte une modification essentielle au désir au niveau de son franchissement de signifiant. Là, tout le reste est impliqué, puisqu'il n'y a pas seulement le code, il y a bien autre chose. Je me situe là au niveau le plus radical, mais, bien entendu, il y a la loi, il y a les interdictions, il y a le surmoi, etc. Mais pour comprendre comment sont édifiés ces divers niveaux, il faut comprendre que, déjà au niveau le plus radical, dès que vous parlez à quelqu'un, il y a un Autre, un autre Autre en lui, en tant que sujet du code, et que, déjà, nous nous trouvons soumis à la dialectique de cocufication du désir. Donc, tout dépend, s'avère-t-il, de ce qui se passe en ce point de croisement, A, à ce niveau de franchissement.

Il s'avère que toute satisfaction possible du désir humain va dépendre de l'accord du système signifiant en tant qu'il est articulé dans la parole du sujet, et, Monsieur de La Palice vous le dirait, du système du signifiant en tant que reposant dans le code, soit au niveau de l'Autre en tant que lieu et siège du code. Un petit enfant, entendant cela, serait convaincu, et je ne prétends pas que ce que je viens de vous expliquer nous fasse faire un pas de plus. Encore faut-il l'articuler.

C'est là que nous allons approcher le joint que je veux vous faire entre ce schéma et ce que je vous ai annoncé tout à l'heure d'essentiel concernant la question du Nom-du-Père. Vous allez le voir se préparer et se dessiner, non pas s'engendrer, ni surtout s'engendrer lui-même, car il doit faire un saut pour arriver. Tout ne se passe pas dans la continuité, le propre du signifiant étant justement d'être discontinu.

Qu'est-ce que la technique du mot d'esprit nous apporte dans l'expérience ? C'est ce que j'ai essayé de vous faire sentir. Tout en ne comportant aucune satisfaction particulière immédiate, le mot d'esprit consiste en ceci qu'il se passe quelque chose dans l'Autre qui symbolise ce que l'on pourrait appeler la condition nécessaire à toute satisfaction. A savoir, que vous êtes entendu au-delà de ce que vous dites. En aucun cas en effet, ce que vous dites ne peut vraiment vous faire entendre.

Le trait d'esprit se développe comme tel dans la dimension de la métaphore, c'est-à-dire au-delà du signifiant, en tant que par lui vous cherchez à signifier quelque chose, et que, malgré tout, vous signifiez toujours autre chose. C'est justement dans ce qui se présente comme trébuchement du signifiant que vous êtes satisfait, simplement par ceci qu'à ce signe, l'Autre reconnaît cette dimension au-delà où doit se signifier ce qui est

en cause, et que vous ne pouvez comme telle signifier. C'est cette dimension que nous révèle le trait d'esprit.

Ce schéma est ainsi fondé dans l'expérience. Nous avons été dans la nécessité de le construire pour rendre compte de ce qui se passe dans le trait d'esprit. Ce qui, dans le trait d'esprit, supplée, au point de nous donner une sorte de bonheur, à l'échec de la communication du désir par la voie du signifiant, se réalise de la façon suivante - l'Autre entérine un message comme achoppé, échoué, et dans cet achoppement même reconnaît la dimension au-delà dans laquelle se situe le vrai désir, c'est-à-dire ce qui, en raison du signifiant, n'arrive pas à être signifié.

Vous voyez que la dimension de l'Autre s'étend ici un tant soit peu. En effet, il n'est plus seulement là le siège du code, il intervient comme sujet, entérinant un message dans le code, et le compliquant. C'est-à-dire qu'il est déjà au niveau de celui qui constitue la loi comme telle, puisqu'il est capable d'y ajouter ce trait, ce message, comme supplémentaire, c'est-à-dire comme désignant lui-même l'au-delà du message.

C'est pour cette raison que, quand il s'est agi des formations de l'inconscient, j'ai commencé cette année à vous parler du trait d'esprit. Tâchons maintenant de voir de plus près - et dans une situation moins exceptionnelle que celle du trait d'esprit - cet Autre, pour autant que nous cherchons à découvrir dans sa dimension la nécessité de ce signifiant qui fonde le signifiant, en tant qu'il est le signifiant qui instaure la légitimité de la loi ou du code. Reprenons donc notre dialectique du désir.

Quand nous nous adressons à l'autre, nous n'allons pas tout le temps nous exprimer par la voie du trait d'esprit. Si nous pouvions le faire, d'une certaine façon, nous serions plus heureux. C'est, pendant le court temps du discours que je vous adresse, ce que j'essaie de faire. Je n'y parviens pas toujours. C'est de votre faute ou c'est de la mienne, c'est absolument indiscernable à ce point de vue. Mais enfin, sur le plan terre à terre de ce qui se passe quand je m'adresse à l'autre, il y a un mot qui nous permet de le fonder de la façon la plus élémentaire, et qui est absolument merveilleux en français si l'on songe à toutes les équivoques qu'il permet, tous les calembours - dont je rougirais de faire usage ici sinon de la façon la plus discrète. Dès que j'aurai dit ce mot, vous vous souviendrez tout de suite de l'évocation à laquelle je me rapporte. C'est le mot *Tu*.

Ce *Tu* est absolument essentiel dans ce que j'ai appelé à plusieurs reprises la parole pleine, la parole en tant que fondatrice dans l'histoire du sujet, le *Tu* de *Tu es mon maître* ou *Tu es ma femme*. Ce *Tu* est le signifiant

de l'appel à l'Autre, et je rappelle à ceux qui ont bien voulu suivre toute la chaîne de mes séminaires sur la psychose, l'usage que j'en ai fait, la démonstration que j'ai essayé de faire vivre devant vous autour de la distance entre *Tu es celui qui me suivras*, avec un s, et *Tu es celui qui me suivra*. Ce que j'approchais pour vous déjà à ce moment-là, et ce à quoi j'ai essayé de vous exercer, est précisément ce à quoi je vais faire allusion maintenant, auquel j'avais déjà donné son nom.

Il y a dans ces deux phrases, avec leurs différences, un appel. Il est plus dans l'une que dans l'autre, et même complètement dans l'une et pas du tout dans l'autre. Dans le *Tu est celui qui me suivras*, il y a quelque chose qui n'est pas dans le *Tu es celui qui me suivra*, et c'est ce qui s'appelle l'invocation. Si je dis *Tu es celui qui me suivras*, je vous invoque, je vous décerne d'être celui qui me suivra, je suscite en toi le oui qui dit *je suis à toi, je me voue à toi, je suis celui qui te suivra*. Mais si je dis *Tu es celui qui me suivra*, je ne fais rien de pareil, j'annonce, je constate, j'objective, et même, à l'occasion, je repousse. Cela peut vouloir dire - *Tu es celui qui me suivra toujours, et j'en ai ma claque*. De la façon la plus ordinaire et la plus conséquente dont cette phrase est prononcée, c'est un refus. L'invocation exige, bien entendu, une tout autre dimension, à savoir que je fasse dépendre mon désir de ton être, en ce sens que je t'appelle à entrer dans la voie de ce désir, quel qu'il puisse être, d'une façon inconditionnelle.

C'est le processus de l'invocation. Le mot veut dire que je fais appel à la voix, c'est-à-dire à ce qui supporte la parole. Non pas à la parole, mais au sujet en tant qu'il la porte, et c'est pourquoi je suis là au niveau que j'ai appelé tout à l'heure le niveau personnaliste. C'est bien pourquoi les personnalistes vous en mettent et vous en remettent, du *Tu, tu, tu, tu* à longueur de journée, du *tu et à toi*. M. Martin Buber par exemple, dont Mme Pankow a prononcé le nom au passage, est dans ce registre un nom éminent.

Bien entendu, il y a là un niveau phénoménologique essentiel, et nous ne pouvons pas ne pas y passer. Il ne faut pas non plus céder à son mirage, à savoir se prosterner. L'attitude personnaliste - c'est le danger que nous rencontrons à son niveau - donne assez volontiers dans la prosternation mystique. Et pourquoi pas? Nous ne refusons aucune attitude à personne, nous demandons simplement le droit de comprendre ces attitudes, ce qui ne nous est d'ailleurs pas refusé du côté personnaliste, mais qui nous est refusé du côté scientifique - si vous commencez à attacher une authenticité à la position mystique, on considère que vous tombez vous aussi dans une complaisance ridicule. Toute structure subjective, quelle qu'elle soit, dans la mesure où nous

pouvons suivre ce qu'elle articule, est strictement équivalente à toute autre, du point de vue de l'analyse subjective. Seuls les crétins imbéciles du type de M. Blondel, le psychiatre, peuvent porter objection, au nom d'une prétendue conscience morbide ineffable du vécu de l'autre, à ce qui ne se présente pas comme ineffable mais comme articulé, et qui devrait être comme tel refusé, en raison d'une confusion qui vient de ce que l'on croit que ce qui ne s'articule pas est au-delà, alors qu'il n'en est rien - ce qui est au-delà s'articule. En d'autres termes, il n'y a pas à parler d'ineffable quant au sujet, qu'il soit délirant ou mystique. Au niveau de la structure subjective, nous sommes en présence de quelque chose qui ne peut pas se présenter d'une autre façon que cela se présente, et qui, comme tel, se présente par conséquent, avec son entière valeur à son niveau de crédibilité.

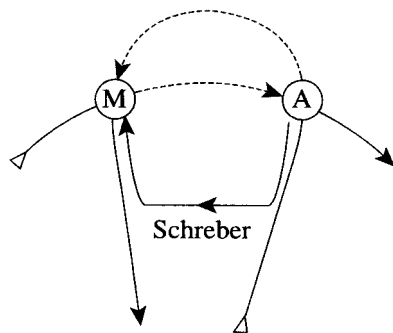
S'il y a de l'ineffable, soit chez le délirant, soit chez le mystique, par définition il n'en parle pas, puisque c'est ineffable. Alors, nous n'avons pas à juger ce qu'il articule, à savoir sa parole, à partir de ce dont il ne peut pas parler. S'il est supposable qu'il y ait de l'ineffable, et nous le supposons bien volontiers, nous ne refusons jamais de saisir ce qui se démontre comme structure dans une parole, quelle qu'elle soit, sous prétexte qu'il y a de l'ineffable. Nous pouvons nous y perdre, alors nous y renonçons. Mais si nous ne nous y perdons pas, l'ordre que démontre et dévoile cette parole est à prendre comme tel. Nous nous apercevons en général qu'il est infiniment plus fécond de la prendre comme telle, et d'essayer d'y articuler l'ordre qu'elle pose, à condition d'avoir de justes repères, et c'est à quoi nous nous efforçons ici. Si nous partions de l'idée que la parole était essentiellement faite pour représenter le signifié, nous serions noyés tout de suite, parce que ce serait retomber aux oppositions précédentes, à savoir que le signifié, nous ne le connaissons pas.

Le *Tu* dont il s'agit est celui que nous invoquons. Par l'invocation, certes, c'est l'impénétrabilité personnelle subjective qui sera intéressée, mais ce n'est pas à ce niveau-là que nous cherchons à l'atteindre. Qu'est-ce qui est en cause dans toute invocation? Le mot d'invocation a un usage historique. C'est ce qui se produisait dans une certaine cérémonie que les Anciens, qui avaient plus de sagesse que nous sur certains points, pratiquaient avant le combat. Cette cérémonie consistait à faire ce qu'il fallait - eux le savaient probablement - pour mettre de son côté les dieux des autres. C'est exactement ce que veut dire le mot d'invocation, et c'est en cela que réside le rapport essentiel auquel je vous ramène maintenant, de cette étape seconde, celle de l'appel, nécessaire, pour que le désir et la demande soient satisfaits.

Il ne suffit pas simplement de dire à l'Autre *tu, tu, tu*, et d'obtenir une participation de la palpite. Il s'agit de lui donner la même voix que nous désirons qu'il ait, d'évoquer cette voix qui est justement présente dans le trait d'esprit comme sa dimension propre. Le trait d'esprit est une provocation, qui ne réussit pas le grand tour de force, qui n'atteint pas au grand miracle de l'invocation. C'est au niveau de la parole, et en tant qu'il s'agit que cette voix s'articule conformément à notre désir, que l'invocation se place.

Nous retrouvons à ce niveau ceci, que toute satisfaction de la demande, en tant qu'elle dépend de l'Autre, va donc être suspendue à ce qui se passe ici, dans ce va-et-vient tournant du message au code, et du code au message, qui permet à mon message d'être authentifié par l'Autre dans le code. Nous revenons au point précédent, c'est-à-dire à ce qui constitue l'essence de l'intérêt que nous portons ensemble cette année au trait d'esprit.

Je vous ferai simplement remarquer au passage que si vous aviez eu ce schéma, c'est-à-dire que si j'avais pu non pas vous le donner, mais vous le forger au moment du séminaire sur les psychoses, si nous en étions venus ensemble au même moment au même trait d'esprit, j'aurais pu vous imaginer dessus ce qui se passe essentiellement chez le Président Schreber, pour autant qu'il est devenu la proie, le sujet absolument dépendant de ses voix.



Observez attentivement le schéma qui est derrière moi, et supposez simplement que soit *verworfen* tout ce qui peut, de quelque façon que ce soit, répondre dans l'Autre à ce niveau que j'appelle celui du Nom-du-Père, qui incarne, spécifie, particularise, ce que je viens de vous expliquer, à savoir dans l'Autre représenter l'Autre en tant que donnant portée à la loi. Eh bien, si vous supposez la *Verwerfung* du Nom-du-Père, à savoir que ce signifiant est absent, vous vous apercevez que les deux liaisons que



j'ai ici encadrées, à savoir l'aller et retour du message au code et du code au message, sont par là même détruites et impossibles. Cela vous permet de reporter sur ce schéma les deux types fondamentaux de phénomènes de voix qu'éprouve le Président Schreber en substitution de ce défaut, de ce manque.

Je précise que si ce creux ou ce vide apparaît, c'est pour autant qu'a été au moins une fois évoqué le Nom-du-Père - pour autant que ce qui a été appelé à un moment au niveau du Tu était justement le Nom-du-Père, en tant qu'il est capable d'entériner le message et qu'il est, de ce fait, garant de ce que la loi comme telle se présente comme autonome. C'est là le point de bascule, de virage, qui précipite le sujet dans la psychose, et je laisse de côté pour l'instant en quoi, et à quel moment, et pourquoi.

J'ai commencé cette année-là mon discours sur la psychose en partant d'une phrase que je vous avais tirée d'une de mes présentations de malades. On saisissait très bien à quel moment la phrase marmonnée par la patiente, *je viens de chez le charcutier*, basculait de l'autre côté. C'était lorsque le mot *truie* apparaissait en apposition. N'étant plus au-delà assumable, intégrable par le sujet, il basculait, de son propre mouvement, par sa propre inertie de signifiant, de l'autre côté du tiret de la réplique, dans l'Autre. C'était là pure et simple phénoménologie élémentaire. Chez Schreber, qu'est-ce qui résulte de l'exclusion des liaisons entre le message et l'Autre ? Le résultat se présente sous la forme de deux grandes catégories de voix et d'hallucinations.

Il y a d'abord l'émission, au niveau de l'Autre, des signifiants de ce qui se présente comme la *Grundsprache*, la *langue fondamentale*. Ce sont des éléments originaux du code, articulables les uns par rapport aux autres, car cette langue fondamentale est si bien organisée qu'elle couvre littéralement le monde de son réseau de signifiants, sans que rien d'autre soit là sûr et certain, sinon qu'il s'agit de la signification essentielle, totale. Chacun de ces mots a son poids propre, son accent, sa pesée de signifiant. Le sujet les articule les uns par rapport aux autres. Chaque fois qu'ils sont isolés, la dimension proprement énigmatique de la signification, pour autant qu'elle est infiniment moins évidente que la certitude qu'elle comporte, est tout à fait frappante. En d'autres termes, l'Autre n'émet ici, si je puis dire, qu'au-delà du code, sans aucune possibilité d'y intégrer ce qui peut venir de l'endroit où le sujet articule son message.

D'un autre côté, pour peu que vous remettiez ici les petites flèches, viennent des messages. Ils ne sont nullement authentifiés par le retour de l'Autre, en tant que support du code, sur le message, ni intégrés dans le

code avec quelque intention que ce soit, mais ils viennent de l'Autre comme tout message, puisqu'il n'y a pas moyen qu'un message ne parte sinon de l'Autre, puisqu'il est fait d'une langue qui est celle de l'Autre - même quand il part de nous en reflet de l'autre. Ces messages partiront donc de l'Autre, et quitteront ce repère pour s'articuler dans cette sorte de propos - *Et maintenant je veux vous donner... Nommément je veux ceci pour moi... Et maintenant, cela doit pourtant...*

Qu'est-ce qui manque? La pensée principale, celle qui s'exprime au niveau de la langue fondamentale. Les voix elles-mêmes, qui connaissent toute la théorie, disent aussi - *Il nous manque la réflexion*. Cela veut dire que de l'Autre partent en effet des messages de l'autre catégorie de messages. C'est un type de messages qu'il n'est pas possible d'entériner comme tels. Le message se manifeste ici dans la dimension pure et brisée du signifiant, comme quelque chose qui ne comporte sa signification qu'au-delà de soi-même, quelque chose qui, du fait de ne pas pouvoir participer à l'authentification par le *Tu*, se manifeste comme n'ayant pas d'autre objet que de présenter comme absente la position du *Tu*, où la signification s'authentifie. Bien entendu le sujet s'efforce de compléter cette signification, il donne donc les compléments de ses phrases - *je ne veux pas maintenant*, disent les voix, mais il se dit ailleurs que lui, Schreber, *ne peut pas avouer qu'il est une...* Le message reste ici rompu en tant qu'il ne peut pas passer par la voie du *Tu*, qu'il ne peut arriver au point gamma qu'en tant que message interrompu. Je pense vous avoir suffisamment indiqué que la dimension de l'Autre, en tant qu'il est le lieu du dépôt, le trésor du signifiant, comporte, pour qu'il puisse exercer pleinement sa fonction d'Autre, ceci, qu'il ait aussi le signifiant de l'Autre en tant qu'Autre. L'Autre a lui aussi au-delà de lui cet Autre capable de donner fondement à la loi. C'est une dimension qui, bien entendu, est également de l'ordre du signifiant, et qui s'incarne dans des personnes qui supporteront cette autorité. Qu'à l'occasion ces personnes manquent, qu'il y ait par exemple carence paternelle en ce sens que le père soit trop con, n'est pas la chose essentielle. Ce qui est essentiel, c'est que le sujet, par quelque côté que ce soit, ait acquis la dimension du Nom-du-Père.

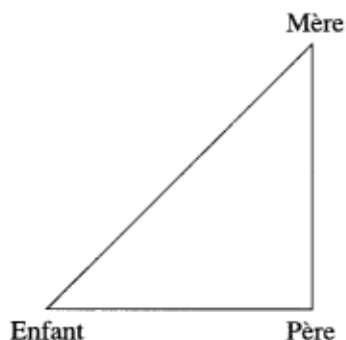
Bien entendu, ce qui se passe effectivement, et que vous pouvez relever dans les biographies, c'est que le père est souvent là pour faire la vaisselle dans la cuisine avec le tablier de sa femme. Cela ne suffit pas du tout à déterminer une schizophrénie.

Je vais maintenant vous mettre au tableau le petit schéma par lequel j'introduirai ce que je vous dirai la prochaine fois, et qui nous permettra de faire le joint de la distinction, qui peut vous paraître un peu scolastique, du Nom-du-Père et du père réel = du Nom-du-Père en tant qu'il peut à l'occasion manquer et du père qui n'a pas l'air d'avoir tellement besoin d'être là pour ne pas manquer. Je vais donc introduire ce qui fera l'objet de ma leçon de la prochaine fois, à savoir ce que j'intitule dès aujourd'hui la métaphore paternelle.

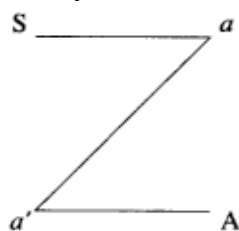
Un nom n'est jamais qu'un signifiant comme les autres. Il est certes important de l'avoir, mais cela ne veut pas dire pour autant qu'on y accède - pas plus qu'à la satisfaction du désir, cocu au principe, dont je vous parlais tout à l'heure. C'est pourquoi dans l'acte, le fameux acte de la parole dont nous parlait hier Mme Pankow, c'est dans la dimension que nous appelons métaphorique que va se réaliser concrètement, psychologiquement, l'invocation dont je parlais tout à l'heure.

En d'autres termes, le Nom-du-Père, il faut l'avoir, mais il faut aussi savoir s'en servir. C'est de cela que le sort et l'issue de toute l'affaire peuvent beaucoup dépendre.

Il y a les paroles réelles qui se passent autour du sujet, nommément dans son enfance, mais l'essence de la métaphore paternelle, que je vous annonce aujourd'hui et dont nous parlerons plus longuement la prochaine fois, consiste dans le triangle suivant -



Nous avons par ailleurs ce schéma



LE SCHÉMA L

#### LE SCHÉMA L

Tout ce qui se réalise dans le S, sujet, dépend de ce qui se pose de signifiants dans le A. Le A, s'il est vraiment le lieu du signifiant, doit lui-même porter quelque reflet de ce signifiant essentiel que je vous représente là dans ce zigzag, et que j'ai appelé ailleurs, dans mon article sur *La Lettre volée*, le schéma L.

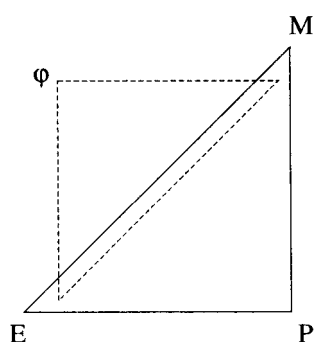
Trois de ces quatre points cardinaux sont donnés par les trois termes subjectifs du complexe d'Oedipe en tant que signifiants, que nous retrouvons à chaque sommet du triangle. J'y reviendrai la prochaine fois, mais je vous prie pour l'instant d'admettre ce que je vous dis, histoire de vous mettre en appétit.

Le quatrième terme, c'est le S. Lui - non seulement je vous l'accorde, mais c'est de là qu'on part -, il est en effet ineffablement stupide, car il n'a pas son signifiant. Il est en dehors des trois sommets du triangle oedipien, et il dépend de ce qui va se passer dans ce jeu. C'est le mort dans la partie. C'est même parce que la partie est structurée de cette façon - je veux dire qu'elle ne se poursuit pas seulement comme partie particulière, mais comme partie s'instituant en règle - que le sujet se trouvera dépendre des trois pôles qui s'appellent l'Idéal du moi, le surmoi et la réalité.

Mais pour comprendre la transformation de la première triade dans l'autre, il faut voir que, tout mort qu'il soit, le sujet, puisque sujet il y a, en est dans cette partie pour ses frais. De ce point inconstitué où il est, il va lui falloir y participer - sinon avec ses sous, il n'en a peut-être pas encore, du moins avec sa peau, c'est-à-dire avec ses images, sa structure imaginaire, et tout ce qui s'ensuit. C'est ainsi que le quatrième terme, le S, va se représenter dans quelque chose d'imaginaire qui s'oppose au signifiant de l'Oedipe et qui doit être aussi, pour que ça colle, ternaire.

Bien entendu, il y a tout un stock, tout le bagage des images. Ouvrez pour le savoir les livres de M. Jung et de son école, et vous verrez que des images, il y en a à n'en plus finir - ça bourgeonne et ça végète de partout -, il y a le serpent, le dragon, les langues, l'œil flambant, la plante verte, le pot de fleurs, la concierge. Ce sont toutes des images fondamentales, incontestablement bourrées de signification, seulement on n'a strictement rien à en faire, et si vous vous baladez à ce niveau, vous ne réussirez qu'à vous perdre avec votre lumignon dans la forêt végétante des archétypes primitifs.

Pour ce qui nous intéresse, à savoir la dialectique intersubjective, il y a trois images sélectionnées - j'articule un peu fort ma pensée - pour prendre rôle de guides. Ce n'est pas difficile à comprendre, puisque quelque chose est en quelque sorte tout préparé, non seulement à être l'homologue de la base du triangle mère-père-enfant, mais à se confondre avec - c'est le rapport du corps morcelé, et du même coup enveloppé par bon nombre de ces images dont nous parlions, avec la fonction unifiante de l'image totale du corps. Autrement dit, le rapport du moi et de l'image spéculaire nous donne déjà la base du triangle imaginaire, ici indiqué en pointillés.



L'autre point, c'est là précisément que nous allons voir l'effet de la métaphore paternelle.

Cet autre point, je vous l'ai amené dans mon séminaire de l'année dernière sur la relation d'objet, mais vous allez le voir maintenant prendre sa place dans les formations de l'inconscient. Ce point, je pense que vous l'avez reconnu du seul fait de le voir ici en tiers avec la mère et l'enfant. Vous le voyez ici dans une autre relation, que je ne vous ai pas du tout masquée l'année dernière, puisque nous avons terminé sur la relation avec le Nom-du-Père de ce qui avait fait surgir le fantasme du petit cheval chez notre petit Hans. Ce troisième point - je le nomme enfin, je

pense que vous l'avez tous sur les lèvres - n'est pas autre que le phallus. Et c'est pourquoi le phallus occupe une place d'objet si centrale dans l'économie freudienne. Cela suffit à soi tout seul à nous montrer en quoi erre *la psychanalyse d'aujourd'hui*. C'est qu'elle s'en éloigne de plus en plus. Elle élude la fonction fondamentale du phallus, à quoi le sujet s'identifie imaginativement, pour le réduire à la notion de l'objet partiel. Cela nous ramène à la comédie.

Je vous laisserai là pour aujourd'hui, après vous avoir montré par quelles voies le discours complexe où j'essaye de rassembler tout ce que je vous ai présenté, se raccorde et tient ensemble.

8 JANVIER 1958

159



## IX LA MÉTAPHORE PATERNELLE

*Surmoi, Réalité, Idéal du moi*  
*Variété de la carence paternelle*  
*La délicate question de l'Œdipe inversé*  
*Le phallus comme signifié*  
*Les dimensions de l'Autre chose*

Par exception, j'ai annoncé le titre de ce dont je vous parlerai aujourd'hui, à savoir la métaphore paternelle.

Il n'y a pas très longtemps, quelqu'un, un petit peu inquiet, j'imagine, de la tournure que j'allais donner aux choses, m'a demandé - *De quoi comptez-vous nous parler dans la suite de l'année ?* Et j'ai répondu - *Je compte aborder des questions de structure.* Comme cela, je ne me suis pas compromis. Néanmoins, c'est bien de questions de structure que j'entends vous parler cette année à propos des formations de l'inconscient. Pour le dire simplement, il s'agit de mettre en place les choses dont vous parlez tous les jours et dans lesquelles vous vous embrouillez tous les jours d'une façon qui finit par ne même plus vous gêner.

La métaphore paternelle, donc, concerne la fonction du père, comme on dirait en termes de relations interhumaines. Vous rencontrez tous les jours des complications dans la façon que vous pouvez avoir d'en faire usage comme d'un concept qui a pris une certaine tournure familière depuis le temps que vous en parlez. Il s'agit de savoir justement si vous en parlez sous la forme d'un discours bien cohérent.

La fonction du père a sa place, une place assez large, dans l'histoire de l'analyse. Elle est au cœur de la question de l'Œdipe, et c'est là que vous la voyez présentifiée. Freud l'a introduite tout au début, puisque le complexe d'œdipe apparaît dès *La Science des rêves*. Ce que révèle l'inconscient au début, c'est d'abord et avant tout le complexe d'œdipe. L'importance de la révélation de l'inconscient, c'est l'amnésie infantile portant sur quoi ? Sur le fait des désirs infantiles pour la mère, et sur le fait que ces désirs sont refoulés. Et non seulement ils ont été réprimés, mais il a été oublié que ces désirs sont primordiaux. Et non seulement ils



sont primordiaux, mais ils sont toujours là. Voilà d'où est partie l'analyse, et à partir de quoi s'articulent un certain nombre de questions cliniques. J'ai essayé de vous ordonner en un certain nombre de directions les questions qui ont été posées dans l'histoire de l'analyse à propos de l'œdipe.

1

Je distingue trois pôles historiques, que je vous situerai brièvement. J'inscris dans le premier une question qui a fait date. Il s'agissait de savoir si le complexe d'Œdipe, d'abord promu comme fondamental dans la névrose, mais dont l'œuvre de Freud faisait quelque chose d'universel, se rencontrait non seulement chez le névrosé, mais aussi chez le normal. Et ce, pour une bonne raison, c'est que le complexe d'Œdipe a une fonction essentielle de normalisation. On pouvait donc, d'un côté, considérer que c'est un accident de l'Œdipe qui provoque la névrose, mais aussi poser la question - y a-t-il des névroses sans Œdipe ?

Certaines observations semblent en effet indiquer que le drame œdipien ne joue pas toujours le rôle essentiel, mais, par exemple, le rapport exclusif de l'enfant à la mère. L'expérience obligeait ainsi à admettre qu'il pouvait y avoir des sujets présentant des névroses où l'on ne trouvait pas du tout d'Œdipe. Je vous rappelle que *Névrose sans complexe d'Œdipe* ? est précisément le titre d'un article de Charles Odier.

La notion de la névrose sans Œdipe est corrélatrice de l'ensemble des questions posées sur ce que l'on a appelé le surmoi maternel. Au moment où la question de la névrose sans Œdipe était posée, Freud avait déjà formulé que le surmoi était d'origine paternelle. On s'est alors interrogé - le surmoi est-il vraiment uniquement d'origine paternelle ? N'y a-t-il pas dans la névrose, derrière le surmoi paternel, un surmoi maternel encore plus exigeant, plus opprimant, plus ravageant, plus insistant ?

Je ne veux pas m'étendre longuement car nous avons un long chemin à parcourir. Donc, voici le premier pôle, où se groupent les cas d'exception et le rapport entre le surmoi paternel et le surmoi maternel.

Le second pôle maintenant.

Indépendamment de la question de savoir si le complexe d'Œdipe est là ou s'il manque chez tel sujet, on s'est demandé si tout un champ de la pathologie qui vient dans notre juridiction s'offrir à nos soins, ne pouvait pas être référé à ce que nous appellerons le champ pré-œdipien.

Il y a l'Œdipe, cet Œdipe est considéré comme représentant une phase, et s'il y a maturité à un certain moment de l'évolution du sujet, l'Œdipe est toujours là. Mais ce que Freud avait lui-même avancé très vite dans les premiers moments de son oeuvre, cinq ans après *La Science des rêves*, dans les *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, était de nature à faire entendre que ce qui se passe avant l'Œdipe avait aussi son importance.

Bien sûr, dans Freud, cela prend son importance, mais à travers l'Œdipe. Seulement, jamais, jamais, à cette époque-là, la notion de la rétroaction, d'une *Nachträglichkeit* de l'Œdipe, sur laquelle vous savez que j'attire ici tout le temps votre attention d'une façon insistante, n'avait été mise en valeur. Cette notion semblait échapper à la pensée. On ne songeait qu'aux exigences du passé temporel.

Certaines parties de notre champ d'expérience se rapportent spécialement à ce champ des étapes pré-œdipiennes du développement du sujet, à savoir, d'une part, la perversion, d'autre part, la psychose.

La perversion était pour certains l'état primaire, l'état en friche. Dieu merci, nous n'en sommes plus tout à fait là. Si, dans les premiers temps, cette conception était légitime au moins au titre d'une approximation de la question, elle l'est certes moins de nos jours. La perversion était essentiellement considérée comme une pathologie dont l'étiologie devait être spécifiquement rapportée au champ pré-œdipien, et qui prenait son conditionnement d'une fixation anormale. C'est d'ailleurs pour cette raison, que la perversion n'était considérée que comme la névrose inversée, ou, plus exactement, la névrose ne s'étant pas inversée, la névrose restée patente. Ce qui dans la névrose s'était inversé se voyait au jour dans la perversion. La perversion n'ayant pas été refoulée comme n'étant pas passée par l'Œdipe, l'inconscient était là à ciel ouvert. C'est une conception à laquelle personne ne s'arrête plus, ce qui ne veut pas dire pour autant que nous en soyons plus avancés.

Je pointe donc qu'autour de la question du champ pré-œdipien, se groupent la question de la perversion et celle de la psychose.

Tout ce dont il s'agit là peut maintenant s'éclairer pour nous de diverses façons. Que ce soit perversion ou psychose, il s'agit toujours de la fonction imaginaire. Même sans être spécialement introduit au maniement que nous en faisons ici, tout un chacun peut s'apercevoir de l'importance spéciale de l'image dans ces deux registres, bien entendu sous des angles différents. Une invasion endophasique faite de paroles auditivées, n'est pas le caractère encombrant, parasitaire, d'une image dans une perversion, mais dans un cas comme dans l'autre, il s'agit bien de mani-

festations pathologiques où le champ de la réalité est profondément troublé par des images.

L'histoire de la psychanalyse nous atteste que c'est spécialement au champ pré-œdipien que l'expérience, le souci de la cohérence, la façon dont la théorie se fabrique et tient debout, ont fait attribuer les perturbations, dans certains cas profondes, du champ de la réalité par l'invasion de l'imaginaire. Le terme d'imaginaire semble d'ailleurs rendre davantage service que celui de fantasme, lequel serait inapproprié pour parler des psychoses et des perversions. Toute une direction de l'analyse s'est engagée dans le sens de l'exploration du champ pré-œdipien, au point même que l'on peut dire que c'est dans ce sens-là que se sont faits tous les progrès essentiels depuis Freud.

Je souligne à ce propos le paradoxe essentiel pour notre thème d'aujourd'hui, du témoignage que constitue l'œuvre de Mme Mélanie Klein.

Dans une œuvre comme dans toute production en paroles, il y a deux plans. Il y a, d'une part, ce qu'elle dit, ce qu'elle formule dans son discours, ce qu'elle veut dire, pour autant que, dans son sens, séparant le veut et le dire, il y a son intention. Et puis, nous ne serions pas analystes au sens où j'essaie de faire entendre les choses ici, si nous ne savions pas qu'elle en dit quelquefois un petit peu plus au-delà. C'est même d'habitude en cela que consiste notre approche - saisir ce qu'on dit au-delà de ce qu'on veut dire. L'œuvre de Mme Mélanie Klein dit des choses qui ont toute leur importance, mais quelquefois rien que par les contradictions internes de ses textes, qui peuvent être sujets à certaines critiques, lesquelles ont été faites. Puis, il y a aussi ce qu'elle dit sans vouloir le dire, et une des choses les plus frappantes à ce propos est la suivante.

Cette femme qui nous a apporté des vues profondes, si éclairantes, non seulement sur le temps pré-œdipien, mais sur les enfants qu'elle examine et analyse à une étape présumée pré-œdipienne dans une première approximation de la théorie - cette analyste, qui aborde forcément chez ces enfants des thèmes en termes parfois pré-verbaux, presque à l'apparition de la parole - eh bien, plus elle remonte au temps de l'histoire prétendue pré-œdipienne, et plus elle y voit, elle y voit toujours et tout le temps, permanente, l'interrogation oedipienne.

Lisez son article concernant précisément l'Œdipe. Elle y décrit une étape extrêmement précoce du développement, l'étape dite de la formation des mauvais objets, qui est antérieure à la phase dite paranoïde-dépressive, laquelle est liée à l'apparition du corps de la mère dans sa totalité. A l'entendre, le rôle prédominant dans l'évolution des premières relations objectales infantiles serait joué par l'intérieur du corps de la

mère, qui centrerait toute l'attention de l'enfant. Or, vous constatez avec surprise que, se fondant sur des dessins, sur des dires, sur toute une reconstruction de la psychologie de l'enfant à cette étape, Mme Mélanie Klein nous atteste que parmi les mauvais objets présents dans le corps de la mère - dont tous les rivaux, les corps des frères, des sœurs, passés, présents et à venir -, il y a très précisément le père, représenté sous la forme de son pénis.

C'est bien là une trouvaille qui mérite de nous arrêter, puisqu'elle se situe aux premières étapes des rapports imaginaires, auxquelles peuvent se rattacher les fonctions proprement schizo-phréniques, et psychotiques en général. Cette contradiction a tout son prix, alors que l'intention de Mme Mélanie Klein était d'aller explorer les états pré-œdipiens. Plus elle remonte sur le plan imaginaire, et plus elle constate la précocité - bien difficile à expliquer si nous nous en tenons à une notion purement historique de l'Œdipe - de l'apparition du tiers terme paternel, et cela dès les premières phases imaginaires de l'enfant. C'est en cela que je dis que l'œuvre en dit plus qu'elle ne veut dire.

Voilà donc déjà définis deux pôles de l'évolution de l'intérêt autour de l'Œdipe - premièrement les questions du surmoi et des névroses sans Œdipe, deuxièmement les questions concernant les perturbations qui se produisent dans le champ de la réalité.

Troisième pôle, qui ne mérite pas moins de remarques - le rapport du complexe d'Œdipe avec la génitalisation, comme on s'exprime. Ce n'est pas la même chose.

D'une part - point que tant d'explorations et de discussions dans l'histoire ont fait passer au deuxième plan, mais qui reste toujours implicite dans toutes les cliniques -, le complexe d'Œdipe a une fonction normative, non pas simplement dans la structure morale du sujet, ni dans ses rapports avec la réalité, mais quant à l'assomption de son sexe - ce qui, vous le savez, reste toujours dans l'analyse dans une certaine ambiguïté. Par ailleurs, la fonction proprement génitale fait l'objet d'une maturation après une première poussée sexuelle d'ordre organique, à laquelle on a cherché un support anatomique dans la double poussée des testicules et la formation des spermatozoïdes. La relation entre cette poussée organique et l'existence dans l'espèce humaine du complexe d'Œdipe est restée une question phylogénétique sur laquelle plane beaucoup d'obscurité, au point que plus personne ne se risquerait à faire des articles sur le sujet. Mais enfin, cette question n'en a pas moins été présente dans l'histoire de l'analyse.

La question de la génitalisation est donc double. Il y a, d'une part, une

poussée qui comporte une évolution, une maturation. Il y a, d'autre part, dans l'Œdipe, l'assomption par le sujet de son propre sexe, c'est-à-dire, pour appeler les choses par leur nom, ce qui fait que l'homme assume le type viril et que la femme assume un certain type féminin, se reconnaît comme femme, s'identifie à ses fonctions de femme. La virilité et la féminisation sont les deux termes qui traduisent ce qui est essentiellement la fonction de l'Œdipe. Nous nous trouvons là au niveau où l'Œdipe est directement lié à la fonction de l'Idéal du moi - il n'a pas d'autre sens.

Voici donc les trois chapitres dans lesquels vous pourrez classer toutes les discussions qui se sont produites autour de l'Œdipe, et, du même coup, autour de la fonction du père, car c'est une seule et même chose. Il n'y a pas de question d'Œdipe s'il n'y a pas le père, et inversement, parler d'Œdipe, c'est introduire comme essentielle la fonction du père.

Je répète pour ceux qui prennent des notes. Sur le sujet historique du complexe d'Œdipe, tout tourne autour de trois pôles - l'Œdipe par rapport au surmoi, par rapport à la réalité, par rapport à l'Idéal du moi. L'Idéal du moi, pour autant que la génitalisation, en tant qu'elle est assumée, devient élément de l'Idéal du moi. La réalité, pour autant qu'il s'agit des rapports de l'Œdipe avec les affections qui comportent un bouleversement du rapport à la réalité, perversion et psychose.

Je vous le résume au tableau, avec un complément dont vous verrez plus loin la signification.

<i>Surmoi</i>	R.i
<i>Réalité</i>	S ← S'.r
<i>Idéal du moi</i>	I.s

Essayons maintenant d'aller un peu plus loin.

## 2

Ces ensembles massifs, globaux, soulignés par l'histoire, étant pour votre assistance suffisamment présents, nous allons nous avancer sur ce qui, dans le troisième chapitre - la fonction de l'Œdipe en tant qu'elle retentit directement sur l'assomption du sexe -, concerne la question du complexe de castration dans ce qu'elle a de peu élucidé.

Nous prenons volontiers les choses par le biais de la clinique, en nous demandant tout bonnement à propos des cas - *Alors, et le père ? Qu'est-ce*

*qu'il faisait, le père, pendant ce temps-là ? En quoi est-il impliqué, dans le coup ?*

La question de l'absence ou de la présence du père, du caractère bénéfique ou maléfique du père, n'est certainement pas voilée. Nous avons même vu apparaître récemment le terme de carence paternelle, ce qui n'était pas s'attaquer à un mince sujet - savoir ce que l'on a pu dire là-dessus, et si cela tenait debout, est une autre question. Mais enfin, cette carence paternelle, qu'on l'appelle ainsi ou qu'on ne l'appelle pas ainsi, est un sujet à l'ordre du jour dans une évolution de l'analyse qui devient de plus en plus environnementaliste, comme on s'exprime élégamment.

Tous les analystes ne tombent pas dans ce travers, Dieu merci. Beaucoup d'analystes auxquels vous apporterez des renseignements biographiques aussi intéressants que *Mais les parents ne s'entendaient pas, il y avait mésentente conjugale, ça explique tout*, vous répondront, même ceux avec qui nous ne sommes pas toujours d'accord - *Et puis après ? Cela ne prouve absolument rien. Nous ne devons nous attendre d'aucune espèce d'effet particulier-*, en quoi ils auront raison.

Cela dit, quand on cherche la carence paternelle, à quoi s'intéresse-t-on concernant le père ? Les questions se pressent sur le registre biographique. Le père était-il là ou n'était-il pas là ? Est-ce qu'il voyageait, est-ce qu'il s'absentait, est-ce qu'il revenait souvent ? Et aussi - est-ce qu'un Œdipe peut se constituer de façon normale quand il n'y a pas de père ? Ce sont des questions qui sont en elle-mêmes très intéressantes, et je dirai plus, c'est par ce biais que se sont introduits les premiers paradoxes, ceux qui ont fait se poser les questions qui ont suivi. On s'est alors aperçu qu'un Œdipe pouvait très bien se constituer même quand le père n'était pas là.

Au début même, on croyait toujours que c'était quelque excès de présence du père, ou excès du père, qui engendrait tous les drames. C'était le temps où l'image du père terrifique était considérée comme un élément lésionnel. Dans la névrose, on s'est très vite aperçu que c'était encore plus grave quand il était trop gentil. On a fait ses écoles avec lenteur, et nous en sommes donc maintenant à l'autre bout, à nous interroger sur les carences paternelles. Il y a les pères faibles, les pères soumis, les pères matés, les pères châtrés par leur femme, enfin les pères infirmes, les pères aveugles, les pères bancroches, tout ce que vous voudrez. Il faudrait tout de même essayer de s'apercevoir de ce qui se dégage d'une telle situation, et trouver des formules minimales qui nous permettent de progresser.

D'abord, la question de sa présence, ou de son absence, concrète, en tant qu'élément d'environnement. Si nous nous plaçons au niveau où se

déroulent ces recherches, c'est-à-dire au niveau de la réalité, on peut dire qu'il est tout à fait possible, concevable, réalisé, touchable par l'expérience, que le père soit là même quand il n'est pas là, ce qui devrait déjà nous inciter à une certaine prudence dans le maniement du point de vue environnementaliste concernant la fonction du père. Même dans les cas où le père n'est pas là, où l'enfant a été laissé seul avec sa mère, des complexes d'Édipe tout à fait normaux - normaux dans les deux sens, normaux en tant que normalisants d'une part, et aussi normaux en tant qu'ils dénormalisent, je veux dire par leur effet névrosant par exemple -s'établissent d'une façon exactement homogène aux autres cas. Premier point qui doit attirer notre attention.

En ce qui concerne la carence du père, je voudrais simplement vous faire remarquer que l'on ne sait jamais en quoi le père est carent. Dans certains cas, on nous dit qu'il est trop gentil, ce qui semblerait vouloir dire qu'il faut qu'il soit méchant. D'autre part, le fait que, manifestement, il puisse être trop méchant, implique qu'il vaudrait peut-être mieux de temps en temps qu'il soit gentil. En fin de compte, on a depuis longtemps fait le tour de ce petit manège. On a entrevu que le problème de la carence du père ne concernait pas directement l'enfant dont il s'agit, mais, comme c'était évident depuis le premier abord, que l'on pouvait commencer à dire des choses un peu plus efficaces concernant cette carence en le prenant en tant qu'il a à tenir sa place en tant que membre du trio fondamental de la famille. Mais on n'est pas arrivé pour autant à mieux formuler ce dont il s'agit.

Je ne veux pas m'étendre longuement là-dessus, mais nous en avons déjà parlé l'année dernière à propos du petit Hans. Nous avons vu les difficultés que nous avons à bien préciser du seul point de vue environnementaliste en quoi résidait la carence du personnage paternel, alors qu'il était loin d'être carent dans sa famille - il était là, près de sa femme, il tenait son rôle, il discutait, il se faisait un tant soit peu envoyer sur les roses par sa femme, mais enfin il s'occupait beaucoup de son enfant, il n'était pas absent, et tellement peu absent qu'il le faisait même analyser, ce qui est le meilleur point de vue que l'on puisse attendre d'un père, dans ce sens-là tout au moins.

La question de la carence du père mérite que l'on y revienne, mais on entre ici dans un monde tellement mouvant qu'il faut essayer de faire une distinction qui permette de voir en quoi la recherche pêche. Elle pêche non pas à cause de ce qu'elle trouve, mais à cause de ce qu'elle cherche. Je crois que la faute d'orientation est celle-ci - on confond deux choses qui ont un rapport, mais qui ne se confondent pas, le père en tant que

normatif et le père en tant que normal. Bien entendu, le père peut être très dénormatif en tant que lui-même n'est pas normal, mais c'est là rejeter la question au niveau de la structure - névrotique, psychotique - du père. Donc, la normalité du père est une question, celle de sa position normale dans la famille en est une autre.

Troisième point que j'avance - la question de sa position dans la famille ne se confond pas avec une définition exacte de son rôle normatif. Parler de sa carence dans la famille n'est pas parler de sa carence dans le complexe. En effet, pour parler de sa carence dans le complexe, il faut introduire une autre dimension que la dimension réaliste, définie par le mode caractérologique, biographique, ou autre, de sa présence dans la famille.

Voilà la direction où nous allons faire le pas suivant.

3

Maintenant que vous voyez à peu près l'état actuel de la question, je vais essayer de mettre un peu d'ordre pour situer les paradoxes. Venons-en à introduire plus correctement le rôle du père. Si c'est sa place dans le complexe qui peut nous indiquer la direction où nous avancer et poser une formulation correcte, interrogeons maintenant le complexe, et commençons par en rappeler le b a ba.

Au début, le père terrible. Tout de même, l'image résume quelque chose de beaucoup plus complexe, comme le nom l'indique. Le père intervient sur plusieurs plans. D'abord, il interdit la mère. C'est là le fondement, le principe du complexe d'Œdipe, c'est là que le père est lié à la loi primordiale de l'interdiction de l'inceste. C'est le père, nous rappelle-t-on, qui est chargé de représenter cette interdiction. Il a quelquefois à la manifester d'une façon directe quand l'enfant se laisse aller à ses expansions, manifestations, penchants, mais c'est bien au-delà qu'il exerce ce rôle. C'est par toute sa présence, par ses effets dans l'inconscient, qu'il accomplit l'interdiction de la mère. Vous attendez que je dise *sous menace de castration*. C'est vrai, il faut le dire, mais ce n'est pas si simple. C'est entendu, la castration a ici un rôle manifeste, et de plus en plus confirmé, le lien de la castration à la loi est essentiel, mais voyons comment cela se présente à nous cliniquement. Je suis obligé de vous le rappeler parce que mes propos suscitent sans doute en vous toutes sortes d'évocations textuelles.

Prenons d'abord le garçon. Le rapport entre le garçon et le père est



commandé, c'est entendu, par la crainte de la castration. Qu'est-ce que cette crainte de la castration ? Par quel bout l'abordons-nous ? Nous l'abordons dans la première expérience du complexe d'Œdipe, mais sous quelle forme ? Nous l'abordons comme une rétorsion à l'intérieur d'un rapport agressif. Cette agression part du garçon en tant que son objet privilégié, la mère, lui est interdit, et se dirige vers le père. Elle revient sur lui en fonction du rapport duel, pour autant qu'il projette imaginativement sur le père des intentions agressives équivalentes ou renforcées par rapport aux siennes, mais qui trouvent leur départ dans ses propres tendances agressives. Bref, la crainte éprouvée devant le père est nettement centrifuge, je veux dire qu'elle a son centre dans le sujet. Cette présentation est conforme à la fois à l'expérience et à l'histoire de l'analyse. C'est sous cet angle que l'expérience nous a très vite appris que devait être mesurée l'incidence de la crainte éprouvée dans l'Œdipe à l'endroit du père.

Bien que profondément liée à l'articulation symbolique de l'interdiction de l'inceste, la castration se manifeste donc dans toute notre expérience, et particulièrement chez ceux qui en sont les objets privilégiés, à savoir les névrosés, sur le plan imaginaire. Elle a là son départ. Elle ne part pas d'un commandement du type de celui que formule la loi de Manou - *Celui qui couchera avec sa mère se coupera les génitoires, et les tenant dans sa main droite - ou gauche, je ne me souviens plus très bien - s'en ira droit vers l'Ouest jusqu'à ce que mort s'ensuive*. Ça, c'est la loi, mais cette loi n'est pas spécialement parvenue comme telle aux oreilles de nos névrosés. Elle est même en général plutôt laissée dans l'ombre. Il y a d'ailleurs d'autres moyens d'en sortir, mais je n'ai pas le temps de m'y étendre aujourd'hui.

Donc, la façon dont la névrose incarne la menace castrative est liée à l'agression imaginaire. C'est une rétorsion. Pour autant que Jupiter est tout à fait capable de châtrer Chronos, nos petits Jupiter craignent que Chronos commence lui-même par faire le travail.

L'examen du complexe d'Œdipe, la façon dont il s'est présenté par l'expérience, dont il a été introduit par Freud, dont il a été articulé dans la théorie, nous apporte encore autre chose, qui est la délicate question de l'Œdipe inversé. Je ne sais si cela vous paraît aller de soi, mais à lire l'article de Freud, ou n'importe quel article de n'importe quel auteur sur le sujet, chaque fois qu'est abordée la question de l'Œdipe, on est toujours frappé du rôle extrêmement mouvant, nuancé, déconcertant, que joue la fonction de l'Œdipe inversé.

Cet Œdipe inversé n'est jamais absent de la fonction de l'Œdipe, je

veux dire que la composante d'amour pour le père ne peut en être éludée. C'est elle qui donne la fin du complexe d'Œdipe, son déclin, dans une dialectique, qui reste très ambiguë, de l'amour et de l'identification, de l'identification comme prenant sa racine dans l'amour. Identification et amour, ce n'est pas la même chose - on peut s'identifier à quelqu'un sans l'aimer, et vice versa -, mais les deux termes sont néanmoins étroitement liés et absolument indissociables.

Lisez dans l'article de Freud sur le déclin du complexe, *Der Untergang des Ödipuskomplex*, de 1924, l'explication qu'il donne de l'identification terminale qui en est la solution. C'est pour autant que le père est aimé que le sujet s'identifie à lui, et qu'il trouve la solution terminale de l'Œdipe dans une composition du refoulement amnésique et de l'acquisition en lui de ce terme idéal grâce à quoi il devient le père. Je ne dis pas qu'il est d'ores et déjà et immédiatement un petit mâle, mais il peut lui aussi devenir quelqu'un, il a déjà ses titres en poche, l'affaire en réserve, et quand le temps viendra, si les choses vont bien, si les petits cochons ne le mangent pas, au moment de la puberté il aura son pénis tout prêt avec son certificat - *Papa est là qui me l'a à la bonne date conféré*.

Cela ne se passe pas comme cela si la névrose éclate, ajustement parce que quelque chose n'est pas régulier dans le titre en question. Seulement, l'Œdipe inversé n'est pas non plus si simple. C'est par la même voie, celle de l'amour, que peut se produire la position d'inversion, c'est à savoir qu'au lieu d'une identification bénéfique, le sujet se trouve affecté d'une brave et bonne petite position passivée sur le plan inconscient, qui fera sa réapparition à la bonne date, le mettant dans une espèce de bissectrice d'angle *squeeze-panic*. Il s'agit d'une position où le sujet est pris, qu'il a découverte tout seul, et qui est bien avantageuse. Elle consiste en ceci - ce père redoutable, qui a interdit tant de choses mais qui est bien gentil par ailleurs, se mettre à la bonne place pour avoir ses faveurs, c'est-à-dire se faire aimer de lui. Mais comme se faire aimer de lui consiste à passer d'abord au rang de femme, et que l'on garde toujours son petit amour-propre viril, cette position, comme Freud nous l'explique, comporte le danger de la castration, d'où cette forme d'homosexualité inconsciente qui met le sujet dans une situation conflictuelle aux retentissements multiples - d'une part, le retour constant de la position homosexuelle à l'égard du père, et, d'autre part, sa suspension, c'est-à-dire son refoulement, en raison de la menace de castration que cette position comporte.

Tout cela n'est pas simplet. Or, nous essayons précisément d'élaborer quelque chose qui nous permette de le concevoir de façon plus rigoureuse et de mieux poser nos questions dans chaque cas particulier.

Donc, résumons. Comme tout à l'heure, le résumé va consister à introduire un certain nombre de distinctions qui sont le prélude du centrage du point qui ne va pas. Tout à l'heure déjà, nous avons approché ceci, que c'était autour de l'Idéal du moi que la question n'avait pas été posée. Tâchons ici aussi de faire la réduction que nous venons d'aborder. Je vous propose ceci - ce n'est pas trop s'avancer que de dire d'ores et déjà que le père arrive ici en position de gêneur. Non pas simplement parce qu'il serait encombrant par son volume, mais parce qu'il interdit. Qu'interdit-il précisément? Reprenons et distinguons. Devons-nous faire entrer en jeu l'apparition de la pulsion génitale, et dire qu'il interdit d'abord sa satisfaction réelle? D'un côté, celle-ci paraît bien intervenir antérieurement. Mais il est clair aussi que quelque chose s'articule autour du fait qu'il interdit au petit enfant de faire l'usage de son pénis au moment où ledit pénis commence à manifester des velléités. Nous dirons donc qu'il s'agit de l'interdit du père à l'endroit de la pulsion réelle.

Mais pourquoi le père? L'expérience prouve que la mère le fait aussi bien. Rappelez-vous l'observation du petit Hans, où c'est la mère qui dit - Rentre ça, ça ne se fait pas. En général, c'est le plus souvent la mère qui dit - Si tu continues à faire comme ça, *on* appellera le docteur qui te la coupera. Il convient donc de signaler que le père, pour autant qu'il interdit au niveau de la pulsion réelle, n'est pas si essentiel. Reprenons à ce propos ce que je vous ai apporté l'année dernière - vous voyez que ça finit toujours par servir -, mon tableau à trois étages.

Père réel	Castration	imaginaire
Mère symbolique	Frustration	réel
Père imaginaire	Privation	symbolique

De quoi s'agit-il au niveau de la menace de castration? Il s'agit de l'intervention réelle du père concernant une menace imaginaire, R.i, car il arrive assez rarement qu'on le lui coupe réellement. Je vous fais remarquer que, sur ce tableau, la castration est un acte symbolique, dont l'agent est quelqu'un de réel, le père ou la mère qui lui dit *On va te le couper*, et dont l'objet est un objet imaginaire - si l'enfant se sent coupé,

c'est qu'il l'imagine. Je vous fais remarquer que c'est paradoxal. Vous pourriez m'objecter - *C'est proprement le niveau de la castration, et vous dites que le père n'est pas tellement utile !* C'est bien ce que je dis, mais oui.

D'autre part, qu'est-ce qu'il interdit, le père? C'est le point d'où nous sommes partis - il interdit la mère. Comme objet, elle est à lui, elle n'est pas à l'enfant. C'est sur ce plan que s'établit, au moins à une étape, chez le garçon comme chez la fille, cette rivalité avec le père qui à elle seule engendre une agression. Le père frustre bel et bien l'enfant de la mère.

Voilà un autre étage, celui de la frustration. Ici, le père intervient comme ayant-droit et non pas comme personnage réel. Même s'il n'est pas là, même s'il appelle la mère au téléphone par exemple, le résultat est le même. C'est ici le père en tant que symbolique qui intervient dans une frustration, acte imaginaire concernant un objet bien réel, qui est la mère, en tant que l'enfant en a besoin, S'.r.

Vient enfin le troisième niveau, celui de la privation, qui intervient dans l'articulation du complexe d'Œdipe. Il s'agit alors du père en tant qu'il se fait préférer à la mère, dimension que vous êtes absolument forcés de faire intervenir dans la fonction terminale, celle qui aboutit à la formation de l'Idéal du moi,  $S \leftarrow S'.r$ . C'est pour autant que le père devient, par quelque côté que ce soit, par le côté de la force ou celui de la faiblesse, un objet préférable à la mère, que peut s'établir l'identification terminale. La question du complexe d'Œdipe inversé et de sa fonction s'établit à ce niveau. Je dirai plus - c'est ici que se centre la question de la différence de l'effet du complexe sur le garçon et sur la fille.

Cela va tout seul pour ce qu'il en est de la fille, et c'est pour cette raison que l'on dit que la fonction du complexe de castration est dissymétrique pour le garçon et pour la fille.

C'est à l'entrée qu'est pour elle la difficulté, alors qu'à la fin, la solution est facilitée parce que le père n'a pas de peine à se faire préférer à la mère comme porteur du phallus. Pour le garçon, en revanche, c'est une autre affaire, et c'est là que reste ouverte la béance. Comment le père se fait-il préférer à la mère en tant que c'est par là que se produit l'issue du complexe d'Œdipe? Nous nous trouvons là devant la même difficulté que nous avons rencontrée à propos de l'instauration du complexe d'Œdipe inversé. Il nous semble de ce fait que, pour le garçon, le complexe d'Œdipe soit toujours ce qu'il y a de moins normativant, alors qu'il est tout de même impliqué par ce qu'on nous dit qu'il l'est le plus, puisque c'est par l'identification au père que la virilité est assumée.

En fin de compte, le problème est de savoir comment il se fait que la fonction essentiellement interdictrice du père n'aboutisse pas chez le

garçon à ce qui est la conclusion très nette du troisième plan, à savoir la privation corrélatrice à l'identification idéale, qui tend à se produire pour le garçon comme pour la fille. C'est pour autant que le père devient l'Idéal du moi, que se produit chez la fille la reconnaissance qu'elle n'a pas de phallus. Mais c'est ce qu'il y a de bien pour elle - au lieu que pour le garçon ce serait une issue absolument désastreuse, et ça l'est quelquefois. Ici, l'agent est I, tandis que l'objet est s - I.s.

En d'autres termes, au moment de l'issue normativante de l'Œdipe, l'enfant reconnaît n'avoir pas - n'avoir pas vraiment ce qu'il a, cas du garçon - ce qu'il n'a pas, cas de la fille.

Ce qui se passe au niveau de l'identification idéale, niveau où le père se fait préférer à la mère, et point de sortie de l'Œdipe, doit littéralement aboutir à la privation. Pour la fille, ce résultat est tout à fait admissible, et tout à fait conformisant, encore qu'il ne soit jamais complètement atteint, car il lui reste toujours un petit arrière-goût, ce qui s'appelle le *Penisneid*, preuve que cela ne marche pas vraiment rigoureusement. Mais dans le cas où cela doit marcher si nous nous en tenons à ce schéma, le garçon, lui, devrait être toujours châtré. Il y a donc quelque chose qui cloche, qui manque dans notre explication.

Essayons maintenant d'introduire la solution.

Qu'est-ce que le père? Je ne dis pas dans la famille - car dans la famille, il est tout ce qu'il veut, il est une ombre, il est un banquier, il est tout ce qu'il doit être, il l'est ou il ne l'est pas, cela a toute son importance à l'occasion, mais cela peut aussi bien n'en avoir aucune. Toute la question est de savoir ce qu'il est dans le complexe d'Œdipe.

Eh bien, le père n'y est pas un objet réel, même s'il doit intervenir en tant qu'objet réel pour donner corps à la castration. S'il n'est pas un objet réel, qu'est-il donc ?

Il n'est pas uniquement non plus un objet idéal parce que, de ce côté-là, il ne peut arriver que des accidents. Or, le complexe d'Œdipe n'est tout de même pas uniquement une catastrophe, puisque c'est le fondement de notre relation à la culture, comme on dit.

Alors, naturellement, vous allez me dire - *Le père, c'est le père symbolique, vous l'avez déjà dit*. En effet, je vous l'ai déjà assez dit pour ne pas vous le répéter aujourd'hui. Ce que je vous apporte aujourd'hui donne justement un peu plus de précision à la notion de père symbolique. C'est ceci - le père est une métaphore.

Une métaphore, qu'est-ce que c'est? Disons-le tout de suite pour le mettre sur ce tableau, ce qui nous permettra de rectifier les conséquences scabreuses du tableau. Une métaphore, je vous l'ai déjà expliqué, c'est un

signifiant qui vient à la place d'un autre signifiant. Je dis que c'est le père dans le complexe d'Œdipe, même si cela doit ahurir les oreilles de certains.

Je dis exactement - le père est un signifiant substitué à un autre signifiant. Là est le ressort, le ressort essentiel, l'unique ressort de l'intervention du père dans le complexe d'Œdipe. Et si ce n'est pas à ce niveau que vous cherchez les carences paternelles, vous ne les trouverez nulle part ailleurs.

La fonction du père dans le complexe d'Œdipe est d'être un signifiant substitué au premier signifiant introduit dans la symbolisation, le signifiant maternel. Selon la formule que je vous ai expliquée une fois être celle de la métaphore, le père vient à la place de la mère, S à la place de S', S' étant la mère, en tant que déjà liée à quelque chose qui était x, c'est-à-dire le signifié dans le rapport à la mère.

Père	.	Mère
Mère		x

C'est la mère qui va, qui vient. C'est parce que je suis un petit être déjà pris dans le symbolique, et que j'ai appris à symboliser, que l'on peut dire qu'elle va, qu'elle vient. Autrement dit, je la sens ou je ne la sens pas, le monde varie avec son arrivée, et peut s'évanouir.

La question est - quel est le signifié ? Qu'est-ce qu'elle veut, celle-là ? Je voudrais bien que ce soit moi qu'elle veuille, mais il est bien clair qu'il n'y a pas que moi qu'elle veut. Il y a autre chose qui la travaille. Ce qui la travaille, c'est le x, le signifié. Et le signifié des allées et venues de la mère, c'est le phallus.

Pour vous résumer mon séminaire de l'année dernière, c'est pure bêtise que de mettre au centre de la relation d'objet l'objet partiel. C'est d'abord parce que l'enfant est, lui, l'objet partiel, qu'il est amené à se demander ce que veut dire le fait qu'elle aille et qu'elle vienne - et ce que cela veut dire, c'est le phallus.

L'enfant, avec plus ou moins d'astuce ou de chance, peut arriver très tôt à entrevoir ce qu'est le x imaginaire, et, une fois qu'il l'a compris, à se faire phallus. Mais la voie imaginaire n'est pas la voie normale. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'elle entraîne ce que l'on appelle des fixations. Et puis, elle n'est pas normale parce qu'en fin de compte, elle n'est jamais pure, elle n'est pas complètement accessible, elle laisse toujours quelque chose d'approximatif et d'insondable, voire de duel, qui fait tout le polymorphisme de la perversion.

Quelle est la voie symbolique? C'est la voie métaphorique. Je pose d'abord et je vous expliquerai ensuite, puisque nous arrivons à peu près au terme de notre entretien d'aujourd'hui, le schéma qui nous servira de guide - c'est en tant que le père se substitue à la mère comme signifiant que va se produire le résultat ordinaire de la métaphore, celui qui est exprimé dans la formule au tableau.

$$\frac{S}{S'} \cdot \frac{S'}{x} \rightarrow S\left(\frac{1}{s'}\right)$$

L'élément signifiant intermédiaire tombe, et le S entre en possession par voie métaphorique de l'objet du désir de la mère, qui se présente alors sous la forme du phallus.

Je ne vous dis pas que je vous présente la solution sous une forme déjà transparente. Je vous la présente dans son résultat pour vous montrer où nous allons. Nous verrons comment on y va, et à quoi sert d'y être allé, c'est-à-dire tout ce que cette solution résout. Je vous laisse avec dans la main cette affirmation brute - je prétends que toute la question des impasses de l'Œdipe peut être résolue en posant l'intervention du père comme la substitution d'un signifiant à un autre signifiant.

4

Pour commencer à vous expliquer un petit peu la chose, j'introduirai une remarque qui, je l'espère, vous laissera de quoi nourrir vos rêves de la semaine.

La métaphore se situe dans l'inconscient. Or, s'il y a une chose vraiment surprenante, c'est que l'on n'ait pas découvert l'inconscient plus tôt, puisqu'il était là depuis toujours, et d'ailleurs il l'est toujours. C'est sans doute qu'il a fallu le savoir à l'intérieur pour s'apercevoir que ce lieu existait.

Je voudrais vous donner simplement quelque chose dont vous, qui vous en allez à travers le monde comme, je l'espère, autant d'apôtres de ma parole, pourriez introduire la question de l'inconscient à des gens qui n'en ont jamais entendu parler. Vous leur diriez - Comme il est étonnant que, depuis que le monde est monde, aucun de ces gens qui s'intitulent philosophes n'ait jamais songé à produire, au moins dans la période classique - maintenant, nous sommes un peu égayés, mais il y a encore

du chemin à faire - cette dimension essentielle dont je vous ai parlé sous le nom d'Autre chose.

Je vous ai déjà parlé du désir d'Autre chose - non pas comme vous le ressentez peut-être pour l'instant, le désir d'aller manger une saucisse plutôt que de m'écouter, mais en tout état de cause, et de quoi qu'il s'agisse, le désir d'Autre chose comme tel.

Cette dimension n'est pas uniquement présente dans le désir. Elle est présente dans bien d'autres états, qui sont permanents. La veille, par exemple, ce qui s'appelle la veille, on ne pense pas assez à ça. *Veiller*, vous me direz, *et puis quoi ?* Veiller, c'est ce que Freud évoque dans son étude sur le Président Schreber en nous parlant de Avant le lever du jour, le chapitre du *Zarathoustra* de Nietzsche. C'est bien le type de notations qui nous révèle à quel point Freud vivait dans cette Autre chose. Quand je vous ai parlé jadis du jour, de la paix du soir, et de quelques autres petits trucs comme ça qui vous sont plus ou moins parvenus, c'était tout entier centré autour de cette indication. Avant le lever du jour, est-ce à proprement parler le soleil qui va apparaître ? C'est Autre chose qui est latent, qui est attendu dans le moment de veille.

Et puis, la clausturation. N'est-ce pas tout de même une dimension essentielle? Dès qu'un homme arrive quelque part, dans la forêt vierge ou dans le désert, il commence par s'enfermer. Au besoin, comme Carin, il emporterait deux portes pour se faire des courants d'air entre elles. Il s'agit de s'établir à l'intérieur, mais ce n'est pas simplement une notion d'intérieur et d'extérieur, c'est la notion de l'Autre, de ce qui est Autre comme tel, de ce qui n'est pas l'endroit où l'on est bien calfeutré.

Je dirai plus - si vous exploriez la phénoménologie, comme qui dirait, de la clausturation, vous vous apercevriez à quel point il est absurde de limiter la fonction de la peur à la relation avec un danger réel. La liaison étroite de la peur avec la sécurité devrait vous être rendue manifeste par la phénoménologie de la phobie. Vous vous apercevriez que, chez le phobique, ses moments d'angoisse se produisent quand il s'aperçoit qu'il a perdu sa peur, lorsque vous commencez à lui lever un peu sa phobie. C'est à ce moment-là qu'il se dit - *Oh là là ! Ça ne va pas. je ne sais plus les endroits où il faut que je m'arrête. En perdant ma peur, j'ai perdu ma sécurité.* Enfin, tout ce que je vous ai dit l'année dernière sur le petit Hans.

Il y a aussi une dimension à laquelle vous ne pensez pas assez, j'en suis persuadé, parce que vous y vivez comme dans votre air natal, et qui s'appelle l'ennui. Vous n'avez peut-être jamais bien réfléchi à quel point l'ennui est typiquement une dimension de l'Autre chose qui arrive même à se formuler comme telle de la façon la plus claire - on voudrait



Autre chose. On veut bien manger de la merde, mais pas toujours la même. Ce sont des espèces d'alibis, des alibis formulés, déjà symbolisés, du rapport essentiel avec Autre chose.

Vous allez croire que, tout d'un coup, je tombe dans le romantisme et dans le vague à l'âme. Vous voyez ça - le désir, la claustration, la veille, j'allais presque vous dire la prière pendant que j'y étais, pourquoi pas? -*Où est-ce qu'il va ? OÙ est-ce qu'il glisse ? Mais non.*

Je voudrais pour terminer attirer votre attention sur les diverses manifestations de la présence de l'Autre chose en tant qu'elles sont institutionnalisées. Vous pouvez classer les formations humaines qu'installent les hommes où qu'ils aillent et partout, ce que l'on appelle les formations collectives, en fonction de la satisfaction qu'elles donnent aux différents modes de la relation à Autre chose.

Dès que l'homme arrive quelque part, il fait une prison et un bordel, c'est-à-dire l'endroit où est véritablement le désir, et il attend quelque chose, un meilleur monde, un monde futur, il est là, il veille, il attend la révolution. Mais surtout, surtout, dès qu'il arrive quelque part, il est excessivement important que toutes ses occupations suent l'ennui. Une occupation ne commence à devenir sérieuse que quand ce qui la constitue, c'est-à-dire en général la régularité, est devenu parfaitement ennuyeux.

Songez en particulier à tout ce qui, dans votre pratique analytique, est très exactement fait pour que vous vous y ennuyiez. S'ennuyer, tout est là. Une grande partie tout au moins de ce que l'on appelle les règles techniques à observer par l'analyste, ne sont pas autre chose que des moyens de donner à cette occupation les garanties de son standard professionnel - mais si vous regardez bien au fond des choses, vous vous apercevrez que c'est dans la mesure où elles agréent, entretiennent, maintiennent, la fonction de l'ennui comme au cœur de la pratique.

C'était une petite introduction qui ne vous fait encore pas entrer dans ce que je vous dirai la prochaine fois, où je vous montrerai que c'est au niveau de cet Autre comme tel que se situe la dialectique du signifiant, et que c'est de là qu'il convient d'aborder la fonction, l'incidence, la pression précise, l'effet inducteur du Nom-du-Père, également comme tel.

15 JANVIER 1958

## X LES TROIS TEMPS DE L'ŒDIPE

*Du Nom-du-Père au phallus*  
*La clef du déclin de l'Œdipe*  
*Etre et avoir*  
*Le caprice et la loi*  
*L'enfant assujé*

Nous allons continuer notre examen de ce que nous avons appelé la métaphore paternelle. Nous en sommes arrivés au point où j'ai affirmé que c'était dans la structure que nous avons promue comme étant celle de la métaphore, que résidaient toutes possibilités d'articuler clairement le complexe d'Œdipe et son ressort, à savoir le complexe de castration.

A ceux qui pourraient s'étonner que nous en arrivions si tard à articuler une question si centrale dans la théorie et dans la pratique analytiques, nous répondrons qu'il était impossible de le faire sans vous avoir prouvé sur divers terrains, tant théoriques que pratiques, ce qu'ont d'insuffisantes les formules dont on se sert couramment dans l'analyse, et surtout, sans vous avoir montré en quoi l'on peut donner des formules plus suffisantes, si je puis dire. Pour commencer à articuler les problèmes, il s'agit d'abord de vous habituer par exemple à penser en termes de sujet.

Qu'est-ce qu'un sujet? Est-ce quelque chose qui se confond purement et simplement avec la réalité individuelle qui est devant vous quand vous dites *le sujet*? Ou bien est-ce qu'à partir du moment où vous le faites parler, cela implique nécessairement autre chose? je veux dire - la parole est-elle comme une émanation qui flotte au-dessus de lui, ou développe-t-elle, impose-t-elle par elle-même, oui ou non, une structure telle que celle que j'ai longuement commentée, à laquelle je vous ai habitués? - et qui dit que, dès lors qu'il y a sujet parlant, il ne saurait être question de réduire à un autre, tout simplement, la question de ses relations en tant qu'il parle mais qu'il y en a toujours un troisième, le grand Autre, qui est constituant de la position du sujet en tant qu'il parle, c'est-à-dire, aussi bien, en tant que vous l'analysez.

Ce n'est pas simplement une nécessité théorique supplémentaire. Cela apporte toutes sortes de facilités quand il s'agit de comprendre où se situent les effets auxquels vous avez affaire, à savoir ce qui se passe quand vous rencontrez chez le sujet l'exigence, les désirs, un fantasme - ce qui n'est pas la même chose -, et aussi bien, ce qui paraît être en somme le plus incertain, le plus difficile à saisir et à définir, une réalité. Nous allons avoir l'occasion de le voir au point où nous nous avançons maintenant pour expliquer le terme de métaphore paternelle.

1

De quoi s'agit-il dans la métaphore paternelle? C'est proprement, dans ce qui a été constitué d'une symbolisation primordiale entre l'enfant et la mère, la substitution du père en tant que symbole, ou signifiant, à la place de la mère. Nous verrons ce que veut dire cet *à la place*, qui constitue le point pivot, le nerf moteur, l'essentiel du progrès constitué par le complexe d'Œdipe.

Les termes que j'ai avancés devant vous l'année dernière concernant les rapports de l'enfant et de la mère, sont résumés dans le triangle imaginaire que je vous ai appris à manier. Admettre maintenant comme fondamental le triangle enfant-père-mère, c'est apporter quelque chose qui est réel, sans doute, mais qui, déjà, pose dans le réel, j'entends comme institué, un rapport symbolique. Il le pose, si je puis dire, objectivement, en tant que nous pouvons, nous, en faire un objet, le regarder.

Le premier rapport de réalité se dessine entre la mère et l'enfant, et c'est là que l'enfant éprouve les premières réalités de son contact avec le milieu vivant. C'est afin de dessiner objectivement la situation, que nous faisons entrer le père dans le triangle, alors qu'il n'y est pas encore entré pour l'enfant.

Le père, pour nous, *il est*, il est réel. Mais n'oublions pas qu'il n'est réel pour nous qu'en tant que les institutions lui confèrent, je ne dirai même pas son rôle et sa fonction de père - ce n'est pas une question sociologique -, mais son nom de père. Que le père, par exemple, soit le véritable agent de la procréation, n'est en aucun cas une vérité d'expérience. Au temps où les analystes discutaient encore de choses sérieuses, il est arrivé que l'on fasse remarquer que, dans telle tribu primitive, la procréation était attribuée à je ne sais quoi, une fontaine, une pierre, ou la rencontre d'un esprit dans des lieux écartés. M. Jones avait, avec beaucoup de pertinence d'ailleurs, apporté à ce propos la remarque qu'il était

tout à fait impensable que cette vérité d'expérience échappe à des êtres intelligents - et à tout être humain nous supposons son minimum de cette intelligence. Il est bien clair que, sauf exception - mais exception exceptionnelle -, une femme n'enfante pas si elle n'a pas eu un coït, et encore dans un délai très précis. Mais en faisant cette remarque particulièrement pertinente, M. Ernest Jones laissait tout simplement de côté tout ce qui est important dans la question.

Ce qui est important, en effet, n'est pas que les gens sachent parfaitement qu'une femme ne peut enfanter que quand elle a eu un coït, c'est qu'ils sanctionnent dans un signifiant que celui avec qui elle a eu le coït est le père. Car, autrement, tel qu'est constitué de sa nature l'ordre du symbole, absolument rien n'obvie à ce que le quelque chose qui est responsable de la procréation ne continue d'être maintenu, dans le système symbolique, comme identique à n'importe quoi, à savoir une pierre, une fontaine, ou la rencontre d'un esprit dans un lieu écarté.

La position du père comme symbolique ne dépend pas du fait que les gens aient plus ou moins reconnu la nécessité d'une certaine consécration d'événements aussi différents qu'un coït et un enfantement. La position du Nom-du-Père comme tel, la qualification du père comme procréateur, est une affaire qui se situe au niveau symbolique. Elle peut être réalisée selon les diverses formes culturelles, mais elle ne dépend pas comme telle de la forme culturelle, c'est une nécessité de la chaîne signifiante. Du seul fait que vous instituez un ordre symbolique, quelque chose répond ou non à la fonction définie par le Nom-du-Père, et à l'intérieur de cette fonction vous mettez des significations qui peuvent être différentes selon les cas, mais qui, en aucun cas, ne dépendent d'une autre nécessité que de la nécessité de la fonction du père, à quoi répond le Nom-du-Père dans la chaîne signifiante.

Je crois avoir déjà assez insisté là-dessus. Voici donc ce que nous pouvons appeler le triangle symbolique, en tant qu'il est institué dans le réel à partir du moment où il y a chaîne signifiante, articulation d'une parole.

Je dis qu'il y a une relation entre ce ternaire symbolique et ce que nous avons ici amené l'année dernière sous la forme du ternaire imaginaire pour vous représenter la relation de l'enfant à la mère, en tant que l'enfant se trouve dépendre du désir de la mère, de la première symbolisation de la mère comme telle, et de rien d'autre que de cela. Par cette symbolisation, l'enfant détache sa dépendance effective du désir de la mère du pur et simple vécu de cette dépendance, et quelque chose se trouve institué, qui est subjectivé à un niveau premier ou primitif. Cette subjectivation consiste simplement à poser la mère comme cet être

primordial qui peut être là ou n'être pas là. Dans le désir de l'enfant, son désir à lui, cet être est essentiel. Qu'est-ce que le sujet désire ? Il ne s'agit pas simplement de l'appétition des soins, du contact, voire de la présence de la mère, mais de l'appétition de son désir.

Dès cette première symbolisation où le désir de l'enfant s'affirme, s'amorcent toutes les complications ultérieures de la symbolisation, en ceci que son désir est désir du désir de la mère. De ce fait, une dimension s'ouvre, par quoi s'inscrit virtuellement ce que désire objectivement la mère elle-même en tant qu'être qui vit dans le monde du symbole, dans un monde où le symbole est présent, dans un monde parlant. Même si elle n'y vit que partiellement, même si elle est, comme il arrive, un être mal adapté à ce monde du symbole ou qui en a refusé certains éléments, cette symbolisation primordiale ouvre tout de même à l'enfant la dimension de ce que la mère peut désirer d'autre, comme on dit, sur le plan imaginaire.

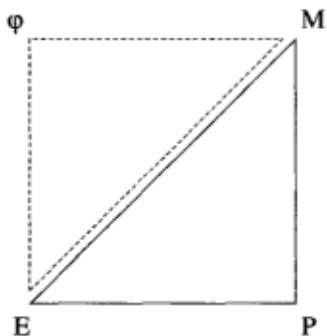
C'est ainsi que le désir d'Autre chose dont je parlais il y a huit jours fait son entrée, d'une façon encore confuse et toute virtuelle - non pas de la façon substantielle qui permettrait de le reconnaître dans toute sa généralité comme nous l'avons fait dans le dernier séminaire, mais d'une façon concrète. Il y a chez elle le désir d'Autre chose que de satisfaire mon désir à moi, qui commence à palpiter à la vie.

Dans cette voie, il y a à la fois accès et il n'y a pas accès. Dans ce rapport de mirage par quoi l'être premier lit ou devance la satisfaction de ses désirs dans les mouvements ébauchés de l'autre, dans cette adaptation duelle de l'image à l'image qui se fait en toutes relations inter-animales, comment concevoir que puisse y être lu comme dans un miroir, ainsi que s'exprime l'Écriture, ce que le sujet désire d'Autre?

Assurément, c'est à la fois difficilement pensable et trop difficilement effectué, car c'est bien là tout le drame de ce qui arrive à ce niveau primitif d'aiguillage des perversions.

C'est difficilement effectué en ce sens que c'est effectué d'une façon fautive, mais c'est effectué tout de même. Ce n'est certainement pas effectué sans l'intervention d'un peu plus que la symbolisation primordiale de cette mère qui va et vient, que l'on appelle quand elle n'est pas là et que, quand elle est là, on repousse pour pouvoir la rappeler. Ce quelque chose de plus, qu'il faut qu'il y ait, c'est précisément l'existence derrière elle de tout cet ordre symbolique dont elle dépend, et qui, comme il est toujours plus ou moins là, permet un certain accès à l'objet de son désir, lequel est déjà un objet tellement spécialisé, tellement marqué de la nécessité instaurée par le système symbolique, qu'il est absolument impensable autrement dans sa prévalence.

Cet objet s'appelle le phallus, et c'est autour de lui que j'ai fait tourner toute notre dialectique de la relation d'objet l'année dernière.



Pourquoi? Pourquoi cet objet est-il nécessité à cette place? - si ce n'est en tant qu'il est privilégié dans l'ordre symbolique. C'est dans cette question que nous voulons entrer maintenant plus en détail.

Il y a dans ce dessin un rapport de symétrie entre phallus, qui est ici au point-sommet du ternaire imaginaire et père, au point-sommet du ternaire symbolique. Nous allons voir qu'il n'y a pas là une simple symétrie, mais bien une liaison. Comment se fait-il que je puisse déjà avancer que cette liaison est d'ordre métaphorique?

Eh bien, c'est justement ce qui nous entraîne dans la dialectique du complexe d'Œdipe. Essayons d'articuler pas à pas ce dont il s'agit, comme Freud l'a fait, et comme d'autres l'ont fait après lui.

Tout n'est pas toujours tout à fait clair là-dedans, ni clairement symbolisé. Nous allons essayer de pousser plus loin, et non pas simplement pour la satisfaction de notre esprit. Si nous articulons pas à pas cette genèse, si je puis dire, qui fait que la position du signifiant du père dans le symbole est fondatrice de la position du phallus dans le plan imaginaire, si nous parvenons à distinguer clairement les temps logiques, pour ainsi dire, de la constitution du phallus dans le plan imaginaire comme objet privilégié et prévalent, et si de leur distinction il résulte que nous pouvons mieux nous orienter, mieux interroger et le malade dans l'examen, et le sens de la clinique et la conduite de la cure, nous tiendrons nos efforts pour justifiés. Étant donné les difficultés que nous rencontrons dans la clinique, l'interrogatoire, l'examen et la manœuvre thérapeutiques, ces efforts sont d'avance justifiés.

Observons ce désir de l'Autre, qui est le désir de la mère, et qui comporte un au-delà. Déjà rien que pour atteindre cet au-delà, une média-

tion est nécessaire, et cette médiation est précisément donnée par la position du père dans l'ordre symbolique.

Plutôt que de procéder dogmatiquement, interrogeons-nous sur la façon dont la question se pose dans le concret. Nous voyons qu'il y a des états très différents, des cas, des étapes aussi, où l'enfant s'identifie au phallus. C'était l'objet du chemin que nous avons parcouru l'année dernière. Nous avons montré dans le fétichisme une perversion exemplaire, en ce sens que l'enfant y a un certain rapport avec l'objet de l'au-delà du désir de la mère, dont il a remarqué, si l'on peut dire, la prévalence et la valeur d'excellence, et à quoi il s'attache par la voie d'une identification imaginaire à la mère. Nous avons indiqué aussi que, dans d'autres formes de perversion, et notamment le transvestisme, c'est dans la position contraire que l'enfant va assumer la difficulté de la relation imaginaire à la mère. On dit qu'il s'identifie lui-même à la mère phallique. Je crois plus correct de dire que c'est proprement au phallus qu'il s'identifie, en tant que caché sous les vêtements de la mère.

Je vous rappelle cela pour vous montrer que la relation de l'enfant au phallus s'établit en tant que le phallus est l'objet du désir de la mère. Aussi bien l'expérience nous prouve-t-elle que cet élément joue un rôle actif essentiel dans les rapports que l'enfant a avec le couple parental. Nous l'avons rappelé la dernière fois sur le plan théorique dans l'exposé du déclin du complexe d'Œdipe par rapport à l'Œdipe que l'on appelle inversé. Freud nous souligne les cas où, dans la mesure où il s'identifie à la mère, l'enfant, ayant adopté cette position à la fois significative et prometteuse, en redoute la conséquence, à savoir la privation qui en résultera pour lui, si c'est un garçon, de son organe viril.

C'est une indication, mais cela va beaucoup plus loin. L'expérience analytique nous prouve que le père en tant qu'il prive la mère de l'objet de son désir, nommément l'objet phallique, joue un rôle tout à fait essentiel dans, je ne dirai pas les perversions, mais dans toute névrose, et dans tout le cours, fût-il le plus aisé et le plus normal, du complexe d'Œdipe. Vous trouverez toujours à l'expérience que le sujet a pris position d'une certaine façon à un moment de son enfance sur le rôle que joue le père dans le fait que la mère n'a pas de phallus. Ce moment n'est jamais éliminé.

Notre rappel de la dernière fois laissait la question de l'issue favorable ou défavorable de l'Œdipe, suspendue autour des trois plans de la castration, de la frustration, et de la privation exercées par le père. C'est du niveau de la privation qu'il s'agit ici. A ce niveau, le père prive quelqu'un de ce qu'en fin de compte il n'a pas, c'est-à-dire de quelque chose

qui n'a d'existence que pour autant que vous le faites surgir à l'existence en tant que symbole.

Il est bien clair que le père ne châtré pas la mère de quelque chose qu'elle n'a pas. Pour qu'il soit posé qu'elle ne l'a pas, il faut que ce dont il s'agit soit déjà projeté sur le plan symbolique en tant que symbole. Mais c'est bel et bien une privation, pour autant que toute privation réelle nécessite la symbolisation. C'est donc sur le plan de la privation de la mère qu'à un moment donné de l'évolution de l'Œdipe la question se pose pour le sujet d'accepter, d'enregistrer, de symboliser lui-même, de rendre signifiante, cette privation dont la mère s'avère être l'objet. Cette privation, le sujet enfantin l'assume ou ne l'assume pas, l'accepte ou la refuse. Ce point est essentiel. Vous le retrouverez à tous les carrefours, chaque fois que votre expérience vous amènera en un certain point que nous essayons maintenant de définir comme nodal dans l'Œdipe.

Appelons-le *point nodal*, puisque cela vient de me venir. Je n'y tiens pas essentiellement, je veux dire par là qu'il ne coïncide pas, loin de là, avec ce moment dont nous cherchons la clef, qui est le déclin de l'Œdipe, son résultat, son fruit dans le sujet, à savoir l'identification de l'enfant au père. Mais il y a le moment antérieur où le père entre en fonction comme privateur de la mère, c'est-à-dire se profile derrière le rapport de la mère à l'objet de son désir comme ce qui *châtre*, mais je ne le mets là qu'entre guillemets, parce que ce qui est châtré, dans l'occasion, ce n'est pas le sujet, c'est la mère. Ce point n'est pas très nouveau. Ce qui est nouveau, c'est de le pointer précisément, c'est tourner vos regards vers ce point en tant qu'il nous permet de comprendre ce qui précède, sur quoi nous avons déjà quelques lumières, et ce qui va suivre.

N'en doutez pas, et vous pourrez le contrôler et le confirmer chaque fois que vous aurez l'occasion de le voir - l'expérience prouve que, dans la mesure où l'enfant ne franchit pas ce point nodal, c'est-à-dire n'accepte pas la privation du phallus sur la mère opérée par le père, il maintient dans la règle - la corrélation est fondée dans la structure - une certaine forme d'identification à l'objet de la mère, cet objet que je vous représente depuis l'origine comme un objet-rival, pour employer le mot qui surgit là, et ce, qu'il s'agisse de phobie, de névrose ou de perversion. C'est un point-repère - il n'y a peut-être pas de meilleur mot - autour de quoi vous pourrez regrouper les éléments des observations en vous posant cette question dans chaque cas particulier - quelle est la configuration spéciale du rapport à la mère, au père, et au phallus, qui fait que l'enfant n'accepte pas que la mère soit privée par le père de l'objet de son



désir? Dans quelle mesure, faut-il dans tel cas pointer qu'en corrélation avec ce rapport, l'enfant maintient son identification au phallus?

Il y a des degrés, bien entendu, et ce rapport n'est pas le même dans la névrose, dans la psychose et dans la perversion. Mais cette configuration est, dans tous les cas, nodale. A ce niveau, la question qui se pose est - *être ou ne pas être, to be or not to be* le phallus. Sur le plan imaginaire, il s'agit pour le sujet d'être ou de n'être pas le phallus. La phase qui est à traverser met le sujet dans la position de choisir.

Mettez aussi ce choisir entre guillemets, car le sujet y est aussi passif qu'il est actif, pour la bonne raison que ce n'est pas lui qui tire les ficelles du symbolique. La phrase a été commencée avant lui, a été commencée par ses parents, et ce à quoi je vais vous amener, c'est précisément au rapport de chacun de ces parents à cette phrase commencée, et à la façon dont il convient que la phrase soit soutenue par une certaine position réciproque des parents par rapport à cette phrase. Mais disons, parce qu'il faut bien s'exprimer, qu'il y a là, au neutre, une alternative entre être ou n'être pas le phallus.

Vous sentez bien qu'il y a un pas considérable à franchir pour comprendre la différence entre cette alternative et celle dont il s'agit à un autre moment et qu'il faut tout de même bien s'attendre à trouver, celle d'en avoir ou pas, pour nous fonder sur une autre citation littéraire. Autrement dit, avoir ou ne pas avoir le pénis, ce n'est pas la même chose. Entre les deux, il y a, ne l'oublions pas, le complexe de castration. Ce dont il s'agit dans le complexe de castration n'est jamais articulé, et se fait presque complètement mystérieux. Nous savons pourtant que c'est de lui que dépendent ces deux faits - que, d'un côté, le garçon devienne un homme, que de l'autre côté la fille devienne une femme. Dans les deux cas, la question d'en avoir ou de ne pas en avoir est réglée - même pour celui qui, à la fin, est en droit d'avoir, c'est-à-dire le mâle - par l'intermédiaire du complexe de castration. Ce qui suppose que, pour l'avoir, il faut qu'il y ait eu un moment où il ne l'avait pas. On n'appellerait pas ce dont il s'agit complexe de castration si, d'une certaine façon, cela ne mettait pas au premier plan que, pour l'avoir, il faut d'abord qu'il ait été posé qu'on ne peut pas l'avoir, si bien que la possibilité d'être castré est essentielle dans l'assomption du fait d'avoir le phallus.

C'est là un pas qui est à franchir, et où doit intervenir à quelque moment, efficacement, réellement, effectivement, le père.

Jusqu'à présent, comme le fil même de mon discours l'indiquait, j'ai pu ne vous parler qu'à partir du sujet, vous disant - il accepte ou il n'accepte pas, et dans la mesure où il n'accepte pas, cela l'entraîne, homme ou femme, à être le phallus. Mais maintenant, pour le pas suivant, il est essentiel de faire intervenir effectivement le père.

Je ne dis pas qu'il n'intervenait pas déjà effectivement avant, mais mon discours a pu le laisser, jusqu'à présent, au deuxième plan, voire s'en passer. A partir de maintenant, où il s'agit de l'avoir ou de ne pas l'avoir, nous sommes forcés de le faire entrer en ligne de compte. Il faut d'abord, je vous le souligne, qu'il soit, en dehors du sujet, constitué comme symbole. Car s'il ne l'est pas, personne ne pourra intervenir réellement comme revêtu de ce symbole. C'est comme personnage réel revêtu de ce symbole qu'il va maintenant intervenir effectivement à l'étape suivante.

Qu'en est-il du père réel, pour autant qu'il peut porter une interdiction? Nous avons déjà fait remarquer à ce propos que, pour ce qui est d'interdire les premières manifestations de l'instinct sexuel venant à sa première maturité chez le sujet, alors que celui-ci commence à faire état de son instrument, voire l'exhibe, en offre à la mère les bons offices, nous n'avons nul besoin du père. Je dirai même plus - quand le sujet se montre à la mère et lui fait des offres, moment encore très proche de celui de l'identification imaginaire au phallus, ce qui se passe se déroule la plupart du temps - nous l'avons vu l'année dernière à propos du petit Hans - sur le plan de la dépréciation imaginaire. La mère suffit bien à montrer à l'enfant combien ce qu'il lui offre est insuffisant, et suffit aussi à proférer l'interdiction de l'usage du nouvel instrument.

Pourtant, le père entre en jeu, c'est bien certain, comme porteur de la loi, comme interdicteur de l'objet qu'est la mère. Cela, nous le savons, est fondamental, mais c'est tout à fait en dehors de la question telle qu'elle est effectivement mise en jeu avec l'enfant. Nous savons que la fonction du père, le Nom-du-Père, est liée à l'interdiction de l'inceste, mais personne n'a jamais songé à mettre au premier plan du complexe de castration le fait que le père promulgue effectivement la loi de l'interdiction de l'inceste. On le dit quelquefois, mais ce n'est jamais articulé par le père, si je puis dire, en tant que législateur *ex cathedra*. Il fait obstacle entre l'enfant et la mère, il est le porteur de la loi, mais en droit, tandis que, dans le fait, il intervient autrement, et c'est autrement aussi que se manifestent ses manques à intervenir. C'est ce que nous serrons de près. En d'autres termes, le père en tant qu'il est culturellement le

porteur de la loi, le père en tant qu'il est investi par le signifiant du père, intervient dans le complexe d'Œdipe d'une façon plus concrète, plus échelonnée si je puis dire, et c'est ce que nous voulons articuler aujourd'hui. C'est le niveau auquel il est le plus difficile de comprendre quelque chose, alors que c'est pourtant celui dont on nous dit que s'y trouve la clef de l'Œdipe, à savoir son issue.

C'est ici que le petit schéma que je vous ai commenté pendant tout le premier trimestre pour la plus grande lassitude, semble-t-il, de certains, s'avère pourtant ne pas devoir être complètement inutile.

Je vous rappelle ce à quoi il faut toujours revenir - ce n'est qu'après avoir traversé l'ordre d'ores et déjà constitué du symbolique que l'intention du sujet, je veux dire son désir passé à l'état de demande, rencontre ce à quoi il s'adresse, son objet, son objet primordial, nommément la mère. Le désir est quelque chose qui s'articule. Le monde dans lequel il entre et progresse, ce monde-ci, ce bas monde, n'est pas simplement un *Umwelt* au sens que l'on y peut trouver à saturer ses besoins, mais un monde où règne la parole, qui soumet le désir de chacun à la loi du désir de l'Autre. La demande du jeune sujet franchit donc plus ou moins heureusement la ligne de la chaîne signifiante, qui est là, latente et déjà structurante. De ce seul fait, la première épreuve qu'il fait de sa relation à l'Autre, il la fait avec ce premier Autre qu'est sa mère en tant qu'il l'a déjà symbolisée. C'est en tant qu'il l'a déjà symbolisée qu'il s'adresse à elle d'une façon qui, toute vagissante, plus ou moins, qu'elle soit, n'en est pas moins articulée, car cette première symbolisation est liée aux premières articulations, que nous repérons sur le *Fort-Da*. C'est donc en tant que cette intention, ou cette demande, a traversé la chaîne signifiante, qu'elle peut se faire valoir auprès de l'objet maternel.

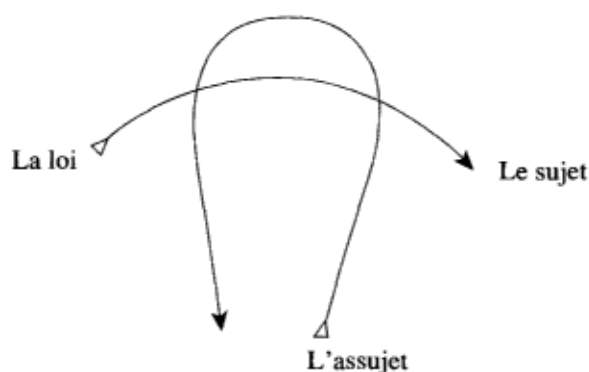
Dans cette mesure, l'enfant qui a constitué sa mère comme sujet sur le fondement de la première symbolisation, se trouve entièrement soumis à ce que nous pouvons appeler, mais uniquement par anticipation, la loi. Ce n'est qu'une métaphore. Il faut déplier la métaphore contenue dans ce terme, la loi, pour lui donner sa vraie position au moment où je l'emploie.

La loi de la mère, c'est, bien entendu, le fait que la mère est un être parlant, et cela suffit à légitimer que je dise *la loi de la mère*. Néanmoins, cette loi est, si je puis dire, une loi incontrôlée. Elle tient simplement, au moins pour le sujet, dans le fait que quelque chose de son désir est complètement dépendant de quelque chose d'autre, qui, sans doute, s'articule déjà comme tel, qui est bien de l'ordre de la loi, mais cette loi est tout entière dans le sujet qui la supporte, à savoir dans le bon ou le mauvais vouloir de la mère, la bonne ou la mauvaise mère.

C'est ce qui fait que je vais vous proposer un terme nouveau qui, vous allez le voir, n'est pas si nouveau que cela, puisqu'il suffit de le pousser un petit peu pour lui faire rejoindre quelque chose que la langue n'a pas trouvé par hasard.

Partons du principe que nous avançons ici, qu'il n'y a pas de sujet s'il n'y a pas de signifiant qui le fonde. C'est dans la mesure où il y a eu les premières symbolisations constituées par le couple signifiant du *Fort-Da* que le premier sujet est la mère. Au regard de ce principe, qu'en est-il de l'enfant au début de sa vie? On se demande s'il y a pour lui réalité ou pas réalité, auto-érotisme ou pas auto-érotisme. Vous verrez les choses se clarifier singulièrement à partir du moment où vous centrerez vos questions sur l'enfant comme sujet, celui d'où émane la demande, celui où se forme le désir - et toute l'analyse est une dialectique du désir.

Eh bien, je dis que l'enfant s'ébauche comme *assujet*. C'est un assujet parce qu'il s'éprouve et se sent d'abord comme profondément assujetti au caprice de ce dont il dépend, même si ce caprice est un caprice articulé.



Ce que je vous avance est nécessité dans toute notre expérience, et je prends pour l'illustrer le premier exemple qui me vient à l'esprit. Vous avez pu voir l'année dernière le petit Hans trouver une issue atypique à son (Edipe, qui n'est pas l'issue que nous allons essayer maintenant de désigner, mais une suppléance. Il lui faut en effet son cheval à tout faire, pour suppléer à tout ce qui lui manque lors de ce moment de franchissement qui n'est autre que cette étape de l'assomption du symbolique comme complexe d'(Edipe où je vous mène aujourd'hui. Il y supplée donc par ce cheval qui est à la fois le père, le phallus, la petite soeur, tout ce que l'on veut, mais qui correspond essentiellement à ce que je vais vous montrer maintenant.

Rappelez-vous comment il en sort, et comment cette sortie est symbolisée dans le dernier rêve. Ce qu'il appelle à la place du père est cet être imaginaire et tout-puissant qui se nomme le plombier. Ce plombier est justement là pour désassujettir quelque chose, car l'angoisse du petit Hans est essentiellement, je vous l'ai dit, l'angoisse d'un assujettissement. Littéralement, à partir d'un certain moment, il réalise qu'à être ainsi assujetti, on ne sait pas où ça peut le mener. Vous vous rappelez le schéma de la voiture qui s'en va, et qui incarne le centre de sa peur. C'est justement à partir de ce moment-là que le petit Hans instaure dans sa vie un certain nombre de centres de peur autour desquels pivotera précisément le rétablissement de sa sécurité. La peur, soit quelque chose qui a sa source dans le réel, est un élément de la sécurisation de l'enfant. Grâce à ses peurs il donne un au-delà à cet assujettissement angoissant qu'il réalise au moment où apparaît le manque de ce domaine externe, de cet autre plan. Pour qu'il ne soit pas purement et simplement un *assujet*, il est nécessaire que quelque chose apparaisse qui lui fasse peur.

C'est ici qu'il convient de remarquer que cette Autre à laquelle il s'adresse, c'est-à-dire nommément la mère, a un certain rapport au père. Tout le monde et chacun s'est aperçu que de ses rapports au père dépendent bien des choses, d'autant que - l'expérience nous l'a prouvé - le père ne joue pas son rôle, comme on dit. Je n'ai pas besoin de vous rappeler que je vous ai parlé la dernière fois de toutes les formes de carence paternelle concrètement désignées en termes de relations interhumaines. L'expérience impose en effet qu'il en est ainsi, mais personne n'articule suffisamment ce dont il s'agit. Il ne s'agit pas tellement des rapports de la mère avec le père, au sens vague où il y aurait entre eux une espèce de rivalité de prestige, qui viendrait converger sur le sujet de l'enfant. Sans aucun doute ce schéma de convergence n'est pas faux, et la duplicité des instances est plus qu'exigible, sans quoi il ne pourrait y avoir ce ternaire, mais cela ne suffit pas, même si ce qui se passe entre l'un et l'autre, tout le monde l'admet, est essentiel.

Nous en arrivons ici à ces liens d'amour et de respect autour desquels certains font tourner l'analyse tout entière du cas du petit Hans, à savoir - la mère était-elle avec le père assez gentille, affectueuse, etc. ? Et nous retombons ainsi dans l'ornière de l'analyse sociologique environnementale. Or, il ne s'agit pas tant des rapports personnels entre le père et la mère, ni de savoir si l'un et l'autre font le poids ou ne le font pas, que d'un moment qui doit être vécu comme tel, et qui concerne les rapports non pas simplement de la personne de la mère avec la personne du père,

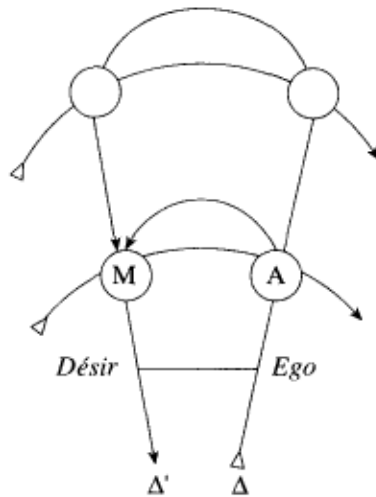
mais de la mère avec la parole du père - avec le père en tant que ce qu'il dit n'est pas absolument équivalent à rien.

Ce qui compte, c'est la fonction dans laquelle interviennent, premièrement le Nom-du-Père, seul signifiant du père, deuxièmement, la parole articulée du père, troisièmement, la loi en tant que le père est dans un rapport plus ou moins intime avec elle. Ce qui est essentiel, c'est que la mère fonde le père comme médiateur de ce qui est au-delà de sa loi à elle et de son caprice, à savoir, purement et simplement, la loi comme telle. Il s'agit donc du père en tant que Nom-du-Père, étroitement lié à l'énonciation de la loi, comme tout le développement de la doctrine freudienne nous l'annonce et le promet. Et c'est en cela qu'il est accepté ou qu'il n'est pas accepté par l'enfant comme celui qui prive ou ne prive pas la mère de l'objet de son désir.

En d'autres termes, nous devons, pour comprendre le complexe d'Œdipe, considérer trois temps que je vais essayer de vous schématiser à l'aide de notre petit diagramme du premier trimestre.

3

Premier temps. Ce que l'enfant cherche, en tant que désir de désir, c'est de pouvoir satisfaire au désir de sa mère, c'est-à-dire à *to be or not to be* l'objet du désir de la mère. Il introduit donc sa demande, ici, en A,



dont apparaîtra là, en  $\Delta'$ , le fruit, le résultat. Sur ce chemin se posent deux points, celui-ci qui correspond à ce qui est *ego*, et en face celui-là qui est ici son autre, ce à quoi il s'identifie, ce quelque chose d'autre qu'il va chercher à être, à savoir l'objet satisfaisant pour la mère. Dès qu'il commencera à lui remuer quelque chose au bas de son ventre, il commencera à le montrer à sa mère, histoire de savoir si *je suis bien capable de quelque chose*, avec les déceptions qui s'ensuivent. Il le cherche et il le trouve dans la mesure où la mère est interrogée par la demande de l'enfant. Elle est aussi, elle, à la poursuite de son propre désir, et quelque part par là s'en situent les constituants.

Au premier temps et à la première étape, il s'agit donc de ceci - le sujet s'identifie en miroir à ce qui est l'objet du désir de la mère. C'est l'étape phallique primitive, celle où la métaphore paternelle agit en soi, pour autant que la primauté du phallus est déjà instaurée dans le monde par l'existence du symbole du discours et de la loi. Mais l'enfant, lui, n'en attrape que le résultat. Pour plaire à la mère, si vous me permettez d'aller vite et d'employer des mots imagés, il faut et il suffit d'être le phallus. A cette étape, beaucoup de choses s'arrêtent et se fixent dans un certain sens. Selon la façon plus ou moins satisfaisante dont le message se réalise en M, peuvent se fonder un certain nombre de troubles et de perturbations, parmi lesquels ces identifications que nous avons qualifiées de perverses.

Deuxième temps. Je vous ai dit que, sur le plan imaginaire, le père intervient bel et bien comme privateur de la mère, ce qui veut dire que la demande adressée à l'Autre, si elle est relayée comme il convient, est renvoyée à une cour supérieure, si je puis m'exprimer ainsi.

En effet, ce dont le sujet interroge l'Autre, pour autant qu'il le parcourt tout entier, rencontre toujours chez lui, par certains côtés, l'Autre de l'Autre, à savoir sa propre loi. C'est à ce niveau que se produit ce qui fait que ce qui revient à l'enfant est purement et simplement la loi du père, en tant qu'elle est imaginativement conçue par le sujet comme privant la mère. C'est le stade, si je puis dire, nodal et négatif, par quoi ce qui détache le sujet de son identification le rattache en même temps à la première apparition de la loi sous la forme de ce fait, que la mère est dépendante d'un objet qui n'est plus simplement l'objet de son désir, mais un objet que l'Autre a ou n'a pas.

La liaison étroite de ce renvoi de la mère à une loi qui n'est pas la sienne mais celle d'un Autre, avec le fait que l'objet de son désir est souverainement possédé dans la réalité par ce même Autre à la loi duquel elle renvoie, donne la clef de la relation de l'Œdipe. Ce qui en fait le

caractère décisif est à isoler comme relation non pas au père, mais à la parole du père. Rappelez-vous le petit Hans l'année dernière. Le père est tout ce qu'il y a de plus gentil, il est tout ce qu'il y a de plus présent, il est tout ce qu'il y a de plus intelligent, il est tout ce qu'il y a de plus amical pour Hans, il ne paraît pas avoir été du tout un imbécile, il a mené le petit Hans à Freud, ce qui à l'époque était tout de même faire preuve d'un esprit éclairé, et il est néanmoins totalement inopérant, pour autant que ce qu'il dit, c'est exactement comme s'il flûtait, j'entends auprès de la mère. Cela est tout à fait clair, et quelles que soient les relations entre les deux personnages parentaux.

La mère, remarquez-le, est par rapport au petit Hans dans une position ambiguë. Elle est interdictrice, joue le rôle castrateur que l'on pourrait voir attribuer au père sur le plan réel, lui dit *Te sers pas de ça*, c'est dégotant - ce qui ne l'empêche pas, sur le plan pratique, de l'admettre dans son intimité, et non seulement de lui permettre de tenir la fonction de son objet imaginaire, mais de l'y encourager. Il lui rend effectivement les plus grands services, il incarne bel et bien pour elle son phallus, et se trouve ainsi maintenu dans la position d'assujéti. Il est assujéti, et c'est toute la source de son angoisse et de sa phobie. Il y a problème pour autant que la position du père est mise en question par le fait que ce n'est pas sa parole qui fait la loi à la mère. Mais ce n'est pas tout - il semble que, dans le cas du petit Hans, ce qui devrait se produire au troisième temps fasse défaut. C'est pour cette raison que je vous ai souligné l'an dernier que l'issue du complexe d'Œdipe dans le cas du petit Hans était faussée. Bien qu'il s'en soit sorti grâce à sa phobie, sa vie amoureuse restera complètement marquée de ce style imaginaire dont je vous indiquais les prolongements dans le cas de Léonard de Vinci.

La troisième étape est aussi importante que la seconde, car c'est d'elle que dépend la sortie du complexe d'Œdipe. Le phallus, le père a témoigné qu'il le donnait en tant et seulement en tant qu'il est porteur, ou supporter, si je puis dire, de la loi. C'est de lui que dépend la possession ou non par le sujet maternel de ce phallus. Pour autant que l'étape du second temps a été traversée, il faut maintenant, au troisième temps, que ce que le père a promis, il le tienne. Il peut donner ou refuser en tant qu'il l'a, mais le fait qu'il l'a, lui, le phallus, il faut qu'il en fasse preuve. C'est pour autant qu'il intervient au troisième temps comme celui qui a le phallus, et non pas qui l'est, que peut se produire la bascule qui réinstalle l'instance du phallus comme objet désiré de la mère, et non plus seulement comme objet dont le père peut priver.



Le père tout-puissant est celui qui prive. C'est le second temps. C'est à ce stade que s'arrêtaient les analyses du complexe de l'Œdipe, à l'époque où l'on pensait que tous les ravages du complexe dépendaient de l'omnipotence du père. On ne pensait qu'à ce second temps, à ceci près que l'on ne soulignait pas que la castration qui s'y exerce, c'était la privation de la mère et non pas de l'enfant.

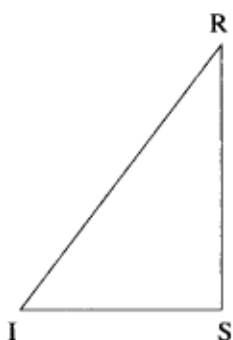
Le troisième temps est ceci - le père peut donner à la mère ce qu'elle désire, et peut le lui donner parce qu'il l'a. Ici intervient donc le fait de la puissance au sens génital du mot - disons que le père est un père potent. De ce fait, la relation de la mère au père repasse sur le plan réel.

L'identification qui peut se faire à l'instance paternelle a donc été ici réalisée dans ces trois temps.

Premièrement, l'instance paternelle s'introduit sous une forme voilée, ou non encore apparue. Il n'empêche que le père existe dans la réalité mondaine, je veux dire dans le monde, du fait qu'y règne la loi du symbole. De ce fait la question du phallus est déjà posée quelque part dans la mère, où l'enfant doit la repérer.

Deuxièmement, le père s'affirme dans sa présence privatrice, en tant qu'il est celui qui supporte la loi, et cela ne se fait plus d'une façon voilée mais d'une façon médiée par la mère, qui est celle qui le pose comme celui qui lui fait la loi.

Troisièmement, le père est révélé en tant que lui l'a. C'est la sortie du complexe d'Œdipe. Cette sortie est favorable pour autant que l'identification au père se fait à ce troisième temps, où il intervient en tant que celui qui l'a. Cette identification s'appelle Idéal du moi. Elle vient s'inscrire dans le triangle symbolique au pôle où est l'enfant, dans la mesure où c'est au pôle maternel que commence à se constituer tout ce qui sera ensuite réalité, tandis que c'est au niveau du père que commence à se constituer tout ce qui sera dans la suite surmoi.



Au troisième temps, donc, le père intervient comme réel et potent. Ce temps succède à la privation, ou à la castration, qui porte sur la mère, la mère imaginée, au niveau du sujet, dans sa propre position imaginaire, à elle, de dépendance. C'est en tant que le père intervient comme celui qui, lui, l'a, qu'il est intériorisé dans le sujet comme Idéal du moi, et que, dès lors, ne l'oublions pas, le complexe d'Œdipe décline.

Qu'est-ce que cela veut dire? Cela ne veut pas dire que l'enfant va entrer en possession de tous ses pouvoirs sexuels et les exercer, vous le savez bien. Bien au contraire, il ne les exerce pas du tout, et l'on peut dire qu'il est apparemment déchu de l'exercice des fonctions qui avaient commencé à s'éveiller. Néanmoins, si ce que Freud a articulé a un sens, l'enfant a en poche tous les titres à s'en servir pour le futur. La métaphore paternelle joue là un rôle qui est bien celui auquel nous pouvions nous attendre de la part d'une métaphore - elle aboutit à l'institution de quelque chose qui est de l'ordre du signifiant, qui est là en réserve, et dont la signification se développera plus tard. L'enfant a tous les droits à être un homme, et ce qui pourra plus tard lui être contesté au moment de la puberté est à rapporter à quelque chose qui n'aura pas complètement rempli l'identification métaphorique à l'image du père, pour autant qu'elle se sera constituée à travers ces trois temps.

Je vous fais remarquer que cela veut dire qu'en tant qu'il est viril, un homme est toujours plus ou moins sa propre métaphore. C'est même ce qui met sur le terme de virilité cette ombre de ridicule dont il faut tout de même faire état.

Je vous ferai aussi remarquer que l'issue du complexe d'Œdipe est, comme chacun sait, différente pour la femme. Pour elle en effet, cette troisième étape, comme Freud le souligne - lisez son article sur le déclin de l'Œdipe - est beaucoup plus simple. Elle n'a pas à faire cette identification, ni à garder ce titre à la virilité. Elle, elle sait où il est, elle sait où elle doit aller le prendre, c'est du côté du père, elle va vers celui qui l'a.

Cela vous indique aussi en quoi une féminité, une vraie féminité, a toujours un peu une dimension d'alibi. Les vraies femmes, ça a toujours quelque chose d'un peu égaré.

C'est une suggestion que je vous fais uniquement pour souligner la dimension concrète de ce développement.

Ce n'est encore aujourd'hui, vous le sentez bien, qu'un diagramme. Nous reviendrons sur chacune de ces étapes, et nous verrons ce qui s'y attache. Je conclurai en justifiant mon terme de métaphore.

Observez bien que ce dont il s'agit ici, c'est, au niveau le plus fonda-

mental, exactement la même chose que la longue métaphore commune en terrain maniaque. En effet, la formule que je vous ai donnée de la métaphore, ne veut rien dire que ceci - il y a deux chaînes, les S du niveau supérieur qui sont des signifiants, tandis que l'on trouve en dessous tout ce qui circule de signifiés ambulants, parce qu'ils sont toujours en train de glisser. L'épinglage dont je parle, le point de capiton, n'est qu'une affaire mythique, car personne n'a jamais pu épingler une signification à un signifiant. En revanche, ce que l'on peut faire, c'est épingler un signifiant à un signifiant et voir ce que cela donne. Dans ce cas, il se produit toujours quelque chose de nouveau, qui est quelquefois aussi inattendu qu'une réaction chimique, à savoir le surgissement d'une nouvelle signification.

Le père est, dans l'Autre, le signifiant qui représente l'existence du lieu de la chaîne signifiante comme loi. Il se place, si je puis dire, au-dessus de celle-ci.

S  
S S S S S  
 s s s s s

Le père est dans une position métaphorique pour autant que, et uniquement dans cette mesure, la mère fait de lui celui qui sanctionne par sa présence l'existence comme telle du lieu de la loi. Une immense latitude est donc laissée aux modes et moyens dans lesquels cela peut se réaliser, et c'est pourquoi cela est compatible avec diverses configurations concrètes.

C'est dans cette mesure que le troisième temps du complexe d'Œdipe peut être franchi, c'est-à-dire l'étape de l'identification où il s'agit pour le garçon de s'identifier au père en tant que possesseur du pénis, et pour la fille, de reconnaître l'homme en tant que celui qui le possède.

Nous verrons la suite la prochaine fois.

22 JANVIER 1958

## XI LES TROIS TEMPS DE L'ŒDIPE,(II)

*Le désir de désir*

*Le phallus métonymique*

*Le beau billet de La Châtre*

*Injet et adjectif*

*Clinique de l'homosexualité masculine*

je vous parle de la métaphore paternelle. J'espère que vous vous êtes aperçus que je vous parle du complexe de castration. Ce n'est pas parce que je parle de la métaphore paternelle que je vous parle de l'Œdipe. Si mon propos était centré sur l'Œdipe, cela emporterait énormément de questions, et je ne peux tout dire à la fois.

Le schéma que je vous ai apporté la dernière fois rassemble ce que j'ai essayé de vous faire comprendre sous le titre des trois temps du complexe d'Œdipe. Ce dont il s'agit, je vous le souligne à tout instant, c'est d'une structure constituée ailleurs que dans l'aventure du sujet, et dans laquelle il a à s'introduire. D'autres que nous peuvent s'y intéresser à divers titres. Ceux des psychologues qui projettent les relations individuelles dans le champ interhumain, ou interpsychologique, ou social, dans les tensions de groupes, qu'ils essayent d'inscrire cela sur leurs schémas s'ils le peuvent. De même, les sociologues devront bien tenir compte de rapports structuraux qui font là-dessus notre commune mesure, pour la simple raison que c'est la racine dernière, que l'existence même du complexe d'Œdipe est socialement injustifiable, je veux dire ne peut être fondée sur aucune finalité sociale. Pour nous, nous nous trouvons dans la position de voir comment un sujet a à s'introduire dans la relation qui est celle du complexe d'Œdipe. Ce n'est pas moi qui ai inventé qu'il ne s'y introduit pas sans qu'y joue un rôle de tout premier plan l'organe sexuel mâle. Celui-ci est centre, pivot, objet de tout ce qui se rapporte à cet ordre d'événements, bien confus et bien mal discernés, il faut le dire, que l'on appelle le complexe de castration. On n'en continue pas moins à en faire mention dans des termes dont on s'étonne qu'ils n'entraînent pas plus d'insatisfaction dans le public.

J'essaye quant à moi, dans cette sorte de fulmination psychanalytique à quoi je me livre ici, de vous donner une lettre qui ne s'embrume pas, je veux dire de distinguer par des concepts les divers niveaux de ce dont il s'agit dans le complexe de castration.

On a à le faire intervenir aussi bien au niveau d'une perversion que j'appellerai primaire, sur le plan imaginaire, que d'une perversion dont nous parlerons peut-être un peu plus aujourd'hui, et qui est intimement liée à l'achèvement du complexe d'Œdipe, à savoir l'homosexualité.

Pour essayer d'y voir clair, je vais reprendre, puisque c'est assez nouveau, la façon dont je vous ai articulé la dernière fois le complexe d'Œdipe, avec pour centre le phénomène lié à la fonction particulière d'objet qu'y joue l'organe sexuel mâle. Après avoir repris ces pas pour bien les éclairer, je vous montrerai, comme je vous l'ai annoncé, que cela apporte quelques lumières sur les phénomènes, bien connus mais mal situés, de l'homosexualité.

1

Dans les schémas que je vous propose et qui sont extraits du suc de l'expérience, j'essaye de faire des temps. Ce ne sont pas forcément des temps chronologiques, mais peu importe, puisque des temps logiques eux aussi ne peuvent se dérouler que dans une certaine succession.

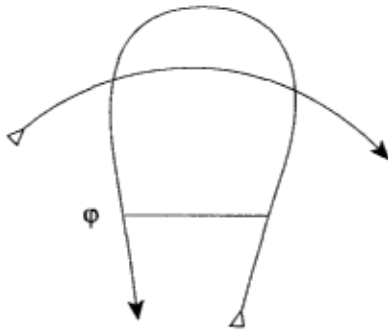
Vous avez donc dans un premier temps, vous ai-je dit, la relation de l'enfant, non pas, comme on le dit, à la mère, mais au désir de la mère. C'est un désir de désir. J'ai eu l'occasion de me rendre compte que ce n'était pas une formule si usuelle, et que certains avaient une certaine peine à s'accommoder à la notion qu'il est différent de désirer quelque chose ou de désirer le désir d'un sujet. Ce qu'il faut comprendre, c'est que ce désir de désir implique qu'on ait affaire à l'objet primordial qui est la mère en effet, et qu'on l'ait constitué de telle sorte que son désir puisse être désiré par un autre désir, celui de l'enfant nommé.

Où se place la dialectique de cette première étape ? L'enfant y est particulièrement isolé, démuné de toute autre chose que du désir de cet Autre qu'il a déjà constitué comme étant l'Autre qui peut être présent ou absent. Essayons de serrer de bien près quelle est la relation de l'enfant avec ce dont il s'agit, à savoir l'objet du désir de la mère. Ce qui est à franchir, c'est ceci, D, à savoir le désir de la mère, ce désir qui est désiré par l'enfant, D (D). Il s'agit de savoir comment il va pouvoir rejoindre cet objet, alors que ce dernier est constitué de façon infiniment plus

élaborée au niveau de la mère, laquelle est un peu plus avancée dans l'existence que l'enfant.

Cet objet, nous avons posé qu'il est le phallus en tant que pivot de toute la dialectique subjective. Il s'agit du phallus en tant que désiré par la mère. Du point de vue de la structure, il y a plusieurs états différents du rapport de la mère au phallus. Il joue un rôle primordial dans la structuration subjective de la mère, il peut être dans différents états en tant qu'objet - c'est même ce qui fera toute la complication de la suite. Mais pour l'instant, nous nous contentons de le prendre tel quel, parce que nous pensons ne pouvoir introduire de l'ordre et une juste perspective dans tout ce qui est phénomène analytique, qu'en partant de la structure et de la circulation signifiantes. Si nos repères sont toujours stables et sûrs, c'est parce qu'ils sont structuraux, qu'ils sont liés aux voies de constructions signifiantes. C'est ce qui nous sert à nous conduire, et c'est pour cela que nous n'avons pas autrement à nous embarrasser ici de ce qu'est le phallus pour une mère actuelle dans un cas déterminé. Sans doute y a-t-il là des choses à différencier. Nous y viendrons.

A nous fier simplement à notre petit schéma habituel, le phallus se situe ici, et c'est un objet métonymique.

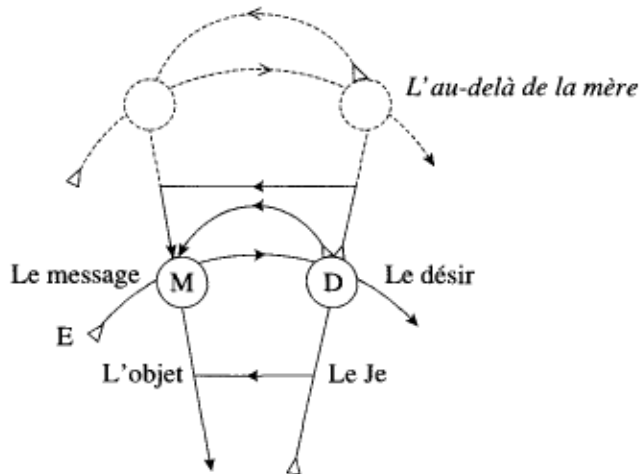


Dans le signifiant, nous pouvons nous contenter de le situer comme cela - c'est un objet métonymique. A cause de l'existence de la chaîne signifiante, il va de toute façon circuler, comme le furet, partout dans le signifié - étant dans le signifié ce qui résulte de l'existence du signifiant. L'expérience nous montre que ce signifié prend pour le sujet un rôle majeur, qui est celui d'objet universel.

C'est bien le surprenant. C'est cela qui fait le scandale de ceux qui voudraient que la situation concernant l'objet sexuel soit symétrique pour les deux sexes. De même que l'homme a à découvrir, puis à adapter à une série d'aventures, l'usage de son instrument, il devrait en être de

même pour la femme, à savoir que le *cunus* soit au centre de toute sa dialectique. Il n'en est rien, et c'est précisément ce qu'a découvert l'analyse. C'est la meilleure sanction de ce qu'il y a un champ qui est le champ de l'analyse, qui n'est pas celui du développement instinctuel plus ou moins vigoureux, et, qui est dans l'ensemble, superposé à l'anatomie, c'est-à-dire à l'existence réelle des individus.

Comment concevoir que l'enfant qui a le désir d'être l'objet du désir de sa mère, arrive à satisfaction? Il n'a évidemment pas d'autre moyen que de venir à la place de l'objet de son désir.



Qu'est-ce que cela veut dire? Voilà l'enfant en E. Nous avons déjà eu à maintes reprises à le représenter par la relation de sa demande avec l'existence de l'articulation signifiante comme telle, qui n'est pas seulement en lui, mais qu'il rencontre.

Au point marqué je, il n'y a encore rien, tout au moins en principe. La constitution du sujet comme je du discours n'est pas encore du tout forcément différenciée, bien qu'elle soit déjà impliquée dès la première modulation signifiante. Il n'est pas forcé que le je se désigne comme tel dans le discours pour en être le support. Dans une interjection, dans un commandement, *Viens*, dans un appel, *Vous*, il y a un Je, mais latent. Nous pourrions l'exprimer en ne mettant qu'une ligne de pointillés entre D et Je. De même, l'objet métonymique, en face, n'est pas encore constitué pour l'enfant.

En D vient le désir attendu de la mère. En face, se place ce qui sera le résultat de la rencontre de l'appel de l'enfant avec l'existence de la mère

comme Autre, à savoir, un message. Que faut-il pour que l'enfant parvienne à coïncider avec l'objet du désir de la mère, que nous pouvons déjà à ce niveau-là représenter comme ce qu'il est immédiatement à sa portée d'atteindre ?

Commençons par mettre en pointillés - mais pour des raisons différentes, parce que cela lui est complètement inaccessible - ce qui est l'au-delà de la mère.

Il faut et il suffit que le je latent dans le discours de l'enfant, vienne ici, en D, se constituer au niveau de cet Autre qu'est la mère - que le je de la mère devienne l'Autre de l'enfant - que ce qui circule au niveau de la mère en D en tant qu'elle articule elle-même l'objet de son désir, vienne en M remplir sa fonction de message pour l'enfant, ce qui suppose qu'en fin de compte, celui-ci renonce momentanément à quoi que ce soit qui soit sa propre parole, mais il n'y a pas de peine, parce que sa propre parole est encore à ce moment-là plutôt en formation. L'enfant reçoit donc en M le message tout brut du désir de la mère, tandis qu'en dessous, au niveau métonymique par rapport à ce que dit la mère, s'effectue son identification à l'objet de celle-ci.

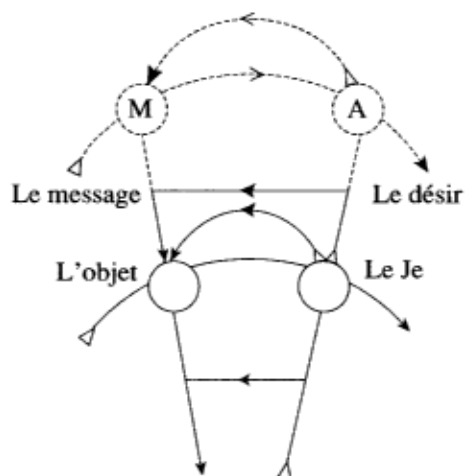
Cela est extrêmement théorique, mais si ce n'est pas saisi au départ, il est impossible de concevoir ce qui doit se passer par la suite, c'est-à-dire l'entrée en jeu de l'au-delà de la mère, qui est constitué par son rapport à un autre discours, celui du père.

Donc, c'est pour autant que l'enfant assume d'abord le désir de la mère - et il ne l'assume que d'une façon en quelque sorte brute, dans la réalité de ce discours - qu'il est ouvert à s'inscrire à la place de la métonymie de la mère, c'est-à-dire à devenir ce que je vous ai appelé l'autre jour son assujet.

Vous avez vu sur quel déplacement est fondé ce que nous appellerons en cette occasion l'identification primitive. Il consiste en cet échange qui fait venir le je du sujet à la place de la mère en tant qu'Autre, cependant que le je de la mère devient son Autre à lui. C'est ce que veut exprimer cette remontée d'un cran dans la petite échelle de notre schéma, qui vient d'être opérée en ce second temps.

Ce second temps a pour pivot le moment où le père se fait sentir comme interdicteur. Il apparaît comme médié dans le discours de la mère. Tout à l'heure, à la première étape du complexe de l'Œdipe, le discours de la mère était saisi à l'état brut. Dire maintenant que le discours du père est médié, ne veut pas dire que nous faisons de nouveau intervenir ce que la mère fait de la parole du père, mais que la parole du père intervient effectivement sur le discours de la mère. Il apparaît donc alors



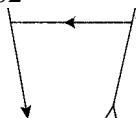


moins voilé que dans la première étape, mais il n'est pas complètement révélé. C'est à quoi répond l'usage du terme de *médié* en cette occasion.

A cette étape, le père intervient au titre de message pour la mère. Il a la parole en M, et ce qu'il énonce, c'est une interdiction, un ne pas qui se transmet au niveau où l'enfant reçoit le message attendu de la mère. Ce *ne pas* est un message sur un message. C'est une forme particulière de message sur un message - que, à ma très grande surprise, les linguistes ne distinguent pas comme telle, en quoi on voit qu'il y a bien intérêt à ce que nous fassions notre jonction avec eux -, à savoir le message d'interdiction.

Ce message n'est pas simplement le *Tu ne coucheras pas avec ta mère* adressé déjà à cette époque à l'enfant, c'est un *Tu ne réintégreras pas ton produit* adressé à la mère. Ce sont ainsi toutes les formes bien connues de ce que l'on appelle l'instinct maternel qui rencontrent ici un obstacle. En effet, la forme primitive de l'instinct maternel, comme chacun sait, se manifeste - chez certains animaux peut-être plus encore que chez les hommes - par la réintégration orale, comme nous disons élégamment, de ce qui est sorti par un autre côté.

Cette interdiction parvient comme telle en A, où le père se manifeste en tant qu'Autre. De ce fait, l'enfant est profondément mis en question, ébranlé dans sa position d'assujet - potentialité ou virtualité en fin de compte salutaire. En d'autres termes, c'est pour autant que l'objet du désir de la mère est touché par l'interdiction paternelle, que le cercle ne se referme pas complètement sur l'enfant et qu'il ne devient pas purement et simplement l'objet du désir de la mère. Le processus aurait pu



s'arrêter à l'étape première, étant donné que le rapport de l'enfant à la mère comporte une triplicité implicite, puisque ce n'est pas elle qu'il désire, mais son désir. C'est déjà un rapport symbolique, qui permet au sujet un premier bouclage du désir de désir, et une première réussite - la trouvaille de l'objet du désir de la mère. Néanmoins, tout est remis en question par l'interdiction paternelle, qui laisse l'enfant le bec dans l'eau dans son repérage du désir du désir de la mère.

Cette deuxième étape est un peu moins faite de potentialités que la première. Elle est sensible, perceptible, mais essentiellement instantanée si l'on peut dire, ou du moins transitoire. Elle n'en est pas moins capitale, car c'est elle, en fin de compte, qui est le cœur de ce que l'on peut appeler le moment privatif du complexe d'Œdipe. C'est pour autant que l'enfant est débusqué, et pour son plus grand bien, de cette position idéale dont lui et la mère pourraient se satisfaire et où il remplit la fonction d'être son objet métonymique, que peut s'établir la troisième relation, l'étape suivante, qui est féconde. Il y devient en effet autre chose, car elle comporte cette identification au père dont je vous ai parlé la dernière fois, et le titre virtuel à avoir ce que le père a.

Si je vous ai fait la dernière fois un brossage rapide des trois temps de l'Œdipe, c'est pour n'avoir pas à le recommencer aujourd'hui, ou, plus exactement, pour avoir tout le temps aujourd'hui de le reprendre pas à pas.

## 2

Arrêtons-nous un instant ici pour faire place à ce qui est presque une parenthèse, néanmoins importante, et qui concerne la psychose.

La façon dont le père intervient à ce moment-là dans la dialectique de l'Œdipe, est extrêmement importante à considérer.

Vous y verrez plus clair dans l'article que j'ai donné pour le prochain numéro de la revue *La Psychanalyse*, qui présente un résumé de ce que j'ai dit l'année où nous avons parlé des structures freudiennes de la psychose. Le niveau de publication que cela représente ne m'a pas permis de donner le schéma précédent, qui aurait nécessité beaucoup trop d'explications, mais quand vous aurez lu cet article, dans pas trop longtemps je l'espère, vous pourrez reprendre dans vos notes ce que je vais maintenant vous indiquer.

Dans la psychose, le Nom-du-Père, le père en tant que fonction symbolique, le père au niveau de ce qui se passe ici entre message et code, et

code et message, est précisément *verworfen*. De ce fait, il n'y a pas ici ce que j'ai représenté en pointillés, à savoir ce par quoi le père intervient en tant que loi. Il y a l'intervention brute du message *ne pas* sur le message de la mère à l'enfant. Ce message en tant que tout brut est aussi source d'un code qui est au-delà de la mère. Cela est parfaitement repérable sur ce schéma de conduction des signifiants.

A se reporter au cas du Président Schreber, celui-ci, pour avoir été sollicité à un détour vital essentiel, de faire répondre le Nom-du-Père à sa place, c'est-à-dire là où il ne peut pas répondre parce qu'il n'y est jamais venu, voit à la place surgir cette structure. Elle est réalisée par l'intervention massive, réelle, du père au-delà de la mère, en tant qu'elle n'est absolument pas supportée par lui en tant que fauteur de la loi. Il en résulte qu'au point majeur, fécond de sa psychose, le Président Schreber entend quoi? Très exactement deux sortes fondamentales d'hallucinations qui ne sont jamais isolées comme telles dans les manuels classiques.

Pour comprendre quelque chose à l'hallucination, il vaut mieux lire l'œuvre exceptionnelle d'un psychotique comme le Président Schreber, que de lire les meilleurs auteurs psychiatres qui ont abordé le problème de l'hallucination avec, toute préparée dans leur poche, la fameuse échelle scolaire apprise en classe de philosophie - sensation, perception, perception sans objet, et autres balivernes.

Le Président Schreber distingue lui-même très bien deux ordres de choses.

Il y a d'abord les voix qui parlent dans la langue fondamentale, et dont le propre est d'en apprendre au sujet le code par cette parole même. Les messages qu'il reçoit en langue fondamentale, faits de mots qui, néologiques ou non, le sont toujours à leur façon, consistent à apprendre au sujet ce qu'ils sont dans un nouveau code, celui qui lui répète littéralement un nouveau monde, un univers signifiant. En d'autres termes, une première série d'hallucinations est faite de messages sur un néo-code, se présentant comme venant de l'Autre. C'est tout ce qu'il y a de plus terriblement hallucinatoire.

D'autre part, il y a une autre forme de message, le message interrompu. Vous vous rappelez ces petits bouts de phrases - *Il doit nommément .... Maintenant je veux...*, etc. Ce sont des débuts d'ordres, et dans certains cas, même de véritables principes - *Finir une chose quand on l'a commencée*, et ainsi de suite. Bref, ces messages se présentent comme de purs messages, des ordres, ou des ordres interrompus, en tant que pures forces d'induction dans le sujet, et sont parfaitement localisables des deux côtés, message et code, en tant que dissociés.

Voilà à quoi se résout l'intervention du discours du père, quand est abolie dès l'origine, n'a jamais été intégré à la vie du sujet, ce qui fait la cohérence du discours, à savoir l'auto-sanction par quoi, ayant fini son discours, le père revient sur lui et le sanctionne comme loi.

Passons maintenant à l'étape suivante du complexe d'Œdipe qui suppose dans les conditions normales que le père entre en jeu, comme nous l'avons dit la dernière fois, en tant qu'il l'a. Il intervient à ce niveau pour donner ce qui est en cause dans la privation phallique, terme central de l'évolution de l'Œdipe et de ses trois temps. Il paraît effectivement dans l'acte de don. Ce n'est plus dans les va-et-vient de la mère, qu'il est présent, et donc encore demi-voilé, mais il paraît dans son propre discours. En quelque sorte, le message du père devient le message de la mère pour autant que maintenant il permet et autorise. Mon schéma de la dernière fois ne veut rien dire d'autre que ceci, que ce message du père, pour autant qu'il s'incarne comme tel, peut produire la remontée d'un cran du schéma, si bien que le sujet peut recevoir du message du père ce qu'il avait tenté de recevoir du message de la mère. Par le truchement du don ou de la permission donnée à la mère, il obtient en fin de compte ceci, qu'il lui est permis d'avoir un pénis pour plus tard. Voilà ce qui est effectivement réalisé par la phase du déclin de l'Œdipe - il a vraiment, nous l'avons dit la dernière fois, le titre en poche.

Pour évoquer une citation historique et amusante - une femme dont le mari voulait être sûr qu'elle lui était fidèle, lui avait donné le certificat par écrit qu'elle lui était fidèle, à la suite de quoi elle s'était répandue à travers le monde en disant - Ah, *le beau billet qu'a La Châtre !* Eh bien ce La Châtre et notre petit châtré sont bien du même ordre, ils ont aussi à la fin de l'Œdipe ce beau billet qui n'est pas rien, puisque c'est sur lui que reposera par la suite le fait qu'il puisse assumer tranquillement, dans le cas le plus heureux, d'avoir un pénis, autrement dit d'être quelqu'un d'identique à son père.

Mais c'est une étape dont vous voyez bien que les deux versants sont toujours susceptibles de se reverser l'un dans l'autre. Il y a quelque chose d'abstrait et pourtant de dialectique dans le rapport des deux temps dont je viens de vous parler, celui où le père intervient comme interdictif etivateur, et celui où il intervient comme permissif et donateur -donateur au niveau de la mère. Il peut se passer d'autres choses, et pour le voir, il nous faut maintenant nous placer au niveau de la mère, et nous poser à nouveau la question du paradoxe que représente le caractère central de l'objet phallique comme imaginaire.

La mère est une femme que nous supposons arrivée à la plénitude de

ses capacités de voracité féminine, et l'objection qui est faite à la fonction imaginaire du phallus est tout à fait valable. Si la mère est ceci, le phallus n'est pas purement et simplement cela, ce bel objet imaginaire, car il y a déjà quelque temps qu'elle l'a gobé. En d'autres termes, le phallus au niveau de la mère n'est pas uniquement un objet imaginaire, il est aussi parfaitement bien quelque chose qui remplit sa fonction au niveau instinctuel, comme instrument normal de l'instinct. C'est *l'injet*, si je puis m'exprimer ainsi - d'un mot qui ne veut pas simplement dire qu'elle se l'y introduit, mais qu'on l'y introduit. Ce *in* signale également sa fonction instinctuelle.

C'est parce que l'homme doit traverser toute la forêt du signifiant pour rejoindre ses objets instinctivement valables et primitifs, que nous avons affaire à toute la dialectique du complexe d'Œdipe. N'empêche que, tout de même, il y atteint de temps en temps, Dieu merci, sinon les choses se seraient éteintes depuis longtemps faute de combattants, vu la trop grande difficulté de rejoindre l'objet réel.

Voilà une des possibilités du côté de la mère. Il y en a d'autres, et il faudrait tâcher de voir ce que veut dire pour elle son rapport au phallus, en tant que, comme à tout sujet humain, il lui tient à cœur. Nous pouvons par exemple distinguer à côté de la fonction d'injet, celle d'*adjet*. Le terme désigne l'appartenance imaginaire de quelque chose qui, au niveau imaginaire, lui est donné ou ne lui est pas donné, qu'elle a la permission de désirer comme tel, qui lui manque. Le phallus intervient alors comme manque, comme l'objet dont elle a été privée, comme l'objet de ce *Penisneid*, de cette privation toujours ressentie dont nous connaissons l'incidence dans la psychologie féminine. Mais il peut aussi intervenir comme objet qui lui est tout de même donné, mais de là où il est, entrant en ligne de compte de façon très symbolique. C'est une autre fonction de l'adjet, encore qu'elle puisse se confondre avec celle de l'injet primitif.

Bref, si elle a toutes les difficultés que comporte le fait de devoir s'introduire dans la dialectique du symbole pour arriver à s'intégrer à la famille humaine, la femme a d'autre part tous les accès à quelque chose de primitif et d'instinctuel qui l'établit dans un rapport direct à l'objet, non plus de son désir, mais de son besoin.

Cela étant élucidé, parlons maintenant des homosexuels.

Les homosexuels, on en parle. Les homosexuels, on les soigne. Les homosexuels, on ne les guérit pas. Et ce qu'il y a de plus formidable, c'est qu'on ne les guérit pas malgré qu'ils soient absolument guérissables.

S'il y a quelque chose qui se dégage de la façon la plus claire des observations, c'est que l'homosexualité masculine - l'autre aussi, mais nous allons aujourd'hui nous limiter au mâle pour des raisons de clarté - est une inversion quant à l'objet, qui se structure au niveau d'un Œdipe plein et achevé. Plus exactement, tout en réalisant cette troisième étape dont nous avons parlé à l'instant, l'homosexuel la modifie assez sensiblement. Vous me direz - Nous *le savions bien, il réalise l'Œdipe sous une forme inversée*. Si cela vous suffit, vous pouvez en rester là, je ne vous force pas à me suivre, mais je considère que nous avons le droit d'avoir des exigences plus grandes que de dire - *Pourquoi votre fille est muette ? C'est parce que l'Œdipe est inversé*.

Nous avons à chercher dans la structure même de ce que montre la clinique à propos des homosexuels si nous ne pouvons pas beaucoup mieux comprendre en quel point précis l'achèvement de l'Œdipe se situe. On doit considérer, premièrement, sa position avec toutes ses caractéristiques, et, deuxièmement, le fait qu'il tienne extrêmement à ladite position. L'homosexuel, en effet, pour si peu qu'on lui en offre le biais et la facilité, tient extrêmement à sa position d'homosexuel, et ses rapports avec l'objet féminin, bien loin d'être abolis, sont au contraire très profondément structurés.

Je crois que seule cette façon de schématiser le problème permet de pointer à quoi tient la difficulté d'ébranler sa position, et, bien plus, ce pour quoi une fois débusquée celle-ci, l'analyse échoue en général. Ce n'est pas en raison d'une impossibilité interne à cette position, mais du fait que toutes sortes de conditions sont exigibles, et qu'il faut cheminer dans les détours par où sa position lui est devenue précieuse et primordiale.

Il y a un certain nombre de traits que l'on peut noter chez l'homosexuel, et d'abord un rapport profond et perpétuel à la mère. La mère, on nous la présente, d'après la moyenne des cas, comme ayant dans le couple parental une fonction directrice, éminente, et s'étant plus occupée de l'enfant que du père. On dit aussi, et c'est déjà autre chose, qu'elle se serait occupée de l'enfant d'une façon très castratrice, qu'elle aurait pris un très grand soin, très minutieux, trop prolongé, de son éducation. On ne semble pas se douter que tout cela ne va pas dans le même sens. Il faut ajouter quelques petits chaînons supplémentaires pour arriver à penser

que l'effet d'une intervention tellement castratrice aurait pour effet chez l'enfant une survalorisation de l'objet, sous la forme générale où elle se présente chez l'homosexuel, telle qu'aucun partenaire susceptible de l'intéresser ne saurait en être privé.

Je ne veux pas vous faire languir, ni avoir l'air de vous poser des devinettes. Je crois que la clef du problème concernant l'homosexuel est celle-ci - si l'homosexuel, dans toutes ses nuances, accorde une valeur prévalente à l'objet béni au point d'en faire une caractéristique absolument exigible du partenaire sexuel, c'est en tant que, sous une forme quelconque, la mère fait la loi au père, au sens où je vous ai appris à le distinguer. Je vous ai dit que le père intervenait dans la dialectique oedipienne du désir pour autant qu'il fait la loi à la mère. Ici, ce dont il s'agit, et qui peut revêtir des formes diverses, se résume toujours à ceci - c'est la mère qui se trouve avoir fait la loi au père à un moment décisif. Cela veut dire très précisément qu'au moment où l'intervention interdictive du père aurait dû introduire le sujet à la phase de dissolution de son rapport à l'objet du désir de la mère, et couper à la racine toute possibilité pour lui de s'identifier au phallus, le sujet trouve au contraire dans la structure de la mère le support, le renfort, qui fait que cette crise n'a pas lieu. Au moment idéal, au temps dialectique où la mère devrait être saisie comme privée de l'adjet de telle sorte que le sujet ne sache littéralement plus à quel saint se vouer de ce côté-là, il y trouve au contraire sa sécurité. Cela tient le coup parfaitement du fait qu'il éprouve que c'est la mère qui est la clef de la situation, et qu'elle ne se laisse ni priver ni déposséder. En d'autres termes, le père peut toujours dire ce qu'il veut, ça ne leur fait ni chaud ni froid.

Cela ne veut donc pas dire que le père n'est pas entré en jeu. Freud, depuis très longtemps - je vous prie de vous reporter aux *Trois essais sur la théorie de la sexualité* - a dit qu'il n'était pas rare - et il ne s'exprime pas au hasard, ce n'est pas par mollesse qu'il dit qu'*il n'est pas rare*, c'est parce qu'il l'a vu fréquemment - qu'une inversion soit déterminée par le Wegfall, la chute d'un père trop interdicteur. Il y a là-dedans les deux temps, à savoir, l'interdiction, mais aussi que cette interdiction a échoué, en d'autres termes que c'est la mère qui, finalement, a fait la loi.

Cela vous explique aussi que, dans des cas tout autres, si la marque du père interdicteur est brisée, le résultat est exactement le même. En particulier, dans des cas où le père aime trop la mère, où il apparaît par son amour comme trop dépendant de la mère, le résultat est exactement le même.

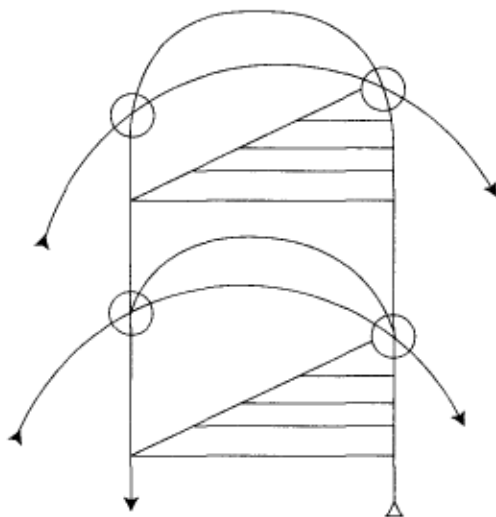
Je ne suis pas en train de vous dire que le résultat est toujours le même, mais que, dans certains cas, il est le même. Le fait que le père aime trop la mère peut avoir un autre résultat qu'une homosexualité. Je ne me réfugie

pas du tout dans la constitution, je fais seulement remarquer au passage que des différences sont à établir, et que l'on peut observer par exemple un effet du type névrose obsessionnelle, comme nous le verrons à une autre occasion. Pour l'instant je souligne simplement que des causes différentes peuvent avoir un effet commun, à savoir que dans des cas où le père est trop amoureux de la mère, il se trouve en fait dans la même position que celui à qui la mère fait la loi.

Il y a encore des cas - l'intérêt de cette perspective est de rassembler des cas différents - où le père, le sujet vous en témoigne, est toujours resté un personnage très à distance, dont les messages ne parvenaient que par l'intermédiaire de la mère. Mais l'analyse montre qu'en réalité il est loin d'être absent. En particulier, derrière la relation tensionnelle à la mère, très souvent marquée de toutes sortes d'accusations, de plaintes, de manifestations agressives, comme on s'exprime, qui constitue le texte de l'analyse d'un homosexuel, la présence du père comme rival, non pas du tout dans le sens de l'Œdipe inversé, mais de l'Œdipe normal, se découvre, et de la façon la plus claire. Dans ce cas-là, on se contente de dire que l'agressivité contre le père a été transférée à la mère, ce qui n'est pas bien clair mais a au moins l'avantage de coller aux faits. Ce qu'il s'agit de savoir, c'est pourquoi il en est ainsi.

Il en est ainsi parce que, dans la position critique où le père était effectivement une menace pour lui, l'enfant a trouvé sa solution, celle qui consiste dans l'identification représentée par l'homologie de ces deux triangles.

Le sujet a considéré que la bonne façon de tenir le coup, c'était de





s'identifier à la mère, parce que la mère, elle, ne se laissait pas ébranler. Aussi bien est-ce dans la position de la mère ainsi définie qu'il se trouvera.

D'une part, quand il a affaire à un partenaire qui est le substitut du personnage paternel, il s'agit pour lui, comme il apparaît fréquemment dans les fantasmes et les rêves des homosexuels, de le désarmer, de le mater, voire, d'une façon tout à fait claire chez certains, de le rendre incapable, lui, le personnage substitut du père, de se faire valoir auprès d'une femme ou des femmes.

D'autre part, l'exigence de l'homosexuel, de rencontrer chez son partenaire l'organe pénien, correspond précisément à ceci que, dans la position primitive, celle qu'occupe la mère qui fait la loi au père, ce qui est mis en question - non pas résolu, mais mis en question -, c'est de savoir si, vraiment, le père en a ou n'en a pas, et c'est très exactement cela qui est demandé par l'homosexuel à son partenaire, bien avant toute autre chose, et d'une façon prévalente par rapport à autre chose. Après, on verra ce qu'on aura à en faire, mais il s'agit avant tout qu'il montre qu'il en a.

J'irai même plus loin, jusqu'à vous indiquer ici en quoi consiste la valeur de dépendance que représente pour l'enfant l'amour excessif du père pour la mère. Vous vous souvenez, je l'espère, de la formule que j'avais choisie à votre intention, à savoir qu'aimer, c'est toujours donner ce qu'on n'a pas, et non pas donner ce qu'on a. Je ne reviendrai pas sur les raisons pour lesquelles je vous l'ai donnée, mais soyez-en certains, et prenez-la comme une formule clef, comme une petite rampe qui, à la toucher de la main, vous mènera au bon étage même si vous n'y comprenez rien, et c'est beaucoup mieux que vous n'y compreniez rien. Aimer, c'est donner à quelqu'un qui, lui, a ou n'a pas ce qui est en cause, mais c'est assurément donner ce qu'on n'a pas. Donner par contre, c'est aussi donner, mais c'est donner ce qu'on a. C'est toute la différence.

En tous les cas, pour autant que le père se montre véritablement aimant à l'endroit de la mère, il est soupçonné de n'en avoir pas, et c'est sous cet angle que le mécanisme entre enjeu. Je vous fais remarquer à ce propos que les vérités ne sont jamais complètement obscures, ni inconnues - quand elles ne sont pas articulées, elles sont à tout le moins pressenties. Je ne sais pas si vous avez remarqué que ce thème brûlant n'est jamais abordé par les analystes, encore qu'il soit au moins aussi intéressant de savoir si le père aimait la mère que si la mère aimait le père. On pose toujours la question dans ce sens - l'enfant a eu une mère phallique castratrice et tout ce que vous voudrez, elle avait vis-à-vis du père une attitude autoritaire, manque d'amour, de respect, etc. - mais il est très curieux de voir que nous ne soulignons jamais la relation du père à la

mère. Nous ne savons pas trop qu'en penser, et il ne nous apparaît pas possible, somme toute, d'en dire rien de bien normatif. Aussi laissons-nous bien soigneusement de côté, tout au moins jusqu'à aujourd'hui, cet aspect du problème, sur lequel j'aurai très probablement à revenir.

Autre conséquence. Il y a quelque chose aussi qui apparaît très fréquemment, et qui n'est pas un des moindres paradoxes de l'analyse des homosexuels. Il semble, au premier abord, bien paradoxal par rapport à l'exigence du pénis chez le partenaire, qu'ils aient une peur bleue de voir l'organe de la femme, parce que, nous dit-on, cela leur suggère des idées de castration. C'est peut-être vrai, mais non pas de la façon que l'on pense, parce que ce qui les arrête devant l'organe de la femme, c'est précisément qu'il est censé dans beaucoup de cas avoir ingéré le phallus du père, et que ce qui est redouté dans la pénétration, c'est précisément la rencontre avec ce phallus.

Des rêves - je vous citerai certains - bien enregistrés dans la littérature, et qui se retrouvent aussi bien dans ma pratique, font apparaître de la façon la plus claire que ce qui émerge à l'occasion dans la rencontre possible avec un vagin féminin, c'est un phallus qui se développe comme tel et qui représente quelque chose d'insurmontable devant lequel non seulement le sujet doit s'arrêter, mais où il est envahi de toutes sortes de craintes. Cela donne au danger du vagin un tout autre sens que celui que l'on a cru devoir mettre sous la rubrique du vagin denté, qui existe aussi. C'est le vagin redouté en tant qu'il contient le phallus hostile, le phallus paternel, le phallus à la fois fantasmatique et absorbé par la mère, et dont celle-ci détient la puissance véritable dans l'organe féminin. Cela articule suffisamment toute la complexité des rapports de l'homosexuel. C'est là une situation stable, et non pas du tout duelle, une situation pleine de sécurité, une situation à trois pieds. C'est précisément parce qu'elle n'est jamais envisagée que sous l'aspect d'une relation duelle, et que l'on n'entre jamais dans le labyrinthe des positions de l'homosexuel, que, par la faute de l'analyste, la situation ne vient jamais à être entièrement élucidée.

Tout en ayant les rapports les plus étroits avec la mère, la situation n'a son importance que par rapport au père. Ce qui devrait être le message de la loi est tout le contraire, et se trouve, ingéré ou pas, entre les mains de la mère. La mère a la clef, mais d'une façon beaucoup plus complexe que celle qu'implique la notion globale et massive qu'elle est la mère pourvue d'un phallus. Si l'homosexuel se trouve être identifié à celle-ci, ce n'est pas du tout en tant que, purement et simplement, elle a ou n'a pas l'adjet, mais en tant qu'elle détient les clefs de la situation particulière

qui prévaut au débouché de l'Œdipe, où se juge le point de savoir lequel des deux détient en fin de compte la puissance. Non pas n'importe quelle puissance, mais très précisément la puissance de l'amour, et pour autant que les liens complexes de l'édification de l'Œdipe, tels qu'ils vous sont présentés ici, vous permettent de comprendre comment le rapport à la puissance de la loi retentit métaphoriquement sur le rapport à l'objet fantasmatique qu'est le phallus, en tant qu'il est l'objet auquel doit se faire à un moment l'identification du sujet.

Je poursuivrai la prochaine fois un petit commentaire annexe de ce que l'on a appelé les états de passivité du phallus - le terme est de Löwenstein - pour motiver certains troubles de la puissance sexuelle. Cela s'insère ici trop naturellement pour que je ne le fasse pas.

Puis je vous montrerai comment, à travers les différents avatars du même objet, depuis le principe, à savoir sa fonction comme objet imaginaire de la mère, jusqu'au moment où il est assumé par le sujet, nous pouvons ébaucher la classification générale et définitive des différentes formes où il intervient. C'est ce que nous ferons dans huit jours.

La fois suivante, après laquelle je vous quitterai pendant trois semaines, nous conclurons sur le rapport du sujet au phallus, d'une façon qui vous intéressera peut-être moins directement, mais à laquelle je tiens beaucoup.

J'ai terminé en effet mon dernier trimestre sur ce que je vous ai apporté concernant la comédie. Quand je vous ai dit que l'essentiel de la comédie, c'était quand le sujet reprenait toute l'affaire dialectique en main, et disait - *Après tout, toute cette affaire dramatique, la tragédie, les conflits entre le père et la mère, tout cela ne vaut pas l'amour, et maintenant amusons-nous, entrons dans l'orgie, faisons cesser tous ces conflits, tout de même tout cela est fait pour l'homme* -, cela n'a pas été très bien ingéré. J'ai été très étonné d'avoir surpris, voire scandalisé, quelques personnes. Je vais vous faire une confidence - c'est dans Hegel.

Par contre, j'apporterai sur ce sujet du nouveau, et qui me paraît beaucoup plus démonstratif que tout ce qui a pu être élaboré sur les divers phénomènes de l'esprit. C'est qu'à prendre cette voie, on retrouve une surprenante confirmation de ce que nous sommes en train d'avancer, à savoir le caractère crucial pour le sujet et pour son développement, de l'identification imaginaire au phallus.

Je vous donne donc rendez-vous pour le dernier jour de cette période afin de vous montrer à quel point cela s'applique, à quel point c'est démonstratif, à quel point c'est sensationnel - pour donner une clef, un terme unique, une explication univoque, à la fonction de la comédie.

29 JANVIER 1958

## XII DE L'IMAGE AU SIGNIFIANT DANS LE PLAISIR ET DANS LA RÉALITÉ

*La connexion des deux principes*

*Le paradoxe de Winnicott*

*Impasses du kleinisme*

*De l'Urbild à l'Idéal*

*La fille qui veut être fouettée*

La symbolisation préoccupe le monde. Un article est paru dans *l'International Journal* en mai juin 1956 sous le titre de *Symbolism and its Relationship to the Primary and Secondary Processes*, où M. Charles Rycroft essaye de donner un sens au symbolisme au point où nous en sommes de l'analyse. Ceux d'entre vous qui lisent l'anglais auraient avantage à prendre connaissance de cet article, où ils verront les difficultés qui se présentent depuis toujours à propos du sens à donner dans l'analyse, non seulement au mot de symbolisme, mais à l'idée que l'on se fait du processus de symbolisation. Depuis 1911 où M. Jones a fait là-dessus le premier travail d'ensemble important, la question est passée par diverses phases, et elle a rencontré, et rencontre encore, de très grandes difficultés dans ce qui constitue actuellement la position la plus articulée sur ce sujet, c'est-à-dire celle qui sort des considérations de Mme Mélanie Klein sur le rôle du symbole dans la formation du moi.

Ce dont il s'agit a le rapport le plus étroit avec ce que je suis en train de vous expliquer, et je voudrais vous faire sentir l'utilité du point de vue que j'essaye de vous communiquer à mettre un petit peu de clarté dans des directions obscures.

Je ne sais par quel bout je vais le prendre aujourd'hui, car je n'ai pas de plan quant à la façon dont je vais vous présenter les choses. Puisque c'est une antépénultième séance et que je vous ai annoncé que le séminaire de la prochaine fois serait axé sur le phallus et la comédie, je voudrais aujourd'hui marquer simplement un point d'arrêt, et vous montrer les quelques directions dans lesquelles ce que je vous ai exposé concer-

nant le complexe de castration permet de mettre des points d'interrogation. Je vais commencer par prendre les thèses comme elles viennent. On ne peut pas toujours mettre sur ce sujet un ordre strict, surtout quand il s'agit comme aujourd'hui d'un point-carrefour.

1

Dans le titre de l'article de Rycroft, vous venez de voir apparaître les termes de procès primaire et secondaire dont je n'ai jamais parlé devant vous, au point qu'il y a quelque temps, certains s'en sont étonnés alors qu'ils étaient tombés dessus à propos d'une définition de vocabulaire.

L'opposition du procès primaire et du procès secondaire date du temps de la *Traumdeutung*, et sans lui être complètement identique, elle recouvre les notions opposées du principe de plaisir et du principe de réalité. Ces deux termes-là, j'y ai plus d'une fois fait allusion devant vous, et toujours pour vous faire remarquer que l'usage qu'on en fait est incomplet si l'on ne les met pas en rapport l'un avec l'autre, et si l'on ne sent pas leur liaison, leur opposition, comme étant constitutive de la position de chacun. J'aborderai tout de suite le vif de la question.

Quand on isole la notion du principe du plaisir en tant que principe du procès primaire, on aboutit à ce que fait Rycroft - pour définir le procès primaire, il croit devoir écarter toutes ses caractéristiques structurales et mettre au second plan la condensation, le déplacement, etc., tout ce que Freud a commencé d'aborder quand il a défini l'inconscient, pour le caractériser par ce qu'apporte l'élaboration terminale de la théorie freudienne dans la *Traumdeutung*. A savoir, il en fait un mécanisme originaire, principiel - que vous l'entendiez comme étape historique ou comme sous-jacence, fondement - sur lequel quelque chose d'autre a eu à se développer. Ce serait une espèce de base, de profondeur psychique, ou, à l'entendre au sens logique, un point de départ obligé de la réflexion. En réponse à l'incitation pulsionnelle, il y aurait toujours chez le sujet humain - il ne saurait évidemment s'agir d'autre chose, mais le point n'est pas très défini - une tendance à la satisfaction hallucinatoire du désir. Ce serait une possibilité virtuelle, et comme constitutive, de la position du sujet à l'endroit du monde.

Je pense que cela ne vous surprend pas, car on trouve exprimée abondamment chez tous les auteurs cette référence à une expérience primitive sur un modèle qui est celui de l'arc réflexe. Avant même qu'il cor-

responde à une incitation interne du sujet déclenchant le cycle instinctuel, le mouvement, fût-il incoordonné, de l'appétit, puis la recherche et le repérage dans la réalité -, le besoin se satisfait par la voie des traces mnésiques de ce qui a déjà répondu au désir. La satisfaction tend ainsi à se reproduire, purement et simplement, sur le plan hallucinatoire. Cette notion qui est devenue presque consubstantielle à nos conceptions analytiques, et dont nous faisons usage, de façon presque implicite chaque fois que nous parlons du principe du plaisir, ne vous paraît-elle pas assez exorbitante pour mériter un éclaircissement? Parce qu'enfin, s'il est dans la nature du cycle des processus psychiques de se créer à soi-même sa satisfaction, pourquoi les gens ne se satisfont-ils pas ? Bien sûr, c'est que le besoin continue d'insister. La satisfaction fantasmatique ne saurait remplir tous les besoins. Mais nous ne savons que trop que dans l'ordre sexuel, dans tous les cas assurément, elle est éminemment susceptible de faire face au besoin, s'il s'agit de besoins pulsionnels. Pour la faim, c'est autre chose. Il se dessine à l'horizon qu'il s'agit bien en fin de compte du caractère très possiblement illusoire de l'objet sexuel. Cette conception du rapport du besoin à sa satisfaction existe et peut en effet se soutenir, au moins à un certain niveau, celui de la satisfaction sexuelle. Elle a imprégné si profondément toute la pensée analytique que sont venues au premier plan les primitives ou primordiales gratifications ou satisfactions, et les frustrations aussi, qui se produisent dans les débuts de la vie du sujet, c'est-à-dire dans les relations du sujet avec sa mère. La psychanalyse dans son ensemble est ainsi entrée de plus en plus dans une dialectique du besoin et de sa satisfaction à mesure qu'elle s'est intéressée toujours davantage aux stades primitifs du développement du sujet. On en est arrivé sur cette voie à des formulations dont je voudrais vous pointer le caractère non moins nécessaire que significatif. Dans la perspective kleinienne qui est celle que je désigne pour l'instant, tout l'apprentissage, si l'on peut dire, de la réalité par le sujet, est primordialement préparé et sous-tendu par la constitution essentiellement hallucinatoire et fantasmatique des premiers objets, classifiés en bon et mauvais objets, pour autant qu'ils fixent une première relation primordiale qui, dans la suite de la vie du sujet, donnera les types principaux des modes de rapport du sujet avec la réalité. On en arrive ainsi à la notion que le monde du sujet est fait d'un rapport fondamentalement irréal de celui-ci avec des objets qui ne sont que le reflet de ses pulsions fondamentales. C'est par exemple autour de l'agressivité fondamentale du sujet que s'ordonne, en une série de projections des besoins du sujet, ce monde de

*la phantasy*, telle que le concept en est usité dans l'école kleinienne. C'est à la surface de ce monde qu'interviennent une série d'expériences plus ou moins heureuses, et il est souhaitable qu'elles soient assez heureuses. De la sorte, petit à petit, le monde de l'expérience permet un certain repérage raisonnable de ce qui, dans ces objets, est, comme on dit, objectivement définissable comme répondant à une certaine réalité, la trame d'irréalité restant absolument fondamentale.

C'est là ce que l'on peut vraiment appeler une construction psychotique du sujet. Un sujet normal, c'est en somme, dans cette perspective, une psychose qui a bien tourné, une psychose heureusement harmonisée avec l'expérience. Ce que je vous énonce n'est pas une reconstruction. L'auteur dont je vais parler maintenant, M. Winnicott, l'exprime strictement ainsi dans un texte qu'il a écrit sur l'utilisation de la régression dans la thérapie analytique. L'homogénéité fondamentale de la psychose avec le rapport normal au monde, y est absolument affirmée comme telle.

De très grandes difficultés surgissent de cette perspective, ne serait-ce que d'arriver à la concevoir. La fantaisie n'étant que la trame sous-jacente au monde de la réalité, quelle peut être la fonction de la fantaisie, reconnue comme telle, chez le sujet à l'état adulte et achevé, et qui a réussi dans la constitution de son monde? C'est aussi bien le problème qui se présente à tout kleinien qui se respecte, c'est-à-dire à tout kleinien avoué, et aussi bien, peut-on dire actuellement, à presque tout analyste, pour autant que le registre dans lequel il inscrit le rapport du sujet au monde devient de plus en plus exclusivement celui d'une suite d'apprentissages du monde, faits sur la base d'une série d'expériences plus ou moins réussies de la frustration.

Je vous prie de vous reporter au texte de M. Winnicott qui se trouve dans le volume 26 de *l'International Journal of Psycho-Analysis* sous le titre *Primitive Emotional*

*Development*. L'auteur s'y applique à motiver le surgissement de ce monde de la fantaisie en tant qu'il est vécu consciemment par le sujet, et qu'il équilibre sa réalité, comme il faut bien le constater dans le texte même de l'expérience. Pour ceux que cela intéresse, qu'ils s'appuient sur une remarque de l'auteur dont on sent bien la nécessité tant elle aboutit à un paradoxe tout à fait curieux.

Le surgissement du principe de réalité, autrement dit de la reconnaissance de la réalité, à partir des relations primordiales de l'enfant avec l'objet maternel, objet de sa satisfaction et aussi de son insatisfaction, ne laisse nullement apercevoir comment peut surgir de là le monde de la fantaisie sous sa forme adulte - si ce n'est par un artifice dont s'avise

M. Winnicott, et qui permet sans doute un développement assez cohérent de la théorie, mais au prix d'un paradoxe que je veux vous faire apercevoir.

Il y a une discordance fondamentale de la satisfaction hallucinatoire du besoin avec ce que la mère apporte à l'enfant. C'est dans cette discordance même que s'ouvre la béance qui permet à l'enfant d'obtenir une première reconnaissance de l'objet. Cela suppose que l'objet se trouve, malgré les apparences, décevoir. Alors, pour expliquer comment peut naître ce à quoi se résume pour le psychanalyste moderne tout ce qu'il en est du monde de la fantaisie et de l'imagination, à savoir ce qui s'appelle en anglais le *wishful thinking*, il fait remarquer ceci.

Supposons que l'objet maternel arrive juste à point nommé pour remplir le besoin. A peine l'enfant a-t-il commencé à réagir pour avoir le sein, que la mère le lui apporte. Ici, Winnicott s'arrête à juste titre, et pose le problème suivant - qu'est-ce qui permet dans ces conditions à l'enfant de distinguer la satisfaction hallucinatoire de son désir, de la réalité ? En d'autres termes, avec ce point de départ nous aboutissons strictement à l'équation suivante - à l'origine, l'hallucination est absolument impossible à distinguer du désir complet. Le paradoxe de cette confusion ne peut manquer d'être frappant.

Dans une perspective qui caractérise rigoureusement le processus primaire comme devant être naturellement satisfait d'une façon hallucinatoire, nous aboutissons à ceci, que plus la réalité est satisfaisante, moins elle constitue une épreuve de la réalité - la pensée d'omnipotence chez l'enfant étant dès lors fondée à l'origine sur tout ce qui peut avoir réussi dans la réalité.

Cette conception peut d'une certaine manière se tenir, mais avouez que cela présente en soi-même quelque aspect paradoxal. La nécessité même d'avoir à recourir à un tel paradoxe pour expliquer un point-pivot du développement du sujet, prête à réflexion, voire à question.

Toute paradoxale déjà qu'elle soit, et franchement paradoxale, cette conception ne manque pas d'avoir quelques conséquences, que je vous ai déjà signalées l'année dernière quand j'ai fait allusion à ce même article de M. Winnicott. C'est à savoir qu'elle n'a pas d'autre effet, dans la suite de son anthropologie, que de lui faire classer dans le même registre que les aspects fantasmatiques de la pensée, à peu près tout ce que l'on peut appeler la spéculation libre. Il assimile complètement à la vie fantasmatique tout ce qui est de l'ordre spéculatif, si extraordinairement élaboré soit-il, à savoir tout ce que l'on peut appeler les convictions - à peu près quelles qu'elles soient - politiques, religieuses ou autres. C'est là un point



de vue qui s'insère bien dans l'humour anglo-saxon, et dans une certaine perspective de respect mutuel, de tolérance, et aussi de retrait. Il y a une série de choses dont on ne parle qu'entre guillemets, ou dont on ne parle pas entre gens bien élevés. Ce sont pourtant des choses qui comptent quelque peu puisqu'elles font partie du discours intérieur que l'on est loin de pouvoir réduire au *wishful thinking*.

Mais laissons les aboutissants de la chose. Je veux simplement vous montrer maintenant ce qu'en face, une autre conception peut poser.

2

D'abord, est-il si clair que l'on puisse purement et simplement appeler satisfaction ce qui se produit au niveau hallucinatoire, et dans les différents registres où nous pouvons incarner la thèse fondamentale de la satisfaction hallucinatoire du besoin primordial au niveau du processus primaire ?

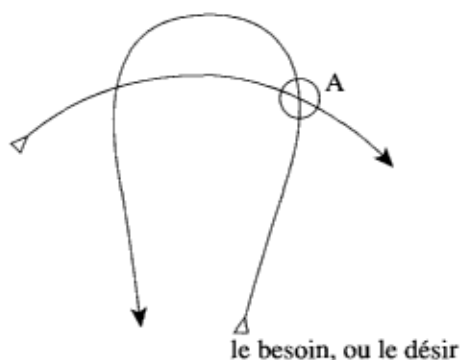
J'ai déjà plusieurs fois introduit le problème. On dit *Voyez le rêve*, et l'on se rapporte toujours au rêve de l'enfant. C'est Freud lui-même qui nous indique là-dessus la voie. Dans la perspective qu'il avait explorée, du caractère fondamental du désir dans le rêve, il avait été amené en effet à nous donner l'exemple du rêve de l'enfant comme type de la satisfaction hallucinatoire.

De là, la porte était ouverte. Les psychiatres s'y sont engouffrés, qui avaient depuis longtemps cherché à se faire une idée des rapports perturbés du sujet avec la réalité dans le délire, en le rapportant par exemple à des structures analogues à celles du rêve. La perspective que je vous ai présentée ici n'apporte pas de modification essentielle sur ce point.

Au point où nous en sommes, et où nous voyons les difficultés et impasses que suscite la conception d'une relation purement imaginaire du sujet avec le monde comme étant au principe du développement de son rapport à la réalité dite opposée, il est important de reprendre le petit schéma dont je ne cesse pas de me servir.

Je le reprends dans sa forme la plus simple, et je rappelle, dussé-je paraître le seriner un petit peu, ce dont il s'agit.

On trouve ici quelque chose que l'on peut appeler le besoin, mais que j'appelle d'ores et déjà le désir, parce qu'il n'y a pas d'état originel ni d'état de pur besoin. Dès l'origine, le besoin est motivé sur le plan du désir, c'est-à-dire de quelque chose qui est destiné chez l'homme à avoir un certain rapport avec le signifiant. C'est ici la traversée par cette inten-



tion désirante de ce qui se pose pour le sujet comme la chaîne signifiante - soit que la chaîne signifiante ait déjà imposé ses nécessités dans sa subjectivité, soit que, tout à l'origine, il ne la rencontre que sous la forme de ceci, qu'elle est d'ores et déjà constituée chez la mère, qu'elle lui impose chez la mère sa nécessité et sa barrière. Le sujet, vous le savez, rencontre d'abord la chaîne signifiante sous la forme de l'Autre, et elle aboutit à cette barrière sous la forme du message - dont sur ce schéma il ne s'agit que de voir la projection.

Où se situe sur ce schéma le principe du plaisir? On peut considérer sous certaines incidences, que l'on en trouve une manifestation primitive sous la forme du rêve. Prenons le rêve le plus primitif, le plus confus, celui du chien. On voit qu'un chien, quand il est en sommeil, remue de temps en temps les pattes. Il doit donc bien rêver, et il a peut-être aussi une satisfaction hallucinatoire de son désir. Pouvons-nous le concevoir? Comment le situer chez l'homme? Voici ce que je vous propose, pour qu'au moins cela existe comme un terme de possibilité dans votre esprit, et que vous vous rendiez compte à l'occasion que cela s'applique de façon plus satisfaisante.

Ce qui est réponse hallucinatoire au besoin n'est pas le surgissement d'une réalité fantasmatique au bout du circuit inauguré par l'exigence du besoin. Au bout de cette exigence qui commence à être suscitée dans le sujet, de ce mouvement vers quelque chose qui doit en effet désigner pour lui quelque linéament, ce qui apparaît n'est pas bien entendu sans rapport avec le besoin du sujet, n'est pas sans rapport avec un objet, mais est avec l'objet dans un rapport tel qu'il mérite d'être appelé un signifiant. C'est en effet quelque chose qui a un rapport fondamental avec l'absence de l'objet, et qui présente déjà un caractère d'élément discret, de signe.

Si vous consultez la lettre 52 à Fliess, déjà citée par moi, vous voyez que quand il s'applique à articuler la naissance des structures inconscientes, au moment où commence pour lui à se formuler un modèle de l'appareil psychique qui permette de rendre compte précisément du processus primaire, Freud lui-même ne peut rien faire que d'admettre à l'origine que l'inscription mnésique qui répondra hallucinatoirement à la manifestation du besoin, n'est rien d'autre qu'un signe, *Zeichen*.

Un signe ne se caractérise pas seulement par son rapport avec l'image dans la théorie des instincts. Il n'est pas de cette sorte de leurre qui peut suffire à éveiller le besoin mais non pas à le remplir. Il se situe dans un certain rapport avec d'autres signifiants, avec par exemple le signifiant qui lui est directement opposé, et qui signifie son absence. Il prend place dans un ensemble déjà organisé comme signifiant, déjà structuré dans le rapport symbolique, pour autant qu'il apparait dans la conjonction d'un jeu de la présence avec l'absence, de l'absence avec la présence -jeu lui-même lié ordinairement à une articulation vocale où apparaissent déjà des éléments discrets qui sont des signifiants. En fait, l'expérience que nous avons des rêves les plus simples de l'enfant n'est pas celle d'une satisfaction toute simple comme quand il s'agit du besoin de la faim. C'est quelque chose qui se présente déjà avec un caractère d'excès, comme exorbitant. Ce dont rêve la petite Anna Freud, c'est justement de ce que l'on a déjà défendu à l'enfant, *cerises, fraises, framboises, flan*, tout ce qui est déjà entré dans une caractéristique proprement signifiante pour avoir été interdit. Elle ne rêve pas simplement de ce qui répondrait à un besoin, mais de ce qui se présente sous le mode du festin, passant les limites de l'objet naturel de la satisfaction du besoin.

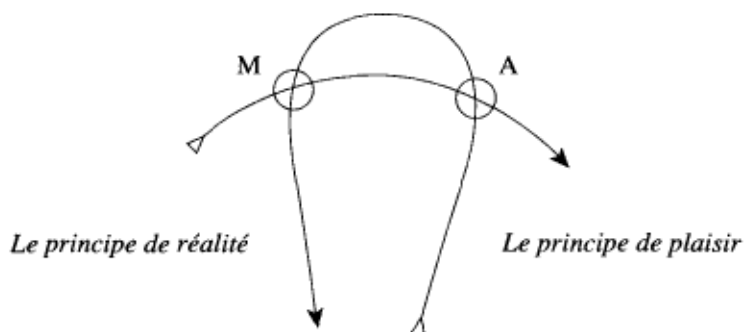
Ce trait est essentiel. Il se retrouve absolument à tous les niveaux. Il est là, à quelque niveau que vous preniez ce qui se présente comme satisfaction hallucinatoire.

A l'inverse, à prendre les choses à l'autre bout, par le biais du délire, vous pouvez être tenté, faute de mieux, pendant un temps, avant Freud, de chercher aussi à le faire correspondre à une espèce de désir du sujet. Vous y arrivez par quelques aperçus, quelques flashes de biais comme celui-là, où quelque chose peut sembler en effet représenter la satisfaction du désir. Mais n'est-il pas évident que le phénomène majeur, le plus frappant, le plus massif, le plus envahissant de tous les phénomènes du délire, n'est nullement un phénomène, qui se rapporterait à une rêverie de satisfaction du désir? - mais bien quelque chose d'aussi arrêté que l'hallucination verbale.

On se demande à quel niveau se produit cette hallucination verbale,

s'il y a là chez le sujet comme un reflet interne sous forme d'hallucination psychomotrice, qui est excessivement importante à constater, s'il y a projection ou autre, etc. Mais n'apparaît-il pas dès l'abord, que ce qui domine dans la structuration de cette hallucination, et qui devrait servir de premier élément de classification, c'est sa structure signifiante ? Les hallucinations sont des phénomènes structurés au niveau du signifiant. On ne peut même un instant penser l'organisation de ces hallucinations sans voir que la première chose à souligner dans le phénomène, c'est que c'est un phénomène de signifiant.

Voilà donc une chose qui doit toujours nous rappeler que s'il est vrai que l'on peut aborder le principe du plaisir sous l'angle de la satisfaction fondamentalement irréelle du désir, ce qui caractérise la satisfaction hallucinatoire du désir, c'est qu'elle se propose dans le domaine du signifiant et qu'elle implique comme tel un certain lieu de l'Autre. Ce n'est d'ailleurs pas forcément un Autre, c'est un certain lieu de l'Autre, pour autant qu'il est nécessité par la position de l'instance du signifiant.



Vous remarquerez que sur ce petit schéma-ci, nous voyons le besoin entrer en jeu dans cette partie en quelque sorte externe du circuit, qui est constituée par la partie de droite. Le besoin se manifeste sous la forme d'une sorte de queue de la chaîne signifiante, comme quelque chose qui n'existe qu'à la limite, et où pourtant vous reconnaîtrez toujours la caractéristique du plaisir comme y étant attaché. C'est le cas chaque fois que quelque chose parvient à ce niveau-là du schéma.

Si c'est à un plaisir qu'aboutit le trait d'esprit, c'est pour autant qu'il nécessite que ce qui se réalise au niveau de l'Autre ne s'achève virtuellement qu'à tendre vers l'au-delà du sens, qui comporte en soi une certaine satisfaction.

Si c'est dans la partie externe du circuit que le principe du plaisir trouve à se schématiser, de même c'est dans la partie opposée que se situe

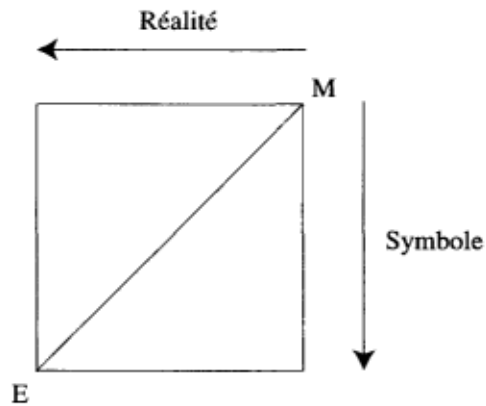
le principe de réalité. Pour ce qui est du sujet humain en tant que nous avons affaire à lui dans notre expérience, il n'y a pas d'autre appréhension ni définition possible du principe de réalité pour autant qu'il y entre au niveau du processus secondaire. Comment négliger, s'agissant de la réalité, que le signifiant entre effectivement en jeu dans le réel humain comme une réalité originale? Il y a du langage, ça parle dans le monde, et de ce fait il y a toute une série de choses, d'objets qui sont signifiés, qui ne le seraient absolument pas s'il n'y avait pas dans le monde du signifiant.

L'introduction du sujet à quelque réalité que ce soit, n'est absolument pas pensable à partir de la pure et simple expérience de quoi que ce soit, frustration, discordance, heurt, brûlure, et tout ce que vous voudrez. Il n'y a pas épellement pas à pas d'un *Umwelt*, exploré d'une façon immédiate et tâtonnante. Pour l'animal, l'instinct vient à son secours, Dieu merci. S'il fallait que l'animal reconstruise le monde, il n'aurait pas assez de sa vie pour le faire. Alors, pourquoi vouloir que l'homme qui, lui, a des instincts fort peu adaptés, fasse l'expérience du monde, en quelque sorte, avec ses mains? Le fait qu'il y ait du signifiant y est absolument essentiel, et le principal truchement de son expérience de la réalité - c'est presque une banalité, une niaiserie, que de le dire -, c'est tout de même la voix. L'enseignement qu'il reçoit lui vient essentiellement de la parole de l'adulte.

Mais la marge importante que Freud conquiert sur cet élément d'expérience est celle-ci - avant même que l'apprentissage du langage soit élaboré sur le plan moteur, et sur le plan auditif, et sur le plan qu'il comprenne ce qu'on lui raconte, il y a d'ores et déjà symbolisation - dès l'origine, dès les premiers rapports avec l'objet, dès le premier rapport de l'enfant avec l'objet maternel pour autant qu'il est l'objet primordial, primitif, dont dépend sa subsistance dans le monde. Cet objet est en effet déjà introduit comme tel au processus de symbolisation, et il joue un rôle qui introduit dans le monde l'existence du signifiant. Et ce, à un stade ultra-précoce.

Dites-le-vous bien - dès que l'enfant commence simplement à pouvoir opposer deux phonèmes, ce sont déjà deux vocables. Et avec deux, celui qui les prononce et celui auquel ils sont adressés, c'est-à-dire l'objet, sa mère, il y a déjà quatre éléments, ce qui est assez pour contenir virtuellement en soi toute la combinatoire d'où va surgir l'organisation du signifiant.

Je vais maintenant passer à un nouveau et autre petit schéma, qui a d'ailleurs déjà été ici ébauché, et qui vous montrera quelles vont être les conséquences de ce que je vous ai énoncé, tout en vous rappelant ce que j'ai essayé de vous faire sentir dans la dernière leçon.



Nous avons dit que, primordialement, nous avons le rapport de l'enfant avec la mère. Si c'est dans l'axe E-M que l'on veut que se constitue le premier rapport de réalité, si l'on fait dépendre uniquement la constitution de la réalité des rapports du désir de l'enfant avec l'objet en tant qu'il le satisfait ou ne le satisfait pas, cette réalité reste indéductible, et ne peut être reconstruite dans l'expérience qu'à l'aide de perpétuels tours de passe-passe.

Si on peut, à la grande limite, trouver quelque chose qui réponde à cela dans un certain nombre de cas de psychose précoce, c'est toujours, en fin de compte, à la phase dite dépressive du développement de l'enfant que l'on se reporte chaque fois que l'on fait intervenir cette dialectique. Mais pour autant que cette dialectique comporte un développement ultérieur infiniment plus complexe, il s'agit en fait de quelque chose de tout différent - l'enfant n'a pas simplement rapport à un objet qui le satisfait ou qui ne le satisfait pas, mais, grâce à ce minimum d'épaisseur d'irréalité que donne la première symbolisation, il y a déjà un repérage triangulaire de l'enfant, à savoir, rapport non pas à ce qui apporte satisfaction à son besoin, mais rapport au désir du sujet maternel qu'il a en face de lui.

Si l'enfant peut trouver à référer sa position, c'est uniquement pour

autant que la dimension du symbole est déjà inaugurée. Elle est ici représentée comme axe dit des ordonnées en analyse mathématique. C'est ce qui permet de concevoir que l'enfant ait à se repérer à l'endroit de deux pôles. C'est d'ailleurs bien autour de cela que tâtonne Mme Mélanie Klein sans pouvoir en donner la formule. C'est en effet autour d'un double pôle de la mère - qu'elle appelle la bonne et la mauvaise mère - que l'enfant commence à prendre sa position. Ce n'est pas l'objet qu'il situe, c'est lui-même d'abord qu'il situe. Puis il va se situer en toutes sortes de points qui sont sur cet axe, pour essayer de rejoindre l'objet du désir de la mère, de répondre à son désir. Voilà l'élément essentiel, et cela pourrait durer extrêmement longtemps.

A la vérité, aucune espèce de dialectique n'est possible à ne considérer que le rapport de l'enfant à la mère, d'abord parce qu'il est impossible d'en rien déduire, mais aussi parce qu'il est également impossible d'après l'expérience de concevoir que l'enfant est dans ce monde ambigu que nous présentent les analystes kleinien, dans lequel il n'y a de réalité que celle de la mère. Le monde primitif de l'enfant est selon eux à la fois suspendu à cet objet et entièrement auto-érotique, pour autant que l'enfant est si étroitement lié à l'objet maternel qu'il forme littéralement avec lui un cercle fermé.

En fait, chacun le sait et il n'y a qu'à le voir vivre, le petit enfant n'est pas du tout auto-érotique. Il s'intéresse normalement comme tout petit animal, et comme c'est somme toute un petit animal plus spécialement intelligent que les autres, il s'intéresse à toutes sortes d'autres choses dans la réalité. Évidemment, ce ne sont pas n'importe lesquelles. Il y en a une à laquelle nous attachons une certaine importance, et qui, sur l'axe des abscisses qui est ici l'axe de la réalité, se présente à la limite de cette réalité. Ce n'est pas un fantasme, c'est une perception.

A Mme Mélanie Klein on peut tout passer, car c'est une femme de génie, mais chez ses élèves, et tout particulièrement ceux qui sont informés en matière de psychologie, comme Suzan Isaacs qui était une psychologue, c'est impardonnable - à la suite de Mme Mélanie Klein, elle en est arrivée à articuler une théorie de la perception telle qu'il n'y a aucun moyen de distinguer la perception, d'une introjection au sens analytique du terme.

Je ne peux au passage vous signaler toutes les impasses du système kleinien, j'essaye seulement de vous donner un modèle qui vous permette d'articuler plus clairement ce qui se passe.

Que se passe-t-il au niveau du stade du miroir? Le stade du miroir est la rencontre du sujet avec ce qui est proprement une réalité, et en même

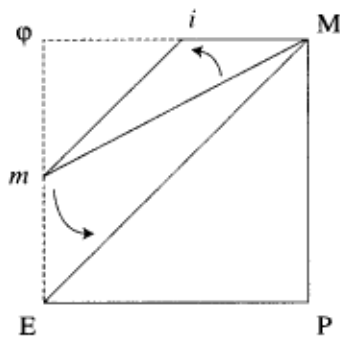
temps qui ne l'est pas, à savoir une image virtuelle, qui joue un rôle décisif dans une certaine cristallisation du sujet que j'appelle son *Urbild*. Je le mets en parallèle avec le rapport qui se produit entre l'enfant et la mère. En gros, c'est bien de cela qu'il s'agit. L'enfant conquiert là le point d'appui de cette chose à la limite de la réalité qui se présente pour lui de façon perceptive, mais que l'on peut d'autre part appeler une image, au sens où l'image a cette propriété d'être un signal captivant qui s'isole dans la réalité, qui attire et capture une certaine libido du sujet, un certain instinct, grâce à quoi en effet un certain nombre de repères, de points psychanalytiques dans le monde, permettent à l'être vivant d'organiser à peu près ses conduites.

Pour l'être humain, il semble bien en fin de compte que ce soit le seul point qui subsiste. Il joue là son rôle, et pour autant qu'il est leurrant et illusoire. C'est en cela qu'il vient au secours d'une activité à quoi d'ores et déjà ne se livre le sujet qu'en tant qu'il a à satisfaire le désir de l'Autre, et donc dans la visée d'illusionner ce désir. C'est toute la valeur de l'activité jubilatoire de l'enfant devant son miroir. L'image du corps se conquiert comme quelque chose qui à la fois existe et n'existe pas, et par rapport à quoi il repère ses propres mouvements comme aussi bien l'image de ceux qui l'accompagnent devant ce miroir. Le privilège de cette expérience est d'offrir au sujet une réalité virtuelle, irréalisée, saisie comme telle, à conquérir. Toute possibilité pour la réalité humaine de se construire passe littéralement par là.

Sans doute le phallus, pour autant qu'il est cet objet imaginaire auquel l'enfant a à s'identifier pour satisfaire au désir de la mère, ne peut-il encore se situer à sa place. Mais la possibilité en est grandement enrichie par la cristallisation du moi dans ce repérage, qui ouvre toutes les possibilités de l'imaginaire.

A quoi assistons-nous? A un mouvement double. D'une part, l'expérience de la réalité introduit, sous la forme de l'image du corps, un élément illusoire et leurrant comme fondement essentiel du repérage du sujet par rapport à la réalité. D'autre part, la marge que cette expérience offre à l'enfant lui donne la possibilité d'accomplir, dans une direction contraire, ses premières identifications du moi, en entrant dans un autre champ. Le champ de l'expérience de la réalité est ici représenté par le triangle M-i-m, qui s'appuie à l'axe des abscisses précédemment défini, tandis que le triangle homologue et inverse, M-m-E, plus énigmatique, donne son champ au sujet en tant qu'il a à s'identifier, à se définir, à se conquérir, à se subjectiver.





Qu'est-ce que ce triangle-là, M-m-E ? Quel est ce champ ? Et comment ce trajet qui part de l' *Urbild* spéculaire du moi, en m, va-t-il permettre à l'enfant de se conquérir, de s'identifier, de progresser ? Comment pouvons-nous le définir ? En quoi est-il constitué ? Réponse. L' *Urbild* du moi est cette première conquête ou maîtrise du soi que l'enfant fait dans son expérience à partir du moment où il a dédoublé le pôle réel par rapport auquel il a à se situer. Elle le fait entrer dans le trapèze m-i-M-E, en tant qu'il s'identifie des éléments multipliés de signifiant dans la réalité. Par toutes ses identifications successives sur le segment m-E, il prend lui-même le rôle d'une série de signifiants, entendez de hiéroglyphes, de types, de formes et de présentations qui ponctuent sa réalité d'un certain nombre de repères pour en faire une réalité truffée de signifiants.

Ce qui constitue la limite de la série, c'est en E cette formation qui s'appelle l'Idéal du moi. C'est ce à quoi le sujet s'identifie en allant dans la direction du symbolique. Il part du repérage imaginaire - qui est, en quelque sorte, préformé instinctuellement dans le rapport de lui-même à son propre corps - pour s'engager dans une série d'identifications signifiantes dont la direction est définie comme opposée à l'imaginaire, et qui l'utilisent comme signifiant. Si l'identification de l'Idéal du moi se fait au niveau paternel, c'est précisément parce qu'à ce niveau le détachement est plus grand par rapport à la relation imaginaire qu'au niveau du rapport à la mère.

Cette petite édification de schémas les uns sur les autres, ces petits danseurs se chevauchant, les jambes de l'un sur les épaules de l'autre - c'est bien de cela qu'il s'agit. Le troisième de ces petits échafaudages est le père pour autant qu'il intervient pour interdire. Du coup, il fait passer au rang proprement symbolique l'objet du désir de la mère, de telle sorte que celui-ci n'est

plus seulement un objet imaginaire - il est en plus détruit, interdit. C'est pour autant que, pour jouer cette fonction, le père intervient comme personnage réel, comme je, que ce je va devenir un élément éminemment signifiant, constituant le noyau de l'identification dernière, suprême résultat du complexe d'Œdipe. Voilà pourquoi c'est au père que se rapporte la formation dite Idéal du moi.

Les oppositions de l'Idéal du moi par rapport à l'objet du désir de la mère, sont exprimées sur ce schéma. L'identification virtuelle et idéale du sujet au phallus en tant qu'il est l'objet du désir de la mère, se situe au sommet du premier triangle de la relation avec la mère. Il s'y situe virtuellement, à la fois toujours possible et toujours menacé, si menacé qu'il sera effectivement détruit par l'intervention du pur principe symbolique représenté par le Nom-du-Père.

Celui-ci est là, à l'état de présence voilée. Sa présence se dévoile, non pas progressivement, mais par une intervention d'abord décisive, en tant qu'il est l'élément interdicteur.

Sur quoi intervient-il? Sur cette espèce de recherche tâtonnante du sujet qui, sans cette intervention, aboutirait, et aboutit dans certains cas, à une relation exclusive avec la mère. Cette relation exclusive n'est pas une pure et simple dépendance, mais se manifeste dans toutes sortes de perversions par une certaine relation essentielle au phallus, soit que le sujet l'assume sous diverses formes, soit qu'il en fasse son fétiche, soit que nous soyons là au niveau de ce que l'on peut appeler la racine primitive de la relation perverse à la mère.

D'une façon générale, le sujet peut dans une certaine phase faire en effet un mouvement d'approche de l'identification de son moi avec le phallus. C'est pour autant qu'il est porté dans l'autre direction qu'il constitue et structure un certain rapport, marqué par les points-termes qui sont là sur l'axe de la réalité, en *i-M*, avec l'image du corps propre, c'est-à-dire l'imaginaire pur et simple, à savoir la mère.

D'autre part, comme terme réel, son moi est susceptible, non pas simplement de se reconnaître, mais, s'étant reconnu, de se faire lui-même élément signifiant, et non plus simplement élément imaginaire dans son rapport avec la mère. C'est ainsi que peuvent se produire, en *m-E*, ces successives identifications que Freud nous articule de la façon la plus ferme et qui sont le thème de sa théorie du moi. Celle-ci nous montre en effet que le moi est fait d'une série d'identifications à un objet qui est au-delà de l'objet immédiat, le père au-delà de la mère.

Ce schéma est essentiel à conserver. Il vous montre que, pour que cela se produise correctement, complètement, et dans la bonne direction, il

doit y avoir un certain rapport entre la direction du sujet, sa rectitude, ses accidents, et le développement toujours croissant de la présence du père dans la dialectique du rapport de l'enfant avec la mère.

Ce schéma comporte un double mouvement de bascule. D'un côté, la réalité est conquise par le sujet humain pour autant qu'elle arrive à une certaine de ses limites sous la forme virtuelle de l'image du corps. De façon correspondante, c'est pour autant que le sujet introduit dans son champ d'expérience les éléments irréels du signifiant, qu'il arrive à élargir le champ de cette expérience à la mesure où il l'est pour le sujet humain.

Ce schéma est d'une utilisation constante. Si vous ne vous y référez pas, vous vous trouvez perpétuellement glisser dans une série de confusions, et prendre littéralement des vessies pour des lanternes - une idéalisation pour une identification, une illusion pour une image, toutes sortes de choses qui sont loin d'être équivalentes, et auxquelles nous aurons à revenir par la suite en nous référant à ce schéma.

Il est bien clair, par exemple, que la conception que nous pouvons nous faire du phénomène du délire, est facilement indiquée par la structure manifestée dans ce schéma. Le délire est un phénomène qui mérite assurément d'être dit régressif, mais non pas au titre de reproduction d'un état antérieur, ce qui serait tout à fait abusif. La notion que l'enfant vit dans un monde de délire, qui semble être impliquée par la conception kleinienne, est l'une des choses les plus difficilement admissibles qui soient, pour la bonne raison que si cette phase psychotique est nécessitée par les prémisses de l'articulation kleinienne, nous n'avons aucune espèce d'expérience chez l'enfant de quoi que ce soit qui représente un état psychotique transitoire.

En revanche, on le conçoit fort bien sur le plan d'une régression structurale et non pas génétique, que le schéma permet d'illustrer par un mouvement inverse à celui qui est décrit ici par les deux flèches. L'invasion de l'image du corps dans le monde des objets est manifeste dans les délires de type schreberien, tandis qu'inversement tous les phénomènes de signifiant sont rassemblés autour du moi, au point que le sujet n'est plus supporté en tant que moi que par une trame continue d'hallucinations verbales qui constitue un repli vers une position initiale de la genèse de son monde ou de la réalité.

Voyons quelle a été aujourd'hui notre visée. Notre visée est de situer définitivement le sens de la question que nous posons à propos de l'objet.

La question de l'objet, pour nous analystes, est fondamentale. Nous en avons constamment l'expérience, nous n'avons que cela à faire, de nous en occuper. Cette question est essentiellement celle-ci - quelle est la source et la genèse de l'objet illusoire ? Il s'agit de savoir si nous pouvons nous faire une conception suffisante de cet objet en tant qu'illusoire, à nous référer simplement aux catégories de l'imaginaire.

Je vous réponds - non, cela est impossible. L'objet illusoire, on le connaît depuis excessivement longtemps, depuis qu'il y a des gens et qui pensent, des philosophes qui essayent d'exprimer ce qui est de l'expérience de tout le monde. L'objet illusoire, il y a longtemps qu'on en parle, c'est le voile de Maïa. On sait bien que le besoin sexuel réalise manifestement des buts qui sont au-delà du sujet. On n'a pas attendu Freud pour cela, déjà M. Schopenhauer, et bien d'autres avant lui, ont vu une ruse de la nature dans le fait que le sujet croit embrasser telle femme, et qu'il est purement et simplement soumis aux nécessités de l'espèce.

Le caractère fondamentalement imaginaire de l'objet, tout spécialement de l'objet du besoin sexuel, a été reconnu depuis longtemps. Le fait que le sujet n'est sensible qu'à l'image de la femelle de son espèce, cela très en gros, a un caractère de leurre qui paraît bien, soi-disant, être réalisé dans la nature - mais cela ne nous a pas fait faire un seul pas dans la compréhension de ce fait pourtant essentiel, à savoir qu'un petit soulier de femme peut être très précisément ce qui provoque chez un homme le surgissement de cette énergie que l'on dit destinée à la reproduction de l'espèce. Tout le problème est là.

Il n'est soluble qu'à condition de s'apercevoir que l'objet illusoire ne joue pas sa fonction chez le sujet humain en tant qu'image - si leurrante, si bien organisée naturellement comme leurre que vous la supposiez. Il la joue en tant qu'élément signifiant, pris dans une chaîne signifiante.

Nous sommes aujourd'hui au bout d'une leçon peut-être tout spécialement abstraite. Je vous en demande bien pardon, mais si nous ne posons pas ces termes, nous ne pourrions jamais arriver à comprendre ce qui est ici et ce qui est là, ce que je dis et ce que je ne dis pas, ce que je dis pour contredire d'autres, et ce que d'autres disent tout innocem-

ment, sans s'apercevoir de leurs contradictions. Il faut bien en passer par là, par la fonction que joue tel objet, fétiche ou pas, et même simplement par toute l'instrumentation d'une perversion.

Il faut vraiment avoir la tête je ne sais où pour se contenter par exemple de termes comme masochisme ou sadisme, ce qui fournit toutes sortes de considérations admirables sur les étapes, les instincts, sur le fait qu'il y a je ne sais quel besoin moteur agressif pour pouvoir arriver simplement au but de l'étreinte génitale. Mais enfin, pourquoi dans ce sadisme et dans ce masochisme le fait d'être battu - il y a d'autres moyens d'exercer le sadisme et le masochisme - très précisément avec une badine, ou quoi que ce soit d'analogue, joue-t-il un rôle essentiel? Pourquoi minimiser l'importance dans la sexualité humaine de cet instrument que l'on appelle couramment le fouet, d'une façon plus ou moins élidée, symbolique, généralisée? C'est tout de même là quelque chose qui mérite d'être considéré.

M. Aldous Huxley nous dépeint le monde futur où tout sera si bien organisé quant à l'instinct de reproduction, que l'on mettra purement et simplement les petits fœtus en bouteille après avoir choisi ceux qui seront destinés à fournir les meilleurs germes. Tout va très bien, et le monde devient particulièrement satisfaisant. M. Huxley, en raison de ses préférences personnelles, le déclare ennuyeux. Nous ne prenons pas parti, mais ce qui est intéressant, c'est qu'en se livrant à ces sortes d'anticipations auxquelles nous n'attachons aucune espèce d'importance quant à nous, il fait renaître le monde que lui connaît, et nous aussi, par l'intermédiaire d'un personnage qui n'est pas n'importe lequel - une fille qui manifeste son besoin d'être fouettée. Il lui semble sans aucun doute qu'il y a là quelque chose qui est étroitement lié au caractère d'humanité du monde.

Je vous le signale simplement. Ce qui est accessible à un romancier, qui a sans aucun doute de l'expérience quant à la vie sexuelle, devrait tout de même aussi nous arrêter, nous analystes.

Voyez le tournant de l'histoire de la perversion dans l'analyse. Pour sortir de la notion que la perversion était purement et simplement la pulsion qui émerge, c'est-à-dire le contraire de la névrose, on a attendu le signal du chef d'orchestre, c'est-à-dire le moment où Freud a écrit *Ein Kind wird geschlagen*, texte d'une sublimité totale, dont tout ce qui a été dit après n'est que la petite monnaie. C'est par l'analyse de ce fantasme de fouet que Freud a véritablement fait entrer la perversion dans sa véritable dialectique analytique. Elle n'apparaît pas comme la manifestation pure et simple d'une pulsion, mais elle s'avère être attachée à un contexte

dialectique aussi subtil, aussi composé, aussi riche en compromis, aussi ambigu, qu'une névrose.

La perversion n'est donc pas à classer comme une catégorie de l'instinct, de nos tendances, mais elle est à articuler précisément dans son détail, dans son matériel, et, disons le mot, dans son signifiant. Chaque fois d'ailleurs que vous avez affaire à une perversion, c'est une méconnaissance que de ne pas voir combien elle est fondamentalement attachée à une trame d'affabulation qui est toujours susceptible de se transformer, de se modifier, de se développer, de s'enrichir. Dans certains cas, l'expérience fait voir que la perversion se lie chimiquement de la façon la plus étroite à l'apparition, à la disparition, à tout le mouvement compensatoire d'une phobie, qui, elle, montre évidemment un endroit et un envers, mais dans un bien autre sens, au sens où deux systèmes articulés se composent et se compensent, et alternent l'un avec l'autre. C'est bien fait pour nous inciter à articuler la pulsion dans un tout autre domaine que celui, pur et simple, de la tendance.

C'est sur l'accent de signifiant auquel répondent les éléments, le matériel, de la perversion elle-même, que j'attire particulièrement votre attention, puisqu'il s'agit pour l'instant de l'objet.

Que veut dire tout cela? Nous avons un objet, un objet primordial, et qui reste sans aucun doute dominer la suite de la vie du sujet. Nous avons certains éléments imaginaires qui jouent un rôle cristallisant, et particulièrement tout le matériel de l'appareil corporel, les membres, la référence du sujet à la domination de ceux-ci, l'image totale. Mais le fait est que l'objet est pris dans la fonction du signifiant.

Un rapport est ici constitué entre deux séries, une série de S, S', S'', qui symbolise pour nous l'existence d'une chaîne signifiante, et une série de significations, en dessous.

Tandis que la chaîne supérieure progresse dans un certain sens, le quelque chose qui est dans les significations, progresse en sens contraire. C'est une signification qui toujours glisse, file et se dérobe, ce qui fait qu'en fin de compte, le rapport foncier de l'homme à toute signification est, du fait de l'existence du signifiant, un objet d'un type spécial. Cet objet, je l'appelle *objet métonymique*.

Quel est son principe en tant que le sujet a un rapport avec lui? Le sujet s'identifie imaginativement à lui d'une façon tout à fait radicale, et non pas à telle ou telle de ces fonctions d'objet qui répondrait à telle ou telle tendance partielle, comme on dit. Quelque chose nécessite qu'il y ait quelque part à ce niveau un pôle, qui représente dans l'imaginaire ce qui toujours se dérobe, ce qui s'induit d'un certain courant de fuite de l'objet dans l'imaginaire, en raison de l'existence du signifiant. Ce

pôle est un objet. Il est pivot, central, dans toute la dialectique des perversions, des névroses, et même, purement et simplement, du développement subjectif. Il a un nom. Il s'appelle le phallus.

C'est ce que j'aurai à vous illustrer la prochaine fois.

5 FÉVRIER 1958

232

### XIII LE FANTASME AU-DELÀ DU PRINCIPE DU PLAISIR

*Lecture de On bat un enfant*  
*Le hiéroglyphe du fouet, la loi de la schlague*  
*La réaction thérapeutique négative*  
*La douleur d'être*  
*Le prétendu masochisme féminin*

A titre d'indications bibliographiques, je vous signale trois articles auxquels j'aurai l'occasion de faire référence. Le premier est d'Ernest Jones, *The Phallic Phase*, publié dans *l'International Journal*, volume XIV, 1933, et repris dans son recueil, qu'il termine, *Papers on Psycho-analysis*. Le second est en allemand, c'est, de Hanns Sachs, *Genese der Perversion*, que vous trouverez dans le neuvième volume du *Zeitschrift für Psychoanalyse*, 1923. Enfin, je vous donne la référence anglaise du troisième, *Perversion and Neurosis*, d'Otto Rank, dans l'IJP de la même année.

J'y joins l'article initial de Freud, de 1919, *Ein Kind wird geschlagen*, qui a été le signal donné par celui-ci d'un retournement ou d'un pas en avant de sa propre pensée, et du même coup de tout le développement théorique de la pensée analytique qui a suivi concernant les névroses et les perversions.

A y regarder de près, la meilleure formule que l'on puisse donner de ce qui se passe alors est une formule que permet seulement de donner le registre que j'essaye de développer ici en vous montrant l'instance essentielle du signifiant dans la formation des symptômes - il s'agit en effet de l'intervention chez Freud de la notion de signifiant.

Dès que Freud l'a eu montré, il est apparu clairement que l'instinct, la pulsion, n'a nul droit à être promu comme plus nu, si l'on peut dire, dans la perversion que dans la névrose. Tout l'article de Hanns Sachs sur la genèse des perversions est fait pour montrer qu'il y a dans toute formation dite perverse, quelle qu'elle soit, exactement la même structure de compromis, d'élusion, de dialectique du refoulé, et de retour du refoulé, qu'il y a dans la névrose. C'est l'essentiel de cet article si remar-



quable, et il en donne des exemples absolument convaincants. Il y a toujours dans la perversion quelque chose que le sujet ne veut pas reconnaître, avec ce que ce *veut* comporte dans notre langage - ce que le sujet ne veut pas reconnaître ne se conçoit que comme étant là articulé, et néanmoins non seulement méconnu par lui, mais refoulé pour des raisons essentielles d'articulation.

C'est là le ressort du mécanisme analytique du refoulement. Si le sujet reconnaissait le refoulé, il serait forcé de reconnaître en même temps une série d'autres choses, lesquelles lui sont proprement intolérables, ce qui est la source du refoulé. Le refoulement ne peut se concevoir qu'en tant que lié à une chaîne signifiante articulée. Chaque fois que vous avez refoulement dans la névrose, c'est pour autant que le sujet ne veut pas reconnaître quelque chose qui nécessiterait de l'être, et ce terme, *nécessiterait*, comporte toujours un élément d'articulation signifiante qui n'est pas concevable autrement que dans une cohérence de discours. Eh bien, pour la perversion, c'est exactement la même chose. Voilà que, en 1923, à la suite de l'article de Freud, Sachs et tous les psychanalystes s'aperçoivent que si on la regarde de près, elle comporte exactement les mêmes mécanismes d'élimination des termes fondamentaux, à savoir oedipiens, que nous trouvons dans l'analyse des névroses.

S'il y a tout de même une différence, elle mérite d'être serrée d'extrêmement près. On ne saurait en aucun cas se contenter d'une opposition aussi sommaire que celle qui consisterait à dire que, dans la névrose, la pulsion est évitée, alors que dans la perversion, elle s'avoue nue. Elle y apparaît, la pulsion, mais elle n'y apparaît jamais que partiellement. Elle apparaît dans quelque chose qui, par rapport à l'instinct, est un élément détaché, un signe à proprement parler, et on peut aller jusqu'à dire un signifiant de l'instinct. C'est pourquoi la dernière fois en vous quittant j'insistais sur l'élément instrumental qu'il y a dans toute une série de fantasmes dits pervers - pour nous limiter pour l'instant à ceux-là.

Il convient en effet de partir du concret et non pas d'une certaine idée générale que nous pouvons avoir de ce que l'on appelle l'économie instinctuelle d'une tension, agressive ou pas, de ses réflexions, retours, réfractions. Au moins n'est-ce pas cela qui nous rendra compte de la prévalence, de l'insistance, de la prédominance, de ces éléments dont le caractère est non seulement émergent, mais isolé dans la forme que prennent les perversions sous les espèces de fantasmes, c'est-à-dire de ce par quoi elles comportent satisfaction imaginaire.

Pourquoi ces éléments ont-ils cette place privilégiée ? J'ai parlé l'autre fois de la chaussure et aussi bien du fouet - nous ne pouvons les rattacher

à une pure et simple économie biologique de l'instinct. Ces éléments instrumentaux s'isolent sous une forme trop évidemment symbolique pour qu'elle puisse être un instant méconnue dès que l'on approche la réalité du vécu de la perversion. La constance d'un tel élément à travers les transformations que peut montrer au cours de la vie d'un sujet l'évolution de sa perversion - point sur lequel insiste également Sachs - est bien de nature à souligner la nécessité de l'admettre, non seulement comme un élément primordial, dernier, irréductible, dont nous devons voir la place dans l'économie subjective, mais encore comme un élément signifiant de la perversion.

Venons-en à l'article de Freud.

1

Freud part d'un fantasme isolé par lui dans un ensemble de huit malades, six filles et deux garçons, présentant des formes pathologiques assez nuancées, dont une part assez importante statistiquement est névrotique, mais non pas l'ensemble.

Il s'agit d'une étude systématique et combien soigneuse, suivie pas à pas, avec un scrupule qui distingue, entre toutes, les investigations faites par Freud lui-même. Partant de ces sujets, si divers soient-ils, il s'emploie à suivre, à travers les étapes du complexe d'Œdipe, les transformations de l'économie du fantasme, *On bat un enfant*, et commence d'articuler ce qui se développera par la suite comme le moment d'investigation des perversions dans sa pensée, et qui nous montrera toujours plus, j'y insiste, l'importance du jeu du signifiant dans cette économie.

Je ne puis que pointer en passant que l'un des derniers articles de Freud, *Constructions en analyse* - je ne sais si vous l'avez remarqué - montre l'importance centrale de la notion du rapport du sujet au signifiant pour concevoir le mécanisme de la remémoration dans l'analyse. Il est tout à fait avéré dans cet article que ce mécanisme est lié comme tel à la chaîne signifiante. De même, la dernière oeuvre que Freud nous lègue, le dernier article de lui que nous ayons, de 1938, celui qui dans les *Collected Papers* était traduit sous le titre *Splitting of the Ego in the Process of Defence*, que je traduis par *La Division, ou l'Éclatement, du moi dans le mécanisme du symptôme analytique*, et dont le titre allemand est *Die Ichspaltung im Abwehrvorgang*, celui sur lequel Freud est resté, la plume lui tombant des mains - l'article est inachevé -, ce texte lie étroitement l'économie de l'ego avec la dialectique de la reconnaissance perverse, si l'on peut dire,

d'un certain thème auquel le sujet se trouve confronté. Un noeud indissoluble réunit la fonction de *l'ego* et la relation imaginaire dans les rapports du sujet à la réalité, et ce, en tant que cette relation imaginaire est utilisée comme intégrée au mécanisme du signifiant.

Prenons maintenant le fantasme *On bat un enfant*.

Freud s'arrête sur ce que signifie ce fantasme dans lequel paraît être absorbée, sinon l'entièreté, du moins une partie importante des satisfactions libidinales du sujet. Il insiste sur le fait qu'il l'a rencontré en grande majorité chez des sujets féminins, moins souvent chez des sujets masculins. Il ne s'agit pas de n'importe quel fantasme sadique ou pervers, il s'agit d'un fantasme qui culmine et se fixe sous une forme dont le sujet livre le thème d'une façon très réticente. Il semble qu'une assez grande charge de culpabilité soit liée à la communication même de ce thème qui, une fois révélé, ne peut s'articuler autrement que par *On bat un enfant*.

On bat. *Ein Kind wird geschlagen*. Cela veut dire que ce n'est pas le sujet qui bat, il est là en spectateur. Freud commence par analyser la chose comme elle se passe dans l'imagination des sujets féminins qui ont eu à la lui révéler. Le personnage qui bat est, à le considérer dans son ensemble, de la lignée de ceux qui ont l'autorité. Ce n'est pas le père, c'est à l'occasion un instituteur, un homme tout-puissant, un roi, un tyran, c'est quelquefois une figure très romancée. On reconnaît, non pas le père, mais quelqu'un qui en est pour nous l'équivalent. Nous aurons à le situer dans la forme achevée du fantasme, et nous verrons très facilement qu'il n'y a pas lieu de se contenter d'une homologation avec le père. Loin de l'assimiler au père, il convient de le placer dans l'au-delà du père, à savoir dans cette catégorie du Nom-du-Père que nous prenons soin de distinguer des incidences du père réel.

Il s'agit dans ce fantasme de plusieurs enfants, d'une espèce de groupe ou de foule, et ce sont toujours des garçons. Voilà qui soulève des problèmes, et assez nombreux pour que je ne puisse songer à les couvrir aujourd'hui - je vous prie simplement de vous reporter à l'article de Freud. Que ce soit toujours des garçons qui soient battus, c'est-à-dire des sujets d'un sexe opposé à celui du sujet du fantasme, voilà ce sur quoi on peut spéculer indéfiniment - essayer par exemple de le rapporter d'emblée à des thèmes comme celui de la rivalité des sexes. C'est là-dessus que Freud achèvera son article, en montrant la profonde incompatibilité de théories comme celle d'Adler avec les données cliniques, et leur incapacité à expliquer un résultat pareil. L'argumentation de Freud est amplement suffisante, et ce n'est pas ce qui fait notre intérêt essentiel.

Ce qui fait notre intérêt, c'est la façon dont Freud procède pour aborder

le problème. Il nous donne le résultat de ses analyses, il commence par parler de ce qui se passe chez la fille, ce pour les nécessités de l'exposition, afin de n'avoir pas à faire constamment des ouvertures doubles - ceci chez la fille, cela chez le garçon -, puis il prend ce qui se passe chez le garçon, où il a d'ailleurs moins de matériel. En somme, que nous dit-il? Il constate des constances, et il nous les rapporte. Ce qui lui paraît essentiel, ce sont les avatars de ce fantasme, ses transformations, ses antécédents, son histoire, ses sous-jacences, à quoi l'investigation analytique lui donne accès. Le fantasme connaît en effet un certain nombre d'états successifs au cours desquels on peut constater que quelque chose change et que quelque chose reste constant. Il s'agit pour nous de tirer enseignement du résultat de cette investigation minutieuse, qui porte la marque qui fait l'originalité d'à peu près tout ce qu'a écrit Freud - précision, insistance, travail du matériel jusqu'à ce que les articulations qui lui apparaissent comme irréductibles aient été vraiment détachées. C'est ainsi que dans les cinq grandes psychanalyses, et en particulier dans l'admirable *Homme aux loups*, nous le voyons revenir sans cesse à rechercher strictement la part de ce que l'on peut appeler l'origine symbolique et celle de l'origine réelle, dans la chaîne primitive de l'histoire du sujet. Ici, de même, il nous détache trois temps.

La première étape, nous dit-il, que l'on trouve toujours en cette occasion chez les filles, est celle-ci. A un moment donné de l'analyse, l'enfant qui est battu, et qui dévoile dans tous les cas son vrai visage, est un germain, un petit frère ou une petite sœur, que le père bat. Quelle est la signification de ce fantasme?

Nous ne pouvons dire si c'est sexuel ou si c'est sadique, telle est la surprenante affirmation qui sort de la plume de Freud, référence littéraire à l'appui, la réponse des sorcières de *Macbeth* à Banco - c'est fait de la matière, *stuff*; d'où les deux proviennent, le sexuel et le sadique. Nous trouvons là ce que Freud mettra en valeur dans un article de 1924, *Le Problème économique du masochisme*, et qui est nécessité par l'*Au-delà du principe du plaisir*, à savoir cette étape première où nous devons penser qu'il y a primitivement, au moins pour une part importante, *Bindung*, liaison, fusion des instincts libidinaux, des instincts de vie, avec les instincts de mort, tandis que l'évolution instinctuelle comporte une défusion, *Entbindung*, plus ou moins précoce de ces instincts. Certaines prévalences ou certains arrêts dans l'évolution du sujet sont attribuables à l'isolement précoce de l'instinct de mort.

Bien que ce fantasme soit primitif - pour autant que l'on ne trouve pas d'étape archaïque antérieure -, Freud souligne en même temps que

c'est au niveau du père que se situe sa signification. Le père refuse, dénie son amour à l'enfant battu, petit frère ou petite sœur. C'est pour autant qu'il y a dénonciation de la relation d'amour et humiliation, que ce sujet est visé dans son existence de sujet. Il est l'objet d'un sévice, et ce sévice consiste à le dénier comme sujet, à réduire à rien son existence comme désirant, à le réduire à un état qui tend à l'abolir en tant que sujet. *Mon père ne l'aime pas*, voilà le sens du fantasme primitif, et c'est ce qui fait plaisir au sujet - l'autre n'est pas aimé, c'est-à-dire n'est pas établi dans la relation proprement symbolique. C'est par ce biais que l'intervention du père prend sa valeur première pour le sujet, celle dont va dépendre toute la suite.

Ce fantasme archaïque naît ainsi d'emblée dans un rapport triangulaire, qui ne s'établit pas entre le sujet, la mère et l'enfant, mais entre le sujet, le petit frère ou la petite sœur, et le père. Nous sommes avant l'Œdipe, et pourtant le père est là.

Alors que ce premier temps du fantasme, le plus archaïque, est retrouvé par le sujet en analyse, le second en revanche ne l'est jamais, et doit être reconstruit. C'est énorme. Si je souligne les audaces de la déduction freudienne, ce n'est pas pour que nous nous arrêtions pour l'instant à savoir si elle est ou non légitime, c'est pour que nous ne nous laissions pas conduire les yeux bandés, que nous nous apercevions de ce que Freud fait, et grâce à quoi sa construction peut se continuer. Le matériel analytique converge donc vers cet état du fantasme, qui doit être reconstruit puisqu'il n'apparaît jamais selon Freud dans le souvenir.

Ce deuxième temps est lié à l'Œdipe comme tel. Il a le sens d'une relation privilégiée de la petite fille avec son père - c'est elle qui est battue. Freud admet ainsi que ce fantasme reconstruit puisse témoigner du retour du désir oedipien chez la petite fille, celui d'être l'objet du désir du père, avec ce qu'il comporte de culpabilité, nécessitant qu'elle se fasse battre. Freud parle à ce propos de régression. Que faut-il entendre par là? Étant donné que le message dont il s'agit est refoulé, qu'il ne peut être retrouvé dans la mémoire du sujet, un mécanisme corrélatif, que Freud appelle ici régression, fait que le sujet recourt à la figuration de l'étape antérieure pour exprimer dans un fantasme qui n'est jamais mis au jour la relation franchement libidinale, déjà structurée sur le mode oedipien, que le sujet a alors avec le père.

Dans un troisième temps, et après la sortie de l'Œdipe, il ne reste du fantasme rien d'autre qu'un schéma général. Une nouvelle transformation s'est introduite, qui est double. La figure du père est dépassée, transposée, renvoyée à la forme générale d'un personnage en posture de

battre, omnipotent et despotique, tandis que le sujet lui-même est présenté sous la forme de ces enfants multipliés qui ne sont même plus tous d'un sexe précis, mais forment une espèce de série neutre.

Cette forme dernière du fantasme, où quelque chose est ainsi maintenu, fixé, mémorisé pourrait-on dire, reste pour le sujet investie de la propriété de constituer l'image privilégiée sur laquelle ce qu'il pourra éprouver de satisfactions génitales, trouvera son support.

Voilà qui mérite de nous retenir, et de susciter notre réflexion au moyen des termes dont j'ai essayé de vous apprendre ici le premier usage. Que peuvent-ils venir à représenter ici?

2

Je reprends mon triangle imaginaire et mon triangle symbolique.

La première dialectique de la symbolisation du rapport de l'enfant à la mère, est essentiellement faite pour ce qui est signifiable, c'est-à-dire pour ce qui nous intéresse. Il y a sans doute d'autres choses au-delà, il y a l'objet que peut présenter la mère comme la porteuse du sein, il y a les satisfactions immédiates qu'elle peut apporter à l'enfant, mais s'il n'y avait que cela, il n'y aurait aucune espèce de dialectique, aucune ouverture dans l'édifice. Dans la suite, le rapport à la mère n'est pas simplement fait de satisfactions et de frustrations, il est fait de la découverte de ce qui est l'objet de son désir. Le sujet, ce petit enfant qui a à se constituer dans son aventure humaine et à accéder au monde du signifié, a en effet à faire la découverte de ce qui pour elle signifie son désir. Or, ce qui a toujours fait problème dans l'histoire analytique, pour la théorie comme pour la pratique, a été de savoir pourquoi en ce point apparaît la fonction privilégiée du phallus.

Quand vous lirez l'article de Jones sur la *Phallic Phase*, vous verrez les difficultés insondables qui naissent pour lui de l'affirmation de Freud, qu'il y a pour les deux sexes une étape originale de leur développement sexuel où le thème de l'autre comme autre désirant est lié à la possession du phallus. Cela est littéralement incompréhensible par presque tous ceux qui entourent Freud, encore qu'ils se contorsionnent pour le faire entrer tout de même dans leur articulation, parce que les faits le leur imposent. Ce qu'ils ne comprennent pas, c'est que Freud pose là un signifiant-pivot autour duquel tourne toute la dialectique de ce que le sujet doit conquérir de lui-même, de son propre être.

Faute de comprendre qu'il s'agit là d'un signifiant et non pas d'autre

239

chose, les commentateurs s'exténuent à en retrouver l'équivalent en parlant de défense du sujet sous la forme de croyance au phallus. Bien entendu, ils recueillent à ce propos nombre de faits extrêmement valables, ils en découvrent mille traces dans leurs diverses expériences, mais ce ne sont jamais que des cas ou des cheminements particuliers qui n'expliquent toujours pas pourquoi c'est cet élément privilégié qui est pris comme centre et pivot de la défense. Jones, en particulier, donne à la croyance au phallus une fonction dans le développement du garçon dont vous vous apercevrez à le lire qu'elle est empruntée au cas de l'homosexuel, qui est loin d'être le cas général. Or, il s'agit avec le phallus de la fonction la plus générale.

Permettez-moi une formule ramassée qui vous paraîtra bien audacieuse, mais nous n'aurons pas à y revenir si vous voulez bien l'admettre un instant pour son usage opérationnel. De même que je vous ai dit qu'à l'intérieur du système signifiant, le Nom-du-Père a la fonction de signifier l'ensemble du système signifiant, de l'autoriser à exister, d'en faire la loi, je vous dirai que nous devons fréquemment considérer que le phallus entre en jeu dans le système signifiant à partir du moment où le sujet a à symboliser, par opposition au signifiant, le signifié comme tel, je veux dire la signification.

Ce qui importe au sujet, ce qu'il désire, le désir en tant que désiré, le désiré du sujet, quand le névrosé ou le pervers a à le symboliser, en dernière analyse cela se fait littéralement à l'aide du phallus. Le signifiant du signifié en général, c'est le phallus.

Cela est essentiel. Si vous partez de là, vous comprendrez beaucoup de choses. Si vous ne partez pas de là, vous en comprendrez beaucoup moins, et vous serez forcés de faire des détours considérables pour comprendre des choses excessivement simples.

Le phallus entre d'ores et déjà en jeu dès que le sujet aborde le désir de la mère. Ce phallus est voilé, et restera voilé jusqu'à la fin des siècles pour une simple raison, c'est qu'il est un signifiant dernier dans le rapport du signifiant au signifié. Il y a en effet peu de chance qu'il se dévoile jamais autrement que dans sa nature de signifiant, c'est-à-dire qu'il révèle vraiment, lui, ce que, en tant que signifiant, il signifie.

Néanmoins, pensez à ce qui se passe - cas que nous n'avons pas envisagé jusqu'ici - si à cette place intervient quelque chose qui est beaucoup moins facile à articuler, à symboliser que quoi que ce soit d'imaginaire, à savoir un sujet réel. C'est précisément ce dont il s'agit à cette phase première que nous désigne Freud.

Le désir de la mère n'est pas simplement ici l'objet d'une recherche

énigmatique qui doit conduire le sujet, au cours de son développement, à y tracer ce signe, le phallus, pour qu'ensuite celui-ci entre dans la danse du symbolique, soit l'objet précis de la castration, et lui soit enfin rendu sous une autre forme, afin qu'il fasse et soit ce qu'il s'agit qu'il fasse et soit. Il l'est, il le fait, mais nous sommes ici tout à l'origine, au moment où le sujet est confronté avec la place imaginaire où se situe le désir de la mère, et cette place est occupée.

Nous ne pouvions parler de tout à la fois, et d'ailleurs il était très heureux que nous n'ayons pas tout de suite pensé à ce rôle des puînés dont tous nous savons pourtant qu'il est d'importance décisive dans le déclenchement des névroses. Il suffit d'avoir la moindre expérience analytique pour savoir combien l'apparition d'un petit frère ou d'une petite sœur a un rôle carrefour dans l'évolution de quelque névrose que ce soit. Seulement, si nous y avons pensé tout de suite, cela aurait eu sur notre pensée exactement le même effet que nous observons sur le sujet névrosé -s'arrêter à la réalité de ce rapport fait complètement manquer sa fonction. La relation au petit frère ou à la petite sœur, au rival quelconque, ne prend pas sa valeur décisive au niveau de la réalité, mais pour autant qu'elle s'inscrit dans un tout autre développement, un développement de symbolisation. Elle le complique, et nécessite une solution tout à fait différente, une solution fantasmatique. Quelle est-elle? Freud nous en a articulé la nature - le sujet est aboli sur le plan symbolique, en tant qu'il est un rien du tout, à quoi l'on refuse toute considération en tant que sujet. Dans ce cas particulier, l'enfant trouve le fantasme dit masochiste de fustigation qui constitue à ce niveau une solution réussie du problème.

Nous n'avons pas à nous limiter à ce cas, mais d'abord à comprendre ce qui s'y passe. Et ce qui s'y passe, c'est un acte symbolique. Freud le souligne bien - cet enfant qui se croit quelqu'un dans la famille, une seule taloche suffit souvent à le précipiter du faite de sa toute-puissance. Eh bien, il s'agit d'un acte symbolique, et la forme même qui entre en jeu dans le fantasme, le fouet ou la baguette, porte en soi le caractère, a la nature de je ne sais quelle chose qui, sur le plan symbolique, s'exprime par une raie. Avant quoi que ce soit d'autre, une *Einfühlung*, une quelconque empathie, qui puisse s'attribuer à un rapport physique du sujet avec celui qui souffre, ce qui intervient avant tout, c'est quelque chose qui raye le sujet, qui le barre, qui l'abolit, quelque chose de signifiant.

Cela est si vrai que quand plus tard - tout cela est dans l'article de Freud, je le suis ligne par ligne - l'enfant rencontre effectivement l'acte de battre, à savoir quand à l'école il voit devant lui un enfant battu, il ne trouve pas cela drôle du tout - dit Freud en se fiant au texte de son expé-



rience des sujets dont il a extrait l'histoire de ce fantasme. La scène inspire à l'enfant quelque chose de l'ordre d'une *Ablehnung* -, je corrige la traduction - une aversion, un détournement de la tête. Le sujet est forcé de le supporter, mais il n'y est pour rien, il s'en tient à distance. Le sujet est bien loin de participer à ce qui se passe réellement quand il est confronté à une scène effective de fustigation. Et aussi bien, comme Freud l'indique très précisément, le plaisir même de ce fantasme est manifestement lié à son caractère peu sérieux, inopérant. La fustigation n'attente pas à l'intégrité réelle et physique du sujet. C'est bien son caractère symbolique qui est érotisé comme tel, et ce dès l'origine.

Au deuxième temps - et ceci a son importance pour la valorisation de ce schéma que je vous ai introduit la dernière fois - le fantasme va prendre une tout autre valeur, changer de sens. C'est bien là que réside toute l'énigme de l'essence du masochisme.

Quand il s'agit du sujet, il n'y a pas moyen de sortir de cette impasse. Je ne vous dis pas que ce soit facile à saisir, à expliquer, à déplier. Il faut que nous nous tenions d'abord au fait, à savoir que c'est comme cela, et, après, nous tâcherons de comprendre pourquoi cela peut être comme cela.

L'introduction radicale du signifiant comporte deux éléments distincts. Il y a le message et sa signification - le sujet reçoit la nouvelle que le petit rival est un enfant battu, c'est-à-dire un rien du tout, sur lequel on peut s'asseoir. Il y a aussi un signifiant qu'il faut bien isoler comme tel, à savoir ce avec quoi on opère, l'instrument.

Le caractère fondamental du fantasme masochiste tel qu'il existe effectivement chez le sujet - et non pas dans je ne sais quelle reconstruction modèle, idéale, de l'évolution des instincts - est l'existence du fouet. C'est ce qui en soi mérite d'être par nous accentué.

Nous avons à faire à un signifiant qui mérite d'avoir une place privilégiée dans la série de nos hiéroglyphes, et d'abord pour une simple raison, c'est que le hiéroglyphe de celui qui tient le fouet a désigné depuis toujours le directeur, le gouverneur, le maître. Il s'agit de ne pas perdre de vue que cela existe et que nous avons affaire à cela.

La même duplicité se retrouve au deuxième temps. Seulement, le message dont il s'agit, *Mon père me bat*, ne parvient pas au sujet - c'est ainsi qu'il faut entendre ce que dit Freud. Le message qui a d'abord voulu dire *Le rival n'existe pas, il n'est rien du tout* veut dire maintenant *Toi, tu existes, et même tu es aimé*. Voilà ce qui, au second temps, sert de message, sous une forme régressive ou refoulée, peu importe. Et c'est un message qui ne parvient pas.

Quand Freud s'attaquera au problème du masochisme comme tel, un an plus tard, dans *Au-delà du principe du plaisir*, et qu'il cherchera quelle est la valeur radicale de ce masochisme qu'il rencontre dans l'analyse sous la forme d'une opposition, d'un ennemi radical, il sera forcé de le poser en divers termes. D'où l'intérêt de nous arrêter à ce temps énigmatique du fantasme, dont il nous dit que c'est toute l'essence du masochisme.

3

Allons pas à pas. Il faut commencer par voir le paradoxe, et où il est.

Il y a donc le message, celui qui ne parvient pas à la place du sujet. En revanche, la seule chose qui demeure, c'est le matériel du signifiant, cet objet, le fouet, qui reste comme un signe jusqu'à la fin, et au point de devenir le pivot, et je dirais presque le modèle, du rapport avec le désir de l'Autre.

En effet, le caractère de généralité du fantasme dernier, celui qui reste, nous est assez bien indiqué par la démultiplication indéfinie des sujets. Il met en évidence le rapport avec l'autre, les autres, les petits autres, le petit a en tant que libidinal, et il veut dire que les êtres humains sont, comme tels, tous sous la fêrule. Entrer dans le monde du désir, c'est pour l'être humain subir tout d'abord la loi imposée par ce quelque chose qui existe au-delà - que nous l'appelions ici le père n'a plus d'importance, peu importe -, la loi de la schlague. Voilà comment, chez un sujet déterminé, entrant dans l'affaire par des voies particulières, se définit une certaine ligne d'évolution. La fonction du fantasme terminal est de manifester un rapport essentiel du sujet au signifiant.

Allons maintenant un peu plus loin, et rappelons-nous en quoi consiste ce que Freud introduit de nouveau concernant le masochisme dans *Au-delà du principe du plaisir*. C'est essentiellement ceci - à considérer le mode de résistance ou d'inertie du sujet à une certaine intervention curative normative, normalisante, nous sommes amenés à articuler le principe du plaisir comme la tendance de la vie à retourner à l'inanimé. Le dernier ressort de l'évolution libidinale, c'est de retourner au repos des pierres. Voilà ce que Freud apporte pour le plus grand scandale de tous ceux qui avaient fait jusque-là de la notion de libido la loi de leur pensée.

Cet apport, s'il est paradoxalement nouveau, voire scandaleux quand il est exprimé comme je viens de le faire, n'est par ailleurs qu'une extension du principe du plaisir, tel que Freud le caractérisait par le retour à zéro de la tension. Il n'y a pas, en effet, de plus radical retour à zéro que

la mort. Simplement vous pouvez remarquer qu'en même temps, cette formulation du principe du plaisir, nous sommes tout de même forcés, pour distinguer, de la situer au-delà du principe du plaisir.

Il conviendrait de dire ici quelques mots d'un des problèmes les plus singuliers de la vie et de la personne de Freud, sa relation à la femme, sur laquelle nous aurons peut-être un jour l'occasion de revenir. Son existence a été très privée de femmes, ou s'en privant. On ne lui connaît guère que deux femmes, la sienne et cette belle-sœur qui vivait dans l'ombre du couple. On n'a vraiment pas trace d'autre chose qui soit une relation proprement amoureuse. En revanche, il avait une tendance assez déplorable à recevoir facilement des suggestions provenant de la constellation féminine qui s'était formée autour de lui, et dont les membres se voulaient les continuatrices ou les aides de sa pensée. C'est ainsi qu'il lui suffisait de se voir proposer par une personne comme Barbara Low un terme aussi médiocrement adapté, j'ose le dire, que celui de Nirvana principe, pour qu'il lui donne sa sanction. Le rapport qu'il peut y avoir entre le Nirvana et la notion du retour de la nature à l'inanimé, est un tant soit peu approximatif, mais puisque Freud s'en est contenté, contentons nous en aussi.

Si le principe du Nirvana est la règle et la loi de l'évolution vitale, il doit donc y avoir quelque part un truc pour que, de temps en temps au moins, ce ne soit pas la chute du plaisir qui fasse plaisir, mais au contraire sa montée - seulement, reconnaît Freud, nous ne sommes absolument pas fichus de dire pourquoi. Ce doit être quelque chose dans le genre d'un rythme temporel, d'une convenance des termes, de pulsations. Il laisse apparaître à l'horizon un recours possible à des explications qui, si elles pouvaient être données, ne seraient pas vagues, mais qui restent très loin de notre portée - elles vont dans le sens de la musique, de l'harmonie des sphères.

En tous les cas, dès lors que l'on admet que le principe du plaisir est de retourner à la mort, le plaisir effectif, celui auquel nous avons affaire concrètement, nécessite un autre ordre d'explications. Il faut bien que quelque truc de la vie fasse croire aux sujets, si l'on peut dire, que c'est bien pour leur plaisir qu'ils sont là. On en revient ainsi à la plus grande banalité philosophique, à savoir que c'est le voile de Maïa qui nous conserverait en vie grâce au fait qu'il nous leurre. Au-delà, la possibilité d'atteindre, soit le plaisir, soit des plaisirs, en faisant toutes sortes de détours, reposerait sur le principe de réalité. Cela, ce serait l'au-delà du principe du plaisir.

Il ne faut rien de moins à Freud pour justifier de l'existence de ce qu'il

appelle la réaction thérapeutique négative. Nous devons tout de même nous arrêter ici un instant, parce qu'enfin, cette réaction thérapeutique négative n'est pas une espèce de réaction stoïcienne du sujet. Elle se manifeste par toutes sortes de choses extraordinairement gênantes pour lui comme pour nous et son entourage. Elles sont même si encombrantes qu'à tout prendre *n'être pas né* peut paraître un meilleur sort pour tout ce qui est venu à l'être. La parole qu'Œdipe finit par articuler, son *mè phunai*, comme le terme dernier donnant le sens où vient culminer l'aventure tragique, bien loin d'abolir celle-ci, l'éternise au contraire, pour la simple raison que, si Œdipe ne pouvait pas arriver à l'énoncer, il ne serait pas le héros suprême qu'il est. C'est justement en tant qu'il l'articule finalement, c'est-à-dire qu'il se pérennise, qu'il est ce héros.

Ce que Freud nous découvre comme l'au-delà du principe du plaisir, c'est qu'il y a peut-être en effet une aspiration dernière au repos et à la mort éternelle, mais, dans notre expérience, et c'est tout le sens de ma seconde année de séminaire, nous rencontrons le caractère spécifique de la réaction thérapeutique négative sous la forme de cette irrésistible pente au suicide qui se fait reconnaître dans les dernières résistances auxquelles nous avons affaire chez ces sujets plus ou moins caractérisés par le fait d'avoir été des enfants non désirés. A mesure même que s'articule mieux pour eux ce qui doit les faire s'approcher de leur histoire de sujet, ils refusent de plus en plus d'entrer dans le jeu. Ils veulent littéralement en sortir. Ils n'acceptent pas d'être ce qu'ils sont, ils ne veulent pas de cette chaîne signifiante dans laquelle ils n'ont été admis qu'à regret par leur mère. Ce qui nous apparaît ici à nous, analystes, dans ces cas, est exactement ce qui se retrouve dans les autres, à savoir la présence d'un désir qui s'articule, et qui s'articule non pas seulement comme désir de reconnaissance, mais comme reconnaissance d'un désir. Le signifiant en est la dimension essentielle. Plus le sujet s'affirme à l'aide du signifiant comme voulant sortir de la chaîne signifiante, et plus il y entre et s'y intègre, plus il devient lui-même un signe de cette chaîne. S'il s'abolit, il est plus signe que jamais. La raison en est simple - c'est précisément à partir du moment où le sujet est mort qu'il devient pour les autres un signe éternel, et les suicidés plus que d'autres. C'est bien pourquoi le suicide a une beauté horrible qui le fait si terriblement condamner par les hommes, et aussi une beauté contagieuse qui donne lieu à ces épidémies de suicide qui sont tout ce qu'il y a de plus réel dans l'expérience.

Une fois de plus, dans *Au-delà du principe du plaisir*, Freud met l'accent sur le désir de reconnaissance comme tel, comme faisant le fond de ce

qui fait notre relation au sujet. Et après tout, dans ce que Freud appelle l'au-delà du principe du plaisir, y a-t-il même autre chose que le rapport fondamental du sujet à la chaîne signifiante?

Si vous réfléchissez bien, recourir à une prétendue inertie de la nature humaine pour donner le modèle de ce à quoi aspirerait la vie est une idée qui doit légèrement nous faire sourire au point où nous en sommes. En fait de retour au néant, rien n'est moins assuré. D'ailleurs, Freud lui-même - dans une toute petite parenthèse que je vous prierai de retrouver dans l'article *Le Problème économique du masochisme* où il réévoque son *Au-delà du principe du plaisir* - nous indique que si le retour à la nature inanimée est effectivement concevable comme le retour au plus bas niveau de la tension, au repos, rien ne nous assure que, dans la réduction au rien de tout ce qui s'est levé et qui serait la vie, là-dedans aussi, si l'on peut dire, ça ne remue pas, et qu'il n'y ait pas au fond la douleur d'être. Cette douleur je ne la fais pas surgir, je ne l'extrapole pas, elle est indiquée par Freud comme ce qu'il nous faut considérer comme le résidu dernier de la liaison de Thanatos avec Éros. Sans doute Thanatos trouve-t-il à se libérer par l'agressivité motrice du sujet vis-à-vis de ce qui l'entoure, mais quelque chose en reste à l'intérieur du sujet sous la forme de cette douleur d'être qui paraît à Freud être liée à l'existence même de l'être vivant. Or, rien ne prouve que cette douleur s'arrête aux vivants, d'après tout ce que nous savons maintenant d'une nature qui est autrement animée, croupissante, fermentante, bouillonnante, voire explosive, que nous ne pouvions jusqu'à présent l'imaginer.

En revanche, ce que nous n'avons pas à imaginer, ce que nous touchons du doigt, c'est que le sujet dans son rapport au signifiant, peut de temps en temps, en tant qu'il est prié de se constituer dans le signifiant, s'y refuser. Il peut dire - *Non, je ne serai pas un élément de la chaîne*. C'est cela qui est bel et bien le fond. Mais le fond, l'envers, est ici exactement la même chose que l'endroit. Que fait en effet le sujet à chaque instant où il se refuse en quelque sorte à payer une dette qu'il n'a pas contractée ? Il ne fait rien d'autre que de la perpétuer. Ses successifs refus ont pour effet de faire rebondir la chaîne, et il se retrouve toujours lié davantage à cette même chaîne. *L'Absagängszwang*, cette nécessité éternelle de répéter le même refus, c'est là où Freud nous montre le dernier ressort de tout ce qui, de l'inconscient, se manifeste sous la forme de la reproduction symptomatique.

Il ne faut rien de moins que cela pour comprendre en quoi le signifiant, à partir du moment où il est introduit, a fondamentalement une valeur double. Comment le sujet se sent-il affecté comme désir par le

signifiant? - pour autant que c'est lui qui est aboli, et non pas l'autre avec le fouet imaginaire et, bien entendu, signifiant. Comme désir, il se sent buté à ce qui comme tel le consacre et le valorise tout en le profanant. Il y a toujours dans le fantasme masochiste un côté dégradant et profanatoire, qui indique en même temps la dimension de la reconnaissance et le mode de relation interdit du sujet avec le sujet paternel. C'est ce qui fait le fond de la partie méconnue du fantasme.

L'accès du sujet au caractère radicalement à double sens du signifiant, est facilité par ceci - que je n'ai pas encore mis en jeu dans le schéma pour ménager vos petites têtes, parce qu'il y a eu la dernière fois des complications effroyables à partir du moment où j'ai introduit la ligne parallèle i-m, à savoir le rapport de l'image du corps propre avec le moi du sujet.

Nous ne pouvons méconnaître que le rival n'intervient pas purement et simplement dans la relation triangulaire, mais qu'il se présente déjà au niveau imaginaire comme un obstacle radical. C'est ce qui provoque ce que saint Augustin nous décrit dans ses *Confessions* - la pâleur mortelle du nourrisson voyant son frère de lait au sein de la mère. Il y a là en effet

quelque chose de radical, de véritablement tuant pour le sujet, qui est bien exprimé dans ce passage. Mais la rivalité avec l'autre n'est pas tout, puisqu'il y a aussi l'identification à l'autre. En d'autres termes, le rapport qui lie le sujet à toute image de l'autre a un caractère fondamentalement ambigu, et constitue une introduction toute naturelle du sujet à la bascule qui, dans le fantasme, l'amène à la place qui était celle du rival, où, dès lors, le même message lui parviendra avec un sens tout à fait opposé.

Nous voyons alors ceci, qui nous fait mieux comprendre ce dont il s'agit - c'est pour autant qu'une partie de la relation vient à entrer en liaison avec le moi du sujet, que s'organisent et se structurent les fantasmes consécutifs. Ce n'est pas pour rien que c'est dans cette dimension-là, entre l'objet maternel primitif et l'image du sujet - dimension dans laquelle s'éventaille toute la gamme des intermédiaires où se constitue la réalité - que viennent se situer tous ces autres qui sont le support de l'objet significatif, c'est-à-dire du fouet. A partir de ce moment-là, le fantasme dans sa signification - je veux dire le fantasme où le sujet figure en tant qu'enfant battu - devient la relation avec l'Autre dont il s'agit d'être aimé, en tant que lui-même n'est pas reconnu comme tel. Ce fantasme se situe alors quelque part dans la dimension symbolique entre le père et la mère, entre lesquels, d'ailleurs, il oscille effectivement.

Je vous ai fait parcourir aujourd'hui un chemin qui n'était pas moins difficile que celui que je vous ai fait parcourir la dernière fois. Attendez pour en contrôler la valeur et la validité, ce que je pourrai vous en dire par la suite. Pour terminer sur une petite note suggestive, je vous ferai la remarque suivante qui vous montrera comment nos termes s'appliquent.

On dit couramment dans l'analyse que la relation à l'homme comporte de la part de la femme un certain masochisme. C'est une de ces erreurs de perspective auxquelles nous conduit tout le temps je ne sais quel glissement de notre expérience dans la confusion et dans l'ornière. Ce n'est pas parce que les masochistes manifestent dans leurs rapports à leur partenaire certains signes ou fantasmes d'une position typiquement féminine, qu'inversement, la relation de la femme à l'homme est une relation masochiste. La notion que, dans les rapports de l'homme et de la femme, la femme est quelqu'un qui reçoit des coups, peut bien être une perspective de sujet masculin pour autant que la position féminine l'intéresse. Mais il ne suffit pas que le sujet masculin aperçoive dans certaines perspectives, les siennes ou celles de son expérience clinique, une certaine liaison entre la prise de position féminine et tel signifiant de la position du sujet qui aurait plus ou moins de rapport avec le masochisme, pour que ce soit là effectivement une position constitutivement féminine.

Il est extrêmement important de procéder à cette correction, que je vous fais au passage, du terme de masochisme féminin introduit par Freud dans son article sur le problème économique.

Je n'ai pas du tout eu le temps d'approcher ce que j'avais à vous dire à propos des rapports du phallus et de la comédie. Je le regrette, et le remets à une prochaine rencontre.

12 FÉVRIER 1958







## XIV LE DÉSIR ET LA JOUISSANCE

*Les masques d'une femme*  
*La perversion d'André Gide*  
*Idéal du moi et perversion*  
*Le Balcon de Jean Genet*  
*La comédie et le phallus*

Chers amis, pour reprendre notre discours interrompu depuis trois semaines, je partirai de ce que nous rappelions hier soir avec justesse, que notre discours doit être un discours scientifique. Cela dit, il apparaît que pour aboutir à cette fin, les voies ne sont pas si faciles quand il s'agit de notre objet.

J'ai simplement pointé hier soir l'originalité du moment que constitue, dans l'examen des phénomènes de l'homme, la mise au premier plan, par toute la discipline freudienne, de cet élément privilégié qui s'appelle le désir.

Je vous ai fait remarquer que jusqu'à Freud, cet élément en lui-même avait toujours été réduit, et par quelque côté éliminé précocement. C'est ce qui permet de dire que jusqu'à Freud, toute étude de l'économie humaine est plus ou moins partie d'un souci de morale, d'éthique au sens où il s'agissait moins d'étudier le désir que d'ores et déjà le réduire et le discipliner. Or, c'est aux effets du désir au sens très large - le désir n'est pas un effet à côté - que nous avons dans la psychanalyse à faire.

Ce qui se manifeste dans le phénomène du désir humain, c'est sa foncière subduction, pour ne pas dire subversion, par le signifiant. Voilà le sens de tout ce qu'ici je m'efforce de vous rappeler - le rapport du désir au signifiant.

Ce n'est pas cela que je vous développerai aujourd'hui une fois de plus, encore que nous devions y revenir pour en repartir, mais je vous montrerai ce que signifie, dans la perspective rigoureuse qui maintient l'originalité des conditions du désir de l'homme, une notion qui est toujours plus ou moins impliquée dans le maniement que vous faites de la notion du désir, et qui mérite d'en être distinguée - je dirai plus, qui

ne peut commencer d'être articulée qu'à partir du moment où nous sommes suffisamment inculqués de la complexité dans laquelle se constitue ce désir. Cette notion dont je parle sera l'autre pôle de notre discours d'aujourd'hui. Elle s'appelle la jouissance. Reprenant brièvement ce qui constitue comme telle la déviation ou aliénation du désir dans le signifiant, nous nous demanderons ce que peut signifier dans cette perspective le fait que le sujet humain puisse s'emparer des conditions mêmes qui lui sont imposées dans son monde comme si ces conditions étaient faites pour lui, et qu'il s'en satisfasse. Cela, je vous l'indique, nous fera déboucher - j'espère y arriver aujourd'hui - sur un thème que je vous ai déjà annoncé au début de l'année en prenant les choses dans la perspective du trait d'esprit, à savoir la nature de la comédie.

1

Rappelons pour commencer que le désir est installé dans un rapport à la chaîne signifiante, qu'il se pose et se propose d'abord dans l'évolution du sujet humain comme demande, que la frustration dans Freud est Versagung, c'est-à-dire refus, ou plus exactement encore, dédit.

Si avec les kleinien nous remontons dans la genèse, exploration qui constitua assurément un progrès pour l'analyse, nous sommes conduits dans la plupart des problèmes d'évolution du sujet névrotique à la satisfaction dite sadique-orale. Observez simplement que cette satisfaction s'opère en fantasme, et d'emblée, en rétorsion de la satisfaction fantasmée.

On nous dit que tout part du besoin de morsure, quelquefois agressif, du petit enfant par rapport au corps de la mère. N'oublions tout de même pas que tout cela ne consiste jamais en morsure réelle, que ce sont des fantasmes, et que rien de cette déduction ne peut même faire un pas, si ce n'est nous indiquer que la crainte de la morsure en retour est le nerf essentiel de ce qu'il s'agit de démontrer.

Aussi bien l'un d'entre vous avec lequel je m'entretenais hier soir, et qui essaye de reprendre après Suzanne Isaacs quelques définitions valables du fantasme, me disait à très juste titre son embarras total à en faire une quelconque déduction qui soit fondée purement et simplement sur la relation imaginaire entre les sujets. Il est absolument impossible de distinguer de façon valable les fantasmes inconscients de cette création formelle qu'est le jeu de l'imagination, si nous ne voyons pas que le fantasme

inconscient est d'ores et déjà dominé, structuré, par les conditions du signifiant. Les objets primordiaux bons et mauvais, les objets primitifs à partir desquels se fait toute la déduction analytique, constituent une batterie dans laquelle se dessinent plusieurs séries de termes substitutifs promis à l'équivalence. Le lait, le sein, deviennent ultérieurement, qui, le sperme, qui, le pénis. D'ores et déjà les objets sont, si je puis m'exprimer ainsi, *signifiantisés*.

Ce qui se produit de la relation avec l'objet le plus primordial, l'objet maternel, s'opère d'emblée sur des signes, sur ce que nous pourrions appeler, pour imaginer ce que nous voulons dire, la monnaie du désir de l'Autre. Seulement, l'étude que nous avons faite la dernière fois d'aussi près qu'il est nécessaire pour la bien voir, de cette oeuvre que Freud considère comme décisive - et je vous ai souligné qu'elle a marqué en effet le pas inaugural dans la véritable compréhension analytique du problème de la perversion - était de nature à vous faire apercevoir que, parmi ces signes, une division peut s'opérer. En effet, tous ne sont pas réductibles à ce que je vous ai déjà indiqué comme étant des titres de propriété, des valeurs fiduciaires, valeurs représentatives, monnaie d'échange, comme nous venons de le dire à l'instant, signes constitués comme tels. Il y en a parmi ces signes qui sont des signes constituants, je veux dire par où la création de la valeur est assurée, par où ce quelque chose de réel qui est engagé à chaque instant dans cette économie, est frappé de cette balle qui en fait un signe.

Nous avons vu la dernière fois une telle balle, constituée par le signe du bâton, de la cravache, ou de quoi que ce soit qui frappe. C'est un élément par où même un effet désagréable peut devenir distinction subjective et instaurer la relation même où la demande pourra être reconnue comme telle. Ce qui a d'abord été moyen d'annuler la réalité rivale du frère, devient secondairement ce par quoi le sujet lui-même se trouve distingué, reconnu, pointé comme quelque chose qui peut être ou reconnu ou jeté au néant. Dès lors, le sujet se présente comme la surface sur laquelle peut s'inscrire tout ce qui peut être donné par la suite, ou même, si je puis dire, comme un chèque tiré en blanc sur lequel tous les dons sont possibles. Et puisque tous les dons sont possibles, c'est qu'aussi bien il ne s'agit même pas de ce qui peut être donné ou non, parce qu'il s'agit bien de la relation de l'amour, dont je vous dis qu'elle est constituée par ceci, que le sujet donne essentiellement ce qu'il n'a pas. Tout le possible de l'introduction à l'ordre de l'amour suppose ce signe fondamental pour le sujet, qui peut en être ou annulé ou reconnu comme tel.

Je vous ai demandé pendant cet intervalle de faire quelques lectures. J'espère que vous les avez faites, et que vous vous êtes occupés un petit peu au moins de la phase phallique de M. Jones et du développement précoce de la sexualité féminine.

Puisque je dois avancer aujourd'hui, je vous ponctuerai un exemple tout à fait localisé que j'ai retrouvé en relisant le numéro de l'IJP commémorant le cinquantième anniversaire de Jones, à l'époque où cette phase phallique venait au premier plan de l'intérêt des psychanalystes anglais. Dans ce numéro, volume X, j'ai relu une fois de plus, avec beaucoup d'intérêt, l'article de Joan Rivière intitulé *La Féminité comme mascarade*. Il s'agit de l'analyse d'un cas spécifié - non de la fonction de la féminité en général - que Joan Rivière situe par rapport à diverses branches qui sont autant de cheminements possibles dans l'accession à la féminité.

Le sujet en question se présentait comme doté d'une féminité d'autant plus remarquable dans son assumption apparemment complète, que toute sa vie pouvait précisément sembler à cette époque, beaucoup plus encore qu'à la nôtre, manifester une assumption de toutes les fonctions masculines. Autrement dit, c'était quelqu'un qui avait une vie professionnelle parfaitement indépendante, élaborée, libre, ce qui, je le répète, tranchait plus à cette époque qu'à la nôtre, et qui néanmoins se manifestait par l'assumption corrélative et au maximum, à tous les degrés, de ses fonctions féminines - aussi bien sous la forme publique de ses fonctions de maîtresse de maison que dans ses rapports avec son époux, montrant partout la supériorité de qualités qui, dans notre état social comme dans tous les états sociaux, relèvent de ce qui est forcément à la charge de la femme, et, dans un autre registre, tout spécialement sur le plan sexuel, où ses relations à l'homme s'avéraient entièrement satisfaisantes quant à la jouissance.

Or, sous l'apparente entière satisfaction de la position féminine, cette analyse met en valeur quelque chose de très caché qui n'en constitue pas moins la base. C'est sans aucun doute quelque chose que l'on ne trouve pas sans y avoir été tout de même incité par quelque menue, infiniment menue discordance, apparaissant à la surface d'un état en principe complètement satisfaisant.

Vous savez l'accent que notre expérience a pu mettre sur le *Penisneid*, revendication du pénis, dans beaucoup de troubles du développement de la sexualité féminine. Ici, ce qui est caché, c'est bien tout le contraire. Je ne peux vous refaire l'histoire de cette femme, ce n'est pas notre objet aujourd'hui, mais la source de la satisfaction qui supporte ce qui apparemment fleurit dans cette libido heureuse, c'est la satisfaction cachée

d'une suprématie sur les personnages parentaux. C'est le terme même dont se sert Mme Joan Rivière, et qu'elle considère comme étant à la source même des problèmes de ce cas - lequel, je l'ai dit, se présente avec un caractère de liberté et de plénitude qui n'est pas si assuré dans l'évolution de la sexualité féminine pour ne pas être remarqué. La détection de ce ressort caché de la personnalité, obtient cet effet, si seulement d'une façon transitoire, de perturber profondément ce qui avait été présenté comme relation achevée, mûre et heureuse, jusqu'à entraîner pour un temps la disparition de l'heureuse issue de l'acte sexuel - ce qui, selon l'auteur, fait preuve.

Nous nous trouvons donc en présence chez cette femme, souligne Mme Joan Rivière, du besoin d'éviter de la part des hommes une rétorsion motivée par la subreptice soustraction qu'elle opère de la source et du symbole même de leur puissance. A mesure qu'avance l'analyse, le sens de sa relation avec les personnes de l'un et l'autre sexe apparaît de plus en plus évidemment donné, guidé, dominé, par le souci d'éviter châtement et rétorsion de la part des hommes qui sont ici visés.

Cette scansion très fine, qui apparaît, je viens de le dire, à mesure que l'analyse avance, était pourtant déjà perceptible dans de petits traits anormaux. A chaque fois, en effet, qu'elle avait fait preuve de sa puissance phallique, elle se précipitait dans une série de démarches, soit de séduction, soit même de procédure sacrificielle, *tout faire pour les autres*, adoptant là en apparence les formes les plus élevées du dévouement féminin, comme si elle disait - *Mais voyez, je ne l'ai pas, ce phallus, je suis femme, et pure femme*. Elle se masquait spécialement dans ses démarches professionnelles auprès des hommes - alors qu'elle était éminemment qualifiée, elle adoptait soudain, par une sorte de dérobade, une attitude excessivement modeste voire anxieuse sur la qualité de ce qu'elle avait fait, jouant ainsi en réalité tout un jeu de coquetterie, comme s'exprime Mme Joan Rivière, qui lui servait non pas tant à rassurer qu'à tromper ceux qui auraient pu s'offenser de ce qui chez elle se présentait fondamentalement comme agression, comme besoin et jouissance de la suprématie comme telle, et qui était structuré sur l'histoire de la rivalité avec la mère d'abord, avec le père ensuite.

Bref, à propos d'un exemple comme celui-là, aussi paradoxal qu'il paraisse, nous voyons bien que ce dont il s'agit dans une analyse, dans la compréhension d'une structure subjective, c'est toujours de quelque chose qui nous montre le sujet engagé dans un procès de reconnaissance comme tel - mais de reconnaissance de quoi? Comprendons-le bien.

De ce besoin de reconnaissance le sujet est inconscient, et c'est bien

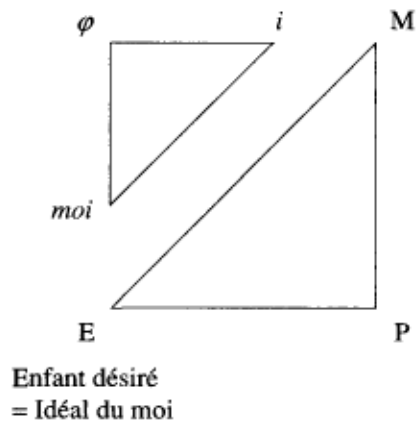
pourquoi il nous faut de toute nécessité le situer dans une altérité d'une qualité que nous n'avons pas connue jusqu'à Freud. Cette altérité tient à la pure et simple place de signifiant, par quoi l'être se divise d'avec sa propre existence.

Le sort du sujet humain est essentiellement lié à son rapport avec son signe d'être, qui est l'objet de toutes sortes de passions et qui présentifie dans ce procès la mort. Dans son lien à ce signe, le sujet est en effet assez détaché de lui-même pour pouvoir avoir à sa propre existence ce rapport unique, semble-t-il, dans la création - qui constitue la dernière forme de ce que nous appelons dans l'analyse le masochisme, à savoir ce par quoi le sujet appréhende la douleur d'exister.

En tant qu'existence, le sujet se trouve constitué dès l'abord comme division. Pourquoi ? Parce que son être a à se faire représenter ailleurs, dans le signe, et le signe lui-même est dans un tiers endroit. C'est là ce qui structure le sujet dans cette décomposition de lui-même sans laquelle il nous est impossible de fonder d'aucune façon valable ce qui s'appelle l'inconscient.

Prenez le moindre rêve qui soit, et vous verrez, à condition de l'analyser correctement et de vous reporter à la *Traumdeutung*, que ce n'est pas dans le signifiant articulé, même le premier déchiffrement étant fait, que s'incarne l'inconscient. A tout propos Freud y revient et le souligne - il y a, dit-il, des rêves hypocrites, ils n'en sont pas moins la représentation d'un désir, ne serait-ce que le désir de tromper l'analyste. Rappelez-vous ce que je vous ai souligné d'un passage pleinement articulé de l'analyse de la jeune homosexuelle. Le discours inconscient n'est pas le dernier mot de l'inconscient, il est supporté par ce qui est vraiment le dernier ressort de l'inconscient, et qui ne peut être articulé autrement que comme désir de reconnaissance du sujet. Et ce, fût-ce à travers un mensonge d'ores et déjà articulé au niveau des mécanismes qui échappent à la conscience. Désir de reconnaissance qui soutient en cette occasion le mensonge lui-même, et qui peut se présenter dans une fausse perspective comme mensonge de l'inconscient.

Cela vous donne le sens et la clef de la nécessité où nous nous trouvons de poser au fondement de toute analyse du phénomène subjectif complet, tel qu'il nous est livré par l'expérience analytique, ce schéma autour duquel j'essaye de faire progresser le cheminement authentique de l'expérience des formations de l'inconscient. C'est celui que j'ai promu devant vous récemment sous une forme que je peux aujourd'hui vous présenter d'une façon plus simple. Bien entendu, ce sont toujours les formes les plus simples qui doivent être amenées en dernier.



Qu'avons-nous dans cet angle à trois pôles, E P M, qui constitue la position du sujet? Nous voyons le sujet dans son rapport avec une triade de termes qui sont les fondations signifiantes de tout son progrès. Nommément, M, la mère, en tant qu'elle est le premier objet symbolisé, que son absence ou sa présence deviendront pour le sujet le signe du désir auquel s'accrochera son propre désir, et qui fera ou non de lui, non pas simplement un enfant satisfait ou non, mais un enfant désiré ou non désiré.

Ce n'est pas une construction arbitraire. Reconnaissez que ce que je mets là en place, notre expérience nous a appris à le découvrir pas à pas. C'est l'expérience qui nous a appris ce que comporte de conséquences en cascade, de déstructuration presque infinie, le fait pour un sujet, avant sa naissance, d'avoir été un enfant non désiré. Ce terme est essentiel. Il est plus essentiel que d'avoir été, à tel ou tel moment, un enfant plus ou moins satisfait. Le terme d'enfant désiré répond à la constitution de la mère en tant que siège du désir, et à toute la dialectique du rapport de l'enfant au désir de la mère que j'ai essayé de vous démontrer, et qui se concentre dans le fait primordial du symbole de l'enfant désiré.

Ici P, le terme du père, pour autant qu'il est, dans le signifiant, ce signifiant par quoi le signifiant lui-même est posé comme tel. C'est pour cela que le père est essentiellement créateur, je dirais même créateur absolu, celui qui crée avec rien. En lui-même, le signifiant a en effet cette



dimension originale, qu'il peut contenir le signifiant qui se définit comme le surgissement de ce signifiant.

C'est par rapport à cela qu'a à se repérer quelque chose d'essentiellement confus, indéterminé, non détaché de son existence, et pourtant fait pour se détacher d'elle, à savoir le sujet en tant qu'il doit être signifié.

Si des identifications sont possibles, si le sujet arrive dans son vécu à donner tel ou tel sens à ce qui lui est donné par sa physiologie humaine particulière, cela se structure toujours dans ce rapport triadique constitué au niveau du signifiant.

je n'ai pas à revenir sur l'homologie des termes au niveau du signifié, du côté où est le sujet, par rapport à ces trois termes symboliques. je l'ai démontrée en partie, en fin de compte je ne fais ici que cela. je vous demande de me suivre là-dessus, toujours jusqu'à plus ample informé, plus ample démonstration.

Dans le rapport à sa propre image, le sujet retrouve la duplicité du désir maternel dans son rapport à lui comme enfant désiré, qui n'est que symbolique. Il l'éprouve, il l'expérimente dans ce rapport à l'image de lui-même, à laquelle peuvent venir se superposer tant de choses.

je vais vous apporter tout de suite un exemple qui l'illustre, puisque j'ai fait allusion hier soir au fait que j'avais regardé d'assez près l'histoire de l'enfant Gide telle que Jean Delay nous l'expose d'une façon véritablement exhaustive dans la pathographie qu'il nous a livrée de ce cas sous le titre de *La Jeunesse d'André Gide*.

Nous savons que Gide, l'enfant disgracié - comme l'a dit quelque part l'auteur à la vue de la photographie devant laquelle le personnage s'était senti frémir -, était livré dans son érotique, son auto-érotisme primitif, aux images les plus inconstituées, puisque, nous dit-il, il trouvait son orgasme dans son identification à des situations catastrophiques. Par exemple, il trouvait très précocement sa jouissance à la lecture de Mme de Ségur dont les livres sont fondamentaux de toute l'ambiguïté du sadisme primordial, mais où ce sadisme n'est peut-être pas le plus élaboré. On trouve également d'autres exemples - l'enfant battu, une servante qui laisse tomber quelque chose dans un grand patatras de destruction de ce qu'elle tient entre les mains, ou encore l'identification à ce personnage de Gribouille dans un conte d'Andersen, qui s'en va au fil de l'eau et finit par arriver à un lointain rivage, transformé en rameau. Ce sont des formes parmi les moins humainement constituées de la douleur de l'existence.

Nous ne pouvons rien là appréhender d'autre, sinon ce quelque chose d'abyssal qui est constitué dans le rapport premier du sujet avec une mère dont nous savons à la fois qu'elle avait de très hautes et très remarquables

qualités, et ce je ne sais quoi de totalement éliidé dans sa sexualité, dans sa vie féminine, qui, en sa présence, laisse assurément l'enfant, au moment de ses années de départ, dans une position totalement in-située.

Le point-tournant où la vie du jeune Gide reprend, si l'on peut dire, sens et constitution humaine, est à repérer dans un moment crucial d'entification qui nous est donné dans son souvenir aussi clairement qu'il est possible de l'être, et qui laisse de façon non douteuse sa marque sur toute son existence. Il s'agit de son identification à sa jeune cousine.

Identification, c'est certain, mais il ne suffit pas de donner le terme sous cette forme vague. Il nous en dit précisément le moment, et l'on ne s'arrête pas assez à son caractère singulier. C'est le moment où il retrouve sa cousine en pleurs au deuxième étage de cette maison où il s'est précipité, non pas tant attiré par elle que par son flair, son amour du clandestin qui sévit dans cette maison. C'est après avoir traversé le premier étage où est la mère de cette cousine - sa tante, qu'il entrevoit plus ou moins au bras d'un amant - qu'il trouve sa cousine en pleurs, et là, sommet d'ivresse, d'enthousiasme, d'amour, de détresse et de dévotion. Il se consacra dès lors à protéger cette enfant, nous dira-t-il plus tard. N'oublions pas qu'elle était son aînée - à cette époque, Gide avait treize ans, et Madeleine en avait quinze.

Ce qui s'est produit à ce moment, nous ne pouvons absolument pas en comprendre le sens si nous ne le posons pas dans une relation tierce. Le jeune André ne se trouve pas seulement avec sa cousine, mais aussi avec celle qui, à l'étage au-dessous, est en train d'évaporer les chaleurs de sa fièvre, à savoir la mère de ladite cousine, dont il nous livre dans *La Porte étroite* qu'elle avait auparavant opéré sur lui une tentative de séduction. Ce qui s'était produit alors, c'était quoi? Au moment de cette séduction, il était devenu l'enfant désiré, et il s'était d'ailleurs enfui avec horreur, parce qu'en effet, rien n'était venu y apporter l'élément d'approche et de médiation qui en aurait fait autre chose qu'un trauma. Pourtant, il s'était trouvé pour la première fois en position d'enfant désiré. Cette situation nouvelle, qui par un certain côté sera pour lui salvatrice, le fixera néanmoins dans une position profondément divisée, en raison du mode atypique, tardif, et, je le répète, sans médiation, dans lequel s'était produite cette rencontre.

Que va-t-il en garder dans la constitution du terme symbolique qui jusqu'alors lui manquait? Il n'en gardera rien d'autre que la place de l'enfant désiré, qu'il pourra enfin occuper par l'intermédiaire de sa cousine. A cette place où il y avait un trou, il y a maintenant une place, mais rien de plus, car à cette place en même temps il se refuse, pour autant qu'il ne peut l'occuper, à ne pouvoir accepter le désir dont il est l'objet. En revanche, son moi, incontestablement, ne cesse pas de s'identifier, et à

jamais, et sans le savoir, au sujet du désir duquel il est maintenant dépendant. Lui devient amoureux à jamais, et jusqu'à la fin de son existence, de ce petit garçon qu'il a été un instant entre les bras de sa tante, cette tante qui lui a caressé le cou, les épaules et la poitrine. Toute sa vie est là.

Nous pouvons faire état du fait, puisqu'il nous l'a avoué, que dès son voyage de noces - chacun s'en époustoufle et s'en scandalise - et presque devant sa femme, il pensait *aux suppliciantes délices*, comme il s'exprime, du caressage des bras et des épaules des jeunes garçons qu'il rencontrait dans le train. C'est là une page désormais célèbre, qui fait partie de la littérature, dans laquelle Gide montre ce qui pour lui reste le point privilégié de toute fixation de son désir.

En d'autres termes, ce qui a été soustrait au niveau de ce qui devient pour lui son Idéal du moi, à savoir le désir dont il est l'objet et qu'il ne peut supporter, il l'assume pour lui-même, il devient à jamais et éternellement amoureux de ce même petit garçon caressé qu'il n'a pas voulu, lui, être.

Le terme de l'enfant désiré, ce signifiant qui primordialement constitue le sujet dans son être, est ici pivot. Il faut que s'y élabore quelque chose, et que le moi le rejoigne de façon quelconque en ce point x où il est, qui est désigné par E. C'est là que se constitue cet Idéal du moi qui marque tout le développement psychologique d'un sujet.

L'Idéal du moi est marqué, premièrement, du signe du signifiant. La question est de savoir, deuxièmement, d'où il peut partir. Il peut se constituer par progression à partir du moi, ou, au contraire, sans que le moi puisse faire autre chose que de subir ce qui se produit à l'insu du sujet, par la seule succession d'accidents livrés aux aventures du signifiant, et qui lui permet de subsister dans la position signifiante d'enfant plus ou moins désiré.

Le schéma nous montre ainsi que c'est à la même place - selon que cela se produit par la voie consciente ou par la voie inconsciente - que se produit ce que nous appelons, dans un cas, Idéal du moi, et, dans l'autre cas, perversion.

La perversion d'André Gide ne tient pas tellement dans le fait qu'il ne peut désirer que des petits garçons, que le petit garçon qu'il avait été, i. La perversion d'André Gide consiste en ceci, que, là, en E, il ne peut se constituer qu'à perpétuellement se dire - qu'à se soumettre à cette correspondance qui est pour lui le cœur de son œuvre - qu'à être celui qui se fait valoir à la place occupée par sa cousine, celui dont toutes les pensées sont tournées vers elle, celui qui lui donne littéralement à chaque instant tout ce qu'il n'a pas, mais rien que cela - qui se constitue comme personnalité dans elle, par elle, et par rapport à elle. C'est ce qui le met

par rapport à elle dans une dépendance mortelle, qui le fait s'écrier quelque part - *Vous ne pouvez savoir ce qu'est l'amour d'un uraniste. C'est quelque chose comme un amour embaumé.*

Cette entière projection de sa propre essence dans ce rapport est la base de son existence, le cœur et la racine de son existence d'homme littéraire, d'homme tout entier dans le signifiant, et tout entier dans ce qu'il communique à cette femme. C'est par là qu'il est chosifié dans sa relation inter-humaine. Cette femme non-désirée peut être en effet pour lui l'objet d'un suprême amour, et quand cet objet avec lequel il a rempli le trou de l'amour sans désir, vient à disparaître, il pousse ce cri misérable dont j'ai indiqué hier soir la parenté avec le cri comique par excellence, celui de l'avare - *Ma cassette ! Ma chère cassette !*

Toutes les passions, en tant qu'elles sont aliénation du désir dans un objet, sont sur le même pied. Bien sûr la cassette de l'avare nous fait-elle plus facilement rire - au moins si nous avons en nous quelque accent d'humanité, ce qui n'est pas le cas universel - que la disparition de la correspondance de Gide avec sa femme. Évidemment, ce devait être pour nous tous une chose ayant son prix pour toujours. Il n'en reste pas moins que, fondamentalement, c'est la même chose, et que le cri de Gide lors de la disparition de cette correspondance, est le même cri que celui d'Harpagon. Cette comédie dont il s'agit, qu'est-ce que c'est?

3

La comédie nous atteint par mille propos dispersés. La comédie n'est pas le comique. Si nous voulons donner de la comédie une théorie correcte, nous devons partir du fait qu'au moins pendant un temps, la comédie se produisait devant la communauté, en tant que celle-ci représente un groupe d'hommes, c'est-à-dire constitue au-dessus d'elle l'existence d'un Homme comme tel. La comédie a été ce qu'elle semble avoir été à un moment où la représentation du rapport de l'homme à la femme était l'objet d'un spectacle ayant une valeur cérémoniale. Je ne suis pas le premier à comparer le théâtre à la messe, puisque tous ceux qui se sont approchés de la question du théâtre ont marqué qu'assurément, seul à notre époque, le drame de la messe représente ce qu'a pu représenter à un moment de l'histoire le développement complet des fonctions du théâtre. Au temps de la grande époque du théâtre grec, la tragédie représente

261

le rapport de l'homme à la parole, en tant que ce rapport le prend dans sa fatalité - une fatalité conflictuelle pour autant que la chaîne qui lie l'homme à la loi signifiante, n'est pas la même au niveau de la famille et au niveau de la communauté. Cela est l'essence de la tragédie.

La comédie, elle, représente autre chose, qui n'est pas sans lien avec la tragédie, puisque, vous le savez, une comédie complète toujours la trilogie tragique, et que nous ne pouvons pas la considérer indépendamment. Cette comédie, je vous montrerai que nous en trouvons la trace et l'ombre jusque dans le commentaire marginal du drame chrétien lui-même. Bien sûr, cela ne se retrouve pas à notre époque de christianisme constipé, où on n'oserait certes pas accompagner les cérémonies de ces robustes farces constituées par ce que l'on appelait le *risus pascalis*. Mais laissons cela de côté.

La comédie se présente comme le moment où le sujet et l'homme tentent de prendre un autre rapport à la parole que dans la tragédie. Il ne s'agit plus de son engagement ou de son déguisement dans des nécessités contraires, il ne s'agit pas seulement de son affaire, il s'agit de ce dans quoi il a à s'articuler lui-même comme celui qui est destiné à absorber la substance et la matière de cette communion, qui en profite, qui en jouit, qui consomme. La comédie, peut-on dire, est quelque chose comme la représentation de la fin du repas communionnaire à partir duquel la tragédie a été évoquée. C'est l'homme, en fin de compte, qui consomme tout ce qui a été là présentifié de sa substance, de sa chair commune, et il s'agit de savoir ce que cela va donner.

Pour le savoir, je crois qu'il n'y a pas d'autre moyen que de nous reporter à l'Ancienne Comédie, dont toutes les comédies qui ont suivi ne sont qu'une dégradation, où les traits d'origine sont pourtant toujours reconnaissables. Reportez-vous aux comédies d'Aristophane, *L'Assemblée des femmes*, la *Lysistrata*, *Les Thesmophories*, pour voir où cela mène. J'ai commencé de vous l'indiquer - la comédie manifeste, par une sorte de nécessité interne, le rapport du sujet à son propre signifié, comme résultat, fruit du rapport signifiant. Ce signifié doit venir sur la scène de la comédie pleinement développé. La comédie assume, recueille, jouit de la relation à un effet qui est fondamentalement en rapport avec l'ordre signifiant, à savoir l'apparition de ce signifié qui s'appelle le phallus. Il se trouve que, depuis que je vous ai apporté ce terme, dans les jours qui ont suivi l'esquisse rapide que je vous avais donnée de *L'École des femmes* de Molière comme représentant le rapport comique essentiel, je n'ai eu qu'à ouvrir ce texte, que je crois pouvoir considérer comme une très singulière et extraordinaire résurgence des chefs-d'œuvre de la comé

die, si ce que je crois lire dans Aristophane est juste. Ce n'est rien d'autre que *Le Balcon* de Jean Genet.

Qu'est-ce que *Le Balcon*?

Vous savez que d'assez vives oppositions ont été formées à ce qu'il nous soit présenté. Nous n'avons pas à nous en étonner, dans un état du théâtre dont on peut dire que sa substance et son intérêt consistent principalement à ce que les acteurs se fassent valoir sur la scène à des titres divers, ce qui comble d'aise et de chatouillements ceux qui sont là pour s'identifier à ce qu'il faut bien appeler par son nom - une exhibition. Si le théâtre est autre chose, je crois assurément qu'une pièce comme celle-ci est bien faite pour nous le faire sentir. Il n'est pas certain que le public soit en état de l'entendre. Il me paraît néanmoins difficile de ne pas en voir l'intérêt dramatique.

Genet parle de quelque chose qui veut dire à peu près ce que je vais essayer de vous exposer. Je ne dis pas qu'il sait ce qu'il fait. Qu'il le sache ou qu'il ne le sache pas, n'a aucune espèce d'importance. Corneille ne savait probablement pas non plus ce qu'il écrivait en tant que Corneille, n'empêche qu'il l'a fait avec une grande rigueur.

Viennent sur la scène du *Balcon* les fonctions humaines en tant qu'elles se rapportent au symbolique - le pouvoir conféré par le Christ à la postérité de saint Pierre et à tous les évêques, de lier et délier l'ordre du péché, de la faute - le pouvoir de celui qui condamne et qui châtie, à savoir le juge - le pouvoir de celui qui assume le commandement dans ce grand phénomène, celui de la guerre, le pouvoir du chef de guerre, plus communément le général. Tous ces personnages représentent des fonctions par rapport auxquelles le sujet se trouve comme aliéné - ce sont des fonctions de la parole dont il se trouve le support, mais qui dépassent de beaucoup sa particularité.

Or, il se passe que ces personnages vont être tout d'un coup soumis à la loi de la comédie. C'est-à-dire que nous nous mettons à nous représenter ce que c'est que de jouir de ces fonctions. Position d'irrespect sans doute que de poser la question ainsi, mais l'irrespect de la comédie n'est pas quelque chose à quoi il faille s'arrêter sans essayer de savoir ce qui en résulte un peu plus loin.

C'est toujours dans quelque période de crise que cela vient à émerger. C'est au suprême moment de la détresse d'Athènes - résultant de précisément l'aberration d'une série de mauvais choix et d'une soumission à la loi de la cité qui paraît littéralement l'entraîner à sa perte - qu'Aristophane essaye ce réveil, qui consiste à dire que l'on s'épuise dans une guerre sans issue, et qu'il n'y a rien de tel que de rester chez soi bien au

chaud et retrouver sa femme. Ce n'est pas là quelque chose qui soit à proprement parler posé comme une morale, c'est une reprise du rapport essentiel de l'homme à son état qui est suggérée, sans que nous ayons d'ailleurs à savoir si les conséquences en sont si salubres.

Nous voyons donc ici l'évêque, le juge, et le général, devant nous promus à partir de cette question - qu'est-ce que cela peut bien être que de jouir de son état d'évêque, de juge ou de général? Cela vous explique l'artifice par lequel ce balcon n'est autre que ce que l'on appelle une maison d'illusions. Ce qui se produit au niveau des différentes formes de l'Idéal du moi n'est pas, comme on le croit, l'effet d'une sublimation, au sens où ce serait la neutralisation progressive de fonctions enracinées dans l'intérieur. Bien au contraire, la formation en est toujours plus ou moins accompagnée d'une érotisation du rapport symbolique. L'assimilation peut ainsi être faite de celui qui, dans sa position et dans sa fonction d'évêque, de juge ou de général, jouit de son état, avec ce personnage que connaissent les tenanciers de maisons d'illusions - le petit vieux qui vient se satisfaire d'une situation strictement calculée, qui le mettra pour un instant dans une position - la plus étrange diversité se rencontre à ce niveau - assumée par rapport à une partenaire complice, qui voudra bien assurer le rôle d'être en l'occasion sa répondante.

C'est ainsi que nous voyons l'employé d'un établissement de crédit venir là se revêtir des ornements sacerdotaux pour obtenir d'une prostituée complaisante une confession. Celle-ci n'est bien entendu qu'un simulacre, dont il lui faut pourtant que, par quelque degré, la vérité s'approche. Autrement dit, il faut que quelque chose dans l'intention de sa complice lui permette au moins de croire qu'elle participe à une jouissance coupable. Ce n'est pas la moindre singularité de l'art, du lyrisme, avec lequel le poète Jean Genet sait poursuivre devant nous le dialogue de ce personnage grotesque, que de donner au grotesque des dimensions encore agrandies en faisant monter le personnage en question sur des patins, pour que sa position caricaturale en soit exhaussée. Nous voyons ainsi le sujet, pervers assurément, se complaire à chercher sa satisfaction dans cette image, mais en tant qu'elle est le reflet d'une fonction essentiellement signifiante.

Autrement dit, en trois grandes scènes Genet nous présente sur le plan de la perversion ce qui prend de là son nom, à savoir ce que, dans un langage dru, nous pouvons, aux jours de grand désordre, appeler le bordel dans lequel nous vivons. La société, en effet, ne saurait se définir autrement que par un état plus ou moins avancé de dégradation de la culture. Toute la confusion qui s'établit dans les rapports, pourtant fonda

mentaux, de l'homme et de la parole, est là représentée à sa place. Nous savons de quoi il retourne.

De quoi s'agit-il donc ? Il s'agit bien de quelque chose qui nous incarne le rapport du sujet aux fonctions de la foi dans leurs diverses formes les plus sacrées, et qui nous les présente par une série de dégradations. Le saut fait pour un instant, à savoir que ce sont l'évêque lui-même, le juge, et le général, que nous voyons ici en posture de spécialistes, comme on s'exprime en termes de perversion, met en cause le rapport du sujet avec la fonction de la parole.

Or, que se passe-t-il ? Il se passe ceci. Ce rapport, si dégradé, si adultéré soit-il - et c'est un rapport où chacun a échoué, où personne ne se retrouve -, n'en continue pas moins d'être là présenté devant nous, de se soutenir et de subsister purement et simplement. A défaut d'être reconnu pour légitime, il demeure tout au moins au titre d'être lié à ceci qu'il existe ce que l'on appelle l'ordre.

Or, cet ordre, à quoi se réduit-il, quand une société en est venue à son plus extrême désordre ? Il se réduit à ce qui s'appelle la police. Ce recours dernier, ce dernier droit, ce dernier argument de l'ordre qui s'appelle le maintien de l'ordre - symbolisé par l'instauration, au centre de la communauté, de cette cambuse, de ce qui se présente à son origine comme les trois piques croisées -, cette réduction de tout ce qu'il en est de l'ordre à son maintien, c'est au personnage-pivot du drame qu'il revient de l'incarner, à savoir le préfet de police.

L'hypothèse de Genet, et elle est vraiment très jolie, c'est que l'image du préfet de police, de celui qui sait essentiellement que sur lui repose le maintien de l'ordre et qu'il est le terme dernier, le résidu de tout pouvoir, n'est pas élevée à une noblesse suffisante pour qu'aucun des petits vieux qui viennent dans le bordel demande à avoir ses ornements, ses attributs, son rôle et sa fonction. Il y en a qui savent jouer au juge, et devant une petite prostituée, pour qu'elle s'avoue voleuse, entrent dans le rôle pour obtenir cet aveu, car - *Comment serais-je juge si tu n'étais pas voleuse ?*, dit le juge. je vous passe ce que dit le général à sa jument. Par contre, personne ne demande à être le préfet de police.

Cela est pure hypothèse. Nous n'avons pas assez d'expérience des bordels pour savoir si le préfet de police n'y aurait pas été depuis longtemps élevé à la dignité des personnages dans la peau desquels l'on peut jouer. Mais dans la pièce, le préfet de police, qui est le bon ami de la tenancière de tout le bordel -je ne cherche pas du tout ici à faire de la théorie, pas plus que je n'ai dit qu'il s'agissait de choses concrètes - vient et interroge anxieusement - *Y en a-t-il un qui a demandé à être le préfet de police ?* Et cela n'arrive jamais.



De même, il n'y a pas d'uniforme de préfet de police. Nous avons vu s'étaler l'habit, la toque du juge, le képi du général, sans compter le pantalon de ce dernier, mais il n'y a personne qui soit entré dans la peau du préfet de police pour faire l'amour. C'est ce qui est le pivot du drame.

Or, sachez que tout ce qui se passe à l'intérieur du bordel se passe pendant qu'autour, la révolution fait rage. Tout ce qui se déroule - et je vous en passe, vous aurez beaucoup de plaisir à découvrir cette comédie -, tout ce qui se déroule à l'intérieur - et c'est loin d'être aussi schématique que ce que je vous dis, il y a des cris, il y a des coups, enfin on s'amuse - est, à l'extérieur, accompagné du crépitement des mitrailleuses. La ville est en révolution, et toutes ces dames s'attendent à périr en beauté, massacrées par les brunes et vertueuses ouvrières qui sont ici censées représenter l'homme entier, l'homme réel, celui qui ne doute pas que son désir peut arriver à avènement, à se faire valoir comme tel et d'une façon harmonieuse. La conscience prolétarienne a toujours cru au succès de la morale, elle a tort ou elle a raison, qu'importe.

Ce qui importe, c'est que Jean Genet nous montre l'issue de l'aventure -je suis forcé d'aller un peu vite - en ceci que le préfet de police, lui, ne doute pas, parce que c'est sa fonction - et c'est à cause de cela que la pièce se déroule comme elle se déroule -, ne doute pas qu'après comme avant la révolution, ce sera toujours le bordel. Il sait que la révolution est, en ce sens, un jeu.

Il y a encore là une fort belle scène, où le diplomate de race vient éclairer l'aimable groupe qui se trouve au centre de la maison d'illusions, sur ce qui se passe au palais royal. Là dans son état de légitimité le plus achevé, la reine brode, et ne brode pas. La reine ronfle, et ne ronfle pas. La reine brode un petit mouchoir. Il y a au milieu un cygne, dont on ne sait pas encore s'il ira sur la mer, sur un étang ou sur une tasse de thé. Je vous passe ce qui concerne l'évanouissement dernier du symbole.

Celle qui se fait la voix et la parole de la révolution, est une des prostituées, qui a été enlevée par un vertueux plombier, et qui se trouve dès lors remplir le rôle de la femme en bonnet phrygien sur les barricades, avec ceci de plus qu'elle est une sorte de Jeanne d'Arc. Connaissant dans les coins la dialectique masculine, parce qu'elle a été là où on l'entend se développer dans toutes ses phases, elle sait leur parler et leur répondre. La dite Chantal une fois escamotée en un tour de main - elle reçoit une balle dans la peau -, le pouvoir apparaît aussitôt incarné par Irma, la tenancière du bordel. Celle-ci assume, et avec quelle supériorité, les fonctions de la reine. N'est-elle pas, elle aussi, passée au pur état de sym266

bole ? - puisque, comme l'auteur l'exprime quelque part, chez elle rien n'est vrai, sinon ses bijoux.

Nous en arrivons alors à l'enrégimentement des pervers que nous avons vus s'exhiber pendant tout le premier acte, et à l'assomption authentique et intégrale par ceux-ci des fonctions réciproques qu'ils incarnaient dans leurs petits ébats diversement amoureux. Un dialogue d'une assez grande verdeur politique s'établit entre eux et le personnage du préfet de police, qui a besoin d'eux pour représenter les pouvoirs qui doivent se substituer à l'ordre précédemment bousculé. Ils ne le font pas sans répugnance, comprenant fort bien qu'une chose est de jouir bien au chaud, à l'abri des murailles d'une de ces maisons dont on ne réfléchit pas assez que c'est l'endroit même où l'ordre est le plus minutieusement préservé, autre chose de se mettre à la merci des coups de vent, voire tout simplement des responsabilités que comportent ces fonctions réellement absurdes. Nous sommes évidemment ici dans la franche farce.

C'est sur la conclusion de cette farce de haut goût que je voudrais à la fin mettre l'accent. Au milieu de tout ce dialogue, le préfet de police continue à garder son souci - *Y en a-t-il eu un qui est venu pour demander à être le préfet de police? Y en a-t-il eu un qui a reconnu assez sa grandeur?* Reconnaissant qu'il réclame une satisfaction difficile à obtenir, découragé d'attendre indéfiniment l'événement qui devait être pour lui la sanction de son accession à l'ordre des fonctions respectées, puisque profanées, le préfet de police, maintenant qu'il est parvenu à démontrer que lui seul est l'ordre et le pivot de tout - cela veut dire qu'il n'y a rien d'autre, au dernier terme, que la poigne, ce qui ne manque pas de signification, pour autant que la découverte de l'Idéal du moi par Freud a coïncidé à peu près avec l'inauguration en Europe de ce type de personnage qui offre à la communauté politique une identification unique et facile, à savoir le dictateur -, le préfet de police, donc, consulte ceux qui l'entourent sur le sujet de l'opportunité d'une sorte d'uniforme, et aussi bien de symbole qui serait celui de sa fonction, non sans timidité pour le cas. A la vérité, il choque un peu les oreilles de ses auditeurs - il propose un phallus.

L'Eglise n'y verrait-elle pas quelque objection ? - et il s'incline vers l'évêque qui, en effet, hoche un instant du bonnet, marque quelque hésitation, mais suggère qu'après tout, si on en faisait la colombe du Saint-Esprit, la chose serait plus acceptable. De même, le général propose que le dit chiffre soit peint aux couleurs nationales. Quelques autres suggestions de cette espèce laissent à penser que l'on arrivera assez vite à ce que l'on appelle dans l'occasion un concordat.

C'est alors que le coup de théâtre éclate. Une des filles, dont je vous ai passé le rôle dans cette pièce vraiment fourmillante de significations, apparaît sur la scène, la parole encore coupée par l'émotion de ce qu'il vient de lui arriver. Ce n'est rien de moins que ceci - l'ami, le sauveur de la prostituée parvenu à l'état de symbole révolutionnaire, le personnage donc du plombier, on le connaît dans la maison, est venu la trouver, et lui a demandé tout ce qu'il fallait pour ressembler au personnage du préfet de police. Émotion générale. Striction de la gorge. Nous sommes au bout de nos peines. Tout y a été, jusques et y compris la perruque du préfet de police. Celui-ci sursaute - *Comment saviez-vous ?* On lui dit - *Il n'y a que vous pour croire que tout le monde ignorait que vous portiez perruque.* Le personnage - qui est véritablement la figure héroïque du drame - une fois revêtu de tous les attributs du préfet, la prostituée fait le geste de lui jeter à la figure, après le lui avoir tranché, ce avec quoi, dit-elle pudiquement, il ne dépucellera plus jamais personne. Sur ce, le préfet de police, qui était tout près d'arriver au sommet de son contentement, a tout de même le geste de contrôler qu'il le lui reste encore. Il le lui reste en effet, et son passage à l'état de symbole sous la forme de l'uniforme phallique proposé, est désormais inutile.

La conclusion, en effet, est tout à fait claire. Ce sujet, celui qui représente le désir simple qu'à l'homme de rejoindre de façon authentique et assumée sa propre existence et sa propre pensée, une valeur qui ne soit pas distincte de sa chair, ce sujet qui est là représentant l'homme, celui qui a combattu pour que quelque chose que nous avons appelé jusqu'à présent le bordel retrouve une assiette, une norme, un état qui puisse être accepté comme pleinement humain, celui-là ne s'y réintègre, une fois l'épreuve passée, qu'à la condition de se castrer. C'est-à-dire, de faire que le phallus soit de nouveau promu à l'état de signifiant, comme ce quelque chose que peut donner ou retirer, conférer ou ne pas conférer, celui qui se confond alors, et de la façon la plus explicite, avec l'image du créateur du signifiant, du *Notre Père*, du *Notre Père qui êtes aux cieux*.

Là-dessus se termine la comédie. Est-ce blasphématoire ? Est-ce comique ? Nous pouvons porter l'accent à notre gré.

Ces termes que je reprendrai nous serviront de repère dans la question essentielle du désir et de la jouissance, dont aujourd'hui j'ai voulu vous donner le premier gramme.

5 MARS 1958

## XV LA FILLE ET LE PHALLUS

*Les apories de la voie kleinienne*  
*Le phallus, signifiant du désir*  
*La théorie de la phase phallique*  
*La critique d'Ernest Jones*  
*Un pas en avant*

Le moindre présupposé de notre travail est que vous vous aperceviez de ce que nous essayons de faire ici. C'est à savoir, de vous ramener toujours au point où les difficultés, les contradictions et les impasses qui sont le tissu de votre pratique puissent vous apparaître dans leur véritable portée, alors que vous les éludez en vous reportant à des théories partielles, voire en pratiquant des escamotages et des glissements de sens dans les termes mêmes que vous employez, qui sont aussi le lieu de tous les alibis.

Nous avons la dernière fois parlé du désir et de la jouissance. Je voudrais avancer aujourd'hui en vous montrant dans le texte même ce que sur un point théorique précis apporte Freud en observant les difficultés qu'il suscite chez ceux qui le suivent. Dans sa tentative de serrer de plus près les choses, à partir d'ailleurs de certaines exigences préconçues, quelque chose se dégage qui va plus loin dans le sens de la difficulté. Nous pourrions peut-être quant à nous faire un troisième pas.

Il s'agit nommément de la position phallique chez la femme, ou, plus exactement, de ce que Freud appelle la phase phallique.

1

Je rappelle ce sur quoi nous avons mis l'accent et ce sur quoi nous sommes arrivés. Dans nos trois ou quatre dernières séances, nous avons commencé d'articuler ce désir qui est mis comme tel au cœur de la médiation analytique. En concentrant ce que nous avons dit, nous l'avons ici formulé, de façon ramassée, comme une *demande signifiée*.

Voilà deux termes qui n'en font qu'un. *Je demande, je vous signifie ma*

*demande*, comme on dit *je vous signifie un ordre, je vous signifie un arrêt*. Cette demande implique donc l'autre, celui de qui il est exigé, mais aussi celui pour qui cette demande a un sens, un Autre qui, entre autres dimensions, a celle d'être le lieu où ce signifiant a sa portée. Le deuxième terme, celui de *signifiée*, au sens où *je vous signifie quelque chose, je vous signifie ma volonté*, est là le point important auquel nous avons songé spécialement. Ce terme implique dans le sujet l'action structurante de signifiants constitués par rapport au besoin dans une altération essentielle, qui tient à l'entrée du désir dans la demande.

Je m'arrête un instant pour faire une parenthèse.

Nous avons jusqu'à présent, et pour une raison de temps et d'économie, laissé de côté cette année, où pourtant nous parlons des formations de l'inconscient, le rêve. Vous savez l'affirmation de Freud concernant le rêve - que le rêve exprime un désir. Mais, en fin de compte, nous n'avons même pas commencé à nous demander ce que c'est que ce désir du rêve dont nous parlons. Il y en a plus d'un dans un rêve. Ce sont les désirs du jour qui en donnent l'occasion, le matériel, alors que, chacun le sait, ce qui nous importe, c'est le désir inconscient.

Ce désir inconscient, pourquoi en somme Freud l'a-t-il reconnu dans le rêve? Au nom de quoi? En quoi est-il reconnu? Apparemment, il n'y a rien dans le rêve qui corresponde à ce par quoi un désir se manifeste grammaticalement. Il n'y a aucun texte de rêve si ce n'est ce qui doit être traduit dans une articulation plus profonde, mais au niveau de cette articulation, qui est masquée, latente, qu'est-ce qui distingue, qu'est-ce qui met l'accent sur ce qu'articule le rêve? Apparemment rien.

Observez qu'en fin de compte, ce que Freud reconnaît comme désir dans le rêve, se signale bien par ce que je vous dis, à savoir par l'altération du besoin. Ce qui au fond est masqué parce qu'articulé dans un matériel qui le transforme. Cela passe par un certain nombre de modes, d'images, qui sont là en tant que signifiants, ce qui suppose donc l'entrée en jeu de toute une structure.

Cette structure est sans doute celle du sujet pour autant qu'y doivent opérer un certain nombre d'instances, mais nous ne la reconnaissons qu'à travers ce fait, que ce qui passe dans le rêve est soumis aux modes et aux transformations du signifiant, aux structures de la métaphore et de la métonymie, de la condensation et du déplacement. Ce qui donne la loi de l'expression du désir dans le rêve, c'est bien la loi du signifiant. C'est à travers une exégèse de ce qui est articulé dans un rêve particulier que nous décelons quelque chose qui est quoi, en fin de compte? Quelque chose que nous supposons vouloir se faire reconnaître, qui participe à

une aventure primordiale, qui est là inscrit et qui s'articule, et que nous rapportons toujours à quelque chose d'originel qui s'est passé dans l'enfance et qui a été refoulé. C'est à cela qu'en fin de compte nous donnons la primauté de sens dans ce qui s'articule dans le rêve.

Quelque chose là se présente, qui est tout à fait dernier quant à la structuration du désir du sujet. Nous pouvons dès maintenant l'articuler - c'est l'aventure primordiale de ce qui s'est passé autour du désir infantile, du désir essentiel, qui est le désir du désir de l'Autre, ou le désir d'être désiré. Ce qui s'est inscrit dans le sujet au cours de cette aventure, reste là permanent, sous-jacent. Voilà ce qui donne le dernier mot de ce qui dans le rêve nous intéresse. Un désir inconscient s'exprime à travers le masque de ce qui aura occasionnellement donné au rêve son matériel. Il nous est signifié à travers les conditions toujours particulières qu'impose au désir la loi du signifiant.

J'essaye ici de vous enseigner à substituer à la mécanique, à l'économie des gratifications, des soins, des fixations, des agressions - qui reste plus ou moins confuse dans la théorie parce que toujours partielle - la notion fondamentale de la dépendance primordiale du sujet par rapport au désir de l'Autre. Ce qui s'est structuré du sujet passe toujours par l'intermédiaire de ce mécanisme qui fait que son désir déjà est en tant que tel modelé par les conditions de la demande. Voilà ce qui est inscrit, au fur et à mesure de l'histoire du sujet, dans sa structure - ce sont les péripéties, les avatars, de la constitution de ce désir, en tant qu'il est soumis à la loi du désir de l'Autre. C'est ce qui fait du plus profond désir du sujet, celui qui reste suspendu dans l'inconscient, la somme, l'intégrale dirions-nous, de ce grand D, le désir de l'Autre.

Cela seulement peut donner un sens à l'évolution que vous connaissez de l'analyse, qui a mis tant d'accent sur le rapport primordial à la mère qu'elle a fini par éluder, ou paraître éluder, toute la dialectique ultérieure, voire la dialectique oedipienne.

Ce mouvement, à la fois, va dans un sens juste, et le formule à côté. L'important, en effet, n'est pas seulement la frustration en tant que telle, à savoir un plus ou moins de réel qui a été donné ou n'a pas été donné au sujet, c'est ce en quoi le sujet a visé et repéré ce désir de l'Autre qui est le désir de la mère. Et ce qui compte est de lui faire reconnaître, par rapport à ce qui est un x de désir chez la mère, en quoi il a été amené à devenir ou non celui qui y répond, à devenir ou non l'être désiré.

Cela est essentiel. A le négliger tout en l'approchant, à pénétrer aussi près que possible de ce qui se passe chez l'enfant, Mélanie Klein a découvert beaucoup de choses. Mais à le formuler simplement dans la confron

tation de l'enfant au personnage maternel, elle aboutit à une relation spéculaire, en miroir. De ce fait, le corps - et il est déjà très frappant que le corps soit au premier plan - le corps maternel devient l'enceinte et l'habitable de tout ce qui peut s'y localiser, par projection, des pulsions de l'enfant, ces pulsions étant elles-mêmes motivées par l'agression due à une déception fondamentale. En fin de compte, dans cette dialectique rien ne peut nous sortir d'un mécanisme de projection illusoire, d'une construction du monde à partir d'une sorte d'autogenèse de fantasmes primordiaux. La genèse de l'extérieur en tant que lieu du mauvais, reste purement artificielle, et soumet toute l'accession ultérieure à la réalité à une pure dialectique de fantaisie.

Pour compléter la dialectique kleinienne, il faut introduire cette notion que l'extérieur pour le sujet est donné d'abord, non pas comme quelque chose qui se projette de l'intérieur du sujet, de ses pulsions, mais comme la place, le lieu où se situe le désir de l'Autre, et où le sujet a à aller le rencontrer.

C'est la seule voie par où nous pouvons trouver la solution des apories qu'engendre cette voie kleinienne qui s'est montrée si féconde par beaucoup d'endroits, mais qui aboutit à faire s'évanouir, à éluder complètement, ou à reconstruire - d'une façon implicite, quand elle-même ne s'en aperçoit pas, mais d'une façon illicite parce que non motivée - la dialectique primordiale du désir telle que Freud l'a découverte, et qui comporte un rapport tiers, qui fait intervenir, au-delà de la mère, voire à travers elle, la présence du personnage, désiré ou rival, mais toujours tiers, qu'est le père.

C'est là que se justifie le schéma que je vous donnais, en vous disant qu'il faut poser d'abord la triade symbolique fondamentale, à savoir la mère, l'enfant et le père.

L'absence de la mère ou sa présence offre à l'enfant - ici posé comme terme symbolique, ce n'est pas le sujet - et de par la seule introduction de la dimension symbolique, la possibilité d'être ou non un enfant demandé.

Le troisième terme est essentiel en ce qu'il est ce qui permet tout cela ou l'interdit. Il se pose au-delà de l'absence ou présence de la mère, en tant que sens, présence signifiante, ce qui lui permet ou non de se manifester. C'est par rapport à cela que dès que l'ordre signifiant entre enjeu, le sujet a à se situer.

Le sujet lui tend sa vie concrète et réelle, qui comporte d'ores et déjà des désirs au sens imaginaire, au sens de la capture, au sens où des images le fascinent, au sens où, par rapport à ces images, il se sent comme moi, comme centre, comme maître ou comme dominé.

Dans le rapport imaginaire, vous le savez, l'image de soi, du corps, joue chez l'homme un rôle primordial et en vient à tout dominer. L'électivité de cette image chez l'homme est profondément liée au fait qu'il est ouvert à cette dialectique du signifiant dont nous parlons. La réduction des images captivantes à l'image centrale de l'image du corps, n'est pas sans lien avec le rapport fondamental du sujet à la triade signifiante. Ce rapport à la triade signifiante introduit ce troisième terme par quoi le sujet, au-delà de son rapport duel, de son rapport de captivation à l'image, demande, si je puis dire, à être signifié. Et c'est pour cette raison qu'il y a sur le plan de l'imaginaire trois pôles.

Dans la constitution minimale du champ symbolique au-delà du moi et de mon image, de par le fait que j'ai à entrer dans les conditions du signifiant, quelque chose doit marquer que mon désir a à être signifié, pour autant qu'il passe nécessairement par une demande que je dois signifier sur le plan symbolique. En d'autres termes, il est exigé un symbole général de cette marge qui me sépare toujours de mon désir, et qui fait que mon désir est toujours marqué de l'altération qu'il subit de par l'entrée dans le signifiant. Il y a un symbole général de cette marge, de ce manque fondamental nécessaire à introduire mon désir dans le signifiant, à en faire le désir auquel j'ai affaire dans la dialectique analytique. Ce symbole est ce par quoi le signifié est désigné en tant qu'il est toujours signifié, altéré, voire signifié à côté.

C'est ce que nous constatons dans le schéma que je vous donne. Ce triangle est dans le sujet au niveau de l'imaginaire. Ici, son image, i. Ici, le point où se constitue le moi, m. Ici, ce que je vous désigne par la lettre  $\phi$ , à savoir le phallus.

La fonction constituante du phallus dans la dialectique de l'introduction du sujet à son existence pure et simple et à sa position sexuelle, est impossible à déduire si nous n'en faisons pas le signifiant fondamental par quoi le désir du sujet a à se faire reconnaître comme tel, qu'il s'agisse de l'homme ou qu'il s'agisse de la femme.

Le fait est que le désir, quel qu'il soit, a dans le sujet cette référence phallique. C'est le désir du sujet sans doute, mais en tant que le sujet lui-même a reçu sa signification, il doit tenir son pouvoir de sujet d'un signe, et ce signe, il ne l'obtient qu'à se mutiler de quelque chose par le manque duquel tout sera à valoir.

Ceci n'est pas une chose déduite. Ceci est donné par l'expérience analytique. Ceci est l'essentiel de la découverte de Freud.

C'est ce qui fait que Freud, écrivant en 1931 *Über die weibliche Sexualität*, pose une affirmation sans doute, au premier abord, problématique,



insuffisante, à élaborer, qui suscite les réponses de tous les psychanalystes d'abord féminins, Hélène Deutsch, Karen Horney, Mélanie Klein, Josme Müller, et bien d'autres, puis, résumant tout cela, et l'articulant d'une façon plus ou moins compatible avec l'articulation de Freud, l'intervention d'Ernest Jones. C'est ce que nous allons examiner aujourd'hui.

2

Prenons la question au point où elle est le plus paradoxale.

Le paradoxe se présente d'abord sur le plan d'une sorte d'observation naturelle. C'est en naturaliste que Freud nous dit - *Ce que me montre mon expérience, c'est que chez la femme aussi, et non pas seulement chez l'homme, le phallus est au centre.*

Conformément à la formule générale que j'essayais de vous donner à l'instant, il nous a montré que l'introduction du sujet dans la dialectique qui lui permettra de prendre place et rang dans la transmission des types humains, qui lui permettra de devenir à son tour le père, rien ne s'en réalisera sans ce que j'ai appelé à l'instant cette mutilation fondamentale grâce à quoi le phallus va devenir le signifiant du pouvoir, le sceptre, et aussi ce grâce à quoi la virilité pourra être assumée. Jusque-là, nous avons compris Freud. Mais il va plus loin, et il nous montre comment le même phallus se produit au centre de la dialectique féminine. Ici, quelque chose paraît s'ouvrir béant.

Jusqu'à présent, c'était en termes de lutte, de rivalité biologique, que nous avons pu, à la rigueur, comprendre l'accession de l'homme à la qualité d'homme par le complexe de castration. Mais chez la femme, cette affirmation comporte assurément un paradoxe, et Freud nous l'amène d'abord comme un fait d'observation pur et simple, qui se présenterait donc - comme tout ce qui est observé - comme faisant partie de la nature, comme naturel.

C'est bien ainsi, en effet, qu'il paraît nous apporter les choses quand il nous énonce - disons les choses comme elles sont écrites - que la fille comme le garçon désire d'abord la mère. Il n'y a qu'une seule façon de désirer. La fille se croit d'abord pourvue d'un phallus, comme elle croit aussi sa mère pourvue d'un phallus.

Ce que cela veut dire, c'est que l'évolution naturelle des pulsions fait que, de transfert en transfert à travers les phases instinctuelles, depuis la forme du sein et par l'intermédiaire d'un certain nombre d'autres formes,

274

on aboutit à ce fantasme phallique par où c'est en fin de compte en position masculine que la fille se présente par rapport à la mère. Il faut par conséquent que quelque chose de plus complexe pour elle que pour le garçon intervienne pour qu'elle reconnaisse sa position féminine. Dans l'articulation de Freud, non seulement la reconnaissance de la position féminine n'est au principe supportée par rien, mais elle est supposée manquée dès le départ.

Ce n'est pas là un mince paradoxe que de nous proposer une affirmation qui va autant à l'envers de la nature, laquelle pourrait au contraire nous suggérer une symétrie par rapport à la position du garçon, distinguant chez la fille le vagin, ou même, comme l'a dit quelqu'un, la bouche vaginale. Nous avons des observations qui vont même, dirai-je, à l'encontre des données freudiennes. Il y a des expériences vécues primitives dont nous pouvons retrouver la trace primordiale chez le jeune sujet, qui montrent que contrairement à l'affirmation d'une méconnaissance primitive, quelque chose peut être ému chez le sujet, au moins par contrecoup semble-t-il, au moment de l'opération de nourrissage. La petite fille encore à la mamelle montre quelque émotion, sans doute vague, mais qu'il n'est pas absolument immotivé de rapporter à une émotion corporelle profonde, difficile sans doute à localiser à travers les souvenirs, mais qui permettrait en somme de faire l'équation, par une série de transmissions, de la bouche du nourrissage à la bouche vaginale, comme par ailleurs, dans l'état développé de la féminité, à la fonction d'organe absorbant ou même suceur.

C'est là quelque chose de repérable dans l'expérience, et qui fournit la continuité par où, s'il ne s'agissait que d'une migration de la pulsion érogène, nous verrions tracée la voie royale de l'évolution de la féminité au niveau biologique. C'est bien là ce dont Jones, en effet, se fait l'avocat et le théoricien, quand il pense qu'il est impossible, pour toutes sortes de raisons de principe, d'admettre que l'évolution de la sexualité chez la femme soit vouée à ce détour et à cet artificialisme.

Jones nous propose donc une théorie qui s'oppose point par point à ce que Freud, lui, nous articule comme une donnée de l'observation - la phase phallique de la petite fille repose selon lui sur une pulsion, dont il nous démontre les appuis naturels dans deux éléments. Le premier, admis, est la bisexualité biologique primordiale, mais c'est un point, il faut bien le reconnaître, purement théorique, assez éloigné de notre accès, comme on peut très bien s'accorder avec lui pour le dire. Mais il y a autre chose - la présence d'une amorce de l'organe phallique. En effet, l'organe clitoridien des premiers plaisirs liés à la masturbation, peut

donner l'amorce du fantasme phallique qui joue le rôle décisif que nous dit Freud. Et c'est bien ce qu'il souligne - la phase phallique est une phase phallique clitoridienne, le pénis fantasmatique est une exagération du petit pénis effectivement présent dans l'anatomie féminine.

C'est dans la déception que Freud voit le ressort de l'entrée de la petite fille dans sa position féminine. La sortie de sa phase phallique est engendrée par cette déception, détour fondé pourtant à ses yeux dans un mécanisme naturel, et c'est à ce moment, nous dit-il, que le complexe d'Œdipe joue le rôle normatif qu'il doit jouer, mais il le joue chez la petite fille à l'inverse de chez le garçon. Le complexe d'Œdipe lui donne l'accès à ce pénis qui lui manque, par l'intermédiaire de l'appréhension du pénis du mâle, soit qu'elle le découvre chez quelque compagnon, soit qu'elle le situe, ou le découvre également, chez le père.

C'est par l'intermédiaire du désappointement, de la désillusion par rapport à cette phase fantasmatique de la phase phallique, que la petite fille est introduite dans le complexe d'Œdipe, comme l'a théorisé une des premières analystes à suivre Freud sur ce terrain, Mme Lampl-de-Groot. Elle l'a très justement remarqué - la petite fille entre dans le complexe d'Œdipe par la phase inversée du complexe. La fille se présente d'abord dans le complexe d'Œdipe dans sa relation à la mère, et c'est l'échec de cette relation à la mère qui lui ouvre la relation au père, avec ce qui, par la suite, se trouvera normativé par l'équivalence de ce pénis, qu'elle ne possédera jamais, avec l'enfant qu'elle pourra en effet avoir et qu'elle pourra donner à sa place.

Observons que se retrouvent ici un certain nombre de repérés que je vous ai enseignés. Ce *Penisneid* se trouve être ici l'articulation essentielle de l'entrée de la femme dans la dialectique oedipienne, comme la castration se trouve au cœur de la dialectique chez l'homme. Sans doute les critiques que je vais vous formuler, comme celles que Jones a apportées, vont-elles remettre en question cette conception, qui, bien entendu, du dehors, quand on commence à aborder la théorie analytique, semble se présenter comme une construction artificielle.

Arrêtons-nous un instant d'abord pour souligner l'ambiguïté avec laquelle le terme de *Penisneid* est employé aux divers temps de l'évolution oedipienne chez la fille, comme le pointe d'ailleurs la discussion de Jones. Le *Penisneid* se présente en effet sous trois modes distincts, de l'entrée à la sortie du complexe d'Œdipe telles que Freud les articule autour de la phase phallique.

Il y a *Penisneid* au sens du fantasme. C'est ce vœu, ce souhait longtemps conservé, quelquefois conservé toute la vie - que le clitoris soit un

pénis. Freud insiste sur le caractère irréductible de ce fantasme quand il se maintient au premier plan.

Il y a un autre sens, lorsque le *Penisneid* intervient au moment où ce qui est désiré, c'est le pénis du père. C'est le moment où le sujet s'attache à la réalité du pénis là où il est, et voit où aller en chercher la possession. Il en est frustré tant par l'interdiction œdipienne qu'en raison de l'impossibilité physiologique.

Enfin, dans la suite de l'évolution surgit le fantasme d'avoir un enfant du père, c'est-à-dire d'avoir ce pénis sous une forme symbolique.

Rappelez-vous maintenant ce qu'à propos du complexe de castration, je vous ai appris à distinguer - castration, frustration et privation -, et demandez-vous, de ces trois formes, laquelle correspond à chacun de ces trois termes.

Une frustration est imaginaire, mais elle porte sur un objet bien réel. C'est en cela que le fait que la petite fille ne reçoive pas le pénis du père est une frustration.

Une privation est tout à fait réelle, tout en ne portant que sur un objet symbolique. En effet, quand la petite fille n'a pas d'enfant du père, en fin de compte il n'a jamais été question qu'elle en ait. Elle est bien incapable d'en avoir. L'enfant n'est d'ailleurs là qu'en tant que symbole, et symbole précisément de ce dont elle est réellement frustrée. C'est donc bien à titre de privation que le désir de l'enfant du père intervient à un moment de l'évolution.

Reste donc ce qui correspond à la castration, laquelle ampute symboliquement le sujet de quelque chose d'imaginaire. Qu'il s'agisse en l'occasion d'un fantasme y correspond bien.

Quoi qu'il en soit de sa conception, Freud est dans la juste ligne quand il nous détaille la position de la petite fille par rapport à son clitoris - à un moment donné, elle doit renoncer à ce qu'elle conservait au moins à titre d'espoir, à savoir que, tôt ou tard, il deviendrait quelque chose d'aussi important qu'un pénis. C'est bien à ce niveau que se trouve le correspondant structurel de la castration, si vous vous rappelez ce que j'ai cru devoir articuler quand je vous ai parlé de la castration au point électif où elle se manifeste, c'est-à-dire chez le garçon.

On peut discuter le point de savoir si effectivement tout chez la fille tourne autour de la pulsion clitoridienne. On peut sonder les détours de l'aventure oedipienne, comme la chose s'est trouvée faite, vous allez le voir maintenant à travers la critique de Jones. Mais nous ne pouvons pas ne pas remarquer d'abord la rigueur, dans la perspective structurelle, du point que Freud nous désigne comme correspondant de la castration.

C'est bien au niveau de la relation fantasmatique - en tant que, bien entendu, elle prend valeur signifiante - que devait se trouver le point symétrique.

Il s'agit maintenant de comprendre comment cela se produit. Ce n'est pas parce que ce point-là est utilisé qu'il nous donne la clef de l'affaire. Il nous la donne apparemment dans Freud, pour autant que celui-ci a l'air de nous montrer ici une histoire d'anomalie pulsionnelle, et c'est bien ce qui va révolter, insurger un certain nombre de sujets, et précisément au titre de préconceptions biologiques. Mais vous allez voir ce que, dans l'articulation même de leurs objections, ils arrivent à dire. Ils sont forcés par la nature des choses d'articuler un certain nombre de traits qui vont justement nous permettre de faire le pas en avant.

Il s'agit en effet d'aller au-delà de la théorie de la pulsion naturelle et de voir que le phallus intervient bel et bien sous le mode que je vous ai exposé dans les prémisses de la leçon d'aujourd'hui. Ce n'est rien d'autre que ce que nous venons de cerner par d'autres voies, à savoir que le phallus intervient ici en tant que signifiant.

Mais venons-en maintenant à l'articulation, faite en réponse, de Jones.

3

Il y a trois articles importants de Jones sur le sujet. L'un, écrit en 1935, s'intitule *Early Female Sexuality*, et c'est celui dont nous parlerons aujourd'hui. Il avait été précédé de l'article sur *The Phallic Phase*, présenté au Congrès de Wiesbaden trois ans auparavant, en septembre 1932, et enfin, de *Early Development of Female Sexuality*, communiqué au Congrès d'Innsbruck en septembre 1927, auquel Freud fait allusion dans son article de 1931 quand il réfute en quelques lignes, très dédaigneusement je dois le dire, les positions prises par Jones, lequel répond dans la *Phallic Phase*, en articulant sa position, en somme contre Freud, tout en s'efforçant de rester le plus près possible de sa lettre.

Le troisième article sur lequel je vais m'appuyer aujourd'hui, est extrêmement significatif de ce que nous voulons démontrer. Il est aussi le point le plus avancé de l'articulation de Jones. Il se situe quatre ans après l'article de Freud sur la sexualité féminine. Il a été prononcé à la demande de Federn, qui était alors vice-président de la Société viennoise. C'est à Vienne qu'il a été apporté pour proposer au cercle viennois ce que Jones a formulé tout uniment comme étant le point de vue des Londoniens, lequel se trouve d'ores et déjà centré autour de l'expérience kleinienne.

278

A la façon des Londoniens, Jones fait des oppositions tranchées, son exposition y gagne en pureté et en clarté, et elle donne un bon support à la discussion. Il y a tout intérêt à s'arrêter sur un certain nombre de ses remarques, en se reportant le plus possible au texte. Jones fait d'abord remarquer que l'expérience nous montre qu'il est difficile, quand on s'approche de l'enfant, de saisir la prétendue position masculine qui serait celle de la petite fille par rapport à sa mère lors de la phase phallique. Plus on remonte vers l'origine, plus nous nous trouvons confrontés avec quelque chose qui est là critique. Je m'excuse si nous nous trouvons en suivant ce texte devant des positions quelquefois un peu latérales par rapport à la ligne que je vous dessine ici, mais elles valent d'être relevées pour ce qu'elles révèlent.

Les suppositions de Jones, je vous le dis tout de suite, sont essentiellement dirigées vers ce qu'il articule en clair à la fin de l'article - une femme est-elle un être *born*, c'est-à-dire né comme tel, comme femme? - ou est-elle un être *made*, fabriqué comme femme? C'est là qu'il situe son interrogation, et c'est ce qui l'insurge contre la position freudienne.

C'est vers cette alternative que s'avance son cheminement. Sans doute son travail est-il issu d'une sorte de résumé des faits issus de l'expérience concrète auprès de l'enfant, qui permettent, soit d'objecter, soit quelquefois de confirmer, mais, dans tous les cas, de corriger la conception freudienne - mais ce qui anime toute sa démonstration, c'est ce qu'il pose à la fin comme une question - oui ou *non*? En fait, le choix n'est pas vraiment possible à ses yeux, une des deux réponses étant absolument rédhitoire - dans sa perspective, on ne saurait soutenir une position qui comporte que la moitié de l'humanité est faite d'êtres qui sont *made*, c'est-à-dire fabriqués dans le défilé oedipien.

Il ne semble pas remarquer à ce propos que le défilé oedipien ne fabrique pas moins, s'il s'agit de cela, les hommes. Néanmoins, le fait que les femmes y entrent avec un bagage qui n'est pas le leur, lui paraît constituer une différence suffisante avec le garçon, pour qu'il revendique.

Cette revendication, dans sa substance, consiste à dire - il est vrai que nous observons chez la petite fille, à un certain moment de son évolution, la mise au premier plan du phallus, et d'une exigence, d'un désir, qui se manifeste sous la forme ambiguë, pour nous si problématique, du *Penisneid*. Mais qu'est-ce que c'est? Voilà en quoi consiste tout ce qu'il nous explique - c'est une formation de défense, c'est un détour comparable à une phobie, et la sortie de la phase phallique doit se concevoir comme la guérison d'une phobie qui serait en somme une phobie très généralement répandue, une phobie normale, mais du même ordre et du même mécanisme que la phobie.

Puisqu'en somme, vous le voyez, je prends le parti de sauter au coeur de sa démonstration, il faut bien dire qu'il y a là quelque chose qui est tout de même extraordinairement propice à notre réflexion, pour autant que vous vous souvenez peut-être encore de la façon dont j'ai essayé de vous articuler la fonction de la phobie. Si c'est bien comme le dit Jones que la relation de la petite fille au phallus doit être conçue, assurément nous nous rapprochons de la conception que je vous donne quand je vous dis que c'est au titre d'un élément signifiant privilégié qu'intervient le phallus dans la relation oedipienne de la petite fille.

Est-ce à dire que nous allons nous rallier là-dessus à la position de Jones ? Sûrement pas. Si vous vous souvenez de la différence que j'ai faite entre phobie et fétiche, nous dirons que le phallus joue ici bien plutôt le rôle de fétiche que celui d'objet phobique. Nous y reviendrons ultérieurement.

Revenons à l'entrée de Jones dans son articulation critique, et disons d'où cette phobie va se constituer. Cette phobie est, pour lui, une construction de défense contre le danger engendré par les pulsions primitives de l'enfant, la petite fille comme le petit garçon. Mais il s'agit ici de la petite fille, et il remarque que son rapport originel à la mère -c'est là-dessus que je me suis arrêté tout à l'heure quand je vous disais que nous allions rencontrer des choses tout à fait singulières - témoigne d'une position féminine primitive. Il dit qu'elle est loin de se comporter à l'endroit de sa mère comme un homme à l'égard d'une femme. *Her mother she regards not as a man regards a woman, as a creature whose wishes to receive something it is a pleasure to fulfill.* A l'en croire un homme considère une femme comme une créature dont les désirs de recevoir quelque chose, c'est un plaisir que d'y accéder, de les combler.

Il faut reconnaître qu'il est pour le moins paradoxal d'amener au niveau où nous sommes une position aussi élaborée des rapports de l'homme et de la femme. Il est bien certain que quand Freud parle de la position masculine de la petite fille, il ne fait d'aucune façon état de cet effet le plus achevé de la civilisation, si tant est qu'il soit vraiment atteint, où l'homme serait là pour combler tous les désirs de la femme. Mais sous la plume de quelqu'un qui s'avance dans ce domaine avec des prétentions si naturalistes au départ, nous ne pouvons pas manquer de relever ce trait comme témoignant, dirais-je, d'une des difficultés du terrain, qui ne doit pas être mince, pour qu'il en arrive à achopper à ce point dans sa démonstration, et encore, tout au début. Au moins ne confond-il pas, mais oppose-t-il bien plutôt la position de l'homme à l'endroit de la femme, et celle de l'enfant à l'endroit de la mère.

Il nous amène alors, à la suite de Mélanie Klein, le pot au lait de la mère, que l'enfant considère - je traduis Jones - comme *a person who had been successful in filling herself with just the things the child wants so badly*. Ce *successful* a toute sa portée, parce qu'il implique, bien que Jones ne s'en aperçoive pas, qu'à calquer les choses sur le texte de ce que l'on trouve dans l'enfant, le sujet maternel est bien un être désirant. La personne qui a réussi, c'est la mère, puisqu'elle a été assez heureuse pour réussir à se remplir elle-même avec les choses que l'enfant désire *vachement*, à savoir avec ce matériel réjouissant de choses solides et liquides.

L'expérience primitive de l'enfant, on n'y accède sans doute qu'à la lorgnette, mais Mélanie Klein s'en est approchée le plus près possible en analysant des enfants de trois et quatre ans, et nous y a fait découvrir un rapport à l'objet qui est structuré sous la forme que j'ai qualifiée d'empire du corps maternel. On ne peut pas méconnaître que rien que de nous représenter cela constitue un apport distingué.

Vous le trouvez à propos de ce qu'elle appelle dans ses contributions l'Œdipe ultra-précoce de l'enfant. Les dessins de celui-ci nous montrent que l'empire maternel comporte en son intérieur ce que j'ai appelé, par une référence à l'histoire chinoise, les royaumes combattants - l'enfant est capable de dessiner à l'intérieur de ce champ ce qu'elle repère comme des signifiants, les frères, les sœurs, les excréments. Tout cela cohabite dans le corps maternel, tout est déjà en son intérieur, puisqu'elle y distingue aussi ce que la dialectique du traitement permet d'articuler comme étant le phallus paternel. Celui-ci serait d'ores et déjà présent comme un élément particulièrement nocif et particulièrement rival par rapport aux exigences de l'enfant concernant la possession du contenu du corps maternel.

Il nous est très difficile de ne pas voir que ces données accusent et approfondissent le caractère problématique de relations qui nous sont présentées soi-disant comme naturelles, alors que nous les voyons d'ores et déjà structurées par ce que j'ai appelé la dernière fois toute une batterie signifiante, articulée d'une façon telle qu'aucune relation biologique naturelle ne peut les motiver.

C'est donc déjà au niveau de cette expérience primitive que se fait l'entrée en scène du phallus dans la dialectique de l'enfant. Bien que cette référence nous soit présentée par Mélanie Klein comme lue dans ce qu'offre l'enfant, le fait n'en reste pas moins assez stupéfiant. L'introduction du pénis comme étant un sein plus accessible, plus commode et, en quelque sorte, plus parfait, voilà qui serait à admettre comme une donnée de l'expérience.



Bien sûr, si cela est donné, cela est valable. Il n'en reste pas moins que cela ne va nullement de soi. Qu'est-ce qui peut bien faire du pénis quelque chose de plus accessible, plus commode, plus jouissant, que le sein primordial? C'est la question de ce que signifie ce pénis, et donc de cette introduction précoce de l'enfant dans une dialectique signifiante. Aussi bien toute la suite de la démonstration de Jones ne fera-t-elle que poser cette question de façon toujours plus pressante.

Comme l'exigent ses prémisses, Jones est amené à nous dire que le phallus ne peut intervenir que comme moyen et alibi d'une sorte de défense. Il suppose donc qu'à l'origine, c'est à une certaine appréhension primitive de son organe propre, féminin, que la petite fille se trouve libidinalement intéressée, et il en vient à nous expliquer pourquoi il faut que, cette appréhension de son vagin, elle la refoule. Le rapport de l'enfant féminin à son propre sexe évoque une anxiété plus grande que n'évoque chez le petit garçon le rapport avec son sexe, parce que, nous dit-il, l'organe est plus intérieur, plus *diffus*, plus profondément la source propre à ses premiers mouvements. D'où le rôle que jouera donc le clitoris.

Si Jones ne recule pas ici devant des articulations relativement naïves, c'est, j'en suis sûr, pour mettre en valeur les nécessités qui y sont impliquées. Le clitoris, dit-il, pour autant qu'il est, lui, extérieur, servira à ce que le sujet projette sur lui ses angoisses, et sera plus facilement objet à réassurance de sa part, parce qu'il pourra éprouver, de par ses propres manipulations, voire à la rigueur par la vue, le fait que l'organe est toujours là. Dans la suite de son évolution, ce sera toujours vers des objets plus extérieurs, à savoir vers son apparence, vers son habillement, que la femme portera ce qu'il appelle son besoin de réassurance, ce qui lui permet ainsi de tempérer l'angoisse en la déplaçant sur un objet qui n'est pas le point d'origine. Il en résulte que cette origine précisément se trouve tout spécialement méconnue.

Vous le voyez bien, nous retrouvons là une fois de plus la nécessité impliquée que ce soit comme extériorisable, représentable, que vienne au premier plan le phallus, à titre de terme-limite où s'arrête l'anxiété. C'est là la dialectique de Jones. Nous allons voir si elle est suffisante.

Cette dialectique le conduit à présenter la phase phallique comme une position phallique, qui permet à l'enfant d'éloigner l'angoisse en la centrant sur quelque chose d'accessible, alors que ses propres désirs, oraux ou sadiques, portés sur l'intérieur du corps maternel, suscitent aussitôt des craintes de rétorsion et lui apparaissent comme un danger capable de la menacer elle-même à l'intérieur de son propre corps. Telle

est la genèse que donne Jones de la position phallique en tant que phobie. C'est assurément en tant qu'organe fantasmé, mais accessible, extériorisé, que le phallus entre en jeu, et que par la suite il sera capable de disparaître de la scène. Les craintes liées à l'hostilité pourront être tempérées en étant reportées sur d'autres objets que la mère. L'érogénicité et l'anxiété liées aux organes profonds pourront se déplacer par le procès d'un certain nombre d'exercices masturbatoires. En fin de compte, dit-il, la relation à l'objet féminin deviendra moins partielle, pourra se déplacer sur d'autres objets, et l'angoisse originelle, en somme innommable, liée à l'organe féminin, qui correspond chez l'enfant-fille aux angoisses de castration chez le garçon, pourra varier par la suite, et se transformer en cette peur d'être abandonnée qui, aux dires de Jones, est caractéristique de la psychologie féminine.

Voilà donc le problème devant lequel nous nous trouvons, et voyez comment Freud entend le résoudre. Sa position est celle d'observateur, et son articulation se présente donc comme une observation naturelle.

La liaison à la phase phallique est de nature pulsionnelle. L'entrée dans la féminité se produit à partir d'une libido qui, de sa nature, est, disons - pour mettre les choses à leur point exact, sans suivre Jones dans sa critique un peu caricaturale -, active. On aboutit à la position féminine dans la mesure où la déception arrive, par une série de transformations et d'équivalences, à faire naître du sujet une demande à l'endroit du personnage paternel, que quelque chose lui vienne qui comble son désir.

En fin de compte, le présupposé de Freud, d'ailleurs pleinement articulé, est que l'exigence enfantine primordiale est, comme il le dit, *ziellos*, sans but. Ce qu'elle exige, c'est tout, et c'est en raison du désappointement de cette exigence par ailleurs impossible à satisfaire, que l'enfant entre peu à peu dans une position plus normative. Il y a là assurément une formulation qui, pour problématique qu'elle soit, comporte une ouverture qui nous permettra d'articuler le problème dans les termes de désir et de demande qui sont ceux sur lesquels j'essaie de mettre l'accent.

A cela Jones répond que voilà une histoire naturelle, une observation de naturaliste, qui n'est pas si naturelle que cela - *et moi, je vais vous la rendre plus naturelle*. Il le dit formellement. L'histoire de la phobie phallique n'est qu'un détour dans le passage d'une position primordialement déterminée. La femme est *born*, née, née comme telle, dans une position qui est d'ores et déjà celle d'une bouche, d'une bouche absorbante, d'une bouche suceuse. Après la réduction de sa phobie, qui n'est qu'un simple

détour, elle retrouvera sa position primitive. Ce que vous appelez pulsion phallique n'est qu'un artificialisme d'une phobie contre-décrite, évoquée chez l'enfant par son hostilité et son agression à l'endroit de la mère. Ce n'est là qu'un pur détour dans un cycle essentiellement instinctuel, et la femme entre ensuite de son plein droit dans sa position, qui est vaginale.

Voilà en résumé la conception d'Ernest Jones.

4

Pour y répondre, ce que j'essaie de vous articuler est ceci.

Le phallus est absolument inconcevable dans la dynamique ou la mécanique kleinienne. Il n'est concevable qu'à être impliqué d'ores et déjà comme étant le signifiant du manque, le signifiant de la distance de la demande du sujet à son désir. Pour que ce désir soit rejoint, une certaine déduction doit toujours être faite de l'entrée nécessaire dans le cycle signifiant. Si la femme doit passer par ce signifiant, si paradoxal soit-il, c'est pour autant qu'il ne s'agit pas pour elle de réaliser une position femelle donnée primitivement, mais d'entrer dans une dialectique déterminée de l'échange. Alors que l'homme, le mâle, est écarté par le fait de l'existence signifiante de tous les interdits qui constituent la relation de l'Œdipe, elle a à s'inscrire dans le cycle des échanges de l'alliance et de la parenté au titre d'y devenir elle-même un objet d'échange.

Ce qui structure à la base la relation oedipienne, comme nous le démontre effectivement toute analyse correcte, est que la femme doit se proposer, ou, plus exactement, s'accepter elle-même comme un élément du cycle des échanges. Le fait est énorme en soi, et infiniment plus important du point de vue naturel que tout ce que nous avons pu remarquer jusqu'à présent d'anomalies dans son évolution instinctive. Nous devons bien nous attendre en effet à en trouver une sorte de représentant au niveau imaginaire, au niveau du désir, dans les voies détournées par où elle-même doit y entrer.

Le fait qu'elle doive, comme l'homme d'ailleurs, s'inscrire dans le monde du signifiant, est chez elle ponctué par ce désir qui, en tant que signifié, devra toujours rester à une certaine distance, à une marge, de quoi que ce soit qui puisse se rapporter à un besoin naturel. En effet, l'introduction dans cette dialectique exige que quelque chose de la relation naturelle doive être amputé, sacrifié, et à quelle fin? Précisément afin que cela devienne l'élément signifiant même de l'introduction dans la demande.

284

On observera un retour, dont je ne dirai pas qu'il est surprenant, de la nécessité - que je viens de vous énoncer avec toute la brutalité que comporte cette remarque sociologique fondée sur tout ce que nous savons, et plus récemment articulée par Lévi-Strauss dans ses *Structures élémentaires de la parenté* - nécessité pour une moitié de l'humanité de devenir le signifiant de l'échange, selon des lois diverses, plus simplement structurées dans les structures élémentaires, portant des effets bien plus sophistiqués dans les structures complexes de la parenté. Ce que nous observons en effet dans la dialectique de l'entrée de l'enfant dans le système du signifiant, est en quelque sorte l'envers du passage de la femme comme objet signifiant dans ce que nous pouvons appeler la dialectique sociale, avec des guillemets, car tout l'accent doit être mis ici sur la dépendance du social à l'endroit de la structure signifiante et combinatoire. Or, pour que l'enfant entre dans cette dialectique sociale signifiante, qu'est-ce que nous observons? Très précisément ceci, qu'il n'y a aucun autre désir dont il dépende plus étroitement et plus directement, que du désir de la femme, et en tant qu'il est précisément signifié par ce qui lui manque, le phallus.

Ce que je vous ai montré, c'est que tout ce que nous rencontrons comme achoppement, accident, dans l'évolution de l'enfant, et ce jusqu'au plus radical de ces achoppements et de ces accidents, est lié à ceci, que l'enfant ne se trouve pas seul en face de la mère, mais qu'en face de la mère, il y a le signifiant de son désir, à savoir le phallus. Nous nous trouvons ici devant ce qui sera l'objet de ma leçon de la prochaine fois.

De deux choses l'une. Ou bien l'enfant entre dans la dialectique, se fait lui-même objet dans le courant des échanges, et, à un moment donné, renonce à son père et à sa mère, c'est-à-dire aux objets primitifs de son désir. Ou bien il garde ces objets. C'est-à-dire qu'il maintient en eux quelque chose qui est beaucoup plus que leur valeur, car la valeur est justement ce qui peut s'échanger. A partir du moment où il réduit ces objets à de purs signifiants tout en y tenant comme aux objets de son désir, c'est que l'attachement oedipien est toujours conservé, c'est-à-dire que la relation infantile aux objets parentaux ne passe pas. Et dans la mesure où elle ne passe pas, et strictement dans cette mesure, nous voyons se manifester - disons sous une forme très générale - ces inversions ou perversions du désir qui montrent qu'à l'intérieur de la relation imaginaire aux objets oedipiens, il n'y a pas de normativisation possible.

Pourquoi? Très précisément en ceci, qu'il y a toujours en tiers, même dans la relation la plus primitive, celle de l'enfant à la mère, le phallus en tant qu'objet du désir de la mère, ce qui met une barrière infranchissable

à la satisfaction du désir de l'enfant, qui est d'être, lui, l'objet exclusif du désir de la mère. Et c'est ce qui le pousse à une série de solutions, qui seront toujours de réduction ou d'identification de cette triade. Qu'il faille que la mère soit phallique, ou que le phallus soit mis à la place de la mère, et c'est le fétichisme. Qu'il faille qu'il accomplisse en lui-même, de façon intime, la jonction du phallus et de la mère sans laquelle rien en lui ne peut être satisfait, et c'est le transvestisme. Bref, c'est dans la mesure où l'enfant, c'est-à-dire l'être qui entre avec des besoins naturels dans cette dialectique, ne renonce pas à son objet, que son désir ne trouve pas à se satisfaire.

Le désir ne trouve à se satisfaire qu'à la condition de renoncer en partie - ce qui est essentiellement ce que j'ai articulé d'abord en vous disant qu'il doit devenir demande, c'est-à-dire désir en tant que signifié, signifié par l'existence et l'intervention du signifiant, c'est-à-dire, en partie, désir aliéné.

12 MARS 1958

286

## XVI LES INSIGNES DE L'IDÉAL

*Karen Horney et Hélène Deutsch*

*Complexe de masculinité et homosexualité*

*Le processus de l'identification secondaire*

*La mère et la femme*

*La métaphore de l'Idéal du moi*

je voudrais commencer aujourd'hui d'introduire la question des identifications. Pour ceux qui n'étaient pas là la dernière fois, comme pour ceux qui y étaient, je rappelle le sens de ce qui a été dit.

J'ai essayé de ramener l'attention sur les difficultés que pose la notion de la phase phallique. On éprouve en effet quelque peine à faire entrer dans une rationalité biologique ce que Freud a dégagé de l'expérience, alors que les choses s'éclaircissent tout de suite si nous posons que le phallus est pris dans une certaine fonction subjective qui doit remplir un rôle de signifiant.

Il ne tombe pas du ciel, ce phallus en tant que signifiant. Il faut bien qu'il ait à son origine, qui est une origine imaginaire, quelque propriété à remplir sa fonction signifiante. Ce n'est pas n'importe laquelle - elle est plus spécialement adaptée qu'une autre à accrocher le sujet humain dans l'ensemble du mécanisme signifiant.

C'est en quelque sorte un signifiant-carrefour. Vers lui converge plus ou moins ce qui a lieu au cours de la prise du sujet humain dans le système signifiant, pour autant qu'il faut que son désir passe par ce système pour se faire reconnaître, et qu'il en est profondément modifié. C'est une donnée expérimentale - le phallus, nous le rencontrons à tout bout de champ dans notre expérience du drame oedipien, à son entrée comme dans ses issues.

On peut même dire, d'une certaine façon problématique, qu'il déborde ce drame oedipien, puisque aussi bien on ne peut pas manquer d'être frappé de la présence du phallus, et du phallus paternel nommé, dans les fantasmes kleiniens primitifs. C'est justement cette présence qui nous pose la question de savoir dans quel registre, ces fantasmes kleiniens,

les insérer. Dans le registre que Mélanie Klein elle-même a proposé en admettant un (Edipe ultra-précoce? Ou devons-nous au contraire admettre un fonctionnement imaginaire primitif, à classer comme préoedipien ? La question peut être laissée provisoirement en suspens.

Pour éclairer la fonction du phallus qui est présente ici d'une façon tout à fait générale justement parce qu'elle se présente comme une fonction de signifiant, nous avons à voir, avant de pousser nos formules au dernier terme, dans quelle économie signifiante le phallus est impliqué, ce qui signifie aborder ce moment que Freud a exploré et articulé comme la sortie de l'Œdipe, où, après le refoulement du désir oedipien, le sujet sort nouveau, et pourvu de quoi? La réponse est - d'un Idéal du moi.

1

Dans l'Œdipe normal, le refoulement qui résulte de la sortie de l'Œdipe a pour effet de constituer dans le sujet une identification qui est vis-à-vis de celui-ci dans un rapport ambigu. Là-dessus, il convient de procéder pas à pas. Une chose au moins se dégage d'une façon univoque, j'entends d'une seule voie, de ce que Freud a été le premier à poser, et tous les auteurs ne peuvent pas ne pas le poser comme formule minimale - il s'agit d'une identification distincte de l'identification du moi.

Tandis que la structure du moi repose sur le rapport du sujet à l'image du semblable, la structure de l'Idéal du moi pose un problème qui lui est propre. En effet, l'Idéal du moi ne se propose pas - c'est presque une lapalissade que de le dire - comme un moi idéal. J'ai souvent souligné que les deux termes sont distincts chez Freud, et ce, dans l'article même sur le narcissisme, *Zur Einführung des Narzissmus*, mais il faut y regarder à la loupe, car la différence est très difficile à distinguer dans le texte, au point que certains les confondent. D'abord, ce n'est pas exact, mais le serait-ce même, que nous devrions par convention nous apercevoir qu'il n'y a aucune synonymie entre ce qui est attribué à la fonction de l'Idéal du moi dans les textes de Freud, comme inspirés de l'expérience clinique, et le sens que nous pouvons donner à l'image du moi, si exaltée que nous la supposons quand nous en faisons une image idéale à quoi le sujet s'identifie, modèle réussi, si l'on peut dire, de lui-même, ce avec quoi il se confond, où il se rassure lui-même de son entièreté.

Par exemple, ce qui est menacé quand nous faisons allusion aux craintes d'atteintes narcissiques au corps propre, ce qui est atteint quand nous

parlons de la nécessité de réassurance narcissique, nous pouvons le mettre au registre du moi idéal. L'Idéal du moi, quant à lui, intervient dans des fonctions qui sont souvent dépressives, voire agressives à l'égard du sujet. Freud le fait intervenir dans des formes diverses de dépression. A la fin du chapitre VII de la *Massenpsychologie*, qui s'appelle *Die Identifizierung*, où il introduit pour la première fois de façon décisive et articulée la notion d'Idéal du moi, il a tendance à mettre toutes les dépressions au registre, non pas de l'Idéal du moi, mais de quelque rapport vacillant, conflictuel, entre le moi et l'Idéal du moi.

Admettons que tout ce qui se passe dans le registre dépressif, ou au contraire dans celui de l'exaltation, est à prendre sous l'angle d'une hostilité ouverte entre les deux instances, de quelque instance que parte la déclaration des hostilités, que ce soit le moi qui s'insurge, ou que l'Idéal du moi devienne trop sévère, avec les conséquences et contrecoups du déséquilibre de ce rapport excessif. Reste que l'Idéal du moi nous propose son problème.

On nous dit que l'Idéal du moi sort d'une identification tardive, que celle-ci est liée à la relation tierce de l'Œdipe, et que s'y mêlent de façon complexe désir et rivalité, agression, hostilité. Quelque chose se joue, un conflit, dont l'issue est en balance. S'il est incertain, le débouché du conflit se propose néanmoins comme ayant entraîné une transformation subjective, en raison de l'introduction - l'introjection, dit-on - à l'intérieur d'une certaine structure, de ce que l'on appelle Idéal du moi, lequel se trouve être désormais une partie du sujet lui-même, tout en conservant pourtant une certaine relation avec un objet extérieur. Les deux choses y sont, et nous touchons ici du doigt que, comme l'analyse nous l'apprend, intra-subjectivité et inter-subjectivité ne peuvent être séparées. Quelles que soient les modifications qui interviennent dans son entourage et son milieu, ce qui est acquis comme Idéal du moi est bien dans le sujet comme la patrie que l'exilé emporterait à la semelle de ses souliers - son Idéal du moi lui appartient bien, il est pour lui quelque chose d'acquis. Ce n'est pas un objet, c'est quelque chose qui, dans le sujet, est en plus.

On met beaucoup d'insistance à rappeler qu'intra-subjectivité et intersubjectivité doivent rester liées dans tout cheminement analytique correct. Dans l'usage courant de l'analyse, on parle des rapports entre moi et Idéal du moi comme de rapports qui peuvent être bons ou mauvais, conflictuels ou accordés. On laisse entre parenthèses, ou on n'achève pas de formuler ce qui doit être formulé, et qui s'impose des moindres nécessités de notre langage, à savoir que ces rapports sont toujours structurés comme des rapports inter-subjectifs.



A l'intérieur du sujet se reproduit - et, vous le voyez bien, ne peut se reproduire qu'à partir d'une organisation signifiante - le même mode de rapports qui existent entre des sujets. Nous ne pouvons pas penser - encore que nous le disions, et que cela peut aller en le disant - que le surmoi soit effectivement quelque chose de sévère qui guette le moi au tournant pour lui faire d'atroces misères. Il n'est pas une personne, il fonctionne à l'intérieur du sujet comme un sujet se comporte par rapport à un autre sujet, et justement en ceci qu'un rapport entre les sujets n'implique pas pour autant l'existence de la personne - il suffit des conditions introduites par l'existence et le fonctionnement du signifiant comme tel pour que des rapports intersubjectifs puissent s'établir.

C'est à cette intersubjectivité à l'intérieur de la personne vivante que nous avons affaire dans l'analyse. C'est au sein de cette intersubjectivité que nous devons nous faire une idée de ce qu'est la fonction de l'Idéal du moi. Vous ne la trouverez pas, cette fonction, dans un dictionnaire, on ne vous y donnera pas une réponse univoque, vous n'y trouverez que les plus grands embarras. Cette fonction n'est pas assurément confondue avec celle du surmoi. Elles sont venues presque ensemble, mais elles se sont, de ce fait même, distinguées. Disons qu'elles sont en partie confondues, mais que l'Idéal du moi joue davantage une fonction typifiante dans le désir du sujet. Il paraît bien lié à l'assomption du type sexuel, en tant que celui-ci est impliqué dans toute une économie qui peut être sociale à l'occasion. Il s'agit des fonctions masculines et féminines, non pas simplement en tant qu'elles aboutissent à l'acte nécessaire pour que reproduction s'ensuive, mais en tant qu'elles comportent tout un mode de relations entre l'homme et la femme.

Quel est l'intérêt des acquis de l'analyse sur ce point? L'analyse nous a permis de pénétrer une fonction qui ne se montre qu'en surface et par ses résultats. Elle y a pénétré par le biais des cas où le résultat est manqué, suivant ici la méthode bien connue, dite psychopathologique, qui consiste à décomposer, désarticuler, une fonction en la saisissant là où elle s'est trouvée insensiblement décalée, déviée, et où, de ce fait même, ce qui s'insère d'habitude plus ou moins normalement dans un complément d'entourage, apparaît avec ses racines et ses arêtes.

je voudrais me référer ici à l'expérience que nous avons des incidences de l'identification manquée, ou que nous supposons partiellement ou provisoirement manquée, d'un certain type de sujets avec ce que l'on peut appeler leur type régulier, satisfaisant. Nous allons devoir choisir un cas particulier. Prenons donc celui des femmes où se reconnaît ce que l'on a appelé le *Masculinity-Complex*, le complexe de masculinité, que

l'on articule avec l'existence de la phase phallique. Nous pouvons le faire parce que je vous ai d'abord souligné le côté problématique de l'existence de cette phase phallique. Y a-t-il là quelque chose d'instinctuel? Une sorte de vice du développement instinctuel dont l'existence du clitoris serait à elle seule responsable - serait la cause de ce qui se traduirait au bout de la chaîne par le complexe de masculinité? Nous sommes d'ores et déjà préparés à comprendre que ce ne doit pas être aussi simple. Si l'on y regarde de près, dans Freud ce n'est pas aussi simple - il a bien vu qu'il ne s'agissait pas d'un détour pur et simple du développement féminin, exigé par une anomalie naturelle, ou par la fameuse bisexualité. En tous les cas, le débat qui a suivi était bien fait pour nous montrer que ce n'est pas aussi simple, même si ce débat lui-même était mal inspiré, partant de la pétition de principe que ce ne pouvait être comme cela.

Ce dont il s'agit est assurément plus complexe. Nous n'en sommes pas pour autant capables de formuler tout de suite ce que c'est, mais nous voyons bien que la vicissitude de ce qui se présente comme complexe de masculinité chez la femme, nous indique déjà une connexion de l'élément phallique, un jeu, un usage de cet élément, qui mérite d'être retenu, puisque aussi bien ce pour quoi un élément peut être mis en usage est tout de même de nature à nous éclairer sur ce qu'il est, cet élément, dans son fond.

Que nous disent donc les analystes, spécialement les analystes féminins, qui ont abordé ce sujet?

2

Nous ne dirons pas aujourd'hui tout ce qu'elles nous disent. Je me rapporte tout spécialement à deux de ces analystes qui sont dans l'arrière plan de la discussion jonesienne du problème, Hélène Deutsch et Karen Horney. Ceux d'entre vous qui lisent l'anglais pourront se reporter d'une part à un article d'Hélène Deutsch qui s'intitule *The Significance of Masochism in the Mental Life of Women*, janvier 1930, *International Journal of Psychoanalysis*, volume XI, d'autre part à un article de Karen Horney, janvier 1924, volume V, *On the Genesis of the Castration-Complex in Women*.

Quoi qu'on puisse penser des formulations auxquelles Karen Horney a abouti dans la théorie comme dans la technique, elle a été incontestablement une créatrice sur le plan clinique, dès le début et jusqu'au milieu de

sa carrière. Ses découvertes gardent toute leur valeur, quoi qu'elle ait pu en déduire de plus ou moins affaibli concernant la situation anthropologique de la psychanalyse. Ce qu'elle met en valeur dans son article sur le complexe de castration peut se résumer ainsi. Elle remarque chez la femme une analogie entre tout ce qui s'ordonne cliniquement autour de l'idée de la castration, et ce que le sujet articule en analyse de revendications concernant l'organe comme quelque chose qui lui manque. On trouve dans ces revendications les résonances, les traces cliniques, de la castration. Elle montre par une série d'exemples - il convient que vous vous reportiez à ce texte - qu'il n'y a pas de différence de nature entre ces cas de revendication phallique et certains cas d'homosexualité féminine, à savoir ceux où le sujet, dans une certaine position à l'endroit de son partenaire, s'identifie à l'image paternelle. Il y a entre les deux une continuité insensible. Les temps sont composés de la même façon, les fantasmes, les rêves, les inhibitions, les symptômes sont les mêmes. On ne peut même pas dire, semble-t-il, que les premiers constituent une forme atténuée des autres, mais simplement qu'une certaine frontière a ou n'a pas été dépassée, laquelle reste elle-même incertaine.

Le point sur lequel à ce propos Karen Horney se trouve mettre l'accent, est celui-ci. Ce qui se passe dans ces cas nous incite à concentrer notre attention sur un certain moment du complexe d'Œdipe qui se place très loin vers la fin de la période, puisqu'il suppose déjà atteint ce moment où non seulement la relation au père est constituée, mais où elle est si bien constituée qu'elle se manifeste chez le sujet petite fille sous l'aspect d'un désir exprès du pénis paternel, ce qui, nous souligne-t-on à très juste titre, implique donc une reconnaissance du pénis, non pas fantasmatique, non pas en général, non pas dans cette demi-lumière ambiguë qui nous fait à tout instant nous demander ce que c'est que le phallus, mais bien une reconnaissance de la réalité du pénis. Nous ne sommes pas sur le plan de la question - est-il imaginaire ou ne l'est-il pas?

Bien entendu, dans sa fonction centrale, le phallus implique cette existence imaginaire. A diverses phases du développement de cette relation, le sujet féminin peut, envers et contre tout, maintenir qu'il le possède, tout en sachant fort bien qu'il ne le possède pas. Il le possède simplement en tant qu'image, soit qu'il l'ait eu, soit qu'il doive l'avoir, comme c'est fréquent. Mais ici, nous dit-on, il s'agit d'autre chose. Il s'agit d'un pénis réalisé comme réel, et comme tel attendu.

Je ne pourrais pas avancer cela si je ne vous avais déjà modulé en trois temps le complexe d'Œdipe, en vous faisant remarquer que c'est sous des modes divers qu'il arrive en chacun de ces trois temps. Le père en tant

que possédant le pénis réel intervient au troisième temps. Je vous l'ai dit spécialement pour le garçon, voici les choses parfaitement situées chez la petite fille.

Que se passe-t-il d'après ce que l'on nous dit? On nous dit que, dans les cas dont il s'agit, c'est de la privation de ce qui est attendu que va résulter un phénomène qui n'est pas inventé par Karen Horney, qui est tout le temps mis en action dans le texte même de Freud - le virage, la mutation, qui fait que ce qui était amour est transformé en identification.

C'est en effet dans la mesure où le père déçoit une attente, une exigence du sujet, orientée d'une certaine façon, qu'une identification se constitue. Cela suppose déjà une maturation avancée de la situation. On pourrait dire que le sujet est parvenu à l'acmé de la situation oedipienne, si justement sa fonction ne consistait pas en ceci qu'elle doit être dépassée, puisque c'est dans son dépassement que le sujet devra trouver l'identification satisfaisante à son propre sexe.

L'identification au père qui se produit alors est articulée comme un problème, voire un mystère. Freud lui-même souligne que la transformation de l'amour en identification, dont la possibilité se manifeste par excellence ici, ne va pas toute seule. Nous l'admettons pourtant à ce moment, et d'abord parce que nous le constatons. Il s'agit d'en articuler le jeu, c'est-à-dire de donner une formule qui permette de concevoir ce que c'est que cette identification en tant que liée à un moment de privation.

Je voudrais essayer de vous en donner quelques formules, parce que je considère qu'elles sont utiles pour distinguer ce qui est cela d'avec ce qui n'est pas cela. Si j'introduis cet élément essentiel de l'articulation signifiante, ce n'est pas pour le plaisir, si je puis dire, et par simple goût de nous retrouver dans les paroles, c'est pour que nous ne fassions pas des paroles et des signifiants un usage du type *prendre des vessies pour des lanternes*. Ne prenons pas des choses insuffisamment articulées pour des choses suffisamment éclairantes. C'est en les articulant bien que nous pourrions mesurer effectivement ce qui se passe, et distinguer ce qui se passe dans un cas de ce qui se passe dans un autre.

Que se passe-t-il quand le sujet féminin a pris une certaine position d'identification au père ?

La situation, si vous voulez, est la suivante. Voilà le père, quelque chose a été attendu au niveau de l'enfant, et le résultat singulier, paradoxal, c'est que, sous un certain angle et d'une certaine façon, l'enfant devient ce père. Il ne devient pas réellement le père, bien sûr, il devient

le père en tant qu'Idéal du moi. Une femme dans ce cas peut vraiment dire de la façon la plus ouverte, il suffit de l'écouter -*Je tousse comme mon père*. C'est bien d'une identification qu'il s'agit. Essayons de voir pas à pas l'économie de la transformation. La petite fille n'est pas pour autant transformée en homme. De cette identification, nous trouvons des signes, des stigmates, qui s'expriment en partie, qui peuvent être remarqués par le sujet, dont celui-ci peut se targuer jusqu'à un certain point. Qu'est-ce que c'est? Ce n'est pas douteux - ce sont des éléments signifiants.

Si une femme dit *je tousse comme mon père*, ou *je me pousse du ventre ou du corps comme lui*, ce sont là des éléments signifiants. Plus exactement, pour bien dégager ce dont il s'agit, nous les nommerons d'un terme spécial, parce que ce ne sont pas des signifiants mis enjeu dans une chaîne signifiante. Nous les appellerons les insignes du père.

L'attitude psychologique montre ceci à la surface - pour appeler les choses par leur nom, le sujet se présente sous le masque des insignes de la masculinité, il se les pose sur ce qu'a de partiellement indifférencié tout sujet comme tel.

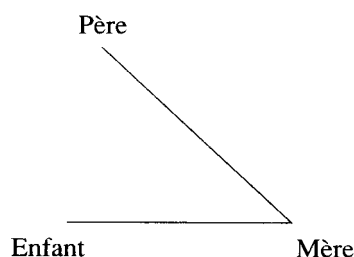
Il convient peut-être ici, avec la lenteur qui est toujours ce qui doit nous garder de l'erreur, de se poser la question de savoir ce que devient dans cette démarche le désir. D'où tout cela est parti? Le désir, après tout, n'était pas un désir viril. Que devient-il lorsque le sujet prend les insignes du père? Vis-à-vis de qui ces insignes vont-ils être employés? L'expérience nous le montre - vis-à-vis de ce qui prend la place qu'occupait dans la primitive évolution du complexe d'Œdipe, la mère. A partir du moment où le sujet se revêt des insignes de ce à quoi il est identifié, et qu'il se transforme dans un sens qui est de l'ordre d'un passage à l'état de signifiant, à l'état d'insigne, le désir qui entre alors enjeu n'est plus le même.

De quel désir s'agissait-il? En ce point où nous étions parvenus dans le complexe d'Œdipe et vu ce qui était attendu dans le rapport au père, nous pouvons supposer que c'était un désir passionné, un appel proprement féminin, extrêmement proche d'une position génitale passive. Il est bien clair que ce n'est plus le même désir qui est là après la transformation.

Laissons pour l'instant en suspens la question de savoir ce qui est arrivé à ce désir, et revenons sur le terme de privation que nous avons prononcé tout à l'heure. On pourrait parler aussi bien de frustration. Pourquoi privation plutôt que frustration? J'indique ici que le fil reste pendant.

Quoi qu'il en soit, le sujet qui est ici est venu aussi là, pour autant

qu'il a un Idéal du moi. Quelque chose est ainsi passé en son intérieur, qui est structuré comme dans l'intersubjectivité. Ce sujet va maintenant exercer un certain désir, qui est quoi ?



Sur ce schéma apparaissent les relations du père à la mère. Or, il est clair que ce que nous trouvons dans l'analyse d'un sujet comme celui-là au moment où nous l'analysons, ce n'est pas le double, la reproduction de ce qui se passait entre le père et la mère, pour toutes sortes de raisons - ne serait-ce que parce que le sujet n'y a accédé qu'imparfaitement. L'expérience montre au contraire que ce qui vient, c'est tout le passé, ce sont les vicissitudes des relations extrêmement complexes qui ont jusque-là modulé depuis l'origine les rapports de l'enfant avec la mère, c'est-à-dire les frustrations, les déceptions liées à ce qui existe forcément de contretemps, d'à-coups, avec tout ce que ceux-ci entraînent d'un rapport extraordinairement compliqué, faisant intervenir avec un accent tout particulier les relations agressives dans leur forme la plus originelle, et aussi les relations de rivalité, où marque son incidence, par exemple, la survenue d'éléments étrangers au trio, à savoir les frères ou sœurs qui ont pu intervenir plus ou moins inopportunément dans l'évolution du sujet et de ses relations avec sa mère. Tout cela porte, et on en retrouve la trace et le reflet, tempérant ou renforçant ce qui se présentera alors comme revendication des insignes de la masculinité. Tout cela se projettera dans les relations du jeune sujet avec son objet. Celles-ci seront dès lors commandées à partir de ce point de l'identification où le sujet revêt les insignes de ce à quoi il est identifié, et qui jouent chez lui le rôle et la fonction d'Idéal du moi.

Bien entendu, ce que je vous décris est une façon d'imaginer les places dont il s'agit, mais cela suppose évidemment, si vous voulez le comprendre, d'y ajouter une sorte d'allée et venue. Ces insignes, le sujet les ramène avec lui après ce mouvement d'oscillation, et se retrouve constitué d'une nouvelle façon, et avec un nouveau désir.

Que comporte le mécanisme de cette transformation? Trois temps sont à distinguer. Il y a au départ le sujet et un autre terme, ayant pour lui valeur libidinale. Il y a ensuite un troisième terme avec lequel le sujet est dans un rapport distinct, qui exige que soit intervenu dans le passé de la relation avec ce terme, cet élément radicalement différenciateur qu'est la concurrence.

Enfin, un échange se produit - ce qui a été l'objet de la relation libidinale devient autre chose, est transformé en fonction signifiante pour le sujet, et le désir de celui-ci passe sur un autre plan, le plan du désir établi avec le troisième terme. Dans l'opération, cet autre désir vient se substituer au désir premier, qui est refoulé, et en ressort transformé en son fond.

Voilà ce qui constitue le processus de l'identification.

Il faut qu'il y ait d'abord l'élément libidinal qui pointe un certain objet en tant qu'objet. Cet objet devient dans le sujet un signifiant, occupant la place qui s'appellera dès lors Idéal du moi. Le désir d'autre part subit une substitution - un autre désir vient à sa place. Cet autre désir ne vient pas de rien, il n'est pas néant, il existait avant, il concernait le troisième terme, et il sort de là transformé.

Voilà le schéma que je vous prie de retenir, parce que c'est le schéma minimum de tout procès d'identification au sens propre, l'identification au niveau secondaire, en tant qu'elle fonde l'Idéal du moi. Il ne manque jamais aucun de ces trois termes. Le chassé-croisé résulte de la transformation d'un objet en un signifiant qui prend place dans le sujet, et constitue l'identification que nous trouvons à la base de ce qui constitue un Idéal du moi. Cela s'accompagne toujours, d'autre part, de ce que nous pouvons appeler un transfert du désir - un autre désir survient d'ailleurs, du rapport avec un troisième terme qui n'avait rien à faire avec la relation libidinale première, et ce désir vient se substituer au premier, mais dans et par cette substitution, il se retrouve lui-même transformé. Cela est tout à fait essentiel. Nous pouvons encore l'expliquer autrement, en reprenant notre schéma sous la forme où nous le présentons maintenant.

L'enfant, dans son premier rapport avec l'objet primordial - c'est la formule générale - se trouve prendre la position symétrique de celle du père. Il entre en rivalité avec lui, et se situe à l'opposé par rapport à la relation primitive à l'objet, en un point  $x$ , marqué du signe  $\phi$ . Là, il devient quelque chose qui peut se revêtir des insignes de ce avec quoi il est entré en rivalité, et c'est dans cette mesure qu'il retrouve ensuite sa

place, là où il est forcément, c'est-à-dire en E - à l'opposé du point x où les choses se sont passées - où il vient se constituer sous cette nouvelle forme qui s'appelle I, Idéal du moi, en retenant ainsi quelque chose de ce passage sous la forme la plus générale.

Il ne s'agit plus là, vous le voyez bien, ni de père, ni de mère, il s'agit de rapports avec l'objet. La mère, c'est l'objet primitif, l'objet par excellence. Ce que le sujet retient de cette allée et venue qui, par rapport à l'objet, l'a fait entrer en rivalité avec un troisième terme, c'est ce qui se caractérise par ce que l'on peut appeler le facteur commun résultant, dans le psychisme humain, de l'existence des signifiants. Pour autant que les hommes ont affaire au monde du signifiant, ce sont les signifiants qui constituent le défilé par où il faut qu'en passe leur désir. De ce fait, cette allée et venue implique toujours le facteur commun à l'incidence du signifiant dans le désir, à ce qui le signifie, à ce qui en fait nécessairement un désir signifié - ce facteur commun, c'est précisément le phallus.

Le phallus en fait toujours partie. C'est le plus petit commun dénominateur de ce facteur commun. Et c'est pourquoi nous le trouvons toujours là dans tous les cas, qu'il s'agisse de l'homme ou de la femme. Voilà pourquoi nous plaçons ici, en ce point x, le phallus, le petit  $\phi$ .

Le phallus est tiers dans ce qui est là le rapport imaginaire du sujet avec lui-même, m-i, toujours plus ou moins fragilement constitué. C'est l'identification primitive, elle est en effet toujours plus ou moins idéale, du moi avec une image toujours plus ou moins contestée. Cela n'a rien à faire avec ce rapport de fond que le sujet entretient avec ce à quoi il a adressé ses demandes, c'est-à-dire l'objet.

Dans cette allée et venue, l'Idéal du moi, I, se constitue toujours à l'opposé du point virtuel où se produit la mise en concurrence, le *contest* du troisième terme, ici P, et à l'opposé du facteur commun métonymique qu'est le phallus, qui se retrouve partout. Bien entendu, ce qui se passe au niveau de l'Idéal du moi consiste à l'avoir au minimum, ce facteur commun. L'Idéal est composé d'une façon qui ne le laisse pas voir, ou qui ne le laisse voir que comme quelque chose qui nous file toujours entre les doigts. Il n'en demeure pas moins qu'il court au fond de toute espèce d'assomption signifiante.

Notez bien ceci - dans tous les cas, ce signifiant mord sur le signifié. L'Idéal du moi se constitue dans le rapport avec le troisième terme, qui est ici le père, et il implique toujours le phallus, et uniquement pour autant que ce phallus est le facteur commun, le facteur pivot, de l'instance du signifiant.



Karen Horney nous a montré la continuité du complexe de castration avec l'homosexualité féminine. Que nous dit une Hélène Deutsch?

Elle nous parle d'autre chose. Elle aussi nous dit que la phase phallique joue bien le rôle que dit Freud, à ceci près que ce qui lui importe, c'est d'en suivre la vicissitude ultérieure, qui est l'adoption par la fille de la position masochiste qui est constitutive, dit-elle, de la position féminine. Pour autant que la jouissance clitoridienne se trouve interdite à la petite fille, celle-ci trouvera sa satisfaction d'une position qui ne sera donc plus uniquement passive, mais d'une position de jouissance assurée dans cette privation même, qui lui est imposée, de la jouissance clitoridienne.

Il y a là quelque paradoxe. Mais c'est un paradoxe qu'Hélène Deutsch soutient de constats d'expérience qui vont jusqu'à des préceptes techniques. Je vous rapporte là les données de l'expérience d'une analyste, qui sont sans aucun doute soumises au choix qu'elle fait du matériel, mais qui valent la peine néanmoins qu'on s'y arrête.

Pour Hélène Deutsch, la question de la satisfaction féminine se présente d'une façon assez complexe pour qu'elle considère qu'une femme, dans sa nature de femme, peut trouver une satisfaction accomplie - assez accomplie pour que rien n'apparaisse qui se présente comme névrotique ou atypique dans son comportement, dans son adaptation à ses fonctions féminines - sans qu'intervienne pour elle, sous nulle forme bien marquée, la satisfaction proprement génitale.

Je le répète, c'est la position de Mme Deutsch. Pour elle, la satisfaction de la position féminine peut tout entière s'accomplir dans la relation maternelle, dans toutes les étapes de la fonction de reproduction, à savoir dans les satisfactions propres à l'état de grossesse, au nourrissage et au maintien de la position maternelle. La maturation de la satisfaction attachée à l'acte génital, l'orgasme lui-même, pour l'appeler par son nom, est autre chose - elle est liée à la dialectique de la privation phallique.

Hélène Deutsch a ainsi rencontré chez des sujets plus ou moins impliqués dans la dialectique phallique, et présentant un certain degré d'identification masculine, un équilibre forcément conflictuel, et donc précaire, de la personnalité, qui s'est constitué sur cette base. Trop réduire cette relation complexe, pousser trop loin l'avancement de l'analyse, serait de nature à frustrer un tel sujet de ce qu'il a jusque-là plus ou moins heureusement réalisé de la jouissance sur le plan génital. Ce type de cas va jusqu'à comporter selon elle l'indication de laisser au sujet le pénis de ses

identifications, plus ou moins réussies, mais qui lui sont au moins acquises. Décomposer, analyser, réduire ces identifications risquerait de mettre le sujet en posture de perte par rapport à ce que la cure révèle pour être le fond de la jouissance conquise avant l'analyse. L'acquis sur le plan de la jouissance génitale serait lié au passé du sujet par rapport à ses identifications. Si la jouissance, en effet, consiste dans la frustration masochiste que comporte la position conquise, elle nécessite du même coup le maintien de la position d'où cette frustration peut s'exercer. En d'autres termes, dans certaines conditions, la réduction des identifications proprement masculines peut menacer ce qui a été conquis par le sujet sur le plan de la jouissance dans la dialectique même de ces identifications. Ça vaut ce que ça vaut. La question est simplement pour nous ici que cela ait pu être avancé, et par un analyste qui n'est point sans expérience, et qui se manifeste assurément, ne serait-ce que par ses réflexions, comme quelqu'un qui pense son métier et les conséquences de ce qu'elle fait. C'est à ce titre - à ce seul titre - que cela mérite d'être maintenu dans la question.

Pour résumer la position de Mme Deutsch, dans les relations interhumaines - je ne dis pas que l'acte génital se présente de la même façon chez les rouges-gorges ou les mantes religieuses -, dans l'espèce humaine, le centre de gravité de la position féminine, son élément de satisfaction majeur, se trouverait dans l'au-delà de la relation génitale comme telle.

Tout ce que pourrait trouver la femme dans la relation génitale serait lié à une dialectique dont nous n'avons pas à être surpris qu'elle intervienne là. Qu'est-ce que cela veut dire? Cela veut dire d'abord l'importance extrême de ce que l'on appelle le plaisir préliminaire - qui est aussi bien manifesté dans la position de l'homme vis-à-vis de l'acte génital, pour être peut-être simplement plus accentué chez la femme. Ce sont les matériaux libidinaux à mettre en cause. Mais eux-mêmes n'entrent effectivement en jeu qu'à partir de leur prise dans l'histoire du sujet, dans une dialectique signifiante impliquant l'intrusion de l'identification possible au troisième objet, le père dans l'occasion. La revendication phallique comme l'identification au père compliquée de la relation de la femme à son objet, ne serait ainsi que l'élaboration signifiante de ce plaisir préliminaire à quoi se trouvent empruntées les satisfactions qui se produisent dans l'acte génital. Quant à l'orgasme lui-même en tant qu'il serait identifié au moment de l'acte, il pose en effet chez la femme un problème qui mérite d'être posé, étant donné ce que nous savons physiologiquement de l'absence d'une organisation nerveuse directement faite pour provoquer la volupté dans le vagin.

Cela nous amène à essayer de formuler la relation de l'Idéal du moi à une certaine vicissitude du désir, de la façon suivante. Aussi bien chez le garçon que chez la fille, nous avons à un moment donné une relation à un certain objet d'ores et déjà constitué dans sa réalité d'objet, et cet objet devient l'Idéal du moi par ses insignes. Pourquoi le désir dont il s'agit dans cette relation à l'objet a-t-il été appelé en cette occasion privation? Parce que sa caractéristique n'est pas, comme on le dit, de concerner un objet réel. Bien entendu, lorsque le père intervient dans l'évolution de la fille - c'est le premier exemple que j'ai donné -, il faut en effet qu'il soit un être assez réel dans sa constitution physiologique pour que le phallus soit passé à un stade d'évolution qui va au-delà de la fonction purement imaginaire qu'il peut conserver longtemps dans le *Penisneid*. Cela est certain, mais ce qui constitue la privation du désir n'est pas qu'il vise quelque chose de réel, mais qu'il vise quelque chose qui peut être demandé. Il ne peut s'instaurer de dialectique de privation, à proprement parler, qu'à propos de quelque chose que le sujet peut symboliser. C'est pour autant que le pénis paternel peut être symbolisé et demandé, que se produit ce qui se passe au niveau de l'identification dont il s'agit aujourd'hui. Cela est tout à fait distinct de ce qui intervient au niveau de l'interdit de la jouissance phallique. La jouissance clitoridienne, pour l'appeler par son nom, peut être interdite à un moment donné de l'évolution. Ce qui est interdit rejette le sujet dans une situation où il ne trouve plus rien qui soit propre à le signifier. C'est ce qui en fait le caractère douloureux, et pour autant que le moi se trouve dans cette position de rejet de la part de l'Idéal du moi par exemple, il s'établit l'état mélancolique. Nous reviendrons sur la nature de ce rejet, mais entendez d'ores et déjà que ce à quoi je fais ici allusion peut être mis en relation avec le terme allemand que j'ai rapporté dans notre vocabulaire au rejet, à savoir la *Verwerfung*. C'est pour autant que, de la part de l'Idéal du moi, le sujet dans sa réalité vivante peut se trouver lui-même dans une position d'exclusion de toute signification possible, que s'établit l'état dépressif comme tel. Ce dont il s'agit dans la formation de l'Idéal du moi est un processus tout opposé. L'objet se trouve confronté à ce que nous avons appelé privation pour autant qu'il s'agit d'un désir négatif, que c'est un objet qui peut être demandé, que c'est sur le plan de la demande que le sujet se voit refuser son désir. La liaison entre le désir en tant que refusé et l'objet, voilà ce qui est au départ de la constitution de cet objet comme un certain signifiant qui prend une certaine place, qui se substitue au sujet, qui devient une métaphore du sujet.

Cela se produit dans l'identification à l'objet du désir, dans le cas où la fille s'identifie à son père. Ce père qu'elle a désiré et qui lui a refusé le désir de sa demande, vient à sa place. La formation de l'Idéal du moi a ainsi un caractère métaphorique, et de même que dans la métaphore, ce qui en résulte, c'est la modification d'un désir qui n'a rien à faire avec le désir intéressé dans la constitution de l'objet, un désir qui est ailleurs, celui qui avait lié la petite fille à sa mère.

Appelons-le, par rapport au grand D, petit d. Toute l'aventure précédente de la petite fille avec sa mère, vient ici prendre place dans la question, et subit les conséquences de cette métaphore à laquelle le désir devient lié. Nous retrouvons là la formule de la métaphore que je vous ai précédemment donnée. Il en résulte un changement de signification dans les relations jusque-là établies dans l'histoire du sujet.

Puisque nous en sommes toujours au premier exemple de la petite fille avec le père, disons que ce qui modifie son histoire et qui dès lors modèlera les relations du sujet avec son objet, c'est l'instauration en lui de cette fonction nouvelle qui s'appelle l'Idéal du moi.

19 MARS 1958



## XVII LES FORMULES DU DÉSIR

*Critique de l'Œdipe précoce*

*Le désir et la marque*

*Sur Totem et tabou*

*Le signe du langage*

*Le signifiant de l'Autre barré*

$$d \longrightarrow S \diamond a \longleftrightarrow i(a) \longleftarrow m$$

$$D \longrightarrow A \diamond d \longleftrightarrow s(A) \longleftarrow I$$

$$\Delta \longrightarrow S \diamond D \longleftrightarrow S(A) \longleftarrow \Phi$$

J'ai commencé par écrire ces trois formules au tableau pour éviter que je ne les écrive incorrectement ou incomplètement quand j'aurai à m'y référer. J'espère pouvoir en éclairer l'ensemble d'ici la fin de notre discours d'aujourd'hui.

Pour reprendre les choses où je les ai laissées la dernière fois, j'ai pu constater, non sans satisfaction, que certains de mes propos n'avaient pas été sans provoquer quelque émotion, notamment pour ce que je semblais avoir endossé les opinions de tel psychanalyste féminin qui avait cru devoir avancer l'opinion que certaines analyses de femmes ne gagnaient pas forcément à être poussées jusqu'à leur terme, pour la raison que le progrès même de la cure pouvait priver lesdits sujets du point qu'ils avaient atteint dans leurs relations sexuelles, menacer chez eux une certaine jouissance conquise et acquise. A la suite de quoi on m'a demandé si j'endossais cette formule, et si l'analyse devait en effet s'arrêter en un certain point, pour des raisons extérieures aux lois de son progrès même.

Je répondrai à ceci que tout dépend de ce que l'on considère comme étant le but de l'analyse, non pas son but externe, mais ce qui la règle, si l'on peut dire, théoriquement. Il y a en effet une perspective selon laquelle la notion même du développement de l'analyse impliquerait celle d'un ajustement à la réalité. Il serait donné dans la condition de

l'homme et celle de la femme qu'une pleine élucidation de cette condition doive obligatoirement conduire le sujet à une adaptation en quelque sorte préformée, harmonieuse. C'est une hypothèse. A la vérité, rien dans l'expérience ne vient la justifier. La question du développement de la femme et de son adaptation à un certain registre plurivalent de l'ordre humain, est un point assurément sensible de la théorie analytique. Pour éclairer ma lanterne, et employer des termes qui sont ceux-là mêmes qui reviendront aujourd'hui, cette fois dans un sens tout à fait concret, ne semble-t-il pas tout de suite bien certain qu'il convient, pour ce qui est de la femme, de ne pas confondre ce qu'elle désire - je donne à ce terme son sens plein - avec ce qu'elle demande? De ne pas non plus confondre ce qu'elle demande avec ce qu'elle veut, au sens où l'on dit que *ce que femme veut, Dieu le veut*?

Ces simples rappels, sinon d'évidence, du moins d'expérience, sont destinés à montrer que la question que l'on pose, de savoir de ce qu'il s'agit de réaliser dans l'analyse, n'est pas simple.

1

Ce dont je vous ai entretenus la dernière fois, est venu latéralement dans notre discours. Ce à quoi je désirais vous mener, et ce sur quoi je vais vous ramener aujourd'hui pour en donner une formule généralisée, me servira dans la suite de repère dans la critique des identifications normatives précisément de l'homme et de la femme.

Je vous ai amenés la dernière fois un premier aperçu de l'identification qui produit l'Idéal du moi, en tant que celui-ci est le point d'issue, le point-pivot, le point d'aboutissement de la crise de l'Œdipe autour de laquelle s'est initiée l'expérience analytique, et autour de laquelle elle ne cesse pas de tourner, encore qu'elle prenne des positions de plus en plus centrifuges. J'ai insisté sur ceci, que toute identification du type Idéal du moi tenait à la mise en rapport du sujet à certains signifiants dans l'Autre que j'ai appelés des insignes, et que ce rapport venait à se greffer lui-même sur un autre désir que sur le désir qui avait confronté les deux termes du sujet et de l'Autre en tant que porteur de ces insignes.

Voilà à peu près à quoi cela se résumait, ce qui, bien entendu, n'a pas satisfait tout le monde, encore que, parlant à tel ou tel, je n'avais pas donné que cela comme référence. Par exemple, ne voyez-vous pas que c'est dans la mesure où une femme fait une identification à son père, qu'elle fait à son mari tous les griefs qu'elle avait faits à sa mère ? Cela est

indiqué comme un fait de premier plan par Freud, aussi bien que par tous les auteurs. Il ne s'agit pas de se fasciner sur cet exemple, car nous retrouverons la même formule sous d'autres formes, mais il illustre bien ce que je viens de vous dire - le fait que l'identification s'est faite par l'assomption de signifiants caractéristiques des rapports d'un sujet avec un autre, recouvre et implique la montée au premier plan des rapports de désir entre ce sujet et un tiers. Vous retrouvez le S sujet, le grand A et le petit a. Où est le grand A, où est le petit a ? Peu importe - l'important est qu'ils soient deux. Repartons d'une remarque qui participe de la maxime de La Rochefoucauld concernant les choses qu'on ne saurait regarder fixement, le soleil et la mort. Il y a dans l'analyse des choses comme celles-là. Il est assez curieux que ce soit justement le point central de l'analyse que l'on regarde de plus en plus obliquement, et de plus en plus loin. Le complexe de castration est de ces choses-là.

Observez ce qui se passe, et ce qui s'est passé depuis les premières appréhensions que Freud en a eues. Il y avait là un point essentiel, pivot, dans la formation du sujet, une chose étrange, il faut bien le dire, et que l'on n'avait jamais promue ni articulée jusque-là. Le pas de Freud est de faire tourner la formation du sujet autour d'une menace précise, particularisée, paradoxale, archaïque, voire provoquant l'horreur à proprement parler, et survenant à un moment décisif, sans doute pathogène mais aussi normatif. Cette menace n'est pas là toute seule, isolée, mais est cohérente avec le rapport dit oedipien entre le sujet, le père, la mère - le père faisant ici office de porteur de la menace, et la mère étant objet de visée d'un désir lui-même profondément caché.

Vous retrouvez là à l'origine ce qu'il s'agit précisément d'élucider, ce rapport tiers où va se produire l'assomption du rapport à certains insignes, indiqués dans le complexe de castration, mais d'une façon énigmatique, puisque ces insignes sont eux-mêmes dans un rapport singulier au sujet. Ils sont, dit-on, menacés, et, en même temps, c'est tout de même eux qu'il s'agit de recueillir, de recevoir, et ce dans un rapport de désir concernant un tiers terme, qui est la mère.

Au début, c'est bien cela que nous trouvons, et quand nous avons dit cela, nous sommes précisément devant une énigme. Ce rapport, complexe par définition et par essence, que nous rencontrons dans la vie de notre sujet, nous avons, nous qui sommes les praticiens, à le saisir, à le coordonner, et à l'articuler. Nous trouvons mille formes, mille réflexions, une dispersion d'images, de rapports fondamentaux, dont nous avons à



saisir toutes les incidences, les reflets, les multiples faces psychologiques dans l'expérience du sujet névrotique. Et alors, que se passe-t-il?

Il se passe ce phénomène que j'appellerai celui de la motivation psychologisante. C'est dans l'individu que nous entreprenons de rechercher l'origine et le sens de la crainte de la castration, ce qui nous conduit à une série de déplacements et de transpositions. Je vous les résume.

La crainte de la castration est d'abord en relation avec le père comme objet, avec la crainte du père.

A la considérer dans son incidence, nous sommes amenés à nous apercevoir de son rapport avec une tendance ou un désir du sujet, celui de son intégrité corporelle. Du coup, c'est la notion de crainte narcissique qui se trouve promue.

Puis - suivant toujours une ligne qui est forcément génétique, c'est-à-dire qui remonte aux origines, dès lors que nous cherchons dans l'individu lui-même la genèse de ce qui se développe par la suite -, nous trouvons mise au premier plan, et appuyée par du matériel clinique parce qu'on en a toujours pour saisir les incarnations d'un certain effet, la crainte de l'organe féminin. Ce, d'une façon ambiguë, soit que ce soit lui qui devienne le siège de la menace contre l'organe incriminé, soit au contraire qu'il soit le modèle de la disparition de cet organe.

Enfin, plus loin encore, par un recul toujours plus grand, au dernier terme - aboutissement frappant et singulier auquel nous sommes arrivés progressivement, et je ne vous referai pas aujourd'hui la liste des auteurs, mais pour le dernier, vous savez que c'est Mélanie Klein -, ce qui est à l'origine de la crainte de la castration, c'est le phallus lui-même, caché au fond de l'organe maternel. Tout à fait aux origines, le phallus paternel est perçu par l'enfant comme ayant son siège à l'intérieur du corps maternel, et c'est lui qui est redouté par le sujet.

N'est-il pas déjà assez frappant de voir apparaître en miroir, en face de l'organe menacé, l'organe menaçant? - et d'une façon dont je dirais qu'elle est de plus en plus mythique à mesure que l'origine est plus reculée. Pour que le pas dernier soit franchi, il faut que l'organe paternel à l'intérieur du sexe maternel, soit considéré comme menaçant, en raison du fait que le sujet lui-même, aux sources de ce que l'on appelle ses tendances agressives, sadiques, primordiales, en a fait l'arme idéale. Au dernier terme, tout en revient ainsi à une sorte de pur reflet de l'organe phallique, considéré comme le support d'une tendance primitive qui est celle de la pure et simple agression. Le complexe de castration se réduit alors à l'isolement d'une pulsion agressive primordiale partielle, dès lors déconnectée.

De ce fait, tout l'effort des auteurs va alors à réintégrer le complexe de castration dans son contexte de complexe, à savoir dans cela même d'où il est parti, et qui motivait profondément le caractère central qui lui était reconnu dans l'économie subjective à l'origine de l'exploration des névroses. Les auteurs sont ainsi conduits à prendre la plus grande peine pour le resituer tout de même à sa place, si bien qu'à considérer les choses, nous voyons se dessiner le vain tour sur lui-même d'un ensemble de concepts. C'est bien ce qui nous apparaît si nous examinons attentivement l'économie de ce que Mélanie Klein articule comme se passant au niveau de l'Œdipe précoce. Cette expression n'est pas autre chose qu'une contradiction dans les termes - c'est une façon de dire *l'Œdipe préœdipien*. C'est l'Œdipe avant qu'aucun des personnages de Œdipe ne soit apparu. Les signifiants interprétatifs dont elle se sert pour donner un nom aux pulsions qu'elle rencontre, ou croit rencontrer, chez l'enfant, ses propres signifiants à elle, impliquent toute la dialectique dont il s'agit à l'origine. Eh bien, il faut reprendre celle-ci au départ et dans son essence.

## 2

La castration a un caractère essentiel, si nous la prenons pour autant qu'elle est promue par l'expérience et la théorie analytique, et par Freud, et ce depuis le départ. Sachons maintenant voir ce qu'elle veut dire. Avant d'être crainte, avant d'être vécue, avant d'être psychologisable, la castration, qu'est-ce que cela veut dire ? La castration n'est pas une castration réelle. Elle est liée, avons-nous dit, à un désir. Elle est même liée à l'évolution, au progrès, à la maturation du désir chez le sujet humain. Si elle est castration, il est bien certain, d'autre part, que le lien à cet organe est difficile à bien centrer dans la notion de complexe de castration. On l'a souvent fait remarquer, ce n'est pas une castration s'adressant aux organes génitaux dans leur ensemble, et c'est bien pour cela qu'elle ne prend pas chez la femme l'aspect d'une menace contre les organes génitaux féminins en tant que tels, mais en tant qu'autre chose, justement en tant que le phallus. De même, on a pu légitimement poser la question de savoir s'il fallait chez l'homme isoler dans la notion du complexe de castration le pénis comme tel, ou y comprendre le pénis et les testicules. A la vérité, ces discussions montrent bien que ce dont il s'agit est autre chose que ceci ou cela. C'est quelque chose qui a un certain

rapport avec les organes, mais un certain rapport dont le caractère signifant dès l'origine ne fait pas de doute. C'est le caractère signifant qui domine.

Disons qu'à tout le moins, un minimum doit être retenu pour définir ce qu'est dans son essence le complexe de castration - c'est le rapport d'un désir avec ce que j'appellerai dans cette occasion une marque.

Pour que le désir traverse heureusement certaines phases et arrive à maturité, l'expérience freudienne et la théorie analytique enseignent qu'il faut que quelque chose d'aussi problématique à situer que le phallus, soit marqué de ceci, qu'il n'est conservé que pour autant qu'il a traversé la menace de castration.

Cela doit être maintenu comme le minimum essentiel au-delà duquel nous partons dans les synonymes, les glissements, les équivalences, et du même coup dans les obscurités. Littéralement, nous ne savons plus ce que nous disons si nous ne retenons pas ces caractéristiques pour essentielles. Ne vaut-il pas mieux se diriger d'abord vers le rapport comme tel de ces deux pôles, du désir à la marque, avant d'aller le chercher dans les diverses façons dont il s'incarne pour le sujet? A partir du moment où nous quittons le point de départ, la raison de cette liaison ne pourra que devenir de plus en plus énigmatique, problématique, et bientôt, éludée.

J'insiste sur ce caractère de marque. D'ailleurs, en dehors de l'analyse, dans toutes ses autres manifestations interprétatives ou significatives, et bien certainement dans tout ce qui l'incarne cérémoniellement, rituellement, sociologiquement, la marque est le signe de ce qui supporte cette relation castratrice dont l'analyse nous a permis d'apercevoir l'émergence anthropologique. N'oublions pas les incarnations religieuses où nous reconnaissons le complexe de castration, la circoncision, par exemple, pour l'appeler par son nom, ou encore, dans les rites de puberté, telle forme d'inscription, de marque, de tatouage, en liaison avec une certaine phase qui se présente de façon non ambiguë comme l'accession à un certain étage du désir. Tout cela se présente toujours comme marque et impression.

Vous me direz - *Voilà, nous y sommes, la marque, pas difficile de la rencontrer, déjà quand on a des troupeaux chaque berger a sa petite marque de façon à distinguer ses brebis de celles des autres.* Ce n'est pas une remarque si bête, car il y a bien un certain rapport, ne serait-ce qu'en ceci, que la marque se présente dans une certaine transcendance par rapport à la constitution du troupeau. Cela doit-il nous suffire? Il est bien vrai que, d'une certaine façon, la circoncision se présente comme constituant un certain troupeau, le troupeau des élus de Dieu. Ne faisons-nous que retrouver cela?

Sûrement pas. Ce que l'expérience analytique, et Freud, nous apportent au départ, c'est qu'il y a un rapport étroit, voire intime, entre le désir et la marque. La marque n'est pas simplement là comme signe de reconnaissance pour le berger, dont nous aurions de la peine à savoir où il est dans l'occasion. Quand il s'agit de l'homme, l'être vivant marqué a un désir qui n'est pas sans un certain rapport intime avec la marque.

Il ne s'agit pas de s'avancer trop vite, ni de dire que c'est cette marque qui modifie le désir. Il y a peut-être dans ce désir, dès l'origine, une béance qui permet à cette marque de prendre son incidence spéciale. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il y a le rapport le plus étroit entre ce qui caractérise le désir chez l'homme, et l'incidence, le rôle et la fonction de la marque. Nous retrouvons ici la confrontation du signifiant et du désir qui est ce sur quoi porte toute l'interrogation que nous développons ici.

Je ne voudrais pas m'éloigner trop, mais ici, tout de même, une petite parenthèse.

N'oublions pas que la question débouche bien évidemment sur la fonction de signifiant chez l'homme, et que ce n'est pas ici que vous en entendez parler pour la première fois.

Si Freud a écrit *Totem et Tabou*, si cela a été pour lui un besoin et une satisfaction essentiels que de l'articuler - reportez-vous au texte de Jones pour bien voir l'importance que ce texte avait pour lui -, ce n'était pas simplement au titre de psychanalyse appliquée. Sa satisfaction n'était pas de retrouver agrandi aux dimensions du ciel le petit animal humain auquel il se trouvait avoir affaire dans son cabinet. Ce n'était pas le chien céleste par rapport au chien terrestre comme dans Spinoza. C'est pour lui un mythe absolument essentiel, si essentiel que, pour lui, ce n'est pas un mythe. Cela veut dire quoi, le *Totem et Tabou*?

Cela veut dire que, si nous voulons comprendre quelque chose à ce qui est l'interrogation particulière de Freud concernant l'expérience de l'Œdipe chez ses malades,, nous sommes amenés nécessairement au thème du meurtre du père.

Là, Freud ne s'interroge pas. Mais je vous le demande - que peut signifier que, pour concevoir le passage de la nature à l'humanité, il faille en passer par le meurtre du père ? Selon sa méthode qui est une méthode d'observateur et de naturaliste, il groupe les faits, il fait foisonner autour de ce point-carrefour tous les documents que lui apporte son information. Sans doute voyons-nous venir au premier plan le point où son expérience rencontre le matériel ethnologique. Peu importe que celui-ci soit plus ou moins désuet. Cela n'a plus maintenant aucune importance. Ce qui compte, c'est que le point où il se retrouve, où il se satisfait, où il voit se conjuguer les signes

dont il suit la trace, ce soit celui où la fonction de la phobie rejoint le thème du totem. Et cela est indiscernable d'un progrès qui met au premier plan la fonction du signifiant. La phobie est un symptôme où vient au premier plan, d'une façon isolée et promue comme telle, le signifiant. J'ai passé l'année dernière à vous l'expliquer, en vous montrant à quel point-le signifiant d'une phobie a trente-six mille significations pour le sujet. C'est le point clef, le signifiant qui manque pour que les significations puissent, au moins pour un temps, tenir un peu tranquilles. Sans cela, le sujet en est littéralement submergé. De même, le totem est bien cela aussi, le signifiant à tout faire, le signifiant clef, celui grâce auquel tout s'ordonne, et principalement le sujet, car le sujet trouve dans ce signifiant ce qu'il est, et c'est au nom de ce totem que s'ordonne aussi pour lui ce qui est interdit.

Mais qu'est-ce que ceci nous voile encore, nous cache au dernier terme ? Qu'est-ce que cache le meurtre du père lui-même ? - pour autant que ce soit autour de lui que se fasse la révolution grâce à quoi les jeunes mâles de la horde voient s'ordonner ce qui sera la loi primitive, c'est-à-dire l'interdiction de l'inceste. Il cache simplement le lien étroit qu'il y a entre la mort et l'apparition du signifiant.

Dans son train ordinaire, chacun sait que la vie ne s'arrête guère aux cadavres qu'elle fait. Les grands poissons mangent les petits - ou même, les ayant tués, ne les mangent pas. Le mouvement de la vie nivelle ce qu'elle a devant soi à abolir, et c'est déjà un problème de savoir en quoi une mort est mémorisée, même si cette mémorisation reste en quelque sorte implicite, c'est-à-dire si, comme tout le laisse apparaître, il est de la nature de cette mémorisation que le fait soit oublié par l'individu, qu'il s'agisse du meurtre du père ou du meurtre de Moïse. Il est de la nature de notre esprit d'oublier ce qui reste absolument nécessaire comme la clef, le point pivot autour duquel il tourne. Pour qu'une mort soit mémorisée, il faut qu'un certain lien ait été fait signifiant, de façon à ce que cette mort existe autrement dans le réel, dans le foisonnement de la vie. Il n'y a pas d'existence de la mort, il y a des morts, et voilà tout. Et quand ils sont morts, personne dans la vie n'y fait plus attention.

En d'autres termes, qu'est-ce qui fait, et la passion de Freud quand il écrit *Totem et Tabou*, et l'effet fulgurant d'un livre qui apparaît pour être très généralement rejeté et vomé ? Et chacun de dire - *Qu'est-ce qu'il nous raconte, celui-là ? D'où vient-il ? De quel droit nous raconte-t-il cela ? Nous, ethnographes, nous n'avons jamais vu cela*. Ce qui n'empêche pas ce livre d'être un des événements capitaux de notre siècle, qui a profondément trans-

formé toute l'inspiration du travail critique, ethnologique, littéraire, anthropologique. Qu'est-ce que cela veut dire? - si ce n'est que Freud y conjugue deux choses, le désir avec le signifiant. Il les conjugue comme on dit que l'on conjugue un verbe. Il fait entrer la catégorie de cette conjugaison au sein d'une pensée concernant l'homme qui jusqu'à lui restait, dirai je, académisante - désignant par là une filiation philosophique antique qui, depuis le platonisme jusqu'aux sectes stoïcienne et épicurienne, et passant à travers le christianisme, tend profondément à oublier le rapport organique du désir avec le signifiant, à exclure le désir du signifiant, à le réduire, à le motiver dans une certaine économie du plaisir, à éluder ce qu'il y a en lui d'absolument problématique, irréductible et, à proprement parler, pervers, à éluder ce qui est le caractère essentiel, vivant, des manifestations du désir humain, au premier plan duquel nous devons mettre son caractère non seulement inadapté et inadaptable, mais fondamentalement marqué et perversi. C'est ce lien entre le désir et la marque, entre le désir et l'insigne, entre le désir et le signifiant, dont nous sommes ici en train de nous efforcer de faire la situation.

3

Reportons-nous maintenant aux trois petites formules que je vous ai écrites. je veux simplement aujourd'hui les introduire, et vous dire ce qu'elles veulent dire, parce que nous ne pourrions aller plus loin. Ces formules sont, à mon gré, celles qui vous permettront d'articuler non seulement quelque chose du problème que je viens de vous proposer, mais même toutes les vagations, voire divagations, de la pensée analytique concernant ce qui reste toujours notre problème fondamental, qui est, ne l'oublions pas, le problème du désir.

Commençons par préciser ce que veulent dire les lettres qui sont là. Le petit d, c'est le désir. Le \$, c'est le sujet. Le petit a, c'est le petit autre, l'autre en tant qu'il est notre semblable, que son image nous retient, nous captive, nous supporte, et que nous constituons autour d'elle ce premier ordre d'identifications que je vous ai définies comme l'identification narcissique, qui est petit *m*, le moi.

Cette première ligne met ces lettres dans un certain rapport dont les flèches vous indiquent qu'il ne peut être parcouru jusqu'au bout en

311

partant de chaque extrémité, mais qu'il s'arrête au point précis où la flèche directrice en rencontre une autre de signe opposé. L'identification moïque ou narcissique se trouve ici dans un certain rapport avec la fonction du désir. J'en reprendrai le commentaire.

La deuxième ligne concerne ce sur quoi j'ai articulé tout mon discours au début de cette année, quand j'ai essayé de vous faire voir dans le trait d'esprit un certain rapport fondamental du désir, non pas avec le signifiant comme tel, mais avec la parole, c'est à savoir la demande. Le D ici écrit veut dire la demande. Le grand A qui suit, c'est le grand Autre, le lieu, le siège, le témoin, auquel le sujet se réfère dans son rapport avec un petit a quelconque, comme étant le lieu de la parole. Il n'est pas besoin ici de rappeler combien, depuis longtemps, et en y revenant sans cesse, j'ai articulé la nécessité de ce grand Autre comme le lieu de la parole articulée comme telle. On retrouve ici le petit d, et aussi, pour la première fois, le petit s, avec la même signification qu'il a d'habitude dans nos formules, à savoir celle du signifié. Le petit s de grand A désigne ce qui dans l'Autre est signifié, et signifié à l'aide du signifiant, soit ce qui dans l'Autre, pour moi sujet, prend valeur de signifié, c'est-à-dire ce que nous avons appelé tout à l'heure les insignes. C'est en relation avec ces insignes de l'Autre que se produit l'identification qui a pour fruit et résultat la constitution dans le sujet de grand I, qui est l'Idéal du moi. Rien que la constitution de ces formules vous présente qu'il n'y a d'accession à l'identification de l'Idéal du moi qu'une fois le terme du grand Autre entré en ligne de compte.

Comme les précédentes, la troisième ligne essaye d'articuler en une chaîne-repère un problème. Il s'agit ici du problème que j'articule aujourd'hui devant vous.

Le delta est précisément ce sur quoi nous nous interrogeons, à savoir le ressort même par quoi le sujet humain est mis dans un certain rapport au signifiant, ceci dans son essence de sujet, de sujet total, de sujet dans son caractère complètement ouvert, problématique, énigmatique - qu'exprime ce symbole.

Vous voyez ici le sujet revenir de nouveau, cette fois dans son rapport avec le fait que son désir passe par la demande, qu'il le parle, et que cela a certains effets. Vous avez ensuite le grand S qui est comme d'habitude la lettre par laquelle nous désignons le signifiant. La formule explique que grand S de A barré est précisément ce que  $\Phi$ , le phallus, réalise. Autrement dit, le phallus est ce signifiant qui introduit dans A quelque chose de nouveau, et qui ne l'introduit que dans A, et au niveau de A - grâce à quoi cette formule va prendre son éclairage des effets de signifiant. Ce

point précis d'incidence sur l'Autre est ce que cette formule nous permettra d'éclairer. Reprenons maintenant ce dont il s'agit.

Le rapport de l'homme au désir n'est pas un rapport pur et simple de désir. Ce n'est pas en soi un rapport à l'objet. Si le rapport à l'objet était d'ores et déjà institué, il n'y aurait pas de problème pour l'analyse. Les hommes, comme sont présumés le faire la plupart des animaux, iraient à leur objet. Il n'y aurait pas ce rapport second, si je puis dire, de l'homme au fait qu'il est animal désirant, et qui conditionne tout ce qui se passe au niveau que nous appelons pervers, à savoir qu'il jouit de son désir. Toute l'évolution du désir trouve son origine dans ces faits vécus que l'on classe dans la relation disons masochiste, parce que c'est celle que l'on nous fait sortir la première dans l'ordre génétique, mais on y vient par une sorte de régression. Celle qui s'offre comme la plus exemplaire, comme la plus pivot, c'est le rapport dit sadique, ou le rapport scopophilique.

Il est tout à fait clair que c'est par une réduction, un maniement, une décomposition artificielle seconde de ce qui est donné dans l'expérience, que nous les isolons sous forme de pulsions qui se substituent l'une à l'autre, et qui s'équivalent. Le rapport scopophilique, en tant qu'il conjugue exhibition et voyeurisme, est toujours ambigu - le sujet se voit être vu, on voit le sujet comme vu, mais, bien entendu, on ne le voit pas purement et simplement, mais dans la jouissance, dans cette espèce d'irradiation ou de phosphorescence qui se dégage du fait que le sujet se trouve dans une position venue d'on ne sait quelle béance primitive, en quelque sorte extraite de son rapport d'implication à l'objet, et de là il se saisit fondamentalement lui-même comme patient dans cette relation. D'où procède le fait que ce que nous trouvons au fond de l'exploration analytique du désir, c'est le masochisme - le sujet se saisit comme souffrant, il saisit son existence d'être vivant comme souffrant, c'est-à-dire comme étant sujet du désir.

Où est maintenant le problème? A tout jamais, le désir humain restera irréductible à aucune réduction et adaptation. Aucune expérience analytique n'ira là contre. Le sujet ne satisfait pas simplement un désir, il jouit de désirer, et c'est une dimension essentielle de sa jouissance. Il est tout à fait erroné d'omettre cette donnée primitive à laquelle, je dois le dire, l'investigation dite existentialiste a apporté certaines lumières, qu'elle a remis dans un certain éclairage. Ce que je vous articule là comme je peux, demande, pour avoir un sens, que vous vous référiez à notre expérience de chaque jour, mais cela est développé tout au long de pages diversement magistrales par M. Sartre dans *L'Être et le Néant*. Ce n'est pas toujours



d'une absolue rigueur philosophique, mais c'est sûrement d'un incontestable talent littéraire. Le frappant, c'est que des choses de cet ordre n'aient pu être articulées avec tant d'éclat que depuis que l'analyse a donné droit de cité à la dimension du désir.

M. Jones, dont l'utilité et la fonction dans l'analyse auront été directement proportionnelles avec ce qu'il ne comprenait pas, a très vite essayé d'articuler le complexe de castration en lui donnant un équivalent. Pour tout dire, le signifiant phallique a fait pour lui, tout au long de son existence d'écrivain et d'analyste, l'objet de ce que l'on pourrait peut-être appeler une véritable phobie. Ce qu'il a écrit de meilleur, qui culmine dans son article sur la phase phallique, consiste précisément à dire - pourquoi, ce sacré phallus que l'on trouve là sous nos pas à tout instant, pourquoi, cet objet d'ailleurs inconsistant, le privilégier, alors qu'il y a des choses tout aussi intéressantes ? - le vagin par exemple. Et en effet, il a raison, cet homme. Il est bien clair que cet objet n'a pas moins d'intérêt que le phallus, nous le savons. Seulement, ce qui l'étonne, c'est que l'un et l'autre n'ont pas la même fonction. Il était strictement condamné à ne rien y comprendre, dans la mesure même où, dès le départ, dès son premier jet, dès qu'il a essayé d'articuler ce qu'était le complexe de castration chez Freud, il a éprouvé le besoin de lui donner un équivalent, au lieu de retenir ce qu'il y a peut-être de coriace, voire d'irréductible, dans le complexe de castration, à savoir le signifiant phallus.

Jones n'était pas sans une certaine orientation, il n'avait peut-être qu'un tort, c'est de penser que Dieu les créa homme et femme. C'est sur cette phrase qu'il conclut son article sur la *Phallic Phase*, montrant bien par là les origines bibliques de sa conviction. Puisque Dieu les a créés homme et femme, c'est donc que c'est bien fait pour aller ensemble, et il faut que ce soit à cela que cela aboutisse, ou que ça dise pourquoi.

Or, justement, nous sommes dans l'analyse pour nous apercevoir que, quand on demande que ça dise pourquoi, on entre dans toutes sortes de complications. C'est pourquoi, dès le départ, il a substitué au terme de complexe de castration celui d'*aphanisis* qu'il a été chercher dans le dictionnaire grec, et qui, il faut bien dire, n'est pas un mot des plus employés par les auteurs. Cela veut dire *disparition*. Disparition de quoi? Disparition du désir. C'est ce que le sujet redouterait dans le complexe de castration, au dire de M. Jones. De son petit pas allègre de personnage shakespearien, il ne semblait pas du tout se douter que c'était déjà un énorme problème qu'un être vivant puisse s'intimider comme d'un danger, non pas de la disparition, du manque, du sevrage, de son objet, mais de son désir. Il n'y a pas d'autre moyen de faire de l'*aphanisis* un équiva-

lent du complexe de castration, que de la définir comme il le fait, à savoir la disparition du désir. N'y a-t-il pas là quelque chose qui n'est pas absolument infondé? Que ce soit déjà là quelque chose qui est de deuxième ou troisième degré par rapport à un rapport articulé en termes de besoin, n'est pas douteux, mais c'est pourtant ce dont il n'a pas l'air de se douter le moins du monde.

Cela dit, même à admettre qu'aient déjà été résolues toutes les complications que suggère la simple position du problème en ces termes, il reste à structurer précisément le rapport du sujet à l'Autre, en tant que c'est dans l'Autre, dans le regard de l'Autre, qu'il saisit sa propre position. Ce n'est pas pour rien que je distingue ici la position scopophilique, mais parce qu'elle est effectivement au cœur non seulement de cette position, mais aussi bien de l'attitude de l'Autre, pour autant qu'il n'y a pas de position sadique qui, pour être qualifiable de sadique à proprement parler, ne s'accompagne d'une certaine identification masochiste. Le sujet humain est ainsi dans un rapport à son être lui-même comme détaché, ce qui le met dans une position vis-à-vis de l'Autre telle que, dans ce qu'il saisit comme dans ce dont il jouit, il s'agit d'autre chose que d'un rapport à l'objet, il s'agit d'un rapport à son désir. Ce qui reste maintenant à savoir, c'est ceci - que vient faire là-dedans le phallus comme tel? C'est là qu'est le problème.

Pour le résoudre, gardons-nous de chercher à engendrer le terme dont il s'agit, de l'imaginer par une reconstitution génétique fondée sur ce que j'appellerai des références fondamentales de l'obscurantisme moderne. Je pense à des formules qui sont, à mon avis, excessivement plus imbéciles que ce que vous pouvez trouver dans les petits livres de catéchisme, et dont voici un exemple - l'ontogenèse reproduit la phylogenèse. Quand nos arrière-petits-enfants sauront que, de notre temps, cela suffisait à expliquer des tas de choses, ils se diront que c'est tout de même une drôle de chose que l'homme - sans d'ailleurs s'apercevoir de ce qu'ils auront à la place à ce moment-là.

Il s'agit donc de savoir ce que le phallus vient faire là. Posons pour aujourd'hui ce que comporte l'existence de la troisième ligne, à savoir que le phallus joue un rôle de signifiant. Qu'est-ce que cela veut dire?

Pour l'éclairer, partons de la deuxième ligne, qui veut dire qu'il y a un certain rapport de l'homme au petit autre qui est structuré comme ce que nous venons d'appeler le désir humain, au sens où ce désir est déjà fondamentalement pervers, et qu'en conséquence toutes ses demandes sont marquées d'un certain rapport, que représente ce nouveau petit symbole losangique que vous retrouvez sans cesse dans ces formules. Il

implique simplement - c'est là tout son sens - que tout ce dont il s'agit ici est commandé par ce rapport quadratique que nous avons mis depuis toujours au fondement de notre articulation du problème, et qui dit qu'il n'y a pas de  $\$$  concevable - ni articulable, ni possible - qui ne se soutienne du rapport ternaire  $A a' a$ . C'est tout ce que le losange veut dire. Pour que la demande existe, ait une chance, soit quelque chose, il faut qu'il y ait un certain rapport entre  $s$  ( $A$ ) et le désir tel qu'il est structuré,  $A \diamond d$ , ce qui nous renvoie à la première ligne.

Il y a en effet une composition des lignes. La première indique que l'identification narcissique, à savoir ce qui constitue le moi du sujet, se fait dans un certain rapport dont nous avons vu au cours du temps toutes les variations, les différences, les nuances - prestige, prestance, domination - dans un certain rapport avec l'image de l'autre. Vous en trouvez le correspondant, le corrélat, dans ce qui est de l'autre côté du point de révolution de ce tableau, à savoir la ligne d'équivalence double qui est là au centre. La possibilité même de l'existence d'un moi est ainsi mise en rapport avec le caractère fondamentalement désirant - et lié aux avatars du désir - du sujet, ce qui est ici articulé dans la première partie de la première ligne.

De même, toute identification aux insignes de l'Autre, c'est-à-dire du tiers en tant que tel, dépend de quoi? De la demande. De la demande et des rapports de l'Autre au désir.

Cela, qui est tout à fait clair et évident, permet de donner sa pleine valeur au terme dont Freud, lui, désigne ce que nous appelons de façon très impropre - je dirai pourquoi - la frustration. Freud dit *versagung*. Nous savons par expérience que c'est dans la mesure où quelque chose est *versagen* qu'il se produit chez le sujet le phénomène de l'identification secondaire, ou identification aux insignes de l'Autre.

Qu'est-ce que cela implique? Que pour que quelque chose puisse même s'établir pour le sujet entre le grand Autre comme lieu de la parole et le phénomène de son désir - lequel se place sur un plan tout à fait hétérogène puisqu'il a rapport avec le petit autre en tant que son image -, il faut que quelque chose introduise dans l'Autre ce même rapport au petit autre qui est exigible, nécessaire, et phénoménologiquement tangible, pour expliquer le désir humain en tant que désir pervers. C'est la nécessité d'une articulation du problème que nous proposons aujourd'hui.

Cela peut vous sembler obscur. Je ne vous dirai qu'une seule chose - c'est à ne rien poser du tout que non seulement cela devient de plus en plus obscur, mais qu'en plus tout s'embrouille. Il se peut, en revanche, qu'à poser cela, nous allons pouvoir faire sortir un peu d'ordre.

Nous posons que  $\Phi$ , le phallus, est ce signifiant par lequel est introduit dans A en tant que lieu de la parole, le rapport à a, le petit autre, et ce, en tant que le signifiant y est pour quelque chose.

Voilà. Cela a l'air de se mordre la queue - mais il faut que cela se morde la queue. Il est clair que le signifiant y est pour quelque chose, puisque ce signifiant, nous le rencontrons à tous les pas. Nous l'avons rencontré dès l'origine, puisqu'il n'y aurait pas d'entrée de l'homme dans la culture - ou plutôt dans la société si nous distinguons culture et société, mais c'est la même chose - si le rapport au signifiant n'était pas à l'origine.

De même que nous avons défini le signifiant paternel comme le signifiant qui, dans le lieu de l'Autre, pose et autorise le jeu des signifiants, il y a un autre signifiant privilégié qui a pour effet d'instituer dans l'Autre ceci, qui le change de nature - et c'est pourquoi, à la troisième ligne, le symbole de l'Autre est ici barré -, à savoir qu'il n'est pas purement et simplement le lieu de la parole, mais qu'il est, comme le sujet, impliqué dans la dialectique située sur le plan phénoménal de la réflexion à l'endroit du petit autre. Ce que ceci y ajoute, c'est que ce rapport existe pour autant que le signifiant l'inscrit.

Je vous prie, quelque difficulté que cela vous fasse, de le garder dans l'esprit. Vous vous en tiendrez là pour aujourd'hui. Je vous montrerai par la suite ce que cela permet d'illustrer et d'articuler.

26 MARS 1958



## XVIII LES MASQUES DU SYMPTÔME

*Nos interprétations et les siennes*

*Le cas d'Elizabeth von R.*

*Dissociation de l'amour et du désir*

*Le désir articulé n'est pas articulable Le rire et l'identification*

je voudrais vous ramener aujourd'hui à quelque appréhension primitive concernant l'objet de notre expérience, c'est-à-dire l'inconscient.

Mon dessein est en somme de vous montrer ce que la découverte de l'inconscient nous ouvre de voies et de possibilités, sans vous laisser oublier les limites qu'elle met à notre pouvoir. En d'autres termes, il s'agit pour moi de vous montrer dans quelle perspective, dans quelle allée se laisse entrevoir la possibilité d'une normativisation - une normativisation thérapeutique - dont toute l'expérience analytique est là pour vous rappeler qu'elle se heurte néanmoins aux antinomies internes de toute normativisation dans la condition humaine.

L'analyse nous permet même d'approfondir la nature de ces limites.

1

On ne peut manquer d'être frappé du fait que Freud, dans l'un de ses derniers articles - celui dont on a improprement traduit le titre par *Analyse terminable ou interminable*, alors qu'il concerne en réalité le fini ou l'infini, et qu'il s'agit de l'analyse en tant qu'elle se finit ou en tant qu'elle doit être située dans une sorte de portée infinie -, que Freud donc nous désigne la projection à l'infini du but de l'analyse de la façon la plus claire, au niveau de l'expérience concrète comme il dit, en soulignant ce qu'il y a d'irréductible pour l'homme dans le complexe de castration, pour la femme dans le *Penisneid*, c'est-à-dire dans un certain rapport fondamental avec le phallus.

Sur quoi la découverte freudienne a-t-elle porté l'accent à son départ?

Sur le désir. Ce que Freud essentiellement découvre, ce qu'il appréhende dans les symptômes quels qu'ils soient, qu'il s'agisse de symptômes pathologiques ou qu'il s'agisse de ce qu'il interprète dans ce qui se présentait jusque-là de plus ou moins réductible à la vie normale, à savoir le rêve par exemple, c'est toujours un désir. Bien plus, dans le rêve il ne nous parle pas simplement de désir, mais d'accomplissement de désir, *Wunscherfüllung*. Ceci ne doit pas être sans nous frapper, à savoir que c'est précisément dans le rêve qu'il parle de satisfaction du désir. Il indique d'autre part que, dans le symptôme lui-même, il y a bien quelque chose qui ressemble à cette satisfaction, mais c'est une satisfaction dont le caractère problématique est assez marqué, puisque aussi bien c'est une satisfaction à l'envers.

Il apparaît donc d'ores et déjà que le désir est lié à quelque chose qui est son apparence, et, pour dire le mot, son masque. Le lien étroit qu'entretient le désir, tel qu'il se présente à nous dans l'expérience analytique, avec ce qui le revêt de façon problématique, nous sollicite de nous y arrêter comme à un problème essentiel.

J'ai souligné à plusieurs reprises, ces dernières fois, la façon dont le désir, pour autant qu'il apparaît à la conscience, se manifeste sous une forme paradoxale dans l'expérience analytique - ou, plus exactement, combien celle-ci a promu ce caractère inhérent au désir en tant que désir pervers, qui est d'être un désir au second degré, une jouissance du désir en tant que désir.

D'une façon générale, ce n'est pas l'analyse qui a découvert la fonction du désir, mais elle nous a permis de percevoir jusqu'à quel degré de profondeur est porté le fait que le désir humain n'est pas directement impliqué dans un rapport pur et simple avec l'objet qu'il satisfait, mais qu'il est lié à une position que prend le sujet en présence de cet objet comme à une position qu'il prend en dehors de sa relation avec l'objet, de telle sorte que jamais rien ne s'épuise purement et simplement dans la relation à l'objet.

D'autre part, l'analyse est bien faite pour rappeler ceci, qui est connu de toujours, à savoir le caractère vagabond, fuyant, insaisissable, du désir. Il échappe précisément à la synthèse du moi, ne lui laissant pas d'autre issue que celle de n'être à tout instant qu'une illusoire affirmation de synthèse. Si c'est toujours moi qui désire, cela en moi ne peut se saisir que dans la diversité des désirs.

A travers cette diversité phénoménologique, à travers la contradiction, l'anomalie, l'aporie du désir, il est certain, d'autre part, qu'il se manifeste un rapport plus profond, qui est le rapport du sujet à la vie, et, comme

on dit, à des instincts. Pour s'être située dans cette voie, l'analyse nous fait faire des progrès dans la situation du sujet par rapport à sa position d'être vivant. Mais justement, l'analyse nous fait expérimenter à travers quels truchements se réalisent non seulement les buts ou les fins de la vie, mais peut-être aussi de ce qui est au-delà de la vie. Freud a envisagé, en effet, comme un au-delà du principe du plaisir, je ne sais quelle téléologie des premières fins vitales ou des fins dernières auxquelles viserait la vie, et c'est le retour à l'équilibre de la mort. Tout cela, l'analyse nous a permis, je ne dis pas de le définir, mais de l'entrevoir, dans la mesure où elle nous a permis aussi de suivre dans ses cheminements l'accomplissement des désirs.

Le désir humain dans ses rapports internes au désir de l'Autre, a été entrevu depuis toujours. Il n'est besoin que de se rapporter au premier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, pour retrouver les voies dans lesquelles une réflexion assez approfondie pourrait nous permettre d'engager cette recherche. Ce n'est rien enlever à l'originalité du phénomène nouveau qu'apporte Freud, et qui nous permet de jeter une lumière si essentielle sur la nature du désir.

La voie que suit Hegel dans son premier abord du désir, est loin d'être uniquement, comme on le croit du dehors, une voie déductive. Il s'agit d'une prise du désir par l'intermédiaire des rapports de la conscience de soi avec la constitution de la conscience de soi chez l'autre. La question qui se pose est alors de savoir comment par cet intermédiaire peut s'introduire la dialectique de la vie elle-même. Cela ne peut se traduire chez Hegel que par une sorte de saut qu'il appelle dans l'occasion une synthèse.

L'expérience freudienne nous montre un tout autre cheminement, bien que, très curieusement, très remarquablement aussi, le désir s'y présente également comme profondément lié au rapport à l'autre comme tel, tout en se présentant néanmoins comme un désir inconscient.

Il convient maintenant de se remettre au niveau de ce qu'a été dans l'expérience de Freud lui-même, dans son expérience humaine, cet abord du désir inconscient. Il nous faut nous représenter à nous-mêmes les premiers temps dans lesquels Freud a rencontré cette expérience dans son caractère de surprenante nouveauté, comme faisant appel, je ne dirai pas à l'intuition, mais plutôt à la divination, car il s'agissait d'appréhender quelque chose au-delà d'un masque.

Maintenant que la psychanalyse est constituée, et qu'elle s'est développée en un si ample et si mouvant discours, nous pouvons nous représenter - mais nous nous le représentons assez mal - ce qu'était la portée de



ce qu'introduisait Freud quand il commençait à lire dans les symptômes de ses patients, dans ses propres rêves, et quand il commençait à nous apporter la notion du désir inconscient. C'est bien ce qui nous manque pour mesurer à leur juste valeur ses interprétations. Nous sommes toujours très étonnés par ce qui nous apparaît très souvent comme leur caractère extraordinairement interventionniste au regard de ce que nous-même nous nous permettons, et, je dirai, au regard de ce que nous pouvons et ne pouvons plus nous permettre.

On peut même ajouter que ses interprétations nous frappent, jusqu'à un certain point, par leur caractère à côté. Ne vous ai-je pas mille fois fait remarquer, à propos du cas de Dora par exemple, ou de ses interventions dans l'analyse de la jeune homosexuelle dont nous avons longuement parlé ici, combien les interprétations de Freud - il le reconnaît lui-même - étaient liées à son incomplète connaissance de la psychologie, celle tout spécialement des homosexuels en général, mais aussi des hystériques. L'insuffisante connaissance que Freud avait à ce moment-là fait que, dans plus d'un cas, ses interprétations se présentent avec un caractère trop directif, presque forcé, et précipité à la fois, qui donne en effet sa pleine valeur au terme d'interprétation à côté.

Néanmoins, il est certain que ces interprétations se présentaient à ce moment, jusqu'à un certain point, comme devant être faites, comme les interprétations efficaces pour la résolution du symptôme. Qu'est-ce à dire ?

Cela nous pose évidemment un problème. Pour commencer de le débayer, il faut nous représenter que quand Freud faisait des interprétations de cet ordre, il se trouvait devant une situation toute différente de la situation présente. En effet, tout ce qui, dans une interprétation-verdict, sort de la bouche de l'analyste en tant qu'il y a à proprement parler interprétation, ce verdict, ce qui est dit, proposé, donné pour vrai, prend littéralement sa valeur de ce qui n'est pas dit. La question est donc de savoir sur quel fond de non-dit se propose une interprétation.

Au temps où Freud faisait ses interprétations à Dora, il lui disait par exemple qu'elle aimait Monsieur K, et lui indiquait sans ambages que c'était avec lui qu'elle devrait normalement refaire sa vie. Cela nous surprend, et d'autant plus que nous savons qu'il ne saurait en être question pour les meilleures raisons, et en fin de compte Dora ne veut absolument rien en savoir. Néanmoins, une interprétation de cet ordre, au moment où Freud la faisait, se présentait sur un fond qui, de la part de la patiente, ne comportait aucune présomption que son interlocuteur soit là pour rectifier son appréhension du monde ou faire que sa relation d'objet soit

portée à maturité. Pour que le sujet attende de la bouche de l'analyste de telles choses, il y faut toute une ambiance culturelle dont rien encore ne s'était formé. A la vérité, Dora ne sait pas ce qu'elle attend, elle est conduite par la main, et Freud lui dit *Parlez*, et rien d'autre ne pointe à l'horizon d'une expérience ainsi dirigée - si ce n'est implicitement, car du seul fait qu'on lui dit de parler, il doit bien y avoir en jeu quelque chose de l'ordre de la vérité.

La situation est loin d'être semblable pour nous. Aujourd'hui, le sujet vient déjà à l'analyse avec la notion que la maturation de la personnalité, des instincts, de la relation d'objet, est une réalité déjà organisée et normativée dont l'analyste représente la mesure. L'analyste lui apparaît comme le détenteur des voies et des secrets de ce qui se présente d'emblée comme un réseau de relations, sinon toutes connues du sujet, du moins dont les grandes lignes lui parviennent - au moins dans la notion qu'il a de ces grandes lignes. Il a l'idée que des arrêts dans son développement sont concevables, qu'un progrès doit être accompli. Bref, il y a tout un fond concernant la normativisation de sa personne, de ses instincts, etc. - mettez dans l'accolade tout ce que vous voudrez. Tout cela implique que l'analyste, quand il intervient, intervient en position, dit-on, de jugement, de sanction - il y a un mot plus précis encore que nous indiquerons plus tard -, ce qui donne une tout autre portée à son interprétation.

Pour bien saisir ce dont il s'agit quand je vous parle du désir inconscient dans la découverte freudienne, il faut en revenir à ces temps de fraîcheur où rien n'était impliqué de l'interprétation de l'analyste, si ce n'est la détection dans l'immédiat, derrière quelque chose qui se présente paradoxalement comme absolument fermé, d'un *x* qui est au-delà. Tout un chacun ici se gargarise avec le terme de sens. je ne crois pas que ce terme soit là autre chose qu'un affaiblissement de ce dont il s'agit à l'origine, tandis que le terme de désir, dans ce qu'il noue et rassemble d'identique au sujet, donne toute sa portée à ce qui se rencontre dans cette première appréhension de l'expérience analytique. C'est à cela qu'il convient de revenir si nous voulons rassembler à la fois le point où nous en sommes et ce que signifie essentiellement, non seulement notre expérience, mais ses possibilités - je veux dire, ce qui la rend possible.

C'est aussi ce qui doit nous garder de céder à la pente, au penchant, je dirais presque au piège où nous sommes impliqués nous-mêmes avec le patient que nous introduisons dans l'expérience - ce serait de l'induire dans une voie qui reposerait sur un certain nombre de pétitions de principe, je veux dire sur l'idée qu'une solution dernière puisse être donnée à

sa condition qui lui permette en fin de compte de devenir, disons le mot, identique à un objet quelconque.

Revenons donc au caractère problématique du désir tel qu'il se présente dans l'expérience analytique, c'est-à-dire dans le symptôme, quel qu'il soit.

## 2

J'appelle ici symptôme, dans son sens le plus général, aussi bien le symptôme morbide que le rêve, que n'importe quoi d'analysable. Ce que j'appelle symptôme, c'est ce qui est analysable.

Le symptôme se présente sous un masque, se présente sous une forme paradoxale.

La douleur d'une des premières hystériques que Freud analyse, Elizabeth von R., se présente d'abord d'une façon tout à fait fermée en apparence. Freud, peu à peu, grâce à une patience qui peut vraiment là être dite inspirée par une sorte d'instinct de limier, la rapporte à la longue présence de la patiente auprès de son père malade, et à l'incidence, pendant qu'elle le soignait, de quelque chose d'autre qu'il entrevoit d'abord dans une sorte de brume, à savoir le désir qui pouvait la lier alors à un de ses amis d'enfance dont elle espérait de faire son époux. Quelque chose d'autre se présente ensuite, aussi sous une forme mal dévoilée, à savoir ses relations avec les époux de ses deux sœurs. L'analyse nous fait entrevoir que, sous des formes diverses, ils ont représenté pour elle quelque chose d'important - elle détestait l'un pour je ne sais quelle indignité, grossièreté, patauderie masculine, l'autre au contraire semble l'avoir infiniment séduite. Il semble en effet que le symptôme se soit précipité autour d'un certain nombre de rencontres, et d'une sorte de méditation oblique concernant les relations d'ailleurs fort heureuses, de ce beau-frère avec une de ses sœurs cadettes. Je reprends ces données pour fixer les idées, en manière d'exemple.

Il est clair que nous sommes alors à une époque primitive de l'expérience analytique. Que Freud dise purement et simplement à la patiente, comme il n'a pas manqué de le faire, qu'elle était amoureuse de son beau-frère, et que c'est autour de ce désir réprimé que s'est cristallisé le symptôme, nommément la douleur de la jambe -, nous sentons bien maintenant et nous savons, après toutes les expériences qui ont été faites par la suite, que, chez une hystérique, c'est un forçage - comme d'avoir dit à Dora qu'elle était amoureuse de Monsieur K.

Quand nous approchons une observation comme celle-là, nous touchons du doigt cette vue de plus haut que je vous propose. Il n'est aucun besoin pour ce faire de bouleverser l'observation, car - sans que Freud le formule ainsi, le diagnostique, le discerne - il en donne tous les éléments de la façon la plus claire. Jusqu'à un certain point, au-delà des mots qu'il articule dans ses paragraphes, la composition même de son observation le laisse apparaître d'une façon infiniment plus convaincante que tout ce qu'il dit.

Que met-il donc en relief à propos de l'expérience d'Elizabeth von R. ? Précisément, que, à son dire et à son expérience, dans beaucoup de cas l'apparition des symptômes hystériques est liée à l'expérience, si rude en soi-même, d'être toute dévotion au service d'un malade et de jouer le rôle d'infirmière - et plus encore, si l'on songe à la portée que prend cette fonction quand elle est assumée par un sujet vis-à-vis de l'un de ses proches. Ce sont alors tous les liens de l'affection, voire de la passion, qui attachent le soignant au soigné. Le sujet se trouve ainsi en posture d'avoir à satisfaire, plus qu'en aucune autre occasion, ce que l'on peut là désigner avec le maximum d'accent comme la demande. L'entière soumission, voire abnégation du sujet par rapport à la demande, est vraiment donnée par Freud comme une des conditions essentielles de la situation en tant qu'elle s'avère en l'occasion hystéro-gène.

Cela est d'autant plus important que chez cette hystérique-là, contrairement à d'autres qu'il nous donne également en exemple, les antécédents aussi bien personnels que familiaux sont extraordinairement évasifs et peu accentués, et que, par conséquent, le terme de situation hystéro-gène prend bien ici toute sa portée. Freud en donne d'ailleurs toute l'indication.

Dans la médiane de mes trois formules, j'isole donc ici la fonction de la demande. Corrélativement, nous dirons, en fonction de cette position de fond, que ce dont il s'agit, c'est essentiellement de l'intérêt pris par le sujet dans une situation de désir.

Freud ici n'a qu'un tort, si l'on peut dire, c'est d'être entraîné en quelque sorte par la nécessité du langage, et d'orienter le sujet d'une façon prématurée, de l'impliquer d'une façon trop définie dans cette situation de désir.

Il y a une situation de désir, et le sujet y prend un intérêt. Mais maintenant que nous savons ce que c'est qu'une hystérique, nous ne pouvons même pas ajouter - *de quelque côté qu'elle le prenne*. Ce serait en effet déjà impliquer qu'elle le prend d'un côté ou d'un autre - qu'elle s'intéresse à son beau-frère du point de vue de sa sueur ou à sa sueur du point de vue

de son beau-frère. L'identification de l'hystérique peut parfaitement subsister d'une façon corrélatrice dans plusieurs directions. Elle est ici double. Disons que le sujet s'intéresse, qu'il est impliqué dans la situation de désir, et c'est cela qui est essentiellement représenté par un symptôme, ce qui ramène ici la notion de masque.

La notion de masque veut dire que le désir se présente sous une forme ambiguë qui ne nous permet justement pas d'orienter le sujet par rapport à tel ou tel objet de la situation. C'est un intérêt du sujet dans la situation comme telle, c'est-à-dire dans la relation de désir. C'est précisément ce qui est exprimé par le symptôme qui apparaît, et c'est ce que j'appelle l'élément de masque du symptôme.

C'est à ce propos que Freud peut nous dire que le symptôme parle dans la séance. Le ça parle dont je vous entretiens tout le temps, il est là dès les premières articulations de Freud, exprimé dans le texte. Il dira plus tard que les borborygmes de ses patients, lorsqu'ils venaient à se faire entendre dans la séance, avaient une signification de paroles. Mais là, ce qu'il nous dit, c'est que les douleurs qui réapparaissent, s'accroissent, deviennent plus ou moins intolérables pendant la séance même, font partie du discours du sujet, et qu'il mesure au ton et à la modulation de la parole, le degré de brûlant, la portée, la valeur révélatrice de ce que le sujet est en train d'avouer, de lâcher dans la séance. La trace, la direction centripète de cette trace, le progrès de l'analyse, est mesuré par Freud à l'intensité même de la modulation dont le sujet accuse pendant la séance une plus ou moins grande intensification de son symptôme.

J'ai pris cet exemple, je pourrais aussi bien en prendre d'autres, je pourrais aussi bien prendre l'exemple d'un rêve - afin de centrer le problème du symptôme et du désir inconscient. La question est celle du lien du désir, qui reste un point d'interrogation, un x, une énigme, avec le symptôme dont il se revêt, c'est-à-dire avec le masque.

On nous dit que le symptôme en tant qu'inconscient est en somme, jusqu'à un certain point, quelque chose qui parle, et dont on peut dire avec Freud - avec Freud depuis l'origine - qu'il s'articule. Le symptôme va donc dans le sens de la reconnaissance du désir. Mais qu'en était-il de ce symptôme qui est là pour faire reconnaître le désir, avant que Freud n'arrive, et derrière lui, toute la levée de ses disciples, les analystes ? Cette reconnaissance tend à se faire jour, cherche sa voie, mais qui ne se manifeste que par la création de ce que nous avons appelé le masque, qui est quelque chose de fermé. Cette reconnaissance du désir, c'est une reconnaissance par personne, qui ne vise personne, puisque personne ne peut la lire jusqu'au moment où quelqu'un commence d'en apprendre la clef.

Cette reconnaissance se présente sous une forme close à l'autre. Reconnaissance du désir donc, mais reconnaissance par personne.

D'autre part, en tant que c'est un désir de reconnaissance, c'est autre chose que le désir. D'ailleurs, on nous le dit bien - ce désir est un désir refoulé. C'est pour cela que notre intervention ajoute quelque chose de plus à la simple lecture. Ce désir est un désir que le sujet exclut en tant qu'il veut le faire reconnaître. Comme désir de reconnaissance, c'est un désir peut-être, mais, en fin de compte, c'est un désir de rien. C'est un désir qui n'est pas là, un désir rejeté, exclu.

Ce double caractère du désir inconscient qui, en l'identifiant à son masque, en fait autre chose que quoi que ce soit qui soit dirigé vers un objet, nous ne devons jamais l'oublier.

3

Voilà ce qui nous permet littéralement de lire le sens analytique du repérage de ce qui nous est présenté comme une des découvertes freudiennes les plus essentielles, à savoir le ravèlement, *l'Erniedrigung*, de la vie amoureuse, et qui relève du fond du complexe d'Œdipe.

Freud nous présente le désir de la mère comme étant au principe de ce ravèlement pour certains sujets, dont on nous dit précisément qu'ils n'ont pas abandonné l'objet incestueux - enfin, qu'ils ne l'ont pas assez abandonné, car, en fin de compte, nous apprenons que jamais le sujet ne l'abandonne tout à fait. Il doit, bien entendu, y avoir quelque chose qui correspond à ce plus ou moins d'abandon, et nous diagnostiquons - fixation à la mère.

Ce sont des cas où Freud nous présente la dissociation de l'amour et du désir.

Ces sujets ne peuvent envisager d'aborder la femme quand elle jouit pour eux de son plein statut d'être aimable, d'être humain, d'être au sens achevé, d'être qui, dit-on, peut donner et se donner. L'objet est là, nous dit-on, ce qui veut dire, bien sûr, qu'il est là sous un masque, car ce n'est pas à la mère que s'adresse le sujet, mais à la femme qui lui succède, qui prend sa place. Ici, il n'y a donc pas de désir. D'autre part, nous dit Freud, ces sujets trouveront le plaisir avec des prostituées.

Qu'est-ce que cela veut dire? Comme nous sommes au moment d'une première exploration des ténèbres concernant les mystères du désir, nous disons - c'est pour autant que la prostituée est tout l'opposé de la mère.

327

Est-ce que cela suffit pleinement, que ce soit tout l'opposé de la mère? Nous avons fait depuis assez de progrès dans la connaissance des images, des fantasmes de l'inconscient, pour savoir que ce que le sujet va chercher chez les prostituées en cette occasion, n'est rien d'autre que ce que l'Antiquité romaine nous montrait bel et bien sculpté et représenté à la porte des bordels - c'est à savoir le phallus -, le phallus en tant qu'il est ce qui habite la prostituée.

Ce que le sujet va chercher chez la prostituée, c'est le phallus de tous les autres hommes, c'est le phallus comme tel, le phallus anonyme. Quelque chose de problématique est là sous une forme énigmatique, sous un masque, qui lie le désir avec un objet privilégié, dont nous n'avons que trop appris l'importance à suivre la phase phallique et les défilés par où il faut que passe l'expérience subjective pour que le sujet puisse rejoindre son désir naturel.

Ce que nous appelons en cette occasion désir de la mère, est ici une étiquette, une désignation symbolique de ce que nous constatons dans les faits, à savoir la promotion corrélative et brisée de l'objet du désir en deux moitiés irréconciliables. D'un côté, ce qui peut se proposer dans notre interprétation même comme étant l'objet substitutif, la femme en tant qu'elle est l'héritière de la fonction de la mère, et qu'elle est dépossédée, frustrée de l'élément du désir. De l'autre, cet élément de désir lui-même, lié à autre chose d'extraordinairement problématique, et qui se présente lui aussi avec un caractère de masque et de marque, avec un caractère, disons le mot, de signifiant. Tout se passe comme si, dès lors qu'il s'agit du désir inconscient, nous nous trouvons en présence d'un mécanisme, d'une Spaltung nécessaire, qui fait que le désir, que nous présumions depuis longtemps être aliéné dans une relation à l'autre tout à fait spéciale, se présente ici comme marqué, non seulement de la nécessité de ce truchement à l'autre comme tel, mais encore de la marque d'un signifiant spécial, d'un signifiant élu, qui se trouve ici être la voie obligée à laquelle doit adhérer, si l'on peut dire, le cheminement de la force vitale, en l'occasion du désir.

Le caractère problématique de ce signifiant particulier, le phallus, c'est là ce qui est la question, c'est là ce à quoi nous nous arrêtons, c'est là ce qui nous propose toutes les difficultés. Comment concevoir que, sur les voies de la maturation dite génitale, nous rencontrons cet obstacle? Ce n'est d'ailleurs pas un simple obstacle, c'est un défilé essentiel, qui fait que c'est seulement par l'intermédiaire d'une certaine position prise par rapport au phallus - pour la femme, en tant que manque - pour l'homme, en tant que menacé - que se réalise nécessairement ce qui se présente comme devant être l'issue, disons, la plus heureuse.

Nous voyons ici qu'en intervenant, en interprétant, en nommant quelque chose, nous faisons toujours plus, quoi que nous fassions, que nous ne croyons faire. Le mot précis que je voulais tout à l'heure vous dire à ce propos, c'est le verbe *homologuer*. Nous identifions le même au même, et nous disons - *C'est cela*. Nous substituons quelque personnage à ce *personne* auquel est adressé le symptôme en tant qu'il est là dans la voie de la reconnaissance du désir. Nous méconnaissons toujours ainsi, jusqu'à un certain degré, le désir qui veut se faire reconnaître, pour autant que nous lui assignons son objet, alors que ce n'est pas d'un objet qu'il s'agit - le désir est désir de ce manque qui, dans l'Autre, désigne un autre désir.

Voilà qui nous introduit maintenant à la deuxième de ces trois formules que je vous propose ici, c'est à savoir au chapitre de la demande.

4

Par la façon dont j'aborde les choses et dont je les reprends, j'essaye d'articuler pour vous l'originalité de ce désir dont il s'agit à chaque instant dans l'analyse, en laissant de côté la supervision que nous pouvons en prendre au nom d'une idée plus ou moins théorique de la maturation de chacun.

Je pense que vous devez commencer à entendre que, si je parle de la fonction de la parole ou l'instance de la lettre dans l'inconscient, ce n'est certainement pas pour éliminer ce que le désir est d'irréductible et d'informulable - non pas de préverbal, mais d'au-delà du verbe.

Je le dis à propos d'une remarque que quelqu'un de bien mal inspiré en l'occasion a cru devoir faire récemment sur le fait que certains psychanalystes, comme s'il y en avait beaucoup, donnaient trop d'importance au langage au regard de ce fameux informulé dont je ne sais pourquoi certains philosophes ont fait un des cas de leur propriété personnelle.

A ce personnage que je qualifie en l'occasion de bien mal inspiré, ce qui est le minimum de ma pensée, et qui énonçait que *l'informulé n'est pas formulable*, je répondrai ceci, auquel il ferait mieux de faire attention plutôt que de chercher à impliquer tout un chacun dans ses querelles de boutique, car c'est une remarque dont les philosophes ne semblent pas s'être avisés jusqu'ici. La perspective est inverse - ce n'est pas une raison parce que le désir n'est pas articulable pour qu'il ne soit pas articulé.

Je veux dire qu'en lui-même, le désir est articulé, pour autant qu'il est lié à la présence du signifiant dans l'homme. Cela ne veut pas dire pour



autant qu'il soit articulable. Justement parce qu'il s'agit essentiellement du lien avec le signifiant, il n'est jamais pleinement articulable dans un cas particulier.

Revenons maintenant à ce deuxième chapitre qui est celui de la demande, et où nous sommes dans l'articulé articulable, dans l'actuellement articulé.

C'est bien du lien entre le désir et la demande qu'il est question pour l'instant. Nous n'arriverons pas aujourd'hui au bout de ce discours, mais je consacrerai la prochaine fois à ces deux termes, le désir et la demande, et aux paradoxes que nous avons tout à l'heure désignés dans le désir comme désir masqué.

Le désir s'articule nécessairement dans la demande, parce que nous ne pouvons l'approcher que par la voie de quelque demande. Dès lors que le patient nous aborde et vient chez nous, c'est pour nous demander quelque chose, et nous allons déjà très loin dans l'engagement et dans la précision de la situation en lui disant simplement - *Je vous écoute*. Il convient donc de repartir sur ce que l'on peut appeler les prémisses de la demande, sur ce qui produit demande sur demande, sur ce qui fait la situation de la demande, sur la façon dont la demande s'engage à l'intérieur d'une vie individuelle. Qu'est-ce qui institue la demande? Je ne vais pas vous refaire la dialectique du *Fort-Da*. La demande est liée avant tout à quelque chose qui est dans les prémisses mêmes du langage, à savoir l'existence d'un appel, à la fois principe de la présence et terme qui permet de la repousser, jeu de la présence et l'absence. L'objet appelé par la première articulation n'est déjà plus un objet pur et simple, mais un objet-symbole - il devient ce que le désir de la présence fait de lui. La dialectique première n'est pas de l'objet partiel, de la mère-sein, ou de la mère-nourriture, ou de la mère-objet total de je ne sais quelle approche gestaltiste, comme s'il s'agissait d'une conquête faite de proche en proche. Le nourrisson s'aperçoit bien que le sein se prolonge en aisselles, en cou et en chevelure. L'objet dont il s'agit, c'est la parenthèse symbolique de la présence, à l'intérieur de laquelle il y a la somme de tous les objets qu'elle peut apporter. Cette parenthèse symbolique est d'ores et déjà plus précieuse qu'aucun bien. Aucun des biens qu'elle contient ne peut à lui tout seul satisfaire à l'appel de la présence. Comme je vous l'ai déjà exprimé plusieurs fois, aucun de ces biens en particulier ne peut servir à autre chose qu'à écraser le principe de cet appel. L'enfant se nourrit, commence peut-être à dormir, et à ce moment-là évidemment, il n'est plus question d'appel. Tout rapport à un quelconque objet partiel, comme on dit, à l'intérieur de la présence

maternelle, n'est pas satisfaction en tant que telle, mais substitut, écrasement du désir. Le caractère principal de la symbolisation de l'objet en tant qu'il est l'objet de l'appel, objet de la présence, est d'ores et déjà marqué par le fait - nous l'avons lu, nous aussi, mais, comme toujours, nous ne savons pas tirer jusqu'au bout les conséquences de ce que nous lisons - que dans l'objet la dimension du masque apparaît.

Que nous apporte notre bon ami, M. Spitz, si ce n'est cela? Ce qui est d'abord reconnu par le nourrisson, c'est le frontal grec, l'armature, le masque, avec le caractère d'au-delà qui caractérise cette présence en tant que symbolisée. Sa recherche porte en effet au-delà de cette présence en tant qu'elle est masquée, symptomatisée, symbolisée. Cet au-delà, l'enfant nous désigne sans ambiguïté dans son comportement qu'il en a les dimensions. J'ai déjà parlé à un autre propos du caractère très particulier de la réaction de l'enfant devant le masque. Vous mettez un masque, vous l'ôtez, l'enfant s'épanouit - mais si, sous le masque, un autre masque apparaît, là il ne rit plus, et se montre même particulièrement anxieux.

Il n'est même pas besoin de se livrer à ces menus petits exercices. Il faut n'avoir jamais observé un enfant dans son développement au cours des premiers mois, pour ne pas s'apercevoir qu'avant même la parole, la première vraie communication, c'est-à-dire la communication avec l'au-delà de ce que vous êtes devant lui comme présence symbolisée, c'est le rire. Avant toute parole, l'enfant rit. Le mécanisme physiologique du rire est toujours lié au sourire, à la détente, à une certaine satisfaction. On a parlé du dessin du sourire de l'enfant repus, mais l'enfant en tant qu'il vous rit, vous rit présent et éveillé dans une certaine relation non seulement avec la satisfaction du désir, mais après et au-delà, avec cet au-delà de la présence en tant qu'elle est capable de le satisfaire, et qu'elle contient l'accord possible à son désir. La présence familière, celle dont il a l'habitude, et dont il a la connaissance qu'elle peut satisfaire à ses désirs dans leur diversité, est appelée, appréhendée, reconnue dans ce code si spécial que constituent chez l'enfant avant la parole ses premiers rires devant certaines des présences qui le soignent, le nourrissent, et lui répondent.

Le rire répond aussi bien à tous ces jeux maternels qui sont les premiers exercices où lui est apportée la modulation, l'articulation comme telle. Le rire est justement lié à ce que j'ai appelé pendant toutes les premières articulations des conférences de cette année sur le trait d'esprit, l'au-delà, l'au-delà de l'immédiat, l'au-delà de toute demande. Tandis

que le désir est lié à un signifiant, qui est dans l'occasion le signifiant de la présence, c'est à l'au-delà de cette présence, au sujet là-dérrière, que s'adressent les premiers rires.

Dès ce moment, dès l'origine si l'on peut dire, nous trouvons là la racine de l'identification, qui se fera successivement, au cours du développement de l'enfant, avec la mère d'abord, avec le père ensuite. Je ne vous dis pas que ce pas épuise la question, mais l'identification est très exactement le corrélatif de ce rire.

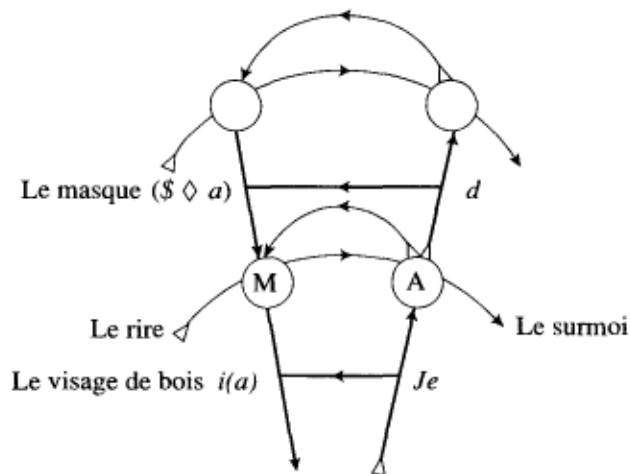
L'opposé du rire, bien entendu, ce ne sont pas les pleurs. Les pleurs expriment la colique, expriment le besoin, les pleurs ne sont pas une communication, les pleurs sont une expression, tandis que le rire, pour autant que je suis forcé de l'articuler, est une communication.

Quel est l'opposé du rire? Le rire communique, il s'adresse à celui qui, au-delà de la présence signifiée, est le ressort, la ressource du plaisir. L'identification? C'est le contraire. On ne rit plus. On est sérieux comme un pape ou comme un papa. On fait mine de rien parce que celui qui est là vous fait un certain visage de bois, parce que sans doute ce n'est pas le moment de rire. Ce n'est pas le moment de rire parce que les besoins n'ont pas à ce moment-là à être satisfaits. Le désir se modèle, comme on dit, sur celui qui détient le pouvoir de le satisfaire, et lui oppose la résistance de la réalité, laquelle n'est peut-être pas tout à fait ce que l'on dit qu'elle est, mais qui assurément se présente ici sous une certaine forme, et, pour tout dire, d'ores et déjà dans la dialectique de la demande.

Nous voyons, selon mon vieux schéma, se produire ce dont il s'agit dans le rire, quand la demande vient à bon port, à savoir au-delà du masque, rencontrer ici, non pas la satisfaction, mais le message de la présence. Lorsque le sujet accuse réception qu'il a bien devant lui la source de tous les biens, alors éclate assurément le rire, et le processus n'a pas besoin de se poursuivre plus loin.

Ce processus peut aussi avoir à se poursuivre plus loin, si le visage s'est montré de bois et que la demande a été refusée. Alors, comme je vous l'ai dit, ce qui est à l'origine de ce besoin et désir, apparaît ici sous une forme transformée. Le visage de bois s'est transféré dans le circuit pour venir ici, à un endroit dont ce n'est pas pour rien que nous rencontrons l'image de l'autre. Est donné au terme de cette transformation de la demande ce qui s'appelle l'Idéal du moi, cependant sur la ligne signifiante, le principe s'amorce de ce qui s'appelle interdiction et surmoi, et qui s'articule comme venant de l'Autre.

La théorie analytique a toujours toutes les difficultés à concilier l'exis-



tence, la coexistence, la codimensionnalité de l'Idéal du moi et du Surmoi, alors qu'ils répondent à des formations et productions différentes. Il suffirait pourtant de faire cette distinction essentielle entre le besoin et la parole qui le demande, pour comprendre comment ces deux produits peuvent être à la fois codimensionnels et différents. C'est sur la ligne de l'articulation signifiante, celle de l'interdiction, que le surmoi se formule, même sous ses formes les plus primitives, alors que c'est sur la ligne de la transformation du désir en tant que toujours lié à un certain masque, que se produit l'Idéal du moi. En d'autres termes, le masque se constitue dans l'insatisfaction, et par l'intermédiaire de la demande refusée. C'est là le point jusqu'où je voulais vous mener aujourd'hui. Mais alors, qu'est-ce qui en résulterait? C'est qu'il y aurait en somme autant de masques que de formes d'insatisfaction.

Oui, c'est bien comme cela que les choses se présentent, et vous pourrez vous guider là-dessus avec certitude. Dans la dimension psychologique qui se déploie à partir de la frustration, si vive chez certains sujets, vous pourrez relever dans leurs déclarations mêmes ce rapport entre l'insatisfaction et le masque, qui ferait que, jusqu'à un certain degré, il y aurait autant de masques que d'insatisfactions. La pluralité des rapports du sujet à l'autre, selon la diversité de ses insatisfactions, pose bien là un problème. On peut dire que, jusqu'à un certain point, elle ferait de toute personnalité une mosaïque mouvante d'identifications. Ce qui permet au sujet de se retrouver comme un, nécessite l'intervention d'une troisième dimension, que je laisserai de côté aujourd'hui, la réservant pour la prochaine fois.

Cette dimension n'est pas introduite, comme on le dit, par la maturation génitale, ni par le don de l'oblativité, ni autres balivernes moralisantes qui sont des caractéristiques tout à fait secondaires de la question. Il faut qu'y intervienne sans doute un désir - un désir qui n'est pas un besoin, mais qui est éros, un désir qui n'est pas auto-érotique, mais, comme on dit, allo-érotique, ce qui est une autre façon de dire la même chose. Seulement, il ne suffit pas de dire cela, car il ne suffit pas de la maturation génitale pour apporter des remaniements subjectifs décisifs, ceux qui nous permettront de saisir le lien entre le désir et le masque.

Nous verrons la prochaine fois cette condition essentielle qui lie le sujet à un signifiant prévalent, privilégié, que nous appelons - non pas par hasard, mais parce que concrètement il est ce signifiant - le phallus. Nous verrons que c'est précisément à cette étape que se réalise, paradoxalement, ce qui permet au sujet de se retrouver comme un à travers la diversité des masques, mais aussi qui, d'autre part, le fait fondamentalement divisé, marqué d'une Spaltung essentielle entre ce qui est désir et ce qui est masque.

16 AVRIL 1958

## XIX LE SIGNIFIANT, LA BARRE ET LE PHALLUS

*Le désir excentrique à la satisfaction*

*Esquisse du graphe du désir*

*L'empreinte du pied de Vendredi*

*L'Aufhebung du phallus*

*La castration de l'Autre*

Il s'agit aujourd'hui de continuer à approfondir la distinction du désir et de la demande, que nous considérons comme si essentielle à la bonne conduite de l'analyse que, faute de la faire, nous pensons qu'elle glisse invinciblement à une spéculation pratique fondée sur les termes de frustration d'une part, de gratification d'autre part, ce qui constitue à nos yeux une véritable déviation de sa voie.

Ce dont il s'agit est donc de poursuivre dans le sens de ce à quoi nous avons déjà donné un nom - la distance du désir à la demande, leur *Spaltung*.

*Spaltung* n'est pas un terme que j'emploie au hasard. Il a été, sinon introduit, du moins fortement accentué dans le tout dernier écrit de Freud, celui au milieu duquel la plume lui est tombée des mains, parce qu'elle lui a été simplement arrachée par la mort. Cette *Ichspaltung* est vraiment le point de convergence de la dernière méditation de Freud. On ne peut pas dire qu'elle l'y amenait et ramenait parce que nous n'en avons plus qu'un morceau, quelques pages, qui sont dans le tome XVII des *Gesammelte Werke* que je vous conseille de lire si vous voulez faire surgir en vous la présence de la question que cette *Spaltung* soulève dans l'esprit de Freud. Vous y verrez pourtant avec quelle force il accentue que la fonction de synthèse du moi est loin d'être tout quand il s'agit de l'*Ich* psychanalytique.

Je vais donc reprendre ce que nous avons dit la dernière fois, car je crois que l'on ne saurait ici progresser qu'à faire trois pas en avant et deux pas en arrière, pour repartir et gagner chaque fois un petit pas. J'irai tout de même assez vite pour vous rappeler ce sur quoi j'ai insisté en parlant du désir d'une part, et de la demande d'autre part.

Pour ce qui est du désir, j'ai souligné qu'il est inséparable du masque, et je vous l'ai illustré tout spécialement d'un rappel de ceci, que c'est aller trop vite en besogne que de faire du symptôme un simple dessous par rapport à un dehors.

Je vous ai parlé d'Elizabeth von R, dont je vous disais qu'à lire simplement le texte de Freud, on peut formuler, car lui-même l'articule, que sa douleur du haut de la cuisse droite, *c'est* le désir de son père et celui de son ami d'enfance. En effet, cette douleur intervient chaque fois que la patiente évoque le moment où elle était entièrement asservie au désir de son père malade, à la demande de son père, et qu'en marge s'exerçait l'attraction du désir de son ami d'enfance, qu'elle se reprochait de prendre en considération. La douleur de sa cuisse gauche, *c'est* le désir de ses deux beaux-frères, dont l'un, l'époux de sa plus jeune sœur, représente le bon désir masculin, et l'autre, le mauvais - celui-ci a par ailleurs été considéré par toutes ces dames comme un fort méchant homme.

Au-delà de cette remarque, ce qu'il faut considérer avant de comprendre ce que veut dire notre interprétation du désir, c'est que dans le symptôme - et c'est cela que veut dire *conversion* -, le désir est identique à la manifestation somatique. Elle est son endroit comme il est son envers.

D'autre part, puisque aussi bien si nous avons avancé, c'est parce que les choses n'ont été introduites que sous forme de problématique, j'ai introduit la problématique du désir en tant que l'analyse nous le montre comme déterminé par un acte de signification. Mais que le désir soit déterminé par un acte de signification, ne livre pas du tout son sens d'une façon achevée. Il se peut que le désir soit un sous-produit, si je puis m'exprimer ainsi, de cet acte de signification.

Je vous ai cité certains articles comme constituant l'introduction véritable à la question de la perversion, pour autant qu'elle se présente elle aussi comme un symptôme, et non pas comme la pure et simple manifestation d'un désir inconscient. Ces articles nous restituent le moment où les auteurs s'aperçoivent qu'il y a tout autant de *Verdrängung* dans une perversion que dans un symptôme. Dans l'un de ces articles, publié dans *l'International Journal*, quatrième année, sous le titre *Névroses et perversions*, l'auteur, Otto Rank, s'arrête à ce fait qu'un sujet, névrosé, tout de suite après avoir réussi son premier coït d'une façon satisfaisante - ce n'est pas dire que les autres ne le seront pas dans la suite - se livre à un acte mystérieux, unique à la vérité dans son existence. Rentrant chez lui au retour

de chez celle qui lui a accordé ses faveurs, il se livre à une exhibition particulièrement réussie - je crois y avoir déjà fait allusion dans un séminaire de l'an dernier - en ce sens qu'elle se réalise avec le maximum de plénitude et de sécurité à la fois. Il se déculotte en effet et s'exhibe le long d'un remblais de chemin de fer, à la lumière d'un train qui passe. Il se trouve ainsi s'exhiber à une foule entière sans courir le moindre danger. Cet acte est interprété par l'auteur dans l'économie générale de la névrose du sujet, d'une façon plus ou moins heureuse.

Ce n'est pas de ce côté que je vais m'étendre, mais je vais m'arrêter à ceci - assurément, pour un analyste, que ce soit un acte significatif comme on dit, c'est certain, mais quelle signification a-t-il?

Je vous le répète, il vient de commettre sa première copulation. Est-ce que cet acte veut dire qu'il l'a encore ? - qu'il est à la disposition de tous ? - qu'il est devenu comme sa propriété personnelle? Que veut-il donc en le montrant? Veut-il s'effacer derrière ce qu'il montre, n'être plus que le phallus? Tout cela est également plausible de ce seul et même acte, et à l'intérieur d'un seul et même contexte subjectif.

Ce qui paraît pourtant digne d'être accentué plus que toute autre chose, et qui est souligné et confirmé par les dires du patient, par le contexte de l'observation, par la suite même des choses, c'est que ce premier coït a été pleinement satisfaisant. Sa satisfaction est prise et réalisée. Mais ce que l'acte dont il s'agit montre au premier chef, avant toute autre interprétation, c'est ce qui est laissé à désirer au-delà de la satisfaction.

Je ne rappelle ce petit exemple que pour fixer les idées sur ce que je veux dire, quand je parle de la problématique du désir en tant que déterminé par un acte de signification - cela est distinct de tout sens saisissable. Des considérations de cette sorte, qui montrent la profonde cohérence, coalescence, du désir avec le symptôme, du masque avec ce qui apparaît dans la manifestation du désir, remet à leur place beaucoup de vaines questions que l'on se pose toujours à propos de l'hystérie, mais plus encore à propos de toutes sortes de faits sociologiques, ethnographiques et autres, où on voit toujours les gens s'embrouiller les pattes autour de la question.

Prenons un exemple. Il vient de paraître dans une toute petite collection publiée par *L'Homme* chez Plon, une excellente plaquette de Michel Leiris sur les faits de possession et sur les aspects théâtraux de la possession, qu'il développe à partir de son expérience auprès des Éthiopiens du Gondar. A lire ce volume, on voit bien comme des faits de transe d'une consistance incontestable, s'allient, se marient parfaitement avec le caractère extérieurement typifié, déterminé, attendu, connu, repéré à l'avance,



desdits esprits, lesquels sont censés s'emparer de la subjectivité des personnages qui sont le siège de toutes ces manifestations singulières. Cela s'observe dans les cérémonies dites du *wadâgâ*, puisque c'est là ce dont il s'agit dans la contrée indiquée. Il y a plus - on remarque non seulement la part conventionnelle des manifestations qui se reproduisent lors de l'incarnation de tel ou tel esprit, mais aussi leur caractère disciplinable. C'est au point que les sujets le perçoivent comme un véritable dressage de ces esprits qui sont pourtant censés s'emparer d'eux. La chose se renverse - les esprits ont à bien se tenir, ils ont un apprentissage à faire.

La possession, et tout ce qu'elle comporte de phénomènes puissamment inscrits dans les émotions, dans un pathétique où le sujet est entièrement possédé pendant le temps de la manifestation, est parfaitement compatible avec toute la richesse signifiante liée à la domination qu'exercent les insignes du dieu ou du génie. Essayer d'inscrire la chose à la rubrique simulation, imitation, et autres termes de cette espèce, serait créer un problème artificiel pour satisfaire aux exigences de notre mentalité à nous. L'identité même de la manifestation désirante avec ses formes, est là tout à fait tangible.

L'autre terme à s'inscrire dans cette problématique du désir, et ce sur quoi par contre j'ai insisté la dernière fois, c'est l'excentricité du désir par rapport à toute satisfaction. Elle nous permet de comprendre ce qui est en général sa profonde affinité avec la douleur. A la limite, ce à quoi confine le désir, non plus dans ses formes développées, masquées, mais dans sa forme pure et simple, c'est à la douleur d'exister. Celle-ci représente l'autre pôle, l'espace, l'aire à l'intérieur de quoi sa manifestation se présente à nous.

En décrivant ainsi, au pôle opposé de la problématique, ce que j'appelle l'erre du désir, son excentricité par rapport à la satisfaction, je ne prétends pas résoudre la question. Ce n'est pas une explication que je donne là, c'est une position du problème. C'est cela dans quoi nous avons à nous avancer aujourd'hui.

je rappelle l'autre élément du diptyque que j'ai proposé la dernière fois, c'est à savoir la fonction identificatrice, idéalisante, en tant qu'elle se trouve dépendre de la dialectique de la demande. En effet, tout ce qui se passe dans le registre de l'identification se fonde dans une certaine relation au signifiant dans l'Autre - signifiant qui, dans le registre de la demande, est caractérisé dans son ensemble comme étant le signe de la présence de l'Autre. Là s'institue aussi quelque chose qui doit bien avoir un rapport avec le problème du désir, qui est que le signe de la présence vient à dominer les satisfactions qu'apporte cette présence. C'est ce qui fait que

si fondamentalement, d'une façon si étendue et si constante, l'être humain se paye de paroles, tout autant que de satisfactions plus substantielles, ou tout au moins dans une proportion sensible, très pondérable, par rapport à ces dernières. C'est la caractéristique fondamentale de ce qui se rapporte à ce que je viens de rappeler.

Ici encore, une parenthèse complémentaire de ce que j'ai dit la dernière fois. Est-ce à dire que l'être humain soit le seul à se payer de paroles? Jusqu'à un certain degré, il n'est pas exclu de penser que certains animaux domestiques ont quelques satisfactions liées au parler humain. Je n'ai pas besoin de faire là des évocations, mais nous apprenons tout de même des choses bien étranges si l'on peut faire confiance aux dires de ceux que l'on appelle, d'une façon plus ou moins appropriée, les spécialistes, qui semblent avoir un certain degré de crédibilité. Nous nous sommes ainsi laissé dire que les visons gardés captifs dans un dessein de lucre, à savoir pour tirer profit de leur fourrure, dépérissent et ne donnent que d'assez médiocres produits aux pelletiers si on ne leur fait pas la conversation. Cela rend, paraît-il, l'élevage des visons très onéreux, en accroissant les frais généraux. Ce qui se manifeste ici, et où nous n'avons pas les moyens d'entrer plus avant, doit être lié au fait même d'être enclos, puisque les visons à l'état sauvage n'ont pas, selon toute apparence, la possibilité - sauf plus ample informé - de rencontrer cette satisfaction.

De là, je voudrais simplement passer à vous indiquer la direction dans laquelle nous pouvons, en rapport avec notre problème, nous référer aux études pavloviennes des réflexes conditionnés. En fin de compte, qu'est-ce que les réflexes conditionnés? Sous leurs formes les plus répandues, et qui ont occupé la plus grande partie de l'expérience, l'existence de réflexes conditionnés repose sur l'intervention du signifiant dans un cycle plus ou moins prédéterminé, inné, de comportements instinctifs. Tous ces petits signaux électriques, ces petites sonnettes, clochettes dont on tympanise les pauvres animaux pour arriver à leur faire sécréter aux ordres leurs diverses productions physiologiques, leurs sucs gastriques, ce sont tout de même bien des signifiants et rien d'autre. Ils sont fabriqués par des expérimentateurs pour lesquels le monde est très nettement constitué par un certain nombre de relations objectives - monde dont une part importante est constituée par ce que l'on peut à juste titre isoler comme proprement signifiant. Aussi bien est-ce dans le dessein de montrer par quelle voie de substitution progressive, est concevable un progrès psychique, que toutes ces choses sont élucubrées et construites.

On pourrait se poser la question de savoir pourquoi, au bout du

compte, ces animaux si bien dressés, cela ne revient pas à leur apprendre une certaine sorte de langage. Or, justement, le bond n'est pas fait. Quand la théorie pavlovienne vient à s'intéresser à ce qui se produit chez l'homme à propos du langage, Pavlov prend le très juste parti de parler, pour ce qui est du langage, non pas d'un prolongement de significations tel qu'il est mis en jeu dans les réflexes conditionnés, mais d'un second système de significations. C'est reconnaître - implicitement, car ce n'est peut-être pas pleinement articulé dans la théorie - qu'il y a quelque chose de différent dans l'un et dans l'autre. Pour essayer de définir cette différence, nous dirons qu'elle tient à ce que nous appelons le rapport au grand Autre, en tant qu'il constitue le lieu d'un système unitaire du signifiant. Nous dirons encore que ce qui manque au discours des animaux, c'est la concaténation.

En fin de compte, la formule la plus simple, nous l'énoncerions sous cette forme - quel que soit le caractère poussé de ces expériences, ce qui n'est pas trouvé, et qu'il n'est peut-être pas question de trouver, c'est la loi dans laquelle ces signifiants mis en jeu s'ordonneraient. Ce qui revient à dire que c'est la loi à laquelle les animaux obéiraient. Il est tout à fait clair qu'il n'y a pas trace de référence à une telle loi, c'est-à-dire à rien qui soit au-delà du signal, ou d'une courte chaîne de signaux une fois établis. Aucune sorte d'extrapolation légalisante n'y est perceptible, et c'est en cela que l'on peut dire que l'on n'arrive pas à instituer la loi. Je le répète, ce n'est pas dire pour autant qu'il n'y ait pour l'animal aucune dimension de l'Autre avec un grand A, mais seulement que rien ne s'en articule effectivement pour lui en tant que discours.

A quoi arrivons-nous? Si nous résumons ce dont il s'agit dans le rapport du sujet au signifiant dans l'Autre, à savoir ce qui se passe dans la dialectique de la demande, c'est essentiellement ceci - ce qui caractérise le signifiant, ce n'est pas d'être substitué aux besoins du sujet - ce qui est le cas dans les réflexes conditionnés -, mais de pouvoir être substitué à lui-même. Le signifiant est essentiellement de nature substitutive par rapport à lui-même.

Dans cette direction, nous voyons que la dominance, ce qui importe, c'est la place qu'il occupe dans l'Autre. Ce qui pointe dans cette direction, et que j'essaie de diverses façons de formuler ici comme essentiel à la structure signifiante, c'est cet espace topologique, pour ne pas dire typographique, qui fait justement de la substitution sa loi. Le numérotage des places donne la structure fondamentale d'un système signifiant comme tel.

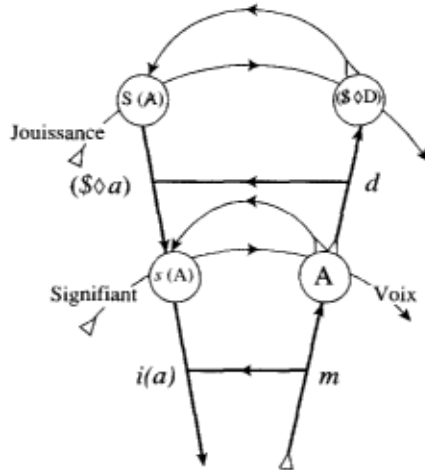
C'est pour autant que le sujet se présente à l'intérieur d'un monde

ainsi structuré dans la position d'Autre, que se produit - le fait est mis en valeur par l'expérience - ce qui s'appelle l'identification. Faute de la satisfaction, c'est au sujet qui peut accéder à la demande que le sujet s'identifie.

2

Je vous ai laissés là la dernière fois sur la question - Alors, pourquoi pas le plus grand pluralisme dans les identifications? Autant d'identifications que de demandes insatisfaites? Autant d'identifications qu'il y a d'Autres qui se posent en présence du sujet comme répondant ou ne répondant pas à la demande?

Cette distance, cette *Spaltung*, se trouve ici reflétée dans la construction de ce petit schéma que je vous mets aujourd'hui pour la première fois au tableau.



Nous retrouvons ici les trois lignes que je vous ai déjà deux fois répétées. Je pense que vous les avez dans vos notes, mais je peux vous les rappeler.

La première ligne lie le petit d du désir, d'un côté, à l'image de a et à m, c'est-à-dire le moi, de l'autre côté - par l'intermédiaire de la relation du sujet au petit a.

La deuxième ligne représente précisément la demande, pour autant qu'elle va de la demande à l'identification, en passant par la position de

341

l'Autre par rapport au désir. Vous voyez ainsi l'Autre décomposé. Au-delà de lui, il y a le désir. La ligne passe par le signifié de A qui se place ici sur le schéma, dans cette première étape que je vous ai détaillée la dernière fois en vous disant que l'Autre ne répond qu'à la demande. A cause de quelque chose qui est ce que nous cherchons, dans un deuxième temps, il va se diviser, et s'établir dans un rapport non pas simple, mais double, que j'ai d'ailleurs déjà amorcé par d'autres voies, à deux chaînes signifiantes. La première chaîne qui est ici quand elle est seule et simple, se place au niveau de la demande - c'est une chaîne signifiante à travers laquelle la demande a à se faire jour. Il intervient ensuite quelque chose qui double la relation signifiante.

A quoi répond ce doublement de la relation signifiante ? La ligne inférieure, vous pouvez par exemple, entre autres choses - naturellement pas d'une façon univoque - l'identifier, comme cela a été fait jusqu'à présent, à la réponse de la mère. C'est ce qui se passe au niveau de la demande, où la réponse de la mère fait à elle toute seule la loi, c'est-à-dire soumet le sujet à son arbitraire. L'autre ligne représente l'intervention d'une autre instance, correspondant à la présence paternelle, et aux modes sous lesquels cette instance se fait sentir au-delà de la mère.

Bien entendu, ce n'est pas si simple. Si tout n'était qu'une question de maman et de papa, je vois difficilement comment nous pourrions rendre compte des faits auxquels nous avons affaire.

Nous allons maintenant nous introduire dans la question de la *Spaltung* - de la béance entre le désir et la demande, responsable de la discordance, divergence, qui s'établit entre ces deux termes. C'est pourquoi il nous faut encore revenir sur ce que c'est qu'un signifiant.

Je le sais, vous vous le demandez chaque fois que nous nous quittons - *Enfin de compte, que peut-il bien vouloir dire ?* Vous avez raison de vous le demander, parce qu'assurément, ce n'est pas dit comme cela, ce n'est pas couru.

Reprenons la question de ce que c'est qu'un signifiant au niveau élémentaire. Je vous propose d'arrêter votre pensée sur un certain nombre de remarques. Par exemple, ne croyez-vous pas qu'avec le signifiant, nous touchons à quelque chose à propos de quoi l'on pourrait parler d'émergence ?

Partons de ce qu'est une trace. Une trace, c'est une empreinte, ce n'est pas un signifiant. On sent bien pourtant qu'il peut y avoir un rapport entre les deux, et à la vérité, ce que l'on appelle le matériel du signifiant participe toujours quelque peu du caractère évanescence de la trace. Cela

semble même être une des conditions d'existence du matériel signifiant. Ce n'est pourtant pas un signifiant. L'empreinte du pied de Vendredi que Robinson découvre au cours de sa promenade dans l'île, n'est pas un signifiant. En revanche, à supposer que lui, Robinson, pour une raison quelconque, efface cette trace, là s'introduit nettement la dimension du signifiant. A partir du moment où l'on l'efface, où cela a un sens de l'effacer, ce dont il y a trace est manifestement constitué comme signifié.

Si le signifiant est ainsi un creux, c'est en tant qu'il témoigne d'une présence passée. Inversement, dans ce qui est signifiant, dans le signifiant pleinement développé qu'est la parole, il y a toujours un passage, c'est-à-dire quelque chose qui est au-delà de chacun des éléments qui sont articulés, et qui sont de leur nature fugaces, évanouissants. C'est ce passage de l'un à l'autre qui constitue l'essentiel de ce que nous appelons la chaîne signifiante.

Ce passage en tant qu'évanescent, c'est cela même qui se fait voix - je ne dis même pas articulation signifiante, car il se peut que l'articulation reste énigmatique, mais ce qui soutient le passage est voix. C'est aussi à ce niveau qu'émerge ce qui répond à ce que nous avons d'abord désigné du signifiant comme témoignant d'une présence passée.

Inversement, dans un passage qui est actuel, il se manifeste quelque chose qui l'approfondit, qui est au-delà, et qui en fait une voix.

Ce que nous retrouvons là encore, c'est que, s'il y a un texte, si le signifiant s'inscrit parmi d'autres signifiants, ce qui reste après effacement, c'est la place où l'on a effacé, et c'est cette place aussi qui soutient la transmission. La transmission est là quelque chose d'essentiel, puisque c'est grâce à elle que ce qui se succède dans le passage prend consistance de voix.

Quant à la question de l'émergence, un point est essentiel à saisir, c'est que le signifiant comme tel est quelque chose qui peut être effacé, et qui ne laisse plus que sa place, c'est-à-dire - on ne peut plus le retrouver. Cette propriété est essentielle, et fait que, si l'on peut parler d'émergence, on ne peut pas parler de développement. En réalité, le signifiant la contient en lui-même. Je veux dire que l'une des dimensions fondamentales du signifiant, c'est de pouvoir s'annuler lui-même. Il y a pour cela une possibilité que nous pouvons en l'occasion qualifier de mode du signifiant lui-même. Elle se matérialise par quelque chose de fort simple, que nous connaissons tous, et dont nous ne saurions laisser la trivialité d'usage dissimuler l'originalité - c'est la barre. Toute espèce de signifiant est de sa nature quelque chose qui peut être barré.

Depuis qu'il y a des philosophes, et qui pensent, on parle beaucoup de

*l'Aufhebung*, et on a appris à en faire un usage plus ou moins rusé. Ce mot veut dire essentiellement *annulation* - par exemple, j'annule mon abonnement à un journal, ou ma réservation quelque part. Il veut dire aussi, grâce à une ambiguïté de sens qui le rend précieux dans la langue allemande, *élever à une puissance, à une situation supérieure*. Il ne semble pas que l'on s'arrête assez à ceci, qu'à proprement parler, être annulé, il n'y a qu'une seule espèce de chose, dirais-je grossièrement, à pouvoir l'être, c'est un signifiant. A la vérité, quand nous annulons quoi que ce soit d'autre, que ce soit imaginaire ou réel, par là même nous l'élevons au grade, à la qualification de signifiant.

Il y a donc dans le signifiant, dans sa chaîne et dans sa manœuvre, sa manipulation, quelque chose qui est toujours en mesure de le destituer de sa fonction dans la ligne ou dans la lignée - la barre est un signe de bâtardise -, de le destituer comme tel en raison de la fonction proprement signifiante de ce que nous appellerons la *considération* générale. Je veux dire que le signifiant a sa place dans le donné de la batterie signifiante, en tant qu'elle constitue un certain système de signes disponibles dans un discours actuel, concret - et qu'il peut toujours déchoir de la fonction que lui constitue sa place, être arraché de cette considération en constellation que le système signifiant institue en s'appliquant sur le monde et en le ponctuant. De là, il tombe de la déconsidération dans la *désidération*, où il est précisément marqué de ceci, qu'il laisse à désirer.

Je ne m'amuse pas à jouer sur les mots. Je veux simplement, par cet usage des mots, vous indiquer une direction qui nous rapproche de notre objet, qui est le désir, à partir de son lien avec la manipulation signifiante. L'opposition de la considération et de la desidération marquée par la barre du signifiant, n'est, bien entendu, qu'une amorce, et ne résout pas la question du désir, quelle que soit l'homonymie à laquelle se prête la conjonction de ces deux termes qui se rencontrent dans l'étymologie latine du mot *désir* en français.

Il reste que c'est quand le signifiant se présente comme annulé, marqué de la barre, que nous tenons ce que l'on peut appeler un produit de la fonction symbolique. C'est un produit en tant qu'il est justement isolé, distinct, de la chaîne générale du signifiant et de la loi qu'elle institue. C'est uniquement à partir du moment où il peut être barré, que quelque signifiant que ce soit a son statut propre, c'est-à-dire qu'il entre dans cette dimension qui fait que tout signifiant est en principe - pour distinguer ici ce que je veux dire - révocable.

Le terme *d'Aufhebung* est employé dans Freud, et à des endroits bien amusants où personne ne semble s'être avisé d'aller le repérer. Ah, tout à

coup, si c'est Freud qui l'emploie, on se réveille. Ce n'est pas que le mot ait chez lui la même résonance que chez Hegel.

En principe, tout signifiant est révocable. Il en résulte que pour tout ce qui n'est pas signifiant, c'est-à-dire en particulier pour le réel, la barre est un des modes les plus sûrs et les plus courts de son élévation à la dignité de signifiant.

Cela, je vous l'ai déjà fait remarquer de façon extrêmement précise à propos du fantasme de l'enfant battu.

3

Au départ, ce signe, que l'enfant soit battu par le père, est celui de l'abaissement du frère haï. Je vous ai fait remarquer que, dans la deuxième étape de l'évolution de ce fantasme, celle que Freud indique comme devant être reconstruite, comme n'étant jamais aperçue, sauf de biais et dans des cas exceptionnels, et alors qu'il s'agit du sujet lui-même, ce signe devient au contraire le signe de l'amour. Battu, il est aimé, lui, le sujet. Il accède à l'ordre de l'amour, à l'état d'être aimé, parce qu'il est battu. Le changement de sens de cette action dans l'intervalle ne manque pas tout de même de poser un problème. Le même acte qui, quand il s'agit de l'autre, est pris comme un sévice et perçu par le sujet comme le signe que l'autre n'est pas aimé, prend valeur essentielle quand c'est le sujet qui en devient le support. Cela n'est, à proprement parler, concevable que par la fonction de signifiant.

C'est pour autant que cet acte élève le sujet lui-même à la dignité de sujet signifiant, qu'il est pris à ce moment-là dans son registre positif, inaugural. Il l'institue comme un sujet avec lequel il peut être question d'amour.

C'est ce que Freud - il faut toujours revenir aux phrases de Freud, elles sont toujours lapidaires - exprime dans les *Quelques suites psychiques de la différence anatomique des sexes* en disant - *L'enfant qui est alors battu devient aimé, apprécié sur le plan de l'amour*. Et c'est alors qu'il introduit une remarque qui était simplement impliquée dans *Ein Kind wird geschlagen* et que j'avais amorcée par l'analyse du texte. Ici, Freud le formule en toutes lettres, sans absolument le motiver, mais en l'orientant avec ce flair prodigieux qui est le sien. C'est tout ce qui est en cause dans la dialectique de la reconnaissance de l'au-delà du désir. Je vous abrège ce qu'il dit - *Cette toute particulière fixité, Starrheit, qui se lit dans la formule monotone « un enfant est battu », ne permet vraisemblablement qu'une seule signification : l'enfant*

345



*qui est là battu, est de ce fait apprécié, nichts anderes sein, als die Klitoris selbst, il n'est rien d'autre que le clitoris lui-même.* Il s'agit, dans cette étude, des petites filles.

*Starrheit*, le mot est très difficile à traduire en français parce qu'il a un sens ambigu en allemand. Il veut à la fois dire *fixe*, au sens d'un regard fixe, et *rigide*. Ce n'est pas absolument sans rapport, bien que l'on soit là à la contamination des deux sens, qui ont une analogie en histoire. C'est bien là ce dont il s'agit, à savoir que nous voyons ici pointer quelque chose dont je vous ai déjà marqué la place de nœud à dénouer, et qui est le rapport qu'il y a entre le sujet comme tel, le phallus comme objet problématique, et la fonction essentiellement signifiante de la barre, pour autant qu'elle entre en jeu dans le fantasme de l'enfant battu.

Pour cela, il ne suffit pas de nous contenter de ce clitoris qui, à tant d'égards, laisse bien à désirer. Il s'agit de voir pourquoi il est là dans une certaine posture si ambiguë qu'en fin de compte, si Freud le reconnaît dans l'enfant battu, le sujet par contre ne le reconnaît pas comme tel. Il s'agit en fait du phallus pour autant qu'il occupe une certaine place dans l'économie du développement du sujet, et qu'il est le support indispensable de la construction subjective comme le pivot du complexe de castration et du *Penisneid*. Il reste maintenant à voir comment il entre en jeu dans la saisie du sujet par la structure signifiante dont je viens ici de vous rappeler un des termes essentiels - ou inversement. Il convient pour cela de nous arrêter un instant au mode sous lequel peut être considéré le phallus. Pourquoi parle-t-on de phallus, et non pas purement et simplement de pénis? Pourquoi voyons-nous effectivement qu'autre chose est le mode sous lequel nous faisons intervenir le phallus, autre chose est la façon dont le pénis vient d'une façon plus ou moins satisfaisante y suppléer, aussi bien pour le sujet masculin que pour le sujet féminin. Dans quelle mesure le clitoris à cette occasion est-il intéressé dans ce que nous pouvons appeler les fonctions économiques du phallus?

Observons ce qu'est le phallus à l'origine. C'est le phallos, φαλλος.

Nous le voyons pour la première fois attesté dans l'Antiquité grecque. Si nous allons aux textes, à différents endroits chez Aristophane, Hérodote, Lucien, etc., nous voyons d'abord que le phallus n'est pas du tout identique à l'organe en tant qu'appartenance du corps, prolongement, membre, organe en fonction. L'usage du mot qui domine de beaucoup, c'est son emploi à propos d'un simulacre, d'un insigne, quel que soit le mode sous lequel il se présente - bâton en haut duquel sont appendus les organes virils, initiation de l'organe viril, morceau de bois, morceau de cuir, autres variétés sous lesquelles il se présente. C'est un objet substitutif,

et en même temps cette substitution a une propriété très différente de la substitution au sens où nous venons de l'entendre, la substitution-signe. On peut presque dire que cet objet a tous les caractères d'un substitut réel, de ce que nous appelons dans les bonnes histoires, et toujours plus ou moins avec le sourire, un godemiché, de *gaude mihi*, soit un des objets les plus singuliers par leur caractère introuvable qu'il y ait dans l'industrie humaine. C'est tout de même quelque chose dont on ne saurait pas ne pas tenir compte quant à son existence, et à sa possibilité même.

Je note encore que l'olisbos est souvent confondu en grec avec le phallos.

Il est hors de doute que cet objet jouait un rôle central au sein des Mystères, puisque c'est autour de lui qu'étaient placés les derniers voiles que levait l'initiation. C'est-à-dire qu'au niveau de la révélation du sens, il était considéré comme ayant un caractère significatif dernier.

Tout cela ne met-il pas sur la voie ce dont il s'agit? A savoir, le rôle économique prévalent du phallus, en tant que représentant le désir dans sa forme la plus manifeste. Je l'opposerai terme par terme à ce que je disais du signifiant, qui est essentiellement creux, et qui s'introduit à ce titre dans le plein du monde. Inversement, ce qui se présente dans le phallus, c'est ce qui de la vie se manifeste de la façon la plus pure comme turgescence et poussée. Nous sentons bien que l'image du phallus est au fond même du terme de pulsion que nous manipulons pour traduire en français le terme allemand *Trieb*. C'est l'objet privilégié du monde de la vie, et son appellation grecque l'apparente à tout ce qui est de l'ordre du flux, de la sève, voire de la veine elle-même, car il semble que ce soit la même racine qu'il y ait dans *phléps*, φλεψ, et dans *phallos*.

Il semble donc que les choses soient telles que ce point extrême de la manifestation du désir dans ses apparences vitales, ne puisse entrer dans l'aire du signifiant qu'à y déchaîner la barre. Tout ce qui est de l'ordre de l'intrusion de la poussée vitale comme telle vient ici pointer, se maximiser, dans cette forme ou cette image. Et, comme l'expérience nous le montre - nous ne faisons là que la lire -, c'est précisément ce qui inaugure ce qui se présente, chez le sujet humain qui n'a pas le phallus, comme connotation d'une absence là où cela n'a pas à être puisque cela n'est pas, et le fait considérer comme castré, tandis qu'inversement, celui qui a quelque chose, et peut prétendre à lui ressembler, est tenu pour menacé de castration.

J'ai fait allusion aux Mystères antiques. Il est tout à fait frappant de voir que, sur les rares fresques conservées dans une remarquable intégrité, celles de la Villa des Mystères à Pompéi, c'est très précisément juste à

côté de l'endroit où se représente le développement du phallus, que surgissent, représentés avec une grandeur impressionnante, en taille naturelle, des sortes de démons que nous pouvons identifier par un certain nombre de recoupements. Il y en a un sur un vase du Louvre, et à quelques autres places. Ces démons ailés, bottés, non pas casqués, mais presque, et en tout cas armés d'un *flagellum*, commencent d'appliquer le châtiment rituel à une des impétrantes ou initiantes qui sont dans l'image. Ainsi surgit le fantasme de la flagellation sous la forme la plus directe et dans la connexion la plus immédiate avec le dévoilement du phallus.

Il n'est nécessaire de se livrer à aucune espèce d'investigation dans la profondeur des Mystères pour savoir ce que toutes sortes de textes attestent - que, dans tous les cultes antiques, à mesure même que l'on s'approche du culte, c'est-à-dire de la manifestation signifiance de la puissance féconde de la Grande Déesse, de la déesse syrienne, tout ce qui se rapporte au phallus est l'objet d'amputations, de marques de castration ou d'interdiction de plus en plus accentuées. En particulier, le caractère d'eunuque des prêtres de la Grande Déesse est attesté dans toutes sortes de textes.

Le phallus se trouve toujours recouvert par la barre mise sur son accession au domaine signifiance, c'est-à-dire sur sa place dans l'Autre. Et c'est ce par quoi la castration s'introduit dans le développement. Ce n'est jamais - voyez-le directement dans les observations - par la voie d'une interdiction sur la masturbation, par exemple. Si vous lisez l'observation du petit Hans, vous verrez que les premières interdictions ne lui font aucun effet. Si vous lisez l'histoire d'André Gide, vous verrez que ses parents bagarrèrent pendant toutes ses premières années pour l'en empêcher, et que le professeur Brouhardel, lui montrant les grandes piques et les grands couteaux qu'il avait au mur - parce que c'était déjà la mode chez les médecins d'avoir chez soi tout un *décrochez-moi-ça* - lui promettait que s'il recommençait, on lui scierait ça. Et l'enfant Gide nous rapporte très bien qu'il n'a pas cru un seul instant à pareille menace, parce que cela lui paraissait extravagant - autrement dit, rien d'autre que la manifestation épisodique des fantasmes du professeur Brouhardel lui-même.

Ce n'est pas de cela du tout qu'il s'agit. Comme nous l'indiquent les textes, et les observations aussi, il s'agit de l'être au monde qui, sur le plan réel, aurait le moins lieu de se présumer châtré, à savoir la mère. C'est à la place où se manifeste la castration dans l'Autre, où c'est le désir de l'Autre qui est marqué de la barre signifiance, ici, c'est par cette voie essentiellement que, pour l'homme comme pour la femme, s'introduit

ce quelque chose de spécifique qui fonctionne comme complexe de castration. Quand nous avons parlé du complexe d'Œdipe au début du trimestre dernier, j'ai accentué le fait que la première personne à être châtrée dans la dialectique intrasubjective, c'est la mère. C'est là qu'est d'abord rencontrée la position de castration. Si les destins sont différents du garçon et de la petite fille, c'est parce que la castration est d'abord rencontrée dans l'Autre.

La petite fille réunit cette aperception avec ce dont la mère l'a frustrée. Ce qui est perçu dans la mère comme castration l'est donc aussi comme castration pour elle, et se présente d'abord sous la forme d'un reproche à la mère. Cette rancune vient alors s'ajouter à celles qu'ont pu faire naître les frustrations antérieures. C'est sous ce mode que se présente d'abord pour la fille, Freud y insiste, le complexe de castration.

Le père ne vient ici qu'en position de remplacement pour ce dont elle se trouve d'abord frustrée, et c'est pourquoi elle passe au plan de l'expérience de la privation. C'est parce que c'est déjà au niveau symbolique que se présente le pénis réel du père, dont on nous dit qu'elle l'attend comme un substitut de ce qu'elle a perçu comme ce dont elle est frustrée, que nous pouvons parler de privation, avec la crise que celle-ci engendre, et le carrefour qui s'offre au sujet, de renoncer à son objet, c'est-à-dire au père, ou de renoncer à son instinct, en s'identifiant au père.

Il en résulte une curieuse conséquence. Justement pour avoir été introduit dans le complexe de castration de la femme sous la forme de substitut symbolique, le pénis est à la source chez la femme de toutes sortes de conflits du type conflits de jalousie.

L'infidélité du partenaire est chez elle ressentie comme une privation réelle. L'accent est ici tout différent que dans le même conflit vu du côté de l'homme.

Je vais vite là-dessus, j'y reviendrai, mais il y a encore une chose qu'il nous faut bien voir. Si le phallus se rencontre sous la forme barrée où il a sa place comme indiquant le désir de l'Autre, qu'en est-il du sujet? La suite de notre développement nous montrera que le sujet a lui aussi à trouver sa place d'objet désiré par rapport au désir de l'Autre. Par conséquent, et comme nous l'indique Freud dans son aperçu si remarquable sur *Un enfant est battu*, c'est toujours en tant qu'il est et qu'il n'est pas le phallus que le sujet devra en fin de compte être situé et qu'il trouvera son identification de sujet. Bref, nous le verrons, le sujet est, comme tel, lui-même un sujet marqué de la barre.

Cela se manifeste clairement chez la femme, dont j'ai abordé aujour-

d'hui, par une simple indication, les incidences de son développement à propos du phallus. La femme - l'homme aussi, d'ailleurs - se trouve prise dans un dilemme insoluble, autour de quoi il faut placer toutes les manifestations types de sa féminité, névrotiques ou pas. Pour ce qui est de trouver sa satisfaction, il y a d'abord le pénis de l'homme, ensuite, par substitution, le désir de l'enfant. Je ne fais ici qu'indiquer ce qui est courant et classique dans la théorie analytique. Mais qu'est-ce que cela veut dire? Qu'en fin de compte, elle n'obtient une satisfaction aussi foncière, aussi fondamentale, aussi instinctuelle, que celle de la maternité, aussi exigeante d'ailleurs, que par les voies de la ligne substitutive. C'est pour autant que le pénis est d'abord un substitut -j'irais jusqu'à dire un fétiche - que l'enfant lui aussi, par un certain côté, est ensuite un fétiche. Voilà les voies par lesquelles la femme rejoint ce qui est, disons, son instinct, et sa satisfaction naturelle.

Inversement, pour tout ce qui est dans la ligne de son désir, elle se trouve liée à la nécessité impliquée par la fonction du phallus, d'être, jusqu'à un certain degré qui varie, ce phallus, en tant qu'il est le signe même de ce qui est désiré. Si *verdrängt* que puisse être la fonction du phallus, c'est bien à cela que répondent les manifestations de ce qui est considéré comme la féminité. Le fait qu'elle s'exhibe et se propose comme objet du désir, l'identifie de façon latente et secrète au phallus, et situe son être de sujet comme phallus désiré, signifiant du désir de l'Autre. Cet être la situe au-delà de ce que l'on peut appeler la mascarade féminine, puisqu'en fin de compte, tout ce qu'elle montre de sa féminité est précisément lié à cette identification profonde au signifiant phallique, qui est le plus lié à sa féminité.

Nous voyons là apparaître la racine de ce que l'on peut appeler, dans l'achèvement du sujet sur la voie du désir de l'Autre, sa profonde *Verwerfung*, son profond rejet, en tant qu'être, de ce en quoi elle apparaît sous le mode féminin. Sa satisfaction passe par la voie substitutive, tandis que son désir se manifeste sur un plan où il ne peut aboutir qu'à une profonde *Verwerfung*, à une profonde étrangeté de son être par rapport à ce en quoi elle se doit de paraître.

Ne croyez pas que la situation soit meilleure pour l'homme. Elle est même plus comique. Le phallus, lui, il l'a, le malheureux, et c'est bien en effet de savoir que sa mère ne l'a pas qui le traumatise - car alors, comme elle est beaucoup plus forte, où allons-nous ? C'est dans la crainte primitive pour les femmes que Karen Horney montrait un des ressorts les plus essentiels des troubles du complexe de castration. De même que la femme est prise dans un dilemme, l'homme est pris dans un autre. Chez

lui, c'est dans la ligne de la satisfaction que la mascarade s'établit, parce qu'il résout la question du danger qui menace ce qu'il a effectivement, par ce que nous connaissons bien, à savoir l'identification pure et simple à celui qui en a les insignes, qui a toutes les apparences d'avoir échappé au danger, c'est-à-dire au père. En fin de compte, l'homme n'est jamais viril que par une série indéfinie de procurations, qui lui viennent de tous ses ancêtres mâles, en passant par l'ancêtre direct.

Mais inversement, dans la ligne du désir, c'est-à-dire pour autant qu'il a à trouver sa satisfaction de la femme, il va aussi chercher le phallus. Or - nous en avons tous les témoignages, cliniques et autres, j'y reviendrai - c'est bien parce que ce phallus, il ne le trouve pas là où il le cherche, qu'il le cherche partout ailleurs.

En d'autres termes, pour la femme, le pénis symbolique est à l'intérieur, si l'on peut dire, du champ de son désir, au lieu que pour l'homme il est à l'extérieur. Cela vous explique que les hommes ont toujours des tendances centrifuges dans la relation monogamique.

C'est pour autant qu'elle n'est pas elle-même, c'est-à-dire pour autant que, dans le champ de son désir, il lui faut être le phallus, que la femme éprouvera la *Verwerfung* de l'identification subjective, celle qui se produit là où se termine la seconde ligne, partie de grand D. Et c'est pour autant que lui non plus n'est pas lui-même en tant qu'il satisfait, c'est-à-dire qu'il obtient la satisfaction de l'Autre, mais qu'il ne se perçoit que comme l'instrument de cette satisfaction, que l'homme se trouve dans l'amour hors de son Autre. Le problème de l'amour est celui de la profonde division qu'il introduit à l'intérieur des activités du sujet. Ce dont il s'agit pour l'homme selon la définition même de l'amour, *donner ce qu'on n'a pas*, c'est de donner ce qu'il n'a pas, le phallus, à un être qui ne l'est pas.

23 AVRIL 1958

351



*LA DIALECTIQUE DU DÉSIR  
ET DE LA DEMANDE  
DANS LA CLINIQUE ET DANS LA CURE  
DES NÉVROSES*

353





## XX LE RÊVE DE LA BELLE BOUCHÈRE

*Le désir de l'Autre*

*Le désir insatisfait*

*Le désir d'autre chose*

*Le désir barré*

*L'identification de Dora*

Si les choses de l'homme, dont nous nous occupons en principe, sont marquées de son rapport au signifiant, on ne peut pas user du signifiant pour parler de ces choses comme pour parler des choses que le signifiant l'aide à poser. En d'autres termes, il doit y avoir une différence entre la façon dont nous parlons des choses de l'homme et celle dont nous parlons des autres choses.

Nous savons bien aujourd'hui que les choses ne sont pas insensibles à l'approche du signifiant, qu'elles ont rapport à l'ordre du logos, que ce rapport doit être étudié. Nous sommes, plus que nos prédécesseurs, en mesure de nous apercevoir que le langage pénètre les choses, les sillonne, les soulève, les bouleverse un tant soit peu. Mais enfin, au point où nous en sommes maintenant, nous savons, tout au moins nous supposons, que, sauf erreur, les choses, elles, ne se sont pas développées dans le langage. C'est tout au moins de là que l'on est parti pour le travail de la science telle qu'elle est actuellement constituée pour nous, de la science de la phusis.

Penser d'abord à châtier le langage, c'est-à-dire à le réduire au minimum nécessaire pour que sa prise sur les choses puisse se faire, c'est le principe de ce que l'on appelle l'analytique transcendantale. En somme, on s'est arrangé pour dégager autant que possible le langage - non pas totalement bien sûr - des choses dans lesquelles il était profondément engagé jusqu'à une certaine époque correspondant à peu près au début de la science moderne, pour le réduire à sa fonction d'interrogation.

Maintenant, tout se complique. Ne constatons-nous pas de singulières convulsions dans les choses, qui ne sont certainement pas sans rapport avec la façon dont nous les interrogeons ? - et d'autre part, de curieuses

impasses dans le langage, lequel, au moment où nous parlons des choses, nous devient strictement incompréhensible? Mais cela ne nous regarde pas. Nous, nous en sommes à l'homme. Et là, je veux vous faire remarquer que le langage avec lequel l'interroger n'est pas jusqu'à présent dégagé.

Nous le croyons dégagé quand nous tenons sur les choses de l'homme le discours de l'Académie ou de la psychologie psychiatrique - jusqu'à nouvel ordre, c'est le même. Nous pouvons très suffisamment nous-même nous apercevoir de la pauvreté des constructions auxquelles nous nous livrons, et d'ailleurs de leur immutabilité, car à la vérité, depuis un siècle que l'on parle en psychiatrie de l'hallucination, on n'a à peu près pas fait un pas et on ne peut toujours pas la définir d'autre façon que dérisoire.

Tout le langage de la psychologie psychiatrique présente d'ailleurs le même handicap, nous fait sentir son profond piétinement. Nous disons que l'on réifie telle ou telle fonction, et nous sentons l'arbitraire de ces réifications, quand on parle par exemple dans un langage bleulérien de la discordance dans la schizophrénie. Et quand nous disons *réifier*, nous avons l'impression que nous formulons une critique valable. Qu'est-ce que cela veut dire? Ce n'est pas du tout que nous reprochions à cette psychologie de faire de l'homme une chose. Plût au ciel qu'il en fit une chose, car c'est bien le but d'une science de l'homme. Mais justement, il en fait une chose qui n'est rien d'autre que du langage prématurément gelé, qui substitue hâtivement sa propre forme de langage à quelque chose qui est déjà tissé dans le langage.

Ce que nous appelons *formations de l'inconscient*, ce que Freud nous a présenté à ce titre, n'est pas autre chose que la prise d'un certain primaire dans le langage. C'est bien pourquoi il l'a appelé *processus primaire*. Le langage marque ce primaire, et c'est pourquoi la découverte de Freud, celle de l'inconscient, peut être dite préparée par l'interrogation de ce primaire, pour autant qu'a d'abord été détectée sa structure de langage.

Je dis *préparée*. Elle pourrait en effet permettre de préparer l'interrogation de ce primaire, introduire à une juste interrogation des tendances primaires. Mais nous n'en sommes pas là tant que nous n'avons pas fait le point sur ce qu'il s'agit d'abord de reconnaître, à savoir que ce primaire est d'abord et avant tout tissé comme du langage. C'est pourquoi je vous y ramène. Ceux qui vous font miroiter la synthèse de la psychanalyse et de la biologie, vous démontrent que manifestement c'est un leurre, non pas seulement par le fait qu'il n'y a absolument rien d'amorcé jusqu'à présent dans ce sens, mais parce que, jusqu'à nouvel ordre, le promettre est déjà une escroquerie.

Nous en sommes donc à essayer de manifester, projeter, situer devant vous ce que j'appelle la texture du langage. Cela ne veut pas dire que nous excluons le primaire pour autant que lui est autre chose que le langage. C'est bien à sa recherche que nous nous avançons.

1

Dans les précédentes leçons, nous en étions à toucher ce que je vous ai appelé la dialectique du désir et de la demande.

Je vous ai dit que, dans la demande, l'identification se fait à l'objet du sentiment.

Pourquoi, en fin de compte, en est-il ainsi? Justement parce que rien d'intersubjectif ne saurait s'établir que l'Autre, avec un grand A, ne parle. Ou encore, parce qu'il est de la nature de la parole d'être la parole de l'Autre. Ou encore, parce qu'il faut que tout ce qu'il en est de la manifestation du désir primaire s'installe sur ce que Freud, après Fechner, appelle l'autre scène, que cela est nécessaire à la satisfaction de l'homme, pour autant qu'étant un être parlant, ses satisfactions doivent passer par l'intermédiaire de la parole. De ce seul fait, s'introduit une ambiguïté initiale. Le désir est obligé au truchement de la parole, et il est manifeste que cette parole n'a son statut, ne s'installe, ne se développe de sa nature, que dans l'Autre comme lieu de la parole. Or, il est clair qu'il n'y a aucune raison pour que le sujet s'en aperçoive. Je veux dire que la distinction entre l'Autre et lui-même est la plus difficile des distinctions à faire à l'origine. Aussi Freud a-t-il bien souligné la valeur symptomatique de ce moment de l'enfance où l'enfant croit que les parents connaissent toutes ses pensées, et il explique très bien le lien de ce phénomène avec la parole. Les pensées du sujet s'étant formées dans la parole de l'Autre, il est tout naturel qu'à l'origine, ses pensées appartiennent à cette parole.

Sur le plan imaginaire d'autre part, entre le sujet et l'autre, il n'y a au départ qu'une faible lisière, une lisière ambiguë en ce sens qu'elle se franchit. La relation narcissique est ouverte, en effet, à un transitivity permanent, comme le montre ici aussi l'expérience de l'enfant.

Ces deux modes d'ambiguïté, ces deux limites, l'une qui se situe sur le plan imaginaire, l'autre appartenant à l'ordre symbolique par quoi le désir se fonde dans la parole de l'Autre, ces deux modes de franchissement qui font que le sujet s'aliène, ne se confondent pas. C'est au contraire leur discordance qui ouvre au sujet, comme l'expérience le montre, une première possibilité de se distinguer comme tel. Bien entendu, il se

distingue le plus particulièrement sur le plan imaginaire, s'établissant avec son semblable dans une position de rivalité par rapport à un tiers objet. Mais il reste toujours la question de ce qui se passe quand ces sujets sont deux, à savoir quand il s'agit que le sujet se soutienne lui-même en présence de l'Autre.

Cette dialectique confine à celle que l'on appelle de la reconnaissance, dont vous entrevoyez un petit peu ce qu'elle est, au moins pour certains d'entre vous, grâce à ce que nous en avons communiqué ici. Vous savez qu'un nommé Hegel en a cherché le ressort dans le conflit de la jouissance et dans la voie de la lutte dite lutte à mort, d'où il a fait sortir toute sa dialectique du maître et de l'esclave. Tout cela est fort important à connaître, mais il est bien entendu que cela ne recouvre pas le champ de notre expérience, et pour les meilleures raisons. C'est qu'il y a autre chose que la dialectique de la lutte du maître et de l'esclave, il y a le rapport de l'enfant aux parents, il y a précisément ce qui se passe au niveau de la reconnaissance quand ce qui est enjeu n'est pas la lutte, le conflit, mais la demande.

Il s'agit en somme de voir quand et comment le désir du sujet, aliéné dans la demande, profondément transformé par le fait de devoir passer par la demande, peut et doit se réintroduire. Ces choses sont simples, que je vous dis aujourd'hui.

Primitivement, l'enfant dans son impuissance se trouve entièrement dépendre de la demande, c'est-à-dire de la parole de l'Autre, qui modifie, restructure, aliène profondément, la nature de son désir. Cette dialectique de la demande correspond à peu près à la période que l'on appelle, à tort ou à raison, pré-œdipienne, et, assurément à raison, prégénitale. En raison de l'ambiguïté des limites du sujet avec l'Autre, nous voyons s'introduire dans la demande l'objet oral, qui, dans la mesure où il est demandé sur le plan oral, est incorporé, et l'objet anal, support de la dialectique du don primitif, essentiellement lié chez le sujet au fait de satisfaire ou non la demande éducative, c'est-à-dire d'accepter ou non de lâcher un certain objet symbolique. Bref, le remaniement profond des premiers désirs par la demande nous est perpétuellement sensible dans la dialectique de l'objet oral, et particulièrement dans celle de l'objet anal, et il en résulte que l'Autre auquel le sujet a affaire dans la relation de la demande, est lui-même soumis à une dialectique d'assimilation, ou d'incorporation, ou de rejet.

Quelque chose de différent doit alors s'introduire, par quoi l'originalité, l'irréductibilité, l'authenticité du désir du sujet est rétablie. Ce n'est pas autre chose que veut dire le progrès qui s'accomplit lors de l'étape

prétendue génitale. Il consiste en ceci, qu'installé dans la dialectique première, prégénitale, de la demande, le sujet rencontre à un moment un autre désir, un désir qui n'a pas été jusque-là intégré, et qui n'est pas intégrable sans des remaniements beaucoup plus critiques et plus profonds encore que pour les premiers désirs. Cet autre désir, la voie ordinaire par où il s'introduit pour le sujet, c'est en tant que désir de l'Autre. Le sujet reconnaît un désir au-delà de la demande, un désir en tant que non adultéré par la demande, il le rencontre, il le situe dans l'au-delà du premier Autre auquel il adressait sa demande, disons, pour fixer les idées, la mère.

Ce que je dis là n'est qu'une façon d'exprimer ce qui est enseigné depuis toujours, que c'est à travers l'Œdipe que le désir génital est assumé et vient prendre sa place dans l'économie subjective. Mais ce sur quoi j'entends attirer votre attention, c'est sur la fonction de ce désir de l'Autre, en tant qu'il permet que la véritable distinction du sujet et de l'Autre s'établisse une fois pour toutes.

Au niveau de la demande, il y a entre le sujet et l'Autre une situation de réciprocité. Si le désir du sujet dépend entièrement de sa demande à l'Autre, ce que l'Autre demande dépend aussi du sujet. Cela s'exprime dans les rapports de l'enfant à la mère par le fait que l'enfant sait très bien qu'il tient lui aussi quelque chose qu'il peut refuser à la demande de la mère, en se refusant par exemple à accéder aux requêtes de la discipline excrémentielle. Ce rapport entre les deux sujets autour de la demande, demande à être complété par l'introduction d'une dimension nouvelle qui fasse que le sujet soit autre chose qu'un sujet dépendant, et dont la relation de dépendance fait l'être essentiel. Ce qui doit être introduit, et qui est là depuis le début, latent depuis l'origine, c'est qu'au-delà de ce que le sujet demande, au-delà de ce que l'Autre demande au sujet, il doit y avoir la présence et la dimension de ce que l'Autre désire.

Cela est d'abord profondément voilé au sujet, mais néanmoins immanent à la situation, et c'est ce qui va peu à peu se développer dans l'expérience de l'Œdipe. Cela est essentiel dans la structure, plus originel, et plus fondamental que la perception aussi bien des rapports du père et de la mère sur lesquels je me suis étendu dans ce que j'ai appelé la métaphore paternelle, que de quelque point que ce soit de ce qui aboutit au complexe de castration, et constitue un développement de cet au-delà de la demande.

Que le désir du sujet est d'abord repéré et trouvé dans l'existence comme telle du désir de l'Autre, en tant que désir distinct de la demande, voilà ce que je veux aujourd'hui par un exemple vous illustrer. Quel exemple ? Il est exigible que ce soit le premier.

En effet, si ce que je pose est véritablement introductif à tout ce qu'il en est de la structuration de l'inconscient du sujet par son rapport au signifiant, nous devons trouver notre exemple tout de suite.

2

J'ai déjà fait allusion ici à ce que nous pouvons pointer dans les premières observations que Freud a faites de l'hystérie. Passons donc au temps où Freud nous parle du désir pour la première fois.

Il nous en parle à propos des rêves. Je vous ai commenté jadis ce que Freud tire du rêve inaugural d'Irma, le rêve de l'injection, et je n'y reviens pas. Le second rêve est un rêve de Freud - puisqu'il analyse aussi certains de ses rêves dans la *Traumdeutung* -, le rêve de l'oncle Joseph. Je l'analyserai un autre jour, car il est tout à fait démonstratif, et illustre très bien en particulier le schéma des deux boucles entrecroisées - rien ne montre mieux les deux étages sur lesquels se développe un rêve, l'étage proprement signifiant qui est celui de la parole, et l'étage imaginaire où s'incarne en quelque sorte l'objet métonymique.

Je prends donc le troisième rêve que Freud a analysé. Il figure dans le quatrième chapitre, *Die Traumenstellung, La transposition du rêve*. C'est le rêve de celle que nous appellerons *la belle bouchère*.

Voici le rêve - dit Freud. Je veux donner un dîner, mais je n'ai pour toutes provisions qu'un peu de saumon fumé. Je voudrais aller faire des achats, mais je me rappelle que c'est dimanche après-midi et que toutes les boutiques sont fermées. Je veux téléphoner à quelques fournisseurs, mais le téléphone est détraqué. Je dois donc renoncer au désir de donner un dîner.

Voilà le texte du rêve. Freud note scrupuleusement la façon dont se verbalise le texte d'un rêve, et c'est à partir de cette verbalisation, d'une espèce de texte écrit du rêve, que toujours et uniquement lui paraît concevable l'analyse d'un rêve.

Je réponds naturellement que seule l'analyse peut décider du sens de ce rêve. *En effet, la malade lui avait opposé ce rêve en lui disant - Vous dites qu'un rêve est toujours quelque chose où un désir se réalise, là, j'ai les plus grandes difficultés à réaliser mon désir. Freud poursuit -*J'accorde toutefois qu'il semble à première

vue raisonnable et cohérent, et paraît tout le contraire de l'accomplissement d'un désir. Mais quels sont les éléments de ce rêve? Vous savez que les motifs d'un rêve se trouvent toujours dans les faits des jours précédents.

Le mari de ma malade est boucher en gros; c'est un brave homme, très actif. Il lui a dit quelques jours avant qu'il engraisait trop et voulait faire une cure d'amaigrissement. Il se lèverait de bonne heure, ferait de l'exercice, s'en tiendrait à une diète sévère et n'accepterait plus d'invitations à dîner. Elle raconte encore, en riant, que son mari a fait, à la table des habitués du restaurant où il prend souvent ses repas, la connaissance d'un peintre qui voulait à tout prix faire son portrait, parce qu'il n'avait pas encore trouvé de tête aussi expressive. Mais son mari avait répondu, avec sa rudesse ordinaire, qu'il le remerciait très vivement mais était persuadé que le peintre préférerait à toute sa figure un morceau du derrière d'une belle jeune fille. Ma malade est actuellement très éprise de son mari et le taquine sans cesse. Elle lui a également demandé de ne pas lui donner de caviar. - *Qu'est-ce que cela peut vouloir dire ?*

En réalité elle souhaite depuis longtemps avoir chaque matin un sandwich au caviar, mais elle se refuse cette dépense - *ou plutôt elle ne s'accorde pas cette licence*. Naturellement, elle aurait aussitôt ce caviar, si elle en parlait à son mari. Mais elle l'a prié au contraire de ne pas le lui donner, de manière à pouvoir le taquiner plus longtemps avec cela.

*Ici une parenthèse de Freud.* Cela me paraît tiré par les cheveux. Ces sortes de renseignements insuffisants cachent pour l'ordinaire des motifs que l'on n'exprime pas. Songeons à la manière dont les hypnotisés de Bernheim accomplissant une mission post-hypnotique l'expliquent, quand on leur en demande la raison, par un motif visiblement insuffisant, au lieu de répondre

« Je ne sais pas pourquoi j'ai fait cela. » Le caviar de ma malade sera un motif de ce genre. Je remarque qu'elle est obligée de se créer, dans sa vie, un désir insatisfait. Son rêve lui montre ce désir comme réellement non comblé. Mais pourquoi lui fallait-il un tel désir?

*Autre remarque de Freud, entre parenthèses.* Ce qui lui est venu à l'esprit jusqu'à présent n'a pu servir à interpréter le rêve. J'insiste. Au bout d'un moment, comme il convient lorsqu'on doit surmonter une résistance, elle me dit qu'elle a rendu visite hier à



une de ses amies, elle en est fort jalouse parce que son mari en dit toujours beaucoup de bien. Fort heureusement, l'amie est mince et maigre, et son mari aime les formes pleines. De quoi parlait donc cette personne maigre? Naturellement de son désir d'engraisser. Elle lui a demandé: < Quand nous inviterez-vous à nouveau? On mange toujours si bien chez vous. »

Le sens du rêve est clair maintenant. Je peux dire à ma malade

«C'est exactement comme si vous lui aviez répondu mentalement: "Oui - da! je vais t'inviter pour que tu manges bien, que tu engraisse et que tu plaises plus encore à mon mari! J'aimerais mieux ne plus donner de dîner de ma vie!" Le rêve vous dit que vous ne pourrez pas donner de dîner, il accomplit ainsi votre vœu de ne point contribuer à rendre plus belle votre amie. La résolution, prise par votre mari, de ne plus accepter d'invitation à dîner, pour ne pas engraisser, vous avait, en effet, indiqué que les dîners dans le monde engraisseraient. » Il ne manque plus qu'une concordance qui confirmerait la solution. On ne sait encore à quoi le saumon fumé répond dans le rêve. « D'où vient que vous évoquez dans le rêve le saumon fumé? » - «C'est, répond-elle, le plat de prédilection de mon amie. » Par hasard, je connais aussi cette dame et je sais qu'elle a vis-à-vis du saumon fumé la même conduite que ma malade à l'égard du caviar.

C'est là-dessus que Freud introduit le texte du rêve qui comporte une autre interprétation qui entre dans la dialectique de l'identification. *Elle s'est identifiée à son amie. C'est en signe de cette identification, c'est-à-dire pour autant qu'elle s'identifie à l'autre, qu'elle s'est donné dans la vie réelle un souhait non réalisé.*

Je pense que vous devez déjà sentir dans ce simple texte se dessiner le linéament. J'aurais pu ouvrir à n'importe quelle autre page de la *Traumdeutung*, nous aurions trouvé la même dialectique. Ce rêve qui est le premier à nous tomber sous la main, va nous montrer la dialectique du désir et de la demande, qui est particulièrement simple chez l'hystérique.

Continuons à lire, de façon à avoir poursuivi jusqu'à son terme ce que ce texte très important nous articule. C'est en somme une des premières articulations très nettes, par Freud, de ce que signifie l'identification hystérique. Il en précise le sens. Je vous passe quelques lignes pour n'être pas trop long. Il discute ce que l'on appelle l'imitation hystérique, la sympathie de l'hystérique pour l'autre, et critique avec beaucoup d'énergie la simple réduction de la contagion hystérique à la pure et simple imitation.

Le processus de l'identification hystérique, dit-il, est un peu plus compliqué que l'imitation hystérique telle qu'on l'a représentée, ainsi qu'un exemple va le prouver, il répond à des déductions inconscientes. Si un médecin a mis avec d'autres malades dans une chambre d'hôpital, un sujet qui présente une espèce de tremblement, il ne sera pas étonné d'apprendre que cet accident hystérique a été imité (...). Mais cette contagion se produit à peu près de la manière suivante. Les malades savent en général - il faudrait voir le poids que comporte une pareille remarque, je ne dis pas simplement à l'époque où elle a été faite, mais toujours pour nous - plus de choses sur le compte les uns des autres que le médecin n'en peut savoir sur chacune d'elles, et elles se préoccupent encore les uns des autres après la visite du médecin. Remarque essentielle. En d'autres termes, l'objet humain continue de vivre sa petite relation particulière au signifiant, même après que l'observateur, behaviouriste ou non, s'est intéressé à sa photographie.

*L'une d'entre elles a eu sa crise aujourd'hui, les autres sauront bien qu'une lettre de chez elle, un rappel de son chagrin d'amour, ou d'autres choses semblables, en ont été cause. Leur compassion s'émeut, et elles font inconsciemment l'examen suivant : si ces sortes de motifs entraînent ces sortes de crises, je peux aussi avoir cette sorte de crise - articulation du symptôme élémentaire à une identification de discours, à une situation articulée dans le discours - car j'ai les mêmes motifs. Si c'était là des conclusions conscientes, elles aboutiraient à l'angoisse de voir survenir cette même crise. Mais les choses se passent sur un autre plan psychique, et aboutissent à la réalisation du symptôme redouté. L'identification n'est donc pas simple imitation, mais appropriation à cause d'une étiologie identique : elle exprime un < tout comme si » qui a trait à une communauté qui persiste dans l'inconscient. Le terme appropriation n'est pas tout à fait bien traduit. C'est plutôt pris comme propre.*

*L'hystérique s'identifie de préférence avec des personnes avec lesquelles elle a été en relations sexuelles, ou qui ont les mêmes relations sexuelles avec les mêmes personnes qu'elle. La langue est d'ailleurs responsable de cette conception. Deux amants sont un, dit Freud.*

Le problème ici soulevé par Freud est le rapport d'identification à l'amie jalouse. Je veux à ce propos attirer votre attention sur ceci - le désir que nous rencontrons dès les premiers pas de l'analyse, et à partir duquel va se dérouler la solution de l'énigme, c'est le désir comme insatisfait. Au moment de ce rêve, la malade était préoccupée de se créer un désir insatisfait. Quelle est la fonction de ce désir insatisfait?

Nous lisons en effet dans le rêve la satisfaction d'un souhait, celui d'avoir un désir insatisfait. Et ce que nous découvrons à ce propos, c'est la sous jacence d'une situation qui est la situation fondamentale de

l'homme entre la demande et le désir, à laquelle j'essaye de vous introduire, et à laquelle je vous introduis effectivement par l'hystérique, parce que l'hystérique est suspendue à ce clivage dont je vous ai montré tout à l'heure la nécessité, entre la demande et le désir. Ici, rien n'est plus clair.

Que demande-t-elle avant son rêve, dans la vie? Cette malade très éprise de son mari, que demande-t-elle ? C'est l'amour, et les hystériques, comme tout le monde, demandent l'amour, à ceci près que, chez elles, c'est plus encombrant. Que désire-t-elle? Elle désire du caviar. Il faut simplement lire. Et que veut-elle? Elle veut qu'on ne lui donne pas de caviar.

La question est justement de savoir pourquoi, pour qu'une hystérique entretienne un commerce d'amour qui la satisfasse, il est nécessaire, premièrement qu'elle désire *autre chose*, et le caviar n'a pas ici d'autre rôle que d'être autre chose, et, en second lieu, que pour que cet *autre chose* remplisse bien la fonction qu'il a mission de remplir, justement on ne le lui donne pas. Son mari ne demanderait pas mieux que de lui donner du caviar, mais probablement qu'il serait alors plus tranquille, s'imagine-t-elle. Mais ce que nous dit formellement Freud, c'est qu'elle veut que son mari ne lui donne pas de caviar pour qu'on puisse continuer à s'aimer à la folie, c'est-à-dire à se taquiner, se faire des misères à perte de vue.

Ces éléments structuraux, mis à part le fait que nous nous y arrêtons, n'ont rien de tellement original, mais commencent de prendre ici leur sens. Ce qui s'exprime est une structure qui, au-delà de son côté comique, doit représenter une nécessité. L'hystérique est précisément le sujet à qui il est difficile d'établir avec la constitution de l'Autre en tant que grand Autre, porteur du signe parlé, une relation lui permettant de garder sa place de sujet. C'est la définition même que l'on peut donner de l'hystérique. Pour tout dire, l'hystérique est si ouvert ou ouverte à la suggestion de la parole qu'il doit y avoir là quelque chose.

Freud s'interroge dans *Psychologie collective et analyse du moi* sur la manière dont l'hypnose vient au jour, alors que sa relation au sommeil est loin d'être transparente, et que l'électivité qui l'approprie à certaines personnes, tandis que d'autres s'y opposent, s'en éloignent radicalement, reste énigmatique. Mais tout semble montrer pourtant que ce qui se réalise dans l'hypnose est rendu possible chez le sujet par la pureté de certaines situations, je dirais plutôt attitudes libidinales. De quoi s'agit-il? - sinon des places, des postes, que nous sommes en train d'éclaircir. L'élément inconnu dont parle Freud, tourne autour de l'articulation de la demande et du désir. C'est ce que nous allons essayer de montrer plus loin.

S'il est nécessaire au sujet de se créer un désir insatisfait, c'est que là est la condition pour que se constitue pour lui un Autre réel, c'est-à-dire qui ne soit pas entièrement immanent à la satisfaction réciproque de la demande, à la capture entière du désir du sujet par la parole de l'Autre. Que le désir dont il s'agit soit de sa nature le désir de l'Autre, c'est très précisément ce à quoi la dialectique du rêve nous introduit, puisque ce désir de caviar, la malade ne veut pas qu'il soit satisfait dans la réalité. Et ce rêve tend incontestablement à la satisfaire quant à la solution du problème qu'elle poursuit.

Le désir de caviar, par quoi est-il représenté dans le rêve ? Par l'intermédiaire de la personne enjeu dans le rêve, l'amie à laquelle - Freud en pointe les signes - elle s'identifie. L'amie est aussi hystérique ou elle ne l'est pas, qu'importe, tout est pur hystérico-hystérique. La malade est hystérique, et bien sûr l'autre l'est aussi, et ce d'autant plus facilement que le sujet hystérique se constitue presque tout entier à partir du désir de l'Autre. Le désir dont le sujet fait état dans le rêve est le désir préféré de l'amie, le désir de saumon, et même au moment où elle ne va pas pouvoir donner un dîner, il ne lui reste que cela, du saumon fumé, qui indique à la fois le désir de l'Autre, et l'indique comme pouvant être satisfait, mais seulement pour l'Autre. *D'ailleurs, ne craignez rien, il y a du saumon fumé.* Le rêve ne dit pour autant pas que les choses vont jusqu'à ce qu'elle le donne à son amie, mais l'intention y est.

En revanche, ce qui reste en rade, c'est la demande de l'amie, élément génétique du rêve. Elle lui a demandé de venir dîner chez elle où l'on mange si bien, et où du reste on peut rencontrer le beau boucher. Cet aimable mari qui parle toujours si bien de l'amie, lui aussi doit avoir son petit désir derrière la tête, et le derrière de la jeune fille évoqué si promptement à propos de l'aimable proposition du peintre qui voudrait le croquer, dessiner sa si intéressante, si expressive figure, est certainement là pour le démontrer. Pour tout dire, chacun a son petit désir au-delà, simplement plus ou moins intensifié.

Seulement, dans le cas spécifique de l'hystérique, le désir en tant qu'au-delà de toute demande, c'est-à-dire en tant que devant occuper sa fonction à titre de désir refusé, joue un rôle de tout premier plan. Vous ne comprendrez jamais rien à une ou un hystérique si vous ne partez pas de ce premier élément structural. D'autre part, dans le rapport de l'homme au signifiant, l'hystérique est une structure primordiale. Pour peu que vous ayez poussé assez loin avec un sujet la dialectique de la demande, vous rencontrez toujours en un point de la structure la *Spaltung* de la demande et du désir, au risque de faire de grandes erreurs,

c'est-à-dire de rendre le malade hystérique, car tout ce que nous analysons là est, bien entendu, inconscient pour le sujet. Autrement dit, l'hystérique ne sait pas qu'il ne peut pas être satisfait dans la demande, mais il est très essentiel que vous, vous le sachiez.

Ces notations vont maintenant nous permettre de commencer à pointer ce que veut dire le petit diagramme que je vous ai fait la dernière fois, et dont il était alors un peu prématuré de vous apporter l'interprétation.

Nous vous l'avons dit, ce qui se manifeste comme un besoin doit passer par la demande, c'est-à-dire s'adresser à l'Autre. En face, une rencontre a lieu, ou n'a pas lieu, qui occupe la place du message, c'est-à-dire ce qui est signifié de l'Autre. Il se produit enfin ce reliquat de la demande, qui consiste dans l'altération de ce qui se manifeste à l'état encore non informé du désir du sujet, et qui se manifeste en principe sous la forme de l'identification du sujet. Je le reprendrai la prochaine fois texte de Freud en main, et vous verrez que la première fois qu'il parle de façon complètement articulée de l'identification - vous pouvez d'ores et déjà vous y reporter si le cœur vous en dit -, l'identification primitive n'est pas articulée autrement que je vous le marque là.

Vous savez d'autre part que sur le chemin où le court-circuit narcissique est introduit, existe déjà une possibilité, une ouverture, une ébauche de tiers dans la relation du sujet à l'autre.

L'essentiel de ce que je vous ai apporté en vous décrivant la fonction du phallus, c'est qu'il est ce signifiant qui marque ce que l'Autre désire en tant que lui-même, comme Autre réel, Autre humain, il est dans son économie d'être marqué par le signifiant. C'est cette formule que nous sommes précisément en train d'étudier. C'est précisément dans la mesure où l'Autre est marqué par le signifiant que le sujet peut - et ne peut que par là, par l'intermédiaire de cet Autre - reconnaître que lui aussi est marqué par le signifiant, c'est-à-dire qu'il y a toujours quelque chose qui reste au-delà de ce qui peut se satisfaire par l'intermédiaire du signifiant, c'est-à-dire par la demande. Ce clivage fait autour de l'action du signifiant, ce résidu irréductible lié au signifiant, a aussi son signe propre, mais ce signe va s'identifier avec cette marque dans le signifié. C'est là que le sujet doit rencontrer son désir.

En d'autres termes, c'est pour autant que le désir de l'Autre est barré que le sujet va reconnaître son désir barré, son désir insatisfait à lui. C'est au niveau de ce désir barré par l'intermédiaire de l'Autre, que se fait la rencontre du sujet avec son désir le plus authentique, à savoir le désir génital. C'est pour cette raison que le désir génital est marqué de

castration, autrement dit d'un certain rapport avec le signifiant phallus. Ce sont là deux choses équivalentes.

Nous trouvons d'abord ce qui répond à la demande, soit, à une première étape, la parole de la mère. Cette parole a elle-même une relation à une loi qui est au-delà, et que je vous ai montrée être incarnée par le père. C'est ce qui constitue la métaphore paternelle. Mais vous avez à juste titre le droit de penser que tout ne se réduit pas à cet étagement de la parole, et je pense que cette espèce de manque a dû vous laisser à désirer à vous aussi au moment où je vous l'ai expliqué.

En effet, au-delà de la parole et de la sur-parole, de la loi du père de quelque façon qu'on la dénomme, bien autre chose est exigible. C'est à ce titre que s'introduit, et naturellement au même niveau où se situe la loi, ce signifiant électif, le phallus. Dans les conditions normales, il se place à un deuxième degré de la rencontre avec l'Autre. C'est ce que, dans mes petites formules, je vous ai appelé  $S(A)$ , le signifiant de  $A$  barré. Il s'agit très précisément de ce que je viens de définir comme étant la fonction du signifiant phallus, à savoir celle de marquer ce que l'Autre désire en tant que marqué par le signifiant, c'est-à-dire barré.

Où est le sujet? Lorsqu'il ne s'agit plus du sujet ambigu, à la fois perpétuellement incliné dans la parole de l'Autre et pris dans la relation spéculaire, duelle, au petit autre, mais bien du sujet constitué, achevé, de la formule en  $Z$ , c'est le sujet en tant que s'est introduite la barre, à savoir en tant que lui-même est aussi quelque part marqué de la relation du signifiant. C'est pourquoi nous le trouvons ici, en  $(\$ \diamond D)$ , là où se produit la relation du sujet à la demande comme telle.

Comment rendre compte de l'étape nécessaire par ou se réalise normalement l'intégration du complexe d'Oedipe et du complexe de castration, à savoir la structuration, par leur intermédiaire, du désir du sujet? Comment cela se produit-il? Vous le trouvez développé sur ce diagramme. C'est par l'intermédiaire du signifiant phallus que s'introduit l'au-delà du rapport à la parole de l'Autre. Mais, bien entendu, dès que cela est constitué, une fois que le signifiant phallus y est en tant que désir de l'Autre, il ne reste pas à cette place, mais s'intègre à la parole de l'Autre, et vient, avec toute la suite qu'il comporte, prendre sa place en deçà, à la place primitive du rapport de parole à la mère. C'est là qu'il joue son rôle et assume sa fonction.

En d'autres termes, cet au-delà que nous avons posé pour autant que nous tâchons de délimiter les étapes nécessaires à l'intégration d'une parole qui permette au désir de trouver sa place pour le sujet, reste inconscient pour le sujet. C'est désormais ici que se déroule pour lui la

dialectique de la demande, sans qu'il sache que cette dialectique n'est possible que pour autant que son désir, son véritable désir, trouve sa place dans un rapport, qui pour lui reste donc inconscient, au désir de l'Autre. Bref, normalement, ces deux lignes s'interchangent.

Du seul fait qu'elles doivent s'interchanger, il arrive dans l'intervalle toutes sortes d'accidents. Ces accidents, nous les rencontrerons sous diverses formes. Je veux simplement vous indiquer aujourd'hui les éléments de carence que l'on trouve toujours chez l'hystérique.

3

Prenons le cas Dora.

Nous voyons chez celle-ci l'au-delà du désir de l'Autre se produire à l'état pur, et nous pouvons toucher du doigt pourquoi une partie de la batterie des éléments manque. On ne parle absolument pas de la mère. Vous avez peut-être remarqué qu'elle est complètement absente du cas. Dora est confrontée à son père. C'est de son père qu'elle veut l'amour.

Il faut bien le dire - avant l'analyse, c'est très bien équilibré, la vie de Dora. Jusqu'au moment où le drame éclate, elle a trouvé une très heureuse solution de ses problèmes. C'est à son père que s'adresse la demande, et les choses vont très bien parce que son père a un désir, et cela va même d'autant mieux que ce désir est un désir insatisfait. Dora, comme Freud ne nous le dissimule pas, sait très bien que son père est impuissant, et que son désir pour Mme K est un désir barré.

Mais ce que nous savons aussi - Freud ne l'a su qu'un peu trop tard -, c'est que Mme K est l'objet du désir de Dora, parce qu'elle est le désir du père, le désir barré du père.

Une seule chose est nécessaire au maintien de cet équilibre, c'est que Dora trouve à réaliser quelque part une identification de soi qui lui donne son assiette et lui permette de savoir où elle est, et cela en fonction de sa demande qui n'est pas satisfaite, sa demande d'amour à son père. Cela tient comme cela tant qu'il y a un désir, un désir qui ne peut être satisfait, ni pour Dora, ni pour son père.

Tout cela dépend de la place où se produit l'identification dite de l'Idéal du moi. Vous le voyez sur le schéma, normalement elle se produit toujours après le double franchissement de la ligne de l'Autre, en I(A). Dans le cas Dora c'est pareil, à ceci près que le désir du père est représenté, par la seconde ligne. C'est après le double franchissement des deux lignes que se réalise ici, en (\$ ◇ a), l'identification de l'hystérique. Il ne

s'agit plus d'une identification au père, comme c'est le cas quand le père est purement et simplement celui à qui s'adresse la demande. Ne l'oubliez pas, il y a maintenant un au-delà, et ceci arrange fort bien l'hystérique pour sa satisfaction et son équilibre. L'identification se fait à un petit autre qui est, lui, en posture de satisfaire au désir. C'est M. K, le mari de Mme K, cette Mme K si séduisante, si charmante, si éclatante, l'objet véritable du désir de Dora. L'identification se fait ici parce que Dora est une hystérique et que dans le cas d'un hystérique, le processus ne peut pas aller plus loin.

Pourquoi ? Parce que le désir est l'élément qui est chargé à lui tout seul de prendre la place de l'au-delà repéré par la position propre du sujet par rapport à la demande. Parce que c'est une hystérique, elle ne sait pas ce qu'elle demande, simplement elle a besoin qu'il y ait là quelque part ce désir au-delà. Mais pour que ce désir, elle puisse s'y appuyer, s'y achever, y trouver son identification, son idéal, il faut au moins qu'il y ait là, au niveau de l'au-delà de la demande, une rencontre qui lui permette de se reposer, de se repérer sur cette ligne, et c'est là qu'intervient M. K, où, comme c'est évident par toute l'observation, elle trouve son autre au sens du petit a, celui où elle se reconnaît.

C'est bien pour cette raison qu'elle s'intéresse extrêmement à lui, au point de tromper son monde au premier abord, à savoir que Freud croit qu'elle aime ce M. K. Elle ne l'aime pas, mais il lui est indispensable, et il lui est encore bien plus indispensable que celui-ci désire Mme K. Comme je vous l'ai déjà cent fois marqué, cela est archi-démonstré par le fait que la circulation court-circuite tout entière, et que Dora retombe vis-à-vis du petit a à la situation de déchaînement agressif qui se manifeste par une formidable gifle. C'est la fureur contre l'autre en tant qu'il est votre semblable, et qu'étant votre semblable, il vous ravit tout simplement votre existence. La parole fatale que lui dit M. K - il ne sait rien de ce qu'il dit, le pauvre malheureux, il ne sait pas qu'il supporte l'identification de Dora -, à savoir que sa femme n'est rien pour lui, c'est précisément ce que Dora ne peut tolérer. Elle ne peut pas le tolérer, pourquoi?

On a bien raison de dire, à ceci près que c'est incomplet, que Dora est manifestement structurée de façon homosexuelle, autant que peut l'être une hystérique. Après ce que lui dit M. K, elle devrait normalement être bien contente. Pas du tout, c'est précisément cela qui déchaîne sa fureur, parce qu'à ce moment-là s'effondre sa belle construction hystérique d'identification au masque, aux insignes de l'Autre, nommément aux insignes masculins comblés que lui offre M. K et non pas son père. Elle revient alors à la demande pure et simple, à la revendication de l'amour



de son père, et elle entre dans un état quasi paranoïaque quand elle se conçoit pour ce qu'elle est en effet beaucoup plus objectivement pour son père, à savoir un objet d'échange, quelqu'un qui amuse M. K pendant que lui, son père, peut s'occuper de Mme K. Si vainement que ce soit, cela lui suffit, et vous sentez bien en l'occasion la fonction même du désir.

Après la parole de M. K, notre hystérique retombe de haut, et en revient au niveau tout à fait primitif de la demande. Elle exige purement et simplement que son père ne s'occupe que d'elle, qu'il lui donne de l'amour, autrement dit, selon notre définition, tout ce qu'il n'a pas.

C'est aujourd'hui un premier petit exercice à la barre que je viens de vous faire, pour tâcher de vous montrer quel est le sens du rapport du désir et de la demande. A mesure que vous vous y habituerez, cela nous permettra d'aller beaucoup plus sûrement et beaucoup plus loin.

30 AVRIL 1958

## XXI LES RÊVES DE L'EAU QUI DORT »

*Mme Dolto et le phallus*

*Le corsage d'une hystérique*

*L'inconditionné de la demande d'amour*

*La condition absolue du désir*

*L'Autre devenu objet du désir*

Nous allons partir de l'actualité que ceux d'entre vous qui ont assisté hier soir à la communication scientifique de la Société, ont pu apprécier. On vous y a parlé de la relation hétérosexuelle. C'est justement ce dont nous essayons aussi de parler.

1

Dans la perspective qui nous était apportée, la relation hétérosexuelle s'avérait comme essentiellement formatrice. Elle était en somme une donnée première de la tension évolutive entre les parents et l'enfant. Dans une autre perspective, où est notre point de départ, c'est justement ce qui est en question - la relation hétérosexuelle entre les êtres humains est-elle quelque chose de simple ?

A la vérité, si nous nous en tenons à une expérience première, il ne semble pas. Si elle était simple, elle devrait constituer à l'intérieur du monde humain une série d'îlots d'harmonie, au moins pour ceux qui seraient arrivés à en écarter les mauvaises broussailles. Il ne semble pas que jusqu'à présent nous puissions considérer qu'une commune voix des analystes - mais après tout, est-il besoin d'invoquer les analystes là-dessus? - s'accorde à dire que, même parvenue à son achèvement, la relation hétérosexuelle pour l'homme se présente comme autre chose qu'instable, puisque le moins que l'on puisse dire, c'est précisément que tout son problème tourne autour de cela. Prenons les écrits de Balint par exemple, qui sont assez centrés là-dessus puisque cela fait le titre même de son recueil *Genital Love* - on y atteste l'existence d'une *Spaltung* tout à

371

fait terminale, et la juxtaposition du courant de désir et du courant de tendresse. C'est autour de cette juxtaposition que se compose tout le problème de la relation hétérosexuelle.

Les remarques que je viens de faire n'ôtent pas son intérêt à ce qui nous a été dit hier soir, bien loin de là - ne serait-ce que pour les termes de référence qui ont été employés, et par exemple la valorisation consciente et esthétique du sexe, pour reprendre les termes de la conférencière, qui constitue dans sa perspective une étape fondamentale de l'Œdipe. Le sexe, son symbole, se présente, nous a dit Mme Dolto, comme une belle et bonne forme. Le sexe est beau, a-t-elle ajouté. Il s'agit là bien évidemment d'une perspective de la bouche dont elle émane, et elle est assurément flatteuse pour les porteurs de ce sexe mâle. Néanmoins, il ne semble pas que ce soit une donnée que nous puissions adopter d'une façon univoque, ne serait-ce qu'à nous rapporter aux réserves de l'une des personnes qui sont intervenues, et avec autorité, sur le sujet, pour nous faire ce que l'on peut appeler des observations ethnologiques. Les sauvages, les bons sauvages, ont toujours été un terme de référence des anthropologues, mais il ne semble pas non plus, à la vérité, que l'on puisse trouver là une donnée première - si tant est que le sauvage soit le premier - de la belle et bonne forme du phallus.

A se reporter à l'ensemble des documents - je ne parle pas des documents savants, de ces choses que l'on élabore dans le cabinet de l'ethnographe, mais des témoignages de l'expérience de ceux des ethnographes qui ont été sur le terrain, au milieu desdits sauvages, bons ou mauvais -, il semble précisément que ce soit vraiment une base et un principe des relations entre les sexes, fût-ce dans les tribus les plus arriérées, que ceci au moins soit caché, à savoir l'érection du phallus. Il est frappant de constater l'existence, même dans les tribus qui ne possèdent que le mode d'habillement le plus primitif, de quelque chose qui sert précisément à cacher le phallus, l'étui pénien par exemple, comme strict résidu qui reste de l'habillement.

D'autre part, d'assez nombreux ethnographes ont témoigné, comme d'une réaction vraiment première, de la sorte d'irritation que les personnes du sexe féminin éprouvent en présence des manifestations d'érection du phallus. Il y a le cas très rare où il n'y a pas d'habit du tout, chez les Nambikwara par exemple, dont vous savez que notre ami Lévi-Strauss a été le visiteur à plusieurs reprises, et dont il a longuement parlé. Sur la question que je lui posais à ce propos, Lévi-Strauss m'a témoigné, reprenant ce qu'il dit dans son livre *Tristes tropiques*, n'avoir jamais observé d'érection devant le groupe. Les relations sexuelles se passent sans spéciale

dérobade, à deux pas du groupe, le soir autour des feux de camp, mais l'érection, soit de jour, soit à ce moment-là, ne se produit pas en public. Cela n'est pas tout à fait indifférent à notre sujet.

D'autre part, il y a la notion de la belle et bonne forme. Situer dans ces termes la signification du phallus semble relever d'une perspective assez unilatérale. D'un autre côté, je sais bien qu'il y a la belle et bonne forme de la femme. Elle est assurément valorisée par tous les éléments de la civilisation, mais enfin, ne serait-ce qu'en raison de sa diversité individuelle, on ne peut pas dire que nous puissions à ce propos parler de belle et bonne forme de façon univoque. Disons que cette belle et bonne forme laisse en tous les cas plus de flottement que l'autre. Sans doute derrière chaque femme se silhouette-t-il la forme de la Vénus de Milo ou de l'Aphrodite de Cnide, mais enfin ce n'est pas toujours avec des résultats univoquement favorables. On a beaucoup reproché à Daumier d'avoir donné aux dieux de la Grèce les formes un peu avachies des bourgeois et bourgeoises de son époque. On le lui a reproché comme un sacrilège. C'est précisément ici que se situe le problème que j'indique - s'il est évidemment si déplorable d'humaniser les dieux, c'est sans doute que les humains ne se divinisent pas toujours si facilement. Bref, si les nécessités de la perpétuation de la race humaine sont livrées à cette belle et bonne forme, l'ensemble nous invite à nous contenter là d'exigences moyennes, que le terme de belle et bonne forme n'est peut-être pas destiné à évoquer. Au moins reste-t-il assez énigmatique.

En fait, tout ce qui a été dit de remarquable et d'opportun pour valoriser cette belle et bonne forme du phallus, c'est justement ce qui y est en cause. Cela n'élimine pas, bien entendu, son caractère de forme prévalente. Le discours que nous poursuivons ici, pour autant qu'il est fondé, et qu'il prolonge directement non seulement le discours mais l'expérience de Freud, est fait pour nous donner une autre idée de la signification du phallus.

Le phallus n'est pas une forme, n'est pas une forme objectale, en tant qu'une forme reste une forme captivante, fascinante, au moins dans un sens, car le problème reste entier dans l'autre. L'attraction entre les sexes est une chose infiniment plus complexe qu'une attraction imaginaire, comme nous le révèle toute l'économie de la doctrine analytique. Quant à nous, nous nous engageons dans la voie de donner la solution du problème en fonction de cette formule, qui n'est pas elle-même autre chose qu'un énoncé à développer pour être compris - le phallus n'est ni un fantasme, ni une image, ni un objet, fût-il partiel, fût-il interne, il est un signifiant. Qu'il soit un signifiant, c'est cela seul qui nous permet de

concevoir et d'articuler les diverses fonctions qu'il prend aux différents niveaux de la rencontre inter-sexuelle.

Un signifiant. Il ne suffit pas de dire qu'il est un signifiant. Lequel? Il est le signifiant du désir. Cela, bien entendu, relance une question qui va plus loin - le signifiant du désir, cela veut dire quoi ? Il est certain que la portée de cette affirmation implique que nous articulions d'abord ce que c'est que le désir.

Le désir n'est pas quelque chose qui aille de soi dans la fonction qu'il occupe dans notre expérience. Ce n'est pas simplement l'appétit intersexuel, l'attraction inter-sexuelle, l'instinct sexuel. Il est bien entendu que sa notion n'élimine pas non plus l'existence de tendances plus ou moins accentuées, variables selon les individus, qui ont le caractère primaire de manifester - disons en gros - le plus ou moins de puissance de tel ou tel individu eu égard à l'union sexuelle. Cela ne résout en rien la question de la constitution du désir telle que nous la repérons chez tel ou tel individu, névrosé ou pas. La constitution de son désir est autre chose que ce qu'il a comme bagage de puissance sexuelle.

Histoire de nous remettre en train après le dépaysement qu'ont pu peut-être nous apporter les perspectives d'hier, nous allons tout bonnement reprendre le texte de Freud.

2

Ce n'est pas d'aujourd'hui que j'en fais la remarque, mais je vous la communique aujourd'hui - on est émerveillé de l'existence de ce texte de la *Traumdeutung*. On en est émerveillé comme d'une sorte de miracle, parce qu'il n'est vraiment pas excessif de dire que l'on peut le lire comme une pensée en marche. Mais c'est bien plus encore.

Les choses y sont amenées dans des temps qui correspondent à une composition à plusieurs plans surdéterminés - c'est bien là que le mot s'appliquerait. En le prenant simplement comme je vous ai dit que je le faisais la dernière fois, c'est-à-dire en cueillant les premiers rêves, on s'aperçoit que la portée de ce qui vient en premier dépasse de beaucoup les raisons alléguées pour les mettre en premier dans les chapitres. C'est par exemple à propos des souvenirs de la veille, en tant qu'ils entrent en ligne de compte dans le déterminisme des rêves, que se présentent là certains de ces premiers rêves, comme celui que j'ai commenté la dernière fois avec vous, le rêve de la belle bouchère comme je l'ai appelé.

Je l'ai pris, vous l'avez vu, pour aborder la question de la demande et

374

du désir. Ce n'est pas moi qui ai mis la demande et le désir dans le rêve, ils y sont, et Freud ne les y met pas, il les y a lus. Il a vu que la malade a besoin de se créer un désir insatisfait, c'est lui qui le dit. Freud, bien entendu, quand il a écrit la *Traumdeutung*, n'était pas là à donner le nom avec un petit lumignon. Mais s'il a approché et composé les choses dans cet ordre, c'est poussé par un souci qui peut aller bien au-delà de la division des chapitres. En fait, ce rêve présente un caractère spécialement introductif quant au problème qui est fondamental dans la perspective que j'essaye ici de promouvoir, celui du désir.

Quant à la demande, il est à peine besoin de dire qu'elle est aussi partout. Si le rêve s'est produit, c'est parce qu'une amie a demandé à la patiente de venir dîner chez elle. Dans le rêve lui-même, la demande est là sous la forme la plus claire. La malade sait que tout est fermé ce jour là, qu'elle ne pourra pas suppléer à son insuffisance de provisions pour faire face au dîner qu'elle doit offrir, et puis elle demande - de la façon la plus claire et la plus isolée dont on puisse présenter une demande - puisqu'elle demande au téléphone, ce qui à l'époque - le texte fait partie de la première édition - n'était pas d'un usage courant. Le téléphone est vraiment là avec sa pleine puissance symbolique.

Allons un peu plus loin. Quels sont les premiers rêves que nous rencontrons dans le chapitre des *Éléments et les sources du rêve*?

Nous rencontrons d'abord le rêve de la monographie botanique, qui est un rêve de Freud. Je vais passer celui-là, non pas qu'il n'apporte exactement ce que nous pouvons attendre aujourd'hui alors que je vais essayer de vous faire fonctionner les rapports du signifiant phallique avec le désir, mais simplement parce que c'est un rêve de Freud, et qu'il serait un petit peu plus long et un petit peu plus compliqué de vous le montrer. Je le ferai plus tard si j'en ai le temps, car c'est absolument clair, structuré exactement selon le petit schéma que j'ai commencé de vous dessiner à propos du désir de l'hystérique. Mais Freud n'est pas purement et simplement un hystérique. S'il a à l'hystérie la relation que comporte tout rapport avec le désir, c'est d'une façon un peu plus élaborée.

Nous sautons donc le rêve de la monographie botanique, et nous arrivons à une patiente dont Freud nous dit qu'elle est une hystérique. Nous reprenons donc le désir de l'hystérique.

*Une jeune femme intelligente et fine, réservée, du type de « l'eau qui dort » raconte – « J'ai rêvé que j'arrivais trop tard au marché, que je ne trouvais plus rien chez le boucher et chez la marchande de légumes. » Voilà assurément un rêve innocent, mais un rêve ne se présente pas de cette manière. Je demande un récit détaillé. Le voici : elle allait au marché avec sa cuisinière qui portait le panier. Le*

*boucher lui a dit, après qu'elle lui eut demandé quelque chose, qu'on ne peut plus en avoir, Das ist nicht mehr zu haben. Il a voulu lui donner autre chose, en disant : « C'est bon », mais elle a refusé. Elle est allée chez la marchande de légumes. Celle-ci a voulu lui vendre des légumes d'une espèce singulière, attachés en petits paquets, et de couleur noire. Elle a dit : « Das kenne ich nicht, das nehme ich nicht » - «Je ne connais pas, je ne prends pas. »*

Le commentaire de Freud est ici essentiel, puisque ce n'est pas nous qui avons analysé cette malade. Quand la *Traumdeutung* est apparue à l'époque, c'est à peu près comme si le premier ouvrage sur la théorie atomique était sorti sans aucune espèce de liaison avec la physique qui le précédait. D'ailleurs, le livre a été accueilli par un silence quasi total.

C'est donc aux premières pages de son livre, que, pour parler de la présence du récent et de l'indifférent dans le rêve, Freud allonge tranquillement à ses lecteurs le commentaire suivant - *Elle était réellement allée au marché trop tard, elle n'avait plus rien trouvé. Tentative de rattacher ce rêve aux événements de la journée. On est tenté de dire : la boucherie était déjà fermée. Là, il ne dit pas qu'il rapporte les propos de la malade, il s'est avancé lui-même en disant que l'énoncé s'impose comme cela. Pourtant, halte - Doch halt. Mais n'y a-t-il pas là, ou plutôt dans l'expression inverse, une manière très vulgaire d'indiquer une négligence dans l'habillement d'un homme? Il semble en effet que dans le langage viennois, au moins dans des termes familiers, il serait d'usage d'indiquer à quelqu'un qui aurait oublié de boutonner son pantalon - Ta boucherie, la devanture de ta boucherie, est ouverte - Du hast deine Fleischbank offen. Freud reconnaît - La rêveuse n'a d'ailleurs pas employé ces mots, et il ajoute - Elle les a peut-être évités.*

Ceci dit, cherchons plus loin. *Quand dans un rêve quelque chose a le caractère d'un discours, est dit ou entendu, au lieu d'être pensé, on le distingue ordinairement sans peine. Il s'agit donc de paroles inscrites dans le rêve comme sur une banderole. On ne sort pas des implications de la situation. Il s'agit de ce qui se distingue sans peine, nous dit Freud, à savoir de l'élément de langage, qu'il nous invite à prendre toujours comme un élément valant pour lui-même. Cela provient de discours de la vie éveillée. Sans doute ceux-ci sont traités comme de la matière brute, on les fragmente, on les transforme un peu, surtout on les sépare de l'ensemble auquel ils appartenaient. Le travail d'interprétation peut partir de ces sortes de discours. D'où viennent donc les paroles du boucher: < On ne peut plus en avoir > ?*

Cette phrase - *Das ist nicht mehr zu haben ?* - est rappelée par Freud au moment où il écrit le cas de l'Homme aux loups, comme le témoignage qu'il s'intéresse depuis longtemps à la difficulté qu'il y a à reconstruire ce qui est pré-amnésique dans la vie du sujet, d'avant l'amnésie infantile.

C'est bien à ce propos qu'il a dit cela à la patiente - *Je les ai prononcés moi-même en lui expliquant, quelques jours avant, que nous ne pouvions plus avoir les plus anciens vécus de l'enfance qui ne sont plus comme tels abordés, mais qu'ils nous étaient rendus par des « transferts » et des rêves lors de l'analyse. C'est donc moi qui suis le boucher, et elle repousse ce « transfert » d'anciennes manières de penser et de sentir.*

*D'où viennent d'autre part les paroles qu'elle prononce dans le rêve : « Je ne connais pas, je ne prends pas » - « Das kenne ich nicht, das nehme ich nicht ». La traduction française ajoute ça.*

*L'analyse doit diviser cette phrase. Elle-même, quelques jours avant, au cours d'une discussion, a dit à sa cuisinière : « Je ne sais pas ce que c'est », « Das kenne ich nicht », mais elle a ajouté: « Benehmen Sie sich anständig » - « Soyez correcte, je vous prie ! ».*

Comme le dit Freud, ce qui a été retenu dans le rêve est précisément l'élément de langage, la partie qui n'a pas de signification, *Das kenne ich nicht*, tandis que la censure a écarté la seconde phrase dite à la servante. Ce qui apparaît donc dans le rêve, *Das kenne ich nicht, das nehme ich nicht*, donne un sens à ce qui a été retenu de *Das kenne ich nicht, Benehmen Sie sich anständig*.

Freud poursuit - Nous saisissons le déplacement : des deux phrases dites à la cuisinière, elle n'a gardé dans le rêve que celle qui était dépourvue de sens; celle qu'elle a refoulée correspondait seule au reste du rêve. On dira : "Soyez correcte, je vous prie", à quelqu'un qui sera volontairement négligé dans son habillement. Ce n'est pas non plus une traduction très correcte, car il s'agit dans le texte allemand de ceci - *On dira cela à quelqu'un qui ose avoir des exigences inconvenantes, et qui oublie de fermer sa boucherie*. La traduction est ici fantaisiste.

*L'exactitude de notre interprétation est prouvée par son accord avec les allusions qui sont au fond de l'incident de la marchande de légumes. Un légume allongé, que l'on vend en boîtes, un légume noir, cela peut-il être autre chose que la confusion, produite par le rêve, de l'asperge et du raifort noir? Je n'ai besoin d'interpréter l'asperge pour personne, mais l'autre légume me paraît être aussi une allusion - le mot d'allusion n'est pas dans le texte allemand -, l'autre légume se rapporte à ce même thème sexuel que nous avons deviné dès le début quand nous voulions symboliser tout le récit par la phrase : la boucherie est fermée. Nous n'avons pas besoin ici de découvrir tout le sens de ce rêve, il suffit d'avoir démontré qu'il est plein de significations, et d'aucune façon innocent.*

Je m'excuse si cela a pu vous paraître un peu long. Je désirais simplement reconcentrer les choses sur ce petit rêve, maintenant que nous en savons long, et que nous avons tendance à lire un peu vite.



Nous trouvons représenté ici, de la façon la plus claire, un autre exemple du rapport de l'hystérique avec le désir comme tel, dont j'ai indiqué la dernière fois que l'hystérique a besoin, dans ses rêves et dans ses symptômes, que soit quelque part marquée la place. Mais c'est ici d'autre chose qu'il s'agit, à savoir de la place du signifiant phallus.

Entremêlons notre discours théorique avec des références aux rêves de façon à varier un petit peu pour défatiguer votre attention. Trois autres rêves de la même malade sont mentionnés à la suite, et nous en ferons usage quand il conviendra. Arrêtons-nous un instant sur ce qu'il s'agit de mettre en évidence.

Comme l'autre jour, il s'agit de la place à donner au désir. Mais cette fois, cette place n'est pas marquée dans le champ extérieur du sujet, il ne s'agit pas d'un désir en tant que le sujet se le refuse au-delà de la demande, et ne l'assume dans le rêve que comme le désir de l'Autre, ici son amie. Il s'agit du désir en tant qu'il est supporté par son signifiant, le signifiant phallus par hypothèse. Voyons quelle fonction joue dans cette occasion le signifiant.

Comme vous le voyez, Freud introduit là sans hésitation et sans ambiguïté le signifiant phallus. Le seul élément qu'il n'a pas mis en valeur comme tel dans son analyse, parce qu'il fallait bien qu'il nous laisse quelque chose à faire, est le suivant, et il est tout à fait frappant. Toute l'ambiguïté de la conduite du sujet par rapport au phallus réside dans ce dilemme, c'est à savoir que ce signifiant, le sujet peut l'avoir, ou qu'il peut l'être.

Si ce dilemme se propose, c'est que le phallus n'est pas l'objet du désir, mais le signifiant du désir. Ce dilemme est absolument essentiel, il est au fond de tous les glissements, de toutes les transmutations, de toute la prestidigitation dirai-je, du complexe de castration.

Pourquoi le phallus vient-il dans ce rêve? A partir de cette perspective, je ne crois pas que ce soit le moins du monde un franchissement abusif que de dire que le phallus est comme tel actualisé dans le rêve de cette hystérique autour de la phrase de Freud - *Das ist nicht mehr zu haben*. C'est-à-dire - *On ne peut plus en avoir*.

Je me suis fait confirmer l'emploi absolu du verbe *avoir*, tel qu'il se manifeste dans l'usage linguistique qui nous fait dire *l'avoir*, *ou*, mieux encore, *en avoir ou pas*, qui a également sa portée en allemand. Il s'agit ici dans cette phrase, du phallus en tant qu'il surgit comme l'objet qui manque.

L'objet qui manque à qui? C'est, bien entendu, ce qu'il convient de savoir, mais rien n'est moins certain que ce soit purement et simplement l'objet qui manque au sujet en tant que sujet biologique. Disons d'abord

que cela se présente en termes signifiants, comme lié à la phrase qui articule ceci, que c'est ce qu'on ne peut plus avoir - *Das ist nicht mehr zu haben*. Ce n'est pas une expérience frustrante, c'est une signification, c'est une articulation signifiante du manque d'objet comme tel.

Cela s'accorde bien entendu avec la notion que je mets au premier plan, que le phallus est ici le signifiant en tant que ne l'a pas qui ? Que ne l'a pas l'Autre. Il s'agit en effet avec le phallus de quelque chose qui s'articule sur le plan du langage, et qui se situe donc comme tel sur le plan de l'Autre. C'est le signifiant du désir en tant que le désir s'articule comme désir de l'Autre. J'y reviendrai tout à l'heure.

Nous allons prendre maintenant le deuxième rêve de la même malade. C'est un rêve soi-disant innocent. *Son mari demande: « Ne faut-il pas faire accorder le piano ? » Elle : a Ce n'est pas la peine », « Es lohnt nicht »* - ce qui veut dire quelque chose comme « *Ça ne paye pas* » - *u Il faut d'abord le faire recouvrir* ».

Freud commente dans ces termes - *C'est la répétition d'un événement réel du jour précédent. Mais pourquoi en rêve-t-elle ? Elle dit bien que ce piano est une boîte dégoûtante, qui donne un mauvais son, que son mari l'avait déjà avant son mariage, etc.* En note - *Ainsi que l'analyse nous le montrera, elle dit le contraire de ce qu'elle pense - c'est-à-dire que son mari ne l'avait pas avant son mariage - mais la solution nous sera donnée par la phrase : « Ce n'est pas la peine. » Elle l'a dite hier comme elle était en visite chez une amie. On l'engageait à enlever sa jaquette, elle s'y est refusée en disant : « Ce n'est pas la peine, je vais devoir m'en aller. » Je pense alors qu'hier, pendant l'analyse, elle a brusquement porté la main à sa jaquette dont un bouton venait de s'ouvrir C'était comme si elle avait dit : « Je vous en prie, ne regardez pas de ce côté, ce n'est pas la peine. »* Ainsi elle remplace *boîte par poitrine, Kasten par Brust*, et l'interprétation du rêve nous ramène à l'époque de sa formation : elle commençait alors à être mécontente de ses formes. Si nous prenons garde au « dégoûtant », au « mauvais son », rappelons combien de fois dans le rêve et les expressions à double sens les petits hémisphères du corps féminin remplacent les grands, l'analyse nous ramène plus loin encore dans l'enfance.

Nous nous trouvons ici sur l'autre face de la question. Si le phallus est le signifiant du désir, et du désir de l'Autre, le problème qui se présente au sujet dès le premier pas de la dialectique du désir, en voici l'autre versant - il s'agit d'être ou de n'être pas le phallus.

Fions-nous carrément à cette fonction de signifiant que nous accordons au phallus, et disons ceci - de même qu'on ne peut pas être et avoir été, on ne peut pas non plus être et n'être pas. S'il faut que ce que l'on n'est pas soit ce que l'on est, il reste à ne pas être ce que l'on est, c'est-à

dire à repousser ce que l'on est dans le paraître, ce qui est très exactement la position de la femme dans l'hystérie. En tant que femme, elle se fait masque. Elle se fait masque précisément pour, derrière ce masque, être le phallus. Tout le comportement de l'hystérique se manifeste par le geste de cette main portée au bouton - dont l'œil de Freud très très longtemps nous a habitués à voir le sens - accompagné de la phrase *Ce n'est pas la peine*. Pourquoi ce n'est pas la peine? Bien entendu, parce qu'il ne s'agit pas qu'on regarde derrière, parce que, derrière, il s'agit bien sûr que le phallus y soit. Mais ce n'est vraiment pas la peine d'y aller voir, *Es lohnt nicht*, puisque justement on ne l'y trouvera pas.

Il s'agit pour l'hystérique du voir et du savoir, comme Freud nous l'apporte immédiatement dans une note adressée *Für Wissbegierige*, que l'on traduit en français par *A ceux qui voudraient l'approfondir*. Pour être plus rigoureux - *Aux amateurs de savoir*.

Cela nous portera au cœur de ce que je vous ai peut-être déjà désigné de ce terme - emprunté à une morale qui reste malgré tout empreinte d'une expérience humaine peut-être plus riche que bien d'autres, la morale théologique - la *Cupido sciendi*. C'est un terme que nous pouvons choisir pour traduire le désir, bien que les équivalences entre les langues posent toujours des questions délicates. A propos du désir, j'ai déjà obtenu de la part de mes élèves germanophones *Begierde*, que l'on rencontre dans Hegel, mais certains trouvent que c'est trop animal. Il est drôle que Hegel l'ait employé à propos du maître et de l'esclave, thème qui n'est pas trop empreint d'animalité.

*Je ferai remarquer*, dit Freud dans cette note, *que ce rêve enferme un fantasme : conduite provocante de ma part, défense de la sienne*. Bref, il nous indique ici à nouveau ce qui est en effet une conduite fondamentale de l'hystérique, dont, en même temps, ce contexte fait apparaître le sens. La provocation de l'hystérique tend à constituer le désir, mais au-delà de ce que l'on appelle la défense. C'est-à-dire qu'elle indique la place - au-delà de l'apparence, du masque - de quelque chose qui est présenté au désir, et qui, bien entendu, ne peut pas être offert à son accès, puisque c'est quelque chose qui est présenté derrière un voile, mais qui, d'autre part, ne peut pas y être trouvé. Ce n'est pas la peine que vous ouvriez mon corsage, parce que vous n'y trouveriez pas le phallus, mais si je porte ma main à mon corsage, c'est pour que vous désigniez, derrière mon corsage, le phallus, c'est-à-dire le signifiant du désir.

Ces remarques m'amènent à me demander comment définir en toute stricte tude ce désir, de façon à vous faire tout de même bien sentir de quoi nous parlons.

Mes petites lignes-trames, celles que je vous ressers de temps en temps, quelqu'un les a appelées, dans un dialogue avec moi, un petit mobile de Calder. L'expression est assez heureuse à mon goût. Il s'agit précisément de ne pas nous en tenir là, et d'essayer d'articuler ce que nous voulons dire par le désir comme tel.

Dans cette dialectique, nous posons le désir comme ce qui, sur le petit mobile, se trouve au-delà de la demande. Pourquoi faut-il un au-delà de la demande? Il faut un au-delà de la demande pour autant que la demande, par ses nécessités articulatoires, dévie, change, transpose, le besoin. Il y a donc la possibilité d'un résidu.

En tant que l'homme est pris dans la dialectique signifiante, il y a quelque chose qui ne va pas - quoi qu'en pensent les personnes optimistes qui nous indiquent ce qui se passe d'heureux, comme repérage de l'autre sexe, entre les enfants et les parents. Il ne manque qu'une chose, c'est que cela aille aussi bien entre les parents. Or, c'est justement là le niveau auquel nous abordons la question.

Il y a donc un résidu. Comment se présente-t-il? Comment nécessairement doit-il se présenter? Il ne s'agit plus maintenant du désir sexuel, dont nous verrons plus tard pourquoi il doit venir à cette place. Mais nous considérons le rapport général d'un besoin de l'homme avec le signifiant, et nous nous trouvons devant la question suivante - y a-t-il quelque chose qui restitue la marge de déviation marquée par l'incidence du signifiant sur les besoins, et comment cet au-delà se présente-t-il, s'il se présente ? I: expérience prouve qu'il se présente. Et c'est cela que nous appelons désir. Voici comment nous pouvons articuler une forme possible de sa présentation.

La façon dont doit se présenter le désir chez le sujet humain, dépend de ce qui est déterminé par la dialectique de la demande. Si la demande a un certain effet sur les besoins, elle a d'autre part ses caractéristiques propres. Ces caractéristiques propres, je les ai déjà ici articulées. La demande, par le seul fait qu'elle s'articule comme demande, pose expressément, même si elle ne le demande pas, l'Autre comme absent ou présent, et comme donnant ou non cette présence. C'est-à-dire que la demande est en son fond demande d'amour - demande de ce qui n'est rien, aucune satisfaction particulière, demande de ce que le sujet apporte par sa pure et simple réponse à la demande.

Voilà où réside l'originalité de l'introduction du symbolique sous la forme de la demande. C'est dans l'inconditionné de la demande, à savoir dans le fait qu'elle est demande sur fond de demande d'amour, que se situe l'originalité de l'introduction de la demande par rapport au besoin.

Si l'introduction de la demande comporte quelque déperdition par rapport au besoin, sous quelque forme que ce soit, ce qui est ainsi perdu doit-il se retrouver au-delà de la demande ? Il est clair que si cela doit se retrouver au-delà de la demande, c'est-à-dire de ce qu'apporte de distorsion au besoin la dimension de la demande, c'est pour autant qu'au-delà nous devons retrouver quelque chose où l'Autre perde sa prévalence, et où le besoin, en tant qu'il part du sujet, reprend la première place.

Néanmoins, puisque le besoin est déjà passé par le filtre de la demande au plan de l'inconditionné, ce n'est qu'au titre d'une deuxième négation, si l'on peut dire, que nous allons retrouver au-delà la marge de ce qui s'est perdu dans cette demande. Ce que nous trouvons dans cet au-delà, c'est précisément le caractère de condition absolue qui se présente dans le désir comme tel.

C'est là un caractère qui est, bien entendu, emprunté au besoin. Comment ferions-nous nos désirs, si ce n'est en empruntant la matière première à nos besoins ? Mais cela passe à un état qui n'est pas l'inconditionnalité, puisqu'il s'agit de quelque chose qui est emprunté à un besoin particulier, mais l'état d'une condition absolue, sans mesure, sans proportion aucune avec le besoin d'un objet quelconque. Cette condition peut être appelée absolue justement en ceci, qu'elle abolit la dimension de l'Autre, que c'est une exigence où l'Autre n'a pas à répondre oui ou non. C'est le caractère fondamental du désir humain comme tel.

Le désir, quel qu'il soit, à l'état de pur désir, est quelque chose qui, arraché au terrain des besoins, prend forme de condition absolue par rapport à l'Autre. C'est la marge, le résultat de la soustraction si l'on peut dire, de l'exigence du besoin par rapport à la demande d'amour. Inversement, le désir va se présenter comme ce qui, dans la demande d'amour, est rebelle à toute réduction à un besoin, parce qu'en réalité cela ne satisfait rien d'autre que soi-même, c'est-à-dire le désir comme condition absolue.

C'est pour cette raison que le désir sexuel va venir à cette place, dans la mesure où il se présente par rapport au sujet, par rapport à l'individu, comme essentiellement problématique, et sur les deux plans du besoin et de la demande d'amour.

Sur le plan du besoin, ce n'est pas Freud qui l'a souligné le premier -depuis que le monde est monde, on se demande comment l'être humain,

allez surtout pas voir, parce que bien entendu il n'y a rien, il n'y a rien que le signifiant. Mais ce n'est pas rien, justement, que le signifiant du désir.

Derrière ce voile, il y a, ou il n'y a pas, quelque chose qu'il ne faut pas montrer, et c'est ce en quoi le démon dont je vous parlais à propos du dévoilement du phallus dans le Mystère antique, se dénomme le démon de la pudeur. La pudeur a des sens et des portées différents chez l'homme et chez la femme, quelle qu'en soit l'origine, que ce soit l'horreur qu'en a la femme, ou quelque chose qui surgit tout naturellement de l'âme si délicate des hommes.

J'ai fait allusion au voile qui recouvre très régulièrement chez l'homme le phallus. C'est exactement la même chose qui recouvre normalement à peu près la totalité de l'être de la femme, pour autant que ce qu'il s'agit justement qui soit derrière, ce qui est voilé, c'est le signifiant du phallus. Le dévoilement qui ne montrerait que rien, c'est-à-dire l'absence de ce qui est dévoilé, c'est très précisément à cela que se rattache ce que Freud a appelé, à propos du sexe féminin, *l'Abscheu*, l'horreur qui répond à l'absence comme telle, la tête de Méduse.

On nous dit que le progrès, la maturation sexuelle, serait de passer d'un objet partiel à un objet total. Ce que j'ai pu amorcer de la perspective que je vous donne du jeu entre le sujet du désir et le signifiant du désir, et qui est loin d'être épuisé, suffit déjà à renverser complètement une notion comme celle-ci, qui obscurcit toute la dialectique de l'abord de l'autre dans la relation sexuelle. Il y a là un véritable camouflage ou escamotage. En accédant à la place du désir, l'autre ne devient pas du tout l'objet total, mais le problème est au contraire qu'il devient totalement objet, en tant qu'instrument du désir. Le problème est de maintenir comme compatibles deux positions.

Il y a, d'un côté, la position de l'Autre en tant qu'Autre, en tant que lieu de la parole, celui auquel s'adresse la demande, celui dont l'irréductibilité radicale se manifeste par ceci qu'il peut donner l'amour, c'est-à-dire quelque chose qui est d'autant plus totalement gratuit qu'il n'y a aucun support de l'amour, puisque, comme je vous l'ai dit, donner son amour, c'est donner rien de ce qu'on a, car c'est en tant justement qu'on ne l'a pas qu'il s'agit de l'amour. Mais il y a discordance entre ce qu'il y a d'absolu dans la subjectivité de l'Autre qui donne ou ne donne pas l'amour, et le fait que pour son accès à lui comme objet de désir, il est nécessaire qu'il se fasse totalement objet. C'est dans cet écart vertigineux, nauséeux pour l'appeler par son nom, que se situe la difficulté d'accès dans l'abord du désir sexuel.

Breuer, dans les *Études sur l'hystérie*, rapproche les manifestations du symptôme hystérique sous la forme de la nausée et du dégoût, des phénomènes de vertige. Il se rapporte aux travaux de Mach sur les sensations motrices pour indiquer, avec une intuition remarquable, que c'est dans la discordance des sensations optiques et des sensations motrices que gît le ressort essentiel de ce phénomène labyrinthique, dont nous verrions la série se dessiner - vertige, nausée, dégoût.

Effectivement, j'ai déjà observé chez plus d'un, au point où l'analyse d'une chose pareille est possible, la sorte de court-circuit qui s'établit du signifiant phallus, sous la forme de quoi se réalise la perception de l'Autre dans le désir, avec ce qui, à ce moment-là, ne peut apparaître au sujet que vide, à savoir la place que l'organe doit occuper normalement, je veux dire entre les deux jambes, et qui n'est alors évoquée que comme place. J'aurais dix observations à vous proposer sur ce point, sous toutes sortes de formes, soit tout à fait nettes et crues, soit diversement symboliques, le sujet le disant malgré tout en clair - c'est pour autant que l'Autre comme objet du désir est perçu comme phallus, et que, comme tel, il est perçu comme manque à la place de son propre phallus, que le sujet éprouve quelque chose qui ressemble à un très curieux vertige. Quelqu'un a été même jusqu'à me le rapprocher d'une sorte de vertige métaphysique, éprouvé en d'autres circonstances, les plus rares, à propos de la notion de l'être lui-même, en tant qu'il est sous-jacent à tout ce qui est.

Je terminerai là-dessus pour aujourd'hui. Nous reviendrons sur la dialectique de l'être ou de l'avoir chez l'hystérique, et nous irons plus loin en voyant jusqu'où cela nous porte chez l'obsessionnel.

Je vous annonce tout de suite, et vous devez tout de même bien le sentir - cela n'est pas sans rapport avec toute une dialectique, une autre que celle-ci, et imaginaire, dont on vous a non seulement proposé la théorie, mais que l'on ingurgite de façon plus ou moins forcée aux patients dans une certaine technique concernant la névrose obsessionnelle, et pour autant que le phallus comme élément imaginaire, y joue un rôle prévalent.

Nous verrons ce que peut y apporter de rectifications, aussi bien théoriques que techniques, la considération du phallus, non plus comme image et comme fantasme, mais comme signifiant.

7 MAI 1958





## XXII LE DÉSIR DE L'AUTRE

*Trois articles de Maurice Bouvet*

*Le graphe du désir*

*Le troisième rêve de l'eau qui dort »*

*Les idées fixes du futur obsessionnel*

*Les appuis du désir*

Forderung : <i>Demande</i> Begehren : <i>Désir</i> Bedürfnis : <i>Besoin</i>	Wunsch : <i>Désir du rêve</i>
--	----------------------------------

Notre cheminement, où le thème du phallus joue un rôle essentiel, nous amène à serrer de plus près ce qui est proféré dans l'analyse sur la notion d'objet.

Nous devons à la fois centrer notre attention sur la fonction effective qu'a la relation d'objet dans la pratique analytique présente, la façon dont on s'en sert, les services que cela rend, et en même temps, essayer une articulation plus élaborée de ce que nous avons précisé en parlant du phallus.

1

Pour ce qui est de la première partie de ce programme, nous pouvons nous référer à un rapport qui a pris sa valeur historique avec le temps, paru en 1953 dans la *Revue française de psychanalyse* sous la signature de Maurice Bouvet, sur *Le Moi dans la névrose obsessionnelle*. Il ne s'agit en réalité que de la relation d'objet chez l'obsessionnel, et ce serait peut-être une chose à explorer que de savoir pourquoi l'auteur a mis ce titre inadéquat, alors qu'il ne dit véritablement rien du moi dans la névrose obsessionnelle, sinon - il est faible, il est fort. L'auteur est en fin de compte resté là-dessus dans une attitude de prudence que l'on ne saurait que louer.

Je vous signale deux articles antérieurs du même auteur. L'un, daté de décembre 1948, est paru en 1950 dans la même revue sous le titre *Incidences thérapeutiques de la prise de conscience de l'envie du pénis dans la névrose obsessionnelle féminine*. C'est la fraîcheur de ce premier abord de la fonction du pénis dans la névrose obsessionnelle qui donne sa valeur à cet article. Il permet de mesurer que les choses se sont plutôt dégradées par la suite, car cette expérience encore neuve donne un reflet intéressant de la question. L'autre a été publié dans le numéro de juillet-septembre 1948, *Importance de l'aspect homosexuel du transfert dans quatre cas de névrose obsessionnelle masculine*.

Ce sont là trois choses à lire, puisqu'il n'y a pas tellement d'articles écrits en français sur le sujet. Cela donne assez bien le niveau où les choses en sont arrivées ici sur ces problèmes. D'autre part, les relire ne peut pas manquer de faire une impression d'ensemble qui donne un fond à ce que nous pourrions arriver ici, me semble-t-il, à aborder de l'articulation exacte de ce dont il s'agit, et qui permet de situer la valeur et la portée d'une thérapeutique ainsi centrée. Quand on voit cette relation d'objet s'articuler dans des tableaux synoptiques permettant de suivre la progressive constitution de l'objet, on s'aperçoit très bien qu'il y a là, pour une part au moins, des fausses fenêtres. Je ne crois pas que ni l'objet génital, ni l'objet prégénital, n'aient là d'autre portée significative que de parfaire la beauté desdits tableaux synoptiques.

Ce qui fait la valeur de cette relation d'objet et qui est son pivot, ce qui a introduit dans la dialectique analytique la notion d'objet, c'est avant tout ce qui est appelé l'objet partiel. Le terme est emprunté au vocabulaire d'Abraham, d'une façon qui n'est d'ailleurs pas tout à fait exacte, car ce dont celui-ci a parlé, c'est d'amour partiel de l'objet, et ce glissement est déjà lui-même significatif. Cet objet partiel, il n'y a pas besoin d'un grand effort pour l'identifier purement et simplement à ce phallus dont nous parlons, et dont nous devons parler d'autant plus aisément que nous lui avons justement donné sa portée, ce qui du même coup nous ôte toute espèce d'embarras à nous en servir comme d'un objet privilégié. Nous savons pourquoi il mérite ce privilège - c'est à titre de signifiant. C'est en raison de leur extraordinaire embarras à donner un tel privilège à un organe particulier, que les auteurs en sont venus à ne plus en parler du tout, alors qu'il est quasiment dans toute l'analyse.

Si vous relisez ces articles, vous constaterez que c'est un fait énorme, de premier plan, qui parcourt toutes ces pages, que le phallus est pris - non seulement par le psychanalyste en question, mais par tous ceux qui l'entendaient - au niveau du fantasme. Dans la perspective de l'auteur, la

cure de la névrose obsessionnelle tourne tout entière autour d'une incorporation ou introjection imaginaire de ce phallus qui apparaît dans le dialogue analytique sous la forme du phallus attribué à l'analyste, à quoi se réfèrent tous les fantasmes. Il y aurait là deux phases. Dans la première les fantasmes d'incorporation et de dévoration de ce phallus fantasmatique auraient un caractère nettement agressif, sadique, en même temps qu'il serait ressenti comme horrible et dangereux. Ces fantasmes auraient une valeur révélatrice de la position du sujet par rapport à l'objet constituant de son stade, dans l'occasion celui d'une certaine deuxième phase du stade sadique-anal, marqué par des tendances fondamentales à la destruction de l'objet. Delà on passerait à une seconde phase, où l'on commencerait de respecter l'autonomie de l'objet sous une forme au moins partielle.

Toute la dialectique du moment - le moment subjectif dirions-nous ici - où se situe le névrosé obsessionnel, serait suspendue au maintien d'une certaine forme de l'objet partiel. C'est autour de ce dernier que pourrait s'instituer un monde qui ne serait pas entièrement voué à une destruction foncière en raison du stade immédiatement sous-jacent à l'équilibre précaire où serait arrivé le sujet. L'obsessionnel nous est en effet représenté comme toujours prêt à verser dans une destruction du monde, puisque aussi bien, dans la perspective où s'exprime l'auteur, on pense en termes de rapport du sujet à son environnement. C'est par le maintien de l'objet partiel - maintien qui nécessite tout un échafaudage, lequel est justement ce qui constitue la névrose obsessionnelle - que le sujet éviterait de verser dans une psychose toujours menaçante. Cela est très certainement considéré par l'auteur comme la base même du problème.

On ne peut tout de même pas manquer d'objecter là que, quels que soient les symptômes parapsychotiques de l'obsessionnel - dépersonnalisation par exemple, troubles du moi, sentiment d'étrangeté, d'obscurcissement du monde, tous sentiments touchant évidemment à la couleur, voire peut-être à la structure du moi - les cas de transition entre l'obsession et la psychose, s'ils ont toujours existé, ont toujours été fort rares. Les auteurs se sont depuis longtemps aperçus qu'au contraire il y avait une sorte d'incompatibilité entre les deux affections. Quand il s'agit d'une véritable névrose obsessionnelle, on risque dans une psychanalyse de ne pas guérir le sujet, mais le voir verser dans la psychose est un risque qui paraît extraordinairement fantasmatique, car c'est bien la chose que l'on risque le moins. Que l'obsessionnel, au cours d'une analyse, même à la suite d'une intervention thérapeutique fâcheuse, voire sauvage, verse

dans la psychose, c'est très, très, très rare. Personnellement je ne l'ai jamais vu dans ma pratique, Dieu merci. Je n'ai jamais eu non plus l'impression que ce fût un risque que je courusse avec ces patients-là.

Une appréciation comme celle-là doit trahir un peu plus qu'un simple manque de discernement dans l'expérience clinique. On peut penser que le souci d'assurer la cohérence de sa théorie entraîne l'auteur plus loin qu'il ne veut. Très probablement il y a sans doute aussi quelque chose qui va plus loin encore, et qui tient à une certaine position de l'auteur lui-même en face de l'obsessionnel. Il ne s'agit pas là de parler du contretransfert d'une personne particulière, mais du contre-transfert au sens plus général, où l'on peut le considérer comme constitué par ce que j'appelle souvent les préjugés de l'analyste, autrement dit le fond des choses dites ou non dites sur lesquelles s'articule son discours.

Cette pratique est donc amenée, dans la thérapeutique particulière de la névrose obsessionnelle, à prendre comme pivot le fantasme d'incorporation imaginaire du phallus, le phallus de l'analyste. On ne voit pas bien à quel moment, ni pourquoi, s'opère le renversement, si ce n'est par ce que l'on peut supposer être une sorte d'effet d'usure. C'est, à vrai dire, un peu mystérieux. Il y a un moment, nous dit-on, où, en raison d'un *working-through*, d'une insistance de traitement, l'incorporation du fantasme phallique apparaît au sujet avoir une valeur toute différente. Ce qui paraît avoir été dans les fantasmes l'incorporation d'un objet dangereux et en quelque sorte repoussé, change tout d'un coup de nature, suscite une acceptation, devient l'objet accueilli, un objet source de puissance - *source*, le mot y est, ce n'est pas moi qui ai fait la métaphore.

Cette introjection devenue, dit-on, conservatrice, *n'a-t-elle pas des traits communs avec la communion religieuse ou l'on avale sans mâcher*, ajoute-t-on pour commenter le *sentiment de bonheur* que donnerait ce fantasme, *qui ne comporterait aucune destruction semblable en cela aux fantaisies de succion des mélancoliques d'Abraham*.

Ce ne sont pas là des traits choisis de façon tendancieuse. Nous sentons bien qu'il se passe effectivement quelque chose dans une analyse ainsi conduite comme une sorte d'ascèse jouant principalement sur les fantasmes, avec sans doute un dosage, des barrières, un freinage, des étapes, avec toutes les précautions que comporte la technique, et qu'elle permet au sujet de la névrose obsessionnelle d'entrer dans de nouveaux rapports à l'objet. On voit plus mal ce qu'on en désire, que l'auteur appelle la distance prise à l'objet. Si je comprends bien, il s'agit de permettre au sujet d'approcher de plus près l'objet, de passer par une phase où cette distance est annulée, pour être sans doute - tout au moins faut

il l'espérer - reconquise ensuite. Un objet qui a successivement concentré sur lui toutes les puissances de la peur et du danger, devient ensuite le symbole par où s'établit une relation libidinale considérée comme plus normale, et qualifiée de génitale.

Dans notre perspective, nous restons peut-être un peu plus sévère que l'auteur qui s'applaudit de parvenir au but pour avoir recueilli d'une malade, au bout d'un certain nombre de mois de traitement, la déclaration suivante - *J'ai eu une expérience extraordinaire, celle de pouvoir jouir du bonheur de mon mari, j'ai été extrêmement émue en constatant sa joie, et son plaisir a fait le mien.*

Je vous prie de peser ces termes. Ils ne sont certainement pas sans valeur. Ils décrivent très bien une expérience qui n'implique nulle levée de la frigidité antérieure de ladite patiente. L'expérience extraordinaire de pouvoir jouir du bonheur de son mari, est une chose fréquemment observée, mais cela ne signifie pas pour autant que la malade ait d'aucune façon atteint à l'orgasme. La malade reste, dit-on, à demi-frigide. C'est pourquoi on reste un peu surpris que l'auteur ajoute immédiatement après - *N'est-ce pas caractériser au mieux des relations génitales adultes ?*

La notion de relations génitales adultes est évidemment ce qui donne à toute cette perspective son caractère de construction de fausses fenêtres. La relation génitale adulte, on ne voit pas très bien ce que cela veut dire quand on y regarde de près.

Dès que l'auteur essaye de s'en expliquer, il ne semble pas qu'il trouve la simplicité ni l'unité que cela semble impliquer - *Quant à l'affirmation de la cohérence du Moi, elle ressort non seulement de la disparition de la symptomatologie obsessionnelle et des phénomènes de dépersonnalisation, mais encore se traduit par l'accession à un sentiment de liberté de l'unité qui est une expérience nouvelle pour ces sujets.* Ces approximations optimistes ne sont pas non plus pour correspondre tout à fait à notre expérience de ce que représentent réellement progrès et guérison dans la névrose obsessionnelle.

Nous voyons bien là à quelle espèce de montagne, de muraille, de conception toute faite, nous avons affaire quand il s'agit d'apprécier ce qu'est une structure obsessionnelle, la façon dont elle est vécue et celle dont elle évolue. Nous essayons ici d'articuler les choses dans un registre tout différent. Nous ne croyons pas être plus compliqué que d'autres, et si vous arrivez à vous familiariser avec les mesures que nous mettons ici en jeu, à en compter le nombre vous verrez que finalement, ça ne fait pas beaucoup plus de choses, que c'est simplement articulé d'une autre façon, moins unilinéaire.

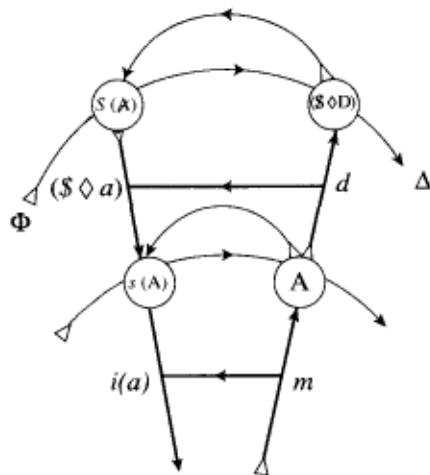
Je sais bien que le désir d'avoir un tableau synoptique correspondant

ou s'opposant à celui de Mme Ruth Mac Brunswick, est au fond du coeur de bien des auditeurs. Nous y parviendrons peut-être un jour, mais avant d'y arriver, il conviendrait peut-être d'y aller pas à pas et de commencer par critiquer la notion du phallus comme objet partiel dont l'usage présent, qui comporte des dangers certains, doit être mis à sa place.

C'est cette place que nous essayons d'articuler par ce petit schéma.

2

On pourrait couvrir tout ce schéma de signes et d'équations, mais je ne veux pas vous donner une impression d'artifice, encore que j'ai essayé de réduire les choses à leur nécessité essentielle.



Nous avons déjà placé ici le grand A du grand Autre, où se trouve le code et qui accueille la demande. C'est dans le passage du A au point où est le message, que se produit le signifié de l'Autre. Après quoi, le besoin ici amorcé se retrouve là transformé, et se qualifie différemment aux différents niveaux. Si nous prenons cette ligne pour être celle de la réalisation du sujet, elle se traduit au terme par quelque chose qui ressortit toujours plus ou moins à une identification, c'est-à-dire au remodellement, à la transformation aussi, au passage en fin de compte, du besoin du sujet dans les défilés de la demande.

Or, nous savons que cela ne suffit pas à constituer un sujet satisfaisant,

un sujet qui se tienne sur le nombre de points d'appui qu'il lui faut, disons quatre. C'est pourquoi il y a un champ au-delà de la demande.

Il s'y articule d'abord ce que nous avons déjà essayé de définir en le qualifiant de signifiant du désir, à sa place topologique, et que je vous ai présenté formellement comme ceci -  $\Phi$ . Il y a en effet une nécessité liée à cette topologie à ce que ce soit dans le champ de l'au-delà de la demande que le désir sexuel vienne se situer, et du même coup subir l'articulation particulière à cet au-delà.

Il y a là coïncidence entre la ligne où s'inscrit la pulsion, la tendance comme telle, et la place assignée au grand Phi dans l'au-delà de la demande - en raison de la nécessité structurale que quelque chose vienne se superposer à l'ensemble des signifiants pour en faire un signifié, c'est-à-dire ce que nous mettons d'habitude en dessous de la barre de notre articulation grand S sur petit s. Ici, le signifié est d'abord un à *signifier*.

Le phallus est ce signifiant particulier qui, dans le corps des signifiants, est spécialisé à désigner l'ensemble des effets du signifiant, comme tels, sur le signifié. Cela va loin, mais il n'y a pas moyen d'aller moins loin pour donner sa signification au phallus. Il occupe ici une place privilégiée dans ce qui va se produire de signifiant dans l'au-delà du désir, c'est à savoir tout le champ qui se situe au-delà du champ de la demande.

Pour autant que cet au-delà du désir est symbolisé, il y a la possibilité - c'est une simple articulation du sens de ce que nous disons - qu'il y ait ici un rapport du sujet à la demande comme telle - ( $\$ \diamond D$ ). Il est bien évident qu'un tel rapport suppose que le sujet n'y soit pas complètement inclus jusqu'au moment où cet au-delà se constitue, si tant est que par hypothèse il se constitue en s'articulant grâce au signifiant phallus.

Dans l'en deçà, qui est le champ de la demande, le pur et simple Autre fait toute la loi de la constitution du sujet, ne serait-ce que pris simplement au niveau de l'existence de son corps, par le fait que la mère est un être parlant. Le fait qu'elle soit un être parlant est absolument essentiel, quoi qu'en pense Spitz. Il n'y a pas seulement des petits frotti-frotta, les soins à l'eau de Cologne, pour constituer un rapport à la mère, il faut que la mère lui parle, chacun sait cela. Non seulement qu'elle lui parle, sans doute, mais une nourrice muette ne serait pas sans entraîner quelques conséquences assez visibles dans le développement du nourrisson.

Au-delà de cet Autre, si quelque chose se constitue du signifiant qui s'appelle l'au-delà du désir, nous avons donc la possibilité du rapport (\$ ◇ D). \$ est le sujet comme tel, un sujet moins complet, barré. Cela veut dire qu'un sujet humain complet n'est jamais un pur et simple sujet de la connaissance, comme toute la philosophie le construit, répondant bel et bien au *percipiens* de ce *perceptum* qu'est le monde. Nous savons qu'il n'y a pas de sujet humain qui soit pur sujet de la connaissance, sauf à le réduire à une cellule photo-électrique ou à un oeil, ou encore à ce que l'on appelle en philosophie une conscience. Mais comme nous sommes des analystes, nous savons qu'il y a toujours une *Spaltung*, c'est-à-dire qu'il y a toujours deux lignes où il se constitue. C'est d'ailleurs de là que naissent tous les problèmes de structure qui sont les nôtres.

Ici, en haut à gauche, qu'est-ce qui doit se constituer? C'est précisément ce que j'ai appelé, non plus le signifié de A, s (A), mais le signifiant de A, S (A), en tant que cette *Spaltung* il la connaît, il est lui-même structuré par elle, il en a déjà subi les effets. Cela veut dire qu'il est déjà marqué de cet effet de signifiant qui est signifié par le signifiant phallus. C'est donc le A en tant que le phallus y est barré, porté à l'état de signifiant. Cet Autre en tant que châtré se représente ici à la place du message. Les termes sont inversés par rapport au message de l'étage inférieur. Le message du désir, c'est cela.

Ce n'est pas dire pour autant que ce message soit facile à recevoir, en raison précisément de cette difficulté d'articulation du désir qui fait qu'il y a un inconscient. Autrement dit, en fait, ce qui se présente ici comme au niveau supérieur du schéma, il nous faut l'imaginer être ordinairement au niveau inférieur, n'être pas articulé dans la conscience du sujet, encore que bel et bien articulé dans son inconscient. C'est même parce que c'est articulé dans son inconscient que c'est. C'est la question que nous posons ici - il est articulable dans la conscience du sujet, mais jusqu'à un certain point, et il s'agit justement de savoir lequel.

Qu'est-ce que nous montre l'hystérique dont nous avons parlé la dernière fois? L'hystérique, bien entendu, n'est pas psychanalysée, sans quoi, par hypothèse, elle ne serait plus hystérique. L'hystérique, avons-nous dit, situe cet au-delà sous la forme d'un désir en tant que désir de l'Autre. Je vous justifierai cela un petit peu plus par la suite, mais dès maintenant parce qu'il faut bien, si l'on essaye d'articuler quelque chose, commencer par le commenter - je vous dirai que les choses se passent ainsi.

Dans la première boucle, le sujet, par la manifestation du besoin, de sa tension, franchit la première ligne signifiante de la demande, et nous pouvons mettre ici, pour topologiser les choses, la relation du moi à



l'image de l'autre, le petit a imaginaire. De même, dans la seconde boucle, le petit d du désir - qui, dans l'Autre en tant que grand A, permet au sujet d'aborder cet au-delà à signifier qui est le champ que nous sommes en train d'explorer, celui de son désir - occupe la place correspondant à celle du petit m, ce qui exprime simplement ceci, que c'est en la place où le sujet a cherché à articuler son désir qu'il rencontrera le désir de l'Autre comme tel.

Je l'ai depuis longtemps articulé pour vous avec d'autres termes, mais aussi avec la formule - que le désir dont il s'agit, nommément le désir dans sa fonction inconsciente, est le désir de l'Autre. Formule fondée sur l'expérience, et qui s'est vérifiée quand nous avons parlé la dernière *fois* de l'hystérique à propos des rêves.

Reprenons ce fil.

3

Ce ne sont pas des rêves choisis, pas plus que je ne vous donne de Freud des textes choisis.

Si vous vous mettez à lire Freud, comme il paraît que cela commence à se passer, je ne saurais trop vous conseiller de le lire complètement, faute de quoi vous risquez de tomber sur des passages qui ne seront peut-être pas choisis, mais qui n'en seront pas moins source de toutes sortes d'erreurs, voire de fausses reconnaissances. Vous devez voir à quelle place tel texte se situe dans je ne dirai pas le développement d'une pensée - encore que ce soit ce qu'il convient de dire, mais depuis le temps que l'on parle de la pensée, le terme est si galvaudé qu'on ne sait jamais très bien de quoi l'on parle -, le développement d'une recherche, de l'effort de quelqu'un qui, lui, a une certaine idée de son champ magnétique si l'on peut dire, et qui ne peut l'atteindre que par un certain détour. C'est par l'ensemble du chemin parcouru qu'il faut juger chacun de ses détours.

Je n'ai donc pas choisi n'importe comment les deux rêves de la dernière *fois*, de l'hystérique. Je vous ai expliqué comment je les avais pris. J'ai pris le premier rêve parce que je l'ai rencontré après les autres rêves dont je vous ai expliqué les raisons pour lesquelles je ne les prenais pas d'abord. J'y reviendrai. Le rêve de la monographie botanique peut nous aider à comprendre ce qu'il s'agit de démontrer, mais comme c'est un rêve de Freud, il conviendra de l'expliquer plus tard.

Je poursuis d'abord l'articulation du rêve de l'hystérique.

395

L'hystérique nous a montré qu'elle trouve dans le désir de l'Autre ce que l'on peut appeler son point d'appui - ce n'est pas un terme dont l'usage me soit réservé, et si vous lisez M. Glover sur la névrose obsessionnelle, vous verrez qu'il emploie exactement le même terme, pour dire que quand on a retiré leur obsession aux névrosés obsessionnels, il leur manque un point d'appui. Vous voyez que l'usage que je fais ici des termes m'est commun avec les autres auteurs - nous essayons tous de métaphoriser notre expérience, nos petites impressions. L'hystérique prend donc son point d'appui, avons-nous dit, dans un désir qui est le désir de l'Autre. Cette création d'un désir au-delà de la demande est essentielle, et nous l'avons, je crois, suffisamment articulé.

On peut mentionner ici un troisième rêve que je n'ai pas eu le temps d'aborder la dernière fois, mais que je peux bien vous lire maintenant - *Elle place une bougie dans le chandelier; la bougie est cassée, de sorte qu'elle tient mal. Les petites filles de l'école disent qu'elle est maladroite; mais la maîtresse dit que ce n'est pas de sa faute.*

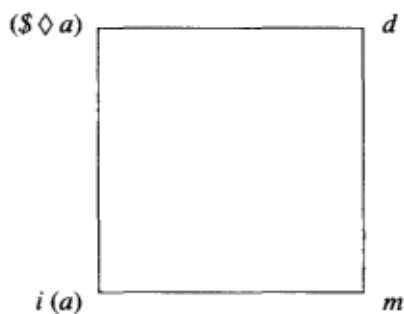
Voici comment Freud commente ce rêve - *L'occasion était réelle; elle a bien mis hier une bougie dans le chandelier; mais celle-ci n'était pas cassée.* Cela est symbolique, à la vérité on sait ce que signifie la bougie - *si elle ne tient pas bien, cela indique l'impuissance de l'homme.* Et Freud souligne le *Ce n'est pas sa faute, Es sie nicht ihre Schuld.*

*Mais comment cette jeune femme élevée avec soin, loin de toutes les choses laides, peut-elle connaître cet emploi de la bougie ?* Là-dessus nous apprenons que lors d'une promenade en canot, elle a entendu une chanson d'étudiants fort inconvenante, concernant l'usage que la reine de Suède, les volets fermés, faisait des bougies d'Apollon. Elle n'a pas compris le dernier mot. Son mari lui a expliqué, bien entendu les volets fermés, l'Apollon, et tout cela se retrouve et s'ébat congrûment à l'occasion.

Nous voyons ici apparaître à l'état nu, si je puis dire, et isolé, à l'état d'objet partiel, sinon volant, le signifiant phallus. Bien que nous ne sachions pas à quel moment de l'analyse de cette malade - car elle est certainement en analyse - ce rêve a été extrait, le point important est évidemment dans le *Ce n'est pas sa faute.* C'est le fait que c'est au niveau des autres. C'est devant tous les autres que cela se passe, et c'est en fonction de la maîtresse que toutes les petites camarades d'école cessent de se moquer. Le symbole de l'Autre est ici évoqué, et cela recoupe et confirme - c'est là que je veux en venir - ce qui était déjà présent dans le rêve dit de la belle bouchère, c'est à savoir que dans l'hystérie, qui est en somme un mode de constitution du sujet concernant précisément son désir sexuel, l'accent est à mettre non seulement sur la dimension du

désir en tant qu'elle s'oppose à celle de la demande, mais surtout sur le désir de l'Autre, la position, la place du désir dans l'Autre.

Je vous ai rappelé comment Dora vit jusqu'au moment où se décompense sa position d'hystérique. Elle est fort à l'aise, à quelques petits symptômes près, mais qui sont justement ceux qui la constituent comme hystérique, et qui se lisent dans la *Spaltung* de ces deux lignes. Nous reviendrons sur la surdétermination du symptôme, qui est liée à l'existence de ces deux lignes signifiantes. Ce que nous avons montré l'autre jour, c'est que Dora subsiste comme sujet en tant qu'elle demande l'amour, comme toute bonne hystérique, mais aussi en tant qu'elle soutient le désir de l'Autre en tant que tel - c'est elle qui le soutient, c'est elle qui en est l'appui. Tout marche fort bien, se passe le plus heureusement du monde, et sans que personne n'ait rien à y voir. Dire qu'elle soutient le désir de l'Autre est l'expression qui convient le mieux au style de sa position et de son action par rapport à son père et à Mme K. Comme je vous l'ai indiqué, c'est pour autant qu'elle se trouve s'identifier à M. K que toute la petite construction est possible. En face du désir, elle soutient à cette place, un certain rapport à l'autre, alors imaginaire, indiqué par ( $\$ \diamond a$ ).



Ici se dessine un petit carré dont les quatre sommets sont représentés par le moi, l'image de l'autre, le rapport du sujet, alors constitué, à l'autre imaginaire, et le désir. Ce sont les quatre pieds sur lesquels peut normalement tenir un sujet humain constitué comme tel, c'est-à-dire qui n'est ni plus ni moins averti que du fonctionnement de ses viscères, du mécanisme tirant la marionnette de l'autre où il se voit, c'est-à-dire où il est capable, ou à peu près, de se repérer.

Le sujet hystérique est ici, en face du désir de l'Autre, et, comme je l'ai montré la dernière fois, sans que pour autant les choses aillent au-delà, car, en fin de compte, on peut dire que, chez l'hystérique, la ligne

de retour ( $\$ \diamond a$ ) vers  $i(a)$  est plus effacée. C'est bien pour cette raison, d'ailleurs, que l'hystérique a toutes sortes de difficultés avec son imaginaire, ici représenté par l'image de l'autre, et qu'elle est susceptible d'y voir se produire des effets de morcelage, diverses désintégrations, qui sont ce qui lui sert dans son symptôme.

Voilà pour l'hystérique. Comment articuler maintenant ce qui se passe dans une structure obsessionnelle ?

La névrose obsessionnelle, c'est autrement plus compliqué que la névrose hystérique, mais pas tellement plus. Si l'on arrive à pointer les choses sur l'essentiel, on peut l'articuler, mais si on ne le fait pas, ce qui est sûrement le cas de l'auteur dont je vous ai parlé tout à l'heure, Bouvet, on s'y perd littéralement, on nage entre le sadique, l'anal, l'objet partiel, l'incorporation, la distance de l'objet. On ne sait littéralement plus à quel saint se vouer. C'est excessivement divers cliniquement, comme le montre l'auteur dans ses observations - qu'il paraît à peine possible de réunir sous une même rubrique clinique - sous les noms de Pierre et de Paul, sans compter les Monique et les Jeanne. Dans le matériel clinique du rapport sur *Le Moi*, il n'y a que Pierre et Paul. Or, manifestement, Pierre et Paul sont des sujets complètement différents du point de vue de la texture de l'objet. On peut à peine les mettre sous la même rubrique ce qui n'est pas en soi une objection, puisque nous ne sommes pas pour l'instant non plus en état d'en articuler d'autres, de ces rubriques nosologiques.

Il est très frappant de voir que, depuis tant de temps que nous pratiquons la névrose obsessionnelle, nous sommes incapables de la dénombrer comme manifestement la clinique nous l'imposerait, vu la diversité des aspects qu'elle nous présente. On se souvient dans Platon du juste passage du couteau du bon cuisinier, celui qui sait couper dans les articulations. En l'état actuel des choses, personne, et particulièrement chez ceux qui se sont occupés de la névrose obsessionnelle, n'est capable de l'articuler convenablement. C'est bien l'indice de quelque carence théorique.

Reprenons les choses où nous en sommes.

Qu'est-ce que l'obsessionnel fait pour consister en tant que sujet? Il est comme l'hystérique, on peut s'en douter. Dès avant toute élaboration sérieuse, à savoir avant Freud, un M. Janet a pu faire un très curieux travail de superposition géométrique, de correspondance point par point, d'images, comme on dit en géométrie, de transformation de figures, où l'obsessionnel est conçu, si l'on peut dire, comme un hystérique transformé. L'obsessionnel aussi est orienté vers le désir. S'il ne s'agissait pas,

en tout et avant tout, du désir, il n'y aurait pas d'homogénéité dans les névroses.

Seulement voilà, dans sa dernière articulation, que nous dit Freud? Quel est son dernier mot sur la névrose obsessionnelle, que nous répercute la théorie classique ?

Freud a dit bien des choses au cours de sa carrière. Il a d'abord repéré que ce que l'on peut appeler le traumatisme primitif de l'obsessionnel s'oppose au traumatisme primitif de l'hystérique. Chez l'hystérique, c'est une séduction subite, une intrusion, une irruption du sexuel dans la vie du sujet. Chez l'obsessionnel, pour autant que le traumatisme psychique supporte la critique de la reconstruction, le sujet a eu au contraire un rôle actif, où il a pris du plaisir.

C'était la première approximation. Puis, il y a ensuite tout le développement de *l'Homme aux rats*, à savoir l'apparition de l'extrême complexité de ses relations affectives, et nommément l'accent mis sur l'ambivalence affective, l'opposition actif-passif, masculin-féminin, et la chose la plus importante, l'antagonisme haine-amour. Il faut d'ailleurs relire *l'Homme aux rats* comme la Bible. Le cas est riche de tout ce qui est encore à dire sur la névrose obsessionnelle, c'est un thème de travail.

A quoi Freud a-t-il abouti enfin, comme dernière formule métapsychologique ? Les expériences cliniques et l'élaboration métapsychologique ont fait venir au jour les tendances agressives, qui l'ont porté à faire cette distinction des instincts de vie et des instincts de mort qui n'a pas fini de donner du tourment aux analystes. Selon Freud, il y a eu chez l'obsessionnel défusion des intrications précoces des instincts de vie et des instincts de mort. Le détachement comme tel des tendances à la destruction s'est fait chez lui à un stade trop précoce pour n'avoir pas marqué toute la suite de son développement, son installation dans sa subjectivité particulière.

Comment cela va-t-il s'insérer dans la dialectique que je vous expose? Beaucoup plus immédiatement, concrètement, sensiblement. Ces termes de demande et de désir, s'ils commencent à trouver leur logique dans votre cerveau, vous leur découvrirez un usage quotidien, au moins dans votre pratique analytique. Vous pourrez en faire quelque chose d'usuel, avant que ce ne soit usé, mais vous vous y retrouverez toujours à vous demander s'il s'agit du désir et de la demande, ou du désir ou de la demande.

Que veut dire ce que nous venons de rappeler concernant les instincts de destruction? Ceux-ci se manifestent dans l'expérience, qu'il faut prendre d'abord au niveau vulgaire, commun, de ce que nous connais

sons des obsessionnels - même pas de ceux que nous analysons, mais de ceux que, simplement en psychologues avertis, nous voyons vivre et dont nous sommes capables de mesurer les incidences de la névrose sur leur comportement. Il est bien certain que l'obsessionnel tend à détruire son objet. Il s'agit simplement de ne pas se contenter de ce qui est presque une vérité d'expérience, et de voir de plus près ce que c'est que l'activité destructrice de l'obsessionnel.

Voilà ce que je vous propose.

Comme l'expérience le montre bien, l'hystérique vit tout entière au niveau de l'Autre. L'accent pour elle, c'est d'être au niveau de l'Autre, et c'est pour cela qu'il lui faut un désir de l'Autre, car sans cela, l'Autre, que serait-il, si ce n'est la loi? Le centre de gravité du mouvement constitutif de l'hystérique est d'abord au niveau de l'Autre. De même, pour des raisons qui ne sont pas impossibles à articuler, qui sont, en somme, identiques à ce que dit Freud en parlant de la précoce défusion des instincts, c'est la visée du désir comme tel, de l'au-delà de la demande, qui est constitutive de l'obsessionnel. Mais avec une différence patente avec l'hystérique.

Je voudrais que vous ayez un peu d'expérience de ce qu'est un enfant qui va devenir un obsessionnel. Je crois qu'il n'est pas de jeunes sujets chez lesquels soit plus sensible ce que j'ai essayé de vous articuler la dernière fois quand je vous représentais que, dans cette marge du besoin, forcément à portée limitée - comme on parle d'une société à responsabilité limitée, car le besoin, c'est toujours quelque chose à portée limitée - dans cette marge, donc, du besoin au caractère inconditionné de la demande d'amour, se situe ce que j'ai appelé le désir. Comment l'ai-je défini, ce désir, en tant que tel? Comme quelque chose qui justement parce qu'il doit se situer dans cet au-delà, nie l'élément d'altérité qui est inclus dans la demande d'amour.

Mais pour conserver le caractère inconditionné de cette demande en le transformant en condition absolue du désir, dans le désir à l'état pur, l'Autre est nié. Du fait que le sujet a dû connaître, franchir, l'inconditionné de la demande d'amour, qui a un caractère-limite, voilà que ce caractère demeure, et se trouve transféré au besoin.

Le jeune enfant qui deviendra un obsessionnel est ce jeune enfant dont les parents disent - convergence de la langue usuelle avec la langue des psychologues - *il a des idées fixes*. Il n'a pas des idées plus extraordinaires que n'importe quel autre enfant si nous nous arrêtons au matériel de sa demande. Il demandera une petite boîte. Ce n'est vraiment pas grand-chose qu'une petite boîte, et il y a beaucoup d'enfants chez qui on

ne s'arrêtera pas un seul instant à cette demande de la petite boîte, sauf les psychanalystes bien entendu, qui y verront toutes sortes d'allusions fines. A la vérité, ils n'auront pas tort, mais je trouve plus important de voir qu'il y a certains enfants, entre tous les enfants, qui demandent des petites boîtes, et dont les parents trouvent que cette exigence de la petite boîte est à proprement parler intolérable - et elle est intolérable.

On aurait tout à fait tort de croire qu'il suffise d'envoyer lesdits parents à l'école des parents pour qu'ils s'en remettent, parce que contrairement à ce que l'on dit, les parents y sont pour quelque chose. Ce n'est pas pour rien que l'on est obsessionnel. Il faut bien avoir pour cela quelque part un modèle. C'est entendu, mais dans l'accueil lui-même, le côté *idée fixe* qu'accusent les parents est tout à fait discernable, et toujours immédiatement discerné, même par des gens qui ne font pas partie du couple parental. Dans cette exigence très particulière qui se manifeste dans la façon dont l'enfant demande une petite boîte, ce qu'il y a d'intolérable pour l'Autre, et que les gens appellent approximativement l'idée fixe, c'est que ce n'est pas une demande comme les autres, mais qu'elle présente un caractère de condition absolue, qui est celui-là même que je vous désigne pour être propre au désir. Pour des raisons dont vous voyez la correspondance avec ce que l'on appelle à cette occasion des pulsions fortes, l'accent chez le sujet est mis sur ce qui va être l'élément de la première fondation de ce trépied - qui doit ensuite, pour tenir debout, avoir quatre pieds -, à savoir sur le désir. Et non seulement sur le désir, mais sur le désir comme tel, c'est-à-dire en tant que, dans sa constitution, il comporte la destruction de l'Autre. Le désir est forme absolue du besoin, du besoin passé à l'état de condition absolue, pour autant qu'il est au-delà de l'exigence inconditionnée de l'amour, dont à l'occasion il peut venir à l'épreuve.

Comme tel, le désir nie l'Autre comme tel, et c'est bien ce qui le rend, comme le désir de la petite boîte chez le jeune enfant, si intolérable.

Faites bien attention ici, car je ne dis pas la même chose quand je dis le désir, c'est la destruction de l'Autre, et quand je dis que l'hystérique va chercher son désir dans le désir de l'Autre. Quand je dis que l'hystérique va chercher son désir dans le désir de l'Autre, il s'agit du désir qu'elle attribue à l'Autre comme tel. Quand je dis que l'obsessionnel fait passer son désir avant tout, cela veut dire qu'il va le chercher dans un au-delà en le visant comme tel dans sa constitution de désir, c'est-à-dire pour autant que comme tel il détruit l'Autre. C'est là le secret de la contradiction profonde qu'il y a entre l'obsessionnel et son désir. Ainsi visé, le désir

porte en soi-même cette contradiction interne qui fait l'impasse du désir de l'obsessionnel, et que les auteurs essayent de traduire en parlant de ces perpétuels va-et-vient instantanés entre introjection et projection.

Je dois dire que c'est quelque chose qu'il est extrêmement difficile de se représenter, surtout quand on a suffisamment indiqué, comme l'auteur cité le fait en certains endroits, à quel point le mécanisme d'introjection et celui de projection n'ont aucun rapport. Je vous l'ai articulé plus puissamment que cet auteur, mais il faut tout de même bien partir de là, à savoir que le mécanisme de projection est imaginaire, et que le mécanisme d'introjection est symbolique. Cela n'a absolument aucun rapport.

Par contre, vous pouvez concevoir, et retrouver dans l'expérience à condition d'y prêter attention, que l'obsessionnel est habité de désirs, que, à condition que vous y mettiez un peu la main, vous voyez fourmiller en une espèce d'extraordinaire vermine. Si vous dirigez la culture de la névrose obsessionnelle dans le sens du fantasme - il suffit de pas grand-chose, il suffit d'avoir les éléments de votre transfert, dont je parlais tout à l'heure - , vous verrez ladite vermine proliférer à peu près dans tout ce que l'on veut. C'est pour cela que cela ne dure pas longtemps, la culture de la névrose obsessionnelle.

Mais enfin, pour voir l'essentiel, que se passe-t-il quand l'obsessionnel, de temps en temps, prenant son courage à deux mains, se met à essayer de franchir la barrière de la demande, c'est-à-dire part à la recherche de l'objet de son désir? D'abord, il ne le trouve pas facilement. Il y a tout de même bien des choses, dont il a déjà la pratique, qui peuvent lui servir de support, ne serait-ce que la petite boîte. Il est clair que c'est sur cette route qu'il lui arrive les plus extraordinaires accidents, que l'on essayera de motiver à des niveaux divers par l'intervention du surmoi, et de mille autres fonctions qui, bien entendu, existent. Mais beaucoup plus radicalement que tout cela, l'obsessionnel, en tant que son mouvement fondamental est dirigé vers le désir comme tel, et avant tout dans sa constitution de désir, est porté à viser ce que nous appelons la destruction de l'Autre.

Or, il est de la nature du désir comme tel de nécessiter le support de l'Autre. Le désir de l'Autre n'est pas une voie d'accès au désir du sujet, c'est la place tout court du désir, et tout mouvement chez l'obsessionnel vers son désir se heurte à une barrière qui est absolument tangible dans, si je puis dire, le mouvement de sa libido. Dans la psychologie d'un obsessionnel, plus quelque chose joue le rôle de l'objet, fût-il momentanément, du désir, plus la loi d'approche du sujet par rapport à cet objet se manifestera littéralement dans une baisse de tension libidinale. C'est au



point qu'au moment où il le tient, cet objet de son désir, pour lui plus rien n'existe. Cela est absolument observable, et j'essayerai de vous le montrer par des exemples. Le problème pour l'obsessionnel est donc tout entier de donner un support à ce désir - qui pour lui conditionne la destruction de l'Autre, où le désir lui-même vient à disparaître. Il n'y a pas de grand Autre ici. Je ne dis pas que le grand Autre n'existe pas pour l'obsessionnel, je dis que, quand il s'agit de son désir, il n'y en a pas, et c'est pour cette raison qu'il est à la recherche de la seule chose qui, en dehors de ce point de repère, puisse maintenir à sa place ce désir en tant que tel. Tout le problème de l'obsessionnel est de trouver à son désir la seule chose qui puisse lui donner un semblant d'appui, correspondant à ce point que l'hystérique, elle, grâce à ses identifications, occupe si facilement, à savoir ce qui est en face de d, la formule \$ par rapport à petit a. L'hystérique trouve l'appui de son désir dans l'identification à l'autre imaginaire. Ce qui en tient la place et la fonction chez l'obsessionnel, c'est un objet, qui est toujours - sous une forme voilée sans doute mais identifiable - réductible au signifiant phallus.

C'est là-dessus que je terminerai aujourd'hui. Vous en verrez dans la suite les conséquences quant au comportement de l'obsessionnel vis-à-vis de cet objet, et aussi vis-à-vis du petit autre. Je vous montrerai la prochaine fois comment s'en déduit un certain nombre de vérités beaucoup plus courantes, par exemple que le sujet ne peut vraiment centrer son désir qu'en s'opposant à ce que nous appellerons une virilité absolue, et que, d'autre part, pour autant qu'il doit montrer son désir, car c'est pour lui l'exigence essentielle, il ne peut le montrer qu'ailleurs, là où il doit surmonter l'exploit. Le côté performance de toute l'activité de l'obsessionnel trouve là ses raisons et ses motifs.

14 MAI 1958



### XXIII L'OBSESSIONNEL ET SON DÉSIR

*Duplicité du désir*

*Signifiante du fantasme*

*Scénarios sadiques*

*Permission, interdiction, exploit*

*Signifiante de l'acting out*

A travers l'exploration que nous poursuivons des structures névrotiques en tant qu'elles sont conditionnées par ce que nous appelons les formations de l'inconscient, nous en sommes arrivés la dernière fois à

parler de l'obsessionnel, et nous avons terminé notre discours en disant qu'il a à se constituer en face de son désir évanescent.

Nous avons commencé d'indiquer, à partir de la formule *le désir est le désir de l'Autre*, pourquoi son désir est évanescent. La raison en est à chercher dans une difficulté fondamentale de son rapport avec l'Autre, en tant qu'il est le lieu où le signifiant ordonne le désir.

C'est cette dimension que nous cherchons ici à articuler, parce que nous croyons que c'est faute de l'avoir distinguée que s'introduisent, et les difficultés dans la théorie, et les déviations dans la pratique.

Nous voulons au passage vous faire sentir en quoi consiste la découverte de Freud, quel est le sens de son oeuvre si vous la considérez après un parcours suffisant et dans son ensemble. C'est que le désir s'ordonne du signifiant - mais bien sûr, à l'intérieur de ce phénomène, le sujet cherche à exprimer, à manifester dans un effet de signifiant en tant que tel, ce qui se passe dans son propre abord du signifié.

L'oeuvre de Freud s'insère elle-même, jusqu'à un certain point, dans cet effort. On a beaucoup parlé à son propos d'un naturalisme, d'un effort de la réduction de la réalité humaine à la nature. Il n'en est rien. L'oeuvre de Freud est une tentative de pacte entre l'être de l'homme et la nature. Ce pacte est assurément cherché ailleurs que dans une relation d'innéité puisque l'homme est toujours expérimenté dans l'oeuvre de Freud à partir du fait qu'il se constitue en tant que sujet de la parole, en tant que je de l'acte de la parole. Comment le nier, puisque dans l'analyse

il n'est pas expérimenté autrement? Il se trouve donc en face de la nature dans une autre posture que celle d'un porteur immanent de la vie. C'est à l'intérieur de l'expérience que le sujet fait de la parole, que son rapport avec la nature trouve à se formuler.

Son rapport à la vie se trouve symbolisé par ce leurre qu'il arrache aux formes de la vie, le signifiant du phallus, et c'est là que se trouve le point central, le plus sensible et le plus significatif de tous les carrefours signifiants que nous explorons au cours de l'analyse du sujet. Le phallus en est le sommet, le point d'équilibre. C'est le signifiant par excellence du rapport de l'homme au signifié, et de ce fait, il est dans une position privilégiée.

L'insertion de l'homme dans le désir sexuel est vouée à une problématique spéciale, dont le premier trait est qu'elle a à trouver place dans quelque chose qui l'a précédée, qui est la dialectique de la demande, en tant que la demande demande toujours quelque chose qui est plus que la satisfaction à quoi elle fait appel, et qui va au-delà. D'où le caractère problématique et ambigu de la place où se situe le désir. Cette place est toujours au-delà de la demande, pour autant que la demande vise la satisfaction du besoin, et elle est en deçà de la demande, pour autant que celle-ci, du fait d'être articulée en termes symboliques, va au-delà de toutes les satisfactions auxquelles elle fait appel, qu'elle est demande d'amour, visant à l'être de l'Autre, à obtenir de l'Autre cette présentification essentielle -que l'Autre donne ce qui est au-delà de toute satisfaction possible, son être même, qui est justement ce qui est visé dans l'amour.

C'est dans l'espace virtuel entre l'appel de la satisfaction et la demande d'amour, que le désir a à prendre sa place et à s'organiser. C'est pourquoi nous ne pouvons le situer que dans une position toujours double par rapport à la demande, à la fois au-delà et en deçà, selon l'aspect sous lequel nous envisageons la demande -demande par rapport à un besoin, ou demande structurée en termes de signifiant.

Comme tel, le désir dépasse toujours toute espèce de réponse qui soit au niveau de la satisfaction, appelle en lui-même une réponse absolue, et dès lors projette son caractère essentiel de condition absolue sur tout ce qui s'organise dans l'intervalle intérieur aux deux plans de la demande, le plan signifié et le plan signifiant. C'est dans cet intervalle que le désir a à prendre sa place et à s'articuler.

Pour cette raison précisément, de l'abord du sujet à son désir l'Autre devient le relais. L'Autre en tant que lieu de la parole, en tant que c'est à lui que s'adresse la demande, va être aussi le lieu où doit être découvert le

désir, où doit être découverte sa formulation possible. C'est là que s'exerce à tout instant la contradiction, car cet Autre est possédé par un désir - un désir qui, inauguralement et fondamentalement, est étranger au sujet. D'où les difficultés de la formulation du désir, sur lesquelles le sujet achoppera, et d'autant plus significativement que nous le verrons développer les structures névrotiques que la découverte analytique a permis de dessiner. Ces structures sont différentes selon que l'accent est mis sur l'insatisfaction du désir, et c'est le mode par lequel l'hystérique en aborde le champ et la nécessité - ou sur la dépendance à l'Autre de l'accès à ce désir, et c'est le mode sous lequel cet abord se propose à l'obsessionnel. De ce fait, nous l'avons dit en terminant la dernière fois, chez l'obsessionnel quelque chose se passe ici, en (,8 0 a), qui est différent de l'identification hystérique.

1

Le désir est pour l'hystérique un point énigmatique, et nous y apportons toujours, si je puis dire, cette sorte d'interprétation forcée qui caractérise tous les premiers abords par Freud de l'analyse de l'hystérie.

En effet, Freud n'a pas vu que le désir est situé pour l'hystérique dans une position telle que de lui dire *Voilà celui ou celle que vous désirez* est toujours une interprétation forcée, inexacte, à côté. Soit dans les premières observations de Freud, soit plus tard dans le cas de Dora, soit même, si nous étendons le sens du mot d'hystérie jusqu'au cas de la jeune homosexuelle que nous avons longuement commenté ici l'an dernier, il n'est pas d'exemple que Freud n'ait pas fait erreur, et n'ait abouti pour le moins, sans aucune espèce d'exception, au refus de la patiente d'accéder au sens du désir de ses symptômes et de ses actes, chaque fois qu'il a procédé ainsi. En effet, le désir de l'hystérique n'est pas désir d'un objet, mais désir d'un désir, effort pour se maintenir en face de ce point où elle appelle son désir, le point où est le désir de l'Autre.

Elle, elle s'identifie au contraire à un objet. Dora s'identifie à M. K., Elizabeth Von R s'identifie à différents personnages de sa famille ou de son entourage. Pour qualifier le point où elle s'identifie à quelqu'un, les termes de moi ou d'Idéal du moi sont également impropres - en fait, ce quelqu'un devient pour elle son autre moi. Il s'agit d'un objet dont le choix a toujours été expressément articulé par Freud d'une façon conforme à ce que je suis en train de vous dire, à savoir que c'est pour autant qu'elle ou qu'il reconnaît chez un autre, ou chez une autre, les

indices de son désir, à savoir qu'elle ou qu'il est devant le même problème de désir qu'elle ou que lui, que se produit l'identification - avec toutes les formes de contagion, de crise, d'épidémie, de manifestations symptomatiques, qui sont si caractéristiques de l'hystérie.

L'obsessionnel a d'autres relations, pour la raison que le problème du désir de l'Autre se présente à lui d'une façon toute différente. Pour l'articuler, nous allons essayer d'y accéder par les étapes que nous offre l'expérience.

D'une certaine façon, peu importe par quel bout nous prenons le vécu de l'obsessionnel. Ce dont il s'agit, c'est de ne pas en oublier la diversité. Les voies tracées par l'analyse, celles par où notre expérience, tâtonnante il faut bien le dire, nous a incités à trouver la solution du problème de l'obsessionnel, sont partielles ou partiales. Bien entendu, elles livrent un matériel. Ce matériel, et la façon dont il est utilisé, nous pouvons l'expliquer de différentes manières par rapport aux résultats obtenus.

D'abord, nous pouvons critiquer ces voies en elles-mêmes. Cette critique doit être convergente. A épeler cette expérience telle qu'elle s'est effectivement orientée, il apparaît incontestablement que la théorie comme la pratique ont tendu à se centrer sur l'utilisation des fantasmes du sujet. Or, le rôle des fantasmes dans le cas de la névrose obsessionnelle a quelque chose d'énigmatique, pour autant que le terme de fantasme n'est jamais défini. Nous avons longuement parlé ici des rapports imaginaires, de la fonction de l'image comme guide, si l'on peut dire, de l'instinct, comme canal, indication, sur le chemin des réalisations instinctuelles. Nous savons d'autre part à quel point chez l'homme est réduit, mince, appauvri l'usage - autant qu'on peut le détecter avec certitude de la fonction de l'image, puisqu'elle semble se réduire à l'image narcissique, spéculaire. C'est néanmoins une fonction extrêmement polyvalente et non pas neutralisée, puisque fonctionnant également sur le plan de la relation agressive et sur celui de la relation érotique.

Comment pouvons-nous articuler les fonctions imaginaires essentielles, prévalentes, dont tout le monde parle, qui sont au cœur de l'expérience analytique, celles du fantasme, au point où nous en sommes parvenus ?

Je crois qu'à cet endroit, ( $\$ \diamond a$ ), le schéma ici présenté nous ouvre la possibilité de situer et d'articuler la fonction du fantasme. Je vous demande de vous le représenter d'abord par un biais intuitif, en tenant compte du fait qu'il ne s'agit pas d'un espace réel, bien entendu, mais d'une topologie où peuvent se dessiner des homologies.

La relation à l'image de l'autre,  $i(a)$ , se situe au niveau d'une expé

rience intégrée au primitif circuit de la demande, où le sujet s'adresse d'abord à l'Autre pour la satisfaction de ses besoins. C'est donc quelque part sur ce circuit que se fait l'accommodation transitive, l'effet de prestance, qui met le sujet dans un certain rapport à son semblable en tant que tel. Le rapport de l'image se trouve ainsi au niveau des expériences et du temps même où le sujet entre dans le jeu de la parole, à la limite du passage de l'état *infans* à l'état parlant. Cela étant posé, nous dirons que, dans l'autre champ, celui où nous cherchons les voies de la réalisation du désir du sujet par l'accès au désir de l'Autre, la fonction du fantasme se situe en un point homologue, soit en ( $\$ \diamond a$ ).

Le fantasme, nous le définirons, si vous le voulez bien, comme l'imaginaire pris dans un certain usage de signifiant. Aussi bien cela se manifeste et s'observe de façon caractéristique, ne serait-ce que quand nous parlons des fantasmes sadiques, par exemple, qui jouent un rôle si important dans l'économie de l'obsessionnel.

Remarquez bien que si nous en parlons dans ces termes, si nous qualifions de sadique la tendance que ces manifestations représentent pour nous, c'est en rapport avec une certaine oeuvre. Cette oeuvre elle-même ne se présente pas comme une investigation des instincts, mais comme un jeu que le terme d'imaginaire serait bien loin de suffire à qualifier, puisque c'est une oeuvre littéraire. Nous nous référons à des scènes, pour tout dire des scénarios - c'est donc profondément articulé dans le signifiant. Eh bien, chaque fois que nous parlons de fantasme, il ne faut pas méconnaître le côté scénario ou histoire, qui en constitue une dimension essentielle. Ce n'est pas une image aveugle de l'instinct de destruction, ce n'est pas quelque chose où le sujet - j'ai beau faire image moi-même pour vous expliquer ce que je veux dire - voit rouge tout d'un coup devant sa proie, mais quelque chose que non seulement le sujet articule en un scénario, mais où le sujet se met lui-même en jeu. La formule S avec la petite barre, c'est-à-dire le sujet au point le plus articulé de sa présentification par rapport à petit a, est bien là valable dans toute espèce de développement proprement fantasmatique de ce que nous appellerons la tendance sadique, pour autant qu'elle peut être impliquée dans l'économie de l'obsessionnel.

Vous remarquerez qu'il y a toujours une scène dans laquelle le sujet est présenté dans le scénario sous des formes différemment masquées, où il est impliqué dans des images diversifiées, où un autre en tant que semblable, en tant aussi que reflet du sujet, est présentifié. Je dirai plus - on n'insiste pas assez sur la présence d'un certain type d'instrument.

J'ai déjà fait allusion à l'importance du fantasme de flagellation. Freud

l'a spécialement articulé en tant qu'il semblerait jouer un rôle très particulier dans le psychisme féminin. C'est une des faces de la communication précise qu'il a faite sur ce sujet. Il l'a abordé sous un certain angle dû à son expérience, mais ce fantasme est loin d'être limité au champ et aux cas dont Freud a parlé à cette occasion. Si l'on y regarde de près, cette limitation était parfaitement légitime, pour autant que ce fantasme joue un rôle particulier à un certain tournant du développement de la sexualité féminine, et en un point particulier, très précisément en tant qu'intervient la fonction du signifiant phallus. Mais cette fonction n'en joue pas moins son rôle dans la névrose obsessionnelle, et dans tous les cas où nous voyons sortir les fantasmes dits sadiques.

Quel est l'élément qui donne sa prévalence énigmatique à cet instrument? On ne peut pas dire que sa fonction biologique s'expliquerait bien d'aucune façon. On pourrait l'imaginer en cherchant du côté de je ne sais quel rapport avec les excitations superficielles, les stimulations de la peau, mais vous sentez à quel point ces explications auraient un caractère incomplet et presque artificiel. A la fonction de cet élément, si souvent apparu dans des fantasmes, s'attache une plurivalence signifiante qui fait bien plutôt pencher la balance du côté du signifié que de quoi que ce soit qui puisse se rattacher à une déduction d'ordre biologique des besoins, ou à quoi que ce soit d'autre. Cette notion du fantasme comme de quelque chose qui sans aucun doute participe à l'ordre imaginaire, mais qui, à quelque point qu'il s'articule, ne prend sa fonction dans l'économie que par sa fonction signifiante, nous paraît essentielle, et n'a pas été formulée jusqu'à présent comme cela. Je dirai plus - je ne crois pas qu'il y ait d'autre moyen de concevoir ce que l'on appelle les fantasmes inconscients.

Qu'est-ce qu'un fantasme inconscient? - si ce n'est la latence de quelque chose qui, comme nous le savons par tout ce que nous avons appris de l'organisation de la structure de l'inconscient, est tout à fait concevable en tant que chaîne signifiante. Qu'il y ait dans l'inconscient des chaînes signifiantes subsistant comme telles, qui de là structurent, agissent sur l'organisme, influencent ce qui apparaît au-dehors comme symptôme, c'est le fond de l'expérience analytique. Il est beaucoup plus difficile de concevoir l'incidence inconsciente de quoi que ce soit d'imaginaire, que de mettre le fantasme lui-même au niveau de ce qui, de commune mesure, se présente pour nous au niveau de l'inconscient, c'est à savoir le signifiant. Le fantasme est essentiellement un imaginaire pris dans une certaine fonction signifiante.

Je ne peux pour l'instant articuler plus loin cette approche, et vous



propose simplement de situer, au point S barré par rapport à petit a, l'effet fantasmatique. Sa caractéristique est d'être une relation articulée et toujours complexe, un scénario, qui peut rester latent pendant longtemps en un certain point de l'inconscient, tout en étant néanmoins organisé - comme un rêve, par exemple, ne se conçoit que si la fonction du signifiant lui donne sa structure, sa consistance, et, du même coup, son insistance. C'est un fait d'expérience commune, et de premier abord de l'investigation analytique des obsessionnels, que de s'apercevoir de la place que tiennent chez l'obsessionnel les fantasmes sadiques. Ils tiennent cette place, mais ne la tiennent pas forcément de façon patente et avérée. En revanche, dans le métabolisme obsessionnel, les diverses tentatives que le sujet fait vers une rééquilibration mettent en évidence ce qui est l'objet de sa recherche équilibrante, à savoir de parvenir à se reconnaître par rapport à son désir. Quand nous voyons un obsessionnel brut, à l'état de nature, tel qu'il nous arrive ou est censé nous arriver à travers les observations publiées, nous trouvons quelque'un qui nous parle avant tout de toutes sortes d'empêchements, d'inhibitions, de barrages, de craintes, de doutes, d'interdictions. Nous savons aussi d'ores et déjà que ce n'est pas à ce moment qu'il nous parlera de sa vie fantasmatique, mais à la faveur de nos interventions thérapeutiques ou de ses tentatives autonomes de solution, d'issue, d'élaboration de sa difficulté proprement obsessionnelle. Il nous confiera alors l'envahissement, plus ou moins prédominant, de sa vie psychique par des fantasmes. Vous savez combien ces fantasmes peuvent prendre chez certains sujets une forme vraiment envahissante, absorbante, captivante, pouvant engloutir des pans entiers de leur vie psychique, de leur vécu, de leurs occupations mentales. Nous qualifions ces fantasmes de sadiques - c'est en l'occasion une simple étiquette. En fait, ils nous proposent une énigme, en tant que nous ne pouvons pas nous contenter de les articuler comme les manifestations d'une tendance, mais que nous devons y voir une organisation elle-même signifiante des rapports du sujet à l'Autre comme tel. C'est bien du rôle économique de ces fantasmes en tant qu'articulés qu'il s'agit pour nous de donner une formule. Ces fantasmes ont pour caractère chez le sujet obsessionnel de rester à l'état de fantasmes. Ils ne sont réalisés que de façon tout à fait exceptionnelle, et ces réalisations sont d'ailleurs pour le sujet toujours décevantes. En effet, nous observons à cette occasion la mécanique du rapport du sujet obsessionnel au désir - à mesure qu'il essaye, dans les voies qui lui

sont proposées, d'approcher l'objet, son désir s'amortit, jusqu'à venir à extinction, à disparition. L'obsessionnel est un Tantale, dirais-je, si Tantale ne nous était présenté par l'iconographie, qui est assez riche, comme une image avant tout orale. Mais ce n'est pourtant pas pour rien que je vous le présente ainsi, parce que nous verrons la sous-jacence orale à ce qui constitue le point d'équilibre du fantasme obsessionnel comme tel. Il faut tout de même bien que cette dimension orale existe, puisqu'en fin de compte, c'est ce plan fantasmatique qui est rejoint par l'analyste auquel j'ai fait allusion à propos de la ligne thérapeutique tracée dans la série des trois articles que je vous ai cités. Un grand nombre des analystes se sont engagés dans une pratique d'absorption fantasmatique pour trouver la voie dans laquelle donner à l'obsessionnel, dans la voie de la réalisation de son désir, un nouveau mode d'équilibration, un certain tempérament. Certains résultats sont là incontestables, s'ils restent à critiquer.

## 2

Observons déjà qu'à prendre les choses par ce bout, nous ne voyons qu'une face du problème. De l'autre face il faut bien déployer l'éventail successivement, sans méconnaître ce qui se présente de la façon la plus apparente dans les symptômes de l'obsessionnel, et que l'on appelle d'habitude les exigences du surmoi.

De quelle façon devons-nous concevoir ces exigences? Quelle est leur racine chez l'obsessionnel? Voilà de quoi il va s'agir maintenant.

Ce qui se passe chez l'obsessionnel, nous pouvons l'indiquer et le lire au niveau de ce schéma d'une façon qui se révélera par la suite n'être pas moins féconde que ce que nous avons déjà démontré.

On pourrait dire que l'obsessionnel est toujours en train de demander une permission. Vous le retrouverez dans le concret de ce que vous dit l'obsessionnel dans ses symptômes - c'est inscrit, et très souvent articulé. Si nous nous fions à ce schéma, cela se passe à ce niveau, (\$ ◇ D). Demander une permission, c'est justement avoir comme sujet un certain rapport avec sa demande. Demander une permission, c'est, dans la mesure même où la dialectique avec l'Autre - l'Autre en tant qu'il parle - est mise en cause, mise en question, voire mise en danger, s'employer en fin de compte à restituer cet Autre, se mettre dans la plus extrême dépendance par rapport à lui. C'est déjà ce qui nous indique à quel point cette

place est essentielle à maintenir pour l'obsessionnel. C'est bien là que nous voyons la pertinence de ce que Freud appelle toujours *Versagung*, le refus. Refus et permission s'impliquent. Le pacte est refusé sur fond de promesse, cela vaut mieux que de parler de frustration.

Ce n'est pas au niveau de la demande pure et simple que se pose le problème des relations à l'Autre, du moins quand il s'agit d'un sujet au complet. Le problème ne se pose dans ces termes que quand nous essayons de recourir au développement et d'imaginer un petit enfant impuissant devant sa mère, comme un objet à la merci de quelqu'un. Mais dès lors que le sujet est dans un rapport avec l'Autre que nous avons défini par la parole, il y a, au-delà de toute réponse de l'Autre, et très précisément en tant que la parole crée cet au-delà de sa réponse, un point virtuel quelque part. Non seulement il est virtuel, mais, à la vérité, s'il n'y avait pas l'analyse, nous ne pourrions assurer que personne y accède - sauf par cette analyse maîtresse et spontanée que nous supposons toujours possible chez quelqu'un qui réaliserait parfaitement le *Connais-toi toi-même*. Mais nous avons toutes raisons de penser que ce point n'a jamais été dessiné jusqu'à présent de façon stricte que dans l'analyse.

Ce que dessine la notion de *Versagung* est à proprement parler une situation du sujet par rapport à la demande. Je vous demande de faire ici le même petit pas d'avance que celui que je vous ai demandé de faire à propos du fantasme. Quand nous parlons de stades ou de relations fondamentales à l'objet, et que nous les qualifions d'oral, d'anal, voire de génital, de quoi parlons-nous? D'un certain type de relation qui structure l'*Umwelt* du sujet autour d'une fonction centrale, et définit son rapport avec le monde au cours du développement. Tout ce qui lui vient de son environnement aurait ainsi une signification spéciale, due à la réfraction subie à travers l'objet typique, oral, anal, ou génital. Il y a ici un mirage - la notion n'en est jamais que reconstruite après coup et reprojetée dans le développement.

La conception que je critique n'est même pas articulée d'habitude d'une façon aussi élaborée, et se trouve très souvent éludée. On parle d'objet, puis, à côté, on parle d'environnement, sans songer un seul instant à la différence qu'il y a entre l'objet typique d'une relation définie par un stade - de rejet, par exemple -, et l'environnement concret avec les incidences multiples de la pluralité des objets auxquels le sujet, quel qu'il soit, est soumis, quoi qu'on en dise, dès sa plus petite enfance.

Jusqu'à nouvel ordre, nous devons de même porter le plus grand doute sur la prétendue absence des objets chez le nourrisson, son prétendu autisme. Si vous voulez m'en croire, vous tiendrez cette notion pour

purement illusoire. Il suffit de recourir à l'observation directe chez les tout-petits enfants pour savoir qu'il n'en est rien, que les objets du monde sont pour lui aussi multiples qu'intéressants et stimulants.

De quoi s'agit-il donc? Qu'avons-nous découvert? Nous pouvons le définir et l'articuler comme étant en effet un certain style de la demande du sujet. Où les avons-nous découvertes, ces manifestations qui nous ont fait parler de rapports au monde successivement oraux, anaux, voire génitaux? Nous les avons découvertes dans les analyses de gens qui avaient depuis longtemps dépassé les stades en question, qui concernent le développement infantile. Nous disons que le sujet régresse à ces stades - que voulons-nous dire par là?

Répondre en disant qu'il y a retour à une des étapes imaginaires de l'enfance - si tant est qu'elles soient concevables, mais supposons-les recevables -, c'est un leurre, qui ne nous livre pas la véritable nature du phénomène. Y a-t-il quoi que ce soit qui ressemble à un tel retour? Quand nous parlons de fixation à un certain stade chez le sujet névrotique, que pourrions-nous essayer d'articuler qui serait plus satisfaisant que ce qui nous est donné d'habitude?

Ce que nous voyons effectivement dans l'analyse, c'est que, au cours de la régression - nous verrons mieux par la suite ce que veut dire ce terme -, le sujet articule sa demande actuelle dans l'analyse en des termes qui nous permettent de reconnaître un certain rapport respectivement oral, anal, génital, avec un certain objet. Cela veut dire que, si ces rapports du sujet ont pu exercer sur toute la suite de son développement une influence décisive, c'est en tant que, à une certaine étape, ils sont passés à la fonction de signifiant. Lorsque au niveau de l'inconscient le sujet articule sa demande en termes oraux, articule son désir en termes d'absorption, il se trouve dans un certain rapport ( $S \diamond D$ ), c'est-à-dire au niveau d'une articulation signifiante virtuelle qui est celle de l'inconscient. C'est ce qui nous permettra de qualifier de fixation à un certain stade, quelque chose qui se présentera à un moment de l'exploration analytique avec une valeur particulière, et nous pourrons penser qu'il y a intérêt à faire régresser le sujet à ce stade pour que quelque chose d'essentiel puisse être élucidé du mode sous lequel se présente son organisation subjective.

Mais ce qui nous intéresse, ce n'est pas de donner gravitation, ni compensation, ni même retour symbolique, à ce qui a été, à plus ou moins juste titre, à un moment donné du développement, l'insatisfaction du sujet sur le plan d'une demande orale, anale ou autre, insatisfaction où il s'arrêterait. Si cela nous intéresse, c'est uniquement en ceci, que c'est à ce

moment de sa demande que se sont posés pour lui les problèmes de ses rapports à l'Autre, en tant qu'ils furent déterminants par la suite pour la mise en place de son désir. En d'autres termes, tout ce qui relève de la demande dans ce qui a été vécu par le sujet, est une fois pour toutes révolu. Les satisfactions, les compensations que nous pouvons lui donner ne seront jamais que symboliques, et les lui donner peut même être considéré comme une erreur, si tant est que cela ne soit pas impossible. Ce n'est pas tout à fait impossible, précisément grâce à l'intervention des fantasmes, de ce quelque chose de plus ou moins substantiel qui est supporté par le fantasme. Mais je crois que c'est une erreur d'orientation de l'analyse, car cela laisse à la fin de l'analyse la question des rapports à l'Autre non apurée.

3

L'obsessionnel, disons-nous, de même que l'hystérique, a besoin d'un désir insatisfait, c'est-à-dire d'un désir au-delà d'une demande. L'obsessionnel résout la question de l'évanescence de son désir en en faisant un désir interdit. Il le fait supporter par l'Autre, précisément par l'interdiction de l'Autre.

Néanmoins, cette façon de faire soutenir son désir par l'Autre est ambiguë, parce qu'un désir interdit ne veut pas dire pour autant un désir étouffé. L'interdiction est là pour soutenir le désir, mais pour qu'il se soutienne, il faut qu'il se présente. Aussi bien, c'est ce que fait l'obsessionnel, et il s'agit de savoir comment.

La façon dont il le fait est, comme vous le savez, très complexe. Il le montre à la fois, et il ne le montre pas. Pour tout dire, il le camoufle, et il est facile de comprendre pourquoi. Ses intentions, si l'on peut dire, ne sont pas pures.

Cela, on s'en était déjà aperçu, c'est ce que l'on a désigné précisément par l'agressivité de l'obsessionnel. Toute émergence de son désir serait pour lui l'occasion de cette projection, ou de cette crainte de rétorsion, qui en inhiberait toutes les manifestations. Je crois que c'est là un premier abord de la question, mais que ce n'est pas tout. C'est méconnaître ce dont il s'agit tout à fait dans le fond, que de dire simplement que l'obsessionnel se balance sur une escarpolette, et que son désir, lorsque la manifestation, à aller trop loin, en devient agressive, redescend ou rebascule dans une disparition, liée à la crainte de la rétorsion effective, de la part

415

de l'autre, de cette agressivité, à savoir, à la crainte de subir de sa part une destruction équivalente à celle du désir qu'il manifeste.

Je crois qu'il y a lieu de prendre une appréhension globale de ce dont il s'agit en l'occasion, et pour le faire, il n'y a peut-être pas de meilleure voie que de passer par les illusions que le rapport à l'autre suscite chez nous-mêmes, nous autres analystes, et à l'intérieur de la théorie analytique.

La notion du rapport à l'autre est toujours sollicitée par un glissement qui tend à réduire le désir à la demande. Si le désir est effectivement ce que j'ai articulé ici, c'est-à-dire ce qui se produit dans la béance que la parole ouvre dans la demande, et qu'il est donc comme tel au-delà de toute demande concrète, il est clair que toute tentative de réduire le désir à quelque chose dont on demande la satisfaction, se heurte à une contradiction interne. Presque tous les analystes dans leur communauté tiennent présentement pour le sommet et le summum de cette réalisation heureuse du sujet qu'ils appellent la maturité génitale, l'accès à l'oblativité - à savoir, à la reconnaissance du désir de l'autre comme tel. Je vous en donnais un exemple dans un passage de l'auteur que j'ai mis en cause, sur la profonde satisfaction apportée par la satisfaction donnée à la demande de l'autre, ce qui s'appelle communément l'altruisme. C'est justement laisser échapper ce qu'il y a effectivement à résoudre dans le problème du désir.

Pour tout dire, je crois que le terme de l'oblativité, tel qu'il nous est présenté dans cette perspective moralisante, est, on peut le dire sans forcer les termes, un fantasme obsessionnel. Il est tout à fait certain que dans l'analyse, telles que les choses se présentent, les tempéraments - pour des raisons qui sont très faciles à comprendre, je parle de ceux que la pratique théorise -, les tempéraments hystériques sont beaucoup plus rares que les natures obsessionnelles. Une partie de l'endoctrination de l'analyse est faite dans la ligne et selon les cheminements des vœux obsessionnels. Or, l'illusion, le fantasme même qui est à la portée de l'obsessionnel, c'est en fin de compte que l'Autre comme tel soit consentant à son désir.

Cela comporte en soi des difficultés extrêmes, puisque s'il faut qu'il soit consentant, il faut que ce soit d'une façon toute différente d'une réponse à une satisfaction quelconque, d'une réponse à la demande. Mais c'est, à tout prendre, plus souhaitable que d'éluder le problème et de lui donner une solution en court-circuit en pensant qu'en fin de compte, il suffit de se mettre d'accord - que, pour trouver le bonheur dans la vie, il suffit de ne pas infliger aux autres les frustrations dont on a été soi-même l'objet.

Certaines des issues malheureuses et parfaitement confusionnelles de l'analyse, trouvent leur principe dans un certain nombre de présupposés concernant ce qui constitue l'heureuse terminaison du traitement analytique, lesquels ont pour effet d'exalter le sujet obsessionnel par la perspective de ses bonnes intentions, lesquelles s'établissent alors rapidement, et l'incitent à se livrer à un de ses penchants les plus communs, qui s'exprime à peu près ainsi - *Ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas que l'on te fit à toi-même*. Cet impératif catégorique, structurant dans la morale, n'est pas toujours d'un emploi pratique dans l'existence, et il est complètement à côté quand il s'agit d'une réalisation comme la conjonction sexuelle.

L'ordre de rapport à l'Autre qui consiste à se mettre à sa place, est un glissement tentant, et d'autant plus si l'analyste, étant justement vis-à-vis du petit autre, son semblable, dans un rapport agressif, est tout naturellement tenté de passer à la position de l'épargner, si l'on peut dire. Épargner l'autre, c'est bien ce qui est au fond de toute une série de cérémoniaux, de précautions, de détours, bref de toutes les manigances de l'obsessionnel. Si c'est pour en arriver à généraliser ce qui se manifestait dans ses symptômes - non sans raison sans doute, et d'une façon beaucoup plus compliquée -, si c'est pour en faire une extrapolation moralisante et lui proposer comme fin et issue de ses problèmes ce que l'on appelle l'issue oblatrice, c'est-à-dire la soumission aux demandes de l'Autre - eh bien, ce n'est vraiment pas la peine de faire ce détour. Comme l'expérience le montre, ce n'est vraiment que substituer un symptôme à un autre, et un symptôme très grave, car il ne manque pas d'engendrer le ressurgissement - sous d'autres formes plus ou moins problématiques - de la question du désir, qui n'a jamais été et qui ne saurait être par ces voies d'aucune façon résolue.

Dans cette perspective, on peut dire que les voies que trouve de lui-même l'obsessionnel, et où il cherche la solution du problème de son désir, sont autrement adéquates - si elles ne sont pas adaptées - parce qu'au moins ce problème s'y lit d'une façon claire. Parmi les modes de solution, il y en a par exemple qui se situent au niveau d'un rapport effectif avec l'autre. La façon dont l'obsessionnel se comporte avec son semblable quand il en est encore capable, quand il n'est pas submergé par ses symptômes - et il est rare qu'il le soit complètement -, est en soi-même suffisamment indicatif. Cela donne sans doute dans une voie en impasse, mais livre tout de même une indication qui n'est pas si mauvaise pour la direction.

Par exemple, je vous ai parlé des exploits des obsessionnels. Qu'est-ce

que cet exploit? Pour qu'il y ait exploit, il faut que l'on soit au moins trois, parce qu'on ne fait pas son exploit tout seul. Il faut être deux au moins, qu'il y ait quelque chose qui y ressemble, pour qu'il y ait performance gagnée, *sprint*. Puis, il faut aussi qu'il y ait quelqu'un qui enregistre et soit le témoin. Ce que dans l'exploit l'obsessionnel cherche à obtenir, c'est très précisément ceci, que nous appelions tout à l'heure la permission de l'Autre, et ce, au nom de quelque chose qui est très polyvalent. On peut dire - au nom de ceci, qu'il l'a bien méritée. Mais la satisfaction qu'il cherche à obtenir ne se classe pas du tout sur le terrain où il l'a bien méritée.

Observez la structure de nos obsessionnels. Ce que l'on appelle effet du surmoi, veut dire quoi? Cela veut dire qu'ils s'infligent toutes sortes de tâches particulièrement dures, éprouvantes, qu'ils les réussissent d'ailleurs, qu'ils les réussissent d'autant plus facilement que c'est ce qu'ils désirent faire - mais là, ils réussissent très, très brillamment, au nom de quoi ils auraient bien droit à de petites vacances pendant lesquelles on ferait ce qu'on voudrait, d'où la dialectique bien connue du travail et des vacances. Chez l'obsessionnel, le travail est puissant, étant fait pour libérer le temps de la grande voile qui sera celui des vacances - et le passage des vacances se révèle habituellement à peu près perdu. Pourquoi ? Parce que ce dont il s'agissait, c'était d'obtenir la permission de l'Autre. Or, l'autre - je parle maintenant de l'autre en fait, de l'autre qui existe - n'a absolument rien à faire avec toute cette dialectique, pour la simple raison que l'autre réel est bien trop occupé avec son propre Autre, et n'a aucune raison de remplir cette mission de donner à l'exploit de l'obsessionnel sa petite couronne, à savoir ce qui serait justement la réalisation de son désir, en tant que ce désir n'a rien à faire avec le terrain sur lequel le sujet a démontré toutes ses capacités.

Tout cela est une phase très sensible, et qui vaut bien la peine d'être exposée sous son aspect humoristique. Mais elle ne se limite pas là. L'intérêt de concepts comme ceux du grand Autre et du petit autre, c'est de structurer des rapports vécus dans beaucoup plus d'une direction. On peut dire aussi, d'un certain côté, que dans l'exploit le sujet domine, apprivoise, voire domestique une angoisse fondamentale - cela a été dit par d'autres que par moi. Mais là encore, on méconnaît une dimension du phénomène, à savoir que l'essentiel n'est pas dans l'expertise, dans le risque couru, qui est toujours chez l'obsessionnel couru dans des limites très strictes - une savante économie distingue strictement tout ce que l'obsessionnel risque dans son exploit, de quoi que ce soit qui ressemble au risque de la mort dans la dialectique hégélienne.



Il y a dans l'exploit de l'obsessionnel quelque chose qui reste toujours irrémédiablement fictif, pour la raison que la mort, je veux dire là où est le véritable danger, ne réside pas dans l'adversaire qu'il a l'air de défier, mais tout à fait ailleurs. Il est justement du côté de ce témoin invisible, de cet Autre qui est là comme le spectateur, celui qui compte les coups, et va dire du sujet - *Décidément*, comme on s'exprime quelque part dans le délire de Schreber, *c'est un rude lapin!* On retrouve cette exclamation, cette façon d'accuser le coup, comme implicite, latente, souhaitée, dans toute la dialectique de l'exploit.

L'obsessionnel est ici dans un certain rapport à l'existence de l'autre comme étant son semblable, comme celui à la place duquel il peut se mettre, et c'est justement parce qu'il peut se mettre à sa place qu'il n'y a en réalité aucune espèce de risque essentiel dans ce qu'il démontre, dans ses effets de prestance, de jeu sportif, de risque plus ou moins pris. Cet autre avec lequel il joue, n'est jamais en fin de compte qu'un autre qui est lui-même, et qui, d'ores et déjà, lui laisse de toute façon la palme, de quelque côté qu'il prenne les choses.

Mais celui qui est important, c'est l'Autre devant qui tout cela se passe. C'est celui-là qu'il faut à tout prix préserver, le lieu où s'enregistre l'exploit, où s'inscrit son histoire. Ce point doit être à tout prix maintenu. C'est ce qui fait l'obsessionnel si adhérent à tout ce qui est de l'ordre verbal, de l'ordre du comput, de la récapitulation, de l'inscription, de la falsification aussi. Ce que l'obsessionnel veut avant tout maintenir sans en avoir l'air, en ayant l'air de viser autre chose, c'est cet Autre où les choses s'articulent en termes de signifiant.

Voilà donc un premier abord de la question. Au-delà de toute demande, de tout ce que désire ce sujet, il s'agit de voir à quoi vise dans son ensemble la conduite de l'obsessionnel. La visée essentielle, il est certain que c'est le maintien de l'Autre. C'est la visée première, préliminaire, à l'intérieur de laquelle seulement peut s'accomplir la validation si difficile de son désir. Que peut être, que sera cette validation? C'est ce que nous aurons à articuler par la suite. Mais il fallait d'abord que les quatre coins de sa conduite soient fixés de façon telle que les arbres ne nous cachent pas la forêt.

La satisfaction de surprendre l'un ou l'autre des petits mécanismes de sa conduite, avec son style propre, ne doit pas nous fasciner et nous arrêter. Évidemment, s'arrêter à un détail quelconque d'un organisme donne toujours une satisfaction qui n'est pas complètement illégitime, puisque, au moins dans le domaine des phénomènes naturels, un détail reflète en effet toujours quelque chose de la totalité. Mais dans une matière qui est d'une organisation aussi peu naturelle que celle des rapports du sujet au

signifiant, nous ne pouvons pas entièrement nous fier à la reconstruction de toute l'organisation obsessionnelle à partir de tel mécanisme de défense - pour autant que vous puissiez inscrire tout cela dans le catalogue des mécanismes de défense.

J'essaie de faire autre chose. J'essaie de vous faire trouver les quatre coins cardinaux autour desquels s'oriente et se polarise chacune des défenses du sujet. En voilà déjà deux pour aujourd'hui. Nous avons d'abord abordé le rôle du fantasme. Nous voyons maintenant, à propos de l'exploit, que la présence de l'Autre comme tel est fondamentale. Il y a un autre point, auquel je voudrais au moins vous introduire.

En entendant parler de l'exploit, vous avez pensé sans doute à toutes sortes de comportements de vos obsessionnels. Il y a un exploit qui ne mérite peut-être pas tout à fait d'être épinglé sous le même titre, c'est ce que l'on appelle dans l'analyse *l'acting out*.

Là-dessus, je me suis livré - vous vous y livrerez aussi, je l'espère, à mon exemple, ne serait-ce que pour confirmer ce que j'avance - à quelques investigations dans la littérature. C'est très surprenant, à tel point qu'on n'en sort pas. Le meilleur article sur le sujet est celui de Phyllis Greenacre, intitulé *General Problems of Acting out*, paru dans le *Psychoanalytic Quarterly*, en 1950 - un article tout à fait remarquable en ceci qu'il montre que, jusqu'à présent, rien n'a été articulé de valable là-dessus.

Je crois qu'il faut limiter le problème de l'acting out, et qu'il est impossible de le faire si l'on s'en tient à la notion générale que c'est un symptôme, que c'est un compromis, qu'il a un sens double, que c'est un acte de répétition, car c'est le noyer dans les compulsions de répétition dans leurs formes les plus générales. Si ce terme a un sens, c'est en tant qu'il désigne une sorte d'acte qui survient au cours d'une tentative de solution du problème de la demande et du désir. C'est pourquoi il se produit d'une façon élective dans le cours de l'analyse, parce que, quoi que l'on en fasse effectivement hors l'analyse, c'est bien une tentative de solution du problème de la relation du désir et de la demande.

L'acting out se produit certainement sur le chemin de la réalisation analytique du désir inconscient. Il est extrêmement instructif, parce que si nous cherchons de près ce qui caractérise l'effet d'acting out, nous y trouvons toutes sortes de composants absolument nécessaires, et par exemple ce qui les distingue absolument de ce que l'on appelle un acte manqué, soit ce que j'appelle plus proprement ici un acte réussi, je veux dire un symptôme pour autant qu'il laisse clairement apparaître une tendance. L'acting out comporte toujours un élément hautement signifiant,

et justement en ceci qu'il est énigmatique. Nous n'appellerons jamais acting out qu'un acte qui se présente avec un caractère tout spécialement immotivé. Cela ne veut pas dire qu'il n'ait pas de cause, mais qu'il est très immotivable psychologiquement, car c'est un acte toujours signifié.

D'autre part, un objet joue toujours un rôle dans l'acting out - un objet au sens matériel du terme, ce sur quoi je serai amené à revenir la prochaine fois, pour vous montrer justement la fonction limitée qu'il convient d'accorder dans toute cette dialectique au rôle de l'objet. Il y a presque une équivalence entre le fantasme et l'acting out. L'acting out est en général structuré d'une façon qui se rapproche beaucoup de celle d'un scénario. Il est, à sa façon, du même niveau que le fantasme.

Une chose le distingue du fantasme et aussi de l'exploit. Si l'exploit est un exercice, un tour de force, un tour de passe-passe destiné à faire plaisir à l'Autre, qui je vous l'ai dit, s'en contrefiche, l'acting out est autre chose. Il est toujours un message, et c'est en cela qu'il nous intéresse quand il se produit dans une analyse. Il est toujours adressé à l'analyste, en tant que celui-ci n'est pas, en somme, trop mal placé, mais qu'il n'est pas non plus tout à fait à sa place. C'est en général un *hint* que nous fait le sujet, et qui va quelquefois très loin, qui est quelquefois très grave. Si l'acting out se produit en dehors des limites du traitement, je veux dire après, il est évident que l'analyste ne saurait guère en profiter.

Chaque fois que nous sommes amenés à désigner de façon précise cet acte paradoxal que nous essayons de cerner sous le nom d'acting out, nous voyons qu'il s'agit d'atteindre, sur cette ligne, une mise au clair des rapports du sujet à la demande, qui révèle que tout rapport à cette demande est fondamentalement inadéquat à permettre au sujet d'accéder à la réalité effective de l'effet du signifiant sur lui, c'est-à-dire de se mettre au niveau du complexe de castration.

Cela peut être manqué - j'essayerai de vous le montrer la prochaine fois - dans la mesure où, dans cet espace intervallaire, intermédiaire, où se produisent tous ces exercices troubles qui vont de l'exploit au fantasme, et du fantasme à un amour passionné et partiel, c'est bien le cas de le dire, de l'objet -jamais Abraham n'a parlé d'objet partiel, il a parlé d'amour partiel de l'objet -, le sujet a obtenu des solutions illusoires, et en particulier cette solution qui se manifeste dans ce que l'on appelle le transfert homosexuel dans la névrose obsessionnelle.

C'est ce que j'appelle la solution illusoire. J'espère la prochaine fois vous montrer dans le détail pourquoi c'est une solution illusoire.

21 MAI 1958



## XXIV TRANSFERT ET SUGGESTION

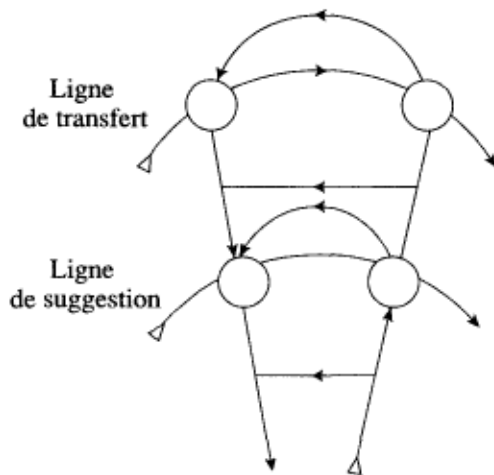
*Les trois identifications*

*Sur deux lignes*

*Régression et résistance*

*Signifiante de l'action*

*Leur technique et la nôtre*



Nous allons, dans les quelques derniers séminaires qui nous restent cette année, nous avancer dans le champ ouvert par Freud après la première guerre, au cours des années 1920 - le champ dit de la seconde topique. En effet, notre parcours de cette année, en donnant leur dimension aux formations de l'inconscient, est seul à nous permettre de ne pas nous égarer sur le sens de cette topique.

Nous serons donc amenés à indiquer ce que veut dire cette topique, et tout spécialement pourquoi y est venue au premier plan la fonction du moi. Elle a un bien autre sens, et combien plus complexe, que celui qu'il est coutumier de lui donner, et qui inspire l'usage que l'on en a fait depuis. Voilà la direction.

Je commencerai par vous indiquer que Freud consacre dans *Psychologie des masses et analyse du moi* un chapitre à l'identification. Ce chapitre, il vous faut le lire pour voir la pertinence des reports que je vais vous donner sur le schéma qui est ici, des trois types d'identification distingués par Freud. Ce schéma doit avoir pour vous, au point où nous en sommes, la valeur d'une médiation - il vous donne une articulation, voire une interprétation, de ce qu'il en est, d'une part, de la structure de l'inconscient, en tant qu'elle est foncièrement structurée comme une parole, comme un langage, et, d'autre part, de ce qui s'en dégage comme topique.

Les différents organes, si l'on peut dire, de la topique freudienne ressortissent aussi à un schéma, ce fameux schéma en forme d'œuf où vous imaginez intuitiver les rapports du ça, du moi et du surmoi. On y voit un œil, une sorte de pipette entrant dans la substance, et qui est censée représenter le surmoi. C'est un schéma bien commode, et c'est justement l'inconvénient de représenter des choses topologiques par des schémas spatiaux. Il y a pourtant là une nécessité à laquelle moi-même je n'échappe pas, puisque aussi bien la topique, je la représente par un schéma spatial, mais j'essaie de le faire avec le moins d'inconvénients possible. Ainsi, mon petit réseau, représentez-vous que vous le prenez, vous le chiffonnez, vous en faites une petite boule, et vous la mettez dans votre poche. Eh bien, en principe, les relations restent toujours les mêmes, pour autant que ce sont des relations d'ordre.

C'est évidemment plus difficile à faire avec le schéma de l'œuf, puisqu'il est, lui, tout entier tourné vers la projection spatiale. De ce fait, vous vous imaginez que Freud veut désigner par le ça un organe qui est quelque part, et sur lequel il y a une protubérance représentant le moi, qui vient là comme un œil. Mais lisez le texte - il n'est nullement fait allusion à quoi que ce soit qui ait ce caractère substantiel, et qui autorise à se représenter ces instances comme une différenciation organique. Les différenciations freudiennes sont d'une autre espèce, se placent dans un tout autre ordre, que le développement des organes corporels, précisément en tant qu'elles sont supportées par les identifications.

Il était important de le rappeler, ne serait-ce que parce que cela peut aller très loin. Il y a des gens qui s'imaginent que, quand ils font une lobotomie, ils enlèvent une tranche de surmoi. Non seulement ils le croient, mais ils l'écrivent, et ils le font dans cette pensée.

Freud distingue trois types d'identification. Cette tripartition est nettement articulée, et on la trouve résumée en un paragraphe du texte.

Le premier type d'identification est *die ursprünglichste Form der Gefühlsbindung an ein Objekt*, la forme la plus originelle du lien de sentiment à un objet.

La seconde forme est celle sur laquelle Freud s'est particulièrement étendu dans ce chapitre, qui est la base concrète de toute sa réflexion autour de l'identification, foncièrement liée à tout ce qu'il en est de la topique - *sie auf regressivem Wege zum Ersatz für eine libidinöse Objektbindung wird, gleichsam durch Introjektion des Objekts ins Ich*. La deuxième forme d'identification se produit sur la voie d'une régression, comme remplacement pour une liaison à un objet, liaison libidinale qui équivaut à une introjection de l'objet dans le moi.

Cette seconde forme d'identification est celle qui, tout au long du discours de Freud dans la *Massenpsychologie*, mais aussi dans *Das Ich und das Es*, lui pose le plus de problèmes, en raison de son rapport ambigu avec l'objet. C'est là aussi où tous les problèmes de l'analyse sont réunis, en particulier celui du complexe d'Oedipe inversé. Pourquoi, à un moment, dans certains cas, et dans la forme du complexe d'Oedipe inversé, l'objet, qui est objet d'attachement libidinal, devient-il objet d'identification?

Il est parfois plus important de soutenir le problème posé que de le résoudre. Il n'y a absolument rien d'obligé à ce que nous nous fassions une représentation quelconque d'une solution possible de la question posée. Cette question est peut-être la question centrale, la question en deçà de laquelle nous sommes toujours condamnés à rester, celle qui fait le point-pivot. Il faut bien qu'il y en ait un quelque part, parce que, où que nous nous mettions pour considérer que toutes les questions sont résolues, il restera toujours la question de savoir pourquoi nous en sommes là - comment en sommes-nous arrivés au point où tout est clair ?

Toujours est-il que, dans le cas présent, il est clair qu'il doit bien y avoir un point qui fait que nous restons justement plongés dans la question. je ne vous dis pas que c'est le point dont il s'agit, mais Freud, lui, en tous les cas, tourne autour, et ne prétend nulle part l'avoir résolu. Ce qui est important par contre, c'est de voir comment varient les coordonnées de ce point zéro.

Je vous le répète, la question essentielle est celle du passage, attesté par l'expérience, de l'amour pour un objet à l'identification qui s'ensuit.

La distinction que Freud introduit ici entre l'attachement érotique libidinal à l'objet aimé et l'identification au même, n'est pas différente de celle à laquelle j'avais fait allusion à la fin d'un de nos derniers séminaires concernant la relation au phallus, à savoir l'opposition de l'être et de l'avoir. Mais il s'y ajoute ce que Freud dit que son expérience lui donne - cette identification est toujours de nature régressive. Les coordonnées de la transformation d'un attachement libidinal en identification, montrent qu'il y a régression. Je pense que vous en savez assez pour que je n'aie pas besoin de mettre les points sur les i. Tout au moins ai-je articulé déjà dans les séances précédentes à quoi s'atteste une régression. Il s'agit encore de savoir comment l'articuler. Nous l'articulons en posant que c'est le choix des signifiants qui donne l'indication de la régression. La régression au stade anal, avec toutes ses nuances et variétés, voire au stade oral, c'est toujours la présence, dans le discours du sujet, de signifiants régressifs.

Il n'y a pas d'autre régression dans l'analyse. Que le sujet se mette à gémir sur votre divan comme un nourrisson, voire à en imiter les comportements, cela arrive quelquefois, mais nous ne sommes pas habitués à voir dans ces sortes de simagrées de la part du patient la véritable régression qui s'observe dans l'analyse. Quand cela se produit, ce n'est généralement pas de très bon augure.

Au point où nous en sommes, nous allons tâcher de voir sur notre schéma ce que veulent dire ces deux formes d'identification. Plaçons-nous ici, au niveau de besoin du sujet - le terme est employé dans Freud.

Je vous signale en passant que Freud, et justement à propos de l'avènement de l'identification dans ses rapports avec l'investissement de l'objet, nous dit que l'on doit admettre que l'investissement de l'objet provient du ça qui perçoit les incitations, pressions, tensions érotiques, comme besoins, ce qui vous montre bien que le ça se propose comme très ambigu.

Je vous fais également remarquer en passant que la traduction française de ces chapitres les rend inintelligibles, et leur fait dire quelquefois exactement le contraire du texte de Freud. Le terme *Objektbindung*, investissement de l'objet, y est traduit par concentration sur l'objet, ce qui est d'une incroyable obscurité.

Quoi qu'il en soit de la perspective du besoin, ces lignes nous donnent les deux horizons de la demande. Nous trouvons ici la demande en tant qu'articulée, pour autant que toute demande de satisfaction d'un besoin doit passer par les défilés de l'articulation que le langage rend obligatoires.



D'autre part, du seul fait de passer au plan du signifiant, si l'on peut dire, dans son existence et non plus dans son articulation, il y a demande inconditionnelle de l'amour, et il en résulte au niveau de celui à qui s'adresse la demande, c'est-à-dire de l'Autre, qu'il est lui-même symbolisé - ce qui veut dire qu'il apparaît comme présence sur fond d'absence, qu'il peut être rendu présent en tant qu'absence. Notez bien qu'avant même qu'un objet soit aimé au sens érotique du terme - au sens où l'éros de l'objet aimé peut être perçu comme besoin -, la position de la demande comme telle crée l'horizon de la demande d'amour.

Sur ce schéma, les deux lignes où le besoin du sujet s'articule comme signifiant -celle de la demande comme demande de satisfaction d'un besoin et celle de la demande d'amour -, sont séparées pour une raison de nécessité topologique, mais les remarques de tout à l'heure s'appliquent. La séparation ne veut pas dire qu'elles ne soient pas une seule et même ligne, où s'inscrit ce qu'articule l'enfant à la mère. Il y a superposition permanente du déroulement de ce qui se passe sur l'une et l'autre de ces lignes.

Vous allez en voir une application immédiate - cette ambiguïté est très précisément celle qui, tout au long de l'œuvre de Freud, se maintient d'une façon constante, entre la notion du transfert -j'entends de l'action du transfert dans l'analyse - et la notion de la suggestion.

Freud nous dit tout le temps qu'après tout, le transfert, c'est une suggestion, que nous en usons à ce titre, mais il ajoute - à ceci près que nous en faisons tout autre chose, puisque cette suggestion, nous l'interprétons. Or, si nous pouvons interpréter la suggestion, c'est bien qu'elle a un arrière-plan. Le transfert en puissance est là. Nous savons très bien que cela existe, et je vais tout de suite vous en donner un exemple.

Le transfert est déjà en puissance analyse de la suggestion, il est lui-même la possibilité de l'analyse de la suggestion, il est articulation seconde de ce qui, dans la suggestion, s'impose purement et simplement au sujet. En d'autres termes, la ligne d'horizon sur laquelle la suggestion se base est là, au niveau de la demande, celle que fait le sujet à l'analyste par le seul fait qu'il est là.

Cette demande n'est pas sans variété. Quelles sont ces demandes? Comment les situer? Il est intéressant d'en faire le point au départ, car cela varie extrêmement. Il y a vraiment des gens pour qui la demande de guérir est là pressante à tout instant. Les autres, plus avertis, savent qu'elle est rejetée au lendemain. Il y en a d'autres qui sont là pour autre chose que pour la demande de guérison, ils sont là pour voir. Il y en a qui sont là pour devenir analystes. Mais quelle importance cela a-t-il de savoir la

place de la demande? - puisque l'analyste, même s'il ne répond pas à la demande, d'être seulement institué, y répond, ce qui est constitutif de tous les effets de suggestion.

1J idée que l'on se fait d'habitude, c'est que le transfert est ce grâce à quoi opère la suggestion. Freud écrit lui-même que s'il convient de laisser s'établir le transfert, c'est parce qu'il est légitime d'user du pouvoir de quoi ? de suggestion que donne le transfert. Le transfert est ici conçu comme la prise du pouvoir de l'analyste sur le sujet, comme le lien affectif qui fait le sujet dépendre de lui, et dont il est légitime que nous usions pour qu'une interprétation passe. Qu'est-ce à dire? - sinon énoncer de la façon la plus claire que nous usons de suggestion. Pour appeler les choses par leur nom, c'est parce que le patient est arrivé à bien nous aimer que nos interprétations sont ingurgitées. Nous sommes sur le plan de la suggestion. Or, bien entendu, Freud n'entend pas se limiter à cela.

On nous dit - *Oui, c'est simple, nous allons analyser le transfert, vous verrez, ça fait tout à fait s'évanouir le transfert.* Je souligne ces termes, parce que ce ne sont pas les miens, mais ceux qui sont implicites dans toutes les discussions sur le transfert en tant que prise affective sur le sujet. Considérer que l'on se distingue de celui qui prend appui sur son pouvoir sur le patient pour faire passer l'interprétation, donc qui suggère, en ceci que l'on va analyser cet effet de pouvoir, qu'est-ce d'autre que de renvoyer la question à l'infini? - puisque c'est encore à partir du transfert que l'on analysera le fait que le sujet ait accepté l'interprétation. Il n'y a aucune possibilité de sortir par cette voie du cercle infernal de la suggestion. Or, nous supposons justement qu'autre chose est possible. C'est donc que le transfert est autre chose que l'usage d'un pouvoir.

Le transfert est déjà en lui-même un champ ouvert, la possibilité d'une articulation signifiante autre et différente de celle qui enferme le sujet dans la demande. C'est pourquoi il est légitime, quel qu'en doive être le contenu, de mettre à l'horizon cette ligne. Je l'appelle ici la ligne du transfert. C'est quelque chose d'articulé qui est en puissance au-delà de ce qui s'articule sur le plan de la demande, où vous trouvez la ligne de la suggestion.

Or, ce qui est là à l'horizon, c'est ce que produit la demande en tant que telle, à savoir la symbolisation de l'Autre et la demande inconditionnelle d'amour. C'est là que vient se loger ultérieurement l'objet, mais en tant qu'objet érotique, visé par le sujet. Quand Freud nous dit que l'identification qui succède à cette visée de l'objet comme aimé et la remplace, est une régression, ce dont il s'agit, c'est de l'ambiguïté de la ligne du transfert avec la ligne de la suggestion.

Je l'ai articulé depuis longtemps, tout à fait au départ - c'est sur la ligne de la suggestion que se fait l'identification sous sa forme primaire, celle que nous connaissons bien, qui est identification aux insignes de l'Autre en tant que sujet de la demande, celui qui a pouvoir de la satisfaire ou de ne pas la satisfaire, et qui marque à tout instant cette satisfaction par quelque chose qui est, au premier plan, son langage, sa parole.

J'ai souligné l'importance essentielle des rapports parlés de l'enfant. Tous les autres signes, toute la pantomime de la mère, comme on le disait hier soir, s'articulent en termes signifiants qui se cristallisent dans le caractère conventionnel de ces mimiques soi-disant émotionnelles avec lesquelles la mère communique avec l'enfant. Toute espèce d'expression des émotions chez l'homme a un caractère conventionnel. Il n'est pas besoin d'être freudien pour savoir que la prétendue spontanéité expressive des émotions se révèle à l'examen, non seulement problématique, mais archi-flottante. Ce qui dans une certaine aire d'articulation signifiante signifie une certaine émotion peut avoir dans une autre aire une tout autre valeur expressive.

Donc, si l'identification est régressive, c'est précisément en tant que l'ambiguïté reste permanente entre la ligne de transfert et la ligne de suggestion. Autrement dit, nous n'avons pas à nous étonner de voir dans la suite et les détours de l'analyse, les régressions se scander par une série d'identifications qui leur sont corrélatives, et qui en marquent les temps, le rythme. Au reste, elles sont différentes - il ne peut pas y avoir à la fois régression et identification. Les unes sont les arrêts, les stops des autres. Mais il reste que s'il y a transfert, c'est très précisément pour que cette ligne supérieure soit maintenue sur un autre plan que sur celui de la suggestion, à savoir qu'elle soit visée, non pas comme quelque chose à quoi ne répond aucune satisfaction de la demande, mais comme une articulation signifiante en tant que telle. C'est ce qui distingue l'une de l'autre.

Vous me direz - *Quelle est l'opération qui fait que nous les maintenons distinctes ?* Notre opération est justement abstinent ou abstentionniste. Elle consiste à ne jamais ratifier la demande comme telle. Cela, nous le savons, mais cette abstention, encore qu'elle soit essentielle, n'est pas à elle seule suffisante.

Mais ceci saute aux yeux - c'est bien parce qu'il est dans la nature des choses que ces deux lignes restent distinctes, qu'elles peuvent le rester. Autrement dit, elles peuvent rester distinctes parce que pour le sujet elles le sont, et qu'entre les deux il y a tout ce champ qui, Dieu merci, n'est pas mince, et qui n'est jamais aboli. Il s'appelle le champ du désir.

Dès lors, tout ce qu'on nous demande, c'est de ne pas favoriser cette confusion par notre présence là comme Autre. Or, du seul fait que nous sommes là pour entendre comme Autre, c'est difficile, et d'autant plus si, de la façon dont nous y entrons, nous accentuons le caractère appelé permissif de l'analyse. Il est permissif sur le seul plan verbal, mais cela suffit. Il suffit que les choses soient permissives sur le plan verbal pour que le patient soit satisfait, non pas, bien entendu, sur le plan réel, mais sur le plan verbal. Et il suffit qu'il soit satisfait sur le plan de la demande pour que la confusion s'établisse irrémédiablement entre la ligne de transfert et la ligne de suggestion. Ce qui veut dire que, de par notre présence, et en tant que nous écoutons le patient, nous tendons à faire se confondre la ligne de transfert avec la ligne de la demande. Nous sommes donc, au principe, nocifs.

Si la régression est notre voie, c'est une voie descendante. Elle ne désigne pas le but de notre action, mais son détour. Il faut que nous le tenions sans cesse devant l'esprit. Il y a toute une technique de l'analyse qui n'a pas d'autre but que d'établir cette confusion, et c'est pourquoi elle aboutit à la névrose de transfert. Vous voyez ensuite écrit dans une revue qui s'appelle la *Revue française de psychanalyse*, que pour ce qui est de résoudre la question du transfert, il n'y a plus qu'une chose à faire - faire asseoir le malade, lui dire des choses gentilles, lui montrer que c'est joli dehors, et lui dire d'y aller, en franchissant la porte à petits pas, de façon à ne pas faire lever les mouches. Et cela par un grand technicien.

Dieu merci, il y a entre les deux lignes quelque chose précisément qui empêche que cette confusion irrémédiable s'établisse. Et c'est si évident que les hypnotiseurs, ou simplement ceux qui se sont intéressés à l'hypnose, savent bien qu'aucune suggestion, si réussie soit-elle, ne s'empare totalement du sujet.

Posons ici la question - qu'est-ce qui résiste ?

2

Ce qui résiste, c'est le désir.

je ne dirai même pas tel ou tel désir du sujet, car c'est l'évidence, mais essentiellement le désir d'avoir son désir. C'est encore plus évident, mais ce n'est pas une raison pour ne pas le dire.

Ce que le schéma énumère et ordonne, ce sont les formes nécessaires au maintien du désir, grâce à quoi le sujet reste un sujet divisé, ce qui est

de la nature même du sujet humain. S'il n'est plus un sujet divisé, il est fou. Il reste un sujet divisé parce qu'il y a là un désir, dont le champ ne doit pas non plus être si commode à maintenir, puisque je vous explique qu'une névrose est construite comme elle est construite pour maintenir quelque chose d'articulé qui s'appelle le désir.

C'est la bonne définition. En effet, la névrose, ce n'est pas une plus ou moins grande force ou faiblesse du désir, ni la fixation imaginée comme le fait qu'en un point, le sujet a mis le pied dans un pot de colle. La fixation, si ça ressemble à quelque chose, c'est plutôt à des piquets destinés à maintenir quelque chose qui autrement se sauverait.

La force du désir chez les névrosés, ce que l'on appelle l'élément quantitatif, est très variable. Cette variété constitue l'un des arguments les plus convaincants pour établir l'autonomie de ce que l'on appelle la modification structurale dans la névrose. Il saute aux yeux dans l'expérience que des névrosés qui ont la même forme de névrose sont des gens qui sont très diversement doués du côté de ce que l'un des auteurs en cause appelle quelque part, concernant la névrose obsessionnelle, *la sexualité exubérante et précoce* d'un de ses patients.

Il s'agit en l'occasion d'un sujet dont il est dit qu'il se masturbait en se pinçant légèrement la partie périphérique du prépuce. Persuadé qu'il se produirait des lésions irréparables, il n'osait pas se laver la verge, et il dut consulter un médecin devant les échecs répétés de ses tentatives de coït. On sait bien que ce ne sont que des symptômes, et que le sujet se révélera, au milieu de son analyse, fort capable de remplir ses devoirs de mari et de satisfaire sa femme. Mais enfin, par quelque force que nous supposons supportés ces symptômes, nous n'allons tout de même pas qualifier d'exubérante une sexualité qui se laisse languir et leurrer au point que l'on puisse donner une description pareille d'un sujet déjà parvenu à un âge avancé. Cela ne veut pas dire qu'un autre névrosé obsessionnel ne vous montrera pas un tableau différent, justifiant que l'on qualifie sa sexualité d'exubérante, voire de précoce.

Cette différence tout à fait sensible dans les cas cliniques ne nous empêche pas de reconnaître qu'il s'agit dans tous les cas d'une seule et même névrose obsessionnelle. Ce pourquoi c'est une névrose obsessionnelle se situe tout à fait ailleurs que dans l'élément quantitatif du désir. S'il intervient, c'est uniquement pour autant qu'il aura à passer dans les défilés de la structure, car ce qui caractérise la névrose, c'est la structure.

Dans le cas de l'obsessionnel, que son désir soit fort ou qu'il soit faible, que le sujet soit en pleine puberté ou qu'il nous vienne quand il a quarante ou cinquante ans - c'est-à-dire au moment où son désir tout de

même décline, et qu'il désire se faire une petite idée sur ce qui s'est passé, c'est-à-dire sur ce à quoi il n'a rien compris jusque-là dans son existence -, dans tous les cas il apparaîtra qu'il est occupé pendant tout le temps de son existence à mettre son désir en position forte, à constituer une place forte du désir, et cela sur le plan de relations qui sont essentiellement signifiantes. Dans cette place forte, habite un désir faible ou un désir fort, la question n'est pas là. Une chose est certaine, c'est que les places fortes sont toujours à double tranchant. Celles qui sont construites pour se protéger du dehors sont encore beaucoup plus ennuyeuses pour ceux qui sont dedans, et c'est là le problème.

La première forme d'identification nous est donc définie par le premier lien à l'objet. C'est, pour schématiser, l'identification à la mère. L'autre forme d'identification est l'identification à l'objet aimé en tant que régressive, c'est-à-dire en tant qu'elle devrait se produire ailleurs, en un point d'horizon qui n'est pas facile à atteindre parce que la demande est justement inconditionnée, ou plus exactement soumise à la seule condition de l'existence du signifiant, pour autant que, hors de l'existence du signifiant, il n'y a aucune ouverture possible de la dimension d'amour comme telle. Celle-ci est donc entièrement dépendante de l'existence du signifiant, mais, à l'intérieur de cette existence, elle ne l'est d'aucune articulation particulière. C'est pour cette raison qu'elle n'est pas facile à formuler puisque rien ne saurait la compléter, la combler, même pas la totalité de mon discours dans toute mon existence, puisqu'elle est en plus l'horizon de mes discours. Cela pose justement la question de savoir ce que veut dire le S barré à ce niveau.

Autrement dit, de quel sujet s'agit-il?

Il n'y a pas lieu de s'étonner que cela ne constitue jamais qu'un horizon. Tout le problème est de savoir ce qui va se construire dans cet intervalle. Le névrosé vit le paradoxe du désir exactement comme tout le monde, car il n'est pas d'humain inséré dans la condition humaine qui y échappe. La seule différence qui caractérise le névrosé quant au désir, c'est qu'il est ouvert à l'existence de ce paradoxe comme tel, ce qui bien entendu ne lui simplifie pas l'existence à lui, mais ne le met pas non plus dans une position si mauvaise d'un certain point de vue.

Nous pourrions carrément à cette occasion articuler le point de vue du philosophe, et le mettre en question de la même façon. Le névrosé est en effet sur une voie qui a quelque parenté avec ce qu'articule le philosophe, ou tout au moins avec ce qu'il devrait articuler, car à la vérité, ce problème du désir, l'avez-vous déjà vu bel et bien, et soigneusement, et correctement, et puissamment, articulé dans la voie du philosophe ?

Jusqu'à présent, ce qui me paraît une des choses les plus caractéristiques de la philosophie, c'est que c'est là ce qu'il y a de plus soigneusement évité dans son champ.

Ceci me pousserait à ouvrir une autre parenthèse sur la philosophie de l'action, et qui aboutirait aux mêmes conclusions, à savoir que de l'action, on en parle à tort et à travers. On y voit je ne sais quelle intrusion de la spontanéité, de l'originalité de l'homme en tant qu'il vient là pour transformer les données du problème, le monde comme on dit. Il est singulier que l'on ne mette jamais en valeur ce qui pour nous est vérité d'expérience, à savoir le caractère profondément paradoxal de l'action, tout à fait parent du paradoxe du désir. Je commençais de vous introduire ses traits et ses reliefs la dernière fois, en faisant allusion au caractère d'exploit, de performance, de démonstration, voire même d'issue désespérée, de l'action.

Ces termes que j'emploie ne sont pas de moi, parce que le terme *Vergreifen* est employé par Freud pour désigner l'action paradoxale, généralisée, humaine. L'action humaine est tout spécialement là où on prétend la désigner en accord avec l'histoire. Mon ami Kojève parle du passage du Rubicon comme du point de concours, de la solution harmonieuse entre le présent, le passé et l'avenir de César, encore que la dernière fois que je suis passé du côté de ce Rubicon, je ne l'ai vu qu'à sec. Il était immense quand César l'a franchi, mais ce n'était pas la même saison. Même si César a passé le Rubicon avec le génie de César, il y a toujours dans le fait de passer le Rubicon quelque chose qui comporte que l'on se jette à l'eau, puisque c'est une rivière.

En d'autres termes, l'action humaine n'est pas quelque chose de si harmonieux que cela. Pour nous autres analystes, c'est bien la chose la plus étonnante du monde que personne dans l'analyse ne se soit proposé d'articuler ce qui concerne l'action dans cette perspective paradoxale où nous la voyons sans cesse. Nous n'en voyons d'ailleurs jamais d'autre, ce qui nous donne assez de mal pour bien définir l'acting out. Dans un certain sens, c'est une action comme une autre, mais qui prend justement son relief d'être provoquée par le fait que nous utilisons le transfert, c'est-à-dire que nous faisons quelque chose d'extrêmement dangereux, d'autant plus que, comme vous le voyez d'après ce que je vous suggère, nous n'avons pas une idée très précise de ce que c'est.

Peut-être une indication au passage sur la résistance vous éclairera-t-elle ce que je veux dire. Dans certains cas, le sujet n'accepte pas les interprétations telles que nous les lui présentons sur le plan de la régression. Ça nous semble coller, et à lui ça ne semble pas coller du tout.

Alors, on se dit que le sujet résiste, et qu'il finira bien par lâcher si nous insistons, vu que nous sommes toujours prêts à jouer sur la corde de la suggestion. Or, cette résistance peut n'être pas sans valeur. Quelle valeur a-t-elle ? Pour autant qu'elle exprime la nécessité d'articuler le désir autrement, à savoir sur le plan du désir, elle a très précisément la valeur que Freud lui donne dans certains textes. S'il l'appelle *Übertragungswiderstand*, résistance de transfert, c'est parce qu'elle est la même chose que le transfert. Il s'agit du transfert au sens où je vous le dis pour l'instant. La résistance vise à maintenir l'autre ligne, celle du transfert, où l'articulation a une autre exigence que celle que nous lui donnons quand nous répondons immédiatement à la demande. Ce rappel ne correspond qu'à des évidences, mais à des évidences qui avaient tout de même besoin d'être articulées.

Pour conclure sur la seconde identification, quel est le point où se juge ce qui se passe en tant que régressif? C'est l'appel du transfert qui permet ce chahut des signifiants qui s'appelle la régression, mais il ne doit pas s'en tenir là, il doit au contraire nous mener au-delà. C'est ce que nous essayons de viser pour l'instant, à savoir - comment opérer avec le transfert? Le transfert tend tout naturellement à se dégrader en quelque chose que nous pouvons toujours satisfaire d'une certaine façon à son niveau régressif, d'où la fascination par la notion de la frustration, d'où les différentes articulations qui s'expriment de mille façons dans la relation d'objet, et la conception de l'analyse qui s'ensuit.

Toutes les façons d'articuler l'analyse tendent toujours à se dégrader, ce qui n'empêche pas l'analyse d'être tout de même autre chose.

3

La troisième forme d'identification, Freud nous l'articule comme celle qui peut naître d'une communauté nouvellement perçue avec une personne qui n'est pas du tout l'objet d'une pulsion sexuelle, *sie bei jeder neu wahrgenommenen Gemeinsamkeit mit einer Person, die nicht Objekt der Sexualtriebe ist*. Où se situe cette troisième identification ?

Freud nous l'exemplifie d'une façon qui ne laisse aucune ambiguïté sur la façon de la reporter sur ce schéma. Comme je vous le disais tous ces temps-ci, dans Freud c'est toujours dit de la façon la plus claire. Il prend pour exemple l'identification hystérique. Pour l'hystérique, le problème est de fixer quelque part son désir au sens où un instrument d'optique permet de fixer un point. Ce désir vient à présenter pour



elle quelques difficultés spéciales. Essayons de les articuler plus précisément.

Ce désir est voué pour elle à je ne sais quelle impasse puisqu'elle ne peut réaliser cette fixation du point de son désir qu'à condition de s'identifier à n'importe quoi, à un petit trait. Quand je vous dis un *insigne*, Freud parle d'un trait, un seul trait, *einzigster Zug*, peu importe lequel, de quelqu'un d'autre chez lequel elle peut pressentir qu'il y a le même problème du désir. C'est-à-dire que son impasse ouvre à l'hystérique toutes grandes les portes de l'autre, tout au moins du côté de tous les autres, c'est-à-dire de tous les hystériques possibles, voire de tous les moments hystériques de tous les autres, pour autant qu'elle pressent chez eux un instant le même problème, qui est celui de la question sur le désir.

Pour l'obsessionnel, la question, encore qu'elle s'articule un peu différemment, est exactement la même du point de vue de la relation, de la topologie, et pour cause. L'identification dont il s'agit se place ici, en (8 0 a), là où je vous ai désigné la dernière fois le fantasme. Il y a un point où le sujet a à établir un certain rapport imaginaire avec l'autre, non pas en soi si je puis dire, mais en tant que ce rapport lui apporte une satisfaction. Il nous est bien précisé par Freud qu'il s'agit là d'une personne qui n'a aucun rapport avec un *Sexualtrieb* quelconque. C'est autre chose -c'est un support, c'est une marionnette du fantasme.

Je donne ici au mot de fantasme toute l'étendue que vous voudrez. Il s'agit du fantasme tel que je l'ai articulé la dernière fois, en tant qu'il peut être fantasme inconscient. L'autre ne sert ici qu'à ceci, qui n'est pas peu permettre au sujet de tenir une certaine position qui évite le collapse du désir, c'est-à-dire qui évite le problème du névrosé.

Voilà la troisième forme d'identification, qui est essentielle.

Il serait trop long d'entrer maintenant dans la lecture de l'article de Bouvet paru dans la *Revue française de psychanalyse* où figure également mon rapport *L'Agressivité en psychanalyse*. Cet article s'appelle *Importance de l'aspect homosexuel du transfert*, et je vous demande de le lire, car j'y reviendrai. Je voudrais seulement articuler aujourd'hui le point précis où je désigne l'erreur de la technique d'analyse dont il s'agit.

Ce qui se produit dans l'analyse, pour autant que dans les fantasmes apparaît l'objet phallique, et nommément le phallus de l'analyste, se produit en un point de prolifération qui est déjà institué, mais qui peut toujours être stimulé. C'est en ce point que le sujet en tant qu'obsessionnel assure par son fantasme la possibilité de se maintenir en face de son désir - possibilité beaucoup plus scabreuse, dangereuse, que pour l'hystérique. C'est donc ici qu'apparaît a, le phallus fantasmatique. Dans cette tech

nique que je désigne, c'est là que l'analyste va se faire pressant, insistant, par ses interprétations pour que le sujet consente à communier, à avaler, à s'incorporer fantasmatiquement cet objet partiel.

Je dis que c'est une erreur de plan. C'est faire passer sur le plan de l'identification suggestive, celui de la demande, ce qui est là mis en cause. C'est favoriser une certaine identification imaginaire du sujet en profitant, si je puis dire, de la prise que donne la position suggestive ouverte à l'analyste sur le fondement du transfert. C'est donner une solution fausse, déviée, à côté, à ce qui est en cause, je ne dis pas dans ses fantasmes, mais dans le matériel qu'il apporte effectivement à l'analyste. Cela se lit dans les observations elles-mêmes, où on entend construire là-dessus toute une théorie de l'objet partiel, de la distance à l'objet, de l'introjection de l'objet, et de tout ce qui s'ensuit. Je vous en donnerai un exemple.

Il est à tout instant perceptible dans cette observation que la solution de l'analyse de l'obsessionnel, c'est qu'il en vienne à découvrir la castration pour ce qu'elle est, c'est-à-dire pour la loi de l'Autre. C'est l'Autre qui est châtré. Pour des raisons qui tiennent à sa fausse implication dans ce problème, le sujet se sent lui-même menacé par cette castration, sur un plan tellement aigu qu'il ne peut pas s'approcher de son désir sans en ressentir les effets. Ce que je suis en train de dire, c'est que l'horizon de l'Autre, du grand Autre comme tel, en tant que distinct du petit autre, est à tout instant touchable dans cette observation.

Son anamnèse fait apparaître ceci - la première fois qu'il a un rapprochement avec une petite fille, il fuit sous l'angoisse, va se confier à sa mère, et se sent tout rassuré dès le moment où il lui dit *-Je te dirai tout. Il n'y a qu'à prendre ce matériel à la lettre.* Son maintien subjectif virtuel en passe d'emblée par une référence éperdue à l'Autre comme lieu de l'articulation verbale. C'est là que désormais le sujet va entièrement s'investir. C'est là son seul refuge possible devant la panique qu'il éprouve à l'approche de son désir. C'est déjà inscrit, il s'agit de voir ce qu'il y a dessous.

Une fois certains fantasmes venus au jour après toutes sortes de sollicitations de l'analyste, nous en arrivons à un rêve que l'analyste interprète comme le fait que la tendance homosexuelle passive du sujet devient patente. Voici le rêve - *Je vous accompagne à votre domicile particulier. Dans votre chambre il y a un grand lit. Je m'y couche. Je suis extrêmement gêné. Il y a un bidet dans un coin de la chambre. Je suis heureux, quoique mal à l'aise.* On nous dit qu'après préparation de ce sujet par la période antérieure de l'analyse, il n'éprouve pas beaucoup de difficultés à admettre la signification homosexuelle passive de ce rêve.

Est-ce là ce qui à vos yeux suffit à l'articuler? Sans même reprendre l'observation -où tous les indices sont là qui prouvent que cela ne suffit pas -, à s'en tenir au texte même du rêve, une chose est certaine, c'est que le sujet vient se mettre, c'est bien le cas de le dire, à la place de l'Autre -*Je suis à votre domicile particulier. Je suis couché dans votre lit.*

Homosexuel passif, pourquoi? Jusqu'à nouvel ordre, rien ne s'y manifeste qui fasse en cette occasion de l'Autre un objet de désir. Par contre, j'y vois clairement désigné en position tierce, et dans un coin, quelque chose qui est pleinement articulé et auquel personne ne semble faire attention, alors que ce n'est pourtant pas là pour rien. C'est le bidet.

De cet objet, on peut dire à la fois qu'il présentifie le phallus et ne le montre pas, puisque je ne présage pas que, dans le rêve, il soit indiqué que quiconque soit occupé à s'en servir. Le bidet est là indiquant ce qui est problématique. Ce n'est pas pour rien qu'il vient, ce fameux objet partiel. C'est le phallus, mais en tant, si je puis dire, que question - l'Autre l'a-t-il ou ne l'a-t-il pas? C'est l'occasion de le montrer. L'Autre l'est-il ou ne l'est-il pas? C'est ce qui est en arrière. Bref, c'est la question de la castration.

Cet obsessionnel est d'ailleurs en proie à toutes sortes d'obsessions de propreté, qui montrent bien qu'à l'occasion, cet instrument peut être une source de danger. Le bidet a longtemps présentifié pour lui le phallus, au moins le sien propre. Ce qui est problématique pour ce sujet, c'est la question à propos du phallus.

En tant que celui-ci est mis en jeu comme étant l'objet de cette opération symbolique qui fait que dans l'Autre, au niveau du signifiant, il est le signifiant de ce qui est frappé par l'action du signifiant, de ce qui est sujet à castration. La visée n'est pas de savoir si le sujet se sentira à la fin conforté par l'assomption en lui d'une puissance supérieure, l'assimilation à un plus fort que lui, mais de savoir comment il aura résolu effectivement la question qui est implicite à l'horizon, dans la ligne même de ce qu'indique la structure de la névrose, à savoir l'acceptation ou non du complexe de castration, pour autant que celle-ci ne saurait être réalisée que dans sa fonction signifiante.

C'est ici que se distinguent une technique et l'autre, indépendamment de la légitimité liée à la structure et au sens même du désir de l'obsessionnel.

Sur le seul plan de la solution thérapeutique obtenue, à simplement considérer le nœud, le bouclage, la cicatrice, disons, qui en résulte, il n'est pas douteux qu'une certaine technique est défavorable à une issue

correcte, qu'elle ne correspond pas à ce que l'on peut appeler une guérison, ni même à une orthopédie, fût-elle boiteuse.  
L'autre seule peut donner, non seulement la solution correcte, mais l'efficace solution.

4 JUIN 1958

438

## XXV LA SIGNIFICATION DU PHALLUS DANS LA CURE

*Lecture du schéma*

*La réduction à la demande*

*Du fantasme au message*

*Une cure de névrose obsessionnelle féminine*

*Au-delà du complexe de castration*

Nous allons reprendre notre propos, toujours à l'aide de notre petit schéma.

Certains d'entre vous se posent des questions sur le petit signe en losange tel qu'il est employé par exemple quand j'écris S en face du petit *a*. Cela ne me paraît pas extrêmement compliqué, mais enfin, puisque certains s'en posent la question, je leur répondrai.

1

Je rappelle que le losange dont il s'agit est la même chose que le carré d'un schéma fondamental beaucoup plus ancien que je vous ai reproduit ici même en janvier dernier sous une forme simplifiée, et dans lequel s'inscrit le rapport du sujet à l'Autre en tant que lieu de la parole et en tant que message. C'est une première approximation que nous avons faite de ce qui vient de l'Autre, et qui rencontre la barrière du rapport *a-à*, qui est la relation imaginaire.

Le losange exprime le rapport du sujet - barré ou non barré selon les cas, c'est-à-dire selon qu'il est marqué par l'effet du signifiant ou que nous le considérons simplement comme sujet encore indéterminé, non refendu par la *Spaltung* qui résulte de l'action du signifiant -, le rapport donc de ce sujet à ce qui est déterminé par ce rapport quadratique. Quand je l'inscris comme cela, (*8 0 a*), rapport du sujet au petit autre, c'est-à-dire au semblable, à l'autre imaginaire, ce n'est pas autrement déterminé quant aux sommets de ce châssis. Si j'écris S par rapport à la

# LA SIGNIFICATION DU PHALLUS DANS LA CURE

*Lecture du schéma*

*La réduction à la demande*

*Du fantasme au message*

*Une cure de névrose obsessionnelle féminine*

*Au-delà du complexe de castration*

Nous allons reprendre notre propos, toujours à l'aide de notre petit schéma.

Certains d'entre vous se posent des questions sur le petit signe en losange tel qu'il est employé par exemple quand j'écris \$ en face du petit *a*. Cela ne me paraît pas extrêmement compliqué, mais enfin, puisque certains s'en posent la question, je leur répondrai.

1

Je rappelle que le losange dont il s'agit est la même chose que le carré d'un schéma fondamental beaucoup plus ancien que je vous ai reproduit ici même en janvier dernier sous une forme simplifiée, et dans lequel s'inscrit le rapport du sujet à l'Autre en tant que lieu de la parole et en tant que message. C'est une première approximation que nous avons faite de ce qui vient de l'Autre, et qui rencontre la barrière du rapport *a-a'*, qui est la relation imaginaire.

Le losange exprime le rapport du sujet - barré ou non barré selon les cas, c'est-à-dire selon qu'il est marqué par l'effet du signifiant ou que nous le considérons simplement comme sujet encore indéterminé, non refendu par la *Spaltung* qui résulte de l'action du signifiant -, le rapport donc de ce sujet à ce qui est déterminé par ce rapport quadratique. Quand je l'inscris comme cela, (\$  $\diamond$  *a*), rapport du sujet au petit autre, c'est-à-dire au semblable, à l'autre imaginaire, ce n'est pas autrement déterminé quant aux sommets de ce châssis. Si j'écris \$ par rapport à la

demande, à savoir (,8 0 D), c'est la même chose, cela ne préjuge pas du point de ce petit carré sur lequel intervient la demande en tant que telle, c'est-à-dire l'articulation d'un besoin sous la forme du signifiant.

Dans notre schéma de cette année, nous avons au niveau supérieur une ligne qui est une ligne signifiante et articulée. Puisqu'elle se produit à l'horizon de toute articulation signifiante, elle est l'arrière-plan fondamental de toute articulation d'une demande. Au niveau inférieur, c'est articulé en général, si mal que ce soit. Nous avons une articulation précise, une succession de signifiants, des phonèmes.

Attachons notre commentaire à la ligne supérieure, qui est dans l'au-delà de toute articulation signifiante.

Cette ligne correspond à l'effet de l'articulation signifiante en tant que prise dans son ensemble, en tant que par sa seule présence, elle fait apparaître du symbolique dans le réel. C'est dans sa totalité, et en tant qu'elle s'articule, qu'elle fait apparaître cet horizon ou ce possible de la demande, cette puissance de la demande qui est qu'elle soit essentiellement et de sa nature demande d'amour, demande de présence, avec toute l'ambiguïté qu'il convient d'y mettre.

C'est pour fixer quelque chose que je parle ici d'amour. La haine a dans cette occasion la même place. C'est uniquement dans cet horizon que l'ambivalence de la haine et de l'amour peut se concevoir. C'est aussi dans cet horizon que nous pouvons voir venir au même point ce tiers terme, homologue de l'amour et de la haine par rapport au sujet, l'ignorance.

Nous avons sur la ligne supérieure à gauche le signifiant de l'Autre en tant que marqué de l'action du signifiant, c'est-à-dire du A barré - S(A). Ce point précis est l'homologue du point où, sur la ligne de la demande, apparaît dans le schéma fondamental de toute demande, ce retour du passage de la demande par l'Autre qui s'appelle le message, s(A). Si vous voulez, ce qui a à se produire au point de message dans la seconde ligne, c'est justement le message d'un signifiant qui signifie que l'Autre est marqué par le signifiant. Cela ne veut pas dire que ce message se produit. Il est là comme possibilité de se produire.

D'autre part, il est aussi l'homologue de ce point où la demande arrive à l'Autre, c'est-à-dire où elle est soumise à l'existence du code dans l'Autre, lieu de la parole. Vous avez également à cet horizon ce qui peut se produire sous la forme de ce que l'on appelle prise de conscience. Mais ce n'est pas simple prise de conscience, c'est l'articulation par le sujet en tant que parlant de sa demande comme telle, par rapport à laquelle il se situe - (\$ ◇ D). Que cela doive pouvoir se produire, c'est la présupposi

tion fondamentale de l'analyse elle-même. C'est ce qui se produit au premier pas dans l'analyse. C'est au premier plan, mais non pas essentiellement, le renouvellement par le sujet de ses demandes. Bien sûr, d'une certaine façon c'est un renouvellement, mais c'est un renouvellement articulé. C'est dans son discours que le sujet fait apparaître, soit directement, soit en filigrane de son discours - et c'est assurément toujours beaucoup plus important pour nous quand c'est en filigrane -, par la forme et la nature de sa demande, les signifiants sous lesquels cette demande se formule. C'est en tant que cette demande se formule dans des signifiants archaïques, que nous parlons par exemple de régression anale ou orale.

J'ai voulu introduire la dernière fois que tout ce qui se produit qui est de la nature du transfert, est suspendu à l'existence de cette arrière-ligne. Elle part d'un point que nous pouvons indiquer par le  $\Phi$ , et finit par un  $\Delta$ , dont nous préciserons ultérieurement le sens. Cette ligne est le fondement de l'effet du signifiant dans l'économie subjective.

Le transfert, à proprement parler, se situe par rapport à cette ligne. Tout ce qui est de l'ordre du transfert, selon l'action de l'analyste ou sa non-action, selon son abstention ou sa non-abstention, tend toujours à jouer dans cette zone intermédiaire, mais peut également se ramener toujours à l'articulation de la demande. Plus encore, il est dans la nature de l'articulation verbale en analyse que quelque chose vienne à tout instant s'articuler sur le plan de la demande. Mais si la loi analytique est qu'il ne sera satisfait à aucune demande du sujet, ce n'est pas pour une autre raison que celle-ci, que nous spéculons sur le fait que la demande tendra à jouer ailleurs que sur le plan des demandes précises, formulées, susceptibles d'être satisfaites ou non satisfaites. Tout le monde est d'accord - ce qui joue n'est pas que nous frustrons le sujet de ce qu'il peut nous demander à l'occasion, que ce soit simplement de lui répondre, ou à l'extrême de nous embrasser les mains. Ce qui joue est une frustration plus profonde, qui tient à l'essence même de la parole, en tant qu'elle fait surgir l'horizon de la demande, que j'ai appelé tout simplement, pour fixer les idées, la demande d'amour, et qui peut être aussi demande d'autre chose. Par exemple, une certaine demande concernant la reconnaissance de son être, avec tout ce que cela fait surgir de conflits si l'analyste, par sa présence, et en tant que semblable, le nie - la négation hégélienne du rapport des consciences, se profile ici à l'occasion. Ou encore une demande de savoir, qui est aussi naturellement à l'horizon de la relation analytique.

En quoi cela est-il intéressé dans le symptôme ? En quoi cela sert-il à la



résolution des névroses? C'est là qu'il faut introduire la zone intermédiaire. Dans un rapport topologique avec ces deux lignes en tant qu'elles sont formées par toute articulation de la parole dans l'analyse, se situent les quatre sommets de cet autre lieu de référence du sujet à l'Autre qui est le lieu de référence imaginaire, pour autant que ce n'est ici qu'un faux sommet.

Le rapport narcissique ou spéculaire du moi à l'image de l'autre est en deçà, antérieur, tout entier impliqué dans la première relation de la demande. Ce rapport se place sur la ligne *m-a*.

Au-delà, entre la ligne de la demande articulée et celle de son horizon essentiel, s'étend la zone intermédiaire, zone de toutes les articulations. La ligne supérieure est aussi articulée, bien sûr, puisqu'elle est supportée par ce qui est articulé, mais cela ne veut pas dire qu'elle soit articulable, car ce qui est ici à l'horizon, terme dernier, à proprement parler, rien ne suffit à le formuler de façon complètement satisfaisante, sinon par la continuation indéfinie du développement de la parole.

C'est dans cette zone intermédiaire que se situe ce qui s'appelle le désir, indiqué par le petit *d*. C'est le désir qui est proprement mis en cause dans toute l'économie du sujet, et qui est intéressé dans ce qui se révèle dans l'analyse, à savoir dans ce qui se met à se mouvoir dans la parole, dans un jeu d'oscillation entre les signifiants terre à terre du besoin, si je puis dire, et ce qui résulte, au-delà de l'articulation signifiante, de la présence constante du signifiant dans l'inconscient, en tant que le signifiant a déjà pétri, formé, structuré le sujet. C'est dans cette zone intermédiaire que se situe le désir, le désir de l'homme en tant qu'il est le désir de l'Autre. Il est au-delà du besoin, au-delà de l'articulation du besoin à quoi le sujet est amené par la nécessité de le faire valoir pour l'Autre, au-delà de toute satisfaction du besoin. Il se présente sous sa forme de condition absolue, et se produit dans la marge entre demande de satisfaction du besoin et demande d'amour. Le désir de l'homme est toujours pour lui à rechercher au lieu de l'Autre en tant que lieu de la parole, ce qui fait que le désir est un désir structuré dans ce lieu de l'Autre. Voilà toute la problématique du désir. C'est ce qui le fait sujet à la dialectique et aux formations de l'inconscient. C'est ce qui fait que nous avons affaire à lui, et que nous pouvons influencer sur lui, selon qu'il est ou non articulé dans la parole en analyse. Il n'y aurait pas l'analyse s'il n'y avait pas cette situation fondamentale.

Nous avons ici, en ( $\$ \diamond a$ ), le répondant et le support du désir, le point où il se fixe sur son objet, qui, bien loin d'être naturel, est toujours

constitué par une certaine position prise du sujet par rapport à l'Autre. C'est à l'aide de cette relation fantasmatique que l'homme se retrouve et situe son désir. D'où l'importance des fantasmes. D'où la rareté du terme d'instinct dans Freud - il s'agit toujours de pulsion, *Trieb*, terme technique donné à ce désir en tant que la parole l'isole, le fragmente et le met dans ce rapport problématique et désarticulé à son but que l'on appelle la direction de la tendance, dont l'objet est d'autre part soumis à la substitution et au déplacement, voire à toutes les formes de transformation et d'équivalence, mais aussi offert à l'amour, qui le fait sujet de la parole.

2

Nous en étions arrivés la dernière fois à nous centrer sur des études de la névrose obsessionnelle dont je vous ai invités à plusieurs reprises à prendre connaissance, et qui doivent bien avoir affaire à ce qui se dit ici, ne serait-ce que parce que certains des termes qui y sont intéressés - distance à l'objet, objet phallique, relation à l'objet - ne peuvent manquer de nous provoquer à les estimer rétrospectivement à la lumière de ce que je vous apporte ici.

J'avais donc pris dans leur relation de cure deux cas de névrose obsessionnelle empruntés à l'article *Importance de l'aspect homosexuel du transfert*, et je vous ai fait remarquer le caractère problématique du résultat de telle ou telle suggestion, disons direction, ou même interprétation. A propos d'un rêve en particulier, j'ai souligné combien certains présupposés, certaines simplifications, du système, amènent à éluder certains éléments de relief, et donc le rêve lui-même.

On a parlé de rêve de transfert homosexuel, comme si cela pouvait avoir un sens là où le rêve lui-même donne l'image de ce dont il s'agit, à savoir d'une relation qui est loin d'être duelle. Le sujet était donc transporté dans le lit de l'analyste, à la fois à l'aise et dans une attitude que l'on peut qualifier d'attente d'après le contenu manifeste, à condition de ne pas négliger la présence articulée et essentielle de ce lit. Je vous ai montré la présence d'un objet sous la forme piquante du fameux bidet. On est d'autant plus étonné que l'analyste ne s'y arrête pas, qu'un autre texte du même montre qu'il est loin d'ignorer la signification proprement phallique de ce que certains analystes ont appelé le pénis en creux ou la coupe, pour autant que c'est une des formes sous lesquelles peut se présenter le signifiant phallus au niveau de l'assomption de l'image phallique

443

par le sujet féminin. Cette sorte de Graal était au moins de nature à retenir l'attention, voire à susciter quelque prudence chez celui qui interprète en termes de relation à deux.

Cette seconde observation, je l'ai relue une fois de plus, j'ai lu aussi celle qui la précède, ce n'est pas la plus intéressante à critiquer, car les choses y sont portées à un niveau d'évidence. Prenons au hasard cette intervention. Une autre de la même nature avait déjà été faite antérieurement, mais on y revient parce que le sujet avait été si bien attiré sur le terrain d'approfondir le transfert homosexuel que la situation de transfert devenait de plus en plus précise, franchement homosexuelle, et qu'il fallut insister pour vaincre certains silences.

*Nous fîmes donc allusion au fait que s'il existe entre hommes des relations affectueuses que l'on désigne par le nom d'amitié et dont personne ne se sent humilié, ces relations prennent toujours un certain caractère de passivité pour l'un des partenaires, quand celui-ci se trouve dans la nécessité de recevoir de l'autre un enseignement, des directives, ou certains encouragements. Nous eûmes à ce moment difficile l'idée d'user d'une analogie qui pouvait être sentie de plano par cet ancien officier, Pourquoi les hommes au combat se font-ils tuer pour un chef qu'ils aiment, si ce n'est justement parce qu'ils acceptent avec une absence absolue de résistance, c'est-à-dire avec une passivité totale, ses consignes et ses ordres ? Ainsi, ils épousent si bien les sentiments et les pensées du chef qu'ils s'identifient avec lui et font le sacrifice de leur vie comme il le ferait lui-même s'il se trouvait en leur lieu et place.*

Vous voyez qu'une intervention de cette espèce doit demander un secteur assez sérieux de silence, surtout quand on sait que l'analyste choisit cet exemple parce que son patient est un officier.

*Ils ne peuvent agir ainsi que parce qu'ils aiment passivement le chef. Cette remarque ne fit pas disparaître immédiatement toute retenue chez le sujet, mais elle lui permit de continuer d se montrer objectif, alors qu'il allait revivre avec nous d'autres situations homosexuelles, plus précises, celles-là. Et en effet cela ne manque pas.*

Il est tout à fait clair que l'orientation de la cure ouvre la porte à toute une élaboration imaginaire dans la relation à deux entre analysé et analyste, et procède d'une façon dont l'observation elle-même témoigne qu'elle n'est pas seulement systématique, mais véritablement insistante. Sur les deux plans de l'anamnèse et de la situation analytique, elle choisit dans le matériel tout ce qui va dans le sens simplificateur d'élaborer la relation à deux en tant qu'elle est pourvue d'une signification homosexuelle.

Alors que l'interprétation doit essentiellement porter sur le maniement

du signifiant, que cela nécessite qu'elle soit brève, que j'insisterai par la suite sur la marque que doit lui donner l'introduction d'un signifiant, nous avons ici une intervention dont le caractère significatif, compréhensionnel, persuasif, est manifeste, et qui consiste à induire le sujet à vivre précisément la situation analytique comme une simple relation à deux. Il n'est pas besoin d'être analyste pour toucher du doigt qu'une telle intervention s'apparente à la suggestion, ne serait-ce que du seul fait qu'elle choisit une signification sur laquelle elle revient à trois reprises.

Cette observation de six pages environ nous indique les étapes du rapport de l'analysé à l'analyste sous la forme d'une facilitation de la compréhension de la situation à deux en termes de rapports homosexuels. Certes, l'homosexualité nous est classiquement présentée dans la doctrine freudienne comme un rapport libidinal sous-jacent à tous les rapports considérés sous l'angle social, mais cela est énoncé sous une forme éminemment ambiguë qui ne permet pas d'en distinguer comme il le faudrait ce qui est à proprement parler la pulsion homosexuelle, en tant que celle-ci se caractérise par le choix d'un objet érotique du sexe opposé à celui que la norme peut souhaiter - ce qui est d'une autre nature que la sous-jacence libidinale des rapports sociaux.

Quelles que soient les difficultés théoriques ainsi soulevées, l'emploi de cette référence, dont je ne dis pas qu'elle soit illégitime en elle-même, se présente dans cette observation sous une forme systématique à l'intérieur de la thérapeutique, comme une véritable endoctrination, ce qui pose dans son ensemble le problème de la direction de la cure. Nous voyons bien dans quelle mesure cette endoctrination peut être porteuse d'effets, mais ne voyez-vous pas aussi du même coup qu'il y a là un choix dans le mode d'intervention à propos de la névrose obsessionnelle? Tout ce que vous savez par ailleurs de ce rapport du sujet à lui-même, à son existence et au monde, qui s'appelle une névrose obsessionnelle, est infiniment plus complexe qu'un rapport d'attachement libidinal au sujet de son propre sexe, à quelque niveau qu'il arrive à s'articuler.

Depuis les premières observations de Freud, chacun sait le rôle que joue la pulsion de destruction portée contre le semblable et retournée de ce fait même contre le sujet, et que bien d'autres éléments y sont intéressés, des éléments de régression, de fixation dans l'évolution libidinale, qui sont loin d'être aussi simples que l'on nous fait la fameuse liaison du sadique et de l'anal, laquelle ne peut nullement être tenue pour simple, voire même pour élucidée.

Bref, le fait qu'une telle direction du traitement est pourvue d'effets, trouve à s'articuler dans une perspective beaucoup plus ample de ce dont

il s'agit. Je ne dis pas que ce que je vous apporte soit entièrement suffisant, mais cela nous permet déjà de mieux ordonner les différents registres dans lesquels les choses pourront effectivement se placer. Nous pouvons situer ici, en ( $\$ \diamond a$ ), ce qui est en somme un détail de l'économie de l'obsessionnel, à savoir le rôle qu'y joue en un point l'identification à un autre qui est un petit  $a$ , un autre imaginaire. C'est un des modes grâce auxquels le sujet équilibre à peu près, tant bien que mal, son économie d'obsessionnel.

Abonder dans ce sens, donner au sujet la satisfaction d'entériner son rapport, qui apparaît avec constance dans l'histoire de l'obsessionnel, à un autre qui est celui auquel il se réfère, dont il demande l'approbation et les critiques, et auquel il s'identifie comme à quelqu'un de plus fort que lui, comme dit l'auteur en question, et sur lequel on peut dire littéralement qu'il prend appui comme dans un rêve, sanctionner ce mécanisme, qui est assurément un mécanisme de défense, par quoi le sujet équilibre la problématique de son rapport au désir de l'Autre - peut avoir quelque effet thérapeutique, mais c'est loin d'en avoir à soi tout seul.

Aussi bien le développement des travaux de l'auteur nous montre-t-il que les choses sont poussées par lui dans un sens qui met de plus en plus l'accent sur ce qu'il appelle la distance à l'objet, et qui finit par se centrer tout spécialement sur l'élaboration d'un fantasme, le fantasme de fellation, et non pas de n'importe quel phallus, mais du phallus qui est une partie du corps imaginé de l'analyste. L'appui imaginaire pris dans le semblable, dans l'autre homosexuel, s'incarne, se matérialise dans cette expérience qui nous est donnée pour comparable à la communion catholique, à l'absorption d'une hostie.

Nous voyons donc ici se poursuivre toujours dans la même ligne une élaboration du fantasme, cette fois plus poussée, dont on peut voir ce qu'elle produit. Ce dont il s'agit se laisse repérer sur le schéma. Le rapport ( $\$ \diamond a$ ) qui est au niveau du fantasme, c'est-à-dire de la production fantasmatique originelle qui a permis au sujet de se situer et de s'arranger avec son désir, passe au niveau de la réponse à la demande, c'est-à-dire du message. Ce n'est pas pour rien que dans l'observation, vous voyez alors apparaître l'image de la bonne mère, de la mère bienveillante, et qu'on nous parle de l'accomplissement du surmoi féminin infantile. Entériner au niveau du signifié de l'Autre,  $s(A)$ , cette production fantasmatique du sujet, c'est réduire la complexité des formations chez le sujet qui est désir, à la demande, en tant qu'articulée dans le rapport direct du sujet à l'analyste.

*Mais si cela réussit ? - me direz-vous. En effet, pourquoi pas? N'est-ce*

pas une idée que l'on puisse se faire de l'analyse? Je réponds que non seulement cela ne suffit pas, mais que ces observations nous permettent elles-mêmes de voir que, si cette orientation n'est pas sans comporter certains effets, ce qui se produit est très loin de l'effet de guérison que nous pourrions attendre, comme de la prétendue satisfaction génitale qui serait réalisée. Comment ne pas voir le paradoxe de la représenter par le fait que le sujet se laisse aimer par son analyste? Bien loin de là, nous y voyons très évidemment le contraire. La réduction subjective des symptômes est obtenue par l'intermédiaire d'un processus régressif, non pas au sens seulement temporel, mais topique, pour autant qu'il y a réduction de tout ce qui est de l'ordre du désir, de sa production, de son organisation, de son maintien, au plan de la demande. Les étapes du traitement, bien loin d'être interprétables dans le sens d'une amélioration, d'une normalisation des rapports avec l'autre, sont scandées par de brusques explosions qui prennent des formes diverses, dont l'acting out.

Je vous en ai montré un l'année dernière, dans l'observation d'un sujet fort marqué de tendances perverses. Les choses avaient eu pour issue un véritable acting-out du sujet allant observer, à travers la porte de lavabos, sur les Champs-Élysées, des femmes en train d'uriner, c'est-à-dire allant littéralement retrouver la femme en tant que phallus. C'était la brusque explosion de quelque chose qui, exclu sous l'influence de la demande, faisait ici sa rentrée sous la forme d'un acte isolé dans la vie du sujet, ayant la forme compulsive de l'acting out, et assurant la présentification d'un signifiant comme tel. D'autres témoignages nous montrent encore d'autres formes, par exemple une énamoration problématique, paradoxale, chez des sujets qu'il n'y a aucun lieu de considérer en eux-mêmes comme étant des homosexuels dits latents, qui s'ignorent. Ce qu'ils ont d'homosexuel, ils l'ont, et ils n'en ont exactement pas plus que ce que l'on peut en voir lors d'une brusque énamoration envers un semblable, quand elle n'est que la production forcée du rapport à a par la réduction à la demande - induite par cette façon de diriger l'analyse. C'est véritablement le produit artificiel des interventions de l'analyste. A ce niveau, la pratique manque à ce point de toute critique et de toute finesse qu'elle décourage le commentaire.

C'est aussi bien pourquoi je voudrais prendre un autre exemple qui ressortit à l'œuvre du même auteur, et qui, comme je vous l'ai dit une fois, m'a toujours paru beaucoup plus intéressant, et propre à montrer le développement qu'eût pu prendre, à condition d'être orientée autrement, son élaboration de ces sujets.

Il s'agit de l'article de 1950 intitulé *Incidences thérapeutiques de la prise de conscience de l'envie du pénis dans la névrose obsessionnelle*.

Cette observation a beaucoup d'intérêt parce que nous n'avons pas tellement d'analyses de la névrose obsessionnelle chez la femme, et aussi parce qu'elle contribue à brosser le problème de la spécificité sexuelle de la névrose. Ceux qui pourraient penser que c'est pour des raisons qui tiennent à leur sexe que les sujets choisissent telle ou telle pente de la névrose, verront à cette occasion combien ce qui est de l'ordre de la structure dans la névrose laisse fort peu de place à la détermination par la position du sexe, au sens biologique. En effet, on retrouve ici, et d'une façon tout à fait intéressante, la fameuse prévalence de l'objet phallique que nous voyons jouer dans les névroses obsessionnelles masculines.

Voici comment l'auteur conçoit et articule le progrès de l'analyse.

*Comme l'obsédé masculin, la femme a besoin de s'identifier sur un mode régressif à l'homme pour pouvoir se libérer des angoisses de la petite enfance; mais alors que le premier s'appuiera sur cette identification pour transformer l'objet d'amour infantile en un objet d'amour génital - cela correspond strictement à ce que je vous ai fait remarquer tout à l'heure du paradoxe de l'identification du sujet masculin, à l'analyste dans l'occasion, puisqu'à soi tout seul il réalise le passage de l'objet d'amour infantile à l'objet d'amour génital, ce qui tout au moins pose un problème - elle, la femme, se fondant d'abord sur cette même identification, tend à abandonner ce premier objet et à s'orienter vers une fixation hétérosexuelle, comme si elle pouvait procéder à une nouvelle identification féminine, cette fois sur la personne de l'analyste.*

Il est dit avec une ambiguïté frappante, mais nécessaire, que l'identification à l'analyste, ici précisée comme telle, et qui se porte sur un analyste de sexe masculin, assure d'elle-même, tout simplement, comme si cela allait de soi, l'accès à la génitalité. C'est un présupposé. Non sans prudence, on ne fait pas état dans ce cas d'une amélioration extraordinaire.

A propos de l'identification à l'analyste, on constate non sans un certain embarras, et même une certaine surprise, qu'elle se fait successivement sous deux modes. Le premier d'abord conflictuel, c'est-à-dire de revendication et d'hostilité à l'endroit de l'homme. Puis, dans la mesure même où ce rapport, nous dit-on, *s'assouplit*, une bien singulière problématique se présente. La nécessité de concevoir le progrès de la cure à partir de l'identification oblige à admettre une identification féminine à l'analyste, rendue possible, nous dit-on, par une *ambiguïté fondamentale*

de la personne de l'analyste. Assurément, cette explication n'est pas de nature à nous satisfaire.

*Il va sans dire que l'interprétation des phénomènes de transfert est ici particulièrement délicate. Si la personnalité de l'analyste masculin est d'abord appréhendée comme celle d'un homme, avec toutes les interdictions, les peurs et l'agressivité que cela comporte, peu après que le désir de possession phallique - c'est cela que nous allons avoir à estimer -, et corrélativement de castration, de l'analyste, est mis au jour, et que de ce fait, les effets de détente précités ont été obtenus, cette personnalité de l'analyste masculin est assimilée à celle d'une mère bienveillante. Cette assimilation ne démontre-t-elle pas que la force essentielle de l'agressivité antimasculine se trouve dans la pulsion destructive initiale dont la mère était l'objet? Ici un horizon kleinien peut toujours donner quelque appui. La prise de conscience de l'une entraîne le droit au libre exercice de l'autre et le pouvoir libératoire de cette prise de conscience du désir de possession phallique devient alors de plano compréhensible, ainsi que le passage d'une identification à l'autre en fonction d'une ambiguïté fondamentale - ici nous retrouvons la phrase dite tout à l'heure - de la personne de l'analyste dont l'aspect masculin est d'abord seul perceptible d la malade.*

Tout est en effet là. La direction de la cure repose sur l'interprétation qu'il s'agit d'un désir de possession phallique, et corrélativement d'un désir de castration de l'analyste. A regarder les choses de plus près, cela est loin de représenter ce qui se présente effectivement dans l'observation. Je la prendrai dans l'ordre où elle nous est présentée.

C'est une femme, de cinquante ans, bien portante, mère de deux enfants, exerçant une profession paramédicale. Elle vient pour une série de phénomènes obsessionnels qui sont d'ordre commun - obsession d'avoir contracté la syphilis -, et elle y voit je ne sais quel interdit porté sur le mariage de ses enfants auquel elle n'a d'ailleurs pu quant à son aîné s'opposer, obsession d'infanticide, obsession d'empoisonnement, bref, toute une série d'obsessions banales dans les manifestations obsessionnelles chez la femme.

Avant même de nous en donner la liste, l'auteur nous parle de façon prévalante des obsessions à thème religieux. Comme dans toutes les obsessions à thème religieux, il y a toutes sortes de phrases injurieuses, scatologiques, qui s'imposent au sujet en contradiction formelle avec ses convictions. Un des éléments que souligne l'auteur dans les rapports du sujet - elle est catholique - à la réalité religieuse, est la présence du corps du Christ dans l'hostie. A la place de l'hostie, elle se représente imaginativement des organes génitaux masculins, sans qu'il s'agisse de phénomènes hallucinatoires, nous précise-t-on. Quelque lignes plus loin, on



nous fait remarquer un détail important concernant la thématization religieuse principale de cette obsessionnelle, c'est que sa mère fut seule responsable de son éducation catholique, qui n'eut jamais qu'un caractère d'obligation et de contrainte. Son conflit avec elle a pu se reporter sur le plan spirituel, nous dit-on. Nous n'en discutons pas. C'est un fait qui a toute sa portée.

Avant que nous en venions au mode des interprétations qui seront données par la suite, je voudrais vous arrêter un instant à ce symptôme, qui est en lui-même hautement de nature à nous inciter à quelques remarques. Les organes génitaux, nous dit-on, se présentent à la place de l'hostie, et devant. Que cela peut-il vouloir dire pour nous? J'entends, pour nous analystes. Voilà bien un cas où cette superposition, si nous sommes analystes, nous devons lui donner sa valeur. Qu'est-ce que nous appelons refoulement, et surtout retour du refoulé? - si ce n'est quelque chose qui semble déteindre par en dessous, et qui vient surgir à la surface, comme l'Écriture le qualifie, ou comme une tache qui remonte avec le temps à la surface ?

Voilà donc un cas, où, si nous voulons bien accorder aux choses leur importance textuelle, comme c'est notre position d'analystes de le faire, nous pouvons essayer d'articuler de quoi il retourne.

Cette femme qui a reçu une éducation religieuse, doit au moins avoir, comme tous ceux qui sont dans la religion chrétienne, le sens religieux de ce qu'est le Christ. Le Christ, c'est le Verbe, le logos, cela nous est seriné dans l'éducation catholique. Qu'il soit le Verbe incarné ne fait pas le moindre doute, c'est la forme la plus abrégée du *Credo*. C'est la totalité du Verbe. Or, voilà que nous voyons apparaître, se substituant à lui, ce que, de façon convergente avec toute notre tentative de formuler l'expérience analytique, nous avons été amenés à appeler le signifiant privilégié, unique, en tant qu'il désigne l'effet du signifiant comme tel sur le signifié. Ce qui se produit donc dans ce symptôme, c'est la substitution au rapport du sujet au Verbe incarné, ou même à la totalité du Verbe, d'un signifiant privilégié qui sert à désigner l'effet, la marque, l'empreinte, la blessure de l'ensemble du signifiant, en tant qu'il porte sur le sujet humain, et que de par l'instance du signifiant il y a chez lui des choses qui viennent à signifier.

Nous avançons dans l'observation. Qu'allons-nous trouver plus loin? Le sujet dit qu'elle a rêvé qu'elle écrasait la tête du Christ à coups de pied, et cette tête, ajoute-t-elle, *ressemblait à la vôtre*. En association - *Je passe chaque matin pour me rendre à mon travail, devant un magasin de Pompes funèbres où sont exposés quatre christes. En les regardant, j'ai la sensation de*

*marcher sur leur verge. J'éprouve une sorte de plaisir aigu et de l'angoisse.* Nous trouvons ici, une fois encore, l'identification du Christ à l'Autre en tant que lieu de la parole. Le sujet écrase de son talon la figure du Christ - n'oublions pas que le Christ est ici matérialisé par un objet, à savoir le crucifix, et qu'il se pourrait qu'en cette occasion il soit dans sa totalité, le phallus. Voilà qui ne peut manquer de nous frapper, surtout si nous continuons à épeler les détails que nous donne l'observation.

Les reproches qu'elle va faire à l'analyste, de l'embarras qu'il apporte par ses soins dans son existence, vont se matérialiser en ceci qu'elle ne peut pas s'acheter de souliers.

L'analyste ne peut pas ne pas reconnaître ici la valeur phallique du soulier, et tout spécialement du talon dont il a été fait grand usage pour écraser la tête du Christ.

Remarquons à ce propos que le fétichisme, spécialement celui du soulier, n'est pratiquement pas observé chez la femme. D'où la portée de l'apparition de la signification phallique du soulier en ce point de l'analyse. Tâchons de le comprendre.

Pour le comprendre, il n'est pas nécessaire d'aller bien loin, alors que l'analyste fait tout à ce moment-là pour suggérer au sujet qu'il s'agit là chez elle d'un désir de possession du phallus. En soi-même, ce n'est peut-être pas, ma foi, le pire qu'il puisse dire, si ce n'était que pour lui cela veut dire que le sujet a le désir d'être un homme. A quoi celle-ci ne cesse pas de s'opposer, protestant avec la dernière énergie, jusqu'à la fin, qu'elle n'a jamais eu le désir d'être un homme. En effet, ce n'est peut-être pas la même chose de désirer posséder le phallus et de désirer être un homme, puisque la théorie analytique elle-même suppose que les choses peuvent se résoudre d'une façon fort naturelle, et qui ne s'en aviserait ?

Mais voyons ce que l'analysée réplique à cette occasion - *Quand je suis bien habillée - entendez, quand j'ai des jolis souliers -, les hommes me désirent, et je me dis avec une joie très réelle : en voilà encore qui en seront pour leurs frais. Je suis contente d'imaginer qu'ils puissent en souffrir.* Bref, elle ramène l'analyste en terrain solide, économique, à savoir - si rapport au phallus il y a dans ses rapports avec l'homme, quel est-il ?

Tâchons maintenant de l'articuler nous-mêmes.

Il y a ici plusieurs éléments, et d'abord le rapport à la mère, dont il nous est dit qu'il est profond, essentiel, de véritable cohérence avec le sujet réel. On nous montre les rapports de la mère avec le père, qui se sont manifestés de plusieurs façons, en particulier de celle-ci, que le père n'avait pu triompher de l'attachement de sa femme pour un premier amour, d'ailleurs platonique. Pour qu'une telle chose soit signalée dans l'observation, il faut qu'elle ait tenu une certaine place.

Les rapports du sujet à la mère nous sont ainsi présentés - elle la juge de la façon la plus favorable à tous égards, plus intelligente que son père, elle est fascinée par son énergie, etc. *Les rares moments où sa mère se détendait la remplissaient d'une joie indicible (...). Elle a toujours considéré que sa sœur plus jeune lui était préférée (..). Aussi bien d'ailleurs toute personne s'immisçant dans cette union avec sa mère était l'objet de souhaits de mort, ainsi que le démontrera un matériel important, soit onirique, soit infantile, relatif au désir de la mort de la sœur.*

N'en voilà-t-il pas assez pour démontrer que ce dont il s'agit, c'est de ce que je vous ai souligné être le rapport du sujet au désir de la mère? Le problème du désir s'introduit précocement dans la vie du sujet, ce qui est particulièrement manifeste dans l'histoire de l'obsédée, et ce désir aboutit à ceci, que le sujet voit pour lui se profiler pour fin, non pas d'avoir ceci ou cela, mais d'abord d'être l'objet du désir de la mère, avec ce que cela comporte, c'est-à-dire de déduire ce qui est, mais est inconnu. L'objet du désir de la mère, c'est précisément ce à quoi est suspendu tout ce qui va désormais pour le sujet lier l'approche de son propre désir à un effet de destruction, et ce qui en même temps définit l'approche de ce désir comme tel au phallus, en tant qu'il est par lui-même le signifiant de l'effet de désir dans la vie d'un sujet.

Pour le sujet en question, le problème n'est pas, comme chez le phobique par exemple, de savoir si la mère a ou n'a pas le phallus, il est de savoir ce qu'est l'effet dans l'Autre de cet x qui est le désir - en d'autres termes, de savoir ce qu'il sera, lui - s'il est ou n'est pas ce que le désir de l'Autre est. C'est ce que nous voyons venir ici au premier plan. Il est bien joli que ce soit à propos du *logos* incarné, à savoir de l'Autre en tant que le verbe précisément le marque, que se produise la substitution, en ce point et à ce niveau, du signifiant phallus.

J'articulerai encore plus loin ma pensée. Freud a vu et désigné les frontières de l'analyse comme s'arrêtant en un point qui dans certains cas, dit-il, s'avère irréductible, laissant cette sorte de blessure qu'est pour le sujet le complexe de castration. Sa manifestation prévalante se résume en somme à ceci, que (homme, le mâle, ne peut avoir le phallus que sur le fond de ceci qu'il ne l'a pas, et que la même chose exactement se présente chez la femme, à savoir qu'elle n'a pas le phallus sur le fond de ceci, c'est qu'elle l'a, car autrement comment pourrait-elle être rendue enragée par ce *Penisneid* irréductible ? N'oubliez pas que *neid* ne veut pas simplement dire un souhait, mais veut dire que ça me rend littéralement enragé. Toutes les sous-jacences de l'agressivité et de la colère sont bien dans ce *neid* originel, aussi bien en allemand moderne que bien plus

encore dans les formes anciennes de l'allemand, et même de l'anglosaxon.

Si Freud a marqué là en une occasion le caractère *unendlich*, infini, projeté à l'infini, ce que l'on a mal traduit par *interminable*, de ce qui peut arriver à l'analyse, c'est sans doute, après tout, parce qu'il y avait des choses qu'il ne voyait pas ou qu'il n'avait pas eu l'occasion de rencontrer ou d'articuler, encore que beaucoup d'indications dans son oeuvre vont dans cette direction, et spécialement son dernier article sur la *Spaltung* du moi, sur lequel je reviendrai. Il ne voit pas que la solution au problème de la castration aussi bien chez l'homme que chez la femme, ne tourne pas autour du dilemme d'avoir ou de ne pas avoir le phallus, car c'est uniquement à partir du moment où le sujet s'aperçoit qu'il y a une chose qui en tout cas est à reconnaître, c'est qu'il ne l'est pas, le phallus, c'est à partir de la réalisation dans l'analyse que le sujet n'est pas le phallus, qu'il peut normaliser sa position naturelle, et que, ou bien il l'a, ou bien il ne l'a pas. Voilà le terme dernier, le rapport signifiant ultime autour de quoi peut se résoudre l'impasse imaginaire engendrée par la fonction que l'image du phallus vient à prendre au niveau du plan signifiant.

C'est bien ce qui se passe chez notre sujet sous l'effet des premières manifestations de la prise dans le mécanisme du transfert, c'est-à-dire d'une articulation plus élaborée des effets symptomatiques - d'une façon entièrement reconnaissable dans ce que je viens de vous citer aujourd'hui, il se présente le fantasme des souliers.

Il s'agit de la possession ou de la non-possession des souliers féminins, ou phalliques, de ces souliers que nous appellerons en cette occasion fétichistes. Quelle fonction le soulier prend-il pour un sujet masculin, pour autant que dans sa perversion, ce qu'il refuse, c'est que la femme soit châtrée ? La perversion fétichiste du sujet masculin consiste à affirmer que la femme l'a sur le fond de ce qu'elle ne l'a pas. Sans cela il n'y aurait pas besoin d'un objet pour le représenter -un objet qui, par-dessus le marché, est manifestement indépendant du corps de la femme. Eh bien, au cours de l'élaboration transférentielle, le sujet se met à fomentier ceci, qui est la même chose apparemment, à savoir qu'elle l'a. Elle souligne qu'elle veut l'avoir sous forme de vêtements, sous la forme de ces vêtements qui vont exciter le désir des hommes, et grâce auxquels, comme elle l'articule, elle pourra les décevoir dans leur désir. C'est en apparence la même chose, mais c'est tout à fait autre chose quand c'est posé par le sujet lui-même, à savoir par la femme, ou par l'homme qui est en face d'elle. Aussi bien, ce qu'elle démontre dans cette occasion, c'est qu'à vouloir se présenter comme ayant ce qu'elle sait parfaitement n'avoir pas,

il s'agit là de quelque chose qui a pour elle une tout autre valeur, que j'ai appelée la valeur de mascarade. Elle fait justement de sa féminité un masque.

A partir du fait que le phallus est pour elle le signifiant du désir, il s'agit qu'elle en présente l'apparence, qu'elle paraisse l'être. Il s'agit qu'elle soit l'objet d'un désir, et d'un désir qu'elle sait fort bien elle-même qu'elle ne peut que décevoir. Elle l'exprime formellement au moment où l'analyste lui interprète ce dont il s'agit comme un désir de possession du phallus, ce qui nous montre une fois encore la divergence qui s'établit entre être l'objet du désir de l'Autre, et avoir ou ne pas avoir l'organe qui en porte la marque. Nous arrivons donc à une formule qui est la suivante - le désir originel, c'est *Je veux être ce qu'elle désire, elle, la mère*. Pour l'être, il faut que je détruise ce qui est pour l'instant l'objet de son désir.

Le sujet veut être ce qu'est le désir de la mère. Ce qu'il faut l'amener à voir dans le traitement, c'est que ce n'est pas en lui-même que l'homme est l'objet de ce désir, que l'homme n'est pas plus le phallus que la femme, alors que ce qui fait son agressivité à l'égard de son mari en tant qu'homme - je vous le montrerai encore mieux la prochaine fois -, c'est qu'elle considère qu'il est, je ne dis pas qu'il a, qu'il est le phallus, et c'est à ce titre qu'il est son rival, et que ses relations avec lui sont marquées du signe de la destruction obsessionnelle.

Selon la forme essentielle de l'économie obsessionnelle, ce désir de destruction se retourne contre elle. Le but du traitement est de lui faire remarquer que *tu es toi-même ceci que tu veux détruire, pour autant que toi aussi tu veux être le phallus*. Dans une certaine façon de poursuivre le traitement, on remplace le *tu es ceci que tu veux détruire* par un désir de destruction du phallus de l'analyste, pris dans des fantasmes improbables et fugaces. *Tu veux détruire mon phallus d'analyste*, dit l'analyste, *et moi, je te le donne*. Autrement dit, la cure est tout entière conçue comme le fait que l'analyste donne fantasmatiquement le phallus, consent à un désir de possession phallique. Or, ce n'est pas cela dont il s'agit, et l'une des preuves que l'on peut en donner, c'est qu'au point quasi terminal où semble avoir été poursuivie l'analyse, on nous dit que la malade conserve toutes ses obsessions à ceci près qu'elle n'en angoisse plus. Elles ont toutes été entérinées par l'analyse, et se bloquent. Le fait qu'elles existent toujours a tout de même quelque importance.

Qu'est-ce que fait la patiente? L'observation le dit avec une entière ignorance - elle intervient de toute sa force auprès de son fils aîné, dont elle a toujours eu une peur bleue parce qu'à vrai dire c'est le seul dont

elle n'a jamais pu arriver à bien maîtriser les réactions masculines, en lui disant qu'il faut de toute urgence qu'il aille se faire analyser à son tour. Qu'est-ce à dire? - sinon que ce phallus que l'analyste croit être la solution de la situation, pour autant que, prenant lui-même, la position de la mère bienveillante, il le donne à la malade, elle le lui rend. Au seul point où elle ait effectivement le phallus, elle le lui retourne. Un prêté pour un rendu. L'analyste a orienté l'analyse tout entière vers ceci, que la patiente veut être un homme. jusqu'au bout, elle n'en est pas entièrement convaincue. Pourtant, il est vrai que la possession ou non de ce phallus a trouvé là son apaisement. Mais le fond, l'essentiel, est non résolu - la signification du phallus en tant que signifiant du désir.

11 JUIN 1958

455



## XXVI LES CIRCUITS DU DÉSIR

*La base de l'interprétation*

*L'Autre de l'Autre*

*Le symptôme et la castration*

*La distance obsessionnelle*

*Petite théorie du blasphème*

Nous voici le 18 juin. La part du signifiant dans la politique - du signifiant du *non* quand tout le monde glisse dans un consentement ignoble - n'a jamais été encore étudiée. Le 18 juin est aussi l'anniversaire de la fondation de la Société française de psychanalyse. Nous aussi, nous avons dit non à un moment.

J'avais commencé la dernière fois de commenter l'observation d'une obsessionnelle soignée par l'un de nos confrères, et j'avais commencé d'amorcer quelques-uns des principes qui peuvent se déduire de la façon dont nous articulons les choses, et qui permettent d'opiner quant au caractère bien ou mal dirigé, correct ou incorrect, de la conduite d'un traitement centré sur un phénomène qui évidemment existe dans le contenu apporté par l'analyse, à savoir la prise de conscience de l'envie du pénis.

Bien que, dans l'ensemble je crois, vous voyez l'intérêt de l'emploi que nous faisons de notre schéma et de nos catégories, il y a toujours naturellement des petits retards. Certains schémas auxquels vous vous êtes arrêtés, des oppositions conceptuelles qui vous ont semblé faciles à retenir, se trouvent un peu secoués, remis en question par la suite de notre progrès, ce qui vous déroute.

On s'est demandé par exemple s'il ne fallait pas voir une contradiction entre ce que j'avais apporté la dernière fois et un principe auquel on avait cru pouvoir s'arrêter. J'aurais dit en somme - au moins est-ce ce qui a été entendu - que le développement sexuel de la femme passait obligatoirement par ceci, qu'elle doit être le phallus sur le fond qu'elle ne l'est pas, et que pour l'homme, le complexe de castration peut se formuler



par ceci, qu'il a le phallus sur le fond de ce qu'il ne l'a pas, ou qu'il est menacé de ne pas l'avoir. Ce sont évidemment des schémas à quoi, sous un certain angle, on peut opposer telle ou telle phase du développement sexuel. Il est tout à fait insuffisant de s'y arrêter, puisque aussi bien la dialectique de l'être et de l'avoir vaut pour les deux.

L'homme aussi doit s'apercevoir qu'il ne l'est pas. C'est même dans cette direction que nous pouvons situer une partie des problèmes impliqués dans la solution du complexe de castration et du *Penisneid*. Nous allons le voir plus en détail, ce qui vous permettra, je l'espère, de remettre peu à peu à leur place des énoncés qui ne sont pas faux en eux-mêmes, mais qui constituent des vues partielles.

A cette fin, nous repartirons aujourd'hui de notre schéma.

1

Il est excessivement important d'articuler convenablement les différentes lignes selon lesquelles la psychanalyse se développe. Un article dont je vous conseille la lecture à ce propos est celui de Glover qui s'intitule *Therapeutic effects of the inexact interpretation*, et qui est paru en octobre 1931 dans l'IJP.

C'est l'un des articles les plus remarquables et les plus intelligents qui puissent être écrits sur un tel sujet. Il met véritablement au point la base de départ sur laquelle aborder la question de l'interprétation.

Au moment où Glover écrit, Freud est encore vivant, mais il s'est déjà produit le grand tournant de la technique analytique autour de l'analyse des résistances et de l'agressivité. Glover articule que cette orientation de l'analyse implique le parcours, la couverture peut-on dire, au sens où un terrain doit être couvert, la somme des *Fantasms systems*, systèmes fantasmatiques ou systèmes de fantasmes, que nous avons appris à reconnaître dans l'analyse grâce à l'accumulation de l'expérience et au développement des notions acquises.

Il est clair qu'on en connaît alors davantage que tout au début de l'analyse, et la question se pose de savoir ce que valaient nos thérapeutiques au moment où nous ne connaissions pas dans tout leur éventail le système des fantasmes. Étaient-ce des cures thérapeutiques incomplètes, moins valables que celles que nous faisons à présent ? La question est fort intéressante, et elle amène Glover à dresser une situation générale de toutes les positions prises par celui qui se trouve en position de consultant par rapport à un trouble quelconque. Ce faisant, il généralise, il

étend la notion d'interprétation à toute position articulée prise par celui que l'on consulte, et il fait l'échelle des différentes positions du médecin par rapport au malade.

Il y a là une anticipation de la relation médecin-malade, comme on dit aujourd'hui, mais articulée d'une façon dont je regrette qu'elle n'ait pas été développée dans ce sens, parce qu'elle pose une sorte de loi générale, à savoir que c'est pour autant que nous méconnaissions la vérité incluse dans le symptôme, que nous nous trouvons collaborer avec la formation symptomatique.

Cela commence par le médecin de médecine générale qui dit au patient - *Secouez-vous, allez à la campagne, changez d'occupation*. Il se met résolument en position de méconnaissance, et de ce fait occupe aussitôt une certaine place, ce qui n'est pas inefficace, puisque cela se repère très bien comme la place même où certains symptômes se forment. Sa fonction par rapport au patient est situable dans les termes mêmes de la topique analytique. Je n'insiste pas.

Glover remarque en un point que la tendance de la *modern therapeutic analysis* de son époque fait porter toute l'interprétation sur les systèmes sadiques et les réactions de culpabilité, et que jusqu'à une époque récente, tout cela n'avait pas été mis en évidence. Sans aucun doute on soulageait le malade de l'anxiété, mais on laissait irrésolu, irréprimé, et du même coup refoulé, ce fameux système sadique.

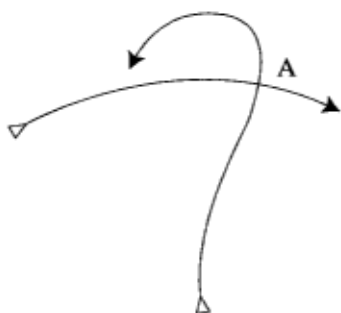
Voilà un exemple de la direction dans laquelle il amorce ses remarques, et c'est bien ce qu'il serait intéressant de reprendre de nos jours.

Que veut-on dire par exemple lorsque l'on parle de l'avènement de l'analyse de l'agressivité ? Pendant un certain temps, les analystes ont été tellement impressionnés par la découverte qu'ils en ont faite, que c'était devenu une tarte à la crème. Les analystes en formation se rencontraient en disant - *Et alors, toi, l'as-tu bien analysée, ton agressivité ?* Ce qu'en effet a représenté cette découverte, nous pouvons le situer sur notre schéma fondamental. C'est ce que j'ai essayé de faire tout à l'heure, car enfin nous pouvons aussi là-dessus nous poser des questions. Au temps où je vous apprenais que le système narcissique était fondamental dans la formation des réactions agressives, j'ai souvent fait remarquer combien notre usage du terme d'agressivité restait marqué d'ambiguïté. L'agressivité provoquée dans la relation imaginaire au petit autre, ne peut se confondre avec la somme de la puissance aggressive.

Pour rappeler des choses de première évidence, la violence est bien ce qui est essentiel dans l'agression, au moins sur le plan humain. Ce n'est pas la parole, c'est même exactement le contraire. Ce qui peut se

produire dans une relation interhumaine, c'est la violence ou la parole. Si la violence se distingue dans son essence de la parole, la question peut se poser de savoir dans quelle mesure la violence comme telle - pour la distinguer de l'usage que nous faisons du terme d'agressivité - peut être refoulée, puisque nous avons posé comme principe que ne saurait être en principe refoulé que ce qui se révèle avoir accédé à la structure de la parole, c'est-à-dire à une articulation signifiante. Si ce qui est de l'ordre de l'agressivité arrive à être symbolisé et pris dans le mécanisme de ce qui est refoulement, inconscience, de ce qui est analysable, et même, disons-le de façon générale, de ce qui est interprétable, c'est par le biais du meurtre du semblable qui est latent dans la relation imaginaire.

Réépelons notre petit schéma sous sa forme la plus simple, qui nous donne à voir l'entrecroisement de la tendance, de la pulsion si vous voulez, en tant qu'elle représente un besoin individualisé, et de la chaîne signifiante où il doit venir s'articuler. Cela nous permet déjà de faire quelques remarques.



Faisons une supposition. Supposons qu'il n'y ait pour l'être humain que la réalité, cette fameuse réalité dont nous faisons usage à tort et à travers. Supposons qu'il n'y ait que cela. Il n'est pas impensable que quelque chose de signifiant l'articule, cette réalité. Pour fixer les idées, supposons que, comme le disent certaines écoles, le signifiant, ce soit simplement un conditionnement, je ne dirais pas des réflexes, mais de quelque chose qui est réductible aux réflexes.

Que le langage soit d'un autre ordre que ce que nous créons artificiellement en laboratoire chez l'animal en lui apprenant à sécréter du suc gastrique au son d'une clochette, n'empêche pas que c'est un signifiant, le son de la clochette. On peut donc supposer un monde humain tout entier organisé autour d'une coalescence de chacun des besoins qui ont à se satisfaire, avec un certain nombre de signes prédéterminés. Si ces

signes sont valables pour tous, cela doit faire en principe une société fonctionnant de façon idéale. Chaque émission pulsionnelle à la mesure des besoins sera associée à un son de cloche diversement varié, qui fonctionnera de telle façon que celui qui l'entend satisfera aussitôt au dit besoin.

Nous arrivons ainsi à la société idéale. Ce que je dépeins, c'est ce qui est rêvé depuis toujours par les utopistes, à savoir une société fonctionnant parfaitement, et aboutissant à la satisfaction de chacun selon ses besoins. On ajoute, à vrai dire, que tous y participent selon leurs mérites, et c'est là que commence le problème.

En somme, ce schéma, s'il reste au niveau de l'entrecroisement du signifiant avec la poussée ou la tendance du besoin, aboutit à quoi? A l'identification du sujet à l'Autre, en tant que celui-ci articule la distribution des ressources pouvant répondre au besoin. Il n'en est pas ainsi, du seul fait qu'il est nécessaire de faire entrer en ligne de compte l'arrière-plan de la demande, ne serait-ce que pour rendre compte de l'articulation du sujet dans un ordre qui existe au-delà de l'ordre du réel, et que nous appelons l'ordre symbolique, qui le complique, qui s'y superpose, qui n'y adhère pas.

D'ores et déjà pourtant, à ce niveau, dès cet état simple du schéma, il intervient, tout au moins chez l'homme, quelque chose d'ordre naturel, organique, qui le complique.

Voici le sujet, l'enfant mythique qui sert d'arrière-plan à nos spéculations psychanalytiques. Il commence à manifester ses besoins en présence de sa mère. C'est ici, en A, qu'il rencontre la mère en tant que sujet parlant, et c'est ici, en  $s(A)$ , qu'aboutit son message, au point où la mère le satisfait. Comme je vous l'ai déjà fait remarquer, ce n'est pas au moment où la mère ne le satisfait pas, le frustré, que commencent les problèmes. Ce serait trop simple, encore que l'on y revienne toujours, justement parce que c'est simple.

Le problème intéressant n'a pas échappé à un Winnicott par exemple, dont on sait que l'esprit et la pratique couvrent toute l'ampleur du développement actuel de la psychanalyse et de ses techniques, jusques et y compris une considération extrêmement précise des systèmes fantasmatiques qui sont sur le champ frontière avec la psychose. Winnicott, dans son article sur les objets transitionnels dont j'ai fait état auprès de vous, montre avec la plus grande précision que le problème essentiel est de savoir comment l'enfant sort de la satisfaction, et non pas de la frustration, pour se construire un monde.

Pour autant qu'un monde s'articule pour le sujet humain, qui comporte

un au-delà de la demande, c'est quand la demande est satisfaite, et non pas quand elle est frustrée, qu'apparaissent ce que Winnicott appelle les objets transitionnels, c'est-à-dire ces menus objets que nous voyons très tôt prendre une extrême importance dans la relation avec la mère - un bout de couche sur lequel l'enfant tire jalousement, une bribe de n'importe quoi, un hochet. Il est essentiel de situer dans sa précocité cet objet transitionnel dans le système de développement de l'enfant.

Cela dit, arrêtons-nous à la frustration, à savoir à ce qui se passe quand le message ne vient pas.

## 2

Le rapport avec la mère, où la mère impose, plus que sa loi, ce que j'ai appelé sa toute-puissance ou son caprice, est compliqué du fait que, comme l'expérience nous le montre, l'enfant - l'enfant humain et non pas n'importe quel petit - est ouvert au rapport, d'ordre imaginaire, à l'image du corps propre et à l'image de l'autre, et ce, à partir d'une date que nous avons essayé de fixer quand nous nous intéressions, il y a trois ans, au stade du miroir.

Le stade du miroir ne s'est pas évaporé depuis. J'aime bien ceux d'entre vous qui disent que tous les ans, c'est quelque chose de différent, que le système change. Il ne change pas, mais j'essaye simplement de vous en faire parcourir le champ. Nous voyons sur notre schéma le stade du miroir se placer en deçà de ce qui se passe sur la ligne de retour du besoin, satisfait ou non. Le sujet éprouve par exemple des réactions de déception, de malaise, de vertige, dans son propre corps, par rapport à l'image idéale qu'il en a, et qui prend chez lui une valeur prévalente en raison d'un trait de son organisation que nous avons lié, à plus ou moins juste titre, à la prématuration de sa naissance.

Bref, nous voyons dès l'origine interférer deux circuits. Le premier est le circuit symbolique où s'inscrit - disons pour vous fixer les idées, pour les raccrocher à un portemanteau que vous connaissez déjà - le rapport du sujet au surmoi féminin infantile.

Il y a d'autre part le rapport imaginaire à l'image idéale de soi qui se trouve plus ou moins affectée, voire lésée, à l'occasion des frustrations ou déceptions. Ainsi le circuit se trouve dès l'origine jouer sur deux plans, plan symbolique et plan imaginaire. D'une part, le rapport à l'objet primordial, la mère, l'Autre en tant que lieu où se situe la possibilité d'articuler le besoin dans le signifiant. D'autre part, l'image de l'autre, petit a, où le sujet a une sorte de lien à

soi-même, à une image qui représente la ligne de son accomplissement -imaginaire, bien entendu.

Tout ce que nous avons dit depuis le début de l'année, où nous avons commencé à prendre les choses au niveau du trait d'esprit, nous a montré la pertinence de ce qu'indique ce schéma, à savoir que rien ne peut s'organiser d'une vie mentale qui corresponde à ce que l'expérience nous donne dans l'analyse, si ce n'est qu'il y ait, au-delà de l'Autre mis primordialement en position de toute-puissance par son pouvoir - non pas de frustration, car c'est insuffisant, mais de *Versagung*, avec l'ambiguïté de promesse et de refus que contient ce terme -, l'Autre de cet Autre, si je puis dire, à savoir ce qui permet au sujet d'apercevoir cet Autre, lieu de la parole, comme lui-même symbolisé.

Vous sentez bien que le système du triangle oedipien familial comporte quelque chose de plus radical que tout ce que nous donne l'expérience sociale de la famille, et c'est bien ce qui fait la permanence de ce triangle oedipien et de la découverte freudienne. C'est ainsi que je vous ai dit que le Père, avec un grand P, n'est jamais là seulement un père, mais bien plutôt le père mort, le père en tant que porteur d'un signifiant, signifiant au second degré, qui autorise et fonde tout le système des signifiants, et qui fait que le premier Autre, soit le premier sujet auquel l'individu parlant s'adresse, est lui-même symbolisé.

C'est uniquement au niveau de cet Autre, de l'Autre de la loi à proprement parler, et d'une loi, je vais y insister, incarnée, que peut prendre sa dimension propre le monde articulé, humain. L'expérience nous montre à quel point est indispensable l'arrière-plan d'un Autre par rapport à l'Autre, sans quoi ne saurait s'articuler l'univers du langage tel qu'il se montre efficace dans la structuration, non seulement des besoins, mais de ce dont j'essaye de vous démontrer cette année la dimension originale, et qui s'appelle le désir.

Si l'Autre en tant que lieu de la parole, pouvait n'être que le lieu du son de clochette dont je vous parlais tout à l'heure, ce ne serait pas à proprement parler un Autre, mais seulement le lieu organisé du système des signifiants, introduisant ordre et régularité dans les échanges vitaux à l'intérieur d'une certaine espèce.

On voit mal qui aurait pu l'organiser. On peut envisager que, dans une société déterminée, des hommes pleins de bienveillance s'emploient à l'organiser et à le faire fonctionner. On peut même dire que c'est un des idéaux de la politique moderne. Seulement, l'Autre n'est pas cela.

L'Autre n'est pas purement et simplement le lieu de ce système parfaitement organisé, fixé. Il est lui-même un Autre symbolisé, et c'est ce qui

lui donne son apparence de liberté. L'Autre, le Père dans l'occasion, le lieu où s'articule la loi, est lui-même soumis à l'articulation signifiante, et, plus que soumis à l'articulation signifiante, il en est marqué, avec l'effet dénaturant que comporte la présence du signifiant.

Ce dont il s'agit est loin encore d'être parvenu à un état de conceptualisation parfaite, mais, à titre d'hypothèse de départ pour illustrer notre pensée, nous dirons que l'effet du signifiant sur l'Autre, la marque qu'il en subit à ce niveau, représente la castration comme telle.

Nous avons autrefois souligné, à propos de la triade castration-frustration-privation, que dans la castration, l'agent est réel, c'est un père réel dont on a besoin, que l'action est symbolique, et qu'elle porte sur un objet imaginaire. Nous en retrouvons ici la nécessité. Dès lors que quelque chose se passe de réel au niveau de la loi - et qu'importe qu'un père soit ici plus ou moins défaillant, si quelque chose le remplace, tient sa place -, il se produit ceci - dans le système de la demande où s'instaure le sujet, est reflété son arrière-plan. Bien loin que le système de la demande soit parfait, à plein rendement ou à plein emploi, il s'introduit dans son arrière-plan l'effet du signifiant sur le sujet, la marque du sujet par le signifiant, et la dimension du manque introduite dans le sujet par ce signifiant. Ce manque introduit est symbolisé comme tel dans le système du signifiant comme étant l'effet du signifiant sur le sujet, à savoir le signifié. A proprement parler, le signifié ne vient pas tant par des profondeurs, comme si la vie fleurissait en significations, mais du langage et du signifiant, qui imprime dans la vie cette sorte d'effet qui s'appelle le signifié. Cela est primitivement symbolisé, comme l'indique ce que nous avons apporté sur la castration.

Ce qui sert de support à l'action symbolique qui s'appelle la castration, est une image, choisie dans le système imaginaire pour être ce support. L'action symbolique de la castration choisit son signe, qui est emprunté au domaine imaginaire. Quelque chose dans l'image de l'autre est choisi pour porter la marque d'un manque, qui est ce manque même par où le vivant, parce qu'il est humain, c'est-à-dire en rapport avec le langage, s'aperçoit comme exclu de l'omnitude des désirs, comme quelque chose de limité, de local, comme une créature, à l'occasion comme un chaînon dans la lignée vitale, un de ceux par lesquels la vie passe. Un animal n'est effectivement qu'un des individus qui réalisent le type, et à ce titre, par rapport au type, chaque individu peut être considéré comme déjà mort. Nous aussi, nous sommes déjà morts par rapport au mouvement de la vie. Mais par le langage, et à la différence de l'animal, nous

sommes capables de le projeter dans sa totalité, et même plus, dans sa totalité comme parvenue à sa fin.

C'est exactement ce que Freud articule dans la notion d'instinct de mort. Il veut dire que pour l'homme, la vie se projette d'ores et déjà comme étant parvenue à son terme, c'est-à-dire au point où elle retourne à la mort. L'homme est cet être animal pris et articulé dans un système signifiant qui lui permet de dominer son immanence de vivant, et de s'apercevoir comme déjà mort. Et il ne le fait justement que d'une façon imaginaire, virtuelle, à la limite, spéculative.

Il n'y a pas d'expérience de la mort, bien entendu, qui puisse y répondre, et c'est bien pourquoi c'est symbolisé d'une autre façon. C'est symbolisé sur l'organe précis où apparaît de la façon la plus sensible la poussée de la vie. Voilà pourquoi c'est le phallus, en tant qu'il représente la montée de la puissance vitale, qui prend place dans l'ordre des signifiants pour représenter ce qui est marqué par le signifiant - ce qui, par le signifiant, est frappé de cette caducité essentielle où peut s'articuler, dans le signifiant lui-même, ce manque-à-être dont le signifiant introduit la dimension dans la vie du sujet.

C'est ce qui nous permet de comprendre dans quel ordre les choses se sont présentées pour l'analyse, à partir du moment où, simplement, quelqu'un n'est pas parti de l'École pour aller au phénomène, mais est parti des phénomènes tels qu'il les voyait se manifester chez les névrosés. C'était là le terrain élu pour manifester cette articulation dans son essence, du fait qu'elle s'y manifeste dans son désordre. L'expérience nous a prouvé que c'était toujours dans le désordre que nous pouvions plus facilement apprendre à trouver les rouages et articulations de l'ordre.

Ce qui s'est d'abord donné par Freud à une expérience qui a aussitôt mis en évidence la sous-jacence du complexe de castration, c'est l'appréhension des symptômes du sujet.

3

Qu'est-ce que le symptôme veut dire? Où se situe-t-il dans ce schéma? Il se situe au niveau de la signification. C'est ce que Freud a apporté - un symptôme, c'est une signification, c'est un signifié. Il est loin d'intéresser seulement le sujet, mais son histoire, toute son anamnèse, est impliquée. C'est pour cette raison que l'on peut légitimement le symboliser à cette place par un petit  $s(A)$ , signifié de l'Autre venant du lieu de la parole.



Mais ce que Freud nous a appris aussi, c'est que le symptôme n'est jamais simple, qu'il est toujours surdéterminé. Il n'y a pas de symptôme dont le signifiant ne soit apporté d'une expérience antérieure. Cette expérience est toujours située au niveau où il s'agit de ce qui est réprimé. Or, le cœur de tout ce qui est réprimé chez le sujet, c'est le complexe de castration, c'est le signifiant de l'A barré qui s'articule dans le complexe de castration, mais qui n'y est pas forcément, ni toujours totalement articulé.

Le fameux traumatisme dont on est parti, la fameuse scène primitive qui entre dans l'économie du sujet, et qui joue au cœur et à l'horizon de la découverte de l'inconscient, qu'est-ce que c'est? - sinon un signifiant tel que j'ai commencé tout à l'heure d'en articuler l'incidence sur la vie. L'être vivant est saisi comme vivant, en tant que vivant, mais avec cet écart, cette distance, qui est justement celle qui constitue aussi bien l'autonomie de la dimension signifiante que le traumatisme ou la scène primitive. Qu'est-ce donc? - si ce n'est cette vie qui se saisit dans une horrible aperception d'elle-même, dans son étrangeté totale, dans sa brutalité opaque, comme pur signifiant d'une existence intolérable pour la vie elle-même, dès qu'elle s'en écarte pour voir le traumatisme et la scène primitive. C'est ce qui apparaît de la vie à elle-même comme signifiant à l'état pur, et qui ne peut d'aucune façon s'articuler ni se résoudre. Dès que Freud commence à articuler ce que c'est qu'un symptôme, l'arrière-plan du signifiant par rapport au signifié est par lui impliqué dans la formation de tout symptôme.

Ce que nous avons étudié ces derniers temps chez l'hystérique nous permet de situer où se trouve le problème du névrosé. Il tient au rapport du signifiant avec la position du sujet dépendant de la demande. C'est ce en quoi l'hystérique a à articuler quelque chose que nous appellerons provisoirement son désir, et l'objet de ce désir, en tant qu'il n'est pas l'objet du besoin. C'est ce qui m'a amené à insister quelque peu sur le rêve dit de la belle bouchère.

Il apparaît là d'une façon tout à fait claire, et Freud le dit à l'orée même de la psychanalyse, qu'il s'agit pour l'hystérique de faire subsister l'objet du désir en tant que distinct et indépendant de l'objet de tout besoin. Le rapport au désir, à sa constitution, à son maintien sous une forme énigmatique dans son arrière-plan par rapport à toute demande, c'est le problème de l'hystérique.

Qu'est-ce que le désir de mon hystérique? C'est ce qui lui ouvre, je ne dirais pas l'univers, mais tout un monde qui est déjà bien assez vaste, en raison de ce que l'on peut appeler la dimension d'hystérie latente à

toute espèce d'être humain dans le monde. Tout ce qui peut se présenter comme question sur son propre désir, ce que nous avons appelé le  $x$ , (indicible désir, voilà ce par quoi l'hystérique se trouve d'abord communiquer de plain-pied avec tout ce qui peut se passer de cet ordre chez tous ses frères et sœurs hystériques, et c'est là-dessus, comme Freud nous l'article, que repose l'identification hystérique. Toute hystérique fait écho à tout ce qui est de l'ordre de la question sur le désir telle qu'elle se pose dans l'actualité chez quelques autres, surtout chez l'autre hystérique, mais aussi bien chez quelqu'un qui peut n'être hystérique qu'occasionnellement, et même d'une façon latente, pour autant qu'apparaît chez lui un mode hystérique de poser la question.

Cette question sur son désir ouvre le monde à l'hystérique, un monde d'identifications qui la met dans un certain rapport avec le masque, je veux dire avec tout ce qui peut, d'une façon quelconque, fixer et symboliser, selon un certain type, la question sur le désir. Cette question, qui la fait parente des hystériques, qui constitue un appel aux hystériques comme tels, l'a faite essentiellement identifiée à une sorte de masque général sous lequel s'agitent tous les modes possibles de manque.

Nous en sommes maintenant à l'obsessionnel. La structure de l'obsessionnel, telle que j'essaye de m'y avancer, est également désignée par un certain rapport avec le désir. Ce n'est pas le rapport  $d_0$ , mais un autre, que nous appellerons aujourd'hui  $d_1$ .

Le rapport de l'obsessionnel à son désir est soumis à ceci, que nous connaissons depuis longtemps grâce à Freud, à savoir le rôle précoce qu'y a joué ce que l'on appelle *l'Entbindung*, la déliaison des pulsions, l'isolation de la destruction. Toute la structure de l'obsessionnel est comme telle déterminée par le fait que le premier abord de son désir est passé, comme pour tout sujet, par le désir de l'Autre, et que ce désir de l'Autre a d'abord été détruit, annulé. Ce disant, je ne dis pas quelque chose de tellement nouveau, simplement je l'article d'une façon nouvelle.

Ceux qui ont déjà en main des obsessionnels peuvent savoir que c'est un trait essentiel de sa condition que son propre désir baisse, clignote, vacille, et s'évanouit à mesure qu'il s'en approche. Le désir se démontre ici porter la marque que le désir a d'abord été abordé par lui comme quelque chose qui se détruit, pour autant qu'il s'est présenté à lui comme celui de son rival, que le sujet y a répondu dans le style de cette réaction de destruction qui est sous-jacente à son rapport à l'image de l'autre en tant qu'elle le dépossède et le ruine. L'abord par l'obsessionnel de son désir reste donc frappé de cette marque qui fait que toute approche le fait s'évanouir.

C'est ce que l'auteur dont je vous parle et que je critique depuis quelques leçons, perçoit sous la forme de ce qu'il appelle la distance à l'objet, et qu'il confond d'abord avec ce qu'il appelle la destruction de l'objet. Il se fait de la psychologie de l'obsessionnel l'idée que c'est quelqu'un qui a perpétuellement à se défendre de la folie, définie comme destruction de l'objet. Il n'y a là qu'une projection qui, chez ledit auteur, tient aux insuffisances de sa pensée sur le plan théorique, mais où entrent aussi des facteurs personnels, car ce n'est qu'un fantasme, un fantasme en quelque sorte nécessité par la perspective imaginaire où il engage la solution du problème du désir chez l'obsessionnel. De plus, il est d'expérience courante qu'il n'y a pas le moindre danger de psychose chez l'obsessionnel typique, où que vous l'emmeniez, et je vous dirai, quand le temps en sera venu, à quel point un obsessionnel dans sa structure diffère d'un psychotique. Par contre, ce qui est aperçu là-dedans, quoique mal traduit, c'est que l'obsessionnel ne se maintient dans un rapport possible avec son désir, qu'à distance. Ce qui doit être maintenu pour l'obsessionnel, c'est la distance à son désir, et non pas la distance à l'objet. L'objet a dans l'occasion une fonction bien autre. Ce que l'expérience nous montre de la façon la plus claire, c'est qu'il doit se tenir à une certaine distance de son désir pour que ce désir subsiste.

Mais il y a une autre face qui s'observe dans la clinique, dans le concret, quand l'obsessionnel établit avec l'autre un rapport qui s'articule pleinement au niveau de la demande, qu'il s'agisse de sa mère d'abord, ou de son conjoint. Que peut vouloir dire, pour nous analystes, ce terme de conjoint? Il prend son articulation pleine au niveau des choses où nous essayons de les situer. C'est celui avec qui il faut bien, de façon quelconque, bon gré mal gré, revenir à être tout le temps dans un certain rapport de demande. Même si, sur toute une série de choses on la boucle, ce n'est jamais sans douleur. La demande demande à être poussée jusqu'au bout.

Que se passe-t-il sur le plan des rapports de l'obsessionnel avec son conjoint? C'est très exactement ceci, qui est le plus subtil à voir, mais vous l'observerez quand vous vous en donnerez la peine -- l'obsessionnel s'emploie à détruire le désir de l'Autre. Toute approche à l'intérieur de l'aire de l'obsessionnel se solde dans le cas normal, pour peu qu'on s'y laisse prendre, par une sourde attaque, une usure permanente, qui tend chez l'autre à aboutir à l'abolition, à la dévaluation, à la dépréciation, de ce qui est son propre désir.

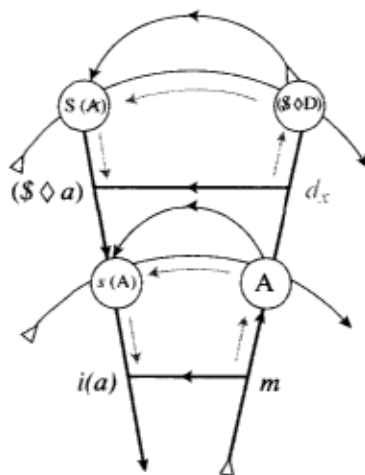
Il y a sans doute des nuances, ce sont des termes dont le maniement

demande un certain exercice, mais en dehors de ces termes, rien ne nous permettrait même de s'apercevoir de la nature véritable de ce qui se passe. J'ai déjà marqué d'autre part, dans l'enfance de l'obsessionnel, le caractère tout à fait particulier, accentué, que prend précocement chez lui l'articulation de la demande.

Sur ce schéma vous commencez de pouvoir le situer. Ce petit enfant est toujours à demander quelque chose, et, chose surprenante, parmi tous les enfants qui en effet passent leur temps à demander quelque chose, il est celui dont la demande est toujours ressentie, et par les mieux intentionnés, comme étant à proprement parler insupportable. Il est tannant, comme on dit. Ce n'est pas qu'il demande des choses plus extraordinaires que les autres, c'est dans sa façon de le demander, c'est dans le rapport du sujet à la demande que gît le caractère spécifique de l'articulation de la demande chez celui qui est d'ores et déjà obsessionnel au moment où cela se manifeste, lors du déclin de l'Œdipe ou dans la période dite de latence.

Quant à notre hystérique, nous avons vu que pour soutenir son désir énigmatique, le petit a est chez elle employé comme artifice. Nous pouvons le représenter par deux tensions parallèles, l'une au niveau de la formation idéalisante, ( $\$ \diamond a$ ), l'autre au niveau de l'identification à un petit autre,  $i(a)$ . Pensez au sentiment de Dora pour M. K. Chaque hystérique a d'ailleurs, dans une des phases de son histoire, un support semblable, qui vient jouer ici le même rôle que a.

L'obsessionnel ne prend pas la même voie. Il est mieux axé pour s'arranger avec le problème de son désir. Il part d'ailleurs et avec d'autres

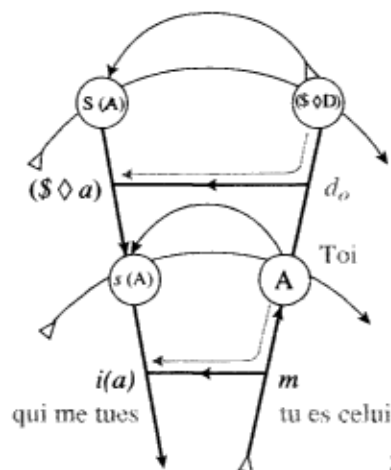


*Le circuit de l'hystérique*

éléments. C'est dans un certain rapport, précoce et essentiel, à sa demande, ( $\$ \diamond D$ ), qu'il peut maintenir la distance nécessaire à ce que soit quelque part possible, pour lui, mais de loin, ce désir annulé dans son essence, ce désir aveugle, dont il s'agit d'assurer la position. Nous allons circonscrire le rapport de l'obsessionnel à son désir. Le rapport spécifique du sujet à sa demande en est un premier trait. Il en est d'autres.

Qu'est-ce que c'est que l'obsession? Vous savez l'importance qu'y a la formule verbale, au point que l'on peut dire que l'obsession est toujours verbalisée. Freud n'a là-dessus aucun doute. Même quand il a affaire à une conduite obsessionnelle latente, il considère qu'elle n'a révélé sa structure que quand elle prend la forme d'une obsession verbale. Il va même jusqu'à dire que, dans la cure d'une névrose obsessionnelle, les premiers pas n'ont été faits que quand on a obtenu que le sujet donne à ses symptômes tout leur développement, ce qui peut se présenter comme une aggravation clinique.

Ce dont il s'agit dans toutes les formules obsessionnelles, c'est d'une destruction bel et bien articulée. Est-il besoin d'insister sur le caractère verbal des formules d'annulation qui font partie de la structure de l'obsession elle-même? Chacun sait que ce qui en fait l'essence et le pouvoir phénoménologiquement angoissant pour le sujet, est qu'il s'agit d'une destruction par le verbe et par le signifiant. Le sujet se trouve en proie à une destruction que l'on appelle magique - je ne sais pourquoi, pourquoi ne pas dire verbale, tout simplement? - de l'Autre, qui est donnée dans la structure même du symptôme.



*Le circuit de l'obsessionnel*

Vous avez vu le circuit de l'hystérique qui aboutit sur les deux plans - l'idéalisation ou identification au niveau supérieur est la symbolisation parallèle de ce qui se passe sur le plan imaginaire. Si je me permettais d'utiliser jusqu'au bout ce schéma pour y inscrire le schéma destructif du rapport à l'Autre, je dirais que, pour l'obsessionnel, le circuit est quelque chose comme ceci.

La crainte de faire mal à l'Autre par des pensées, autant dire par des paroles, car ce sont des pensées parlées, nous introduit à toute une phénoménologie à laquelle il conviendrait de s'arrêter un peu longuement. Je ne sais si vous vous êtes jamais intéressés au thème du blasphème. C'est une très bonne introduction à l'obsession verbale. Qu'est-ce que blasphémer? Je voudrais bien que quelque théologien me donne la réplique. Disons que le blasphème fait déchoir un signifiant éminent, dont il s'agit de voir à quel niveau de l'autorisation signifiante, si l'on peut dire, il se situe. Ce signifiant est en rapport avec un signifiant suprême qui s'appelle le Père, avec lequel il ne se confond pas absolument s'il joue un rôle homologue. Que Dieu ait un rapport avec la création signifiante comme telle n'est pas douteux, ni non plus que le blasphème ne se situe que dans cette dimension. Le blasphème fait déchoir ce signifiant au rang d'objet, il identifie en quelque sorte le logos à son effet métonymique, le fait tomber d'un cran. Cette remarque ne constitue sans doute pas la réponse complète à la question du blasphème, mais c'est assurément une approche du phénomène de sacrilège verbal qui se constate chez l'obsessionnel.

Comme toujours, c'est encore dans Freud que nous trouvons les choses les plus colossalement exemplaires. Rappelez-vous dans le cas de *l'Homme aux rats* l'épisode de cette colère furieuse qui le saisit contre son père, à l'âge de quatre ans si mon souvenir est bon. Il se met à se rouler par terre en l'appelant - *Toi serviette, toi assiette*, etc. Il s'agit d'une véritable collision et collusion du Toi essentiel de l'Autre avec cet effet déchu de l'introduction du signifiant dans le monde humain qui s'appelle un objet, et spécialement un objet inerte, objet d'échange, d'équivalence. La kyrielle de substantifs mobilisée dans la rage de l'enfant l'indique assez, il ne s'agit pas de savoir si le père est lampe, assiette ou serviette, il s'agit de faire descendre l'Autre au rang d'objet, et de le détruire.

Puisque nous sommes forcés d'en rester là pour aujourd'hui, je dirais que ce qui se passe ici, et dont nous verrons la prochaine fois la structure, nous montre que ce n'est que dans une certaine articulation signifiante que le sujet obsessionnel arrive à préserver l'Autre, si bien que l'effet de destruction est aussi bien ce par quoi il aspire à le soutenir par la vertu de l'articulation signifiante. Vous trouvez là la trame même du monde

que vit l'obsessionnel. L'obsessionnel est un homme qui vit dans le signifiant. Il y est très solidement installé. Il n'y a absolument rien à craindre quant à la psychose. Ce signifiant suffit à préserver chez lui la dimension de l'Autre, mais celle-ci est en quelque sorte idolâtrée. Le français nous permet de l'articuler d'une façon que j'ai une fois amorcée ici - *Tu es celui qui me...* Voilà ce qu'articule le sujet à l'Autre.

Pour l'obsessionnel, cela s'arrête là. La parole pleine où s'articule l'engagement du sujet dans un rapport fondamental avec l'Autre, ne peut s'achever, sinon par cette répétition dont un humoriste faisait usage. *To be or not...*, et le type se gratte la tête pour continuer - *To be or not, To be or not, etc.* Et c'est en répétant qu'il trouve la fin de la phrase - *Tu es celui qui me, tu es celui qui me, tu es celui qui me tues.*

La langue française nous donne ici un schéma fondamental du rapport obsessionnel avec l'Autre. L'articulation qui le fonde se ferme elle-même sur la destruction de l'Autre, mais du fait qu'elle est articulation signifiante, du même coup elle le fait subsister.

C'est à l'intérieur de cette articulation que nous verrons quelle est la place du signifiant phallus quant à l'être et quant à l'avoir, sur quoi nous sommes restés à la fin de la dernière séance. Cela nous permettra de voir la différence qu'il y a entre une solution qui permet de montrer à l'obsessionnel ce qu'il en est vraiment de son rapport au phallus en tant que signifiant du désir de l'Autre, et celle qui consiste à satisfaire la demande dans une sorte de mirage imaginaire, en lui concédant son objet à travers la symbolisation par l'analyste du fantasme imaginaire. C'est la dimension où se déroule toute l'observation que nous avons critiquée. La solution illusoire consiste en somme à dire à la femme - *Vous avez envie du pénis ? Eh bien...* C'est ce que disait Casimir Perier à un type qui l'avait coincé contre une lanterne - *Qu'est-ce que vous voulez ?* Le type lui répond - *La liberté !* - *Eh bien, vous l'avez, lui* dit Casimir Perier, qui lui passe entre les jambes, et s'en va en le laissant interloqué.

Ce n'est peut-être pas exactement ce que nous pouvons attendre d'une solution analytique. La terminaison même de cette observation par une identification euphorique, enivrée du sujet, dont la description recouvre entièrement un idéal masculin trouvé dans l'analyste, apporte peut-être un changement dans l'équilibre du sujet, mais assurément ce n'est pas la véritable réponse à la question de l'obsessionnel.

18 JUIN 1958

472

## XXVII UNE SORTIE PAR LE SYMPTÔME

*De la parole de l'Autre à l'inconscient*  
*Signifiante de la régression*  
*En quoi nous ne sommes pas des singes*  
*Le psychotique et le désir de l'Autre*  
*Le névrosé et l'image de l'autre*

Nous sommes arrivés la dernière fois au point de commencer concentriquement à désigner la constellation du désir de l'obsessionnel.

Je vous ai entretenus à ce propos de la position de sa demande, dont l'accent spécial d'insistance qui la rend si difficile à tolérer est précocement ressenti par l'Autre - de son besoin de détruire le désir de l'Autre de la fonction de certains de ses fantasmes. Notre propos d'aujourd'hui est ainsi amorcé.

Dans le travail que j'ai choisi pour en faire l'objet d'une critique qui ressortit moins d'une polémique que d'une analyse systématique de ce qui ressort de ce qu'articule l'auteur lui-même, il n'est pas vain que le fantasme phallique se présente sous la forme de l'envie du pénis chez la femme au cours de l'analyse d'une névrose obsessionnelle. Ce n'est pas ce travail qui prouvera que je donne une importance exagérée au signifiant phallus. Mais l'importance du signifiant phallus n'est évidemment pas tout ce que je vous enseigne. Il s'agit encore de savoir comment on en use, sans pour autant se livrer au petit jeu facile de critiquer et de juger du dehors l'issue d'un traitement que l'on présente d'ailleurs comme inachevé, et dans lequel nous ne sommes pas entrés. Disons simplement que rien de ce que je vous donne comme des éléments marquants de la direction de la cure ne s'y retrouve. La direction générale du traitement est remarquable par ses hésitations, voire par une direction franchement opposée à celle qui pourrait nous paraître logique.

Notre critique ne part jamais de la seule observation considérée comme un compte rendu de fait, mais des interrogations de l'auteur lui-même, que vous trouverez toujours exprimées au bon endroit, car c'est une des propriétés de l'esprit humain que le bon sens en particulier soit



bien, comme on l'a dit avec justesse, et non sans ironie, la chose du monde la mieux partagée. Il n'est pas douteux que ce qui nous fait obstacle ici a déjà fait obstacle dans l'esprit des auteurs, et dans cette observation, ces obstacles sont pleinement articulés. Il y a des interrogations, il y a même des remarques concernant l'issue paradoxale, la non issue de ce que l'on cherchait, il y a enfin des contradictions auxquelles l'auteur ne donne peut-être pas toute l'importance qu'elles peuvent avoir, mais qui peuvent être qualifiées ainsi puisqu'elles sont inscrites noir sur blanc dans son texte.

Nous allons d'abord aller au vif de ce dont il s'agit, en posant la différence qu'il y a entre, d'une part, ce qui se représente comme articulé, et non comme articulable, et, d'autre part, ce qui est visé et fait effectivement dans cette cure.

1

Prenons comme point de départ notre schéma, où figurent un certain nombre de positions qu'il complète, et qui nous permettent de nous y retrouver dans ce que nous connaissons de plus familier. Elles s'y trouvent représentées dans un certain ordre et une certaine topologie.

Posons-nous une fois de plus la question de savoir ce que c'est que la ligne du haut de notre schéma. C'est une ligne signifiante, en ce qu'elle est structurée comme un langage. D'autre part, pour être structurée comme un langage, c'est une sorte de phrase que le sujet ne peut pas articuler, et que nous devons l'aider à articuler, et qui structure en somme l'ensemble de la névrose.

La névrose n'est pas identique à un objet, ce n'est pas une sorte de parasite, étranger à la personnalité du sujet, c'est une structure analytique qui est dans ses actes et sa conduite. Le progrès de notre conception de la névrose nous a montré qu'elle n'est pas seulement faite de symptômes décomposables dans leurs éléments signifiants et dans les effets de signifié de ces signifiants - puisque c'est ainsi que j'ai retraduit ce que Freud articule -, mais que toute la personnalité du sujet porte la marque de ces rapports structuraux. Tel qu'il est ici employé, le mot de personnalité va bien au-delà de son acception première avec ce qu'elle comporte de statique, et qui conflue avec ce que l'on appelle le caractère. Ce n'est pas cela, c'est la personnalité au sens où elle dessine dans les comportements, dans les rapports à l'Autre et aux autres, un certain mouvement qui se retrouve toujours le même, une scansion, un certain mode de passage de

l'autre à l'Autre, et encore à un Autre qui se retrouve toujours et sans cesse, qui forme la modulation même de l'action obsessionnelle.

L'ensemble du comportement obsessionnel ou hystérique est structuré comme un langage. Qu'est-ce à dire? Il n'est pas suffisant de dire qu'au-delà du langage articulé, du discours, tous les actes du sujet, auraient cette sorte d'équivalence au langage qu'il y a dans ce qu'on appelle un geste, pour autant qu'un geste n'est pas simplement un mouvement bien défini, mais bien un signifiant. L'expression qui colle parfaitement, c'est *une geste*, au sens de la chanson de geste, de la geste de Roland, c'est-à-dire la somme de son histoire.

En fin de compte, c'est une parole, si vous voulez. La somme du comportement du névrosé se présente comme une parole, et même comme une parole pleine, au sens où nous en avons vu le mode primitif dans l'engagement sous la forme d'un discours. C'est une parole pleine, mais entièrement cryptographique, inconnue du sujet quant au sens, encore qu'il la prononce par tout son être, par tout ce qu'il manifeste, par tout ce qu'il évoque et a réalisé inéluctablement dans une certaine voie d'achèvement et d'inachèvement, si rien n'y intervient qui soit de cet ordre d'oscillation qui s'appelle l'analyse. C'est une parole prononcée par le sujet barré, barré à lui-même, que nous appelons l'inconscient. C'est ce que nous représentons sous la forme d'un signe, S.

Nous en sommes maintenant à introduire une distinction au niveau de l'Autre, A. Nous avons défini l'Autre comme le lieu de la parole. Cet Autre s'institue et se dessine par le seul fait que le sujet parle. De ce seul fait, le grand Autre naît comme lieu de la parole. Cela ne veut pas dire qu'il soit pour autant réalisé comme sujet dans son altérité. L'Autre est invoqué chaque fois qu'il y a parole. Je pense n'avoir pas besoin d'y revenir, pour y avoir assez insisté. Mais cet au-delà qui s'articule dans la ligne haute de notre schéma, c'est l'Autre de l'Autre.

Il s'agit d'une parole qui est articulée à l'horizon de l'Autre. L'Autre de l'Autre est le lieu où la parole de l'Autre se dessine comme telle. Il n'y a aucune raison qu'il nous soit fermé. C'est même la racine de la relation intersubjective que l'Autre comme lieu de la parole nous est immédiatement et effectivement donné comme sujet, sujet qui nous pense nous-mêmes comme son Autre. C'est le principe de toute stratégie. Quand vous jouez au jeu d'échecs avec quelqu'un, vous lui attribuez autant de calculs que vous en faites. Eh bien, alors que nous osons dire que cet Autre de l'Autre devrait nous être le plus transparent, donné avec la dimension même de l'Autre, pourquoi posons-nous que cet Autre de l'Autre est le lieu où s'articule le discours de l'inconscient, articulé mais non par nous

articulable ? Pourquoi devons-nous le faire? En quoi sommes-nous en droit de le faire ?

C'est fort simple. Les conditions de la vie humaine font que celle-ci est engagée dans la condition de la parole, et nous sommes soumis à l'Autre par la condition de la demande, mais sans savoir ce qu'est pour lui notre demande. Pourquoi ne le savons-nous pas? Qu'est-ce qui lui donne cette opacité? Ce sont là des évidences, mais encore des évidences dont les coordonnées ne sont pas ce qui est le moins utile à articuler, car nous nous contentons toujours de les obscurcir sous la forme d'objectivations prématurées.

Cet Autre dont nous ne savons pas comment il accueille notre demande, intervient dans notre stratégie, devient *unbewusst*, et réalise une position paradoxale du discours. C'est cela que je veux dire quand je vous dis que l'inconscient, c'est le discours de l'Autre. C'est ce qui se passe virtuellement à cet horizon de l'Autre de l'Autre, pour autant que c'est là que se produit la parole de l'Autre en tant qu'elle devient notre inconscient, c'est-à-dire ce qui vient en nous se présentifier nécessairement du seul fait qu'en ce lieu de la parole nous faisons vivre un Autre capable de nous répondre. Ce pourquoi il nous est opaque, c'est qu'il y a en lui quelque chose que nous ne connaissons pas, et qui nous sépare de sa réponse à notre demande. Ce n'est pas autre chose que ce qui s'appelle son désir.

Cette remarque, qui n'est une évidence qu'en apparence, prend sa valeur en fonction de ceci, que ce désir est situé entre l'Autre comme lieu pur et simple de la parole, et l'Autre en tant qu'il est un être de chair à la merci duquel nous sommes pour la satisfaction de notre demande. Que ce désir soit situé là, conditionne son rapport avec cette symbolisation de l'action du signifiant qui fait ce que nous appelons un sujet, et que nous symbolisons avec notre \$.

Le sujet est autre chose qu'un soi-même, ce que l'on appelle d'un mot élégant en anglais le *self*. Le fait de le dire en anglais l'isole et permet de bien distinguer ce qu'il signifie, à savoir ce qu'il y a d'irréductible dans la présence de l'individu au monde. Ce *self* devient sujet à proprement parler, et sujet barré au sens où nous le symbolisons, pour autant qu'il est marqué de la condition qui le subordonne, non seulement à l'Autre en tant que lieu de la parole, mais à l'Autre en tant que lui-même. Ce n'est pas le sujet du rapport au monde, du rapport de l'œil au monde, du rapport sujet-objet qui est celui de la connaissance. C'est le sujet qui naît au moment de l'émergence de l'individu humain dans les conditions de la parole, et en tant donc qu'il est marqué par l'Autre lui-même conditionné et marqué par les conditions de la parole.

Que voyons-nous donc à cet horizon ainsi rendu opaque par l'obstacle du désir de l'Autre? Pour autant que l'Autre ne répond plus, le sujet est renvoyé à sa propre demande, il est mis dans un certain rapport à sa demande, qui est ici désigné par le symbole du petit losange que je vous ai expliqué la dernière fois. Ici, *grand A ne répond plus*, phrase très célèbre avec d'autres initiales. Au niveau du sujet, ce qui tend à l'horizon à se produire, c'est le renvoi du sujet à la confrontation avec sa propre demande, sous les formes de signifiants qui sont, si l'on peut dire, englobants par rapport au sujet, et dont le sujet lui-même devient le signe. C'est l'horizon de cette non-réponse de l'Autre que nous voyons se dessiner dans l'analyse, pour autant qu'au départ l'analyste vient d'abord n'être rien d'autre que le lieu de la parole, qu'une oreille qui écoute et qui ne répond pas. C'est ce qui va pousser le sujet à se détacher de ces formes de la demande qui nous apparaissent en filigrane dans son discours sous la forme de ce que nous appelons phase anale, phase orale, phase de toutes les façons que vous voudrez. Que voulons-nous dire quand nous parlons de ces phases? N'oublions pas que notre sujet ne retourne pas devant nous progressivement à l'état de nourrisson. Nous ne nous livrons pas à une opération fakirique qui verrait le sujet remonter le cours du temps et se réduire à la fin à la semence qui l'a engendré. Ce dont il s'agit, c'est de signifiants. Ce que nous appelons phase orale ou phase anale, c'est la façon dont le sujet articule sa demande par l'apparition - dans son discours au sens le plus vaste, dans la façon dont se présente devant nous sa névrose - des signifiants qui se sont formés à telle ou telle étape de son développement, et qui lui servaient à articuler sa demande dans des phases récentes ou plus anciennes. Ce qui s'appelle fixation, c'est la prévalence gardée par telle ou telle forme de signifiant oral, anal ou autre, avec toutes les nuances que vous avez appris à articuler, c'est l'importance spéciale qu'ont gardée certains systèmes de signifiants. Ce qui s'appelle régression est ce qui se passe quand ces signifiants sont rejoints, dans le discours du sujet, du fait que la parole, d'être simplement parole, sans avoir rien à demander de spécial, se profile dans la dimension de la demande. C'est par là que toute la perspective est rétroactivement ouverte sur cette condition de la demande dans quoi le sujet a vécu depuis sa prime et plus tendre enfance. Toute la question est de savoir ce que nous faisons de la régression. Nous sommes là pour y répondre, ou pour dire ce qui se passe quand nous n'y répondons pas, et ce que nous pouvons faire d'autre. Tel est le but qui mérite d'être atteint.

La régression est régression du discours. Les signifiants qui y sont intéressés appartiennent à la structure du discours, et c'est toujours là que nous les découvrons. C'est ce qui est représenté par ces deux lignes.

$$\Sigma$$

$$\frac{S_1 \cdots S_2 \cdots S_3 \cdots S_4}{s_2 \cdots s_3 \cdots s_4 \cdots s_5}$$

La ligne supérieure est celle des signifiants. On trouve en dessous les significations, toujours produites selon la loi de la chaîne signifiante. Ces deux choses s'équivalent - l'anticipation de la suite signifiante, toute chaîne signifiante ouvrant devant elle l'horizon de son propre achèvement, et, en même temps, sa rétroaction, une fois qu'est venu le terme signifiant qui, si l'on peut dire, boucle la phrase, et fait que ce qui se produit au niveau du signifié a toujours une fonction rétroactive. Ici, le SZ se dessine déjà par anticipation au moment où le S, s'amorce, et ne s'achève qu'au moment où le S, rétroagit sur le S,. Un certain décalage existe toujours du signifiant à la signification, et c'est ce qui fait de toute signification -en tant qu'elle n'est pas une signification naturelle, liée à une ébauche toute momentanée de l'instance du besoin chez le sujet - un facteur essentiellement métonymique, qui se rapporte à ce qui lie en soi la chaîne signifiante et la constitue comme telle, liens et nœuds que nous pouvons indiquer, momentanément et pour les distinguer, d'un certain sigma, si vous voulez, désignant ainsi l'au-delà de la chaîne signifiante.

La confrontation du sujet à la demande effectue une réduction du discours où nous discernons en filigrane ces signifiants élémentaires dans ce qui fait le fond de notre expérience. C'est ainsi que nous retrouvons les mêmes lois structurales dans toute la conduite du sujet, dans le mode dont il nous l'exprime quelquefois, jusque dans la scansion, la façon motrice dont il articule son discours, pour autant qu'un bégaiement, un balbutiement, n'importe quel trébuchement de parole comme je me suis exprimé ailleurs, peut être pour nous significatif, et renvoyer à un signifiant de la demande comme manque oral ou anal.

Un petit groupe d'études dirigé par le plus amical de mes collègues, à savoir Lagache, a fait la découverte, avec un étonnement dont il faut bien qu'il soit motivé par un malentendu permanent, que partout où dans la traduction française de Freud nous rencontrons le mot instinct, on ne trouve jamais rien d'autre dans le texte allemand que le terme de *Trieb*. Nous le traduisons par *pulsion*, ce qui, à la vérité, obscurcit plutôt la

chose. Le terme anglais est *drive*, tandis que nous n'avons rien en français qui permette de le traduire. Le mot scientifique serait *tropisme*, désignant certaines attractions irrésistibles considérées comme irréductibles à l'attraction physico-chimique, qui s'exerceraient dans le comportement animal. Ce mot permettrait d'exorciser le côté finaliste qu'il y a toujours dans le terme d'instinct. Ce que nous rencontrons ici dans la notion freudienne du *Trieb* est bien aussi de cet ordre. On pourrait le traduire par *attirance*, à ceci près que l'être humain n'est pas ce sujet obscur que nous rencontrons sous les formes grégaires de l'attirance organique vers un élément de climat par exemple, ou d'une autre nature.

Ce n'est évidemment pas là que se développe notre intérêt à nous autres, dans le champ que nous sommes appelés à explorer dans l'analyse, où nous sommes conduits à parler de ces diverses phases, orale, anale, génitale, et autres. Dans la théorie analytique en effet, une certaine nécessité met le sujet dans un rapport de subordination, de dépendance, d'organisation et d'attirance par rapport à quoi? A des signifiants empruntés à la batterie d'un certain nombre de ses propres organes.

Ce n'est dire rien d'autre que de dire qu'une fixation orale ou anale qui survit chez un sujet adulte, dépend d'une certaine relation imaginaire. Mais ce que nous articulons de plus ici, c'est que celle-ci est portée à la fonction de signifiant. Si elle n'était pas isolée comme telle, mortifiée, elle ne saurait avoir l'action économique qu'elle a dans le sujet, et ce pour une raison très simple, c'est que les images ne sont jamais liées qu'à la suscitation et à la satisfaction du besoin. Or, on ne manque pas de dire dans l'analyse que le sujet reste attaché à des images orales là où il ne s'agit pas de nourriture, anales là où il ne s'agit pas d'excréments. C'est donc que ces images sont hors de leur texte, qu'il ne s'agit pas du besoin purement et simplement, qu'elles ont pris une autre fonction. C'est de la fonction signifiante dont il s'agit. La pulsion comme telle est justement l'expression maniable de concepts qui valent pour nous, et qui expriment la dépendance du sujet par rapport à un certain signifiant.

Ce qui est important est que le désir du sujet, rencontré comme l'au-delà de la demande, le fait opaque à notre demande, et installe son propre discours comme quelque chose qui, tout en étant nécessaire à notre structure, nous est par certains côtés impénétrable, ce qui en fait un discours inconscient. Ce désir, qui en est la condition, est donc soumis lui-même à l'existence d'un certain effet de signifiant, ce que je vous ai expliqué à partir de janvier sous le nom de la métaphore paternelle.

Cette métaphore s'établit du désir primitif, opaque, obscur, de la mère, d'abord complètement fermé pour le sujet, tandis qu'à l'horizon apparaît le Nom-du-Père, support de l'ordre instauré par la chaîne signifiante. Je vous l'ai déjà symbolisée par le rapport de deux signifiants, l'un étant dans deux positions différentes, le Nom-du-Père sur le Désir de la Mère, et le Désir de la Mère sur sa symbolisation.

Sa détermination comme signifié se produit par un effet métaphorique.

$$\frac{S}{S'} \cdot \frac{S'}{x} \rightarrow S \left( \frac{S}{\text{phallus}} \right)$$

Là où le Nom-du-Père manque, cet effet métaphorique ne se produit pas, et je ne peux arriver à faire venir au jour ce qui fait désigner le x comme le signifiant phallus. C'est ce qui se produit dans la psychose, pour autant que le Nom-du-Père est rejeté, est l'objet d'une *Verwerfung* primitive, n'entre pas dans le cycle des signifiants, et c'est pourquoi aussi le désir de l'Autre, nommément de la mère, n'y est pas symbolisé.

Si nous devons représenter la position de la psychose sur le schéma, nous dirions que ce désir comme tel - je ne veux pas dire en tant qu'existant, car chacun sait que même les mères de psychotique ont un désir, encore que ce ne soit pas toujours sûr - n'est pas symbolisé dans le système du sujet psychotique, et, de ce fait, la parole de l'Autre ne passe nullement dans son inconscient, mais l'Autre en tant que lieu de la parole lui parle sans cesse. Cela ne veut pas dire forcément vous ou moi, mais à peu près la somme de ce qui lui est offert comme champ de perception.

Ce champ lui parle de nous naturellement, et aussi bien, pour prendre le premier exemple qui vienne à la mémoire, celui bien connu qui nous a été récité hier soir, la couleur rouge d'une auto peut vouloir dire pour le sujet délirant qu'il est immortel. Tout lui parle parce que rien de l'organisation symbolique destinée à renvoyer l'Autre là où il doit être, c'est-à-dire dans son inconscient, n'est réalisé de cet ordre. L'Autre lui parle d'une façon homogène à la première et primitive parole qui est celle de la demande. C'est pourquoi tout se sonorise, et que le *ça parle* qui est dans l'inconscient pour le sujet névrotique, est au-dehors pour le sujet psychotique. Que ça parle, et que ça parle tout haut de la façon la plus naturelle, il n'y a pas lieu de s'en étonner. Si l'Autre est le lieu de la parole, c'est là que ça parle, et que ça retentit de tous côtés.

Nous en trouvons le cas extrême au point de déchaînement de la psychose, là où, comme je vous l'ai toujours formulé, ce qui est *verworfen*, ou rejeté du symbolique, réapparaît dans le réel. Ce réel dont il s'agit, c'est là l'hallucination, c'est-à-dire l'Autre en tant qu'il parle. C'est toujours dans l'Autre que ça parle, mais ça prend là la forme du réel. Le sujet psychotique n'en doute pas, c'est l'Autre qui lui parle, et qui lui parle par tous les signifiants qu'il suffit de se baisser pour ramasser à la pelle dans le monde humain, puisque tout ce qui nous entoure a un caractère marqué de signifiant. Pensez aux affiches qui parsèment nos rues.

Le caractère de lâchage, de dissolution, sera plus ou moins prononcé selon l'état de la psychose. Comme nous le voyons, et comme Freud nous l'articule, ce dans quoi la psychose s'articule est justement fait pour suppléer à cette absence en son point organisé, je veux dire dépendant de la structure signifiante du désir de l'Autre. Les formes de la psychose depuis les plus bénignes jusqu'à l'état extrême de dissolution, nous présentent un pur et simple discours de l'Autre, venant se scander ici, en s(A), sous la forme d'une signification.

Je vous ai montré il y a deux ans de très curieuses décompositions de la parole qui, de par la structure qui nous est présentée sur ce graphe je ne pouvais vous le montrer alors - s'avèrent comme relevant d'un code de messages sur le code. Ce qui est renvoyé de A est tout ce dont le sujet dispose ensuite pour faire vivre le discours de l'Autre. La *langue fondamentale* de Schreber, dont chaque mot comporte en lui-même une espèce de définition dont l'avènement se produit avec l'issue du mot même, est un code de messages sur le code. Inversement, ces phrases, *Comment c'est...*, *Tu n'as qu'a me .... Peut-être voudra-t-il...*, et encore le *voudra-t-il* est de trop, sont une série de messages qui ne visent que ce qui dans le code se rapporte au message. Les particules, les pronoms personnels, les verbes auxiliaires, désignent la place du messager. Cela se reporte strictement sur le graphe, mais comme je ne veux pas trop m'étendre, je vous renvoie à mon article sur les psychoses qui va paraître, où j'ai fait la synthèse de mon cours d'il y a deux ans avec ce que je vous fais cette année.

Prenons ici le délire de jalousie. Freud l'articule comme une négation par le sujet d'un *je l'aime* fondamental, concernant moins le sujet homosexuel que le sujet semblable, c'est-à-dire, bien entendu, à ce titre, homosexuel. Freud dit - *Ce n'est pas moi qu'il aime, c'est elle*. Qu'est-ce que cela veut dire? - si ce n'est que le délire de jalousie, pour faire obstacle au pur et simple déchaînement de la parole de l'interprétation, essaye de restaurer, de restituer le désir de l'Autre. La structure du délire



de jalousie consiste justement à attribuer à l'Autre un désir - une sorte de désir esquissé, ébauché dans l'imaginaire - qui est celui du sujet. Il est attribué à l'Autre - *Ce n'est pas moi qu'il aime, c'est ma conjointe, il est mon rival*. J'essaye comme psychotique d'instituer dans l'Autre ce désir qui ne m'est pas donné parce que je suis psychotique, parce que nulle part ne s'est produite cette métaphore essentielle qui donne au désir de l'Autre son signifiant primordial, le signifiant phallus.

Ce signifiant phallus, il reste tout de même quelque chose d'assez obscur à l'admettre comme essentiel, et en quelque sorte préférentiellement par rapport à toutes sortes d'autres objets que nous voyons à l'occasion jouer un rôle homologue. Le signifiant phallus est ouvert à toutes sortes d'équivalences, avec le signifiant excrémental par exemple, ou le signifiant sein, exactement l'extrémité du sein, objet de tout nourrisson. Il peut vous être très difficile d'apercevoir de ce qui fait le privilège du phallus - c'est évidemment d'être à une certaine place dans ce qui a les plus hautes fonctions dans le rapport de l'individu à l'espèce, à savoir ce que l'on appelle la phase génitale.

C'est pour cette raison qu'il est plus spécialement dépendant qu'un autre d'une fonction de signifiante. Les autres objets - la mamelle maternelle ou cette partie du corps qui, sous la forme de scybale, se présente comme pouvant être l'occasion pour le sujet d'une perte - sont, jusqu'à un certain degré, donnés au-dehors en tant qu'objets, tandis que le phallus est une monnaie dans l'échange amoureux, qui a besoin de passer à l'état de signifiant pour servir de moyen, à la façon de ces scories ou coquillages qui servent dans certaines tribus éloignées d'objets d'échange. C'est déjà dans l'ordre naturel.

Pourtant, ce n'est pas tout à fait pareil pour le phallus. Sous sa forme organique réelle, celle du pénis ou de ce qui lui correspond chez la femme, il y faut beaucoup plus que pour les objets susmentionnés, qui y sont prédéterminés, pour qu'il devienne, fantasmatiquement ou autrement, un objet détachable. On n'insistera jamais assez sur l'énigme que comporte le complexe de castration ou le *Penisneid*, pour autant qu'est ici concerné quelque chose qui tout de même tient bel et bien au corps, et qu'après tout rien ne menace plus que n'est menacé n'importe quel membre, ou bras, ou jambe, voire nez ou oreilles.

Cet élément n'est sur le corps propre qu'un point de volupté, et c'est ainsi que le sujet le découvre d'abord. L'auto-érotisme masturbatoire, qui joue en effet dans l'histoire du sujet un si grand rôle, n'est pas du tout de nature à déclencher en lui-même de telles catastrophes, comme nous le savons par l'expérience, tant que l'organe n'est pas pris dans le jeu signi

fiant, dans la métaphore paternelle, dans l'interdiction maternelle ou paternelle. Cet organe n'est rien d'autre à l'origine pour le sujet qu'un point de volupté de son propre corps, de son rapport organique à lui-même, beaucoup moins sujet à caducité que tout autre des éléments qui ont pris portée de signifiant dans sa demande antérieure. C'est précisément pour cette raison que pour lui plus que pour un autre, la prise de la chaîne métaphorique doit jouer son rôle pour en faire un signifiant, qui, du même coup, devient le signifiant privilégié du rapport à l'Autre de l'Autre, ce qui en fait un signifiant central de l'inconscient.

Aussi bien saisissons-nous ici que la dimension que nous a ouverte l'analyse sur ce sujet a été complètement inattendue par rapport à tout ce qui avait été formulé jusqu'alors, si l'on songe qu'il ne s'agit que d'un organe avec lequel le vivant peut entretenir des rapports innocents. N'oublions pas ce qu'il en est dans notre espèce fraternelle, celle des singes. Il suffit de se rendre au zoo de Vincennes autour de ces petits fossés qui entourent une certaine plate-forme, pour s'apercevoir avec quelle tranquillité cette brave et hardie tribu des babouins et autres, dans laquelle nous aurions tort de projeter nos propres angoisses, passe ses journées à s'occuper d'un sexe rutilant, sans se préoccuper le moins du monde de ce que vont en penser les voisins, sauf à les aider à l'occasion dans leurs réjouissances collectives. Il y a un monde entre le rapport qu'entretient cette espèce animale, plus ou moins érigée dans sa stature, avec ce qui lui pend au bas du ventre, et le rapport qu'avec le même entretient l'homme. Primitivement et signalétiquement, ce rapport a fait du phallus l'objet d'un culte. Dès l'origine des âges, l'érection comme telle a été un signifiant, et ce n'est pas pour rien, nous le sentons, que, dans nos cultures très anciennes, la pierre levée a toute son incidence de signifiant dans le groupement de la collectivité humaine.

L'émergence du phallus dans ce rôle essentiel n'est certainement pas primordiale, mais dépend d'autre chose, à savoir de son passage métaphorique au rang de signifiant, d'où dépendra à son tour toute situation possible du désir de l'Autre, en tant que le sujet doit y trouver la place de son propre désir, doit trouver à le signifier. La rencontre du désir du sujet avec le désir de l'Autre est sujette à des accidents, et c'est là que, tout naturellement, nous allons voir fonctionner le signifiant phallus pour le sujet placé dans des conditions atypiques, anormales, déficitaires, pathologiques, au regard des quatre points cardinaux de la définition du désir.

Cette constellation reste complète chez le névrosé, elle est décomplétée pour le psychotique.

L'obsessionnel, avons-nous dit, est celui qui, dans ce rapport au désir de l'Autre, se trouve marqué primordialement, primitivement, par la défusion des instincts. Sa première issue, l'issue de départ, celle qui va conditionner toutes ses difficultés ultérieures, va être d'annuler le désir de l'Autre. Qu'est-ce que cela veut dire, si nous donnons son sens plein à ce que nous venons d'articuler ici?

Annuler le désir de l'Autre n'est pas la même chose que d'avoir été dans l'incapacité de saisir le désir de l'Autre par carence ou déficience de l'acte métaphorique, du Nom-du-Père. D'autre part, si dans un réel plus ou moins délirant, le désir de l'Autre, institué, symbolisé par le phallus, est nié en tant que tel, le rapport primitif du sujet obsessionnel à son propre désir est fondé sur la dénégation du désir de l'Autre. Le terme de *Verneinung* s'applique ici au sens où Freud nous en montre les deux faces, qu'il est articulé, symbolisé, mais qu'il est pourvu du signe non. Voilà à quoi l'obsessionnel se trouve confronté comme la base même de sa position, et celle à laquelle il répond par des formules de suppléance, de compensation.

Je ne dis rien là qui soit nouveau, je réarticule seulement la triade mise en avant par tous les auteurs à propos de l'obsessionnel - annulation, isolation, réaction de défense.

Observez simplement que pour pouvoir parler d'annulation, il faut qu'il s'agisse de signifiant, parce qu'on n'annule rien qui ne soit signifiant. Il n'y a pas la moindre annulation concevable au niveau animal, et si nous trouvons quelque chose qui y ressemble, nous dirons qu'il y a une ébauche de formation symbolique. L'annulation n'est pas simplement cet effacement de la trace dont je vous ai parlé, mais au contraire la prise d'un signifiant élémentaire dans une parenthèse pour dire *cela n'est pas* - mais ce disant, on le pose tout de même comme signifiant. C'est toujours du signifiant qu'il s'agit.

Si l'obsessionnel est mené à annuler tellement de choses, c'est parce que ce sont des choses qui se formulent. A savoir, une demande, nous le savons. Seulement, c'est une demande de mort. Cette demande de mort, surtout quand elle est précoce, a pour résultat de détruire l'Autre, au premier plan le désir de l'Autre, et avec l'Autre, du même coup, ce en quoi le sujet peut avoir lui-même à s'articuler. Il en résulte qu'il est d'autant plus nécessaire d'isoler les parties du discours à conserver par rapport à celles qu'il faut absolument effacer et annuler pour que le sujet n'en soit pas du même coup détruit lui-même. C'est un jeu perpétuel de oui et de

non, de séparation, de triage, de ce qui dans sa parole, dans sa demande même, le détruit par rapport à ce qui peut le préserver, et qui est aussi nécessaire à la préservation de l'Autre, car l'Autre n'existe comme tel qu'au niveau de l'articulation signifiante. C'est dans cette contradiction que le sujet obsessionnel est pris. Il est constamment occupé à maintenir l'Autre, à le faire subsister par des formulations imaginaires dont il est occupé plus que n'importe qui. Elles sont instituées pour soutenir l'Autre perpétuellement en danger de tomber, de succomber sous la demande de mort, car cet Autre est la condition essentielle de sa maintenance à lui-même comme sujet. Il ne saurait subsister comme sujet si cet Autre était effectivement annulé.

Ce qui se présente au niveau signifiant comme tout spécialement annulé est ce qui marque la place du désir de l'Autre comme tel, à savoir le phallus. Le d, dont je vous ai parlé la dernière fois, et qui situe le désir de l'obsessionnel, est équivalent à l'annulation du phallus. Tout se joue dans l'analyse autour de quelque chose qui a le plus étroit rapport avec ce signifiant. La méthode conséquente est celle qui fait état de la fonction du phallus comme signifiant. L'autre, faute de l'avoir élucidée, en est réduite à tâtonner.

En quoi cette différence consiste-t-elle ? Vous en trouverez la règle d'or si vous vous donnez la peine de lire l'article que je vous signalais au risque de provoquer une demande farouche auprès de l'éditeur, mais peut-être ce risque n'est-il pas si grand. Cette règle de discernement demande que l'on réponde à la question de savoir sur quelle base, à partir de quelles prémisses, le sujet est susceptible d'entrer dans un rapport achevé, complet, avec son propre désir. Je réponds que le sujet, pour autant qu'il doit assumer son désir génital comme sujet humain, et non pas seulement comme animal, doit réaliser comme signifiant essentiel de ce désir la fonction du signifiant phallus. C'est parce que le signifiant phallus est là dans le circuit de l'articulation inconsciente du sujet, que le sujet humain peut être humain même quand il baise.

Cela ne veut pas dire qu'à l'occasion le sujet humain ne puisse baiser comme un animal. C'est même un idéal qui frétille au fin fond des espoirs des sujets humains. Je ne sais pas si la chose est fréquemment réalisée, bien que quelques-uns se soient vantés d'en être arrivés jusque-là, et on ne voit pas pourquoi on ne les croirait pas, mais peu importe. Pour nous, l'expérience nous montre que c'est soumis à de beaucoup plus grandes difficultés, qui sont des difficultés signifiantes.

Les perpétuelles ambiguïtés qui se font jour à propos du stade génital et du stade phallique - a-t-on atteint l'un ou l'autre ?, l'enfant atteint-il le

stade génital avant la période de latence, ou est-ce simplement un stade phallique ?, etc. - seraient peut-être moins obscures si l'on s'apercevait que *stade phallique* veut simplement dire *accès du désir génital au niveau de la signification*. Les deux choses sont différentes. Dans un premier abord, on a pu dire que l'enfant n'arrivait à accéder qu'au stade phallique, et c'est très probablement vrai, encore qu'on puisse discuter sur le point de savoir si l'activité auto-érotique ne serait pas génitale, ce qui, en fin de compte, est vrai aussi. Mais ce n'est pas là l'important pour nous. Il ne s'agit pas du désir génital qui semble bien apparaître en effet comme représentant une première poussée de l'évolution physiologique, mais de sa structuration sur le plan phallique, et c'est ce qui est décisif pour la suite de la névrose.

Il s'agit que quelque chose se réalise au niveau de l'inconscient, qui soit équivalent à ce qu'est, au niveau inférieur, la parole pleine, là où le discours articulé au lieu de l'Autre, revient comme un signifié au sujet, intéressant le moi que le sujet a repéré concrètement par rapport à l'image de l'autre. Au niveau supérieur, l'achèvement de l'articulation inconsciente suppose que le circuit qui part de la confrontation du sujet à sa demande achevée, se formule en un désir articulé comme tel, et satisfaisant pour le sujet, auquel le sujet est identique, et vienne aboutir à la place de l'Autre, qui est ici un être humain marqué du langage et du drame propre au complexe de castration, à savoir un autre moi-même. Ce qui se formule ici n'est pas *je suis le phallus*, mais au contraire *je suis à la place même que le phallus occupe dans l'articulation signifiante*. C'est tout le sens du *Wo Es war, soll Ich werden*.

Le sujet pris dans le mouvement du signifiant doit arriver à concevoir que ce à quoi il a été précocement confronté, le signifiant du désir qui lui soustrayait l'objet total, la mère, ce phallus, il ne l'est pas, mais qu'il est seulement soumis à la nécessité que ce phallus occupe une certaine place. C'est seulement à partir de la réalisation qu'il ne l'est pas que le sujet peut accepter ce qui a été durant tout le processus profondément mis en cause, à savoir, accepter de l'avoir quand il l'a, de ne pas l'avoir quand il ne l'a pas. Cela se situe à cette place, S(A barré), dans l'articulation de la chaîne signifiante supérieure. L'élucidation du rapport du sujet au phallus, en tant qu'il ne l'est pas, mais qu'il doit venir à sa place, est seule propre à permettre de concevoir l'achèvement idéal que Freud articule dans son *Wo Es war, soll Ich werden*.

Voilà la condition nécessaire à orienter nos interventions et notre technique. Comment y arriver? Ce sera l'objet de mon séminaire de l'année prochaine, que j'intitulerai *Le Désir et son interprétation*. Quelles sont les

directions et directives qui ouvrent les voies d'accès à ce message dernier que désigne la formule freudienne au tour lapidaire, présocratique, nous essayerons de l'articuler. A défaut d'un tel accès, ce qui se produit est très précisément ce que la névrose, ou toute autre forme d'anomalie de l'évolution, réalise spontanément.

Chez l'hystérique, la place du désir est située dans une profonde incertitude, ce qui l'oblige à un certain détour, qu'elle ou il décrit sur le modèle de ce qui lui permet de situer son moi. Comme tous les sujets, l'hystérique fixe la place de son moi par le détour de l'image de l'autre. Le propre de l'hystérique est d'obtenir la place du désir exactement de la même façon au niveau supérieur. L'hystérique se sépare, se détourne de l'Autre et du signifié de l'Autre pour arriver à se situer dans un certain type idéal par le biais d'une certaine image à laquelle elle s'identifie. C'est par un détour analogue, je vous l'ai expliqué, que Dora s'est identifiée à M. K, afin de situer le point où porte la question de son désir, à savoir -comment peut-on désirer une femme quand on est impuissant?

Pour l'obsessionnel, le procédé est le même, à quelque chose près. Tandis que l'hystérique essaye de repérer les difficultés de sa position au niveau de l'idéal, du masque de l'identification, c'est au contraire sur ce que l'on peut appeler la place forte de son moi que l'obsessionnel se situe pour essayer de trouver la place de son désir. D'où ces fameuses fortifications à la Vauban dont j'ai parlé ailleurs, ces forteresses dans lesquelles un désir toujours menacé de destruction se remparde, et qui sont élevées sur le modèle de son moi, et par rapport à l'image de l'autre.

Le rapport de l'obsessionnel à l'image de l'autre consiste très précisément dans le phallus signifiant, en tant qu'il est toujours menacé de destruction parce que pris dans une dénegation à le retrouver dans le rapport à l'Autre. Chez tout obsessionnel, homme ou femme, vous voyez toujours apparaître à un moment de leur histoire le rôle essentiel de l'identification à l'autre, un semblable, un camarade, un frère à peine aîné, un camarade contemporain, qui, dans tous les cas, a pour lui le prestige d'être plus viril, d'avoir la puissance. Le phallus apparaît ici sous sa forme, non pas symbolique, mais imaginaire. Disons que le sujet se complémente d'une image plus forte que lui-même, une image de puissance.

Cela, ce n'est pas moi qui l'articule, vous le trouverez en bonne place dans l'article que je vous ai cité, car c'est fonctionnellement assez essentiel pour être reconnu par ceux que leur expérience de ces sujets inspire. L'accent est mis sur l'image de l'autre en tant que forme phallique, cette fois au sens imaginaire. C'est cela qui prend ici valeur et fonction, non

plus de symbolisation du désir de l'Autre, mais de formation imaginaire de prestige, de prestance, de préséance. Nous en avons déjà marqué la fonction au niveau de la relation narcissique. Voilà ce qui se produit comme tel dans le symptôme obsessionnel, dans toute l'histoire de l'obsédé, et où se marque la fonction spéciale que prend le rapport fantasmatique du sujet avec l'autre imaginaire qui est son semblable.

La distinction de la présence de l'Autre, avec un grand A, et de la présence de l'autre, avec un petit a, est sensible dans l'évolution même de l'observation, si vous la lisez avec attention. Vous noterez par exemple une très curieuse évolution entre le début du traitement où elle ne *peut* pas parler, et la suite où elle ne *veut* pas parler, parce que c'est au niveau de la parole que s'est institué le rapport de l'analysée avec l'analyste, et qu'à ce niveau-là elle se refuse. Même si ce n'est pas ainsi qu'il l'exprime, l'analyste perçoit fort bien qu'elle se refuse parce que sa demande ne peut être qu'une demande de mort. Après, il se passe autre chose, et il est très amusant de voir que l'analyste s'aperçoit très bien qu'il y a une différence, que les rapports se sont améliorés. Néanmoins, elle ne parle toujours pas, car maintenant elle ne veut pas parler. La différence entre les deux, c'est que, lorsqu'on ne veut pas parler, c'est en raison de la présence de l'Autre, avec un grand A. Seulement, ce qu'il y a d'inquiétant, c'est que, si elle ne veut pas parler, c'est parce que ce qui est venu à la place de cet Autre, c'est justement l'autre avec un petit a que l'analyste a tout fait pour présentifier, et pourquoi? Parce que, suivant tout de même la trace des choses, il voit bien que le contenu de ce qu'apporte le sujet indique la place qu'y joue le fantasme phallique. Bien entendu, c'est avec cela que le sujet se défend, alors que son analyste passe son temps à lui seriner qu'il voudrait être un homme.

Cela dépend comment on l'entend. Il est vrai que le sujet, au niveau imaginaire, fait en effet de ce phallus un sein, et que la condition d'homme en tant que pourvu du phallus, et uniquement en tant que pourvu du phallus, représente pour lui un certain élément de puissance. Ce qu'il s'agit de savoir, c'est pourquoi elle a tellement besoin de la référence à cet élément de puissance qu'est le phallus.

Par un autre côté, c'est en toute authenticité qu'elle dénie absolument avoir le moindre désir d'être un homme. Seulement, là, on ne la lâche pas, je veux dire qu'on interprète par exemple en des termes sommaires d'agressivité, voire même de désir de castration de l'homme, des choses qui sont beaucoup plus complexes, et qui doivent être articulées tout différemment si nous suivons ce que nous sommes en train de dessiner ici. Toute l'évolution du traitement, la façon dont il est dirigé - et c'est toute

l'ambiguïté qu'il y a entre interprétation et suggestion -, tend par contre vers ceci, qu'un Autre - pour ne pas employer un autre terme, car c'est bien l'Autre, et personne n'en doute si je puis dire, l'auteur lui-même le souligne assez dans la façon dont il articule sa propre action, et encore autrement -, qu'un Autre, une mère bienveillante, un Autre beaucoup plus gentil que celui auquel a eu affaire le sujet, intervient pour lui dire, selon la formule même que l'auteur emploie ailleurs dans des termes qui sont à peu près ceux-ci - *Ceci est mon corps, ceci est mon sang, ce phallus, vous pouvez vous en fier à moi, homme, absorbez-le, je vous le permets, ce phallus, c'est ce qui doit vous donner force et vigueur, et qui résoudra toutes vos difficultés d'obsessionnelle.*

En fait, le résultat, c'est que pas une seule des obsessions n'a cédé, qu'elles sont simplement subies et éprouvées sans culpabilité. Cela se modèle strictement sur ce que je suis en train de vous dire, et c'est bien ce qui devait être normalement le résultat d'un tel mode d'intervention.

Inversement, comme je vous l'ai dit, il est frappant de voir à la fin du traitement la patiente, au point où on l'a laissée, envoyer à l'analyste son propre fils. Cette action est assez étonnante, parce que le sujet, nous diton, a éprouvé pendant toute sa vie une sainte terreur devant ce fils, et l'on sent bien, d'après le contexte et les images que s'en fait l'analyste, qu'il y a toujours eu un problème avec ce fils, c'est le moins que l'on puisse dire.

Le fait que ce fils soit offert à l'analyste à la fin, ne serait-il pas l'acting out marquant ce qui a précisément été manqué? - en ce point où le phallus est tout à fait autre chose qu'un accessoire de la puissance, où il est vraiment cette médiation signifiante par où est symbolisé ce qui se passe entre l'homme et la femme. Freud n'a-t-il pas montré, dans les rapports de la femme au père, l'équivalence entre le désir du don symbolique du phallus et l'enfant qui vient ensuite s'y substituer? C'est dire que l'enfant occupe ici la place même qui n'a pas été travaillée et élucidée dans le traitement, à savoir une place symbolique. Le sujet, malgré lui, d'une façon certainement inconsciente, identique à un acting out quand quelque chose a été manqué dans une analyse, montre que quelque chose d'autre aurait dû être réalisé.

Le traitement aboutit en effet à une espèce d'ivresse de puissance et de bonté, une ivresse quasi maniaque qui est l'ordinaire et le signe des traitements qui se terminent par une identification imaginaire. C'est que le traitement n'a rien fait d'autre que de pousser à ses dernières conséquences, de faciliter par la voie de l'approbation suggestive, ce qui se trouvait déjà dans les mécanismes de l'obsession, à savoir l'absorption ou



incorporation du phallus au niveau imaginaire, qui est un des mécanismes de l'obsession. C'est dans cette même voie, choisie parmi les mécanismes de défense, que la solution, si l'on peut dire, est donnée. Il s'y ajoute l'approbation de ce qui est maintenant une bonne mère, une mère qui permet d'absorber le phallus.

Devons-nous nous contenter, comme solution d'une névrose, de ce qui n'en est qu'un des composants, seulement poussé au dernier terme - d'un symptôme plus réussi, en somme, et dégagé des autres ?

Je ne pense pas que nous puissions nous en tenir pour entièrement satisfaits. Je ne pense pas non plus avoir dit tout ce que je pouvais vous dire à propos de ce traitement, alors que le temps nous rejoint une fois de plus.

Je choisirai d'ici la prochaine fois les trois ou quatre points dans l'observation qui mettront encore plus en valeur ce que je viens de vous articuler aujourd'hui.

Puis nous dirons quelques mots de conclusion sur nos formations de l'inconscient, afin de résumer le circuit que nous avons opéré cette année, à la suite de quoi il ne nous restera plus qu'à attendre l'année prochaine pour nous engager dans une nouvelle étape.

25 JUIN 1958

## XXVIII TU ES CELUI QUE TU HAIS

*De la demande de mort à la mort de la demande*

*Commandement, culpabilité sans loi, surmoi*

*Les avatars du signifiant phallus*

*Le chagrin du gendarme*

*Ne pas légitimer l'envie du pénis*

Nous arrivons au terme du séminaire de cette année que j'ai mis sous le chef des *Formations de l'inconscient*. Peut-être pouvez-vous au moins maintenant apprécier l'opportunité de ce titre. Formations, formes, relations, topologie peut-être -j'avais mes raisons pour éviter d'effaroucher déjà vos oreilles.

Si quelque chose doit en demeurer comme une marche sur quoi poser le pied pour gravir l'échelon supérieur l'année prochaine, c'est ceci - on ne saurait articuler quoi que ce soit qui relève de ces mécanismes de l'inconscient qui sont au fondement de l'expérience et de la découverte de Freud, à ne faire état que de tensions, et à les considérer comme insérées dans une sorte de progrès maturatif s'épanouissant en un éventail qui va du prégénital au génital. D'autre part, on ne peut pas non plus faire seulement état des relations d'identification telles qu'apparemment elles nous sont - je dis *apparemment* - données dans le cours de l'œuvre freudienne, comme si l'on voulait réduire l'expérience à une collection de personnages dans le style de la comédie italienne, dans lesquels viendraient d'abord la mère, le père, complétés de quelques autres. Il est impossible de rien articuler quant au progrès et à la fixation du désir, ni quant à cette intersubjectivité qui vient en effet au premier plan de notre expérience et de nos préoccupations, sauf à les situer par rapport aux relations nécessaires qui s'imposent non seulement au désir de l'homme, mais au sujet comme tel, et qui sont des relations de signifiant.

C'est pourquoi tout au long de cette année j'ai essayé de vous familiariser avec ce petit graphe qu'il m'a paru, quant à moi, opportun depuis quelque temps de mettre en usage pour supporter mes expériences. Il permet de distinguer les places où se manifeste ce signifiant partout

rencontré, et pour cause, puisqu'il ne peut pas ne pas être intéressé, de façon directe ou indirecte, chaque fois qu'il s'agit, non pas de n'importe quelle signification, mais de la signification en tant qu'expressément engendrée par les conditions imposées à l'organisme vivant devenu le support, la proie, voire la victime de la parole, et qui s'appelle l'homme. Je vous mettrai aujourd'hui au bord de la pluriprésence, dirai-je, du signifiant phallus, toujours le même, celui qui nous occupe depuis quelques séances. Il est extrêmement important de bien distinguer les places où, dans le sujet, ce signifiant fait son apparition dans un cas déterminé.

Que la prise de conscience de l'envie du pénis est capitale dans une analyse de névrose obsessionnelle féminine, va de soi, car n'avoir jamais rencontré le phallus dans l'analyse d'une névrose obsessionnelle ou de n'importe quelle autre névrose, qu'elle soit féminine ou pas, ce serait vraiment bien étrange.

A force de pousser l'analyse dans le sens indiqué dans l'ouvrage *La Psychanalyse dite d'aujourd'hui*, qu'à force de réduire les productions fantasmatiques du transfert à ce que l'on appelle *cette réalité si simple*, la situation analytique, à savoir qu'il y a là deux personnes qui, bien entendu, n'ont rien à faire avec ces fantasmes, il est possible que l'on arrive peut-être à se passer complètement du phallus dans l'interprétation d'une analyse, mais nous n'y sommes pas encore. A la vérité, aucune analyse ne se passe jamais comme on le schématise dans ce bouquin.

Nous avons évidemment à faire quelque chose avec le signifiant phallus. Dire que la prise de conscience est la clef de la solution de la névrose obsessionnelle, n'est pas dire grand-chose, car tout dépend de la façon dont on interprétera ce signifiant aux différents points où il apparaît, et où il ne joue pas une fonction homologue. Tout n'est pas réductible à une envie du pénis au sens où il s'agirait d'une rivalité avec le mâle comme on finit en fin de compte par le formuler dans cette observation, en assimilant les rapports de la malade avec son mari, avec son analyste, avec les autres en général, ce qui est controuvé par l'observation elle-même. Ce n'est évidemment pas sous cet angle que le phallus apparaît. Il apparaît en plusieurs points.

Nous n'allons pas prétendre faire une analyse exhaustive d'une observation qui nous est d'ailleurs donnée comme une analyse non terminée, et dont nous n'avons que des documents partiels. Mais nous avons de quoi en prendre néanmoins une idée juste. Je commencerai donc par vous faire quelques remarques sur cette observation, qui amorceront certaines autres propriétés du graphe dont nous nous servons.

Il nous est signalé dans cette observation le très vif sentiment de culpabilité qui accompagne chez la patiente ses obsessions, par exemple ses obsessions religieuses. L'apparition si marquée de tels sentiments de culpabilité dans les névroses obsessionnelles présente un paradoxe, alors qu'assurément le sujet considère corrélativement que les pensées parasitaires qui lui sont imposées lui sont étrangères, et qu'il en est davantage la victime que le responsable. Voilà qui nous permettra peut-être d'articuler quelque chose sur le sentiment de culpabilité.

Depuis quelque temps, on ne parle plus guère que du terme de surmoi, qui semble ici avoir tout couvert. On ne peut vraiment pas dire qu'il ait beaucoup éclairci les choses. La notion a été apportée que le surmoi était une formation beaucoup plus ancienne, plus archaïque, que ce que l'on avait pensé tout d'abord, à savoir que le surmoi pouvait être considéré comme la création correspondant au déclin du complexe d'Œdipe et à l'introjection du personnage oedipien considéré comme éminemment interdictif, le personnage paternel. Vous savez que l'expérience nous a forcé d'admettre qu'il y avait un surmoi plus ancien. Ce qui nous imposait cette origine plus ancienne, n'était pas sans rapport avec, d'une part, les effets d'introjection, et, d'autre part, les effets d'interdiction. Tâchons tout de même de regarder les choses de plus près.

Voici une névrose obsessionnelle, et comme dans toute névrose, ce que nous avons d'abord à faire apparaître, en tant justement que nous ne sommes pas des hypnotiseurs et ne traitons pas par la suggestion, c'est une dimension au-delà, où nous donnons en quelque sorte un rendez-vous au sujet en un point. C'est ce qui est ici figuré par la ligne supérieure, l'horizon de l'articulation signifiante. Là, le sujet comme je vous l'ai expliqué longuement la dernière fois, est confronté à sa demande. C'est ce dont il s'agit quand nous parlons d'un processus alternant de régressions et d'identifications successives. Les deux alternent dans la mesure où, quand le sujet rencontre une identification en régressant, il stoppe sur le chemin de la régression. La régression s'inscrit tout entière, comme je vous l'ai montré, dans cette ouverture rétroactive qui s'offre au sujet dès qu'il articule simplement sa parole, pour autant que la parole fait surgir jusqu'à son origine toute l'histoire de cette demande dans laquelle toute sa vie d'homme parlant s'est insérée.

Si nous y regardons de près, et sans faire là autre chose que de retrouver ce qui a toujours été articulé, il y a une forme fondamentale que

nous trouvons à l'horizon de toute demande du sujet obsessionnel, et qui fait précisément le plus obstacle à l'articulation par lui de sa demande. C'est ce que l'expérience nous apprend à qualifier d'agressivité, et qui nous a porté de plus en plus à prendre en considération ce que l'on peut appeler le vœu de mort.

C'est la difficulté majeure, inaugurale, devant laquelle se brise, se fragmente, se désarticule la demande de l'obsessionnel, ce qui motive l'annulation, l'isolation, toutes les défenses - et très primordialement chez les grands obsédés, ce silence souvent si prolongé que vous avez parfois toutes les peines du monde à vaincre au cours d'une analyse. Je l'évoque ici parce que c'est précisément ce qui se présente dans le cas sur lequel je me fonde. C'est bien que cette demande est une demande de mort. Il est frappant de le voir étalé tout au long du texte de l'observation sans être jamais articulé, comme si c'était je ne sais quelle expression naturelle d'une tension. Il s'agit en réalité du rapport de la demande de mort avec la difficulté d'articulation elle-même, qui, connotée dans les mêmes pages à quelques lignes près, n'est absolument jamais mise en relief. N'est-ce pas là pourtant un phénomène qui mérite que nous nous y arrêtions?

Si cette demande est demande de mort, c'est que les premiers rapports de l'obsessionnel avec l'Autre, comme nous l'enseignent Freud et la théorie analytique, ont été essentiellement faits de cette contradiction, que la demande qui s'adresse à l'Autre dont tout dépend, a pour horizon la demande de mort, et ce, pour une raison qui est attachée à la patère de notre point d'interrogation. Ne nous précipitons pas, nous verrons pourquoi et comment cela peut se concevoir. Il n'est pas si simple de parler avec Mme Mélanie Klein de pulsions agressives primordiales si nous partons de là. Laissons là cette sorte de mauvaiseté primordiale du nourrisson, dont le marquis de Sade nous souligne que son premier mouvement serait, s'il le pouvait, de mordre et déchirer le sein de sa mère.

Il n'est pourtant pas vain que l'articulation du problème du désir dans sa perversité foncière nous ramène au divin marquis, qui n'est pas le seul en son temps à avoir posé, d'une façon très intense et très aiguë, la question des rapports du désir et de la nature. Y a-t-il entre les deux harmonie ou dysharmonie foncière? C'est le fond de cette interrogation passionnée qui est inséparable de toute la philosophie de *l'Aufklärung*, et qui portait toute une littérature. J'y avais pris appui dans mes tout premiers séminaires pour montrer une parenté, une analogie - j'y reviendrai l'année prochaine à propos du désir - entre l'interrogation première de Freud et l'interrogation philosophique de *l'Aufklärung*, accompagnée de tout l'érotisme littéraire qui en est l'indispensable corrélat.

Donc, cette demande de mort, nous ne savons pas d'où elle vient. Avant de dire qu'elle surgit des instincts les plus primordiaux, d'une nature retournée contre elle-même, commençons de la situer là où elle est, c'est-à-dire au niveau où je ne dirais pas qu'elle s'articule, mais où elle empêche toute articulation de la demande du sujet, où elle fait obstacle au discours de l'obsessionnel, aussi bien quand il est seul avec lui-même que quand il commence son analyse, et qu'il se trouve dans ce désarroi que nous décrit en l'occasion notre analyste. Son analysée présente en effet au début de l'analyse une impossibilité de parler qui se traduit par des reproches, voire des injures, voire l'étalage de tout ce qui fait obstacle à ce qu'une malade parle à un médecin -*Je connais assez bien les médecins pour savoir qu'entre eux ils se moquent de leurs malades. Vous êtes plus instruit que moi. C'est impossible à une femme de parler d'un homme.*

C'est un déluge, qui montre le surgissement, corrélatif de l'activité de la parole, de la difficulté de la simple articulation. Le fond de la demande que comporte déjà à l'horizon le seul fait d'entrer dans le champ de la thérapeutique analytique, se présente là tout de suite. La demande de mort, si elle se situe là où nous l'avons mise, c'est-à-dire à cet horizon de la parole, dans cette implication qui fait le fond de toute articulation possible de la parole, et si c'est elle qui fait ici obstacle, ce schéma vous montrera peut-être un peu mieux l'articulation logique qui la supporte, non sans quelques suspensions ou arrêts de la pensée.

La demande de mort représente pour le sujet obsessionnel une impasse d'où résulte ce que l'on appelle improprement une ambivalence, et qui est plutôt un mouvement de balancement, d'escarpolette, dans lequel le sujet est renvoyé comme aux deux butées d'une impasse dont il ne peut sortir. Comme le schéma l'articule, la demande de mort nécessite d'être formulée au lieu de l'Autre, dans le discours de l'Autre, ce qui veut dire que la raison n'en est pas à chercher dans quelque histoire que ce soit, intéressant par exemple la mère, qui aurait été l'objet de ce souhait de mort à propos de quelque frustration. C'est d'une façon interne que la demande de mort concerne l'Autre. Le fait que cet Autre est le lieu de la demande implique en effet la mort de la demande.

La demande de mort ne peut se soutenir chez l'obsessionnel sans entraîner en elle-même cette sorte de destruction que nous appelons ici la mort de la demande. Elle est condamnée à un balancement sans fin qui fait que dès qu'elle ébauche son articulation, celle-ci s'éteint. C'est bien ce qui fait le fond de la difficulté d'articulation de la position de l'obsessionnel.

Entre le rapport du sujet obsessionnel à sa demande, (\$ ◇ D), et

l'Autre, A, qui lui est si paniquement nécessaire et qui le maintient, sans quoi il serait autre chose qu'un obsessionnel, nous trouvons le désir, *d*, en lui-même annulé, mais dont la place est maintenue. Ce désir, nous l'avons caractérisé par une *Verneinung*, car il est exprimé, mais sous la forme négative. Nous le voyons effectivement apparaître sous cette forme quand un analysé, après nous avoir dit *Ce n'est pas que je pense à telle chose*, nous articule un désir agressif, désapprobatif, dépréciatif à notre égard. Il manifeste bien là en effet son désir, mais il ne peut le manifester que dénié. Or, comment se fait-il que cette forme du désir n'en soit pas moins corrélative d'un sentiment de culpabilité, alors qu'elle est déniée?

C'est là que notre schéma nous permet de procéder à quelques distinctions qui nous resserviront par la suite.

## 2

Les obscurités concernant les incidences du surmoi qui ont correspondu à l'extension de notre expérience de cette instance, proviennent essentiellement de l'absence d'une distinction fondamentale. Il convient en effet de distinguer la culpabilité et le rapport à la loi. Il y a un rapport du sujet à la loi. Quant à la culpabilité, elle naît sans aucune espèce de référence à cette loi. C'est le fait que nous a apporté l'expérience analytique.

Le pas naïf de la dialectique du rapport du péché à la loi nous a été articulé dans la parole de saint Paul, à savoir que c'est la loi qui fait le péché. D'où il résulte, selon la phrase du vieux Karamazov sur laquelle j'ai insisté dans un temps - *S'il n'y a pas de Dieu, alors tout est permis*.

C'est une des choses les plus étranges qui soient, et il a fallu l'analyse pour nous l'apporter, qu'il n'y a aucun besoin d'une référence quelconque, ni à Dieu, ni à sa loi, pour que l'homme baigne littéralement dans la culpabilité. L'expérience nous le montre. Il semble même que l'on puisse formuler l'expression contraire, à savoir que si *Dieu est mort, plus rien n'est permis*. J'ai déjà raconté cela en son temps.

Comment donc articuler l'apparition du sentiment de culpabilité dans la vie du sujet névrotique?

Reportons-nous aux premiers pas de l'analyse. A quel propos Freud l'a-t-il d'abord fait apparaître comme fondamental, comme une manifestation subjective essentielle du sujet? C'était à propos du complexe d'Œdipe. Les contenus de l'analyse faisaient apparaître un désir jusqu'alors profondément caché, le désir pour la mère, dans son rapport avec l'inter

vention d'un personnage qui est le père tel qu'il avait surgi des premières appréhensions du complexe d'Œdipe, père terrible et destructeur. C'est ce qui se manifeste en effet sous la forme des fantasmes de castration, découverte de l'analyse dont on n'avait pas le moindre soupçon avant, et dont je crois vous avoir cette année articulé le caractère nécessairement impensable, sinon à poser que le phallus est une image vitale privilégiée, portée à la signification de signifiant. Il prend ici fonction de la castration comme de ce qui marque l'impact de l'interdiction dont le désir est frappé. En fait, tout ce qui se rapporte dans notre expérience au surmoi, doit s'articuler en trois étapes, qui correspondent strictement - un, deux, trois - aux trois lignes ici schématisées - la ligne supérieure, celle du désir, celle de la demande.

Cette ligne d'horizon ne se formule pas chez le névrosé, et c'est pour cela qu'il est névrosé. Ici règne le commandement. Appelez-le comme vous voudrez, appelez-le les dix commandements, pourquoi pas? Je vous ai dit jadis que les dix commandements étaient très probablement les lois de la parole, à savoir que tous les désordres commencent à affecter le fonctionnement de la parole à partir du moment où ils ne sont pas respectés. S'agissant de la demande de mort, c'est évidemment le *Tu ne tueras point* qui est à l'horizon, et en fait le drame. Mais le châtement ne prend pas son impact de ce qui vient à cette place comme réponse. C'est que, pour des raisons qui tiennent à la structure de l'Autre pour l'homme, la demande de mort est équivalente à la mort de la demande. C'est le niveau du commandement. Il existe. Il existe tellement bien qu'à la vérité il émerge tout seul. Si vous lisez les notes prises par Freud sur son cas de *l'Homme aux rats* - il s'agit du très joli supplément publié dans la *Standard Edition*, où l'on trouve certains éléments chronologiques précieux à connaître -, vous verrez que les premiers contenus obsessionnels dont le sujet lui parle, ce sont les commandements qu'il reçoit - *Tu passeras ton examen avant telle date, ou - Que se passerait-il si je recevais le commandement « Tu vas te trancher la gorge »,* et vous savez dans quel état de panique il entre quand le commandement lui vient à l'esprit - *Tu vas trancher la gorge à la vieille dame*, qui retient loin de lui son ennemi.

Nous voyons aussi apparaître de la façon la plus claire ces commandements dans un autre contexte, chez les psychotiques. Ces commandements, ils les reçoivent, et c'est un des points-termes de la classification que de savoir dans quelle mesure ils leur obéissent. En un mot, la psychose met à l'horizon du rapport du sujet à la parole l'autonomie de cette fonction du commandement, expérience que nous ne pouvons tenir que pour fondamentale. Ce commandement peut rester voilé. Chez



l'obsessionnel, il est voilé et fragmenté, et n'apparaît que par morceaux.

La culpabilité, où, sur quelle ligne, allons-nous la situer?

La culpabilité, comme dirait monsieur de La Palice, est une demande sentie comme interdite. Tout est habituellement noyé dans le terme d'interdiction, la notion de demande restant éludée, alors qu'il semble que les deux aillent ensemble, ce qui n'est pas non plus certain, comme nous allons le voir. Pourquoi cette demande est-elle sentie comme interdite ? Si elle était simplement sentie comme interdite parce que, comme on dit, c'est défendu, il n'y aurait aucun problème. A quel niveau, en quel point, voyons-nous apparaître dans la clinique le phénomène qui nous fait dire que la culpabilité intervient? En quoi consiste la culpabilité névrotique? On est véritablement stupéfait qu'aucun analyste, sinon aucun phénoménologue, ne fasse état de cette dimension essentielle, ne l'articule, n'en fasse un critère - le sentiment de culpabilité apparaît à propos de l'approche d'une demande sentie comme interdite parce qu'elle tue le désir - et c'est précisément en quoi il se distingue de l'angoisse diffuse, dont vous savez à quel point elle diffère du surgissement du sentiment de culpabilité.

La culpabilité s'inscrit dans le rapport du désir à la demande. Tout ce qui va dans la direction d'une certaine formulation de la demande s'accompagne d'une disparition du désir, et ce, par un mécanisme dont nous voyons les fils dans ce petit graphe. Justement parce qu'il est dans ce petit graphe, il ne peut être senti, déterminé dans son ressort vécu, dans son ressort par le sujet, pour autant que le sujet est condamné à être toujours à quelque-une de ces places, mais ne peut pas être à toutes en même temps. Voilà ce qu'est la culpabilité. C'est là où apparaît l'interdiction, mais non pas cette fois en tant que formulée - en tant que la demande interdite frappe le désir, le fait disparaître, le tue. Voilà donc qui est clair. C'est pour autant que l'obsessionnel est condamné à mener sa bataille de salut pour son autonomie subjective, comme on s'exprime, au niveau du désir, que tout ce qui apparaît à ce niveau, même sous une forme déniée, est lié à cette aura de culpabilité.

En dessous, nous appellerons en cette occasion le troisième niveau, sans que personne ne conteste ce repérage, celui du surmoi.

Dans l'observation que nous suivons, on dit, je ne sais trop pourquoi, *Surmoi féminin*, alors qu'il est ordinairement considéré comme le surmoi maternel dans tous les autres textes du même registre - anomalie sans doute imputable au thème de l'envie du pénis qui intéresse la femme comme telle. Le surmoi maternel, archaïque, celui auquel sont attachés les effets du surmoi primordial dont parle Mélanie Klein, est lié au

premier Autre en tant que support des premières demandes, des demandes émergentes - je dirais presque, innocentes - du sujet, au niveau des premières articulations vagissantes de son besoin et de ces premières frustrations sur lesquelles on insiste tellement de nos jours. Nous comprenons maintenant par quelle confusion de lignes ce surmoi a pu être mis dans la même ligne de mire que ce qui se produit au niveau supérieur, celui du commandement et de la culpabilité, lié à l'Autre de l'Autre.

Qu'avons-nous là au niveau du premier Autre et des premières demandes? Nous avons le phénomène que l'on a appelé la dépendance. Tout ce qu'il en est du surmoi maternel s'articule là autour. Qu'est-ce qui fait que nous pouvons les mettre dans le même registre? Les mettre dans le même registre n'est pas les confondre, comme s'il n'y avait au départ que le nourrisson et la mère, et que la relation fût duelle. Si c'était le cas, ce serait tout à fait différent de ce que nous avons articulé dans le rapport du commandement, et dans celui de la culpabilité. En réalité, il y a d'emblée la structure à deux étages que nous voyons ici, parce qu'il faut admettre dès l'origine que, par le seul fait qu'il s'agit du signifiant, il y a les deux horizons de la demande. Je vous l'ai expliqué en vous disant que même derrière la demande la plus primitive, celle du sein et l'objet qui représente le sein maternel, il y a ce dédoublement créé dans la demande par le fait que la demande est demande d'amour, demande absolue, demande qui symbolise l'Autre comme tel, qui distingue donc l'Autre comme objet réel, capable de donner telle satisfaction, de l'Autre en tant qu'objet symbolique qui donne ou qui refuse la présence ou l'absence - matrice où vont se cristalliser ces rapports fonciers qui sont à l'horizon de toute demande, l'amour, la haine, et l'ignorance.

Le premier rapport de dépendance est menacé par la perte d'amour et non pas simplement par la privation des soins maternels, et c'est pourquoi il est déjà en soi homogène à ce qui s'organisera par la suite dans la perspective des lois de la parole. Celles-ci sont d'ores et déjà instantes, virtuelles, préformées, dès la première demande. Sans doute ne sont-elles pas complétées, articulées, et c'est pourquoi un nourrisson ne commence pas dès sa première tétée à être un obsessionnel. Mais dès sa première tétée il peut déjà fort bien commencer à créer cette béance qui fera que ce sera dans le refus de s'alimenter qu'il trouvera le témoignage exigé par lui de l'amour de son partenaire maternel. Autrement dit, nous pourrions voir apparaître très précocement les manifestations de l'anorexie mentale.

Qu'est-ce qui spécifie le cas de l'obsessionnel? Le cas de l'obsessionnel est suspendu à la formation précoce, dans cet horizon de la demande, de ce que nous avons appelé la demande de mort. Demande de mort n'est

pas purement et simplement tendance mortifère. Il s'agit d'une demande articulée, et du seul fait qu'elle est articulée, elle ne se produit pas au niveau du rapport imaginaire à l'autre, elle n'est pas une relation duelle, elle vise au-delà de l'autre imaginaire son être symbolisé, et c'est aussi pour cela qu'elle est pressentie et vécue par le sujet dans son retour. C'est que le sujet, parce qu'il est un sujet parlant, et uniquement pour cette raison, ne peut pas atteindre l'Autre sans s'atteindre lui-même, si bien que la demande de mort est la mort de la demande.

C'est à l'intérieur de cela que se situe ce que j'appellerai les avatars du signifiant phallus.

3

Comment ne pas tomber dans l'étonnement et la stupeur quand on voit en effet, une fois qu'on sait lire, le signifiant phallus ressurgir en tous les points de la phénoménologie de l'obsessionnel? Rien ne permet de concevoir cette polyprésence du phallus dans les différents symptômes si ce n'est sa fonction comme signifiant. Là se confirme l'incidence du signifiant sur le vivant, que son rapport à la parole voue à se fragmenter en toutes sortes d'effets de signifiant.

On nous dit dans l'observation que cette femme est possédée par le *Penisneid*. Je veux bien, mais alors pourquoi la première de ses obsessions à nous être citée est-elle la crainte obsédante d'avoir contracté la syphilis ? - ce qui l'amena, écrit-on, à s'opposer, en vain d'ailleurs, au mariage de son fils aîné, celui dont je vous ai fait grandement état pour la signification qu'il prend tout au long de l'observation.

Nous ferions bien de porter toujours attention aux miracles et tours de passe-passe que l'on nous fait dans les observations comme dans la théorie. Il conviendrait de refaire briller de temps en temps, de lustrer notre capacité d'étonnement. Que voyons-nous chez le sujet obsessionnel mâle? La crainte d'être contaminé et de contaminer, dont l'expérience courante nous montre à quel point elle est chez lui importante. (obsessionnel mâle a été en général initié assez précocement aux dangers des maladies dites vénériennes, et chacun sait la place que, dans un grand nombre de cas, le fait peut tenir dans sa psychologie. Je ne dis pas que ce soit constant, mais nous sommes habitués à l'interpréter comme allant bien au-delà de la rationalité de la chose. Comme toujours, cela existe dans Hegel. Alors même que depuis quelque temps, les choses vont si bien grâce à quelques interventions médicamenteuses, il n'en reste pas

500

moins que l'obsédé reste très obsédé concernant tout ce que peuvent engendrer ses actes impulsifs dans l'ordre libidinal. Quant à nous, nous restons habitués à y voir une impulsion agressive transparaissant sous la pulsion libidinale, qui fait qu'en quelque sorte, le phallus est quelque chose de dangereux.

Si nous nous en tenons à la notion que le sujet est dans un rapport d'exigence narcissique à l'endroit du phallus, il nous apparaît très difficile de motiver cette première obsession. Pourquoi? Justement parce qu'à ce niveau, cette femme fait du phallus un usage strictement équivalent à celui d'un homme, c'est à savoir que, par l'intermédiaire de son fils, elle se considère comme dangereuse. Elle le donne à cette occasion comme son prolongement, ce qui est dire par conséquent que nul *Penisneid* ne l'arrête. Le phallus, elle l'a sous la forme de ce fils, elle l'a bel et bien, ce phallus, puisque c'est sur lui qu'elle cristallise la même obsession que les malades mâles.

Les obsessions infanticides qui suivent, les obsessions d'empoisonnement et les autres, je ne vais pas ici m'y éterniser. Je me contenterai de dire très vite que l'observation, dans toute sa portée, donne confirmation à ce que nous avançons sur ce sujet. Je lis ceci parce que cela en vaut la peine - *La violence même de ses plaintes contre sa mère était le témoignage de l'affection immense qu'elle lui portait*. Après avoir fait quelques ronds de jambe autour de la possibilité ou non d'une relation vraiment oedipienne en agitant des arguments étrangers à la question, on écrit - *Elle la trouvait d'un milieu plus élevé que celui de son père, la jugeait plus intelligente, était surtout fascinée par son énergie, son caractère, son esprit de décision, son autorité*.

C'est la première partie d'un paragraphe où il s'agit de nous faire voir le déséquilibre de la relation parentale, qui existe incontestablement, et de souligner le côté, dirai-je, opprimé, voire déprimé, du père, en présence d'une mère qui peut avoir été virile, puisque c'est ainsi que l'on interprète le fait que le sujet exige que l'attribut phallique, à quelque titre, soit lié à cette mère.

*Les rares moments où la mère se détendait la remplissaient d'une joie indicible.*

Mais jusqu'ici il n'a jamais été question de désir de possession de la mère franchement sexualisé. En effet, il n'y a pas trace de quoi que ce soit qui y ressemble. Voyez comme on s'exprime - *la patiente était liée à elle, sa mère, sur un plan exclusivement sado-masochique. Et voilà que vient au jour l'alliance mère-fille qui jouait ici avec une extrême rigueur, et toute transgression du pacte provoquait un mouvement d'une violence extrême, qui, jusqu'à ces derniers temps, ne fut jamais objectivée. Toute personne, s'immisçant dans cette union, était l'objet de souhaits de mort.*

Ce point-ci est vraiment important, et vous le retrouverez, et non pas seulement dans les névroses obsessionnelles. Sous quelque angle que nous en voyions l'incidence dans notre expérience analytique, ces liens puissants de fille à mère, cette sorte de nœud, nous mettent une fois de plus devant un phénomène qui va au-delà de la distinction charnelle entre les êtres. Ce qui s'exprime là, c'est exactement l'ambiguïté ou ambivalence qui fait équivoque demande de mort et mort de la demande. Cela nous montre en outre que la demande de mort est bien là. Je ne dis là rien de nouveau, car Freud s'est fort bien aperçu à l'occasion de cette demande de mort, que Mme Mélanie Klein essayera de référer aux pulsions agressives primordiales du sujet, alors qu'elle est dans le lien qui unit le sujet à la mère.

L'observation nous montre néanmoins que ce n'est pas tout. La demande de mort, c'est la demande de la mère elle-même. La mère porte en elle cette demande de mort, et elle l'exerce sur le malheureux personnage paternel, brigadier de gendarmerie, qui, malgré sa bonté et sa gentillesse dont la malade parle d'abord, se montre toute sa vie chagrin, déprimé, taciturne, n'arrivant pas à surmonter la rigidité de la mère, ni à triompher de l'attachement de sa femme à un premier amour d'ailleurs platonique, jaloux, et ne rompant son mutisme que pour faire éclater des scènes véhémentes dont il sort toujours vaincu. Personne ne doute que la mère n'y soit pour quelque chose.

On traduit cela sous la forme de ce que l'on appelle la mère castratrice. Peut-être y a-t-il lieu de regarder les choses de plus près et de voir qu'ici, beaucoup plus que d'une castration, il s'agit pour cet homme de la privation de l'objet aimé que semble avoir été pour lui la mère, et de l'inauguration chez lui de cette position dépressive que Freud nous apprend à reconnaître comme déterminée par un souhait de mort sur soi-même, qui vise quoi? - sinon un objet aimé et perdu. Bref, la demande de mort est déjà présente à la génération antérieure au sujet. Est-ce la mère qui l'incarne?

Au niveau du sujet, cette demande de mort est médiatisée par un horizon oedipien qui lui permet d'apparaître à l'horizon de la parole et non pas dans son immédiateté. Si elle n'était pas ainsi médiatisée, nous n'aurions pas une obsessionnelle, mais une psychotique. En revanche, dans le rapport entre le père et la mère, cette demande de mort n'est pour le sujet médiatisée par rien qui témoignerait d'un respect pour le père, de sa mise en position d'autorité et de support de la loi par la mère. La demande de mort dont il s'agit au niveau où le sujet la voit s'exercer dans le rapport des parents est une demande de mort directement exercée sur le père, qui en retourne l'agression contre lui-même, d'où le chagrin, la

quasi-surdité, et la dépression. Elle est ainsi toute différente de la demande de mort dont il s'agit toujours dans toute dialectique intersubjective, celle qui s'exprime devant un tribunal quand le procureur dit *Je demande la mort*. Il ne le demande pas au sujet dont il est question, il le demande à un tiers qui est le juge, ce qui est la position oedipienne normale.

Voilà donc dans quel contexte le *Penisneid* du sujet, ou ce que l'on appelle tel, est amené à jouer son rôle. Nous le voyons là sous la forme de cette arme dangereuse, qui n'est là que comme signifiant du danger manifesté par tout surgissement du désir dans le contexte de cette demande. Aussi bien verrons-nous ce caractère de signifiant se manifester jusque dans les détails de certaines des obsessions du sujet.

Une de ses premières obsessions est très jolie, c'est de craindre de mettre des épingles dans le lit de ses parents, et pourquoi ? Pour piquer sa mère, non pas son père. Voilà le premier niveau d'apparition du signifiant phallique. Il est ici signifiant du désir en tant que dangereux et coupable. Il n'a pas la même fonction à un autre moment, où il apparaît d'une façon tout à fait claire, mais sous sa forme d'image. Partout où je vous l'ai ici montré, il est voilé, il est dans le symptôme, il vient d'ailleurs, il est interférence fantasmatique. C'est à nous, en tant qu'analystes, qu'il suggère la place où il existe comme fantasme, mais c'est autre chose quand il se projette en avant de l'image de l'hostie.

J'ai déjà fait allusion à ces obsessions profanatoires dont le sujet est habité. Certes, la vie religieuse se présente chez l'obsessionnel sous une forme profondément remaniée, infiltrée de symptômes, mais par une sorte de curieuse conformité, cette vie religieuse, et spécialement la vie sacramentelle, se démontre parfaitement appropriée à donner aux symptômes de l'obsessionnel le sillon, le moule où il se coule si aisément, tout spécialement dans la religion chrétienne. Je n'ai pas une grande pratique de l'obsession chez des musulmans par exemple, mais il vaudrait la peine de voir comment ils s'en tirent, je veux dire comment l'horizon de leur croyance tel qu'il est structuré dans l'Islam, vient s'impliquer dans la phénoménologie obsessionnelle. Chaque fois que Freud a eu un obsessionnel de formation chrétienne, que ce soit l'Homme aux rats ou l'Homme aux loups, il a bien montré l'importance du christianisme dans leur évolution comme dans leur économie. On ne peut pas ne pas voir que par ses articles de foi, la religion chrétienne nous met devant cette solution étonnante, hardie - c'est le moins qu'on puisse dire -, culottée, qui consiste à faire supporter par une personne incarnée, homme-dieu, cette fonction du signifiant dont l'action est marquée sur la vie en tant que telle. Le *logos* chrétien en tant que *logos* incarné donne une solution

précise au système des rapports de l'homme et de la parole, et ce n'est pas pour rien que le Dieu incarné s'est appelé le Verbe.

Aussi bien n'avons-nous pas à nous étonner que, dans cette observation, ce soit au niveau du symbole toujours renouvelé de cette incarnation que le sujet fasse apparaître le signifiant phallus qui s'y substitue pour elle. Bien entendu, ce signifiant ne fait pas partie comme tel du contexte religieux, mais si ce que nous disons est vrai, il n'est pas surprenant de le voir apparaître à cette place.

A cette place, il est certain qu'il joue un tout autre rôle que là où nous l'avons interprété tout d'abord. Quand il apparaît encore dans un point ultérieur de l'observation, il serait également abusif d'interpréter sa fonction comme homogène à l'angle sous lequel il est intervenu ici au niveau du symptôme.

Quand, à une période beaucoup plus avancée de l'observation, le sujet communique à son analyste ce fantasme, *J'ai rêvé que j'écrasais la tête du Christ d coups de pied, et cette tête ressemblait d la vôtre*, la fonction du phallus n'est pas ici identifiée, comme on croit devoir le dire, à l'analyste en tant que porteur du phallus. Si l'analyste est identifié au phallus, c'est en tant qu'il incarne pour le sujet, à ce moment de l'histoire du transfert, l'effet du signifiant, le rapport à la parole dont elle commence alors à projeter un peu plus l'horizon en raison d'un certain nombre d'effets de détente survenus dans la cure. L'interpréter alors d'une façon homogène en termes de *Penisneid*, c'est louper l'occasion de mettre en rapport la patiente avec ce qu'il y a de plus profond dans sa situation. Peut-être aurait-elle pu, en effet, s'apercevoir alors du rapport que, dans un temps lointain, elle avait noué entre cet x qui a provoqué fondamentalement la demande de l'Autre comme demande de mort, et la toute première aperception qu'elle a pu avoir de la rivalité intolérable, sous la forme du désir de la mère attaché à cet amour lointain qui la distrayait à la fois de son mari et de son enfant. Le phallus doit ici être situé au niveau du signifiant de l'Autre en tant que barré, S(A), en tant qu'identique à la plus profonde signification que l'Autre ait atteint pour le sujet.

Le phallus apparaît encore dans la même position à un moment légèrement postérieur de l'analyse, alors que sont entrés en ligne de compte beaucoup de rêves qui l'ont fait venir au jour sous cet angle. Dans un de ces rêves qui sont les plus communs à observer dans la plupart des névroses, la patiente se réalise elle-même comme être phallique, voyant un de ses seins remplacé par un phallus, ou un phallus situé entre ses deux seins. C'est un des plus fréquents fantasmes oniriques que l'on puisse rencontrer dans toute analyse.

S'agit-il, comme on nous le dit, d'un *désir d'identification masculine avec possession phallique*? On se lance à spéculer - *Si elle voit ses propres seins transformés en pénis, ne reporte-t-elle pas sur le pénis de l'homme l'agressivité orale dirigée primitivement contre le sein maternel*? C'est un mode de raisonnement. Mais d'un autre côté, l'on observe l'extrême extension du phallus sous sa forme donnée. Il est bien connu que sa présence peut être polyphallique. Dès qu'il y a plus d'un phallus, je dirais presque que nous nous trouvons devant une esquisse de cette image fondamentale que nous présente assez bien la Diane éphésienne, dont le corps est fait d'un ruissellement de seins.

A un moment où l'analyste a déjà fait l'équivalence de la chaussure avec le phallus, un rêve suit immédiatement les deux premiers essais que, selon l'analyste, il confirme. *Je fais réparer ma chaussure chez un cordonnier, puis je monte sur une estrade ornée de lampions bleus, blancs, rouges, ou il n'y a que des hommes - ma mère est dans la foule et m'admire*. Pouvons-nous ici nous contenter de parler de *Penisneid*? N'est-il pas évident que le rapport au phallus est ici d'un autre ordre? Le rêve lui-même indique qu'il est lié à un rapport d'exhibition, et non pas devant ceux qui le portent, les autres hommes qui sont avec elle sur l'estrade - dont les lampions bleus, blancs, rouges, c'est presque trop beau à dire, nous évoquent toutes sortes d'arrière-plans diversement obscènes -, mais devant sa mère.

Nous trouvons ici ce rapport fantasmatique compensatoire dont je parlais la dernière fois, rapport de puissance sans doute, mais par rapport au tiers qu'est sa mère. La présence du phallus dans le rapport du sujet avec l'image de son semblable, du petit autre, de l'image du corps, est précisément ce dont la fonction propre dans l'équilibre du sujet serait à étudier, plutôt que de l'interpréter et de l'assimiler purement et simplement à sa fonction lors de ses autres apparitions. C'est là témoigner d'un manque flagrant de critères dans l'orientation de l'interprétation.

En fin de compte, à quoi tendent toutes les interventions de l'analyste dans cette observation? A faciliter chez le sujet ce qu'il appelle la prise de conscience de je ne sais quel manque, nostalgie, du pénis comme tel, en lui facilitant l'issue de ses fantasmes par la centration sur un fantasme de moindre puissance, alors que la plupart des faits vont contre cette interprétation.

Le phallus, l'analyste en a changé le sens pour la patiente, il le lui a rendu légitime. Cela revient à peu près à lui apprendre à aimer ses obsessions. C'est bien ce qui nous est donné comme le bilan de cette thérapeutique - les obsessions n'ont pas diminué, simplement la malade ne ressent plus de sentiment de culpabilité à leur endroit. Le résultat est



opéré par une intervention essentiellement centrée sur la trame des fantasmes, et sur leur valorisation comme fantasmes de rivalité avec l'homme, rivalité supposée transposer je ne sais quelle agressivité envers la mère, dont la racine n'est nullement atteinte.

On aboutit à ceci, que l'opération autorisante de l'analyste disjoint la trame des obsessions d'avec la demande de mort fondamentale. A opérer ainsi, on autorise, on légitime en fin de compte, le fantasme, et comme on ne peut que légitimer d'un bloc, l'abandon de la relation génitale est consommé comme tel. A partir du moment où le sujet apprend à aimer ses obsessions, pour autant que ce sont elles qui sont investies de la pleine signification de ce qui lui arrive, nous voyons se développer à la fin de l'observation toutes sortes d'intuitions extrêmement exaltantes.

Je vous prie de vous y reporter, puisque l'heure est trop avancée pour que je vous en fasse aujourd'hui la lecture. On y trouve assurément ce style d'effusion narcissique dont certains ont mis en valeur le phénomène à la fin des analyses. L'auteur ne se fait pas trop d'illusion à ce propos. *Le transfert positif, écrit-il, s'est précisé avec ces caractéristiques d'Œdipe très fortement prégénitalisé.* Et il conclut sur une note de profond inachèvement, avec très peu d'illusions concernant la possibilité d'une solution véritablement génitale, comme on s'exprime.

Ce qui ne semble pas du tout être vu, c'est l'étroite corrélation de ce résultat avec le mode même de l'interprétation, à savoir qu'elle vise à la réduction de la demande plutôt qu'à son élucidation. C'est d'autant plus paradoxal que l'on a tout de même de nos jours l'habitude de souligner l'importance de l'interprétation de l'agressivité. Peut-être ce terme justement est-il trop vague pour que les praticiens s'y retrouvent toujours. Le terme de demande de mort pourrait lui être avantageusement substitué, comme il l'est en allemand, afin d'indiquer le niveau d'articulation subjective de la demande qu'il est exigible d'atteindre.

4

Puisque j'ai fait allusion tout à l'heure aux commandements, et que j'ai parlé aussi du christianisme, je voudrais en terminant attirer votre attention sur ce qui n'est pas l'un des commandements les moins mystérieux. Ce n'est pas un commandement moral, puisqu'il est fondé sur l'identification. C'est celui qui, à l'horizon de tous les commandements, est promu par l'articulation chrétienne dans la formule *Tu aimeras ton prochain comme toi-même.*

Je ne sais pas si vous vous êtes jamais arrêtés à ce que cela comporte. Cela comporte toutes sortes d'objections. D'abord, les belles âmes s'écrient - *Comme toi-même! Mais plus! Pourquoi comme toi-même ? C'est bien peu !* Les gens de plus d'expérience se disent - *Mais après tout, est-il bien sûr qu'on s'aime soi-même ?* L'expérience prouve en effet que nous avons quant à nous-mêmes les sentiments les plus singuliers et les plus contradictoires. Et puis, ce *toi-même* peut sembler, à le prendre dans une certaine perspective, mettre l'égoïsme au cœur de l'amour. Comment en faire la mesure, le module, le parangon de l'amour? C'est ce qui surprend le plus.

A la vérité, ces objections sont tout à fait valables, et l'on pourrait les rendre sensibles par l'impossibilité de répondre à la première personne à cette sorte d'interpellation. Jamais personne n'a supposé qu'un *J'aime mon prochain comme moi-même* puisse y répondre, parce que la faiblesse de la formulation du commandement éclaterait alors à tous les yeux. Si elle mérite pourtant de nous arrêter, c'est qu'elle illustre ce que j'ai appelé tout à l'heure l'horizon de la parole du commandement.

Si nous l'articulons de là où elle doit partir, c'est-à-dire du lieu de l'Autre, elle se révèle être tout autre chose, à savoir un cercle, symétrique et parallèle à celui que je vous montrais sous-jacent à la prise de position de l'Autre au simple niveau de la première demande, et qui s'énonce - *Tu es celui qui me tues*. Le *comme toi-même* au niveau duquel le commandement s'articule à s'achever par lui, ne saurait être l'expression d'un quelconque égoïsme, pour autant que le *toi* nous mène à ne reconnaître dans ce *toi-même* rien d'autre que le Tu. Le commandement chrétien révèle dès lors sa valeur à être prolongé - *...comme toi-même tu es, au niveau de la parole, celui que tu hais dans la demande de mort, parce que tu l'ignores*.

C'est là qu'il rejoint le point d'horizon où s'articule la consigne de Freud, son *Wo Es war, soll Ich werden*.

C'est aussi bien ce qu'une autre sagesse exprime dans son *Tu es cela*.

Voilà qui doit venir au terme marquer l'assomption authentique et pleine du sujet dans sa propre parole.

Ce qui veut dire - à cet horizon de la parole sans lequel, sauf à tracer des fausses routes et produire des méconnaissances, rien dans l'analyse ne saurait être articulé, que le sujet reconnaisse où il est.

2 JUILLET 1958



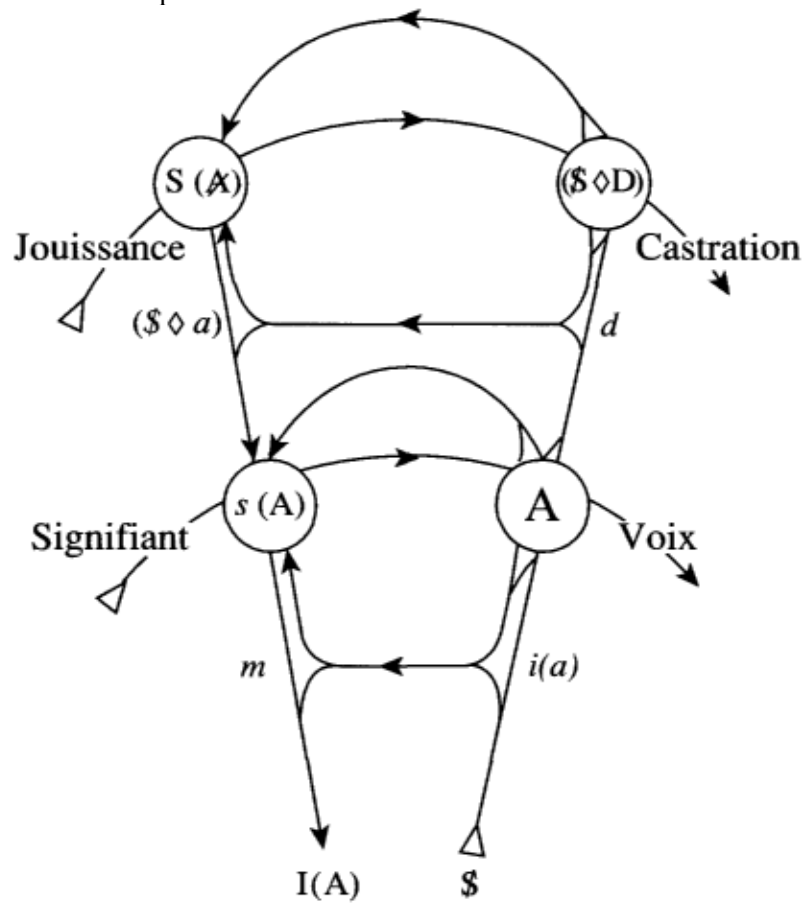
*ANNEXES*

-509-



## LE GRAPHE DU DÉSIR

La forme définitive du principal schéma élaboré durant le Séminaire, dit ultérieurement « graphe du désir », se trouve dans les Écrits, page 817. Ce « graphe complet » est précédé de formes représentant les étapes de sa construction (pp. 805, 808, et 815). On reproduit ici la forme complète.





## EXPLICATIONS SUR LES SCHÉMAS

Le 31 janvier 1958, entre la leçon XI et la leçon XII, Lacan rencontra un petit groupe de ses auditeurs qui lui avaient demandé quelques explications supplémentaires sur les schémas qu'il venait d'introduire au Séminaire. Cette intervention (peut-être réponse à des questions) ne fut pas sténographiée, et n'est connue que par les notes de Paul Lemoine, qui en donnent un résumé agrémenté de dessins. C'est ce qui est ici donné à lire sous une forme réélaborée, et avec la réserve qui s'impose d'elle-même : ceci n'est ni un écrit de Lacan, ni une leçon de Séminaire.

## 1. - La chaîne signifiante

Il n'est pas de définition possible du champ analytique à défaut d'établir la fonction structurante du signifiant par rapport au sujet, sa valeur constituante dans le sujet en tant qu'il parle. En un mot, le sujet humain est indécrochable du discours, plus précisément de la chaîne signifiante.

On a pu l'escamoter au nom de préjugés mécanistes, ou biologistes, mais l'expérience psychanalytique est de première valeur pour montrer que cela est inescamotable. Elle montre en effet qu'au niveau de la chaîne signifiante comme telle, le sujet est pris dans cet Autre qu'est l'inconscient, et que sans l'intervention d'un Autre, il n'a pas accès à l'inconscient.

Le thème du père, qui fait partie des thèmes de la vie sociale, mais qui est aussi présent dans l'inconscient le plus proche des instincts primitifs, n'est repérable qu'à la condition de faire intervenir le nœud signifiant qu'est le Nom-du-Père. Dans ce signifiant converge une signification qui tient au rapport de la chaîne signifiante à elle-même. S'il n'en était pas ainsi, le Nom-du-Père ne pourrait entrer dans quelque intersubjectivité que ce soit. C'est en effet la chaîne signifiante qui fait la différence du sujet humain avec la vie animale. Chez l'animal, il y a aussi, en un certain sens, une intersubjectivité, mais elle est d'une tout autre nature. Il en va de même pour l'identification : aucun des systèmes d'identification n'est concevable, si l'on ne fait pas intervenir quelque chose qui est étranger à la vie animale, et qui est la chaîne signifiante.

Les conséquences en sont majeures dans la pratique. Pour ne l'avoir pas compris, tel psychanalyste (Bouvet) s'expose à des déviations techniques, en raison



de l'importance prévalente qu'il donne à la relation homosexuelle entre l'analyste et l'analysé, et précisément à la fellation imaginaire, terme qui fait ici ambiguïté avec celui de filiation imaginaire. Tout se passe pour lui au niveau de la relation imaginaire, celle qui lie le moi au petit autre. Au contraire, le schéma L est justement fait pour indiquer qu'il s'agit de savoir si, sur le vecteur allant de l'Autre au sujet, quelque chose franchit ou ne franchit pas cette relation imaginaire.

## 2. — Le schéma de cette année

Le schéma de cette année ne fait que répondre aux points de capiton liant le signifiant au signifié.

Les quelques termes que j'y situe ont à cet égard un rôle transformant. En eux-mêmes, ils ne sont originaux qu'en tant que signifiants. Leur intérêt ne réside pas tant dans leur sens, qui est nécessairement ambigu et même contradictoire, mais dans leur conjonction en tant que signifiants.

Ce schéma se réduit à ceci, qui vous représente la chat ne si2nifiante.

S .....  
 s .....

Le trait que vous voyez-là, je n'ai fait que le tordre un peu.



Du côté du signifié, opère la rétroaction du signifiant. Quelque forme que nous donnions à ce terme de chaîne signifiante, dès qu'il y a chaîne signifiante il y a phrase. Et il y a phrase quand quelque chose se boucle au niveau du signifiant, soit tout ce qui a été énoncé de signifiant, à sa place, entre le commencement et la ponctuation. Le sens est formé quand le dernier mot de la phrase est dit. Voyez mon exemple du vers d'Athalie — Oui, je viens dans son temple adorer l'Eternel.

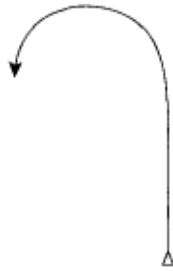
il y a donc lieu de représenter sur le schéma cette rétroaction du signifiant. Lorsque le point P est atteint, lorsqu'il se produit, quelque chose est obtenu en arrière, en P'.

514



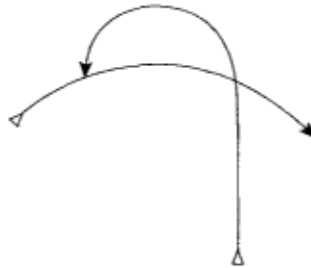
Ce qui vient maintenant vous représente l'intention du discours, qu'il faut également indiquer pour autant que le discours n'est pas détaché de l'individualité concrète qui l'exprime.

514

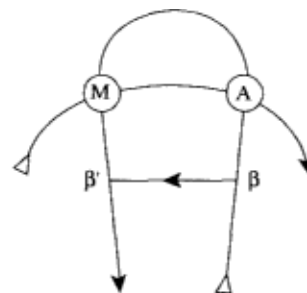


*En tant que psychanalystes, nous avons d notre disposition ce moyen terme qui permet d'insérer le discours dans le sujet humain, à savoir le terme désir. Le départ du désir se fait au même niveau que celui d'où part la chaîne signifiante. Tout le reste se situe d partir de là.*

*C'est dans une conjonction intersubjective que la duplicité du sujet s'exerce. Dès le moment du premier vagissement, le nouveau-né s'articule avec la mère dont il va recevoir l'usage de la chaîne signifiante. L'essentiel du schéma est là.*



*Là-dessus, se projette la rencontre avec l'Autre. Le résultat, c'est le message. Il suffit qu'il y ait un recevoir et un sender pour que le message soit constitué. Sur toute la rétroaction de la ligne s'inscrit le support du désir. L'action parlante a des effets dans le désir du sujet qui l'a articulée, et ces effets se produisent par rétroaction. Le résultat s'inscrit au terme du vecteur rétrograde.*



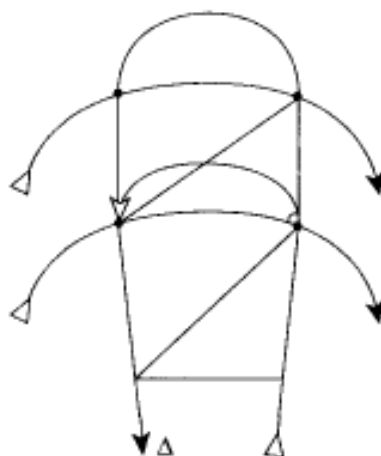
*Au niveau du court-circuit  $A \beta \beta' M$ , le sujet est un animal. Tout ce qui se passe au niveau animal est en  $\beta \beta'$ . La confrontation imaginaire spéculaire  $a-a'$  se situe à ce niveau.*

### *3. - À propos du complexe d'Œdipe*

*Ce schéma met ainsi à sa place la triade imaginaire mère-enfant phallus, introduite l'an dernier à propos des perversions les plus primitives, comme le fétichisme. Je ne m'étais pas senti à l'aise de vous l'apporter sans pouvoir d'emblée vous la situer comme aujourd'hui. Il y a encore d'autres relations, aussi bien dans les névroses, qui peuvent s'établir en deçà de l'Œdipe mais il faut que le sujet soit structuré œdipiennement pour que l'on puisse en articuler quelque chose.*

*La relation à la mère dans l'homosexualité masculine est structurée dans un drame actuel qui se joue entre  $S$  et  $a' A$ . La notion de femme phallique, qui est ordinairement mise en jeu dans ce cas, est confuse, et ne recouvre pas ce que l'analyse nous apprend. Il s'agit en fait du rapport de la mère à la parole du père. La mère fait actuellement la loi.*

*D'autres recoupements montrent la portée de ce schéma pour savoir ce que veut dire l'identification au père qui se produit à la fin de l'Œdipe. Il permet de situer les paradoxes de la relation du sujet au pénis : appartenance exigible de l'objet érotisé, menace de terreur constituée fantasmatiquement.*



*Dans la mesure où j'ai pu articuler ce schéma avec celui du retour du code sur le message -qui introduit l'intersubjectivité, le rapport à l'Autre non pas comme présent, mais en tant que suscité par la parole elle-même -, la superposition des deux triangles amorce le sens que l'on peut donner au terme identification.*

*L'identification, ce sont les deux damnés de Dante qui se baisent sur la bouche et deviennent l'un l'autre, l'autre l'un.*

## NOTICE

Le schéma construit au long de ce Séminaire (« le graphe du désir ») a trouvé sa forme définitive dans « Subversion du sujet et dialectique du désir », écrit en 1962 ; voir particulièrement les pages 804 à 818 des Écrits.

Pour la première partie des Formations de l'inconscient, Lacan renvoie à « L'instance de la lettre », texte de mai 1957 (Écrits, pp. 493-528).

À la suite des sept premiers chapitres du Séminaire, prend place de décembre à janvier la rédaction de « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose » (pp. 531-583) que répercutent les leçons de « La logique de la castration ».

Lors des vacances de février, Lacan rédige « Jeunesse de Gide » (pp. 739-764), qui paraît en avril. On en trouve l'écho dans la leçon XIV du Séminaire, première de la partie « La signification du phallus ».

Les six leçons de cette partie, et encore la leçon du 7 mai, sont orientées par la perspective de la conférence que Lacan fera à Munich le 9 mai sur « La signification du phallus » (pp. 685-695).

Enfin, la dernière partie est contemporaine de la rédaction de « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », rapport présenté à Royaumont en juillet (pp. 585-645).

\*

Judith Miller, qui fut la jeune fille du At!, a été la première lectrice du manuscrit et des épreuves, et m'a fait de nombreuses suggestions utiles

je lui adresse le témoignage de ma reconnaissance.

Je dis encore une fois ma gratitude à Gennie Lemoine, qui a mis à ma disposition l'ensemble des notes prises au Séminaire de Lacan par son

époux, le regretté Paul Lemoine. Je les ai utilisées pour ce Séminaire à partir de janvier 1958. Paul ne semble pas avoir suivi le premier trimestre: il disposait d'une photocopie des sept leçons initiales telles que dactylographiées pour Lacan. Les lecteurs qui seraient en mesure de me communiquer des données inédites, de me proposer des corrections, des améliorations, m'écriront, s'ils le veulent bien, via l'éditeur.

J.-A. M.

## TABLES DES MATIERES

### LES STRUCTURES FREUDIENNES

#### DE L'ESPRIT

I. Le famillionnaire.....	9
II. Le fat-millionnaire.....	27
III. Le Miglionnaire.....	47
IV. Le Veau d'or.....	65
V..... Le peu-de-sens et le pas-de-sens.....	83
VI. Arrière cocotte!.....	101
VII. Une femme de non-recevoir.....	121

#### LA LOGIQUE DE LA CASTRATION

VIII. La forclusion du Nom-du-Père.....	143
IX. La métaphore paternelle.....	161
X. Les trois temps de l'Œdipe.....	179
XI. Les trois temps de l'Œdipe (II).....	197
XII. De l'image au signifiant dans le plaisir et dans la réalité.....	213
XIII. Le fantasme au-delà du principe du plaisir.....	233

#### LA SIGNIFIANCE DU PHALLUS

XIV Le désir et la jouissance.....	251
XV. La fille et le phallus.....	269
XVI. Les insignes de l'Idéal.....	287
XVII. Les formules du désir.....	303
XVIII. Les masques du symptôme.....	319
XIX. Le signifiant, la barre et le phallus.....	335

#### LA DIALECTIQUE DU DÉSIR ET DE LA DEMANDE

#### DANS LA CLINIQUE ET DANS LA CURE DES NÉVROSES

XX. Le rêve de la belle bouchère.....	355
XXI. Les rêves de « l'eau qui dort ».....	371
XXII. Le désir de l'Autre.....	387
XXIII. L'obsessionnel et son désir.....	405
XXIV Transfert et suggestion.....	423
XXV. La signification du phallus dans la cure.....	439
XXVI. Les circuits du désir.....	457
XXVII. Une sortie par le symptôme.....	373
XXVIII. Tu es celui que tu hais.....	491

#### ANNEXES

A. Le graphe du désir.....	511
B. Explications sur les schémas.....	513
Notice.....	517

**S - DESIR 58-59 AFI**  
VERSION AFI

**LE DESIR  
ET SON INTERPRETATION**

SÉMINAIRE 1958-1959

Publication hors commerce Document interne de l'Association freudienne internationale  
et destiné à ses membres

Table des matières, p.2 et 536  
Avis au lecteur, p. 7 et 8  
Début, p. 9

## Table des matières

Avertissement.....	7
Leçon 1 (12 novembre 1958) .....	9
Leçon 2 (19 novembre 1958) .....	31
Leçon 3 (26 novembre 1958) .....	49
Leçon 4 (3 décembre 1958) .....	69
Leçon 5 (10 décembre 1958) .....	89
Leçon 6 (17 décembre 1958).....	107
Leçon 7 (7 janvier 1959).....	123
Leçon 8 (14 janvier 1959).....	141
Leçon 9 (21 janvier 1959).....	161
Leçon 10 (28 janvier 1959).....	181
Leçon 11 (4 février 1959) .....	201
Leçon 12 (11 février 1959) .....	221
Leçon 13 (4 mars 1959) .....	241
Leçon 14 (11 mars 1959) .....	257
Leçon 15 (18 mars 1959) .....	279
Leçon 16 (8 avril 1959) .....	301
Leçon 17 (15 avril 1959).....	317
Leçon 18 (22 avril 1959).....	335
Leçon 19 (29 avril 1959).....	353
Leçon 20 (13 mai 1959) .....	371
Leçon 21 (20 mai 1959) .....	389
Leçon 22 (27 mai 1959) .....	407
Leçon 23 (3 juin 1959).....	425
Leçon 24 (10 juin 1959).....	441
Leçon 25 (17 juin 1959).....	457
Leçon 26 (24 juin 1959).....	477
Leçon 27 (ter juillet 1959) .....	493
Ella Freeman Sharpe, <i>L'Analyse des rêves</i> . Manuel pratique destiné aux psychanalystes. Traduction française du chapitre v .....	511
<i>ID., ibid.</i> , texte original.....	524











*L'établissement du texte de ce séminaire s'est révélé tout particulièrement difficile. Ce n'est pas ici le lieu de développer les motifs nombreux qui en rendent compte. Indiquons cependant que les importants commentaires de Lacan sur le texte d'Ella Sharpe et sur celui d'Hamlet qui occupent un grand nombre de leçons s'accompagnent de fréquentes inexactitudes dans les citations et de traductions souvent très libres. Elles sont évidemment à respecter mais, de ce fait, il nous a paru opportun de donner en annexe le texte intégral d'Ella Sharpe sur lequel s'appuie Lacan avec une nouvelle traduction au plus près du texte, parfois même aux dépens de sa qualité littéraire, ainsi qu'un appareil de notes beaucoup plus important que celui que nous donnons habituellement. On y trouvera, en particulier, la version de Letourneur à laquelle Lacan se réfère le plus souvent. La numérotation du texte anglais est celle de la version d'André Lorant parue en 1988 chez Aubier en édition bilingue. Rappelons que celle d'Yves Bonnefoy est contemporaine du séminaire.*

*Le principe reste en effet toujours le même, fournir un texte au plus près de ce qui a été articulé par Lacan, avec ses suspens, ses incorrections syntaxiques, voire ses erreurs, c'est-à-dire un texte destiné à la formation des analystes. C'est donc avant tout un instrument de travail.*

*En ce qui concerne le graphe dit, du désir », il est évident que Lacan l'amène sous des formes parcellaires en de nombreux endroits, lui faisant subir de nombreuses petites modifications destinées à faire valoir simultanément son utilité et ses limites. C'est dire que le commentaire prime et c'est lui qui a déterminé le choix de ceux que nous avons retenus.*

*La complexité du texte nous a amenés à utiliser au maximum les possibilités de la typographie. En voici les caractéristiques.*

*Les italiques:*

- références bibliographiques (livres, articles, etc.); - mots étrangers;
- mise en relief des différentes occurrences de l'emploi d'un mot par Lacan (par exemple: *ne discordantiel, on*).

*Les crochets [ ]*

Lorsqu'il y a des points de suspension entre crochets, [...], il s'agit d'un mot manquant.

Lorsqu'il y a un mot entre crochets, [code], il s'agit

- d'un mot proposé à la place d'un blanc dans la sténotypie; - d'un mot ajouté pour faciliter la lecture;
- ou d'un mot changé quand nous avons conclu qu'il avait été mal entendu, par exemple *échine* à la place d'*échelle*.

*Les apostilles \**

Indiquent un mot ou un fragment de phrase incompréhensible que nous n'avons pas réussi à élucider.

*Les guillemets anglais " ":*

- indiquent la traduction d'un mot ou d'une phrase;
- soulignent un mot, un exemple grammatical, une expression; - indiquent une citation approximative de Lacan.

*Les guillemets romanés « »:*

Indiquent les citations exactes extraites des textes cités par Lacan, que nous avons pu retrouver et vérifier.

*Le texte des rêves et leurs commentaires*

Nous avons été amenés à mettre en relief les différentes parties du texte de la façon suivante:

- le texte même du rêve en « *italique + gras* » ;
- les associations se rapportant au rêve en « *gras* » ;
- le commentaire de Freud ou d'Ella Sharpe entre « ».

Nous allons parler cette année du désir et de son interprétation.

Une analyse est une thérapeutique, dit-on. Disons un traitement, un traitement psychique qui porte à divers niveaux du psychisme sur d'abord, ça a été le premier objet scientifique de son expérience, ce que nous appellerons les phénomènes marginaux ou résiduels, le rêve, les lapsus, le trait d'esprit (j'y ai insisté l'année dernière); sur des symptômes d'autre part, si nous entrons dans cet aspect curatif du traitement, sur des symptômes au sens large, pour autant qu'ils se manifestent dans le sujet par des inhibitions, qu'elles sont constituées en symptômes et soutenues par ces symptômes.

D'autre part, ce traitement modificateur de structures, de ces structures qui s'appellent névroses ou neuro-psychoses que Freud a d'abord en réalité structurées et qualifiées comme "neuro-psychoses de défense", la psychanalyse, intervient pour traiter à divers niveaux avec ces diverses réalités phénoménales en tant qu'elles mettent en jeu le désir. C'est nommément sous cette rubrique du désir, comme significatifs du désir que les phénomènes que j'ai appelés tout à l'heure résiduels, marginaux, ont été d'abord appréhendés dans Freud, dans les symptômes que nous voyons décrits d'un bout à l'autre de la pensée de Freud. C'est l'intervention de l'angoisse, si nous en faisons le point clé de la détermination des symptômes, mais pour autant que telle ou telle activité qui va entrer dans le jeu des symptômes est érotisée, disons mieux, c'est-à-dire prise dans le mécanisme du désir. Enfin que signifie même le terme de défense à propos des neuro-psychoses, si ce n'est défense contre quoi ? Contre quelque chose qui n'est pas encore autre chose que le désir.

-2363-

Et pourtant cette théorie analytique au centre de laquelle il est suffisant d'indiquer que la notion de libido se situe, qui n'est point autre chose que l'énergie psychique du désir, c'est quelque chose, s'il s'agit d'énergie, dans quoi, je l'ai déjà indiqué en passant, rappelez-vous autrefois la métaphore de l'usine, certaines conjonctions du symbolique et du réel sont nécessaires pour que même subsiste la notion d'énergie. Mais je ne veux pas ici, ni m'arrêter ni m'appesantir. Cette théorie analytique donc repose tout entière sur cette notion de libido, sur l'énergie du désir. Voici que depuis quelque temps, nous la voyons de plus en plus orientée vers quelque chose que ceux-là mêmes qui soutiennent cette nouvelle orientation, articulent eux-mêmes très consciemment, au moins pour les plus conscients d'entre eux ayant emprunté à Fairbairn (il l'a écrit à plusieurs reprises, parce qu'il ne cesse d'articuler ni d'écrire, nommément dans le recueil qui s'appelle *Psychoanalytic Studies of the Personality* <sup>1</sup>) que la théorie moderne de l'analyse a changé quelque chose à l'axe que lui avait donné d'abord Freud en faisant ou en considérant que la libido n'est plus pour nous *pleasure-seeking*, comme s'exprime Fairbairn, qu'elle est *object-seeking*. C'est dire que Monsieur Fairbairn est le représentant le plus typique de cette tendance moderne.

Ce que signifie cette tendance orientant la fonction de la libido en fonction d'un objet qui lui serait en quelque sorte prédestiné, c'est quelque chose à quoi nous avons déjà fait allusion cent fois, et dont je vous ai montré sous mille formes les incidences dans la technique et dans la théorie analytique, avec ce que j'ai cru à plusieurs reprises pouvoir vous y désigner comme entraînant des déviations pratiques, quelques unes non sans incidences dangereuses.

L'importance de ce que je veux vous signaler pour vous faire aborder aujourd'hui le problème, c'est en somme ce voilement du mot même "désir" qui apparaît dans toute la manipulation de l'expérience analytique, et en quelque sorte quelle impression, je ne dirais pas de renouvellement, je dirais de dépaysement, nous produisons à le réintroduire; je veux dire que [si] au lieu de parler de libido ou d'objet génital, nous parlons de désir génital, il nous apparaîtra peut-être tout de suite beaucoup plus difficile de considérer comme allant de soi que le désir génital et sa maturation impliquent par soi tout seul cette sorte de possibilité, ou d'ouverture, ou de plénitude de réalisation sur l'amour dont il semble que ce soit devenu ainsi doctrinal d'une certaine perspective de la maturation de la libido - tendance et réalisation et implication quant à la maturation

1. FAIRBAIRN W.R.D. : « A revised psychopathology of the psychoses and psychoneuroses », I.J.P. Vol. XXII, 1941, pp. 250-279.



de la libido, qui paraissent tout de même d'autant plus surprenantes qu'elles se produisent au sein d'une doctrine qui a été précisément la première non seulement à mettre en relief, mais même à rendre compte de ceci que Freud a classé sous le titre du *Ravalement de la vie amoureuse*<sup>2</sup>. C'est à savoir que si en effet le désir semble entraîner avec soi un certain quantum en effet d'amour, c'est justement et précisément, et très souvent d'un amour qui se présente à la personnalité comme conflictuel, d'un amour qui ne s'avoue pas, d'un amour qui se refuse même à s'avouer.

D'autre part, si nous réintroduisons aussi ce mot "désir", là où des termes comme "affectivité", comme "sentiment positif" ou "négatif", sont employés couramment-dans une sorte d'approche honteuse, si l'on peut dire, des forces encore efficaces, et nommément pour la relation analytique, pour le transfert - il me semble que du seul fait de l'emploi de ce mot, un clivage se produira qui aura par lui-même quelque chose d'éclairant.

Il s'agit de savoir si le transfert est constitué, non plus par une affectivité ou des sentiments positifs ou négatifs, avec ce que ces termes comportent de vague et de voilé, mais il s'agit, et ici on nomme le désir éprouvé par un seul terme, *désir* sexuel, *désir* agressif à l'endroit de l'analyste, qui nous apparaîtra tout de suite et du premier coup d'œil. Ces désirs ne sont point tout dans le transfert, et de ce fait même le transfert nécessite d'être défini par autre chose que par des références plus ou moins confuses à la notion positive ou négative d'affectivité; et enfin de sorte que si nous prononçons le mot désir, le dernier bénéfice de cet usage plein c'est ce que nous nous demanderons: qu'est-ce que le désir ?

Ce ne sera pas une question à laquelle nous aurons ou nous pourrions répondre. Simplement, si je n'étais ici lié par ce que je pourrais appeler le rendez-vous urgent que j'ai avec mes besoins pratiques expérimentiels, je me serais permis une interrogation sur le sujet du sens de ce mot désir, auprès de ceux qui ont été plus qualifiés pour en valoriser l'usage, c'est à savoir les poètes et les philosophes. Je ne le ferai pas, d'abord parce que l'usage du mot désir, la transmission du terme et la fonction du désir dans la poésie, est quelque chose que, je dirais, nous retrouverons après coup si nous poursuivons assez loin notre investigation. S'il est vrai, comme c'est ce qui sera toute la suite de mon développement cette année, que la situation est profondément marquée, arrimée, rivée à

2. FREUD S.: (1912) « Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens » in *Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens*, seconde partie, G.W. VIII pp. 78-91. Trad. Fr. in *La vie sexuelle*, Paris, 1969, P.U.F., pp. 55-65.

une certaine fonction du langage, à un certain rapport du sujet au signifiant, l'expérience analytique nous portera, je l'espère tout au moins, assez loin dans cette exploration pour que nous trouvions tout le temps à nous aider peut-être de l'évocation proprement poétique qui peut en être faite, et aussi bien à comprendre plus profondément, à la fin, la nature de la création poétique dans ses rapports avec le désir.

Simplement, je ferai remarquer que les difficultés dans le fond même du jeu d'occultation que vous verrez être au fond de ce que nous découvrira notre expérience, apparaissent déjà en ceci par exemple que précisément on voit bien dans la poésie combien le rapport poétique au désir s'accommode mal, si l'on peut dire, de la peinture de son objet. Je dirais qu'à cet égard la poésie figurative -j'évoque presque "les roses et les lys" de la beauté - a toujours quelque chose qui n'exprime le désir que dans le registre d'une singulière froideur, que par contre la loi à proprement parler de ce problème de l'évocation du désir, c'est dans une poésie qui curieusement se présente comme la poésie que l'on appelle "métaphysique", et pour ceux qui lisent l'anglais, je ne prendrai ici que la référence la plus éminente des poètes métaphysiques de la littérature anglaise, John Donne, pour que vous vous y reportiez pour constater combien c'est très précisément le problème de la structure des rapports du désir qui est là évoquée dans un poème célèbre par exemple, *The Extasie*<sup>3</sup> et dont le titre indique assez les amorces, dans quelle direction s'élabore poétiquement, sur le plan lyrique tout au moins, l'abord poétique du désir quand il est recherché, visé lui-même à proprement parler. Je laisse de côté ceci qui assurément va beaucoup plus loin pour présentifier le désir, le jeu du poète quand il s'arme de l'action dramatique. C'est très précisément la dimension sur laquelle nous aurons à revenir cette année. Je vous l'annonce déjà parce que nous nous en étions approchés l'année dernière, c'est la direction de la comédie. Mais laissons là les poètes. Je ne les ai nommés là qu'à titre d'indication liminaire, et pour vous dire que nous les retrouverons plus tard, plus ou moins diffusément.

Je veux plus ou moins m'arrêter à ce qui a été à cet endroit la position des philosophes, parce que le crois qu'elle a été très exemplaire du point où se situe pour nous le problème. J'ai pris soin de vous écrire là-haut ces trois termes, *pleasure-seeking*, *object-seeking*. En tant qu'elles recherchent le plaisir, en tant qu'elles recherchent l'objet, c'est bien ainsi que depuis toujours s'est posée la question

3. DONNE J. (1573-1631) : "The Extasie", in *Poèmes*, (trad. J. Fuzier et Y. Denis), éd. bilingue, Paris, 1962, Gallimard, pp. 172-177. L'orthographe originale est "the Ecstasy" (NAA). -12-

pour la réflexion et pour la morale - j'entends la morale théorique, la morale qui s'énonce en préceptes et en règles, en opérations de philosophes, tout spécialement dit-on, d'éthiciens. Je vous l'ai déjà indiqué: remarquez au passage en fin de compte la base de toute morale que l'on pourrait appeler "physicaliste", on pourrait voir en quoi le terme a le même sens, en quoi dans la philosophie médiévale, on parle de théorie physique de l'amour, au sens où précisément elle est opposée à la théorie extatique de l'amour.

La base de toute morale qui s'est exprimée jusqu'à présent, jusqu'à un certain point, dans la tradition philosophique, revient en somme à ce qu'on pourrait appeler la tradition hédoniste qui consiste à faire établir une sorte d'équivalence entre ces deux termes du plaisir et de l'objet, au sens où l'objet est l'objet naturel de la libido, au sens où il est un bienfait, en fin de compte à admettre le plaisir au rang des biens cherchés par le sujet, voire même à s'y refuser dès lors qu'on en a le même critère, au rang du souverain bien.

Cette tradition hédoniste de la morale est une chose qui assurément n'est capable de cesser de surprendre qu'à partir du moment où l'on est en quelque sorte engagé dans le dialogue de l'école, qu'on ne s'aperçoit plus de ses paradoxes. Car en fin de compte quoi de plus contraire à ce que nous appellerons l'expérience de la raison pratique, que cette prétendue convergence du plaisir et du bien ? En fin de compte, si l'on y regarde de près, si l'on regarde par exemple ce que ces choses tiennent dans Aristote, qu'est-ce que nous voyons s'élaborer ? Et c'est très clair, les choses sont très pures dans Aristote<sup>4</sup>. C'est assurément quelque chose qui n'arrive à réaliser cette identification du plaisir et du bien qu'à l'intérieur de ce que j'appellerai une éthique de maître, ou quelque chose dont l'idéal flatteur, les termes de la tempérance ou de l'intempérance, c'est-à-dire de quelque chose qui relève de la maîtrise du sujet par rapport à ses propres habitudes. Mais l'inconséquence de cette théorisation est tout à fait frappante. Si vous relisez ces passages célèbres qui concernent précisément l'usage des plaisirs, vous y verrez que rien n'entre dans cette optique moralisante qui [ne] soit du registre de cette maîtrise, d'une morale de maître, de ce que le maître peut discipliner. Il peut discipliner beaucoup de choses, principalement son comportement relativement à ses habitudes, c'est-à-dire au maniement et à l'usage de son moi. Mais pour ce qui est du désir, vous verrez à quel point Aristote lui-même doit reconnaître - il est fort lucide et fort conscient que ce qui résulte de cette théorisation morale pratique et théorique - c'est que les épithemia

4. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*. (Trad. J. Tricot) Paris, 1987, Vrin. -13-

(*épithémia*), les désirs se présentent très rapidement au-delà d'une certaine limite qui est précisément la limite de la maîtrise et du moi dans le domaine de ce qu'il appelle nommément la bestialité. Les désirs sont exilés du champ propre de l'homme, si tant est que l'homme s'identifie à la réalité du maître, à l'occasion c'est même quelque chose comme les perversions. Et d'ailleurs, il a une conception à cet égard singulièrement moderne du fait que quelque chose dans notre vocabulaire pourrait assez se traduire par le fait que le maître ne saurait être jugé là-dessus, ce qui reviendrait presque à dire que dans notre vocabulaire, il ne saurait être reconnu comme responsable. Ces textes valent la peine d'être rappelés. Vous vous y éclairerez à vous y reporter.

L'opposé de cette tradition philosophique, il est quelqu'un que le voudrais tout de même ici nommer, nommer comme à mes yeux le précurseur de ce quelque chose que je crois être nouveau, qu'il nous faut considérer comme nouveau dans, disons, le progrès, le sens de certains rapports de l'homme à lui-même, qui est celui de l'analyse que Freud constitue, c'est Spinoza, car après tout je crois que c'est chez lui, en tout cas avec un accent assez exceptionnel, que l'on peut lire une formule comme celle-ci *le désir est l'essence même de l'homme*. Pour ne pas isoler le commencement de la formule de sa suite, nous ajouterons: *Pour autant qu'elle est conçue à partir de quelque-une de ses affections, conçue comme déterminée et dominée par l'une quelconque de ses affections à faire quelque chose*.

On pourrait déjà beaucoup faire à partir de là pour articuler ce qui dans cette formule reste encore, si je puis dire, irrévélé; je dis irrévélé parce que, bien entendu, on ne peut pas traduire Spinoza à partir de Freud, il est quand même très singulier, je vous le donne comme témoignage très singulier. Sans doute personnellement j'y ai peut-être plus de propension qu'un autre et dans des temps très anciens j'ai beaucoup pratiqué Spinoza. Je ne crois pas pour autant que ce soit pour cela qu'à le relire à partir de mon expérience il me semble que quelqu'un qui participe à l'expérience freudienne peut se trouver aussi à l'aise dans les textes de celui qui a écrit le *De Servitute humana* 6, et pour qui toute la réalité humaine se structure, s'organise en fonction des attributs de la substance divine.

5. SPINOZA, *L'Éthique démontrée selon l'ordre géométrique et divisée en cinq parties*. 111 partie: De la nature et de l'origine des affects. Définition des affects, I. (Texte original et trad. B. Pautrat) Paris, 1988, Seuil.

6. SPINOZA, op. cit., IV partie: « De la Servitude humaine, autrement dit, des forces des affects. »  
-14-

Mais laissons de côté aussi pour l'instant, quitte à y revenir, cette amorce. Je veux vous donner un exemple beaucoup plus accessible, et sur lequel je clorai cette référence philosophique concernant notre problème. Je l'ai pris là au niveau le plus accessible, voire le plus vulgaire de l'accès que vous pouvez en avoir. Ouvrez le dictionnaire du charmant défunt Lalande, *Vocabulaire Philosophique*, qui est toujours, je dois dire, en toute espèce d'exercice de cette nature, celui de faire un Vocabulaire, toujours une des choses les plus périlleuses et en même temps les plus fructueuses, tellement le langage est dominant en tout ce qui est des problèmes. On est sûr qu'à organiser un Vocabulaire, on fera toujours quelque chose de suggestif. Ici, nous trouvons ceci "*Désir: Begehren, Begehrung - il n'est pas inutile de rappeler ce qu'articule le désir dans le plan philosophique allemand - Tendance spontanée et consciente vers une fin connue ou imaginée. Le désir repose donc sur la tendance dont il est un cas particulier et plus complexe. Il s'oppose d'autre part à la volonté (ou à la volition) en ce que celle-ci suppose de plus: 1° la coordination, au moins momentanée, des tendances; 2° l'opposition du sujet et de l'objet; 3° la conscience de sa propre efficacité; 4° la pensée des moyens par lesquels se réalisera la fin voulue.*" Ces rappels sont fort utiles, seulement il est à remarquer que dans un article qui veut définir le désir, il y a deux lignes pour le situer par rapport à la tendance, et que tout ce développement se rapporte à la volonté. C'est effectivement à ceci que se réduit le discours sur le désir dans ce *Vocabulaire*, à ceci près qu'on y ajoute encore "*Enfin selon certains philosophes, il y a encore à la volonté un flat' d'une nature spéciale irréductible aux tendances, et qui constitue la liberté.*" Il y a je ne sais quel air d'ironie dans ces dernières lignes, il est frappant de le voir surgir chez cet auteur philosophique. En note: "*Le désir est la tendance à se procurer une émotion déjà éprouvée ou imaginée, c'est la volonté naturelle d'un plaisir (citation de Rauh et Revault d'Allones.)*", ce terme de *volonté naturelle* ayant tout son intérêt de référence. À quoi Lalande personnellement ajoute: "*Cette définition apparaît trop étroite en ce qu'elle ne tient pas assez compte de l'antériorité de certaines tendances par rapport aux émotions correspondantes. Le désir semble être essentiellement le désir d'un acte ou d'un état, sans qu'il y soit nécessaire dans tous les cas de la représentation du caractère affectif de cette fin*". Je pense que cela veut dire du plaisir, ou de quelque chose d'autre. Quoiqu'il en soit, ce n'est certainement pas sans poser le problème de savoir de quoi il s'agit, si c'est de la représentation du plaisir, ou si c'est du plaisir. Certainement je ne pense pas que la tâche de ce qui s'opère par la voie du *Vocabulaire* pour essayer de serrer la signification du désir soit une tâche simple, d'autant plus que peut-être la tâche, -15-

vous ne l'aurez pas non plus par la tradition à quoi elle se révèle absolument préparée.

Après tout le désir est-il la réalité psychologique rebelle à toute organisation, et en fin de compte serait-ce par la soustraction des caractères indiqués pour être ceux de la volonté que nous pourrions arriver à nous approcher de ce qu'est la réalité du désir ?

Nous aurons alors le contraire de ce que nous avons abandonné, la non-coordination, même momentanée, des tendances, l'opposition du sujet et de l'objet, seraient vraiment retirées. De même nous serions là dans une présence, une tendance sans conscience de sa propre efficacité, sans penser les mots par lesquels elle réalisera la fin désirée. Bref, assurément nous sommes là dans un champ dans lequel en tout cas l'analyse a apporté certaines articulations plus précises, puisqu'à l'intérieur de ces déterminations négatives, l'analyse dessine très précisément au niveau, à ces différents niveaux, la pulsion, pour autant qu'elle est justement ceci: la non-coordination, même momentanée, des tendances, le fantasme pour autant qu'il introduit une articulation essentielle, ou plus exactement une espèce tout à fait caractérisée à l'intérieur de cette vague détermination de la non-opposition du sujet et de l'objet. Ce sera précisément ici cette année notre but que d'essayer de définir ce qu'est le fantasme, peut-être même un peu plus précisément que la tradition analytique jusqu'ici n'est arrivée à le définir.

Pour ce qui reste, derniers termes de l'idéalisme [et du] pragmatisme qui sont ici impliqués, nous n'en retiendrons pour l'instant qu'une chose: très précisément combien il semble difficile de situer le désir et de l'analyser en fonction de références purement objectales.

Nous allons ici nous arrêter pour entrer à proprement parler dans les termes dans lesquels je pense pouvoir cette année articuler pour vous le problème de notre expérience, en tant qu'ils sont nommément ceux du désir, du désir et de son interprétation. Déjà le lien interne, le lien de cohérence dans l'expérience analytique du désir et de son interprétation, présente en soi-même quelque chose que seule l'habitude nous empêche de voir: combien est subjective déjà à soi toute seule l'interprétation du désir, et quelque chose qui soit en quelque sorte lié de façon aussi interne, il semble bien, à la manifestation du désir. Vous savez de quel point de vue, je ne dirais pas nous partons, nous cheminons, car ce n'est pas d'aujourd'hui que nous sommes ensemble - je veux dire qu'il y a déjà cinq ans que nous essayons de désigner les linéaments de la compréhension par certaines articulations de notre expérience. Vous savez que ces linéaments -

viennent cette année converger sur ce problème qui peut être le problème du point de concours de tous ces points, certains éloignés les uns des autres, dont je veux d'abord pouvoir préparer l'abord.

La psychanalyse - et nous avons marché ensemble au cours de ces cinq ans - la psychanalyse nous montre essentiellement ceci que nous appellerons la prise de l'homme dans le constituant de la chaîne signifiante. Que cette prise sans doute est liée au fait de l'homme, mais que cette prise n'est pas coextensive à ce fait dans ce sens que l'homme parle sans doute, mais pour parler il a à entrer dans le langage et dans son discours pré-existant. Je dirais que cette loi de la subjectivité que l'analyse met spécialement en relief, sa dépendance fondamentale au langage est quelque chose de tellement essentiel que littéralement sur ceci glisse toute la psychologie **en eux-mêmes** [?]

Nous dirons qu'il y a une psychologie qui est servie, pour autant que nous pourrions la définir comme la somme des études concernant ce que nous pourrions appeler au sens large, une sensibilité en tant qu'elle est fonction du maintien d'une totalité, ou d'une homéostasie - bref, les fonctions de la sensibilité par rapport à un organisme. Vous voyez que là tout est impliqué, non seulement toutes les données expérimentales de la psycho-physique, mais aussi bien tout ce que peut apporter, dans l'ordre le plus général, la mise en jeu de notion de forme quant à l'appréhension des moyens du maintien de la constance de l'organisme. Tout un champ de la psychologie est ici inscrit, et l'expérience propre soutient ce champ dans lequel la recherche se poursuit.

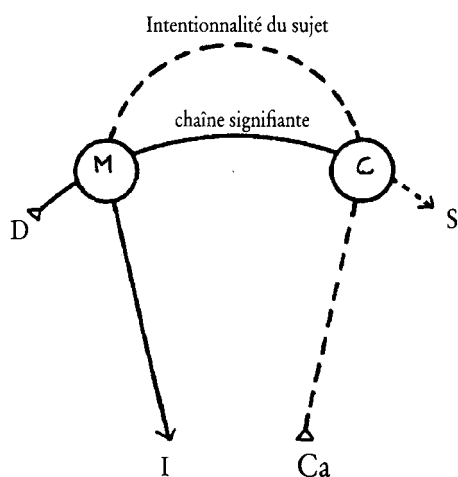
Mais la subjectivité dont il s'agit, en tant que l'homme est pris dans le langage, en tant qu'il est pris, qu'il le veuille ou pas, et qu'il y est pris bien au-delà du savoir qu'il en a, c'est une subjectivité qui n'est pas immanente à une sensibilité, en tant qu'ici le terme "sensibilité" veut dire le couple stimulus-réponse, pour la raison suivante, c'est que le stimulus y est donné en fonction d'un code qui impose son ordre au besoin qui doit s'y traduire. J'articule ici l'émission non pas d'un signe comme on peut à la rigueur le dire, au moins dans la perspective expérimentale, dans l'épreuve expérimentale de ce que j'appelle le cycle stimulus réponse. On peut dire que c'est un signe que le milieu extérieur donne à l'organisme d'avoir à répondre, d'avoir à se défendre. Si vous chatouillez la plante des pieds d'une grenouille, elle assure un signe, elle y répond en faisant une certaine détente musculaire - mais pour autant que la subjectivité est prise par le langage, il y a émission, non pas d'un signe, mais d'un signifiant. C'est-à-dire, retenez bien ceci qui paraît simple, que quelque chose, le signifiant, vaut non pas comme on le dit quand on parle dans la théorie de la communication de -17-

quelque chose qui vaut par rapport à une troisième chose que ce signe représente; encore tout récemment, on peut lire ceci avec trois termes, ce sont les termes minima: il faut qu'il y ait un [code], celui qui entend, il suffit ensuite d'un signifiant; 11 n'y a même pas besoin de parler d'émetteur, il suffit d'un signe et de dire que ce signe signifie une troisième chose, qu'il représente simplement. Or la construction est fautive, parce que le signe ne vaut pas par rapport à une troisième chose qu'il représente, mais il vaut par rapport à un autre signifiant qu'il n'est pas.

Quant à ces trois schémas? que je viens de mettre sur le tableau, je veux vous en montrer, je dirais non pas la genèse car ne vous imaginez pas qu'il s'agit là d'étapes, encore que quelque chose puisse s'y retrouver, à l'occasion, d'étapes effectivement réalisées par le sujet. Il faut bien que le sujet y prenne sa place, mais n'y voyez pas [d'étapes au sens où] il s'agirait d'étapes typiques, d'étapes [de

développe ment], il s'agit plutôt d'une génération, [et pour tout dire], d'une antériorité logique de chacun de [ces schémas par rapport à] celui qui le suit. Qu'est-ce que représente ceci que nous appellerons D ? Pour partir de grand D, ceci représente la chaîne signifiante. Qu'est-ce à dire ? Cette structure basale, fondamentale, soumet toute manifestation de langage à cette condition d'être réglée par une succession, autrement dit par une diachronie, par quelque chose qui se déroule dans le temps. Nous laissons de côté les propriétés temporelles intéressées, nous aurons peut-être à y revenir en leur temps. Disons qu'assurément toute la plénitude de l'étoffe temporelle, comme on dit, n'y est point impliquée. Ici les choses se résument à la notion de la succession, avec ce qu'elle peut déjà amener et impliquer de notion de scansion. Mais nous n'en sommes même pas encore là. Le seul élément discret (c'est-à-dire différentiel) est la base sur laquelle va s'instaurer notre problème de l'implication du sujet dans le signifiant. Ceci implique, étant donné ce que je viens de vous faire remarquer, à savoir que le signifiant se définit par son rapport, son sens, et 7. Ces schémas sont intégrés dans le texte en regard des commentaires.

-18-





prend sa valeur du rapport à un autre signifiant, d'un système d'oppositions signifiantes, ceci se développe dans une dimension qui implique du même coup et en même temps une certaine synchronie des signifiants. C'est cette synchronie des signifiants, à savoir l'existence d'une certaine batterie signifiante dont on peut poser le problème de savoir quelle est la batterie minimale. J'ai essayé de m'exercer à ce petit problème. Cela ne vous entraînerait pas trop loin de votre expérience de savoir si après tout on peut faire un langage avec cette batterie qui semble être la batterie minimale: une batterie de quatre. Je ne crois pas que ce soit impensable, mais laissons cela de côté. Il est clair que, dans l'état actuel des choses, nous sommes loin d'en être réduits à ce minimum.

L'important est ceci qui est indiqué par la ligne pointillée qui vient recouper d'avant en arrière, en la coupant en deux points, la ligne représentative de la chaîne signifiante. Ceci qui est représenté par la ligne pointillée représente la première rencontre au niveau synchronique, au niveau de la simultanéité des signifiants. Ici, [C] c'est là ce que j'appelle le point de rencontre du code. En d'autres termes, c'est pour autant que l'enfant s'adresse à un sujet qu'il sait parlant, qu'il a vu parlant, qui l'a pénétré de rapports depuis le début de son éveil à la lumière du jour; c'est pour autant qu'il y a quelque chose qui joue comme jeu du signifiant, comme moulin à paroles, que le sujet a à apprendre très tôt que c'est là une voie, un défilé par où essentiellement doivent s'abaisser **les manifestations de ses** besoins pour être satisfaits.

Ici, le deuxième point de recoupement [M] est le point où se produit le message et est constitué par ceci, c'est que c'est toujours par un jeu rétroactif de la suite des signifiants que la signification s'affirme et se précise, c'est-à-dire que c'est après coup que le message prend forme à partir du signifiant qui est là en - avant de lui; du code qui est en avant de lui et sur lequel inversement lui, le message, pendant qu'il se formule à tout instant, anticipe, tire une traite.

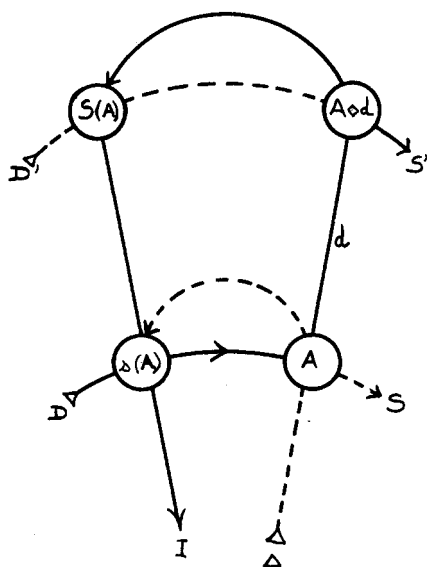
Je vous ai déjà indiqué ce qui résulte de ce processus. En tout cas ce qui en résulte et qui est remarquable sur ce schéma, c'est ceci; c'est que ce qui est à l'origine sous la forme d'éclosion du besoin, de la tendance comme disent les psychologues, qui est là représenté sur mon schéma, là au niveau de ce "ça" qui ne sait pas ce qu'il est, qui étant pris dans le langage ne se réfléchit pas de cet apport innocent du langage dans lequel le sujet se fait d'abord discours, il en, résulte que, même réduit à ses formes les plus primitives d'appréhension de ceci par le sujet qu'il est en-rapport avec d'autres sujets parlants, se produit ce quelque chose au bout de la chaîne intentionnelle que je vous ai appelé ici la première identification primaire [I], la première réalisation d'un idéal dont on ne peut

même pas dire à ce moment du schéma qu'il s'agisse d'un Idéal du moi, mais qu'assurément le sujet y a reçu le premier seing, *signum*, de sa relation avec l'Autre.

La deuxième étape du schéma peut recouvrir d'une certaine façon une certaine étape évolutive, à cette simple condition que vous ne les considériez pas comme tranchées. Il y a des choses tranchées dans l'évolution, ce n'est pas au niveau de ces étapes du schéma que ces césures se trouvent là. Ces césures, comme quelque part Freud l'a remarqué, se marquent au niveau du jugement d'attribution par rapport à la nomination simple. Ce n'est pas de cela que je vous parle maintenant, j'y viendrai dans la suite.

Dans la première partie du schéma et dans la seconde, il s'agit de la différence d'un niveau *infans* du discours, car il n'est peut-être même pas nécessaire que l'enfant parle encore pour que déjà cette marque, cette empreinte mise \_sur le besoin par la demande, s'exerce au niveau déjà des vagissements alternants. Cela peut suffire. La deuxième partie du schéma implique, que même si l'enfant ne sait pas encore tenir un discours, tout de même déjà il sait parler et ceci vient très tôt. Quand le dis "sait parler", je veux dire qu'il s'agit, au niveau de la deuxième étape du schéma, de quelque chose qui va au-delà de la prise dans le langage. Il y a à proprement parler rapport pour autant qu'il y a appel de l'Autre comme présence, cet appel de l'Autre comme présence, comme présence sur fond d'absence à ce moment signalé du *fort-da* qui a si vivement impressionné Freud à la date que nous pouvons fixer à 1915, ayant été appelé auprès d'un de ses petits-fils devenu lui-même un psychanalyste - je parle de l'enfant qui a été l'objet de l'observation de Freud.

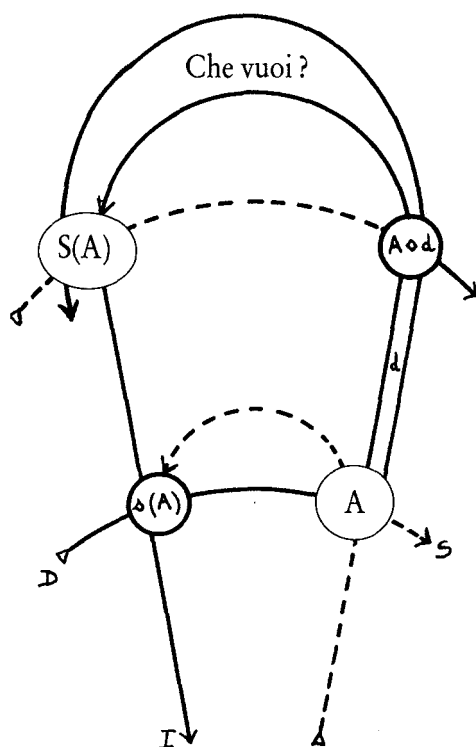
Voilà qui nous fait passer au niveau de cette seconde étape de réalisation du schéma, dans ce sens qu'ici, au-delà de ce qu'articule la chaîne du discours comme existant au-delà du sujet et lui imposant, qu'il le veuille ou non, sa forme au-delà de cette appréhension, si l'on peut dire, innocente de la forme langagière -20-



par le sujet, quelque chose d'autre va se produire qui est lié au fait que c'est dans cette expérience du langage que se fonde son appréhension de l'Autre comme tel, de cet Autre qui peut lui donner la réponse, la réponse à son appel, cet Autre auquel fondamentalement \_il\_ pose la question que nous voyons, dans *Le Diable amoureux* de Cazotte<sup>8</sup>, comme étant le mugissement de la forme terrifiante qui représente l'apparition du surmoi, en réponse à ce qui a évoqué dans une caverne napolitaine, *Che vuoi ?* Que veux-tu ? La question posée à l'Autre de ce qu'il veut, autrement dit, de là où le sujet fait la première rencontre avec le désir, le désir comme étant d'abord le désir de l'Autre, le désir, grâce à quoi il s'aperçoit qu'il réalise comme étant cet au-delà autour de quoi tourne ceci, que l'Autre fera qu'un signifiant ou l'autre sera, ou non, dans la présence de la parole: que l'Autre lui donne l'expérience de son désir en même temps qu'une expérience essentielle car jusqu'à présent c'était en soi que la batterie des signifiants était là, dans laquelle un choix pouvait être fait, mais maintenant c'est dans l'expérience que ce choix s'avère comme commutatif, qu'il est à la portée de l'Autre de faire que l'un ou l'autre des signifiants soit là, que s'introduisent dans l'expérience, et à ce niveau de l'expérience, les deux nouveaux principes qui viennent s'ajouter à ce qui était d'abord pur et simple principe de succession impliquant ce principe de choix. Nous avons maintenant un principe de substitution, car - et ceci est essentiel - c'est cette commutativité à partir de laquelle s'établit pour le sujet ce que j'appelle, entre le signifiant et le signifié, la barre; à savoir qu'il y a entre le signifiant et le signifié cette coexistence, cette simultanéité qui est en même temps marquée d'une

8. CAZOTTE J., *Le Diable amoureux* (1772), (avec une présentation de J.L.Borges) Paris, 1978, Retz-Franco Maria Ricci.

-21-



certaine impénétrabilité, je veux dire le maintien de la différence, de la distance entre le signifiant et le signifié: S/s.

Chose curieuse, la théorie des groupes telle qu'on l'apprend dans l'étude abstraite des ensembles, nous montre le lien absolument essentiel de toute commutativité avec la possibilité même d'user de ce que j'appelle ici le signe de la barre, dont on se sert pour la représentation des fractions. Laissons cela pour l'instant de côté, c'est une indication latérale sur ce dont il s'agit.

La structure de la chaîne signifiante à partir du moment où elle a réalisé l'appel de l'Autre, c'est-à-dire où l'énonciation, le procès de l'énonciation se superpose, se distingue de la formule de l'énoncé, en exigeant comme tel, quelque chose qui est justement la prise du sujet, prise du sujet qui était d'abord innocente, mais qui ici - la nuance est là pourtant, c'est essentiel - est inconsciente dans l'articulation de la parole à partir du moment où la commutativité du signifiant y devient une dimension essentielle pour la production du signifié. C'est à savoir que c'est d'une façon effective, et retentissant dans la conscience du sujet, que la substitution d'un signifiant à un autre signifiant sera comme telle l'origine de la multiplication de ces significations qui caractérisent l'enrichissement du monde humain.

Un autre terme également se dessine, ou un autre principe qui est le principe de similitude, autrement dit qui fait qu'à l'intérieur de la chaîne, c'est par rapport au fait que dans la suite de la chaîne signifiante, un des termes signifiants sera ou non semblable à un autre, que s'exerce également une certaine dimension d'effet qui est à proprement parler la dimension métonymique. Je vous montrerai dans la suite que c'est dans cette dimension, essentiellement dans cette dimension que se produisent les effets qui sont caractéristiques et fondamentaux de ce qu'on peut appeler le discours poétique, les effets de la poésie.

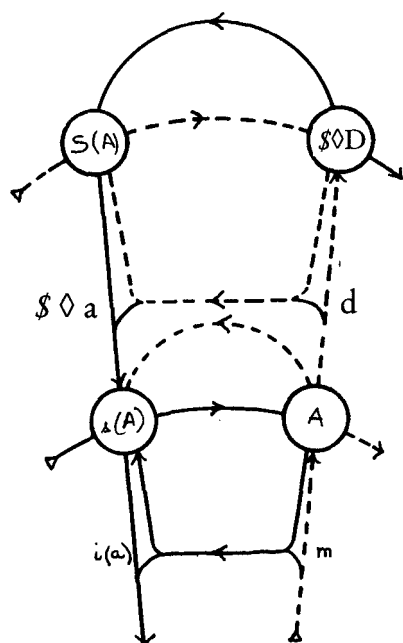
C'est donc au niveau de la deuxième étape du schéma que se produit ceci qui nous permet de placer au même niveau que le message, c'est-à-dire dans la partie gauche du schéma, ce qu'est le message dans le premier schéma, l'apparition de ce qui est signifié de l'Autre [s (A)] par opposition au signifiant donné par l'Autre [S (A)] qui, lui, est produit sur la chaîne, elle pointillée puisque c'est une chaîne qui n'est articulée qu'en partie, qui n'est qu'implicite, qui ne représente ici que le sujet en tant qu'il est le support de la parole. Je vous l'ai dit, c'est dans l'expérience de l'Autre, en tant qu'Autre ayant un désir, que se produit cette deuxième étape de l'expérience. Le désir [d], dès son apparition, son origine, se manifeste dans cet intervalle, cette béance qui sépare l'articulation pure et simple, langagière de la parole, de ceci qui marque que le sujet y réalise quelque -22-

chose de lui-même qui n'a de portée, de sens, que par rapport à cette émission de la parole et qui est à proprement parler ce que le langage appelle son être. C'est entre les avatars de sa demande et ce que ces avatars l'ont fait devenir, et d'autre part cette exigence de reconnaissance par l'Autre, qu'on peut appeler exigence d'amour à l'occasion, où se situe un horizon d'être pour le sujet, dont il s'agit de savoir si le sujet, oui ou non, peut l'atteindre. C'est dans cet intervalle, dans cette béance, que se situe une expérience qui est celle du désir, qui est appréhendée d'abord comme étant celle du désir de l'Autre et à l'intérieur de laquelle le sujet a à situer son propre désir. Son propre désir comme tel ne peut pas se situer ailleurs que dans cet espace.

Ceci représente la troisième étape, la troisième forme, la troisième phase du schéma. Elle est constituée par ceci, c'est que dans la présence primitive du désir de l'autre comme opaque, comme obscure, le sujet est sans recours. Il est *hilflos*, - *Hilflosigkeit* - j'emploie le terme de Freud, en français, cela s'appelle la détresse du sujet. C'est là ici le fondement de ce qui, dans l'analyse, a été exploré, expérimenté, situé comme l'expérience traumatique.

Ce que Freud nous a appris après le cheminement qui lui a permis de situer enfin à sa vraie place l'expérience de l'angoisse, c'est quelque chose qui n'a rien de ce caractère, à mon avis par certains côtés diffus, de ce qu'on appelle

l'expérience existentielle de l'angoisse. Que si l'on a pu dire dans une référence philosophique que l'angoisse est quelque chose qui nous confronte avec le néant, assurément ces formules sont justifiables dans une certaine perspective de la réflexion. Sachez que, sur ce sujet, Freud a un enseignement articulé, positif, il fait de l'angoisse quelque chose de tout à fait situé dans une théorie de la communication: l'angoisse est un signal. Ce n'est pas au niveau du désir, si tant est que le désir doit se produire à la même place où d'abord s'origine, s'expérimente la détresse, ce n'est pas au niveau du désir que se produit l'angoisse. Nous reprendrons cette année attentivement, ligne par ligne, l'étude de *Inhibition*, - 23 -



*Symptôme, Angoisse* de Freud. Aujourd'hui, dans cette première leçon, je ne peux faire autrement que déjà vous amorcer quelques points majeurs pour savoir les retrouver ensuite, et nommément celui-là: Freud nous dit que l'angoisse se produit comme un signal dans le moi, sur le fondement de l'*[hilflosigkeit]* à laquelle elle est appelée comme signal à remédier. Je sais que je vais trop vite, (que cela méritera tout un séminaire que je vous parle de cela) mais je ne peux vous parler de rien si je ne commence pas par vous montrer le dessein du chemin que nous avons à parcourir. C'est en tant donc qu'au niveau de cette troisième étape intervient l'expérience spéculaire, l'expérience du rapport à l'image de l'autre en tant qu'elle est fondatrice de l'*Urbild* du moi, que nous allons en d'autres termes retrouver cette année, et utiliser dans un contexte qui lui donnera une résonance toute différente, ce que nous avons articulé à la fin de notre première année concernant les rapports du moi idéal et de l'Idéal du moi. C'est en tant que nous allons être amenés à repenser tout cela dans ce contexte-là, qu'est l'action symbolique que je vous montre ici comme essentielle. Vous allez voir quelle utilisation elle pourra enfin avoir. je ne fais pas allusion ici uniquement à ce que j'ai dit et articulé sur la relation spéculaire, à savoir la confrontation dans le miroir, du sujet avec sa propre image: je fais allusion au schéma dit O – O', c'est-à-dire à l'usage du miroir concave qui nous permet de penser la fonction d'une image réelle elle-même réfléchie, et qui ne peut être vue comme réfléchie qu'à partir d'une certaine position, d'une position symbolique qui est celle de l'Idéal du moi.

Ce dont il s'agit est ceci: dans la troisième étape du schéma nous avons l'intervention comme tel de l'élément imaginaire de la relation du moi [m] à l'autre [i (a)] comme étant ce qui va permettre au sujet de parer à cette détresse dans la relation au désir de l'Autre, par quoi ? Par quelque chose qui est emprunté au jeu de maîtrise que l'enfant, à un âge électif, a appris à manier dans une certaine référence à son semblable comme tel - l'expérience du semblable au sens où il est regard, où il est l'autre qui vous regarde, où il fait jouer un certain nombre de relations imaginaires parmi lesquelles au premier plan les relations de prestance, les relations aussi de soumission et de défaite. C'est au moyen de cela, en d'autres termes, comme Aristote dit que l'homme pense, (il faut dire que l'homme pense, il ne faut pas dire l'âme pense, mais l'homme pense avec son âme), il faut dire que le sujet se défend, c'est cela que notre expérience nous montre, avec son moi. Il se défend contre cette détresse, et avec ce moyen que

l'expérience imaginaire de la relation à l'autre lui donne, il construit quelque -24-

chose qui est, à la différence de l'expérience spéculaire, flexible avec l'autre. Parce que ce que le sujet réfléchit, ce ne sont pas simplement des jeux de prestance, ce n'est pas son apparition à l'autre dans le prestige et dans la feinte, c'est lui-même comme sujet parlant, et c'est pourquoi ce que je vous désigne ici [ $\$ \diamond a$ ] comme étant ce lieu d'issue, ce lieu de référence par où le désir va apprendre à se situer, c'est le fantasme. C'est pourquoi le fantasme, je vous le symbolise, je vous le formule par ces symboles. Le  $\$$  ici, je vous dirai tout à l'heure pourquoi il est barré comme  $\$,$  c'est-à-dire le sujet en tant que parlant, en tant qu'il se réfère à l'autre comme regard, à l'autre imaginaire. Chaque fois que vous aurez affaire à quelque chose qui est à proprement parler un fantasme, vous verrez qu'il est articulable dans ces termes de référence du sujet comme parlant à l'autre imaginaire. C'est cela qui définit le fantasme et la fonction du fantasme comme fonction de niveau d'accommodation, de situation du désir du sujet comme tel, et c'est bien pourquoi le désir humain a cette propriété d'être fixé, d'être adapté, d'être coapté, non pas à un objet, mais toujours essentiellement à un fantasme. Ceci est un fait d'expérience qui a pu longtemps demeurer mystérieux, c'est tout de même le fait d'expérience, n'oublions pas, que l'analyse a introduit dans le courant de la connaissance. Ce n'est qu'à partir de l'analyse que ceci n'est pas une anomalie, quelque chose d'opaque, quelque chose de l'ordre de la déviation, du dévoiement, de la perversion du désir, c'est à partir de l'analyse que même tout ceci qui peut à l'occasion s'appeler dévoiement, perversion, déviation, voire même délire, est conçu et articulé dans une dialectique qui est celle qui peut, comme je viens de vous le montrer, concilier l'imaginaire avec le symbolique. Je sais que je ne vous mène pas, pour commencer, par un sentier facile, mais si je ne commence pas tout de suite par poser nos termes de références, que vais-je arriver à faire ? À y aller lentement, pas à pas, pour vous suggérer la nécessité d'une référence, et si je ne vous apporte pas ceci que j'appelle le graphe tout de suite, il faudra tout de même que je vous l'amène comme je l'ai fait l'année dernière, peu à peu, c'est-à-dire d'une façon qui sera d'autant plus obscure. Voilà donc pourquoi j'ai commencé par là, je ne vous dis pas que je vous ai rendu pour autant l'expérience plus facile.

C'est pour cela que maintenant pour la détendre, cette expérience, je voudrais vous en donner tout de suite de petites illustrations. Ces illustrations, j'en prendrai une d'abord et vraiment au niveau le plus simple puisqu'il s'agit des rapports du sujet au signifiant; la moindre et la première chose qu'on puisse exiger d'un schéma, c'est de voir à quoi il peut servir à propos du fait de commutations. -25-

Je me suis souvenu de quelque chose que j'avais lu autrefois dans le livre de Darwin sur l'expression chez l'homme et chez l'animal<sup>9</sup>, et qui je dois dire, m'avait bien amusé. Darwin raconte qu'un nommé Sidney Smith qui je suppose devait être un homme de la société anglaise de son temps, et dont il dit ceci - il pose une question, Darwin -, il dit « j'ai entendu Sidney Smith, dans une soirée, dire tout à fait tranquillement la phrase suivante: il m'est revenu aux oreilles que la chère vieille Lady Cock y a coupé ». En réalité *overlook* veut dire que le surveillant ne l'a pas repérée, sens étymologique. *Overlook* est d'un usage courant dans la langue anglaise. Il n'y a rien de correspondant dans notre usage courant. C'est pour cela que l'usage des langues est à la fois si utile et si nuisible, parce qu'il nous évite de faire des efforts, de faire cette substitution de signifiants dans notre propre langue grâce à laquelle nous pouvons arriver à viser un certain signifié, car il s'agit de changer tout le contexte pour obtenir le même effet dans une société analogue. Cela pourrait vouloir dire "l'œil lui est passé au-dessus". Et Darwin s'émerveille que ce fut absolument parfaitement clair pour chacun, mais sans aucun doute que cela voulait dire que le diable l'avait oubliée, je veux dire qu'il avait oublié de l'emporter dans la tombe - ce qui semble avoir été à ce moment dans l'esprit de l'auditeur sa place naturelle, voire souhaitée. Et Darwin laisse vraiment le point d'interrogation ouvert: « comment fit-il pour obtenir cet effet ? dit Darwin, voilà, je suis vraiment incapable de le dire! » Remarquez que nous pouvons lui être reconnaissants, à lui-même, de marquer l'expérience qu'il fait là, d'une façon spécialement significative et exemplaire, de sa propre limite dans l'abord de ce problème. Qu'il ait pris d'une certaine façon le problème des émotions, dire que l'expression des émotions y est tout de même intéressée justement à cause du fait que le sujet n'en manifeste strictement aucune, qu'il dise cela *placidely* c'est peut-être porter les choses un peu loin. En tout cas Darwin ne le fait pas, il est vraiment très étonné de ce quelque chose qu'il faut prendre au pied de la lettre, parce que comme toujours quand nous étudions un cas, il ne faut pas le réduire en le rendant vague. Darwin dit: tout le monde a compris que l'autre parlait du diable, alors que le diable n'est nulle part. Et c'est cela qui est intéressant, c'est que Darwin nous dise que le frisson du diable est passé sur l'assemblée.

9. DARWIN Ch., *L'Expression des émotions chez l'homme et les animaux*, (trad. S. Pozzi et R. Benoît) Paris, 1874, C. Reinwald et Cie Libraires-éditeurs. Le passage qui est cité ici se réfère à l'autobiographie de Ch. Darwin (trad. J.M. Goux) Paris, 1985, Belin. (N d. É.). -26-



Essayons maintenant un peu de comprendre. Nous n'allons pas nous attarder sur les limitations mentales propres à Darwin, nous y viendrons forcément tout de même bien, mais pas tout de suite. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il y a dès le premier abord quelque chose qui participe d'une connaissance frappante, parce qu'enfin il n'y a pas besoin d'avoir posé les principes de l'effet métaphorique, c'est-à-dire de la substitution d'un signifiant à un signifiant; autrement dit, il n'y a pas besoin d'exiger de Darwin qu'il en ait le pressentiment pour qu'il s'aperçoive tout de suite que l'effet, en tous cas, tient d'abord à ce qu'il n'articule même pas (dans le fait qu'une phrase qui commence quand on dit "Lady Cock", se termine normalement par "ill, malade"), "j'ai entendu dire quand même qu'il y a quelque chose qui ne tourne pas rond", donc la substitution, "quelque chose" (il paraît que l'on attend une nouvelle concernant la santé de la vieille dame, car c'est toujours de leur santé que l'on s'occupe d'abord quand il s'agit de vieilles dames) est remplacé par quelque chose d'autre, voire même d'irrévérencieux par certains côtés. Il ne dit pas, ni qu'elle est à la mort, ni non plus qu'elle se porte fort bien, il dit qu'elle a été "oubliée".

Alors ici qu'est-ce qui intervient pour cet effet métaphorique, à savoir en tous cas quelque chose d'autre que ce que cela voudrait dire *si overlook* pouvait être attendu ? C'est en tant qu'il n'est pas attendu, qu'il est substitué à un autre signifiant, qu'un effet de signifié se produit qui est nouveau, qui n'est ni dans la ligne de ce qu'on attendait, ni dans la ligne de l'inattendu. Si cet inattendu n'avait pas justement été caractérisé comme inattendu, c'est quelque chose d'original qui d'une certaine façon a à être réalisé dans l'esprit de chacun selon ses angles propres de réfraction. Dans tous les cas il y a cela qu'il y a ouverture d'un nouveau signifié à ce quelque chose qui fait par exemple que Sidney Smith passe dans l'ensemble pour un homme d'esprit, c'est-à-dire ne s'exprime pas par clichés.

Mais pourquoi diable ? Si nous nous reportons à notre petit schéma, cela nous aidera tout de même beaucoup. C'est à cela que ça sert, si l'on fait des schémas, c'est pour s'en servir. On peut d'ailleurs arriver au même résultat en s'en passant, mais le schéma en quelque sorte nous guide, nous montre très évidemment ce qui se passe là dans le réel. Ceci qui se présente, c'est un fantasme à proprement parler, et par quels mécanismes ? C'est ici que le schéma aussi peut aller plus loin que ce que permet, je dirais, une espèce de notion naïve: que les choses sont faites pour exprimer quelque chose qui en somme se communiquerait, une émotion comme on dit, comme si les émotions en elles-mêmes ne posaient pas à soi toutes seules tellement d'autres problèmes, à savoir ce qu'elles sont, à savoir si elles n'ont pas besoin déjà, elles, de communication. -27-

Notre sujet, nous dit-on, est là parfaitement tranquille, c'est-à-dire qu'il se présente en quelque sorte à l'état pur, la présence de sa parole étant son pur effet métonymique, le veux dire sa parole en tant que parole dans sa continuité de parole. Et dans cette continuité de parole précisément, il fait intervenir ceci, la présence de la mort en tant que le sujet peut ou non lui échapper, c'est-à-dire pour autant qu'il évoque cette présence de quelque chose qui a la plus brande parenté avec la venue au monde du signifiant lui-même -je veux dire que s'il y a une dimension où la mort (ou le fait qu'il n'y en a plus), peut être à la fois directement évoquée, et en même temps voilée, mais en tout cas incarnée, devenir immanente à un acte, c'est bien l'articulation signifiante. C'est donc pour autant que ce sujet qui parle si aisément de la mort, il est bien clair qu'il ne lui veut pas spécialement du bien à cette dame, mais que d'un autre côté la parfaite placidité avec laquelle il en parle, implique justement qu'à cet égard il a dominé son désir, en tant que ce désir comme dans *Volpone*<sup>10</sup>, pourrait s'exprimer par l'aimable formule: « Pue et crève! » Il ne dit pas cela, il articule simplement sereinement que ce qui nous vaut, qui est le niveau ce [destin] chacun à notre tour, là pour un instant oublié, - mais cela, si je puis m'exprimer ainsi, ce n'est pas le diable - c'est [la mort], ça viendra un jour ou l'autre! et du même coup ce personnage, lui, se pose comme quelqu'un qui ne redoute pas de s'égaliser avec celle dont il parle, de se mettre au même niveau, sous le coup de la même faute, de la même légalisation terminale par le \_maître absolu ici présentifié.

En d'autres termes, ici le sujet se révèle à l'endroit de ce qui est voilé du langage comme y ayant cette sorte de familiarité, de complétude, de plénitude du maniement du langage qui suggère quoi ? Justement quelque chose sur quoi je veux terminer, parce que c'est ce qui manquait à tout ce que j'ai dit dans mon développement en trois étapes, pour qu'ici le ressort de ce que je voulais vous articuler soit complet.

Au niveau du premier schéma nous avons l'image innocente. Il est inconscient bien sûr, mais c'est une inconscience qui ne demande qu'à passer au savoir. N'oublions pas que dans l'inconscience cette dimension de "avoir conscience", même en français implique cette notion.

Au niveau de la deuxième et de la troisième étape du schéma, je vous ai dit que nous avons un usage beaucoup plus conscient du savoir. Je veux dire que le sujet sait parler et qu'il parle. C'est ce qu'il fait quand il appelle l'Autre et

10. JONSON B. (1605), *Volpone ou le Renard*. (trad. Maurice Castelain) Paris, 1990, Les Belles Lettres. -28-

pourtant c'est là à proprement parler que se trouve l'originalité du champ que Freud a découvert et qu'il appelle l'inconscient, c'est-à-dire ce quelque chose qui met toujours le sujet à une certaine distance de son être et qui fait que précisément cet être ne le rejoint jamais. Et c'est pour cela qu'il est nécessaire, qu'il ne peut faire autrement que d'atteindre son être dans cette métonymie de l'être dans le sujet qu'est le désir.

Et pourquoi ? Parce qu'au niveau où le sujet est engagé, entré lui-même dans la parole et par là dans la relation à l'Autre comme tel, comme lieu de la parole, il y a un signifiant qui manque toujours.

Pourquoi ? Parce que c'est un signifiant. Ce signifiant est spécialement délégué au rapport du sujet avec le signifiant. Ce signifiant a un nom, c'est le phallus.

Ce désir est la métonymie de l'être dans le sujet: le phallus est la métonymie du sujet dans l'être.

Nous y reviendrons. Le phallus, pour autant qu'il est élément signifiant soustrait à la chaîne de la parole, en tant qu'elle engage tout rapport avec l'autre. C'est là le principe limite qui fait que le sujet, sans doute, et pour autant qu'il est impliqué dans la parole, tombe sous le coup de ce qui se développe dans toutes ses conséquences cliniques, sous le terme de complexe de castration.

Ce que suggère toute espèce d'usage, je ne dirais pas pur, mais peut-être plus impur des « mots de la tribu <sup>11</sup> », toute espèce d'inauguration métaphorique pour peu qu'elle se fasse audacieuse et au défi de ce que le langage voile toujours et ce qu'il voile toujours, au dernier terme, c'est la mort. Ceci tend toujours à faire surgir, à faire sortir cette figure énigmatique du signifiant manquant, du phallus qui ici apparaît, et comme toujours bien entendu sous la forme qu'on appelle diabolique, oreille, peau, voire phallus lui-même, et si dans cet usage, bien entendu la tradition du jeu d'esprit anglais, de ce quelque chose de contenu qui n'en dissimule pas moins le désir violent, mais cet usage suffit à soi tout seul à faire apparaître dans l'imaginaire, dans l'autre qui est là comme spectateur, dans le petit a, cette image du sujet en tant qu'il est marqué par ce rapport au signifiant qui s'appelle l'interdit. Ici, en l'occasion, en tant qu'il viole un interdit, en tant qu'il montre qu'au-delà des interdits qui font la loi des langages (on ne parle pas comme cela des vieilles dames), il y a quand même un monsieur qui entend parler le plus placidement du monde et qui fait apparaître le diable, et c'est au point que le cher Darwin se demande comment diable a-t-il fait cela!

11. MALLARMÉ S., « Le Tombeau d'Edgar Poe » in *OEuvres complètes, Poésies* (édition critique présentée par Carl Paul Barbier et Charles Gordon Millon), Paris, 1983, Flammarion, p. 272. -29-

Je vous laisserai là-dessus aujourd'hui. Nous reprendrons la prochaine fois un rêve dans Freud, et nous essayerons d'y appliquer nos méthodes d'analyse, ce qui en même temps nous permettra de situer les différents modes d'interprétation.

Je voudrais poser d'abord les limites de ce que je voudrais faire aujourd'hui, je veux dire dans cette leçon même, vous énoncer ce que je vous montrerai aujourd'hui, et d'abord en abordant l'exemple de l'interprétation d'un rêve, ainsi que l'usage de ce que conventionnellement nous appelons depuis quelques temps, le graphe.

Comme je ne poursuis pas ce discours, si j'ose m'exprimer ainsi, simplement au-dessus de vos têtes, j'aimerais que s'établisse à travers lui une certaine communication, comme on dit. Je n'ai pas été sans avoir écho des difficultés que déjà vous-mêmes la dernière fois, c'est-à-dire à un moment où il était loin d'être pour tous nouveau, avez éprouvées, et ce que la reposition de ce graphe a constitué encore pour certains, pour beaucoup même. Il reste, ne disons pas encore maniable puisqu'à la vérité ce qui n'est pas extraordinaire, ce graphe, nous l'avons construit ensemble l'année dernière, c'est-à-dire mis au point progressivement; vous l'avez vu en quelque sorte s'édifier dans les besoins d'une certaine formulation centrée autour de ce que j'ai appelé *Les formations de l'inconscient*<sup>12</sup>. Que vous ne puissiez pas, comme certains le remarquent, vous apercevoir que son usage n'est pas encore pour vous univoque, il n'y a pas lieu de s'en étonner puisque précisément une partie de ce que nous aurons à articuler cette année sur le désir nous en montrera l'utilité et du même coup, nous en enseignera le maniement.

12. LACAN J., Séminaire VI, *Les formations de l'inconscient*, 1957-58. Inédit.

Il s'agit donc d'abord de sa compréhension. C'est cela même qui semble faire pour un certain nombre, à différents degrés, peut-être même moins qu'ils ne l'émettent eux-mêmes, qui semble faire difficulté. À propos de ce terme de "compréhension", je voudrais faire remarquer - je vous assure qu'il n'y a là nulle ironie - que c'est un terme problématique. S'il y en a parmi vous qui comprennent toujours, en tout état de cause, et à tout instant ce qu'ils font, je les félicite et les envie. Ce n'est pas ce qui correspond, même après vingt cinq ans d'exercice, à mon expérience et, à la vérité, il nous montre assez les dangers qu'il comporte en lui-même, danger d'illusion de toute compréhension, pour que, je pense, il ne soit douteux que ce que je cherche à vous montrer, ce n'est pas tellement de comprendre ce que je fais, que de le savoir. Ce n'est pas toujours la même chose, cela peut ne pas se confondre et vous verrez justement qu'il y a des raisons internes pour que ça ne se confonde pas, à savoir que vous puissiez dans certains cas savoir ce que vous faites, savoir où vous en êtes, sans toujours savoir comprendre, au moins immédiatement, de quoi il s'agit.

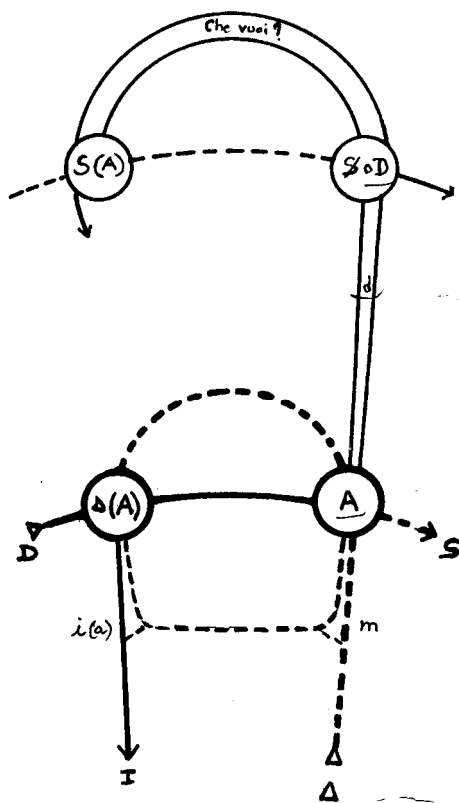
Le graphe est précisément fait pour cet usage de repérage, il est destiné à annoncer tout de suite quelque chose. Je pense aujourd'hui, si j'en ai le temps, pouvoir commencer de voir par exemple comment ce graphe, et je crois seulement ce graphe ou quelque chose bien entendu d'analogue - ce n'est pas à l'uniforme sous lequel il puisse être présenté qu'il faut s'attacher - vous paraîtra d'un usage éminent pour distinguer, je dis cela pour susciter votre intérêt, pour distinguer par exemple trois choses que, je dois dire, il n'est que trop fréquent que vous confondiez au point de glisser sans précautions de l'une à l'autre, le refoulé par exemple... Nous aurons à dire des choses, ou simplement à prendre la façon dont Freud lui-même les définit: \_le refoulé, le désir et l'inconscient.

Refaisons-le au moins à petits pas, avant de le mettre en application, pour qu'il ne soit pas douteux que ce que représente au moins ce que nous appellerons les deux étages, encore que bien entendu, (et c'est même cela qui serait la difficulté pour beaucoup d'entre vous) ces deux étages ne correspondent en rien à ce qui d'habitude vous est présenté au niveau de ce que je pourrais appeler l'architectonie des fonctions supérieures et inférieures, automatismes et fonctions de synthèse. C'est justement parce que vous ne la retrouvez pas que ces deux étages vous embarrassent, et c'est pourquoi je vais essayer de les ré-articuler devant vous, puisqu'il semble que le second étage de la construction - étage évidemment abstraitement défini, parce que comme ce graphe est un discours, on ne peut pas tout dire en même temps - ce second étage, qui n'est pas forcément une seconde étape, fait pour certains difficulté. 32

Je reprends donc les choses. Quel est le but de ce graphe ? C'est de montrer les rapports, pour nous essentiels, en tant que nous sommes analystes, du sujet parlant avec le signifiant. En fin de compte, la question autour de laquelle se divisent ces deux étages est la même pour lui, le sujet parlant, (c'est un bon signe) est la même que pour nous. Je disais à l'instant, savons-nous ce que nous faisons ? Eh bien lui aussi sait-il ou non ce qu'il fait en parlant ? Ce qui veut dire peut-il se signifier efficacement son action de signification ? C'est justement autour de cette question que se répartissent ces deux étages dont) e vous dis tout de suite - parce que cela semble la dernière fois avoir échappé à certains - je vous le dis tout de suite, dont il faut penser qu'ils fonctionnent tous les deux en même temps dans le moindre acte de parole, et vous verrez ce que j'entends, et ou j'étends le terme "acte de parole".

En d'autres termes, si vous pensez aux procès de ce qui se passe dans le sujet, dans le sujet en tant qu'intervient dans son activité le signifiant, il faut que vous pensiez ceci (que j'ai eu l'occasion d'articuler pour l'un d'entre vous à qui je donnais un petit supplément d'explications après mon séminaire, et si je vous le souligne, c'est parce que mon interlocuteur m'a fait remarquer ce que pouvait avoir pour lui de non-aperçu ce que je vais vous dire) à savoir par exemple ce qu'il faut que vous considériez, c'est que les procès en question partent en même temps des quatre points,  $\Delta$ , A, D, d, c'est-à-dire vous allez voir ce qu'est cet appoint aujourd'hui de mon exposé - dans ce rapport respectivement l'intention du sujet [ $\Delta$ ], le sujet en tant que Je parlant [A], l'acte de la demande [D] et ceci [d] que nous appellerons tout à l'heure d'un certain nom et que je laisse pour l'instant réservé. 33

-2387-



Les procès donc sont simultanés dans ces quatre trajets: D -Δ- I - s (A), je pense que c'est assez appuyé. Il y a donc deux étages dans le fait que le sujet fait quelque chose qui est en rapport avec\_l'action prévalente, la structure prévalente du signifiant. À l'étage inférieur il reçoit, il subit cette structure. Ceci est spécialement apparent. Entendez bien tout ce que je dis, parce que cela n'a rien d'improvisé, et c'est pour cela que ceux qui prennent des notes sont ceux qui sont dans le vrai. Ceci prend sa valeur d'être spécialement - pas uniquement mais spécialement - illustré. je veux dire que c'est là que c'est spécialement compréhensible, mais du même coup d'abord c'est cela aussi qui peut faire que vous n'en voyez pas toute la généralité, à savoir que cela engendre certaines incompréhensions. Dites-vous le tout de suite, chaque fois que vous comprendrez, c'est là que commence le danger.

C'est spécialement que ceci prend sa valeur dans le contexte, je dis contexte de la demande, c'est dans ce contexte que le sujet en tant qu'ici à ce niveau, à cet étage, la ligne de l'intentionnalité du sujet, de ce que nous supposons être le sujet, un sujet tant qu'il n'est pas devenu le sujet parlant, tant qu'il est le sujet dont on parle toujours - dont je dirais même, on parle jusqu'ici, car je ne sache pas que personne en ait jamais vraiment bien fait la distinction comme j'essaie ici de vous l'introduire. Le sujet de la connaissance pour tout dire, le sujet corrélatif de l'objet, le sujet autour de quoi tourne l'éternelle question de l'idéalisme, et qui est lui-même un sujet idéal, a toujours quelque chose de problématique, à savoir qu'après tout comme on l'a remarqué, et comme son nom l'indique, il n'est que supposé.

Il n'en est pas de même, vous le verrez, pour le sujet qui parle, qui s'impose avec une complète nécessité. Le sujet donc, dans le contexte de la demande, c'est le premier état si je puis dire informe de notre sujet, de celui dont nous essayons d'articuler par ce graphe les conditions d'existence. Ce sujet n'est pas autre chose que le sujet du besoin car c'est ce qu'il exprime dans la demande et, je n'ai pas besoin d'y revenir une fois de plus, tout mon point de départ consiste à montrer comment, cette demande du sujet est, du même coup, profondément modifiée par le fait que le besoin doit passer par les défilés du signifiant.

je n'insiste pas plus parce que je le suppose acquis, mais je veux simplement à ce propos vous faire remarquer ceci que c'est précisément dans cet échange qui se produit entre la position primitive inconstituée du sujet du besoin et les conditions structurales imposées par le signifiant, que réside ce qui se produit et qui est ici sur ce schéma représenté par le fait que la ligne D-S est pleine jusqu'en A, alors que plus loin elle reste fragmentée; qu'inversement c'est en tant

-34-



qu'antérieure à s (A) que la ligne dite d'intentionnalité, dans l'occasion, du sujet, est fragmentée et qu'elle n'est pleine qu'après, disons spécialement dans ce segment [s (A) I], et même provisoirement, car c'est secondairement que j'aurai à insister là-dessus, dans celui-ci, en tant que vous n'avez pas à tenir compte de la ligne A - m - i (a) - s (A).

Pourquoi en est-il ainsi ? Il faut tout de même que je ne m'attarde pas éternellement sur ce graphe, d'autant plus que nous aurons à y revenir. Qu'est-ce que représente, en d'autres termes, cette continuité de la ligne jusqu'en ce point \_A dont vous savez que c'est le lieu du code, le lieu où gît le trésor de la langue dans sa synchronie, je veux dire la somme des éléments taxématiques sans quoi il n'y a pas moyen de communiquer entre des êtres qui sont soumis aux conditions du langage. Ce que représente la continuité de la ligne D-S jusqu'au point A est ceci: c'est cette synchronie de l'organisation systématique de la langue. je veux dire que synchroniquement, il est donné là comme un système, comme un ensemble à l'intérieur duquel chacun de ces éléments a sa valeur en tant que distinct des autres, des autres signifiants, des autres éléments du système. C'est là je vous le répète, le point ressort de tout ce que nous articulons concernant la communication, c'est ceci qui est toujours oublié dans les théories de la communication, c'est que ce qui est communiqué n'est pas le signe d'autre chose, et c'est simplement le signe de ce que à sa place là, un autre signifiant n'est pas.

C'est de la solidarité de ce système, synchronique en tant que reposant au lieu du code, que le discours de la demande en tant qu'antérieur au code prend sa solidité, en d'autres termes, que dans la diachronie, c'est-à-dire dans le développement de ce discours, apparaît ceci qui s'appelle minimum de durée exigible pour la satisfaction - fût-elle ce qu'on appelle une satisfaction magique - du moindre but, à savoir le temps de parler. C'est en raison de ce rapport que la ligne du discours signifiant, du discours signifiant de la demande qui, de lui-même puisqu'il est composé de signifiants, devrait ici apparaître et se représenter sous la forme fragmentée que nous voyons subsister ici, à savoir sous la forme d'une succession d'éléments discrets, donc séparés par des intervalles; c'est en fonction de la solidité synchronique du code auquel ces éléments successifs sont empruntés que se conçoit cette solidité de l'affirmation diachronique et la constitution de ce qu'on appelle dans l'articulation de la demande, le temps de la formule. Donc c'est antérieurement au code ou en deçà du code que cette ligne se présente comme continue. 35

Par contre ce que représente ici ce graphe par la ligne fragmentée qui est celle de l'intentionnalité du sujet, qu'est-ce que c'est ? Observons que déjà le fait d'affirmer le contexte de la demande simplifie la diversité supposée du sujet, à savoir ceci qui se présente comme essentiellement mouvant, des moments, des variations de ce point. Vous le savez, ce problème de la continuité du sujet s'est posé depuis longtemps aux psychologues, c'est à savoir pourquoi un être essentiellement livré à ce qu'on peut appeler les intermittences - non pas simplement du cœur comme on l'a dit, mais de bien d'autres choses - peut se poser et s'affirmer comme un moi. C'est là le problème dont il s'agit, et assurément déjà la mise en jeu d'un besoin dans la demande est déjà quelque chose qui le simplifie, ce sujet, par rapport aux interférences plus ou moins chaotiques, plus au moins hasardeuses entre eux des différents besoins.

Ce que représente l'apparition sur ce schéma de la forme fragmentée qui représente la première partie de la ligne  $\Delta - I$ , ici jusqu'en ce A, c'est autre chose, c'est la rétroaction sur cette mouvance à la fois continue et discontinue, assurément confuse, nous devons la supposer être celle de la forme primitive de la manifestation primitive de la tendance. C'est la rétroaction sur elle précisément de la forme d'éléments discrets que lui impose le discours, c'est ce qu'elle subit rétroactivement de la discursivité, c'est pourquoi dans cette ligne, c'est en-deça non pas du code, mais du message lui-même, que la ligne apparaît dans sa forme fragmentée. Ce qui se produit au-delà, c'est ce que j'ai déjà suffisamment souligné à d'autres moments pour y passer vite maintenant, c'est ceci: c'est l'identification qui en résulte du sujet à l'Autre de la demande entant que celui-ci est tout-puissant. Je ne pense pas que ce soit un thème sur lequel j'ai besoin de revenir, que celui de l'omnipotence tantôt à la pensée, tantôt à la parole dans l'expérience analytique. À ceci près que je vous ai fait remarquer combien il était abusif de le mettre dans la position dépréciative que prend d'habitude le psychologue pour autant qu'il est toujours plus ou moins, au sens original du terme, un pédant, de le mettre à la charge du sujet alors que l'omnipotence dont il s'agit, c'est celle de l'Autre en tant qu'il dispose de la somme des signifiants, tout simplement.

En d'autres termes, pour donner le sentiment que nous ne nous éloignons pas de quelque chose de concret en articulant les choses ainsi, je vais désigner très expressément ce que je veux dire par là dans l'évolution, dans le développement, dans l'acquisition du langage, dans les rapports enfant-mère, pour le dire enfin: c'est très précisément ceci, le quelque chose dont il s'agit et sur quoi repose cette identification primaire que je désigne par le segment s (A), signifié de A, et qui

aboutit au premier noyau - comme on s'exprime couramment dans l'analyse sous la plume de Monsieur Glover, vous verrez cela articulé: « le premier noyau de la formation du moi ». Le noyau de l'identification auquel cela aboutit, ce processus, il s'agit de ce qui se produit pour autant que la mère n'est pas simplement celle qui donne le sein, je vous l'ai dit, elle est aussi celle qui donne le seing de l'articulation signifiante, et pas seulement pour autant qu'elle parle à l'enfant comme il est bien manifeste qu'elle lui parle, et bien avant qu'elle puisse présumer qu'il y entend quelque chose, de même qu'il y entend quelque chose bien avant qu'elle ne se l'imagine. Mais pour autant que toutes sortes de jeux de la mère, les jeux p exemple d'occultation qui si vite déchaînent chez l'enfant le sourire, voire le rire sont à proprement parler déjà une action symbolique au cours de laquelle ce qu'elle lui révèle, c'est justement la fonction du symbole en tant que révélateur. Elle lui révèle dans ces jeux d'occultation, à faire disparaître quelque chose ou à le faire reparaître, à faire disparaître son propre visage ou à le faire reparaître, ou à cacher la figure de l'enfant ou à la découvrir: elle lui révèle la fonction révélatrice. C'est déjà une fonction au second degré dont il s'agit. C'est à l'intérieur de ceci que se font ces premières identifications à ce qu'on appelle dans l'occasion la mère, la mère comme toute-puissante, et vous le voyez, ceci a une autre portée que la pure et simple satisfaction du besoin.

Passons au second étage de ce graphe, celui donc que la dernière fois, il semble, au moins pour certains, que la présentation a fait quelques difficultés. Ce second étage du graphe est autre chose que le sujet en tant qu'il passe sous les défilés de l'articulation signifiante. C'est le sujet qui assume l'acte de parler: c'est le sujet en tant que je, encore ici me faut-il me suspendre à quelque articulation de réserve essentielle. Après tout, ce je, je ne m'y attarderai pas, je vais vous le faire remarquer, à l'origine ce je, alors que j'y ai fait allusion dans quelque développement, n'est pas notre affaire, c'est pourtant le je du « Je pense donc je suis ». Sachez simplement qu'il s'agit ici d'une parenthèse, toutes les difficultés qui m'ont été soumises me l'ont été à propos du « Je pense donc je suis », c'est à savoir que ceci n'avait aucune valeur probante puisque le je a déjà été mis dans le « Je pense » et qu'il n'y a après tout qu'un cogitatum, ça pense, et pourquoi donc serait-ce je là-dedans ? Je crois que toutes les difficultés ici se sont élevées précisément de cette non-distinction des deux sujets, telle que d'abord je vous l'ai articulée; c'est à savoir que plus ou moins à tort, je pense que plus ou moins à tort on se reporte, dans cette expérience à laquelle nous convie le philosophe, à la confrontation du sujet à un objet - par conséquent à un objet imaginaire parmi lesquels il n'est pas étonnant que le je ne s'avère être qu'un objet parmi -37-

les autres. Si au contraire nous poussons la question au niveau du sujet défini comme parlant, la question va prendre une tout autre portée, comme la phénoménologie, que je vais simplement vous indiquer maintenant, va vous le montrer. Pour ceux qui veulent des références concernant toute cette discussion autour du Je, du cogito, je vous rappelle qu'il y a un article déjà cité de M. Sartre dans les *Recherches philosophiques* 13.

Le je dont il s'agit n'est pas simplement le je articulé dans le discours, le je en tant qu'il se prononce dans le discours et ce que les linguistes appellent, au moins depuis quelque temps, un *shifter*. C'est un sémantème qui n'a pas d'emploi articulable qu'en fonction du code, je veux dire en fonction purement et simplement du code articulable lexicalement. C'est à savoir que comme l'expérience la plus simple le montre, le je ne se rapporte jamais à quelque chose qui puisse être défini en fonction d'autres éléments du code, donc un sémantème, mais simplement en fonction de l'acte du message. Le Je désigne celui qui est le support du message, c'est-à-dire quelqu'un qui varie à chaque instant. Ce n'est pas plus malin que cela, mais je vous ferai remarquer que ce qu'il en résulte, c'est que ce Je est essentiellement, donc, distinct à partir de ce moment là, comme je vais vous le faire très vite sentir, de ce qu'on eut appeler le sujet véritable de l'acte de parler en tant que tel, et c'est même ce qui donne au discours en Je le plus simple, je dirais une présomption toujours de discours indirect; je veux dire que ce je pourrait très facilement être suivi dans le discours même d'une parenthèse: "je (qui parle)", ou "je (dis que)", ceci qui d'ailleurs est rendu très évident comme d'autres l'ont remarqué avant moi, par le fait qu'un discours qui formule "je dis que", et qui rajoute ensuite: "et je le répète", ne dit pas dans ce "je le répète" quelque chose d'inutile car c'est justement pour distinguer les deux je qui sont en question: « celui-qui-a-dit-que » et celui qui adhère à ce que « celui-qui-a-dit-que » a dit. En d'autres termes encore, je veux simplement, s'il faut d'autres exemples pour vous le faire sentir, vous suggérer la différence qu'il y a entre le je de "je vous aime" ou de "je t'aime", et le je de "je suis là".

Le Je dont il s'agit est particulièrement sensible (justement en raison de la structure que j'évoque) là où il est pleinement occulté, et là où il est pleinement occulté c'est dans ces formes du discours qui réalisent ce que j'appellerai la fonction vocative, c'est-à-dire celles qui ne font apparaître dans leur structure signifiante que le destinataire n'est absolument pas le "je". C'est le je du "Lève-toi et

13. SARTRE J.-P., *La Transcendance de l'ego* (1936). Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, 1992, J. Vrin. 38  
-2392-

marche", c'est ce même je fondamental qui se retrouve dans n'importe quelle forme vocative impérative et un certain nombre d'autres. je les mets toutes provisoirement sous le titre de vocatif, c'est le je si vous voulez évocatif, c'est le je dont je vous ai déjà parlé au moment du Séminaire du Président Schreber, parce qu'il était essentiel à faire apparaître (je ne sais pas si à ce moment-là j'y suis pleinement parvenu, je ne l'ai même pas repris dans ce que j'ai donné concernant le résumé de mon Séminaire sur le Président Schreber) : c'est le je sous-jacent à ce "Tu es celui qui me suivras" et sur lequel j'ai tellement insisté, et dont vous voyez comment i s'inscrit avec tout le problème d'un certain futur, d'ailleurs à l'intérieur de vocatifs à proprement parler, de vocatifs de la vocation. je rappelle pour ceux qui n'étaient pas là, la différence qu'il y a en français, c'est une finesse que toutes les langues ne permettent pas de mettre en évidence, entre "tu es celui qui me suivras", et "tu es celui qui me suivra". Cette différence de pouvoir performant du Tu dans l'occasion c'est effectivement une différence actuelle du je en tant qu'il opère dans cet acte de parler qu'il représente et qu'il s'agit de montrer une fois de plus et à ce niveau que le sujet reçoit toujours son propre message, à savoir ce qu'il est ici à s'avouer, c'est-à-dire le je sous une forme inversée, à savoir par l'intermédiaire de la forme qu'il donne au Tu. Ce discours, donc le discours qui se formule au niveau du second étage, et qui est le discours de toujours - nous ne distinguons qu'arbitrairement ces deux étages - ce discours qui, comme tout discours, est le discours de l'Autre même quand c'est le sujet qui le tient, est fondamentalement à cet étage un appel de l'être avec plus ou moins de force. Il contient toujours, et c'est là une fois de plus une des merveilleuses équivoques homophoniques que contient le français, il contient toujours plus ou moins un soit, en d'autres termes un fiat, un flat qui est la source et la racine de ce qui, de la tendance, devient pour l'être parlant et s'inscrit dans le registre du vouloir, ou encore du je en tant qu'il se divise dans les deux termes étudiés de l'un à l'autre, de l'impératif, du "lève-toi et marche" dont je parlais tout à l'heure, ou par rapport au sujet, de l'érection de son propre Je. La question si je puis dire, celle que la dernière fois j'ai ici articulée sous la forme du *Che vuoi ? vous* voyez maintenant à quel niveau elle se place. Ce *Che vuoi ?* qui est si l'on peut dire la réponse de l'Autre à cet acte de parler du *tu* est. Elle répond, cette question, je irais comme toujours, elle répond cette réponse avant la question à celle-ci, au point d'interrogation redoutable dont la forme même dans mon schéma articule cet acte de parler. Est-ce que parlant, le sujet sait ce qu'il fait ? C'est justement ce que nous sommes en train de nous demander ici, et c'est pour répondre à cette question que Freud a dit non. Le sujet dans -39-

l'acte de parler, et pour autant que cet acte de parler va bien entendu beaucoup plus loin que simplement sa parole, puisque toute sa vie est prise dans des actes de parler, puisque sa vie en tant que telle, à savoir toutes ses actions sont des actions symboliques - ne serait-ce que parce qu'elles sont enregistrées, elles sont sujettes à enregistrement, elles sont souvent action pour prendre acte, et qu'après tout, tout ce qu'il fera comme on dit, et contrairement à ce qui se passe, ou plus exactement conformément à tout ce qui se passe chez le juge d'instruction, « tout ce qu'il fera pourra être retenu contre lui » - toutes ses actions seront imposées dans un contexte de langage et ses gestes mêmes sont des gestes qui ne sont jamais que des gestes à choisir dans un rituel préétabli, à savoir dans une articulation de langage. Et Freud à ceci: « Sait-il ce qu'il fait ? » répond non. Ce n'est rien d'autre que ce qu'exprime le second étage de mon graphe, c'est à savoir que ce second étage ne vaut qu'à partir de la question de l'Autre, à savoir *Che vuoi ?* « Qu'est-ce que tu veux ? » ; que jusqu'au moment de la question, bien entendu nous restons dans l'ignorance et la niaiserie...

J'essaie ici de faire cette preuve que le didactisme ne passe pas obligatoirement par la niaiserie. Ce ne peut évidemment être sur vous que l'on se base pour que la démonstration soit achevée!

Où donc par rapport à cette question, et dans les réponses, le second étage du schéma articule où se placent les points de recroisement-entre le discours véritable qui est tenu par le sujet et ce qui se manifeste comme "vouloir" dans l'articulation de la parole - où ces points de recroisement se placent, c'est là tout le mystère de ce symbole qui semble faire opacité pour certains d'entre vous.

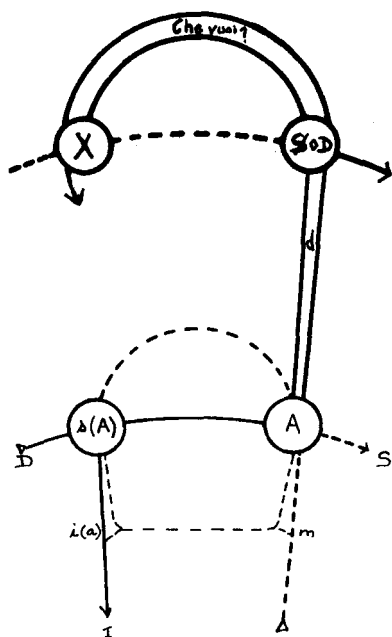
Si ce discours qui se présente à ce niveau comme appel de l'être, n'est pas ce qu'il a l'air d'être, nous le savons par Freud, et c'est cela que le second étage du graphe essaie de nous montrer. On ne peut au premier abord que s'étonner que vous ne le reconnaissiez pas, car qu'est ce que Freud a dit. Qu'est-ce que nous faisons tous les jours ? Si ce n'est ceci, de montrer qu'à ce niveau, au niveau de l'acte de la parole, le code est donné par quelque chose qui n'est pas la demande primitive, qui est un certain rapport du sujet à cette demande en tant que le sujet est resté marqué par ses avatars. C'est cela que nous appelons les formes orales, anales, et autres, de l'articulation inconsciente, et c'est pour cela qu'il ne me paraît pas soulever beaucoup de discussions. Je parle tout simplement, comme admission des prémisses que nous situons ici au niveau du code, la formule  $\$ \diamond D$  le sujet en tant que marqué par le signifiant en présence de sa demande comme donnant le matériel, le code de ce discours véritable qui est le véritable discours de l'être à ce niveau. 40

Quant au message qu'il reçoit, ce message j'y ai déjà plusieurs fois fait allusion - je lui ai donné plusieurs formes, toutes non sans quelques raisons plus ou moins glissantes, comme c'est là tout le problème de la visée analytique, à savoir quel est ce message - je peux le laisser pour aujourd'hui, et en ce temps tout au moins de mon discours, à l'état problématique, et le symboliser par un signifiant présumé comme tel. C'est une forme purement hypothétique, c'est un X, un signifiant, un signifiant de l'Autre puisque c'est au niveau de l'Autre que la question est posée, d'un Autre manquant d'une part, qui est justement l'élément problématique dans la question concernant ce message 14.

Résumons nous. La situation du sujet au niveau de l'inconscient telle que Freud l'articule, - ce n'est pas moi, c'est Freud qui l'articule - c'est qu'il ne sait pas avec quoi il parle, on a besoin de lui révéler les éléments proprement signifiants de son discours, et qu'il ne sait pas non plus le message qui lui parvient réellement au niveau du discours de l'être - disons véritablement si vous voulez, mais ce "réellement" je ne le récusé point.

En d'autres termes, il ne sait pas le message qui lui parvient de la réponse à sa demande dans le champ de ce qu'il veut. Vous savez déjà, vous, la réponse, la réponse véritable, elle ne peut être qu'une: c'est à savoir le signifiant et rien d'autre, qui est spécialement affecté à désigner justement les rapports du sujet au signifiant. Je vous ai dit, je veux quand même l'exprimer, pourquoi ce signifiant était le phallus. Même pour ceux qui l'entendent pour la première fois, je leur demande provisoirement d'accepter ceci. L'important n'est pas là, l'important est que c'est pour cela qu'il ne peut pas avoir la réponse parce que, comme la seule réponse possible, c'est le signifiant qui désigne ses rapports avec le signifiant. À savoir si c'était déjà en question, dans toute la mesure où il articule cette réponse, lui, le sujet s'anéantit et disparaît. C'est justement ce qui fait que

14. Le X marque ici l'étape du passage de S(A) à S(A), introduit comme tel pour la première fois dans la Leçon 7 (7 janvier 1959). (N d É.) 41  
-2395-



la seule chose qu'il puisse en ressentir, c'est cette menace directement portée sur le phallus, à savoir la castration ou cette notion du manque du phallus qui, dans un sexe et dans l'autre, est ce quelque chose à quoi vient se terminer l'analyse, comme Freud -je vous le fais remarquer - l'a articulé.

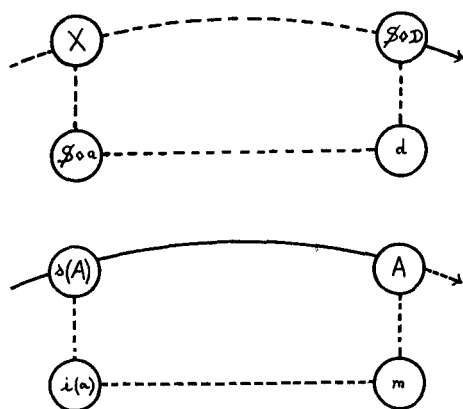
Mais nous n'en sommes pas à répéter ces vérités premières. Je sais que cela tape un peu sur les nerfs de quelques uns que l'on jongle un peu trop depuis quelques temps avec l'être et l'avoir, mais cela leur passera car cela ne veut pas dire qu'en route nous n'ayons pas à faire une cueillette précieuse, une cueillette clinique, une cueillette qui permette même à l'intérieur de mon enseignement de se produire avec toutes les caractéristiques de ce que j'appellerais le chiqué médical.

Il s'agit maintenant à l'intérieur de ceci de situer ce que veut dire le désir. Nous l'avons dit, il y a donc à ce second étage aussi un trésor synchronique, il y a une batterie de signifiants inconscients pour chaque sujet, il y a un message où s'annonce la réponse au *Che vuoi ?* et où elle s'annonce comme vous pouvez le constater, dangereusement. Même cela, je vous le fais remarquer en passant, histoire d'évoquer en vous des souvenirs imagés qui font de l'histoire d'Abélard et d'Héloïse la plus belle histoire d'amour.

Qu'est-ce que veut dire le désir? Où se situe-t-il ? Vous pouvez remarquer que dans la forme complète du schéma, vous avez ici une ligne pointillée qui va du code du second étage à son message par l'intermédiaire de deux éléments: d signifie la place d'où le sujet descend, et \$ en face de petit a signifie - je l'ai déjà dit, donc je le répète - le fantasme. Ceci a une forme, une disposition homologique à la ligne qui, de A, inclut dans le discours le moi (le m dans le schéma, disons « la personne étoffée <sup>15</sup> ») avec image de l'autre [i (a)], c'est-à-dire ce rapport spéculaire que je vous ai posé comme fondamental à l'instauration du moi. Il y a là dans le rapport entre les deux étages, quelque chose qui mérite d'être plus pleinement articulé. Je ne le fais pas aujourd'hui, uniquement non parce que

15. DAMOURETTE J. et PICHON E., « La personne étoffée », in *Des mots à la pensée. Essai de Grammaire de la langue française, 1911-1940*, t. 6, chap. VIII, Paris 1970, d'Artrey.

-42-





j'en ai pas le temps car je suis disposé à prendre tout mon temps pour vous communiquer ce que j'ai à vous dire, mais parce que je préfère prendre les choses d'une façon indirecte, parce qu'elle me paraît susceptible de vous en faire sentir la portée. Vous n'êtes pas dès maintenant incapables de deviner ce que peut avoir de riche le fait que ce soit une certaine reproduction d'un rapport imaginaire au niveau du champ de béance déterminé entre les deux discours, en tant que ce rapport imaginaire reproduit homologiquement celui qui s'installe dans le rapport avec l'autre du jeu de prestance. Vous n'êtes pas incapable de le pressentir dès maintenant, mais bien entendu il est tout à fait insuffisant de le pressentir, je veux simplement avant de l'articuler pleinement, vous faire vous arrêter un instant sur ce que comporte à l'intérieur, situé, planté à l'intérieur de cette économie, le terme de désir.

Vous le savez, Freud a introduit ce terme dès le début de l'analyse. Il l'a introduit à propos du rêve et sous la forme du *Wunsch*, c'est-à-dire, en droit, de quelque chose qui s'articule sur cette ligne. Le *Wunsch* n'est pas en lui-même, à soi tout seul, le désir, c'est un désir formulé, c'est un désir articulé. Ce à quoi je veux pour l'instant vous arrêter, c'est à la distinction de ce qui mérite - dans ce que j'installe et introduis cette année - d'être appelé désir et de ce *Wunsch*.

Vous n'êtes pas sans avoir lu *La science des rêves*, et ce moment où je vous en parle marque le moment où nous allons nous-mêmes cette année commencer d'en parler. De même que nous avons commencé l'année dernière par *Le trait d'esprit*, nous commençons cette année par le rêve. Vous n'êtes pas sans avoir remarqué dès les premières pages, et jusqu'à la fin, que si vous pensez au désir sous la forme où, je dirais, vous avez affaire à lui tout le temps dans l'expérience analytique, c'est à savoir celle où il vous donne du fil à retordre par ses excès, par ses déviations, par après tout disons-le, le plus souvent par ses défaillances, je veux dire le désir sexuel, celui qui joue des tours (encore que depuis tout le temps, s'exerce sur tout le champ analytique là-dessus un accent de mise à l'ombre tout à fait remarquable), celui dont il s'agit constamment dans l'analyse. Vous devez donc remarquer la différence - à condition bien entendu que vous lisiez vraiment, c'est-à-dire que vous ne continuiez pas à penser à vos petites affaires pendant que vos yeux parcourent la *Traumdeutung*, vous vous apercevrez que c'est très difficile à saisir, ce fameux désir que dans chaque rêve prétendument on retrouve partout.

Si je prends le rêve inaugural, le rêve de l'injection d'Irma, dont nous avons déjà plusieurs fois parlé, sur lequel j'ai un peu écrit, (et sur lequel je réécrirai) et dont nous pourrions parler excessivement longtemps... Rappelez-vous ce que -43-

c'est que le rêve de l'injection d'Irma. Que veut-il dire exactement ? Cela reste très incertain même dans ce qui arrive. Lui-même, Freud, dans le désir du rêve veut faire céder Irma, qu'elle ne soit plus, comme on dit là-dedans, se hérissant à propos de toutes les approches de Freud. Que veut-il ? Il veut la déshabiller, il veut la faire parler, il veut discréditer ses collègues, il veut forcer sa propre angoisse jusqu'à la voir projetée dans l'intérieur de la gorge d'Irma, ou il veut apaiser l'angoisse du mal ou du tort causé à Irma ? Mais ce mal est, nous semble-t-il, sans recours, il est assez articulé justement dans le rêve. Est-ce de cela qu'il s'agit, qu'il n'y a pas eu de crime ? Et ce qui n'empêche pas que l'on dise que, puisqu'il n'y a pas eu de crime, tout ira bien puisque tout est réparé, et puis que tout cela est dû au fait que tel et tel prennent de singulières libertés et que c'est le troisième terme qui en est responsable, et ainsi de suite. Nous pourrions aller comme cela excessivement loin.

D'ailleurs je vous fais remarquer que Freud lui-même souligne en un point de la *Traumdeutung*, et avec la plus grande énergie, au moins jusqu'à la septième édition, qu'il n'a jamais dit nulle part que le désir dont il s'agit dans le rêve soit toujours un désir sexuel. Il n'a pas dit le contraire non plus, mais enfin il n'a pas dit cela, ceci pour les gens qui, au niveau de cette septième édition, le lui reprochent.

Ne nous trompons pas pour autant. Sachons que la sexualité y est toujours plus ou moins intéressée. Seulement elle l'est en quelque sorte latéralement, disons en dérivation. Il s'agit justement de savoir pourquoi, mais pour savoir pourquoi, je veux simplement un petit instant m'arrêter là à ces choses évidentes que nous donnent l'usage et l'emploi du langage, c'est à savoir: qu'est-ce que cela veut dire quand on dit à quelqu'un, si c'est un homme ou si c'est une femme, et dont il faut bien choisir que c'est un homme et que cela va peut-être entraîner nombre de-références contextuelles, qu'est-ce que cela veut dire quand on dit à une femme "je vous désire" ? Est-ce que cela veut dire - comme l'optimisme moralisant sur lequel vous me voyez de temps en temps rompre des lances à l'intérieur de l'analyse - est-ce que cela veut dire: "je suis prêt à reconnaître à votre être autant, sinon plus de droits qu'au mien, à prévenir tous vos besoins, à penser à votre satisfaction ? Seigneur que votre volonté soit faite avant la mienne!" Est-ce cela que cela veut dire ? Je pense qu'il suffit d'évoquer cette référence pour provoquer en vous les sourires que je vois, heureusement! s'épanouir à travers cette assemblée. Personne d'ailleurs, quand on emploie les mots qui conviennent, ne se trompe sur ce que veut dire la visée d'un terme comme celui-là, si génitale soit-elle.

L'autre réponse est celle-ci: "je désire (disons pour employer des bons gros mots comme cela tout ronds) coucher avec vous, [baiser]", c'est beaucoup plus vrai, il faut le reconnaître, mais est-ce si vrai que cela ? C'est vrai dans un certain contexte, je dirais social, et après tout parce que peut-être, vue l'extrême difficulté de donner son issue exacte à cette formulation "je vous désire ", on ne trouve, après tout, rien de mieux pour le prouver.

Croyez-moi, peut-être suffit-il que cette parole ne soit pas liée aux incommensurables embarras et bris de vaisselle qu'entraînent les propos qui ont un sens, il suffit peut-être que cette parole ne soit prononcée qu'à l'intérieur pour qu'aussitôt vous saisissiez que si ce terme a un sens, c'est un sens bien plus difficile à formuler. "je vous désire", articulé à l'intérieur si je puis dire, concernant un objet, c'est celui-ci à peu près: "vous êtes belle", autour de quoi se fixent, se condensent toutes ces images énigmatiques dont le flot s'appelle pour moi mon désir, à savoir "je vous désire parce que vous êtes l'objet de mon désir", autrement dit "vous êtes le commun dénominateur de mes désirs" et Dieu sait (si je peux mettre Dieu dans l'affaire, et pourquoi pas ?) Dieu sait ce que remue avec soi le désir. C'est quelque chose qui en réalité mobilise, oriente dans la personnalité bien autre chose que ce vers quoi par convention paraît s'ordonner son but précis.

En d'autres termes, pour nous référer à une expérience beaucoup moins infiniment poétique aussi peut-être, il semble que je n'ai pas besoin d'être analyste pour évoquer combien vite et immédiatement à ce niveau, à propos de la moindre distorsion comme on dit de la personnalité ou des images, combien vite et au premier plan vient surgir à propos de cette implication dans le désir, ce qui peut, ce qui le plus souvent, ce qui en droit y apparaît comme prévalent - à savoir la structure du fantasme.

Dire à quelqu'un "je vous désire", c'est très précisément lui dire, mais cela ce n'est pas l'expérience qui le donne toujours, sauf pour les braves et instructifs petits pervers, petits et grands, c'est dire "je vous implique dans mon fantasme fondamental".

C'est ici, puisque j'ai décidé que je ne pousserai pas cette année au-delà d'un certain temps (j'espère m'y tenir encore), l'épreuve que je vous prie de m'entendre; c'est ici, c'est-à-dire bien avant le point où je pensais aujourd'hui conclure, que je m'arrêterai.

je m'arrêterai en désignant ce point du fantasme qui est un point essentiel, qui est le point clef autour duquel je vous montrerai la prochaine fois donc à faire tourner, le point décisif où doit se produire, si ce terme de "désir" a un sens -45-

différent de celui de "vœu" dans le rêve, où doit se produire l'interprétation du désir. Ce point est donc ici, et vous pouvez faire remarquer qu'il fait partie du circuit pointillé qui est celui de cette espèce de petite queue qui se trouve au second étage du graphe. Je voudrais vous dire simplement, histoire de vous laisser un peu en appétit, que ce circuit pointillé, ce n'est rien d'autre que le circuit dans lequel nous pouvons considérer que tournent - c'est pour cela qu'il est construit comme cela, c'est parce que ça tourne, une fois que c'est alimenté par le début, ça se met à tourner indéfiniment à l'intérieur - que tournent les éléments du refoulé. En d'autres termes, c'est le lieu, sur le graphe, de l'inconscient comme tel. C'est de cela, et uniquement de cela que Freud a parlé jusqu'en 1915 quand il conclut par les deux articles qui s'appellent respectivement *L'inconscient* et *Le refoulement*.

C'est là que je reprendrai pour vous dire à quel point est articulé dans Freud d'une façon qui soutient, qui est la substance même de ce que j'essaie de vous faire comprendre concernant le signifiant, c'est à savoir que Freud lui-même articule bel et bien de la façon la moins ambiguë quelque chose qui veut dire: ne sont jamais, ne peuvent être jamais refoulés que les éléments signifiants. C'est dans Freud! Il n'y a que le mot signifiant qui manque. Je vous montrerai sans ambiguïté que ce dont Freud parle dans son article sur *L'inconscient* concernant ce qui peut être refoulé, Freud le désigne, ce ne peuvent être que des signifiants.

Nous verrons cela la prochaine fois. Et alors vous voyez deux systèmes ici s'opposer: ce système ici pointillé, nous l'avons dit, c'est cela dont il s'agit, c'est le lieu de l'inconscient et le lieu où le refoulé tourne en rond jusqu'au point où il se fait sentir, c'est-à-dire où quelque chose du message au niveau du discours de l'être vient déranger le message au niveau de la demande, ce qui est tout le problème du symptôme analytique.

Il y a un autre système, c'est celui qui prépare ce que j'appelle là le petit palier, à savoir la découverte de l'avatar, découvert parce qu'on avait déjà eu tellement de peine à s'habituer au premier système que comme Freud nous a fait le fatal bienfait de faire le pas suivant lui-même avant sa mort, c'est-à-dire que Freud dans sa seconde topique a découvert le registre de l'autre système pointillé: petit palier, c'est justement cela à quoi correspond sa seconde topique. En d'autres termes, c'est concernant ce qui se passe, c'est dans la mesure où il s'est interrogé sur ce qui se passe au niveau du sujet-pré-discours, mais en fonction même de ce fait que le sujet qui parle ne savait pas ce qu'il faisait en parlant, c'est-à-dire à partir du moment où l'inconscient est découvert comme tel, que Freud a, si vous voulez pour schématiser les choses, ici cherché à quel niveau de cet endroit -46-

original d'où ça parle, à quel niveau et en fonction de quoi, c'est-à-dire justement par rapport à une visée qui est celle de l'aboutissement du processus en I, à quel moment se constitue le moi (c'est-à-dire le moi en tant qu'il a à se repérer par rapport à la première formulation, la première prise dans la demande du ça). C'est aussi là que Freud a découvert ce discours primitif en tant que purement imposé, et en même temps en tant que marqué de son foncier arbitraire, que cela continue à parler, c'est-à-dire le surmoi. C'est là aussi bien entendu qu'il a laissé quelque chose d'ouvert, c'est là, c'est-à-dire dans cette fonction foncièrement métaphorique du langage, qu'il nous a laissé quelque chose à découvrir, à articuler, qui complète sa seconde topique et qui permet de la restaurer, de la re-situer, de la restituer dans l'ensemble de sa découverte.



je commence par tenir mes promesses. La dernière fois je vous avais indiqué l'article de Sartre qui s'appelle: *La transcendance de l'ego, esquisse d'une description phénoménologique*. Cet article se trouve dans le Ve volume des *Recherches philosophiques*, excellente revue qui a cessé de paraître avec la guerre et avec la disparition de son éditeur, Boivin, pp 85 à 103<sup>16</sup>.

La remarque faite par Freud que « l'affirmation que *tous les rêves ont une signification sexuelle*, (*plus* exactement exigent une interprétation sexuelle) contre laquelle toute la littérature infatigablement a polémique, est absolument étrangère à ma *Traumdeutung*, dans les sept éditions de ce livre (ceci est écrit naturellement dans la VIIe). Elle se trouve dans une contradiction particulièrement saisissable avec le reste du contenu » (ce qui se trouve dans le tome 2-3 qui contient la *Traumdeutung*, à la page 402<sup>17</sup>)<sup>18</sup>,

Beaucoup d'entre vous ont entendu hier soir la relation clinique d'un de nos camarades et excellent psychanalyste, sur le sujet de l'obsédé<sup>19</sup>. Vous l'avez entendu parler à propos du désir et de la demande. Nous cherchons ici à mettre en relief, parce qu'elle n'est pas seulement une question théorique mais qu'elle est liée à l'essentiel de notre pratique, cette question qui est celle autour de

16. Op. cit.

17. P. 341 de l'édition française.

18. Ici était prévu un schéma dont aucune trace n'a pu être retrouvée.

19. LECLAIRE S., « Philon ou l'Obsessionnel et son désir » (1959), repris in *Démasquer le réel*, Paris, 1971, Le Seuil.

laquelle se joue le problème de la structure du désir et de la demande, et qui est quelque chose qui sans doute s'applique tout de suite à la clinique, la vivifie, la rend, je dirais, compréhensible. Je dirais presque que c'est un signe, qu'à l'avoir maniée trop au niveau de la compréhension, vous puissiez éprouver je ne sais quel sentiment d'insuffisance. Et c'est vrai d'ailleurs, c'est que le niveau de la compréhension est loin d'épuiser les ressorts de ce qui est la structure que nous cherchons à pénétrer, parce que c'est sur elle que nous cherchons à agir; et que la clef autour de laquelle nous devons faire pivoter cette distinction de la demande et du désir - pour autant que tout de suite elle clarifie la demande, mais que par contre elle situe bien à sa place, c'est-à-dire à son point strictement énigmatique, la position du désir de l'homme - la clef de tout cela, c'est le rapport du sujet au signifiant. Ce qui caractérise la demande, ce n'est pas seulement que c'est un rapport de sujet à un autre sujet, c'est que ce rapport se fait par l'intermédiaire du langage, c'est-à-dire par l'intermédiaire du système des signifiants.

Puisque nous abordons - je vous l'ai annoncé - maintenant la question de ce qu'est le désir en tant qu'il est le fondement du rêve, vous savez tout de suite qu'il n'est pas simple de savoir quel est ce désir. S'il est le moteur du rêve, vous savez qu'à tout le moins il est double: 1) que ce désir d'abord est dans le maintien du sommeil, Freud l'a articulé de la façon la plus expresse, c'est-à-dire de cet état où pour le sujet se suspend la réalité. 2) Le désir est désir de mort, il l'est d'autre part et en même temps et parfaitement compatiblement je dirais, pour autant que c'est souvent par l'intermédiaire de ce second désir que le premier est satisfait, le désir étant ce en quoi le sujet du *Wunsch* se satisfait.

Et ce sujet, je voudrais le mettre dans une sorte de parenthèse: le sujet, nous ne savons pas ce que c'est, et le sujet du *Wunsch*, du rêve, la question est de savoir qui il est. Quand certains disent le moi, ils se trompent, Freud a sûrement affirmé le contraire. Et si on dit c'est l'inconscient, ce n'est rien dire. Donc quand je dis le sujet du *Wunsch* se satisfait, je mets ce sujet entre parenthèses, et tout ce que nous dit Freud, c'est que c'est un *Wunsch* qui se satisfait. Il se satisfait de quoi ? Je dirais qu'il se satisfait de l'être, entendez de l'être qui se satisfait. C'est tout ce que nous pouvons dire, car à la vérité il est bien clair que le rêve n'apporte avec soi aucune autre satisfaction que la satisfaction au niveau du *Wunsch*, c'est-à-dire une satisfaction si l'on peut dire verbale. Le *Wunsch* se contente ici d'apparences, et c'est bien clair s'il s'agit d'un rêve; et aussi bien d'ailleurs le caractère de cette satisfaction est ici reflété dans le langage par où il nous l'a exprimé, par

ce "satisfait de l'être" comme je me suis exprimé à l'instant, et où se trahit cette -50-



ambiguïté du mot "être" en tant qu'il est là, qu'il se glisse partout et qu'aussi bien, à se formuler ainsi, à cette forme grammaticale de renvoi de l'être -l' "être satisfait", je veux dire -: peut-il être pris pour ce côté substantiel ? Il n'y a rien d'autre de substantiel dans l'être que ce mot même, "il se satisfait de l'être", nous [ne] pouvons le prendre pour ce qui est de l'être, si ce n'est au pied de la lettre. En fin de compte, c'est bien en effet comme quelque chose de l'ordre de l'être qui satisfait le *Wunsch*. // n'y a en somme que dans le rêve, tout au moins sur le plan de l'être, que le *Wunsch* puisse se satisfaire.

je voudrais presque faire ici cette chose que je fais souvent, ce petit préambule si vous voulez, ce regard en arrière, cette remarque qui vous permet de vous déciller les yeux de [ce] je ne sais quoi qui [ne] comprend rien de moins que l'ensemble de l'histoire de la spéculation psychologique pour autant qu'elle est liée, que la psychologie moderne a commencé par formuler, comme vous le savez, dans les termes de l'atomisme psychologique, ici toutes les [théories associationnistes]. Chacun sait que nous n'en sommes plus là, à l'associationnisme comme on dit, et que nous avons fait des progrès considérables depuis que nous avons fait entrer la demande de la totalité, l'unité du champ, l'intentionnalité et autres forces en considération. Mais je dirais que l'histoire n'est pas du tout réglée, et elle n'est pas du tout réglée précisément à cause de la psychanalyse de Freud, mais on ne voit pas du tout comment en réalité le ressort a joué de ce règlement de compte qui n'en est pas un, je veux dire que l'on a laissé complètement échapper l'essence, et du même coup aussi la persistance de ce qui y a été prétendument réduit.

Au départ c'est vrai, l'associationnisme de la tradition de l'école psychologique anglaise, où c'est le jeu articulé et une vaste méprise, si je puis m'exprimer ainsi, où je dirais l'on note le champ du réel, au sens où ce dont il s'agit c'est de l'appréhension psychologique du réel, et où il s'agit d'expliquer en somme, non pas seulement qu'il y a des hommes qui pensent, mais qu'il y a des hommes qui se déplacent dans le monde en y appréhendant d'une façon à peu près convenable le champ des objets. Où est donc ce champ des objets, son caractère fragmenté, structuré ? de quoi ? de la chaîne signifiante tout simplement, et je vais vraiment essayer de choisir un exemple pour essayer de vous le faire sentir, qu'il [ne] s'agit de rien d'autre chose, et que tout ce qu'on apporte dans la théorie associationniste dite structurée - pour concevoir la progressivité de l'appréhension psychologique à partir de [la scansion (?)] - n'est rien d'autre en fait que le fait de doter d'emblée ces champs du réel du caractère fragmenté et structuré de la chaîne signifiante. -51-

À partir de là bien entendu, on s'aperçoit qu'il va y avoir maldonne et qu'il doit y avoir des rapports plus originels, si l'on peut dire, avec le réel, et pour cela on part de la notion proportionnaliste - et on s'en va vers tous les cas où cette appréhension du monde est en quelque sorte plus élémentaire, justement moins structurée par la chaîne signifiante, sans savoir que c'est de cela qu'il s'agit - on va vers la psychologie animale, on évoque tous les linéaments stigmatiques grâce auxquels l'animal peut venir à structurer son monde et essaie d'y retrouver le point de référence.

On s'imagine que, quand on a fait cela, on a résolu - dans une espèce de théorie du champ animé du vecteur du désir primordial -, on a fait la résorption de ces fameux éléments qui étaient une première et fausse appréhension de la prise du champ du réel par la psychologie du sujet humain. On n'a simplement rien fait du tout, on a décrit autre chose, on a introduit une autre psychologie, mais les éléments de l'associationnisme survivent tout à fait parfaitement à l'établissement de la psychologie plus primitive; je veux dire qui cherche à saisir le niveau de coaptation dans le champ sensori-moteur du sujet avec son Umwelt, avec son entourage. Il n'en reste pas moins que tout ce qui se rapporte, que tous les problèmes soulevés à propos de l'associationnisme survivent parfaitement à ceci, qu'il n'a été nullement une réduction, mais une espèce de déplacement du champ de visée, et la preuve en est justement le champ analytique dans lequel restent rois tous les principes de l'associationnisme. Car rien jusqu'ici n'a étranglé le fait que quand nous avons commencé d'explorer le champ de l'inconscient, nous l'avons fait, nous le refaisons tous les jours, à la suite de quelque chose qui s'appelle en principe "association libre", et jusqu'à présent en principe - quoique bien entendu ce soit un terme approximatif, inexact pour désigner le discours analytique - la visée de l'association libre reste valable et que les expériences originelles révèlent des mots induits et gardent toujours - encore que bien entendu elles ne gardent pas de valeur thérapeutique ni pratique - mais elles gardent toujours leur valeur orientative pour l'exploration du champ de l'inconscient, et ceci suffirait à soi tout seul pour nous montrer que nous sommes dans un champ où règne le mot, où règne le signifiant.

Mais si ceci ne vous suffit pas encore, je complète cette parenthèse parce que je tiens à le faire pour vous rappeler sur quoi se fonde la théorie associationniste, et sur ce fond d'expérience ce qui vient à la suite, ce qui se coordonne dans l'esprit d'un sujet à tel niveau, ou pour reprendre l'exploration telle qu'elle est dirigée dans ce premier rapport expérimental, les éléments, les atomes, les idées comme on dit, sans doute approximativement, insuffisamment, mais non sans -52-

raison, ce premier rapport se présente sous cette forme: ces idées sont entrées par quoi, nous dit-on, à l'origine ? Il s'agit des rapports de contiguïté. Voyez, suivez les textes, voyez de quoi on parle, sur quels exemples on s'appuie, et vous reconnaîtrez parfaitement que la contiguïté n'est rien d'autre que cette combinaison discursive sur laquelle se fonde l'effet que nous appelons ici la métonymie. Sans doute contiguïté entre deux choses qui sont survenues, pour autant qu'elles sont évoquées dans la mémoire sur le plan des lois de l'association.

Qu'est-ce que cela veut dire? Cela signifie comment un événement a été vécu dans un contexte que nous pouvons appeler en gros un contexte de hasard. Partie de l'événement étant évoquée, l'autre viendra à l'esprit constituant une association de contiguïté qui n'est rien d'autre qu'une rencontre. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire en somme qu'elle se brise, que ses éléments sont pris dans un même texte de récit. C'est pour autant que l'événement évoqué dans la mémoire est un événement récité, que le récit en forme le texte, que nous pouvons parler à ce niveau de contiguïté.

Contiguïté d'autre part que nous distinguons par exemple dans une expérience des mots induits. Un mot viendra avec un autre: si à propos du mot "cerise", j'évoque évidemment le mot "table", ce sera un rapport de contiguïté parce qu'il y avait tel jour des cerises sur la table; mais [pas] rapport de contiguïté si nous parlons de quelque chose qui n'est autre qu'un rapport de similitude. Un rapport de similitude est également toujours un rapport de signifiants pour autant que, la similitude, c'est le passage de l'un à l'autre par une similitude qui est une similitude d'être, qui est une similitude de l'un à l'autre, entre l'un et l'autre en tant que l'un et l'autre étant différents, il y a quelque sujet d'être qui les rend semblables.

je ne vais pas entrer dans toute la dialectique du même et de l'autre, avec tout ce qu'elle a de difficile et d'infiniment plus riche qu'un premier abord le laisse soupçonner. Ceux que cela intéresse, je les renvoie au "*Parménide*", et ils verront qu'ils y passeront un certain temps avant d'épuiser la question.

Ce que je dis simplement ici et ce que je veux vous faire sentir c'est -puisque j'ai parlé tout à l'heure des cerises - qu'il y a d'autres usages que l'usage métonymique. À propos de ce mot, je dirais, justement un usage métaphorique: je peux m'en servir pour parler de la lèvre en disant que cette lèvre est comme une cerise, et donner le mot cerise venant comme mot induit à propos du mot lèvre. Ils sont liés ici pourquoi ? Parce qu'elles sont toutes les deux rouges, semblables par quelque attribution? Ce n'est pas uniquement que ce soit cela, ou parce qu'elles ont toutes les deux la même forme, analogiquement, mais ce qui est tout -53-

à fait clair, c'est que, de quoi qu'il s'agisse, nous sommes immédiatement, et ceci se sent, dans l'effet tout à fait substantiel qui s'appelle l'effet de métaphore. Ici il n'y a aucune espèce d'ambiguïté quand je parle, dans une expérience de mots induits, de la cerise à propos de la lèvre. Nous sommes sur le plan de la métaphore au sens le plus substantiel de ce que contient cet effet, ce terme, et sur le plan le plus formel, ceci se présente toujours, comme je vous l'ai réduit à cet effet de métaphore, à un effet de substitution dans la chaîne signifiante.

C'est pour autant que la cerise peut être mise dans un contexte structural ou non, à propos de la lèvre, que la cerise est là. À quoi vous pouvez me dire "la cerise peut venir à propos des lèvres dans une fonction de contiguïté (la cerise a disparu entre les lèvres, ou elle m'a donné la cerise à prendre sur ses lèvres)". Oui, bien entendu c'est aussi comme cela qu'elle peut se présenter, mais de quoi s'agit-il ? Il s'agit ici d'une contiguïté qui précisément est celle du récit dont je parlais tout à l'heure, car l'événement dans lequel s'intègre cette contiguïté, et qui fait que la cerise est en effet pendant un court moment au contact de la lèvre, c'est quelque chose qui bien entendu, du point de vue réel, ne doit pas nous leurrer. Ce n'est pas que la cerise touche la lèvre qui importe, c'est qu'elle soit avalée; de même que ce n'est pas qu'elle soit tenue avec les lèvres dans le geste érotique que j'ai évoqué, c'est qu'elle nous soit offerte dans ce mouvement érotique lui-même qui compte. Si un instant nous arrêtons cette cerise au contact de la lèvre, c'est en fonction d'un flash qui est le flash précisément du récit, où c'est la phrase, où ce sont les mots qui un instant suspendent cette cerise entre les lèvres. Et c'est d'ailleurs précisément parce qu'il existe cette dimension du récit en tant qu'elle institue ce flash, qu'inversement cette image en tant qu'elle est créée par la suspension du récit, devient effectivement à l'occasion un des stimulants du désir-pour autant qu'en imposant un ton qui n'est ici qu'implication du langage dans l'acte, le langage introduit dans l'acte cette stimulation après coup, cet élément stimulant à proprement parler qui est arrêté comme tel et qui vient à l'occasion nourrir l'acte lui-même de cette suspension qui prend la valeur du fantasme, qui a signification érotique dans le détour de l'acte.

Je pense que ceci est suffisant pour vous montrer cette instance du signifiant en tant qu'il est au fondement de la structuration même d'un certain champ psychologique (qui n'est pas la totalité du champ psychologique), qui est précisément cette partie du champ psychologique qui, jusqu'à un certain degré, est par convention à l'intérieur de ce que nous pouvons appeler la psychologie, pour autant que la psychologie se constituerait sur la base de ce que j'appellerai une sorte de théorie unitaire intentionnelle ou appétitive du champ.

Cette présence du signifiant, elle est articulée d'une façon infiniment plus instante, infiniment plus puissante, infiniment plus efficace dans l'expérience freudienne, et c'est ce que Freud nous rappelle à tout instant. C'est également ce qu'on tend à oublier de la façon la plus singulière, pour autant que vous voudrez faire de la psychanalyse quelque chose qui irait dans le même sens, dans la même direction que celle où la psychologie est venue situer son intérêt, je veux dire dans le sens d'un champ clinique, aire d'un champ tensionnel où l'inconscient serait quelque chose qui aurait été une espèce de puits, de chemin, de forage si on peut dire, parallèle à l'évolution générale de la psychologie, et qui nous aurait permis aussi d'aller par un autre accès au niveau de ces tensions plus élémentaires, au niveau du champ des profondeurs, pour autant qu'il arrive quelque chose de plus réduit au vital, à l'élémentaire que ce que nous voyons à la surface qui serait le champ dit du préconscient ou du conscient.

Ceci, je le répète, est une erreur. C'est très précisément dans ce sens que tout ce que nous disons prend sa valeur et son importance. Et si certains d'entre vous ont pu la dernière fois suivre mon conseil de vous reporter aux deux articles parus en 1915, que pouvez-vous y lire ? Vous pourrez y lire et y voir ceci si vous vous reportez par exemple à l'article *l'Unbewusste*, au point qui paraît là-dessus le plus sensible - au point je dirais à l'encontre duquel dans une descriptive superficielle, au moment où il ne s'agit pas d'autres choses que d'éléments signifiants, de choses que ceux qui ne comprennent absolument rien à ce que je dis ici, articulent et appellent tous les jours une théorie intellectualiste. Nous irons donc nous placer au niveau des sentiments inconscients pour autant que Freud en parle, parce que bien entendu on opposera naturellement à tout ceci que parler de signifiants, ce n'est pas la vie affective, la dynamique. Ceci bien entendu, je suis loin de chercher à le contester puisque c'est pour l'expliquer d'une façon claire que j'en passe par là, au niveau de *l'Unbewusste*.

Que verrez-vous Freud nous articuler ? Il nous articule très exactement ceci, c'est la partie troisième de *Das Unbewusste* : Freud nous explique très nettement que ne peut être refoulé, nous dit-il, que ce qu'il appelle *Vorstellungsrepräsentanz*. Ceci seul, nous dit-il, peut être à proprement parlé "refoulé". Ceci donc veut dire "représentant de la représentation". De quoi ? du mouvement pulsionnel qui est ici appelé *Triebregung*.

Le texte ne laisse aucune espèce d'ambiguïté à ce moment. Il nous dit ceci expressément que la *Triebregung*, elle en tous cas, est un concept et vise comme tel ce qu'on peut même plus précisément appeler l'unité de motion pulsionnelle, et là il n'est pas question de considérer cette *Triebregung* ni comme inconsciente, -55-

ni comme consciente. Voilà ce qui est dit dans le texte. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire simplement que l'on doit prendre comme un concept objectif ce que nous appelons *Triebregung*. C'est une unité objective en tant que nous la regardons, et elle n'est ni consciente ni inconsciente, elle est simplement ce qu'elle est, un fragment isolé de réalité que nous concevrons comme ayant son incidence d'action propre.

Il n'en est à mon avis que plus remarquable que ce soit son "représentant de la représentation" (c'est la valeur exacte du terme allemand) et [que] ce seul représentant dont il s'agit, la pulsion, *Trieb*, puisse être dit appartenir à l'inconscient en tant que celui-ci justement implique ce que j'ai mis tout à l'heure avec un point d'interrogation, à savoir un sujet inconscient.

je n'ai pas à aller ici beaucoup plus loin, je veux dire que, vous devez bien le sentir, c'est justement préciser ce qu'est ce "représentant de la représentation", et cela vous voyez bien entendu déjà, non pas où je veux en venir, mais où nous en viendrons nécessairement, c'est que ce *Vorstellungsrepräsentanz*, - encore que Freud en son temps est au point où les choses pouvaient se dire dans un discours scientifique - ce *Vorstellungsrepräsentanz* est strictement équivalent à la notion et au terme de signifiant. Ce n'est pas autre chose ceci, encore que ce soit seulement annoncé et bien entendu que la démonstration soit, nous semble-t-il, déjà annoncée, car alors à quoi servirait tout ce que je vous ai dit tout à l'heure ! Ceci le sera bien entendu encore plus, toujours plus, c'est très précisément de cela qu'il s'agit.

Que Freud par contre soit opposé à cela est également articulé de la façon la plus précise par lui-même. Tout ce qu'on peut connoter sous les termes qu'il réunit lui-même de sensation, sentiment, affect, qu'est-ce que Freud en dit ? Il dit que ce n'est que par une négligence de l'expression qui a, ou qui ne peut, ou qui n'a pas, selon le contexte, des inconvénients, comme toutes les négligences, mais c'est un relâchement que de dire qu'il est inconscient. Il ne peut en principe, dit-il, jamais l'être, il lui dénie formellement toute possibilité d'une incidence inconsciente. Ceci est exprimé et répété d'une façon qui ne peut comporter aucune espèce de doute, aucune espèce d'ambiguïté. L'affect, quand on parle d'un affect inconscient, cela veut dire qu'il est perçu, méconnu ; méconnu dans quoi ? Dans ses attaches, mais non pas qu'il soit inconscient, car il est toujours perçu, nous dit-il, simplement il a été se rattacher à une autre représentation, elle non refoulée. Autrement dit, il a eu à s'accommoder du contexte subsistant dans le préconscient, ce qui lui permet d'être tenu par la conscience, qui en l'occasion n'est pas difficile, pour -56-

une manifestation de ce dernier contexte. Ceci est articulé dans Freud. Il ne suffit pas qu'il l'articule une fois, il l'articule cent fois, il y revient à tout propos.

C'est précisément là que s'insère l'énigme de ce que l'on appelle transformation de cet affect, de ce qui s'avère à ce propos singulièrement plastique, et ce dont tous les auteurs d'ailleurs dès qu'ils s'approchent de cette question de l'affect, c'est-à-dire à chaque fois qu'il leur tombe un oeil, ont été frappés je veux dire pour autant qu'on ose toucher à cette question. Car ce qu'il y a de tout à fait frappant c'est que moi qui fais "de la psychanalyse intellectualiste", je vais passer mon année à en parler, mais que par contre vous compterez sur les doigts les articles consacrés à la question de l'affect dans l'analyse-encore que les psychanalystes en aient plein la bouche quand ils parlent d'une observation clinique, car bien entendu c'est toujours à l'affect qu'ils ont recours! Il y a à ma connaissance un seul article valable sur cette question de l'affect, c'est un article de Glover<sup>20</sup> dont on parle beaucoup dans les textes de Marjorie Brierley. Il y a dans cet article une tentative de pas en avant dans la découverte de cette notion de l'affect qui laisse un peu à désirer dans ce que Freud dit sur le sujet. Cet article est d'ailleurs détestable, comme d'ailleurs l'ensemble de ce livre qui - se consacrant à ce qu'on appelle "les tendances de la psychanalyse" - est une assez belle illustration de tous les endroits véritablement impossibles où la psychanalyse est en train d'aller se nicher, en passant par la morale, la "personnologie" et d'autres perspectives éminemment si pratiques autour desquelles le bla-bla de notre époque aime à se dépenser...

Par contre si nous revenons ici aux choses qui nous concernent, c'est-à-dire aux choses sérieuses, que lirons-nous dans Freud ? Nous lirons ceci: l'affect, le problème est de savoir ce qu'il devient pour autant qu'il est décroché de la représentation refoulée et qu'il ne dépend plus de la représentation substitutive à laquelle il trouve à s'attacher.

Au "décroché" correspond cette possibilité d'annexion qui est sa propriété et ce en quoi l'affect se présente dans l'expérience analytique comme quelque chose de problématique qui fait que, par exemple dans le vécu d'une hystérique (c'est de là que part l'analyse, c'est de là que Freud part quand il commence à articuler les vérités analytiques), c'est qu'un affect surgit dans le texte ordinaire, compréhensible, communicable du vécu de tous les jours d'une hystérique; et que cet affect qui est là, - qui a l'air d'ailleurs de tenir avec l'ensemble du texte,

sauf pour un regard un petit peu exigeant - cet affect qui est là est la transformation de quelque chose d'autre.

C'est quelque chose qui vaut que nous nous y arrêtons: quelque chose d'autre qui n'est pas un autre affect qui serait, lui, dans l'inconscient. Ceci, Freud le dénie absolument, il n'y a absolument rien de semblable. C'est la transformation du facteur purement quantitatif. Il n'y a absolument rien qui, à ce moment là, soit réellement dans l'inconscient ce facteur quantitatif sous une forme transformée, et toute la question est de savoir comment dans l'affect ces transformations sont possibles, à savoir par exemple comment un affect qui est dans la profondeur, et concevable dans le texte inconscient restitué comme étant tel ou tel, se présente sous une autre forme quand il se présente dans le contexte préconscient.

Que Freud nous dit-il ?

Premier texte: « Toute la différence provient de ce que dans l'inconscient les *Vorstellungen* sont des investissements dans le fond de traces de souvenirs, tandis que les affects correspondent à des procès de décharge dont les manifestations dernières sont perçues comme sensations. » Telle est la règle de la formation des affects.

C'est aussi bien que, comme je vous l'ai dit, l'affect renvoie au facteur quantitatif de la pulsion, ce en quoi il entend qu'il n'est pas seulement muable, mobile, mais soumis à la variable que constitue ce facteur, et il l'articule précisément encore en disant que son sort peut être triple: « L'affect reste, subsiste en totalité ou en partie tel qu'il est, ou bien il subit une métamorphose en une quantité d'affects qualitativement autres, avant tout en angoisse, (c'est ce qu'il écrit en 1915, et où on voit s'amorcer une position que l'article *Inhibition, symptôme, angoisse* articulera dans la topique) ou bien il est supprimé, c'est-à-dire que son développement est entravé. »

« La différence, nous dit-on, entre ce qu'il en est de l'affect et ce qu'il en est du *Vorstellungsrepräsentanz*, c'est que la représentation après le refoulement reste comme formation réelle dans le système ICS, tandis qu'à l'affect inconscient ne répond qu'une possibilité annexe qui n'avait nulle nécessité, écrit Freud, à s'épanouir<sup>21</sup>. »

C'est un préambule tout à fait inévitable avant d'entrer dans le mode dont j'entends ici poser les questions à propos de l'interprétation du désir du rêve. je

21. FREUD S., « *Das Unbewusste* » (1915), *GW X*, p. 276. « L'inconscient », in *Métapsychologie*, p. 83 et sv. 58



vous ai dit que je prendrais pour cela un rêve pris au texte de Freud, parce qu'après tout c'est encore le meilleur guide pour être sûr de ce qu'il entend dire quand il parle du désir du rêve. Nous allons prendre un rêve que j'emprunterai à cet article qui s'appelle *Formulierungen, Formulations à propos des deux principes de régulation de la vie psychique*<sup>22</sup>, de 1911, paru juste avant *Le cas Schreber*. J'emprunte ce rêve, et la façon dont Freud en parle et le traite à cet article, parce qu'il y est articulé d'une façon simple, exemplaire, significative, non ambiguë, et pour montrer comment Freud entend la manipulation de ces *Vorstellungsrepräsentanz*, pour autant qu'il s'agit de la formulation du désir inconscient.

Ce qui se dégage de l'ensemble de l'œuvre de Freud concernant les rapports de ce *Vorstellungsrepräsentanz* avec le processus primaire, ne laisse aucune espèce de doute. Si le processus primaire est capable, pour autant qu'il est soumis au premier principe, dit principe de plaisir... Il n'y a aucune autre façon de concevoir l'opposition qui dans Freud est marquée entre le principe de plaisir et le principe de réalité, si ce n'est de nous apercevoir que ce qui nous est donné comme le surgissement hallucinatoire où le processus primaire (c'est-à-dire le désir au niveau du processus primaire) trouve sa satisfaction, concerne non pas simplement une image, mais quelque chose qui est un signifiant. C'est d'ailleurs chose surprenante qu'on ne s'en soit pas avisé autrement, je veux dire à partir de la clinique. On ne s'en est jamais avisé autrement, semble-t-il, précisément pour autant que la notion de signifiant était quelque chose qui n'était pas élaboré au moment du grand épanouissement de la psychiatrie classique, car enfin dans la massivité de l'expérience clinique, sous quelles formes se présentent à nous les formes majeures problématiques les plus insistantes sous lesquelles se pose pour nous la question de l'hallucination, si ce n'est dans les hallucinations verbales ou de structure verbale, c'est-à-dire dans l'intrusion, l'immixtion dans le champ du réel, non pas de n'importe quoi, non pas d'une image, non pas d'un fantasme, non pas de ce que supporterait souvent simplement un processus hallucinatoire. Mais si une hallucination nous pose des problèmes qui lui sont propres, c'est parce qu'il s'agit de signifiants et non pas d'images, ni de choses, ni de perceptions, enfin de "fausses perceptions du réel" comme on s'exprime.

Mais au niveau de Freud ceci ne fait aucune espèce de doute, et précisément à la fin de cet article, pour illustrer ce qu'il appelle la *neurotische Währung*, c'est-à-dire, c'est un terme à retenir: le mot *Währung* veut dire "durée",

- il n'est pas très habituel en allemand, il est lié au verbe *währen* qui est une forme durative du verbe *wahren* - et cette idée de "durée", de "valorisation", car c'est l'usage le plus commun, si le mot *Währung* se rapporte à la durée, l'usage le plus commun qui en est fait, c'est la "valeur", la "valorisation". Pour nous parler de la valorisation proprement névrotique, c'est-à-dire pour autant que le processus primaire y fait irruption, Freud prend comme exemple un rêve, et voici ce rêve. C'est le rêve d'un sujet en deuil de son père, qu'il a, nous dit-il, assisté dans les longs tourments de sa fin. Ce rêve se présente ainsi: Le père est encore en vie et lui parle comme naguère.

Moyennant quoi il n'en a pas moins éprouvé de façon extrêmement douloureuse le sentiment que son père est cependant déjà mort, que seulement « il n'en savait rien » - j'entends le père. C'est un rêve court, c'est un rêve, comme toujours, que Freud apporte au niveau transcrit, car l'essentiel de l'analyse freudienne se fonde toujours sur le récit du rêve en tant que d'abord articulé. Ce rêve donc s'est répété avec insistance dans les mois qui ont suivi le décès du père, et comment Freud va-t-il l'aborder ?

Il est hors de doute bien entendu que Freud n'a jamais pensé à aucune espèce de moment, qu'un rêve - ne serait-ce que par cette distinction qu'il a toujours faite du contenu manifeste et du contenu latent en se rapportant immédiatement à ce qu'on pourrait appeler, et à ce que l'on ne se fait pas faute d'appeler à tout instant dans l'analyse de ce terme, qui n'a pas je crois d'équivalent, de *wishful thinking*. C'est que je voudrais presque faire rendre quelque son d'équivalence avec alarme. Cela devrait mettre à soi tout seul un analyste en défiance, voire en défense, et le persuader qu'il s'est engagé dans la fausse voie.

Il n'est pas question que Freud un instant la taquine, cette *wishful*, et nous dise que c'est simplement parce qu'il a besoin de voir son père et que cela lui fait plaisir. Car ce n'est pas du tout suffisant, pour la simple raison que cela ne semble pas du tout être une satisfaction, et que cela se passe avec des éléments et un contexte dont le caractère douloureux est très suffisamment marqué pour nous éviter cette sorte de pas précipité, dont d'ailleurs je fais ici état pour en marquer la possibilité à la limite. je ne pense pas en fin de compte qu'un seul psychanalyste puisse aller jusque là quand il s'agit d'un rêve. Mais c'est précisément parce qu'on ne peut pas aller jusque là quand il s'agit d'un rêve, que les psychanalystes ne s'intéressent plus au rêve.

Comment Freud aborde-t-il les choses ? C'est son texte au niveau duquel nous restons: « Aucun autre moyen, écrit-il dans cet article, tout à fait à la fin, aucun autre moyen ne conduit à l'intelligence du rêve dans sa sonorité de -60-

non-sens, que l'adjonction « selon son vœu », ou « par suite de son vœu », après les mots « que son père cependant était mort » et le corollaire, si vous voulez, qu'« il le souhaitait » après la fin de la phrase (qui donne ceci: et que seulement il ne savait pas, le père, que ce fût là le vœu de son fils). La pensée du rêve s'entend alors qu'il lui serait douloureux de se rappeler qu'il lui faudrait souhaiter à son père la mort, et combien effroyable ce serait s'il s'en était douté. »

Ceci vous conduit à donner son poids à la façon dont Freud traite le problème : c'est un signifiant. Ce sont des choses qui sont des clausules, dont nous allons essayer d'articuler sur le plan linguistique ce qu'elles sont, l'exacte valeur de ce qui est donné là comme permettant d'accéder à l'intelligence du rêve. Elles sont données comme telles, et comme le fait que leur mise en place, leur adaptation dans le texte, livre le sens du texte.

je vous prie d'entendre ce que je suis en train de dire. je ne suis pas en train de dire que c'est là l'interprétation - et c'est peut-être en effet là l'interprétation, mais je ne le dis pas encore - je vous suspends à ce moment où un certain signifiant est désigné comme produit par son manque. Ce dont il s'agit, le phénomène du rêve, quel est-il ? C'est en le remettant dans le contexte du rêve que nous accédons d'emblée à quelque chose qui nous est donné pour être l'intelligence du rêve, à savoir que le sujet se trouve dans le cas déjà connu, ce reproche que l'on se reproche à soi-même à propos de la personne aimée, et que ce reproche nous ramène dans cet exemple à la signification infantile du souhait de mort.

Nous voilà donc devant un cas typique où le terme transfert, *Übertragung*, est employé dans le sens où il est employé primitivement d'abord dans *La science des rêves*. Il s'agit d'un report de quelque chose qui est une situation originelle, le souhait de mort originel dans l'occasion, dans quelque chose d'autre, d'actuel, qui est un souhait analogue, homologue, parallèle, similaire d'une façon quelconque, s'introduisant pour faire revivre le souhait archaïque dont il s'agit.

Ceci vaut naturellement qu'on s'y arrête, parce que c'est à partir de là simplement que nous pouvons d'abord essayer d'élaborer ce que veut dire interprétation, car nous avons laissé de côté l'interprétation du *wishful*. Pour régler cette interprétation, il n'y a qu'une remarque à faire. Si nous ne pouvons pas traduire *wishful thinking* par "pensée désireuse", "pensée désirante", c'est pour une raison très simple: c'est que si *wishful thinking* a un sens, (bien entendu il a un sens, mais il est employé dans un des contextes où ce sens n'est pas

valable), si vous voulez mettre à l'épreuve, chaque fois que ce terme est employé, -61-

l'opportunité, la pertinence du terme *wishful thinking*, vous n'avez qu'à faire la distinction que *wishful thinking*, ce n'est pas "prendre son désir pour des réalités" comme on s'exprime, (c'est le sens de la pensée en tant qu'elle glisse, en tant qu'elle fléchit). Donc à ce terme on ne doit pas attribuer la signification "prendre ses désirs pour des réalités", comme on s'exprime couramment, mais "prendre son rêve pour une réalité"; à ce seul titre justement que c'est tout à fait inapplicable à l'interprétation du rêve, à ce type de compréhension du rêve, cela veut simplement dire dans ce cas-là qu'on fit ce rêve, en d'autres termes qu'on rêve parce qu'on rêve, et c'est bien pour cela que cette interprétation à ce niveau-là n'est nullement applicable, à aucun moment, à un rêve.

Il faut donc que nous venions au procédé dit d'adjonction de signifiants, ce qui suppose la soustraction préalable d'un signifiant. Je parle de ce qu'il suppose dans le texte de Freud, soustraction étant à ce moment-là exactement le sens du terme dont il se sert pour désigner l'opération du refoulement dans sa forme pure, je dirais dans son effet *unterdrückt*.

C'est alors que nous nous trouvons arrêtés par quelque chose qui, comme tel, présentait pour nous une objection et un obstacle. Si nous n'étions pas décidés d'avance à trouver tout bien, c'est-à-dire si nous n'étions pas décidés d'avance à "croire-croire" comme dit M. Prévert, on doit tout de même s'arrêter à ceci c'est que la pure et simple restitution de ces deux termes *nach seinem Wunsch* et *dass er wunschte*, (c'est-à-dire qu'il la souhaitait le fils, cette mort du père) que la simple restitution de ces deux clauses, du point de vue de ce que Freud nous désigne lui-même comme le but final de l'interprétation, à savoir la restauration du désir inconscient, ne donne strictement rien, car que restitue-t-on à ce moment là? C'est quelque chose que le sujet connaît parfaitement. Pendant la maladie extrêmement douloureuse, le sujet a effectivement souhaité à son père la mort comme solution et comme fin de ses tourments et de sa douleur, et effectivement bien entendu il ne lui a pas montré, il a tout fait pour le lui dissimuler, le désir, le vœu qui était dans son contexte, dans son contexte récent, vécu, parfaitement accessible. Il n'est même pas besoin de parler à ce sujet de préconscient, mais de souvenir conscient, parfaitement accessible au texte continu de la conscience.

Donc si le rêve soustrait à un texte quelque chose qui n'est nullement dérobé à la conscience du sujet, s'il le soustrait, c'est si je puis dire ce phénomène de soustraction qui prend valeur positive. Je veux dire que c'est cela le problème, c'est le rapport du refoulement, pour autant que sans aucun doute il s'agit là de *Vorstellungsrepräsentanz*, et même tout à fait typique. Car si quelque chose

mérite ce terme, c'est justement quelque chose qui est, je dirais en soi-même, une forme vide de sens: « selon son vœu », en soi isolé cela ne veut rien dire, cela veut dire « selon son vœu », celui dont on a parlé précédemment, qu'il le souhaitait... quoi ? Cela dépend également de la phrase qui est avant, et c'est bien dans ce sens que je désire vous amener pour vous montrer le caractère irréductible de ce dont il s'agit par rapport à toute conception qui relève d'une sorte d'élaboration imaginaire, voire d'abstraction des données objectales d'un champ, quand il s'agit du signifiant et de ce qui ferait l'originalité du champ qui, dans le psychisme, dans le vécu, dans le sujet humain, est instauré par lui, par l'action du signifiant. C'est cela que nous avons, ces formes signifiantes qui en elles-mêmes ne se conçoivent, ne se soutiennent que pour autant qu'elles sont articulées avec d'autres signifiants, et c'est de cela qu'il s'agit en fait.

Je sais bien que là je m'introduis dans quelque chose qui supposerait une articulation beaucoup plus longue de tout ce dont il s'agit. Ceci est lié avec toutes sortes d'expériences qui ont été poursuivies avec beaucoup de persévérance par une école dite école de Marburg, celle dite de la pensée sans images, sorte d'intuition (dans les travaux de cette école qui se faisaient en petit cercle tout à fait fermé de psychologues) qu'on était amené à penser sans images ces sortes de formes qui ne sont autres que justement des formes signifiantes sans contexte et à l'état naissant, que la notion de *Vorstellung* - et très spécialement à l'occasion des problèmes qui nous sont ici posés - méritait qu'on rappelle que Freud a assisté pendant deux ans, comme nous en avons des témoignages sans ambiguïté, au cours de Brentano, et que la psychologie de Brentano, pour autant qu'elle donne une certaine conception de la *Vorstellung*, est bien là pour nous donner le poids exact de ce que pouvait, même dans l'esprit de Freud et pas simplement dans mon interprétation, prendre le terme de *Vorstellung*.

Le problème est justement du rapport qu'il y a entre le refoulement, si le refoulement est dit s'appliquer exactement et comme tel à quelque chose qui est de l'ordre de la *Vorstellung*, et d'autre part ce fait de quelque chose qui n'est rien d'autre que l'apparition d'un sens nouveau par quelque chose qui est différent pour nous, au point où nous progressons, qui est différent du fait du refoulement, qui est ce que nous pouvons appeler, dans le contexte du préconscient, l'élision des deux clausules.

Cette élision est-elle la même chose que le refoulement ? En est-elle exactement le pendant, le contraire ? Quel est l'effet de cette élision ? Il est clair que c'est un effet de sens, je veux dire qu'il faut, pour nous expliquer sur le plan le plus formel, que nous considérions cette élision - je dis élision et non pas

allusion. Ce n'est pas, pour employer le langage quotidien, une figuration, ce rêve ne fait pas allusion, bien loin de là, à ce qui a précédé, à savoir aux rapports du père avec le fils. Il introduit quelque chose qui sonne absurdement, qui a sa portée de signification sur le plan manifeste, tout à fait originale. Il s'agit bien d'une *figura verborum*, d'une figure de mots, de termes, pour employer le même terme qui est pendant au premier, il s'agit d'une élision, et cette élision produit un effet de signifié: cette élision équivaut à une substitution aux termes manquants d'un blanc, d'un zéro, - mais un zéro ça n'est pas rien - et l'effet dont il s'agit peut être qualifié d'effet métaphorique.

Le rêve est une métaphore. Dans cette métaphore quelque chose de nouveau surgit qui est un sens, un signifié, un signifié sans aucun o chute énigmatique, mais qui n'est tout e même pas quelque chose dont nous n'ayons pas à tenir compte comme d'une des formes, je dirais les plus essentielles, du vécu humain. Puisque c'est cette image même qui pendant des siècles a jeté les êtres à tel détour de deuil de leur existence, sur les chemins plus ou moins dérobés qui les menaient chez le nécromant, et ce qu'il faisait surgir dans le cercle de l'incantation était ce quelque chose appelé ombre, devant quoi il ne se passait pas autre chose que ce qui se passe dans ce rêve; à savoir cet être qui est là à être, sans qu'on sache comment il existe, et devant lequel littéralement on ne peut rien dire - car lui bien entendu parle. Mais peu importe! je dirais que jusqu'à un certain point ce qu'il dit est aussi bien ce qu'il ne dit pas, on ne nous le dit même pas dans le rêve, cette parole ne prend sa valeur que du fait que celui qui a appelé l'être aimé du royaume des ombres, lui, ne peut littéralement rien lui dire de ce qui est la vérité de son cœur.

Cette confrontation, cette scène structurée, ce scénario, ne nous suggère-t-il pas qu'en lui-même nous devons essayer d'en situer la portée ? Qu'est-ce que c'est ? Cela a-t-il cette valeur fondamentale, structurée et structurante qui est celle que j'essaie pour vous de préciser cette année devant vous sous le nom de fantasme ? Est-ce un fantasme ? Y a-t-il un certain nombre de caractères exigibles pour que dans une telle présentation, dans un tel scénario, à ce scénario nous reconnaissons les caractères du fantasme ?

C'est une première question que malheureusement nous ne pourrons commencer d'articuler que la prochaine fois. Entendez bien que nous lui donnerons des réponses tout à fait précises, et qui nous permettront d'approcher ce en quoi effectivement c'est un fantasme, et ce en quoi c'est un fantasme de rêve. A savoir, je vous l'articule tout de suite, un fantasme qui a des formes très particulières, je veux dire qu'un fantasme de rêve, au sens où nous pouvons donner un sens

précis à ce mot "fantasme", n'a pas la même portée que celle d'un fantasme vigile, ceci qu'il soit inconscient ou pas. Voilà un premier point sur lequel je vous répondrai, à la question qui se pose ici, la prochaine fois.

Le deuxième point, c'est à ce propos et en partant de là, à savoir de cette articulation de la fonction du fantasme, comment nous devons le concevoir, que gît l'incidence de ce que l'on peut appeler, de ce que Freud a appelé les mécanismes d'élaboration du rêve: à savoir ces rapports d'une part avec le refoulement supposé antécédent, et le rapport de ce refoulement avec les signifiants dont je vous ai montré à quel point Freud les isole et articule l'incidence de leur absence en termes de pures relations signifiantes.

Ces signifiants, je veux dire les rapports qu'il y a entre les signifiants du récit, « il est mort » d'une part, « il ne le savait pas » d'autre part, « selon son vœu » en troisième lieu, nous essayerons de les poser, de les placer, de les faire fonctionner sur les lignes, les trajets des chaînes dites respectivement, chaîne du sujet et chaîne signifiante, telles qu'elles sont ici posées, répétées, insistantes devant nous sous la forme de notre graphe. Et vous verrez à la fois à quoi peut servir ceci qui n'est rien d'autre que position topologique des éléments et des relations sans lesquelles il n'y a aucun fonctionnement possible du discours, et comment seule la notion des structures qui permettent ce fonctionnement du discours peut permettre également de donner un sens à ceci que les deux clauses en question peuvent être dites jusqu'à un certain point, être vraiment le contenu, - comme dit Freud la réalité, le *Real verdrängt* - ce-qui-est-réellement-refoulé.

Mais ceci ne suffit pas. Il nous faut aussi distinguer comment et pourquoi le rêve ici fait usage de ces éléments qui sans aucun doute sont refoulés, mais précisément, justement là, à un niveau où ils ne le sont pas, c'est-à-dire où le vécu immédiatement antécédent les a mis en jeu comme tels, comme clauses et où, loin d'être refoulés, le rêve les élide. Pourquoi ? Pour produire un certain effet de quoi ? Je dirai de quelque chose qui n'est pas non plus si simple puisqu'en somme c'est pour produire une signification, il n'y a pas de doute. Et nous verrons que la même élision du même vœu peut avoir selon des structures différentes, des effets tout à fait différents.

Pour simplement éveiller un peu, stimuler votre curiosité, je voudrais simplement vous faire remarquer qu'il y a peut-être un rapport entre la même élision, la même clause « selon son vœu », et le fait que dans d'autres contextes qui ne sont pas de rêve mais de psychose par exemple, ceci peut aboutir à la méconnaissance de la mort. Le « *il ne le savait pas* », ou « il ne voulait rien savoir » s'articulant simplement autrement avec le « *il est mort* » ou même, dans -65-

un contexte encore différent, ont peut-être intérêt à être distingués du premier coup comme la *Verwerfung* se distingue de la *Verneinung*. Ceci peut aboutir, à ces moments-là, à ces sentiments dits d'invasion, ou d'irruption, ou à ces moments féconds de la psychose où le sujet pense qu'il a en face de soi effectivement quelque chose de beaucoup plus près encore de l'image du rêve que nous ne pouvons même nous y attendre, à savoir qu'il a en face de soi quelqu'un qui est mort, qu'il vit avec un mort, et simplement qu'il vit avec un mort qui ne sait pas qu'il est mort. Et peut-être même dirons-nous jusqu'à un certain point, que dans la vie tout à fait normale, celle où nous vivons tous les jours, il nous arrive peut-être plus souvent que nous ne le croyons d'avoir en notre présence quelqu'un qui, avec toutes les apparences d'un comportement socialement satisfaisant, est quelqu'un qui du même coup désire par exemple du point de vue de l'intérêt, du point de vue de ce qui nous permet d'être avec un être humain d'accord, est bel et bien (nous en connaissons plus d'un, à partir du moment où je vous le signale cherchez dans vos relations...) quelqu'un qui est bel et bien un mort, et mort depuis longtemps, mort et momifié, qui n'attend que le petit coup de bascule, de je ne sais quoi de semblant, pour se réduire à cette sorte de poudre qui doit le conduire à sa fin.

N'est-il pas vrai aussi qu'en présence de ce quelque chose qui après tout est peut-être beaucoup plus diffusément présent qu'on ne le croit dans les rapports de sujet à sujet, à savoir qui a aussi cet aspect de demi-mort, et que ce qu'il y a de demi-mort dans toute espèce d'être vivant n'est pas non plus sans nous laisser la conscience tout à fait tranquille, et qu'une grande part de notre comportement avec nos semblables - et peut-être quelque chose dont nous avons à tenir compte quand nous nous chargeons d'entendre les discours, la confidence, le discours libre d'un sujet sous une expérience de la psychanalyse - introduit peut-être en nous une réaction beaucoup plus importante à mesurer, toujours présente, incidente, essentielle qui chez nous correspond à cette sorte de précaution qu'il nous faut prendre pour ne pas faire remarquer au demi-mort que là où il est, où il est en train de nous parler, il est à demi la proie de la mort; et ceci aussi bien parce que pour nous-mêmes sur ce sujet, une telle audace d'intervention ne serait pas sans comporter pour nous quelque contre-coup qui est très précisément ce contre quoi nous nous défendons le plus, c'est à savoir ce qu'il y a en nous de plus fictif, de plus répété, à savoir aussi la demi-mort.

Bref, vous le voyez, les questions sont plutôt multipliées que fermées au point où nous en arrivons à la fin de ce discours aujourd'hui. Et sans aucun doute si ce rêve doit vous apporter quelque chose concernant la question des rapports du -66-



sujet avec le désir, c'est qu'il a une valeur dont nous n'avons pas à nous **étonner étant donné** ses protagonistes, à savoir un père, un fils, la mort présente et vous le verrez, le rapport au désir. Ce n'est donc pas par hasard que nous avons choisi cet exemple et que nous aurons encore à l'exploiter la prochaine fois.



#### Leçon 4 3 décembre 1958

Article de Glover dans le livre de Brierley, I.J.P. XX -Juillet - Octobre 1939 (c'est-à-dire n° 3 du XX) - pp. 299 à 308 [références au tableau].

Je vous ai laissés la dernière fois sur un rêve, ce rêve extrêmement simple - au moins en apparence. Je vous ai dit que nous nous exercerions sur lui ou à son propos, à articuler le sens propre que nous donnons à ce terme ici qu'est le désir du rêve, et le sens de ce qu'est une interprétation. Nous allons reprendre cela. Je pense que sur le plan théorique il a aussi son prix et sa valeur.

Je me plonge ces temps-ci dans une relecture après tant d'autres, de cette *Science des rêves* dont je vous ai dit que c'était elle que nous allions mettre d'abord en cause cette année à propos du désir et de son interprétation, et je dois dire que jusqu'à un certain point, je me suis laissé aller à faire ce reproche que ce soit un livre, et c'est bien connu, dont on connaît très mal les détours dans la communauté analytique. Je dirais que ce reproche, comme tout reproche d'ailleurs, a une espèce d'autre face qui est une face d'excuse, car à vrai dire il ne suffit pas encore de l'avoir parcourue cent et cent fois pour la retenir, et je crois qu'il y a là un phénomène - cela m'a frappé plus spécialement ces jours-ci - que nous connaissons bien. Dans le fond chacun sait combien tout ce qui regarde l'inconscient s'oublie, je veux dire par exemple qu'il est très sensible, et d'une façon tout à fait significative, et vraiment absolument inexploquée en dehors de la perspective freudienne, combien on oublie les histoires drôles, les bonnes histoires, ce qu'on appelle les traits d'esprit. Vous êtes dans une réunion d'amis et quelqu'un fait un trait d'esprit, même pas une histoire drôle, fait un calembour au début de la réunion ou à la fin du déjeuner, et alors qu'on passe au

-69-

café vous vous dites: « Qu'a pu dire de si drôle tout à l'heure cette personne qui se trouve là à ma droite ? » et vous ne remettez pas la main dessus. C'est presque une signature que ce qui est justement trait d'esprit échappe à l'inconscient.

Quand on lit ou relit *La Science des rêves*, on a l'impression d'un livre, je dirais magique, si le mot magique ne prêtait pas dans notre vocabulaire malheureusement à tant d'ambiguïté, voire d'erreurs. On se promène vraiment dans *La Science des rêves* comme dans le livre de l'inconscient, et c'est pour cela que l'on a tellement de peine - cette chose est si articulée - à la tenir quand même rassemblée. Je crois que s'il y a là un phénomène qui mérite d'être noté à tel point et spécialement, c'est qu'il s'ajoute à cela la déformation véritablement presque insensée de la traduction française dont vraiment, plus je vais, plus je trouve que tout de même on ne peut pas vraiment excuser les grossières inexactitudes. Il y en a parmi vous qui me demandent des explications et je me reporte aussitôt aux textes: il y a dans la quatrième partie, *L'élaboration des rêves*, un chapitre intitulé *Égards pris à la mise en scène* dont la traduction française de la première page est plus qu'un tissu d'inexactitudes et n'a aucun rapport avec le texte allemand <sup>23</sup>. Cela embrouille, cela déroute. Je n'insiste pas. Évidemment tout cela ne rend pas spécialement facile l'accès aux lecteurs français de *La Science des rêves*.

Pour en revenir à notre rêve de la dernière fois que nous avons commencé de déchiffrer d'une façon qui ne vous a pas paru peut-être très facile, mais tout de même intelligible (du moins je l'espère!) pour bien voir ce dont il s'agit, pour l'articuler en fonction de notre graphe, nous allons commencer par quelques remarques.

Il s'agit donc de savoir si un rêve nous intéresse, au sens où il intéresse Freud, au sens de réalisation de désir. Ici le désir et son interprétation est d'abord le désir dans sa fonction dans le rêve, en tant que le rêve est sa réalisation. Comment allons-nous pouvoir l'articuler?

Je vais d'abord mettre en avant un autre rêve, un rêve premier que je vous ai donné et dont vous verrez la valeur exemplaire. Il n'est vraiment pas très connu, il faut aller le chercher dans un coin. Il y a là un rêve dont je crois personne d'entre vous n'ignore l'existence, il est au début du chapitre III dont le titre est *Le rêve est une réalisation de désir* <sup>24</sup>, et il s'agit des rêves d'enfants pour autant qu'ils nous sont donnés comme ce que j'appellerais un premier état du désir dans le rêve.

23. FREUD S., *L'Interprétation des rêves* (trad. I. Meyerson), Paris, 1926, P.U.F., pp. 291 et sv.

24. FREUD S., *op. cit.*, p. 113.

Le rêve dont il s'agit est là dès la première édition de la *Traumdeutung*, et il nous est donné au début de son appellation devant ses lecteurs d'alors, nous dit Freud, comme la question du rêve. Il faut voir aussi ce côté d'exposition, de développement qu'il y a dans la *Traumdeutung*, ce qui nous explique bien des choses, en particulier que les choses peuvent être amenées d'abord d'une façon en quelque sorte massive, qui comporte une certaine approximation. Quand on ne regarde pas très attentivement ce passage, on s'en tient à ce qu'il nous dit du caractère en quelque sorte direct, sans déformation, sans *Entstellung*, du rêve; ceci désignant simplement la forme générale qui fait que le rêve nous apparaît sous un aspect qui est profondément modifié quant à son contenu profond, son contenu pensé, alors que chez l'enfant ce serait tout simple: le désir irait là tout droit, de la façon la plus directe à ce qu'il désire, et Freud nous en donne là plusieurs exemples, et le premier vaut naturellement qu'on le retienne parce qu'il en donne vraiment la formule.

« Ma plus jeune fille (c'est Anna Freud) qui avait à ce moment dix-neuf mois, avait eu un beau matin des vomissements et avait été mise à la diète, et dans la nuit qui a suivi ce jour de famine on l'entendit appeler pendant son rêve: « *Anna Freud, Er(d)beer* (qui est la forme enfantine de prononcer ces fraises), *Hochbeer* (qui veut dire également fraises), *Eier(s)peis* (qui correspond à peu près au mot flan), et enfin Papp (bouillie) 25! » Et Freud nous dit: « Elle se servait donc de son nom pour exprimer sa prise de possession et l'énumération de tous ces plats prestigieux, ou qui lui paraissaient tels, une nourriture digne de désir. » Que les fraises apparussent (là sous la forme de deux variétés, *Erdbeer* et *Hochbeer*, je ne suis pas arrivé à re-situer *Hochbeer*, mais le commentaire de Freud signale deux variétés) est une démonstration, une manifestation contre la police sanitaire de la maison, et a son fondement dans la circonstance fort bien remarquée par elle que la nurse avait la veille attribué son indisposition à un petit abus dans l'absorption de fraises, et de ce conseil importun, incommode, de cette remarque, elle avait pris aussitôt, dans le rêve, sa revanche. »

je laisse de côté le rêve du neveu Hermann qui pose d'autres problèmes. Mais par contre je ferai état volontiers d'une petite note qui n'est pas dans la première édition pour la raison qu'elle a été élaborée au cours de discussions (enfin d'échos rendus d'école), et à laquelle Ferenczi a contribué en apportant à la rescousse le proverbe qui dit ceci: « Le cochon rêve de glands, l'oie rêve de maïs », et dans le texte aussi Freud a alors à ce moment là aussi fait état d'un proverbe

25. FREUD S.: op. cit. p. 120.

que, je crois, il n'emprunte pas tellement au contexte allemand étant donné la forme que le maïs y prend: « De quoi rêve l'oie ? De maïs » ; et enfin le proverbe juif: « De quoi rêve la poule? Elle rêve de millet 26. »

Nous allons nous arrêter là-dessus, nous allons même commencer par faire une petite parenthèse, parce qu'en fin de compte c'est à ce niveau qu'il faut prendre le problème qu'hier soir j'évoquais à propos de la communication de Granoff<sup>27</sup> sur le problème essentiel, à savoir de la différence de la directive du plaisir et de la directive du désir.

Revenons un peu sur la directive du plaisir, et une bonne fois, aussi rapidement que possible, mettons les points sur les i. Ceci a le rapport évidemment aussi le plus étroit avec les questions qui me sont posées ou qui se posent à propos de la fonction que je donne - dans ce que Freud appelle le processus primaire - à la *Vorstellung* pour le dire vite, ceci n'est qu'un détour. Il faut bien concevoir ceci: c'est qu'en quelque sorte à entrer dans ce problème de la fonction de la *Vorstellung* dans le principe de plaisir, Freud coupe court. En somme nous pourrions dire qu'il lui faut un élément pour reconstruire ce qu'il a aperçu dans son intuition, enfin il faut bien dire que c'est le propre de l'intuition géniale que d'introduire dans la pensée quelque chose qui jusque là n'avait été absolument pas aperçu, cette distinction du processus primaire comme étant quelque chose de séparé du processus secondaire. Nous ne nous apercevons pas du tout de ce qu'il y a d'original. Nous pourrions toujours penser comme cela que ce fut quelque chose qui soit en quelque sorte comparable par l'idée que ce soit dans l'instant antérieur. Pourtant dans leur synthèse, dans leur composition ça n'a absolument rien à faire: le processus primaire signifie la présence du désir, mais pas de n'importe lequel, du désir là où il se présente comme le plus morcelé, et l'élément perceptif dont il s'agit, c'est avec cela que Freud va s'expliquer, va nous faire comprendre de quoi il s'agit.

En somme rappelez-vous les premiers schémas que Freud nous donne concernant ce qui se passe quand le processus primaire seul est en jeu. Le processus primaire quand il est seul en jeu aboutit à l'hallucination, et cette hallucination est quelque chose qui se produit par un procès de régression, de régression qu'il appelle très précisément de régression topique. Freud a fait plusieurs schémas de ce qui motive, de ce qui structure le processus primaire, mais

26. Op. cit., p. 122.

27. GRANOFF W., « Ferenczi, faux problème ou vrai malentendu », séance scientifique de la S.F.P. du 2-XII-1958, in *Psychanalyse* n°7, pp. 255-282.

ils ont tous ceci en commun qu'ils supposent comme leur fond quelque chose qui est pour lui le parcours de l'arc réflexe, voie afférente et afférence de quelque chose qui s'appelle sensation; voie efférente et efférence de quelque chose qui s'appelle motilité.

Sur cette voie, d'une façon) e dirais horriblement discutable, la perception est mise comme quelque chose qui se cumule, qui s'accumule quelque part du côté de la partie sensorielle, de l'afflux d'excitations, du stimulus du milieu extérieur, et étant mises à cette origine de ce qui se passe dans l'acte, toutes sortes d'autres choses sont supposées être après - et nommément c'est là qu'il insérera toute la suite des couches superposées qui vont depuis l'inconscient en passant par le préconscient et la suite - pour aboutir ici à quelque chose qui passe ou qui ne passe pas vers la motilité.

Voyons bien ce dont il s'agit chaque fois qu'il nous parle de ce qui se passe dans le processus primaire. Il se passe un mouvement régressif. C'est toujours quand l'issue vers la motilité de l'excitation est pour une raison quelconque barrée, qu'il se produit quelque chose qui est de l'ordre régressif et qu'ici apparaît une *Vorstellung*, quelque chose qui se trouve donner à l'excitation en cause une satisfaction hallucinatoire à proprement parler.

Voilà la nouveauté qui est introduite par Freud. Ceci littéralement vaut surtout si l'on songe à l'ordre, à la qualité de l'articulation des schémas dont il s'agit, qui sont des schémas qui sont donnés en somme pour leur valeur fonctionnelle, je veux dire pour établir- Freud le dit expressément - une séquence, une suite dont il souligne qu'il est encore plus important d'ailleurs de la considérer comme séquence temporelle que comme séquence spatiale. Ceci vaut, je dirais, par son insertion dans un circuit, et si je dis qu'en somme ce que Freud nous décrit comme étant le résultat du processus primaire, c'est qu'en quelque sorte, sur ce circuit, quelque chose s'allume. je ne ferai pas là une métaphore, je ne ferai que dire en substance ce que Freud tire de l'explication dans l'occasion, de la traduction de ce dont il s'agit. C'est-à-dire vous montrer sur le circuit à fin homéostatique, toujours implicitement, la notion de la réfleximétrie et de distinguer cette série de relais, et que le fait qu'il se passe quelque chose au niveau d'un de ces relais, quelque chose qui en soi prend une certaine valeur d'effet terminal dans certaines conditions, est quelque chose qui est tout à fait identique à ce que nous voyons se produire dans une machine quelconque, sous la forme d'une série de lampes si je puis dire, dont le fait qu'une d'entre elles entrant en activité indique précisément, non pas tant ceci qui apparaît, à savoir un phénomène lumineux, mais une certaine tension, quelque chose qui se produit d'ailleurs en

fonction d'une résistance et indique l'état en un point donné de l'ensemble du circuit. Et alors, disons le mot, ceci ne répond nullement au principe du besoin, car bien entendu aucun besoin n'est satisfait par une satisfaction hallucinatoire.

Le besoin exige pour être satisfait l'intervention du processus secondaire, et même des processus secondaires car il y en a une grande variété, lesquels processus, eux, ne se paient bien entendu, comme le nom l'indique, que de réalité, ils sont soumis au principe de réalité. S'il y a des processus secondaires qui se produisent, ils ne se produisent que parce qu'il y a eu des processus primaires. Seulement il est non moins évident que cette lapalissade: qu'ici cette partition rend impensable l'instinct sous quelque forme qu'on le conçoive. Il y est volatilisé car, regardez bien à quoi vont toutes les recherches sur l'instinct et plus spécialement les recherches modernes les plus élaborées, les plus intelligentes, elles visent quoi ? À rendre compte comment une structure qui n'est pas purement préformée - nous n'en sommes plus là, ne voyons pas l'instinct comme M. Fabre, c'est une structure qui engendre, qui entretient sa propre chaîne - comment ces structures dessinent dans le réel, des chemins vers des objets pas encore éprouvés.

C'est là le problème de l'instinct et on vous explique qu'il y a un stade appétitif, un stade de conduite, de recherche. L'animal, à l'une de ces phases, se met dans un certain état dont la motilité se traduit par une activité dans toutes sortes de directions. Et au deuxième stade, à la deuxième étape, c'est un stade de déclenchement spécialisé, mais même si ce déclenchement spécialisé aboutit à la fin à une conduite qui les leurre, c'est-à-dire si vous voulez à la prise, du fait qu'il s'empare de quelques chiffons de couleur, il n'en reste pas moins que ces chiffons, ils les ont détectés dans le réel.

Ce que je veux vous indiquer ici, c'est qu'une conduite hallucinée se distingue de la façon la plus radicale d'une conduite d'auto-guidage de l'investissement régressif si on peut dire, de quelque chose qui va se traduire par l'allumage d'une lampe sur les circuits conducteurs. Ceci peut à la rigueur illuminer un objet déjà éprouvé, - si cet objet par hasard est déjà là, il n'en montre nullement le chemin, et encore moins bien entendu s'il le montre, même quand il n'est pas là - ce qui se produit en effet dans le phénomène hallucinatoire; car tout au plus peut-il inaugurer à partir de là le mécanisme de la recherche, et c'est bien ce qui se passe. Freud nous l'articule également à partir du processus secondaire, lequel en somme remplit le rôle du comportement instinctuel mais s'en distingue absolument d'un autre côté puisque ce processus secondaire, du fait de l'existence du processus primaire, va être (Freud l'articule - je ne souscris pas à tout cela, je -74-



vous répète le sens de ce que Freud articule) un comportement de mise à l'épreuve de la réalité, cette *Erfahrung* d'abord ordonnée comme effet de lampe sur le circuit. Cela va être une conduite de jugement, le mot est proféré quand Freud explique les choses à ce niveau.

En fin de compte selon Freud, la réalité humaine se construit sur un fond d'hallucination préalable, lequel est l'univers du plaisir dans son illusoire, dans son essence, et tout ce processus est parfaitement avoué, je ne dis pas trahi, même pas! et parfaitement articulé dans les termes dont Freud se sert sans cesse chaque fois qu'il a à expliquer la succession des empreintes dans lesquelles se décompose le terme, et dans la *Traumdeutung* au niveau où il parle du processus de l'appareil psychique, il montre cette succession de couches où viennent s'imprimer, et ce n'est même pas s'imprimer, s'inscrire - chaque fois qu'il parle dans ce texte et dans tous les autres, ce sont des termes comme *niederschreiben* - et qui, enregistrés dans la succession des couches, y seront réglés. Il les articule différemment selon les différents moments de sa pensée. À une première couche par exemple, ce sera par des rapports de simultanéité; dans d'autres, empilées les unes sur les autres; à d'autres couches, elles seront ordonnées. Ces impressions, par d'autres rapports, séparent le schéma d'une succession d'inscriptions, de *Niederschriften* qui se superposent les unes aux autres dans un mot qu'on ne peut pas traduire. [C'est] par une sorte d'espace typographique que doivent être conçues toutes les choses qui se passent originellement avant l'arrivée à une autre forme d'articulation qui est celle de la préconscience, à savoir très précisément dans l'inconscient.

Cette véritable topologie de signifiants, car on n'y échappe pas (dès que l'on suit bien l'articulation de Freud, c'est de cela qu'il s'agit) et dans la lettre 52 à Fliess, on voit qu'il est amené nécessairement à supposer, à l'origine, une espèce d'idéal, qui ne peut pas être prise comme une simple *Wahrnehmung*, prise de vrai. Si nous la traduisons littéralement, cette topologie des signifiants on arrive au *begreifen*, c'est un terme qu'il emploie sans cesse, à la saisie de la réalité, il n'y arrive nullement par voie de tri éliminatoire, de tri sélectif, de quoi que ce soit qui ressemble à ce qui a été donné dans toute théorie de l'instinct comme étant le premier comportement approximatif qui dirige l'organisme dans les voies de la réussite du comportement instinctuel.

Ce n'est pas de cela qu'il s'agit, mais d'une sorte de critique véritable, de critique récurrente, de critique de ces signifiants évoqués dans le processus primaire; laquelle critique bien entendu, comme toute critique, n'élimine pas l'antérieur sur quoi elle porte mais le complique. Le complique en le connotant -75-

de quoi? D'indices de réalité qui sont eux-mêmes de l'ordre signifiant. Il n'y a absolument pas moyen d'échapper à cette accentuation de ce que j'articule comme étant ce que Freud conçoit et nous présente comme le processus primaire. Pour peu que vous vous reportiez à l'un des textes quelconques qui ont été écrits par Freud, vous verrez qu'aux différentes étapes de sa doctrine il a articulé, répété chaque fois qu'il a eu à aborder ce problème, qu'il s'agisse de la *Traumdeutung* ou de ce qui est dans l'introduction à *La Science des rêves*, et ensuite de ce qu'il a repris plus tard quand il a amené le second mode d'exposé de sa topique, c'est-à-dire à partir des articles groupés autour de *La Psychologie du moi* et de *l'Au-delà du principe de plaisir*.

Vous me permettrez un instant d'imager en jouant avec les étymologies, ce que veut dire cette "prise de vrai" qui conduirait une sorte de sujet idéal au réel, à des alternatives par où le sujet induit le réel dans ses propositions, *Vorstellung(en)*, ici je le décompose en articulant comme cela: ces *Vorstellung(en)* ont une organisation signifiante. Si nous voulions en parler dans d'autres termes que les termes freudiens, dans les termes pavloviens, nous dirions qu'elles font partie dès l'origine, non pas d'un premier système de significations, non pas de quelque chose de branché sur la tendance du besoin, mais d'un second système de significations. Elles ressemblent à quelque chose qui est l'allumage de la lampe dans la machine à sous quand la bille est bien tombée dans le bon trou. Et le signe que la bille est bien tombée dans le bon trou, Freud l'articule également le bon trou, ça veut dire le même trou dans lequel la bille est tombée antérieurement. Le processus primaire ne vise pas la recherche d'un objet nouveau, mais d'un objet à retrouver, et ceci par la voie d'une *Vorstellung*, réévoquée parce que c'était la *Vorstellung* correspondant à un premier frayage, alors que l'allumage de cette lampe donne droit à une prime; et ceci n'est pas douteux, et c'est cela le principe du plaisir. Mais pour que cette prime soit honorée, il faut qu'il y ait une certaine réserve de sous dans la machine, et la réserve de sous dans la machine dans l'occasion, elle est vouée à ce second système de processus qui s'appelle les processus secondaires. En d'autres termes, l'allumage de la lampe n'est une satisfaction qu'à l'intérieur de la convention totale de la machine en tant que cette machine est celle du joueur à partir du moment où il joue.

À partir de là, reprenons notre rêve d'Anna. Ce rêve d'Anna nous est donné pour le rêve de la nudité du désir. Il me semble qu'il est tout à fait impossible, dans la révélation de cette nudité, d'éluder, d'élider le mécanisme même où cette nudité se révèle, autrement dit que le mode de cette révélation ne peut pas être séparé de cette nudité elle-même.

J'ai l'idée que ce rêve soi-disant nu, nous ne le connaissons dans l'occasion que par oui-dire - et quand je dis par oui-dire, ça ne veut pas dire du tout ce que certains m'ont fait dire, qu'en somme il s'agisse là d'une remarque sur le fait que nous ne savions jamais que quelqu'un rêve que par ce qu'il nous raconte, et qu'en somme tout ce qui se rapporte au rêve serait à mettre dans l'inclusion, dans la parenthèse du fait de le rapporter.

Il n'est certainement pas indifférent que Freud accorde autant d'importance à la *Niederschrift* que constitue ce résidu du rêve, mais il est bien clair que cette *Niederschrift* se rapporte à une expérience dont le sujet nous rend compte. Il est important de voir que Freud est très très loin de retenir même un seul instant les objections pourtant évidentes qui surgissent du fait qu'autre chose est un récit parlé, autre chose est une expérience vécue. Et c'est à partir de là que nous pouvons brancher la remarque que le fait qu'il les écarte avec une telle vigueur, et même qu'il accorde..., qu'il en fasse partir toute son analyse expressément - jusqu'au point de le conseiller comme une technique du *Niederschrift*, de ce qui est là "couché en écrits" du rêve - nous montre justement ce qu'il pense dans son fond, de cette expérience vécue, à savoir qu'elle a tout avantage à être abordée ainsi puisqu'il n'a pas essayé bien entendu de l'articuler, elle est déjà elle-même structurée en une série de *Niederschriften*, dans une espèce d'écriture en palimpseste si l'on peut dire.

Si l'on pouvait imaginer un palimpseste où les divers textes superposés auraient un certain rapport, il s'agirait encore de savoir lequel, les uns avec les autres. Mais si vous cherchiez lequel, vous verriez que ce serait un rapport beaucoup plus à chercher dans la forme des lettres que dans le sens du texte. Je ne suis pas en train donc de dire cela.

Je dis que, dans l'occasion, ce que nous savons du rêve est proprement ce que nous en savons actuellement, au moment où il se passe comme un rêve articulé; autrement dit que le degré de certitude que nous avons concernant ce rêve est quelque chose qui est lié au fait que nous serions également beaucoup plus sûrs de ce dont rêvent cochons et oies si eux-mêmes nous le racontaient.

Mais dans cet exemple originel nous avons plus! C'est-à-dire que le rêve surpris par Freud a cette valeur exemplaire qu'il soit articulé à haute voix pendant le sommeil, ce qui ne laisse aucune espèce d'ambiguïté sur la présence du signifiant dans son texte actuel.

Il n'y a là aucun doute possible à jeter sur un phénomène concernant le caractère, si on peut dire, surajouté d'informations sur le rêve que pourrait y prendre la parole. Nous savons qu'Anna Freud rêve parce qu'elle articule: « *Anna F.eud*,

*Er(d)beer, Hochbeer, Eier(s)peis, Papp !*» Les images du rêve, dont nous ne savons rien dans l'occasion, trouvent donc ici un affixe si je puis m'exprimer ainsi à l'aide d'un terme emprunté à la théorie des nombres complexes, un affixe symbolique dans ces mots où nous voyons en quelque sorte le signifiant se présenter à l'état floculé, c'est-à-dire dans une série de nominations, et cette nomination constitue une séquence dont le choix n'est pas indifférent. Car, comme Freud nous le dit, ce choix est précisément de tout ce qui lui a été interdit, interdit, de ce à la demande de quoi on lui a dit que « Non! il ne fallait pas en prendre », et ce commun dénominateur introduit une unité dans leur diversité, sans qu'on puisse s'empêcher également de remarquer qu'inversement cette diversité renforce cette unité, et même la désigne. C'est en somme cette unité que cette série oppose tout à fait à l'électivité de la satisfaction du besoin, tel que l'exemple du désir imputé au cochon comme à l'oie. Le désir d'ailleurs, vous n'avez qu'à réfléchir à l'effet que cela ferait si au lieu, dans le proverbe, de dire que le cochon rêve de *kukuruz* (de maïs), nous nous mettions à faire une énumération de tout ce dont serait supposé rêver le cochon, vous verriez que ça fait un effet tout différent. Et même si on voulait prétendre que seule une insuffisante éducation de la glotte empêche le cochon et l'oie de nous en faire savoir autant, et même si on pouvait dire que nous pourrions arriver à y suppléer en percevant dans un cas comme dans l'autre, et en trouvant l'équivalent, si vous voulez, de cette articulation dans quelques frémissements détectés dans leurs mandibules, il n'en resterait pas moins qu'il serait peu probable qu'il arrivât ceci, à savoir que ces animaux se nommassent comme le fait Anna Freud dans la séquence. Et admettons même que le cochon s'appelle Toto et l'oie Bel Azor, si même quelque chose se produisait de cet ordre, il s'avérerait qu'ils se nommeraient dans un langage dont il serait cette fois bien évident d'ailleurs (ni plus ni moins évident que chez l'homme, mais chez l'homme ça se voit moins) que ce langage n'a précisément rien à faire avec la satisfaction de leur besoin puisque ce nom, ils l'auraient dans la basse-cour, c'est-à-dire dans un contexte des besoins de l'homme et non pas des leurs.

Autrement dit, nous désirons qu'on s'arrête sur le fait, et nous l'avons dit tout à l'heure, que 1°) Anna Freud articule qu'il y a le mécanisme de la motilité, et nous dirons qu'en effet il n'est pas absent de ce rêve, c'est par là que nous le connaissons. Mais ce rêve révèle, par la structuration signifiante de sa séquence que 2°) nous voulons que dans cette séquence on s'arrête au fait qu'en tête de la séquence littéralement il y a un message, comme vous pouvez le voir illustré si vous savez comment on communique à l'intérieur d'une de ces machines -78-

compliquées qui sont celles de l'ère moderne, par exemple de la tête à la queue d'un avion. Quand on téléphone d'une cabine à une autre on commence à annoncer quoi? On s'annonce, on annonce celui qui parle. Anna Freud à dix-neuf mois, pendant son rêve-annonce, elle dit « Anna F.eud », et elle fait sa série. Je dirais presque qu'on n'attend plus qu'une seule chose, après l'avoir entendue articuler son rêve, c'est qu'elle dise à la fin: « Terminé! »

Nous voilà donc introduits à ce que j'appelle la topologie e du refoulement la plus claire, la plus formelle également et la plus articulée, dont Freud nous souligne que cette topologie ne saurait en aucun cas, si elle est celle d'un autre lieu (comme il en a été si frappé à la lecture de Fechner, au point que l'on sent que cela a été pour lui une espèce d'éclair, d'illumination, de révélation), mais en même temps, au moment même où il nous parle, à deux reprises au moins, \* alors que quelqu'un \* dans la *Traumdeutung*, de la [*andere Schauplatz*], il souligne toujours qu'il ne s'agit nullement d'un autre lieu neurologique. Nous disons que cet "autre lieu" est à chercher dans la structure du signifiant lui-même. Alors ce que j'essaie de vous montrer ici, c'est la structure du signifiant lui-même, dès que le sujet s'y engage, je veux dire avec les hypothèses minimales qu'exige le fait qu'un sujet entre dans son jeu - je dis dès que le signifiant étant donné et le sujet étant défini comme ce qui va y entrer dans le signifiant, et rien d'autre, les choses s'ordonnent nécessairement. Et à partir de cette nécessité, toutes sortes de conséquences vont découler de ceci, qu'il y a une topologie dont il faut et dont il suffit que nous la concevions comme constituée par deux chaînes superposées, et c'est dans cela que nous nous avançons.

Ici, au niveau du rêve d'Anna Freud, comment les choses se présentent-elles ? Il est exact qu'elles se présentent d'une façon problématique, ambiguë, qui permet à Freud - qui légitime jusqu'à un certain point de distinguer une différence entre le rêve de l'enfant et le rêve de l'adulte.

Où se situe la chaîne des nominations qui constitue le rêve d'Anna Freud ? Sur la chaîne supérieure ou sur la chaîne inférieure ? C'est une question dont vous avez pu remarquer que la partie supérieure du graphe représente cette chaîne sous la forme pointillée, mettant l'accent sur l'élément de discontinuité du signifiant, alors que la chaîne inférieure du graphe, nous la représentons continue. Et d'autre part je vous ai dit que bien entendu dans tout processus les deux chaînes sont intéressées.

Au niveau où nous posons la question, qu'est-ce que veut dire la chaîne inférieure ? La chaîne inférieure au niveau de la demande, et pour autant que je vous -79-

ai dit que le sujet en tant que parlant y prenait cette solidité empruntée à la solidarité synchronique du signifiant, il est bien évident que c'est quelque chose qui participe de l'unité de la phrase, de ce quelque chose qui a fait parler d'une façon qui a fait couler tellement d'encre, de la fonction de l'holophrase, de la phrase en tant que "tout". Et que l'holophrase existe, ce n'est pas douteux, l'holophrase a un nom, c'est l'interjection.

Si vous voulez, pour illustrer au niveau de la demande ce que représente la fonction de la chaîne inférieure, c'est "du pain!", ou "au secours!" -je parle dans le discours universel, je ne parle pas du discours de l'enfant pour l'instant. Elle existe cette forme de phrase, je dirais même que dans certains cas elle prend une valeur tout à fait pressante et exigeante. C'est de cela qu'il s'agit, c'est l'articulation de la phrase, c'est le sujet en tant que ce besoin, qui sans doute doit passer par les défilés du signifiant en tant que besoin, est exprimé d'une façon déformée mais du moins monolithique, à ceci près que le monolithe dont il s'agit c'est le sujet lui-même à ce niveau qui le constitue.

Ce qui se passe dans l'autre ligne, c'est tout à fait autre chose. Ce que l'on peut en dire n'est pas facile à dire, mais pour une bonne raison, c'est que c'est justement ce qui est à la base de ce qui se passe dans la première ligne, celle du bas. Mais assurément ce que nous voyons, c'est que même dans quelque chose qui nous est donné pour aussi primitif que ce rêve d'enfant, le rêve d'Anna Freud, quelque chose nous marque qu'ici, le sujet n'est pas simplement constitué dans la phrase et par la phrase, au sens où quand l'individu, ou la foule, ou l'émeute crie: "du pain!", on sait très bien que là tout le poids du message porte sur l'émetteur, je veux dire que c'est lui l'élément dominant, et on sait même que ce cri à lui tout seul suffit justement dans les formes que je viens d'évoquer, à le constituer, cet émetteur, même s'il est à cent bouches, à mille bouches, comme un sujet bel et bien unique. Il n'a pas besoin de s'annoncer, la phrase l'annonce suffisamment.

Alors que nous nous trouvons tout de même devant ceci, que le sujet humain, quand il opère avec le langage, se compte, et c'est même tellement sa position primitive que je ne sais pas si vous vous souvenez d'un certain test de M. Binet, à savoir les difficultés qu'a le sujet à franchir cette étape que je trouve quant à moi bien plus suggestive que telle ou telle étape indiquée par M. Piaget, et cette étape (je ne vous dirai pas parce que je ne veux pas entrer dans le détail) paraît comme distinctive et consiste à ce que le sujet s'aperçoive qu'il y a quelque chose qui cloche à la phrase: « J'ai trois frères, Paul, Ernest et moi. » Jusqu'à une étape assez avancée, cela lui paraît tout naturel et pour une meilleure raison, parce qu'à -80-

vrai dire tout est là de l'implication du sujet humain dans l'acte de la parole: c'est qu'il s'y compte, c'est qu'il s'y nomme, et que par conséquent c'est là l'expression, si je puis dire, la plus naturelle, la plus coordonnée. Simplement l'enfant n'a pas trouvé la bonne formule qui serait évidemment celle-ci: « Nous sommes trois frères, Paul, Ernest et moi », mais à ceci près que nous serions très loin d'avoir à lui reprocher d'en donner les ambiguïtés de la fonction de l'être et de l'avoir. Il est clair qu'il faut qu'un pas soit franchi pour qu'en somme ce dont il s'agit, à savoir que la distinction du je en tant que sujet de l'énoncé et du je en tant que sujet de l'énonciation, soit faite, car c'est de cela qu'il s'agit. Ce qui s'articule au niveau de la première ligne quand nous faisons le pas suivant, c'est le procès de l'énoncé. Dans notre rêve de l'autre jour, « il est mort ». Mais quand vous annoncez quelque chose de semblable dans lequel, je vous fais remarquer en passant, toute la nouveauté de la dimension qu'introduit la parole dans le monde est déjà impliquée, car pour pouvoir dire « il est mort », ça ne peut que se dire, autrement dit, dans toute autre perspective que celle du dire, « Il est mort » ça ne veut absolument rien dire; « il est mort », c'est: "il n'est plus", donc il n'a pas à le dire, il n'est déjà plus là. Pour dire « il est mort », il faut que ce soit déjà un être supporté par la parole. Mais ceci on ne demande à personne de s'en apercevoir, bien entendu, mais simplement par contre de ceci, c'est que l'acte de l'énonciation de: « il est mort » exige communément dans le discours lui-même toutes sortes de repères qui se distinguent des repères pris à partir de l'énoncé du procès.

Si ce que je dis là n'était pas évident, toute la grammaire se volatiliserait. Je suis en train simplement de vous faire remarquer pour l'instant la nécessité de l'usage du futur antérieur, pour autant qu'il y a deux repérages du temps. Un repérage du temps concernant l'acte dont il va s'agir: "à telle époque je serai devenu son mari", par exemple, et il s'agit du repérage de ce qui va se transformer par mariage dans l'énoncé; mais d'autre part, parce que vous l'exprimez dans le terme du futur antérieur, c'est, au point actuel d'où vous parlez, de l'acte d'énonciation qui vous repère. Il y a donc deux sujets, deux je, et l'étape à franchir pour l'enfant au niveau de ce test de Binet, à savoir la distinction de ces deux je, me paraît quelque chose qui n'a littéralement rien à voir avec cette fameuse réduction à la réciprocité dont Piaget nous fait le pivot essentiel quant à l'appréhension de l'usage des pronoms personnels. Mais laissons donc ceci pour l'instant de côté. Nous voilà arrivés à quoi ? À l'appréhension de ces deux lignes comme représentant: l'une ce qui se rapporte au procès de l'énonciation, l'autre au procès de l'énoncé. Quelles soient deux -81-

- ça n'est pas que chacune représente une fonction - c'est que toujours cette duplicité, chaque fois qu'il va s'agir des fonctions du langage, nous devons la retrouver. Disons encore que non seulement elles sont deux, mais qu'elles auront toujours des structurations opposées, discontinue ici par exemple pour l'une quand l'autre est continue, et inversement.

Où se situe l'articulation d'Anna Freud?

Ce à quoi sert cette topologie, ce n'est pas à ce que je vous donne la réponse, je veux dire que je déclare comme cela tout de go parce que ça m'irait, ou même parce que je verrais un petit peu plus loin étant donné que c'est moi qui ai fabriqué le truc et que je sais où je vais, que je vous dise: elle est ici ou là. C'est que la question se pose. La question se pose de ce que représente cette articulation dans l'occasion, qui est la face sous laquelle se présente pour nous la réalité du rêve d'Anna Freud, et qui chez cette enfant qui a été fort bien capable de percevoir le sens de la phrase de sa nourrice - vrai ou faux, Freud l'implique, et Freud le suppose, et à juste titre bien entendu, car une enfant de dix-neuf mois comprend très bien que sa nourrice va lui faire un "emmerdement" - s'articule sous cette forme que j'ai appelée floculée (cette succession de signifiants dans un certain ordre, ce quelque chose qui prend sa forme de son empilement, de sa superposition si je puis dire, dans une colonne, du fait de se substituer les unes aux autres, ces choses comme autant chacune de métaphores de l'autre). Ce qu'il s'agit alors de faire jaillir, est à savoir la réalité de la satisfaction en tant qu'inter-dite, et nous n'irons pas avec le rêve d'Anna Freud plus loin.

Néanmoins nous ferons le pas suivant. Alors, une fois que nous aurons suffisamment commencé de débrouiller cette chose en nous demandant maintenant ce que, puisqu'il s'agit de topologie du refoulement, ce à quoi va pouvoir nous servir ce que nous commençons d'articuler quand il s'agit du rêve de l'adulte, à savoir comment, quelle est la véritable différence entre ce que nous voyons bien être une certaine forme que prend le désir de l'enfant à cette occasion dans le rêve, et une forme assurément plus compliquée puisqu'elle va donner bien plus de tintouin, en tout cas dans l'interprétation, à savoir ce qui se passe dans le rêve de l'adulte.

Freud là-dessus ne fait aucune espèce d'ambiguïté, il n'y a aucune difficulté, il suffit de lire l'usage et la fonction de ce qui intervient, c'est de l'ordre de la censure. La censure s'exerce très exactement en ceci que j'ai pu illustrer au cours de mes séminaires antérieurs. Je ne sais pas si vous vous souvenez de la fameuse histoire qui nous avait tant plu, celle de: "Si le roi d'Angleterre est un con alors tout -82-



est permis<sup>289</sup>", dit la dactylo prise dans la révolution irlandaise. Mais ce n'était pas de cela qu'il s'agissait. Je vous en avais donné une autre explication, à savoir ce qui est dans Freud pour expliquer les rêves de châtement. Tout spécialement nous avons supposé la loi: "Quiconque dira que le roi d'Angleterre est un con aura la tête tranchée", et, je vous évoquais: la nuit suivante je rêve que j'ai la tête tranchée!

Il y a des formes plus simples encore que Freud également articule. Puisque depuis quelques temps on réussit à me faire lire *Tintin*, je lui emprunterai mon exemple. J'ai une manière de franchir la censure quand il s'agit de ma qualité de *Tintinesque*, je peux articuler tout haut: "Quiconque dira devant moi que le général Tapioca ne vaut pas mieux que le général Alcazar, aura affaire à moi". Or, il est bien clair que si j'articule une chose semblable, ni les partisans du général Tapioca, ni ceux du général Alcazar ne seront satisfaits, et je dirais que ce qui est bien plus surprenant, c'est que les moins satisfaits seront ceux qui seront les partisans des deux.

Voilà donc ce que nous explique Freud de la façon la plus précise, c'est qu'il est de la nature de ce qui est dit de nous mettre devant une difficulté très très particulière qui en même temps ouvre également des possibilités très spéciales. Ce dont il s'agit est simplement ceci: ce à quoi l'enfant avait affaire, c'était à l'inter-dit, au "dit que non". Tout le procès de l'éducation, quels que [soient les] principes de la censure, va donc former ce "dit que non", puisqu'il s'agit d'opérations avec le signifiant, en un dicible, et ceci suppose aussi que le sujet s'aperçoive que le "dit que non", s'il est dit, et même s'il n'est pas exécuté, reste dit. De là le fait que de "ne pas le dire" est distinct d' "obéir" à "ne pas le faire": autrement dit que la vérité du désir est à elle seule une offense à l'autorité de la loi.

Alors l'issue offerte à ce nouveau drame est de censurer cette vérité du désir. Mais cette censure n'est pas quelque chose qui, de quelque façon qu'elle s'exerce, puisse se soutenir d'un trait de plume, parce que là c'est le procès de l'énonciation qui est visé, et que pour l'empêcher, quelque pré-connaissance du procès de l'énoncé est nécessaire, et que tout discours destiné à bannir cet énoncé du procès de l'énoncé va se trouver en délit plus ou moins flagrant avec sa fin. C'est la matrice de cette impossibilité qui à ce niveau - et elle vous donnera bien d'autres matrices - est donnée dans notre graphe. Le sujet, du fait d'articuler sa

289. LACAN J. : *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la psychanalyse*, Paris, 1978, Seuil. Leçon du 10 février 1955, pp. 156 et sv.

demande, est pris dans un discours dont il ne peut faire qu'il n'y soit lui-même bâti en tant qu'agent de l'énonciation, ce pourquoi il ne peut y renoncer sans cet énoncé, car c'est s'effacer alors tout à fait comme sujet, sachant ce dont il s'agit.

Le rapport de l'une à l'autre de ces deux lignes du procès de l'énonciation avec le procès de l'énoncé, c'est bien simple, c'est toute la grammaire! Une grammaire rationnelle qui s'articule dans ces termes..., si la chose vous amuse je pourrai vous dire où et comment, en quels termes et en quels tableaux ceci a été articulé. Mais pour l'instant ce à quoi nous avons affaire est ceci, c'est que nous voyons que lorsque le refoulement s'introduit, il est essentiellement lié à l'apparition absolument nécessaire que le sujet s'efface et disparaisse au niveau du procès de l'énonciation.

Comment, par quelles voies empiriques le sujet accède-t-il à cette possibilité ? Il est tout à fait impossible même de l'articuler si nous ne voyons pas quelle est la nature de ce procès de l'énonciation. je vous l'ai dit: toute parole part de ce point de croisement que nous avons désigné par le point A, c'est-à-dire que toute parole en tant que le sujet y est impliqué, est discours de l'Autre. C'est pour cela précisément que, d'abord, l'enfant ne doute pas que toutes ses pensées ne soient connues, c'est parce que la définition d'une pensée n'est pas, comme ont dit les psychologues, quelque chose qui serait un acte amorcé. La pensée est avant tout quelque chose qui participe de cette dimension du non-dit que je viens d'introduire par la distinction du procès de l'énonciation et du procès de l'énoncé, mais que ce non-dit subsiste bien entendu, en tant que pour qu'il soit un non-dit, il faut dire, il faut le dire au niveau du procès de l'énonciation, c'est-à-dire en tant que discours de l'Autre. Et c'est pourquoi l'enfant ne doute pas un seul instant que ce qui représente pour lui ce lieu où se tient ce discours, c'est-à-dire ses parents, ne sachent toutes ses pensées.

C'est en tout cas son premier mouvement, c'est un mouvement qui subsistera aussi longtemps qu'il ne se sera pas introduit quelque chose de nouveau que nous n'avons pas encore ici articulé concernant ce rapport de la ligne supérieure avec la ligne inférieure, à savoir ce qui les maintient en dehors de la grammaire, dans une certaine distance.

La grammaire, je n'ai pas besoin de vous dire comment elle les maintient à distance, les phrases comme: "je ne sache pas qu'il soit mort", "il n'est pas mort, que je sache", "je ne savais pas qu'il fût mort", "c'est la crainte qu'il ne fût mort". Tous ces taxièmes subtils qui vont du subjonctif ici à un *ne*, que M. Le Bidois appelle (d'une façon véritablement incroyable chez un philologue qui écrit dans *Le Monde*!) le « ne explétif ». Tout ceci est fait pour nous montrer que toute une

partie de la grammaire, la partie essentielle, les taxièmes, sont faits pour maintenir l'écart nécessaire entre ces deux lignes.

je vous projeterai la prochaine fois sur ces deux lignes les articulations dont il s'agit, mais pour le sujet qui n'a pas encore appris ces formes subtiles il est bien clair que la distinction des deux lignes se fait bien avant. Il y a des conditions exigibles, et ce sont celles-là qui forment la base de l'interrogation que je vous apporte aujourd'hui. Cette distinction est très essentiellement liée, comme chaque fois bien entendu que vous voyez qu'il s'agit de quelque chose qui n'est pas un repérage temporel, mais un repérage tensionnel, c'est-à-dire d'une différence de temps entre ces deux lignes, vous voyez bien le rapport qu'il peut y avoir entre cela et la situation, et la topologie du désir.

Nous en sommes là. L'enfant pendant un temps est en somme entièrement pris dans le jeu de ces deux lignes. Pour que puisse se produire le refoulement, que faut-il ici ? je dirais que j'hésite avant de m'engager dans une voie dont après tout je ne voudrais pas qu'elle paraisse ce qu'elle est pourtant, une voie concessive. À savoir que je fasse appel à des notions de développement à proprement parler, je veux dire que tout soit impliqué, dans le processus empirique au niveau duquel ceci se produit, d'une intervention, d'une incidence empirique et certainement nécessaire, mais la nécessité à laquelle cette incidence empirique, cet accident empirique, la nécessité dans laquelle elle vient retentir, qu'elle précipite dans sa forme, est d'une nature autre.

Quoiqu'il en soit, l'enfant s'aperçoit\_ à un moment donné que ces adultes qui sont censés connaître toutes ses pensées, et ici justement il ne va pas franchir ce pas... d'une certaine façon il pourra reproduire plus tard la possibilité qui est la possibilité fondamentale de ce que nous appellerons en bref et rapidement la forme dite "mentale" de l'hallucination, qu'apparaît cette structure primitive de ce que nous appelons cet arrière-fond du procès de l'énonciation, parallèlement à l'énoncé courant de l'existence qui s'appelle l'écho des actes, l'écho des pensées expresses. Que la connaissance d'une *Verwerfung*, un , c'est-à-dire de quoi ? de ce dont je vais vous parler maintenant, n'ait pas été réalisée, et qui est quoi ? Qui est ceci, que l'enfant à un moment s'aperçoit que cet adulte qui connaît toutes ses pensées, ne les sait pas du tout. L'adulte, il ne sait pas, qu'il s'agisse dans le rêve de « il sait » ou « il ne sait pas qu'il est mort ». Nous verrons la prochaine fois la signification exemplaire dans l'occasion de ce rapport, mais pour l'instant nous n'avons pas à rapprocher ces deux termes pour la raison que nous ne sommes pas encore assez loin avancés dans l'articulation de ce qui va être frappé dans le refoulement. Mais la possibilité fondamentale de ce qui ne peut être que -85-

la fin de ce refoulement, s'il est réussi, c'est-à-dire non pas simplement qu'il affecte le non-dit d'un signe "non" qui dit qu'il n'est pas dit tout en le laissant dit, mais qu'effectivement le non-dit soit un tel truc, sans aucun doute cette négation est une forme tellement primordiale qu'il n'y a aucune espèce de doute que Freud met la *Verneinung* qui paraît pourtant une des formes les plus élaborées, chez le sujet, du refoulement - puisque nous le voyons chez des sujets d'une haute efflorescence psychologique - que tout de même Freud la mette tout de suite après la *Bejahung* primitive, donc c'est bien comme je suis en train de vous le dire, par une possibilité, par une genèse, et même par une déduction logique qu'il procède - comme je le fais pour l'instant devant vous - et non pas génétique. Cette *Verneinung* primitive, c'est ce dont je suis en train de vous parler à propos du non-dit, mais le « il ne sait pas » est l'étape suivante, et c'est précisément par l'intermédiaire de ce « il ne sait pas » que l'Autre qui est le lieu de ma parole est le gîte de mes pensées, et que peut s'introduire l'*Unbewusste* dans lequel va entrer pour le sujet le contenu du refoulement.

Ne me faites pas aller plus loin ni plus vite que je ne vais. Si je vous dis que c'est à l'exemple de cet Autre que le sujet procède pour qu'en lui s'inaugure le processus du refoulé, je ne vous ai pas dit que c'était un exemple facile à suivre. D'abord déjà je vous ai indiqué qu'il y en a plus d'un mode puisque j'ai énoncé à ce propos la *Verwerfung* et que j'ai fait réparaître là -je le réarticulerai la prochaine fois - la *Verneinung*.

La *Verdrängung*, refoulement, ne peut pas être quelque chose qui soit si aisé à appliquer. Car si dans le fond, ce dont il s'agit c'est que le sujet s'efface, il est bien clair que ce qui est tout à fait facile à [faire] apparaître dans cet ordre, [c'est] à savoir que les autres, les adultes, ne savent rien.

Naturellement le sujet qui entre dans l'existence ne sait pas que s'ils ne savent rien, les adultes, comme chacun sait, c'est parce qu'ils sont passés par toutes sortes d'aventures, précisément les aventures du refoulement. Le sujet n'en sait rien, et pour les imiter, il faut dire que la tâche n'est pas facile, parce que pour qu'un sujet s'escamote lui-même comme un sujet, c'est un tour de prestidigitation un petit peu plus fort que bien d'autres que je suis amené à vous présenter ici. Mais disons qu'essentiellement et d'une façon qui ne fait absolument aucun doute, si nous avons à réarticuler les trois modes sous lesquels le sujet peut le faire, en *Verwerfung*, *Verneinung* et *Verdrängung*. La *Verdrängung* va consister en ceci que pour frapper d'une façon qui soit au moins possible, sinon durable, ce qu'il s'agit de faire disparaître de ce non-dit, le sujet va opérer par la voie que je vous ai appelée la voie du signifiant. C'est sur le signifiant, et sur le signifiant comme tel, qu'il va opérer, et c'est pour -86-

cela que le rêve que j'ai proféré la dernière fois - autour duquel nous continuons à tourner ici malgré que je ne l'ai pas réévoqué complètement dans ce séminaire d'aujourd'hui, *le rêve du père mort*-, c'est pour cela que Freud articule à ce propos que le refoulement porte essentiellement sur la manipulation, l'élimination de deux clauses, à savoir nommément « *nach seinem Wunsch* » est après « *il ne savait pas* » que c'était « selon son vœu », qu'il en fût ainsi « selon son vœu ».

Le refoulement se présente dans son origine, dans sa racine, comme quelque chose qui dans Freud ne peut s'articuler autrement que comme quelque chose portant sur le signifiant.

Je ne vous ai pas fait faire un grand pas aujourd'hui, mais c'est un pas de plus, car c'est le pas qui va nous permettre de voir au niveau de quelle sorte de signifiant porte cette opération du refoulement.

Tous les signifiants ne sont pas également lésables, refoulables, fragiles. Que ce soit déjà sur ce que j'ai appelé deux clauses que ça ait porté, ceci est d'une importance essentielle. D'autant plus essentielle que c'est cela qui va nous mettre à portée de désigner ce dont il s'agit à proprement parler quand on parle du désir du rêve d'abord, et du désir tout court ensuite.



## Leçon 5 10 décembre 1958

je vous ai laissés la dernière fois sur quelque chose qui tend à aborder notre problème, le problème du désir et de son interprétation, une certaine ordination de la structure signifiante, de ce qui s'énonce dans le signifiant comme comportant cette duplicité interne de l'énoncé; procès de l'énoncé et procès de l'acte de l'énonciation. je vous ai mis l'accent sur la différence qui existe du je en tant qu'impliqué dans un énoncé quelconque, du je en tant qu'au même titre que quelque autre, c'est le sujet d'un procès énoncé par exemple - ce qui n'est d'ailleurs pas le seul mode d'énoncé - au je en tant qu'il est impliqué dans toute énonciation, mais d'autant plus en tant qu'il s'annonce comme je de l'énonciation. Ce mode sous lequel il s'annonce comme le je de l'énonciation, ce mode sous lequel il s'annonce n'est pas indifférent, s'il s'annonce en se nommant comme le fait la petite Anna Freud au début du message de son rêve. je vous ai indiqué qu'il reste là quelque chose d'ambigu, c'est à savoir si ce je, comme je de l'énonciation, est authentifié ou non à ce moment. je vous laisse entendre qu'il ne l'est pas encore et que c'est cela qui constitue la différence que Freud nous donne pour être celle qui distingue le désir du rêve chez l'enfant, du désir du rêve chez l'adulte; c'est que quelque chose n'est pas encore achevé, précipité par la structure, ne s'est pas encore distingué dans la structure qui est justement ce quelque chose dont je vous donnais ailleurs le reflet et la trace; trace tardive puisqu'elle se trouve au niveau d'une épreuve qui, bien entendu, suppose déjà des conditions très définies par l'expérience, qui ne permettent pas de préjuger dans son fond ce qu'il en est dans le sujet, mais la difficulté qui reste encore longtemps -89-

pour le sujet de distinguer ce je de l'énonciation du je de l'énoncé, et qui se traduit par cet achoppement encore tardif devant le test que le hasard et le flair du psychologue ont fait choisir par Binet sous la forme: « J'ai trois frères Paul, Ernest et moi » ; la difficulté qu'il y a à ce que l'enfant ne tienne pas pour ce qu'il faut d'ailleurs, cet énoncé: à savoir que le sujet ne sache pas encore se décompter.

Mais cette trace que je vous ai marquée est quelque chose, un indice, et il y en a d'autres, de cet élément essentiel que constitue la distinction, la différence pour le sujet du je de l'énonciation et du je de l'énoncé. Or, je vous l'ai dit, nous prenons les choses non pas par une déduction, mais par une voie dont je ne peux pas dire qu'elle est empirique puisqu'elle est déjà tracée, qu'elle a déjà été construite par Freud quand il nous dit que le désir du rêve chez l'adulte est un désir qui, lui, est emprunté et qui est la marque d'un refoulement, d'un refoulement qu'à ce niveau il apporte comme étant une censure. Quand il entre dans le mécanisme de cette censure, quand il nous montre ce que c'est qu'une censure, à savoir les impossibilités d'une censure, car c'est là-dessus qu'il met l'accent, c'est là-dessus que j'essayais de vous faire un instant arrêter votre réflexion en vous disant une espèce de contradiction interne qui est celle de tout non-dit au niveau de l'énonciation, je veux dire cette contradiction interne qui structure le "je ne dis pas que".

je vous l'ai dit l'autre jour sous diverses formes humoristiques: "Celui qui dira telle ou telle chose de tel ou tel personnage dont il faut respecter les paroles, ne pas offenser, disais-je, aura affaire à moi!" Qu'est-ce à dire si ce n'est qu'en proférant cette prise de parti qui évidemment est ironique, je prononce, je me trouve prononcer précisément ce qu'il y a à ne pas dire. Et Freud, lui-même, a souligné amplement quand il nous montre le mécanisme, l'articulation, le sens du rêve, combien fréquemment le rêve emprunte cette voie, c'est-à-dire que ce qu'il articule comme ne devant pas être dit est justement ce qu'il a à dire, et ce par quoi passe ce qui dans le rêve est effectivement dit. Ceci nous porte à quelque chose qui est lié à la structure la plus profonde du signifiant. je voudrais un instant m'y arrêter encore car cet élément, ce ressort du "je ne dis pas" comme tel, ce n'est pas pour rien que Freud, dans son article de la *Verneinung*, le met à la racine même de la phrase la plus primitive dans laquelle le sujet se constitue comme tel et se constitue spécialement comme inconscient. Le rapport de cette *Verneinung* avec la *Bejahung* la plus primitive - avec l'accès d'un signifiant dans la question, car c'est cela une *Bejahung* - c'est quelque chose qui commence à se poser. Il s'agit de savoir toujours ce qui -90-



se pose au niveau le plus primitif: est-ce, par exemple, le couple bon et mauvais ? Selon que nous choisissons ou ne choisissons pas tel ou tel de ces termes primitifs, déjà nous optons pour toute une théorisation, toute une orientation de notre pensée analytique et vous savez le rôle qu'a joué ce terme de bon et de mauvais dans une certaine spécification de la voie analytique; c'est certainement un couple très primitif.

Sur ce non-dit et sur la fonction du *ne*, du *ne* dans le "je ne dis pas", c'est là-dessus que je m'arrêterai un instant avant de faire un pas de plus, car je crois que c'est là l'articulation essentielle; cette sorte de *ne* du "je ne dis pas" qui fait que précisément en disant que l'on ne le dit pas, on le dit - chose qui paraît presque une sorte d'évidence par l'absurde - c'est quelque chose à quoi il faut nous arrêter en rappelant ce que je vous ai déjà indiqué comme étant la propriété la plus radicale si l'on peut dire, du signifiant et, si vous vous souvenez, j'ai déjà essayé de vous porter sur la voie d'une image, d'un exemple vous montrant à la fois le rapport qu'il y a entre le signifiant et une certaine espèce d'indice ou de signe que j'ai appelé la trace que déjà lui-même porte, la marque de je ne sais quelle espèce d'envers de l'empreinte du réel.

je vous ai parlé de Robinson Crusoé et du pas, de la trace du pas de Vendredi <sup>29</sup>, et nous nous sommes arrêtés un instant à ceci: est-ce déjà là le signifiant ? Et je vous ai dit que le signifiant commence non pas à la trace, mais à ceci qu'on efface la trace, et ce n'est pas la trace effacée qui constitue le signifiant, c'est quelque chose qui se pose comme pouvant être effacé qui inaugure le signifiant; autrement dit, Robinson Crusoé efface la trace du pas de Vendredi mais que fait-il à la place ? S'il veut la garder, cette place du pied de Vendredi, il fait au minimum une croix, c'est-à-dire une barre et une autre barre sur celle-ci: ceci est le signifiant spécifique. Le signifiant spécifique est quelque chose qui se présente comme pouvant être effacé lui-même et qui justement dans cette opération de l'effacement comme tel subsiste. je veux dire que le signifiant effacé, déjà se présente comme tel, avec ses propriétés propres au non-dit. En tant qu'avec la barre j'annule ce signifiant, je le perpétue comme tel indéfiniment, j'inaugure la dimension du signifiant comme telle. Faire une croix c'est à proprement parler ce qui n'existe dans aucune forme de repérage qui soit permise d'aucune façon. Il ne faut pas croire que les êtres non-parlants, les animaux, ne repèrent rien, mais qu'ils ne laissent pas intentionnellement avec le dit, mais avec les traces des traces. Nous reviendrons, quand nous aurons le temps, sur les mœurs de

29. LACAN J., *Les Psychoses*, Paris, 1981, Seuil. Leçon du 14 mars 1956. -91-  
-2445-

l'hippopotame, nous verrons ce qu'il laisse sur ses pas à dessein pour ses congénères. Ce que laisse l'homme derrière lui c'est un signifiant, c'est une croix, c'est une barre en tant que barrée, en tant que recouverte par une autre barre d'une part, qui indique que comme telle elle est effacée. Cette fonction du non du nom, en tant qu'il est le signifiant qui s'annule lui-même, est quelque chose qui, assurément, mérite à soi tout seul un très long développement. Il est très frappant de voir à quel point les logiciens, pour être comme toujours trop psychologues, ont dans leur classification, dans leur articulation de la négation, ont laissé de côté étrangement le plus originel. Vous savez, ou vous ne savez pas, et après tout je n'ai pas l'intention de vous faire entrer dans les différents modes de la négation, je veux simplement vous dire que plus originellement - que tout ce qui peut s'articuler dans l'ordre du concept, dans l'ordre de ce qui distingue le sens de la négation, de la privation, etc. -, plus originellement c'est dans le phénomène du parler, dans l'expérience, dans l'empirisme linguistique que nous devons trouver à l'origine ce qui pour nous est plus important, et c'est pour cela qu'à cela seul, je m'arrêterai.

Et ici je ne puis, au moins pour un instant, ne pas faire état de quelques recherches qui ont valeur d'expérience et nommément celle qui a été le fait d'Édouard Pichon qui fut, comme vous le savez, un de nos aînés psychanalystes, qui est mort au début de la guerre d'une grave maladie cardiaque. Édouard Pichon, à propos de la négation, a fait cette distinction dont il faut au moins que vous ayez un petit aperçu, une petite notion, une petite idée. Il s'est aperçu de quelque chose, il aurait bien voulu en logicien - manifestement il voulait être psychologue, il nous a écrit que ce qu'il fait c'est une sorte d'exploration "*Des mots à la pensée*"<sup>30</sup>. Comme beaucoup de monde, il est susceptible d'illusions sur lui-même car, heureusement, c'est ce qu'il y a précisément de plus faible dans son ouvrage, cette prétention de remonter des mots à la pensée. Mais, par contre, il se trouvait être un admirable observateur, je veux dire qu'il avait un sens de l'étoffe langagière qui fait qu'il nous a beaucoup plus renseignés sur les mots que sur la pensée. Et quant aux mots, et quant à cet usage de la négation - c'est spécialement en français qu'il s'est arrêté sur cet usage de la négation - et là, il n'a pas pu ne pas faire cette trouvaille qui fait cette distinction, qui s'articule dans cette distinction qu'il fait, du « forclusif » et du « discordantiel ».

30. DAMOURET rE J. et PICHON Éd. : *Des mots à la pensée*. Essai de grammaire de la langue française. 1911-1927. Tome 1. Éd. D'Artrey.

je vais vous donner des exemples tout de suite de la distinction qu'il en fait. Prenons une phrase comme: "Il n'y a personne ici", ceci est forclusif, il est exclu pour l'instant qu'il y ait ici quelqu'un. Pichon s'arrête à ceci de remarquable que chaque fois qu'en français nous avons affaire à une forclusion pure et simple, il faut toujours que nous employions deux termes: un *ne* et puis quelque chose qui ici est représenté par le "personne", qui pourrait l'être par le "pas": "je n'ai pas où loger", "je n'ai rien à vous dire" par exemple. D'autre part, il remarque qu'un très grand nombre d'usages du *ne* et justement les plus indicatifs- là comme partout, ceux qui posent les problèmes les plus paradoxaux - se manifestent toujours, c'est-à-dire que d'abord jamais un *ne* pur et simple - ou presque jamais - n'est mis en usage pour indiquer la pure et simple négation, ce qui, par exemple en allemand ou en anglais, s'incarnera dans le *nicht* ou dans le *not*. Le *ne* à lui tout seul, livré à lui-même, exprime ce qu'il appelle une « discordance » et cette « discordance » est très précisément quelque chose qui se situe entre le procès de l'énonciation et le procès de l'énoncé.

Pour tout dire et pour illustrer tout de suite ce dont il s'agit, je vais justement vous donner l'exemple sur lequel effectivement Pichon s'arrête le plus car il est spécialement illustratif : c'est l'emploi de ces *ne* que les gens qui ne comprennent rien, c'est-à-dire les gens qui veulent comprendre, appellent le « ne explétif ». je vous le dis parce que j'ai déjà amorcé cela la dernière fois, j'y ai fait allusion à propos d'un article qui m'avait paru légèrement scandaleux dans *Le Monde*, sur soi-disant le « ne explétif » ; ce « ne explétif » - qui n'est pas un « ne explétif », qui est un *ne* tout à fait essentiel à l'usage de la langue française - est celui qui se trouve dans la phrase telle que: "je crains qu'il ne vienne". Chacun sait que "je crains qu'il ne vienne" veut dire "je crains qu'il vienne" et non pas "je crains qu'il ne vienne pas" mais, en français, on dit: "je crains qu'il ne vienne".

En d'autres termes, le français à ce point de son usage linguistique saisit, si je puis dire, le *ne* quelque part au niveau si l'on peut dire, de son errance, de sa descente d'un procès de l'énonciation où le *ne* porte sur l'articulation de l'énonciation, porte sur le signifiant pur et simple dit en acte: "je ne dis pas que...", "je ne dis pas que je suis ta femme" par exemple, au *ne* de l'énoncé où il est: "je ne suis pas ta femme".

Sans aucun doute ne sommes-nous pas ici pour faire la genèse du langage, mais quelque chose est impliqué même dans notre expérience. Ceci, c'est ce que je veux vous montrer qui nous indique en tout cas l'articulation que donne Freud du fait de la négation, implique que la négation descende de l'énonciation à l'énoncé; et comment en serions-nous étonnés puisque après tout, toute

négarion dans l'énoncé comporte un certain paradoxe, puisqu'elle pose quelque chose pour le poser en même temps - disons dans un certain nombre de cas - comme non-existant, entre les deux, quelque part, quelque part entre l'énonciation et l'énoncé et dans ce plan où s'instaurent les discordances, où quelque chose dans ma crainte devance le fait qu'il vienne et, souhaitant qu'il ne vienne pas, se peut-il autrement que d'articuler ce "je crains qu'il vienne" comme un "je crains qu'il ne vienne" accrochant au passage, si je puis dire, ce *ne* de « discordance » qui se distingue comme tel dans la négation du *ne* forclusif.

Vous me direz, ceci est un phénomène particulier à la langue française, vous l'avez vous-même évoqué tout à l'heure en parlant du *nicht* allemand ou du *not* anglais. Bien entendu, seulement l'important n'est pas là, l'important est que dans la langue anglaise par exemple, où nous articulons des choses analogues, à savoir que nous nous apercevrons - et cela je ne peux pas vous faire y assister puisque je ne suis pas ici pour vous faire un cours de linguistique - que c'est quelque chose d'analogue qui se manifeste dans le fait qu'en anglais par exemple, la négation ne peut pas s'appliquer d'une façon purement..., pure et simple au verbe en tant qu'il est le verbe de l'énoncé, le verbe désignant le procès dans l'énoncé; on ne dit pas: "*I eat not*", mais "*I don't eat*". En d'autres termes, il se trouve que nous avons des traces dans l'articulation du système linguistique anglais de ceci, c'est que pour tout ce qui est de l'ordre de la négation, l'énoncé est amené à emprunter une forme qui est calquée sur l'emploi d'un auxiliaire, l'auxiliaire étant typiquement ce qui dans l'énoncé introduit la dimension du sujet. "*I don't eat*", "*I won't eat*" ou "*I won't go*" qui est à proprement parler "je n'irai pas", qui n'implique pas seulement le fait, mais la résolution du sujet à ne pas y aller, le fait que pour toute négation en tant qu'elle est négation pure et simple, quelque chose comme une dimension auxiliaire apparaît et ici dans la langue anglaise, la trace de ce quelque chose qui relie essentiellement la négation à une sorte de position originelle de l'énonciation comme telle.

Le deuxième temps ou étape de ce que la dernière fois j'ai essayé d'articuler devant vous, est constitué par ceci: que pour vous montrer par quel chemin, par quelle voie le sujet s'introduit à cette dialectique de l'Autre en tant qu'elle lui est imposée par la structure même de cette différence de l'énonciation et de l'énoncé, je vous ai menés par une voie que j'ai faite, je vous l'ai dit, exprès empirique (ce n'est pas la seule), je veux dire que j'y introduis l'histoire réelle du sujet.

je vous ai dit que le pas suivant de ce par quoi à l'origine le sujet se constitue dans le procès de la distinction de ce je de l'énonciation d'avec le je de l'énoncé, c'est la dimension du "n'en rien savoir", pour autant qu'il l'éprouve, qu'il -94-

l'éprouve en ceci que c'est sur fond de ce que l'Autre sait tout de ses pensées, - puisque ses pensées sont, par nature et structurellement à l'origine, ce discours de l'Autre - que c'est dans la découverte que, c'est un fait, que l'Autre n'en sait rien de ses pensées, que s'inaugure pour lui cette voie qui est celle que nous cherchons : la voie par où le sujet va développer cette exigence contradictoire du pondit, et trouver le chemin difficile par où il a à effectuer ce non-dit dans son être et devenir cette sorte d'être auquel nous avons affaire, c'est-à-dire un sujet qui a la dimension de l'inconscient. Car c'est cela le pas essentiel que, dans l'expérience de l'homme, nous fait faire la psychanalyse, c'est ceci: c'est qu'après de longs siècles où la philosophie s'est, en quelque sorte, je dirais, obstinée et de plus en plus, à mener toujours plus loin ce discours dans lequel le sujet n'est que le corrélatif de l'objet dans le rapport de la connaissance - c'est-à-dire que le sujet est ce qui est supposé par la connaissance des objets, cette sorte de sujet étrange dont je ne sais plus où j'ai dit quelque part qu'il pouvait faire les dimanches du philosophe, parce que le reste de la semaine, c'est-à-dire pendant le travail bien entendu, tout un chacun peut le négliger abondamment, ce sujet qui n'est que l'ombre en quelque sorte et la doublure des objets - ce quelque chose qui est oublié dans ce sujet, [c'est] à savoir que le sujet est le sujet qui parle.

Nous ne pouvons plus l'oublier uniquement à partir d'un certain moment, à savoir le moment où son domaine de sujet qui parle tient tout seul, qu'il soit là ou qu'il ne soit pas là. Ce qui change complètement la nature de ses relations à l'objet, c'est ce point crucial de la nature de ses relations à l'objet qui s'appelle justement le désir. C'est dans ce champ que nous essayons d'articuler les rapports du sujet à l'objet au sens où ils sont des rapports de désir, car c'est dans ce champ que l'expérience analytique nous apprend qu'il a à s'articuler. Le rapport du sujet à l'objet n'est pas un rapport de besoin, le rapport du sujet à l'objet est un rapport complexe que j'essaye précisément d'articuler devant vous.

Pour l'instant commençons d'indiquer ceci : c'est parce qu'il se situe là, ce rapport d'articulation du sujet à l'objet, que l'objet se trouve être ce quelque chose qui n'est pas le corrélatif et le correspondant d'un besoin du sujet, mais ce quelque chose qui supporte le sujet au moment précisément où il a à faire face, si l'on peut dire, à son existence, qui supporte le sujet dans son existence, dans son existence au sens le plus radical, à savoir en ceci justement qu'il existe dans le langage; c'est-à-dire qu'il consiste en quelque chose qui est hors de lui, en quelque chose qu'il ne peut saisir dans sa nature propre de langage qu'au moment précis où lui, comme sujet, doit s'effacer, s'évanouir, disparaître derrière un signifiant, ce qui est précisément le point, si l'on peut dire, "panique" - 95 -

autour duquel il a à se raccrocher à quelque chose et c'est justement à l'objet en tant qu'objet du désir qu'il se raccroche.

Quelque part quelqu'un que, pour ne pas faire d'embrouilles, le ne vais pas nommer tout de suite aujourd'hui, quelqu'un de tout à fait contemporain (mort), a écrit: «Arriver à apprendre ce que l'avare... Arriver à savoir ce que l'avare a perdu quand on lui a volé sa cassette, on apprendrait beaucoup 31. » C'est exactement ce que nous avons à apprendre, je veux dire à apprendre pour nous-mêmes et à apprendre aux autres. L'analyse est le premier lieu, la première dimension dans laquelle on peut répondre à cette parole, et bien entendu, parce que l'avare est ridicule, - c'est-à-dire beaucoup trop proche de l'inconscient pour que vous puissiez le supporter - il va falloir que je trouve un autre exemple plus noble pour vous faire saisir ce que je veux dire.

Je pourrais commencer à vous l'articuler dans les mêmes termes que tout à l'heure en ce qui concerne l'existence et dans deux minutes vous allez me prendre pour un existentialiste, et ce n'est pas ce que le désire. Je vais prendre un exemple dans *La Règle du jeu*, le film de Jean Renoir. Quelque part le personnage qui est joué par Dalio, qui est le vieux personnage comme on en voit dans la vie dans une certaine zone sociale - et il ne faut pas croire que ce soit même limité à cette zone sociale - c'est un collectionneur d'objets et plus spécialement de boîtes à musique. Rappelez-vous, si vous vous souvenez encore de ce film, du moment où Dalio découvre devant une assistance nombreuse sa dernière découverte: une plus spécialement belle boîte à musique. À ce moment là, le personnage littéralement est dans cette position que nous pourrions appeler et que nous devons appeler exactement celle de la pudeur: il rougit, il s'efface, il disparaît, il est très gêné. Ce qu'il a montré il l'a montré. Mais comment ceux qui sont là pourraient-ils comprendre que nous nous trouvons là, à ce niveau, à ce point d'oscillation que nous saisissons, qui se manifeste, à l'extrême, dans cette passion pour l'objet du collectionneur? C'est une des formes de l'objet du désir.

Ce que le sujet montre ne serait rien d'autre que le point majeur, le plus intime de lui-même; ce qui est supporté par cet objet, c'est justement ce qu'il ne peut dévoiler, fût-ce à lui-même, c'est ce quelque chose qui est au bord même du plus grand secret. C'est cela, c'est dans cette voie que nous devons chercher à savoir ce qu'est pour l'avare sa cassette. Il faut que nous fassions certainement

31. WEIL S., (1947), *La Pesanteur et la Grâce*. Paris, Plon. 1988. Chap. « Désirer sans objet », p. 32. « Arriver à savoir exactement ce qu'a perdu l'avare à qui on a volé son trésor; on apprendrait beaucoup. » -96-

--

un pas de plus pour être tout à fait au niveau de l'avare et c'est pour cela que l'avare ne peut être traité que par la comédie.

Mais donc ce dont il s'agit, ce par quoi nous sommes introduits est ceci: c'est que ce dans quoi, à partir d'un certain moment, le sujet se trouve engagé, c'est à ceci, à articuler son vœu en tant que secret. Le vœu, ce qui est le vœu s'exprime comment ? Dans ces formes de la langue auxquelles j'ai fait allusion la dernière fois, pour lesquelles selon les langues, les modes, les registres, les cordes diverses ont été inventées. Ne vous fiez pas toujours là-dessus à ce que disent les grammairiens, le subjonctif n'est pas aussi subjonctif qu'il en a l'air et le type de vœu... - je cherche dans ma mémoire quelque chose qui puisse en quelque sorte vous l'imager et, je ne sais pas pourquoi, m'est revenu du fond de ma mémoire ce petit poème que j'ai eu quelque peine d'ailleurs à recomposer, voire à re-situer

« Être une belle fille  
blonde et populaire  
qui mette de la joie dans l'air  
lorsqu'elle sourit  
donne de l'appétit  
aux ouvriers  
de Saint-Denis <sup>32</sup>. »

Ceci a été écrit par une personne qui est notre contemporaine, poétesse discrète mais dont l'une des caractéristiques est d'être petite et noire et qui sans aucun doute exprime, dans sa nostalgie de donner de l'appétit aux ouvriers de Saint Denis, quelque chose qui peut s'attacher assez fortement à tel ou tel moment de ses rêveries idéologiques. Mais on ne peut pas non plus dire que ce soit là son occupation ordinaire.

Ce sur quoi je voudrais vous faire un instant vous arrêter, autour de ce phénomène qui est un phénomène poétique, c'est d'abord ceci que nous y trouvons quelque chose d'assez important quant à la structure temporelle. Peut-être est-ce là la forme pure, je ne dis pas du vœu mais du souhaité, c'est-à-dire de ce qui dans le vœu est énoncé comme souhaité. Disons que le sujet primitif est élidé, mais ceci ne veut rien dire, il n'est pas élidé parce que ce qui est articulé ici c'est le souhaité, c'est quelque chose qui se présente à l'infinitif, comme vous le voyez, et dont - si vous essayez de vous introduire à l'intérieur de la structure

32. DEHARME Lise, *Vœux secrets*, in *Cahier de curieuse personne*, Paris 1933. Éd. des Cahiers libres, p. 27. (Avec en exergue: « Des chansons sortaient de la bouche des égouts. » - Aragon).

- vous verrez que ceci se situe dans une position, une position d'être devant le sujet et de le déterminer rétroactivement. Il ne s'agit là ni d'une aspiration pure et simple, ni d'un regret: il s'agit de quelque chose qui se pose devant le sujet comme le déterminant rétroactivement dans un certain type de l'être. Ceci se situe tout à fait en l'air. Il n'en reste pas moins que c'est comme ceci que le souhaité s'articule, nous donnant déjà quelque chose qu'il y a lieu de retenir quand nous cherchons à donner un sens à la phrase par où se termine *La Science des rêves*, à savoir que « Le désir indestructible modèle le présent à l'image du passé<sup>33</sup>. » Ceci dont nous entendons le ronron comme quelque chose que nous inscrivons tout de suite au bénéfice de la répétition ou de l'après-coup n'est peut-être pas sûr, à y regarder de très près: c'est à savoir que si le désir indestructible modèle le présent à l'image du passé, c'est peut-être parce que, comme la carotte de l'âne, il est toujours devant le sujet, produisant toujours rétroactivement les mêmes effets.

Ceci nous introduit du même coup, à l'ambiguïté de cet énoncé par ses caractéristiques structurales parce qu'après tout, le caractère si l'on peut dire gratuit de cette énonciation a quelques conséquences dans lesquelles rien ne nous retient de nous engager. Je veux dire que rien ne nous retient de nous engager dans la remarque suivante: que ce vœu poétiquement exprimé (intitulé comme par hasard - m'étant reporté au texte - Vœux *secrets*, c'est donc cela que j'avais retrouvé dans ma mémoire après vingt cinq ou quelques trente ans, en cherchant quelque chose qui nous porterait au secret du vœu), ce vœu secret bien entendu, se communique. Car c'est là tout le problème, comment communiquer aux autres quelque chose qui s'est constitué comme secret? Réponse: par quelque mensonge, car en fin de compte ceci - pour nous qui sommes un tout petit peu plus malins que les autres - peut se traduire: « Aussi vrai que je suis *une belle fille blonde et populaire*, je désire mettre *de la joie dans l'air* et donner *de l'appétit aux ouvriers de Saint Denis* » et il n'est pas dit que tout être, ni même généreux, même poétique, même poétesse, ait tellement envie que cela de mettre de la joie dans l'air. Après tout pourquoi ? Pourquoi, sinon dans le fantasme, sinon dans le fantasme et pour démontrer à quel point l'objet du fantasme est métonymique ? C'est-à-dire que c'est la joie qui va circuler comme cela-quant aux ouvriers de Saint Denis, ils ont bon dos, qu'ils se partagent l'affaire entre

33. « Le rêve nous mène dans l'avenir puisqu'il nous montre nos désirs réalisés; mais cet avenir présent, présent pour le rêveur, est modelé, par le désir indestructible, à l'image du passé », in *L'Interprétation des rêves*, op. cit., p. 527. -98-



eux, ils sont en tous cas déjà assez nombreux pour que l'on ne sache pas auquel s'adresser... Sur cette digression, je vous introduis à la structure du vœu par la voie de la poésie. Nous pouvons maintenant y entrer par la voie des choses sérieuses, c'est-à-dire par le rôle effectif que le désir joue, et ce désir dont nous avons vu, comme il fallait s'y attendre, qu'il devait bien en effet, avoir à trouver sa place quelque part entre ce point d'où nous sommes partis en disant que le sujet s'y aliène, essentiellement dans l'aliénation de l'appel, de l'appel du besoin, pour autant qu'il a à entrer dans les défilés du signifiant; et cet au-delà où va s'introduire comme essentielle la dimension du non-dit, il faut bien qu'il s'articule quelque part.

Nous le voyons dans ce rêve que j'ai choisi, ce rêve qui est un rêve assurément des plus problématiques en tant que rêve de l'apparition d'un mort. Ce rêve de l'apparition d'un mort, dont Freud - à la page 433 de la *Traumdeutung* dans l'édition allemande, à la page 366 et à la page 367 de *La Science des rêves* 34, - concernant l'apparition des morts, est très loin de nous avoir encore tout à fait livré leur secret, encore que déjà il y articule beaucoup de choses, ceci est essentiel. Et c'est à ce propos que Freud a marqué avec le plus d'accent tout au long de cette analyse des rêves dans la *Traumdeutung*, ce qu'il y a de profond dans le premier abord qui a été celui de la psychologie de l'inconscient, à savoir l'ambivalence des sentiments à l'égard des êtres aimés et respectés. C'est quelque chose d'ailleurs qui, dans le rêve dont j'ai fait le choix pour commencer d'essayer d'articuler devant vous la fonction du désir dans le rêve, est réabordé.

Vous avez pu voir que j'ai fait la relecture récente de la *Traumdeutung* dans la première édition à certaines fins et qu'en même temps, la dernière fois, j'avais fait une allusion au fait que, la *Traumdeutung*, on oublie toujours ce qu'il y a dedans. J'avais oublié qu'en 1930 ce rêve avait été rajouté. Il a d'abord été rajouté en note peu après la publication dans les *Sammlung Kleiner Schriften Für Neurosen Lehre*, 1913, tome III, page 271 de la 2<sup>e</sup> édition, et puis dans l'édition de 1930, il est rajouté dans le texte, il est donc dans le texte de la *Traumdeutung*.

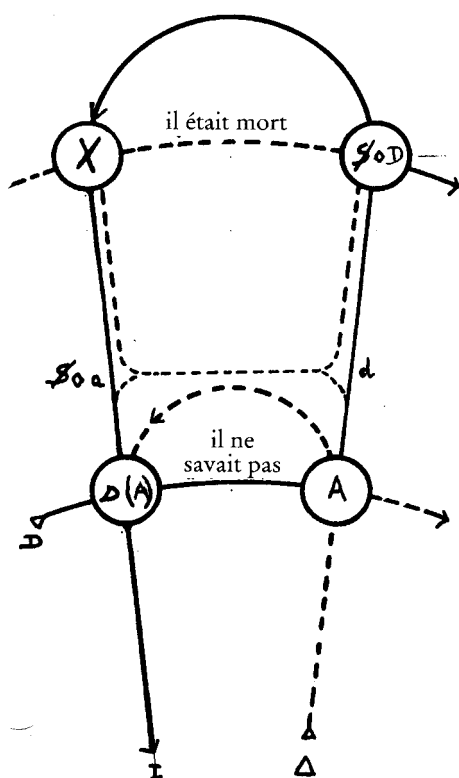
Ce rêve est ainsi constitué, je vous le répète: le sujet voit apparaître son père devant lui, - ce père qu'il vient de perdre après une maladie qui a constitué pour lui de longs tourments - il le voit apparaître devant lui et il est pénétré, nous dit le texte, d'une profonde douleur à la pensée que son père est mort et qu'« il ne le savait pas », formulation dont Freud insiste sur son caractère résonnant

absurdement, dont il dit qu'il se complète, il se comprend si l'on ajoute qu'il était mort « selon son vœu » : qu'il ne savait pas que c'était selon son vœu, bien entendu, qu'il était mort.

Voici ce que j'ai inscrit sur le graphe selon l'étagement suivant «*Il ne savait Pas*» se rapporte essentiellement à la dimension de la constitution du sujet, pour autant que c'est sur un «*Il ne savait pas*» inutile que le sujet a à se situer, et c'est précisément là - ce que nous allons tâcher de voir dans le détail, à l'expérience - qu'il a à se constituer lui-même comme ne sachant pas, seul point d'issue qui lui est donné pour que ce qui est non-dit prenne effectivement portée de non-dit.

C'est au niveau de l'énoncé que cela se fait mais, sans aucun doute, aucun énoncé de ce type ne peut se faire, sinon comme supporté par la sous-jacence d'une énonciation, car pour tout être qui ne parle pas - d nous en avons des preuves - «*Il était mort*» ne veut rien dire. Je dirais plus: nous en avons le test, jusqu'à l'indifférence immédiate que porte la plupart des animaux aux déchets, aux cadavres de leurs semblables dès lors qu'ils sont cadavres. Pour qu'un animal s'attache à un défunt, on cite l'exemple des chiens, il faut précisément que le chien soit dans cette posture exceptionnelle de faire que s'il n'a pas d'inconscient, il a un surmoi- c'est-à-dire que quelque chose soit entré en jeu qui permette ce qui est de l'ordre d'une certaine ébauche d'articulation signifiante. Mais laissons ça de côté.

Que cet «*Il était mort*» déjà suppose le sujet introduit à quelque chose qui est de l'ordre de l'existence, l'existence n'étant pas autre chose que le fait que le sujet à partir du moment où il se pose dans le signifiant ne peut plus se détruire, qu'il entre dans cet enchaînement intolérable, qui pour lui se déroule immédiatement - 100 -



dans l'imaginaire, qui fait qu'il ne peut plus se concevoir sinon comme rejaillissant toujours dans l'existence.

Ceci n'est pas construction de philosophe, je l'ai pu constater chez ceux qu'on appelle des "patients" et je me souviens d'une patiente, dont ce fut un des tournants de son expérience intérieure, qu'à un certain rêve, précisément où elle toucha sans aucun doute, pas à n'importe quel moment de son analyse, à quelque chose d'appréhendé, de vécu oniriquement qui n'était autre qu'une sorte de sentiment pur d'existence, d'exister si l'on peut dire d'une façon indéfinie. Et du sein de cette existence rejaillissait toujours pour elle une nouvelle existence et celle-ci s'étendant, pour son intuition intime si l'on peut dire, à perte de vue; l'existence étant appréhendée et sentie comme quelque chose qui, de par sa nature, ne peut s'éteindre qu'à toujours rejaillir plus loin, et ceci était accompagné pour elle, précisément d'une douleur intolérable.

Ceci est quelque chose qui est tout proche de ce que nous donne le contenu du rêve. Car enfin, qu'avons-nous ? Nous avons ici un rêve qui est celui d'un fils. Il est toujours bon de faire remarquer à propos d'un rêve que celui qui le fait c'est le rêveur; il faut toujours s'en souvenir quand on commence à parler du personnage du rêve.

Qu'avons-nous ici ? Le problème de ce qu'on appelle "identification" se pose avec des facilités toutes particulières car dans le rêve nul besoin de dialectique pour penser qu'il y a quelque rapport d'identification entre le sujet et ses propres fantaisies de rêve.

Qu'avons-nous ? Nous avons le sujet qui est là devant son père, pénétré de la plus profonde douleur et en face de lui nous avons le père qui ne sait pas qu'il est mort - ou plus exactement, car il faut bien le mettre au temps où le sujet l'appréhende et nous le communique, «*Il ne savait pas*». J'y insiste sans pouvoir tout à fait y insister jusqu'au bout pour l'instant, mais j'entends toujours ne pas vous donner des choses approximatives qui me mènent quelquefois à l'obscurité; puisque aussi bien cette règle de conduite m'empêche de ne vous donner les choses qu'à peu près, et comme je ne peux pas les préciser tout de suite, naturellement cela laisse des portes ouvertes. Néanmoins, il est important pour ce qui est du rêve, de vous souvenir que la façon dont il nous est communiqué est toujours un énoncé.

Le sujet nous rend compte de quoi? D'un autre énoncé, mais il n'est pas du tout suffisant de dire cela. D'un autre énoncé qu'il nous présente comme une énonciation, car c'est un fait que le sujet nous raconte le rêve pour que précisément, nous en cherchions la clef, le sens, c'est-à-dire ce qu'il veut dire;

c'est-à-dire pour tout autre chose que l'énoncé qu'il nous rapporte. Le fait donc que ceci, « il ne savait pas », soit dit à l'imparfait a dans cette perspective tout à fait son importance. « Il ne savait pas », dans ce que j'en énonce-ceci pour ceux que la question des rapports du rêve avec la parole par laquelle nous le recueillons [intéresse] - peut aborder dans le dessin le premier plan du clivage (1).

Mais continuons. Voilà donc comment les choses se répartissent

D'un côté (2), du côté de ce qui se présente dans le rêve comme le sujet, quoi ? Un affect, la douleur, douleur de quoi ? « Qu'il était mort » ;

Et de l'autre côté (3), correspondant de cette douleur: « **il ne savait pas** » quoi ? La même chose: « qu'il était mort ». Freud nous dit que s'y trouve son sens et implicitement son interprétation, et cela a l'air d'être tout simple. Je vous ai quand même suffisamment indiqué que cela ne l'était pas.

- En complément (4) : « selon son vœu ».

(2) <u>côté sujet</u> Douleur	(3) <u>autre côté</u> Il ne savait pas
(1) ————— Qu'il était mort	Qu'il était mort
(4) Selon son vœu	

Mais qu'est-ce que ceci veut dire ? Si nous sommes - comme Freud nous indique formellement de le faire, non pas simplement dans ce passage, mais dans celui auquel je vous ai priés de vous reporter, concernant le refoulement - si nous sommes au niveau du signifiant, vous devez voir tout de suite que nous pouvons faire de ce « selon son vœu » plus d'un usage. « Il était mort selon son vœu », à quoi cela nous porte-t-il ? Il me semble que certains d'entre vous au moins peuvent se souvenir de ce point où autrefois, je vous ai menés, celui du sujet qui, après avoir épuisé sous toutes les formes la voie du désir, (en tant qu'il est du sujet non connu, est le châtement de quel crime ? d'aucun autre crime que celui d'avoir justement existé dans ce désir) se trouve mené au point où il n'a plus d'autre exclamation à proférer que ce *mé phûnai*, ce « ne pas être né » où aboutit l'existence arrivée à l'extinction, très précisément, de son désir. Et cette douleur que ressent le sujet dans le rêve - n'oublions pas que c'est un sujet dont nous ne savons rien d'autre que cet antécédent immédiat qu'il a vu mourir son père dans les affres d'une longue maladie pleine de tourments

cette douleur est proche dans l'expérience, de cette douleur de l'existence quand plus rien d'autre ne l'habite que cette existence elle-même, et que tout, dans l'excès de la souffrance, tend à abolir ce terme indéracinable qu'est le désir de vivre.

Cette douleur d'exister, d'exister quand le désir n'est plus là, si elle a été vécue par quelqu'un, ça a été par celui qui est loin d'être un étranger pour le sujet; mais en tout cas ce qui est clair, c'est que dans le rêve, cette douleur le sujet la savait. Le sens de cette douleur, nous ne saurons jamais si celui qui l'éprouva dans le réel le savait ou ne le savait pas, mais par contre, ce qui est sensible, c'est que ni dans le rêve bien sûr, ni hors du rêve très sûrement - avant que l'interprétation nous y conduise - le sujet, lui, ne sait pas que ce qu'il assume c'est cette douleur-là en tant que telle. Et la preuve c'est qu'il ne peut dans le rêve l'articuler que d'une façon fidèle, cynique, qui répond absurdement à quoi? Freud y répond si nous nous reportons au petit chapitre de *La Traumdeutung* où il parle des rêves absurdes, très spécialement à propos de ce rêve - et c'est une confirmation de ce que j'essayais de vous articuler ici avant de l'avoir relu - nous verrons qu'il précise que si le sentiment d'absurdité est souvent lié dans les rêves cette sorte de contradiction, lié à la structure de l'inconscient lui-même et qui débouche dans le risible, dans certains cas, cet absurde - il le dit à propos de ce rêve - s'introduit dans le rêve comme élément de quoi? Comme élément expressif d'une répudiation particulièrement violente du sens ici désigné et assurément en effet, le sujet peut voir que son père ne savait pas son vœu, lui, du sujet: que son père meure pour en finir avec ses souffrances. C'est-à-dire qu'à ce niveau là, il sait lui, le sujet, quel est son vœu.

Il peut voir ou ne pas voir, tout dépend du point de l'analyse où il en est, que ce vœu ce fut le sien dans le passé, que son père meure - et non pas pour son père, mais pour lui, le sujet, qui était son rival. Mais ce qu'il ne peut pas voir du tout, au point où il en est, c'est ceci qu'en assumant la douleur de son père sans le savoir, ce qui est visé c'est de maintenir devant lui, dans l'objet, cette ignorance qui lui est absolument nécessaire, celle qui consiste à ne pas savoir qu'il vaut mieux ne pas être né. Il n'y a rien au dernier terme de l'existence que la douleur d'exister, plutôt l'assumer comme celle de l'autre qui est là et qui pare toujours comme moi, le rêveur, je continue à parler, que de voir se dénuder ce dernier mystère qui n'est quoi en fin de compte ? que le contenu le plus secret de ce vœu - celui dont nous n'avons aucun élément dans le rêve lui-même si ce n'est ce que nous savons par la connaissance - ce qui est le contenu de ce vœu, c'est à savoir le vœu de la castration du père, c'est-à-dire le vœu par excellence qui, au moment de la mort du père, fait retour sur le fils parce que c'est à son tour d'être -

châtré. C'est-à-dire que ce qu'il ne faut à aucun prix voir - et je ne suis pas en train de poser pour l'instant les termes du point et du moment et des temps où doivent se poser donc, l'interprétation - il serait facile déjà sur ce schéma de vous montrer qu'il y a une première interprétation qui se fait tout de suite: il n'a aucune peine, il ne savait pas votre père, selon votre vœu, l'énonciation du vœu.

Nous sommes là au niveau de ce qui est déjà dans la ligne pleine de la parole du sujet et c'est très bien qu'il en soit ainsi, mais il faut qu'une certaine introduction de par l'analyste, soit telle que déjà quelque chose de problématique soit introduit dans cette remarque qui est de nature à faire surgir ce qui jusque là est refoulé et pointillé, à savoir qu'il était mort déjà depuis longtemps « selon son vœu », selon le vœu de l'œdipe; et à faire surgir cela comme tel de l'inconscient.

Mais il s'agit de savoir, de donner sa pleine portée à ce quelque chose qui, comme tout à l'heure, va bien au-delà de la question de ce qu'est ce vœu car ce vœu de châtrer le père, avec son retour sur le sujet, est quelque chose qui va bien au-delà de tout désir justifiable. Si c'est, comme nous le disons, une nécessité structurante, une nécessité signifiante, - et ici le vœu n'est que le masque de ce qu'il y a de plus profond dans la structure du désir tel que le dénonce le rêve - ce n'est rien d'autre, non pas qu'un vœu, mais que l'essence du « selon », du rapport, de l'enchaînement nécessaire qui défend au sujet d'échapper à cette concaténation de l'existence en tant qu'elle est déterminée par la nature du signifiant.

Ce « selon », c'est là le point de ce que je veux vous faire remarquer, c'est qu'en fin de compte dans cette problématique de l'effacement du sujet, qui en l'occasion est son salut, dans ce point dernier où le sujet doit être voué à une dernière ignorance, le ressort, la *Verdrängung*, c'est là le sens dans lequel j'ai essayé de vous introduire tout à fait à la fin de la dernière fois, repose tout entier ce ressort de la *Verdrängung*, sur non pas le refoulement de quelque chose de plein, de quelque chose qui se découvre, de quelque chose qui se voit et qui se comprend, mais dans l'élimination d'un pur et simple signifiant: du *nach*, du « selon », de ce qui signe l'accord ou la discordance, l'accord ou le discord entre l'énonciation et le signifiant, entre ce qui est du rapport dans l'énoncé de ce qui est dans les nécessités de l'énonciation. C'est autour de l'élimination d'une clause, d'un pure et simple signifiant, que tout subsiste et qu'en fin de compte, ce qui se manifeste dans le désir du rêve, c'est ceci qu'« il ne savait pas ». Qu'est-ce que veut dire le fait en l'absence de toute autre signification que nous ayons à notre portée ?

Nous verrons que quand nous prendrons un rêve de quelqu'un que nous connaissons mieux, car nous prendrons la prochaine fois un rêve de Freud, celui qui est tout près de celui-là, le rêve que Freud fait concernant son père, celui qu'il - 104 -

fait quand il le revoit sous la forme de Garibaldi; là nous irons plus loin et nous verrons vraiment ce qu'est le désir de Freud. Et ceux qui me reprochent de ne pas faire assez état de l'érotisme anal en auront pour leur argent! Mais pour l'instant restons en là, à ce rêve schématique, à ce rêve de la confrontation du sujet avec la mort.

u est-ce que cela veut dire ? En appelant cette ombre c'est ce sens qui va tomber car cela veut dire que ce rêve n'est rien d'autre que: lui n'est pas mort, il peut souffrir à la place de l'autre. Mais derrière cette souffrance ce qui se maintient c'est le leurre autour duquel en ce moment crucial, il est le seul auquel il puisse encore s'accrocher, celui justement du rival, du meurtre du père, de la fixation imaginaire. Et c'est aussi là que nous reprendrons les choses la prochaine fois, autour de l'explication que je pense avoir suffisamment préparée par l'articulation d'aujourd'hui, l'élucidation de la formule suivante comme étant la formule constante du fantasme dans l'inconscient: \$♢a.

Ce rapport du sujet en tant qu'il est barré, annulé, aboli par l'action du signifiant et qu'il trouve son su or dans l'autre, dans ce qui définit pour le sujet qui parle l'objet comme tek, à savoir que c'est à l'autre que nous essayerons d'identifier, que nous identifierons très rapidement parce que - ceux qui ont assisté à la première année de ce séminaire en ont entendu parler pendant un trimestre - cet autre, cet objet prévalent de l'érotisme humain, est l'image du corps propre au sens large que nous lui donnerons. C'est là, dans l'occasion dans ce fantasme humain qui est fantasme de lui, et qui n'est plus qu'une ombre; c'est là que le sujet maintient son existence, maintient le voile qui fait qu'il peut continuer d'être un sujet qui parle.





## Leçon 6 17 décembre 1958

J'ai fait allusion la dernière fois à la grammaire française de Jacques Damourette et d'Édouard Pichon, éditeur P d'Artrey<sup>35</sup>. Ce que j'ai dit de la négation, du forclusif et du discordantiel, est réparti en deux endroits de cette grammaire dans le deuxième volume où il y a ramassé tout un article sur la négation, qui fixe les données du forclusif et du discordantiel. Ce forclusif qui est si singulièrement incarné dans la langue française par ces "pas", "point" ou "personne", rien, "goutte", mie, qui portent en eux-mêmes ce signe de leur origine dans la trace, comme vous le voyez; car tout cela, ce sont des mots qui désignent la trace, c'est là que l'action de forclusion, l'acte symbolique de forclusion est rejeté en français, le "ne" demeurant réservé à ce qu'il est plus originellement, au discordantiel.

La négation, dans son origine, dans sa racine linguistique est quelque chose qui émigre de l'énonciation vers l'énoncé, comme j'ai essayé de vous le montrer la dernière fois. Je vous ai montré en quoi on pouvait le représenter sur ce petit graphe dont nous nous servons. Nous en sommes restés, la dernière fois, à cette mise en position des termes, des éléments du rêve qu'« il ne savait pas qu'il était mort », et c'est autour du « selon son vœu » que nous avons désigné le point d'incidence réel, pour autant que le rêve à la fois marque et porte le désir.

Il nous reste à continuer d'avancer pour nous demander en quoi et pourquoi une telle action est possible et j'avais, en terminant, montré autour de quoi j'entendais interroger cette fonction du désir telle quelle est articulée dans

35.Op. cit.

- 107 -

Freud, à savoir nommément, au niveau du désir inconscient. J'entendais l'interroger autour de cette formule qui est celle à laquelle tout ce que nous avons montré de la structure de ce rêve, de ce en quoi il consiste, à savoir de cet affrontement: le sujet est un autre, un petit autre en l'occasion. Le père réapparaît vivant à propos du rêve et dans le rêve, et il se trouve être par rapport au sujet dans ce rapport dont nous avons commencé d'interroger les ambiguïtés, à savoir que c'est lui qui fait que le sujet se charge de ce que nous avons appelé la douleur d'exister; c'est lui dont il a vu l'âme agoniser, dont il a souhaité la mort; souhaité la mort pour autant que rien n'est plus intolérable que l'existence réduite à elle-même, cette existence au-delà de tout ce qui eut la soutenir, cette existence soutenue dans l'abolition précisément du désir.

Et nous avons indiqué d'y pressentir que [c'est] dans cette répartition, je dirais des fonctions intra-subjectives, qui fait que le sujet se charge de la douleur de l'autre, rejetant sur l'autre ce qu'il ne sait pas et qui n'est pas dans l'occasion autre chose que sa propre ignorance à lui, le sujet. L'ignorance dans laquelle c'est précisément du désir du rêve qu'il désire se soutenir, qu'il désire s'entretenir, et qu'ici le désir de mort prend son plein sens qui est le désir de ne pas s'éveiller, de ne pas s'éveiller au message qui est précisément celui qui est le plus secret, qui est porté par le rêve lui-même et qui est ceci, c'est que le sujet par la mort de son père est désormais affronté à la mort, ce dont jusque là la présence du père le protégeait. C'est-à-dire à ce quelque chose qui est lié à la fonction du père, à savoir ce quelque chose qui est là présent dans cette douleur d'exister, ce quelque chose qui est le point pivot autour de quoi tourne tout ce que Freud a découvert dans le complexe d'Œdipe, à savoir l'x, la signification de la castration. Telle est la fonction de la castration.

Que signifie assumer la castration ? La castration est-elle vraiment jamais assumée ? Cette sorte de point autour duquel viennent se briser les dernières vagues de *l'Analyse finie ou infinie*, comme dit Freud, qu'est-ce que c'est ? Et jusqu'à quel point dans ce rêve et à propos de ce rêve l'analyste n'est-il pas seulement en droit, n'est-il pas en position, en puissance, en pouvoir de l'interpréter ?

C'est ce sur quoi, à la fin de ce que nous disions la dernière fois de ce rêve, j'avais laissé la question posée : les trois façons de la part de l'analyste de réintroduire le « selon votre vœu ». La façon selon la parole du sujet, selon ce que le sujet a voulu et dont il a bien parfaitement le souvenir qui n'est point oublié, c'est-à-dire que « selon son vœu » rétabli là au niveau de la ligne supérieure, que « selon son vœu » - rétablit là, au niveau de l'énoncé caché du souvenir - 108 -

inconscient les traces du complexe d'Œdipe, du désir infantile de la mort du père qui est ce quelque chose dont Freud nous dit qu'il est dans toute formation du rêve "le capitaliste"; ce désir infantile, dans l'occasion d'un désir actuel qui a à s'exprimer dans le rêve et qui est loin d'être toujours un désir inconscient, trouve l'entrepreneur.

Ce « selon son vœu » restauré au niveau du désir infantile, n'est-ce pas quelque chose qui se trouve là en position en somme, d'aller dans le sens du désir du rêve. Puisqu'il s'agit d'interposer à ce moment crucial de la vie du sujet qui est réalisé par la disparition du père; puisqu'il s'agit dans le rêve d'interposer cette image de l'objet et, incontestablement, le présenter comme support d'un voile, d'une ignorance perpétuelle, d'un appui donné à ce qui était en somme jusque là alibi du désir; puisque aussi bien la fonction même de l'interdiction véhiculée par le père, c'est bien là quelque chose qui donne au désir dans sa forme énigmatique, voire abyssale, ce quelque chose dont le sujet se trouve séparé, cet abri, cette défense en fin de compte, qui est, comme l'a très bien entrevu Jones - et nous verrons aujourd'hui que Jones a eu certaines aperceptions très extraordinaires de certains points de cette dynamique psychique - ce prétexte moral à ne point affronter son désir.

Pouvons-nous dire que l'interprétation pure et simple du désir œdipien ne soit pas ici quelque chose qui en somme s'accroche à quelque étape intermédiaire de l'interprétation du rêve ? En permettant au sujet de faire quoi ? À proprement parler ce quelque chose dont vous allez reconnaître la nature avec la désignation de "s'identifier à l'agresseur", est-ce autre chose que l'interprétation du désir œdipien, à ce niveau et dans ces termes, que vous avez voulu la mort de votre père à telle date et pour telle raison.

Dans votre enfance, quelque part dans l'enfance est l'identification à l'agresseur. N'avez-vous pas reconnu typiquement que pour être une des formes de la défense, cela est essentiel ? N'y a-t-il pas quelque chose qui se propose à la place même où est éliminé le « selon son vœu » ? Est-ce que le « selon » et son sens ne sont pas pour une interprétation pleine du rêve ? Sans aucun doute. Ceci, mises à part les opportunités et les conditions qui permettent à l'analyste d'en arriver jusque là; elles dépendront du temps du traitement, du contexte de la réponse du sujet dans les rêves, puisque nous savons que dans l'analyse le sujet répond à l'analyste, tout au moins à ce qu'est devenu l'analyste dans le transfert, par ses rêves. Mais essentiellement je dirais, dans la position logique des termes, est-ce qu'au « selon son vœu » n'est pas posée une question à laquelle nous risquons toujours de donner quelque forme précipitée, quelque réponse précipitée, quelque réponse -109-

prématurée, quelque évitement offert au sujet de ce dont il s'agit, à savoir l'impasse où le met cette structure fondamentale qui fait de l'objet de tout désir le support d'une métonymie essentielle ; et quelque chose où l'objet du désir humain comme tel, se présente sous une forme évanouissante et dont peut-être nous pouvons entrevoir que la castration se trouve être ce que nous pourrions appeler le dernier tempérament.

Nous voici donc amenés à reprendre par l'autre bout, c'est-à-dire par celui qui n'est pas donné dans les rêves, à interroger de plus près ce que veut dire, ce que signifie le désir humain. Et cette formule, je veux dire cet algorithme, le \$ affronté, mis en présence, mis en face de a, de l'objet (et nous l'avons introduite à ce propos dans ces images du rêve, et du sens qui nous y est révélé), n'est-ce pas quelque chose que nous ne pouvons pas essayer de mettre à l'épreuve de la phénoménologie du désir telle qu'elle se présente à nous, chose curieuse, au désir qui est là, qui est là depuis [...], qui est là au cœur de [...]. Essayons de voir sous quelle forme pour nous, analystes, ce désir se présente. Cet algorithme va pouvoir nous mener ensemble dans le chemin d'une interrogation qui est celle de notre expérience commune, de notre expérience d'analystes; de la façon dont chez le sujet qui n'est pas obligatoirement ni toujours le sujet névrosé dont il n'y a point de raison de présumer que sur ce point sa structure ne soit pas incluse, car révélatrice d'une structure plus générale. Dans tous les cas il est hors de doute que le névrosé se trouve situé quelque part dans ce qui représente les prolongements, les processus d'une expérience qui pour nous a valeur universelle. C'est bien là le point sur lequel se déroule toute la construction de la doctrine freudienne.

Avant d'entrer dans une interrogation sur certaines des façons dont déjà a été abordée cette dialectique des rapports du sujet à son désir, et nommément ce que j'ai annoncé tout à l'heure de la pensée de Jones - pensée qui est restée en route - qui assurément a entrevu, vous allez le voir, quelque chose, je veux me rapporter à quelque chose de recueilli d'une expérience clinique la plus commune, à un exemple qui m'est venu assez récemment dans mon expérience et qui me paraît assez bien fait pour introduire ce que nous cherchons à illustrer.

Il s'agissait d'un impuissant. Ce n'est pas mal de partir de l'impuissance pour commencer de s'interroger sur ce qu'est le désir. Nous sommes en tous cas sûrs d'être au niveau humain. C'était là un jeune sujet qui, bien entendu, comme beaucoup d'impuissants, n'était pas du tout impuissant. Il avait fait l'amour très normalement au cours de son existence et il avait eu quelques liaisons; il était marié et c'est avec sa femme que ça ne marchait plus. Ceci n'est pas à porter au - 110 -

compte de l'impuissance. Pour être localisé précisément à l'objet avec lequel les relations sont pour le sujet des plus souhaitables car il aimait sa femme, le terme ne semble pas approprié. Or voici à peu près ce qui ressortait, au bout d'un certain temps d'épreuve analytique, des propos du sujet. Ce n'était pas absolument que tout élan lui manquât, mais s'il s'y laissait conduire un soir (et quelque autre soir qui était dans la période actuelle vécue de l'analyse) pourrait-il, cet élan, le soutenir? Les choses avaient été fort loin dans le conflit entraîné par cette carence qu'il venait de traverser: était-il en droit d'imposer à sa femme encore quelque nouvelle épreuve, quelque nouvelle péripétie de ses essais et de ses échecs? Bref, ce désir dont on sentait à tout propos assurément qu'il n'était point absent de toute présence, de toute possibilité d'accomplissement, ce désir était-il légitime?

Et sans pouvoir ici pousser plus loin la référence à ce cas précis dont, bien entendu, je ne peux pas ici pour toutes sortes de raisons vous donner l'observation - ne serait-ce que parce que c'est une analyse en cours et pour beaucoup d'autres raisons encore, et c'est l'inconvénient qu'il y a toujours à faire des allusions à des analyses présentes - j'emprunterai à d'autres analyses ce terme tout à fait décisif dans certaines évolutions, (quelquefois menant à des écarts, voire à ce que l'on appelle des "perversions") d'une autre importance structurelle, que ce qu'il y a joué à nu, si l'on peut dire, dans le cas de l'impuissance.

J'évoquerai donc ce rapport qui se produit dans certains cas dans l'expérience, dans le vécu des sujets et qui paraît à jour dans l'analyse, une expérience qui peut avoir une fonction décisive et qui, comme dans d'autres endroits, révèle une structure, le point où le sujet se pose la question, le problème: a-t-il un assez grand phallus? Sous certains angles, sous certaines incidences, cette question à soi toute seule peut entraîner chez le sujet toute une série de solutions, lesquelles se superposant les unes aux autres, se succédant et s'additionnant, peuvent l'entraîner fort loin du champ d'une exécution normale de ce dont il a tous les éléments.

Cet "assez grand phallus" ou plus exactement, ce phallus essentiel pour le sujet, à un moment de son expérience se trouve forclos; et c'est quelque chose que nous retrouvons sous mille formes, pas toujours bien entendu apparentes, ni manifestes, latentes, mais c'est précisément dans le cas où, comme dirait Monsieur de La Palice, ce moment de cette étape est là à ciel ouvert, que nous pouvons la voir et la toucher et aussi lui donner sa portée.

Le sujet, si je puis dire, nous le voyons plus d'une fois dans la confrontation, dans la référence avec ce quelque chose qu'il nous faut prendre là au moment de - 111 -

sa vie - souvent au détour et à l'éveil de la puberté - où il en rencontre le signe, le sujet est là confronté avec quelque chose qui, comme tel, est du même ordre que ce que nous venons d'évoquer tout à l'heure. Le désir, par quelque chose d'autre, se trouve-t-il légitimé, sanctionné ? D'une certaine façon déjà ce qui apparaît ici en éclair se [dérobe] dans la phénoménologie sous laquelle le sujet l'exprime. La phénoménologie sous laquelle il l'exprime nous pourrions l'assumer sous la forme suivante le sujet-a-t-il ou non l'arme absolue ? Faute d'avoir l'arme absolue, il va se trouver entraîné dans une série d'identifications, d'alibis, de jeux de cache-cache qui - je vous le répète, nous ne pouvons pas plus ici en développer les dichotomies -peuvent le mener fort loin.

L'essentiel est ceci, c'est que je veux vous indiquer comment le désir trouve l'origine de sa péripétie à partir du moment où il \* s'agit que \* le sujet l'a comme "aliéné" dans quelque chose qui est un signe, dans une promesse, dans une anticipation comportant d'ailleurs comme telle une perte possible; comment le désir est lié à la dialectique d'un manque subsumé dans un temps qui, comme tel, est un temps qui n'est pas là, pas plus que le signe dans l'occasion n'est le désir. Ce à quoi le désir a à s'affronter, c'est à cette crainte qu'il ne se maintienne pas sous sa forme actuelle, qu'*artifex*<sup>36</sup> - si je puis m'exprimer ainsi - il périclisse; mais bien entendu, cet *artifex* qu'est le désir que l'homme ressent, éprouve comme tel, cet *artifex* ne peut périr qu'au regard de l'artifice de son propre dire. C'est dans la dimension du dire que cette crainte s'élabore et se stabilise.

C'est là que nous rencontrons ce terme si surprenant et si curieusement délaissé dans l'analyse, qui est celui dont je vous dis que Jones l'avait émis pour support de sa réflexion, qui est celui d'*aphanisis*. Quand Jones s'arrête, médite sur la phénoménologie de la castration, phénoménologie, vous le voyez bien par expérience (par les publications), qui reste de plus en plus voilée dans l'expérience analytique si l'on peut dire moderne, Jones, à l'étape de l'analyse où il se trouve confronté à toutes sortes de tâches qui sont différentes de celles que donne l'expérience moderne - un certain rapport au malade dans l'analyse qui n'est pas celui qui a été réorienté depuis, selon d'autres normes, à une certaine nécessité d'interprétation, d'exégèse, d'apologétique, d'explication de la pensée de Freud - Jones, si l'on peut dire, essaye de trouver ce truchement, ce moyen de se faire entendre à propos du complexe de castration, que ce dont le sujet craint d'être privé, c'est de son propre désir.

36. Du latin *artifex*, iris. m. (ars et facis). 1. Subst. a) qui pratique un art, un métier; b) créateur, auteur.  
2. Adj. a) habile, adroit; b) fait avec art.

Il ne faut pas s'étonner que ce terme *d'aphanisis* qui veut dire cela, disparition et nommément du désir, dans le texte de Jones vous verrez que c'est bien de cela qu'il s'agit, que c'est cela qu'il articule, ce terme lui sert d'introduction à raison d'une problématique qui, le cher homme, lui a donné beaucoup de soucis, c'est celle des rapports de la femme au phallus, dont il ne s'est jamais dépêtré. Tout de suite il use de cet *aphanisis* pour mettre sous le même dénominateur commun les rapports de l'homme et de la femme à leur désir, ce qui est l'engager dans une impasse, puisque c'est méconnaître que, précisément, ces rapports sont foncièrement différents et uniquement, puisque c'est là ce qu'a découvert Freud, en raison de leur asymétrie par rapport au signifiant phallus. Ceci, je pense vous l'avoir déjà assez fait sentir pour que nous puissions considérer, au moins à titre provisoire aujourd'hui, qu'il y a là quelque chose d'acquis.

Aussi bien cette utilisation de *l'aphanisis*, qu'elle soit à l'origine de l'invention ou qu'elle soit seulement dans ses suites, marque une sorte d'inflexion qui en somme, détourne son auteur de ce qui est la véritable question, à savoir qu'est-ce que signifie dans la structure du sujet cette possibilité de *l'aphanisis* ? Est-ce qu'elle ne nous oblige pas justement à une structuration du sujet humain en tant que tel, justement en tant que c'est un sujet pour qui l'existence est supposable et supposée au-delà du désir, un sujet qui ek-siste, qui sub-siste en dehors de ce qui est son désir.

La question n'est pas de savoir si nous avons à tenir compte objectivement du désir dans sa forme la plus radicale, le désir de vivre, les instincts de vivre, comme nous disons. La question est toute différente, elle est que ce que l'analyse nous montre, nous montre comme mis en jeu dans le vécu du sujet c'est cela même, je veux dire que ce n'est pas seulement que le vécu humain soit soutenu, comme de bien entendu nous nous en doutons, par le désir, mais que le sujet humain en tient compte, si je puis dire, qu'il compte avec ce désir comme tel, qu'il a peur, si je puis m'exprimer ainsi, que l'élan vital, - ce cher élan vital, cette charmante incarnation, c'est bien là le case parer 'anthropomorphisme du désir humain dans la nature - que, justement, ce fameux élan avec lequel nous essayons de faire tenir debout cette nature à laquelle nous ne comprenons pas grand chose, c'est que cet élan vital, quand il s'agit de lui, le sujet humain le voit devant soi, il a peur qu'il lui manque. soi tout seul, ceci suggère bien quand même l'idée que nous ne ferions pas mal d'avoir quelques exigences de structure, car enfin il s'agit tout de même là d'autre chose que des reflets de l'inconscient; je veux dire de ce rapport sujet-objet immanent, si je puis dire, à la pure dimension de la connaissance et que, - 113 -

dès lors qu'il s'agit du désir, comme d'ailleurs l'expérience nous le prouve, je veux dire l'expérience freudienne, cela va tout de même nous poser des problèmes un petit peu plus compliqués.

En effet, nous pouvons, puisque nous sommes partis de l'impuissance, aller à l'autre terme; si l'impuissance ne craint ni puissance ni impuissance, le sujet humain en présence de son désir, il lui arrive aussi de le satisfaire, il lui arrive de l'anticiper comme satisfait. Il est également très remarquable de voir ces cas où, à portée de le satisfaire, c'est-à-dire non frappé d'impuissance, le sujet redoute la satisfaction de son désir, et c'est plus souvent qu'à son tour qu'il redoute la satisfaction de son désir comme le faisant dépendre désormais justement de celui ou Je celle qui va le satisfaire, à savoir de l'autre.

Le fait phénoménologique est quotidien, il est même le texte courant de l'expérience humaine. Il n'y a pas besoin d'aller aux grands drames qui ont pris figure d'exemples et d'illustrations de cette problématique, pour voir comment une biographie, tout au long de son cours, passe son temps à se dérouler dans un successif évitement de ce qui toujours y a été ponctué comme le plus prégnant désir. Où est cette dépendance de l'autre, cette dépendance de l'autre qui en fait est la forme et le fantasme sous lequel se présente ce qui est par le sujet redouté et qui le fait s'écarter de la satisfaction de son désir ?

Ce n'est peut-être pas simplement ce qu'on peut appeler "la crainte du caprice de l'autre", ce "caprice" qui, je ne sais pas si vous vous en rendez compte, n'a pas beaucoup de rapport avec l'étymologie vulgaire, celle du dictionnaire Larousse qui le rapporte à la chèvre. "Caprice", capriccio, ça veut dire "frisson" en italien auquel nous l'avons emprunté; ce n'est rien d'autre que le même mot que celui tellement chéri par Freud qui s'appelle sich *sträuben*, "se hérissier". Et vous savez qu'à travers toute son oeuvre, c'est là une des formes métaphoriques sous laquelle, pour Freud, s'incarne à tout propos - je parle dans les propos les plus concrets, qu'il parle de sa femme, qu'il parle d'Irma, qu'il parle du sujet qui résiste en général - c'est une des formes sous lesquelles il incarne de la façon la plus sensible son appréciation de la résistance.

Ce n'est pas tellement tel que le sujet dépend essentiellement, parce qu'il se représente l'autre comme tel, de son caprice, c'est, et c'est ceci qui est voilé, c'est justement que l'autre ne marque ce caprice de signe et qu'il n'y a pas de signe suffisant de la bonne volonté du sujet, sinon la totalité des signes où il subsiste; qu'il n'y a, à la vérité, pas d'autre signe du sujet, de signe, que le sine de son abolition de sujet.

C'est ce qui est écrit comme cela: \$. Ceci vous montre que quant à son désir - 114 -



en somme, l'homme n'est pas vrai puisque quelque peu ou beaucoup de courage qu'il y mette, la situation lui échappe radicalement; qu'en tous cas cet évanouissement, ce quelque chose que quelqu'un qui après mon dernier séminaire a appelé, en parlant ensuite avec moi: cette "ombilication du sujet au niveau de son vouloir", et je recueille très volontiers cette image de ce que j'ai voulu vous faire sentir autour du \$ en présence de l'objet a. D'autant plus que c'est strictement conforme à ce que Freud désigne quand il parle du rêve: point de convergence de tous les signifiants où le rêveur finalement s'impliquait tant qu'il s'appelle *l'inconnu* lui-même, n'a pas reconnu que cet *Unbekannt* (terme très étrange sous la plume de Freud), n'est justement que ce point par où j'ai essayé de vous indiquer ce qui faisait la différence radicale de l'inconscient freudien, c'est que ce n'est pas qu'il se constitue, qu'il s'institue comme inconscient, simplement dans la dimension de l'innocence du sujet, par rapport au signifiant qui s'organise, qui s'articule à sa place; c'est qu'il y a dans ce rapport du sujet au signifiant cette impasse essentielle, ceci et je viens de reformuler qu'il n'y a pas d'autre signe du sujet que le signe de son abolition de sujet.

Les choses ne s'en tiennent pas là vous pensez bien car, après tout, s'il ne s'agissait que d'une impasse comme on dit, ça ne nous mènerait pas loin. C'est que le propre des impasses, c'est justement qu'elle sont fécondes et cette impasse n'a d'intérêt que de nous montrer ce qu'elle développe comme ramifications qui sont justement celles dans lesquelles va s'engager effectivement le désir. Essayons de l'apercevoir, cet *aphanisis*. Il y a un moment auquel il faut que dans votre expérience - je veux dire cette expérience pour autant qu'elle n'est pas simplement l'expérience de votre analyse, mais l'expérience aussi des modes mentaux sous lesquels vous êtes amenés à penser cette expérience, sur le point du complexe d'Œdipe où elle apparaît en éclair, qui est: quand on vous dit que dans l'œdipe inversé, c'est-à-dire au moment où le sujet entrevoit la solution du conflit œdipien dans le fait de s'attirer purement et simplement l'amour du plus puissant, c'est-à-dire du père - le sujet se dérobe, nous dit-on, pour autant que son narcissisme y est menacé, pour autant que recevoir cet amour du père comporte pour lui la castration. Cela va de soi parce que, bien entendu, quand on ne peut pas résoudre une question, on la considère comme compréhensible. C'est ce qui fait habituellement que ce n'est tout de même pas si clair que cela: que le sujet lie ce moment de solution possible, une solution d'autant plus possible qu'en partie ce sera la voie empruntée, puisque l'introjection du père sous la forme de l'Idéal du moi sera bien quelque chose qui ressemble à cela. Il y a une participation de la fonction dite inverse de l'œdipe dans la solution normale, qui - 115 -

est tout de même un moment mis en évidence par une série d'expériences, d'entrevues, spécialement dans la problématique de l'homosexualité où le sujet ressent cet amour du père comme essentiellement menaçant, comme comportant cette menace que nous qualifions, faute de pouvoir lui donner un terme plus approprié... et après tout il n'est pas, ce terme tellement inapproprié, les termes ont gardé dans l'analyse, heureusement, assez de sens et de plénitude, de caractère dense, lourd et concret, pour que ce soit cela en fin de compte qui nous dirige: on sent bien, on repère qu'il y a du narcissisme dans l'affaire et que ce narcissisme est intéressé à ce détour du complexe d'Œdipe.

Surtout la chose nous sera confirmée par les voies ultérieures de la dialectique, quand le sujet sera entraîné dans les voies de l'homosexualité. Elles sont, vous le savez, beaucoup plus complexes, bien entendu, que celles d'une pure et simple exigence sommaire de la présence du phallus dans l'objet, mais fondamentalement elle y est recélée.

Ce n'est pas là que je veux m'engager. Simplement, ceci nous introduit à cette proposition que pour faire face à cette suspension du désir, à l'orée de la problématique du signifiant, le sujet va avoir devant lui plus d'une astuce, si l'on peut dire. Ces astuces portent, bien entendu, d'abord essentiellement sur la manipulation de l'objet, du a dans la formule. Cette prise de l'objet dans la dialectique des rapports du sujet et du signifiant ne doit pas être mise au principe de toute espèce d'articulation de la relation que j'ai essayée de faire ces dernières années avec vous, car on la voit tout le temps et partout. Est-il besoin de vous rappeler ce moment de la vie du petit Hans où, à propos de tous les objets, il se demande: a-t-il ou n'a-t-il pas un phallus ? Il suffit d'abord de voir un enfant pour s'apercevoir sous toutes ses formes, de cette fonction essentielle qui joue là, bien à ciel ouvert. Il s'agit, dans le cas du petit Hans, du fait-pipi, du *Wiwimacher*. Vous savez pendant quelle période, à quel propos et à quel détour, à deux ans, cette question se pose pour lui à propos de tous les objets, définissant une sorte d'analyse que Freud signale incidemment comme un mode d'interprétation de cette forme.

Ceci, bien entendu, n'est pas une position qui d'aucune façon ne fasse que traduire la présence du phallus dans la dialectique. Cela ne nous renseigne d'aucune façon, ni sur l'usage - la fin que j'ai essayée de vous faire voir en son temps - ni sur la stabilité du procédé. Ce que je veux simplement vous indiquer, c'est que nous avons tout le temps des témoignages que nous ne nous égarons pas, à savoir que les termes en présence sont bien ceux-ci: le sujet, et cela par sa disparition, son affrontement à un objet, quelque chose qui de temps en temps se révèle - 116 -

comme étant le signifiant essentiel autour duquel se joue le sort de tout ce rapport du sujet à l'objet, et maintenant, pour rapidement évoquer dans quel sens, au sens le plus général, se porte cette incidence concernant l'objet, je veux dire le petit a de notre algorithme, du point de vue de ce qu'on pourrait appeler la spécificité instinctuelle du point de vue du besoin.

Nous savons déjà ce qui arrive dans un rapport impossible, si l'on peut dire rendu impossible à l'objet par la présence, par l'interposition du signifiant, pour autant que le sujet a à s'y maintenir en présence de l'objet. Il est bien clair que l'objet humain subit cette sorte de volatilisation qui est celle que nous appelons dans notre pratique concrète la possibilité de déplacement; ce qui ne veut pas dire simplement que le sujet humain, comme tous les sujets animaux, voit son désir se déplacer d'objet en objet, mais que ce déplacement même est le point où peut se maintenir le fragile équilibre de son désir. En fin de compte, de quoi s'agit-il ? Il s'agit, je dirais, d'envisager d'un certain côté, d'empêcher la satisfaction tout en gardant toujours un objet de désir. D'une certaine façon, c'est encore un mode, si l'on peut dire, de symboliser métonymiquement la satisfaction, et nous nous avançons là tout droit dans la dialectique de la cassette et de l'avare. Elle est loin d'être la plus compliquée, encore qu'on ne voie guère ce dont il s'agit. C'est qu'il faut que le désir subsiste dans cette occasion, dans une certaine rétention de l'objet comme nous disons, en faisant intervenir la métaphore anale. Mais c'est pour autant que cet objet retenu n'est lui-même l'objet d'aucune jouissance que cette rétention du support du désir, c'est bien le cas de le dire ! La phénoménologie juridique en porte les traces : on dit qu'on a la jouissance d'un rien; qu'est-ce que cela veut dire, si ce n'est que justement, Test tout à fait concevable humainement d'avoir un bien dont on ne jouisse pas, et que ce soit un autre qui en jouisse. Ici l'objet révèle sa

fonction de gage du désir si l'on peut dire, pour ne pas cirer d'otage. Et si vous voulez que nous essayons ici de faire le pont avec la psychologie animale, nous évoquerons ce qui a été dit pour ce qui est de l'éthologie, par un de nos confrères, de plus exemplaire et des plus imagés. J'ai assez tendance quant à moi à le croire. Je m'en suis aperçu avec quelqu'un qui vient de faire paraître un petit volume, (je ne voulais pas vous le dire parce que cela va vous donner des distractions) cette plaquette vient de sortir, elle s'appelle : *L'Ordre des choses*. C'est heureusement un petit livre, paru chez Plon (1958), qui est de Jacques Brosse<sup>37</sup>, personnage jusqu'ici complètement inconnu.

37. BROSSE J., (1958), *L'ordre des choses*. Paris, 1986, Julliard.

Il s'agit d'une sorte de petite "histoire naturelle" - c'est comme cela que je vous l'interprète - une petite histoire naturelle à la mesure de notre temps. Je veux dire que: 1) cela nous restitue ce qui est si subtil et si charmant, que nous trouvons dans la lecture de Buffon et plus jamais dans aucune publication scientifique, encore que tout de même nous pourrions nous livrer à cet exercice, alors que nous en savons sur le comportement, sur l'éthologie des animaux, encore beaucoup plus que Buffon. Dans les revues spécialisées c'est illisible. 2) Ce qui est dit dans ce petit bouquin, vous le verrez exprimé dans un style, le dois dire, très très remarquable. Vous lirez surtout ce qu'il y a au milieu, qui s'appelle: *Des vies parallèles*, la vie de la mygale, la vie de la fourmi.

J'ai pensé à ce petit livre parce que son auteur a ceci en commun avec moi que pour lui la question des mammifères est résolue. Il n'y a en dehors de l'homme - mammifère essentiellement problématique, il n'y a qu'à voir le rôle que jouent les mammes dans notre imagination - il n'y a en dehors de l'homme, de mammifères qu'un seul mammifère vraiment sérieux: c'est "le potame". Tout le monde est d'accord là-dessus, pourvu qu'il ait un peu de sensibilité. Le poète T.S. Eliot<sup>38</sup>, qui a de bien mauvaises idées métaphysiques, (mais qui est tout de même un grand poète) a du premier coup symbolisé l'Église militante dans *l'Hippopotamus*. Nous y reviendrons plus tard.

Revenons à l'hippopotame. Que fait-il, cet hippopotame? On nous souligne les difficultés de son existence. Elles sont grandes semble-t-il, et une des choses essentielles, c'est qu'il garde le champ de son pacage, parce qu'il faut quand même bien qu'il ait quelques réserves de ressources, avec ses excréments. Ceci est un point essentiel: il repère donc ce qu'on appelle son territoire en le limitant par une série de relais, de points devant marquer suffisamment pour tous ceux qui ont à s'y reconnaître (à savoir ses semblables) qu'ici, c'est chez lui. Ceci pour vous dire que nous savons bien que nous ne sommes pas sans amorce d'activité symbolique chez les animaux. Comme vous le voyez, c'est un symbolisme très spécialement excrémental chez le mammifère.

Si en somme l'hippopotame, lui, se trouve garder son pacage avec ses excréments, nous trouvons que le progrès réalisé par l'homme - et à la vérité ceci ne saurait entrer dans la question si nous n'avions pas ce singulier truchement du langage qui, lui, nous ne savons pas d'où il vient, mais c'est lui qui fait intervenir là-dedans la complication essentielle, c'est-à-dire qu'il nous a menés à ce rapport problématique avec l'objet - que l'homme, lui, ce n'est pas son pacage

38. ELIOT T.S., Poèmes. 1910-1930, (trad. P. Leyris), éd. bil. Paris, 1947, Le Seuil, pp. 68-69.

qu'il garde avec de la merde, donc: c'est sa merde qu'il garde en gage du pacage essentiel, du pacage essentiellement à déterminer; et c'est ceci la dialectique de ce qu'on appelle le symbolisme anal, de cette nouvelle révélation des *Noces chymiques*, si je puis m'exprimer ainsi, de l'homme avec son objet, qui est une des dimensions absolument insoupçonnée jusque là, que l'expérience freudienne nous a révélée.

En fin de compte, j'ai simplement voulu ici vous indiquer dans quelle direction, et pourquoi se produit ceci en somme qui est la même question que pose sans la résoudre Marx dans sa polémique avec Proudhon, et dont nous pouvons tout de même donner une petite [ébauche] tout au moins d'explication: comment il se fait que les objets humains passent d'une valeur d'usage à une valeur d'échange ? Il faut lire ce morceau de Marx parce que c'est une bonne éducation pour l'esprit. Cela s'appelle: *Misère de la philosophie, Philosophie de la misère*. Il s'adresse à Proudhon et les quelques pages pendant lesquelles il le tourne en ridicule, ce cher Proudhon, pour avoir décrété que ce passage de l'un à l'autre se faisait par une sorte de pur décret des coopérateurs, dont il s'agit de savoir pourquoi ils sont devenus coopérateurs, et à l'aide de quoi. Cette façon dont Marx l'étripe pendant quelques vingt, trente bonnes pages, sans compter la suite de l'œuvre, est quelque chose d'assez salubre et éducatif pour l'esprit.

Voici donc tout ce qui se passe pour l'objet, bien sûr, et le sens de cette volatilisation, de cette valorisation qui est également dévalorisation de l'objet, je veux dire arrachement de l'objet au champ pur et simple du besoin. C'est là quelque chose qui, après tout, n'est qu'un rappel de la phénoménologie essentielle, de la phénoménologie du bien à proprement parler et dans tous les sens du mot bien, figurez-vous.

Mais laissons cela pour l'instant aujourd'hui simplement à l'état d'amorce. Disons simplement qu'à partir du moment où ce qui est intéressé comme objet c'est l'autre, c'est l'autrui, c'est le partenaire sexuel spécialement, ceci bien entendu entraîne un certain nombre de conséquences. Elles sont d'autant plus sensibles qu'il s'agissait tout à l'heure de plan social. Il est bien assuré ici que ce dont il s'agit est à la base même du contrat social, pour autant qu'il y a à tenir compte des structures élémentaires de la pensée, pour autant que le partenaire féminin- sous une forme qui est elle-même une forme qui n'est pas sans latence et sans retour - y est, comme nous l'a montré Lévi-Strauss, objet d'échange. Cet échange ne va pas tout seul. Pour tout dire, nous dirons que comme objet d'échange, la femme est, si l'on peut dire, une très mauvaise affaire pour ceux qui réalisent l'opération; puisque aussi bien tout ceci nous engage dans cette - 119 -

mobilisation si l'on peut dire réelle, qui s'appelle la prestation, le louage des services du phallus. Nous nous plaçons là dans la perspective naturellement de l'utilitarisme social et ceci, comme vous le savez, ne va pas sans présenter quelques inconvénients. C'est même de là que je suis parti tout à l'heure. Que la femme dans ceci ne subisse quelque chose de fort inquiétant comme transformation, à partir du moment où elle est incluse dans cette dialectique - à savoir comme objet socialisé - c'est quelque chose dont il est vraiment très amusant de voir comment Freud, dans l'innocence de sa jeunesse (à la page 192193 du tome 1 de Jones <sup>39</sup>), peut parler. La façon dont, à propos des termes émancipatoires de la femme dans Mill, - dont vous savez que Freud s'est fait le traducteur à un moment sur les instances de Gompres - dont Mill parle des thèmes émancipatoires et dont, dans une lettre à sa fiancée elle-même, il lui représente à quoi sert une femme, "une bonne femme". Cela vaut mille quand on pense qu'il était au maximum de sa passion! cette lettre qui se termine par le fait qu'une femme doit bien rester à sa place et rendre tous les services qui ne sont pas du tout différents des fameux: *Kinder, Küche, Kirche*<sup>40</sup>. Je pense à l'époque où il se faisait volontiers lui-même le [mentor] éventuel de sa femme. Et le texte se termine sur un passage que je dois vous lire en anglais puisque ce texte n'a jamais été publié dans une autre langue: « Ni la loi ni la coutume n'ont beaucoup à donner à la femme qui lui ait été précédemment retiré, mais fondamentalement, la position des femmes doit sûrement être ce qu'elle est dans la jeunesse, une chère adorée (un adorable petit meuble, une potiche angélique) et dans sa maturité une femme aimée. » Voilà quelque chose qui n'est pas du tout sans intérêt pour nous et qui nous montre de quelle expérience est parti Freud, et nous fait également apercevoir quel chemin il a dû parcourir.

L'autre face possible-ce n'est pas pour rien que nous sommes entrés ici dans la dialectique sociale - c'est que devant cette position problématique, il y a une autre solution pour le sujet. L'autre solution pour le sujet, nous la savons également par Freud: c'est l'identification. L'identification à quoi ? L'identification au père. L'identification au père, pourquoi ? Je vous l'ai déjà indiqué: en tant que c'est celui qui, de quelque façon, est aperçu comme celui qui a réussi à surmonter réellement ce lien en impasse, à savoir celui qui est censé avoir réellement châtré la mère. Je dirais qui est "censé" parce que, bien entendu, il n'est

39 JONES E., *The life and work of Sigmund Freud*, vol 1, Basic Books inc., New York, 1953. *La Vie et l'Œuvre de S. Freud*, Paris, 1958, P.U.F., t. 1, pp. 194-195.

40. « Enfants, Cuisine, Église. »

que "censé" et que d'ailleurs il y a là quelque chose qui se présente essentiellement, c'est la problématique du père; et peut-être si j'y reviens aujourd'hui avec quelque insistance, est-ce dans la ligne de quelque chose qui a été agité hier soir à notre réunion scientifique, c'est à savoir justement la fonction du père, la seigneurialité du père, la fonction imaginaire du père dans certaines sphères de la culture.

Il est certain qu'il y a là une problématique qui n'est pas sans présenter toutes sortes de possibilités de glissement parce que ce qu'il faut voir, c'est que la solution ici préparée, si l'on peut dire, [est] une solution directe: le père est déjà un type, au sens propre du terme, type sans aucun doute présent dans des variations temporelles. Nous ne serions pas tellement intéressés en ce qu'il n'y ait pas de ces variations, mais en ce que nous ne pouvons pas concevoir ici la chose autrement que dans ses rapports avec une fonction imaginaire, en niant le rapport du sujet avec le père, cette identification à l'idéal du père grâce à laquelle peut-être en fin de compte, nous pouvons dire qu'en moyenne les nuits de noces réussissent et tournent bien, encore que la statistique n'ait jamais été faite d'une façon strictement rigoureuse...

Ceci est évidemment lié à des données de fait, mais aussi à des données imaginaires et ne résout en rien pour nous la problématique - d'ailleurs ni pour nous ni, bien entendu, pour nos patients, et peut-être sur ce point nous nous confondons -, ne résout en rien la problématique du désir. Nous allons voir en effet que cette identification à l'image du père n'est qu'un cas particulier de ce qu'il nous faut maintenant aborder comme étant la solution la plus générale, je veux dire dans les rapports, dans cet affrontement du  $\$$  avec le  $a$  de l'objet: l'introduction sous la forme la plus générale de la fonction imaginaire, le support, la solution, la voie de solution qu'offre au sujet la dimension du narcissisme, qui fait que l'Éros humain est engagé dans un certain rapport avec une certaine image qui n'est pas autre chose qu'un certain rapport à son corps propre, et dans lequel va pouvoir se produire cet échange, cette interversion dans laquelle je vais essayer d'articuler pour vous la façon dont se présente le problème de l'affrontement de  $\$$  avec petit  $a$ .

C'est sur ce point que nous reprendrons (puisque'il est déjà deux heures moins le quart) après les vacances. Je reprendrai le 7 Janvier puisque je n'ai pas pu aujourd'hui avancer les choses plus loin. Vous verrez comment sur ce petit  $a$  que nous allons enfin avoir l'occasion de préciser dans son essence, dans sa fonction, à savoir la nature essentielle de l'objet humain en tant que, comme je vous l'ai déjà longuement amorcé dans les séminaires précédents, il est foncièrement marqué, comme tout objet humain, d'une structure narcissique, de ce rapport profond avec l'Éros narcissique.

Comment cet objet humain en tant que marqué de ceci se trouve, dans la structure la plus générale du fantasme, recevoir normalement le plus essentiel des *Ansätze*<sup>41</sup> du sujet, à savoir ni plus ni moins son affect en présence du désir, cette crainte, cette immanence dans laquelle je vous désignais tout à l'heure ce qui retient par essence le sujet au bord de son désir. Toute la nature du fantasme est de la transférer à l'objet.

Ceci nous le verrons en étudiant, en reprenant un certain nombre des fantasmes qui sont ceux dont nous avons jusqu'ici développé la dialectique, et ne serait-ce qu'à partir d'un, fondamental parce qu'un des premiers découverts, ce fantasme *On bat un enfant*<sup>42</sup>, où vous en verrez les traits les plus essentiels, de ce transfert de l'affect du sujet en présence de son désir, sur son objet en tant que narcissique.

Inversement ce que devient le sujet, le point où il se structure, pourquoi il se structure comme moi et Idéal du moi, ceci ne pourra justement, en fin de compte, vous être livré, à savoir par vous être aperçu dans sa nécessité structurale absolument rigoureuse, que comme étant le retour, le renvoi de cette délégation que le sujet a faite de son affect à cet objet, à ce a dont nous n'avons jamais encore véritablement parlé, comme étant son renvoi. je veux dire comment nécessairement il doit lui-même se poser non pas en tant que a, mais en tant qu'image de a, image de l'autre, ce qui est une seule et même chose avec le moi, cette image de l'autre étant marquée de cet indice, d'un grand 1, d'un Idéal du moi en tant qu'il est lui-même l'héritier d'un rapport premier du sujet non pas avec son désir, mais avec le désir de sa mère, l'Idéal prenant la place de ce qui, chez le sujet a été éprouvé comme l'effet d'un enfant désiré.

Cette nécessité, ce développement est ce par quoi il vient s'inscrire dans une certaine trace, formation de l'algorithme que je peux déjà inscrire au tableau pour vous l'annoncer pour la prochaine fois:

$$\frac{i(a)}{\$} \diamond \frac{a}{I}$$

Dans un certain rapport avec l'autre, pour autant qu'il est affecté d'un autre, c'est-à-dire du sujet lui-même en tant qu'il est affecté par son désir. Ceci, nous le verrons la prochaine fois.

41. *Der Ansatz* ("e): disposition, mise en équation.

42. FREUD S., *Ein Kind wird geschlagen* (1919), *G.W. XII*, trad. Fr. in *Névroses, Psychoses et Perversions*, P.U.F., pp. 219-243.

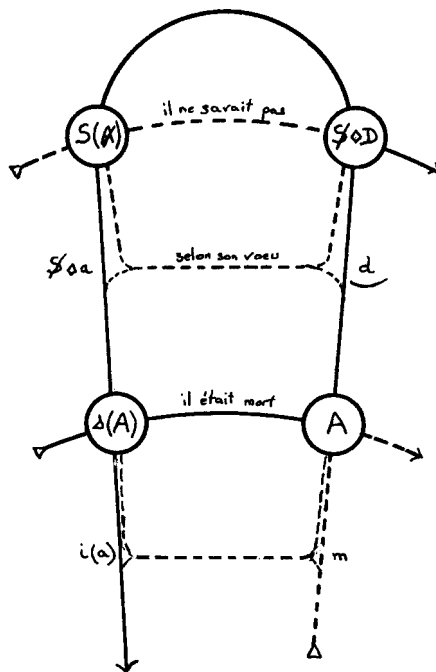


## Leçon 7, 7 janvier 1959

[Il y a une distinction à laquelle] cette expérience nous confronte, entre ce que chez le sujet nous devons appeler le désir, et la fonction dans la constitution de ce désir, dans la manifestation de ce désir, dans les contradictions qui au cours des traitements éclatent entre le discours du sujet et son comportement. Distinction dis-je, essentielle, entre le désir et la demande.

S'il y a quelque chose que, non seulement les données d'origine, le discours freudien, mais précisément tout le développement du discours freudien, tient dans la suite, à savoir les contradictions qui vont éclater, c'est bien dû au caractère problématique qu'y joue la demande, puisque en fin de compte tout ce vers quoi s'est dirigé le développement de l'analyse depuis Freud a été de plus en plus de mettre l'importance sur ce qui a été appelé diversement et qui en fin de compte converge vers une notion générale de "névrose de dépendance", c'est-à-dire que ce qui a été caché, ce qui est voilé derrière cette formule, c'est bien l'accent mis par une sorte de convergence de la théorie et de ses glissements, et de ses échecs de la pratique aussi, c'est-à-dire d'une certaine conception concernant la réduction qui est à obtenir par la thérapeutique.

C'est bien ce qui est caché derrière la notion de "névrose de dépendance". Le fait fondamental de la demande avec ses effets imprimants, comprimants, opprimants sur le sujet, qui est là et dont il s'agit justement de chercher si à l'endroit de cette fonction - que nous révélons comme formatrice, selon la formation de la genèse du sujet - nous adoptons l'attitude correcte, je veux dire celle qui en fin de compte va être justifiée, à savoir l'élucidation d'une part et la levée, du même coup, du symptôme. Il est en effet clair que si le symptôme n'est pas - 123 -



simplement quelque chose que nous devons considérer comme le legs d'une sorte de soustraction, de suspension qui s'appelle frustration; si cela n'est pas simplement une sorte de déformation du sujet, de quelque façon qu'on l'envisage, sous l'effet de quelque chose qui se dose en fonction d'un certain rapport au réel - comme je l'ai dit une frustration imaginaire c'est toujours à quelque chose de réel qu'elle se rapporte - si ce n'est pas cela, si entre ce que nous découvrons effectivement dans l'analyse comme ses suites, ses séquences, ses effets, voire ses effets durables, ces impressions de frustration et le symptôme; il y a quelque chose d'autre, d'une dialectique infiniment plus complexe, et qui s'appelle le désir; si le désir est quelque chose qui ne peut se saisir et se comprendre qu'au nœud le plus étroit, non pas de quelques impressions laissées par le réel mais au point le plus étroit où se nouent ensemble, pour l'homme, réel, imaginaire et son sens symbolique, ce qui est précisément ce que j'ai essayé de démontrer - et c'est ce pourquoi le rapport du désir au fantasme s'exprime ici dans ce champ intermédiaire entre les deux lignes structurales de toute énonciation signifiante.

Si le désir est bien là, si c'est de là que partent les phénomènes disons métaphoriques, c'est-à-dire l'interférence du signifiant refoulé sur un signifiant patent qui constitue le symptôme, il est clair que c'est tout manquer que de ne

pas chercher à structurer, à organiser, à situer la place du désir. Ceci, nous avons commencé de le faire cette année en prenant un rêve sur lequel je me suis longtemps arrêté, rêve singulier, rêve que Freud se trouve avoir à deux reprises mis en valeur (je veux dire avoir intégré secondairement à la *Traumdeutung* après lui avoir donné une place particulière tout à fait utile dans l'article *Les Deux Principes de l'événement psychique*<sup>43</sup>, le désir et le principe de réalité (article publié en 1911), ce rêve est celui

43. Op. cit.

de l'apparition du père mort. Nous avons essayé d'en situer les éléments sur la chaîne double telle que j'en ai montré la distinction structurale, dans ce qu'on peut appeler le graphe, de l'inscription du sujet biologique élémentaire, du sujet du besoin dans les défilés de la demande, et longuement articulé. J'ai posé pour vous comment nous devons considérer cette articulation fondamentalement double: pour autant qu'elle n'est jamais demande de quelque chose, pour autant qu'à l'arrière fond de toute demande précise, de toute demande de satisfaction, le fait même du langage, en symbolisant l'autre - l'autre comme présence et comme absence - comme pouvant être le sujet du don d'amour qu'il donne par sa présence et rien que par sa présence, je veux dire en tant qu'il ne donne rien d'autre, c'est-à-dire en tant que précisément ce qu'il donne est au delà de tout ce qu'il peut donner, que ce qu'il donne est justement ce rien qui est tout de la détermination présence-absence.

Nous avons articulé ce rêve en rejetant de façon didactique sur cette duplicité des signes, quelque chose qui nous permet de saisir dans la structure du rêve, le rapport qui est établi par cette production fantasmatique dont Freud a tenté d'élucider la structure tout au long de sa vie, magistralement dans la *Traumdeutung*, et nous essayons d'en voir la fonction pour ce fils en deuil d'un père sans aucun doute aimé, veillé jusqu'à la fin de son agonie, qu'il fait ressurgir dans des conditions que le rêve articule avec une simplicité exemplaire: c'est-à-dire que ce père apparaît comme il était de son vivant, qu'il parle, et que le fils devant lui muet, poigné, étreint, saisi par la douleur - la douleur, dit-il, de penser que « **son père était mort et qu'il ne le savait pas** ». Freud nous dit, il faut compléter « qu'il était mort, selon son vœu ». Il ne savait pas, quoi ? Que c'était « selon son vœu ».

Tout est là donc, et si nous essayons d'entrer de plus près dans ce qui est la construction, la structure de ce rêve, nous remarquons ceci: c'est que le sujet se confronte avec une certaine image et dans certaines conditions, je dirais qu'entre ce qui est assumé dans le rêve par le sujet et cette image à quoi il se confronte, une distribution, une répartition s'établit qui va nous montrer l'essence du phénomène. Déjà nous avons essayé de l'articuler, de la cerner si je puis dire, en répartissant sur l'échelle signifiante les thèmes signifiants caractéristiques. Sur la ligne supérieure le « **il ne le savait pas** », référence essentiellement subjective dans son essence, qui va au fond de la structure du sujet: « **il ne savait pas** » comme tel, ne concerne rien de factuel. C'est quelque chose qui implique la profondeur, la dimension du sujet - et nous savons qu'ici elle est ambiguë, c'est-à-dire que ce « qu'il ne savait pas », nous allons le voir, n'est pas seulement et purement - 125 -

attribuable à celui auquel il est attribué paradoxalement, absurdement, d'une façon qui résonne contradictoire et même d'une façon de non-sens, à celui qui est mort, mais résonne aussi bien qu'elle dans le sujet, et y participe de cette ignorance. Précisément ce quelque chose est essentiel.

En outre voici comment le sujet se pose, dans la suspension si je puis dire de l'articulation onirique.

Lui, le sujet tel qu'il se pose, tel qu'il s'assume c'est, si l'on peut dire, puisque l'autre ne sait pas, la position de l'autre subjective - et ici d'être en défaut si l'on peut dire (qu'il soit mort, bien sûr c'est là un énoncé qui en fin de compte ne saurait l'atteindre). Toute expression symbolique telle que celle-ci, de "l'être mort", le fait subsister, en fin de compte le conserve; c'est précisément bien le paradoxe de cette position symbolique: c'est qu'il n'y a pas d'être à l'être, d'affirmation de l'être mort qui d'une certaine façon ne l'immortalise, et c'est bien de cela qu'il s'agit dans le rêve. Mais cette position subjective de "l'être en défaut", cette moins-valeur subjective, ne vise pas qu'il soit mort, elle vise essentiellement ceci qu'il est celui qui ne le sait pas. C'est ainsi que le sujet se situe en face de l'autre, aussi bien cette sorte de protection exercée à l'égard de l'autre - qui fait que non seulement il ne sait pas, mais qu'à la limite, je dirais qu'il ne faut pas le lui dire - est quelque chose qui se trouve toujours plus ou moins à la racine de toute communication entre les êtres, ce qu'on peut et ce qu'on ne peut pas lui faire savoir. Voilà quelque chose dont vous devez toujours soupeser les incidences chaque fois que vous avez affaire au discours analytique.

On parlait hier soir de ceux qui ne peuvent pas dire, s'exprimer, des obstacles, de la résistance à proprement parler du discours<sup>44</sup>. Cette dimension est essentielle pour rapprocher de ce rêve un autre rêve qui est emprunté à la dernière page du journal de Trotski, à la fin de son séjour en France, au début de la dernière guerre, je crois, rêve qui est une chose singulièrement émouvante. C'est au moment où, peut-être pour la première fois, Trotski commence à sentir en lui les premiers coups de cloche de je ne sais quel fléchissement de la puissance vitale si inépuisable chez ce sujet. Et il voit apparaître dans un rêve son compagnon Lénine qui le félicite de sa bonne santé, de son caractère impossible à abattre. Et l'autre, d'une façon qui prend sa valeur de cette ambiguïté qu'il y a toujours dans le dialogue, lui laisse entendre que peut-être cette fois, il y a en lui quelque chose qui n'est pas toujours au même niveau que son vieux compagnon lui a toujours

44. Séance scientifique de la Société française de psychanalyse, 6 janvier 1959. Georges Mauco, « La fonction psychomotrice de la parole ».

connu. Mais ce à quoi il pense, ce vieux compagnon ainsi surgi d'une façon si significative à un moment critique, tournant de l'évolution vitale, c'est à le ménager. Et voulant rappeler quelque chose qui précisément se rapporte au moment où lui-même, Lénine, a fléchi dans son effort, il dit pour lui désigner ce moment où il est mort: « le moment où tu étais très, très malade », comme si quelque formulation précise de ce dont il s'agissait devait par son seul souffle dissiper l'ombre en face de laquelle le même Trotski, dans son rêve, à ce même tournant de son existence, se maintient.

Eh bien, si d'une part, dans cette répartition entre les deux formes affrontées, ignorance émise sur l'autre qui lui est imputée, comment ne pas voir qu'inversement il y a quelque chose là qui n'est pas autre chose que l'ignorance du sujet lui-même qui ne sait pas, non seulement quelle est la signification de son rêve, à savoir tout ce qui lui est sous-jacent (ce que Freud évoque, à savoir son histoire inconsciente, les vœux anciens, mortels, contre le père), mais plus encore quelle est la nature de la douleur même, à laquelle à ce moment-là le sujet participe, à savoir cette douleur (dont en en cherchant le chemin et l'origine nous avons reconnu cette douleur éprouvée, entrevue dans la participation des derniers moments du père) de l'existence comme telle, en tant qu'elle subsiste à la limite, dans cet état où plus rien n'en est encore appréhendé, le fait du caractère inextinguible de cette existence même et la douleur fondamentale qui l'accompagne quand tout désir s'en efface, quand tout désir en est évanoui.

C'est précisément cette douleur que le sujet assume, mais comme étant une douleur qu'il motive elle aussi absurdement, puisqu'il la motive uniquement de l'ignorance de l'autre, de quelque chose qui, en fin de compte, si on y regarde de très près n'est pas plus un motif de ce qui l'accompagne comme motivation, que le surgissement, l'affect dans une crise hystérique qui s'organise apparemment d'un contexte dans lequel il est extrapolé, mais qui en fait ne s'en motive pas.

Cette douleur, c'est précisément de la prendre sur lui que le sujet s'aveugle sur sa proximité, sur le fait que dans l'agonie et dans la disparition de son père, c'est quelque chose qui le menace lui-même, qu'il a vécu et dont il se sépare actuellement par cette image réévoquée - cette image qui le rattache à ce quelque chose qui sépare et qui apaise l'homme - dans cette sorte d'abîme ou de vertige qui s'ouvre à lui chaque fois qu'il est confronté avec le dernier terme de son existence. C'est-à-dire justement ce qu'il a besoin d'interposer entre lui et cette existence, dans l'occasion un désir. Il ne cite pas n'importe quel support de son désir, n'importe quel désir als le plus proche et le plus urgent, le meilleur, celui qu'il a dominé longtemps, celui qui l'a maintenant abattu. Il lui - 127 -

faut le faire pour un certain temps revivre imaginairement, parce que dans cette rivalité avec le père, dans ce qu'il y a là de fond de pouvoir dans le fait que lui triomphe en fin de compte, du fait qu'il ne sait pas, l'autre, alors que lui, sait, là est la mince passerelle grâce à quoi le sujet ne se sent pas lui-même directement envahi, directement englouti, parce que ce qui s'ouvre à lui de béance, de confrontation pure et simple avec l'angoisse de la mort, telle que nous savons en fait que la mort du père, chaque fois qu'elle se produit, est pour le sujet ressentie comme la disparition (dans un langage plus grossier) de cette sorte de bouclier, d'interposition, de substitution qu'est le père, au maître absolu, c'est-à-dire à la mort.

On commence de voir ici s'esquisser une sorte de [...] qui est constituée par quoi ? La formule que j'essaie de vous présenter comme étant la formule fondamentale de ce qui constitue le support, le rapport intra-sujetif essentiel où tout désir comme tel doit s'inscrire; c'est sous cette forme la plus simple, celle qui est inscrite ici, ce rapport séparé dans le rapport quadrilatère, celui du schéma L, celui du sujet au grand Autre pour autant que ce discours partiellement inconscient qui vient du grand Autre vient s'interposer en lui. La tension  $a-a'$ , ce qu'on peut encore sous certains rapports appeler la tension image de  $a$  par rapport à  $a$ ; selon qu'il s'agit du rapport  $a-a'$ , du sujet à l'objet, du rapport image de  $a$  par rapport à l'Autre, pour autant qu'elle structure ce rapport. C'est justement l'absent qui - comme étant caractéristique du rapport du désir sur le rapport du sujet,  $\$$ , avec les fonctions imaginaires, qui est exprimé dans la formule  $\$a$  - en ce sens que le désir comme tel, et par rapport à tout objet possible pour l'homme, pose pour lui la question de son élimination subjective.

Je veux dire qu'en tant que le sujet, dans le registre, dans la dimension de la parole en tant qu'il s'y inscrit en tant que demandeur, à approcher de ce quelque chose qui est l'objet le plus élaboré, le plus évolué - ce que plus ou moins adroitement la conception analytique nous présente comme étant l'objet de l'oblativité, cette notion, je l'ai souvent souligné, fait difficulté, c'est à celle-là que nous essayons nous aussi de nous confronter, que nous essayons de formuler d'une façon plus rigoureuse - le sujet, pour autant que comme désir, c'est-à-dire dans la plénitude d'un destin humain qui est celui d'un sujet parlant, à approcher cet objet se trouve pris dans cette sorte d'impasse qui fait qu'il ne saurait l'atteindre lui-même, cet objet comme objet, qu'en quelque façon en se trouvant lui comme sujet, sujet de la parole, ou dans cette élimination qui le laisse dans la nuit du traumatisme, à proprement parler dans ce qui est au-delà de l'angoisse même, ou de se trouver devoir prendre la place, se substituer, se subsumer sous un certain -128-

signifiant qui se trouve (je l'articule purement et simplement pour l'instant, je ne le justifie pas puisque c'est tout notre développement qui doit le justifier, et toute l'expérience analytique est là pour le justifier) être le phallus.

C'est de là que part le fait que dans toute assumption de la position mûre, de la position que nous appelons génitale, quelque chose se produit au niveau de l'imaginaire qui s'appelle la castration et a son incidence au niveau de l'imaginaire. Pourquoi ? Parce que le phallus, entre autres - il n'y a que dans cette perspective que nous pouvons comprendre toute la problématique qu'a soulevé le fait, véritablement à l'infini, et dont il est impossible autrement de sortir - la question de la phase phallique pour les analystes, la contradiction je dirais, le dialogue Freud-Jones sur ce sujet, qui est singulièrement pathétique - toute cette sorte d'impasse où Jones entre (lorsque se révoltant contre la conception trop simple que se fait Freud de la fonction phallique comme étant le terme univoque autour de quoi pivote tout le développement concret, historique, de la sexualité chez l'homme et la femme), met en valeur ce qu'il appelle les fonctions de défense liées à cette image du phallus. L'un et l'autre en fin de compte disent la même chose, ils l'abordent par des points de vue différents. Ils ne peuvent se rencontrer assurément faute de cette notion centrale, fondamentale, qui fait que nous devons concevoir le phallus comme, dans cette occasion, pris, soustrait si l'on peut dire, à la communauté imaginaire, à la diversité, à la multiplicité des images qui viennent assumer les fonctions corporelles, isolé en face de toutes les autres dans cette fonction privilégiée qui en fait le signifiant du sujet.

Éclairons encore plus ici notre lanterne et disons ceci, qu'en somme sur les deux plans, qui sont: le premier plan immédiat, apparent, spontané qui est l'appel, (qui est "au secours ! ", qui est "du pain!", qui est un cri en fin de compte, qui est en tout cas quelque chose où, de la façon la plus totale, le sujet est identique pour un moment à ce besoin) tout de même doit s'articuler au niveau quesitif de la demande qui se trouve, lui, dans le premier rapport, dans l'expérience entre l'enfant et la mère - fonction de ce qui est articulé et qui sera de plus en plus articulé bien sûr dans le rapport de l'enfant et de la mère, de tout ce qu'il lui substitue de l'ensemble de la société qui parle sa propre langue. Entre ce niveau et le niveau votif, c'est-à-dire là où le sujet, tout au cours de sa vie, a à se retrouver, c'est-à-dire à trouver ce qui lui a échappé parce qu'étant au-delà, en dehors de tout, la forme du langage, de plus en plus et à mesure qu'elle se développe, laisse passer, laisse filtrer, rejette, refoule ce qui d'abord tendait à s'exprimer de son besoin. Cette articulation au second degré, c'est ce qui, comme étant justement modelé, transformé par sa parole, c'est-à-dire cet essai, cette tentative -129-

de passer au-delà de cette transformation même, c'est cela que nous faisons dans l'analyse, et c'est pourquoi on peut dire que, de même que tout ce qui réside de ce qui doit s'articuler au niveau quésitif est là au A, comme un code pré-déterminé - combien préexistant à l'expérience du sujet, comme étant ce qui dans l'Autre est offert au jeu du langage, à la première batterie signifiante que le sujet expérimente pour autant qu'il apprend à parler...

Qu'est-ce que nous faisons dans l'analyse ? Qu'est-ce que nous rencontrons, qu'est-ce que nous reconnaissons lorsque nous disons que le sujet en est au stade oral, au stade anal, etc., rien d'autre que ce qui est exprimé sous cette forme mûre dont il ne faut pas oublier l'élément complet: c'est le sujet en tant que marqué par la parole et dans un certain rapport avec sa demande. C'est ceci littéralement que dans telle ou telle interprétation où nous lui faisons sentir la structuration orale, ana e, ou autre de sa demande, nous ne gisons pas simplement reconnaissance du caractère anal de la demande, nous confrontons le sujet à ce caractère ana ou oral, nous n'intéressons pas simplement que quelque chose qui est immanent dans ce que nous articulons comme étant la demande du sujet, nous confrontons le sujet à cette structure de sa demande. Et c'est là justement que doit balancer, osciller, vaciller l'accentuation de notre interprétation. Car accentuée d'une certaine façon nous lui apprenons à reconnaître quelque chose qui, si l'on peut dire, est à ce niveau supérieur, niveau votif, niveau de ses vœux, de ce qu'il souhaite, en tant qu'ils sont inconscients. Nous lui apprenons si l'on peut dire à parler, à se reconnaître dans ce qui correspond au [D] à ce niveau, mais nous ne lui donnons pas pour autant les réponses. En soutenant l'interprétation entièrement dans ce registre de la reconnaissance des supports signifiants cachés dans sa demande, inconscients, nous ne faisons rien d'autre.

Si nous oublions ce dont il s'agit, c'est-à-dire de confronter le sujet avec sa demande, nous ne nous apercevons pas que ce que nous produisons c'est justement le collapse, l'effacement de la fonction du sujet comme tel dans la révélation de ce vocabulaire inconscient, nous sollicitons le sujet de s'effacer et de disparaître. Et c'est bel et bien dans beaucoup de cas ce dont il s'agit. C'est à savoir que dans un certain apprentissage que l'on peut faire dans l'analyse de l'inconscient, d'une certaine façon ce qui disparaît, ce qui fuit, ce qui est de plus en plus réduit, ce n'est rien d'autre que cette exigence qui est celle du sujet de se manifester au-delà de tout cela dans son être: à le ramener sans cesse au niveau de la demande on finit bien par quelque côté - et c'est ce que l'on appelle dans une certaine technique "l'analyse des résistances" - par réduire purement et simplement ce qui est son désir.



Or, s'il est simple et facile de voir que dans la relation du sujet à l'Autre, la réponse se fait rétroactivement et ailleurs; que là quelque chose retourne en arrière sur le sujet pour le confirmer dans le sens de la demande, pour l'identifier à l'occasion à sa propre demande, il est clair de même, au niveau où le sujet cherche à se situer, à se reconnaître justement dans ce qu'il est au delà de cette demande, qu'il y a une place pour la réponse, que cette place pour la réponse, là schématisée par S signifiant de A barré, S(A), c'est-à-dire le rappel que l'Autre, lui aussi, est marqué par le signifiant, que lui aussi, l'Autre, est aboli d'une certaine façon dans le discours, cela n'est rien qu'indiquer un point théorique dont nous verrons la forme qu'il doit prendre. Cette forme, elle est essentiellement justement la reconnaissance de ce qu'a de châtré tout ce qui, de l'être vivant, tente de s'approcher de l'être vivant tel qu'il est évoqué par le langage. Et bien entendu, ce n'est point à ce niveau que nous pouvons d'abord donner la réponse.

Mais par contre, respecter, viser, explorer, utiliser ce que déjà on exprime au-delà de ce lieu de la réponse chez le sujet, et qui est représenté par la situation imaginaire où lui-même se pose, se maintient, se suspend comme dans une sorte de position qui assurément participe par certains côtés des artifices de la défense, c'est bien cela qui fait l'ambiguïté de tellement de manifestations du désir, du désir pervers par exemple.

C'est pour autant que là, quelque chose s'exprime qui est le point le plus essentiel où l'être du sujet tente de s'affirmer. Et ceci est d'autant plus important à considérer qu'il faut considérer que c'est précisément là, en ce lieu même que doit se produire ce que nous appelons si aisément l'objet achevé, la maturation génitale, autrement dit tout ce qui constituera (comme s'exprime quelque part bibliquement M. Jones) les rapports de l'homme et de la femme se trouvera, du fait que l'homme est un sujet parlant, marqué des difficultés structurelles qui sont celles qui s'expriment dans ce rapport du \$ avec le a.

Pourquoi ? Parce que précisément, si l'on peut dire que jusqu'à un certain moment, un certain état, un certain temps du développement, le vocabulaire, le code de la demande peut passer dans un certain nombre de relations, lesquelles comportent un objet amovible (à savoir la nourriture pour ce qui est du rapport oral, l'excrément pour ce qui est du rapport anal, pour nous limiter pour l'instant à ces deux-là), quand il s'agit du rapport génital il est bien évident que ce n'est que par une espèce d'emprunt, de prolongation de ce morcellement signifiant du sujet dans le rapport de la demande que quelque chose peut nous apparaître - et nous apparaît en effet, mais à titre morbide, à titre de toutes ces

incidences symptomatiques - à savoir le phallus. Pour une très simple et bonne raison, c'est que bel et bien le phallus ne l'est pas, cet objet amovible, qu'il ne le devient que par son passage au rang de signifiant et que tout ce dont il s'agit dans une maturation génitale complète repose sur ceci que tout ce qui, chez le sujet, doit se présenter comme étant ici l'achèvement de son désir est bien, pour le dire en clair, quelque chose qui ne peut pas se demander.

Et l'essence de la névrose, et ce à quoi nous avons affaire, consiste très précisément en ceci que ce qui ne peut pas se demander sur ce terrain - chez justement le névrosé, ou dans le phénomène névrotique, à savoir dans ce qui apparaît de plus ou moins sporadique dans l'évolution de tous les sujets qui participent de la structure de la névrose - consiste justement, on retrouve toujours cette structure, en ceci que ce qui est de l'ordre du désir s'inscrit, se formule, dans le registre de la demande.

Au cours d'une relecture que je faisais récemment de M. Jones, je reprenais tout ce qu'il a écrit sur [la phase phallique]<sup>45</sup>; c'est très saisissant à tout instant ce qu'il apporte de son expérience la plus fine, la plus directe: « Je voudrais relater quelque chose d'un très grand nombre de patients masculins qui présentent une déficience à achever ou à accomplir leur virilité en relation à d'autres hommes ou à des femmes, et à montrer que leur *failure*, leur manque dans cette occasion, leur achoppement, et de la façon la plus stricte [.....] leur attitude de besoin d'abord d'acquérir quelque chose des femmes, quelque chose que pour une bonne raison, ils ne peuvent jamais réellement acquérir ». « Pourquoi ? », dit Jones, et quand il dit « pourquoi ? » dans son article et dans son contexte c'est un vrai « pourquoi ? » Il ne sait pas pourquoi mais il le constate, il le ponctue comme un point d'horizon, une ouverture, une perspective, un point où les guides lui échappent. « Pourquoi un acte, c'est imparfait. Aussi peut-il donner au garçon ce sentiment de la possession imparfaite de son propre pénis. Je suis tout à fait convaincu que les deux choses sont tout à fait intimement reliées l'une à l'autre, alors que la connexion logique entre ces deux choses n'est certainement pas évidente<sup>46</sup>. » En tout cas pas évidente pour lui...

À tout instant nous retrouvons ces détails sur la phénoménologie la plus affleurante, je veux dire les successions nécessaires par lesquelles un sujet se glisse, pour arriver à l'action pleine de son désir, les préalables qui lui sont

45. JONES E., (1933), «The Phallic Phase», I.J.P. Vol. XIV, 1933, 1-33. Trad. Fr. in *La Psychanalyse* n° 7, Paris, 1964, PUF, pp. 271-312, et in *Théorie et Pratique de la psychanalyse* Paris, 1969, Payot.

46. In *La Psychanalyse* n°7, pp. 282-283.

nécessaires. Nous pouvons les reconstituer, retrouver ce que j'appellerai les cheminements labyrinthiques où se marque le fait essentiel de la position que le sujet a prise dans cette référence, dans cette relation, structurale pour lui, entre désir et demande. Et si le maintien de la position incestueuse dans l'inconscient est quelque chose qui a un sens, et qui a des conséquences effectivement diversement ravageantes sur les manifestations du désir, sur l'accomplissement du désir du sujet, ce n'est justement pour rien d'autre que ceci: c'est que la position dite incestueuse conservée quelque part dans l'inconscient, c'est justement cette position de la demande.

Le sujet à un moment dit-on, - et c'est ainsi que s'exprime M. Jones - a à choisir entre son objet incestueux et son sexe. S'il veut conserver l'un, il doit renoncer à l'autre. Je dirai que ce entre quoi et quoi il a à choisir à tel moment initial, c'est entre sa demande et son désir.

Reprenons maintenant, après ces indications générales, le cheminement dans lequel je désire vous introduire pour vous montrer la commune mesure qu'a cette structuration du désir et comment effectivement elle se trouve impliquée. Les éléments imaginaires pour autant qu'ils..., ils doivent être infléchis, ils doivent être pris dans le jeu nécessaire de la partie signifiante pour autant qu'il est commandé, ce jeu, par la structure double du votif et du quésitif.

Prenons un fantasme, le plus banal, le plus commun, celui que Freud lui-même a étudié, auquel il a accordé une attention spéciale, le fantasme *on bat un enfant*. Reprenons-le maintenant, avec la perspective qui est celle dont nous nous approchons, pour essayer de saisir comment peut se formuler la nécessité du fantasme en tant que support du désir.

Freud, parlant de ces fantasmes tels qu'il les a observés sur un certain nombre de sujets à l'époque avec une prédominance chez les femmes, nous dit que la première phase de la *Schlag fantasie* est restituée, pour autant qu'elle parvient à être réévoquée (soit dans les fantasmes, soit dans les souvenirs du sujet) par la phrase suivante « *der Vater schlägt das Kind* », et que l'enfant qui est battu dans l'occasion, est par rapport au sujet ceci: « *le père bat l'enfant que je hais*. » (souligné par Freud)

Nous voici donc portés par Freud, du point initial au cœur même de quelque chose qui se situe dans la qualité la plus [aiguë] de l'amour et de la haine, celle qui vise l'autre dans son être, et pour autant que cet être dans cette occasion est soumis au maximum de la déchéance, dans la valorisation symbolique par la violence et le caprice paternel, il est là. L'injure ici, si on l'appelle narcissique est quelque chose qui, en somme, est totale. Elle vise, chez le sujet haï, ce qui est - 133 -

demandé au-delà de toute demande. Elle vise ceci qu'il est absolument frustré, privé d'amour. Le caractère de déchéance subjective qui est lié pour l'enfant à la rencontre avec la première punition corporelle laisse des traces diverses suivant le caractère diversement répété. Et chacun peut constater à l'époque où nous vivons, où ces choses sont extrêmement ménagées aux enfants que, s'il arrive qu'après qu'un enfant n'ait jamais été battu, il soit l'objet une fois de quelques sévices, fussent-ils le plus justifiés, du moins à une époque relativement tardive, on ne saurait imaginer les conséquences, au moins sur l'instant, prostrantes qu'à cette expérience pour l'enfant.

Quoi qu'il en soit, nous pouvons considérer comme donné que l'expérience primitive est bien là ce dont il s'agit, telle que Freud nous l'exprime: « Entre cette phase et la suivante il doit se passer quelques grosses transformations ». En effet cette seconde phase, Freud nous l'exprime ainsi: « la personne qui bat est restée être le père, mais l'enfant battu est devenu régulièrement, dans la règle, l'enfant du fantasme lui-même. Le fantasme est à un très très haut degré teinté de plaisir, et s'accomplit d'une façon tout à fait significative à laquelle nous aurons à aire plus tard » - et pour cause. « Sa formule articulée est maintenant ainsi: *je suis battu par le père*. » (souligné par Freud) Mais Freud ajoute que ceci qui est « la plus importante et la plus lourde en conséquence de toutes les phases, nous pouvons dire d'elle quand même dans un certain sens qu'elle n'a jamais d'existence réelle. Elle n'est jamais en aucun cas ré-évoquée, elle n'est jamais portée à la conscience. Elle est une construction de l'analyse, mais elle n'en est pas moins une nécessité<sup>47</sup>. »

Je crois qu'on ne soupèse pas assez les conséquences d'une telle affirmation chez Freud. En fin de compte, puisque nous ne la rencontrons jamais, cette phase la plus significative, il est tout de même très important de voir, puisqu'elle aboutit à une troisième phase, la phase en question, qu'il est nécessaire que nous concevions cette seconde phase comme [nécessaire] et recherchée par le sujet. Et bien entendu, ce quelque chose qui est cherché nous intéresse au plus haut degré, puisque ce n'est rien d'autre que la formule du masochisme primordial, c'est-à-dire justement ce moment où le sujet va chercher au plus près sa réalisation à lui, de sujet, dans la dialectique signifiante.

Quelque chose d'essentiel, comme dit Freud à juste titre, s'est passé entre la première et la seconde phase. C'est à savoir ce quelque chose où il a vu l'autre comme précipité de sa dignité de sujet érigé, de petit rival; quelque chose

47. G. W. XII, p. 204. Trad. Fr. in *Névroses, Psychoses et Perversions*, p. 225.

s'est ouvert en lui qui lui fait percevoir que c'est dans cette possibilité même d'annulation subjective que réside tout son être en tant qu'être existant, que c'est là, en frôlant au plus près cette abolition, qu'il mesure la dimension même dans laquelle il subsiste comme être-sujet-à-vouloir, comme être qui peut émettre un vœu.

Qu'est-ce que nous donne toute la phénoménologie du masochisme, telle qu'il faut bien tout de même aller la chercher dans la littérature masochiste, qu'elle nous plaise ou qu'elle ne nous plaise pas, que ce soit pornographique ou pas ? Prenons un roman célèbre, ou un roman récent paru chez une maison demi clandestine. Qu'est-ce que l'essence du fantasme masochiste en fin de compte ? C'est la représentation par le sujet de quelque chose, d'une pente, d'une série d'expériences imaginées, dont le versant, dont le rivage tient essentiellement à ceci qu'à la limite, il est purement et simplement traité comme une chose, comme quelque chose qui à la limite se marchande, se vend, se maltraite, est annulé dans toute espèce de possibilité à proprement parler votive de se saisir autonome. Il est traité, comme un fantasme, comme un chien, dirons-nous, et pas n'importe quel chien, un chien qu'on maltraite, précisément comme un chien déjà maltraité.

Ceci c'est la pointe, le point pivot, la base de transformation supposée chez le sujet qui cherche à trouver où est ce point d'oscillation, ce point d'équilibre, ce produit de ce \$ qui est ce en quoi il a précisément à entrer, s'il entre, si une fois entré dans la dialectique de la parole il a quelque part à se formuler comme sujet. Mais en fin de compte, le sujet névrotique est comme Picasso, "il ne cherche pas, il trouve" (car c'est ainsi que s'est exprimé un jour Picasso), formule vraiment souveraine. Et à la vérité, il y a une espèce de gens qui cherche et il y a ceux qui trouvent. Croyez-moi, les névrosés, à savoir tout ce qui se produit de spontané de cette étreinte de l'homme avec sa parole, trouvent. Et je ferai remarquer que "trouver" vient du mot latin *tropus*, très expressément de ce dont je parle sans cesse: des difficultés de rhétorique. Le mot qui dans les langues romanes désigne "trouver" - au contraire de ce qui se passe dans les langues germaniques où c'est une autre racine qui sert pour cela, il est curieux qu'il soit emprunté au langage de la rhétorique.

Suspendons-nous un instant sur ce moment tiers, du [au] point où le sujet a trouvé. Celui-là nous l'avons tout de suite, il vaut peut-être de s'y arrêter. Dans le fantasme : *on bat un enfant* qu'est-ce qu'il y a ? ce qui bat, c'est *on*, c'est tout à fait clair, et Freud y insiste. Il n'y a rien à faire, on lui dit: mais qui bat ? c'est un tel ou un tel ? le sujet est vraiment évasif. Ce n'est qu'après une certaine éla

boration interprétative, quand on aura retrouvé la première phase, qu'on pourra y retrouver une certaine figure ou image paternelle sous cette forme, la forme où le sujet a trouvé son fantasme; en tant que son fantasme sert de support à son désir, à l'accomplissement masturbatoire. À ce moment là, le sujet est parfaitement neutralisé. Il est *on*. Et quant à ce qui est tant battu, ce n'est pas moins difficile à saisir, c'est multiple: [*immer nur Buben*], beaucoup d'enfants, des garçons, [*nur Mädchen*] quand il s'agit de la fille, mais pas forcément avec un rapport obligatoire entre le sexe de l'enfant qui fantasme et le sexe de l'image fantasmée.

Les plus grandes variations, les plus grandes incertitudes règnent aussi sur ce thème où nous savons bien que, par quelque côté que ce soit, a ou a' que ce soit i (a) ou a, l'enfant, jusqu'à un certain point, participe puisque c'est lui qui fait le fantasme. Mais enfin, nulle part d'une façon précise, d'une façon non-équivoque, d'une façon qui ne soit pas précisément indéfiniment oscillante, l'enfant se situe.

Mais ce sur quoi ici nous aimerions mettre l'accent, c'est sur quelque chose de fort voisin de ce que j'ai appelé tout à l'heure la répartition entre les éléments intra-subjectifs du rêve. D'une part dans le fantasme sadique (celui-ci est dans les fantasmes qu'on peut observer à peu près dans leur plus grande expansion) je demanderai où est l'affect accentué ? l'affect accentué - de même qu'il était dans le rêve porté sur le sujet rêvant cette forme de la douleur- est incontestablement un fantasme sadique, est porté sur l'image fantasmée du partenaire; c'est le partenaire, non pas tellement en tant qu'il soit battu, qu'en tant qu'il va l'être, ou qu'il ne sait même pas comment il va l'être.

Cet élément extraordinaire sur lequel je reviendrai à propos de la phénoménologie de l'angoisse, et où déjà je vous indique cette distinction qui est dans le texte de Freud (mais dont naturellement jamais personne n'a fait le moindre état à propos de l'angoisse) entre ces nuances qui séparent la perte pure et simple du sujet dans la nuit de l'indétermination subjective, et ce quelque chose qui est tout différent et qui est déjà avertissement, érection, si l'on peut dire, du sujet devant le danger et qui, comme tel, est articulé par Freud dans *Inhibition, symptôme, angoisse*, où Freud introduit une distinction encore plus étonnante, car elle est tellement subtile, phénoménologique, qu'elle n'est pas facile à traduire en français, entre [*abwarten*] que j'essayerais de traduire par "subir", "n'en pouvoir mais", "tendre le dos", et [*erwarten*] qui est "s'attendre à"<sup>48</sup>.

48. *Erwartung*, voir G.W. XIV, p. 197 sv., I.S.A., p. 94-98. La traduction française ne restitue pas la subtilité développée par Lacan.

C'est dans ce registre, dans cette gamme que se situe, dans le fantasme sadique, l'affect accentué et pour autant qu'il est attaché à l'autre, au partenaire, à celui qui est en face, dans l'occasion a.

En fin de compte où est-il ce sujet qui dans cette occasion, est en proie à quelque chose qui lui manque justement pour savoir où il est ? Il serait facile de dire qu'il est entre les deux. J'irai plus loin, je dirai qu'en fin de compte le sujet l'est tellement, vraiment entre les deux, que s'il y a quelque chose ici à quoi il soit identique, ou qu'il illustre d'une façon exemplaire, c'est le rôle de ce avec quoi on frappe, c'est le rôle de l'instrument. C'est à l'instrument qu'il est ici en fin de compte identique, puisque l'instrument ici nous révèle - et toujours à notre stupeur, et toujours à la plus grande raison de nous étonner, sauf à ce que nous ne voulions pas voir - qu'il intervient très fréquemment comme le personnage essentiel dans ce que nous essayons d'articuler de la structure imaginaire du désir.

Et c'est bien là ce qui est le plus paradoxal, le plus avertissant pour nous. C'est qu'en somme c'est sous ce signifiant, ici tout à fait dévoilé dans sa nature de signifiant, que le sujet vient à s'abolir en tant qu'il se saisit en cette occasion dans son être essentiel, s'il est vrai qu'avec Spinoza nous puissions dire que cet être essentiel, c'est son désir.

Et en effet, c'est à ce même carrefour que nous sommes amenés chaque fois que se pose pour nous la problématique sexuelle. Si le point de pivot d'où nous sommes partis il y a deux ans, qui était justement celui de la phase phallique chez la femme, est constitué par ce point de relais où Jones revient toujours au cours de sa discussion, pour en repartir, pour l'élaborer, pour vraiment le [...], le texte de Jones sur ce sujet a la valeur d'une élaboration analytique: le point central c'est ce rapport de la haine de la mère avec le désir du phallus, c'est de là que Freud est parti. C'est autour de cela qu'il fait partir le caractère vraiment fondamental, génétique, de l'exigence phallique, au débouché de l'œdipe chez le garçon, dans l'entrée de l'œdipe pour la femme. C'est ce point de connexion: haine de la mère, désir du phallus, ce qui est le sens propre de ce *Penisneid*.

Or Jones, à juste titre, souligne les ambiguïtés qui sont rencontrées chaque fois que nous nous en servons. Or, si c'est le désir d'avoir un pénis à l'égard d'un autre, (c'est-à-dire une rivalité) il faut quand même qu'il se présente sous un aspect ambigu qui nous montre bien que c'est au-delà qu'on doit chercher son sens. Le désir du phallus, cela veut dire désir médiatisé par le médiatisant-phallus, rôle essentiel que joue le phallus dans la matérialisation [médiatisation] du désir.

Ceci nous amène à poser-pour introduire ce que nous aurons à développer ultérieurement dans notre analyse de la construction du fantasme, à ce carrefour qui est celui-ci - que le problème en fin de compte est de savoir comment va pouvoir être soutenu ce rapport du signifiant phallus dans l'expérience imaginaire qui est la sienne, pour autant qu'elle est profondément structurée par les formes narcissiques qui règlent ses relations avec son semblable comme tel. C'est entre \$, sujet parlant, et a, c'est à savoir à cet autre que le sujet parle en lui-même. *a* c'est donc à cela que nous l'avons identifié aujourd'hui. C'est l'autre imaginaire, c'est ce que le sujet a en lui-même comme "pulsion", au sens où le mot pulsion est mis entre guillemets, où ce n'est pas la pulsion encore élaborée, prise dans la dialectique signifiante, où c'est la pulsion dans son caractère primitif où la pulsion représente telle ou telle manifestation du besoin chez le sujet. Image de l'autre, à savoir ce dans quoi - par l'intermédiaire de la réflexion spéculaire du sujet à situer ses besoins - est à l'horizon quelque chose d'autre, à savoir ce que j'ai d'abord appelé la première identification à l'autre, au sens radical, l'identification aux insignes de l'autre, à savoir signifiant grand I sur a.

Je vais donner un schéma que reconnaitrons ceux qui ont suivi la première année de mon séminaire: nous avons parlé du narcissisme. J'ai donné le schéma du miroir parabolique grâce auquel on peut faire apparaître sur un plateau, dans un vase, l'image d'une fleur cachée, soit éclairée par en dessous, soit du plateau et qui, grâce à la propriété des rayons sphériques, vient se projeter, se profiler ici en image réelle -je veux dire produire un instant l'illusion qu'il y a dans le vase précisément cette fleur. Cela peut paraître mystérieux de voir qu'on peut imaginer qu'il faut avoir ici un petit écran pour accueillir cette image dans l'espace; il n'en est rien. J'ai fait remarquer que cette illusion, à savoir la vue du dressage dans l'air de cette image réelle, ne s'aperçoit que d'un certain champ de l'espace, qui est précisément déterminé par le diamètre du miroir sphérique, repéré par rapport au centre du miroir sphérique. C'est-à-dire que si le miroir est étroit, il faudra bien entendu se mettre dans un champ où les rayons qui sont réfléchis du miroir viennent recroiser son centre, et par conséquent dans un certain épanouissement d'une zone dans l'espace, pour voir l'image<sup>49</sup>.

L'astuce de ma petite explication, dans le temps, était celle-ci: si quelqu'un veut voir cette image se produire, fantasmatique, à l'intérieur du pot - ou un peu de côté, qu'importe -, la voir se produire quelque part dans l'espace où il

49. LACAN J., Séminaire 1. *Les Écrits techniques de Freud*, Paris, 1975, Seuil. p. 143.



Il y a déjà un objet réel, et si cet observateur se trouve là, il pourra se servir du miroir [plan]. S'il est dans une position symétrique par rapport au miroir, la position virtuelle de celui qui est devant le miroir sera, dans cette inclinaison-là du miroir, de venir se situer à l'intérieur du cône de visibilité de l'image qui est à se produire ici.

Cela veut dire qu'il verra l'image de la fleur justement dans ce miroir [plan], au point symétrique. En d'autres termes ce qui se produit, si le rayon lumineux qui se réfléchit vers l'observateur est strictement symétrique de la réflexion visuelle, - de ce qui se passe de l'autre côté - c'est parce que le sujet virtuellement aura pris la place de ce qui est de l'autre côté du miroir [plan], qu'il verra dans ce miroir [plan] le vase - ce à quoi on peut s'attendre puisqu'il est là - et d'autre part l'image réelle, telle qu'elle se produit à la place où il ne peut pas la voir.

Le rapport, l'inter-jeu entre les différents éléments imaginaires et les éléments d'identification symbolique du sujet peuvent être d'une certaine façon imagés dans cet appareil optique, d'une façon que je ne crois pas non-traditionnelle puisque Freud l'a formulé quelque part dans sa *Traumdeutung*. Il donne quelque part le schéma des lentilles successives dans lesquelles se réfracte le passage progressif de l'inconscient au préconscient qu'il cherchait dans des références analogues - optiques, dit-il précisément.

Elles représentent effectivement ce quelque chose qui, dans le fantasme, essaye de rejoindre sa place dans le symbolique. Ceci par conséquent fait de \$ autre chose qu'un œil, ce n'est qu'une métaphore. S'il désigne qu'il veut rejoindre sa place dans le symbolique, c'est d'une façon spéculaire, à savoir par rapport à l'Autre qui, ici, est le grand A. Ce miroir n'est qu'un miroir symbolique, il ne s'agit pas du miroir devant lequel le petit enfant s'agite.

Cela veut dire que dans une certaine réflexion qui est faite avec l'aide des mots dans le premier apprentissage du langage, le sujet apprend à régler quelque part, à la bonne distance, les insignes où il s'identifie, à savoir quelque chose qui donne de l'autre côté, qui lui correspond dans ces premières identifications du moi. Et c'est à l'intérieur de ça - pour autant qu'il y a déjà quelque chose à la fois de préformé, d'ouvert au morcellement, mais qui n'entre que dans ce jeu de morcellement pour autant que le symbolique existe et lui en ouvre le champ - c'est à l'intérieur de cela que va se produire cette relation imaginaire dans laquelle le sujet se trouvera pris, et qui, je l'indique, fait que dans la relation érotique à l'autre, si achevée, si poussée qu'on la suppose, il y aura toujours un point de réduction que vous pouvez saisir comme des extrapolations de l'épure - 139 -

érotique entre les sujets. C'est qu'il y a transformation de ce rapport premier de a à a', i (a), de ce rapport foncièrement spéculaire qui règle les rapports du sujet avec l'autre. Il y a transformation de cela, et une répartition entre d'une part, l'ensemble des éléments morcellaires du corps, et ce à quoi nous avons affaire pour autant que nous sommes la marionnette, et pour autant que notre partenaire l'est, la marionnette. Mais la marionnette il ne lui manque qu'une chose-Je phallus. Le phallus est occupé ai leurs, à la fonction signifiante. C'est pourquoi il y a toujours, je ne dis pas au sein des [..... ] qui s'opposent toujours, mais qui peuvent être retrouvés à n'importe quel moment de la [..... ] interprétative de la situation.

Le sujet, en tant qu'il s'identifie au phallus en face de l'autre se morcelle en tant que lui-même, en présence de quelque chose qui est le phallus. Et pour mettre les points sur les i je dirai qu'entre l'homme et la femme, je vous prie de vous arrêter à ceci que dans le rapport, fut-il le plus amoureux entre un homme et une femme, pour autant même que le désir prend [..... ], le désir se trouve au-delà de la relation amoureuse de la part de l'homme. J'entends pour autant que la femme symbolise le phallus, que l'homme y retrouve le complément de son être; c'est la forme, si je puis dire, idéale. C'est justement dans la mesure où l'homme, dans l'amour, est véritablement aliéné à ce phallus, objet de son désir qui réduit pourtant dans l'acte érotique la femme à être un objet imaginaire, que cette forme du désir sera réalisée. Et c'est bien pour cela qu'est maintenue, au sein même de la relation amoureuse la plus profonde, la plus intime, cette duplicité de l'objet sur laquelle j'ai tant de fois insisté à propos de la fameuse relation génitale. Je reviens à l'idée que justement si la relation amoureuse est ici achevée, c'est pour autant que l'autre donnera ce qu'il n'a pas, et qui est la définition même de l'amour.

De l'autre côté le rapport de la femme à l'homme, que chacun se plait à croire beaucoup plus monogamique, est quelque chose qui ne présente pas moins la même ambiguïté, à ceci près que ce que la femme trouve dans l'homme, c'est le phallus réel, et donc son désir y trouve, comme toujours, sa satisfaction. Effectivement elle se trouve en posture d'y voir une relation de jouissance satisfaisante. Mais justement c'est dans la mesure où la satisfaction du désir se produit sur le plan réel que ce que la femme effectivement aime, et non pas désire, c'est cet être qui, lui, est au-delà de la rencontre du désir et qui est justement l'autre, à savoir l'homme en tant qu'il est privé du phallus, en tant précisément que par sa nature d'être achevé, d'être parlant, il est châtré.

## Leçon 8 14 janvier 1959

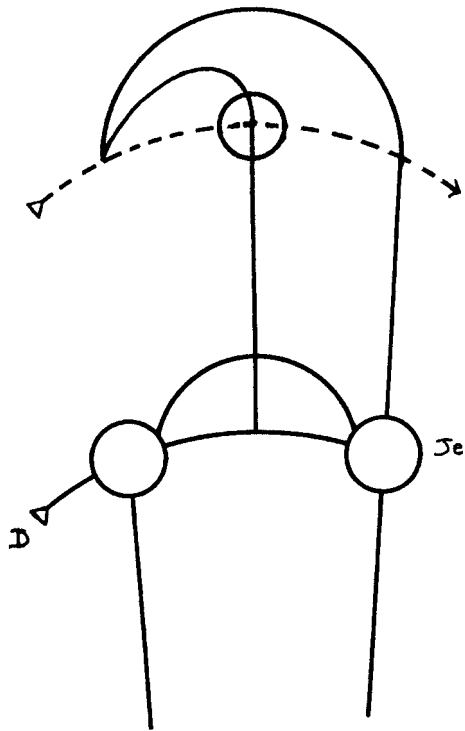
Puisque nous avons beaucoup parlé les dernières fois du désir, nous allons commencer d'aborder la question de l'interprétation. Le graphe doit nous servir à quelque chose<sup>50</sup>.

Ce que je vais vous dire aujourd'hui sur un exemple, à savoir sur l'interprétation d'un rêve, je veux l'introduire par quelques remarques sur ce qui résulte des indications que nous donne Freud précisément sur l'interprétation du rêve.

Voici en effet à peu près le sens de la remarque de Freud que je vise actuellement, c'est dans le chapitre VI où il s'intéresse au sentiment intellectuel regardant le rêve<sup>51</sup>. Par exemple au moment où le sujet rapporte un rêve, il a le sentiment qu'il y manque quelque chose qu'il a oublié, ou que

50. Schéma donné tel quel en début de leçon dans la retranscription de la sténotypie. 51. "Die intellektuellen Leistungen im Traum" in Traumdeutung, G.W. 11-111, chap. v1, § G. "Absurde Träume", p. 428.

- 141 -



quelque chose est ambigu, douteux, incertain. Dans tous ces cas, nous dit Freud, ce qui est dénoncé par le sujet à propos du rêve, concernant son incertitude, sa mise en doute, son ambiguïté - à savoir "c'est ou ceci ou cela", "je ne me souviens plus", "je ne peux plus dire" - même son degré de réalité, c'est-à-dire le degré de réalité avec lequel il a été vu, soit que ce fut quelque chose qui s'affirme dans le rêve avec un tel degré de réalité que le sujet le remarque, ou au contraire que ce fut un rêve [...], tout ceci nous dit Freud, dans tous ces cas, doit être pris pour énonçant ce que Freud appelle « une des pensées latentes du rêve ».

Ce qui en somme est dit par le sujet en note marginale concernant le texte du rêve, à savoir tous les accents de tonalité, ce qui dans une musique s'accompagne d'annotations comme *allegro*, *crecendo*, *decrescendo*, tout cela fait partie du texte du rêve. Je ne pense pas que pour le plus grand nombre d'entre vous que je suppose avoir déjà pris connaissance de la *Traumdeutung*, de la technique, ceci soit nouveau. C'est là quelque chose de vraiment fondamental pour ce qui est de l'interprétation d'un rêve. Je ne fais donc que le rappeler car je n'ai pas le temps d'en donner des exemples qui sont dans Freud, et je vous renvoie au texte de la *Traumdeutung*. Vous verrez l'usage que fait Freud de ce rappel essentiel.

Il interprète le rêve en intégrant le sentiment de doute, par exemple, qu'il y a dans ce rêve au moment où le sujet le raconte, comme un des éléments du rêve sans lequel le rêve ne saurait être interprété. Nous partons donc de l'interprétation freudienne, et nous nous posons la question de savoir ce que ceci comporte d'implication. Il ne suffit pas d'accepter ce fait, ou cette règle de conduite, comme devant être reçue religieusement comme l'ont fait bien des disciples de Freud, sans chercher à voir plus loin, faisant confiance à l'inconscient en quelque sorte. Qu'est-ce que cela implique que Freud nous dise, ce n'est pas seulement la tension de votre inconscient qui est là au moment où votre rappel du rêve se dérobe, ou au contraire se met sous une certaine rubrique, sous un certain accent. Il dit: « ceci fait partie des pensées latentes du rêve lui-même ». C'est donc ici que, ce que nous sommes convenus d'appeler le graphe nous permet de préciser, d'articuler d'une façon plus évidente, plus certaine ce dont il s'agit quand Freud nous donne une telle règle de conduite dans l'interprétation du rêve.

Voilà en effet ce que nous pouvons dire. Que faisons nous quand nous communiquons un rêve, que ce soit dans ou hors l'analyse ? (on n'a pas attendu l'analyse pour que nous puissions donner de l'énonciation d'un rêve une formule qui la spécifie dans l'ensemble des énonciations possibles comme ayant une certaine structure par rapport au sujet). Dans ce que nous pouvons, dans un - 142 -

discours, apporter comme énoncés événementiels, nous pouvons légitimement distinguer ceci que, parmi ces énoncés concernant des événements, il y en a qui ont une valeur tout à fait digne d'être distinguée au regard du registre signifiant. Ce sont les énoncés que nous pouvons mettre sous cette rubrique générale d'être du discours indirect; ce sont les énoncés concernant les énonciations d'autres sujets; c'est ce qui est rapport des articulations signifiantes de quelqu'un d'autre. Et beaucoup de choses s'introduisent par là, y compris d'autres énoncés, c'est-à-dire le oui-dire: "on m'a raconté...", "un tel a attesté que ceci s'est passé...", "tel ou tel...". Ce qui est la forme, ou une des formes les plus fondamentales du discours universel, la plupart des choses dont nous avons nous-mêmes à rendre compte faisant partie de ce que nous avons recueilli de la tradition des autres. Disons donc un rapport d'énoncé pur et simple, factuel, que nous prenons à notre compte et, d'autre part, ceci comportant d'une façon latente la dimension de l'énonciation qui n'est pas forcément mise en évidence, mais qui le devient dès lors qu'il s'agit de rapporter l'énoncé de quelqu'un d'autre. Ce peut être aussi bien du nôtre qu'il s'agit. Nous pouvons dire que nous avons dit telle chose, que nous avons porté témoignage devant tel autre, et nous pouvons même nous faire l'énonciation que l'énoncé que nous avons fait est complètement faux. Nous pouvons témoigner que nous avons menti.

Une de ces possibilités est celle qui retient notre attention à l'instant. Qu'est-ce que nous faisons dans l'énonciation d'un rêve ? Nous faisons quelque chose qui n'est pas unique de sa classe, tout au moins dans la façon que nous allons avoir de la définir maintenant. Car d'une façon dont il est intéressant de souligner que c'est la façon spontanée qu'on a vis à vis d'un rêve, avant que nous soyons entrés dans la querelle des sages - à savoir le rêve n'a aucune signification, c'est un produit de décomposition de l'activité psychique, qui est la position dite scientifique qui a été tenue pendant une assez courte période de l'histoire - Freud faisait remarquer lui-même qu'il ne faisait que rejoindre la tradition. C'est déjà une chose considérable que ce que nous avons avancé à l'instant, à savoir que la tradition n'a jamais été sans poser, à tout le moins concernant le rêve, un point d'interrogation quant à sa signification.

En d'autres termes, ce que nous énonçons en produisant l'énoncé du rêve, c'est quelque chose à quoi est donné - dans la forme même sous laquelle nous la produisons à partir du moment où nous racontons notre rêve à quelqu'un d'autre - ce point d'interrogation qui n'est pas n'importe lequel, qui suppose que quelque chose est sous ce rêve, dont ce rêve est le signifiant. Je veux dire, nous pouvons écrire ceci dans notre formalisation, qu'il s'agit d'une énonciation - 143 -

d'un [énoncé], qui a lui-même un indice d'énonciation, qui est supposé lui-même prendre valeur, bien entendu non pas factuelle, événementielle.

Il faut que nous y ajoutons un accent supplémentaire pour raconter cela d'une façon et dans une dimension purement descriptive. L'attitude qui reste spontanée, l'attitude traditionnelle, tellement ambiguë du petit enfant qui commence à vous raconter ses rêves, qui vous dit: "cette nuit j'ai rêvé". Si l'on observe les choses, tout se passe comme si, à quelque moment, avait été découverte à l'enfant la possibilité qu'il a d'exprimer ces choses-là, et c'est au point que très fréquemment on ne peut pas vraiment savoir, à l'âge où commence cette activité confidentielle de l'enfant concernant ses rêves, si après tout ce qu'il vous raconte est vraiment bien quelque chose qu'il a rêvé ou quelque chose qu'il vous apporte parce qu'il sait qu'on rêve et qu'on peut raconter des rêves.

Ces rêves de l'enfant ont ce caractère d'être à la limite de l'affabulation, comme le contact avec un enfant le fait sentir. Mais justement, si l'enfant le produit ainsi et le raconte ainsi, c'est avec le caractère de ce petit *e* indice d'énonciation E(e). Quelque chose est au-delà. Avec cela justement il joue avec vous le jeu d'une question, d'une fascination. Et pour tout dire, la formule de toute espèce de rapport concernant le rêve, qu'elle soit intra ou extra-analytique étant celle-ci E(e), ce que nous dirons être la formule générale de quelque chose qui, donc, n'est pas particulier au rêve, est celle de l'énigme.

À partir de là, que signifie ce que Freud veut dire ? Voyons-le sur notre petit graphe qui se propose comme ceci à l'occasion, à savoir que si nous supposons que la production du rêve... Pour voir comment nous allons nous servir de ce graphe pour y projeter les différents éléments de cette formalisation. Il peut y avoir plusieurs façons. L'intérêt structural du graphe, c'est que c'est une structure qui nous permet de repérer le rapport du sujet avec le signifiant, pour autant que nécessairement, dès que le sujet est pris dans le signifiant - et il est essentiel qu'il y soit pris, c'est ce qui le définit, c'est le rapport de l'individu avec le signifiant, une structure. Et un réseau à ce moment s'impose qui reste en quelque sorte toujours fondamental.

Tâchons ici de voir comment nous pouvons répartir les diverses fonctions intéressées dans l'énonciation du rêve dans ledit graphe dans ce cas. Ce dont il s'agit, le point pivot, l'énoncé je dirai total, le rêve - dans ce fait que création spontanée, il se présente comme quelque chose qui dans son premier aspect a un caractère de relative totalité - il est le fait d'un certain bloc. On dit: "j'ai fait un rêve", on le distingue de l'autre rêve qui a suivi et qui n'est pas le même. Il a le caractère de ce discours, il se réfléchit en tant que rien n'y fait apparaître, au - 144 -

moment où nous le faisons, ce morcellement, cette décomposition du signifiant sur laquelle nous avons toutes sortes d'indices rétroactifs que ce morcellement est là incident dans la fonction de tout discours. Mais le discours, pour autant que le sujet s'y tienne, suspend à chaque instant notre choix au moment de pousser un discours, sans cela notre façon de communiquer aurait quelque chose d'autrement ardu.

Ce rêve il nous est donné comme un tout. C'est cet énoncé qui se produit, si je puis dire, au niveau inférieur du graphe. C'est une chaîne signifiante qui se présente sous cette forme d'autant plus globale qu'elle est fermée, qu'elle se présente justement sous la forme habituelle du langage, qu'elle est quelque chose sur quoi le sujet a à faire un rapport, une énonciation, à se situer par rapport à elle, à vous le faire passer justement avec tous ses accents, qu'il a à y mettre le plus ou moins d'adhésion à ce qu'il vous raconte. C'est-à-dire qu'en somme c'est au niveau du discours pour l'autre, qui est aussi le discours où le sujet l'assume, ce rêve, que va se produire ce quelque chose qui accompagne le rêve et le commente en quelque sorte de sa position plus ou moins assumée par le sujet. C'est-à-dire qu'ici, pendant le récit de ce qui s'est passé, il se présente déjà lui-même à l'intérieur de cela comme l'énoncé du rêve. C'est ici, dans le discours où le sujet l'assume pour vous à qui il le raconte, que nous allons voir se produire ces différents éléments, ces différentes accentuations qui sont toujours des accentuations de plus ou moins d'assomption par le sujet. Il me semble, il m'est apparu que ceci s'est passé à ce moment-là.

À ce moment-là tout s'est passé comme si tel sujet était en même temps tel autre, ou se transformait en tel autre. C'est ce que j'ai appelé tout à l'heure ses accents; ces divers modes d'assomption du vécu du rêve par le sujet se situent ici dans la ligne qui est celle du je de l'énonciation, pour autant que justement vis à vis de cet événement psychique, il l'assume plus ou moins dans son énonciation.

Qu'est-ce à dire, sinon que ce que nous avons là, c'est justement ce qui dans notre graphe, se présente sous la forme de la ligne morcelée, discontinue, qu'il vous indique comme étant la caractéristique de ce qui s'articule au niveau de l'énonciation en tant que ceci intéresse le signifiant. Car, remarquez ceci, s'il est vrai que ce qui justifie la ligne inférieure, celle sur laquelle à chaque occasion nous avons placé cette rétroaction du code sur le message qui à chaque instant donne à la phrase son sens, cette unité phrastique est d'ampleur diverse: à la fin d'un long discours, à la fin de mon séminaire ou à la fin de mes séminaires, il y a quelque chose qui boucle rétroactivement le sens de ce que je vous ai énoncé -

auparavant, mais jusqu'à un certain point, de chacune des parties de mon discours, chacun des paragraphes, il y a quelque chose qui se forme. Il s'agit de savoir à quel degré le plus réduit il faut nous arrêter pour que cet effet que nous appelons l'effet de signification en tant qu'il est quelque chose d'essentiellement nouveau, qui va au-delà de ce qu'on appelle les emplois du signifiant, constitue une phrase, constitue justement cette création de signification faite dans le langage.

Où cela s'arrête ? Cela s'arrête évidemment à la plus petite unité qui soit et qui est la phrase, justement à cette unité qui dans l'occasion se présente là d'une façon tout à fait claire dans le rapport du rêve sous la forme de ceci que le sujet assume ou n'assume pas, ou croit ou ne croit pas, ou rapporte quelque chose, ou doute de ce qu'il nous raconte. Ce que je veux dire dans l'occasion, c'est que cette ligne, ou boucle de l'énonciation, elle se fait sur des fragments de phrases qui peuvent être plus courts que l'ensemble de ce qui est raconté. Le rêve, à propos de telle ou telle partie du rêve, vous apporte une assomption par le sujet, une prise énonciative d'une portée plus courte que l'ensemble du rêve. En d'autres termes, elle introduit une possibilité de fragmentation d'ampleur beaucoup plus courte au niveau supérieur qu'au niveau inférieur.

Ceci nous met sur la voie de ce qu'implique Freud en disant que cet accent d'assomption par le sujet fait partie des pensées latentes du rêve. C'est nous dire que c'est au niveau de l'énonciation et pour autant qu'elle implique cette forme de mise en valeur du signifiant qui est impliqué par l'association libre; c'est à savoir que si la chaîne signifiante a deux aspects :

- celui qui est l'unité de son sens, la signification phrastique, le monolithisme de la phrase,

l'holophrasisme ou plus exactement à savoir qu'une phrase peut être prise comme ayant un sens unique, comme étant quelque chose qui forme un signifiant, mettons transitoire, mais qui, le temps qu'il existe, tient à lui tout seul comme tel;

- et l'autre face du signifiant, qu'on appelle association libre, comporte que [pour] chacun des éléments de cette phrase et aussi loin qu'on peut aller dans la décomposition, s'arrêtant strictement à l'élément phonétique, quelque chose peut intervenir qui, faisant sauter un de ces signifiants, y implante à la place un autre signifiant qui le supplante. Et c'est là-dedans que git la propriété du signifiant c'est quelque chose qui se rapporte à ce côté-là du vouloir du sujet. Quelque chose, une incidente, à chaque instant le recroise, qui implique - sans que le sujet le sache et d'une façon pour lui inconsciente - que dans ce discours même, dirigé au-delà de son intention, quelque chose dans le choix de ces éléments -



intervient dont nous voyons émerger à la surface les effets, sous la forme par exemple la plus élémentaire du lapsus phonématique: qu'il s'agisse d'une syllabe changée dans un mot, qui montre là la présence d'une autre chaîne signifiante qui peut venir se recouper avec la première et enter, implanter un autre sens.

Ceci nous est indiqué par Freud: de qui, au niveau de l'énonciation, au niveau en apparence donc le plus élaboré de l'assomption du sujet (au point où le je se pose comme conscient par rapport à, nous ne dirons pas sa propre production puisque justement l'énigme reste entière) de qui est cet énoncé dont on parle ? Le sujet ne tranche pas. S'il dit "j'ai rêvé", c'est avec une connotation et un accent propre qui fait que celui qui a rêvé, est tout de même quelque chose qui, par rapport à lui, se présente comme problématique. Le sujet de cette énonciation contenue dans l'énoncé dont il s'agit et avec un point d'interrogation, a longtemps été considéré comme étant « le Dieu », avant de devenir le « lui-même » du sujet (c'est à peu près avec Aristote).

Pour revenir à cet au-delà du sujet qu'est l'inconscient freudien, toute une oscillation, toute une vacillation se produit qui ne le laisse pas moins dans une permanente question de son altérité. Et ce que, de cela, le sujet reprend ensuite est de la même nature morcelante, a la même valeur d'élément signifiant que ce qui se produit dans le phénomène spontané de substitution, de dérangement du signifiant, qui est ce que Freud nous montre d'autre part être la voie normale pour déchiffrer le sens du rêve. En d'autres termes, le morcellement qui se produit au niveau de l'énonciation - en tant que l'énonciation est assomption du rêve par le sujet - est quelque chose dont Freud nous dit qu'elle est sur le même plan et de la même nature que ceci, dont le reste de la doctrine nous montre que c'est la voie de l'interprétation du rêve, à savoir la décomposition signifiante maximale, l'épellement des éléments signifiants pour autant que c'est dans cet épellement que va résider la mise en valeur des possibilités du rêve; c'est-à-dire de ces entrecroisements, de ces intervalles qu'il laisse et qui n'apparaissent que pour autant que la chaîne signifiante est mise en rapport, est recoupée, entrecroisée par toutes les autres chaînes qui, à propos de chacun des éléments du rêve peuvent s'entrecroiser, s'entremêler avec la première.

En d'autres termes, c'est pour autant, et d'une façon plus exemplaire à propos du rêve que par rapport à n'importe quel autre discours, c'est pour autant que dans le discours du sujet, dans le discours actuel, nous faisons vaciller, nous laissons se décrocher de la signification actuelle ce qui est intéressé de signifiant dans cette énonciation; c'est dans cette voie que nous nous approchons de ce qui chez le sujet est appelé, dans la doctrine freudienne, "inconscient".

C'est dans la mesure où le signifiant est intéressé, c'est dans les possibilités de rupture, dans les points de rupture de cet inconscient que gît ce sur la piste de quoi nous sommes, ce que nous sommes là pour rechercher, c'est à savoir ce qui s'est passé d'essentiel dans le sujet qui maintient certains signifiants dans le refoulement. Et ce quelque chose va nous permettre d'aller sur la voie précisément de son désir, à savoir de ce quelque chose du sujet qui, dans cette prise par le réseau signifiant est maintenu, doit pour ainsi dire, pour être révélé, passer à travers ces mailles, est soumis à ce filtrage, à ce criblage du signifiant, et est, ce que nous avons pour but de restituer et de restaurer dans le discours du sujet. Comment pouvons-nous le faire ? Que signifie que nous puissions le faire ? Je vous l'ai dit, le désir est essentiellement lié par la doctrine, par la pratique, par l'expérience freudienne, dans cette position: il est exclu, énigmatique, ou il se pose par rapport au sujet être essentiellement lié à l'existence du signifiant, refoulé comme tel, et sa restitution, sa restauration est liée au retour de ces signifiants. Mais ce n'est pas dire que la restitution de ces signifiants énonce purement et simplement le désir. Autre chose est ce qui s'articule dans ces signifiants refoulés et qui est toujours une demande, autre chose est le désir, pour autant que le désir est quelque chose par quoi le sujet se situe, du fait de l'existence du discours, par rapport à cette demande. Ce n'est pas de ce qu'il demande qu'il s'agit, c'est de ce qu'il est en fonction de cette demande et ce qu'il est dans la mesure où la demande est refoulée, est masquée, et c'est cela qui s'exprime d'une façon fermée dans le fantasme de son désir, c'est son rapport à un être dont il ne serait pas question s'il n'y avait pas la demande, le discours qui est fondamentalement le langage, mais dont il commence à être question à partir du moment où le langage introduit cette dimension de l'être et en même temps la lui dérobe. La restitution du sens du fantasme, c'est-à-dire de quelque chose d'imaginaire, vient entre les deux lignes, entre l'énoncé de l'intention du sujet et ce quelque chose que d'une façon décomposée il lie, cette intention profondément morcelée, fragmentée, réfractée par la langue. Entre les deux est ce fantasme où d'habitude il suspend son rapport à l'être.

Mais ce fantasme est toujours énigmatique, plus que n'importe quoi d'autre. Et que veut-il ? Ceci, que nous l'interprétions ! Interpréter le désir, c'est restituer ceci auquel le sujet ne peut pas accéder à lui tout seul, à savoir l'affect qui désigne, au niveau de ce désir qui est le sien - je parle du désir précis qui intervient dans tel ou tel incident de la vie du sujet, du désir masochiste, du désir-suicide, du désir oblatif à l'occasion. Il s'agit que ceci, qui se produit sous cette - 148 -

forme fermée pour le sujet, en reprenant sa place, son sens par rapport au discours masqué qui est intéressé dans ce désir, reprenne son sens par rapport à l'être, confronte le sujet par rapport à l'être, reprenne son sens véritable, celui qui est par exemple défini par ce que j'appellerai les affects positionnels par rapport à l'être. C'est cela que nous appelons amour, haine ou ignorance essentiellement, et bien d'autres termes encore dont il aura que nous fassions le tour et le catalogue. Pour autant que ce qu'on appelle l'affect n'est pas ce quelque chose de purement et simplement opaque et fermé qui serait une sorte d'au-delà du discours, une espèce d'ensemble, de noyau vécu dont on ne saurait pas de quel ciel il nous tombe, mais pour autant que l'affect est très précisément et toujours quelque chose qui se connote dans une certaine position du sujet par rapport à l'être. Je veux dire par rapport à l'être en tant que ce qui se propose à lui dans sa dimension fondamentale est symbolique, ou bien qu'au contraire, à l'intérieur de ce symbolique, il représente une irruption du réel, cette fois fort dérangeante.

Et il est fort difficile de ne pas s'apercevoir qu'un affect fondamental comme celui de la colère n'est pas autre chose que cela: le réel qui arrive au moment où nous avons fait une fort belle trame symbolique, ou tout va fort bien, l'ordre, la loi, notre mérite et notre bon vouloir... On s'aperçoit tout d'un coup que les chevilles ne rentrent pas dans les petits trous! C'est cela, l'origine de l'affect de la colère: tout se présente bien pour le pont de bateaux au Bosphore<sup>52</sup> mais il y a une tempête, qui fait battre la mer. Toute colère, c'est faire battre la mer!

Et puis aussi bien, c'est quelque chose qui se rapporte à l'intrusion du désir lui-même et qui est aussi quelque chose qui détermine une forme d'affect sur laquelle nous reviendrons. Mais l'affect est essentiellement et comme tel, au moins pour toute une catégorie fondamentale d'affects, connotation caractéristique d'une position du sujet, d'une position qui se situe (si nous voyons essentiellement les positions possibles) dans cette mise en jeu, mise en travail, mise en oeuvre de lui-même par rapport aux lignes nécessaires que lui impose comme tel son enveloppement dans le signifiant.

Voyons maintenant un exemple. Cet exemple, je l'ai pris dans la postérité de Freud. Il nous permet de bien articuler ce qu'est le [désir dans] l'analyse. Et pour procéder d'une façon qui ne laisse pas place à un choix plus spécialement arbitraire, j'ai pris le chapitre V de *Dream Analysis*<sup>53</sup> de Ella Sharpe, où l'auteur

52. HÉRODOTE, *L'Enquête VII*, 34-35 (trad. A. Barguet), Paris, 1964, La Pléiade, Gallimard. 53. SHARPE FREEMAN E., *Dream Analysis* (1937), London, 1978, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis.

prend comme exemple l'analyse d'un rêve simple - je veux dire d'un rêve qu'elle prend comme tel en poussant autant que possible jusqu'au bout son analyse. Vous entendez bien que dans les chapitres précédents, elle a montré un certain nombre de perspectives, de lois, de mécanismes, par exemple l'incidence du rêve dans la pratique analytique, ou même plus loin, les problèmes posés par l'analyse du rêve ou de ce qui se passe dans les rêves des personnes analysées. Ce qui fait le point pivot de ce livre, c'est justement le chapitre où elle nous donne un exemple singulier d'un rêve exemplaire dans lequel elle met en jeu, en oeuvre, elle illustre tout ce qu'elle peut avoir d'autre part à nous produire concernant la façon dont la pratique analytique nous montre que nous devons être effectivement guidés dans l'analyse d'un rêve - et nommément ceci d'essentiel qui est ce que le praticien apporte de nouveau après la *Traumdeutung*, qu'un rêve n'est pas simplement quelque chose qui s'est révélé avoir une signifiante (c'est la *Traumdeutung*) mais quelque chose qui, dans la communication analytique, dans le dialogue analytique, vient jouer son rôle actuel, non pas à tel moment de l'analyse comme à tel autre, et que justement le rêve vient d'une façon active, déterminée, accompagner le discours analytique pour l'éclairer, pour prolonger ses cheminements, que le rêve est un rêve en fin de compte fait non seulement pour l'analyse mais souvent pour l'analyste.

Le rêve, à l'intérieur de l'analyse, se trouve en somme porteur d'un message. L'auteur en question ne recule pas, pas plus que les auteurs qui ont depuis eu à parler de l'analyse des rêves. Il s'agit seulement de savoir quelle pensée, quel accent nous lui donnerons. Et, vous le savez, j'ai attiré l'attention là-dessus dans mon rapport de Royaumont, ce n'est pas la moindre question que pose la question de la pensée à l'égard du rêve, que certains auteurs croient pouvoir s'en détourner pour autant qu'ils y voient quelque chose comme une activité.

Du moins assurément, c'est quelque chose... je veux dire que le fait en effet que le rêve se présente comme une matière à discours, comme matière à élaboration discursive est quelque chose que, si nous ne nous apercevons pas que l'inconscient n'est point ailleurs que dans les latences, non pas de je ne sais quelle besace psychique où il serait à l'état inconstitué, mais bel et bien, en tant qu'inconscient, en deçà ou - c'est une autre question - immanent à la formulation du sujet, au discours de lui-même, à son énonciation, nous verrons comment il est bel et bien légitime de prendre le rêve, comme il a toujours été considéré, pour "la voie royale" de l'inconscient.

Voici donc comment les choses se présentent dans ce rêve que nous présente l'auteur. je vais commencer par lire le rêve lui-même, je vais montrer la façon - 150 -

dont les problèmes se posent à son propos. Elle nous donne d'abord un bref avertissement sur le sujet, dont nous aurons à faire grand cas. Tout le chapitre devra d'ailleurs être revu, critiqué, pour nous permettre de saisir comment ce qu'elle nous énonce est à la fois, mieux que dans tout autre registre, applicable sur les repères qui sont les nôtres - et en même temps, comment ces repères peut-être pourraient nous permettre de mieux nous orienter.

Le patient arrive à sa séance ce jour-là dans certaines conditions que je rappellerai tout à l'heure. C'est seulement après certaines associations dont vous verrez qu'elles sont extrêmement importantes, qu'il se rappelle: « ceci me rappelle... » - je reviendrai sur ces associations naturelles.

« Je ne sais pourquoi, je viens justement de penser, dit-il, à mon rêve de la nuit dernière. C'était un rêve terrible, *tremendous* <sup>54</sup>. J'ai dû rêver pendant des éternités [...] ; je ne vais pas vous embêter avec cela pour la bonne raison que je ne m'en souviens plus. Mais c'était un rêve très excitant, plein d'incidents et plein d'intérêt. Je me suis réveillé chaud et transpirant... »

Il dit qu'il ne se souvient pas de cette infinité de rêve, de cette mer de rêve, mais ce qui surgit c'est cela, [c'est] une scène assez courte qu'il va nous raconter.

« J'ai rêvé que *je faisais un voyage avec ma femme...* », il y a ici une très jolie nuance qui n'est peut-être pas assez accentuée quant à l'ordre normal des compléments dans la langue anglaise. Je ne crois pas me tromper pourtant en disant que « *J'avais entrepris un voyage avec ma femme autour du monde...* » est quelque chose qui mérite d'être noté. Il y a une différence entre "un voyage autour du monde avec ma femme", ce qui semblerait l'ordre français normal des compléments circonstanciels, et « *j'ai entrepris un voyage avec ma femme autour du monde* ». Je crois qu'ici, la sensibilité de l'oreille en anglais doit être la même.

« [ . . . ] *nous sommes arrivés en Tchécoslovaquie, où toutes sortes de choses arrivaient. Je rencontrais une femme sur une route, une route qui maintenant me fait remémorer la route que je vous ai décrite dans deux autres rêves il y a quelque temps, et dans lesquels j'avais un jeu sexuel avec une femme devant une autre femme.* » Là-dessus, c'est à juste titre que l'auteur change la typographie, car c'est une réflexion latérale: « C'est ainsi que cela se passait dans ce rêve. »

« *Cette fois, (il reprend le récit du rêve) ma femme était là pendant que l'événement sexuel se produisait. La femme que je rencontrais avait un aspect très*

54. *Tremendous*: 1. Énorme, gigantesque, interminable. 2. Terrible.

*passionné, very passionned looking.* » Et là, changement typographique à juste titre parce que c'est un commentaire, c'est déjà une association. « Et ceci me faisait me rappeler une femme que j'avais vue la veille dans un restaurant. Elle était brune, *dark*, et avait les lèvres très pleines, très rouges, *passionned looking*, (même expression, même aspect passionné) et il est évident que si je lui avais donné le moindre encouragement, elle aurait répondu. Elle peut bien avoir stimulé ce rêve. Dans ce rêve, *la femme voulait avoir avec moi un rapport sexuel et elle prenait l'initiative, ce qui, comme vous le savez, est une chose qui m'aide grandement,* » et il commente « si la femme veut bien faire cela, je suis grandement aidé. »

« Dans le rêve, *la femme réellement était sur moi; cela vient juste de me venir à l'esprit. Elle avait évidemment l'intention de s'introduire mon pénis. [...] Je n'étais pas d'accord, mais elle était très désappointée, en sorte que je pensais que*

*je devrais bien la masturber, but she was so disappointed I thought I would masturbate her.* »

Ici, reprise du commentaire: « Cela sonne tout à fait mal, *wrong*, d'user de ce verbe d'une façon transitive, on doit dire «*I masturbated*, je me masturbais. » Le propre du verbe anglais est de ne pas avoir la forme réfléchie qu'il a dans la langue française. Quand on dit *I masturbate* (en anglais) cela veut dire "Je me masturbe". « [...] cela est tout à fait correct, mais il est tout à fait incorrect, fait-il remarquer, d'user du mot transitivement.<sup>55</sup> » L'analyste ne manque pas de tiquer sur cette remarque du sujet... Et le sujet, à propos, fait en effet quelques remarques confirmatives, il commence d'associer sur ses propres masturbations. Ce n'est d'ailleurs pas là qu'il en reste.

Voici l'énoncé de ce rêve. Il doit amorcer l'intérêt de ce que nous allons dire. C'est, je dois dire, un mode d'exposition tout à fait arbitraire d'une certaine façon, je pourrais m'en passer. Ne croyez pas non plus que ce soit la voie systématique sur laquelle je vous conseille de vous appuyer pour interpréter un rêve. C'est seulement histoire de jeter un jalon qui montre ce que nous allons chercher de voir et de démontrer.

De même que dans le rêve de Freud, pris dans Freud, rêve de mort dont nous avons parlé, nous avons pu désigner d'une façon dont vous avez pu voir en même temps qu'elle ne manque pas d'artifice, quels sont les signifiants du il est mort « selon son vœu », que son fils le souhaitait; de même ici d'une certaine

55. *"It sounds quite wrong to use that verb transitively. One can say 'I masturbate' and that is correct, but it is all wrong to use the word transitively. "*

façon on le verra, le point où culmine effectivement le fantasme du rêve, à savoir «*Je n'étais pas d'accord, mais elle était très désappointée, en sorte que je pensais que je devrais la masturber*», avec la remarque que le sujet fait tout de suite, que « c'est tout à fait incorrect d'employer ce verbe transitivement » ; toute l'analyse du rêve va nous montrer que c'est effectivement en rétablissant cette intransitivité du verbe que nous trouvons le sens véritable de ce dont il s'agit.

Elle est « *très désappointée...* » de quoi ? Il semble que tout le texte du rêve l'indique suffisamment. À savoir du fait que notre sujet n'est guère participant quoiqu'il indique que tout dans le rêve soit fait pour l'y inciter - à savoir qu'il serait normalement très grandement aidé dans une telle position. Sans doute est-ce là ce dont il s'agit et nous dirons que la seconde partie de la phrase tombe bien dans ce que Freud nous articule comme étant une des caractéristiques de la formation du rêve, c'est à savoir l'élaboration secondaire: qu'il se présente comme ayant un contenu compréhensible.

Néanmoins le sujet nous fait remarquer lui-même que cela ne va pas tout seul puisque le verbe même qu'il emploie est quelque chose dont il nous indique qu'il ne trouve pas que cet emploi sonne bien. Selon même l'application de la formule que nous donne Freud, nous devons retenir cette remarque du sujet comme nous mettant sur la voie, sur la trace de ce dont il s'agit, à savoir de la pensée du rêve. Et c'est là le désir. En nous disant que «*I thought*» doit comporter comme suite que la phrase soit restituée sous la forme suivante : *I thought she could masturbate*, ce qui est la forme normale dans laquelle le vœu se présenterait, « Qu'elle se masturbe si elle n'est pas contente! », le sujet nous indique ici avec assez d'énergie que la masturbation concerne une activité qui n'est pas transitive au sens de passant du sujet sur un autre mais, comme il s'exprime, intransitive. Ce qui veut dire dans l'occasion une activité du sujet sur lui-même. Il la souligne bel et bien: quand on dit *I masturbated*, cela veut dire "je me suis masturbé".

Ceci est un procédé d'exposition, car l'important ce n'est pas, bien entendu, de trancher sur ce sujet-encore que, je le répète, il soit important de nous apercevoir qu'ici, d'ores et déjà, immédiatement, la première indication que nous donne le sujet soit une indication dans le sens de la rectification de l'articulation signifiante.

Qu'est-ce que cela nous permet, cette rectification ? C'est à peu près ceci tout ce que nous allons maintenant avoir à considérer est, au premier abord, l'entrée en jeu de cette scène, de cette séance. L'auteur nous la donne par une description qui n'est pas nécessairement une description générale du comportement de son sujet; même elle a été jusqu'à nous donner un petit préambule de ce qui - 153 -

concerne sa constellation psychique. En bref, nous aurons à y revenir puisque ce qu'elle a mis dans ces prémisses se retrouvera dans ses résultats et que ces résultats, nous aurons à les critiquer.

Pour aller tout de suite à l'essentiel, je veux dire à ce qui va nous permettre d'avancer, nous allons dire qu'elle nous fait remarquer que ce sujet est un sujet évidemment très doué et qu'il a un comportement..., on le verra de mieux en mieux à mesure que nous allons centrer les choses. C'est un monsieur d'un certain âge, déjà marié, qui a une activité, nommément au barreau. Et elle nous dit, cela vaut la peine d'être relevé dans les termes propres dont le sujet se sert, que « dès que le sujet a commencé son activité professionnelle, il a développé de sévères phobies. À poser les choses brièvement, (c'est à ceci que se limite l'exposé du mécanisme de la phobie) cela signifie, dit-elle, (et nous lui faisons grande confiance car c'est une des meilleures analystes, une des plus intuitives et pénétrantes qui ait existé) non pas qu'il n'ose pas travailler avec succès, *successfully*, mais qu'il doit s'arrêter de travailler en réalité parce qu'il ne serait que trop *successful*. »

La note que l'analyste apporte ici, que cela n'est pas d'une affinité à l'échec qu'il s'agit mais que le sujet s'arrête, si l'on peut dire, devant la possibilité immédiate de mise en relief de ses facilités, est quelque chose qui mérite d'être retenu. Vous verrez quel usage nous en ferons par la suite.

Laissons de côté ce que, dès le début, l'analyste indique comme étant quelque chose qui ici peut être mis en rapport avec le père. Nous y reviendrons. Sachons seulement que le père est mort quand le sujet avait trois ans et que pendant très longtemps, le sujet ne fait pas d'autre état de ce père que précisément de dire qu'il est mort ». Ce qui, à bien juste titre, retient l'attention de l'analyste, dans ce sens qu'elle entend par là, ce qui est bien évident, qu'il ne veut point se souvenir que son père ait vécu - ceci ne paraît guère pouvoir être contesté - et que « quand il se souvient de la vie de son père, assurément, dit-elle, c'est un événement tout à fait *startling* », il l'effraie, il produit en lui une espèce d'effroi.

Très vite, la position du sujet de l'analyse impliquera que le vœu de mort que le sujet a pu avoir à l'endroit de son père est là au ressort et de cet oubli, et de toute l'articulation de son désir, pour autant que le rêve le révèle. Entendons bien pourtant que rien, vous allez le voir, ne nous indique d'aucune façon cette agressive intention en tant qu'elle serait à l'origine d'une crainte de rétorsion. C'est justement ce qu'une étude attentive du rêve va nous permettre de préciser. En effet, que nous dit l'analyste de ce sujet ? Elle nous dit ceci : « Ce jour-là comme les autres jours, je ne l'ai pas entendu arriver. » Là, petit paragraphe très



brillant concernant la présentation extra-verbale du sujet, et qui correspond à une certaine mode. À savoir tous ces menus incidents de son comportement qu'un analyste qui a l'œil sait repérer. « Celui-là, nous dit-elle, je ne l'entends jamais arriver. » On comprend dans le contexte qu'on arrive dans son bureau en montant un escalier: « Il y a ceux qui montent deux marches par deux marches, et ceux-là, je les repère par un *pff, pff* »; le mot anglais, [a thud], n'a pas d'équivalent: en anglais, il veut dire un bruit mat, sourd, ce bruit qu'un pied a sur une marche d'escalier couverte par une moquette, et qui devient un peu plus fort lorsqu'on monte deux marches à la fois. « Un autre arrive, se précipite... » Tout le chapitre est comme cela, et il est littérairement fort savoureux. C'est d'ailleurs un pur détour car la chose importante est ce que fait le patient.

Le patient a cette attitude d'une parfaite correction un peu guindée « qui ne change jamais. Il ne va jamais vers le divan que d'une seule façon. Il fait toujours un petit salut parfaitement conventionnel avec le même sourire, un sourire tout à fait gentil, qui n'a rien de forcé et qui n'est pas non plus couvrant d'une façon manifeste des intentions hostiles. » Ici, le tact de l'analyste s'y oriente très bien, « il n'y a rien qui puisse révéler qu'une chose pareille puisse exister. [...] rien n'est laissé au hasard, les vêtements sont parfaitement corrects, [...] pas un cheveu qui bouge, [...] Il s'installe, il croise ses mains, il est bien tranquille... » Et jamais aucune espèce d'événement tout à fait immédiat et dérangeant comme le pourrait être le fait que justement, avant de partir, sa bonne lui ait fait quelque tour, ou -l'ait mis en retard, on ne saura jamais cela qu'après un long moment tout à fait à la fin de la séance, ou voire de la séance suivante. « Ce qu'il racontera pendant toute l'heure, il le fera d'une façon claire, avec une excellente diction, sans aucune hésitation, avec beaucoup de pauses. De cette voix distincte et tout à fait égale, il exprime tout ce qu'il pense et jamais, ajoute-t-elle, ce qu'il sent. » Ce qu'il faut penser d'une distinction de la pensée et du sentiment, bien sûr nous serons tous du même avis devant une présentation comme celle-là, l'important est évidemment de savoir ce que signifie ce mode particulier de communication. Tout analyste penserait qu'il y a là chez le sujet une chose qu'il redoute, une sorte de stérilisation du texte de la séance, ce quelque chose qui doit faire désirer à l'analyste que nous ayons dans la séance quelque chose de plus vécu. Mais naturellement, le fait de s'exprimer ainsi doit bien avoir aussi un sens. Et l'absence de sentiments, comme elle s'exprime, n'est tout de même pas quelque chose qui ne soit absolument rien à porter dans la rubrique du chapitre sentimental.

Tout à l'heure, j'ai parlé de l'affect comme concernant le rapport du sujet à l'être et le révélant. Nous devons nous demander ce qui dans cette occasion peut, par cette voie, communiquer. Il est d'autant plus opportun de se le demander, que c'est bien là-dessus, ce jour-là, que s'ouvre la séance. Et la discordance qu'il y a entre la façon dont l'analyste aborde ce problème de cette sorte de [...] passant devant elle, et la façon qui, elle-même le note, le surprend, montre bien quelle sorte de pas supplémentaire est à faire sur la position ordinaire de l'analyste pour, justement, apprécier ce qu'il en est spécialement dans ce cas. Car ce qui commence à s'ouvrir là, nous le verrons de plus en plus s'ouvrir jusqu'à l'intervention finale de l'analyste et son fruit stupéfiant. Car il est stupéfiant pas seulement que ce soit produit, mais que ce soit consigné comme une interprétation exemplaire par son côté fructuel et satisfaisant.

L'analyste, ce jour-là, est frappée de ceci qu'au milieu de ce tableau qui se distingue par une sévère rectitude, une "tenue à carreau" du sujet avec lui-même, quelque chose se produit qu'elle n'a jamais jusque là entendu. Il arrive à sa porte et, juste avant d'entrer, il fait "hum, hum! " Ce n'est pas encore trop, c'est la plus discrète des-toux. C'était une femme fort brillante, tout l'indique dans son style; elle fut quelque chose comme institutrice avant d'être analyste et c'est un très bon point de départ pour la pénétration des faits psychologiques. Et c'est certainement une femme d'un très grand talent.

Elle entend cette « petite toux » comme l'arrivée de la colombe dans l'Arche de Noé. C'est une annonciatrice, cette toux: il y a quelque part, derrière, l'endroit où vivent des sentiments. "Oh, mais jamais je ne vais lui parler de cela car si j'en dis un mot, il va tout rengainer!", c'est la position classique en pareil cas, ne jamais faire de remarque à un patient à une certaine étape de son analyse, au moment où il s'agit de le voir venir, sur son comportement physique - sa façon de tousser, de se coucher, de boutonner ou déboutonner son veston, tout ce que comporte l'attitude motrice réflexive sur son propre compte, pour autant qu'elle peut avoir une valeur de signal, pour autant que cela touche profondément à ce qui est du registre narcissique.

C'est là que se distingue la puissance, la dimension symbolique pour autant qu'elle s'étend, qu'elle s'étale sur tout ce qui est du registre du vocal; c'est que la même règle ne s'appliquera pas du tout à quelque chose comme « une petite toux » parce qu'une toux, quoi qu'il en soit et indépendamment de ce que cela donne par l'impression d'un événement purement somatique, cela est de la même dimension que ces "hum, hum..." ces "ouais, ouais..." que certains analystes utilisent quelquefois tout à fait décisivement, qui ont décidément toute la portée d'une relance. - 156 -

La preuve, c'est qu'à sa grande surprise, c'est la première chose dont lui parle le sujet. Il lui dit très exactement avec sa voix ordinaire, tout à fait égale mais très délibérée

« Je suis en train de remarquer cette petite toux que j'ai eue juste avant d'entrer dans la chambre. Ces jours derniers j'ai toussé, je m'en suis rendu compte, et je me demande si vous l'avez remarqué.

Aujourd'hui quand la camériste qui est en bas m'a dit de monter, j'ai préparé mon esprit en me disant que je ne voulais pas tousser. À mon grand ennui, j'ai tout de même toussé quand j'ai fini de monter l'escalier. C'est tout de même embêtant qu'une pareille chose puisse vous arriver, ennuyeux, d'autant plus ennuyeux qu'elle vous arrive en vous et par vous, par soi-même, (entendez) ce que vous ne pouvez pas contrôler et ce que vous ne contrôlez pas. On se demande à quoi sert une pareille chose, on se demande pourquoi cela peut bien arriver, quel *purpose* peut bien être servi par une petite toux de ce genre. »

L'analyste avance avec la prudence du serpent et relance « Mais oui, quel propos cela peut-il servir ? » « Évidemment, dit-il, c'est une chose qu'on est capable de faire si on entre dans une chambre où il y a des amants. » Il raconte qu'il a fait quelque chose de semblable dans son enfance, avant d'entrer dans la chambre où était son frère avec sa *girl friend*. Il a toussé avant d'entrer parce qu'il pensait qu'ils étaient peut-être en train de s'embrasser et que cela valait mieux qu'ils s'arrêtent avant et que, comme cela, ils se sentiraient moins embarrassés que s'il les avait surpris.

Elle relance: « À quoi cela peut-il servir que vous toussiez avant d'entrer ici? »

- « Oui, c'est un peu absurde, dit-il, parce que naturellement, je ne peux pas me demander s'il y a quelqu'un ici, car si on m'a dit en bas de monter, c'est qu'il n'y a plus personne. [...] Il n'y a aucune espèce de raison que je puisse voir à cette petite toux. Et cela me remet en mémoire une fantaisie, un fantasme que j'ai eu autrefois (quand j'étais enfant). C'était un fantasme qui concernait ceci, d'être dans une chambre où je n'aurais pas dû être, et penser que quelqu'un pourrait entrer, pensant que j'étais là. Et alors je pensais pour empêcher que quiconque n'entre, *coming in*, et me trouve là, que je pourrais aboyer comme un chien. Cela déguiserait ma présence, parce que celui qui pourrait entrer se dirait: « Oh, ce n'est qu'un chien qui est là! »

- « *A dog?* » relance l'analyste avec prudence.

- « Ceci me rappelle, continue le patient assez aisément, un chien qui est venu se frotter contre ma jambe, réellement, il se masturbait. Et j'avais assez - 157 -

honte de vous raconter cela parce que je ne l'ai pas arrêté, je l'ai laissé continuer, et quelqu'un aurait pu entrer. » Là-dessus il tousse légèrement et c'est là-dessus qu'il embranche son rêve.

Nous reprendrons ceci en détail la prochaine fois, mais d'ores et déjà, est-ce que nous ne voyons pas qu'ici, le souvenir même du rêve est venu tout de suite après un message que, selon toutes probabilités - et d'ailleurs l'auteur bien entendu, n'en doutera pas et le fera entrer dans l'analyse du rêve, et tout à fait au premier plan - cette « petite toux » était un message, mais il s'agit de savoir de quoi.

Mais elle était d'autre part, en tant que le sujet en a parlé, c'est-à-dire en tant qu'il a introduit le rêve, un message au second degré. À savoir de la façon la plus formelle, non pas inconsciente: un message, que c'était un message puisque le sujet n'a pas simplement dit qu'il toussait. Aurait-il dit même "J'ai toussé", c'était déjà un message. Mais en plus il dit "J'ai toussé et cela veut dire quelque chose" et tout de suite après, il commence à nous raconter des histoires qui sont singulièrement suggestives. Cela veut évidemment dire: "je suis là, si vous êtes en train de faire quelque chose qui vous amuse et qu'il ne vous amuserait pas que cela soit vu, il est temps d'y mettre un terme."

Mais ce ne serait pas voir justement ce dont il s'agit si nous ne tenions pas compte aussi de ce qui, en même temps, est apporté. C'est à savoir ceci qui se présente comme ayant tous les aspects du fantasme; d'abord parce que le sujet le présente comme tel, et comme un fantasme développé dans son enfance, et en plus parce que peut-être, si le fantasme s'est [développé] par rapport à un autre objet, il est tout à fait clair que rien ne réalise mieux que ce fantasme, celui dont il nous parle quand il nous dit: "j'ai pensé dissimuler ma présence - je dirais comme telle, comme présence de me voir, le sujet, dans une chambre - très précisément en faisant quelque chose dont il est bien évident que ce serait tout à fait fait pour attirer l'attention, à savoir d'aboyer."

Cela a bien toutes les caractéristiques du fantasme qui remplit le mieux les formes du sujet pour autant que c'est par l'effet du signifiant qu'il se trouve paré. C'est à savoir de l'usage par l'enfant de ce qui se présente comme étant déjà des signifiants naturels pour servir d'attributs à quelque chose qu'il s'agit de signifier (l'enfant qui appelle un chien "ouah-ouah"). Là nous sommes inclus dans une activité fantasmatique: c'est le sujet lui-même qui s'attribue le "ouah-ouah". Si en somme ici, il se trouve signaler sa présence, en fait, il la signale justement en tant que dans le fantasme - ce fantasme étant tout à fait inapplicable - c'est par sa manifestation même, par sa parole même qu'il est censé se faire autre qu'il - 158 -

n'est, se chasser même du domaine de la parole, se faire animal, se rendre absent, naturalisé littéralement. On n'ira pas vérifier que lui est là parce qu'il se sera fait, présenté, articulé bel et bien dans un signifiant le plus élémentaire, comme étant non pas "Il n'y a rien là" mais littéralement "Il y a personne". C'est vraiment, littéralement ce que nous annonce le sujet dans son fantasme: pour autant que je suis en présence de l'autre, je ne suis personne. C'est le "Où est-il" d'Ulysse en face du Cyclope 56.

Ce ne sont là que des éléments. Mais nous allons voir en poussant plus loin l'analyse que c'est ce que le sujet a associé à son rêve, qui va nous permettre de voir comment se présentent les choses, à savoir en quel sens et comment est-il personne. La chose ne va pas sans corrélatifs du côté précisément de l'autre qu'il s'agit là d'avertir, à savoir dans l'occasion qui se trouve être, comme dans le rêve, une femme - ce qui n'est certainement pas pour rien dans la situation, ce rapport avec la femme comme telle. Ce qui va nous permettre d'articuler concernant le quelque chose que le sujet n'est pas, ne peut pas être, vous le verrez, c'est quelque chose qui nous dirigera vers le plus fondamental, nous l'avons dit, des symboles concernant l'identification du sujet. Si le sujet veut absolument que, comme tout l'indique, sa partenaire féminine se masturbe, s'occupe d'elle, c'est assurément pour qu'elle ne s'occupe pas de lui. Pourquoi il ne veut pas qu'elle s'occupe de lui, et comment il ne veut pas, c'est aussi ce qu'aujourd'hui la fin normale du temps qui nous est assigné pour cette séance ne nous permet pas d'articuler et que nous remettrons à la prochaine fois.

56. HOMÈRE, *Odyssée* (trad. V. Bérard), Paris, 1955, La Pléiade, Gallimard, Rhapsodie IX, p. 674-676.



## Leçon 9 21 janvier 1959

Nous étions restés la dernière fois au beau milieu de l'analyse de ce qu'Ella Sharpe appelle le rêve singulier, unique, auquel elle consacre un chapitre dans lequel se trouve converger la partie ascendante de son livre, puis ensuite les compléments qu'elle ajoute; son livre ayant l'originalité d'être un livre important sur les rêves, fait après une trentaine d'années d'expérience analytique générale - si nous considérons que ces séminaires d'Ella Sharpe représentent des expériences se référant aux trente années précédentes.

Ce rêve, qui a fait l'objet d'une séance de son patient, est un rêve extrêmement intéressant, et les développements qu'elle donne, la connexion qu'elle établit, non seulement entre ce qui est à proprement parler associations du rêve, voire interprétations, mais tout message de la séance dans son ensemble - le mérite est à lui rendre de cela qui indique chez elle une grande sensibilité de la direction, du sens de l'analyse. Il est d'autant plus frappant de voir que ce rêve dont je rappellerai les termes (elle l'interprète, on le verra, ligne par ligne comme il convient de le faire), elle l'interprète dans le sens d'un désir lié au vœu d'omnipotence chez son patient, nous verrons ceci en détail. C'est justifié ou non mais, d'ores et déjà, vous devez bien penser que, si ce rêve peut nous intéresser, c'est ici dans ce biais par où j'essayais de vous montrer ce qu'il y a d'ambigu et de leurrant dans cette notion unilatérale, ce que comporte ce vœu d'omnipotence, de possibilités, de perspectives de puissance, ce qu'on peut appeler le vœu névrotique.

Est-ce que c'est toujours de l'omnipotence du sujet qu'il s'agit ? J'ai introduit ici cette notion. Il est bien évident que l'omnipotence dont il s'agit, qu'elle soit - 161 -

l'omnipotence du discours n'implique nullement que le sujet s'en sente le support et le dépositaire: s'il a affaire à l'omnipotence du discours, c'est par l'intermédiaire de l'Autre qu'il profère. Ceci est oublié, tout particulièrement dans l'orientation qu'Ella Sharpe donne à son interprétation du rêve. Et pour commencer par la fin, vous verrez comment nous n'arriverons probablement pas à boucler cela dans cette leçon, parce qu'un travail aussi élaboré soulève un monde... D'autant plus un monde, qu'on s'aperçoit en fin de compte que presque rien n'a été dit - encore que tous les jours, ce soit le terrain même sur lequel nous opérons.

Donc, je commence à indiquer ce qui va apparaître à la fin. Nous verrons en détail comment elle argumente son patient sur le sujet de son vœu d'omnipotence, et de son « vœu d'omnipotence agressive »<sup>57</sup>, souligne Ella Sharpe. C'est ce patient dont elle ne nous donne pas absolument toutes les coordonnées, mais qui se trouve avoir au premier plan des difficultés majeures dans sa profession - il est au barreau - difficultés dont le caractère névrotique est si évident qu'elle les définit d'une façon nuancée puisqu'elle précise qu'il ne s'agit pas tellement d'échec que d'une peur de trop bien réussir. Elle avait souligné dans la modulation même de la définition du symptôme quelque chose qui méritait de nous retenir par le clivage, la subtilité évidente de la nuance ici introduite dans l'analyse. Le malade donc, qui a d'autres difficultés que celles qui se produisent dans son travail, qui a, elle-même le signale, des difficultés dans l'ensemble des rapports avec les autres sujets - rapports qui débordent ses activités professionnelles, qui peuvent tout spécialement s'exprimer dans les jeux; et nommément dans le jeu de tennis comme nous le verrons par les indications qu'elle nous donne à la suite sur quelques autres séances. Elle indique la peine qu'il a à faire ce qui lui serait bien nécessaire au moment d'enlever un set, ou une partie, *to corner*, de coincer son adversaire, de l'acculer dans un coin du court pour renvoyer comme il est classique, sa balle dans un autre coin où il ne la rattrapera pas. C'est le type d'exemple des difficultés qu'a assurément ce patient. Et ce ne sera pas un mince appui que des symptômes comme cela puissent être mis en valeur par l'analyste pour confirmer qu'il s'agit chez le patient d'une difficulté de manifester sa puissance, ou plus exactement son pouvoir. Elle interviendra donc d'une certaine façon, se trouvera en somme toute réjouie d'un certain nombre de réactions qui vont suivre, ce qui sera vraiment le moment-sommet où elle va pointer où est le désir au sens vraiment où nous le

57. *"Agressive phantasy of omnipotence."*



définissons; on pourrait presque dire, pointer que ce qu'elle vise est justement ce que nous localisons dans une certaine référence par rapport à la demande. Vous le verrez, c'est tout à fait cela. Seulement, ce désir, elle l'interprète d'une certaine façon dans le sens d'un conflit agressif, elle le met sur le plan d'une référence essentiellement et profondément duelle, du conflit imaginaire.

je montrerai aussi pourquoi c'est justifié qu'elle aborde les choses sous ce biais. Seulement je pose ici la question: pouvons-nous considérer comme une sanction de l'opportunité de ce type d'interprétation deux choses qu'elle va elle-même nous déclarer être

-La première, suivant la première ébauche de son interprétation du type duel, du type interprétation de l'agressivité du sujet fondée sur un retour, sur un transfert du vœu d'omnipotence; elle note cette chose effarante, frappante chez un sujet adulte, que le sujet lui apporte ce résultat que pour la première fois depuis des temps immémoriaux de son enfance, il a pissé au lit! Nous reviendrons en détail là-dessus pour pointer où se pose problème.

-Et dans les quelques jours qui auront suivi cette séance qu'elle choisit parce que le sujet rapporte un très beau rêve mais aussi un rêve qui a été un moment crucial de l'analyse, au tennis (où précisément il se trouve avoir ces embarras bien connus de tous les joueurs de tennis qui peuvent avoir un peu l'occasion de s'observer sur la façon dont ils mettent en oeuvre leurs capacités, et dont aussi leur échappe quelquefois ce qui est la dernière récompense d'une supériorité qu'ils connaissent mais qu'ils ne peuvent pas manifester) ses partenaires habituels, avec cette sensibilité à l'endroit des difficultés, des impasses inconscientes qui forment en fin de compte la trame de ce jeu des caractères, des façons dont s'imposent entre les sujets le ferraillement du dialogue, la taquinerie, la raillerie, la supériorité prise, le raillent comme d'habitude à propos de la partie perdue et il se met assez en colère pour prendre son adversaire au kiki et le coincer dans un coin du court, lui intimant l'ordre de ne plus jamais recommencer cette sorte de plaisanterie...

je ne dis pas que rien ne fonde la direction, l'ordre dans lequel Ella Sharpe poussait son interprétation. Vous verrez que, sur la base de la plus fine dissection du matériel, les éléments dont elle s'est servie sont situés, sont avérés pour elle. Nous essayerons de voir aussi quelles idées à priori, quelles idées préconçues, souvent fondées après tout - jamais une erreur ne s'engendre que d'un certain manque de vérité - fondées sur autre chose qu'elle ne sait pas articuler, encore qu'elle nous en donne, c'est là le précieux de cette observation, les éléments de l'autre registre. Mais l'autre registre, elle ne songe pas à le manier. - 163 -

Le centre, le point où elle va faire porter son interprétation, a un degré audessous de complexité. Vous verrez là ce que ce je veux dire, encore que je pense que j'en dise assez, que vous comprenez: en le mettant sur le plan de la rivalité imaginaire, du conflit de pouvoir, elle laisse de côté quelque chose dont il s'agit maintenant, en triant à proprement parler dans son texte même... C'est son texte qui va nous montrer, et je crois de façon éclatante, ce qu'elle laisse perdre et qui se manifeste, avec une cohérence telle, être là ce dont il s'agit dans cette séance analysée et le rêve qui la centre, pour qu'évidemment nous essayions de voir si les catégories qui sont celles que je propose depuis longtemps et dont j'ai essayé de donner le repère, ce schéma topologique, ce graphe dont nous nous servons, si nous n'arrivons pas tout de même à mieux centrer les choses.

Je rappelle qu'il s'agit d'un rêve où le patient fait un voyage avec sa femme autour du monde. Il va arriver en Tchécoslovaquie où toutes sortes de choses vont lui arriver. Il souligne bien qu'il y a un monde de choses avant ce petit moment qu'il va raconter assez rapidement - car ce rêve n'occupe qu'une séance. Ce sont seulement les associations qu'il donne... Ce rêve est très court à raconter. Et parmi ces choses qui arrivent, il rencontre une femme sur une route qui lui rappelle celle-là même qu'il a décrite à son analyste deux fois déjà, où il se passait quelque chose, un « *sexuel play avec une femme devant une autre femme*. Cela arrive encore, N dit-il, en marge dans ce rêve, et il reprend « *Cette fois c'est ma femme qui est là pendant que l'événement sexuel arrive. Cette femme que je rencontrais dans le rêve avait un aspect véritablement passionné, très passionné*. Et ceci me rappelle, dit-il, une femme que j'ai rencontrée au restaurant l'autre jour, très exactement la veille. Elle était noire et avait les lèvres très pleines, très rouges et avait ce même aspect passionné, il était évident que si je lui avais donné le moindre encouragement, elle aurait répondu à mes avances. Cela peut avoir stimulé le rêve. Et dans le rêve, la *femme voulait la relation sexuelle avec moi, elle prenait l'initiative et comme vous le savez évidemment, c'est toujours ce qui m'aide beaucoup* ». Il répète en commentaire: « Si la femme fait cela je suis grandement aidé. Dans le rêve la femme effectivement était sur moi; c'est juste maintenant que j'y pense. Elle avait évidemment l'intention to put my penis in her body (de mettre mon pénis dans son corps). Je peux dire cela d'après les manœuvres qu'elle faisait. Je n'étais pas du tout d'accord, elle était si désappointée que je pensais que je devais la masturber ». Tout de suite après, la remarque qui ne vaut vraiment qu'en anglais « Cela sonne mal, tout à fait mal, cette façon d'utiliser le verbe *masturbate* d'une façon transitive. On peut simplement dire *I masturbate* (ce qui veut - 164 -

dire "je me masturbe") et ceci est correct ». On verra dans la suite du texte un autre exemple qui montre bien que, lorsqu'on emploie *to masturbate*, il s'agit de "se masturber". Ce caractère primitivement réfléchi du verbe est assez marqué pour qu'il fasse cette remarque à proprement parler de philologie, et ce n'est évidemment pas pour rien qu'il fait cela à ce moment-là.

je l'ai dit, d'une certaine façon nous pouvons compléter - si nous voulons procéder comme nous l'avons fait pour le précédent rêve - compléter cette phrase de la façon suivante, en rétablissant les signifiants éludés, nous verrons que la suite nous le confirmera: «*Elle était très désappointée*» de n'avoir pas mon pénis (ou de pénis), [si bien] que je pensais: *She should masturbate*, et non pas *I should*<sup>58</sup>. Qu'elle se masturbe! Vous verrez dans la suite ce qui nous permet de compléter les choses ainsi.

À la suite de cela, nous avons une série d'associations, il n'y en a pas très long mais cela suffit amplement à nos méditations. Il y en a presque trois pages et pour ne pas vous fatiguer, je ne les reprendrai qu'après avoir donné le dialogue avec le patient qui suit ce rêve.

Ella Sharpe a écrit ce chapitre à des fins pédagogiques. Elle fait le catalogue de ce que le patient lui a en somme apporté. Elle saura montrer à ceux qu'elle enseigne sur quel matériel elle va faire son choix, premièrement sur son interprétation par devers elle, deuxièmement sur ce que, de cette interprétation, elle va transmettre au patient, signalant, insistant elle-même sur le fait que les deux choses sont loin de coïncider puisque ce qu'il y a à dire au patient n'est probablement pas tout ce qu'il y a à dire du sujet. De ce que le patient lui a fourni, il y a des choses bonnes à dire et d'autres à ne pas dire. Comme elle se trouve dans une position didactique, elle va d'abord faire le bilan de ce qu'on voit, de ce qu'on lit dans cette séance

- La toux. La dernière fois, le vous ai dit ce dont il s'agissait: il s'agit de cette «petite toux» que le patient a faite ce jour-là avant d'entrer à la séance; cette « petite toux » dont Ella Sharpe, vu la façon dont ce patient se comporte, si contenue, compassée, si manifeste d'une défense - dont elle-même sent très bien les défenses et les difficultés -, dont elle est loin d'admettre au premier plan que ce soit une défense de l'ordre défense-contre-ses-propres-sentiments, voit quelque chose qui serait d'une présence plus immédiate que cette attitude où tout est réfléchi, où rien ne reflète.

58. Le patient dit: "*She was so disappointed I thought that I would masturbate her.*" - 165 -

Et c'est bien à cela que nous réfère cette « petite toux ». C'est une chose à laquelle d'autres ne se seraient peut-être pas arrêtés. Si peu que ce soit, c'est quelque chose qui lui fait entendre l'annonce, littéralement comme un rameau d'olivier, de je ne sais quelle décrue, et elle se dit "Respectons cela!" Or justement il se produit tout le contraire. C'est ce que le patient dit lui-même. Il fait un long discours sur le sujet de cette « petite toux ». Je l'ai indiqué la dernière fois et nous allons revenir sur la façon dont à la fois Ella Sharpe le comprend et dont, à notre sens, il faut le comprendre.

Voici en effet comment elle analyse elle-même ceci, à savoir [ce] qu'elle apprend du patient, venant à la suite de la « petite toux ». Car le sujet est loin d'amener tout de suite le rêve; c'est par une série d'associations qui lui sont venues à la suite de la remarque que lui-même a faite de cette toux, - qu'elle lui a échappé et que, sans doute, elle veut dire quelque chose, qu'il s'était même dit que, cette fois-ci, il ne recommencerait pas, parce que ce n'est pas la première fois, que cela lui est déjà arrivé. Après avoir monté cet escalier qu'elle ne l'entend pas monter tellement il est discret, il a fait cette « petite toux » - lui-même emploie le terme - et il s'en interroge.

Nous allons maintenant reprendre ce qu'il a dit dans la perspective de la façon dont l'enregistre Ella Sharpe elle-même. Elle fait le catalogue de ce qu'elle appelle "Idées concernant le but d'une toux".

Voici comment elle l'enregistre

Premièrement, « cette petite toux apporte l'idée d'amants qui sont ensemble ». Qu'est-ce qu'a dit le patient ? Le patient, après avoir parlé de sa toux et posé la question: « Quel but peut bien servir ceci? dit: Oui! c'est une sorte de chose qu'on peut faire si on va entrer dans une chambre où deux amants sont ensemble. Si on approche on peut tousser un petit peu avec discrétion et par là leur faire savoir qu'ils vont être dérangés. J'ai fait cela, moi, par exemple, (...) quand mon frère était avec sa *girl friend* dans le salon, j'avais l'habitude de tousser un peu avant d'entrer de façon à ce que s'ils étaient en train de s'embrasser, ils pouvaient s'arrêter. [...] car dans ce cas, ils ne se trouveraient quand même pas aussi embarrassés que si je les avais surpris en train de faire cela. »

Cela n'est pas rien que de souligner, à ce propos donc, que premièrement la toux, le patient l'a manifestée, et nous nous en doutons parce que toute la suite nous l'a développé, la toux est un message. Mais notons tout de suite ceci qui, déjà dans la façon dont Ella Sharpe analyse les choses, apparaît, c'est qu'elle ne saisit pas, qu'elle ne met pas en relief - cela peut paraître un peu pointilleux, un peu minutieux comme remarque, mais néanmoins vous verrez que cet ordre de - 166 -

remarques que je vais introduire, c'est à partir de là que tout le reste s'ensuit, à savoir ce que j'ai appelé la chute de niveau qui marquera l'interprétation d'Ella Sharpe - que, si la toux est un message, il est évident (il ressort du texte même d'Ella Sharpe) que ce qui est important à relever, c'est que le sujet n'ait pas simplement toussé, mais justement, c'est elle qui le souligne à sa plus grande surprise, c'est que le sujet vient dire: "C'est un message".

Ceci elle l'élide, car elle signale dans le catalogue de son tableau de chasse - nous n'en sommes pas encore à ce qu'elle va choisir et qui va d'abord dépendre de ce qu'elle aura reconnu. Or il est clair qu'elle élide ceci qu'elle-même nous a expliqué, ceci que premièrement, il y a la toux sans aucun doute, mais que le sujet - c'est là le point important sur cette toux-message, si message elle est - en parle en disant « Quel est son but? », "Qu'est-ce qu'elle annonce ?" Le sujet exactement commence par dire de cette toux - il le dit littéralement - "C'est un message". Il la signale comme message. Et plus encore, dans cette dimension où il annonce que c'est un message, il pose une question « Quel est le but de ce message<sup>59</sup>? »

Cette articulation, cette définition que nous essayons de donner de ce qui se passe dans l'analyse, en n'oubliant pas la trame structurale, de ce qui repose sur le fait que ce qui se passe dans l'analyse c'est avant tout un discours, ici sans procédé d'aucun raffinement spécial d'être désarticulé, analysé à proprement parler. Et on va voir quelle en est l'importance.

je dirai même que, jusqu'à un certain point, nous pouvons dès maintenant commencer de nous repérer sur notre graphe. Quand il pose cette question, "Qu'est-ce que c'est que cette toux ?", c'est une question au second degré sur l'événement. C'est une question qu'il pose à partir de l'Autre, puisque aussi bien, c'est dans la mesure où il est en analyse qu'il commence à la poser; qu'il en est, je dirais, à cette occasion - on le voit à la surprise d'Ella Sharpe - bien plus loin qu'elle-même ne l'imagine, à peu près à la façon dont les parents sont toujours en retard sur le sujet de ce que les enfants comprennent et ne comprennent pas. Ici, l'analyste est en retard sur le fait que le patient a depuis longtemps pigé le truc, c'est-à-dire qu'il s'agit de s'interroger sur les symptômes de ce qui se passe [dans] l'analyse, de la moindre anicroche qui est là posant une question. Bref, cette question à propos de "C'est un message", elle est bien là avec sa forme d'interrogation dans la partie supérieure du graphe. je vous mets la partie

59. *"One would think some purpose is served by it, but what possible purpose can be served by a little cough of that description it is hard to think. "*

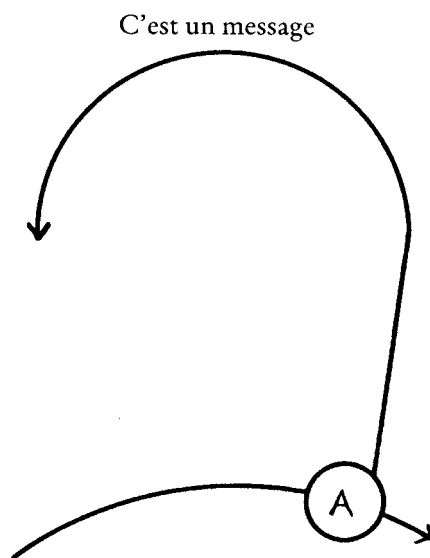
inférieure pour vous permettre de vous repérer là où nous sommes. Elle est justement cette partie que j'ai définie à un autre propos en disant que c'était au niveau du discours de l'Autre.

Ici, pour autant que c'est bien le discours analytique dans lequel entre le sujet. Et c'est une question littéralement concernant l'Autre qui est en lui, concernant son inconscient. C'est à ce niveau d'articulation qui est toujours instant dans chaque sujet pour autant que le sujet se demande: Mais qu'est-ce qu'il veut? mais qui ici, ne fait aucune espèce de doute dans sa distinction du premier plan verbal de l'énoncé innocent, pour autant que cela n'est pas un énoncé innocent qui est fait à l'intérieur de l'analyse. Et qu'ici, le lieu où pointe cette interrogation est bien celui où nous plaçons ce qui doit être finalement le *schibboleth* de l'analyse: à savoir le signifiant de l'Autre, mais qui est précisément ce qui, au névrosé, est voilé - et voilé pour autant justement qu'il ne connaît pas cette incidence du signifiant de l'Autre. Et que, dans cette occasion, non seulement il le reconnaît, mais que ce sur quoi il l'interroge, loin d'être la réponse, c'est l'interrogation, c'est effectivement : Qu'est-ce que c'est que ce signifiant de l'Autre en moi?

Pour tout dire, disons au départ de notre exposé qu'il est loin, et pour cause, d'avoir reconnu le pouvoir, de pouvoir reconnaître ceci que l'Autre, pas plus que lui soit châtré. Pour l'instant simplement, il s'interroge - de cette innocence ou ignorance docte qui est constituée par le fait d'être en analyse - sur ceci: qu'est-ce que ce signifiant, en tant qu'il est signifiant de quelque chose dans mon inconscient, il est signifiant de l'Autre ?

Ceci est éliminé dans le progrès d'Ella Sharpe. Ce qu'elle va énumérer, ce sont "les idées concernant la toux", c'est ainsi qu'elle prend les choses. Bien sûr, ce sont des "idées concernant la toux", mais ce sont des idées qui, déjà, en disent beaucoup plus qu'une simple chaîne linéaire d'idées qui, nous le savons, est repérée ici nommément sur notre graphe. C'est à savoir que déjà quelque chose s'ébauche.

- 168 -



Elle nous dit « Qu'est-ce qu'elle apporte, cette petite toux ? Elle apporte d'abord l'idée d'amants ensemble. » Je vous ai lu ce qu'a dit le patient. Qu'est-ce qu'il a dit ? Il a dit quelque chose qui ne me semble pas pouvoir en aucune manière se résumer de cette façon, à savoir que ceci apporte « L'idée d'amants ensemble ». Il me semble qu'à l'ouïr, l'idée qu'il apporte, c'est le quelqu'un qui arrive en tiers auprès de ces amants qui sont ensemble. Il arrive en tiers, pas de n'importe quelle façon, puisqu'il s'arrange pour ne pas arriver en tiers de façon trop gênante.

En d'autres termes, il est tout à fait important, dès le premier abord, de pointer que s'il y a trois personnages, leur mise ensemble comporte des variations dans le temps et des variations cohérentes, à savoir qu'ils sont ensemble tant que le tiers est dehors. Quand le tiers est entré, ils ne le sont plus, cela saute aux yeux.

Dites-vous bien que s'il fallait - comme il va nous falloir, deux séminaires pour couvrir la matière que nous apporte ce rêve et son interprétation - une semaine de méditation pour venir au bout de ce que le patient nous apporte, l'analyse pourrait paraître quelque chose d'insurmontable, surtout parce que les choses ne manqueront pas de se gonfler et nous serons rapidement débordés. Mais en réalité, ceci n'est pas du tout une objection valable pour la bonne raison que, jusqu'à un certain degré, dans ce schéma qui se dessine déjà, à savoir que, quand le tiers est dehors, les deux sont ensemble, et que quand le tiers est à l'intérieur, les deux ne sont plus ensemble, je ne dis pas que le tout de ce que nous allons voir à ce propos est déjà là car ce serait un peu simple, mais nous allons voir ceci se développer, s'enrichir, et pour tout dire, s'involuer dans soi-même comme un leitmotiv indéfiniment reproduit et s'enrichissant en tous points de la trame, constituer toute la texture d'ensemble. Et vous allez voir laquelle.

Qu'est-ce qu'Ella Sharpe pointe ensuite comme étant la suite de la toux ? a) Il a abordé des "idées concernant les amants qui sont ensemble".

b) "Rejet d'une fantaisie sexuelle concernant l'analyste". Est-ce là quelque chose qui rende compte de ce que le patient a apporté ? L'analyste lui a posé la question: « Et alors, cette toux, avant d'entrer ici ? » Juste après qu'il a expliqué à quoi cela servirait si c'était des amants qui étaient à l'intérieur, il dit « C'est absurde, parce que naturellement je n'ai pas de raison de me demander... je n'aurais pas été prié de monter ici s'il y avait quelqu'un, et puis je ne pense pas du tout à vous de cette façon. Il n'y a aucune espèce de raison à celle-là. Ceci me rappelle un fantasme que j'ai eu dans une chambre où je n'aurais pas dû être... »

- 169 -

C'est là que s'arrête ce que vise Ella Sharpe. Pouvons-nous dire qu'il y ait ici rejet d'une fantaisie sexuelle concernant l'analyste ? Il semble qu'il n'y ait pas absolument rejet mais qu'il y a plutôt admission, admission détournée certes, admission par les associations qui vont suivre. On ne peut pas dire que dans la proposition de l'analyste concernant ce sujet, le sujet rejette purement et simplement, soit dans une position de pure et simple négation. Cela paraît au contraire très typiquement le type de l'interprétation opportune, puisque cela va entraîner tout ce qui va suivre et que nous allons voir. Or justement, cette question de la fantaisie sexuelle qui est en cause à l'occasion de cette entrée dans le bureau de l'analyste où l'analyste est censée être seule, est quelque chose qui est bien en effet ce qui est en question et dont je crois qu'il va vous apparaître assez vite qu'il n'est pas besoin d'être grand clerc pour l'éclairer.

c) Le troisième élément que nous apportent les associations est, nous dit Ella Sharpe, « le fantasme, fantasme d'être où il ne doit pas être et aboyant comme un chien pour dépister... ». C'est une expression métaphorique qui se trouve dans le texte anglais, « *to put off the scent*<sup>60</sup> ». Il n'est jamais vain qu'une métaphore soit employée plutôt qu'une autre, mais ici il n'est pas trace de *scent* dans ce que nous dit le patient, que ce soit refoulé ou pas, nous n'avons aucune raison de le trancher. Je dis cela parce que le *scent* est la joie des dimanches de certaines formes d'analyse... Contentons-nous ici de ce qu'en dit le patient.

À propos de l'interrogation que lui a portée l'analyste, il lui dit: « Cela me fait souvenir de cette fantaisie que j'ai eue d'être dans une chambre où en effet- ceci est conforme à ce que « *surmises* » l'analyste -je n'ai pas de raison d'être », plus exactement, « où je ne devais pas être. [...] en sorte que quelqu'un peut penser... »

La structure est double, de référence à la subjectivité de l'autre, et absolument constante. C'est là-dessus que je vais mettre l'accent car il s'agit de cela sans cesse, et c'est ici et uniquement là, que nous pouvons centrer où est le désir. C'est cela qui est tout le temps éludé dans le compte-rendu qu'en fait Ella Sharpe et dans la façon dont elle va tenir compte des différentes incidences tendanciellles.

Il dit donc « Je pense que quelqu'un peut penser », j'ai eu cette fantaisie de penser que « quelqu'un pouvait penser que j'étais là et alors je pensais que pour empêcher quelqu'un d'entrer et me trouver, je pourrais aboyer comme

60. "Phantasy of being where he ought not to be, and barking like a dog to put people off the scent" (*To put off*: faire perdre la piste, mettre en défaut.)



un chien. Ceci déguiserait ma présence. *Someone* pourrait alors dire « Oh, c'est seulement un chien, il n'y a qu'un chien ici. »

Le caractère paradoxal de cette fantaisie du sujet appelle très probablement - il dit lui-même que les souvenirs sont d'une enfance tardive, d'une adolescence - le caractère peu cohérent, voire absurde de certains fantasmes, n'en est pas moins perçu avec toute sa valeur, c'est-à-dire comme ayant du prix et retenu comme tel par l'analyste. Donc elle nous dit, dans la suite des idées qui lui viennent, associatives: "C'est un fantasme d'être là où il ne devrait pas être et pour dépister, d'aboyer comme un chien".

La chose est juste, à ceci près que, s'il s' imagine être là où il ne devrait pas être, le but du fantasme, le sens du fantasme, le contenu évident du fantasme est de montrer qu'il n'est pas là où il est. C'est l'autre phase, phase très importante parce que, nous allons le voir, est ce qui va être la caractéristique, la structure même de toute affirmation subjective de la part de ce patient; et que trancher dans le vif dans des conditions semblables en lui disant qu'il est en tel point d'où il a voulu tuer son semblable et dont c'est le retour et la revanche, est quelque chose qui est assurément prendre parti - et prendre parti dans des conditions où les chances à la fois d'erreur et de succès, c'est-à-dire de faire effectivement adopter par le patient d'une façon subjective ce sur quoi vous tranchez, sont là particulièrement évidentes. Et c'est ce qui fait l'intérêt de ce texte.

Si d'autre part, nous pouvons voir que c'est là mettre en évidence ce qui s'annonce ici dans sa structure, à savoir ce que veut dire ce qui apparaît déjà dans le fantasme, à savoir qu'il n'est pas là où il est, nous allons voir le sens que cela a peut-être. Peut-être cela peut-il nous conduire aussi, nous allons le voir, à une toute autre interprétation.

Quoi qu'il en soit, il ne prend pas n'importe quel moi pour se faire ne pas être là où il est. Il est trop clair, bien entendu, que du point de vue de la réalité, ce fantasme est insoutenable, et que se mettre à aboyer comme un chien dans une chambre où on ne doit pas être, n'est pas la meilleure façon d'échapper à l'attention. Laissons bien entendu, cette phrase qui n'a de valeur que pour nous faire remarquer que nous sommes non pas dans le compréhensible mais dans la structure imaginaire, qu'après tout on entend des choses comme ça en cours de séance, et on se contente après coup de croire qu'on comprend puisque le malade a l'air de comprendre. Je vous l'ai dit, ce qui est le propre de tout affect, de toute cette marge, cet accompagnement, ces bordures du discours intérieur, tout au moins spécialement tel que nous pouvons le reconstituer quand nous avons le sentiment que ce discours n'est justement pas un discours si continu - 171 -

qu'on le croit, c'est que la continuité est un effet, et principalement [produit] par le moyen de l'affect. À savoir que moins les affects sont motivés, plus - c'est une loi - ils apparaissent pour le sujet compréhensibles...

Ce n'est pas, pour nous, une raison pour le suivre et c'est pour cela que la remarque que j'ai faite là, tout aussi évidente qu'elle puisse paraître, a tout de même sa portée. Ce qu'il s'agit d'analyser, c'est le fantasme, sans le comprendre - c'est-à-dire en y retrouvant la structure qu'il révèle. Or qu'est ce que cela veut dire, ce fantasme ?.

De même que tout à l'heure l'important était de voir que le sujet nous disait à propos de sa toux "c'est un message", il importe de s'apercevoir que ce fantasme n'a vraiment aucun sens, du caractère totalement irréel de son efficacité éventuelle. C'est que le sujet en aboyant dit simplement "c'est un chien". Là aussi il se fait autre, mais ce n'est pas la question, il ne se demande pas quel est ce signifiant de l'Autre en lui. Là il fait un fantasme et, cela est quand même assez précieux quand cela nous vient pour que nous nous apercevions de ce qu'on nous donne, il se fait autre à l'aide de quoi ? D'un signifiant précisément. L'aboiement ici, c'est le signifiant de ce qu'il n'est pas: il n'est pas un chien mais grâce à ce signifiant, pour le fantasme, le résultat est parfaitement obtenu, il est autre que ce qu'il est.

Je vais vous demander ici (car nous n'avons pas épuisé ce qui s'est apporté en simple association de la toux, il y a un quatrième élément que nous verrons tout à l'heure et à propos de ceci à savoir, en cette occasion, la fonction du signifiant dans le fantasme, car là c'est clair que le sujet se considère comme suffisamment couvert par cet aboiement fantasmatique) de faire une parenthèse.

Ce n'est plus du rêve que je vous parle, mais de telle petite remarque clinique élémentaire. À la fin d'une communication scientifique récente, j'y ai fait allusion, que j'avais cela à vous apporter ici. Il faut bien dire que dans une matière si abondante, ce qu'il y aurait à enseigner est tellement démesuré par rapport à ce qui s'enseigne, c'est-à-dire à ce qui se rabâche, que vraiment certains jours je me sens moi-même ridiculement écrasé par la tâche que j'ai entreprise...

Prenons ce "c'est un chien". Je veux attirer votre attention sur quelque chose concernant la psychologie de l'enfant, ce qu'on appelle la psychologie génétique. On essaie, cet enfant qu'on veut comprendre, de faire avec lui cette psychologie que l'on appelle génétique et qui consiste à se demander comment le cher petit qui est si bête commence d'acquérir ses idées. Et alors on se demande comment l'enfant procède. Son monde serait primitivement auto-érotique, les objets ne -172-

viendraient que plus tard. J'espère, Dieu merci! que vous avez tous, sinon directement l'expérience de l'enfant, du moins assez de patients qui peuvent vous raconter l'histoire de leur petit enfant pour voir qu'il n'y a rien de plus intéressé aux objets, aux reflets des objets qu'un tout petit enfant. Laissons cela de côté.

Il s'agit pour l'instant de nous apercevoir comment entre en jeu chez lui l'opération du signifiant. Je dis que nous pouvons voir chez l'enfant, à la source, à l'origine de sa prise sur le monde qui s'offre à lui et qui est avant tout un monde de langage, un monde où les gens lui parlent - ce qui est évidemment un affrontement assez stupéfiant -, comment il va entrer dans ce monde.

J'ai déjà fait allusion à ceci que peuvent remarquer les gens, à condition d'avoir simplement l'oreille attentive et de ne pas trouver comme forcément confirmées les idées préconçues avec lesquelles ils peuvent entrer dans l'abord de l'enfant. Un ami me faisait récemment remarquer que lui-même ayant pris le parti de vouloir garder son enfant auquel il consacre beaucoup de temps, il ne lui avait jamais parlé du chien que comme "le chien". Et il n'avait pas manqué d'être un peu surpris du fait que l'enfant, qui avait parfaitement repéré ce qui était nommé par la nomination primitive de l'adulte, se mit à l'appeler un "ouah ouah". D'autres personnes qui peuvent à l'occasion me parler d'une façon, je ne dirais pas directement éclairée par les plans d'enquête que je leur donne, mais seulement du fait de mon enseignement, m'ont fait remarquer cette autre chose, que non seulement l'enfant borne à la désignation du chien ce "ouah-ouah" qui est quelque chose qui est choisi dans le chien primitivement entre tous ses caractères. Et comment s'en étonner, car l'enfant ne va pas évidemment commencer déjà à le qualifier, son chien, mais bien, avant de pouvoir avoir le maniement d'aucune espèce d'attribut, il commence à faire entrer en jeu ce qu'il peut en dire, à savoir ce comme quoi l'animal se présente comme produisant lui-même un signe - qui n'est pas un signifiant. Mais remarquez qu'ici c'est par l'abord, par la faveur que lui présente ceci qu'il y a dans ce qui se manifeste, la présence précisément d'un animal, quelque chose qui est assez isolé pour en fournir le matériel, quelque chose qui est déjà émission laryngée, que l'enfant prend cet élément, comme quoi? Comme quelque chose qui, puisque cela remplace "le chien" qu'il a déjà parfaitement compris et entendu au point de pouvoir aussi bien diriger son regard vers le chien quand on nomme ce chien que vers une image de ce chien lorsqu'on dit "chien", et le remplace par un "ouah-ouah", ce qui est faire la première métaphore. En quoi c'est là que nous voyons s'amorcer, et de la façon qui est la plus conforme à la vraie genèse du langage, l'opération prédicative.

On a remarqué que dans les formes primitives du langage, ce qui joue comme fonction d'adjectif, ce sont des métaphores. Cela est confirmé ici chez le sujet, à ceci près que nous ne [nous] trouvons pas à devant quelque mystérieuse opération primitive de l'esprit, mais devant une nécessité structurale du langage qui veut que, pour que quelque chose s'engendre dans l'ordre du signifié, il faut qu'il y ait substitution d'un signifiant à un autre signifiant.

Vous me direz "Qu'est-ce que vous en savez ?" - je veux dire, "Pourquoi affirmez-vous que ce qui est essentiel, c'est la substitution de "ouah-ouah" à chien ?"

Premièrement je vous dirai qu'il est d'observation courante et elle m'a été rapportée il n'y a pas si longtemps, qu'à partir du moment où l'enfant a su appeler "ouah-ouah" un chien, il appellera "ouah-ouah" un tas de choses qui n'ont absolument rien à faire avec un chien, montrant donc tout de suite par là que ce dont il s'agit, c'est bien effectivement de la transformation du signe en signifiant qu'on met à l'épreuve de toutes sortes de substitutions par rapport à ce qui, à ce moment-là, n'a pas plus d'importance, que ce soient d'autres signifiants ou des unités du réel. Car ce dont il s'agit, c'est de mettre à l'épreuve le pouvoir du signifiant.

La pointe de cela est marquée dans ce moment décisif où l'enfant (c'est de cela que je fais la remarque à la fin de la communication scientifique dont je parlais) déclare avec la plus grande autorité et la plus grande insistance: "le chien fait miaou" ou "le chat fait ouah-ouah"; pointe absolument décisive car c'est à ce moment-là que la primitive métaphore qui est constituée purement et simplement par la substitution signifiante, par l'exercice de la substitution signifiante, engendre la catégorie de la qualification.

Entendez-moi bien, nous pouvons à l'occasion formaliser si vous voulez cela, et dire que le pas, le progrès qui est accompli consiste en ceci que d'abord une chaîne monolinéaire est établie qui dit: "le chien" = "ouah-ouah", que ce dont il s'agit, et ce qui est démontré de la façon la plus évidente par le fait que l'enfant superpose, combine une chaîne à l'autre, c'est qu'il est venu faire se croiser par rapport à la chaîne, "le chien fait ouah-ouah", la chaîne "le chat fait miaou"; qu'en substituant le "miaou" au "ouah-ouah", il va faire entrer en jeu la possibilité du croisement d'une chaîne avec une autre, c'est-à-dire d'une redivision de chacune des chaînes en deux parties, ce qui provisoirement sera fixe et ce qui, non moins provisoirement, sera mobile, c'est-à-dire de quelque chose qui restera d'une chaîne autour de quoi tournera ce qui peut s'échanger.

-174-

S'	.	S
<hr/>		
S	.	S'

En d'autres termes, c'est uniquement à partir du moment où s'est associé le S' du chat en tant qu'il est signifié par ce signe, avec le S, le "ouah-ouah" signifiant du chien, et que ceci suppose qu'en dessous - et pour commencer, il n'y a pas d'en dessous - l'enfant lie les deux lignes à savoir que le signifié du "ouah ouah", le chien, fait S', le "miaou", signifiant du chat. Seulement, à partir du moment où cet exercice a été accompli et l'importance que l'enfant donne à cet exercice est tout à fait évidente et démontrée par ceci que, si les parents ont la maladresse d'intervenir, de le reprendre, de le réprimander ou le gourmander pour dire de pareilles bêtises, l'enfant a des réactions émotionnelles très vives (il pleure pour tout dire...) car lui sait bien ce qu'il est en train de faire, contrairement aux adultes qui croient qu'il bêtifie.

Car c'est uniquement à partir de ce moment-là et selon la formulation que j'ai donnée de la métaphore qui consiste très essentiellement en ceci: c'est que quelque chose au niveau de la ligne supérieure s'est déplacé, s'est élidé par rapport à quelque chose qui, dans la ligne inférieure du signifié, s'est aussi déplacé. C'est en d'autres termes, pour autant que du point de vue du graphe, à partir du moment où ce jeu a été introduit (le "ouah-ouah" peut être élidé et vient dans les dessous de l'énonciation concernant le chien), que cette énonciation devient proprement une énonciation signifiante et non pas simple connexion imitative par rapport à la réalité. Le chien, qu'il soit indiqué ou qu'il soit nommé, cela revient au même. Mais littéralement le fait que, quand la qualification, l'attribution d'une qualité du chien lui est donnée, cela n'est pas sur la même ligne, c'est sur celle de la qualité comme telle: il y a ceux qui font "ouah-ouah", il y a ceux qui font "miaou", et tous ceux qui feront les autres bruits sont ici impliqués dans la verticalité, dans la hauteur, pour que commence à naître de la métaphore, la dimension de l'adjectif.

Vous savez, ce n'est pas d'hier que ces choses-là ont été vues! Darwin s'en était occupé déjà. Seulement, faute d'appareil linguistique, les choses sont restées pour lui très problématiques. Mais c'est un phénomène si général, si essentiel, si fonctionnellement dominant dans le développement de l'enfant, que même Darwin qui était plutôt porté vers les explications naturalistes, n'avait quand même pas manqué d'être frappé de ceci: il était quand même bien drôle qu'un enfant qui avait une astuce déjà remarquable qui lui permettait d'isoler du canard le "couac" (c'est ainsi que dans le texte de Darwin, le cri du canard, repris par l'enfant est phonétisé), que ce "couac" est par lui reporté sur toute une série d'objets dont l'homogénéité générique va être suffisamment remarquée par le fait que, si mon souvenir est bon, il y avait parmi ces objets du vin et un sou. Je - 175 -

ne sais pas très bien ce que ce terme "sou" désigne, s'il désigne un *penny* ou autre chose. je n'ai pas vérifié ce que cela voulait dire au temps de Darwin, mais c'était une pièce de monnaie car Darwin, dans son embarras, ne manque pas de remarquer que cette pièce de monnaie était marquée au coin d'un aigle. Il peut paraître que l'explication qui unifierait le rapport du "couac" à l'espèce volatile en général sous prétexte qu'une image aussi ambiguë que celle d'un aigle aux ailes déployées sur une pièce de monnaie puisse être quelque chose que nous puissions considérer comme devant être homogénéisé par un enfant à son aperception du canard. Évidemment, celle du vin, du liquide, ferait encore problème. Peut-être simplement pouvons nous penser qu'il y a quelque rapport entre le vin, quelque chose qui serait, disons, d'élément liquide pour autant que le canard y barbote.

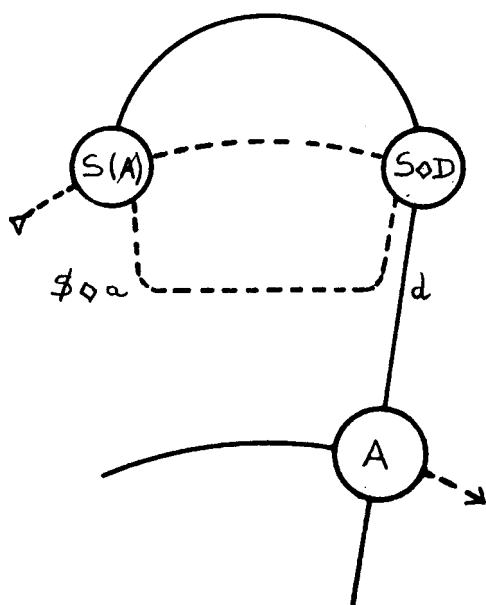
Nous voyons qu'en tous les cas, ce dont il s'agit est une fois de plus bien plus désigné comme marqué par le travers de l'élément signifiant comme tel. Ici, admettons-le dans la contiguïté de la perception si nous voulons admettre en effet que c'est de la qualité liquide qu'il s'agit lorsque l'enfant y applique le "couac" du canard. Vous voyez bien que c'est en tous cas dans le registre de la chaîne signifiante que nous pouvons appréhender ce qui se fonde, chez l'enfant, de fondamental dans son appréhension du monde, comme monde structuré par la parole.

Cela n'est pas non plus qu'il cherche le sens ni l'essence des oiseaux, du fluide ou des sous... C'est que littéralement, il les trouve par l'exercice du non-sens. Car en fin de compte, si nous avons le temps, nous nous poserons des questions sur ce qui est techniquement le non-sens, je veux dire dans la langue anglaise le *nonsense*. C'est précisément un genre. La langue anglaise a deux exemples éminents de *nonsense*, très nommément Edward Lear<sup>61</sup>, auteur des *nonsenses* qu'il a défini comme tels, et Lewis Carroll dont je pense que vous connaissez au moins *Les Aventures d'Alice au pays des merveilles* 62.

je dois dire que si j'avais quelque chose à conseiller comme livre d'introduction à ce qui doit être un psychiatre ou un psychanalyste d'enfants, plutôt que n'importe lequel des livres de Monsieur Piaget, je lui conseillerais de commencer par lire *Alice au pays des merveilles*, car il saisirait effectivement cette chose dont j'ai les meilleures raisons de penser, étant donné ce qu'on sait de Lewis

61. LEAR E., *Book of Nonsense* (1846), *Poèmes sans sens*, (trad. H. Parisot), Paris, 1968, Aubier-Flammarion.

62. LEWIS CARROLL, *Alice's Adventures in Wonderland* (1865), *Les Aventures d'Alice au pays des merveilles* (trad. H. Parisot), Paris, 1970, Aubier-Flammarion.



Carroll, que c'est quelque chose qui repose sur la profonde expérience du jeu d'esprit de l'enfant et qui effectivement nous montre la valeur, l'incidence, la dimension du jeu de *nonsense* comme tel.

Je ne peux ici qu'amorcer cette indication. Je l'ai amorcée en manière de parenthèse et à propos du "c'est un chien" de notre sujet. Je veux dire de la façon formulée, signifiante dont il convient d'interpréter ce qui ici s'ébauche de fantasme et dont, à tout le moins, vous repérerez ici je crois facilement le titre aux termes du fantasme. Je veux dire, dans ce fantasme, "C'est un chien, ce n'est qu'un chien".

Vous retrouverez ce que je vous ai donné être la formule du fantasme à savoir que le sujet paraît élimé, ce n'est pas lui, pour autant qu'il y a là un autre, un autre imaginaire, a. Première indication de la convenance de ce schéma pour vous faire repérer la validité du fantasme comme tel.

(d) J'arrive au quatrième élément associatif que nous donne à cette occasion Ella Sharpe. Encore que "un chien apporté à la mémoire sous cette forme d'un chien qui se masturbe <sup>63</sup>", emploi naturellement intransitif... Il s'agit d'un chien qui se masturbe, comme le patient l'a raconté, à savoir que comme tout de suite après le schéma, un dog, un chien, « Ceci me rappelle un chien qui se frottait contre ma jambe, réellement, se masturbant lui-même, avec grand-honte de vous en parler parce que je ne l'ai pas arrêté, je l'ai laissé continuer et quelqu'un pourrait être entré à ce moment-là. »

Est-ce que la connotation de la chose comme un élément à mettre à la suite de la chaîne par l'analyste à savoir "souvenir d'un chien qui se masturbe" est quelque chose qui doive ici complètement nous satisfaire ? Je crois que non. Parce que cet élément nous permet d'avancer encore un peu plus loin, dans ce dont il s'agit dans ce message apportant le rêve. Et pour vous montrer la première boucle qui a été parcourue par les associations du patient, et vous montrer là où elle est, je dirai

63. d) "Dog again brought memory of masturbating a dog. "

que rien n'est plus évident dans cette occasion que la ligne associative. C'est précisément celle que je vous dessine ici en pointillé, pour autant qu'elle est dans l'énonciation du sujet. Ces éléments signifiants, rompus, vont passer comme dans la parole ordinaire et normale par ces deux points-repères du message et du code et le message et le code étant ici d'une bien autre nature que le partenaire qui parle la même langue dont il s'agit chez le terme de l'Autre, A.

Et ce que nous voyons ici, dans cette ligne associative parcourue, est justement d'abord le fait que nous sommes arrivés là sous la forme: il s'agit du signifiant de l'Autre qui est en moi. C'est la question. Et ce que le sujet à ce propos commence à dévider, ce n'est rien moins que de passer par ce point-ci, [\$ ◇ a] auquel nous reviendrons dans la suite, puis ici, à d, à ce niveau où est la question de son désir.

Qu'est-ce qu'il fait en faisant cette « petite toux », c'est-à-dire au moment d'entrer dans un endroit où il y a quelque chose dont il ne sait pas ce que c'est: "Fantaisie sexuelle à propos de l'analyste."

Laquelle ? Ce qui se montre après, c'est son propre fantasme, à savoir lui là, s'il était à la place de l'autre, songerait d'abord à ne pas y être - ou plus exactement à être pris pour un autre que lui-même. Et maintenant, nous arrivons à quoi ? Mais très exactement à ce qui se passe. La scène ici tout d'un coup se découvre, est développée par le patient. Ce qui se passe, c'est quoi ? Ce chien, en tant qu'il est lui-même, il n'est pas là. Ce chien le voilà non plus fantasmatique, mais bel et bien en réalité. C'est un autre cette fois-ci, non plus du tout signifiant, mais une image, un compagnon dans cette pièce et un compagnon d'autant plus évidemment proche de lui, assimilé à lui que c'est contre sa propre jambe, au patient, que le chien vient se masturber.

Quel est le schéma de ce qui se passe à ce moment ? Il est essentiellement fondé en ceci que l'autre, ici l'animal en tant que réel et dont nous savons qu'il a un rapport au sujet parce que le sujet a pris soin auparavant de nous en informer, il pouvait être imaginativement cet animal, à condition de s'emparer du signifiant, aboyant. Cet autre présent se masturbe: il lui montre quelque chose, très précisément à se masturber. Est-ce que la situation est là déterminée ? Non, comme nous le dit le patient lui-même, il y a la possibilité que quelqu'un d'autre entre, et alors quelle honte! la situation ne serait plus tenable. Le sujet littéralement disparaîtrait de honte devant cet autre, témoin de ce qui se passe.

En d'autres termes, ce qui s'articule ici: montrez-moi ce qu'il faut que je fasse à condition que l'autre, en tant qu'il est le grand Autre, le tiers, ne soit pas là. je regarde l'autre que je suis, ce chien, à condition que l'Autre n'entre pas, sinon je disparaîrais dans la honte. Mais par contre, cet autre que je suis, à savoir ce chien, - 178 -



je le regarde comme Idéal du moi, comme faisant ce que je ne fais pas, comme "idéal de puissance" comme dira plus tard Ella Sharpe. Mais assurément pas dans le sens où elle l'entend, parce que justement cela n'a rien à faire avec les mots. Là, c'est pour autant justement que le chien, lui, n'est pas un animal parlant qu'il peut être ici le modèle et l'image, et que le sujet peut voir en lui ce qu'il désire voir, à savoir qu'on lui montre ce qu'il doit faire, ce qu'il peut faire, et ceci tant qu'il est hors de la vue de l'Autre, de celui qui peut entrer et de celui qui parle.

Et, en d'autres termes, c'est en tant que je ne suis pas entré encore chez mon analyste que je peux l'imaginer, Ella Sharpe nommément, la pauvre chère femme, me montrant à se masturber, et je tousse pour l'avertir, elle, d'avoir à reprendre une position normale.

C'est dans ce) eu entre les deux autre, celui qui ne parle pas, qu'on imagine, et celui à qui on va parler, qui est prié de faire attention à ce que la confrontation ne se produise pas trop vite, que le sujet ne se mette pas à disparaître. C'est là où est le point-pivot où tout d'un coup va surgir à la mémoire - \*comme\* le rêve...

Eh bien le rêve, nous le reprendrons la prochaine fois pour que nous nous apercevions que l'intérêt du rêve et du fantasme qu'il va nous montrer, c'est très précisément d'être tout le contraire de ce fantasme forgé à l'état de veille, dont nous avons aujourd'hui cerné les linéaments.



## Leçon 10 28 janvier 1959

Cette recherche, cet exercice qui est le nôtre pour vous montrer comment, dans l'usage que nous faisons d'ores et déjà dans notre expérience, pratiquement, de la notion du désir, nous supposons sans le savoir un certain nombre de rapports, de coordonnées qui sont celles que j'essaie de situer en vous montrant que ce sont toujours les mêmes, qu'il y a donc intérêt à les reconnaître, car faute de les reconnaître, la pensée glisse toujours un peu plus à droite, un peu plus à gauche, se raccroche à des coordonnées mal définies, et ceci n'est pas toujours sans inconvénients pour la conduite de l'interprétation.

Je vais aujourd'hui continuer l'analyse du rêve que j'ai choisi dans Ella Sharpe précisément pour son caractère exceptionnellement bien élucidé. Et nous allons voir les choses sous cette double face: combien ce qu'elle dit, et ce qu'elle dit de plus aigu, de plus fin, de plus remarquable dans cette observation de la séance où ce rêve est analysé et les deux séances qui suivent, ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que c'est quelque chose qui s'inscrit si bien dans les catégories qui sont celles dont j'essaie de vous apprendre l'usage, que c'est grâce à cela qu'on peut donner à ces éléments toute leur valeur et combien, faute justement de distinguer l'originalité de ces éléments, elle arrive à en réduire en quelque sorte la portée, à en faire tomber d'un niveau la couleur, le relief, à les mélanger, les réduire à des notions plus frustes, plus sommaires qui l'empêchent de tirer tout le parti qu'elle pourrait de ce qu'elle a dans la main.

- 181 -

Mais d'ores et déjà, pour fixer si vous voulez, dans votre esprit quelque chose qui est destiné à se dessiner toujours plus précisément et un peu mieux, je pense que vous commencez d'entrevoir ce que veut dire le double étage du graphe. En somme ce parcours qui retourne sur lui-même, de l'énonciation analytique en tant que, je dirais, libérée par le principe, la règle de l'association libre, il tend à quoi ? A mettre en valeur autant que possible ce qu'il y a d'inclus dans tout discours, une chaîne signifiante en tant que morcelée de tout ce que chacun sait, c'est-à-dire d'éléments interprétables.

Et ces éléments interprétables en tant que morcelés apparaissent précisément dans la mesure où le sujet essaie de se reconquérir dans son originalité, d'être au-delà de ce que la demande en lui a figé, a emprisonné de ses besoins. Et pour autant que le sujet, dans l'expression de ses besoins se trouve primitivement pris, coulé dans les nécessités propres à la demande, et qui sont essentiellement fondées sur le fait que déjà la forme de la demande est altérée, aliénée par le fait que nous devons penser sous cette forme du langage, c'est déjà dans le registre de l'Autre comme tel, dans le code de l'Autre qu'elle doit s'inscrire.

C'est à ce niveau-là que se produit le primitif écart, la primitive distance du sujet par rapport à quelque chose qui, dans sa racine, est son besoin mais qui ne peut pas à l'arrivée être la même chose; puisqu'il ne va être reconquis à l'arrivée (mais conquis au-delà de la demande) que dans une réalisation de langage (dans la forme du sujet qui parle) et que ce quelque chose qui s'appelle ce-que-le-sujet-veut se réfère à ce que le sujet va se constituer comme étant, dans un rapport non plus en quelque sorte immanent, complètement inclus dans sa participation vitale, mais au contraire comme déclarant, comme étant et donc dans un certain rapport à l'être.

Dans cet intervalle, c'est entre le langage purement et simplement quésitif et le langage qui s'articule - où le sujet répond à la question de ce qu'il veut, où le sujet se constitue par rapport à ce qu'il est - c'est dans cet intervalle que va se produire ce quelque chose qui va s'appeler nommément le désir. Et ce désir, dans cette double inscription du graphe, est quelque chose...

Qu'il y ait quelque homologie entre ce désir (pour autant qu'il est situé quelque part dans la partie supérieure de ces coordonnées) et la fonction qu'a le moi pour autant que ce discours de l'Autre se reprend lui-même, et que l'appel à l'autre pour la satisfaction d'un besoin s'institue par rapport à l'Autre dans ce que j'ai appelé quelquefois la parole pleine, la parole d'engagement, dans un rapport tel que celui-ci, où le sujet se constitue lui-même par rapport à l'autre, où il dit à l'autre "tu es mon maître", "tu es ma femme", ce rapport qui prend le moi et qui l'institue par rapport à un objet pour revenir ici sous forme de message. - 182 -

Il y a quelque homologie entre ce rapport où le moi est pris dans le discours de l'Autre et le simple que quelqu'un parle de moi comme moi, de soi comme soi; il y a quelque chose articulé de façon fragmentaire, qui nécessite un déchiffrement d'un ordre spécial dans le désir. De même que le moi se constitue dans un certain rapport imaginaire à l'autre, de même le désir s'institue, se fixe quelque part dans le discours de l'Autre, à mi-chemin de ce discours où le sujet, par toute sa vie tend à s'achever dans quelque chose où son être se déclare à mi-chemin.

Le désir est une réflexion, un retour dans cet effort par où un sujet se situe quelque part en face de ce que je vous désigne par le fantasme, c'est-à-dire le rapport du sujet en tant qu'évanouissant, en tant qu'il s'évanouit en un certain rapport à un objet électif. Le fantasme a toujours cette structure, il n'est pas simplement relation d'objet. Le fantasme est quelque chose qui coupe, un certain évanouissement, une certaine syncope signifiante du sujet en présence d'un objet. Le fantasme satisfait à une certaine accommodation, à une certaine fixation du sujet, à quelque chose qui a une valeur élective. L'électivité de cette valeur, c'est ce que j'essaie cette année de vous démontrer à l'aide d'un certain nombre d'exemples.

Déjà cette opposition du sujet avec un certain objet est quelque chose qui dans le fantasme est implicite, tel qu'il est la préface, le prélude du rêve énoncé par le sujet. Je vous l'ai déjà, je crois, fait sentir la dernière fois. Le sujet arrive et commence à parler de sa toux, message sur le message, de sa toux qui est faite pour mystérieusement avertir, avant d'entrer dans la pièce où pourraient être deux autres, deux autres qui seraient en train de s'aimer, pour les avertir qu'il est temps de se séparer. D'un autre côté, dans les associations, nous voyons que cette toux est quelque chose qui est très proche d'un fantasme qu'il donne tout de suite: c'est à savoir qu'il a imaginé dans un fantasme passé, qu'étant quelque part, et ne voulant pas y être trouvé parce qu'il ne devrait pas y être, dans ce quelque part, il pourrait aboyer comme un chien et tout le monde se dirait "tiens, c'est un chien!"

Il se révèle, l'aboiement, comme étant le signal par où le sujet s'absente profondément de là où il est, se signale comme étant autre, et la corrélation de la toux avec ceci qu'un couple d'autres dans lequel une troisième association nous montre que le sujet est aussi inclus - car ce chien qu'il a été pour aboyer, c'est-à-dire pour se faire autre qu'il est, voici maintenant que dans un troisième souvenir, lui du réel, il nous dit que ce chien est un chien qui est venu se masturber contre sa jambe, et qu'est-ce qui serait arrivé si on les avait surpris tous - 183 -

les deux ? Bref, nous voyons se dessiner quelque chose qui, de l'ordre structural, est essentiel. Quand les deux qui sont à l'intérieur d'une certaine enceinte sont là, confrontés l'un en face de l'autre dans le rapport proprement imaginaire qui fait que ce dont il s'agit est assez bien marqué par le fait que ce chien se masturbe contre sa jambe, ce chien dans l'occasion et par le fantasme même à propos duquel il est amené, est aussi lui-même imaginaire, celui qui montre à se masturber, et aussi bien qu'il n'est pas absent du couple de ces amants.

Mais ce qui est essentiel, ce n'est pas simplement de décrire que l'identification du sujet, comme on peut s'y attendre, est partout. Il est aussi bien avec le sujet qui est dehors et qui s'annonce, et avec le sujet qui est dedans et qui est pris dans la relation du couple avec ce qu'elle comporte de commune fascination imaginaire. C'est que, ou bien les deux éléments du couple imaginaire, duel, restent conjoints dans la commune fascination ici de l'acte, entre l'étreinte, entre l'accouplement et la fascination spéculaire; ou ils restent conjoints et l'autre ne doit pas être là, ou l'autre se montre et alors les autres se séparent et se dissolvent.

C'est la structure qui est importante à mettre en relief. C'est celle-là qui fausse le problème, car en fin de compte, qu'est-ce que le sujet nous dit? Qu'il a eu une « petite toux » avant d'entrer chez son analyste alors qu'il est clair que si on l'a fait monter, c'est qu'il n'y avait personne d'autre, qu'elle est toute seule; qu'au reste, « ce ne sont pas ces choses-là, dit-il, que je me permettrais de penser à votre propos. » Pourtant, c'est bien le problème...

Le sujet en toussant, c'est-à-dire d'une part en faisant cet acte dont il ne sait pas lui-même la signification, puisqu'il pose la question de la signification, en se faisant par cette toux, comme le chien par son aboiement, autre qu'il n'est, il ne sait pas lui-même quel est ce message, et pourtant il s'annonce par cette toux. Et s'annonçant, qu'est-ce qu'il imagine? Qu'est-ce qu'il imagine qu'il y a à l'intérieur de cette pièce pour que cette toux qu'il nous signale comme étant à cette occasion une impulsion, une compulsion, quelque chose qui l'irrite parce que cela a débordé ? (c'est lui-même qui le signale et j'ai mis en relief à ce propos combien est frappant qu'Ella Sharpe ait cru qu'à ce propos il ne fallait pas qu'elle en parle, que le sujet n'en était pas conscient et qu'il ne fallait pas le rendre conscient, alors que c'est lui-même qui amène ces questions, qui dit c'est un message, je ne sais pas lequel mais c'est très clair). Qu'est-ce qu'il imagine qu'il y a à l'intérieur, quel est l'objet qui est là tandis que lui est à l'extérieur et s'annonce de cette façon qui l'aliène, par ce message qu'il ne comprend pas, par ce message dont l'association de l'aboiement du chien est là pour montrer que - 184

c'est pour s'annoncer comme un autre, comme quelqu'un d'autre que lui-même, que cette condition se manifeste ?

Et je vous signale après avoir fait cette boucle, un premier tour où il nous a parlé d'abord de sa toux comme message, ensuite de ce fantasme où il s'est plu à s'imaginer être un chien, nous avoir signalé dans la réalité le couplage de lui-même avec un chien dans une pièce, avoir en quelque sorte tracé ce passage d'une façon flottante, ambiguë parce qu'il passe successivement par quelque chose qui reflète son désir, puis incarne son fantasme, il revient après avoir bouclé la boucle quelque part. Car il va à partir de ce moment changer de registre.

« À ce moment-là (où se terminait ma dernière leçon) le sujet tousse encore » nous dit l'analyste. Il fait une petite toux, comme s'il ponctuait. Après cette petite toux il énonce le rêve que j'ai déjà lu. Ce que je veux vous dire, c'est quelle va être, à partir de là et dans ce rêve, à propos de ce rêve, notre visée. Je vous ai dit, ce qui se manifeste dans le rêve de la relation du désir au fantasme, se manifeste avec une accentuation qui est exactement l'opposée de celle qui était donnée dans ce fantasme qui était venu dans les associations. Là ce qui était accentué, c'était que le sujet, lui, aboie. Il aboie, c'est un message, une annonce. Il s'annonce comme autre essentiellement. C'est sur le plan d'un rapport qui le déguise, en tant qu'il aboie comme un chien, qu'il ne comprend pas pourquoi il procède ainsi, qu'il se met dans la posture ou bien de ne pas être là, ou s'il est là, de s'annoncer comme un autre, et de façon telle que les autres à ce moment-là (c'est-à-dire ce qu'il y a à voir) se séparent, disparaissent, ne montrent plus ce qu'il y a à montrer.

L'énigme, c'est évidemment ce qu'il imagine. Le caractère énigmatique étant bien souligné par le fait qu'en effet, qu'est-ce qu'il peut bien avoir à annoncer, à désirer annoncer pour qu'au moment d'entrer dans le cabinet de son analyste, il ait cette toux ? Ce qui est voilé, c'est ce côté-là du rapport avec cet objet x qui est à cette occasion, je ne dirai pas son analyste, mais ce qui est dans la chambre.

Dans le rêve, ce que nous allons voir mis tout à fait au premier plan, c'est quelque chose qui est ceci, c'est un élément imaginaire nous allons le voir, qui n'est pas n'importe lequel. Et comme il faut vous y attendre, étant dans un rêve, il est marqué d'une certaine fonction. Ce que je vous aurai appris sur le rêve n'aurait pas de sens si cette fonction n'était pas une fonction de signifiant. Nous savons bien que ce qui est de ce côté-là du rapport dans le fantasme du sujet est quelque chose aussi qui doit avoir une fonction complexe, n'être pas seulement une image mais quelque chose de signifiant. Mais ceci nous reste voilé, énigmatique. Nous ne pouvons pas l'articuler comme tel.

Tout ce que nous savons, c'est que de l'autre côté de la relation, le sujet s'est annoncé lui-même comme autre. C'est-à-dire comme sujet marqué du signifiant, comme sujet barré. Dans le rêve, c'est l'image que nous avons, et ce que nous ne savons pas, c'est ce qui est de l'autre côté, à savoir: qu'est-ce qu'il est lui dans ce rêve ? C'est-à-dire ce que Madame Ella Scharpe va, dans son interprétation du rêve, essayer d'articuler pour lui.

Nous prenons maintenant les associations à propos du rêve, tout de suite après que le sujet ait fait cette remarque qui conclut le rêve, à propos de l'usage du verbe "se masturber" qu'il a employé au sens transitif et dont il fait remarquer que c'est intransitivement qu'il aurait dû l'employer pour l'utiliser d'une façon correcte, qu'ayant dit « *elle était si désappointée que j'avais eu l'idée de la masturber* », il s'agit évidemment d'autre chose. Soit qu'il s'agisse que le sujet se masturbe - c'est bien ce que pense l'analyste et c'est ce qu'elle va tout de suite lui suggérer en soulignant ce que le sujet lui-même vient de faire remarquer, à savoir que le verbe aurait dû être mis en usage au sens intransitif. Le sujet à ce propos fait remarquer qu'en effet, il est excessivement rare qu'il ait masturbé quiconque. Il ne l'a fait qu'une fois avec un autre garçon. « C'est la seule fois dont je puisse me souvenir », et il continue « Le rêve est tout à fait vivant dans ma mémoire. Il n'y a pas eu d'orgasme, [...] Je vois le devant de ses parties génitales, la fin de la vulve » et il décrit: « quelque chose de grand qui se projette en avant et qui pendait vers le bas comme un pli sur un chaperon. C'était tout à fait comme un chaperon. C'était ceci dont la femme faisait usage en le manoeuvrant (c'est le terme qu'il avait employé dans le rêve), le vagin semblait serrer mon doigt autour. Le chaperon paraissait très étrange, *seemed strange*. »

L'analyste reprend: « Qu'est-ce que vous pensez d'autre ? Laissez dire ce qu'il y a dans votre esprit. » Le patient reprend: « Je pense à un antre, une caverne. Il y avait quelque chose comme cela, un antre, une caverne sur la colline où je vivais quand j'étais enfant. Souvent j'y ai été avec ma mère. Elle était visible de la route le long de laquelle nous marchions. Son trait le plus remarquable était que le dessus, *the top*, était surplombant, *overhanging*, et il paraissait comme une énorme lèvre ». Quelque chose comme la grotte du Cyclope, à Capri dont la côte est parsemée de choses semblables. Une caverne avec une partie se projetant en avant...

Il fait là-dessus une association très remarquable: « Il y a *a joke* à propos des lèvres (au sens génital du terme) courant transversalement et non pas longitudinalement. Mais je ne me souviens pas comment ce *joke* était - 186 -



arrangé, quelque comparaison avec l'écriture chinoise et son rapport avec la nôtre, l'une et l'autre partant de différents côtés, l'une du haut vers le bas, l'autre transversalement. Bien sûr, les lèvres sont *side by side* (c'est-à-dire côté contre côté), tandis que les parois du vagin sont l'une antérieure, l'autre postérieure, c'est-à-dire l'une longitudinale et l'autre transversale. Je pense encore, dit-il, au chaperon.

N

Ces *jokes* qui sont en anglais une sorte de partie du patrimoine culturel sont bien connus, ils sont en général sous la forme de *limericks*. Le *limerick* est quelque chose de très important et révélateur. Je n'en ferai qu'état. J'ai cherché dans une collection assez considérable de quelque trois mille *limericks*. Ce *limerick* existe sûrement, j'en ai vu d'autres qui s'en approchent, je ne sais même pas pourquoi le thème de la Chine semble justement considéré. Il y avait cette sorte d'inversion de la ligne d'écriture - évoquée chaque fois que quelque chose se rapproche d'une assimilation, encore et en même temps, d'une opposition de la ligne à la fente génitale avec celle de la bouche, transversale, avec aussi ce qu'on suppose derrière la ligne de la fente génitale de la transversalité du vagin. C'est-à-dire que tout cela est très très ambigu. Ce qui s'en rapproche le plus et ce qui est amusant par le fait qu'on ne voit pas spécialement pourquoi la Chine intervient dans cette association, est celui-ci, *limerick* 1381 d'un ouvrage sur le *limerick*

*There was a young lady from China  
Who mistook for her mouth her vagina  
Her clitoris huge  
She covered with rouge  
And lipstick her labia minor\*.*

“Il y avait une jeune femme de la Chine  
qui confondit un jour sa bouche avec son vagin  
son énorme clitoris, elle couvrit avec du rouge  
et elle mit du rouge sur ses petites lèvres.”

Traduit, cela perd de son sel, mais il est assez remarquable que c'est en tout cas quelque chose qui est le plus rapproché de notre affaire en cause, dont l'auteur nous souligne que la superposition de deux images, l'une qui est une image de bouche, l'autre qui est une image génitale, est très essentielle. Qu'est-ce que je vais relever ici ? C'est qu'à propos de quelque chose sur lequel tout de suite la pensée analytique glisse vers des éléments imaginaires, à

\* . LEGMAN G., *The limerick. 1700 exemples with notes, variants and index*, London, 1974, Jupiter books (n° 1388).

savoir assimilation de la bouche au vagin, le sein de la mère considéré comme l'élément d'engloutissement ou de dévoration primitif -et nous avons toutes sortes de témoignages diversement ethnologiques, folkloriques, psychologiques, qui montrent ce rapport primitif comme celui de contenant à contenu, que l'enfant peut avoir par rapport à ce qu'on peut appeler l'image maternelle. Est-ce qu'il ne vous semble pas que mérite d'être retenu à ce niveau quelque chose dont je dirai que cela a tout à fait le même accent qu'autrefois, le point où je vous ai arrêtés lorsqu'il s'agissait de la grande et de la petite girafe ? Ce n'était pas seulement l'élément entre le petit et le grand, entre la mère et le phallus, ces éléments, c'est ce qu'en faisait le petit Hans. On pouvait s'asseoir dessus, les chiffonner, c'étaient des symboles. C'étaient déjà dans le fantasme des choses transformées en papier, on pourrait dire, d'une façon plus nuancée, plus interrogative, plus soumise à confirmation. Mais disons, pour ponctuer ce dont il s'agit, que cela n'est pas rien, qu'il n'est pas vain que pour introduire là quelque chose concernant cet élément imaginaire, représenté, déjà tellement remarquable, qui est dans le rêve et qui nous a été dépeint comme quelque chose de très précisément décrit, le repli d'un chaperon. Ce n'est pas rien ! C'est quelque chose qui a déjà une certaine structure, qui couvre, qui coiffe - qui se redoute aussi. Et le doigt introduit, *to close round*<sup>64</sup>, dans cet élément, cette suée aussi, est quelque chose qui nous donne quelque chose de tout à fait précis comme image, quelque chose qu'il n'y a pas lieu de noyer dans une simple structure générale d'enveloppement, ou de dévoration, ou d'engloutissement. C'est déjà mis dans un certain rapport, avec le doigt du sujet précisément. Et je dirai même que toute la question est là. Y met-il ou n'y met-il pas le doigt ? Il est certain qu'il y met le doigt et qu'il n'y met pas autre chose, entre autres qu'il n'y met pas son pénis qui est là présent, que ce rapport avec ce qui vient envelopper, ganter la main, est quelque chose qui est là tout à fait prévalent, mis en avant, poussé en avant au débouché de la figurabilité comme dit Freud pour désigner le troisième élément en action, le travail du rêve, *Traumarbeit*. Il s'agit de savoir ce que nous devons faire avec cela. Si nous devons tout de suite le résoudre en une série de significations rédimées, préformées, à savoir tout ce qu'on va pouvoir mettre derrière cela, introduire nous-mêmes, dans cette espèce de sac de prestidigitateur, tout ce que nous sommes habitués à y trouver, ou bien nous arrêter, respecter cela comme quelque chose qui a ici une valeur spécifique.

64. *"The vagina seemed to close round my fanger. "*

Vous devez bien vous rendre compte, quand je dis valeur spécifique, pour peu que vous ayez un tout petit peu plus que des notions livresques sur ce que cela peut être, un fantasme semblable, qu'après tout, il y a tout à fait lieu que nous ne noyons pas cela dans la notion par exemple très générale d'intérieur du ventre de la mère, dont on parle tellement dans les fantasmes.

Quelque chose d'aussi élaboré dans le rêve mérite qu'on s'y arrête. Ce que nous avons là devant nous, ce n'est certainement pas l'intérieur d'un utérus. c'est *overhanging*, ce bord qui se projette. Et d'ailleurs, car elle est extrêmement fine, Ella Scharpe souligne plus loin dans un passage que nous pourrons avoir à rencontrer dans la suite, que l'on est devant quelque chose de remarquable: « c'est une projection » dit-elle, et tout de suite après dans le passage elle annonce « c'est l'équivalent d'un pénis. »

C'est possible, mais pourquoi se presser ? D'autant plus qu'elle souligne aussi à ce moment-là qu'il est difficile de faire de cette projection quelque chose de lié à la présence du vagin. C'est assez accentué dans le rêve, et par la manoeuvre même à laquelle le sujet se prête, je dirais se substitue à lui-même en y mettant le doigt et non pas son pénis. Comment ne pas voir que très précisément ce quelque chose est localisé, si l'on peut dire, dans ce fantasme qui est en effet comme le sujet l'article, quelque chose qui a le plus étroit rapport avec la paroi antérieure et postérieure du vagin! que pour tout dire, pour un médecin pour qui la profession est de pratiquer la médecine - ce qui n'était pas le cas d'Ella Scharpe qui était professeur de lettres et cela lui donnait de grandes ouvertures sur la psychologie - c'est un prolapsus, quelque chose qui se produit dans la paroi du vagin, où se produit cette prosection de la paroi antérieure, plus ou moins suivie de prosections de la paroi postérieure et qui, dans un stade encore ultérieur, fait apparaître à l'orifice génital, l'extrémité du col. C'est une chose extrêmement fréquente qui pose toute sorte de problèmes au chirurgien.

Ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Bien sûr qu'il y a là quelque chose qui met en jeu tout de suite la question et le fantasme de la femme phallique. C'est si vrai que je me souvenais à votre usage (je n'ai pu vérifier le passage, c'est un fait assez connu, je pense, pour qu'il ne soit pas nouveau pour certains d'entre vous) de la reine Christine de Suède, l'amie de Descartes, qui était une rude femme comme toutes les femmes de cette époque - on ne saurait trop insister sur l'influence sur l'histoire des femmes de cette merveilleuse moitié du XVIIIe siècle. La reine Christine de Suède un jour vit elle-même apparaître à l'orifice de la vulve la pointe d'un utérus qui, sans que nous en sachions les raisons, se trouva à ce moment de son existence, faire béance dans un cas tout à fait caractérisé de - 189 -

prolapsus utérin. C'est alors que, cédant à une flatterie hénaurme, son médecin tombe à ses pieds en disant "Miracle! Jupiter vous a enfin rendu à votre véritable sexe." Ce qui prouve que le fantasme de la femme phallique ne date pas d'hier dans l'histoire de la médecine et de la philosophie...

Ce n'est pas cela qui est dans le rêve, ni qu'il faille entendre - l'analyste en fait état plus tard dans l'observation - que la mère du sujet, par exemple, eut un prolapsus. Encore que pourquoi pas, puisque dans l'articulation de sa compréhension de ce qui se passe, l'analyste fait état du fait que, très probablement, le sujet a vu des tas de choses par en dessous, que certaines de ses imaginations laissent à penser qu'il a [pu voir], qu'il doit même avoir [vu], pour que son interprétation soit cohérente, quelque chose d'analogue, c'est-à-dire une certaine appréhension, par dessous les jupes, de l'organe génital (et de celui de sa mère). Pourquoi ne pas aller dans ce sens ?

Mais ce n'est pas cela. Nous serons beaucoup plus légitimés à le faire dans ce sens que l'analyste elle-même, pour autant que, tout à l'heure, elle va passer nécessairement par cette supposition. Pour nous, nous n'en sommes pas là. J'indique simplement que dès lors qu'il s'agit de références par rapport à des images du corps, on va les faire entrer en jeu dans l'interprétation. On ne serait pas précis, pourquoi ne distinguerait-on pas la hantise, ou le désir, ou la crainte du retour au ventre maternel, et le rapport très spécialement avec le vagin, qui après tout n'est pas quelque chose, on le voit bien dans cette simple explication, dont le sujet ne puisse pas avoir quelque appréhension directe ou indirecte ?

Ce que je veux simplement souligner ici, après avoir marqué l'accent spécial de cette image de ce rêve, c'est qu'en tous cas quelque chose doit nous retenir. C'est le fait que le sujet l'associe tout de suite à quelque chose d'un tout autre ordre, à ce jeu poétique et verbal dont ce n'est pas simplement pour m'amuser que j'ai donné un exemple, c'est pour donner une idée du style, d'une extrême rigueur littéraire; c'est un genre qui a des lois, les plus strictes qui soient - et *joke* ou *limerick*, peu importe - qui portent dans une histoire définie littérairement, et portant elles-mêmes sur un jeu concernant l'écriture. Car ce que nous n'avons pas retrouvé dans le *limerick* que nous avons déterré, le sujet, lui, affirme l'avoir entendu: c'était en se référant à la direction différente des lignes d'écriture dans notre façon d'écrire et la chinoise, qu'il évoque à ce moment-là quelque chose qui ne s'impose pas tellement à cette association: à savoir justement ce qui met sur la voie d'un rapprochement entre l'orifice des grandes lèvres et les lèvres de la bouche.

-190-

Ce rapprochement comme tel, affectons-le à l'ordre symbolique. Ce qui peut avoir plus de symbolique, ce sont les lignes de caractères chinois, parce que c'est quelque chose qui est là, qui nous désigne qu'en tous cas cet élément-là dans le rêve est un élément qui a une valeur signifiante, que dans cette sorte d'adaptation, d'adéquation, d'accommodement du désir en tant qu'il se fait quelque part par rapport à un fantasme qui est entre le signifiant de l'Autre [S(A)] et le signifié de l'Autre [s (A)] car c'est cela la définition du fantasme en tant que le désir a à s'accommoder à lui.

Et qu'est ce que je dis là si ce n'est exprimer d'une façon plus articulée ce qui est notre expérience lorsque nous cherchons à centrer ce qu'est le désir du sujet ? C'est cela, quelque chose qui est une certaine position du sujet en face d'un certain objet, pour autant qu'il le met quelque part, intermédiaire entre une pure et simple signification, une chose assumée, claire, transparente pour lui, et quelque chose d'autre qui n'est pas du tout un fantasme, qui n'est pas un besoin, qui n'est pas une poussée, un feeling, mais qui est toujours de l'ordre du signifiant en tant que signifiant, quelque chose de fermé, d'énigmatique. Entre les deux, il y a ce qui ici apparaît sous la forme d'une représentation sensible extrêmement précise, imagée. Et le sujet, par les associations mêmes nous avertit: ceci est ce qui est signifiant.

Que vais-je faire maintenant ? Est-ce que je vais entrer dans la façon dont l'analyste l'interprète ? Il faut donc que je vous fasse connaître tout le matériel que nous avons. Que dit l'analyste, poursuivant à ce moment ? Eh bien quoi ? Elle revient au fait que le sujet reprend après avoir toussé, revient sur le chaperon.

«- Je pense au chaperon. - Eh bien quoi, dit l'analyste ? - Un drôle de bonhomme, répond-il, une fois, sur un de mes premiers terrains de golf, je me souviens. (Il me courrait après et) il m'a dit qu'il pourrait me donner un sac pour les clubs, à bon marché et que le matériel serait du tissu qui est celui dont on se sert pour les capotes de voiture ». Là dessus, il fait une imitation après avoir dit « C'est de son accent dont je me souviens, l'imiter ainsi (en parlant de lui-même) me rappelle une amie dont les imitations à la radio (*Broadcast* est le mot qui est important) sont extrêmement astucieuses et malignes *very clever*, mais tout de même, je la ramène un peu en vous racontant quelque chose comme cela, autant que si je vous racontais que j'avais la plus merveilleuse T.S.F. qu'on puisse avoir, elle prend toutes les stations sans la moindre difficulté. Mon amie a une splendide mémoire, dit-il. Elle se souvient aussi bien de son enfance, mais ma mémoire à moi est rudement mauvaise au-dessous de onze ans. Je me rappelle pourtant une des premières

chansons que nous avons entendues au théâtre, et elle a imité l'homme dont il s'agit, après. » C'est une chanson du bon genre anglais du music-hall, qu'on peut traduire à peu près "Où est-ce que tu as pêché ce chapeau-là, où est-ce que t'as pêché cette tuile?" La "tuile" désigne plus spécialement ce qu'on appelle dans l'occasion un "tube", le chapeau haute-forme. Cela peut signifier aussi "bitos" ou "galurin".

« Mon esprit, continue t-il, est revenu au chaperon de nouveau, et je me souviens d'un premier car que j'ai eu au début. Mais à cette époque, bien sûr, il n'était pas appelé car mais motor-car (le sujet est assez âgé) [...] la capote de ce motor avait des traits tout à fait remarquables. Elle était serrée avec des courroies en arrière quand elle n'était pas rabattue. L'intérieur avait des dessins écarlates. Et il continue, la pointe de vitesse de ce car était environ soixante miles... » Il parle de ce car comme si on parlait de la vie d'un car, comme s'il était humain. « Je me souviens que j'ai été malade dans ce car, et cela me fait souvenir d'un temps où j'ai dû uriner dans un sac en papier quand j'étais enfant [...]. Je pense encore au chaperon. »

Nous allons nous arrêter là dans les associations. Elles ne vont pas encore très loin, mais je veux quand même contre-pointer ce que je vous apporte ici avec la façon dont l'analyste commence à interpréter cela. « La première chose d'importance, dit-elle, est de trouver le fil cardinal de la signification du rêve. Nous pouvons le faire, dit-elle très justement, en notant juste le moment où les choses viennent dans l'esprit du patient. » Et là-dessus elle commence à parler du chien qui se masturbait contre sa jambe au moment où juste auparavant, il a parlé du chien pour dire qu'il imitait lui-même ce chien, puis de la toux, puis du rêve dont il s'est réveillé transpirant.

« La déduction, dit-elle, concernant la signification générale de l'ensemble du rêve est donc, pour elle, celle d'une fantaisie masturbatoire. » Ici je suis tout à fait d'accord, ceci est de première importance, nous sommes d'accord avec elle.

« La chose suivante à noter, dit-elle, est, en connexion avec cette fantaisie de masturbation, le thème de la puissance. » Elle l'entend non pas dans le sens de puissance sexuelle, mais dans le sens de la puissance au sens le plus universel du terme, comme elle va le dire plus loin, de l'omnipotence.

« Il fait un voyage autour du monde; c'est le plus long rêve qu'il ait jamais eu » (c'est ce que dit le sujet), cela prendrait toute une heure de le raconter. Avec cela, nous pouvons mettre en rapport l'excuse de le faire à l'épate en parlant des imitations de son amie qui est à la radio. Et qui est à la radio pour le monde entier, ajoute l'analyste, et son propre appareil de T.S.F. qui attrape toutes sortes -

de stations. Notons aussi sa propre imitation de l'homme dont l'accent l'a si fort amusé, un accent fortement *cockney*, et incidemment ce qu'il a dit de cet homme. »

« Les imitations par la voix de son amie et par sa voix elle-même ont la signification d'imitations d'une personne plus forte. » Se trompe-t-elle ? « C'est un fil conducteur de plus vers le sens de la fantaisie de masturbation, c'est-à-dire la fantaisie dans laquelle il incarne une autre personne. C'est une signification d'un pouvoir de puissance immense. »

Voilà donc ce qui est tenu pour l'analyste comme allant de soi. C'est-à-dire que le simple fait de ces incarnations mimées intervenant plus ou moins avec - la fantaisie masturbatoire étant supposée au fond de ce qui se passe - le seul fait que le sujet se soit excusé d'en trop mettre, de se vanter, de se pousser un peu trop, signifie que nous avons une fantaisie de toute puissance qui doit être mise au tout premier plan.

Est-ce là quelque chose à quoi dès l'abord nous pouvons souscrire ? Une fois de plus je vous prie ici simplement de relever que le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il y a quelque confusion peut-être à dire qu'il s'agit d'une toute puissance souhaitée, ou plus ou moins secrètement assumée par le sujet alors que, semble-t-il, ce sujet, si nous nous en tenons au premier abord du rêve, son contenu manifeste dans cette occasion est plutôt au contraire à réduire, à minimiser.

Et l'analyste elle-même le souligne, à une autre occurrence du chaperon. L'analyste est tellement en fait, beaucoup plus loin que sa propre interprétation, sous le coup d'une certaine appréhension de cela, de ce côté réduit du sujet dans toute sa présence dans ce fantasme qu'elle dit toujours, « il a vu ou il a aperçu cela quand il était un minuscule enfant ». En fait, qu'est-ce que nous voyons ? Nous voyons plutôt le sujet se faisant bien petit en présence de cette espèce d'appendice vaguement tentaculaire vers lequel, tout au plus, ose-t-il approcher un doigt dont on ne sait s'il doit être par lui coiffé, couvert, protégé, en tous cas éloignant de lui et de l'exercice propre de sa puissance, en tous cas sexuelle, cet objet signifiant. Peut-être est-ce aller un peu loin, et c'est toujours la même confusion, que de confondre l'omnipotence imputée au sujet comme même plus ou moins déniée, avec ce qui est par contre tout à fait clair en cette occasion, l'omnipotence de la parole.

Mais c'est qu'il y a un monde entre les deux parce que c'est précisément au contact de la parole que le sujet est en difficulté. C'est un avocat, il est plein de talent, il est pris de phobies les plus sévères chaque fois qu'il s'agit pour lui de comparaître, de parler. On nous dit au début que son père est mort à trois ans, - 193 -

que le sujet a eu toutes les peines du monde à le faire un peu revivre dans son souvenir. Mais quel est le seul souvenir qui lui reste absolument clair ? C'est qu'on lui a transmis dans la famille que la dernière parole du père avait été "Robert prendra ma place". Quel sens ? La mort du père est-elle redoutée ? Est-ce en tant que le père est mort ou en tant que le père mourant a parlé, a dit "il doit prendre ma place" - c'est-à-dire "là où je suis [ou bien] où je meurs" ?

La difficulté du sujet à l'endroit de la parole, cette distance qui fait que la parole il s'en sert justement pour être ailleurs, et qu'inversement rien n'est plus difficile pour lui non seulement que de parler mais que de faire parler son père - « ce pas n'a été que tout récemment franchi et cela a été une espèce d'émerveillement pour lui, nous dit l'analyste, de voir que son père parlait » - ce n'est pas quelque chose qui à tout le moins doive nous inciter à accentuer pour lui plus que pour un autre cette division entre l'autre en tant que parlant et l'autre en tant qu'imaginaire. Parce que pour tout dire, est-ce qu'une certaine prudence ne s'impose pas à ce niveau ?

L'analyste trouvera une confirmation de l'omnipotence du sujet dans le caractère énorme du rêve. Le caractère énorme du rêve, nous ne pouvons le savoir que par le sujet. C'est lui qui nous dit qu'il a fait un rêve énorme, qu'il y avait une énorme histoire auparavant, qu'il y a eu tout un tour du monde, cent mille aventures qui prendraient un temps énorme à raconter, qu'il ne va pas ennuyer l'analyste avec. Mais en fin de compte, la montagne accouche d'une toute petite histoire, d'une souris. S'il y a aussi là une notion de quelque chose qui est indiqué comme un horizon de toute puissance, c'est un récit... mais un récit qui n'est pas fait. L'omnipotence est toujours du côté de l'Autre, du côté du monde de la parole en tant que tel.

Est-ce que nous devons tout de suite voir le sujet en cette occasion comme étant, ce que suppose et ce que toute la suite impliquera dans la pensée de l'analyste, comme étant la structure du sujet - non seulement ce fantasme comme omnipotent mais avec l'agressivité que cela comporte ?

C'est à cela que nous devons dès l'abord nous arrêter pour situer justement ce que je suis en train d'essayer de vous faire remarquer, à savoir ce qui se produit parfois, semble-t-il, de partialité dans les interprétations, dans toute la mesure où est ignorée une différence de plan qui, quand elle est suffisamment accentuée dans la structure elle-même, doit être respectée. C'est à cette seule condition que nous savons que cette différence de plan existe.

« Quelle est la question qui se pose tout de suite après ? nous dit l'analyste, c'est pourquoi cette fantaisie d'extrême puissance ? La réponse est donnée dans - 194 -



le rêve. Il fait un tour du monde. Je mettrais cela comme relié avec l'idée du souvenir réel qui lui vient quand il décrit le chaperon dans le rêve, qui était si étrange, car ceci met en avant non seulement le fait qu'il a décrit une projection, un repli du chaperon, mais aussi que le chaperon était surplombant comme la lèvre d'une caverne. Ainsi, nous obtenons ceci que le chaperon et les lèvres de la vulve sont comparés avec une grande caverne sur le flanc de la colline où il se promenait avec sa mère. La fantaisie de masturbation est donc une fantaisie associée avec une puissance immense parce qu'il rêve d'étreindre, d'embrasser la terre-mère, d'être à la hauteur, au niveau de l'énorme caverne, sous ses lèvres projetées en avant. Ceci est la seconde chose d'importance. »

Vous voyez comment procède dans cette occasion la pensée de l'analyste. Incontestablement, vous ne pouvez pas ne pas sentir ici un saut. Qu'il y ait un rapport du fait de l'association, ceci est démontré, entre ce souvenir d'enfant, où lui-même subit une couverture comme on dit, et celui dont il s'agit à savoir la valeur signifiante du fantasme que j'appellerai fantasme de prolapsus, ceci bien sûr n'a pas à être écarté. Que le sujet soit considéré de ce fait même comme étant le sujet classique, si je puis dire, de la relation œdipienne, c'est-à-dire le sujet qui se hausse au niveau de cette étreinte de la mère, qui ici devient l'étreinte même de la terre-mère, du monde tout entier, il y a là quelque chose qui me semble être un pas franchi peut-être un peu vite. Surtout quand nous savons combien, à côté de ce schéma classique, grandiose, du héros œdipien pour autant qu'il se montre à la hauteur de la mère, combien à la différence de ce schéma, nous pouvons voir ceci que [Freud] a si bien détaché d'une phase de l'évolution de l'enfant, à savoir le moment où très précisément l'intégration de son organe comme tel est liée à un sentiment de l'inadéquation - contrairement à ce que dit l'analyste - avec ce dont il s'agirait dans une entreprise telle que la conquête ou l'étreinte de la mère. Effectivement, cet élément peut jouer un rôle, joue un rôle incontestable, manifesté d'une façon tout à fait instantane dans un très grand nombre d'observations concernant précisément ce rapport narcissique du sujet à son pénis en tant que, par lui, il est considéré comme plus ou moins insuffisant, trop petit.

Il n'y a pas que le rapport avec les semblables, les rivaux masculins qui entre en jeu. L'expérience clinique nous montre au contraire que l'inadéquation du pénis à l'organe féminin comme supposé tout à fait énorme par rapport à l'organe masculin, est quelque chose de trop important pour que nous puissions ici aller si vite.

L'analyste continue: « Maintenant j'attirerai votre attention sur l'association concernant les lèvres et les lèvres vulvaires. La femme qui fut un stimulant pour -195-

ce rêve avait des lèvres rouges, pleines, passionnées. Dans le rêve, il a une très vive peinture de l'image des lèvres et du chaperon. Il y a la caverne avec une lèvre surplombante. Il pense à des choses longitudinales, [...] et d'autres en travers - ce qui maintenant nous suggère la bouche comparée avec la vulve. » Ceci sans commentaires... « Il pense d'autre part au premier *motor*, la première voiture qu'il a eue et à sa capote serrée par des courroies, en arrière quand elle n'est pas rabattue, au dessin écarlate de cette capote. Il pense immédiatement à la vitesse du *car*, à la "pointe de sa vitesse" qui était de tant de *miles* à l'heure. Il parle ensuite de "la vie du *car*", et il note qu'il parle du *car* comme s'il était un être vivant. Du fait de la description [...] je déduirai de cela que la mémoire de la caverne véritable qu'il a visitée avec sa mère constitue un souvenir écran. Je déduirai que ceci est projeté sur la voiture avec son chaperon écarlate, que c'est le même souvenir dont il s'agit dans les deux cas, nous dit-elle, et que la pointe de vitesse a la même signification que la projection des parties génitales dans le rêve - la pointe de la vitesse est donc la pointe du chaperon. Je déduis que c'est un souvenir réel, réprimé, d'avoir vu les organes génitaux de quelqu'un de beaucoup plus âgé que lui, quand il était tout à fait petit; et le *car*, et la caverne, et faire le tour du monde en même temps, je les mets en conjonction avec cette puissance immense par nous requise. La pointe, le chaperon, je les interprète comme le clitoris. » Tout de même, ici, un peu à la façon dont je disais tout à l'heure que la montagne du rêve annoncée accouche d'une souris, il y a quelque chose d'analogue, de décelable dans ce que j'appellerais presque *les ânonnations* de l'analyste.

Je veux bien que cette "pointe de vitesse" soit identifiable au chaperon, mais si c'est vraiment quelque chose de si pointu, de si énorme, comment l'associer à un souvenir réel, vécu, de l'enfance. Il y a tout de même quelque excès à conclure aussi hardiment qu'il s'agit là chez le sujet d'un souvenir écran concernant une expérience effective de l'organe génital féminin en tant qu'il s'agirait du clitoris. C'est bien en effet ce à quoi pourtant se résout l'analyste en faisant état à ce moment-là comme d'un élément clef, du fait que « sa sueur a huit ans de plus que lui, et aux références qu'il a faites à la voix de femme et à la voix d'homme imitée, qui sont semblables par l'imitation. De cette référence à elle et en connexion avec une incarnation mâle, je déduis que, au moins quand il était tout petit, il vit les organes de sa sueur, s'aperçut du clitoris et l'entendit uriner [...] étendu sur le tapis. » Il lui faut d'ailleurs tout de suite après évoquer plus loin, « considérant l'ensemble du travail d'analyse fait précédemment, qu'en addition, il y avait quelque situation enfantine dans laquelle il a eu quelque occasion de voir les parties - 196 -

génitales de sa mère. » Tous les détails supposent dans ces souvenirs, dans ces images, qu'il aurait été à ce moment-là couché sur le tapis, qu'il aurait vu ceci ou cela. Je vais quand même vous ponctuer ici quelque chose qui vous indique à tout le moins où je veux en venir dans ces critiques où je vous apprends à regarder, à épeler si l'on peut dire, dans quel sens vont un certain nombre d'inflexions dans la compréhension de ce qui nous est présenté, qui n'est pas destiné, je crois, à en augmenter l'évidence, ni non plus surtout, vous le verrez quand nous y arriverons, à lui donner sa juste interprétation.

Il faut quand même que j'éclaire un peu ma lanterne, que je vous dise où je veux en venir, ce que j'entends dire - à l'opposé de ce couloir dans lequel s'engage la pensée de l'analyste. Et vous verrez que ces interprétations seront à cet égard extrêmement actives, voire même brutales, suggérant que le fond de la question est le caractère agressif de son propre pénis. Vous le verrez, que c'est son pénis en tant qu'organe agressif, en tant qu'organe faisant rentrer en jeu le caractère nocif et délétère de l'eau qu'il émet, à savoir de l'urination que vous avez vue évoquée à l'occasion et sur laquelle nous aurons à revenir, que l'analyste obtient un effet dont il n'y a pas tellement à être surpris, qu'un sujet adulte et assez en âge, se trouve faire une miction dans la nuit qui suit. Mais laissons cela de côté.

Ce que je veux dire est ceci: je crois que ce rêve, pour anticiper un peu sur ce que je crois pouvoir vous démontrer en continuant ce travail pénible et lent d'analyse ligne par ligne de ce qui nous est présenté... Où la question se pose-t-elle dans ce qu'on peut appeler le fantasme fondamental du sujet pour autant qu'il est présentifié ? Le sujet imagine quelque chose, nous ne savons pas quoi, concernant son analyste - je vous dirai ce que l'analyste pense elle-même du point où on en est du transfert. Ce transfert est à ce moment-là un transfert du type nettement imaginaire. L'analyste est focalisée, centrée comme quelque chose qui est essentiellement, par rapport au sujet, dans un rapport d'un autre moi. Toute l'attitude rigide, mesurée, de défense (comme l'analyste le sent très bien) en présence d'Ella Sharpe, est quelque chose qui indique un rapport spéculaire des plus étroits avec l'analyste. Et contrairement à ce que dit Ella Sharpe, c'est très loin d'être l'indication<sup>1</sup> qu'il n'y a pas de transfert. C'est un certain type de transfert à la source, duel, imaginaire.

Cette analyste, en tant qu'elle est l'image de lui, elle est en train de quoi faire ? Déjà, cela s'impose, il est bien clair que ce contre quoi le sujet la prémunit avec sa « petite toux », c'est qu'elle rêve de se masturber. C'est cela qu'elle est censée être en train de faire. Mais comment le savons-nous ? Nous ne le savons pas - 197 -

tout de suite, et ceci est très important. Comment pouvons nous savoir ? C'est pour autant que, dans le rêve, la chose alors est tout à fait claire, puisque c'est justement ce que le sujet est en train de dire, à savoir qu'il y a quelqu'un qui se masturbe.

L'analyste reconnaît avec beaucoup de justesse qu'il s'agit d'une masturbation du sujet, que c'est lui qui rêve. Mais que le rêve est l'intention manifestée dans le sujet de la masturber- ajoutant que ceci est un verbe intransitif - nous met suffisamment sur la voie de ceci: que le fantasme signifiant dont il s'agit est celui d'une étroite liaison d'un élément mâle et femelle, pris sur le thème d'une sorte d'enveloppement. je veux dire que le sujet n'est pas simplement pris, contenu dans l'autre, pour autant qu'il la masturbe, il se masturbe, mais aussi bien ne se masturbe-t-il pas.

je veux dire que l'image fondamentale dont il s'agit, qui est là présentifiée par le rêve, est d'une sorte de gaine, de gant. Ce sont d'ailleurs en somme les mêmes mots, gaine est le même mot que vagin<sup>65</sup>.

Voilà deux rencontres linguistiques qui ne sont pas sans signification. Sur la gaine, le gant, le fourreau, il y aura beaucoup à dire du point de vue linguistique, car je crois qu'il y a là toute une chaîne d'images qu'il est extrêmement important de repérer parce qu'elles sont beaucoup plus constantes, vous allez le voir, et présentes, pas seulement dans le cas particulier mais dans beaucoup d'autres cas.

Ce dont il s'agit, c'est que le personnage imaginaire, signifiant, est quelque chose où le sujet voit en quelque sorte enveloppée, prise, toute sorte de possibilité de sa manifestation sexuelle. C'est par rapport à cette image centrale qu'il situe son désir et que son désir est en quelque sorte englué.

je vais essayer de vous le montrer parce qu'il faut bien que je fasse un peu plus pour justifier cette notion qui est ceci: dans la suite des associations, va apparaître une idée qui a traversé l'esprit du sujet, nous dit l'analyste, lors des associations précédentes. Le sujet par ses fonctions doit aller dans un endroit où le roi et la reine doivent se rendre. Il est hanté par l'idée d'avoir une panne de voiture au milieu de la route et de bloquer par là le passage de l'auto royale. L'analyste y voit une fois de plus les manifestations de l'omnipotence redoutée du sujet pour lui-même et va même jusqu'à y voir-nous verrons tout cela en détail la prochaine fois - le fait que le sujet a eu l'occasion, lors de quelque scène primitive, d'intervenir de cette façon, arrêtant quelque chose, les parents lors de cette scène primitive.

65. Latin vagina : gaine ou fourreau de l'épée.

Ce qui est tout à fait frappant, nous semble-t-il par contre, c'est la fonction justement de la voiture sur laquelle nous reviendrons. Le sujet est dans une voiture et, bien loin que lors de cet arrêt il sépare qui que ce soit, il arrête sans aucun doute les autres (qu'il arrête tout, nous le savons bien puisqu'il s'agit de cela, il est en analyse pour cela), tout s'arrête, il arrête le couple royal, parental, à l'occasion dans une voiture, et bel et bien dans une seule voiture qui les enveloppe comme la capote de sa voiture, celle qu'il évoque par ses associations, reproduisant le caractère de couverture de la caverne.

Nous sommes à l'époque où Mélanie Klein commence à monter dans la Société anglaise, et à apporter des choses articulées qui sont d'une haute qualité clinique. Et est-ce que c'est bien la peine d'avoir tellement parlé du parent ambigu, du monstre bi-parental, pour ne pas savoir ici reconnaître d'une façon particulièrement spécifiée, un certain caractère ambigu, lié à un certain mode de l'appréhension de la relation sexuelle.

Disons pour accentuer encore notre pensée que ce qui est en question dans le sujet, c'est justement cela précisément de les séparer, les parents, de séparer en eux les principes mâle et femelle. Et je dirais, d'une certaine façon, ce qui se propose comme visée à l'horizon de l'interprétation analytique, ce n'est rien d'autre qu'une espèce d'opération de circoncision psychique. Car en fin de compte, ce vagin protrus, prolabé qui est là et qui vient ici se présenter sous la forme de quelque chose qui d'autre part n'est nulle part, qui se dérobe - j'ai parlé tout à l'heure de sac de prestidigitateur, mais à la vérité, nous la connaissons, cette opération du prestidigitateur, cela s'appelle le sac à l'œuf qu'on tourne et qu'on retourne et où on trouve alternativement et ne trouve pas ce qu'on y glisse par quelque chose d'adroit. Cette sorte de perpétuelle présence et non-présence du sujet, c'est aussi quelque chose qui a une autre face: c'est ce qu'il y a dans la masturbation qui déjà y implique un certain élément femelle présent. C'est pour cela que je parle d'une certaine circoncision. Cette sorte d'élément protrus, c'est aussi le prépuce qu'il rêve, par certains côtés. Et ce dont il s'agit chez ce sujet - et qu'une autre partie de ses souvenirs va nous faire apparaître c'est incontestable, il y a un certain rapport entre lui et la conjonction sexuelle. Il y en a eu une dans son enfance. Mais où était-il ? Il était dans son lit et, vous le verrez, sévèrement boudiné avec des épingles mises à ses draps. On a d'autres éléments qui nous montrent aussi le sujet dans sa voiture d'enfant avec des courroies, des lanières.

La question pour le sujet, telle qu'elle nous est présentée ici est ceci: dans toute la mesure où il est lié, où il est arrêté lui-même, il peut jouir de son - 199 -

fantasme précisément et y participer par cette activité de supplément, cette activité dérivée, déplacée qu'est l'urination compulsive. Dans toute la mesure où il était lié, à ce moment-là même cette sorte de supplément, de fausse jouissance que lui donne cette urination que nous constatons justement chez les sujets, si fréquemment en rapport avec la proximité du coït parental, à ce moment-là, il devient quoi ? justement ce partenaire dont il nous dit qu'elle a tellement besoin, que c'est lui qui doit lui montrer tout et qu'il faut qu'il fasse tout, qu'il se féminise. Pour autant qu'il est impuissant, si l'on peut dire, il est mâle. Et que ceci ait ses compensations sur le plan de la puissance ambitieuse, bien sûr ! nous y reviendrons la prochaine fois, mais pour autant qu'il est libéré, il se féminise. C'est dans cette sorte de jeu de cache-cache, de double jeu, de non-séparation des deux faces en lui de la féminité et de la masculinité, dans ce type d'appréhension fantasmatique unique, foncièrement masturbatoire, que reste pour lui l'appréhension du désir génital, que git le problème. Et j'espère montrer, la prochaine fois combien nous sommes justifiés à orienter nos interprétations dans ce sens pour permettre au sujet le pas en avant.

## Leçon 11 4 février 1959

Nous voici donc arrivés au moment d'essayer d'interpréter ce rêve du sujet d'Ella Sharpe, entreprise que nous ne pouvons tenter - à titre d'ailleurs purement théorique, comme un exercice de recherche - qu'à cause du caractère exceptionnellement bien développé de ce rêve qui occupe, aux dires d'Ella Sharpe à laquelle nous faisons crédit sur ce point, un point crucial de l'analyse.

Le sujet, qui a fait « un énorme rêve » qu'il faudrait des heures pour le raconter, dont il dit qu'il l'a oublié, qu'il en reste ceci qu'il se passe sur une route de Tchécoslovaquie sur laquelle il se trouve pour avoir entrepris un voyage autour du monde avec sa femme. J'ai même souligné qu'il disait: « *un voyage avec ma femme autour du monde* ». Il se trouve sur une route et là il se passe ceci qu'il est, en somme, en proie aux entreprises sexuelles d'une femme qui, je le fais remarquer, se présente d'une certaine façon qui n'est pas dite dans le premier texte du rêve. Le sujet dit: « *Je m'en aperçois à l'instant même, elle était au-dessus de moi, elle faisait tout ce qu'elle pouvait to get my penis.* » Telle est l'expression sur laquelle nous aurons à revenir plus loin.

« *Bien entendu, dit le sujet, cela ne m'agréait pas du tout, au point que je pensais que devant son désappointement je devrais la masturber.* » Il fait une remarque ici sur la nature foncièrement intransitive du verbe *to masturbate*, en anglais, dont nous avons intérêt déjà, avec l'auteur lui-même, - encore que l'auteur en ait accentué moins directement son fondement sur la remarque en quelque sorte grammaticale du sujet - à remarquer qu'il s'agit bien entendu d'une masturbation du sujet.

- 201 -

Nous avons, la dernière fois, mis en relief la valeur de ce qui apparaît moins encore dans les associations que dans le développement de l'image du rêve. À savoir, que forme ce repli, ce « *hood*<sup>66</sup> » à la façon du repli d'un chaperon, dont parle le sujet? Et nous avons montré qu'assurément le recours au bagage des images, considérées par la doctrine classique et issues manifestement de l'expérience, quand on les fait agir en quelque sorte comme autant d'objets séparés sans très bien repérer leur fonction par rapport au sujet, pousse peut-être à quelque chose qui peut être forcé. Donc nous avons souligné la dernière fois ce qu'il pouvait y avoir de paradoxal dans l'interprétation trop hâtive de ce singulier appendice, de cette protusion de l'organe génital féminin comme étant d'ores et déjà le signe qu'il s'agit du phallus de la mère.

Aussi bien d'ailleurs une telle chose n'est-elle pas sans entraîner dans la pensée de l'analyste un autre saut, tellement il est vrai qu'une démarche imprudente ne peut se rectifier (contrairement à ce qu'on dit) que par une autre démarche imprudente, que l'erreur est bien moins \* érudite \* qu'on ne croit car la seule chance de se sauver d'une erreur est d'en commettre une autre qui la compense.

Nous ne disons pas qu'Ella Sharpe a complètement erré, nous essayons d'articuler de meilleurs modes de direction qui auraient pu permettre une adéquation plus complète. Ceci sous toute réserve bien entendu puisque nous n'aurons jamais l'expérience cruciale.

Mais le saut suivant dont je parlais est que ce dont il s'agit, c'est encore bien moins du phallus du partenaire - du partenaire dans l'occasion imaginé dans le rêve - que du phallus du sujet. Ceci nous le savons, le caractère masturbatoire du rêve, nous l'admettons, coordonné par bien d'autres choses, de tout ce qui paraît après dans les dires du sujet. Mais ce phallus du sujet, d'ores et déjà, nous sommes amenés à le considérer comme étant cet instrument de destruction, d'agression, d'un type extrêmement primitif, tel qu'il sort de ce qu'on pourrait appeler l'imagerie. Et c'est dans ce sens que d'ores et déjà s'oriente la pensée de l'analyste, Ella Sharpe dans l'occasion, et encore qu'elle soit loin de communiquer l'ensemble de son interprétation au sujet. Le point sur lequel elle va tout de suite intervenir, en ce sens qu'elle le dit, c'est après lui avoir fait remarquer les éléments qu'elle appelle d'omnipotence. Selon son interprétation, ce qui apparaîtrait en son dire dans le rêve serait deuxièmement, la masturbation, troisièmement cette masturbation est omnipotente dans le sens qu'il s'agit de cet organe perforant et qui mord qu'est le propre phallus du sujet.

66. « *Like a fold on a hood. Hoodlike...*



Il faut bien dire qu'il y a là une véritable intrusion, une véritable extrapolation théorique de la part de l'analyste, car à la vérité rien, ni dans le rêve, ni dans les associations, ne donne aucune espèce de fondement à faire intervenir tout de suite dans l'interprétation cette notion chez le sujet que le phallus ici interviendrait en tant qu'organe d'agression, et que ce qui serait redouté ce serait en quelque sorte le retour, la rétorsion de l'agression impliquée de la part du sujet.

On ne peut pas ne pas souligner là que nous voyons mal à quel moment le sujet passe de ces intrusions à l'analyse de ce qu'elle a effectivement devant les yeux, et qu'elle sent avec tellement de détails et de finesse. Il est clair qu'il s'agit de théorie. Il suffit de lire cette formule pour s'apercevoir qu'après tout, rien ne justifie cela si ce n'est quelque chose que l'analyste ne nous dit pas. Mais encore nous a-t-elle suffisamment informés, et avec assez de soin, des antécédents du rêve, du cas du malade dans ses grandes lignes, pour que nous puissions dire qu'il y a là assurément quelque chose qui constitue un saut.

Qu'il lui soit apparu nécessaire c'est bien après tout ce que nous lui concédons volontiers, mais qu'il nous paraisse à nous aussi nécessaire, c'est sur ce point que nous posons la question et que nous allons essayer de reprendre cette analyse. Non pas en quelque sorte pour substituer aux équivalents imaginaires des interprétations au sens où l'on l'entend à proprement parler ("ceci qui est une donnée doit se comprendre comme cela"). Il ne s'agit pas de savoir ce que veut dire à tel ou tel moment, dans l'ensemble, chaque élément du rêve. Dans l'ensemble on peut dire que ces éléments sont plus que correctement appréciés. Ils sont basés sur une tradition de l'expérience analytique au moment où opère Ella Sharpe. Et d'autre part ils sont certainement perçus avec un grand discernement et une grande finesse.

Ce n'est pas de cela dont il s'agit. C'est de voir si le problème ne peut pas s'éclaircir à être formulé, articulé, d'une façon qui lie mieux l'interprétation avec ce quelque chose sur lequel j'essaie de vous faire mettre l'accent ici, à savoir la topologie inter-subjective, celle qui sous diverses formes est toujours celle qu'ici j'essaie de construire devant vous, de restituer pour autant qu'elle est celle même de notre expérience: celle du sujet, du petit autre, du grand Autre, pour autant que leurs places doivent toujours, au moment de chaque phénomène dans l'analyse, être par nous marquées si nous voulons éviter cette sorte d'écheveau, de nœud véritablement serré comme d'un fil qu'on n'a pas su dénouer et qui forme, si l'on peut dire, le quotidien de nos explications analytiques.

Ce rêve, nous l'avons parcouru déjà sous plusieurs formes et nous pouvons tout de même commencer d'articuler quelque chose de simple, de direct, - 203 -

quelque chose qui n'est pas absent même du tout de l'observation, qui se dégage de cette lecture que nous avons faite. Je dirai qu'au stade de ce qui précède, qui amène le sujet, et du rêve lui-même, il y a un mot qui, après tout ce que nous avons ici comme vocabulaire en commun, semble être celui qui vient le premier et dont il n'aurait pas été exclu qu'il vienne à cette époque à l'esprit d'Ella Sharpe. Ce n'est pas faire intervenir du tout une notion qui ne fut pas à sa portée; nous sommes dans le milieu anglais, à ce moment-là dominé par des discussions telles que celles qui s'élaborent par exemple entre M. Jones et Mine Joan Rivière dont il a déjà été question ici à propos de son livre *De la féminité comme une mascarade*<sup>67</sup>. Je vous en ai parlé à propos de la discussion concernant la phase phallique et la fonction phallique dans la sexualité féminine<sup>68</sup>.

Il y a un mot dont il fait état à un moment, qui est le mot qui est vraiment nécessaire à Jones pour entrer dans la compréhension de ce qui est bien le point le plus difficile à comprendre, pas simplement à mettre en jeu, de l'analyse, à savoir le complexe de castration. Le mot dont Jones se sert est le mot *aphanisis*, qu'il a introduit de façon intéressante dans le vocabulaire analytique, et que nous ne pouvons du tout considérer comme absent du milieu anglais, car il en est fait grand état<sup>69</sup>.

*Aphanisis* c'est "disparition", autant qu'il l'entend ainsi, et ce qu'il veut dire par là nous le verrons plus loin. Mais je vais en faire un usage tout autre pour l'instant: l'usage en somme impressionniste de ce qui est vraiment là tout le temps au cours du matériel du rêve, de ce qui l'entoure, du comportement du sujet, de tout ce que nous avons déjà essayé d'articuler à propos de ce qui se présente, de ce qui se propose à Ella Sharpe. Ce sujet même qui, avant de se présenter à elle d'une façon qu'elle décrit si joliment, avec cette sorte d'absence profonde qui lui donne à elle-même le sentiment qu'il n'y a pas un propos du sujet ni un de ses gestes qui ne soient quelque chose d'entièrement pensé, et que rien ne correspond à quoi que ce soit de senti; ce sujet qui se tient si bien à carreau, qui d'ailleurs ne s'annonce pas, qui apparaît mais qui, aussitôt apparu, est plus insaisissable que s'il n'était pas là; ce sujet qui lui-même nous a donné dans les prémisses de ce qu'il a apporté au sujet de son rêve, cette question qu'il a posée à propos de sa « petite toux ».

67. RIVIÈRE J., e La féminité en tant que mascarade », trad. fr.V. Smirnoff, in *La Psychanalyse* n°7, Paris, 1964, p. 257-270.

68. LACAN J., Séminaire V, *Les Formations de l'inconscient*, leçon du 5 mars 1958, inédit. 69.

JONES E., *op. cit.*

- 204 -

Et cette « petite toux » est faite pour quoi faire ? Pour faire disparaître quelque chose qui doit être là au-delà de la porte. On ne sait pas quoi. Il le dit lui-même: dans le cas de l'analyste, qu'est-ce qu'il peut bien y avoir à faire disparaître ? Il évoque à ce propos la mise en garde dans d'autres circonstances, dans un autre contexte: qu'il s'agit qu'ils se séparent, qu'ils se désunissent, car la situation pourrait être embarrassante si lui-même entrait, et ainsi de suite...

Dans le rêve, nous sommes en présence de trois personnages, car il ne faut pas oublier qu'il y a sa femme. Le sujet, après l'avoir dit une fois, n'en parle plus. Mais qu'est-ce qui se passe bien exactement entre [lui et] la partenaire sexuelle, celle en somme à laquelle il se dérobe ? Est-ce si sûr qu'il se dérobe ? La suite de ce qu'il énonce prouve qu'il est loin d'être complètement absent et il a mis son doigt, dit-il, dans cette sorte de vagin protu, retourné, cette sorte de vagin prolabé sur lequel j'ai insisté. Là aussi des questions se posent et nous allons les poser. Où est ce qui est en jeu, où est l'intérêt de la scène ? Ce qui-pour autant qu'on puisse poser cette question à propos d'un rêve, et nous ne pouvons la poser que pour autant que toute la théorie freudienne nous impose de la poser - ce qui se produira tout de suite après dans les associations du rêve, c'est quelque chose qui intéresse cette amie, par l'intermédiaire d'un souvenir qui lui est venu concernant le chaperon que constitue l'organe féminin, de quelqu'un qui lui a proposé sur un champ de golf quelque chose dans lequel pourraient être enveloppés ses clubs, et qu'il a trouvé vraiment un drôle de personnage. Il en parle avec cet espèce de réjouissance amusée, et on voit bien ce qui se passe autour de ce personnage vrai. C'est vraiment ce personnage à propos duquel on peut bien se demander où jusque là, il a bien pu rouler sa bosse. C'est le ton sur lequel il en parle. Avec cette gueule, et ce bagout qu'est-ce qu'il a bien pu être ? Peut-être « un boucher? », dit-il. Dieu sait pourquoi, un boucher! Mais le style et l'atmosphère générale, l'ambiance d'imitation à propos de ce personnage - tout de suite d'ailleurs le sujet s'amuse à l'imiter - montrent bien qu'il s'agit bien là...

C'est par là d'ailleurs qu'est introduite la notion d'imitation, et l'association avec son amie qui imite si bien les hommes, qui a un tel talent, et un talent qu'elle exploite à la *Broadcasting*. Et à ce propos, la première idée qui vient au sujet c'est qu'il en parle trop, qu'il a l'air de se vanter en parlant d'une relation aussi remarquable, « d'en remettre ». J'ai vérifié le mot anglais qu'il utilise: c'est un mot tout récent d'usage, qu'on peut considérer comme étant presque du *slang*, et que nous avons essayé de traduire ici par « la ramener ». Il l'utilise pour dire: « J'ai

scrupule à la ramener à ce propos <sup>70</sup> ». Pour tout dire, il disparaît, il se fait tout petit, il ne veut pas prendre trop de place à cette occasion.

Bref, ce qui s'impose à tout instant, qui revient comme un thème, comme un leitmotiv dans tout le discours, les propos du sujet, c'est quelque chose pour lequel le terme *aphanisis* apparaît ici bien plus près du "faire disparaître" que du "disparaître", de quelque chose qui est un perpétuel jeu où nous sentons que sous diverses formes quelque chose - appelons cela si vous voulez l'objet intéressant - n'est jamais là.

La dernière fois, j'ai insisté là-dessus. Il n'est jamais où on l'attend, glisse d'un point à un autre en une sorte de jeu d'escamoteur. Je vais encore y insister, et vous allez voir où cela va nous mener qui est l'essentiel, la caractéristique à tous les niveaux de la confrontation devant laquelle l'analyste se trouve. Le sujet ne peut rien avancer qu'aussitôt, par quelque côté, il n'en subtilise l'essentiel si l'on peut dire. Et) e ferai la remarque que chez Jones aussi ce terme d'*aphanisis* est un terme qui s'offre à une critique qui aboutirait à la dénonciation de quelque inversion de la perspective. Jones a remarqué chez ses sujets qu'à l'approche du complexe de castration, ce qu'il sent, ce qu'il comprend, ce qu'il voit en eux, c'est la peur de l'*aphanisis*, de la disparition du désir. Et en quelque sorte ce qu'il nous dit, c'est que la castration - il ne le formule pas ainsi faute d'en avoir l'appareil - c'est la symbolisation de cette perte.

Nous avons souligné combien cela est un énorme problème que de voir, dans une perspective génétique quelconque, comment un sujet, supposons dans son développement, à quelque moment, à un niveau en quelque sorte animal de la subjectivité, commence à voir la tendance se détacher d'elle-même pour devenir crainte de sa propre perte. Et Jones fait de l'*aphanisis* la substance de la crainte de la castration.

Ici je ferai remarquer que c'est exactement dans le sens contraire qu'il convient de prendre les choses. C'est parce qu'il peut y avoir castration, c'est parce qu'il y a le jeu de signifiants impliqué dans la castration, que dans le sujet s'élabore cette dimension où il peut prendre crainte, alarme, de la disparition possible et future de son désir.

Observons bien que quelque chose comme le désir si nous lui donnons un sens plein, le sens de la tendance au niveau de la psychologie animale, il nous est

70. Swank : " ... *J It sounds °swank" to tell you, as swanky as telling you what a marvellous wireless set I have. "*

difficile de le concevoir en tant que dans l'expérience humaine ce soit quelque chose de tout à fait accessible. La crainte du défaut du désir est quand même un pas qui est à expliquer. Pour l'expliquer je vous dis: le sujet humain, pour autant qu'il a à s'inscrire dans le signifiant, trouve là une position d'où effectivement, il met en question son besoin en tant que son besoin est pris modifié, identifié dans la demande. Et là tout se conçoit fort bien, et la fonction du complexe de castration dans cette occasion, à savoir ce en quoi cette prise de position du sujet dans le signifiant implique la perte, le sacrifice d'un de ses signifiants entre autres, c'est ce que nous laissons pour l'instant de côté.

Ce que je veux simplement dire, c'est que la crainte de *l'aphanisis* chez les sujets névrosés correspond, contrairement à ce que croit Jones, à quelque chose qui doit être compris dans la perspective d'une insuffisante formation, articulation, d'une partielle forclusion du complexe de castration. C'est pour autant que le complexe de castration ne met pas le sujet à l'abri de cette sorte de confusion, d'entraînement, d'angoisse qui se manifeste dans la crainte de *l'aphanisis*, que nous la voyons effectivement chez les névrosés. Et ceci nous allons bien avoir l'occasion de le contrôler à propos de ce cas.

Continuons et revenons sur le texte lui-même, sur le texte du rêve, et sur ces images dont nous avons parlé la dernière fois, à savoir sur la représentation du sexe féminin sous la forme de ce vagin prolabé.

Dans les images du sujet, cette sorte de fourreau, cette sorte de sac, de gaine, qui fait là une image si étrange qu'on ne peut tout de même pas, encore qu'elle ne soit pas du tout un cas exceptionnel et unique, mais qui n'est tout de même pas fréquente à rencontrer, qui n'a pas été décrite d'une façon parfaitement caractérisée dans la tradition analytique, ici on peut dire que l'image même - qui est employée dans l'articulation signifiante du rêve, à savoir qu'est-ce que cela veut dire entre les personnages qui sont présents - prend sa valeur de ce qui se passe, de ce pourquoi elle est utilisée.

En fait ce que nous voyons, c'est que le sujet va y mettre, comme il dit, le doigt. Il n'y mettra pas son pénis, certes pas, il y mettra le doigt. Il retourne, il ré-engaine, il ré-invagine ce qui est là dé-vaginé, et tout se passe comme si se produisait là presque un geste d'escamoteur. Car en fin de compte il met quelque chose à la place de ce qu'il devrait y mettre, mais aussi, il montre que quelque chose peut y être mis. Et si tant est que quelque chose puisse effectivement être suggéré par la forme de ce qui se présente, à savoir le phallus féminin, tout se passe comme si - ce phallus qui est en effet en question de la façon la plus claire (« *to get my penis* ») - nous étions en droit de nous demander ce que le sujet

est en train de nous montrer puisque beaucoup plus qu'un acte de copulation, il s'agit là d'un acte d'exhibition. Cela se passe, ne l'oublions pas, devant un tiers. Le geste est là, le geste est déjà évoqué du prestidigitateur dans l'exercice qui s'appelle, en français, "le sac à l'œuf". À savoir ce sac de laine dans lequel le prestidigitateur alternativement fait apparaître l'œuf et le fait disparaître, le fait apparaître au moment où on ne l'attend pas, et le montre disparu là où on croirait le voir, *the bag of the eggs* dit-on aussi en anglais.

Le geste si l'on peut dire, la monstration dont il s'agit, est d'autant plus frappant que dans les associations du sujet, ce que nous avons vu c'est très exactement toujours d'avertir au moment où il apparaît, de façon à ce que rien ne se voie de ce qu'il y avait avant, ou encore se faire prendre lui-même, dit-il dans son fantasme, pour un chien aboyant, de façon à ce qu'on dise qu'il n'y avait là qu'un chien. Oui, toujours le même escamotage dont nous ne savons pas ce qui est escamoté, et assurément c'est avant tout le sujet lui-même qui est escamoté. Mais le rêve nous indique, et nous permet de préciser qu'en tout cas, si nous cherchons à préciser ce qui se localise dans le rêve comme étant ce qui est en jeu dans cet escamotage, c'est certainement le phallus, le phallus dont il s'agit: « *to get my penis* ».

Et ceci nous y sommes, je dirais, tellement habitués, endurcis par la routine analytique, que nous ne nous arrêtons presque pas à cette donnée du rêve. Néanmoins le choix du sujet du « *to get* » pour désigner ce qu'ici prétend faire la femme, c'est un verbe à usage extrêmement polyvalent. C'est toujours dans le sens d'obtenir, de gagner, d'attraper, de saisir, de s'adjoindre. Il s'agit de quelque chose qu'on obtient, en gros, dans le sens général. Bien sur nous entendons cela avec la note et l'écho du [*femina curam et penem devoret*]<sup>71</sup>, mais ce n'est pas si simple.

Car après tout, ce qui est mis en cause en cette occasion est quelque chose qui en fin de compte est très loin d'être de ce registre. Et aussi bien la question, s'il s'agit en effet sous quelque forme que ce soit, réelle ou imaginaire, d'obtenir le pénis, la première question à se poser est à savoir: ce pénis où est-il ? Car cela semble aller de soi qu'il est là. À savoir que sous prétexte qu'on a dit, que le sujet dans le compte rendu du rêve a dit qu'elle faisait des manœuvres «*to get my penis*», on a l'air de croire que pour autant, il est là quelque part dans le rêve. Mais littéralement, si l'on regarde bien le texte, absolument rien ne l'indique. 71. « Que le m'occupe [prenne soin] de la femme et elle [me] dévore le pénis. »

Il ne suffit pas que l'imputation du partenaire soit là donnée pour que nous déduisions que le pénis du sujet y est, suffise en quelque sorte à nous satisfaire sur le sujet de cette question: où est-il ? Il est peut-être tout à fait ailleurs que là où ce besoin que nous avons de compléter, dans une scène où l'on supposerait que le sujet se dérobe... Cela n'est pas si simple. Et à partir du moment où nous nous posons cette question, nous voyons bien en effet que c'est là que se pose toute la question, et que c'est à partir de là aussi que nous pouvons saisir quelle est la discordance singulière, l'étrangeté que présente le signe énigmatique qui nous est proposé dans ce rêve. Car c'est sûr qu'il y a un rapport entre ce qui se passe et une masturbation.

Qu'est-ce que cela veut dire, qu'est-ce que cela nous souligne en cette occasion ? Il vaut la peine de le recueillir au passage, car encore que cela ne soit pas élucidé, c'est fort instructif. Je veux dire, encore que ce ne soit pas articulé par l'analyste dans ses propos, c'est à savoir que la masturbation de l'autre et la masturbation du sujet c'est tout un, qu'on peut même aller assez loin et dire que tout ce qu'il y a dans la prise de l'autre chez le sujet lui-même qui ressemble à une masturbation, suppose effectivement une secrète identification narcissique qui est moins celle du corps au corps que du corps de l'autre au pénis; que toute une partie des activités de la caresse - et ceci devient d'autant plus évident qu'elle prend un caractère de plaisir plus détaché, plus autonome, plus insistant, voire confinant à quelque chose qu'on appelle plus ou moins proprement en cette occasion un certain sadisme - est quelque chose qui met en jeu le phallus pour autant que, comme je vous l'ai déjà montré, il se profile imaginativement dans l'au-delà du partenaire naturel.

Que le phallus est intéressé comme signifiant dans le rapport du sujet à l'autre, fait qu'il vient là comme ce quelque chose qui peut être recherché dans cet au-delà de l'étreinte de l'autre sur laquelle s'amorce, prend toute espèce de forme-type plus ou moins accentuée dans le sens de la perversion. En fait, ce que nous voyons là c'est que justement cette masturbation de l'autre sujet diffère du tout au tout de cette prise de phallus dans l'étreinte de l'autre, [ce] qui nous permettrait de faire équivaloir strictement la masturbation de l'autre à la masturbation du sujet lui-même, que ce geste dont je vous ai montré le sens, qui est un geste presque de vérification que ce qui est là en face est assurément quelque chose de tout à fait important pour le sujet, c'est quelque chose qui a le plus grand rapport avec le phallus, mais c'est quelque chose aussi qui démontre que le phallus n'est pas là, que le « *to get my penis* » dont il s'agit pour le partenaire est quelque chose qui fuit, qui se dérobe, non pas simplement -

par la volonté du sujet, mais parce que quelque accident structural, qui est vraiment ce qui est en question, ce qui donne son style à tout ce qui revient dans la suite de l'association, à savoir aussi bien cette femme dont il nous parle, qui se conduit si remarquablement en ceci qu'elle imite parfaitement les hommes, que cette sorte d'incroyable escamoteur dont il se souvient après des années, et qui lui propose avec un bagout incroyable quelque chose dont, singulièrement, c'est encore une chose pour une autre, faire une enveloppe de quelque chose avec l'enveloppe qui est faite pour autre chose, nommément le tissu destiné à faire une capote de voiture, et pour faire quoi ? pour lui permettre de mettre ses clubs de golf; cette sorte de fallacieux bonhomme, voilà donc ce qui reviendra.

Tout a toujours ce caractère, de quelque élément qu'il s'agisse, que ce n'est jamais tout à fait de ce qui se présente qu'il s'agit. Ce n'est jamais de la chose vraie qu'il s'agit, c'est toujours sous une forme problématique que les choses se présentent.

Prenons ce qui vient tout de suite après, et qui va jouer son rôle. Le caractère problématique de ce qui insiste devant le sujet se poursuit tout de suite, et par une question qui lui vient à propos, qui va surgir des souvenirs de son enfance. Pourquoi diable a-t-il eu à un autre moment une autre compulsion [que celle] qu'il a eue au début de la séance, à savoir la toux, à savoir couper les lanières de sa sueur ? « Je ne pensais pas que c'était une véritable compulsion. C'est pour la même raison que la toux m'ennuyait. Je suppose que je coupais les sandales de ma sueur dans le même style. J'ai une mémoire assez obscure de l'avoir fait. Je ne sais pas pourquoi, ni ce que je désirais de ce cuir pour lequel je faisais cela, de ces bandes. » Mais enfin il faut croire que « Je voulais en faire quelque chose d'utile mais, je pense, de tout à fait *unnecessary*. » C'était fort utile dans mon esprit, mais cela n'avait aucune nécessité sérieuse.

Là aussi nous nous trouvons devant une sorte de fuite dans laquelle va suivre une autre fuite encore, à savoir la remarque qu'il pense tout d'un coup aux courroies qui liaient la capote de la voiture, ou plutôt cela lui fait penser aux courroies qu'il y a un *pram*, qui est une voiture d'enfant.

Et à ce moment là d'une curieuse façon, d'une façon négative, il introduit la notion de *pram*. Il pense qu'il n'y avait pas de *pram* chez lui. Or justement, « il n'y a rien de plus bête, dit-il lui-même, de dire qu'il n'y avait pas de *pram* chez nous. Il y en avait sûrement puisqu'il y avait deux enfants. »

Toujours le même style de choses qui apparaît sous la forme de quelque chose qui manque et qui domine tout le style des associations du sujet. Le pas suivant, enchaîné directement sur cela, quel est-il ? « Tiens je me suis rappelé, là tout de - 210 -



suite, dit-il, que je devais envoyer deux lettres à deux membres qui doivent être admis à notre club. Et je me vantais d'être un meilleur secrétaire que le dernier, c'est tout de même assez drôle, maintenant voilà que je viens justement d'oublier de donner à ceux-ci la permission d'entrer au club. » Autrement dit, je ne leur ai pas écrit. Et enchaîné tout de suite, et indiqué entre guillemets dans le texte d'Ella Sharpe, encore qu'elle n'en fasse pas état parce que pour un lecteur anglais ces lignes n'ont même pas besoin d'être entre guillemets, une citation d'une phrase qui se trouve dans ce qu'on appelle la *General Confession*, à savoir une des prières du *Book of Common Prayer* du "Livre de prière pour tout le monde" qui forme le fondement des devoirs religieux des individus dans l'Église d'Angleterre. Je dois dire que mes relations avec le *Book of Common Prayer* ne datent pas d'hier et je ne ferai qu'évoquer ici le très joli objet qui avait été créé il y a vingt ou vingt cinq ans dans la communauté surréaliste par mon ami Roland Penrose qui avait fait un usage, pour les initiés du cercle, du *Common Book of Prayer*. Lorsqu'on l'ouvrait, de chaque côté du plat intérieur de la couverture il y avait un miroir. Ceci est fort instructif, car c'est là le seul tort qu'on puisse faire à Ella Sharpe pour qui sûrement ce texte était beaucoup plus familier qu'à nous, car le texte du *Book of Common Prayer* n'est pas tout à fait pareil à la citation qu'en donne le sujet: *We have left undone*, "nous avons laissées non faites ces choses que nous avions à faire", au lieu de « nous n'avons pas fait ces choses que nous devons faire " (citation du sujet). C'est peu de chose, mais à la suite manque une phrase entière qui en est en quelque sorte la contre partie dans le texte de la Prière de confession générale: "Et nous avons fait ces choses que nous ne devons pas faire."

Ceci, le sujet n'éprouve pas du tout le besoin de s'en confesser, pour une bonne raison, c'est qu'en fin de compte il s'agit vraiment pour lui jamais que de ne pas faire les choses. Mais faire les choses, cela n'est pas son affaire. C'est bien en effet ce dont il s'agit puisqu'il ajoute qu'il est tout à fait incapable de faire quoi que ce soit de crainte de trop bien réussir, comme nous l'a souligné l'analyste.

Et puis, car cela n'est pas la moindre chose, c'est là que je veux en venir, le sujet continue la phrase: « Il n'y a rien de bon en nous ». Ceci est une pure invention du sujet, car dans le *Book of Common Prayer*, il n'y a rien de tel. Il y a : "Il n'y a pas de santé en nous". Je crois que ce « *those things* » qu'il a mis à la place est bien ce dont il s'agit. Je dirais que ce bon objet qui n'est pas là, c'est bien ce qui est en question, et il nous confirme une fois de plus qu'il s'agit du phallus.

Il est très important pour le sujet de dire que ce bon objet n'est pas là, nous retrouvons encore le terme: il n'est pas là, il n'est jamais là où on l'attend. Et c'est assurément un «*those things*» qui est pour lui quelque chose de la plus extrême importance, mais il est non moins clair que ce qu'il tend à montrer, à démontrer c'est toujours une seule et même chose, à savoir qu'il n'est jamais là. Là où quoi ? Là où on pourrait to get, s'en emparer, le prendre. Et c'est bien ce qui domine l'ensemble du matériel dont il s'agit.

Qu'à la lumière de ce que nous venons ici d'avancer, le rapprochement entre les deux compulsions, celle de la toux et aussi bien celle d'avoir coupé les bandes de cuir des sandales de sa sueur, nous paraisse moins surprenant - car c'est vraiment une interprétation analytique des plus courantes: le fait de couper les bandes de cuir qui retiennent les sandales de sa sueur a un rapport que nous nous contentons ici, comme tout le monde, d'approximer globalement avec le thème de la castration. Vous prendrez M. Fenichel, vous verrez que les coupeurs de tresses sont des gens qui font cela en fonction de leur complexe de castration. Mais comment pouvoir dire, sauf à la pesée la plus exacte d'un cas, si c'est la rétorsion de la castration, l'application de la castration à un autre sujet qu'à eux-mêmes ou, au contraire, apprivoisement de la castration, mise en jeu sur l'autre d'une castration qui n'est pas une vraie castration, et donc qui ne se manifeste pas si dangereuse que cela: domestication si l'on peut dire, ou moins-value, dévaluation de la castration au cours de cet exercice - d'autant plus que coupant les nattes, il est toujours possible, concevable, que les dites nattes repoussent, c'est-à-dire réassurent contre la castration.

Ceci est, bien sûr, tout ce que la somme des expériences analytiques permet sur ce sujet d'embrancher mais qui, dans l'occasion, ne nous apparaît que comme cachant... Mais qu'il y ait liaison avec la castration ceci ne fait aucune espèce de doute.

Mais alors ce dont il s'agit, si nous nous obligeons à ne pas aller plus vite et à soutenir les choses au niveau où nous les avons suffisamment indiquées, c'est-à-dire qu'ici la castration est quelque chose qui fait partie si l'on peut dire, du contexte, du rapport, mais que rien ne nous permet jusqu'à présent de faire intervenir d'une façon aussi précise que l'analyste l'a fait, l'indication du sujet, postulée en l'occasion, pour articuler quelque chose comme étant une intention agressive primitivement retournée contre lui; mais qu'en savons nous après tout ? Est-ce qu'il n'est pas beaucoup plus intéressant de poser, de renouveler sans cesse la question: ce phallus où est-il? Où est-il en effet, où faut-il le concevoir ?

Ce que nous pouvons dire, c'est que l'analyste va très loin, va très fort en disant au sujet: il est quelque part très loin en vous, il fait partie d'une vieille rivalité avec votre père, il est là au principe de tous vos vœux primordiaux de toute puissance, il est là à la source d'une agression dont vous avez en cette occasion la rétorsion. Alors que rien à proprement parler ne permet de saisir dans le texte quelque chose qui s'articule ainsi.

Essayons quant à nous, après tout, de nous poser la question peut-être même un tout petit peu plus hardiment que nous n'y serions portés de nature. Nous ne pouvons pas, semble-t-il, proposer à propos d'une observation imprimée comme cela, écrite, quelque chose qui serait ce que nous demanderions à un élève. S'il s'agissait d'un élève, j'en parlerais beaucoup plus sévèrement, je dirais quelle mouche vous a piqué de dire une chose pareille! Je poserais la question dans un cas semblable: où est l'élément de contre-transfert ?

C'est là ce qui peut sembler hardi, de poser une pareille question à propos d'un texte d'un auteur qui, somme toute, est quelqu'un dont nous avons toutes raisons de faire à cette date la plus extrême confiance, à savoir Ella Sharpe. Je me suis souri à moi-même au moment où je me suis posé cette question car elle me paraissait à proprement parler un petit peu exorbitante. Eh bien on n'a jamais tort, en fin de compte, d'être comme cela un tout petit peu trop audacieux. Il arrive que ce soit comme cela qu'on trouve ce que l'on cherche. Et, dans l'occasion, j'ai cherché d'abord avant de trouver, je veux dire que j'avais lu presque distraitemment les premières pages de ce livre, je veux dire que comme toujours on ne lit jamais bien, et il y avait pourtant quelque chose d'extrêmement joli.

Tout de suite après avoir parlé du père mort, de ce père qu'elle n'arrive pas à réveiller dans la mémoire du sujet, qu'elle est arrivée à faire bouger un tout petit peu ces derniers temps -vous vous rappelez que le sujet s'émerveillait que son père, dans un temps, avait parlé -, tout de suite après, elle fait remarquer que c'est la même difficulté qu'il y a avec elle, à savoir qu'« il n'a pas de pensées à mon propos, ce patient ». Il y avait là déjà quelque chose qui aurait pu retenir notre attention. « Il ne sent rien à mon propos. Il ne peut pas croire à cela 72 ». C'est inquiétant, il faut le dire. Que le sujet n'en prenne pas conscience comme tel, cela ne dit pas qu'il n'y a pas de manifestation, car tout de même il y a une espèce de fourragement obscur de l'anxiété à telle ou telle occasion. C'est là que j'avais mal retenu quelque chose qui s'exprime ici. Mais quand on lit cela, on

72. « Cela » indique ici, pour le patient = « *in the theorie of transference* ».

croit que c'est une dissertation générale comme il arrive d'en faire à l'analyste. «Je pense, dit-elle, (il s'agit bien de cela) que l'analyse pourrait être comparée à un jeu d'échecs qui tire en longueur et qui doit continuer ici, dit-elle, jusqu'à ce que je cesse d'être le père qui se venge dans l'inconscient, qui s'emploie à le « *cornering him* », à le coincer, à le mettre en échec, après quoi il n'y a plus d'autre alternative que la mort. » Cette référence curieuse au jeu d'échec dans cette occasion, qu'à la vérité rien n'implique, est quand même ce qui mérite à cette occasion de retenir notre attention. Je dirai qu'au moment où j'ai lu cette page, je l'ai trouvée effectivement très jolie, que je ne me suis pas tout de suite arrêté à sa valeur dans l'ordre transférentiel. Je veux dire qu'au cours de la lecture, ce que cela a fait vibrer en moi c'est: c'est très joli!

On devrait comparer tout le déroulement d'une analyse au jeu d'échecs. Et pourquoi ? Parce que ce qu'il y a de plus beau et de plus saillant dans le jeu d'échecs, c'est que c'est un jeu qu'on peut décrire ainsi: il y a un certain nombre d'éléments que nous caractériserons comme des éléments signifiants, chacune des pièces est un élément signifiant. Et en somme, dans un jeu qui se joue à l'aide d'une série de mouvements en réplique fondés sur la nature de ces signifiants, chacune ayant son propre mouvement caractérisé par sa position comme signifiant, ce qui se passe c'est la progressive réduction du nombre de signifiants qui sont dans le coup. Et on pourrait après tout décrire une analyse ainsi: qu'il s'agit d'éliminer un nombre suffisant de signifiants pour qu'il reste seulement en jeu un nombre assez petit de signifiants pour qu'on sente bien où est la position du sujet dans leur intérieur.

Pour y être revenu par la suite, je crois qu'en effet cela peut nous mener assez loin. Mais ce qui est important c'est ceci: c'est qu'Ella Sharpe - effectivement tout ce que je connais ou pouvais connaître par ailleurs de son oeuvre l'indique - a effectivement cette conception de l'analyse, qu'il y a dans son interprétation de la théorie analytique cette espèce de profonde mise en valeur du caractère signifiant des choses. Elle a mis l'accent sur la métaphore d'une façon qui ne dissone absolument pas avec les choses que je vous explique. Et tout le temps, elle sait mettre en valeur cet élément de substitution à proprement parler linguistique, dans les symptômes, qui fait qu'elle l'a porté dans ses analyses de thèmes littéraires qui constituent une part importante de son oeuvre. Et tout ce qu'elle donne comme règles techniques participe aussi de quelque chose qui est tout à fait profondément marqué d'une espèce d'expérience, d'appréhension du jeu de signifiants comme tel.

De telle sorte que la chose dont, dans cette occasion, on puisse dire qu'elle

[les] méconnaisse, je dirai que ce sont ses propres intentions qui s'expriment dans ce registre (sur le plan de la parole dont il s'agit au premier plan de cette observation) de "coincer". Le « *cornering him* » est là amené d'abord par elle. C'est uniquement dans les séances ultérieures à l'interprétation qu'elle a donnée de ce rêve, que nous verrons apparaître le même mot dans le discours du patient, et je vous dirai tout à l'heure à quel propos.

C'est pourquoi, vous le savez déjà, je vous ai indiqué ce qui se passait aussi deux séances après. À savoir son impossibilité de « *corner* » son partenaire dans un jeu également, le jeu de tennis, de le coincer pour donner le dernier choc, celui que le type ne peut pas aller rattraper. Il s'agit bien en effet de ceci que c'est sur ce plan que l'analyste se manifeste. Et je ne suis pas du tout en train de dire que le sujet s'en aperçoit.

Il est bien entendu qu'elle est une bonne analyste. Elle le dit de toutes les façons: c'est un cas dans lequel vous avez pu remarquer, dit-elle aux étudiants, que je ne fais que la plus petite remarque, ou que je me tais. Pourquoi, dit-elle, parce qu'il n'y a absolument rien chez ce sujet qui ne m'indique, de toutes les façons, que sa prétention à vouloir être aidé veut dire exactement le contraire, à savoir qu'avant tout il veut rester à l'abri, et avec sa petite couverture, sa capote de voiture sur lui.

Le « *hood* », c'est vraiment une position tout à fait fondamentale. Cela, elle le sent, tout ce qui se passe à propos du souvenir du *pram* qui est effacé, c'est quand même ceci qu'il a été dans son lit « *pinned in bed* », c'est-à-dire "épinglé". D'ailleurs il apparaît qu'il a des notions très précises sur ce que peut provoquer chez un enfant le fait d'être plus ou moins ligoté, encore qu'il n'y ait rien de particulier dans son souvenir qui lui permette de l'évoquer, mais qu'assurément à cette position liée, il tient beaucoup.

Donc elle est bien loin de laisser transparaître cet élément de contre-transfert, c'est-à-dire quelque chose qui serait trop interventionniste dans le jeu. Un jeu agressif dans ce jeu d'échecs. Mais ce que je dis, c'est parce qu'elle en sent si bien la portée de cette notion, cet exercice agressif du jeu analytique, qu'elle ne voit pas sa portée exacte, à savoir que ce dont il s'agit, c'est de quelque chose qui a les plus étroits rapports aux signifiants.

A savoir que si nous nous demandons où est le phallus, c'est dans ce sens que nous devons le chercher. Autrement dit que, si vous voulez, dans le quadrangle du schéma du sujet, de l'autre, du moi en tant qu'image de l'autre et du grand Autre, c'est de cela qu'il s'agit: de là où peut apparaître le signifiant comme tel. C'est à savoir que ce phallus qui n'est jamais là où nous l'attendons, il est quand

- 215 -

même là. Il est là comme la lettre volée, où on l'attend le moins, et là où pourtant tout le désigne. Pour s'exprimer, comme vraiment la métaphore du jeu d'échecs nous permet de l'articuler, je dirais que le sujet ne veut pas perdre sa dame, et je m'explique. Dans le rêve, le phallus ce n'est pas le sujet qui est là et qui le regarde. Ce n'est pas là qu'il est le phallus. Car pour ce sujet en effet, - comme le perçoit obscurément à travers un voile l'analyste dans son interprétation - le sujet a un certain rapport à l'omnipotence, à la potence tout simplement, à la puissance. Sa puissance, dans cette occasion le phallus, ce qu'il convient qu'il préserve à tout prix, [qu'il parvienne] à maintenir hors du jeu parce que ce phallus il peut le perdre dans le jeu, est ici dans le rêve représenté tout simplement par le personnage auquel on penserait le moins qu'il le représente, à savoir sa femme qui est là, bien loin d'être l'apparent témoin qu'elle est - car à la vérité de cette fonction de voir, il n'est nullement indiqué que ce soit là quelque chose d'essentiel...

Chez ce sujet comme chez beaucoup de sujets - et je vous prie de retenir ceci parce que c'est un fait clinique tellement évident qu'on est absolument stupéfait que ce ne soit un lieu commun de la psychanalyse - le partenaire féminin en tant qu'Autre est justement ce qui représente pour le sujet ce qu'il y a en quelque sorte de plus tabou dans sa puissance, et aussi qui se trouve du même coup dominer toute l'économie de son désir.

C'est parce que sa femme est son phallus que je dirais qu'il a fait cette espèce de lapsus infime que je vous ai noté au passage, à savoir faire « *un voyage avec ma femme autour du monde* » - « *a journey with my wife round the world* » - et non pas *round the world with my wife*. L'accent d'omnipotence est mis sur « *round the world* » par notre analyste. Je crois que le secret de l'omnipotence chez ce sujet est dans le « *with my wife* », et que ce dont il s'agit c'est qu'il ne perde pas cela, c'est-à-dire qu'il ne s'aperçoive pas justement que c'est là ce qui est à mettre en cause, c'est-à-dire de s'apercevoir que sa femme est, dans l'occasion, l'analyste.

Car en fin de compte c'est de cela qu'il s'agit. Le sujet ne veut pas perdre sa dame, dirons-nous, à la façon des mauvais joueurs d'échecs qui se figurent que perdre sa dame c'est perdre la partie, alors que gagner aux échecs, c'est en fin de compte arriver à ce que l'on appelle une fin de partie, c'est-à-dire avec le sujet, la faculté de déplacement la plus simple et la plus réduite et le minimum de droits - je veux dire qu'il n'a pas le droit d'occuper une case qui est mise en échec par une autre - et avec cela trouver l'avantage de la position.

On a au contraire tout avantage dans l'occasion à sacrifier sa dame. C'est ce que ne veut en aucun cas faire le sujet parce que le signifiant phallus est ce qui pour lui est identique à tout ce qui S'est produit dans la relation à sa mère.

Et c'est ici qu'apparaît, comme l'observation le laisse nettement transsuder, le caractère déficient, boiteux, de ce qu'à pu apporter le père dans l'occasion. Et bien entendu, nous retombons dans quelque chose, dans un versant déjà connu de la relation du sujet au couple parental. L'important ce n'est pas cela. L'important, c'est effectivement d'accentuer ce rapport très caché, très secret, du sujet à son partenaire, parce qu'il est tout ce qu'il y a de plus important à mettre en évidence au moment où il apparaît dans l'analyse. Dans l'analyse où en somme le sujet, par son discret toussotement, avertit de ce qui se passe à l'intérieur, son analyste, si par hasard elle avait, comme ce qui se passe dans le rêve, retourné si l'on peut dire son sac ou son jeu, d'avoir à le rentrer avant que lui n'arrive, parce qu'à voir ceci, à voir qu'il n'y a rien qu'un sac, il a tout à perdre.

C'est là la prudence dont le sujet fait preuve et qui en quelque sorte maintient dans un lien serré - avec tout le *pram pinned* de la position de son enfance - le sujet dans un rapport à son désir qui ne peut être que fantasmatique, à savoir qu'il lui faut qu'il soit lui-même ligoté dans un *pram* ou ailleurs, et bel et bien serré et boudiné pour que puisse être ailleurs le signifiant, l'image d'une toute-puissance rêvée.

Et c'est bien ainsi aussi qu'il nous faut comprendre le rôle pour lui capital de l'omnipotence, toute cette histoire et cette observation de l'automobile. L'automobile, cet instrument problématique de notre civilisation dont chacun sent bien le rapport d'une part à la puissance (les chevaux, la vitesse, le «*pin of speed*»), et chacun de dire évidemment "équivalent phallique", équivalent de la puissance de secours des impuissants. Mais d'autre part, chacun sait bien le caractère infiniment couplé, féminin aussi. Car automobile, ce n'est pas pour rien que nous le disons au féminin, que nous lui donnons à l'occasion, à cette automobile, toutes sortes de menus surnoms qui ont aussi le caractère d'un partenaire de l'autre sexe.

Eh bien, cette automobile dans l'occasion, sur laquelle il fait ces remarques si problématiques: à savoir, « c'est drôle qu'on en parle comme d'un être vivant»; ce sont là banalités bien entendu, mais cette automobile, chose très curieuse, est tellement évidemment ce en quoi se produit cette sorte d'ambiguïté signifiante qui fait que c'est à la fois ce qui le protège, ce qui le lie et l'enveloppe, ce qui par rapport à lui a exactement la même position que dans le rêve le chaperon protru (il s'agit d'ailleurs du même mot qui est employé dans les deux cas),

que dans le rêve cette bizarre protubérance sexuelle sur laquelle il se trouve mettre le doigt, que d'autre part - j'ai bien souligné cela que j'ai mal traduit - il ne faut pas lire "striée de rouge", mais « doublée de rouge »... Mais que nous dit l'analyste ? L'analyste ici ne s'y est pas trompée. Le moment, nous dit-elle, où elle porte son intervention décisive n'est pas le moment où elle commence à le mettre sur la voie de son agression, avec comme résultat chez ce sujet, d'ailleurs, cette curieuse manifestation qu'on peut appeler psychosomatique, dont elle ne relève pas tout à fait le caractère, à savoir qu'à la place de la toux, le lendemain il éprouve une petite colique avant d'entrer.

Dieu sait s'il a serré son [jeu] pour cela car, comme je l'ai dit tout à l'heure, il a tout à perdre au moment d'entrer pour la séance suivante dans le cabinet de l'analyste. Mais l'interprétation qui, à Ella Sharpe elle-même, paraît la plus illuminante, c'est à la deuxième séance après cette interprétation quand le sujet lui raconte qu'il a encore eu la colique en quittant la dernière fois la séance. Puis il parle de quoi ? il dit : « Je n'ai pas pu avoir ma voiture, le garagiste n'avait pas fini; je n'ai pas pu l'engueuler parce qu'il est si gentil qu'on ne peut pas lui en vouloir, il est brave comme tout [...] et puis je n'en ai aucun besoin de cette voiture. (Et il ajoute avec un accent d'irritation) Mais vraiment j'en ai tout de même bougrement envie, je la veux, j'aime cela. »

Et elle ne s'y trompe pas. « Pour la première fois, dit-elle, j'avais devant moi [l'opportunité d'avoir à faire à] des *libidinal wishes*<sup>73</sup> », ici il s'agit de la libido. Donc nous sommes bien d'accord avec elle. Si je fais cette critique d'Ella Sharpe, c'est parce que je la trouve en tous points, dans cette observation, admirablement sensible. Elle comprend l'importance de cela, à savoir ce qui est présent dans la vie d'un sujet proprement comme désir, le désir étant caractérisé par son caractère non-motivé - il n'a aucun besoin de cette voiture; le fait qu'il lui déclare son désir, que c'est la première fois qu'elle entend un discours pareil, est quelque chose qui se présente soi-même comme déraisonnablement dans le discours du sujet.

Elle nous dit qu'elle saute là-dessus, c'est-à-dire qu'elle le lui souligne. Chose curieuse, ici nous avons comme une espèce de flottement de l'appareil de projection. Alors qu'elle nous a toujours tellement dit ce qu'elle a dit au sujet, même les choses les plus audacieuses, les plus hasardées, là nous ne savons pas exactement ce qu'elle lui a dit. C'est très agaçant ! Ce qu'elle nous dit, c'est qu'elle était

73." *Then for once I was able to deal with the libidinal wishes.* "



vraiment ivre de joie de l'occasion de lui dire: là vous avouez que vous désirez quelque chose. Mais qu'est-ce qu'elle a pu lui dire, nous ne le saurons pas. Nous savons simplement qu'elle a pu tout de même lui dire quelque chose d'assez orienté dans le sens de ce qu'elle lui avait dit avant pour que ce soit justement après ce qu'elle lui a dit que le lendemain, le sujet vienne lui dire, mi-content, mi-figue, mi-raisin, que cette nuit-là, il a mouillé son lit.

Nous ne pouvons pas considérer que ce soit, je vous l'ai dit déjà, en soi-même un symptôme qui, si transitoire et si significatif soit-il de ce qu'un coup a été porté, qui certainement a retenti, puisse être tout de même quelque chose qui nous confirme absolument dans ce que je pourrais appeler le sens de la bonne direction du dire - si dire il y a. C'est à savoir que si nous avons la notion de ce quelque chose que représente une énurésie, c'est certainement de la mise en action, je dirais personnelle, du pénis. Mais enfin ce n'est tout de même pas une mise en action génitale, c'est justement le pénis comme réel qui intervient en écho très fréquemment - c'est ce que la clinique nous montre chez les enfants - de l'activité sexuelle des parents; c'est pour autant que les sujets masculins ou féminins, enfants, sont dans une période où ils sont très profondément intéressés par le commerce sexuel des parents qu'il arrive ces manifestations énurétiques qui dans l'occasion sont la mise en jeu sur le plan du réel de l'organe comme tel. Mais l'organe comme tel, comme réel, non plus comme signifiant, qui est bien quelque chose qui nous montre qu'en cette occasion l'intervention d'Ella Sharpe a eu en effet une certaine portée.

Cette portée est-elle opportune ? C'est bien entendu ce qui reste à voir de plus près. Il est bien clair que ce qui suit, à savoir l'arrivée, le surgissement, certaines réactions que le sujet alors a lui-même, semble-t-il avec une certaine conscience de satisfaction, à son actif et qui est le fait qu'au jeu il ne s'est plus laissé railler par ses camarades (c'est-à-dire qu'il en a pris un au collet et qu'il lui a serré le kiki dans un coin avec assez de force pour qu'il n'ait plus envie de recommencer) ne peut d'aucune façon être considéré comme quelque chose qui soit vraiment dans la ligne qui est à obtenir.

N'oublions quand même pas que s'il y a quelque chose qui est à permettre au sujet, c'est-à-dire de *corner* l'autre dans un jeu, cela n'est absolument pas la même chose que de le *corner* à la gorge à propos de ce jeu. C'est justement là la réaction inadéquate, celle qui ne le rend pas un instant plus capable de le *corner* au jeu, c'est-à-dire en tant que là où se passe les relations avec l'Autre, l'Autre comme lieu de la parole, comme lieu de la loi, comme lieu des conventions du -219-

jeu. C'est justement cela qui se trouve, par cette légère déclinaison de l'acte d'intervention analytique, raté.

Je crois que nous avons aujourd'hui poussé les choses assez loin. Je ferai la prochaine fois le dernier séminaire de ce qui se groupe ici autour de l'analyse littéraire à propos du désir et de son interprétation, et j'essaierai de rassembler pour vous en quelques formules comment nous devons concevoir cette fonction du signifiant phallique dans toute sa généralité à propos de la relation [...] et de la façon dont le sujet se situe dans le désir. J'essaierai de rassembler autour des notions que j'essaie ici d'articuler à l'aide du graphe cette fonction que nous devons donner très précisément au signifiant phallique.

J'essaierai de vous montrer aussi où se situe exactement, comment à titre de repérage dans votre exercice d'analyse vous pouvez essayer de situer le signifiant phallique dans ce schéma. Pour tout dire, et pour donner quelque chose qui est emprunté à l'œuvre d'un écrivain auquel J'ai fait déjà allusion ici, Lewis Carroll, je vous montrerai ce que Lewis Carroll quelque part dit à peu près ainsi:

Il pensait qu'il avait vu une porte de jardin

- cette fameuse porte du jardin paradisiaque de l'intérieur du ventre maternel (autour duquel se centrent actuellement, ou s'engouffrent même, toutes les théories analytiques) -

Qui s'ouvrait avec une clé.

Il regarda de plus près et s'aperçut que c'était

Une double règle de trois <sup>74</sup>.

La prochaine fois je vous montrerai quelle est cette règle de trois.

74. CARROLL L., *Sylvie et Bruno* (1889), trad. fr. F. Deleuze, Paris, 1990, La Pléiade, Gallimard, p. 491.

## Leçon 12 11 février 1959

J'ai annoncé la dernière fois que je terminerai cette fois-ci l'étude de ce rêve que nous avons particulièrement fouillé du point de vue de son interprétation, mais je serai obligé d'y consacrer encore une séance.

Je rappelle rapidement que c'est ce rêve d'un patient avocat qui a de grands embarras dans son métier. Et Ella Sharpe n'en approche qu'avec prudence, le patient ayant toute l'apparence de se tenir à carreau, sans qu'il s'agisse d'ailleurs de rigidité dans son comportement. Ella Sharpe n'a pas manqué de souligner que tout ce qu'il raconte est du pensé, non pas du senti. Et au point où on en est de l'analyse, il a fait un rêve remarquable qui a été un tournant de l'analyse et qui nous est brièvement rapporté. C'est un rêve que le patient concentre en peu de mots encore qu'il y ait eu là, dit-il, « un énorme rêve », si énorme que s'il s'en souvenait, il n'en finirait pas de le rapporter.

Il émerge de ceci quelque chose qui jusqu'à un certain degré présente les caractères d'un rêve répété, c'est-à-dire d'un rêve qu'il a déjà eu. C'est-à-dire que quelque part dans ce voyage qu'il a entrepris, comme il dit, « *avec sa femme autour du monde* » (et j'ai souligné cela), en un point qui est en Tchécoslovaquie - c'est le seul point sur lequel Ella Sharpe nous dira qu'elle n'a pas obtenu de lumières suffisantes faute d'avoir interrogé le patient sur ce que signifie le mot Tchécoslovaquie, et elle le regrette car cette Tchécoslovaquie, après tout, nous pouvons peut-être en penser quelque chose - il se passe « *un jeu sexuel avec une femme devant sa femme*<sup>75</sup> ». La femme avec qui le jeu sexuel se poursuit est

75. « *I was having a sexual play with a woman in front of an other woman.* »

quelqu'un qui se présente par rapport à lui comme dans une position supérieure. D'autre part il n'apparaît pas tout de suite dans son dire, mais nous le trouvons dans ses associations, qu'il s'agit pour elle de manœuvrer « *to get my penis* ».

J'ai signalé le caractère très spécial du verbe *to get* en anglais. *To get*, c'est "obtenir", de toutes les façons possibles du verbe obtenir. C'est un verbe beaucoup moins limité qu'obtenir, c'est obtenir, attraper, saisir, en finir avec. Et *to get*, si la femme arrive à « *to get my penis* », cela voudrait dire qu'elle l'a.

Mais ce pénis entre d'autant moins en action que le sujet nous dit que le rêve se termine sur ce vœu que devant le désappointement de la femme il pensait qu'elle devrait bien se masturber. Et je vous ai expliqué que ce dont il s'agissait évidemment là est le sens clef, le sens secret du rêve. Dans le rêve cela se manifeste par le fait que le sujet dit « *Je voudrais bien la masturber* 76. » En fait il y a une véritable exploration de quelque chose qui est interprété, avec beaucoup d'insistance et de soin dans l'observation par Ella Sharpe, comme étant l'équivalent du chaperon.

Quand on regarde de près, ce quelque chose mérite de retenir notre attention. C'est quelque chose qui montre que l'organe féminin est là comme une sorte de vagin retourné ou prolabé. Il s'agit de vagin, non pas de chaperon. Et tout se poursuit comme si cette pseudo-masturbation du sujet n'était pas autre chose qu'une sorte de vérification de l'absence du phallus.

Voilà dans quel sens j'ai dit que la structure imaginaire, l'articulation manifeste du [fantasme] devait au moins nous obliger à limiter le caractère du signifiant. Et je pose en somme la question de savoir si par une méthode plus prudente, pouvant être considérée comme plus stricte, nous ne pouvons pas arriver à une précision plus grande dans l'interprétation, à condition que les éléments structuraux avec lesquels nous avons ici pris le parti de nous familiariser soient suffisamment mis en ligne de compte pour permettre justement de différencier ce qui est le sens de ce cas.

Et nous allons voir qu'à le faire, nous voyons que comme d'habitude, les cas les plus particuliers sont les cas dont la valeur est la plus universelle et que ce que nous montre cette observation est quelque chose qui n'est pas à négliger; car il s'agit de rien moins que de préciser à cette occasion ce caractère de signifiant sans lequel on ne peut pas donner sa véritable position à la fonction du phallus (qui reste à la fois toujours si importante, si immédiate, si carrefour dans l'interprétation analytique) sans qu'à tout instant nous ne nous trouvions à propos de son 76. « *I thought that I would masturbate her.* »

- 2576 -

maniement dans des impasses dont le point le plus frappant est *traduit-trahi* par la théorie de Mme Mélanie Klein, dont on sait qu'elle fait de l'objet phallus le plus important des objets. L'objet phallus s'introduit dans la théorie kleinienne, et dans son interprétation de l'expérience, comme quelque chose, dit-elle, qui est le substitut, le premier substitut qui vient à l'expérience de l'enfant, qu'il s'agisse de la petite fille ou du garçon, comme étant un signe plus commode, plus maniable, plus satisfaisant. C'est quelque chose à provoquer des questions sur le rôle, le mécanisme... Comment faut-il que nous concevions cette issue d'un fantasme tout à fait primordial, comme étant ce autour de quoi déjà va s'ordonner ce conflit très profondément agressif qui met le sujet dans un certain rapport avec le contenant du corps de la mère ? Pour autant que du contenant il convoite, il désire (tous les termes sont employés, malheureusement toujours avec difficulté: c'est-à-dire juxtaposés), il veut arracher ces bons et ces mauvais objets qui sont là dans une sorte de primitif mélange à l'intérieur du corps de la mère.

Et pourquoi à l'intérieur du corps, le privilège accordé à cet objet phallus ? Assurément, si tout cela nous est apporté avec la grande autorité, le style de description si tranché, dans une sorte d'éblouissement par le caractère déterminé des styles, je dirais presque non ouvert à aucune discussion des énoncés kleinien, on ne peut pas manquer aussi de se reprendre après en avoir entendu attester et à chaque instant se demander: qu'est-ce qu'elle vise ?

Est-ce que c'est l'enfant effectivement qui apporte le témoignage de cette prévalence de l'objet phallus, ou bien au contraire c'est elle-même qui nous le donne, le signal du caractère [...] comme ayant le sens du phallus ? Et je dois dire que, dans de nombreux cas, nous ne sommes pas éclairés sur le choix qu'il faut faire quant à l'interprétation. En fait je sais que certains d'entre vous se demandent où il faut placer ce signe du phallus dans les différents éléments du graphe autour duquel nous essayons d'orienter l'expérience du désir et de son interprétation. Et j'ai eu quelques échos de la forme qu'a pu prendre pour certains la question: quel est le rapport de ce phallus avec l'Autre, le grand Autre dont nous parlons comme du lieu de la parole?

Il y a un rapport entre le phallus et le grand Autre, mais ce n'est certainement pas un rapport au-delà, dans le sens où le phallus serait l'être du grand Autre, si tant est que quelqu'un a posé la question dans ces termes. Si le phallus a un rapport avec quelque chose, c'est bien plutôt avec l'être du sujet. Car je crois que c'est là le point nouveau, important que j'essaie de vous faire saisir dans l'introduction du sujet dans cette dialectique qui est celle qui se poursuit dans le - 223 -

développement inconscient des diverses étapes de l'identification, à travers le rapport primitif avec la mère puis avec l'entrée du jeu de l'Œdipe et du jeu de la loi.

Ce que j'ai mis là en valeur est quelque chose qui est à la fois très sensible dans les observations - très spécialement à propos de la genèse des perversions - et qui est souvent voilé dans ce [qui est] en rapport avec le signifiant phallus. C'est qu'il y a deux choses très différentes selon qu'il s'agit pour le sujet d'être par rapport à l'Autre ce phallus, ou bien par quelques voies, ressorts ou mécanismes qui sont ceux que nous allons justement reprendre dans la suite de l'évolution du sujet, mais qui déjà sont là, ces rapports, installés dans l'Autre, dans la mère; précisément la mère a un certain rapport avec le phallus, et c'est dans ce rapport avec le phallus que le sujet a à se faire valoir, à entrer en concurrence avec le phallus. C'est de là que nous sommes partis il y a deux ans quand j'ai commencé de réviser cette relation.

Ce dont il s'agit, de la fonction du signifiant phallus par rapport au sujet, l'opposition de ces deux possibilités du Sujet par rapport au signifiant phallus, de l'être ou de l'avoir, est là quelque chose qui est une distinction essentielle. Essentielle pour autant que les incidences ne sont pas les mêmes, que ce n'est pas au même temps du rapport d'identification que l'être et l'avoir surviennent, qu'il y a entre les deux une véritable ligne de démarcation, une ligne de discernement, qu'on ne peut pas l'être et l'avoir, et que pour que le sujet vienne dans certaines conditions à l'avoir, il faut de la même façon qu'il y ait renoncement à l'être.

Les choses en fait sont beaucoup moins simples à formuler si nous cherchons à serrer d'aussi près que possible la dialectique dont il s'agit. Si le phallus a un rapport à l'être du sujet, ce n'est pas avec l'être du sujet pur et simple, ce n'est pas par rapport à ce sujet prétendu sujet-de-la-connaissance, support noétique de tous les objets, c'est avec un sujet parlant, avec un sujet en tant qu'il assume son identité et comme tel, je dirais (c'est pour cela que le phallus joue sa fonction essentiellement signifiante) que le Sujet à la fois l'est et ne l'est pas.

je m'excuse du caractère algébrique que prendront les choses, mais il faut bien que nous apprenions à fixer les idées puisque, pour certains, des questions se posent. Si dans la notation quelque chose se présente, et nous allons y revenir tout à l'heure, comme étant le sujet barré en face de l'objet,  $\$a$ , c'est-à-dire le sujet du désir, le sujet en tant que dans son rapport à l'objet, il est lui-même profondément mis en question et que c'est cela qui constitue la spécificité du rapport du désir dans le sujet lui-même; c'est en tant que le sujet est dans notre notation le sujet barré, qu'on peut dire qu'il est possible, dans certaines - 224 -

conditions, de lui donner comme signifiant le phallus. Ceci en tant qu'il est le sujet parlant.

Il est et il n'est pas le phallus. Il l'est parce que c'est le signifiant sous lequel le langage le désigne, et il ne l'est pas pour autant que le langage, et justement la loi du langage, sur un autre plan le lui dérobe. En fait les choses ne se passent pas là sur le même plan. Si la loi le lui dérobe, c'est précisément pour arranger les choses, c'est qu'un certain choix à ce moment-là est fait. La loi en fin de compte apporte dans la situation une définition, une répartition, un changement de plan. La loi lui rappelle qu'il l'a ou qu'il ne l'a pas. Mais en fait ce qui se passe est quelque chose qui joue tout entier dans l'intervalle entre cette identification signifiante et cette répartition des rôles; le sujet est le phallus, mais le sujet, bien entendu, n'est pas le phallus.

Je vais mettre l'accent sur quelque chose que la forme même du jeu de la négation dans la langue nous permettra de saisir dans une formule où se passe le glissement concernant l'usage du verbe être. On peut dire que le moment décisif, celui autour duquel tourne l'assomption de la castration est ceci : oui, on peut dire qu'il est et qu'il n'est pas le phallus, mais il n'est pas sans l'avoir.

C'est dans cette inflexion de "n'être pas sans", c'est autour de cette assomption subjective qui s'infléchit entre l'être et l'avoir, que joue la réalité de la castration. C'est-à-dire que c'est pour autant que le phallus, que le pénis du sujet dans une certaine expérience, est quelque chose qui a été mis en balance, qui a pris une certaine fonction d'équivalent ou d'étalon dans le rapport à l'objet, qu'il prend sa valeur centrale et que, jusqu'à un certain point, on peut dire que c'est en proportion d'un certain renoncement à son rapport au phallus que le sujet entre en possession de cette sorte d'infinité, de pluralité, d'omnitude du monde des objets qui caractérise le monde de l'homme.

Remarquez bien que cette formule, dont je vous prie de garder la modulation, l'accent, se retrouve sous d'autres formes dans toutes les langues. "Il n'est pas sans l'avoir" a son correspondant qui est clair, nous y reviendrons dans la suite.

Le rapport de la femme au phallus et la fonction essentielle de la phase phallique dans le développement de la sexualité féminine s'articulent littéralement sous la forme différente, opposée, qui suffit à bien distinguer cette différence des départs du sujet masculin et du sujet féminin par rapport à la sexualité.

La seule formule exacte, celle qui permet de sortir des impasses, des contradictions, des ambiguïtés autour desquelles nous tournons concernant la sexualité féminine, c'est qu' "elle est sans l'avoir". Le rapport du sujet féminin au phallus, c'est d' "être sans l'avoir". Et c'est cela qui lui donne la transcendance - 225 -

de sa position - car c'est à cela que nous arriverons. Nous arriverons à articuler, concernant la sexualité féminine, ce rapport si particulier, si permanent, dont Freud a insisté sur le caractère irréductible et qui se traduit psychologiquement sous la forme du *Penisneid*.

En somme nous dirons, pour pousser les choses à l'extrême et les bien faire entendre, que pour l'homme son pénis lui est restitué par un certain acte dont à la limite on pourrait dire qu'il l'en prive. Ce n'est pas exact, c'est pour vous faire ouvrir les oreilles, c'est-à-dire que ceux qui ont déjà entendu la précédente formule ne la dégradent pas dans l'accent second que je lui donne. Mais cet accent second a son importance parce que c'est là que se fait la jonction avec l'élément d'abord développemental dont on part habituellement, et qui est celui que je vais essayer de réviser à l'instant avec vous en nous demandant comment nous pouvons formuler, avec les éléments algébriques dont nous nous servons, ce dont il s'agit dans ces fameux premiers rapports de l'enfant avec l'objet, avec l'objet maternel nommément; et comment à partir de là nous pouvons concevoir que vienne se faire la jonction avec ce signifiant privilégié dont il s'agit et dont j'essaie ici de situer la fonction.

L'enfant, dans ce qui est articulé par les psychiatres, nommément Mme Mélanie Klein, a toute une série de rapports premiers qui s'établissent avec le corps de la mère, conçu ici, représenté dans une expérience primitive que nous saisissons mal d'après les comptes-rendus kleinien : le rapport du symbole et de l'image. Et chacun sait bien que c'est de cela qu'il s'agit dans les textes kleinien, du rapport de la forme au symbole - encore que ce soit toujours un contenu imaginaire qui soit ici promu. Quoi qu'il en soit nous pouvons dire que jusqu'à un certain point, quelque chose qui est symbole ou image, mais qui assurément est une sorte de l'Un (nous trouvons presque là une opposition qui recouvre des oppositions philosophiques, parce que [c'est] ce qui fait toujours le jeu du fameux Parménide entre l'Un et l'être), nous pouvons dire que l'expérience du rapport à la mère est une expérience entièrement centrée autour d'une appréhension de l'unité ou de la totalité. Tout le progrès primitif, que Mélanie Klein nous articule comme étant essentiel au développement de l'enfant, est celui d'un rapport du morcellement à quelque chose qui représente hors de lui, à la fois l'ensemble de tous ces objets morcelés, fragmentés qui semblent être là dans une sorte non de chaos mais de désordre primitif, et d'autre part qui progressivement lui apprendra à saisir, de ces rapports, de ces objets divers, de cette pluralité, dans l'unité de l'objet privilégié qui est l'objet maternel, de saisir l'aspiration, le progrès, la voie vers sa - 226 -



propre unité. L'enfant, je le répète, appréhende les objets primordiaux comme étant contenus dans le corps de la mère, ce contenant universel qui se présente à lui et qui serait le lieu idéal, si l'on peut dire, de ses premiers rapports imaginaires.

Comment pouvons-nous essayer d'articuler ceci ? Il y a évidemment là non pas deux termes, mais quatre termes. Le rapport de l'enfant au corps de la mère, si primordial, est le cadre où viennent s'inscrire ces rapports de l'enfant à son propre corps, qui sont ceux que depuis longtemps j'ai essayé d'articuler pour vous autour de la notion de l'affect spéculaire-pour autant que c'est là le terme qui donne la structure de ce que l'on appelle l'affect narcissique. C'est en tant qu'à partir d'un certain moment le Sujet se reconnaît, dans une expérience originale comme séparé de sa propre image, comme ayant un certain rapport électif avec l'image de son propre corps, rapport spéculaire qui lui est donné soit dans l'expérience spéculaire comme telle, soit dans un certain rapport de castration transitif dans les jeux avec l'autre d'un âge voisin, très voisin, et qui oscille dans une certaine limite qui n'est pas à dépasser de maturation motrice - ce n'est pas à n'importe quel type de petit autre (ici le mot petit visant le fait qu'il s'agit de petits camarades) que le sujet peut faire cette expérience, ces jeux de prestance avec l'autre compagnon. L'âge joue ici un rôle sur lequel dans le temps j'ai insisté.

Le rapport de ceci avec un Éros, la libido, joue un rôle spécial. Est ici articulée toute la mesure où le couple de l'enfant à l'autre qui lui représente sa propre image vient se juxtaposer, interférer, se mettre dans la dépendance d'un rapport plus large et plus obscur entre l'enfant, dans Ses tentatives primitives - les tendances issues de son besoin - et le corps de la mère en tant qu'il est effectivement, en effet, l'objet de l'image, l'identification primitive. Et ce qui se passe, ce qui s'établit, gît tout entier dans le fait que ce qui se passe dans le couple primitif, c'est-à-dire la forme inconstituée dans laquelle se présente le premier vagissement de l'enfant, le cri, l'appel de son besoin, la façon dont s'établissent les rapports de cet état primitif encore inconstitué du sujet par rapport à quelque chose qui se présente alors comme un Un au niveau de l'Autre, à savoir le corps maternel, le contenant universel, est ce qui va régler d'une façon tout à fait primitive le rapport du sujet en tant qu'il se constitue d'une façon spéculaire, à savoir comme moi - et le moi c'est l'image de l'autre - avec un certain autre qui doit être différent de la mère (dans le rapport spéculaire, c'est le petit autre). Mais, vous allez le voir, c'est de tout autre chose dont il s'agit, étant donné que c'est dans ce premier rapport quadripartite que vont se faire les premières - 227 -

adéquations du sujet à sa propre identité. N'oubliez pas que c'est à ce moment, dans ce rapport le plus radical, que tous les auteurs se mettent d'un commun accord, situent le lieu des anomalies psychotiques ou para-psychotiques de ce que l'on peut appeler l'intégration de tel ou tel terme des rapports autoérotiques du sujet avec lui-même dans les frontières de l'image du corps.

Le petit schéma dont je me suis servi autrefois et que j'ai rappelé récemment, qui est celui du fameux miroir concave, en tant qu'il permet de concevoir que puisse se produire - à condition qu'on se place dans un point favorable déterminé, je veux dire à l'intérieur de quelque chose qui prolonge les limites du miroir concave à partir du moment où on les fait passer par le centre du miroir sphérique - quelque chose qui est imagé par l'expérience que j'ai fait connaître en son temps, celle qui provoque l'apparition, qui n'est pas un fantasme mais une image réelle qui peut se produire, dans certaines conditions qui ne sont pas très difficiles à produire, celle qui se produit quand on fait surgir une image réelle d'une fleur à l'intérieur d'un vase parfaitement existant grâce à la présence de ce miroir sphérique, à condition de regarder l'ensemble de l'appareil d'un certain point 77.

C'est un appareil qui nous permet d'imaginer ce dont il s'agit, à savoir que c'est pour autant que l'enfant s'identifie à une certaine position de son être dans les pouvoirs de la mère qu'il se réalise.

C'est bien là-dessus que porte l'accent de tout ce que nous avons dit concernant l'importance des premiers rapports concernant la mère. C'est pour autant que c'est d'une façon satisfaisante qu'il s'intègre dans ce monde d'insignes que représentent tous les comportements de la mère. C'est à partir de là, pour autant qu'il ira ici se situer d'une façon favorable, que pourra se placer, soit à l'intérieur de lui-même, soit hors de lui-même, soit lui manquant si l'on peut dire, ce quelque chose qui lui est à lui-même caché à savoir ses propres tendances, ses propres désirs, qu'il pourra dès le premier rapport être dans un rapport plus ou moins faussé, dévié, avec ses propres pulsions.

Ce n'est pas tellement compliqué d'imaginer cela. Rappelez-vous autour de quoi j'ai fait tourner l'explication narcissique: une expérience manifeste, cruciale, depuis longtemps décrite, le fameux exemple mis en avant dans les confessions de Saint Augustin, celui de l'enfant qui voit son frère de lait en possession du sein maternel: « uidi ego et expertus sum zelantem parvulum:

77. LACAN J., *Les Écrits techniques de Freud*, op. cit.

ID., *Le Stade du miroir comme formateur de la fonction du je*, in *Écrits*, 1966, Seuil.

*nondum loquebatur et intuebatur pallidus amaro aspectu conlactaneum suum* 78 », ce que j'ai traduit par: «J'ai vu de mes yeux et bien connu un tout petit en proie à la jalousie. Il ne parlait pas encore et déjà il contemplait tout d'un regard amer (*amaro* a un autre accent qu'en français "amer", on pourrait traduire par "empoisonné" mais cela ne me satisfait pas non plus) son frère de lait. »

Cette expérience une fois formalisée, vous allez la voir apparaître dans toute sa portée absolument générale. Cette expérience est le rapport de sa propre image qui, pour autant que le sujet voit Son semblable dans un certain rapport avec la mère comme primitive identification idéale, comme première forme de l'Un, de cette totalité dont, à la suite des explorations concernant cette expérience primitive, les analystes font un état tel qu'on ne parle que de totalité, que de notion de prise de conscience de la totalité, comme si portés sur ce versant nous nous mettions à oublier de la façon la plus tenace que justement ce que l'expérience nous montre est poursuivi jusqu'au plus extrême de tout ce que nous voyons dans les phénomènes: c'est que justement il n'y a dans l'être humain aucune possibilité d'accéder à cette expérience de la totalité, que l'être humain est divisé, déchiré, et qu'aucune analyse ne lui restitue cette totalité. Parce que précisément autre chose est introduit dans sa dialectique qui est justement celle que nous essayons d'articuler parce qu'elle nous est littéralement imposée par l'expérience et, en premier lieu, par le fait que l'être humain, en tout état de cause, ne peut se considérer en rien de plus, au dernier terme, que comme un être en qui il manque quelque chose, un être, qu'il soit mâle ou femelle, châtré. C'est pour cela que c'est à la dialectique de l'être, à l'intérieur de cette expérience de l'Un, que se rapporte essentiellement le phallus.

Mais ici nous avons donc cette image du petit autre, cette image du semblable, dans un rapport avec cette totalité que le sujet a fini par assumer, non pas sans lenteurs. Mais c'est bien là-dessus, autour de cela que Mélanie Klein fait pivoter l'évolution chez l'enfant. C'est le moment dit de la "phase dépressive" qui est le moment crucial, quand la mère comme totalité a été à un moment réalisée. C'est de cette première identification idéale qu'il s'agit.

Et qu'avons-nous en face de cela ? Nous avons la prise de conscience de l'objet désiré en tant que tel, à savoir que l'autre est en train de posséder le sein maternel. Et il prend cette valeur électorale qui fait de cette expérience une

78. SAINT AUGUSTIN, *Œuvres, Dieu et son œuvre, Les Confessions, Livres I à VII, 13, 2e série.* Paris 1992, *Études augustinienes*. I, VII, II, 9, 5. p. 292.

expérience cruciale, autour de laquelle je vous prie de vous arrêter comme étant essentielle pour notre formalisation, pour autant que dans ce rapport avec cet objet qui, dans cette occasion, s'appelle le sein maternel, le sujet prend conscience de soi-même comme privé - contrairement à ce qui est articulé dans Jones: toute privation, dit-il quelque part (et c'est toujours autour de la discussion de la phase phallique que c'est formulé) engendre le sentiment de la frustration; c'est exactement le contraire! c'est dans la mesure où le sujet est imaginativement frustré, où il a la première expérience de quelque chose qui est devant lui à sa place, qui usurpe sa place, qui est dans ce rapport avec la mère qui devrait être le sien et où il sent cet intervalle imaginaire comme frustration (je dis imaginaire parce qu'après tout rien ne prouve qu'il soit lui-même privé, un autre peut être privé, ou on peut s'occuper de lui à son tour) que naît la première appréhension de l'objet en tant que le sujet en est privé. C'est là que s'amorce, que s'ouvre le quelque chose qui va permettre à cet objet d'entrer dans un certain rapport avec un sujet - dont ici, nous ne savons pas effectivement si c'est un S auquel il faut que nous mettions l'indice petit i, une sorte d'auto-destruction passionnelle absolument adhérent à cette pâleur, à cette décomposition que nous montre ici le pinceau littéraire de celui qui nous le débite, à savoir Saint-Augustin - ou si c'est quelque chose que déjà nous pouvons concevoir comme à proprement parler une appréhension de l'ordre symbolique; à savoir qu'est-ce que cela veut dire, à savoir que déjà dans cette expérience l'objet soit symbolisé, d'une certaine façon prenne valeur signifiante, que déjà l'objet dont il s'agit, à savoir le sein de la mère, non seulement puisse être conçu comme étant là ou n'étant pas là, mais puisse être mis dans le rapport avec quelque chose d'autre qui puisse lui être substitué. C'est à partir de cela que cela devient un élément signifiant. En tout cas Mélanie Klein, sans savoir la portée de ce qu'elle dit à ce moment-là, prend bien ce parti en disant qu'il peut y avoir quelque chose de meilleur, à savoir le phallus. Mais elle ne nous explique pas pourquoi, c'est là le point qui reste mystérieux. Or, tout repose sur ce moment où naît l'activité d'une métaphore que je vous ai pointée comme étant si essentielle à déceler dans le développement de l'enfant. Rappelez-vous ce que je vous ai dit l'autre jour de ces formes particulières de l'activité de l'enfant devant lesquelles les adultes sont à la fois si déconcertés et maladroits; de celle de l'enfant qui, non content de s'être mis à appeler "ouah-ouah", c'est-à-dire par un signifiant qu'il a invoqué comme tel, ce que vous vous êtes obstiné à lui appeler un chien, se met à décréter que le chien fait "miaou" et que le chat fait "ouah-ouah". C'est dans cette activité - 230 -

de substitution que git tout le rôle, le ressort du progrès symbolique. Et c'est beaucoup plus primitivement, bien entendu, que l'enfant articule.

Ce dont il s'agit, c'est en tout cas de quelque chose qui dépasse cette expérience passionnelle de l'enfant qui se sent frustré, c'est-à-dire celle précisément que nous pouvons formaliser en ceci que cette image de l'autre va pouvoir être substituée au sujet dans sa passion anéantissante, dans sa passion jalouse dans l'occasion, et se trouver dans un certain rapport à l'objet en tant que lui est dans un certain rapport aussi avec la totalité qui peut ou non le concerner. Mais c'est pour autant que l'objet est substituable à cette totalité, pour autant que l'image de l'autre est substituable au sujet, que nous entrons à proprement parler dans l'activité symbolique, dans celle qui fait de l'être humain un être parlant, ce qui va définir tout son rapport ultérieur à notre objet.

$$\frac{i(a)}{\$} \quad \diamond \quad \frac{a}{I}$$

Simple relances ont fait arriver peu à peu, de fil en aiguille, après le capuchon (le fait que le capuchon ait la forme de l'organe génital féminin dans ce rapport qui est celui du rêve), après la capote de la voiture, les lanières qui servent à fixer, à arrimer cette capote; puis ces lanières qu'il coupait à un certain moment aux sandales de sa sueur, sans pouvoir encore maintenant rendre compte de l'objectif que sans aucun doute il poursuivait, qui lui paraissait bien utile sans qu'il puisse bien, en quoi que ce soit, en montrer la nécessité.

Ce sont très exactement les mêmes termes dont il se sert concernant sa propre voiture dont, dans une séance ultérieure, après la séance d'interprétation du rêve, il dit à l'analyste que cette voiture que le garagiste ne lui a pas remise - et qu'il ne songe pas à en faire une affaire avec cet excellent brave homme - et dont il n'a aucun besoin, il la voudrait bien, bien qu'elle ne lui soit pas nécessaire. Il dit qu'il « aime cela N.

Voilà deux formes, semble-t-il, de l'objet avec lequel le sujet a bien entendu un rapport dont lui-même articule le caractère singulier, à savoir que cela ne répond dans les deux cas à aucun besoin. Ce n'est pas nous qui le disons, nous ne disons pas "l'homme moderne n'a aucun besoin de sa voiture" encore que chacun en y regardant de près s'aperçoit que c'est trop évident. Ici c'est le sujet qui le dit: « Je n'en ai pas besoin de ma voiture, seulement j'aime cela, je la désire. N Et comme vous le savez, c'est là-dessus qu'Ella Sharpe, saisie du mouvement du chasseur devant le gibier, l'objet de la recherche, nous dit qu'elle est intervenue avec la dernière énergie, sans nous dire, chose curieuse, dans quels termes elle l'a fait.

Commençons de décrire un peu ces choses dont il s'agit. Et puisque j'ai voulu partir de ce qui est le plus simple, le plus repérable dans une équation ancienne

$$\frac{\text{Sa sœur}}{\$} \quad \diamond \quad \frac{\text{Les lanières}}{X}$$

c'est que si elle a huit ans de plus que lui, elle avait onze ans quand lui, le sujet, avait trois ans, au moment de perdre son père.

Un certain goût pour le signifiant a l'avantage de nous faire faire de temps à autre de l'arithmétique. Ce n'est pas quelque chose d'abusif car il n'est absolument pas douteux que dans l'âge le plus jeune, les enfants ne cessent pas d'en faire concernant leur âge et leur rapport d'âge. Nous autres, Dieu merci! nous oublions que nous avons passé la cinquantaine, nous avons des raisons pour cela, mais les enfants tiennent beaucoup à savoir leur âge. Et quand on fait ce petit calcul, on s'aperçoit d'une chose qui est très frappante, que le sujet nous dise que lui ne commence à avoir des souvenirs qu'à partir de huit ou onze ans. Ceci est dans l'observation. On n'en tire pas un grand parti mais ce n'est pas simplement une espèce de trouvaille de hasard que je vous donne là, parce que si vous lisez maintenant l'observation, vous verrez que cela va beaucoup plus loin. C'est-à-dire que c'est au moment même où ceci est porté à notre connaissance par le sujet (je veux dire qu'il avait une mauvaise mémoire pour tout ce qui est au-dessous de onze ans) qu'il parle tout de suite après de sa *girl friend* qui est rudement calée, une fille rudement chouette concernant les *impersonations*, c'est-à-dire pour imiter tout un chacun, et particulièrement les hommes, d'une façon épatante puisqu'on l'utilise à la B.B.C.

C'est frappant qu'il parle de cela tout à fait au moment où il parle de quelque chose qui semble d'un autre registre, à savoir qu'au-dessous de onze ans c'est le trou noir. Il faut croire que ce n'est pas sans rapport avec un certain rapport d'aliénation imaginaire de lui-même dans ce personnes sororal. i (a) c'est bien sa sœur, et cela peut nous expliquer beaucoup de choses, y compris qu'il fera ensuite l'élision concernant l'existence dans sa famille de *pram*, "voiture d'enfant". Sur ce plan-là, c'est le passé, c'est l'affaire de la sœur. Enfin, il y a un moment où cette sœur, il l'a rattrapée si l'on peut dire, c'est-à-dire qu'il est venu à la rencontrer au même point où il l'avait laissée, autour d'un événement qui est crucial. Elle a raison, Ella Sharpe, de dire que la mort du père est cruciale. La mort du père l'a laissé confronté avec toutes sortes d'éléments - sauf un qui lui aurait été probablement très précieux pour surmonter les diverses captations dont il va s'agir.

Ici de toutes façons, c'est le point qui bien entendu va nous être un peu mystérieux car le sujet lui-même le souligne, pourquoi ces lanières ? Il n'en sait rien. Dieu merci! nous sommes analystes et nous devinons bien que c'est ce qui est là au niveau de l'\$. je veux dire qu'il est exigible que nous nous fassions une petite idée de ce qui est là parce que nous connaissons d'autres observations; c'est quelque chose qui a évidemment rapport avec, non la castration - si c'était - 233 -

la castration bien assimilée, bien enregistrée, assumée par le sujet, il n'y aurait pas eu ce petit symptôme transitoire - mais à ce moment-là c'est tout de même bien autour de la castration que cela tournait, mais que nous n'avons pas le droit jusqu'à nouvel ordre, d'extrapoler, et qui est ici I, à savoir ce qui a rapport à quelque chose que jusqu'à nouvel ordre nous pouvons bien nous permettre de suspendre un peu dans nos conclusions. Si nous sommes en analyse, c'est justement pour essayer un peu de comprendre, et comprendre ce qu'il en est: à savoir qu'est-ce que le I du sujet, son idéal, cette identification extrêmement particulière à laquelle j'ai déjà indiqué la dernière fois qu'il convenait de s'arrêter. Nous allons voir comment nous pouvons le préciser dans un rapport qu'il a par rapport à la première, quelque chose de plus évolutif. Ce doit être quelque chose se rapportant à la situation actuelle dans l'analyse, et concernant les rapports avec l'analyste.

Eh bien, recommençons à nous poser les questions concernant ce qu'il en est actuellement. Il y aurait bien des façons à se poser ce problème car dans cette occasion, on peut dire que tous les chemins mènent à Rome! On peut partir du rêve et de cette masse de choses que le sujet amène comme matériel en réaction aux interprétations qu'en fait l'analyste. Nous sommes d'accord avec le sujet que l'essentiel c'est la voiture, la voiture et les lanières - cela n'est évidemment pas la même chose, il y a eu quelque chose qui a évolué dans l'intervalle. Le sujet a pris des positions, lui-même a fait des réflexions concernant cette voiture, et des réflexions qui ne sont pas sans porter les traces de quelque ironie: « c'est drôle qu'on en parle comme de quelque chose de vivant ». Là-dessus, je n'ai pas à insister, on sent, je l'ai déjà fait remarquer la dernière fois, que le caractère évidemment symbolique de la voiture a son importance. Il est certain qu'au cours de son existence le sujet a trouvé dans cette voiture un objet plus satisfaisant, semble-t-il, que les lanières. Pour la simple raison que, les lanières, il n'y comprend toujours rien actuellement, tandis qu'il est tout de même capable de dire qu'évidemment la voiture ne sert pas tellement à satisfaire un besoin, mais qu'il y tient beaucoup! Et puis il en joue, il en est maître, il est bien à l'intérieur de sa voiture.

Qu'allons nous trouver ici au niveau de l'image? Au niveau de l'image de a, i (a), nous trouvons des choses qui sont évidemment différentes selon que nous prenons les choses au niveau du fantasme et du rêve, ou au niveau de ce qu'on peut appeler les fantasmes du rêve et du rêve éveillé.

Dans le rêve éveillé, qui a bien son prix aussi, nous savons ce qu'est l'image de l'autre; c'est quelque chose vis à vis de quoi il a pris des attitudes bien particulières. L'image de l'autre, c'est ce couple d'amants que, sous prétexte de ne pas - 234 -



déranger, remarquez-le, il ne manque jamais de déranger de la façon la plus effective, c'est-à-dire de sommer de se séparer. L'image de l'autre, c'est cet autre dont tout le monde dira - rappelez-vous ce fantasme assez piquant qu'il dit avoir eu encore il n'y a pas tellement longtemps - oh pas la peine de vérifier ce qu'il y a dans cette pièce, « ce n'est qu'un chien 79 ». Bref, l'image de l'autre, c'est quelque chose qui laisse en tout cas très peu de place à la conjonction sexuelle, qui exige ou bien la séparation ou bien, au contraire, quelque chose qui est vraiment tout à fait en dehors du jeu, un phallus animal, un phallus, lui, qui est tout à fait mis hors des limites du jeu. S'il y a un phallus, c'est un phallus de chien.

Cette situation, comme vous le voyez, semble avoir fait des progrès dans le sens de la désintégration. C'est-à-dire que si pendant longtemps, le sujet a été quelqu'un qui a pris son support dans une identification féminine, nous constatons que son rapport avec les possibilités de conjonction, le fait de l'étreinte, de la satisfaction génitale, se présente d'une façon qui en tout cas laisse béant, ouvert, le problème de ce que fait le phallus là-dedans. Il est très certain en tout cas que le sujet n'est pas à l'aise. La question du double ou simple est là, si c'est double c'est séparé, si c'est simple c'est pas humain. De toute façon cela ne s'arrange pas bien. Et quant au sujet dans cette occasion, il y a une chose tout à fait claire. Nous n'avons pas à nous demander comme dans l'autre cas ce qu'il est et où il est. C'est tout à fait clair, il n'y a plus personne, c'est vraiment le (outis) dont nous avons fait état dans d'autres circonstances.

Que ce soit le rêve, où la femme fait tout pour « *to get my penis* », où littéralement il n'y a rien de fait - on fera tout ce qu'on voudra avec la main, voire même de montrer qu'il n'y a rien dans les manches, mais quant à lui, personne! Et quant à ce qui est son fantasme, c'est à savoir: qu'est-ce qu'il y a dans ce lieu où il ne doit pas être, il n'y a en effet personne. Il n'y a personne, parce que, s'il y a un phallus, c'est le phallus d'un chien qui se masturbait dans un endroit où il aurait été bien embêté qu'on entre - en tout cas pas lui!

Et ici, qu'est-ce qu'il y a au niveau de I ? On peut dire, on est sûr qu'il y a Mme Ella Sharpe, et que Ella Sharpe n'est pas sans rapport avec tout ça. Mme Ella Sharpe, on l'avertit à l'avance par « une petite toux » de renverser la formule, de ne pas mettre son doigt, elle non plus, entre l'arbre et l'écorce. C'est-à-dire que

79. K [...] *A phantasy I had of being in a room where I ought not to be, and thinking someone might think I was there, and then I thought to prevent anyone from coming in and finding me there I would bark like a dog. That would disguise my presence. The "someone" would then say, "Oh, it's only a dog in there".* »

si elle est en train d'opérer sur elle-même d'une façon plus ou moins suspecte, elle ait à rentrer ça avant que le sujet arrive. Il faut, pour tout dire, que Mme Ella Sharpe soit tout à fait à l'abri des coups du sujet. C'est ce que j'ai appelé la dernière fois, en me référant aux propres comparaisons de Mme Ella Sharpe qui considère l'analyse comme un jeu d'échecs, que le sujet ne veut pas perdre sa dame. Il ne veut pas perdre sa dame parce que, sans aucun doute, sa dame est la clef de tout cela, que tout cela ne peut tenir debout que parce que c'est du côté de la dame que rien ne doit être changé, parce que c'est du côté de la dame qu'est la toute puissance. La chose étrange, c'est que cette idée de toute puissance, Ella Sharpe la flaire et la reconnaît partout. Au point de dire au sujet qu'il se croit tout puissant, sous prétexte qu'il a fait « un rêve énorme » par exemple, alors qu'il n'est pas capable de dire plus que ce petit bout d'aventure qui se passe sur une route de Tchécoslovaquie. Mais ce n'est pas le sujet qui est tout puissant. Ce qui est tout puissant, c'est l'Autre, et c'est bien pour cela que la situation est plus spécialement redoutable!

N'oublions quand même pas que c'est un sujet qui ne peut pas arriver à plaider, il ne peut pas, et c'est tout de même quelque chose de très frappant. La clef de la question est celle-ci, est-ce qu'il est vrai ou non que le sujet ne peut pas arriver à plaider parce que l'Autre, en lieu et place duquel nous nous plaçons toujours si nous avons à plaider, pour lui il ne faut pas y toucher ? En d'autres termes l'Autre, lui - et dans l'occasion c'est la femme - l'Autre ne doit être en aucun cas châtré. je veux dire que l'Autre apporte en lui-même ce signifiant qui a toutes les valeurs. Et c'est bien ici qu'il faut considérer le phallus - je ne suis pas le seul. Lisez à la page 272 de Mme Mélanie Klein<sup>80</sup>: concernant l'évolution de la petite fille, elle dit très bien que le signifiant phallus, primitivement, concentre sur lui toutes les tendances que le sujet a pu avoir dans tous les ordres, oral, anal, urétral, et qu'avant même qu'on puisse parler de génital, déjà le signifiant phallus concentre en lui toutes les valeurs, et spécialement les valeurs pulsionnelles, iv-s tendances agressives que le sujet a pu élaborer.

C'est dans toute la mesure où le signifiant phallus, le sujet ne peut pas le mettre en jeu, où le signifiant phallus reste inhérent à l'Autre comme tel, que le sujet se trouve lui-même dans une posture qui est la posture en panne que nous voyons. Mais ce qu'il y a de tout à fait frappant, c'est que, là comme dans tous les cas où nous nous trouvons en présence d'une résistance du sujet, cette

80. KLEIN M., K Le retentissement des premières situations anxiogènes sur le développement sexuel de la fille », in *La Psychanalyse des enfants*, Paris, 1959, PUF, pp. 209-250.

résistance est celle de l'analyste. Car effectivement, s'il y a quelque chose que Mme Ella Sharpe s'interdit dans l'occasion sévèrement - elle ne se rend pas compte pourquoi mais il est certain qu'elle l'avoue comme tel, qu'elle se l'interdit - c'est de plaider. Dans cette occasion où justement une barrière est offerte à franchir, qu'elle pourrait franchir, elle s'interdit de la franchir. Elle s'y refuse car elle ne se rend pas compte que ce contre quoi le sujet se tient à carreau, ce n'est pas comme elle le pense, quelque chose qui concernerait une prétendue agression paternelle-le père, lui, il y a bien longtemps qu'il est mort, bel et bien mort, et on a eu toutes les peines du monde à lui donner une petite réanimation à l'intérieur de l'analyse -, ce n'est pas d'inciter le sujet à se servir du phallus comme d'une arme qu'il s'agit, ce n'est pas de son conflit homosexuel, ce n'est pas qu'il s'avère plus ou moins courageux, agressif en présence des gens qui se moquent de lui au tennis parce qu'il ne sait pas donner le dernier *shot*.

Ce n'est pas du tout de cela qu'il s'agit, il est en deçà de ce moment où il doit consentir à s'apercevoir que la femme est châtrée, je ne dis pas que la femme n'ait pas le phallus, ce qu'il démontre dans son fantasme de rêve tout à fait ironiquement - mais que l'autre comme tel, du fait même qu'il est dans l'Autre du langage, est soumis à ceci: pour ce qui est de la femme, elle est sans l'avoir. Or cela c'est justement ce qui ne peut pas être admis pour lui, en aucun cas. Pour lui elle ne doit pas être sans l'avoir, et c'est pour cela qu'il ne veut à aucun prix qu'elle le risque. Sa femme est hors du jeu dans le rêve, ne l'oubliez pas. Elle est là qui ne joue en apparence aucun rôle. Il n'est même pas souligné qu'elle regarde. C'est là, si je puis dire, que le phallus est mis à l'abri. Le sujet n'a même pas lui-même à le risquer, le phallus, parce qu'il est tout entier en jeu dans un coin où personne n'irait songer à le chercher. Le sujet ne va pas jusqu'à dire qu'il est dans la femme, et pourtant c'est bien dans la femme qu'il est. Je veux dire que c'est pour autant qu'Ella Sharpe est là. Ce n'est pas spécialement inopportun qu'elle soit une femme. Cela pourrait être tout à fait opportun si elle s'apercevait de ce qu'il y a à dire au sujet, à savoir qu'elle est là comme femme, et que ceci pose des questions, que le sujet ose devant elle plaider sa cause. C'est précisément ce qu'il ne fait pas. C'est précisément ce qu'elle s'aperçoit qu'il ne fait pas, et c'est autour de là que tourne ce moment critique de l'analyse. À ce moment-là elle l'incite à se servir du phallus comme d'une arme; elle dit ce phallus c'est quelque chose qui a toujours été excessivement dangereux, n'ayez pas peur, c'est bien de cela qu'il s'agit, il est « *boring and biting* N. Il n'y a rien dans le matériel qui nous donne une indication du caractère agressif du

phallus, et c'est pourtant dans ce sens qu'elle intervient par la parole. je ne pense pas que ce soit là la meilleure chose. Pourquoi ? Parce que la position qu'a le sujet, et que selon toute apparence il a gardée, qu'il gardera en tout cas encore plus après l'intervention de Mme Ella Sharpe, c'est celle justement qu'il avait à un moment de son enfance qui est bien celui que nous essayons de préciser dans le fantasme des courroies coupées et de tout ce qui s'y rattache des identifications à la sueur et de l'absence des voitures d'enfant, c'est quelque chose qui apparaît (vous le verrez si vous relisez bien attentivement ses associations), c'est une chose dont il est sûr qu'il a l'expérience: c'est lui ficelé, c'est lui « *pined up* » dans son lit. C'est lui en tant qu'on l'a certainement contenu, maintenu dans des positions qui ne sont pas sans rapport, à ce que nous pouvons présumer, avec quelque répression de la masturbation, en tout cas avec quelque expérience qui a été pour lui liée à ses premiers abords d'émotions érogènes, et que tout laisse penser avoir été traumatiques.

C'est dans ce sens qu'Ella Sharpe l'interprète. Tout ce que le sujet produit, c'est quelque chose qui a dû jouer un rôle, dit-elle, avec quelque scène primitive, avec l'accouplement des parents. Cet accouplement, sans aucun doute il l'a interrompu, soit par ses cris, soit par quelque trouble intestinal. C'est là qu'elle retrouve même la preuve que cette « petite colique » qui remplace la toux au moment de frapper est une confirmation de son interprétation. Ce n'est pas sûr! Le sujet, qu'il soit petit ou pour autant que quelque chose se produit en écho comme symptôme transitoire au cours de l'analyse, lâche ce qu'il a à l'intérieur du corps. C'est cela « une petite colique », ce n'est pas pour autant trancher la question de la fonction de cette incontinence. Cette incontinence, vous le savez, se reproduira au niveau urétral, sans aucun doute avec une fonction différente. Et j'ai déjà dit combien était important à noter le caractère en écho de la présence des parents en train de consommer l'acte sexuel, à toute espèce de manifestation d'énurésie.

Ici soyons prudents, il convient de ne pas toujours donner une finalité univoque à ce qui peut en effet avoir certains effets, être ensuite utilisé secondairement, par le sujet, comme constituant en effet une intervention entière dans les relations inter-parentales. Mais là le sujet, tout récemment, c'est-à-dire à une époque assez rapprochée de ce rêve de l'analyse, a eu un fantasme tout à fait spécial, et dont à cette occasion Mme Ella Sharpe fait grand état pour confirmer la notion de cette relation avec la conjonction parentale: c'est qu'il a craint un jour d'avoir une petite panne de sa fameuse voiture, décidément de plus en plus identifiée à sa propre personne, et de l'avoir en travers de la route où devrait - 238 -

passer le couple royal, ni plus ni moins! Comme s'il était là pour nous faire écho au jeu d'échecs. Mais, chaque fois que vous trouvez le roi, pensez moins au père qu'au sujet. Quoi qu'il en soit ce fantasme, cette petite angoisse que le sujet manifeste: pourvu, s'il devait lui aussi se rendre à cette petite réunion d'inauguration où le couple royal... nous sommes en 1934, la couronne anglaise n'est pas d'une reine et d'un petit consort, il y a bien un roi et une reine qui vont se trouver là bloqués par la voiture du sujet. Ce que nous devons nous contenter purement et simplement, à cette occasion, de dire, c'est: voilà quelque chose qui renouvelle imaginativement, fantasmatiquement, purement et simplement, une attitude agressive du sujet, une attitude de rivalité, comparable, à la rigueur, à celle qu'on peut donner au fait de mouiller son lit. Cela n'est pas sûr. Si cela doit éveiller en nous quelque écho, c'est quand même que le couple royal n'est pas dans n'importe quelle condition: il va se trouver dans sa voiture arrêté, exposé aux regards.

Il semble que ce dont il s'agit en cette occasion, c'est quand même quelque chose qui est beaucoup plus près de cette recherche éperdue du phallus, furet qui n'est nulle part et qu'il s'agit de trouver, et dont on est bien sûr qu'on ne le trouvera jamais; c'est à savoir que si ce sujet est là dans ce capuchon, dans cette protection construite depuis le temps autour de son moi par la capote de la voiture, c'est aussi la possibilité de se dérober avec une *«pin o f speed»*, une "pointe de vitesse". Le sujet va se trouver dans la même position que celle où nous avons autrefois entendu retentir le rire des Olympiens: c'est le Vulcain qui nous saisit sous des rêts communs, Mars et Venus. Et chacun sait que le rire des dieux assemblés à cette occasion résonne encore dans nos oreilles et dans les vers d'Homère<sup>81</sup>.

Où est le phallus ? C'est bien toujours le ressort majeur du comique - et après tout n'oublions pas que ce fantasme est avant tout un fantasme autour d'une notion d'incongruité beaucoup plus que d'autre chose. Il se raccorde de la façon la plus étroite à cette même situation fondamentale qui est celle qui va donner l'unité de ce rêve et de tout ce qui est autour, à savoir celle d'une aphanisis non pas dans le sens de "disparition du désir", mais dans le sens propre que le mot mérite si nous en faisons le substantif *d'aphanisos*, qui n'est pas tellement "disparaître", que "faire disparaître".

81. HOMÈRE, *Illiade-Odyssée*. Paris, 1955, La Pléiade, Gallimard, VIII, 266-305, p. 657.

Tout récemment un homme de talent, Raymond Queneau, a mis en épigraphe à un très joli livre, *Zazie dans le métro: o piasas ephanisen*, "celui qui a fait cela a soigneusement dissimulé ses ressorts". C'est bien de cela qu'il s'agit en fin de compte. L'aphanisis dont il s'agit ici, c'est l'escamotage de l'objet en question, à savoir le phallus. C'est pour autant que le phallus n'est pas mis dans le jeu, que le phallus est réservé, qu'il est préservé, que le sujet ne peut pas accéder au monde de l'Autre. Et vous le verrez, il n'y a rien de plus névrosant, non pas que la peur de perdre le phallus ou la peur de la castration - c'est là le ressort tout à fait fondamental - mais que de ne pas vouloir que l'Autre soit châtré.

Leçon 13 4 mars 1959

je crois que nous avons poussé assez loin l'analyse structurale du rêve modèle qui se trouve dans le livre d'Ella Sharpe pour que voyiez au moins à quel point ce travail nous importait, sur la route de ce que nous essayons de faire, à savoir ce que nous devons considérer comme le désir et son interprétation.

Bien que certains aient dit n'avoir pas trouvé la référence à Lewis Carroll que j'avais donnée la dernière fois, je suis surpris que vous n'ayiez pas retenu la double règle de trois, puisque c'est là-dessus que j'ai terminé à propos de deux étapes de la relation du sujet à l'objet plus ou moins fétiche, la chose qui s'exprimait finalement comme le

$$\frac{i(a)}{\$} \quad \diamond \quad \frac{a}{I}$$

I, l'identification idéale que j'ai laissée ouverte, non sans intention, pour la première des deux équations, pour celle des lanières des sandales de la sueur, celle où à la place du I nous avons un X.

Je ne pense pas qu'aucun d'entre vous ne se soit aperçu que cet X, comme de bien entendu, est quelque chose qui était le phallus. Mais l'important c'est la place où était ce phallus. Précisément à la place de I, de l'identification primitive, de l'identification à la mère, précisément à cette place où le phallus, le sujet ne veut pas le dénier à la mère. Le sujet, comme l'enseigne la doctrine depuis toujours, veut maintenir le phallus de la mère, le sujet refuse la castration de l'Autre. Le sujet, comme je vous le disais, ne veut pas perdre sa dame, puisque c'est du jeu d'échecs qu'il s'agissait; il ne veut pas, dans l'occasion, mettre Ella Sharpe

- 241 -

dans une autre position que la position de phallus idéalisé qui est celle dont il l'avertit par une « petite toux » avant d'entrer dans la pièce, d'avoir à faire disparaître les [amants] de façon qu'il n'ait point, d'aucune façon, à les mettre en jeu.

Nous aurons peut-être l'occasion cette année de revenir à Lewis Carroll; vous verrez qu'il ne s'agit pas, littéralement, d'autre chose dans les deux grands Alice *Alice in Wonderland* et *Through the Looking-glass*<sup>2</sup>. C'est presque un poème des avatars phalliques, que ces deux Alice. Vous pouvez d'ores et déjà vous mettre à les bouquiner un petit peu, de façon à vous préparer à certaines choses que je pourrais être amené à en dire.

Une chose a pu vous frapper dans ce que je vous ai dit, qui concerne la position de ce sujet par rapport au phallus, qui est ce que je vous ai souligné: l'opposition entre l'être et l'avoir. Quand je vous ai dit que c'était parce que pour lui, c'était la question de l'être qui se posait, qu'il eût fallu "l'être sans l'avoir" (ce qui est par quoi j'ai défini la position féminine), il ne se peut pas qu'à propos de cet être et ne pas l'être, le phallus, ne se soit pas élevé en vous l'écho, qui véritablement s'impose même à propos de toute cette observation, du « *To be or not to be* », toujours si énigmatique, devenu presque un canular, qui nous donne le style de la position d'Hamlet et qui, si nous nous engageons dans cette ouverture, ne ferait que nous ramener à l'un des thèmes les plus primitifs de la pensée de Freud, de ce quelque chose où s'organise la position du désir, où s'avère le fait que c'est dès la première édition de la *Traumdeutung* que le thème d'Hamlet a été promu par Freud à un rang équivalent à celui du thème oedipien qui apparaissait alors pour la première fois dans la *Traumdeutung*. Bien sûr nous savons que Freud y pensait depuis un bout de temps mais c'est par des lettres qui n'étaient pas destinées à être publiées. La première apparition du "complexe d'Œdipe", c'est dans la *Traumdeutung* en 1900.

La [remarque sur] *Hamlet* à ce moment-là est publiée aussi en 1900 dans la forme où Freud l'a laissée par la suite, mais en note, et c'est en 1910-1914 que cela passe dans le corps du texte. Je crois que le thème d'*Hamlet* peut nous servir à renforcer cette sorte d'élaboration de ce complexe de castration. Comment le complexe s'articule-t-il dans le concret, dans le cheminement de l'analyse ? Le thème d'*Hamlet*, après Freud, a été repris maintes fois, je ne ferai probablement pas le tour de tous les auteurs qui l'ont repris. Vous savez que le premier est Jones. Ella Sharpe a également avancé sur *Hamlet* un certain nombre de choses qui ne sont pas sans intérêt, la pensée de Shakespeare et la pratique de

82. CAROLL L., *Alice in wonderland*, op. cit. In., *Through the Looking-glass* (1872), trad. H. Parisot, Paris, 1971, bil. Aubier-Flammarion.



Shakespeare étant tout à fait au centre de la formation de cette analyste. Nous aurons peut-être l'occasion d'y venir. Il s'agit aujourd'hui de commencer à défricher ce terrain, à nous demander ce que Freud lui-même a voulu dire en introduisant *Hamlet*, et ce que démontre ce qui a pu s'en dire ultérieurement dans les œuvres d'autres auteurs.

Voici le texte de Freud qui vaut la peine d'être lu au début de cette recherche, je le donne dans la traduction française<sup>83</sup>. Après avoir parlé du complexe d'Œdipe pour la première fois, et il n'est pas vain de remarquer ici que ce complexe d'Œdipe, il l'introduit dans la *Science des rêves* à propos des « rêves de mort des personnes qui nous sont chères », c'est-à-dire à propos précisément de ce qui nous a servi cette année de départ et de premier guide dans la mise en valeur de quelque chose qui s'est présenté d'abord tout naturellement dans ce rêve que j'ai choisi pour être un des plus simples se rapportant à un mort - ce rêve qui nous a servi à montrer comment s'instituait sur deux lignes d'intersubjectivité superposées, doublées l'une par rapport à l'autre, le fameux « il ne sait pas » que nous avons placé sur une ligne, la ligne de la position du sujet (le sujet paternel dans l'occasion étant ce qui est évoqué par le sujet rêveur), c'est-à-dire le quelque part où se situe, sous une forme en quelque sorte incarnée par le père lui-même et à la place du père, sous la forme d'« il ne le sait pas », précisément le fait que le père est inconscient et incarne ici l'image, l'inconscient même du sujet, et de quoi ? de son propre vœu, du vœu de mort contre son père.

Bien entendu il en connaît un autre, une sorte de vœu bienveillant, d'appel à une mort consolatrice. Mais justement cette inconscience, qui est celle du sujet concernant son vœu de mort œdipien, est en quelque sorte incarnée, dans l'image du rêve, sous cette forme que le père ne doit même pas savoir que le fils a fait contre lui ce vœu bienveillant de mort. « Il ne sait pas », dit le rêve absurdement, « qu'il était mort ». C'est là que s'arrête le texte du rêve. Et ce qui est refoulé pour le sujet, qui n'est pas ignoré du père fantasmatique, c'est le « selon son vœu » dont Freud nous dit qu'il est le signifiant que nous devons considérer comme refoulé.

« Une autre de nos grandes œuvres tragiques, nous dit Freud, *Hamlet* de Shakespeare, a les mêmes racines qu'*Œdipe-Roi*. La mise en œuvre toute différente montre, d'une manière identique, quelles différences il y a dans la vie intellectuelle [*Seelenleben*] de ces deux époques, et quel progrès le refoulement a fait dans la vie sentimentale (le mot sentimental, *Gemütsleben*, est approximatif)

83. FREUD S., *L'Interprétation des rêves* (1900), op. cit., p. 230. G.W. t. II-III, p. 271.

[...]. Dans Œdipe, les désirs de l'enfant apparaissent et sont réalisés comme dans le rêve... »

Freud a en effet beaucoup insisté sur le fait que les rêves oedipiens sont là en quelque sorte comme le rejeton, la source fondamentale de ces désirs inconscients qui réapparaissent toujours, et l'*Œdipe* (je parle de l'*Œdipe* de Sophocle ou de la tragédie grecque) comme l'affabulation, l'élaboration de ce qui surgit toujours de ces désirs inconscients. C'est ainsi que textuellement les choses sont articulées dans la *Science des rêves*.

« [...] dans *Hamlet*, ces mêmes désirs de l'enfant sont refoulés, et nous n'apprenons leur existence, tout comme dans les névroses, que par leur action d'inhibition, *Hemmungswirkungen* 84. Fait singulier, tandis que ce drame a toujours exercé une action considérable, on n'a jamais pu se mettre d'accord sur le caractère de son héros. La pièce est fondée sur les hésitations d'Hamlet à accomplir la vengeance dont il est chargé; le texte ne dit pas quelles sont les raisons et les motifs de ces hésitations; les nombreux essais d'explication n'ont pu les découvrir. Selon Goethe, et c'est maintenant encore la conception dominante, Hamlet représenterait l'homme dont l'activité est dominée par un développement excessif de la pensée, *Gedankentätigkeit*, dont la force d'action est paralysée, "*Von des Gedankens Blüsse angekränkt*", "*Il se ressent de la pâleur de la pensée*". Selon d'autres, le poète aurait voulu représenter un caractère maladif, irrésolu et neurasthénique. Mais nous voyons dans la pièce qu'Hamlet n'est pas incapable d'agir. Il agit par deux fois

- d'abord dans un mouvement de passion violente, quand il tue l'homme qui écoute derrière la tapisserie<sup>85</sup>. » Vous savez qu'il s'agit de Polonius, et que c'est au moment où Hamlet a avec sa mère un entretien qui est loin d'être crucial puisque rien dans cette pièce ne l'est jamais, sauf sa terminaison mortelle où en quelques instants s'accumule, sous forme de cadavres, tout ce qui, des nœuds de l'action, était jusqu'alors retardé.

- « ensuite d'une manière réfléchie et astucieuse, quand, avec l'indifférence totale d'un prince de la Renaissance, il livre les deux courtisans (il s'agit de Rosencrantz et de Guildenstern qui représentent des sortes de faux-frères) à la mort qu'on lui avait destinée. Qu'est-ce qui l'empêche donc d'accomplir la tâche que lui a donnée le fantôme de son père ? (Vous savez que la pièce s'ouvre sur la terrasse d'Elseneur par l'apparition de ce fantôme à deux gardes qui en

84. *Hemmungswirkung(en)* = effet(s) d'inhibition.

85 *Ibid.*, p. 231. (*G. W.* p. 272.)

avertiront, bientôt après, Hamlet). Il faut bien convenir que c'est la nature de cette tâche. Hamlet peut agir, mais il ne saurait se venger d'un homme qui a écarté son père et pris la place de celui-ci auprès de sa mère [...]. En réalité, c'est l'horreur qui devrait le pousser à la vengeance, qui est remplacée par des remords, des scrupules de conscience [...]. Je viens de traduire en termes conscients ce qui demeure inconscient dans l'âme du héros 86...»

Ce premier apport de Freud se présente avec un caractère d'une justesse d'équilibre qui, si je puis dire, nous conserve la voie droite pour situer, pour maintenir Hamlet à la place où il l'a mis. Ici cela est tout à fait clair. Mais c'est aussi par rapport à ce premier jet de la perception de Freud que devra se situer par la suite tout ce qui s'imposera comme excursions autour de cela, et comme broderies et, vous verrez, quelquefois assez distantes.

Les auteurs, au gré justement de l'avancement de l'exploration analytique, centrent l'intérêt sur des points qui d'ailleurs, dans *Hamlet*, se retrouvent quelquefois valablement, mais au détriment de cette sorte de rigueur avec laquelle Freud, dès le départ, le situe. Et je dirais qu'en même temps (et c'est ceci qui est le caractère en somme le moins exploité, le moins interrogé) tout est là, quelque chose qui se trouve situé sur le plan des « scrupules de conscience », quelque chose qui de toute façon ne peut être considéré que comme une élaboration.

Si on nous le présente comme étant ce qui se passe, la façon dont on peut exprimer sur le plan conscient ce qui demeure inconscient dans l'âme du héros, il semble que c'est à juste titre que nous pourrions tout de même demander comment l'articuler dans l'inconscient. Car il y a une chose certaine, c'est qu'une élaboration symptomatique comme un scrupule de conscience n'est tout de même pas dans l'inconscient - s'il est dans le conscient, si c'est construit de quelque façon par les moyens de la défense, il faudrait tout de même nous demander ce qui répond dans l'inconscient à la structure consciente. C'est donc cela que nous sommes en train d'essayer de faire.

Je termine le peu qui reste du paragraphe de Freud. Il ne lui en faut pas long pour jeter, de toutes façons, ce qui aura été le pont sur l'abîme d'*Hamlet*. À la vérité, c'est tout à fait frappant en effet qu'*Hamlet* soit resté une totale énigme littéraire jusqu'à Freud. Cela ne veut pas dire qu'il ne l'est pas encore, mais il y a eu ce pont. Cela est vrai pour d'autres oeuvres, *Le Misanthrope* est le même genre d'énigme.

86. *Ibid.*, p. 231. (*G.W.* p. 272.)

« L'aversion pour les actes sexuels [...] concorde avec ce symptôme. Ce dégoût devait grandir toujours davantage chez le poète et jusqu'à ce qu'il l'exprimât complètement dans *Timon d'Athènes*. »

Je lis ce passage jusqu'au bout car il est important et ouvre la voie en deux lignes pour ceux qui dans la suite ont essayé d'ordonner autour du problème d'un refoulement personnel l'ensemble de l'œuvre de Shakespeare. C'est effectivement ce qu'a essayé de faire Ella Sharpe; ce qui a été indiqué dans ce qui a été publié après sa mort sous la forme des *Un finished Papers*, dont son *Hamlet* 87 qui est paru d'abord dans le *International Journal of Psycho-analysis*, et qui ressemble à une tentative de prendre dans l'ensemble l'évolution de l'œuvre de Shakespeare comme significative de quelque chose - dont je crois qu'en voulant donner un certain schéma, Ella Sharpe a fait certainement quelque chose d'imprudent, en tout cas de critiquable du point de vue méthodique, ce qui n'exclut pas qu'elle ait trouvé effectivement quelque chose de valable.

« Le poète ne peut avoir exprimé dans *Hamlet* que ses propres sentiments. Georg Brandes indique dans son *Shakespeare* (c'est en 1896) que ce drame fut écrit aussitôt après la mort du père de Shakespeare (1601), [...] et nous pouvons admettre qu'à ce moment, les impressions d'enfance qui se rapportaient à son père étaient particulièrement vives. On sait d'ailleurs que le fils de Shakespeare, mort de bonne heure, s'appelait Hamnet<sup>88</sup>. »

Je crois que nous pouvons ici terminer avec ce passage qui nous montre à quel point Freud déjà, par de simples indications, laisse loin derrière lui les choses dans lesquelles les auteurs se sont engagés depuis.

Je voudrais ici engager le problème comme nous pouvons le faire à partir des données qui ont été celles que, depuis le début de cette année, je me trouve devant vous avoir produites. Car je crois que ces données nous permettent de rassembler d'une façon plus synthétique, plus saisissante, les différents ressorts de ce qui se passe dans *Hamlet*, de simplifier en quelque sorte cette multiplicité d'instances à laquelle nous nous trouvons, dans la situation présente, souvent confrontés; je veux dire qui donne je ne sais quel caractère de reduplication aux commentaires analytiques sur quelque observation que ce soit, quand nous [les] voyons reprises simultanément, par exemple dans le registre de l'opposition de l'inconscient et de la défense, puis ensuite du moi et du ça et, je pense, tout ce

87 SHARPE Ella, «L'impatience d'Hamlet » (1929), trad. Fr. in *Hamlet et Œdipe* d'Ernest JONES, Paris, 1967. Gallimard.

88. FREUD S., *ibid.*, p. 231. (G.W., p. 272.)

qui peut se produire quand on y ajoute encore l'instance du surmoi - sans que jamais soient unifiés ces différents points de vue qui donnent quelquefois à ces travaux je ne sais quel flou, quelle surcharge qui ne semble pas faite pour être quelque chose qui doive être utilisable pour nous dans notre expérience. Ce que nous essayons ici de saisir, ce sont des guides qui, en nous permettant d'y resituer ces différents organes, ces différentes étapes des appareils mentaux que nous a donnés Freud, nous permettent de les resituer d'une façon qui tienne compte du fait qu'ils ne se superposent sémantiquement que d'une façon partielle. Ce n'est pas en les additionnant les unes aux autres, en en faisant une sorte de réunion et d'ensemble, qu'on peut les faire fonctionner normalement. C'est, si vous voulez, en les reportant sur un canevas que nous essayons de faire plus fondamental, de façon à ce que nous sachions ce que nous faisons de chacun de ces ordres de références quand nous les faisons entrer en jeu.

Commençons d'épeler ce grand drame d'*Hamlet*. Si évocateur qu'ait été le texte de Freud, il faut bien que je rappelle de quoi il s'agit. Il s'agit d'une pièce qui s'ouvre peu après la mort d'un roi qui fut, nous dit son fils Hamlet, un roi très admirable, l'idéal du roi comme du père, et qui est mort mystérieusement. La version qui a été donnée de sa mort est qu'il a été piqué par un serpent dans un verger - le *orchard* qui est ici interprété par les analystes. Puis très vite, quelques mois après sa mort, la mère d'Hamlet a épousé celui qui est son beaufrère, Claudius; ce Claudius objet de toutes les exécutions du héros central, d'Hamlet, est celui sur qui, en somme, je ferai porter non seulement les motifs de rivalité que peut avoir Hamlet à son égard, Hamlet en somme écarté du trône par cet oncle, mais encore tout ce qu'il entrevoit, tout ce qu'il soupçonne du caractère scandaleux de cette substitution. Bien plus encore, le père qui apparaît comme *ghost*, "fantôme", pour lui dire dans quelles conditions de trahison dramatique s'est opéré ce qui, le fantôme le lui dit, a été bel et bien un attentat. C'est à savoir - c'est là le texte et il n'a pas manqué non plus d'exercer la curiosité des analystes - qu'on a versé dans son oreille durant son sommeil, un poison nommé mystérieusement *hebenon*. *Hebenon* qui est une sorte de mot formé, forgé, je ne sais s'il se retrouve dans un autre texte. On a essayé de lui donner des équivalents, un mot qui est proche et qui désigne, de la façon dont il est ordinairement traduit, la jusquiame. Il est bien certain que cet attentat par l'oreille ne saurait de toute façon satisfaire un toxicologue, ce qui donne par ailleurs matière à beaucoup d'interprétations à l'analyste.

Voyons tout de suite quelque chose qui, pour nous, se présente comme saisissant, je veux dire à partir des critères, des articulations que nous avons mises

en valeur. Servons-nous de ces clefs, si particulières qu'elles puissent vous apparaître dans leur surgissement. Cela a été fait à ce propos très particulier, très déterminé, mais cela n'exclut pas, et c'est là l'une des phases les plus claires de l'expérience analytique, que ce particulier est ce qui a la valeur la plus universelle.

Il est tout à fait clair que ce que nous avons mis en évidence en écrivant le « il ne savait pas qu'il était mort » est quelque chose assurément de tout à fait fondamental. Dans le rapport à l'Autre, A en tant que tel, l'ignorance où est tenu cet Autre d'une situation quelconque est quelque chose d'absolument originel. Vous le savez bien puisque on vous apprend même que c'est l'une des révolutions de l'âme infantine, que le moment où l'enfant - après avoir cru que toutes ses pensées ("toutes ses pensées", c'est quelque chose qui doit toujours nous inciter à une grande réserve, je veux dire que les pensées, c'est nous qui les appelons ainsi; pour ce qui est vécu par le sujet, les pensées, c'est "tout ce qui est"), "tout ce qui est" est connu de ses parents, ses moindres mouvements intérieurs sont connus - s'aperçoit que l'Autre peut ne pas savoir. Il est indispensable de tenir compte de cette corrélation du "ne pas savoir" chez l'Autre, avec justement la constitution de l'inconscient: l'un est en quelque sorte l'envers de l'autre et, peut-être, c'est son fondement. Car en effet cette formulation ne suffit pas à les constituer.

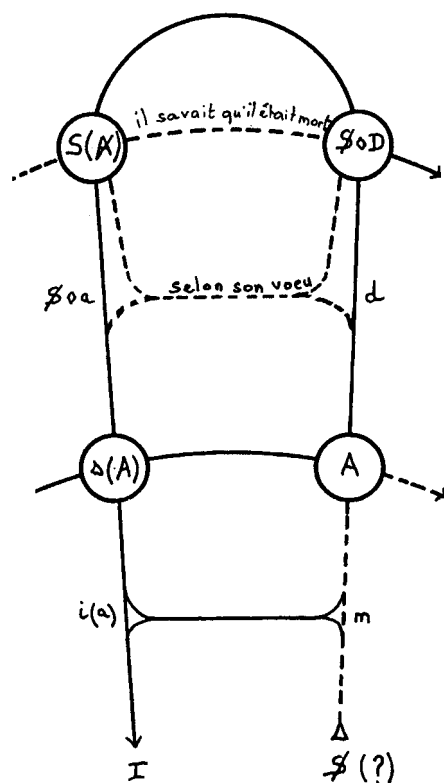
Mais enfin, il y a quelque chose, qui est tout à fait clair et qui nous sert de guide dans le drame d'*Hamlet*, nous allons essayer de donner corps à cette notion historique, tout de même un petit peu superficielle dans l'atmosphère, dans le style du temps, qu'il s'agit de je ne sais quelle fabulation moderne (par rapport à la stature des anciens, ce seraient de pauvres dégénérés). Nous sommes dans le style du XIXe siècle, ce n'est pas pour rien que Georg Brandes est cité là, et nous ne saurons jamais si Freud à cette époque, encore que ce soit probable, connaissait Nietzsche. Mais cela, cette référence aux modernes, peut ne pas nous suffire. Pourquoi les modernes seraient-ils plus névrosés que les anciens ? C'est en tout cas une pétition de principe. Ce que nous essayons de voir, c'est quelque chose qui aille plus loin que cette pétition de principe ou cette explication par l'explication: "cela va mal, parce que cela va mal"!

Ce que nous avons devant nous, c'est une oeuvre dont nous allons essayer de commencer à séparer les fibres, les premières fibres. Première fibre, le père ici sait très bien qu'il est mort, mort selon le vœu de celui qui voulait prendre sa place, à savoir Claudius qui est son frère. Le crime est caché assurément pour le centre de la scène, pour le monde de la scène. C'est là un point qui est tout à fait - 248 -

essentiel, sans lequel bien entendu le drame *d'Hamlet* n'aurait même pas lieu de se situer et d'exister. Et c'est ceci qui dans cet article de Jones, lui accessible, *The death of Hamlet's father*<sup>89</sup>, est mis en relief, à savoir la différence essentielle que Shakespeare a introduite par rapport à la saga primitive où le massacre de celui qui, dans la saga, porte un nom différent mais qui est le roi, a lieu devant tous au nom d'un prétexte qui regarde en effet ses relations à son épouse. Ce roi est massacré aussi par son frère, mais tout le monde le sait. Là, dans *Hamlet*, la chose est cachée mais, c'est le point important, le père, lui, la connaît, et c'est lui qui vient nous le dire: « *There needs no ghost, my lord to tell us this* ». Freud le cite à plusieurs reprises parce que cela fait proverbe, « Il n'y a pas besoin de fantôme mon bon seigneur, il n'y a pas besoin de fantôme pour nous dire cela <sup>90</sup> », et en effet s'il s'agit du thème oedipien, nous en savons, nous, déjà long. Mais il est clair que dans la construction du thème *d'Hamlet*, nous n'en sommes pas encore à le savoir. Et il y a quelque chose de significatif dans le fait que dans la construction de la fable, ce soit le père qui vienne le dire, que le père, lui, le sache. Je crois que c'est là quelque chose de tout à fait essentiel. Et c'est une première différence, dans la fibre, avec la situation, la construction, la fabulation fondamentale, première, du drame d'*Œdipe*; car *Œdipe*, lui, ne sait pas. Quand il sait tout, le drame se déchaîne qui va jusqu'à son auto-châtiment, c'est-à-dire la liquidation par lui-même d'une situation. Mais le crime oedipien est commis par *Œdipe* dans l'inconscience. Ici le crime oedipien est su, et il est su de qui ? de l'autre, de celui qui en est la victime et qui vient surgir pour le porter à la connaissance du sujet. En somme, vous voyez dans quel chemin nous avançons, dans une méthode si je puis dire de comparaison, de corrélation entre ces différentes fibres de la structure, qui est une méthode classique, celle qui consiste dans un tout articulé - et nulle part il n'y a plus d'articulation que dans ce qui est du domaine du signifiant. La notion même d'articulation, je le souligne sans cesse, lui est en somme consubstantielle. Après tout, on ne parle d'articulation dans le monde que parce que le signifiant donne à ce terme un sens. Autrement il n'y a rien que continu ou discontinu, mais non point articulation. Nous essayons de voir, de saisir par une sorte de comparaison des fibres homologues dans l'une et l'autre phases, de *l'Œdipe* et de *d'Hamlet* en tant que

89. JONES E., "The death of Hamlet's father", I.J.P., vol. XXIX, trad. Fr. in *Hamlet et Œdipe*, op. cit.

90. *Horatio* : « Il n'est pas besoin, seigneur, qu'un mort revienne du tombeau pour nous apprendre cette vérité. » (I, 5, 124.) (La traduction citée dans les notes est celle de Letourneur.)



Freud les a rapprochés, ce qui va nous permettre de concevoir la cohérence des choses. À savoir comment, dans quelle mesure, pourquoi, il est concevable que, dans la mesure même où une des touches du clavier se trouve sous un signe opposé à celui où elle est dans l'autre des deux drames, il se produit une modification strictement corrélative. Et cette corrélation est là ce qui doit nous mettre au joint de la sorte de causalité dont il s'agit dans ces drames. C'est partir de l'idée même que ce sont ces modifications corrélatives qui sont pour nous les plus instructives, qui nous permet de rassembler les ressorts du signifiant d'une manière qui soit pour nous plus ou moins utilisable. Il doit y avoir un rapport saisissable et finalement notable d'une façon quasi algébrique entre ces premières modifications du signe et ce qui se passe.

Si vous voulez, sur cette ligne du haut, du qu'« il ne le savait pas », là c'est "il savait qu'il était mort". Il était mort selon le vœu meurtrier qui l'a poussé dans la tombe, celui de son frère. Nous allons voir quelles sont les relations avec le héros du drame.

Mais avant de nous lancer d'une façon toujours un peu précipitée dans la ligne de superposition des identifications qui est dans la tradition: il y a des concepts, et les plus commodes sont les moins élaborés, et Dieu sait ce qu'on ne fait pas avec des identifications! Et Claudius en fin de compte, ce qu'il a fait, c'est une forme d'Hamlet, c'est le désir d'Hamlet ! Cela est vite dit puisque pour situer la position d'Hamlet vis à vis de ce désir, nous nous trouvons dans cette position de devoir faire intervenir ici tout d'un coup le scrupule de conscience. C'est à savoir quelque chose qui introduit dans les rapports d'Hamlet à ce Claudius une position double, profondément ambivalente, qui est celle par rapport à un rival, mais dont on sent bien que cette rivalité est singulière, au second degré: celui qui, en réalité, est celui qui a



fait ce que lui n'aurait pas osé faire. Et dans ces conditions, il se trouve environné de) e ne sais quelle mystérieuse protection qu'il s'agit de définir.

Au nom de scrupules de conscience, dit-on ? Par rapport à ce qui s'impose à Hamlet, et ce qui s'impose d'autant plus qu'à partir de la rencontre primitive avec le ghost, c'est-à-dire littéralement le commandement de le venger, le fantôme, Hamlet pour agir contre le meurtrier de son père est armé de tous les sentiments: il a été dépossédé, sentiment d'usurpation, sentiment de rivalité, sentiment de vengeance, et bien plus encore l'ordre exprès de son père par-dessus tout admiré. Sûrement, d'Hamlet tout est d'accord pour qu'il agisse, et il n'agit pas!

C'est évidemment ici que commence le problème et que la voie de progression doit s'armer de la plus grande simplicité. Je veux dire que toujours ce qui nous perd, ce qui nous égare, c'est de substituer, au franchissement de la question, des clefs toutes faites. Freud nous le dit, il s'agit là de la représentation consciente de quelque chose qui doit s'articuler dans l'inconscient. Ce que nous essayons d'articuler, de situer quelque part et comme tel dans l'inconscient, c'est ce que veut dire un désir. En tout cas, disons avec Freud qu'il y a quelque chose qui ne va pas à partir du moment où les choses sont engagées d'une telle sorte. Il y a quelque chose qui ne va pas dans le désir d'Hamlet.

C'est ici que nous allons choisir le chemin. Cela n'est pas facile car nous n'en sommes pas beaucoup plus loin que le point où on a toujours été. Ici, il faut prendre Hamlet, sa conduite dans la tragédie dans son ensemble. Et puisque nous avons parlé du désir d'Hamlet, il faut s'apercevoir de ce qui n'a pas échappé aux analystes, naturellement, mais qui n'est peut-être pas du même registre, du même ordre. Il s'agit de situer ce qu'il en est d'Hamlet comme d'un [...] qui pour nous est l'axe, l'âme, le centre, la pierre de touche du désir. Ce n'est pas exactement cela, à savoir les rapports d'Hamlet à ce qui peut être l'objet conscient de son désir. Là-dessus rien ne nous est, par l'auteur, refusé.

Nous avons dans la pièce comme le baromètre de la position d'Hamlet par rapport au désir, nous l'avons de la façon la plus évidente et la plus claire sous la forme du personnage d'Ophélie. Ophélie est très évidemment une des créations les plus fascinantes qui ait été proposée à l'imagination humaine. Quelque chose que nous pouvons appeler le drame de l'objet féminin, le drame du désir du monde qui apparaît à l'orée d'une civilisation sous la forme d'Hélène, c'est remarquable de le voir dans un point, qui est peut-être aussi un point sommet, incarné dans le drame et le malheur d'Ophélie. Vous savez qu'il a été repris sous maintes formes par la création esthétique, artistique, soit par les poètes, soit par - 251 -

les peintres, tout au moins à l'époque préraphaélite, jusqu'à nous donner des tableaux figiolés où les termes mêmes de la description que donne Shakespeare de cette Ophélie flottant dans sa robe au fil de l'eau où elle s'est laissée, dans sa folie, glisser - car le suicide d'Ophélie est ambigu.

Ce qui se passe dans la pièce c'est, que tout de suite, corrélativement en somme au drame (c'est Freud qui nous l'indique) nous voyons cette horreur de la féminité comme telle. Les termes en sont articulés au sens le plus propre du terme; c'est-à-dire, ce qu'il découvre, ce qu'il met en valeur, ce qu'il fait jouer devant les yeux mêmes d'Ophélie comme étant toutes les possibilités de dégradation, de variation, de corruption, qui sont liées à l'évolution de la vie même de la femme pour autant qu'elle se laisse entraîner à tous les actes qui peu à peu font d'elle une mère. C'est au nom de ceci qu'Hamlet repousse Ophélie de la façon qui apparaît dans la pièce la plus sarcastique et la plus cruelle.

Nous avons ici une première corrélation de quelque chose qui marque bien l'évolution et les..., une évolution et une corrélation comme essentielles de quelque chose qui porte le cas d'Hamlet sur sa position à l'endroit du désir. Remarquez que nous nous trouvons là tout de suite confrontés, au passage, avec le psychanalyste sauvage, Polonius, le père d'Ophélie qui, lui, a tout de suite mis le doigt dessus: la mélancolie d'Hamlet ? C'est parce qu'il a écrit des lettres d'amour à sa fille et que lui, Polonius, ne manquant pas d'accomplir son devoir de père, a fait répondre par sa fille, vertement.

Autrement dit, notre Hamlet est malade d'amour! Ce personnage caricatural est là pour nous représenter l'accompagnement ironique de ce qui s'offre toujours de pente facile à l'interprétation externe des événements.

Les choses se structurent un tout petit peu autrement, comme personne n'en doute. Il s'agit bien entendu de quelque chose qui concerne les rapports d'Hamlet avec quoi ? Avec son acte essentiellement. Bien sûr, le changement profond de sa position sexuelle est tout à fait capital, mais il est à articuler, à organiser un tant soit peu autrement. Il s'agit d'un acte à faire, et il en dépend dans sa position d'ensemble. Et très précisément de ce quelque chose qui se manifeste tout au long de cette pièce, qui en fait la pièce de cette position fondamentale par rapport à l'acte, qui en anglais a un mot d'usage beaucoup plus courant qu'en français (c'est ce qu'on appelle, en français, ajournement, retardement) et qui s'exprime en anglais par *procrastinate*, "renvoyer au lendemain".

C'est en effet de cela qu'il s'agit. Notre Hamlet, tout au long de la pièce, procrastine. Il s'agit de savoir ce que vont vouloir dire les divers renvois qu'il va faire de l'acte chaque fois qu'il va en avoir l'occasion, et ce qui va être déterminant à - 252 -

la fin, dans le fait que cet acte à commettre, il va le franchir. Je crois qu'ici en tout cas, il y a quelque chose à mettre en relief, c'est justement la question qui se pose à propos de ce que signifie l'acte qui se propose à lui.

L'acte qui se propose à lui n'a rien à faire en fin de compte - et c'est là ce qui est suffisamment indiqué dans ce que je vous ai fait remarquer-avec l'acte oedipien en révolte contre le père. Le conflit avec le père, au sens où il est, dans le psychisme, créateur, ce n'est pas l'acte d'Œdipe, pour autant que l'acte d'Œdipe soutient la vie d'Œdipe et qu'il en fait ce héros qu'il est avant sa chute, tant qu'il ne sait rien, qui fait l'Œdipe conclure sur le dramatique. Lui, Hamlet, sait qu'il est coupable d'être, il est insupportable d'être. Avant tout commencement du drame d'Hamlet, Hamlet connaît le crime d'exister, et c'est à partir de ce commencement qu'il lui faut choisir, et pour lui le problème d'exister à partir de ce commencement se pose dans des termes qui sont les siens: à savoir le *To be, or not to be* qui est quelque chose qui l'engage irrémédiablement dans l'être comme il l'articule fort bien. C'est justement parce que pour lui le drame oedipien est ouvert au commencement et non pas à la fin, que le choix se propose entre "être" et "ne pas être". Et c'est justement parce qu'il y a cet "ou bien, ou bien" qu'il s'avère qu'il est pris de toutes façons dans la chaîne du signifiant, dans quelque chose qui fait que, de ce choix, il est de toutes façons la victime.

Je donnerai la traduction de Letourneur qui me semble la meilleure: « Être ou ne pas être! C'est là la question. S'il est plus noble à l'âme de souffrir les traits poignants de l'injuste fortune, ou se révoltant contre cette multitude de maux..., *Or to take arms against a sea of troubles, And by opposing end them. To die, to sleep - No more* <sup>91</sup>; Mourir, - dormir, - rien de plus, et par ce sommeil, dire nous mettons un terme aux angoisses du cœur; et à cette foule de plaies et de douleurs, *and by a sleep to say we end The heart-ache, and the thousand natural shocks That flesh is heir to [..]* <sup>92</sup>, et ces milliers de choses naturelles dont la chair est l'héritière. (Je pense que ces mots ne sont pas faits pour nous être indifférents). Mourir - dormir - Dormir ? Rêver peut-être; oui, voilà le grand obstacle. Car de savoir quels songes peuvent survenir dans ce sommeil de la mort,

91. *Hamlet*: « [...] Ou, se révoltant contre cette multitude de maux, de s'opposer au torrent et de les finir ? » (111, 1, 60.)

92. *Hamlet*: « [...] Et par ce sommeil dire: nous mettons un terme aux angoisses du cœur; et à cette foule de plaies et de douleurs, l'héritage naturel de cette masse de chair... ce pont où tout est consommé devrait être désiré avec ferveur. » (111, 1, 62.)

après que nous sommes dépouillés de cette enveloppe mortelle, (This mortal coil n'est pas tout à fait "l'enveloppe", c'est cette espèce de torsion de quelque chose d'enroulé qu'il y a autour de nous) c'est de quoi nous forcer à faire une pause. Voilà l'idée qui donne une si longue vie à la calamité; car qui supporterait les injustices du temps, Les injustices d'opresseurs, les outrages de l'orgueil méprisé [...] L'insolence des gens en place [...]. Que le mérite patient doit souffrir de l'homme sans âme, lorsque avec un poinçon, il pourrait lui-même se procurer le repos ? [...] »

Ce devant quoi se trouve Hamlet dans ce « Être, ou ne pas être », c'est rencontrer la place prise par ce que lui a dit son père. Et ce que son père lui a dit en tant que fantôme, c'est que lui a été surpris par la mort « dans la fleur de ses péchés ». Il s'agit de rencontrer la place prise par le péché de l'autre, le péché non payé. Celui qui sait est par contre, contrairement à Œdipe, quelqu'un qui n'a pas payé ce crime d'exister. Les conséquences, d'ailleurs, à la génération suivante ne sont pas légères. Les deux fils d'Œdipe ne songent qu'à se massacrer entre eux avec toute la vigueur et la conviction désirables, alors que pour Hamlet il en est tout autrement. Hamlet ne peut ni payer à sa place, ni laisser la dette ouverte. En fin de compte, il doit la faire payer, mais dans les conditions où il est placé, le coup passe à travers lui-même. Et c'est - de l'arme même (à la suite d'une sombre trame sur laquelle nous aurons à nous étendre largement) dont Hamlet se trouve blessé - uniquement après que lui, Hamlet, soit touché à mort, qu'il peut toucher le criminel qui est là à sa portée, à savoir Claudius.

C'est cette communauté de décillement - le fait que le père et le fils, l'un et l'autre savent - qui est ici le ressort qui fait toute la difficulté du problème de l'assomption par Hamlet de son acte. Et les voies par lesquelles il pourra le rejoindre, qui rendront possible cet acte en lui-même impossible dans la mesure même où l'autre sait, ce sont les voies de détour qui lui rendront possible finalement d'accomplir ce qui doit être accompli, ce sont ces voies qui doivent faire l'objet de notre intérêt parce que ce sont elles qui vont nous instruire.

Puisque c'est cela qui est le véritable problème qu'il s'agissait aujourd'hui d'introduire, il faut bien que je vous porte en quelque sorte au terme de la chose, je veux dire ce par quoi finalement, et par quelles voies, Hamlet arrive à accomplir son acte. N'oublions quand même pas que s'il y arrive, si Claudius à la fin tombe frappé, c'est tout de même du boulot bousillé. Cela n'est rien de moins qu'après être passé au travers du corps de quelqu'un qu'il se trouve certainement, vous le verrez, avoir plongé dans l'abîme. À savoir l'ami, le compagnon, Laërte, après que sa mère, par suite d'une méprise, se soit empoisonnée avec la - 254 -

coupe même qui devait lui servir d'attentat, de sécurité, pour le cas où la pointe du fleuret empoisonnée n'aurait pas touché Hamlet, c'est après un certain nombre d'autres victimes, et ce n'est pas avant d'avoir été, lui-même, frappé à mort qu'il peut porter le coup. Il y a pourtant là quelque chose qui, pour nous, doit faire problème.

Si effectivement quelque chose s'accomplit, s'il y a eu *in extremis* cette sorte de rectification du désir qui a rendu l'acte possible, comment a-t-il été accompli ? C'est justement là que porte la clef, ce qui fait que cette pièce géniale n'a jamais été remplacée par une autre mieux faite. Car en somme qu'est-ce que c'est que ces grands thèmes mythiques sur lesquels s'essaient au cours des âges les créations des poètes, si ce n'est une espèce de longue approximation qui fait que le mythe, à le serrer au plus près de ses possibilités, finit par entrer à proprement parler dans la subjectivité et dans la psychologie. Je Soutiens, et je soutiendrai sans ambiguïté - et je pense être dans la ligne de Freud en le faisant - que les créations poétiques engendrent plus qu'elles ne reflètent les créations psychologiques.

Ce canevas diffus, en quelque sorte, qui vaguement flotte dans ce rapport primordial de la rivalité du fils et du père, est quelque chose qui ici lui donne tout son relief et qui fait le véritable cœur de la pièce *d'Hamlet*. C'est dans la mesure où quelque chose vient à équivaloir à ce qui a manqué - à ce qui a manqué en raison même de cette situation originelle, initiale, distincte par rapport à l'Œdipe - c'est-à-dire la castration, en raison même du fait qu'à l'intérieur de la pièce les choses se présentent comme une espèce de lent cheminement en zigzag, ce lent accouchement et par des voies détournées de la castration nécessaire, dans cette mesure même et dans cette mesure où ceci est réalisé au dernier terme, qu'Hamlet fait jaillir l'action terminale où il succombe et où les choses étant poussées à ne pouvoir [éviter que] d'autres, les Fortinbras, toujours prêts à recueillir l'héritage, viendront à lui succéder.



## Leçon 14, 11 mars 1959

Nous voici donc depuis la dernière fois dans Hamlet. Hamlet ne vient pas là par hasard, encore que je vous aie dit qu'il était introduit à cette place par la formule du "Être ou ne pas être" qui s'était imposée à moi à propos du rêve d'Ella Sharpe.

J'ai été amené à relire une part de ce qui a été écrit d'Hamlet sur le plan analytique, et aussi de ce qui en a été écrit avant. Les auteurs, du moins les meilleurs, ne sont pas, bien entendu, sans faire état de ce qui en a été écrit bien avant, et je dois dire que nous sommes amenés fort loin, quitte de temps en temps à me perdre un petit peu, non sans plaisir. Le problème est de rassembler ce dont il s'agit pour ce qui est de notre but précis, notre but précis étant de donner, ou de redonner son sens à la fonction du désir dans l'analyse et l'interprétation analytique. Il est clair que pour cela nous ne devons pas avoir une trop grande peine car, j'espère vous le faire sentir et je vous donne ici tout de suite mon propos, je crois que ce qui distingue La Tragédie d'Hamlet, prince de Danemark, c'est essentiellement d'être la tragédie du désir.

Hamlet qui, sans qu'on en soit absolument sûr, mais enfin, selon les recoupements vraiment les plus rigoureux, devrait avoir été joué à Londres pour la première fois pendant la saison d'hiver 1601.

Hamlet dont la première édition in-quarto (cette fameuse édition qui a été quasiment ce que l'on appelle une édition pirate à l'époque, à savoir qu'elle n'était point faite sous le contrôle de l'auteur mais empruntée à ce que l'on appelait les prompt-books, les livrets à usage du souffleur, cette édition, c'est amusant quand même de savoir ces petits traits d'histoire littéraire) est resté inconnue jusqu'en 1823, lorsqu'on a mis la - 257 -

main sur un de ces exemplaires sordides, ce qui tient à ce qu'ils ont été beaucoup manipulés, emportés probablement aux représentations. Et l'édition in-folio, la grande édition de Shakespeare, n'a commencé à paraître qu'après sa mort en 1623, précédant la grande édition où l'on trouve la division en actes. Ce qui explique que la division en actes soit beaucoup moins décisive et claire dans Shakespeare qu'ailleurs. En fait, on ne croit pas que Shakespeare ait songé à diviser ses pièces en cinq actes. Cela a son importance parce que nous allons voir comment se répartit cette pièce.

L'hiver 1601, c'est deux ans avant la mort de la reine Elisabeth. Et en effet on peut considérer approximativement *qu'Hamlet*, qui a une importance capitale dans la vie de Shakespeare, redouble si l'on peut dire, le drame de cette jointure entre deux époques, deux versants de la vie du poète, car le ton change complètement lorsque apparaît sur le trône Jacques Ier; et déjà quelque chose s'annonce, comme dit un auteur, qui brise ce charme cristallin du règne d'Elisabeth, de la reine vierge, celle qui réussira ces longues années de paix miraculeuses au sortir de ce qui constituait dans l'histoire d'Angleterre, comme dans beaucoup de pays, une période de chaos dans laquelle elle devait promptement rentrer, avec tout le drame de la révolution puritaine.

Bref, 1601 annonce déjà cette mort de la reine qu'on ne pouvait assurément pas prévoir, par l'exécution de son amant, le comte d'Essex, qui se place la même année que la pièce *d'Hamlet*. Ces repères ne sont pas absolument vains à évoquer, d'autant plus que nous ne sommes pas les seuls à avoir essayé de restituer *Hamlet* dans son contexte. Ce que je vous dis là, je ne l'ai vu dans aucun auteur analytique, souligné; ce sont pourtant des espèces de faits premiers qui ont bien leur importance.

À la vérité, ce qui a été écrit chez les auteurs analytiques ne peut pas être dit avoir été éclaircissant, et ce n'est pas d'aujourd'hui que je ferai la critique de ce vers quoi a versé une espèce d'interprétation analytique, à la ligne, *d'Hamlet*. Je veux dire ("j'essaye de retrouver tel ou tel élément", sans à vrai dire qu'on puisse en dire autre chose) que s'éloigne de plus en plus, à mesure que les auteurs insistent, la compréhension de l'ensemble, la cohérence du texte.

Je dois dire aussi de notre Ella Sharpe, dont je fais grand cas, que là-dessus, dans son *paper*, *il est vrai, unfinished*<sup>93</sup> que l'on a trouvé après sa mort, elle m'a grandement déçu. J'en ferai état quand même parce que c'est significatif. C'est

93. SHARPE FREEMAN E., op. cit. (87.)



tellement dans la ligne que nous sommes amenés à expliquer, eu égard à la tendance qu'on voit prise par la théorie analytique, que cela vaut la peine d'être mis en valeur. Mais nous n'allons pas commencer par là.

Nous allons commencer par l'article de Jones <sup>94</sup> - paru en 1910 dans le *American journal of Psychology* - qui est une date et un monument, et qu'il est essentiel d'avoir lu. Il n'est pas facile actuellement de se le procurer. Et dans la petite réédition qu'il en a faite, Jones a, le crois, ajouté autre chose, quelques compléments à sa théorie d'*Hamlet*. Dans cet article: *The Œdipus Complex as an explanation of Hamlet's Mystery*, "Le complexe d'Œdipe en tant qu'explication du mystère d'*Hamlet*", il ajoute comme sous-titre: *A study in Motive*, Une étude de motivation.

En 1910 Jones aborde le problème magistralement indiqué par Freud, comme je vous l'ai montré la dernière fois, dans cette demi-page sur laquelle on peut dire qu'en fin de compte tout est déjà, puisque même les points d'horizon sont marqués, à savoir les rapports de Shakespeare avec le sens du problème qui se pose pour lui: la signification de l'objet féminin. Je crois que c'est là quelque chose de tout à fait central. Et si Freud nous pointe à l'horizon *Timon d'Athènes*, c'est une voie dans laquelle assurément Ella Sharpe a essayé de s'engager; elle a fait de toute l'œuvre de Shakespeare une sorte de vaste oscillation cyclothymique, y montrant les pièces ascendantes, c'est-à-dire qu'on pourrait croire optimistes, les pièces où l'agression va vers le dehors, et celles où l'agression revient vers le héros ou le poète, celles de la phase descendante. Voilà comment nous pourrions classer les pièces de Shakespeare, voire même à l'occasion les dater.

Je ne crois pas que ce soit là quelque chose d'entièrement valable, et nous allons nous en tenir pour le moment au point où nous en sommes, c'est-à-dire d'abord à *Hamlet* pour essayer - je donnerai peut-être quelques indications sur ce qui suit ou précède, sur *La douzième nuit* et *Troilus and Cressida*, car je crois que c'est presque impossible de ne pas en tenir compte, cela éclaire grandement les problèmes que nous allons d'abord introduire sur le seul texte d'*Hamlet*.

Avec ce grand style de documentation qui caractérise ses écrits - Il y a chez Jones une solidité, une certaine ampleur de style dans la documentation qui distingue hautement ses contributions - Jones fait une sorte de résumé de ce qu'il appelle, à très juste titre, le *mystère d'Hamlet*.

94. JONES E., « The Œdipus Complex as an Explanation of Hamlet's Mystery: A Study in Motive. *American journal of Psychology* », vol. XXI, part 3, pp. 72 -113.

De deux choses l'une, ou vous vous rendez compte de l'ampleur qu'a prise la question, ou vous ne vous en rendez pas compte. Pour ceux qui ne s'en rendent pas compte, je ne vais pas répéter là ce qu'il y a dans l'article de Jones, d'une façon ou d'une autre, informez-vous. Il faut que je dise que la masse des écrits sur Hamlet est quelque chose de sans équivalent, l'abondance de la littérature est quelque chose d'incroyable. Mais ce qui est plus incroyable encore, c'est l'extraordinaire diversité des interprétations qui en ont été données. Je veux dire que les interprétations les plus contradictoires se sont succédées, ont déferlé à travers l'histoire, instaurant le problème du problème, à savoir pourquoi tout le monde s'acharne-t-il à y comprendre quelque chose ?

Et elles donnent les résultats les plus extravagants, les plus incohérents, les plus divers. On ne peut pas dire que cela n'aille excessivement loin, nous aurons à y revenir à l'intérieur même de ce que je vais rapidement rappeler des versants de cette explication que résume Jones dans son article. À peu près tout a été dit. Et pour aller à l'extrême, il y a un *Popular Science Monthly*, qui doit être une espèce de publication de vulgarisation plus ou moins médicale, qui a fait quelque chose en 1880 qui s'appelle *The Impediment of adipose*, "Les embêtements de l'adipose". À la fin d'Hamlet on nous dit qu'Hamlet est gros et court de souffle, et dans cette revue il y a tout un développement sur l'adipose d'Hamlet! Il y a un certain Vining<sup>95</sup> qui, en 1881, a découvert qu'Hamlet était une femme déguisée en homme, dont le but à travers toute la pièce était la séduction d'Horatio, et que c'était pour atteindre le cœur d'Horatio qu'Hamlet manigançait toute son histoire. C'est tout de même une assez jolie histoire! En même temps, on ne peut pas dire que ce soit absolument sans écho pour nous, il est certain que les rapports d'Hamlet avec les gens de son propre sexe sont quand même étroitement tissés dans le problème de la pièce.

Revenons à des choses sérieuses et, avec Jones, rappelons que ces efforts de la critique se sont groupés autour de deux versants. Quand il y a deux versants dans la logique, il y a toujours un troisième versant, contrairement à ce qu'on croit, le tiers n'est pas si exclu que cela. Et c'est évidemment le tiers qui, dans le cas, est intéressant.

Les deux versants n'ont pas eu de minces tenants. Dans le premier versant, il y a ceux qui ont, en somme, interrogé la psychologie d'Hamlet. C'est évidemment à eux qu'appartient la primauté, que doit être donné le haut du pavé de notre estime. Nous y rencontrons Goethe, et Coleridge qui dans ses *Lectures* on

95. VIKING, *The mystery of Hamlet*, 1881.

*Shakespeare* a pris une position très caractéristique dont je trouve que Jones aurait pu peut-être faire un plus ample état. Car Jones, chose curieuse, s'est surtout lancé dans un extraordinairement abondant commentaire de ce qui a été fait en allemand, qui a été proliférant, voire prolix. Les positions de Goethe et de Coleridge ne sont pas identiques. Elles ont cependant une grande parenté qui consiste à mettre l'accent sur la forme spirituelle du personnage d'Hamlet.

En gros, disons que pour Goethe, c'est l'action paralysée par la pensée. Comme on le sait, ceci a une longue lignée. On s'est rappelé, et non en vain bien sûr, qu'Hamlet avait vécu un peu longtemps à Wittenberg. Et ce terme renvoyant l'intellectuel et ses problèmes à une fréquentation un peu abusive de Wittenberg représenté, non sans raison, comme l'un des centres d'un certain style de formation de la jeunesse étudiante allemande, est une chose qui a eu une très grande postérité. Hamlet est en somme l'homme qui voit tous les éléments, toutes les complexités, les motifs du jeu de la vie, et qui est en somme suspendu, paralysé dans son action par cette connaissance. C'est un problème à proprement parler goethéen, et qui n'a pas été sans profondément retentir, surtout si vous y ajoutez le charme et la séduction du style de Goethe et de sa personne.

Quant à Coleridge, dans un long passage que je n'ai pas le temps de vous lire, il abonde dans le même sens, avec un caractère beaucoup moins sociologique, beaucoup plus psychologique. Il y a quelque chose à mon avis qui domine là, dans tout le passage de Coleridge sur cette question, et que je me plais à retenir: « Il faut bien que je vous avoue que je ressens en moi quelque goût de la même chose », c'est ce qui dessine chez lui le caractère psychasthénique, l'impossibilité de s'engager dans une voie, et une fois y être entré, engagé, d'y rester jusqu'au bout.

L'intervention de l'hésitation, des motifs multiples, est un morceau brillant de psychologie qui donne pour nous l'essentiel, le ressort, le suc de son essence, dans cette remarque dite au passage par Coleridge : après tout j'ai quelque goût de cela, c'est-à-dire, je me retrouve là-dedans, il l'avoue au passage, et il n'est pas le seul; on trouve une remarque analogue chez quelqu'un qui est quasi contemporain de Coleridge, et qui a écrit des choses remarquables sur Shakespeare dans ses *Essays on Shakespeare*, c'est Hazlitt, dont Jones, à tort, ne fait pas du tout état, car c'est quelqu'un qui a écrit les choses les plus remarquables sur ce sujet à l'époque.

Il (Coleridge) va plus loin encore, il dit qu'en fin de compte parler de cette tragédie..., elle nous a été si rebattue, cette tragédie, que nous pouvons à peine savoir comment en faire la critique, pas plus que nous ne saurions décrire notre

propre visage. Il y a une autre note qui va dans le même sens, et ce sont là des lignes dont je vais faire grand état.

Je passe assez vite l'autre versant, celui d'une difficulté extérieure qui a été instaurée par un groupe de critiques allemands dont les deux principaux sont Klein et Werder qui écrivaient à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle à Berlin. C'est à peu près comme cela que Jones les groupe, et il a raison. Il s'agit de mettre en relief les causes extérieures de la difficulté de la tâche qu'Hamlet s'est donnée, et les formes que la tâche d'Hamlet aurait. Elle serait de faire reconnaître à son peuple la culpabilité de Claudius, de celui qui, après avoir tué son père et épousé sa mère, règne sur le Danemark. Il y a là quelque chose qui ne soutient pas la critique, car les difficultés qu'aurait Hamlet à accomplir sa tâche - c'est-à-dire à faire reconnaître la culpabilité d'un roi, ou bien de deux choses l'une, à intervenir déjà de la façon dont il s'agit qu'il intervienne, par le meurtre, et ensuite d'être dans la possibilité de justifier ce meurtre - sont évidemment très facilement levées par la seule lecture du texte: jamais Hamlet ne se pose un problème semblable!

Le principe de son action, à savoir que ce qu'il doit venger - sur celui qui est le meurtrier de son père et qui, en même temps, a pris son trône et sa place auprès de la femme qu'il aimait par dessus tout - doit se purger par l'action la plus violente et par le meurtre, n'est non seulement jamais mis en cause chez Hamlet, mais je crois que je vous lirai là-dessus des passages qui vous montrent qu'il se traite de lâche, de couard, il écume sur la scène du désespoir de ne pouvoir se décider à cette action. Mais le principe de la chose ne fait aucune espèce de doute, il ne se pose pas le moindre problème concernant la validité de cet acte, de cette tâche.

Et là-dessus il y a un nommé Loening, dont Jones fait grand état, qui a fait une remarque à la même période, discutant les théories de Klein et Werder de façon décisive. Je signale au passage que c'est la plus chaude recommandation que Jones apporte sur ces remarques. En effet, il en cite quelques unes qui paraissent fort pénétrantes.

Mais tout ceci n'a pas une extraordinaire importance puisque la question est véritablement dépassée à partir du moment où nous prenons la troisième position, celle par laquelle Jones introduit la position analytique. Ces lenteurs d'exposé sont nécessaires, car elles doivent être suivies pour que nous ayons le fond sur lequel se pose le problème d'Hamlet.

La troisième position est celle-ci: bien que le sujet ne doute pas un instant d'avoir à l'accomplir, pour quelque raison inconnue de lui cette tâche lui répugne. Autrement dit, c'est dans la tâche même et non pas ni dans le sujet, ni - 262 -

dans ce qui se passe à l'extérieur. Inutile de dire que pour ce qui se passe à l'extérieur, il peut y avoir des versions beaucoup plus subtiles que celle que je vous ai amorcée pour débayer.

Il y a donc là une position essentiellement conflictuelle par rapport à la tâche elle-même. Et c'est de cette façon, en somme très solide et qui doit tout de même nous donner une leçon de méthode, que Jones introduit la théorie analytique. Il montre que la notion du conflit n'est pas du tout nouvelle, à savoir la contradiction interne à la tâche a déjà été apportée par un certain nombre d'auteurs qui ont très bien vu (comme Loening, si nous en croyons les citations que Jones en donne) qu'on peut saisir le caractère problématique, conflictuel, de la tâche à certains signes dont on n'a pas attendu l'analyse pour s'apercevoir de leur caractère signalétique, à savoir la diversité, la multiplicité, la contradiction, la fausse consistance des raisons que peut donner le sujet d'atermoyer cette tâche, de ne pas l'accomplir au moment où elle se présente à lui. La notion en somme du caractère superstructural, rationalisé, rationalisant des motifs que donne le sujet, avait déjà été aperçu par les psychologues bien avant l'analyse, et Jones sait très bien le mettre en valeur, en relief.

Seulement, il s'agit de savoir où gît le conflit, dont les auteurs qui sont sur cette voie ne laissent pas d'apercevoir qu'il y a quelque chose qui se présente au premier plan, et une sorte de difficulté sous-jacente qui, sans être à proprement parler articulée comme inconsciente, est considérée comme plus profonde et en partie non maîtrisée, pas complètement élucidée ni aperçue par le sujet.

Et la discussion de Jones présente ce caractère tout à fait caractéristique de ce qui, chez lui, donnera un des traits dont il sait le mieux faire usage dans ses articles qui ont joué le plus grand rôle pour rendre valable à un large public intellectuel la notion même d'inconscient. Il articule puissamment que ce que les auteurs, certains subtils, ont mis en valeur, c'est à savoir que le motif sous-jacent, contrariant pour l'action d'Hamlet, est par exemple un motif de droit, à savoir, a-t-il le droit de faire ceci ?

Et Dieu sait si les auteurs allemands n'ont pas manqué (surtout alors que ceci se passait en pleine période d'hégélianisme) de faire état de toutes sortes de registres sur lesquels Jones a beau jeu d'ironiser, montrant que si quelque chose doit entrer dans les ressorts inconscients, ce ne sont pas des motifs d'ordre élevé, d'un haut caractère d'abstraction, faisant entrer en jeu la morale, l'État, le savoir absolu, mais qu'il doit y avoir quelque chose de beaucoup plus radical, de plus concret et que ce dont il s'agit c'est précisément ce que Jones va alors produire -puisque c'est à peu près vers cette année-là que commencent à s'introduire en - 263 -

Amérique les points de vue freudiens, c'est cette même année qu'il publie un compte-rendu de la théorie de Freud sur les rêves, que Freud donne son article sur les *Origines et le développement de la psychanalyse* 96, directement écrit en anglais si mon souvenir est bon, puisqu'il s'agit des fameuses conférences de la Clark University.

Je crois qu'on ne peut pas toucher du doigt, dans une analyse qui va vraiment aussi loin qu'on peut aller à cette époque, qui met en valeur dans le texte de la pièce, dans le déroulement du drame, pour en montrer la signification oedipienne, qui met en valeur ce que nous pouvons appeler la structure mythique de l'œdipe. Je dois dire que nous ne sommes pas si débarbouillés mentalement que de pouvoir tous si aisément sourire de voir amener à propos d'*Hamlet*: Télésphore, Amphion, Moïse, Pharaon, Zoroastre, Jésus, Hérode, - tout le monde vient dans le paquet - et en fin de compte, ce qui est essentiel, deux auteurs qui ont écrit à peu près vers 1900 ont fait un *Hamlet in Iran* dans une revue fort connue, une référence du mythe d'*Hamlet* aux mythes iraniens qui sont autour de la légende de Pyrrhus, dont un autre auteur a fait aussi grand état dans une revue inconnue et introuvable.

L'important c'est que dans l'introduction par Jones (à la date de 1910) d'une nouvelle critique d'*Hamlet*, et d'une critique qui va consister toute entière à nous amener à cette conclusion: « Nous arrivons à ce paradoxe apparent que le poète et l'audience sont tous deux profondément remués par des sentiments dus à un conflit de la source duquel ils ne sont pas conscients - ils ne sont pas éveillés, ils ne savent pas de quoi il s'agit<sup>97</sup>. »

Je pense qu'il est essentiel de remarquer le pas franchi à ce niveau. Je ne dis pas que ce soit le seul pas possible, mais que le premier pas analytique consiste à transformer une référence psychologique non pas en une référence à une psychologie plus profonde, mais en une référence à un arrangement mythique censé avoir le même sens pour tous les êtres humains. Et il faut tout de même bien quelque chose de plus, car *Hamlet* ce n'est tout de même pas les Pyrrhus Saga, les histoires de Cyrus avec Cambyse, ni de Persée avec son grand-père Acrisios, c'est quand même autre chose.

Si nous en parlons, ce n'est pas seulement parce qu'il y a eu des myriades de critiques, mais aussi parce que c'est intéressant de voir ce que cela fait d'*Hamlet*.

96. FREUD S., K *Über Psychoanalyse. Fünf Vorlesungen, gehalten zur 20 jdhrigen » (1910). Gründungsfeier der ClarkUniversity in Worcester, Mass. G. W. X p. 44-113. Trad. fr., Paris 1973, Payot.*

97. JONES E., *op. cit.*

Vous n'en avez, en fin de compte, aucune espèce d'idée parce que, par une espèce de chose tout à fait curieuse, je crois pouvoir dire d'après ma propre expérience que c'est injouable en français. Je n'ai jamais vu un bon *Hamlet* en français, ni quelqu'un qui joue bien Hamlet, ni un texte qu'on puisse entendre.

Pour ceux qui lisent le texte, c'est quelque chose à tomber à la renverse, à mordre le tapis, à se rouler par terre, c'est quelque chose d'inimaginable! Il n'y a pas un vers *d'Hamlet*, ni une réplique qui ne soit, en anglais, d'une puissance de percussion, de violence de termes qui en fait quelque chose où, à tout instant, on est absolument stupéfait. On croit que c'est écrit d'hier, qu'on ne pouvait pas écrire comme cela il y a trois siècles.

En Angleterre, c'est-à-dire là où la pièce est jouée dans sa langue, une représentation *d'Hamlet*, c'est toujours un événement. J'irai même plus loin - parce qu'après tout on ne peut pas mesurer la tension psychologique du public, si ce n'est au bureau de location - et je dirai ce que c'est pour les acteurs, ce qui nous enseigne doublement; d'abord parce qu'il est tout à fait clair que jouer Hamlet pour un acteur anglais c'est le couronnement de sa carrière, et que lorsque ce n'est pas le couronnement de sa carrière, c'est tout de même qu'il veut se retirer avec bonheur, en donnant ainsi sa représentation d'adieu, même si son rôle consiste à jouer le premier fossoyeur. Il y a là quelque chose qui est important et nous aurons à nous apercevoir de ce que cela veut dire, car je ne le dis pas au hasard.

Il y a une chose curieuse, c'est qu'en fin de compte lorsque l'acteur anglais arrive à jouer Hamlet, il le joue bien, ils le jouent tous bien. Une chose encore plus étrange est que l'on parle de d'Hamlet de tel ou tel, d'autant d'Hamlet qu'il y a de grands acteurs. On évoque encore d'Hamlet de Garrick, d'Hamlet de Kenns, etc.; c'est là aussi quelque chose d'extraordinairement indicatif.

S'il y a autant d'Hamlet qu'il y a de grands acteurs, je crois que c'est pour une raison analogue - ce n'est pas la même parce que c'est autre chose de jouer Hamlet et d'être intéressé comme spectateur et comme critique. Mais la pointe de convergence de tout cela, ce qui frappe particulièrement et que je vous prie de retenir, c'est qu'on peut croire en fin de compte que c'est en raison de la structure du problème qu'Hamlet, comme tel, pose à propos du désir; à savoir, ce qui est la thèse que j'avance ici, qu'Hamlet fait jouer les différents plans, le cadre même auquel j'essaye de vous introduire ici, dans lequel vient se situer le désir.

C'est parce que cette place y est exceptionnellement bien articulée; aussi bien, je dirais, de façon telle que tout un chacun y vient trouver sa place, vient s'y reconnaître, que l'appareil, le filet de la pièce *d'Hamlet* est cette espèce de réseau, - 265 -

de filet d'oiseleur où le désir de l'homme - dans les coordonnées que justement Freud nous découvre, à savoir son rapport à l'œdipe et à la castration - est là articulé essentiellement.

Mais ceci suppose que ce n'est pas simplement une autre édition, un autre tirage de l'éternel type drame-conflit, de la lutte du héros contre le père, contre le tyran, contre le bon ou le mauvais père. Là, j'introduis des choses que nous allons voir se développer par la suite. C'est que les choses sont poussées par Shakespeare à un point tel que ce qui est important ici, c'est de montrer les caractères atypiques du conflit, la façon modifiée dont se présente la structure fondamentale de l'éternelle saga que l'on retrouve depuis l'origine des âges; par conséquent dans la fonction où, d'une certaine façon, les coordonnées de ce conflit sont modifiées par Shakespeare de façon à pouvoir faire apparaître comment, dans ces conditions atypiques, vient jouer, de tout son caractère le plus essentiellement problématique, le problème du désir, pour autant que l'homme n'est pas simplement possédé, investi, mais que, ce désir, il a à le situer, à le trouver. À le trouver à ses plus lourds dépens et à sa plus lourde peine, au point de ne pouvoir le trouver qu'à la limite, à savoir dans une action qui ne peut pour lui s'achever, se réaliser, qu'à condition d'être mortel.

Ceci nous incite à regarder de plus près le déroulement de la pièce. Je ne voudrais pas trop vous faire tarder, mais il faut quand même que j'en mette les traits saillants principaux.

L'acte 1 concerne quelque chose qu'on peut appeler l'introduction du problème, et là, tout de même, au point de recoupement, d'accumulation, de confusion où tourne la pièce, il faut bien quand même que nous revenions à quelque chose de simple qui est le texte. Nous allons voir que cette composition mérite d'être retenue, qu'elle n'est pas quelque chose qui flotte ni qui aille à droite ou à gauche. Comme vous le savez, les choses s'ouvrent sur une garde, une relève de la garde sur la terrasse d'Elseneur, et je dois dire que c'est une des entrées les plus magistrales de toutes les pièces de Shakespeare, car toutes ne sont pas aussi magistrales à l'entrée. C'est à minuit que se fait la relève, une relève où il y a des choses très jolies, très frappantes. Ainsi c'est ceux qui viennent pour la relève qui demandent: « Qui est là<sup>98</sup> ? », alors que ce devrait être le contraire. C'est qu'en effet, tout se passe anormalement, ils sont tous angoissés par quelque chose qu'ils attendent, et cette chose ne se fait pas attendre plus de quarante vers. Alors



qu'il est minuit quand la relève a lieu, une heure sonne à une cloche lorsque le spectre apparaît; et à partir du moment où le spectre apparaît, nous sommes entrés dans un mouvement fort rapide, avec d'assez curieuses stagnations.

Tout de suite après, la scène où apparaissent le roi et la reine, le roi dit qu'il est tout à fait temps de quitter notre deuil, « Nous pouvons pleurer d'un oeil, mais rions de l'autre<sup>99</sup> », et où Hamlet, qui est là, fait apparaître ses sentiments de révolte devant la rapidité du remariage de sa mère et du fait qu'elle s'est remariée avec quelqu'un qui, auprès de ce qu'était son père, est un personnage absolument inférieur.

À tout instant dans les propos d'Hamlet nous verrons mise en valeur l'exaltation de son père comme d'un être dont il dira plus tard que « Tous les dieux semblaient avoir sur lui marqué leurs sceaux, pour montrer jusqu'où la perfection d'un homme pouvait être portée *100*. » C'est sensiblement plus tard dans le texte que cette phrase sera dite par Hamlet, mais dès la première scène, il y a des mots analogues. C'est essentiellement dans cette sorte de trahison, et aussi de déchéance - sentiments que lui inspire la conduite de sa mère, ce mariage hâtif, deux mois, nous dit-on, après la mort de son père - qu'Hamlet se présente. C'est là le fameux dialogue avec Horatio : « Économie, économie! Le rôti des funérailles n'aura pas le temps de refroidir pour servir au repas des nocess<sup>101</sup>. » Je n'ai pas besoin de rappeler ces thèmes célèbres.

Ensuite, tout de suite, nous avons l'introduction de deux personnages, Ophélie et Polonius. Et ceci à propos d'une sorte de petite mercuriale que Laerte - qui est un personnage tout à fait important dans notre histoire d'*Hamlet*, dont on a voulu faire (nous y viendrons) quelqu'un qui joue un certain rôle par rapport à Hamlet dans le déroulement mythique de l'histoire, et à juste titre bien entendu - adresse à Ophélie qui est la jeune fille dont Hamlet fut, comme il le dit lui-même, amoureux, et qu'actuellement, dans l'état où il est, il repousse avec beaucoup de sarcasmes. Polonius et Laerte se succèdent auprès de cette malheureuse Ophélie pour lui donner tous les sermons de la prudence, pour l'inviter à se méfier de cet Hamlet.

99. *Le Roi*: « [...] Le sourire du bonheur sur les lèvres et les larmes dans les yeux: mêlant les fêtes de l'hymen au deuil des funérailles, et l'hymen de l'amour à l'hymen de la mort, pesant dans une balance égale le plaisir et la douleur. » (1, 2.11.)

100. *Hamlet* (111, 4, 61).

101. *Hamlet*: « Économie, économie, Horatio: les mets du repas funèbre étaient refroidis à peine, et ont encore été servis au festin des nocess. » (1, 2.180.)

Vient ensuite la quatrième scène. La rencontre sur la terrasse d'Elseneur d'Hamlet, qui a été rejoint par Horatio, avec le spectre de son père. Dans cette rencontre il se montre passionné, courageux puisqu'il n'hésite pas à suivre le spectre dans le coin où le spectre l'entraîne, à avoir avec lui un dialogue assez horrifant. Et je souligne que le caractère d'horreur est articulé par le spectre lui-même; il ne peut pas révéler à Hamlet l'horreur et l'abomination du lieu où il vit et de ce qu'il souffre, car ses organes mortels ne pourraient le supporter. Et il lui donne une consigne, un commandement. Il est intéressant de noter tout de suite que le commandement consiste en ce que, de quelque façon qu'il s'y prenne, il ait à faire cesser le scandale de la luxure de la reine, et qu'en tout ceci, au reste, il contienne ses pensées et ses mouvements, qu'il n'aille pas se laisser aller à je ne sais quels excès concernant des pensées à l'endroit de sa mère.

Bien sûr les auteurs ont fait grand état de cet espèce d'arrière-plan trouble dans les consignes données par le spectre à Hamlet, d'avoir en somme à se garder de lui-même dans ses rapports avec sa mère. Mais il y a une chose dont il ne semble pas qu'on ait articulé ce dont il s'agissait, qu'en somme, d'ores et déjà et tout de suite, c'est autour d'une question à résoudre: que faire par rapport à quelque chose qui apparaît ici être l'essentiel, malgré l'horreur de ce qui est articulé, les accusations formellement prononcées par le spectre contre le personnage de Claudius, c'est-à-dire l'assassin. C'est là qu'il révèle à son fils qu'il a été tué par lui.

La consigne que donne le ghost n'est pas une consigne en elle-même; c'est quelque chose qui d'ores et déjà met au premier plan, et comme tel, le désir de la mère. C'est absolument essentiel, d'ailleurs nous y reviendrons.

Le deuxième acte est constitué par ce qu'on peut appeler l'organisation de la surveillance autour d'Hamlet. Nous en avons en somme, une sorte de prodrome sous la forme - c'est assez amusant et cela montre le caractère de doublet du groupe Polonius, Laërte, Ophélie, par rapport au groupe Hamlet, Claudius et la reine - des instructions que Polonius, premier ministre, donne à quelqu'un pour la surveillance de son fils qui est parti à Paris. Il lui dit comment il faut procéder pour se renseigner sur son fils. Il y a là une espèce de petit morceau de bravoure du genre vérités éternelles de la police, sur lequel je n'ai pas à insister. Puis interviennent, c'est déjà préparé au premier acte, Guildenstern et Rosencrantz, qui ne sont pas simplement les personnages soufflés qu'on pense. Ce sont des personnages qui sont d'anciens amis d'Hamlet. Et Hamlet qui se méfie d'eux, qui les raille, les tourne en dérision, les dérouté et joue avec eux un jeu extrêmement subtil sous l'apparence de la folie, (nous verrons aussi ce que veux dire - 268 -

ce problème de la folie ou pseudo-folie d'Hamlet) fait véritablement appel, à un moment, à leur vieille et ancienne amitié, avec un ton et un accent qui, lui aussi, mériterait d'être mis en valeur si nous avions le temps, et qui mérite d'être retenu, qui prouve qu'il le fait sans aucune confiance. Et il ne perd pas un seul instant sa position de ruse et de jeu avec eux; pourtant, il y a un moment où il peut leur parler sur ce certain ton.

Rosencrantz et Guildenstern sont, en venant le sonder, les véhicules du roi, et c'est bien ce que sent Hamlet qui les incite vraiment à lui avouer: « Êtes-vous envoyés près de moi ? Qu'avez-vous à faire près de moi ? » Et les autres sont suffisamment ébranlés pour qu'un d'eux demande à l'autre: « Qu'est-ce qu'on lui dit 102 ? » Mais cela passe, car tout toujours se passe d'une certaine façon, c'est-à-dire pour que jamais ne soit franchi un certain mur qui détendrait une situation qui apparaît essentiellement, et d'un bout à l'autre, nouée.

À ce moment Rosencrantz et Guildenstern introduisent les comédiens qu'ils ont rencontrés en route et qu'Hamlet connaît. Hamlet s'est toujours intéressé au théâtre et, ces comédiens, il va les accueillir d'une façon qui est remarquable. Là aussi il faudrait lire les premiers échantillons qu'ils lui donnent de leur talent. L'un portant sur une tragédie concernant la fin de Troie, le meurtre de Priam - et concernant ce meurtre, nous avons une scène fort belle en anglais, où nous voyons Pyrrhus suspendre un poignard au-dessus du personnage de Priam, et rester ainsi:

« *So as a painted tyrant, Pyrrhus stood And like a neutral to his will and matter, Did nothing.* »

« C'est ainsi que, comme un tyran en peinture, Pyrrhus s'arrêta Et, comme neutralisé entre sa volonté et ce qu'il y avait à faire, Ne fit rien 103. »

Comme c'est un des thèmes fondamentaux de l'affaire, cela mérite d'être relevé dans cette première image, celle des comédiens à propos desquels va venir

102. *Hamlet*: « N'avez-vous point été mandés ? Est-ce votre propre inclination qui vous amène ? Est-ce une visite libre ? Agissez franchement, avec moi. Allons dites-moi; parlez [...]. Dites si vous avez été mandés ou non. - *Rosencrantz se tournant vers Guildenstern*: « Que dites-vous à cela? » -

*Guildenstern*: « Eh bien, seigneur, il est vrai, nous avons été mandés. » (11, 2. 269.)

103. *Le premier comédien*: « Semblable à un tyran en peinture, Pyrrhus sans projet et sans volonté, reste immobile et dans l'inaction. » (11, 2. 464.)

chez notre Hamlet l'idée de les utiliser dans ce qui va constituer le corps du troisième acte - ceci est absolument essentiel - ce que les anglais appellent d'un terme stéréotypé, *the play scene*, "le théâtre sur le théâtre". Hamlet là conclut:

« *The play's the thing*

*Wherein catch the conscience of the king.*<sup>104</sup> »

Cet espèce de bruit de cymbales qui termine là une longue tirade d'Hamlet qui est écrite toute entière en vers blancs, je le signale, et où nous trouvons ce couple de rimes, est quelque chose qui a toute sa valeur introductive. je veux dire que c'est là-dessus que se termine le deuxième acte et que le troisième, où va justement se réaliser *the play scene*, est introduit.

Ce monologue est essentiel. Par là nous voyons, et la violence des sentiments d'Hamlet, et la violence des accusations qu'il porte contre lui-même d'une part

« *Am I a coward ?*

*Who calls me villain, breaks my pate across,  
Plucks off my beard and blows it in my face,  
Tweaks me by the nose, gives me the lie i'th' throat,  
As deep as to the lungs ? who does me this ?*

*Ha ? »*

« Suis-je un lâche ?

Qui m'appelle à l'occasion vilain ? Qu'est-ce qui me démolit la caboche ?

Qu'est-ce qui m'arrache la barbe, et m'en jette des petits morceaux à la face ?

Qu'est-ce qui me tord le nez ? Qu'est-ce qui m'enfonce dans la gorge me mensonges jusqu'au niveau des poumons ? Qu'est-ce qui me fait tout cela<sup>105</sup> )

Cela nous donne le style général de cette pièce qui est à se rouler par terre. Et tout de suite après, il parle de son beau-père actuel

« *Swounds, I should take it: for it cannot be*

*But I am pigeon-livered and lack gall*

104. *Hamlet*: « Un drame est le piège où je surprendrai la conscience du roi. » (11, 2. 586.) 105.

*Hamlet*: « Suis-je donc un lâche ? Qui ose me donner un démenti ? Qui ose m'insulter et me faire en face un outrage ? et cependant je le souffrirais. Car il n'est pas impossible que je n'ai pas un cœur pusillanime; que mon sang ne soit pas glacé dans mes veines, pour engourdir en moi le sentiment de la vengeance. » (11, 2, 552.) -270-

*To make oppression bitter, or ere this  
I should ha' fatted all the region kites  
With this slaves' offal*<sup>106</sup>. »

Nous avons parlé de ces *kites*, à propos du *Souvenir de Léonard de Vinci*. Je pense que c'est une sorte de milan. Il s'agit de son beau-père et de cette victime, et de cet esclave fait pour être, justement, offert en victime aux muses. Et là commence une série d'injures

« *Bloody, bawdy villain !*

*Remorseless, treacherous, lecherous, kindless villain !* »

« Sanglant, putassier vilain!

sans remord, très bas et ignoble vilain <sup>107</sup> ! »

Mais ces cris, ces injures, s'adressent tout autant à lui qu'à celui auquel l'entend le contexte. Ce point est tout à fait important, c'est le culmen du deuxième acte. Et ce qui constitue l'essentiel de son [désespoir] est ceci qu'il a vu les acteurs pleurer en décrivant le triste sort d'Hécube devant laquelle on découpe en petits morceaux son Priam de mari. Car après avoir longtemps gardé la position figée, son poignard suspendu, le Pyrrhus prend un plaisir malicieux - c'est le texte qui nous le dit

« *When she saw Pyrrhus make malicious sport*

*In mincing with his sword her husband's limbs* <sup>108</sup> »,

"à découper" - *mincing* est, je pense, le même mot qu' "émincer" en français - devant cette femme qu'on nous décrit très bien enroulée dans le ne sais quelle sorte d'édredon autour de ses flancs efflanqués, le corps de Priam. Le thème c'est tout cela pour Hécube, mais qu'est-ce que Hécube pour ces gens ? Voilà des gens qui en viennent à cette extrémité d'émotion pour quelque chose qui ne les concerne en rien. C'est là que se déclenche pour Hamlet ce désespoir de ne rien ressentir d'équivalent. Ceci est important pour introduire ce dont il s'agit, c'est-à-dire ce *play scene* dont il donne la raison. Comme attrapé dans l'atmosphère, il semble s'apercevoir tout d'un coup de ce qu'on peut en faire.

106. Traduction libre de Letourneur: « Sans quoi j'aurais déjà livré aux vautours le corps de ce scélérat. » (II, 2, 559.)

107 « Ô perfide assassin! Lâche incestueux, âme sans remords, traître infâme. » (II, 2, 561.) 108 « Quand elle vit Pyrrhus insultant inhumainement au corps sanglant de son époux, et déchirant son cadavre avec son épée... » (II, 2, 497.)

Quelle est la raison qui le pousse ? Assurément il y a là une motivation rationnelle: « attraper la conscience du roi ». C'est-à-dire, en faisant jouer cette pièce avec quelques modifications introduites par lui-même, s'apercevoir de ce qui va émouvoir le roi, le faire se trahir. Et en effet, c'est ainsi que les choses se passent, à un moment, avec un grand bruit, le roi ne peut plus y tenir. On lui représente d'une façon tellement exacte le crime qu'il a commis, avec commentaires d'Hamlet, qu'il fait brusquement: « Lumières, lumières 109 f », et qu'il s'en va avec un grand bruit, et qu'Hamlet dit à Horatio : « Il n'y a plus de doute 110. »

Ceci est essentiel. Et je ne suis pas le premier à avoir posé, dans le registre analytique qui est le nôtre, la question de la fonction de ce play *scene*. Rank l'a fait avant moi dans un livre [article] qui s'appelle *Das "Schauspiel" in Hamlet*, paru dans *Psychoanalytische Bewegung Myth*. en 1919, à Vienne-Leipzig, p. 72-85<sup>111</sup>.

La fonction de ce "*Schauspiel*" a été articulée par Rank d'une certaine façon sur laquelle nous aurons à revenir. Il est clair de toute façon qu'elle pose un problème qui va au-delà de son rôle fonctionnel dans l'articulation de la pièce. Beaucoup de détails montrent qu'il s'agit tout de même de savoir jusqu'où et comment nous pouvons interpréter ces détails. C'est à savoir, s'il nous suffit de faire ce dont Rank se contente, c'est-à-dire d'y relever tous les traits qui montrent que dans la structure même du fait de regarder une pièce, il y a quelque chose qui évoque les premières observations par l'enfant de la copulation parentale. C'est la position que prend Rank, je ne dis pas qu'elle soit sans valeur, qu'elle soit même fautive, je crois qu'elle est incomplète et qu'en tout cas, elle mérite d'être articulée dans l'ensemble du mouvement; à savoir dans ce par quoi Hamlet essaye d'ordonner, de donner une structure, de donner justement cette dimension que j'ai appelée quelque part de la vérité déguisée, sa structure de fiction par rapport à quoi seulement il trouve à se réorienter, au-delà du caractère plus ou moins efficace de l'action, pour faire se dévoiler, se trahir Claudius. Il y a quelque chose ici, et Rank a touché un point juste en ce qui concerne sa propre orientation par rapport à lui-même. je ne fais que l'indiquer pour montrer l'intérêt des problèmes qui sont ici soulevés.

109. *Le Roi*: «Qu'on apporte des flambeaux; sortons tous! - (*Les courtisans se lèvent.*) *Polonius*: Des flambeaux, des flambeaux, des flambeaux. » (*III*, 2, 255.)

110. « Oh! un talent complet. » (*III*, 2,261.)

111. RANK O., *Das « Schauspiel » in Hamlet. Ein Beitrag zur Analyse und zum dynamischen Verständnis der Dichtung*. Imago, 1915, 4, pp. 41-51. *Psychoanalytische Bewegung Myth*, 1919, pp. 72-85.

Les choses ne vont pas tout simplement, et le troisième acte ne s'achève pas sans que les suites de cette articulation n'apparaissent sous la forme suivante c'est qu'il est convoqué, Hamlet, de toute urgence auprès de la mère qui, bien entendu, n'en peut plus - c'est littéralement les mots qui sont employés « *Speak no more* 112 » - et qu'au cours de cette scène, il voit Claudius, alors qu'il marche vers l'appartement de sa mère, en train de venir, sinon à résipiscence du moins à repentir, et que nous assistons à toute la scène dite de la prière repentante de cet homme qui se trouve ici en quelque sorte pris dans les rets mêmes de ce qu'il garde, les fruits de son crime, et qui élève vers Dieu je ne sais quelle prière, d'avoir la force de s'en dépêtrer.

Et, le prenant littéralement à genoux et à sa merci, sans être vu par le roi, Hamlet a la vengeance à sa portée. C'est là qu'il s'arrête avec cette réflexion: est-ce qu'en le tuant maintenant il ne va pas l'envoyer au ciel, alors que son père a beaucoup insisté sur le fait qu'il souffrait tous les tourments d'on ne sait pas très bien quel enfer ou quel purgatoire ? Est-ce qu'il ne va pas l'envoyer droit au bonheur éternel ? C'est justement ce qu'il ne faut pas que je fasse...

C'était bien l'occasion de régler l'affaire, et je dirai même que tout est là, de « *To be or not to be* » qui, je vous l'ai introduit la dernière fois, ce n'est pas pour rien, est essentiel à mes yeux; l'essentiel est là en effet tout entier, je veux dire qu'en raison du fait que ce qui est arrivé au père, c'est justement ceci de venir nous dire qu'il est figé à tout jamais dans ce moment: cette barre tirée au bas des comptes de la vie fait qu'il reste en somme identique à la somme de ses crimes. C'est là aussi ce devant quoi Hamlet s'est arrêté avec son « *To be or not to be* ». Le suicide, ce n'est pas si simple. Nous ne sommes pas tellement en train de rêver avec lui à ce qui se passe dans l'au-delà, mais simplement ceci, c'est que de mettre le point terminal à quelque chose n'empêche pas que l'être reste identique à tout ce qu'il articulait par le discours de sa vie, et que là il n'y a pas de « *To be or not to be* », que le « *To be* », quoi qu'il en soit, reste éternel.

Et c'est justement pour lui aussi, Hamlet, être confronté avec cela, c'est-à-dire n'être pas purement et simplement le véhicule du drame, celui à travers lequel passent les passions, celui qui, comme Étéocle et Polynice, continue dans le crime ce que le père a achevé dans la castration; c'est parce que justement, il se préoccupe du « *To be* » éternel dudit Claudius que, d'une façon tout à fait cohérente en effet, à ce moment là, il ne tire même pas son épée du fourreau.

112. *La Reine*: « Ne dis plus rien... » (111, 4,88.)

- 273 -

Ceci est en effet un point clef, un point essentiel. Ce qu'il veut, c'est attendre, surprendre l'autre dans l'excès de ses plaisirs, autrement dit dans sa situation toujours par rapport à cette mère qui est là le point clef, à savoir ce désir de la mère, et qu'il va avoir en effet avec la mère cette scène pathétique, une des choses les plus extraordinaires qui puisse être donnée, cette scène où est montré à elle-même le miroir de ce qu'elle est, et où, entre ce fils qui incontestablement aime sa mère comme sa mère l'aime - ceci nous est dit - au-delà de toute expression, se produit ce dialogue dans lequel il l'incite, à proprement parler, à rompre les liens de ce qu'il appelle ce monstre damné de l'habitude: « Ce monstre, l'accoutumance, qui dévore toute conscience de nos actes, ce démon de l'habitude est ange encore en ceci qu'il joue aussi pour les bonnes actions. Commence à te déprendre. Ne couche plus (tout cela nous est dit avec une crudité merveilleuse) avec le Claudius, tu verras ce sera de plus en plus facile 113 », c'est là le point sur lequel je veux vous introduire.

Il y a deux répliques qui me paraissent tout à fait essentielles. Je n'ai pas encore beaucoup parlé de la pauvre Ophélie, c'est tout autour de cela que cela va tourner. À un moment Ophélie lui dit: «Mais vous êtes un très bon chœur, chorus », c'est-à-dire "vous-commentez très bien cette pièce". Il répond  
*« I could interpret between you and your love,  
 if I could see the puppets dallying. »*

« Je pourrais entrer dans l'interprétation entre vous et votre amour, Dans toute la mesure où je suis en train de voir les *puppets* jouer leur petit jeu <sup>114</sup>. »

À savoir de ce qu'il s'agit sur la scène. Il s'agit en tout cas de quelque chose qui se passe entre *you* et *your love*.

De même, dans la scène avec la mère, quand le spectre apparaît, (car le spectre apparaît à un moment où, justement, les objurgations d'Hamlet vont commencer à fléchir), il dit

113. *Hamlet*: « [...] L'habitude, ce monstre qui ronge et détruit tous les sentiments, tous les penchants, est un ange en ceci: c'est qu'il donne insensiblement aux actes bons et vertueux une aisance, un air naturel, qui les fait croire innés dans l'homme. Abstenez-vous cette nuit, et ce premier effort vous rendra plus facile l'abstinence de la nuit suivante; et ainsi de plus en plus par degrés. L'habitude peut effacer l'empreinte de la nature, vaincre l'enfer même, et le chasser d'un cœur par son insensible et merveilleuse puissance. » (111, 4,161.)

114. *Ophélie*: « Vous valez un chœur tout entier, seigneur.- *Hamlet*: Oh, je pourrais servir d'interprète entre vous et votre amant, si je pouvais voir jouer ensemble les deux marionnettes. » (111, 2, 232.)



« *O, step between ber and ber fighting soul:*

*Conceit in weakest bodies strongest works:*

*Speak to ber, Hamlet. »*

« C'est-à-dire que le spectre, qui apparaît là uniquement pour lui - car habituellement quand le spectre apparaît tout le monde le voit - vient lui dire: « glisse-toi entre elle et son âme en train de combattre  
115 »

*Conceit* est univoque. *Conceit* est employé tout le temps dans cette pièce, et justement à propos de ceci qui est l'âme. Le *Conceit* c'est justement le *conceit* 116 la pointe du style, et c'est le mot qui est employé pour parler du style précieux. « Le *Conceit* opère le plus puissamment dans les corps fatigués. Parle lui, Hamlet ». Cet endroit où il est toujours demandé à Hamlet d'entrer, de jouer, d'intervenir, c'est là quelque chose qui nous donne la véritable situation du drame. Et malgré l'intervention, l'appel significatif-c'est significatif pour nous parce que c'est bien de cela qu'il s'agit, d'intervenir pour nous, « *between ber and ber* », c'est notre travail cela, « *Conceit in weakest bodies strongest works* », c'est à l'analyste que c'est adressé, cet appel!

Ici, une fois de plus, Hamlet fléchit et quitte sa mère en disant: après tout, laisse-toi caresser, il va venir, va te donner un baiser gras sur la joue et te caresser la nuque! Il abandonne sa mère, il la laisse littéralement glisser, retourner, si l'on peut dire, à l'abandon de son désir. Et voilà comment se termine cet acte, à ceci près que, dans l'intervalle, le malheureux Polonius a eu le malheur de faire un mouvement derrière la tapisserie et qu'Hamlet lui a passé son épée à travers le corps.

On arrive au quatrième acte. Il s'agit à ce moment-là de quelque chose qui commence assez joliment, à savoir la chasse au corps. Car Hamlet a caché le cadavre quelque part, et véritablement il s'agit au début d'une chasse au corps qu'Hamlet a l'air de trouver très amusante; il crie: « On joue à cache-renard et tout le monde court après 116. » Finalement, il leur dit: « Ne vous fatiguez pas, dans quinze jours vous commencerez à le sentir, il est là sous l'escalier, n'en parlons plus 117. »

115. L'ombre: « Oh! mets-toi entre elle et le trouble de son âme agitée; ce sont les corps les plus faibles que l'imagination agite avec plus de violence. Parle-lui, Hamlet. » (111, 4. 113) 116. *Conceit*: (rem. 1) par sa préciosité, le *conceit* appartient au baroque, avec moins de préciosité, ce serait le mot d'esprit, le bon mot. (Rem. 2) Le *conceit* a une variété toujours actuelle, la pointe. Il vient en aide au persiflage. (Gradus, Les Procédés littéraires. Dictionnaire B. Dupriez. Paris, 1984, U.G.E.)

117. Hamlet: « Mais, ma foi, si vous ne le trouvez pas dans l'espace d'un mois, vous le distinguerez à l'odeur, lorsque vous monterez les degrés de la galerie. » (IV, 3. 33.)

Il y a là une réplique qui est importante et sur laquelle nous reviendrons :

« *The body is with the king, but the king is not with the body.*

*The king is a thing.* »

« Le corps est avec le roi, mais le roi n'est pas avec le corps, le roi est une chose<sup>118</sup>. »

Ceci fait vraiment partie des propos schizophréniques d'Hamlet. Ce n'est pas non plus sans pouvoir nous livrer quelque chose dans l'interprétation, nous le verrons dans la suite.

L'acte IV est un acte où il se passe beaucoup de choses rapidement: l'envoi d'Hamlet en Angleterre, son retour avant qu'on ait eu le temps de se retourner - on sait pourquoi, il a découvert le pot aux roses, qu'on l'envoyait à la mort. Son retour s'accompagne de quelque drame, à savoir qu'Ophélie dans l'intervalle est devenue folle - disons de la mort de son père et probablement d'autre chose encore - que Laërte s'est révolté, qu'il a combiné un petit coup; que le roi a empêché sa révolte en disant que c'est Hamlet qui est coupable, qu'on ne peut le dire à personne parce que Hamlet est trop populaire, mais qu'on peut régler la chose en douce en faisant un petit duel truqué où périra Hamlet. C'est vraiment ce qui va se passer. La première scène du dernier acte est constituée par la scène du cimetière. Je faisais appel tout à l'heure au premier fossoyeur, vous avez à peu près tous dans les oreilles ces propos stupéfiants qui s'échangent entre ces personnages qui sont en train de creuser la tombe d'Ophélie et qui font sauter à chaque mot un crâne dont un est recueilli par Hamlet qui fait un discours là-dessus.

Puisque je parlais des acteurs, de mémoire d'habilleur de théâtre, on n'a jamais vu un Hamlet et un premier fossoyeur qui n'étaient pas à couteaux tirés. jamais le premier fossoyeur n'a pu supporter le ton sur lequel lui parle Hamlet, ce qui est un petit trait qui vaut la peine d'être noté au passage, et qui nous montre jusqu'où peut aller la puissance des relations mises en valeur dans ce drame.

Venons à ceci sur lequel j'attirerai votre attention la prochaine fois, c'est que c'est après cette longue et puissante préparation que se trouve effectivement, dans le cinquième acte, le quelque chose dont il s'agit, ce désir toujours retombant, ce quelque chose d'épuisé, d'inachevé, d'inachevable qu'il y a dans la position d'Hamlet. Pourquoi allons-nous le voir, tout d'un coup, possible?

118. *Hamlet*: « Le corps est avec le roi; mais le roi n'est pas avec le corps. Le roi n'est rien... » (IV, 2, 25.) -276-

C'est-à-dire, pourquoi allons-nous voir tout d'un coup Hamlet accepter, dans les conditions les plus invraisemblables, le défi de Laërte ? Dans des conditions d'autant plus curieuses qu'il se trouve là être le champion de Claudius. Nous le voyons défaire Laërte dans tous les rounds (il le touche quatre ou cinq fois alors qu'on avait fait le pari qu'il le toucherait au plus « cinq contre douze ») et venir s'embrocher, comme il est prévu, sur la pointe empoisonnée - non sans qu'il y ait eu une sorte de confusion, où cette pointe lui revient dans la main, et où il blesse Laërte aussi. Et c'est dans la mesure où ils sont tous les deux blessés à mort, qu'arrive le dernier coup qui est porté à celui que, depuis le début, il s'agit d'estoquer, Claudius.

Ce n'est pas pour rien que j'ai évoqué la dernière fois une sorte de tableau qui est celui de Millais avec *l'Ophélie* flottant sur les eaux <sup>119</sup>. Je voudrais vous en proposer un autre pour terminer nos propos d'aujourd'hui. Je voudrais que quelqu'un fasse un tableau où l'on verrait le cimetière à l'horizon, et ici le trou de la tombe, des gens s'en allant comme les gens à la fin de la tragédie oedipienne se dispersent et se couvrent les yeux pour ne pas voir ce qui se passe, à savoir quelque chose qui, par rapport à l'Œdipe, est à peu près la liquéfaction de M. Valdemar <sup>120</sup>.

Ici c'est autre chose. Il s'est passé quelque chose sur lequel on n'a pas attaché assez d'importance. Hamlet, qui vient de débarquer d'urgence grâce aux pirates qui lui ont permis d'échapper à l'attentat, tombe sur l'enterrement d'Ophélie. Pour lui, première nouvelle! il ne savait pas ce qui était arrivé pendant sa courte absence. On voit Laërte se déchirer la poitrine, et bondir dans le trou pour étreindre une dernière fois le cadavre de sa sœur en clamant de la voix la plus haute son désespoir. Hamlet, littéralement, non seulement ne peut pas tolérer cette manifestation par rapport à une fille, comme vous le savez, qu'il a fort mal traitée jusque là, mais il se précipite à la suite de Laërte après avoir poussé un véritable rugissement, cri de guerre dans lequel il dit la chose la plus inattendue, il conclut en disant: « Qui pousse ces cris de désespoir à propos de la mort de cette jeune fille ? » et il dit: « Celui qui crie cela, c'est moi, Hamlet le danois <sup>121</sup>. »

119. MILLAIS John Everett (1829-1896), *Ophelia*, 1851-2 (Tate Gallery).

120. Poe E., *La Vérité sur le cas de M. Valdemar*, in *Histoires Extraordinaires*, La Pléiade. 121.

*Hamlet*: « Quel est celui dont la douleur s'exprime avec tant d'emphase, et dont les cris lamentables suspendent la course des astres étonnés de l'entendre? C'est moi: c'est Hamlet prince de Danemark. » (V, 1. 242.)

Jamais on a entendu dire qu'il est danois, il les vomit, les Danois. Tout d'un coup le voilà absolument révolutionné par quelque chose dont je peux dire qu'il est tout à fait significatif par rapport à notre schéma. C'est dans la mesure où quelque chose,  $\$$ , est là dans un certain rapport avec  $a$ , qu'il fait tout d'un coup cette identification qui lui fait retrouver pour la première fois son désir dans sa totalité. Cela dure un certain temps qu'ils sont dans le trou à se colleter, on les voit disparaître dans le trou et à la fin on les tire pour les séparer. Ce serait ce que l'on verrait dans le tableau: ce trou d'où l'on verrait des choses s'échapper. Nous verrons comment on peut concevoir ce que cela peut vouloir dire.

Leçon 15 18 mars 1958

Les principes analytiques sont tout de même tels que, pour arriver au but, il ne faut pas se bousculer. Peut-être certains d'entre vous croient-ils (je pense qu'il n'y en a pas beaucoup de cette sorte) que nous sommes loin de la clinique. Ce n'est pas vrai du tout! Nous y sommes en plein parce que ce dont il s'agit étant de situer le sens du désir, du désir humain, ce mode de repérage auquel nous procédons sur ce qui est, au reste, depuis le début, un des grands thèmes de la pensée analytique, est quelque chose qui ne saurait d'aucune façon nous détourner de ce qui est, de nous, requis comme le plus urgent.

Il a été dit beaucoup de choses sur *Hamlet* et j'y ai fait allusion la dernière fois. J'ai essayé de montrer l'épaisseur de l'accumulation des commentaires sur *Hamlet*. Il m'est arrivé, dans l'intervalle, un document après lequel je gémissais dans mon désir de perfectionnisme, à savoir le *Hamlet and Oedipus* d'Ernest Jones 122. Je l'ai lu pour m'apercevoir qu'en somme, Jones avait tenu son bouquin au courant de ce qui s'est passé depuis 1909. Et ce n'est plus à Lœning 123 qu'il fait allusion comme référence recommandable, mais à Dover Wilson 124 qui a écrit beaucoup sur *Hamlet* et qui a fort bien écrit. Dans l'intervalle, comme j'avais lu moi-même une partie de l'œuvre de Dover Wilson, je crois que je vous en ai donné à peu près la substance.

C'est plutôt un certain recul qu'il s'agirait de prendre maintenant par rapport à tout cela, à la spéculation de Jones qui, je dois le dire, est fort pénétrante - et

122. JONES E., Op. Ca.

123. LG:NING, *Die Hamlet-Tragedie Shakespeare* (1893). 124. WILSON Dover, *Hamlet* (1936).

on peut dire, dans l'ensemble, d'un autre style que tout ce qui, dans la famille analytique, a pu être écrit, ajouté sur le sujet. Il fait des remarques très justes que je me trouve simplement reprendre en l'occasion. Il fait en particulier cette remarque de simple bon sens qu'Hamlet n'est pas un personnage réel et que, tout de même, nous poser les questions les plus profondes concernant le caractère d'Hamlet, c'est peut-être quelque chose qui mérite qu'on s'y arrête un peu plus sérieusement qu'on ne le fait d'habitude.

Comme toujours, quand nous sommes dans un domaine qui concerne d'une part notre exploration et aussi d'autre part un objet, il y a une double voie à suivre. Notre voie nous engage dans une certaine spéculation fondée sur l'idée que nous nous faisons de l'objet. Il est bien évident qu'il y a des choses, je dirais, à débayer au tout premier plan. En particulier, par exemple, que ce à quoi nous avons affaire dans les oeuvres d'art, et spécialement dans les oeuvres dramatiques, ce sont des caractères, au sens où on l'entend en français. Des caractères, c'est-à-dire quelque chose dont nous supposons que l'auteur, lui, en possède toute l'épaisseur; qu'il a fait un bonhomme, un caractère et il serait censé nous émouvoir par la transmission des caractères de ce caractère. Et par cette seule signalisation, nous serions déjà introduits à une espèce de réalité supposée qui serait au-delà de ce qu'il nous est donné dans l'œuvre d'art.

Je dirai qu'Hamlet a déjà cette propriété très importante de nous faire sentir à quel point, cette vue pourtant commune que nous appliquons à tout propos spontanément quand il s'agit d'une œuvre d'art, est tout de même tout au moins sinon à réfuter, du moins à suspendre. Car en fait, dans tout art, il y a deux points sur lesquels nous pouvons nous accrocher solidement de la main, comme à des repères absolument certains, c'est qu'il ne suffit pas de dire comme je l'ai dit, qu'Hamlet est une espèce de miroir où chacun s'est vu à sa façon, lecteur ou spectateur. Mais laissons les spectateurs qui sont insondables...

En tout cas la diversité des interprétations critiques qui en ont été données suggère qu'il y a quelque mystère, car la somme de ce qui a été avancé, affirmé à propos d'Hamlet, est à proprement parler inconciliable, contradictoire, je pense déjà vous l'avoir suffisamment montré la dernière fois. J'ai articulé que la diversité des interprétations était strictement de l'ordre du contraire au contraire. J'ai aussi un peu indiqué ce que pouvait être d'Hamlet pour les acteurs, c'est un domaine sur lequel nous aurons peut-être à revenir tout à l'heure, qui est très significatif. J'ai dit que c'était le rôle par excellence et qu'en même temps, on disait "l'Hamlet d'un tel, d'un tel, d'un tel". C'est-à-dire qu'autant il y a d'acteurs d'une certaine puissance personnelle, autant il y a d'Hamlet.

Mais cela va plus loin. Certains ont été jusqu'à soutenir - en particulier Robertson au niveau du troisième centenaire, supportés un peu sans doute par une espèce de rush, qu'il y a eu à ce moment-là sur les thèmes shakespeariens, l'exaltation passionnelle avec laquelle tout le monde littéraire anglais a fait revivre ce thème - certains ont fait entendre une voix qui s'opposait pour dire que, strictement, *Hamlet* c'était le vide, cela ne tenait pas debout, qu'il n'y a pas de clef *d'Hamlet*, que Shakespeare avait fait comme il avait pu pour rapetasser un thème dont l'exploration philologique, qui est allée assez loin, montre (on savait qu'il y avait déjà un *Hamlet* qu'on attribue à Kyd, qui aurait été joué une douzaine d'années avant cet automne de 1601 où nous avons à peu près la certitude que pour la première fois apparut cet *Hamlet*), on a pu aller jusqu'à dire, et je dirai que c'est là-dessus que se termine le premier chapitre du livre de Jones, il a été proprement articulé jusque par Grillparzer, qui est un dramaturge autrichien auquel Freud fait à l'occasion une référence très importante et qui dit que ce qui était la raison même *d'Hamlet* c'était son impénétrabilité, ce qui est tout de même assez curieux comme opinion! Que cela ait pu être avancé, on ne peut pas dire que ce ne soit pas une opinion strictement anti-aristotélicienne. Pour autant que le caractère (omoios)<sup>125</sup> du héros par rapport à nous est ce qu'on met au premier plan pour expliquer, sur la base même de l'explication aristotélicienne, l'effet de la comédie et de la tragédie.

Que tout ceci ait pu être avancé au sujet *d'Hamlet* est quelque chose qui a bien son prix. Il faut dire qu'il y a là-dessus toute une gamme d'opinions qui ne s'équivalent pas, qui présentent toute une série de nuances concernant ce qu'on peut en dire; et que ce n'est pas la même chose de dire *qu'Hamlet* est une pièce ratée. Dites-vous bien que quelqu'un qui n'est rien de moins que T.S. Eliot, qui pour un certain milieu est plus ou moins le plus grand poète anglais moderne, pense lui aussi, et il l'a dit, que Shakespeare n'a pas été à la hauteur de son héros; je veux dire que si Hamlet est quelqu'un qui est inégal à sa tâche, Shakespeare a été aussi inégal à l'articulation du rôle d'Hamlet. Ce sont là des opinions qu'on peut dire tout de même problématiques, je vous les énumère pour vous mener vers ce dont il s'agit. C'est l'opinion la plus nuancée qui est, je crois, ici la plus juste - c'est dans le rapport d'Hamlet à celui qui l'appréhende, soit comme lecteur, soit comme spectateur, quelque chose qui est de l'ordre d'une illusion.

C'est autre chose que de dire qu'Hamlet c'est simplement le vide. Une illusion, ce n'est pas le vide. Pour pouvoir produire sur la scène un effet

fantomatique de l'ordre de ce que représenterait, si vous voulez, mon petit miroir concave avec l'image réelle qui surgit et qui ne peut se voir que d'un certain angle et d'un certain point, il faut toute une machinerie. Qu'Hamlet soit une illusion, l'organisation de l'illusion, voilà quelque chose qui n'est pas le même ordre d'illusion que si tout le monde rêve à propos du vide. Il est tout de même important de faire cette distinction.

Ce qu'il y a de sûr en tout cas, c'est que tout confirme qu'il y a quelque chose de cet ordre. Cela donne, c'est le premier point, la poignée à laquelle nous pouvons solidement nous accrocher. Par exemple quelqu'un qui est Trench<sup>126</sup>, qui est cité par Jones, on verra dans quels termes, écrit quelque chose comme ceci « Nous trouvons la plus grande difficulté, avec l'aide même de Shakespeare, à comprendre Hamlet; même Shakespeare peut-être trouvait-il difficile de le comprendre. Hamlet lui-même... (on voit que ce passage est amusant, le glissement de la plume ou de la pensée va vers ceci) Hamlet lui-même se trouvait, c'est possible, dans l'impossibilité de se comprendre lui-même. » Et « Plus capable que les autres hommes de lire dans le cœur et les motifs des autres... », cette fin de phrase ne se rapporte ni à nous-mêmes, ni à Shakespeare, mais à Hamlet, vous savez qu'Hamlet tout le temps, se livre à ce jeu de démontage avec ses interlocuteurs, avec ceux qui viennent l'interroger, lui tendre des pièges. Et « il est tout à fait incapable de lire ses propres motifs. » Voilà ce qui est dit.

Je vous signale que tout de suite après, Jones qui a justement commencé par faire toutes les réserves en disant qu'il ne faut pas nous laisser entraîner à parler d'Hamlet comme d'un personnage réel, c'est ailleurs qu'il faut chercher l'articulation, et que au-delà nous devons trouver... - c'est la position traditionnelle en matière d'interprétation psychanalytique mais qui, je crois, contient quelque erreur, quelque fallace, sur laquelle je veux d'abord attirer votre attention. Jones fait cette remarque et à la suite de cette citation, il ne manque pas de glisser lui-même dans quelque chose qui s'exprime à peu près ainsi, « Je ne connais pas de jugement plus authentique que celui-ci dans toute la littérature sur le problème<sup>127</sup>. » À un autre endroit, le même Jones nous dira qu'en somme « le poète,

126. TRENCH W.F., *Shakespeare's Hamlet: A new commentary* (1913), p. 119. cité par Jones in *Hamlet and Oedipus*, p.50. « Il nous est difficile, malgré l'aide de Shakespeare, de comprendre Hamlet; il est probable que le poète lui-même avait du mal à le comprendre: c'est qu'Hamlet se trouvait dans l'impossibilité de se comprendre lui-même. Plus doué que les autres hommes à lire dans le cœur et les motifs des autres, il est tout à fait incapable de lire ses propres motifs. »

127. JONES E., *ibid.*, p. 51.



le héros, et l'audience, sont profondément émus par des sentiments qui les touchent à leur insu<sup>128</sup>. » Il y a là donc quelque chose qui nous fait toucher du doigt la stricte équivalence de certains termes de cette question, à savoir le poète et le héros, avec quelque chose (il suffit de s'arrêter un instant pour s'en apercevoir) c'est qu'ils ne sont vraiment là que par leur discours. S'il s'agit de quelque chose qui est la communication de ce qui est dans l'inconscient de ceux qui sont avancés là comme étant les premiers termes, à savoir le poète et le héros, on ne peut pas dire que cette communication de l'inconscient en tout cas puisse se concevoir, n'est présentifiée par rien d'autre que par l'articulation du discours dramatique.

Ne parlons pas du héros qui, à vrai dire, si vous me suivez dans le chemin où j'essaye de vous induire, n'est strictement identique qu'à des mots. Surtout si nous commençons de prendre le sentiment que ce qui fait la plus haute valeur dramatique, dans l'occasion, de ce héros, c'est un mode. C'est bien là la seconde poignée à laquelle je vous demande de vous accrocher, c'est du même ordre que ce côté qui se dérobe de tout ce que nous pouvons dire de sa consistance. En d'autres termes, *Hamlet* ici devient l'œuvre exemplaire.

Que le mode sur lequel une œuvre nous touche, nous touche précisément de la façon la plus profonde, c'est-à-dire sur le plan de l'inconscient, est quelque chose qui tient à cet arrangement, à une composition de l'œuvre, qui sans aucun doute, fait que nous sommes intéressés très précisément au niveau de l'inconscient, mais que cela n'est pas en raison de la présence de quelque chose qui réellement supporte en face de nous un inconscient. Je veux dire que nous n'avons affaire, ni, contrairement à ce qu'on croit, à l'inconscient du poète, même s'il témoigne de sa présence par quelques traces non concertées dans son œuvre, par des éléments de lapsus, par des éléments symboliques de lui-même inaperçus, ce n'est pas cela qui nous intéresse de la façon majeure; on peut en trouver dans *Hamlet* quelques traces, c'est à cela que s'est employée, au dernier terme, Ella Sharpe comme je vous l'ai dit la dernière fois. C'est à savoir qu'elle va chercher à écheniller de ci de là ce qui, dans le caractère d'*Hamlet*, peut faire apercevoir je ne sais quel accrochage, quelle fixation de la métaphore autour de thèmes féminins, ou de thèmes oraux. Je vous assure qu'au regard du problème que pose *Hamlet*, c'est vraiment là quelque chose qui paraît secondaire, presque puéril, sans perdre naturellement tout intérêt.

Dans beaucoup d'œuvres, en allant ainsi chercher sous cet angle quelques traces, quelque chose qui peut vous renseigner sur un auteur, vous faites oeuvre d'investigation biographique sur l'auteur, vous n'analysez pas la portée de l'œuvre comme telle. Et la portée de premier plan que prend pour nous *Hamlet* est celle qui lui donne la valeur de structure équivalente à celle d'*Œdipe*. Quelque chose qui peut nous permettre de nous intéresser au plus profond de la trame; ce qui pour nous permet de structurer certains problèmes, c'est évidemment autre chose que tel ou tel aveu fugace. C'est bien évidemment l'ensemble, l'articulation de la tragédie en elle-même qui est ce qui nous intéresse, c'est cela que je suis en train d'accentuer. Cela vaut par son organisation, par ce que cela instaure de plans superposés à l'intérieur de quoi peut trouver place la dimension propre de la subjectivité humaine. Et ce qui fait que, si vous voulez, dans cette machinerie, ou encore dans ces portants - pour métaphoriser ce que je veux vous dire - dans la nécessité d'un certain nombre de plans superposés, la profondeur d'une pièce, d'une salle, d'une scène, la profondeur est donnée, à l'intérieur de quoi peut se poser de la façon la plus ample le problème pour nous de l'articulation du désir.

Donc, je me fais bien comprendre, je dis que si *Hamlet*, c'est là le point essentiel, a une portée pour nous privilégiée, je veux dire si *Hamlet* est bien le plus grand drame, ou l'un des plus grands drames de la tragédie moderne, en mettant *Faust* de l'autre côté, ce n'est pas simplement parce qu'il y a Shakespeare, si génial que nous le supposons, et tel tournant de sa vie. Car bien évidemment aussi, nous pouvons dire qu'*Hamlet* est un point où il s'est passé quelque chose dans la vie de Shakespeare. Ceci se résume peut-être à cela, tout ce que nous pouvons en dire, car ce quelque chose qui s'est passé, nous le savons, c'est la mort de son père, et nous contenter de cela nous fait nous contenter de peu de choses. Et nous supposons aussi qu'autour de cet événement il y a du y avoir d'autres choses dans sa vie, car le virage, l'orientation, le tournant de sa production est véritablement manifeste.

Avant il n'y a rien que cette suite de comédies ou ces drames historiques qui sont vraiment deux genres qu'il a poussés, l'un et l'autre, à leur dernier degré de beauté, de perfection, d'aisance. Jusque là c'est presque un auteur avec deux grandes spécialités sur lesquelles il joue avec une maestria, un brio, un bonheur qui nous le met de l'ordre des auteurs à succès.

À partir d'*Hamlet* le ciel change, et nous touchons à ces choses au-delà de toute limite, qui n'ont plus rien à faire avec aucune espèce de canon, qui ne sont plus du même ordre. Après *Hamlet*, c'est le *King Lear* et bien d'autres choses - 284 -

encore pour aboutir à la *Tempest*. Nous sentons là tout autre chose, un drame humain qui se développe, d'un tout autre registre. C'est en fin de compte le Shakespeare joyau de l'histoire humaine et du drame humain, qui ouvre une nouvelle dimension sur l'homme. Donc il s'est bien passé quelque chose à ce moment-là. Mais est-ce qu'il suffit que nous en soyons certains pour penser que ce soit cela ? Bien sûr, d'une certaine façon. Mais observons tout de même que si *Hamlet* est la pièce qui se présente le plus comme une énigme, il n'est que trop évident que toute pièce qui fait problème n'est pas pour autant une bonne pièce. Une pièce fort mauvaise peut l'être aussi. Et dans une mauvaise pièce, il y a probablement à l'occasion, un inconscient tout aussi présent, et encore plus présent qu'il peut y en avoir dans une bonne. Si nous sommes émus par une pièce de théâtre, ce n'est pas en raison de ce qu'elle représente d'efforts difficiles, de ce qu'à son insu un auteur y laisse passer, c'est en raison, je le répète, des dimensions du développement qu'elle offre à la place à prendre, pour nous, ce qu'à proprement parler recèle en nous notre propre rapport avec notre propre désir.

Et ceci nous est offert d'une façon si éminente dans une pièce qui, par certains côtés, réalise au maximum ces nécessités de dimension, cet ordre et cette superposition de plans qui donnent sa place à ce qui doit là, en nous, venir retentir. Cela n'est pas parce que Shakespeare est à ce moment là pris dans un drame personnel. Si l'on pousse les choses à leurs dernières limites, ce drame personnel on croit le saisir et il se dérobe; on a été jusqu'à dire que c'était le drame qui était dans les *Sonnets*, les rapports avec son protecteur et sa maîtresse, (vous savez qu'il s'est trouvé à la fois doublement trompé, du côté de son ami et du côté de sa maîtresse), on est allé jusqu'à dire... - encore que le drame de ce moment-là se soit très probablement passé à une autre période plus tempérée de la vie de Shakespeare, on n'a aucune certitude sur cette histoire, on n'a que le témoignage des *Sonnets* qui lui-même est singulièrement élaboré.

je crois qu'il s'agit d'une autre cause que celle là. Ce n'est pas la présence, le point derrière *Hamlet* de tout ce que nous pouvons, à l'occasion, rêver qui est en cause, c'est la composition. Sans doute, cette composition, l'auteur est-il parvenu à la pousser à ce haut degré de perfection, qui fait d'*Hamlet* quelque chose qui se distingue de tous les *pré-Hamlet* que nous avons pu avec notre philologie découvrir par une articulation tellement singulière, tellement exceptionnelle que c'est là justement ce qui doit faire l'objet de notre réflexion. Si Shakespeare a été capable de le faire jusqu'à ce degré, c'est probablement en raison d'un approfondissement qui est tout autant l'approfondissement du métier de l'auteur, que l'approfondissement de l'expérience vécue d'un homme qui - 285 -

assurément a vécu et dont toute la vie a été heureuse, dont tout nous indique que sa vie a été traversée par toutes les sollicitations et toutes les passions. Qu'il y ait le drame de Shakespeare derrière Hamlet, c'est secondaire au regard de ce qui compose la structure, c'est cette structure qui répond de l'effet d'Hamlet. Et ceci d'autant plus qu'Hamlet lui-même, comme s'expriment métaphoriquement les auteurs, après tout, est un personnage dont ce n'est pas simplement en raison de notre ignorance que nous ne connaissons pas les profondeurs. Effectivement c'est un personnage qui est composé de quelque chose qui est la place vide, pour situer - car c'est là l'important - notre ignorance. Une ignorance située est autre chose que quelque chose de purement négatif. Cette ignorance située après tout, n'est justement rien d'autre que cette présentification de l'inconscient. Elle donne à Hamlet sa portée et sa force.

Je pense avoir réussi à vous communiquer avec le plus de nuances, sans rien écarter, sans nier la dimension proprement psychologique qui est intéressée dans une pièce comme celle-là, qui est une question de ce qu'on appelle la psychanalyse appliquée. Alors que c'est bien tout le contraire, au niveau où nous sommes, c'est bien de psychanalyse théorique qu'il s'agit, et au regard de la question théorique que pose l'adéquation de notre analyse à une oeuvre d'art, toute espèce de question clinique est une question de psychanalyse appliquée. Il y a des personnes qui m'écoutent et qui auront sans doute besoin que j'en dise quand même un petit peu plus, dans un certain sens qu'elles me posent des questions...

Si Hamlet est vraiment ce que je vous dis, à savoir une composition, une structure telle que là, le désir puisse trouver sa place suffisamment correctement, rigoureusement posée pour que tous les désirs ou, plus exactement, tous les problèmes de rapport du sujet au désir puissent s'y projeter, il suffirait en quelque sorte de le lire. Je fais donc allusion aux gens qui pourraient me poser la question de la fonction de l'acteur. Où est la fonction du théâtre, de la représentation ?

Il est clair que ce n'est pas du tout la même chose de lire Hamlet et de le voir représenté. Je ne pense pas non plus que ceci pour vous puisse faire longtemps problème et que, dans la perspective qui est celle que j'essaye de développer devant vous concernant en somme la fonction de l'inconscient - la fonction de l'inconscient que j'ai défini comme discours de l'Autre - on ne peut pas mieux l'illustrer que dans la perspective que nous donne une expérience comme celle du rapport de l'audience à Hamlet. Il est clair que là, l'inconscient se présente sous la forme du discours de l'Autre qui est un discours parfaitement - 286 -

composé. Le héros n'est là présent que par ce discours, de même que le poète. Mort depuis longtemps, en fin de compte, c'est son discours qu'il nous lègue. Mais, bien sûr, cette dimension qu'ajoute la représentation, à savoir les acteurs qui vont jouer cet *Hamlet*, c'est strictement analogue de ce par quoi nous-mêmes sommes intéressés dans notre propre inconscient. Et si je vous dis que ce qui constitue notre rapport à l'inconscient, c'est ceci par quoi notre imaginaire, je veux dire notre rapport avec notre propre corps, (j'ignore paraît-il l'existence du corps, j'ai une théorie de l'analyse incorporelle, c'est ce qu'on découvre, du moins, à entendre le rayonnement de ce que j'articule ici, à une certaine distance!) le signifiant, pour dire le mot, c'est nous qui en fournissons le matériel (c'est cela même que j'enseigne et que je passe mon temps à vous dire), c'est avec nos propres membres - l'imaginaire c'est cela - que nous faisons l'alphabet de ce discours qui est inconscient et, bien entendu, chacun de nous dans des rapports divers, car nous ne nous servons pas des mêmes éléments pour être pris dans l'inconscient.

Et c'est l'analogue, l'acteur prête ses membres, sa présence, non pas simplement comme une marionnette, mais avec son inconscient bel et bien réel, à savoir le rapport de ses membres avec une certaine histoire qui est la sienne. Chacun sait que s'il y a de bons et de mauvais acteurs, c'est dans la mesure, je crois, où l'inconscient d'un acteur est plus ou moins compatible avec ce prêt de sa marionnette. Ou il s'y prête ou ne s'y prête pas, c'est ce qui fait qu'un acteur a plus ou moins de talent, de génie, voire qu'il est plus ou moins compatible avec certains rôles, pourquoi pas! Même ceux qui ont la gamme la plus étendue, après tout, peuvent jouer certains rôles mieux que d'autres. En d'autres termes, bien sûr, l'acteur est là. C'est dans la mesure de la convenance de quelque chose qui en effet peut bien avoir le rapport le plus étroit avec son inconscient, avec ce qu'il a à nous représenter, qu'il donne à cela une pointe qui ajoute incontestablement quelque chose, mais qui est loin de constituer l'essentiel de ce qui est communiqué, la représentation du drame.

Ceci nous ouvrirait, je crois, la porte assez loin vers la psychologie de l'acteur. Bien entendu il y a des lois de compatibilité générale, le rapport de l'acteur avec la possibilité de l'exhibition est quelque chose qui pose un problème de psychologie particulière à l'acteur, le problème qui a pu être abordé du rapport entre certaines textures psychologiques et le théâtre. Quelqu'un a écrit il y a quelques années un article qui donnait de l'espoir sur ce qu'il appelait *L'hystérie et le théâtre*. Je l'ai revu récemment. Nous aurons peut-être l'occasion d'en parler avec intérêt, sinon sans doute avec un certain acquiescement. -287-

Cette parenthèse fermée, reprenons le fil de notre propos. Quelle est donc cette structure autour de quoi se compose la mise en place qui est essentielle dans ce que je cherche à vous faire comprendre de l'effet d'*Hamlet*? Cette mise en place de l'intérieur, à l'intérieur de quoi le désir peut et doit prendre sa place.

Au premier aspect, nous allons voir que ce qui est donné communément dans le registre analytique comme articulation, compréhension de ce qu'est *Hamlet*, est quelque chose qui a l'air d'aller dans ce sens.

Est-ce que c'est pour rejoindre des thématiques tout à fait classiques, voire banales, que je vous ai fait toutes ces remarques introductives ? Vous allez voir qu'il n'en est rien. Néanmoins commençons d'aborder les choses par ce qui nous est d'habitude présenté. Et ne croyez pas que ce soit si simple, ni si univoque, une certaine rectitude est tout ce qu'il y a de plus difficile à maintenir pour les auteurs eux-mêmes dans le développement de leur pensée, car tout le temps il y a une sorte de fuite, d'oscillation, dont vous allez voir quelques exemples autour de ce que je vais vous énoncer.

Dans une première approximation qui est celle à laquelle tout le monde est accordé, Hamlet est celui qui ne sait pas ce qu'il veut, celui qui amèrement s'arrête au moment où il voit partir les troupes du jeune Fortinbras qui passent à un moment à l'horizon de la scène, et qui est tout d'un coup heurté par le fait que voilà des gens qui vont faire une grande action pour trois fois rien, pour un petit bout de Pologne, et qui vont tout sacrifier, leur vie, alors que lui est là qui ne fait rien, alors qu'il a tout pour le faire, « la cause la volonté, la force et les moyens ». Comme il le dit lui-même: « J'en reste toujours à dire, c'est la chose qui reste à faire <sup>129</sup>. »

Voilà le problème qui se pose à chacun: Pourquoi Hamlet n'agit-il pas ? Pourquoi ce will, ce désir, cette volonté, est quelque chose qui, en lui, paraît suspendu, qui si vous voulez rejoint ce que Sir James Paget a écrit de l'hystérique! « les uns disent qu'il ne le veut pas; lui dit qu'il ne peut pas; ce dont il s'agit c'est qu'il ne *peut* pas vouloir<sup>129 bis</sup>. » Que nous dit là-dessus la tradition analytique ? La tradition analytique dit que tout repose en cette occasion sur le désir pour la mère, que ce désir est refoulé, que c'est cela qui est la cause, que le héros ne saurait s'avancer vers l'action qui lui est commandée, à savoir la vengeance contre un homme qui est l'actuel possesseur, illégitime ô combien puisque criminel! de l'objet maternel; et que s'il ne peut pas frapper celui qui est désigné à sa vindicte,

129. *Hamlet*: « [...] Je ne sais pas pourquoi, je vis encore, pour toujours dire, j'ai cette chose à faire, puisque j'ai un motif, la volonté, la force et les moyens de la faire. » (IV, 4. 43.)

129 bis. JONES E., *op. cit.*, p. 53.

c'est dans la mesure où lui-même, en somme, aurait déjà commis le crime qu'il s'agit de venger. C'est pour autant, nous dit-on, que dans l'arrière-plan, il y a le souvenir du désir infantile pour la mère, du désir oedipien du meurtre du père, c'est dans cette mesure qu'Hamlet se trouve en quelque Sorte complice de l'actuel possédant, que ce possédant est à ses yeux un *beatus possidens*, qu'il en est complice, qu'il ne peut donc s'attaquer à ce possesseur sans s'attaquer lui-même. Mais est-ce cela qu'on veut dire, ou bien qu'il ne peut s'attaquer à ce possesseur sans réveiller en lui le désir ancien, c'est-à-dire un désir ressenti comme coupable, mécanisme qui tout de même est plus sensible. Mais après tout, est-ce que tout cela ne permet pas, (fascinés devant une sorte d'insondable lié à un schéma qui pour nous est environné d'une sorte de caractère intouchable, non dialectique) que nous puissions dire que tout ceci en somme se renverse ? Je veux dire qu'on pourrait aussi bien, si Hamlet se précipitait tout de suite sur son beau-père, dire qu'il y trouve, après tout, l'occasion d'étancher sa propre culpabilité en trouvant hors de lui le véritable coupable. Que tout de même, pour appeler les choses par leur nom, tout le porte à agir, au contraire, et va dans le même sens, car le père revient de l'au-delà sous la forme d'un fantôme pour lui commander cet acte de vindicte, cela ne fait aucun doute. Le commandement du surmoi est là en quelque sorte matérialisé et pourvu de tout le caractère sacré de celui-là même qui revient d'outre-tombe, avec ce que lui ajouta d'autorité sa grandeur, sa séduction, le fait d'être la victime, le fait d'avoir été vraiment atrocement dépossédé non seulement de l'objet de son amour, mais de sa puissance, de son trône, de la vie même, de son salut, de son bonheur éternel.

Il y a cela, et en plus viendrait jouer dans le même sens quelque chose qu'on pourrait appeler dans l'occasion "le désir naturel d'Hamlet". Si en effet c'est quelque chose qu'il n'a pas pu ressentir encore qu'il est séparé de cette mère, qu'incontestablement, le moins qu'on puisse dire, compte pour lui qu'il soit fixé à sa mère - c'est la chose la plus certaine et la plus apparente du rôle d'Hamlet. Donc ce désir, que j'appelle à cette occasion "naturel", et non sans intention, car à l'heure où Jones écrit son article sur Hamlet, il en est encore à devoir plaider devant le public cette dimension du refoulement et de la censure, et toutes les pages qu'il écrit à cette occasion tendent à donner à cette censure une origine sociale.

"Il est tout de même curieux - *curiously enough* -, dit-il, que les choses qui évidemment sont les plus censurées par l'organisation sociale, ce soient les désirs les plus naturels." En vérité cela pose en effet une question. Pourquoi après tout - 289 -

la société ne s'est-elle pas organisée pour la satisfaction de ces désirs les plus naturels, si c'est vraiment de la société que surgit la dimension du refoulement et de la censure. Ceci pourrait peut-être nous conduire un peu plus loin, à savoir que c'est quelque chose de tout à fait sensible que les choses dont on n'a jamais l'air de s'apercevoir, les nécessités de la vie, de la vie du groupe, les nécessités sociologiques ne sont pas du tout exhaustives pour expliquer cette sorte d'interdit d'où surgit, chez les êtres humains, la dimension de l'inconscient.

Cela suffit si peu qu'il a fallu que Freud invente un mythe originel, pré-social, ne l'oublions pas puisque c'est lui qui fonde la société, à savoir *Totem et Tabou*, pour expliquer les principes mêmes du refoulement. Et le commentaire de Jones à la date à laquelle il l'a fait et où curieusement, malheureusement, il la conserve, cette genèse sociologique des interdits au niveau de l'inconscient, très exactement à savoir de la censure, très exactement de la source de l'œdipe, est une erreur de la part de Jones. C'est une erreur peut-être assez délibérée, apologétique, l'erreur de quelqu'un qui veut convaincre, qui veut conquérir un certain public de psycho-sociologues, ce n'est pas du tout quelque chose qui ne soit pas sans poser un problème.

Mais revenons à notre Hamlet. Nous le voyons en fin de compte avec deux tendances: la tendance impérative qui est pour lui doublement commandée par l'autorité du père et l'amour qu'il lui porte et la deuxième de vouloir défendre sa mère et de se la garder, qui doivent le faire aller dans le même sens pour tuer Claudius. Donc deux choses positives, chose curieuse, donneraient un résultat zéro. Je sais bien que cela arrive. J'avais trouvé un très joli exemple à un moment où je venais de me casser la jambe: un raccourcissement plus un autre raccourcissement, celui de l'autre jambe, et il n'y a plus de raccourcissement! C'est un très bon exercice pour nous, car nous avons affaire à des choses de cet ordre. Est-ce que c'est de cela qu'il s'agit ? Non, je ne le crois pas.

Je crois plutôt que nous nous engageons dans une dialectique illusoire, que nous nous satisfaisons de quelque chose qui, après tout, ne se justifie sans doute pas, à savoir qu'Hamlet est là, qu'il faut bien l'expliquer. Que nous touchons quand même quelque chose d'essentiel, à savoir qu'il y a un rapport qui rend cet acte difficile, qui rend la tâche répugnante pour Hamlet, qui le met effectivement dans un caractère problématique vis à vis de sa propre action, et que ce soit son désir, qu'en quelque sorte ce soit le caractère impur de son désir qui joue le rôle essentiel, mais à l'insu d'Hamlet. Qu'en quelque sorte, c'est pour autant que son action n'est pas désintéressée qu'elle est kantienement motivée, qu'Hamlet ne peut pas accomplir son acte, je crois qu'en gros c'est là quelque chose en effet - 290 -



que nous pouvons dire, mais qui est, à la vérité, alors presque accessible avant l'investigation psychanalytique, et dont nous avons les traces - c'est l'intérêt de la bibliographie de Jones de le montrer. Certains, bien avant que Freud ait commencé à articuler [l'Œdipe], dans des écrits de 1880 ou 1890, certains auteurs l'ont entrevu.

Néanmoins, je crois que nous pouvons analytiquement formuler quelque chose de plus juste et aller plus loin que ce à quoi, je crois, se réduit ce qui a été formulé analytiquement sur ce plan. Et je crois que pour le faire, nous n'avons qu'à suivre vraiment le texte de la pièce et à nous apercevoir de ce qui va suivre. Ce qui va suivre consiste à vous faire remarquer que ce à quoi Hamlet a affaire, et tout le temps, ce avec quoi Hamlet se collete, c'est un désir qui doit être regardé, considéré là où il est dans la pièce, c'est-à-dire très différent, bien loin du sien, que c'est le désir non pas pour sa mère, mais le désir de sa mère. Il ne s'agit vraiment que de cela. Le point pivot, celui sur lequel il faudrait qu'avec vous je lise toute la scène, c'est celui de la rencontre avec sa mère après la *play scene*, la scène de la pièce qu'il a fait jouer et avec laquelle il a surpris la conscience du roi, et où tout le monde, de plus en plus angoissé à propos de ses intentions à lui, Hamlet, on décide de le faire appeler, d'avoir un entretien avec sa mère.

Lui-même, Hamlet, c'est tout ce qu'il désire. À cette occasion il va, dit-il, retourner le fer dans la plaie, il parle de « dague 130 », dans le cœur de sa mère. Et se passe cette longue scène qui est une espèce de sommet du théâtre, ce quelque chose à propos de quoi, la dernière fois, je vous disais que cette lecture est à la limite du supportable, où il va adjurer pathétiquement sa mère de prendre conscience du point où elle en est -je regrette de ne pas pouvoir lire toute cette scène, mais faites-le et comme on le fait à l'école, la plume à la main. Il lui explique: à quoi est-ce que cela ressemble, cette vie! Et puis tu n'es pas de la toute première jeunesse quand même, cela doit un peu se calmer chez toi! Ce sont des choses de cet ordre-là qu'il lui dit dans cette langue admirable. Ce sont des choses qu'on ne croit pas pouvoir entendre d'une façon qui soit plus pénétrante et qui réponde mieux à ce qu'en effet Hamlet est parti comme un dard pour le dire à sa mère, à savoir des choses qui sont destinées à lui ouvrir le cœur, et qu'elle ressent comme telles. C'est-à-dire qu'elle-même lui dit: Tu m'ouvres le cœur <sup>131</sup> Et elle gémit littéralement sous la pression.

130. *Hamlet*: "I will speak daggers to her, but use none." (II, 3, 376.)

131. *La Reine*: "O Hamlet, thou hast cleft my heart in twain", « Oh! Hamlet, tu as, fendu mon coeur. » (III, 4, 156.)

On est à peu près certain qu'Hamlet a trente ans. Cela peut se discuter, mais on peut dire qu'il y a dans la scène du cimetière une indication, quelque chose dont on peut déduire qu'Hamlet en a un tout petit peu moins, la mère en a au moins quarante cinq; si Hamlet en a un tout petit peu moins, il est bien clair que comme il se souvient du pauvre Yorick, qui est mort il y a une trentaine d'années et qui l'a embrassé sur les lèvres, on peut dire qu'il a trente ans; c'est important de savoir qu'Hamlet n'est pas un petit jeune homme.

Après il compare son père à Hypérion, celui sur qui « les dieux ont marqué tous leurs sceaux. » Et à côté, voilà cette espèce de déchet, roi de haillons et de chiffes perdus, une ordure, un faisan, un maquereau, cet autre, et c'est avec cela que vous vous roulez dans l'ordure! Il ne s'agit que de cela, et il y a lieu de l'articuler, vous verrez plus loin ce dont il s'agit, mais quoi qu'il en soit, il s'agit du désir de la mère, d'une adjuration d'Hamlet qui est une demande du style: reprenez cette voie, dominez-vous, prenez, vous disais-je la dernière fois, la voie des bonnes mœurs, commencez par ne plus coucher avec mon oncle <sup>132</sup>. Les choses sont dites comme cela. Et puis chacun sait, dit-il, que l'appétit vient en mangeant, que ce démon, l'habitude, qui nous lie aux choses les plus mauvaises, s'exerce aussi dans le sens contraire, à savoir en apprenant à vous tenir mieux, cela vous sera de plus en plus facile <sup>133</sup>.

Nous voyons quoi ? L'articulation d'une demande qui est faite par Hamlet manifestement au nom de quelque chose qui est de l'ordre, pas simplement de la loi, mais de la dignité, et qui est menée avec une force, une vigueur, une cruauté même, dont le moins qu'on puisse dire est que cela déclenche plutôt la gêne. Puis arrivé là, alors que l'autre est littéralement pantelante, au point qu'on a pu se demander si l'apparition qui se produit alors du spectre - car vous savez que le spectre réapparaît dans la scène de la chambre à coucher - n'est pas quelque chose qui consiste à dire à Hamlet : taïaut, taïaut ! Vas-y, continue! Mais aussi, jusqu'à un certain point à le rappeler à l'ordre de protéger sa mère contre je-ne-sais-quoi qui serait une espèce de débordement agressif qui est celui devant quoi la mère elle-même à un moment a tremblé: « Est-ce que tu veux me tuer? Jusqu'où vas-tu aller <sup>134</sup> ? »

132. *Hamlet*: « [...] Rejetez-en loin de vous la portion la plus corrompue; vivez plus innocente avec l'autre. Adieu n'entrez plus dans le lit de mon oncle; si vous n'avez pas la vertu prenez du moins son apparence... » (111, 4, 157.)

133. *Hamlet*: « [...] Abstenez-vous cette nuit, et ce premier effort vous rendra plus facile l'abstinence de la nuit suivante. [...] » (111, 4, 161.)

134. *La Reine*: « Que veux-tu donc faire ? tu ne veux pas me tuer? Au secours! » (111, 4,21.) - 292 -

Alors que son père vient de lui rappeler ceci, « Glisse toi entre elle et son âme qui est en train de fléchir <sup>135</sup>. »

Et arrivé à ce sommet dont il s'agit, il y a chez Hamlet une brusque retombée qui lui fait dire: et puis après tout, maintenant que je t'ai dit tout cela, fais en à ta tête, et va raconter tout cela au tonton Claudius ! C'est à savoir que tu vas te laisser te faire une petite bisette sur la joue, une petite chatouille sur la nuque, un petit gratouillement du ventre, et que tout va s'achever comme d'habitude dans le foutoir ! C'est exactement ce qui est dit par Hamlet <sup>136</sup>.

C'est-à-dire que nous voyons là l'oscillation entre ceci qui, au moment de la retombée du discours d'Hamlet, est quelque chose qui est dans les paroles mêmes, à savoir la disparition, l'évanouissement de son appel dans quelque chose qui est le consentement au désir de la mère, les armes rendues devant quelque chose qui apparaît inéluctable; c'est à savoir que le désir de la mère reprend ici pour lui la valeur de quelque chose qui de toute façon, et d'aucune façon, ne saurait être soulevé.

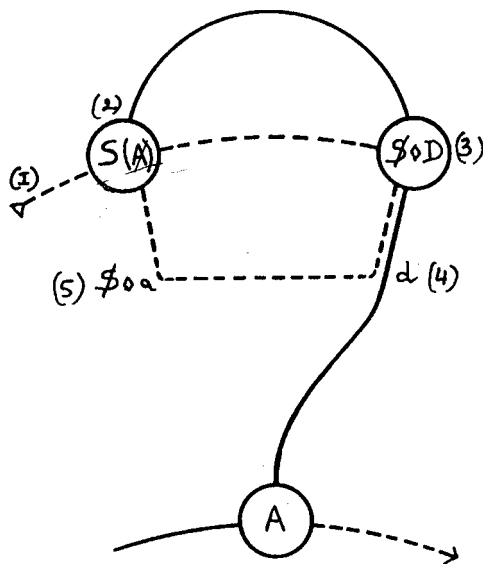
J'ai été encore plus lentement que je ne pouvais le supposer. Je serai forcé d'arrêter les choses à un point qui, vous le voyez, va nous laisser devant le programme de déchiffrement d'Hamlet peut-être encore pour deux de nos rencontres.

Pour conclure aujourd'hui je vais essayer de vous montrer le rapport de ce que je suis en train d'articuler avec le graphe. Là où je veux vous mener, c'est ceci, qu'au-delà du discours élémentaire de la demande - pour autant qu'il soumet le besoin du sujet au consentement, au caprice, à l'arbitraire de l'Autre comme tel et qu'ainsi il structure la tension et l'intention, humaine dans le morcellement signifiant - si ce qui se passe au-delà de

135. *L'ombre*: « [...] Oh! mets-toi entre elle et le trouble de son âme agitée... » (111, 4, 113).

136. *Hamlet*: « Rien de ce que je vous dis de faire; gardez-vous en bien. Laissez-vous entraîner au lit de ce roi luxurieux. Révélez tout ceci, et dites-lui que ma folie n'est pas réelle et que je ne fis l'insensé que par artifice. » (111, 4, 181.)

- 293 -



l'Autre, si le discours du sujet qui est celui qui se poursuit pour autant qu'au-delà de cette première étape, de ce premier rapport à l'Autre, ce qu'il s'agit pour lui de trouver dans ce discours qui le modèle, qui le structure, dans ce discours déjà structuré, c'est de retrouver à l'intérieur de cela ce qu'il veut vraiment... car c'est la première étape et l'étape fondamentale de tout repérage du sujet par rapport à ce qu'on appelle son will, sa propre volonté.

Sa propre volonté, c'est d'abord cette chose, nous le savons nous autres analystes, la plus problématique, à savoir ce qu'il désire vraiment. Car il est tout à fait clair qu'au-delà des nécessités de la demande, pour autant qu'elle morcelle et fracture ce sujet, la retrouvaille du désir dans son caractère ingénu est quelque chose qui est le problème auquel nous avons constamment affaire. L'analyse nous dit qu'au delà de ce rapport à l'Autre, cette interrogation du sujet sur ce qu'il veut n'est pas simplement celle du crochet interrogatif qui est ici dessiné dans le second plan du graphe, mais qu'il y a là-dessus quelque chose pour se retrouver, à savoir que: comme dans le premier étage, il y a quelque part installée une chaine signifiante qui s'appelle à proprement parler l'inconscient et qui donne déjà à cela son support signifiant, qu'on peut s'y retrouver quelque part, il y a là inscrit un code qui est le rapport du sujet à sa propre demande. Il y a déjà un registre qui est instauré, grâce à quoi le sujet peut percevoir quoi ? Non pas comme on le dit que sa demande est orale, ou anale, ou ceci ou cela, car ce n'est pas de cela qu'il s'agit; qu'il est dans un certain rapport privilégié en tant que sujet. Et c'est pour cela que j'ai inscrit ainsi, avec une certaine forme de demande, cette ligne au-delà de l'Autre où se pose l'interrogation du sujet. C'est une ligne consciente. Avant qu'il y ait eu une analyse et des analystes, les êtres humains se sont posés la question, et se la posaient sans cesse, croyez-le bien, comme de notre temps, comme depuis Freud, de savoir où était leur véritable volonté.

C'est pour cela que cette ligne nous la traçons d'un trait plein. Elle appartient au système de la personnalité, appelez la consciente ou préconsciente, pour l'instant je ne vais pas entrer dans plus de détails.

Mais qu'est-ce que nous indique ici le graphe? C'est que c'est évidemment sur cette ligne que quelque part va se situer le x qu'est le désir; que ce désir a un rapport avec quelque chose qui doit se situer sur la ligne de retour, en face de cette ligne intentionnelle. C'est en cela qu'il est l'homologue du rapport du moi avec l'image. Le graphe nous apprend que ce désir qui, flottant là, quelque part, mais toujours dans cet au-delà de l'Autre, ce désir est soumis à une certaine régulation, à une certaine hauteur, si l'on peut dire, de fixation - qui est déterminé. Déterminé par quoi ? Par quelque chose qui se dessine ainsi, à savoir d'une voie - 294 -

de retour du code de l'inconscient vers le message de l'inconscient sur le plan imaginaire. Que le circuit pointillé, autrement dit inconscient, qui commence ici (1) et qui passant, au niveau du message S (A) (2), va au niveau du code inconscient  $\$ \diamond D$  (3), en face de la demande, revient vers le désir, d (4), de là vers le fantasme,  $\$ \diamond a$  (5); que c'est, en d'autres termes, essentiellement part rapport à ce qui règle sur cette ligne, la hauteur, la situation du désir, et dans une voie qui est une voie de retour par rapport à l'inconscient (car si vous remarquez comment est fait le graphe, vous verrez que le trait n'a pas de retour) c'est dans ce sens que se produit le circuit de la formation du désir au niveau de l'inconscient. Qu'est-ce que nous pouvons articuler à ce propos même, et à nous en tenir à cette scène d'Hamlet en face de sa mère ? C'est essentiellement ceci qu'il n'y a pas de moment où, d'une façon plus complète et de façon justement à plus annuler le sujet, la formule de ceci que le désir de l'homme est le désir de l'Autre, ne soit là sensible, manifeste, accomplie.

En d'autres termes, ce dont il s'agit c'est que dans la mesure où c'est à l'Autre que le sujet s'adresse, non pas avec sa propre volonté, mais avec celle dont il est à ce moment-là le support et le représentant, à savoir celle du père, et aussi bien celle de l'ordre, et aussi bien celle de la pudeur, de la décence - je reviendrai sur ces termes, ils ne sont pas là donnés pour le chic; j'ai déjà fait intervenir le démon de la pudeur et vous verrez quelle place il tiendra dans la suite - et que c'est pour autant qu'il tient devant la mère ce discours au-delà d'elle-même qu'il en retombe au niveau strict de cet Autre devant laquelle il ne peut que se courber. Que tracé, si l'on peut dire, le mouvement de cette scène est à peu près celui-ci, qu'au-delà de l'Autre l'adjuration du sujet essaye de rejoindre au niveau du code, de la loi, et qu'il retombe non pas vers un point où quelque chose l'arrête, où il se rencontre lui-même avec son propre désir - il n'a plus de désir, Ophélie a été rejetée, et nous verrons la prochaine fois quelle est la fonction d'Ophélie là-dedans - mais tout se passe, si vous voulez, pour schématiser, comme si cette voie de retour revenait purement et simplement de l'articulation de l'Autre, comme s'il ne pouvait en recevoir d'autre message qu'ici le signifié de l'Autre, à savoir la réponse de la mère. "je suis ce que je suis, avec moi il n'y a rien à faire, je suis une vraie génitale (au sens du premier volume de *La Psychanalyse d'aujourd'hui*), moi je ne connais pas le deuil".

Le repas des funérailles sert le lendemain aux noces, « Économie, économie! » la réflexion est d'Hamlet. Pour elle, elle est simplement un con béant. Quand l'un est parti, l'autre arrive, c'est de cela qu'il s'agit. Le drame d'*Hamlet*, - 295 -

l'articulation d'*Hamlet*, si c'est le drame du désir, c'est, nous l'avons vu tout au long de cette scène, le drame (pourquoi ne pas le dire, c'est très curieux qu'on se serve tout le temps de mots comme "objet" mais que la première fois qu'on le rencontre, on ne le reconnaisse pas du début jusqu'à la fin on ne parle que de cela!) qu'il y a un objet digne et un objet indigne. "Madame, un peu de propreté, je vous prie, il y a tout de même une différence entre ce dieu et cette ordure!" C'est de cela qu'il s'agit, et personne n'a jamais parlé de relation d'objet à propos d'*Hamlet*. On en reste confondu, il ne s'agit pourtant que de cela! Le discours auquel j'ai fait allusion tout à l'heure concernant la véritable, ou le véritable génital, est un discours cohérent, car vous pourrez y lire que la caractéristique du génital, c'est qu'il ait le deuil léger. C'est écrit dans le premier volume de *La Psychanalyse aujourd'hui*. C'est un merveilleux commentaire de la dialectique d'*Hamlet*.

Or on ne peut qu'être frappé de ceci. je vais un peu vite parce qu'il faut que je vous donne un aperçu des horizons vers lesquels je tends - que si c'est bien un problème de deuil dont il s'agit, voilà que nous voyons entrer par l'intermédiaire, et lié au problème du deuil, le problème de l'objet, ce qui peut-être nous permettra de donner une articulation de plus à ce qui nous est apporté dans *Trauer und Melancholie*<sup>137</sup>. C'est à savoir que si le deuil a lieu - et on nous dit que c'est en raison d'une introjection de l'objet perdu - pour qu'il soit introjecté peut-être y a-t-il une condition préalable, c'est à savoir qu'il soit constitué en tant qu'objet et que, dès lors, la question de la constitution en tant qu'objet n'est peut-être pas purement et simplement liée à la conception, aux étapes co-instinctuelles comme on nous les donne.

Mais il y a quelque chose qui d'ores et déjà nous donne l'indice que nous sommes là au cœur du problème. C'est ce quelque chose sur quoi j'ai terminé la dernière séance, et sur quoi va se dérouler toute la suite de nos rencontres, c'est ceci: c'est que le point clef, le point décisif à partir de quoi *Hamlet*, si l'on peut dire, prend le mors aux dents - car en effet on l'a très bien remarqué, après avoir longtemps lanterné, tout d'un coup *Hamlet* a mangé du tigre, il se lance dans une affaire qui se présente dans des conditions invraisemblables. Il a à tuer son beau-père, on vient lui proposer de soutenir pour ce beau-père une sorte de gageure qui va consister à se battre au fleuret, sans doute avec un monsieur dont il sait que la moindre des choses pour lui c'est qu'à l'heure où cela se passe ce

137. FREUD S., *Trauer und Melancholie* (1916), G. W., t X, pp. 428-446, trad. Fr. in *Métapsychologie*, Paris, 1940, Gallimard.

monsieur ne lui veut pas beaucoup de bien, ce n'est ni plus ni moins que le frère d'Ophélie qui vient de mettre fin à ses jours, nettement dans un trouble où il n'est pas pour rien; il sait en tout cas que ce monsieur lui en veut. Lui, Hamlet, aime beaucoup ce monsieur, il le lui dit, et nous y reviendrons, et pourtant c'est avec lui qu'il va croiser le fer pour le compte de la personne qu'il a en principe à massacrer. Et à ce moment, il se révèle un vrai tueur, absolument sans précédent, il ne laisse même pas faire une touche à l'autre, (c'est une véritable fuite en avant qui est là tout à fait manifeste), le point sur lequel Hamlet prend le mors aux dents, c'est celui sur lequel j'ai terminé avec mon petit plan du cimetière et de ces gens qui se colletent au fond d'une tombe, ce qui est quand même une drôle de scène, entièrement du cru de Shakespeare car dans les *pré-Hamlet* il n'y en a pas trace.

Qu'est-ce qui se passe et pourquoi Hamlet est-il allé se fourrer là ? Parce qu'il n'a pas pu supporter de voir un autre que lui-même afficher, étaler justement un deuil débordant ? Les mots que je vous dis, il faudrait les supporter chacun avec une lecture *d'Hamlet*, mais c'est assez long pour que je ne puisse pas le faire. Il n'y a pas un seul de ces mots qui ne soit soutenu par quelque chose qui est en substance dans le texte. Il le dit: je n'ai pas supporté qu'il fasse autant d'esbrouffe autour de son deuil 138. Il l'explique après pour s'excuser d'avoir été si violent. C'est-à-dire devant ce que Laërte a fait, de sauter dans la tombe pour étreindre sa sueur, de sauter lui à sa suite pour étreindre [Ophélie]. Il faut dire qu'on se fait une curieuse idée de ce qui doit se passer à l'intérieur; je vous l'ai suggéré la dernière fois avec mon petit tableau imaginaire.

C'est par la voie du deuil autrement dit, et du deuil assumé dans le même rapport narcissique qu'il y a entre le moi et l'image de l'autre; c'est en fonction de ce que lui représente tout d'un coup dans un autre ce rapport passionnel d'un sujet avec un objet qui est au fond du tableau - la présence de \$ qui met devant lui tout à coup un support où cet objet qui, pour lui, est rejeté à cause de la confusion des objets, de la mixtion des objets - c'est dans la mesure où quelque chose là, tout à coup, l'accroche, que ce niveau peut tout d'un coup être rétabli qui de lui, pour un court instant, va faire un homme. À savoir quelque chose qui va en faire quelqu'un capable - pour un court instant sans aucun doute, mais un instant qui suffit pour que la pièce se termine - capable de se battre et capable de tuer.

138. *Hamlet*: « [...] Mais je me suis cru bravé par l'ostentation de sa douleur, et c'est là ce qui a fait monter ma colère à cet excès. » -297-

Ce que je veux vous dire, c'est non pas que Shakespeare, bien entendu, s'est dit toutes ces jolies choses! C'est que, s'il a mis quelque part dans l'articulation de sa pièce quelque chose d'aussi singulier que le personnage de Laërte pour lui faire jouer, au moment du sommet crucial de la pièce, ce rôle d'exemple et de support vers lequel Hamlet se précipite dans une étreinte passionnée, et d'où il sort littéralement autre - ce cri accompagné de commentaires qui vont tellement dans le sens que je vous dis qu'il faut les lire - que c'est là dans Hamlet que se produit le moment où il peut ressaisir son désir.

Ce qui vous prouve que nous sommes là au cœur de l'économie de ce dont il s'agit. Bien entendu ceci n'a presque qu'un intérêt limité après tout, et pour nous montrer vers quel point sont tirées toutes les avenues de l'articulation de la pièce. Et c'est dans ces avenues qu'à tout instant pour nous, notre intérêt est suspendu, c'est ce qui fait notre participation au drame *d'Hamlet*. Bien entendu cela n'a d'intérêt d'en arriver là que parce qu'il y a eu avant quatre actes qui ont précédé cette scène du cimetière. Dans ces quatre actes il y a eu d'autres choses que nous allons revoir maintenant en remontant en arrière.

Au premier plan il y a le rôle de la *play scene*. Qu'est-ce que c'est que cette représentation, qu'est-ce qu'elle veut dire ? Pourquoi est-ce que Shakespeare l'a conçue comme indispensable? Elle a plus d'un motif, plus d'un prétexte, mais ce que nous essayerons de voir, c'est son prétexte le plus profond. Bref, je pense aujourd'hui vous avoir suffisamment indiqué dans quel sens d'expérience, d'articulation de la structure se pose pour nous le problème de l'étude *d'Hamlet*, à savoir ce que nous, quand nous l'aurons finie, pourrons en garder pour nous d'utilisable, de maniable, de schématique pour notre propre repérage concernant le désir - lequel ? je vous le dirai, le désir du névrosé à chaque instant de son incidence. je vous le montrerai ce désir d'Hamlet. On l'a dit, c'est le désir d'un hystérique. C'est peut-être bien vrai. C'est le désir d'un obsessionnel, on peut le dire, c'est un fait qu'il est bourré de symptômes psychasthéniques, même sévères, mais la question n'est pas là.

À la vérité il est les deux. Il est purement et simplement la place de ce désir. Hamlet n'est pas un cas clinique. Hamlet, bien entendu, il est trop évident de le rappeler, n'est pas un être réel, c'est un drame qui permet de situer, si vous voulez, comme une plaque tournante où se situe un désir, où nous pourrons retrouver tous les traits du désir, c'est-à-dire l'orienter, l'interpréter dans le sens de ce qui se passe à l'insu d'un rêve pour le désir de l'hystérique, à savoir ce désir que l'hystérique est forcé de se construire. C'est pour cela que je dirai que le problème d'Hamlet est plus près du désir de l'hystérique, parce qu'en quelque sorte - 298 -



le problème d'Hamlet est de retrouver la place de son désir. Cela ressemble beaucoup à ce qu'un hystérique est capable de faire, c'est à dire de se créer un désir insatisfait. Mais c'est aussi vrai que c'est le désir de l'obsessionnel, pour autant que le problème de l'obsessionnel, c'est de se supporter sur un désir impossible. Ce n'est pas tout à fait pareil. Les deux sont vrais. Vous verrez que nous ferons virer autant d'un côté que de l'autre l'interprétation des propos et des actes d'Hamlet. Ce qu'il faut que vous arriviez à saisir, c'est quelque chose de plus radical que le désir de tel ou tel, que le désir avec lequel vous épinglez un hystérique, ou un obsessionnel. [..... ] lorsqu'il s'adresse au personnage de l'hystérique, il dit que chacun sait qu'un hystérique est incapable d'aimer. Quand je lis des choses comme cela, j'ai toujours envie de dire à l'auteur, et vous, êtes-vous capable d'aimer? Il dit qu'un hystérique vit dans l'irréel, et lui ? Le médecin parle toujours comme si il était, lui, bien enfoncé dans ses bottes, les bottes de l'amour, du désir, de la volonté et tout ce qui s'ensuit. C'est quand même une position très curieuse, et nous devons savoir depuis un certain temps que c'est une position dangereuse. C'est grâce à elle qu'on prend des positions de contre-transfert grâce auxquelles on ne comprend rien au malade auquel on a affaire. C'est exactement de cet ordre-là que sont les choses, et c'est pour cela qu'il est essentiel d'articuler, de situer où se place le désir.



## Leçon 16 8 avril 1959

Qu'on me donne mon désir! Tel est le sens que je vous ai dit qu'avait *Hamlet* pour tous ceux, critiques, acteurs ou spectateurs, qui s'en emparent. Je vous ai dit que c'était ainsi en raison de l'exceptionnelle, de la géniale rigueur structurale où le thème d'Hamlet arrive après une élaboration ténébreuse, qui commence aux XIIe et XIIIe siècles chez Saxo Grammaticus 139 puis, ensuite, dans la version romancée de Belleforest et, sans doute, dans une esquisse de Kyd et une première esquisse aussi, semble-t-il, de Shakespeare, pour aboutir à la forme que nous en avons.

Cette forme se caractérise à nos yeux, avec la méthode que nous employons ici, par quelque chose que j'appelle la structure, qui est précisément ce dans quoi j'essaie de vous donner une clef qui vous permette de vous repérer avec certitude dans cette forme topologique que j'ai appelée le graphe, qu'on pourrait peut-être appeler le gramme.

Reprenons notre *Hamlet*. Je pense que depuis trois fois que je vous en parle, vous l'avez tous lu au moins une fois. Essayons de ressaisir, dans ce mouvement à la fois simple et profondément marqué de tous les détours qui ont permis à tant de pensées humaines de s'y loger, ce mouvement d'Hamlet. Si ce peut être à la fois simple et si jamais fini, ce n'est pas très difficile de savoir pourquoi. Le drame d'Hamlet, c'est la rencontre avec la mort.

139. SAXO GRAMMATICUS, *Historia Danica*, Livre 111. imp. en latin en 1514. Trad. all. Hans Sachs 1558, trad. fr. Belleforest, in *Histoires tragiques*, 1564, t.V.

- 301 -

D'autres ont insisté - j'y ai fait allusion d'ailleurs dans nos précédentes approches - sur le caractère prodigieusement fixant, pertinent, de la première scène sur la terrasse d'Elseneur, de cette scène sur ce qui va revenir, que les sentinelles ont déjà vu une fois. C'est la rencontre avec le spectre, avec cette forme d'en bas dont on ne sait pas encore alors ce qu'elle est, ce qu'elle apporte, ce qu'elle veut dire. Coleridge dit dans ses notes sur *Hamlet* qui sont si jolies et que l'on trouve facilement dans les *Lectures on Shakespeare* (j'y reviens car je vous ai peut-être donné l'impression d'en médire, je veux dire qu'en vous disant qu'après tout Coleridge ne fait que s'y retrouver, j'avais l'air de minimiser ce qu'il en disait). C'est le premier qui ait sondé, comme dans bien d'autres domaines, la profondeur de ce qu'il y a dans *Hamlet*. À propos de cette première scène, Hume lui-même, qui était tellement contre les fantômes, [disait qu'il] croyait à celui-là, que l'art de Shakespeare arrivait à l'y faire croire malgré sa résistance. « La force qu'il déployait contre les fantômes, dit-il, est semblable à celle d'un Samson. Et là le Samson est terrassé. »

Il est clair que c'est bien parce que Shakespeare a approché de très près quelque chose qui n'était pas le *ghost*, mais qui était effectivement cette rencontre non avec le mort, mais avec la mort, qui en somme est le point crucial de cette pièce. L'aller d'Hamlet au devant de la mort, c'est là d'où nous devons partir pour concevoir ce qui nous est promis dès cette première scène où le spectre apparaît au moment même où l'on dit qu'il est apparu, « *The bell then beating one*, la cloche sonnant une heure <sup>140</sup>. »

Ce « *one* » nous le retrouverons à la fin de la pièce quand, après le cheminement contourné, Hamlet se trouve tout proche de faire l'acte qui doit en même temps achever son destin et où, en quelque sorte, il s'avance en fermant les yeux vers celui qu'il doit atteindre, disant à Horatio, et ce n'est pas à n'importe quel moment qu'il finit par le lui dire: « Qu'est-ce que c'est de tuer un homme, Le temps de dire *one* <sup>141</sup>. »

Evidemment pour s'y acheminer il prend des chemins de traverse, il fait comme on dit l'école buissonnière. Ce qui me permet d'emprunter un mot qui est dans le texte. Il s'agit d'Horatio à qui, tout modeste et tout gentil, alors qu'il vient de lui apporter son aide, il dit: « Je suis ici un *truant scholar*, je musarde. » Personne ne le croit, mais c'est bien en effet ce qui toujours a

140. *Hamlet* (I, I, 39).

141. *Hamlet*: " [...] Et la vie d'un homme ne tient qu'à un mot. » (V, 2, 74.)

frappé les critiques: cet Hamlet, il musarde 142. Que n'y va-t-il tout droit ? En somme ce que nous essayons de faire ici, d'approfondir, c'est de savoir pourquoi il en est ainsi.

Là-dessus ce que nous faisons n'est pas quelque chose qui soit une route à côté, c'est une route qui est différente de celle suivie par ceux qui ont parlé avant nous, mais elle est différente pour autant qu'elle reporte peut-être la question un peu plus loin. Ce qu'ils ont dit ne perd pas pour autant sa portée, ce qu'ils ont senti est ce que Freud a mis tout de suite au premier plan. C'est que dans cette action en cause, l'action de porter la mort, dont on ne sait pas pourquoi une action si pressante et en fin de compte si brève à exécuter demande tant de temps à Hamlet, ce que l'on nous en dit d'abord, c'est que cette action de porter la mort rencontre chez Hamlet l'obstacle du désir.

Ceci est la découverte, la raison et le paradoxe, puisque ce que je vous ai montré et qui reste l'énigme irrésolue d'Hamlet, l'énigme que nous essayons de résoudre, c'est justement cette chose à quoi il semble que l'esprit doive s'arrêter, c'est que le désir en cause, puisque c'est le désir découvert par Freud, le désir pour la mère, le désir en tant qu'il suscite la rivalité avec celui qui la possède, ce désir, mon dieu, devrait aller dans le même sens que l'action.

Pour commencer de déchiffrer ce que ceci peut vouloir dire, donc en fin de compte la fonction mythique d'Hamlet qui en fait un thème égal à celui d'Œdipe, ce qui nous apparaît d'abord c'est ce que nous lisons dans le mythe, le lien intime qu'il y a en somme entre ce meurtre à faire, ce meurtre juste, ce meurtre qu'il veut faire - il n'y a pas de conflit chez lui de droit ou d'ordre, concernant, comme l'ont suggéré certains auteurs, je vous l'ai rappelé, les fondements de l'exécution de la justice; il n'y a pas d'ambiguïté chez lui entre l'ordre public, la main de la loi, et les tâches privées; il ne fait aucun doute pour lui que ce meurtre est là toute la loi, ce meurtre ne fait pas question - et sa propre mort. Ce meurtre ne s'exécutera que lorsque déjà Hamlet est frappé à mort, dans ce court intervalle qui lui reste entre cette mort reçue et le moment où il s'y perd.

C'est donc de là qu'il faut partir. De ce rendez-vous auquel nous pouvons donner tout son sens. L'acte d'Hamlet se projette, se situe à son terme au rendez-vous dernier de tous les rendez-vous, en ce point par rapport au sujet tel qu'ici nous essayons de l'articuler, de le définir, au sujet pour autant qu'il n'est

142. Horatio: «*A truant disposition, good my lord. " (I, 2, 169.)* Attention, Lacan passe ici d'Horatio à Hamlet. La parole est d'Horatio mais Lacan en attribue la vérité qu'elle recèle à la position d'Hamlet. (Nd.É.)

pas encore venu au jour - son avènement est retardé dans l'articulation proprement philosophique - au sujet tel que Freud nous a appris qu'il est construit. Un sujet qui se distingue du sujet dont la philosophie occidentale parle depuis que théorie de la connaissance il y a; sujet qui n'est point le support universel des objets, et en quelque sorte son négatif, son omniprésent support; un sujet en tant qu'il parle et en tant qu'il est structuré dans un rapport complexe avec le signifiant qui est très exactement celui que nous essayons d'articuler ici.

Et pour le représenter une fois de plus, si tant est que le point entrecroisé de l'intention de la demande et de la chaîne signifiante se fait pour la première fois au point A que nous avons défini comme le grand Autre en tant que lieu de la vérité, je veux dire en tant que lieu où la parole se situe en prenant place, instaure cet ordre évoqué, invoqué chaque fois que le sujet articule quelque chose, chaque fois qu'il parle et qu'il fait ce quelque chose qui se distingue de toutes les autres formes immanentes de captivation où de l'un par rapport à l'autre rien n'équivaut à ce qui dans la parole instaure toujours cet élément tiers, à savoir ce lieu de l'Autre où la parole, même mensongère, s'inscrit comme vérité.

Ce discours pour l'Autre, cette référence à l'Autre, se prolonge au-delà, dans ceci qu'elle est reprise à partir de l'Autre pour constituer la question: Qu'est-ce que je veux ? ou plus exactement la question qui se pose au sujet sous une forme déjà \*négative-": Que veux-tu ? La question de ce que, au-delà de cette demande aliénée dans le système du discours en tant qu'il est là, reposant au lieu de l'Autre, le sujet prolongeant son élan se demande là ce qu'il est comme sujet, et où il a en somme à rencontrer quoi au-delà du lieu de la vérité ? Ce que le génie même - non de la langue mais de la métaphore extrême qui tend devant certains spectacles significatifs à se formuler - appelle d'un nom que nous reconnaitrons ici au passage, l'heure de la vérité.

Car n'oublions pas, en un temps où toute philosophie s'est engagée à articuler ce qui lie le temps à l'être, qu'il est tout à fait simple de s'apercevoir que le temps, dans sa constitution même, passé-présent-futur (ceux de la grammaire) se repère, et à rien d'autre qu'à l'acte de la parole. Le présent, c'est ce moment où je parle et rien d'autre. Il nous est strictement impossible de concevoir une temporalité dans une dimension animale, c'est-à-dire dans une dimension de l'appétit. Le b, a, ba de la temporalité exige même la structure en langage. Dans cet au-delà de l'Autre, dans ce discours qui n'est plus discours pour l'Autre, mais discours de l'Autre à proprement parler, dans lequel va se constituer cette ligne brisée des signifiants de l'inconscient; dans cet Autre dans lequel le sujet - 304 -

s'avance avec sa question comme telle, ce qu'il vise au dernier terme, c'est l'heure de cette rencontre avec lui-même, de cette rencontre avec son vouloir, de cette rencontre avec quelque chose que nous allons au dernier terme essayer de formuler, et dont nous ne pouvons même pas tout de suite donner les éléments, si tant est tout de même que certains signes ici nous les représentent et sont en quelque sorte pour vous le repère, la préfigure de l'étagement de ce qui nous attend dans ce qu'on peut appeler les pas, les étapes nécessaires de la question.

Remarquons quand même que si Hamlet (qui, je vous l'ai dit, n'est pas ceci ou cela, n'est pas un obsessionnel pour la bonne raison d'abord qu'il est une création poétique. Hamlet n'a pas de névrose, Hamlet nous démontre de la névrose, et c'est tout autre chose que de l'être) si Hamlet, par certaines phrases, quand nous nous regardons dans *Hamlet*, sous un certain éclairage du miroir, nous apparaît plus près que tout de la structure de l'obsessionnel, c'est déjà en ceci que la fonction du désir - puisque c'est là la question que nous posons à propos d'Hamlet - nous apparaît justement en ceci qui est révélateur de l'élément essentiel de la structure, qui est celui justement mis en valeur au maximum par la névrose obsessionnelle, c'est qu'une des fonctions du désir, la fonction majeure chez l'obsessionnel, c'est, cette heure de la rencontre désirée, la maintenir à distance, l'attendre. Et ici j'emploie le terme que Freud offre dans *Inhibition, Symptôme, Angoisse, Erwartung*, qu'il distingue expressément de *abwarten*, "tendre le dos"; *Erwartung*, "l'attendre" au sens actif c'est aussi "la faire attendre". Ce jeu avec l'heure de la rencontre domine essentiellement le rapport de l'obsessionnel. Sans doute Hamlet nous démontre-t-il toute cette dialectique, tout ce dépliant qui joue avec l'objet sous bien d'autres faces encore, mais celle-ci est la plus évidente, celle qui apparaît en surface et qui frappe, qui donne le style de cette pièce, et qui en a fait toujours l'énigme.

Essayons de voir maintenant dans d'autres éléments les coordonnées que nous donne la pièce. Qu'est-ce qui distingue la position d'Hamlet par rapport en somme à une trame fondamentale? Qu'est-ce qui en fait cette variante de l'Œdipe si frappante dans son caractère de variation? Car enfin Œdipe, lui, n'y faisait pas tant de façons, comme l'a fort bien remarqué Freud dans la petite note d'explication à laquelle on recourt quand on donne sa langue au chat, à savoir: "Mon Dieu, tout se dégrade, nous sommes dans la période de décadence nous autres modernes, nous nous tortillons six cents fois avant de faire ce que les autres, les bons, les braves, les anciens, faisaient tout dret!" Ce n'est pas une explication, cette référence à l'idée de décadence doit nous être suspecte, nous pouvons la prendre par d'autres côtés. je crois qu'il convient de reporter la question plus loin.

S'il est vrai qu'en soient là les modernes, cela doit être pour une raison - du moins si nous sommes psychanalystes - autre que pour la raison qu'ils n'ont pas les nerfs aussi solides que les avaient leurs pères. Non! Déjà quelque chose sur quoi j'ai attiré votre attention est essentiel, Œdipe, lui, n'avait pas à barguigner trente six fois devant l'acte, il l'avait fait avant même d'y penser et sans le savoir. La structure du mythe d'œdipe est essentiellement constituée par cela.

Eh bien il est tout à fait clair et évident qu'il y a ici quelque chose, quelque chose qui est justement ce par quoi je vous ai introduit cette année - et ce n'est pas par hasard - dans cette initiation au gramme comme clef du problème du désir. Rappelez-vous le rêve très simple du *Principe du plaisir et de la réalité*, le rêve où le père mort apparaît - et je vous ai marqué sur la ligne supérieure, la ligne d'énonciation dans le rêve: « il ne savait pas ». Cette bienheureuse ignorance de ceux qui sont plongés dans le drame nécessaire qui s'ensuit du fait que le sujet qui parle est soumis au signifiant, cette ignorance est ici. Je vous fais remarquer en passant que personne ne vous explique pourquoi.

Car enfin, si le père endormi au jardin a été meurtri par le fait qu'on lui a versé dans l'oreille - comme on dit dans Jarry - ce délicat suc, « hébénon », il semble que la chose ait dû lui échapper, car rien ne nous dit qu'il est sorti de son sommeil pour en constater le dégât, que les dardres qui couvrirent son corps ne furent jamais vues que par ceux qui découvrirent son cadavre, et donc ceci suppose que dans le domaine de l'au-delà on a des informations très précises sur la façon dont on y est parvenu, ce qui peut en effet être une hypothèse de principe, ce qui n'est pas non plus quelque chose que nous devions d'emblée tenir pour certain.

Tout ceci pour souligner l'arbitraire de la révélation initiale, de celle dont parle tout le grand mouvement d'*Hamlet*. La révélation par le père de la vérité sur sa mort distingue essentiellement une coordonnée du mythe de ce qui se passe dans le mythe d'Œdipe. Quelque chose est levé, un voile, celui qui pèse justement sur l'articulation de la ligne inconsciente, ce voile que nous-mêmes essayons de lever, non sans qu'il nous donne, vous le savez, quelque fil à retordre. Car il est clair qu'il doit bien avoir quelque fonction essentielle, je dirais, pour la sécurité du sujet en tant qu'il parle. Pour que nos interventions pour rétablir la cohérence de la chaîne signifiante au niveau de l'inconscient présentent toutes ces difficultés, reçoivent de la part du sujet toute cette opposition, ces refus, c'est quelque chose que nous appelons résistance et qui est le pivot de toute l'histoire de l'analyse.

Ici, la question est résolue. Le père savait, et du fait qu'il savait, Hamlet sait aussi. C'est-à-dire qu'il a la réponse. Il a la réponse, et il ne peut y avoir qu'une - 306 -



réponse. Elle n'est pas obligatoirement dicible en termes psychologiques; je veux dire que cela n'est pas une réponse forcément compréhensible, encore bien moins qui vous prenne aux tripes, mais cela n'en est pas moins une réponse du type fatal.

Cette réponse essayons de voir ce que c'est. Cette réponse qui est en somme le message au point où il se constitue dans la ligne supérieure, dans la ligne de l'inconscient; cette réponse que j'ai déjà symbolisée pour vous à l'avance et non, bien entendu, sans être forcé de ce fait de vous demander de me faire crédit. Mais il est plus facile, plus honnête de demander à quelqu'un de vous faire crédit sur quelque chose qui d'abord n'a aucune espèce de sens. Cela ne vous engage à rien, si ce n'est peut-être à le chercher, ce qui laisse tout de même une liberté de le créer par vous-mêmes. Cette réponse, j'ai commencé à l'articuler sous la forme suivante: signifiant, S; ce qui distingue la réponse au niveau de la ligne supérieure de celle au niveau de la ligne inférieure. Au niveau de la ligne inférieure la réponse c'est toujours le signifié de l'Autre, s (A) c'est toujours par rapport à cette parole qui se déroule au niveau de l'Autre et qui modèle le sens de ce que nous avons voulu dire. Mais qui aura voulu dire cela au niveau de l'Autre ? C'est signifié au niveau du discours simple, mais au niveau de l'au-delà de ce discours, au niveau de la question que le sujet se pose à lui-même, qui veut dire en fin de compte: qu'est-ce que je suis devenu dans tout cela ? La réponse je vous l'ai dit, c'est le signifiant de l'Autre avec la barre - S (A).

Il y a mille façons de commencer à vous développer ce qu'inclut ce symbole. Mais nous choisissons aujourd'hui, puisque nous sommes dans *Hamlet*, la voie claire, évidente, pathétique, dramatique. Et c'est cela qui fait la valeur d'Hamlet, qu'il nous est donné d'accéder au sens de S (A).

Le sens de ce qu'Hamlet apprend par ce père, c'est là devant nous, très clair, c'est l'irréparable, absolue, insondable trahison de l'amour. De l'amour le plus pur, l'amour de ce roi qui peut-être, bien entendu, comme tous les hommes peut avoir été un grand chenapan, mais qui, avec cet être qui était sa femme était celui qui allait jusqu'à « écarter les souffles de vent sur sa face 143 », tout au moins suivant ce qu'Hamlet dit. C'est l'absolue fausseté de ce qui est apparu à Hamlet comme le témoignage même de la beauté, de la vérité, de l'essentiel. Il y a là la réponse. La vérité d'Hamlet est une vérité sans espoir. Il n'y a pas trace dans tout *Hamlet* d'une élévation vers quelque chose qui serait au-delà, rachat, rédemption.

143. *Hamlet* : « *Qu'il ne permettait pas même aux vents du ciel d'importuner son visage d'un souffle trop violent.* » (I, 2, 139) -307

Il nous est déjà dit que la première rencontre venait d'en bas. Ce rapport oral, infernal, à cet *Achéron* 144<sup>que</sup> Freud a choisi de mettre en émoi faute de pouvoir fléchir les puissances supérieures, c'est là que se situe de la façon la plus claire *Hamlet*. Mais ceci bien entendu n'est qu'une remarque toute simple, bien évidente, à laquelle il est assez curieux de voir que les auteurs - on ne sait par quelle pudeur, il ne faut pas alerter les âmes sensibles! - ne mettent guère en valeur à propos d'*Hamlet*. Je ne vous le donne après tout que comme une marche dans l'ordre du pathétique, dans l'ordre du sensible, aussi pénible que ce puisse être. Il doit y avoir quelque chose où puisse se formuler plus radicalement la raison, le motif de tout ce choix, parce qu'après tout, toute conclusion, tout verdict, si radical soit-il à prendre une forme accentuée dans l'ordre de ce que l'on appelle pessimisme, est encore quelque chose qui est fait pour nous voiler ce dont il s'agit.

S (A). cela ne veut pas dire: tout ce qui se passe au niveau de A ne vaut rien, à savoir toute vérité est fallacieuse. C'est là quelque chose qui peut faire rire dans les périodes d'amusement qui suivent les après-guerres où l'on fait, par exemple, une philosophie de l'absurde qui sert surtout dans les caves. Essayons d'articuler quelque chose de plus sérieux, ou de plus léger. Aussi bien avec la barre, qu'est-ce que cela veut dire essentiellement ? Je crois que c'est le moment de le dire, encore que bien entendu cela va apparaître sous un angle bien particulier, mais je ne le crois pas contingent.

S (A) veut dire ceci: c'est que si A, le grand Autre, est non pas un être mais le lieu de la parole, S (A) veut dire que dans ce lieu de la parole, où repose sous une forme développée, ou sous une forme [enveloppée], l'ensemble du système des signifiants, c'est-à-dire d'un langage, il manque quelque chose. Quelque chose qui peut n'être qu'un signifiant y fait défaut. Le signifiant qui fait défaut au niveau de l'Autre, et qui donne sa valeur la plus radicale à ce S (A), c'est ceci qui est, si je puis dire, le grand secret de la psychanalyse, ce par quoi la psychanalyse apporte quelque chose, par où le sujet qui parle, en tant que l'expérience de l'analyse nous le révèle comme structuré nécessairement d'une certaine façon, se distingue du sujet de tous, du sujet auquel une évolution philosophique qui après tout peut bien nous apparaître dans une certaine perspective de délire, fécond, mais de délire dans la rétrospection, c'est ceci le grand secret: il n'y a pas d'Autre de l'Autre.

144. *L'Interprétation des rêves, op. cit.*

En d'autres termes, pour le sujet de la philosophie traditionnelle, ce sujet se subjective lui-même indéfiniment. Si je suis en tant que je pense, je suis en tant que je pense que je suis, et ainsi de suite, cela n'a aucune raison de s'arrêter. La vérité est que l'analyse nous apprend quelque chose de tout à fait différent. C'est qu'on s'est déjà aperçu qu'il n'est pas si sûr que je sois en tant que je pense, et qu'on ne pouvait être sûr que d'une chose, c'est que je suis en tant que je pense que je suis. Cela sûrement. Seulement ce que l'analyse nous apprend, c'est que je ne suis pas celui-là qui justement est en train de penser que je suis, pour la simple raison que du fait que je pense que je suis, je pense au lieu de l'Autre; je suis un autre que celui qui pense que je suis.

Or la question est que je n'ai aucune garantie d'aucune façon que cet Autre, par ce qu'il y a dans son système, puisse me rendre (si je puis m'exprimer ainsi), ce que je lui ai donné: son être et son essence de vérité. Il n'y a pas, vous ai-je dit, d'Autre de l'Autre. Il n'y a dans l'Autre aucun signifiant qui puisse dans l'occasion répondre de ce que je suis. Et pour dire les choses d'une façon transformée, cette vérité sans espoir dont je vous parlais tout à l'heure, cette vérité qui est celle que nous rencontrons au niveau de l'inconscient, c'est une vérité sans figure, c'est une vérité fermée, une vérité pliable en tous sens. Nous ne le savons que trop, c'est une vérité sans vérité.

Et c'est bien cela qui fait le plus grand obstacle à ceux qui s'approchent du dehors de notre travail et qui, devant nos interprétations, parce qu'ils ne sont pas dans la voie, avec nous, où elles sont destinées à porter leur effet qui n'est concevable que de façon métaphorique, et pour autant qu'elles jouent et retentissent toujours entre les deux lignes, ne peuvent pas comprendre de quoi il s'agit dans l'interprétation analytique.

Ce signifiant, dont l'Autre ne dispose pas, si nous pouvons en parler, c'est bien tout de même qu'il est, bien entendu, quelque part. je vous ai fait ce petit gramme aux fins que vous ne perdiez pas le nord. je l'ai fait avec tout le soin que j'ai pu, mais certainement pas pour accroître votre embarras. Vous pouvez le reconnaître partout où est la barre, le signifiant caché, celui dont l'Autre ne dispose pas, et qui est justement celui qui vous concerne; c'est le même que vous faites entrer dans le jeu en tant que vous, pauvres bêtes, depuis que vous êtes nés, vous êtes pris dans cette sacrée affaire de logos. C'est à savoir la part de vous qui là-dedans est sacrifiée, et sacrifiée non pas purement et simplement, physiquement comme on dit, réellement, mais symboliquement, et qui n'est pas rien, cette part de vous qui a pris fonction signifiante. Et c'est pour cela qu'il y en a une seule et il n'y en a pas trente six, c'est très exactement cette fonction - 309 -

énigmatique que nous appelons le phallus, qui est ici ce quelque chose de l'organisme de la vie, de cette poussée, où poussée vitale - dont vous savez que je ne trouve pas qu'il faille user à tort et à travers, mais qui une fois bien cernée, symbolisée, mise là où elle est, et surtout là où elle sert, là où effectivement dans l'inconscient elle est prise - prend son sens.

Le phallus, la turgescence vitale, ce quelque chose d'énigmatique, d'universel, plus mâle que femelle, et pourtant dont la femelle elle-même peut devenir le symbole, voilà ce dont il s'agit, et ce qui, parce que dans l'Autre il est indisponible, ce qui - bien que ce soit cette vie même que le sujet fait signifiante - ne vient nulle part garantir la signification du discours de l'Autre.

Autrement dit, toute sacrifiée qu'elle soit, cette vie ne lui est pas, par l'Autre, rendue. C'est parce que c'est de là que part Hamlet, à savoir de la réponse du donné, que tout le parcours peut être balayé, que cette révélation radicale va le mener au rendez-vous dernier. Pour l'atteindre, nous allons maintenant reprendre ce qui se passe dans la pièce *d'Hamlet*.

La pièce *d'Hamlet* est, comme vous le savez, l'œuvre de Shakespeare et nous devons donc faire attention à ce qu'il y a rajouté. C'était déjà un assez beau parcours, mais il faut croire qu'il offrait - et là il suffisait qu'il s'offrit pour qu'il fût pris - un chemin assez long à parcourir pour nous montrer ce qu'on appelle du pays, pour que Shakespeare l'ait parcouru.

je vous ai indiqué la dernière fois les questions que pose la *play scene*, la scène des acteurs, j'y reviendrai. je voudrais aujourd'hui introduire un élément essentiel, essentiel parce qu'il concerne ce dont nous nous rapprochons après avoir établi la fonction des deux lignes, c'est à savoir ce qui gît dans l'intervalle, ce qui, si je puis dire, fait pour le sujet la distance qu'il peut maintenir entre les deux lignes pour y respirer pendant le temps qu'il lui reste à vivre, et c'est cela que nous appelons le désir. je vous ai dit quelle pression, quelle abolition, quelle destruction ce désir subit pourtant, de ce qu'il se rencontre avec ce quelque chose de l'Autre réel, de la mère telle qu'elle est, cette mère comme tant d'autres, à savoir ce quelque chose de structuré, ce quelque chose qui est moins désir que gloutonnerie, voire engloutissement, ce quelque chose qui évidemment, on ne sait pourquoi mais après tout qu'importe! à ce niveau de la vie de Shakespeare, a été pour lui la révélation.

Le problème de la femme certes, n'a jamais été sans être présent dans toute l'œuvre de Shakespeare, et il y avait des luronnes avant *Hamlet*, mais d'aussi abyssales, féroces et tristes, il n'y en a qu'à partir *d'Hamlet*.

Troilus and Cressida qui est une pure merveille et qu'on n'a certainement pas mis assez en valeur, nous permet peut-être d'aller plus loin dans ce qu'Hamlet a pensé à ce moment-là. La création de Troilus and Cressida est, je crois, une des plus sublimes qu'on puisse rencontrer dans l'œuvre dramatique. Au niveau d'Hamlet et, au niveau du dialogue qu'on peut appeler le paroxysme de la pièce, entre Hamlet et sa mère, je vous ai déjà dit la dernière fois le sens de ce mouvement d'adjuration vis à vis de la mère qui est à peu près: "ne détruit pas la beauté, l'ordre du monde, ne confond pas Hypérion même (c'est son père qu'il désigne ainsi) avec l'être le plus abject <sup>145</sup>", et la retombée de cette adjuration devant ce qu'il sait être la nécessité fatale de cette sorte de désir qui ne soutient rien, qui ne retient rien.

Les citations que je pourrais à cet endroit vous faire de ce qui est la pensée de Shakespeare à cet égard sont excessivement nombreuses. Je ne vous en donnerai que ceci, de ce que j'ai relevé pendant les vacances, dans un tout autre contexte. Il s'agit de quelqu'un qui est assez amoureux, mais aussi il faut le dire, d'assez farfelu, un brave homme d'ailleurs. C'est dans Twelfth Night, le héros, dialoguant avec une fille qui, pour le conquérir - encore que rien dans le héros, le Duc comme on l'appelle, ne mette en doute que ses penchants soient des femmes - parce que c'est de sa passion qu'il s'agit, l'approche, déguisée en garçon, ce qui tout de même est un trait singulier pour se faire valoir comme fille, car elle l'aime.

Ce n'est pas pour rien que je vous donne ces détails, c'est parce que c'est un apport vers quelque chose vers quoi je vais vous introduire maintenant, à savoir la création d'Ophélie. Cette femme, Viola, est justement antérieure à Ophélie. La Twelfth Night est de deux ans environ antérieur à la fomentation d'Hamlet, et voilà très exactement l'exemple de la transformation de ce qui se passe dans Shakespeare au niveau de ses créations féminines qui, comme vous le savez, sont celles parmi les plus fascinantes, les plus attirantes, les plus captivantes, les plus troubles à la fois, qui font le caractère vraiment immortellement poétique de toute une face de son génie. Cette fille-garçon, ou garçon-fille, voilà le type même de création où affleure, où se révèle quelque chose qui va nous introduire à ce qui va maintenant être notre propos, notre pas suivant, à savoir le rôle de l'objet dans le désir.

Après avoir pris cette occasion pour vous montrer la perspective dans laquelle s'inscrit notre question sur Ophélie, voilà ce que le Duc, sans savoir que

145. *Hamlet* (111, 4. 54-88).

la personne qui est devant lui est une fille, et une fille qui l'aime, lui, répond aux questions capiteuses de la fille qui, alors qu'il se désespère, lui dit « Comment pouvez-vous vous plaindre? Si quelqu'un était auprès de vous qui soupirait après votre amour, et que vous n'ayez nulle envie de l'aimer (ce qui est le cas, c'est ce dont il souffre) comment pourriez-vous l'accueillir ? Il ne faut donc pas en vouloir aux autres de ce qu'assurément vous feriez vous-même <sup>146</sup> »

Lui, qui est là en aveugle et dans l'énigme, lui dit à ce moment-là un grand propos concernant la différence du désir féminin et du désir masculin: « Il n'y a pas de femme qui peut supporter le battement d'une passion aussi violente que celle qui possède mon cœur. Aucun cœur de femme ne peut ainsi en supporter autant. Elles manquent de cette suspension [...] <sup>147</sup> » Et tout son développement est celui en effet de quelque chose qui, du désir, fait essentiellement cette distance qu'il y a, ce rapport particulier à l'objet soutenu comme tel, qui est quelque chose justement qui est ce qui est exprimé dans le symbole a que je vous place ici sur cette ligne de retour de l'X du vouloir. C'est à savoir le rapport \$ ◇ a, a, l'objet en tant qu'il est, si l'on peut dire, le curseur, le niveau où se situe, se place ce qui est chez le sujet, à proprement parler, le désir.

Je voudrais introduire le personnage d'Ophélie en bénéficiant de ce que la critique philologique et textuelle nous a apporté concernant, si je puis dire, ses antécédents. J'ai vu sous la plume de je ne sais quel crétin un vif mouvement de bonne humeur qui lui survint le jour où, pas spécialement précipité car il aurait dû le savoir depuis un bout de temps, il s'est aperçu que dans Belleforest il y a quelqu'un qui joue le rôle d'Ophélie.

Dans Belleforest on est tout aussi embêté avec ce qui arrive à Hamlet, à savoir qu'il a bien l'air d'être fou, mais quand même on n'est pas plus rassuré que cela, car il est clair que ce fou sait assez bien ce qu'il veut, et ce qu'il veut, c'est ce que l'on ne sait pas, c'est beaucoup de choses; ce qu'il veut, c'est la question pour tous les autres. On lui envoie une fille de joie destinée, en l'attirant dans un coin de la forêt, à capter ses confidences cependant que quelqu'un qui est aux écoutes pourra en savoir un peu plus long. Le stratagème échoue, comme il convient, grâce, je crois, à l'amour de la fille. Ce qui est certain, c'est que le critique en question était tout content de trouver cette sorte d'arché-Ophélie pour y retrouver la raison des ambiguïtés du caractère d'Ophélie.

146. Shakespeare, *La Nuit des rois* (II, 4, 85-89).

147. *Id.* (II, 4, 90-100).

Naturellement je ne vais pas relire le rôle d'Ophélie, mais ce personnage tellement éminemment pathétique, bouleversant, dont on peut dire que c'est une des grandes figures de l'humanité, se présente comme vous le savez sous des traits extrêmement ambigus. Personne n'a jamais pu déclarer encore si elle est l'innocence même qui parle ou qui fait allusion à ses élans les plus charnels avec la simplicité d'une pureté qui ne connaît pas de pudeur, ou si c'est au contraire une gourmandine prête à tous les travaux. Les textes là-dessus sont un véritable jeu de miroir aux alouettes. On peut tout y trouver et, à la vérité, on y trouve surtout un grand charme où la scène de la folie n'est pas le moindre moment. La chose en effet est tout à fait claire. Si d'une part, Hamlet se comporte avec elle avec une cruauté tout à fait exceptionnelle qui gêne, qui comme on dit, fait mal, et qui la fait sentir comme une victime, d'autre part on sent bien qu'elle n'est point, et bien loin de là, la créature désincarnée ou décharnalisée que la peinture préraphaélite, que j'ai évoquée, en a faite. C'est tout à fait autre chose. À la vérité on est surpris que les préjugés concernant le type, la nature, la signification, les mœurs pour tout dire de la femme, soient encore si fort ancrés qu'on puisse, à propos d'Ophélie, se poser une question semblable. Il semble qu'Ophélie soit tout simplement ce qu'est toute fille, qu'elle ait ou non franchi - après tout nous n'en savons rien - le pas, tabou de la rupture de sa virginité. La question me semble n'être pas, d'aucune façon, à propos d'Ophélie, posée. Dans l'occasion il s'agit de savoir pourquoi Shakespeare a apporté ce personnage qui paraît représenter une espèce de point extrême sur une ligne courbe qui va, de ses premières héroïnes filles-garçons, jusqu'à quelque chose qui va en retrouver la formule dans la suite, mais transformée sous une autre nature.

Ophélie, qui semble être le sommet de sa création du type de la femme, au point exact où elle est elle-même ce bourgeon prêt d'éclore et menacé par l'insecte rongeur au cœur du bourgeon. Cette vision de vie prête à éclore, et de vie porteuse de toutes les vies, c'est ainsi d'ailleurs qu'Hamlet la qualifie, la situe pour la repousser: « vous serez la mère de pêcheurs <sup>148</sup> », cette image justement de la fécondité vitale, cette image pour tout dire, de toutes les façons nous illustre plus, je crois, qu'aucune autre création, l'équation dont j'ai fait état dans mes cours, l'équation [girl] = phallus. C'est évidemment là quelque chose que nous pouvons très facilement reconnaître.

148. *Hamlet*: « *Get thee to a nunnery. Why wouldst thou be a breede of sinners ?* » (III,1,122.)

Je ne ferai pas état de choses qui, à la vérité, me paraissent simplement une curieuse rencontre. J'ai eu la curiosité de voir d'où venait Ophélie et, dans un article de Boissacq du *Dictionnaire étymologique grec*<sup>149</sup>, j'y ai vu une référence grecque. Shakespeare ne disposait pas des dictionnaires dont nous nous servons, mais on trouve chez les auteurs de cette époque des choses si stupéfiantes à côté d'ignorances somptueuses, des choses si pénétrantes, et qui retrouvent les constructions de la critique la plus moderne, que je peux bien à cette occasion vous faire état de ceci qui est dans les notes que j'ai oubliées.

Je crois que dans Homère, si mon souvenir est bon, il y a (*ophelio*), au sens du "faire grossir", "enfler"; que ophelio est employé pour la "mue", "fermentation vitale" qui s'appelle à peu près "laisser quelque chose changer" ou "s'épaissir". Le plus drôle encore, on ne peut pas ne pas en faire état, c'est que dans le même article, Boissacq, qui est un auteur qui crible assez sévèrement l'ordonnance de ses chaînes signifiantes, croit nécessaire de faire expressément référence à ce propos, à la forme verbale de (*ophallos*), au phallus.

La confusion d'Ophélie et de (*phallos*) n'a pas besoin de Boissacq pour nous apparaître. Elle nous apparaît dans la structure. Et ce qu'il s'agit maintenant d'introduire, ce n'est pas en quoi Ophélie peut être le phallus, mais si elle est, comme nous le disons, véritablement le phallus, comment Shakespeare lui fait remplir cette fonction ?

Or c'est ici qu'est l'important. Shakespeare porte sur un plan nouveau ce qui lui est donné dans la légende de Belleforest, à savoir que dans la légende telle qu'elle est rapportée par Belleforest, la courtisane est l'appât destiné à lui arracher son secret. Eh bien, transposant cela au niveau supérieur qui est celui où se tient la véritable question, je vous montrerai la prochaine fois qu'Ophélie est là pour interroger le secret, non pas au sens des sombres desseins qu'il s'agit de faire avouer à Hamlet, par ceux qui l'entourent et qui ne savent pas très bien de quoi il est capable, mais le secret du désir.

Dans les rapports avec l'objet d'Ophélie, pour autant qu'ils sont scandés au cours de la pièce par une série de temps sur lesquels nous nous arrêterons, quelque chose s'articule qui nous permet de saisir, d'une façon particulièrement vivante, les rapports du sujet en tant qu'il parle, c'est-à-dire du sujet en tant qu'il est soumis au rendez-vous de son destin, avec quelque chose qui doit prendre, dans l'analyse et par l'analyse, un autre sens, ce sens autour duquel l'analyse

149. BOISSACQ E., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg, 1950, C. Winter, Universität Verlag.



tourne et dont, ce n'est pas pour rien, le tournant où elle approche à propos de ce terme d'objet si prévalent, si certainement beaucoup plus insistant et présent qu'il n'a jamais été dans Freud, et au point que certains ont pu dire que l'analyse l'a changé de sens pour autant que la libido, chercheuse de plaisir, est devenue chercheuse d'objet.

je vous l'ai dit, l'analyse est engagée dans une voie fausse pour autant que cet objet elle l'articule et le définit d'une façon qui manque son but, qui ne soutient pas ce dont il s'agit véritablement dans le rapport qui s'inscrit dans la formule \$0 a, châtré, \$ soumis à quelque chose que je vous appellerai la prochaine fois, et que je vous apprendrai à déchiffrer sous le nom de *fading* du sujet, qui s'oppose à la notion de *splitting* de l'objet, de ce rapport de ce sujet avec l'objet en tant que tel.

Qu'est-ce que l'objet du désir ? Un jour qui n'était rien d'autre, je crois, que la deuxième séance de cette année,) e vous ai fait une citation de quelqu'un que, j'espère, quelqu'un aura identifié depuis lors, qui disait que ce que l'avare regrette dans la perte de sa cassette nous en apprendrait, si on le Savait, long sur le désir humain. C'est Simone Weil qui disait cela.

C'est cela que nous allons essayer de serrer autour de ce fil qui court le long de la tragédie entre Ophélie et Hamlet.



## Leçon 17, 15 avril 1958

J'ai annoncé somme toute qu'aujourd'hui, à titre d'appât, je parlerais de cet appât qu'est Ophélie. Et je pense que je vais tenir ma parole.

Cet objet, ce thème, ce personnage, vient ici comme élément dans notre propos, celui que nous suivons depuis déjà quatre de nos rencontres, qui est de montrer dans *Hamlet*, la tragédie du désir. De montrer que si elle peut à proprement parler être qualifiée ainsi, c'est dans toute la mesure où le désir comme tel, où le désir humain, le désir à quoi nous avons affaire dans l'analyse, le désir que nous sommes en posture, selon le mode de notre visée à son endroit, d'infléchir, voire de confondre avec d'autres termes, ce désir ne se conçoit, ne se situe que par rapport aux coordonnées fixes dans la subjectivité telles que Freud a démontré qu'elles fixent à une certaine distance l'un de l'autre, le sujet et le signifiant, ce qui met le sujet dans une certaine dépendance du signifiant comme tel.

Ceci veut dire que nous ne pouvons pas rendre compte de l'expérience analytique en partant de l'idée que le signifiant serait par exemple un pur et simple reflet, un pur et simple produit de ce qu'on appelle en l'occasion les relations inter-humaines. Et cela n'est pas seulement un instrument, c'est un des composants initiaux essentiel d'une topologie, faute de laquelle on voit l'ensemble des phénomènes se réduire, se raplatir d'une façon qui ne nous permet pas, à nous analystes, de rendre compte de ce qu'on peut appeler les présupposés de notre expérience.

J'ai commencé dans ce chemin, prenant *Hamlet* comme un exemple de quelque chose qui nous dénonce un sens dramatique très vif des coordonnées de cette topologie, et qui fait que c'est à ceci que nous attribuons l'exceptionnel - 317 -

pouvoir de captivation qu'a Hamlet, qui nous fait dire que si la tragédie d'Hamlet a ce rôle prévalent dans les préférences du public critique, que si elle est toujours séduisante pour ceux qui en approchent, cela tient à quelque chose qui montre que le poète y a mis par quelque biais, quelques aperçus de sa propre expérience. Et tout l'indique dans la sorte de tournant que représente Hamlet dans l'œuvre shakespearienne, voire aussi que son expérience de poète au sens technique du terme lui en ait peu à peu montré les voies.

C'est à cause de certains détours que nous pensons ici pouvoir interpréter en fonction de certains de nos repères, de ceux qui sont articulés dans notre gramme, que nous pouvons saisir la portée de cette étude certainement très essentielle. Une péripétie est accrochée d'une façon qui distingue la pièce de Shakespeare des pièces précédentes ou des récits de Saxo Grammaticus, de Belleforest, comme des pièces sur lesquelles nous avons des aperçus fragmentaires. Ce détour est celui du personnage d'Ophélie qui est certes présent dans l'histoire depuis le début - Ophélie, je vous l'ai dit, c'est le piège; dès l'origine de la légende d'Hamlet c'est le piège où Hamlet ne tombe pas, d'abord parce qu'on l'a averti, ensuite parce que l'appât lui-même, à savoir l'Ophélie de Saxo Grammaticus ne s'y prête pas, amoureuse qu'elle est depuis longtemps, nous dit le texte de Belleforest, du prince Hamlet.

Cette Ophélie, Shakespeare en a fait tout autre chose. Dans l'intrigue peut-être n'a-t-il fait qu'approfondir cette fonction, ce rôle qu'a Ophélie dans la légende, destinée qu'elle est à prendre, à captiver, à surprendre le secret d'Hamlet. Elle est peut-être quelque chose qui devient un élément des plus intimes du drame d'Hamlet que nous a fait Shakespeare, de d'Hamlet qui a perdu la route, la voie de son désir. Elle est un élément d'articulation essentiel dans ce cheminement qui fait aller Hamlet à ce que je vous ai appelé la dernière fois, l'heure de son rendez-vous mortel, de l'accomplissement d'un acte qu'il accomplit en quelque sorte malgré lui.

Nous verrons encore plus aujourd'hui à quel point Hamlet est bien l'image de ce niveau du sujet où l'on peut dire que c'est en terme de signifiants purs que la destinée s'articule, et que le sujet n'est en quelque sorte que l'envers d'un message qui n'est même pas le sien.

Le premier pas que nous avons fait dans cette voie a donc été d'articuler combien la pièce, qui est le drame du désir dans le rapport au désir de l'Autre, combien elle est dominée de cet Autre qui est ici le désir de la façon la moins ambiguë, la mère, c'est-à-dire le sujet primordial de la demande. Ce sujet dont je vous ai montré que c'est le vrai sujet tout puissant dont nous parlons toujours - 318 -

dans l'analyse. Cela n'est pas la [toute-puissance] de la femme qui a en elle cette dimension dont elle est la toute puissance dite toute puissance de la pensée. C'est de toute puissance du sujet comme sujet de la première demande qu'il s'agit, et c'est à elle que cette toute puissance doit toujours être référée, je vous l'ai dit aussi lors de nos premières démarches.

Il s'agit de quelque chose, au niveau de ce désir de l'Autre, qui se présente au prince Hamlet, c'est-à-dire au sujet principal de la pièce, tellement comme tragédie, le drame d'une subjectivité. Hamlet est toujours là, et on peut dire éminemment plus qu'en tout autre drame.

Le drame se présente d'une façon toujours double, ses éléments étant à la fois inter et inter-subjectifs. Donc dans la perspective même du sujet, du prince Hamlet, ce désir de l'Autre, ce désir de la mère se présente essentiellement comme un désir qui, entre un objet éminent, (entre cet objet idéalisé, exalté qu'est son père) et cet objet déprécié, méprisable (qu'est Claudius, le frère criminel et adultère) ne choisit pas.

Elle ne choisit pas en raison de quelque chose qui est présent comme de l'ordre d'une voracité instinctuelle qui fait que, chez elle, ce sacro-saint objet génital de notre récente terminologie se présente comme rien d'autre que comme l'objet d'une jouissance qui est vraiment satisfaction directe d'un besoin. Cette dimension est essentielle, elle est celle qui forme un des pôles entre lesquels vacille l'adjuration d'Hamlet à sa mère. je vous l'ai montré dans la scène où confronté à elle, il lui lance cet appel vers l'abstinence à ce moment où, dans les termes au reste les plus crus, les plus cruels, il transmet le message essentiel que le fantôme, son père, l'a chargé de transmettre. Soudain cet appel échoue et se retourne; il la renvoie à la couche de Claudius, aux caresses de l'homme qui ne manqueront pas de la faire, une fois de plus, céder.

Dans cette sorte de chute, d'abandon de la fin de l'adjuration d'Hamlet, nous trouvons le terme même, le modèle qui nous permet de concevoir en quoi lui, son désir, son élan vers une action qu'il brûle d'accomplir - le monde entier devient pour lui vivant reproche de n'être jamais à la hauteur de sa propre volonté - cette action retombe de la même façon que l'adjuration qu'il adresse à sa mère. C'est essentiellement dans cette dépendance du désir du sujet par rapport au sujet Autre que se présente l'accent majeur, l'accent même du drame d'*Hamlet*, ce qu'on peut appeler sa dimension permanente. Il s'agit de voir en quoi, d'une façon plus articulée, en entrant dans un détail psychologique qui resterait, je dois dire, foncièrement énigmatique s'il n'était pas, ce détail, soumis à cette visée d'ensemble qui fait le sens de la tragédie - 319 -

d'Hamlet, comment ceci retentit sur le nerf même du vouloir d'Hamlet, sur ce quelque chose qui dans mon graphe est le crochet, le point d'interrogation du Che vuoi ? de la subjectivité constituée dans l'Autre, et s'articulant dans l'Autre.

C'est le sens de ce que j'ai à dire aujourd'hui. Ce qu'on peut appeler le réglage imaginaire de ce qui constitue le support du désir, de ce qui, en face d'un point indéterminé, un point variable, ici sur l'origine de la courbe, et qui représente cette assumption par le sujet de son vouloir essentiel, ce qui vient se régler sur quelque chose qui est quelque part en face et en quelque sorte, on peut le dire, tout de suite au niveau du sujet inconscient, l'aboutissant, la butée, le terme de ce qui constitue la question du sujet, c'est quelque chose que nous symbolisons par cet \$ en présence de a, et que nous appelons le fantasme; qui dans l'économie psychique, représente quelque chose que vous connaissez, ce quelque chose d'ambigu autant qu'il est effectivement dans le conscient quand nous l'abordons par une certaine phase, un dernier terme, ce terme qui fait [le fond] de toute passion humaine, en tant qu'elle est marquée par quelques uns de ces traits que nous appelons traits de perversion.

Le mystère du fantasme, en tant qu'il est en quelque sorte le dernier terme d'un désir, est que toujours, plus ou moins, il se présente sous une forme assez paradoxale pour avoir à proprement parler motivé le rejet antique de Sa dimension comme étant de l'ordre de l'absurde. Et ce pas essentiel - qui a été fait à l'époque moderne où la psychanalyse constitue le tournant premier qui sous tend ce fantasme en tant que pervers - de l'interpréter, de le concevoir, est qu'il n'a pu être conçu que pour autant qu'il a été ordonné à une économie inconsciente: que s'il apparaît la butée dans son dernier terme, dans son énigme, s'il peut être compris en fonction d'un circuit inconscient, ou qui, lui, s'articule à travers une autre chaîne signifiante profondément différente de la chaîne que le sujet commande en tant que c'est celle-ci, celle qui est au-dessous de la première, et au niveau, premièrement, de la demande. Et ce fantasme intervient, et aussi bien n'intervient pas. C'est danS la mesure où quelque chose qui normalement n'en parvient pas par cette voie, n'en revient pas au niveau du message, du signifié de l'Autre qui est le module, la somme de toutes les significations telles qu'elles sont acquises par le sujet dans l'échange inter-humain et le discours complet. C'est en tant que ce fantasme passe ou ne passe pas pour arriver au message, que nous nous trouvons dans une situation normale ou dans une situation atypique.

Il est normal que par cette voie il ne passe pas, qu'il reste inconscient, qu'il soit séparé. Il est aussi essentiel qu'à certaines phases, et à des phases qui - 320 -

s'inscrivent plus ou moins dans l'ordre du pathologique, il franchisse aussi ce passage. Nous donnerons leur nom à ces moments de franchissement, ces moments de communication qui ne peuvent se faire, comme vous l'indique le schéma, que dans un seul sens. J'indique cette articulation essentielle puisque c'est pour avancer en somme dans le maniement de cet appareil que nous appelons ici le gramme, que nous sommes ici.

Nous allons voir pour l'instant simplement ce que veut dire, et comment fonctionne dans la tragédie shakespearienne, ce que j'ai appelé le moment d'affolement du désir d'Hamlet, pour autant que c'est à ce réglage imaginaire qu'il convient de le rapporter.

Ophélie, dans ce repérage, se situe au niveau de la lettre a, la lettre en tant qu'elle est inscrite dans cette symbolisation d'un fantasme, le fantasme étant le support, le Substrat imaginaire de quelque chose qui s'appelle à proprement parler le désir, en tant qu'il se distingue de la demande, qu'il se distingue aussi du besoin. Cet a correspond à ce quelque chose vers quoi se dirige toute l'articulation moderne de l'analyse quand elle cherche à articuler l'objet et la relation de l'objet.

Il y a quelque chose de juste dans cette recherche, en ce sens que le rôle de cet objet est sans doute décisif comme elle l'articule (je veux dire la notion commune de la relation d'objet) quand elle l'articule comme ce qui structure fondamentalement le mode d'appréhension du monde. Simplement, dans la relation d'objet telle qu'elle nous est expliquée le plus communément actuellement dans la plupart des traités qui lui font une plus ou moins grande part (que ce soit un volume paru assez près de nous auquel je fais allusion comme à l'exemple le plus caricatural, comme d'autres plus élaborés comme ceux de Federn ou tel ou tel autre), l'erreur et la confusion consistent dans cette théorisation de l'objet en tant qu'objet, qui s'appelle lui-même objet pré-génital.

Un objet génital est aussi nommé à l'intérieur des diverses formes de l'objet pré-génital et des diverses formes de l'objet anal, etc. C'est précisément ce qui vous est matérialisé sur ce Schéma, en ceci que c'est prendre la dialectique de l'objet pour la dialectique de la demande. Et cette confusion est explicable parce que dans les deux cas le sujet se trouve lui-même dans un moment, dans une posture dans son rapport avec le signifiant, qui est la même. Le sujet est en position d'éclipse. Pour autant que dans ces deux points de notre gramme, qu'il s'agisse du code au niveau de l'inconscient, c'est-à-dire de la série de rapports qu'il a avec un certain appareil de la demande, ou qu'il s'agisse du rapport imaginaire qui le constitue d'une façon privilégiée dans une certaine posture aussi définie par son -

rapport au signifiant devant un objet a, dans ces deux cas, le sujet est en position d'éclipse.

Il est dans cette position que j'ai commencé à articuler la dernière fois sous le terme de *fading*. J'ai choisi ce terme pour toutes sortes de raisons philologiques, et aussi parce qu'il est devenu tout à fait familier à propos de l'utilisation des appareils de communication qui sont les nôtres. Le *fading* c'est exactement ce qui se produit dans un appareil de communication, de reproduction de la voix, quand la voix disparaît, s'effondre, s'évanouit, pour reparaître au gré de quelque variation dans le support lui-même, dans la transmission.

C'est en tant donc que le sujet est en un même moment d'oscillation qui est celui qui caractérise - nous viendrons naturellement à donner son support et ses coordonnées réelles à ce qui n'est qu'une métaphore - le *fading* devant la demande et dans l'objet, que la confusion peut se produire et qu'en fait, ce qu'on appelle relation d'objet est toujours rapport du sujet dans ce moment privilégié et dit de *fading* du sujet à des - non pas "objets" comme on le dit - signifiants de la demande. Et pour autant que la demande reste fixe, c'est au mode, à l'appareil signifiant qui correspond aux différents types, oral, anal et autres, que l'on peut articuler quelque chose qui a en effet une sorte de correspondance clinique.

Mais il y a un grand inconvénient à confondre ce qui est rapport au signifiant avec ce qui est rapport à l'objet, car cet objet est autre, car cet objet, en tant qu'objet du désir a un autre sens, parce que toutes sortes de choses rendent nécessaire que nous ne méconnaissions pas - même donnerions-nous toute leur valeur primitive déterminante, comme on le fait, aux signifiants de la demande en tant qu'ils sont signifiants oraux, anaux, avec toutes les subdivisions, toutes les différences d'orientation ou de polarisation que peut prendre cet objet en tant que tel par rapport au sujet, (ce que la relation d'objet telle qu'elle est pour l'instant articulée méconnaissait) - justement cette corrélation au sujet qui est exprimée ainsi en tant que le sujet est marqué de la barre.

C'est ce qui fait que le sujet, même quand nous le considérons aux stades les plus primitifs de la période orale telle que l'a articulée par exemple, d'une façon autrement proche, autrement rigoureuse, exacte, une Mélanie Klein - nous nous trouvons, remarquez-le dans le texte même de Mélanie Klein, en présence de certains paradoxes, et que ces paradoxes ne sont pas inscrits dans la pure et simple articulation qu'on peut faire du sujet comme étant mis face à face avec l'objet correspondant à un besoin, nommément le mamelon, le sein dans l'occasion. Car le paradoxe apparaît en ceci que, dès l'origine, un autre signifiant énigmatique se présente à l'horizon de cette relation. Ceci est parfaitement mis en - 322 -



évidence dans Mélanie Klein, qui n'a qu'un seul mérite en cette occasion, c'est de ne pas hésiter à foncer, c'est-à-dire à entériner ce qu'elle trouve dans l'expérience clinique et, faute d'explication, de se contenter d'explications fort pauvres. Mais assurément elle témoigne que le phallus est déjà là comme tel et comme, à proprement parler, détruisant par rapport au sujet.

Elle en fait dès l'abord cet objet primordial qui est à la fois le meilleur et le pire, ce autour de quoi vont tourner tous les avatars de la période paranoïde comme de la période dépressive. Je ne fais ici bien entendu qu'indiquer, que rappeler.

Ce que je puis articuler plus avant à propos de cet \$, et pour autant qu'il nous intéresse non pas en tant qu'il est confronté, mis en rapport avec la demande, mais avec cet élément que nous allons cette année essayer de serrer de plus près, qui est représenté par le a; le a, objet essentiel, objet autour de quoi tourne comme telle, la dialectique du désir, objet autour de quoi le sujet s'éprouve dans une altérité imaginaire, devant un élément qui est altérité au niveau imaginaire tel que nous l'avons déjà articulé et défini maintes fois. Il est image, et il est pathos.

Et c'est par cet autre qu'est l'objet du désir, qu'est remplie une fonction qui définit le désir dans cette double coordonnée qui fait qu'il ne vise pas, non pas du tout! un objet en tant que tel d'une satisfaction de besoin, mais un objet en tant qu'il est déjà lui-même relatif, je veux dire mis en relation avec le sujet - le sujet qui est présent dans le fantasme. Ceci est une évidence phénoménologique, et j'y reviendrai plus loin.

Le sujet est présent dans le fantasme. Et la fonction de l'objet - qui est objet du désir uniquement en ceci qu'il est terme du fantasme - l'objet prend la place, dirais-je, de ce dont le sujet est privé symboliquement. Ceci peut vous paraître un peu abstrait, je veux dire, à ceux qui n'ont pas fait tout le chemin qui précède avec nous. Disons pour ceux-là que c'est pour autant que dans l'articulation du fantasme, l'objet prend la place de ce dont le sujet est privé. C'est quoi ? C'est du phallus que l'objet prend cette fonction qu'il a dans le fantasme, et que le désir, avec le fantasme pour support, se constitue.

Je pense qu'il est difficile d'aller plus loin dans l'extrême de ce que je veux dire concernant ce que nous devons appeler à proprement parler le désir et son rapport avec le fantasme. C'est en ce sens, et pour autant que cette formule "l'objet du fantasme est cette altérité, image et pathos par où un autre prend la place de ce dont le sujet est privé symboliquement"; vous le voyez bien, c'est dans cette direction que cet objet imaginaire se trouve en quelque sorte en position de - 323 -

condenser sur lui ce qu'on peut appeler les vertus ou la dimension de l'être, qu'il peut devenir ce véritable leurre de l'être qu'est l'objet du désir humain; ce quelque chose devant quoi Simone Weil s'arrête quand elle pointe le rapport le plus épais, le plus opaque qui puisse nous être présenté de l'homme avec l'objet de son désir, le rapport de l'avare avec sa cassette, où semble culminer pour nous de la façon la plus évidente ce caractère de fétiche qui est celui de l'objet du désir humain, et qui est aussi bien le caractère ou l'une des faces de tous ces objets.

Il est assez comique de voir, comme il m'a été donné récemment, un bonhomme qui était venu nous expliquer le rapport de la théorie de la signification avec le marxisme, dire qu'on ne saurait aborder la théorie de la signification sans la faire partir des relations inter-humaines. Ceci allait assez loin! Au bout de trois minutes nous apprenions que le signifiant était l'instrument grâce à quoi l'homme transmettait à son semblable ses pensées privées - cela nous a été dit textuellement dans une bouche qui s'autorisait de Marx. À ne pas rapporter les choses à ce fondement de la relation inter-humaine nous tombions, paraît-il, dans le danger de fétichiser ce dont il s'agit dans le domaine du langage! Assurément je veux bien qu'en effet nous devions rencontrer quelque chose qui ressemble fort au fétiche, mais je me demande si ce quelque chose qui s'appelle fétiche, cela n'est justement pas une des dimensions mêmes du monde humain, et précisément celle dont il s'agit de rendre compte. Si nous mettons le tout dans la racine de la relation inter-humaine nous n'aboutissons qu'à une chose, c'est à renvoyer le fait de la fétichisation des objets humains à je ne sais quel malentendu inter-humain qui, lui-même donc, suppose un renvoi à des significations. De même que les pensées privées dont il s'agissait-je pense dans une pensée génétique - sont bien là pour vous faire sourire, car déjà si les pensées privées sont là, à quoi bon aller chercher plus loin!

Bref, il est assez surprenant que ce rapport, non pas à la praxis humaine, mais à une subjectivité humaine donnée comme essentiellement primitive, soit soutenu dans une doctrine qui se qualifie marxiste, alors qu'il me semble qu'il suffit d'ouvrir le premier tome du Capital pour s'apercevoir que le premier pas de l'analyse de Marx est très à proprement parler, à propos du caractère fétiche de la marchandise, d'aborder le problème très exactement au niveau propre et, comme tel, encore que le terme n'y soit pas dit, comme tel au niveau du signifiant.

Les rapports signifiants, les rapports de valeurs sont donnés d'abord, et toute la subjectivité, celle de la fétichisation éventuellement, vient s'inscrire à l'intérieur de cette dialectique signifiante. Ceci ne fait pas l'ombre d'un doute. Ceci - 324 -

est une simple parenthèse, reflet que je déverse dans votre oreille, de mes indignations occasionnelles, et de l'ennui que je peux ressentir d'avoir perdu mon temps.

Maintenant essayons de nous servir de ce rapport  $\$$  en présence du  $a$  qui est pour nous le Support fantasmatique du désir. Il faut que nous l'articulions nettement, parce que  $a$ , cet autre imaginaire, qu'est-ce que cela veut dire ?

Cela veut dire que quelque chose de plus ample qu'une personne peut s'y inclure, toute une chaîne, tout un scénario. Je n'ai pas besoin de revenir à cette occasion à ce que, l'année dernière, j'ai mis ici en avant à propos de l'analyse du *Balcon* de Jean Genet. Il suffit, pour donner son sens à ce que je veux dire en l'occasion, de renvoyer à ce que nous pouvons appeler le bordel diffus, pour autant qu'il devient la cause de ce qu'on appelle chez nous le sacro-saint génital.

Ce qui est important dans cet élément à proprement parler structurel du fantasme imaginaire en tant qu'il se situe au niveau de  $a$ , c'est d'une part ce caractère opaque, celui qui le spécifie sous ses formes les plus accentuées comme le pôle du désir pervers; en d'autres termes qui en fait l'élément structural des perversions et nous montre donc que la perversion se caractérise en ceci que tout l'accent du fantasme est mis du côté du corrélatif proprement imaginaire de l'autre,  $a$ , ou de la parenthèse dans laquelle quelque chose qui est  $(a + b + c..., \text{etc.})$  - c'est toute la combinaison des [objets] : les plus élaborés peuvent se trouver là réunis selon l'aventure, les séquences, les résidus dans lesquels est venu se cristalliser la fonction d'un fantasme dans un désir pervers.

Néanmoins ce qui est essentiel, et ce qui est cet élément de phénoménologie auquel je faisais allusion tout à l'heure, c'est de vous rappeler que si étrange, si bizarre que puisse être dans son aspect le fantasme du désir pervers, le désir y est toujours de quelque façon intéressé. Intéressé dans un rapport qui est toujours lié au pathétique, à la douleur d'exister comme tel, d'exister tout purement, ou d'exister comme terme sexuel. C'est évidemment dans la mesure où celui qui subit l'injure dans le fantasme sadique est quelque chose qui intéresse le sujet en tant que lui-même peut être offert à cette injure, que le fantasme sadique subsiste. Et cette dimension on ne peut dire qu'une chose, c'est qu'on ne peut être que surpris que, même un seul instant, on ait pu penser à l'éluder en faisant de la tendance sadique quelque chose qui d'aucune façon puisse se rapporter à une pure et simple agression primitive. Je ne m'étends que trop. Si je le fais, ce n'est que pour bien accentuer quelque chose qui est ce vers quoi il nous faut articuler maintenant la véritable opposition entre perversion et névrose. Si la perversion est donc quelque chose - 325 -

d'articulé bien sûr, et exactement du même niveau, vous allez le voir, que la névrose, quelque chose d'interprétable, d'analysable pour autant que dans les éléments imaginaires quelque chose se trouve d'un rapport essentiel du sujet à son être, sous une forme essentiellement localisée, fixée comme on l'a toujours dit, la névrose se situe par un accent mis sur l'autre terme du fantasme, c'est-à-dire au niveau de l'\$.

Je vous ai dit que ce fantasme comme tel se situe à l'extrême, à la pointe, au niveau de butée du reflet de l'interrogation subjective, pour autant que le sujet tente de s'y ressaisir dans cet au-delà de la demande, dans la dimension même du discours de l'Autre où il a à retrouver ce qui a été perdu par cette entrée dans le discours de l'Autre. Je vous ai dit qu'au dernier terme ce n'est pas du niveau de la vérité, mais de l'heure de la vérité qu'il s'agit.

C'est en effet essentiellement ce qui nous montre, ce qui nous permet de désigner ce qui distingue le plus profondément le fantasme de la névrose du fantasme de la perversion. Le fantasme de la perversion vous ai-je dit, est appelable, il est dans l'espace, il suspend je ne sais quelle relation essentielle; il n'est pas à proprement parler atemporel, il est hors du temps. Le rapport du sujet au temps, dans la névrose, est justement ce quelque chose dont on parle trop peu et qui est pourtant la base même des rapports du sujet à son objet au niveau du fantasme.

Dans la névrose, l'objet se charge de cette signification qui est à chercher dans ce que j'appelle l'heure de vérité. L'objet y est toujours à l'heure d'avant, ou à l'heure d'après. Si l'hystérie se caractérise par la fondation d'un désir en tant qu'insatisfait, l'obsession se caractérise par la fonction d'un désir impossible. Mais ce qu'il y a au-delà de ces deux termes est quelque chose qui a un rapport double et inverse dans un cas et dans l'autre avec ce phénomène qui affleure, qui pointe, qui se manifeste d'une façon permanente dans cette procrastination de l'obsessionnel par exemple, fondée sur le fait d'ailleurs qu'il anticipe toujours trop tard. De même que pour l'hystérique, il y a qu'il répète toujours ce qu'il y a d'initial dans son trauma, à savoir un certain trop tôt, une immaturation fondamentale.

C'est ici, dans ce fait que le fondement d'un comportement névrotique, dans sa forme la plus générale, est que dans son objet, le sujet cherche toujours à lire son heure et, même si l'on peut dire qu'il apprend à lire l'heure, c'est en ce point que nous retrouvons notre Hamlet. Vous verrez pourquoi Hamlet peut être gratifié, qu'on peut lui prêter au gré de chacun toutes les formes du comportement névrotique aussi loin que vous les poussiez, à savoir jusqu'à la névrose de caractère. Mais aussi bien, tout aussi légitimement, il y a à cela une raison qui, elle, - 326 -

s'étale à travers toute l'intrigue et qui fait véritablement un des facteurs communs de la structure d'Hamlet; de même que le premier terme, le premier facteur était la dépendance par rapport au désir de l'Autre, au désir de la mère, voici le second caractère commun que je vous prie maintenant de retrouver à la lecture ou à la relecture d'Hamlet, Hamlet est toujours suspendu à l'heure de l'autre, et ceci jusqu'à la fin.

Vous rappelez-vous un des premiers tournants que je vous ai arrêté en commençant de déchiffrer ce texte d'*Hamlet*, celui après la *play scene*, la scène des comédiens où le roi s'est troublé, a dénoncé visiblement aux yeux de tous (à propos de ce qui se produisait sur la scène) son propre crime, qu'il ne pouvait en supporter le spectacle. Hamlet triomphe, exulte, bafoue celui qui ainsi s'est dénoncé, et sur le chemin qui le mène au rendez-vous déjà pris, avant la *play scene*, avec sa mère (et dont tout un chacun presse sa mère de hâter le terme), sur le chemin de cette rencontre où va se dérouler la grande scène sur laquelle j'ai déjà tant de fois mis l'accent, il rencontre son beau-père, Claudius, en prière, Claudius ébranlé jusque dans ses fondements par ce qui vient de le toucher en lui montrant le visage même, le scénario de son action. Hamlet est là devant son oncle dont tout semble indiquer, même dans la scène, que non seulement il est peu disposé à se défendre, mais même qu'il ne voit pas la menace qui pèse au-dessus de sa tête. Et il s'arrête parce que ce n'est pas l'heure.

Cela n'est pas l'heure de l'autre. Ce n'est pas l'heure où l'autre doit avoir à rendre ses comptes devant l'Éternel. Cela serait trop bien d'un côté, ou trop mal de l'autre; cela ne vengerait pas assez son père, parce que, peut-être dans ce geste de repentir qu'est la prière, s'ouvrirait pour lui la voie du salut.

Quoiqu'il en soit, il y a une chose certaine, c'est qu'Hamlet qui vient de faire cette capture de la conscience du roi, « *Wherein I'll catch the conscience of the king* <sup>150</sup> » qu'il se proposait, Hamlet s'arrête. Il ne pense pas un seul instant que c'est maintenant son heure. Quoi qu'il puisse par la suite advenir, ce n'est pas l'heure de l'autre, et il suspend son geste. De même ce ne sera jamais, et toujours dans tout ce que fait Hamlet, qu'à l'heure de l'autre qu'il le fera.

Il accepte tout. N'oublions pas tout de même qu'au départ et dans l'écoeurement où il était déjà, avant même la rencontre avec le *ghost* et le dévoilement du fond du crime, de ces simples ré-épousailles de sa mère, il ne songeait qu'à une chose, partir pour Wittenberg. C'est ce que quelqu'un illustrait récemment pour commenter un certain style pratique qui tend à s'établir dans les mœurs

150. *Hamlet*: « *Un drame est le piège où je surprendrai la conscience du roi.* » (11, 2. 586.)

contemporaines, il faisait remarquer qu'Hamlet était le plus bel exemple de ce que l'on évite beaucoup de drames en donnant des passeports à temps. Si on lui avait donné ses passeports pour Wittenberg, il n'y aurait pas eu de drame.

C'est à l'heure de ses parents qu'il reste, là. C'est à l'heure des autres qu'il suspend son crime; c'est à l'heure de son beau-père qu'il s'embarque pour l'Angleterre; c'est à l'heure de Rosencrantz et de Guildenstern qu'il est amené, évidemment avec une aisance qui faisait l'émerveillement de Freud, à les envoyer au-devant de la mort grâce à un tour de passe-passe assez joliment accompli. Et c'est quand même à l'heure d'Ophélie aussi, à l'heure de son suicide, que cette tragédie va trouver son terme, dans un moment où Hamlet, qui vient semble-t-il d'apercevoir que cela n'est pas difficile de tuer quelqu'un, « le temps de dire *one* », *il* n'aura pas le temps de faire ouf. Et pourtant on vient de lui annoncer quelque chose qui ne ressemble en rien à une occasion de tuer Claudius. On vient de lui proposer un très joli tournoi dont tous les détails ont été minutieusement minutés, préparés, et dont les enjeux sont constitués par ce que nous appellerons au sens collectionniste du terme, une série d'objets qui sont tous à caractère d'objets précieux, d'objets de collection. Il faudrait reprendre le texte, il y a même là des raffinements, nous entrons dans le domaine de la collection; il s'agit d'épées, de dragonnes, de choses qui n'ont de valeur que comme objets de luxe. Et ceci va fournir l'enjeu d'une sorte de joute dans laquelle Hamlet en fait est provoqué sur le thème d'une certaine infériorité dont on lui accorde le bénéfice du *challenge*. C'est une cérémonie compliquée, un tournoi qui, bien entendu, pour nous, est le piège où il doit tomber, qui a été fomenté par son beau-père et son ami Laërte, mais qui pour lui, n'oublions pas, n'est rien d'autre que d'accepter encore de faire l'école buissonnière, à savoir on va beaucoup s'amuser.

Quand même il ressent au niveau du cœur un petit avertissement. Il y a là quelque chose qui l'émeut. La dialectique du pressentiment à ce moment, du héros, vient ici donner un instant son accent au drame. Mais tout de même, essentiellement, c'est encore à l'heure de l'autre et, d'une façon encore bien plus énorme, pour soutenir la gageure de l'autre - car ce ne sont pas ses biens qui sont engagés, c'est au bénéfice de son beau-père, et lui-même comme tenant de son beau-père - qu'il va se trouver entrer dans cette lutte, courtoise en principe, avec celui qui est présumé être plus fort que lui en escrime et, comme tel, va susciter en lui les sentiments de rivalité et d'honneur au piège desquels on a calculé qu'on le prendrait sûrement.

Il se précipite donc dans le piège. je dirais que ce qu'il y a de nouveau à ce moment-là, c'est seulement l'énergie, le cœur avec lequel il s'y précipite. Jusqu'au dernier terme, jusqu'à l'heure dernière, jusqu'à l'heure qui est tellement déterminante qu'elle va être sa propre heure, à savoir qu'il sera atteint mortellement avant qu'il puisse atteindre son ennemi; c'est à l'heure de l'autre que la tragédie poursuit tout le temps sa chaîne, et s'accomplit. Ceci est, pour concevoir ce dont il s'agit, un cadre absolument essentiel.

C'est en ceci que la résonance du personnage et du drame *d'Hamlet*, est la résonance même, métaphysique, de la question du héros moderne, pour autant qu'en effet quelque chose pour lui a changé dans son rapport à son destin.

Je vous l'ai dit, ce qui distingue Hamlet d'Œdipe, c'est que lui, Hamlet, sait. Et ceci d'ailleurs explique avant tout, menés en ce point cœur, ce que nous venons de désigner être des traits de surface. Par exemple, la folie d'Hamlet. Il y a des héros tragiques, dans la tragédie antique, qui sont fous mais, à ma connaissance, il n'y en a pas - je dis dans la tragédie, je ne parle pas des textes légendaires - qui fassent le fou comme tel.

Est-ce qu'on peut dire que tout dans la folie d'Hamlet se résume à faire le fou ? C'est une question que nous allons maintenant nous poser. Mais il fait le fou parce qu'il sait qu'il est le plus faible. Et ceci n'a d'intérêt à être pointé, vous voyez que, tout superficiel que ce soit, je le pointe maintenant non pas parce que cela va plus avant dans notre direction, mais seulement parce que c'est secondaire.

Ce n'est cependant pas secondaire en ceci, il faut réfléchir à ceci si nous voulons comprendre ce que Shakespeare a voulu dans *Hamlet*, c'est que c'est le trait essentiel de la légende originale, ce qu'il y a dans Saxo Grammaticus et dans Belleforest. Shakespeare a choisi le Sujet d'un héros contraint, pour poursuivre les cheminements qui l'amènent au terme de son geste, à faire le fou. Ceci est une dimension proprement moderne. Celui qui sait est dans une position si dangereuse, comme tel, tellement désigné pour l'échec et le sacrifice, que son cheminement doit être - comme dit quelque part Pascal « d'être fou avec les autres »

Cette façon de faire le fou qui est un des enseignements, une des dimensions de ce que je pourrais appeler la politique du héros moderne, est quelque chose qui mérite de n'être pas négligé si nous pensons que c'est ce dont s'est saisi Shakespeare au moment où il veut faire la tragédie *d'Hamlet*. Ce que lui offrent les auteurs, c'est essentiellement cela. Et il ne s'agit que de cela, de savoir ce que ce fou a derrière la tête. Que ce soit à l'intérieur de cela que Shakespeare ait choisi son sujet est un point tout à fait essentiel.

Nous voici maintenant arrivés au point où Ophélie a à remplir son rôle. Si la pièce a vraiment tout ce que je viens déjà de vous développer dans sa structure, en fin de compte à quoi bon ce personnage d'Ophélie ?

Je rappelle ce que certains me reprochent de n'avoir avancé qu'avec une certaine timidité, je ne crois pas que j'ai fait preuve d'une exceptionnelle timidité. Je ne voudrais pas vous encourager à cette sorte de calembredaine dont les textes psychanalytiques fourmillent littéralement, je suis seulement étonné qu'on n'ait pas donné qu'Ophélie est (*omphalos*)<sup>151</sup> parce qu'on en trouve d'aussi gros et d'aussi énormes, de pas piqués des hannetons, à seulement ouvrir les *Unfinished papers on Hamlet* qu'Ella Sharpe a peut-être laissés regrettamment inachevés avant sa mort, et qu'on a peut-être eu tort de publier. Mais Ophélie est évidemment essentielle. Elle correspond à ça, et est liée à jamais pour les siècles à la figure d'Hamlet.

Je veux simplement, puisqu'il est assez tard pour que je ne puisse pas en finir aujourd'hui avec Ophélie, vous scander ce qui se passe le long de la pièce. Ophélie, nous en entendons d'abord parler comme de la cause du triste état d'Hamlet. Cela c'est la sagesse psychanalytique de Polonius : il est triste, c'est parce qu'il n'est pas heureux; il n'est pas heureux, c'est à cause de ma fille. Vous ne la connaissez pas ? c'est la fine fleur - et comme de bien entendu, moi, le père, je ne tolérerai pas cela<sup>152</sup> !

On la voit apparaître à propos de quelque chose qui en fait déjà une personne très remarquable, à savoir à propos d'une observation clinique, que c'est elle qui a eu le bonheur d'être la première personne qu'Hamlet a rencontrée après la rencontre avec le *ghost*. C'est-à-dire qu'à peine sorti de cette rencontre qui avait quand même quelque chose d'assez secouant, il a rencontré Ophélie. Et la façon dont il se comporte avec Ophélie est quelque chose qui, je crois, vaut la peine d'être rapportée.

*My lord, as I was sewing in my closet*, Monseigneur, comme j'étais à coudre dans ma chambre, Le seigneur Hamlet, son pourpoint tout défait, Point de chapeau sur la tête, les bas crottés et qui sans jarretières tombaient sur ses talons, *Pale as bis shirt, bis knees knocking each other*, Pale comme sa chemise, ses genoux s'entrechoquant, Et l'air aussi malheureux que s'il eut été délivré de l'enfer pour parler de ses horreurs, Le voilà qui vient à moi [...]. *He took me by the wrist and held me the hard*, Il me prend par le poignet et le serre bien fort,

151. Omphalos : "nombril", "ombilic", et plus souvent "centre", "milieu.

152 II,2.



*Then goes he to the length of all his arms, Il se recule de toute la longueur de son bras, And with his other hand thus o'er his brow, Avec son autre main sur les sourcils, He falls to such perusal of my face, Il tombe dans un tel examen de ma figure, comme s'il voulait la dessiner. Il se tient longuement ainsi, Et à la fin, me secouant légèrement le bras, Et par trois fois hochant la tête de haut en bas, And thrice his head thus waving up and down, Il exhala un soupir si triste et si profond que ce soupir parut ébranler tout son être et terminer sa vie; Après quoi il me lâche: Et toujours regardant par dessus son épaule, He seem'd to find his way without his eyes, Il paraît trouver son chemin sans l'aide de ses yeux, Hors de la porte et jusqu'à la fin il les tient fixes sur moi* <sup>153</sup>. »

Aussitôt Polonius s'écrie: "c'est l'amour" <sup>154</sup> !" Cette observation et, je crois, cette interrogation, cette distance prise à l'objet comme pour procéder à je ne sais quelle identification désormais difficile, cette vacillation en présence de ce qui jusqu'alors a été l'objet d'exaltation suprême, est quelque chose qui nous donne le premier temps, *estrangement* <sup>155</sup>, si l'on peut dire.

Nous ne pouvons pas en dire plus. Néanmoins je crois, jusqu'à un certain point, que nous ne forçons rien en désignant comme proprement pathologique ce qui se passe dans ce moment, qui témoigne d'un grand désordre d'Hamlet dans sa tenue, et en le rendant parent de ces périodes d'irruption de désorganisation subjective quelle qu'elle soit. Il se passe pour autant que quelque chose vacille dans le fantasme, y fait apparaître ses composantes, les fait apparaître et recevoir dans quelque chose qui se manifeste dans ces symptômes comme ce qu'on appelle une expérience de dépersonnalisation, et qui est ce par quoi les limites imaginaires entre le sujet et l'objet trouvent à se changer, au sens propre du terme, dans l'ordre de ce qu'on appelle le fantastique.

C'est bien proprement quand quelque chose dans la structure imaginaire du fantasme trouve à se rejoindre, à communiquer avec ce qui parvient beaucoup plus aisément au niveau du message, à savoir ce qui vient en-dessous, à ce

153. Ophélie: « Seigneur, comme j'étais occupée à broder dans mon appartement, le prince Hamlet, ses vêtements tout ouverts en désordre, la tête échevelée, les jambes demi nues, pâle comme son linge, ses genoux tremblants et se choquant l'un l'autre, avec un oeil sombre et aussi hagard que s'il eut été une ombre échappée des enfers, pour venir annoncer de sinistres horreurs, voilà l'état où il s'est présenté devant moi! » (11,1. 77)

154. Polonius: « Mad for thy love ? Une extravagance de l'amour; ne le pensez-vous pas ? » (11,1, 85.)

155. *Estrangement*: Aliénation (de qqn), éloignement de deux personnes, brouille (*between, entre*).

point-là qui est l'image de l'autre, en tant que cette image de l'autre c'est mon propre moi. C'est ce dans quoi les auteurs comme Federn marquent avec beaucoup de finesse les corrélations nécessaires entre le sentiment du propre corps et l'étrangeté de ce qui parvient dans une certaine crise, dans une certaine rupture, dans une certaine atteinte de l'objet comme tel, et d'un niveau spécifié que nous trouvons là.

Peut-être ici forcé-je un peu les choses dans le dessein de vous intéresser, je veux dire dans le dessein de vous montrer en quoi ceci se rapporte à des expériences électives de notre clinique. Nous y reviendrons sans doute. Dites-vous qu'il est impossible en tout cas, sans cette référence à ce schéma pathologique, à ce drame, de bien situer ce qui a été promu pour la première fois par Freud au niveau analytique sous le nom de *Unheimliche*. Ce n'est pas lié, comme certains l'ont cru, à toutes sortes d'irruptions de l'inconscient. C'est lié à cette sorte de déséquilibre qui se produit dans le fantasme, et pour autant que le fantasme, franchissant les limites qui lui sont d'abord assignées, se décompose et vient retrouver ce par quoi il rejoint l'image de l'autre. En fait, ceci n'est qu'une touche.

Dans le cas d'*Hamlet*, nous trouvons après, quelque chose en quoi Ophélie est complètement dissoute en tant qu'objet d'amour. « *I did love you once*, je vous aimais autrefois <sup>156</sup> », dit Hamlet. Et les choses passent dans les rapports avec Ophélie dans ce style d'agression cruelle, de sarcasmes poussés très loin, qui n'en fait pas les scènes les moins étranges de toute la littérature classique. Car si on a pu voir jouer sur cette corde dans des pièces extrêmes, dans quelque chose qui se situe avec ce caractère vraiment central, milieu, de la scène tragique de la pièce d'*Hamlet*, une scène comme celle qui a eu lieu entre Hamlet et Ophélie n'est pas une scène banale.

Ça, c'est ce qui caractérise cette attitude par quoi nous trouvons trace de ce que j'indiquais tout à l'heure comme déséquilibre de la relation fantasmatique en tant qu'il verse vers l'objet côté pervers. C'est un des traits de cette relation. Un autre des traits, c'est que cet objet dont il s'agit n'est plus du tout traité comme il pouvait l'être, comme une femme. Elle devient pour lui la porteuse d'enfants, de tous les péchés, celle qui est désignée pour engendrer les pécheurs et celle qui est désignée ensuite comme devant succomber sous toutes les calomnies. Elle devient le pur et simple support d'une vie qui, dans son essence, devient pour Hamlet condamnée. Bref, ce qui se produit à ce moment, c'est cette

156. *Hamlet*: « je vous ai vraiment aimée. » (111, l. 116.)

destruction ou perte de l'objet qui est réintégrée dans son cadre narcissique. Pour le sujet il apparaît, si je puis dire, au-dehors. Ce dont il est l'équivalent, selon la formule que j'employais tout à l'heure, ce dont il prend la place, et ce qui ne peut être donné au sujet qu'au moment où littéralement il se sacrifie, où il ne l'est plus lui-même, où il le rejette de tout son être, il est bien et uniquement le phallus.

En quoi Ophélie est à ce moment-là le phallus, c'est en ceci, et pour autant qu'ici le sujet extériorise le phallus en tant que symbole signifiant de la vie et que comme tel il le rejette. Ceci c'est le deuxième temps de la relation à l'objet. Le temps un peu avancé me fait scrupule de vous donner toutes les coordonnées, et j'y reviendrai.

Que c'est bien de cela qu'il s'agit, c'est-à-dire d'une transformation de la formule \$0 ep (c), le phallus) et sous la forme du rejet, ceci est démontré une fois que vous vous en êtes aperçu, par tout à fait autre chose que l'étymologie d'Ophélie. D'abord parce qu'il ne s'agit que de cela, à savoir de la fécondité. « La conception est une bénédiction, dit Hamlet à Polonius, mais prenez garde à votre fille 157. » Et tout le dialogue avec Ophélie est bien la femme conçue ici uniquement comme le porteur de cette turgescence vitale qu'il s'agit de maudire et de tarir. Une [nunnery] peut aussi bien à l'époque désigner un bordel. L'usage sémantique le montre.

D'autre part, l'attitude d'Hamlet avec Ophélie dans la *play scene* est aussi quelque chose où se désigne ce rapport entre le phallus et l'objet. Là, parce qu'il est devant sa mère et expressément en tant qu'il est devant sa mère, en lui disant « il y a ici un métal qui m'attire plus que VOUS<sup>158</sup> », il va situer sa tête entre les jambes (« *Lady, shall I lie in your lap 159 ?* ») d'Ophélie, en le lui demandant expressément.

Le rapport phallique de l'objet du désir est aussi clairement indiqué à ce niveau-là, et ne se trouve pas non plus superflu d'indiquer, puisque l'iconographie en a fait un tel état, que parmi les fleurs avec lesquelles Ophélie va se noyer, il est expressément mentionné que les « *dead mens fingers*<sup>160</sup> » dont il s'agit sont désignées d'une façon plus grossière par les gens du commun. Cette plante dont

157. *Hamlet*: « Concevoir est une bénédiction du ciel, mais non pas dans le sens que votre fille pourrait concevoir. » (II, 2.184.)

158. *Hamlet*: « Non, ma bonne mère; il y a là un aimant dont l'attraction est plus forte. » (III, 2.103.)

159. *Hamlet*: « Madame, puis-je me reposer sur vos genoux ? » (III, 2.105.)

160. Doigts-de-mort. (IV, 7.172.)

il s'agit est *l'orchis mascula*. Il s'agit de quelque chose qui a un rapport quelconque avec la mandragore qui fait que ceci a quelque rapport avec l'élément phallique. J'ai cherché ceci dans le *New English Dictionary*, mais j'ai été très déçu car encore que ceci soit cité en référence au terme *finger*, il n'y a aucune allusion à ce à quoi Shakespeare fait allusion par cette appellation.

Troisième temps qui est celui où je vous ai déjà plusieurs fois amenés et où je vais une fois de plus vous quitter, le temps de la scène du cimetière. C'est à savoir le lien en valeur entre quelque chose qui se pose comme une réintégration de a et la possibilité enfin pour Hamlet de boucler la boucle, c'est-à-dire enfin de se précipiter vers son destin.

Ce troisième temps, pour autant qu'entièrement gratuit, absolument capital, car toute la scène du cimetière est faite pour qu'elle se produise, cette chose que Shakespeare n'a trouvée nulle part ailleurs, cette sorte de bataille furieuse au fond d'une tombe sur laquelle j'ai déjà insisté; cette désignation comme d'une pointe de la fonction de l'objet comme n'étant ici reconquis qu'au prix du deuil et de la mort, c'est là-dessus que je pense qu'enfin je pourrai achever la prochaine fois.

Leçon 18 22 avril 1959

Hamlet, nous l'avons dit, ne peut supporter le rendez-vous. Le rendez-vous est toujours trop tôt pour lui, et il le retarde. Cet élément de la procrastination ne peut pas, d'aucune façon (encore que certains auteurs, dans une littérature que j'ai de plus en plus, au cours de cette étude, approfondie...) être écarté, la procrastination reste une des dimensions essentielles de la tragédie d'Hamlet.

Quand il agit, par contre, c'est toujours avec précipitation. Il agit quand tout d'un coup, il semble qu'une occasion s'offre, quand je ne sais quel appel de l'événement au-delà de lui-même, de sa résolution, de sa décision, semble lui offrir je ne sais quelle ouverture ambiguë qui est proprement pour nous, analystes, ce qui a introduit dans la dimension de l'accomplissement cette perspective que nous appelons la fuite.

Rien n'est plus net que ce moment où il se précipite sur ce quelque chose qui remue derrière la tapisserie, où il tue Polonius. En d'autres moments aussi, la façon quasi mystérieuse - je dirai presque en état second, quand la nuit il se réveille sur ce bateau dans la tempête - dont il va vérifier les messages, rompre les sceaux du message dont Guildenstern et Rosencrantz sont porteurs, et la façon aussi quasi automatique dont il substitue un message à un autre, refait grâce à sa bague le sceau royal, et va rencontrer aussi cette prodigieuse occasion de l'enlèvement par les pirates pour fausser compagnie à ses gardiens qui iront sans s'en douter vers leur propre exécution.

Nous avons là quelque chose d'une vraie phénoménologie, puisqu'il faut appeler les choses par leur nom, dont nous savons tout l'accent facilement - 335 -

reconnaissable, presque familier, de notre expérience, comme aussi bien à nos conceptions, dans la relation avec la vie du névrosé.

C'est ce que la dernière fois j'ai essayé de vous faire sentir au-delà de ces caractéristiques si sensibles, dans cette référence Structurale qui parcourt toute la pièce: Hamlet est toujours à l'heure de l'Autre. Bien sûr ce n'est là qu'un mirage, car l'heure de l'Autre - et c'est aussi ce que je vous ai expliqué lorsque j'ai appelé la réponse dernière dans ce signifiant de l'Autre barré: il n'y a pas vous ai-je dit d'Autre de l'Autre. Il n'y a pas dans le signifiant lui-même de garant de la dimension de vérité instaurée par le signifiant. Il n'y a que la sienne, d'heure, et il n'y a aussi qu'une seule heure, c'est l'heure de sa perte. Et toute la tragédie d'Hamlet est de nous montrer le cheminement implacable d'Hamlet vers cette heure.

Ce qui spécifie sa destinée, ce qui en fait la valeur hautement problématique, qu'est-ce donc ? Car ce rendez-vous avec l'heure de sa perte, n'est pas seulement le sort commun qui est significatif pour toute destinée humaine. La fatalité d'Hamlet a un signe particulier car elle n'aurait pas pour nous autrement cette valeur éminente. C'est là donc que nous en sommes. C'est là que nous en étions à la fin de notre discours la dernière fois.

Qu'est-ce qui manque à Hamlet ? Et jusqu'à quel point le dessein de la tragédie d'Hamlet telle que Shakespeare nous l'a composée, nous permet-il une articulation, un repérage de ce manque qui va au-delà des approximations dont toujours nous nous contentons et qui aussi bien, pour ce que nous nous contentions qu'elles soient approximatives, font aussi le flou, pas seulement de notre langage, de notre conduite, de nos suggestions - il faut le dire - à l'endroit du patient.

Commençons tout de même par cette approximation dont il s'agit. On peut le dire, ce qui manque c'est à tout instant, chez Hamlet, ce que nous pourrions appeler d'un langage communicatif, dans le langage de tous les jours, cette sorte de fixation d'un but, d'un objet dans son action qui comporte toujours quelque part de ce qu'on appelle arbitraire.

Hamlet, nous l'avons vu, nous avons même commencé d'explorer pourquoi, est quelqu'un comme le disent les bonnes femmes, qui ne sait pas ce qu'il veut. Et en quelque sorte cette première dimension est par lui, dans le discours que lui fait tenir Shakespeare, présentifiée. Elle est présentifiée à un certain tournant qui est bien significatif d'ailleurs. C'est le tournant de son éclipse dans sa tragédie. je veux dire pendant le court moment où il ne va pas être là, où il va faire ce circuit marin duquel il va revenir excessivement vite, à peine sorti du port, où il va -336-

faire ce voyage vers l'Angleterre sur les ordres du roi, toujours obéissant. Il croise les troupes de Fortinbras qui est là dans l'arrière-plan de la tragédie, évoqué dès le début, et qui à la fin vient faire le ménage sur la scène, ramasser les morts, remettre en ordre les dégâts. Et voici comment notre Hamlet parle de ce Fortinbras. Il est frappé de voir ces troupes vaillantes qui vont conquérir quelques arpents de Pologne au nom d'un prétexte guerrier plus ou moins futile qui est celui d'une occasion de retour sur lui-même.

« [...] La moindre occasion m'accuse, Elle éperonne ma vengeance qui s'engourdit! Qu'est-ce qu'un homme Si son bonheur Suprême, si l'emploi de son temps est seulement manger et dormir? Une bête sans plus. Celui qui mit en nous cet œil de la raison... » En anglais, c'est « *Sure, he that made us with such large discourse, Looking before and after, gave us not That capability and godlike reason To fust in us unused.* » Ce que le traducteur transcrit par « la raison, (c'est le grand discours, le discours fondamental, ce que j'appellerai ici le discours concret) qui nous fait voir devant et derrière, et nous donne cette capacité, (ici le mot raison vient à sa place) ne nous a sûrement pas fait ce don divin pour que faute d'emploi il moisisse en nous. Or, dit Hamlet, soit oubli bestial, *bestial oblivion* (c'est un des mots clefs de la dimension de son être dans la tragédie), soit lâche scrupule, *craven scruple*, qui trop minutieux envisage l'issue, - pensée qui, mise en quatre a un quart de sagesse contre trois quart de lâcheté - je vis disant, je ne sais trop pourquoi, "cette chose est à faire", "*This thing's to do*", quand j'ai mieux de la faire et le puis, *Sith I have cause, and will, and strength, and means, To do 't.* Quand j'ai la raison, la cause, la volonté, la force et les moyens de la faire. Des exemples gros comme le monde m'y convient, comme ces grosses et onéreuses armées conduites par un tendre et délicat prince, dont l'esprit, au souffle d'une ambition divine, nargue le dénouement invisible, exposant sa faiblesse débile et mortelle aux audaces de la fortune, du danger et de la mort, *even for an egg-shell*, pour une coquille vide. Être grand, sans conteste ce n'est point de s'émouvoir sans grand sujet, c'est de trouver ce grand sujet dans un fêtu quand l'honneur est en jeu. *Rightly to be great Is not to stir without great argument, But greatly to find quarrel in a straw When honour's at the stake.* Que suis-je moi si mon père tué et ma mère salie, deux motifs, ma raison et mon sang laissent tout sommeiller, quand je vois à ma honte le trépas imminent de plus de vingt mille hommes qui pour un fantôme de gloire vont au tombeau ainsi qu'au lit, en combattant pour un lopin sur lequel ne peut lutter leur nombre, dont la capacité comme tombe ne peut tenir les morts, *Which is not tomb enough and continent To hide the slain ?* Et que dorénavant mes pensées soient de sang ou

qu'elles ne soient dignes de rien. O, *from this time forth, My thoughts be bloody, or be nothing worth*  
161 !

Telle est la méditation d'Hamlet sur ce que j'appellerais l'objet de l'action humaine, cet objet qui ici, laisse la porte ouverte à ce que j'appellerai toutes les particularisations auxquelles nous nous arrêtons. Nous appellerons cela l'oblativité: verser son sang pour une noble cause, l'honneur. L'honneur est aussi désigné: être engagé par sa parole. Nous appellerons cela le don. En tant qu'analystes effectivement, nous ne pouvons pas ne pas rencontrer ces déterminations concrètes, ne pas être saisis de leur poids, qu'il soit de chair ou d'engagement.

Ce que j'essaye de vous montrer ici, c'est quelque chose qui de tout cela n'est pas seulement la forme commune, le plus petit commun dénominateur. Il ne s'agit pas seulement d'une position, d'une articulation qui pourrait se caractériser comme un formalisme. Quand) e vous écris la formule \$ \diamond a mise au terme de cette question que le sujet pose dans l'Autre qui, s'adressant à lui, s'appelle le "Que veux-tu ?", cette question qui est le *Che vuoi ? où* le sujet est à la recherche de son dernier mot, et qui n'a aucune chance, hors de l'exploration de la chaîne inconsciente en tant qu'elle parcourt le circuit de la chaîne signifiante supérieure, mais qui n'est (hors conditions spéciales que nous appelons analytiques) rien qui

161. *Hamlet* : « Comme toutes les circonstances s'élèvent contre moi, et réveillent ma vengeance assoupie! Qu'est-ce que l'homme, si son bien suprême et tout le marché de son temps se réduisent à manger et dormir? Une brute, rien de plus. Sûrement celui qui nous a formés avec cette vaste raison qui peut voir dans le passé et dans l'avenir, ne nous a pas donné cette intelligence et cette divine faculté pour qu'elle reste en nous oisive et sans emploi. Maintenant, soit par un oubli stupide semblable à celui de la brute, soit par une délicatesse scrupuleuse qui craint de trop approfondir l'événement (et dans ce scrupule, pour un quart de sagesse, il y a trois quarts de lâcheté) je ne sais pas pourquoi je vis encore, pour toujours dire, *j'ai cette chose à faire*, des exemples plein l'univers. Le globe est couvert d'exemples qui m'exhortent: témoin la masse énorme de cette armée nombreuse conduite par un prince jeune et délicat dont l'âme, stimulée par une divine ambition, affronte l'événement invisible; exposant une vie mortelle et incertaine à tous les hasards, à la mort et aux dangers les plus terribles, pour une poignée de terre. Ce n'est pas être vraiment grand que de ne jamais agir sans un grand motif: c'est de trouver avec noblesse une sujet de querelle dans un atome quand il s'agit de l'honneur. Comment resté-je immobile, ici, moi qui ai un père assassiné, une mère souillée; ... autant d'aiguillons qui pressent mon courage et ma raison; et comment les laissé-je tous s'engourdir dans un lâche sommeil ? Tandis qu'à ma honte je vois la mort prochaine de vingt milliers d'hommes, qui, pour une chimère, pour une vaine renommée, vont à leurs tombeaux comme à leurs lits; combattent pour un projet dont la multitude ne peut juger la cause; pour un terrain qui n'est pas même une tombe assez vaste pour cacher les morts! Oh, que désormais donc mes pensées soient sanguinaires ou nulles! » (IV, 4, 32-66.)



ne soit effectivement ouvert à l'investigation; hors ce secours de la chaîne inconsciente en tant qu'elle a été, par l'analyste, par l'expérience freudienne découverte. Ce à quoi nous avons affaire, c'est ce quelque chose à quoi peut s'accorder, dans un court circuit imaginaire, dans le rapport à mi-chemin de ce circuit du désir avec ce qui est en face, à savoir le fantasme et la structure du fantasme - sa structure générale, c'est ce que j'exprime - à savoir un certain rapport du sujet au signifiant, c'est ce qui est exprimé par le \$, c'est le sujet en tant qu'il est affecté irréductiblement par le signifiant, avec toutes les conséquences que ceci comporte, dans un certain rapport spécifique avec une conjoncture imaginaire dans son essence, a, non pas l'objet du désir, mais l'objet dans le désir.

C'est de cette fonction de l'objet dans le désir qu'il s'agit d'approcher, c'est pour autant que la tragédie *d'Hamlet* nous permet de l'approcher, de l'articuler d'une façon exemplaire que nous nous penchons avec cet intérêt insistant sur la structure de l'œuvre de Shakespeare.

Approchons plus près. \$ ◇ a comme tel signifie ceci: c'est en tant que le sujet est privé de quelque chose de lui-même qui a pris valeur du signifiant même de son aliénation, (ce quelque chose c'est le phallus); c'est en tant donc que le sujet est privé de quelque chose qui tient à sa vie même, parce que ceci a pris valeur de ce qui le rattache au signifiant; c'est en tant qu'il est dans cette position qu'un objet particulier devient objet de désir.

Être objet de désir est quelque chose d'essentiellement différent d'être l'objet d'aucun besoin. C'est de cette subsistance de l'objet comme tel, de l'objet dans le désir, dans le temps, qu'il vient prendre sa place de ce qui, au sujet, reste de par sa nature masqué. Ce sacrifice de lui-même, cette livre de chair engagée dans son rapport au signifiant, c'est parce que quelque chose vient prendre la place de ça, que ce quelque chose devient objet dans le désir.

Et ceci qui est si profondément énigmatique d'être dans son fond une relation au caché, à l'occulté, c'est parce qu'il en est ainsi, c'est parce que - si vous me permettez une formule qui est de celles qui viennent sous ma plume dans mes notes et qui me revient là, mais n'en faites pas une formule doctrinale, prenez-là tout au plus pour une image - c'est en tant que la vie humaine pourrait se définir comme un calcul dont le zéro serait irrationnel. Cette formule n'est qu'une métaphore mathématique et il faut donner ici à l'irrationnel son sens mathématique. je ne fais pas ici allusion à je ne sais quel affectif insondable, mais à quelque chose qui se manifeste à l'intérieur même des mathématiques sous la forme équivalente de ce qu'on appelle un nombre imaginaire qui est  $\sqrt{-1}$ . Car il y a quelque chose qui ne saurait correspondre à quoi que ce soit d'intuitivable, - 339 -

et qui pourtant veut être gardé avec sa pleine fonction. C'est ce rapport, dis-je, de l'objet avec cet élément caché du support vivant, du sujet, pour autant que prenant fonction de signifiant il ne peut pas être subjectivité comme tel.

C'est parce qu'il en est ainsi que cette structure, de la même façon, dans le même rapport où nous sommes avec la  $\sqrt{-1}$ , - qui est quelque chose qui en soi ne saurait correspondre à rien de réel au sens aussi mathématique du terme - c'est justement aussi à cause de cela que nous ne pouvons saisir la véritable fonction de l'objet qu'en faisant le tour d'une série de ses relations possibles avec le \$, c'est-à-dire avec le S qui, au point précis où le a prend le maximum de sa valeur, ne peut être qu'occulté. Et c'est justement ce tour des fonctions de l'objet, ce serait beaucoup de dire que la tragédie d'Hamlet nous fait fermer, mais assurément en tout cas elle nous permet d'aller beaucoup plus loin que l'on n'est jamais allé par aucune voie.

Partons de la fin, du point de rencontre, de l'heure du rendez-vous, de cet acte où, en fin de compte, vous devez bien vous rendre compte que l'acte terminal, celui où enfin il jette, pour prix de son action accomplie, tout le poids de sa vie, cet acte mérite d'être appelé acte qu'il active et qu'il subit. Il y a bien tout autour de cet acte un côté d'hallali. Au moment où son geste s'accomplit, il est aussi bien le cerf forcé de Diane. Il est celui autour duquel se resserre le complot ourdi, (Je ne sais pas si vous vous en rendez compte) avec un cynisme et une méchanceté incroyable, entre Claudius et Laërte, quelles que puissent être les raisons de l'un et de l'autre, probablement y étant impliquée aussi cette sorte de tarentule, le courtisan ridicule qui est venu lui proposer le tournoi où se cache le complot.

Telle est la structure. Elle est des plus claires. Le tournoi qui lui est proposé le met en position de champion d'un autre. J'ai déjà insisté là-dessus. Il est le tenant du pari, de la gageure de son oncle et beau-père, Claudius. Il se passe quelque chose sur quoi j'ai insisté déjà la dernière fois, c'est à savoir pour des enjeux, des objets a qui se caractérisent là avec tout leur éclat, à savoir que comme tous les objets et tous les enjeux, ils sont essentiellement d'abord dans le monde du désir humain caractérisés par ce que la tradition religieuse, dans des représentations exemplaires, nous apprend à nommer une vannas, une sorte de tapisserie au petit point. C'est l'accumulation de tous les objets de prix qui sont là et mis dans une balance en face de la mort.

Il a gagé avec Laërte six chevaux de Barbarie <sup>162</sup> contre lesquels il a mis en balance six rapières et des poignards français, à savoir tout un attirail de duelliste,

162. Osrik: « Seigneur, le roi a gagé contre lui six chevaux barbes, et contre eux, Laërte a déposé six épées et six poignards de France avec leurs garnitures, ceinturons, pendants et le reste; trois de ces équipages font en vérité plaisir à voir. » (V, 2.141.)

avec tout ce qui en dépend, comme ce qui sert à les pendre, leurs fourreaux, je pense. Et, particulièrement, il y en a trois qui ont ce que le texte appelle des carriages. Ce mot carriage <sup>163</sup> est une forme particulièrement précieuse d'exprimer une sorte de boucle dans laquelle doit pendre l'épée. C'est un mot de collectionneur qui fait ambiguïté avec l'affût du canon, de sorte qu'il s'établit tout un dialogue entre Hamlet et celui qui vient lui rapporter les conditions du tournoi. Pendant un assez long dialogue tout est fait pour faire miroiter devant vos yeux la qualité, le nombre, la panoplie de ces objets, donnant tout son accent à cette sorte d'épreuve dont je vous ai dit le caractère paradoxal, voire absurde, ce tournoi qui vient se proposer à Hamlet.

Et pourtant Hamlet semble une fois de plus tendre le cou, comme si rien en somme ne pouvait en lui s'opposer à une sorte de disponibilité fondamentale. Sa réponse est là tout à fait significative. « Monsieur, je vais me tenir dans cette salle n'en déplaise à sa Majesté, c'est mon heure de délassement; qu'on apporte les fleurets, au bon vouloir du gentilhomme, et si le roi persiste dans sa décision, je le ferai gagner si je peux; sinon, je ne gagnerai rien que ma courte honte et les bottes reçues <sup>164</sup>. »

Voilà donc quelque chose qui, dans l'acte terminal, nous montre la structure même du fantasme. Au moment où il est à la pointe de sa résolution, enfin! comme toujours à la veille de sa résolution, le voilà qui se loue littéralement à un autre et encore pour rien, de la façon la plus gratuite, cet autre étant justement son ennemi et celui qu'il doit abattre. Et ceci, il le met en balance avec les choses du monde, premièrement qui l'intéressent le moins, à savoir que ce n'est pas à ce moment-là tous ces objets de collection qui sont sa préoccupation majeure, mais qu'il va s'efforcer de gagner pour un autre.

Sans doute à l'étage au-dessous il y a quelque chose dont les autres pensent que c'est avec cela qu'on va le captiver, et à quoi bien entendu il n'est pas tout à fait étranger, non pas comme les autres le pensent, mais quand même sur le même plan où les autres le situent, à savoir qu'il est intéressé d'honneur, c'est-à-dire à un niveau de ce que Hegel appelle « la lutte de pur prestige », intéressé d'honneur dans ce qui va l'opposer à un rival d'autre part admiré.

163. *Carriage* : l'affût.

164. *Hamlet*: « Seigneur, je vais continuer de me promener dans cette salle. Si sa Majesté le permet. J'y respirais l'air comme c'est ma coutume à cette heure du jour. Qu'on apporte ici les fleurets! et si le gentilhomme tient son défi et que le roi persiste en son dessein, je gagnerai pour lui la gageure si je puis; sinon je ne gagnerai que de la honte et de cruelles bottes. » (V, 2. 164.)

Et nous ne pouvons pas ne pas nous arrêter un instant à la sûreté de cette connection mise là, poussée en avant par Shakespeare. Vous y reconnaissez quelque chose qui est ancien dans notre discours, dans notre dialogue, à savoir le stade du miroir. Que Laërte à ce niveau soit son semblable, c'est ce qui est expressément articulé dans le texte. C'est articulé d'une façon indirecte, je veux dire à l'intérieur d'une parodie. C'est quand il répond à ce courtisan trop borné, qui s'appelle Osric, et qui vient lui proposer le duel, lui parler de son adversaire en commençant à faire jouer devant ses yeux la qualité éminente de celui auquel il aura à montrer son mérite. Il lui coupe la parole en faisant encore mieux que lui. « *Sir, his definement suffers no perdicion in you*, Monsieur, sa représentation ne souffre point en vous de défaillance; si, comme je le sais, diviser ses mérites pour en faire l'inventaire doit dépasser l'arithmétique de la mémoire, et cependant ne saurait le désemparer, si merveilleusement grande est la rapidité de ses voiles <sup>165</sup>. » C'est un discours extrêmement précieux qu'il poursuit, très alambiqué, qui parodie en quelque sorte le style de son interlocuteur, et par lequel il conclut: « *I take him to be a soul of great article*, je tiens que son âme est une âme d'assez grand prix, et qu'en lui est infuse une telle rareté et un tel prix que pour faire de lui prononciation véritable, son semblable ne peut être que son miroir, et qui d'autre pourrait tracer son portrait sinon à être sa propre ombre et rien de plus <sup>166</sup>. » Bref, la référence à l'image de l'autre comme étant ce qui ne peut qu'absorber complètement celui qui le contemple, est là à propos des mérites de Laërte certainement présentée, gonflée d'une manière très gongorique, le *concelli* est quelque chose qui a tout son prix à ce moment-là. D'autant plus que, comme vous allez le voir, c'est dans cette attitude qu'Hamlet va aborder Laërte avant le duel. C'est sur ce pied qu'il l'aborde et qu'il n'en devient que plus significatif qu'à ce paroxysme de l'absorption imaginaire formellement articulée comme une relation spéculaire, une réaction en miroir, ce soit là qu'est situé par le dramaturge également le point manifeste de l'agressivité. Celui qu'on admire le plus est celui qu'on combat. Celui qui est l'Idéal du moi, c'est aussi celui que, selon la formule hégélienne de l'impossibilité des coexistences, on doit tuer. Ceci Hamlet ne le fait que sur un plan que nous pouvons appeler désintéressé, sur le plan du tournoi. Il s'y engage d'une façon qu'on peut qualifier de formelle, voire de fictive. C'est à son insu qu'il entre en réalité tout de même dans le jeu le plus sérieux.

165. Hamlet (V, 2,110).

166. Hamlet, V, 2,113.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire qu'il n'y est pas entré, disons avec son phallus. Cela veut dire que ce qui se présente pour lui dans cette relation agressive est un leurre, est un mirage, que c'est malgré lui qu'il va y [perdre] la vie, que c'est à son insu qu'il va, précisément à ce moment, à la fois à la rencontre de l'accomplissement de son acte et de sa propre mort qui va, à peu d'instant près, coïncider avec lui.

Il n'y est point entré avec son phallus, c'est une façon d'exprimer ce que nous sommes en train de chercher, à savoir où est le manque, où est la particularité de cette position du sujet Hamlet dans le drame. Il y est entré tout de même, car si les fleurets sont mouchetés, ce n'est que dans son leurre. En réalité, il y en a au moins un qui n'est pas moucheté qui, au moment de la distribution des épées, est déjà à l'avance soigneusement marqué pour être donné à Laërte. Celui-là est une pointe véritable et en plus c'est une pointe, *envenomed*<sup>167</sup>, empoisonnée.

Ce qui est frappant, c'est qu'ici le sans-gêne du scénariste rejoint ce qu'on peut appeler la formidable intuition du dramaturge. Je veux dire qu'il ne se donne pas tellement de peine pour nous expliquer que cette arme empoisonnée va passer dans la bagarre (Dieu sait comment! cela doit être une des difficultés du jeu de scène) de la main d'un des adversaires dans la main de l'autre. Vous savez que c'est dans une espèce de corps à corps où ils se mêlent, après que Laërte ait porté le coup de pointe dont Hamlet ne peut pas guérir et dont il doit périr. En quelques instants il se trouve que cette même pointe est dans la main d'Hamlet. Personne ne se donne de mal pour expliquer un si étonnant incident de séance. Personne n'a d'ailleurs à se donner le moindre mal, car ce dont il s'agit c'est bien de cela, c'est-à-dire de montrer qu'ici l'instrument de la mort, dans l'occasion l'instrument le plus voilé du drame, ce qu'Hamlet ne peut recevoir que de l'autre, l'instrument qui fait mourir est quelque chose qui est ailleurs que dans ce qui est là matériellement représentable.

Ici on ne peut pas ne pas être frappé de quelque chose qui littéralement se trouve dans le texte. Il est clair que ce que je suis en train de vous dire, c'est qu'au-delà de cette parade du tournoi, de la rivalité avec celui qui est son semblable, en plus beau, le moi-même qu'il peut aimer, au-delà se joue le drame de l'accomplissement du désir d'Hamlet, au-delà le phallus est là.

Et en fin de compte, c'est dans cette rencontre avec l'autre qu'Hamlet va enfin s'identifier avec le signifiant fatal. Eh bien, chose très curieuse, c'est dans le texte. On parle des fleurets, des foils, au moment de les distribuer: « *Give them the*

*foils, young Osric*, donne-leur les fleurets. *Cousin Hamlet, you know the wager*, vous connaissez la gageure <sup>168</sup>? » Et plus haut Hamlet dit: « *Give us the foils* <sup>169</sup>. » Entre ces deux termes où il est question des fleurets, Hamlet fait un jeu de mots, « *I'll be your foil, Laërte. In mine ignorance Your skill shall, like a star i' th' darkest night, Stick fiery off indeed* <sup>170</sup>. » Ce que l'on a traduit en français comme on a pu: « Laërte, mon fleuret ne sera que fleurette auprès du vôtre. » Foil veut dire "fleuret" dans le contexte. Ici *foil* ne peut pas avoir ce sens, et il a un sens parfaitement repérable, c'est un sens parfaitement attesté à l'époque, il est même assez fréquemment employé. C'est le sens où *foil*, qui est le même mot que le mot français "feuille" en ancien français, est utilisé sous une forme précieuse pour désigner la feuille dans laquelle quelque chose de précieux est porté, c'est-à-dire "un écrin". Ici il est utilisé pour dire: « je ne vais être ici que pour mettre en valeur votre éclat d'étoile dans la noirceur du ciel en combattant avec vous. »

D'ailleurs ce sont les conditions mêmes dans lesquelles le duel a été engagé, à savoir qu'Hamlet n'a aucune chance de gagner, qu'il aura suffisamment gagné si l'autre ne lui gagne que trois pointes sur douze. Le pari est engagé à neuf contre douze, c'est-à-dire qu'on donne un handicap à Hamlet. Je dirai que dans ce jeu de mot sur *foil* nous trouvons légitimement ceci qui est inclus dans les dessous du calembour, je veux dire que c'est une des fonctions d'Hamlet de faire tout le temps des jeux de mots, des calembours, des doubles sens, de jouer sur l'équivoque. Ce jeu de mots n'est pas là par hasard. Quand il lui dit, je serai votre écrin, il emploie le même mot qui fait jeu de mots avec ce qui est en jeu à ce moment-là, à savoir la distribution des épées. Et très précisément dans le calembour d'Hamlet, il y a en fin de compte cette identification du sujet au phallus mortel pour autant qu'il est là présent. Il lui dit, je serai votre écrin pour faire miroiter votre mérite, mais ce qui va venir dans un instant, c'est bel et bien l'épée de Laërte, pour autant que cette épée est celle qui l'a blessé lui, Hamlet, à mort, mais est également la même qu'il va se trouver avoir dans la main pour achever son parcours et tuer en même temps, et son adversaire, et celui qui est l'objet dernier de sa mission, à savoir le roi qu'il doit faire périr immédiatement après. 168. *Hamlet, V, 2, 245*. (C'est le roi qui parle.)

169. *Hamlet, V, 2, 238*.

170. *Hamlet, V, 2, 240*. « Laërte, je ne servirai qu'à vous faire briller: votre adresse, en contraste avec mon ignorance, éclatera comme une étoile étincelante sur le voile sombre de la nuit. » -

Cette référence verbale, ce jeu de signifiant n'est certainement pas là par hasard. Il est légitime de le faire entrer en jeu, cela n'est pas en effet un accident dans le texte. Une des dimensions dans lesquelles se présente *Hamlet* et sa texture, est en effet celle-ci à travers tout le texte de Shakespeare, et ceci à soi tout seul mériterait un développement.

Vous voyez comme y jouant un rôle essentiel, ces personnages divers qu'on appelle les clowns, qu'on appelle les fous de la Cour qui sont à proprement parler ceux qui, ayant leur franc-parler, peuvent se permettre de dévoiler les motifs les plus cachés, les traits de caractère des personnes que la politesse interdit d'aborder franchement. C'est quelque chose qui n'est pas simplement cynisme et jeu plus ou moins injurieux du discours, c'est essentiellement par la voie de l'équivoque, de la métaphore, du jeu de mots, d'un certain usage du *concetti*, d'un parler précieux, de ces substitutions de signifiants sur lesquels ici j'insiste quant à leur fonction essentielle; ils donnent à tout le théâtre de Shakespeare un style, une couleur, qui est absolument caractéristique de son style et qui en crée essentiellement la dimension psychologique.

Le fait qu'Hamlet soit un personnage angoissant plus qu'un autre ne doit pas nous dissimuler que la tragédie d'Hamlet c'est la tragédie qui, par un certain côté, au pied de la lettre, porte ce fou, ce clown, ce faiseur de mots au rang du zéro. Si par quelque raison on devait ôter cette dimension d'Hamlet de la pièce de Shakespeare, plus des quatre-cinquième de la pièce disparaîtrait comme l'a remarqué quelqu'un.

Une des dimensions où s'accomplit la tension d'Hamlet, c'est cette perpétuelle équivoque, celle qui nous est en quelque sorte dissimulée par le côté, si je puis dire, masqué de l'affaire. Je veux dire, ce qui se joue entre Claudius, le tyran, l'usurpateur et le meurtrier Hamlet, c'est à savoir le démasquage des intentions d'Hamlet, à savoir pourquoi il fait le fou. Mais ce qu'il ne faut pas oublier, c'est la façon dont il fait le fou, cette façon qui donne à son discours cet aspect quasi maniaque, cette façon d'attraper au vol les idées, les occasions d'équivoque, les occasions de faire briller un instant devant ses adversaires cette sorte d'éclair de sens. Il y a là-dessus dans la pièce, des textes où ils se mettent eux-mêmes à construire, voire à affabuler. Cela les frappe non pas comme quelque chose de discordant, mais comme quelque chose d'étrange par leur tour de spéciale pertinence. C'est dans ce jeu qui n'est pas seulement un jeu de dissimulation, mais un jeu d'esprit, un jeu qui s'établit au niveau des signifiants, dans la dimension des sens, que se tient ce qu'on peut appeler l'esprit même de la pièce.-345-

C'est à l'intérieur de cette disposition ambiguë qui fait de tous les propos d'Hamlet, et du même coup de la réaction de ceux qui l'entourent, un problème où le spectateur lui-même, l'auditeur, s'égare et s'interroge sans cesse, c'est là qu'il faut situer la base, le plan sur lequel la pièce d'Hamlet prend sa portée; et je ne le rappelle ici que pour vous indiquer qu'il n'y a rien d'arbitraire, ni d'excessif à donner tout son poids à ce dernier petit jeu de mots sur le foil.

Voici donc la caractéristique de la constellation dans laquelle s'établit l'acte dernier, le duel entre Hamlet et celui qui est ici une sorte de semblable ou de double plus beau que lui-même. Nous avons insisté sur cet élément qui est en quelque sorte au niveau inférieur de notre schéma i (a), qui est ce qui se trouve pour Hamlet un instant remodelé, que lui - pour qui plus aucun homme ni femme n'est autre chose qu'une ombre inconsistante et putride - trouve ici un rival à sa taille. Disons-le, ce semblable remodelé, celui qui va lui permettre au moins pour un instant de soutenir en sa présence la gageure humaine d'être lui aussi un homme, ce n'est là, ce remodelage, qu'une conséquence, ce n'est pas un départ. je veux dire que c'est la conséquence de ce qui se manifeste dans la situation, à savoir la position du sujet en présence de l'autre comme objet du désir, la présence immanente du phallus qui ne peut ici apparaître dans sa fonction formelle qu'avec la disparition du sujet lui-même. Qu'est-ce qui rend possible le fait que le sujet lui-même succombe avant même que de le prendre en main pour devenir lui-même le meurtrier ?

Nous revenons une fois de plus à notre carrefour. Ce carrefour si singulier dont j'ai parlé, dont j'ai marqué dans *Hamlet* le caractère essentiel, à savoir ce qui se passe dans le cimetière, à savoir quelque chose qui devrait bien intéresser un de nos collègues qui se trouve dans son oeuvre avoir traité éminemment à la fois et de la jalousie et du deuil <sup>171</sup>. C'est quelque chose qui est un des points les plus saillants de cette tragédie: la jalousie du deuil.

Car je vous prie de vous reporter à la scène qui termine l'acte du cimetière, celui sur lequel je vous ai ramené par trois fois au cours de mon exposé. C'est à savoir ceci d'absolument caractéristique: c'est qu'Hamlet ne peut pas supporter la parade ou l'ostentation, et qu'il articule comme tel ce qu'il y a d'insupportable dans l'attitude de Laërte au moment de l'enterrement de sa sueur. Cette ostentation du deuil chez son partenaire, c'est par cela même qu'il se trouve arraché à lui-même, bouleversé, secoué dans ses fondements au point de ne pouvoir, comme tel, le tolérer.

171. LAGACHE D., « Deuil pathologique » (1956) in *La Psychanalyse* n°2, repris dans *Oeuvres*, vol. IV, Paris, PUF. -346-



*Et la première rivalité, celle-là beaucoup plus authentique- car si c'est avec tout l'apparat de la courtoisie et avec un fleuret moucheté qu'Hamlet aborde le duel, c'est à la gorge de Laërte qu'il saute dans le trou où l'on vient de descendre le corps d'Ophélie, pour lui dire: « Montre-moi ce que tu sauras faire. Pleureras-tu, te battras-tu, jeûneras-tu ? [...] Moi je le ferai. Es-tu venu séant pour geindre, me narguer en sautant dans sa tombe ? Fais-toi enterrer vif avec elle, moi aussi je le ferai. Et si tu jases des montagnes, qu'on jette sur nous des millions d'arpents, tant qu'auprès de ce tertre qui roussira son sommet à la zone de feu, Ossa paraisse une verrue! Et si tu brailles, je vociférerai <sup>172</sup>. »*

Et là-dessus tout le monde se scandalise, se répand pour séparer ces frères ennemis en train de s'étouffer. Et Hamlet tient encore ces propos en parlant à son partenaire: « Et Monsieur, qui vous fait en user de la sorte avec moi ? Moi je vous ai toujours aimé. Il n'importe. Hercule a beau faire ce qu'il pourra, le chat miaulera, et le chien aura toujours son jour <sup>173</sup>. » Ce qui est d'ailleurs un élément proverbial qui, ici, me semble prendre toute sa valeur de certains rapprochements que certains d'entre vous peuvent faire, mais je ne peux pas m'arrêter. L'essentiel est que lorsqu'il s'entretiendra avec Horatio il lui expliquera: « Je n'ai pu supporter de voir cette sorte d'étalage de Son deuil <sup>174</sup>. » Nous voici portés au coeur de quelque chose qui va nous ouvrir toute une problématique.

Quel rapport y-a-t-il entre ce que nous avons apporté sous la forme \$ ◇ a, concernant la constitution de l'objet dans le désir, et le deuil ? Observons ceci, abordons par ses caractéristiques les plus manifestes qui peuvent paraître aussi les plus éloignées du centre que nous cherchons ici, ce qui se présente à nous.

Hamlet s'est conduit avec Ophélie d'une façon plus que méprisable et cruelle. J'ai insisté sur le caractère d'agression dévalorisant, d'humiliation sans cesse imposée à cette personne qui est devenue soudain le symbole même du rejet

172. *Hamlet*: « Veux-tu pleurer ? Veux-tu combattre ? Veux-tu te laisser périr de faim ? Veux-tu te déchirer de tes mains ? Veux-tu boire du fiel ou avaler un serpent ? Je veux le faire aussi, moi. - N'es-tu venu ici que pour te répandre en gémissements ? pour me braver en te précipitant dans sa fosse ?- veux-tu être enseveli vivant avec elle ? Je le veux aussi-Tu parles de montagnes de poussière ? Eh bien! qu'on en entasse sur nous des millions d'arpents jusqu'à ce que notre tombe s'élève, comme une masse énorme jusqu'à nues. Si tu éclates en transports forcés, ma rage égalera la tienne. » (V, 1, 263.)

173. *Hamlet*: « Entendez-vous ? Quelle est votre raison pour me traiter ainsi ? Je vous ai toujours aimé; mais n'importe. - Que Hercule déploie lui-même toutes ses forces: chacun aura son tour. » (V, I, 276.)

174.*Hamlet*: «Mais je me suis cru bravé par l'ostentation de sa douleur; et c'est là ce qui a fait monter ma colère à cet excès. » (V, 2, 78.)

comme tel de son désir. Nous ne pouvons pas manquer d'être frappés de quelque chose qui complète pour nous une fois de plus, sous une autre forme, dans un autre trait, la structure pour Hamlet. C'est que soudain, cet objet va reprendre pour lui sa présence, sa valeur. Il déclare: « J'aimais Ophélie, et trente-six mille frères avec tout ce qu'ils ont d'amour n'arriveraient point à la somme du mien. Que feras-tu pour elle <sup>175</sup> ? »

C'est dans ces termes que commence le défi adressé à Laërte. C'est en quelque sorte dans la mesure où l'objet de son désir est devenu un objet impossible qu'il redevient pour lui l'objet de son désir. Une fois de plus nous croyons nous trouver là à un détour familier, à savoir une des caractéristiques du désir de l'obsessionnel. Ne nous arrêtons pas trop vite à ces apparences trop évidentes. L'obsessionnel, ce n'est pas tellement que l'objet de son désir soit impossible qui le caractérise, si tant est que de par la structure même des fondements du désir, il y a toujours cette note d'impossibilité dans l'objet du désir. Ce qui le caractérise, cela n'est donc pas que l'objet de son désir soit impossible, car il ne serait là, et par ce trait il n'est là qu'une des formes spécialement manifestes d'un aspect du désir humain, c'est que l'obsessionnel met l'accent sur la rencontre avec cette impossibilité.

Autrement dit, il s'arrange à ce que l'objet de son désir prenne valeur essentielle de signifiant de cette impossibilité. C'est là une des notes par laquelle nous pouvons aborder déjà cette forme. Mais il y a quelque chose de plus profond qui nous sollicite.

Le deuil est quelque chose que notre théorie, que notre tradition, que les formules freudiennes nous ont déjà appris à formuler en termes de relation d'objet. Est-ce que par un certain côté nous ne pouvons pas être frappés par le fait que l'objet du deuil, c'est Freud qui l'a mis, pour la première fois depuis qu'il y a des psychologues et qui pensent, en valeur!

L'objet du deuil, c'est dans un certain rapport d'identification - et qu'il a essayé de définir de plus près, d'appeler un rapport d'incorporation avec le sujet - qu'il prend sa portée, que se groupent, s'organisent, les manifestations du deuil. Alors, est-ce que nous ne pouvons pas essayer, nous, de ré-articuler de plus près, dans le vocabulaire que nous avons appris ici à manier, ce que peut-être cette identification du deuil ? Quelle est la fonction du deuil ?

Si nous nous avançons dans cette voie nous allons voir, et uniquement en fonction des appareils Symboliques que nous employons dans cette exploration,

175. *Hamlet*: « J'aimais Ophélie; la tendresse de mille frères ensemble, n'égale pas mon amour. Que veux-tu faire pour elle? » (*V, I, 257.*) -348-

apparaître de la fonction du deuil des conséquences que je crois nouvelles, et pour vous éminemment suggestives. je veux dire destinées à vous ouvrir des aperçus efficaces et féconds auxquels vous ne pouviez pas accéder par une autre voie.

La question de ce qu'est l'identification doit s'éclairer des catégories qui sont celles qu'ici devant vous, depuis des années, je promeus, c'est à savoir celles du symbolique, de l'imaginaire et du réel. Qu'est-ce que c'est que cette incorporation de l'objet perdu ? En quoi consiste le travail du deuil ? On reste dans un vague qui explique l'arrêt de toute spéculation autour de cette voie pourtant ouverte par Freud autour du deuil et de la mélancolie, du fait que la question n'est pas articulée convenablement. Tenons-nous en aux premiers aspects, les plus évidents, de l'expérience du deuil. Le sujet s'abîme dans le vertige de la douleur et se trouve dans un certain rapport, ici en quelque sorte illustré de la façon la plus manifeste par ce que nous voyons se passer dans la scène du cimetière - le saut de Laërte dans la tombe et le fait qu'il embrasse, hors de lui, l'objet dont la disparition est cause de cette douleur - qui en fait dans le temps, au point de cet embrassement, de la façon la plus manifeste, une sorte d'existence d'autant plus absolue qu'elle ne correspond plus à rien qui soit.

En d'autres termes, le trou dans le réel provoqué par une perte, une perte véritable, cette sorte de perte intolérable à l'être humain qui provoque chez lui le deuil, ce trou dans le réel se trouve par cette fonction même dans cette relation qui est l'inverse de celle que je promeus devant vous sous le nom de *Verwerfung*. De même que ce qui est rejeté dans le symbolique réapparaît dans le réel, que ces formules doivent être prises au sens littéral, de même la *Verwerfung*, le trou de la perte dans le réel de quelque chose qui est la dimension à proprement parler intolérable offerte à l'expérience humaine, qui est non pas l'expérience de la propre mort, que personne n'a, mais celle de la mort d'un autre, qui est pour nous un être essentiel, ceci est un trou dans le réel. Ce trou dans le réel, et de ce fait, se trouve, et en raison de la même correspondance qui est celle que j'articule dans la *Verwerfung*, offrir la place où se projette précisément ce signifiant manquant, ce signifiant essentiel comme tel, à la structure de l'Autre, ce signifiant dont l'absence rend l'Autre impuissant à vous donner votre réponse - ce signifiant que vous ne pouvez payer que de votre chair et de votre sang, ce signifiant qui est essentiellement le phallus Sous le voile.

C'est parce que ce signifiant trouve là sa place et en même temps ne peut la trouver, parce que ce signifiant ne peut pas s'articuler au niveau de l'Autre, que - 349 -

viennent, comme dans la psychose, - et c'est ce par quoi le deuil s'apparente à la psychose -pulluler à sa place toutes les images dont relèvent les phénomènes du deuil et dont les phénomènes de premier plan, ceux par quoi se manifeste non pas telle ou telle folie particulière, mais une des folies collectives les plus essentielles de la communauté humaine comme telle, c'est à savoir ce qui est là mis au premier plan, au premier chef de la tragédie d'*Hamlet*, à savoir le *ghost*, le fantôme, cette image qui peut Surprendre l'âme de tous et de chacun.

Si du côté du mort, de celui qui vient de disparaître, ce quelque chose n'a pas été accompli qui s'appelle les rites - les rites destinés à quoi en fin de compte ? Qu'est-ce que c'est que les rites funéraires ? Les rites par quoi nous satisfaisons à ce qu'on appelle la mémoire du mort, qu'est-ce ? si ce n'est l'intervention totale, massive, de l'enfer jusqu'au ciel, de tout le jeu symbolique. Je voudrais avoir le temps de vous faire quelques séminaires sur ce sujet du rite funéraire à travers une enquête ethnologique. Je me souviens, il y a de nombreuses années, d'avoir passé assez de temps sur un livre qui en est une illustration vraiment admirable et qui prend toute sa valeur, pour nous exemplaire, d'être d'une civilisation assez distante de la nôtre pour que les reliefs de cette fonction en apparaissent vraiment d'une façon éclatante. C'est le *Liji*, un des livres chinois consacrés.

Le caractère macrocosmique des rites funéraires, à savoir le fait qu'en effet il n'y a rien qui puisse combler de signifiants ce trou dans le réel si ce n'est la totalité & signifiant, le travail accompli au niveau du Logos - je dis cela pour ne pas dire au niveau du groupe ni de la communauté (bien sûr c'est le groupe et la communauté en tant que culturellement organisés qui en sont les supports) - le travail du deuil se présente d'abord comme une satisfaction donnée à ce qui se produit de désordre en raison de l'insuffisance de tous les éléments signifiants à faire face au trou créé dans l'existence, par la mise en jeu totale de tout le système signifiant autour du moindre deuil.

Et c'est ce qui nous explique que toute la croyance folklorique met essentiellement la relation la plus étroite entre le fait que quelque chose soit manqué, élié ou refusé de cette satisfaction au mort, et le fait que se produisent ces phénomènes qui correspondent à l'emprise, à l'entrée en jeu, à la mise en marche des fantômes et des larves, à la place laissée libre par le rite signifiant.

Et ici nous apparaît une nouvelle dimension de la tragédie d'*Hamlet*. Je vous l'ai dit au départ, c'est une tragédie du monde souterrain. Le *ghost* surgit d'une inexpiable offense; Ophélie apparaît, dans cette perspective, neutre, rien d'autre qu'une victime offerte à cette offense primordiale; le meurtre de Polonius et le - 350 -

ridicule traînage de son cadavre par le pied, par un Hamlet qui devient soudain littéralement déchaîné et s’amuse à narguer tout le monde qui lui demande où est le cadavre, et qui s’amuse à proposer toute une série d’énigmes de fort mauvais goût dont le sommet culmine dans la formule: « *Hide fox, and all after* 176 », ce qui est évidemment une référence à une espèce de jeu de cache-tampon. Cela veut dire, le renard est caché, courons après! Le meurtre de Polonius et cette extraordinaire scène du cadavre caché au défi de la sensibilité et de l’inquiétude de tout l’entourage n’est encore qu’une dérision de ce dont il s’agit, à savoir d’un deuil non satisfait.

Nous avons ici, dans quelque chose dont, vous le voyez, je n’ai pas pu vous donner encore aujourd’hui le dernier mot, cette perspective, ce rapport entre la formule \$0 a, le fantasme, et quelque chose qui en apparaît paradoxalement éloigné, c’est à savoir la relation d’objet pour autant que le deuil nous permet de l’éclairer.

Nous allons, la prochaine fois, le poursuivre dans le détail, en montrant, en reprenant les détours de la pièce *d’Hamlet* pour autant qu’elle nous permet de mieux saisir l’économie ici étroitement liée du réel, de l’imaginaire et du symbolique.

Peut-être au cours de ceci beaucoup d’idées préconçues chez vous resteront-elles en panne, voire je l’espère bien fracassées, mais ceci je pense que vous y serez préparés par le fait que, puisque nous commentons une tragédie où l’on ne ménage guère les cadavres, ces sortes de dégâts purement idéiques ne vous paraîtront, à côté des dégâts laissés derrière lui par Hamlet, que peu de chose et que, pour tout dire, vous vous consolerez du chemin peut-être difficile que je vous fais parcourir avec cette formule hamlétique : on ne fait pas d’Hamlet sans casser des neufs !

176. *Hamlet*: « Cache, cache et en conséquence... » (IV, 2, 29.)



Si la tragédie d'Hamlet est la tragédie du désir, il est temps de remarquer - c'est là où je vous ai amenés à la fin de mon dernier propos, au moment où nous arrivions au bout de notre cours - ce que l'on remarque toujours en dernier, à savoir ce qui est le plus évident. Je ne sache pas en effet qu'aucun auteur se soit arrêté seulement à cette remarque difficile pourtant à méconnaître une fois qu'on l'a formulée, que d'un bout à l'autre d'Hamlet on ne parle que de deuil.

La première remarque d'Hamlet concerne ce scandale, ce mariage précoce de sa mère. Ce mariage que la mère, elle-même, dans son anxiété, son anxiété à savoir ce qui tourmente son fils aimé, appelle elle-même « Notre mariage trop précoce, I doubt it is no other but the main; his father's death and our o'erhasty marriage <sup>177</sup>. » Pas besoin de vous rappeler ces paroles d'Hamlet sur ces reliefs du repas des funérailles qui servirent au repas des noces: « Économie! Économie ! Thrift, thrift, Horatio <sup>178</sup> ! », indiquant avec ce terme quelque chose qui nous rappelle que dans notre exploration du monde de l'objet, dans cette articulation qui est celle de la société moderne entre ce que nous appelons les valeurs d'usage et les valeurs d'échange avec toutes les notions qui autour de cela s'engendrent, il y a quelque chose peut-être que l'analyse méconnaît - j'entends l'analyse marxiste, économique, pour autant qu'elle domine la pensée de notre époque - et dont nous touchons à tout instant la force et l'ampleur, ce sont les valeurs

177. *La Reine*: « Pour moi, je n'en soupçonne point d'autre que la mort de son père et notre mariage précipité. » (11, 2, 56.)

178. *Hamlet* (1, 2, 180).

rituelles. Encore pour ce que nous les pointions sans cesse dans notre expérience, peut-il être utile que nous les détachions, que nous les articulions comme essentielles.

J'ai déjà fait allusion l'avant-dernière fois, à cette fonction du rite dans le deuil. C'est par cette médiation que le rite introduit à ce que le deuil ouvre de béance quelque part, plus exactement à la façon dont il vient coïncider, mettre au centre d'une béance tout à fait essentielle, la béance symbolique, majeure, le manque symbolique, le point x en somme dont on peut dire que quelque part, quand Freud fait allusion à l'ombilic du rêve, peut-être est-ce justement le correspondant psychologique qu'il évoque de ce manque.

Aussi bien sur la question du deuil ne pouvons-nous ne pas être frappés que dans tous les deuils qui sont majeurs, qui sont mis en question dans *Hamlet*, toujours revient ceci que les rites ont été abrégés, clandestins. Polonius est enterré sans cérémonie, secrètement, à la va-vite, pour des raisons politiques. Et vous vous souvenez de tout ce qui se joue autour de l'enterrement d'Ophélie, de la discussion de savoir comment il se fait que très probablement, étant morte l'ayant voulu, s'étant noyée d'une façon délibérée - du moins est-ce l'avis du populaire - néanmoins elle est enterrée en terre sainte, en terre chrétienne, néanmoins quelque chose du rite chrétien lui est accordé, les fossoyeurs n'en doutent pas. Si elle n'était pas une personne d'un rang si élevé, on l'aurait traitée autrement, de la façon dont le prêtre articule que cela aurait dû être, car lui n'est pas d'avis qu'on lui rende ces honneurs funéraires. On l'aurait jetée en terre non consacrée, on aurait accumulé sur elle les tessons et les débris de la malédiction et des ténèbres. Le prêtre n'a consenti qu'à des rites abrégés eux aussi.

Tout ceci est fortement accentué à la fin de la scène du cimetière. Nous ne pouvons pas ne pas tenir compte de tous ces éléments, surtout si nous y ajoutons bien d'autres choses. L'ombre du père est une ombre qui a un grief inexpiable, qui a été surprise, nous dit-il, offensée d'une façon éternelle, qui a été surprise - ce n'est pas là un des moindres mystères du sens de cette tragédie - « dans la fleur de ses pêchés<sup>179</sup> ». Il n'a pas eu le temps de rassembler avant sa mort ce quelque chose qui l'eut mis en état de comparaître devant le jugement dernier.

Nous avons là une sorte de traces, de *clues* comme on dit en anglais, d'éléments qui s'ordonnent trop, convergent trop d'une façon éminemment significative pour que nous ne nous y arrêtions pas (pour que nous ne demandions pas,



comme nous avons commencé de le faire la dernière fois) sur le rapport du drame du désir avec tout ce dont il s'agit autour du deuil et des exigences du deuil.

C'est le point sur lequel je voudrais aujourd'hui m'arrêter pour tâcher d'approfondir dans quel sens ceci, pour nous, introduit une question; en tant que cette question est celle de l'objet, et de l'objet en tant que nous l'abordons dans l'analyse sous diverses formes. Nous l'abordons au sens de l'objet du désir. Et il y a aussi de l'objet au désir un rapport simple comme dans un rendez-vous qui pourrait être articulé comme s'il s'agissait d'un simple *rendez-vous*, alors que peut-être c'est autre chose.

Nous abordons aussi la question de l'objet d'un angle tout différent quand nous parlons de l'objet en tant que le sujet s'y identifie dans le deuil. Il peut, dit-on, le réintégrer à son ego. Qu'est-ce là ? Est-ce qu'il n'y a pas là deux phases qui dans l'analyse ne sont pas articulées, ne sont pas accordées ? Est-ce que quelque chose n'exige pas de nous que nous essayions de pénétrer plus loin dans ce problème?

Bien sûr, ce que je viens de dire du deuil dans *Hamlet* ne nous permet pas de voiler que le fond de ce deuil c'est, dans *Hamlet* comme dans *Œdipe*, un crime; que jusqu'à un certain point tous ces deuils se succèdent en cascade comme les suites, les séquelles, les conséquences du crime d'où part le drame.

Et ceci est aussi bien ce par quoi *Hamlet*, disons-nous, est un drame oedipien, ce qui nous permet de l'égaliser, de le mettre au même niveau fonctionnel dans la généalogie tragique que *l'Œdipe*.

C'est cela qui a mis Freud, et à sa suite ses disciples, sur la piste de l'importance pour nous d'*Hamlet*.

Mais ce doit être du même coup pour nous une occasion de faire sur ce sujet, puisque *Hamlet* pour la tradition analytique se situe au centre d'une méditation sur les origines - puisque nous avons l'habitude de reconnaître dans le crime d'Œdipe la trame la plus essentielle du rapport du sujet à ce que nous appelons ici l'Autre, à savoir le lieu où s'inscrit la loi - il est bon de rappeler quelques termes essentiels de la façon dont, pour nous, sont jusqu'à présent articulées ces relations du sujet avec ce qu'on peut appeler le crime originel.

Il est bien clair que nous devons distinguer (au lieu de faire comme toujours, de laisser les choses dans une sorte de trouble et de flou qui ne facilite pas les spéculations des choses que nous avons à dire sur ce sujet) que nous nous trouvons en présence de deux étages.

Il y a le mythe freudien, qui mérite d'être appelé ainsi, la construction

du totem, établie en tant qu'elle ordonne ce qu'on peut appeler à proprement - 355 -

parler un mythe. J'ai déjà, à l'occasion, touché ce problème, en quoi peut-être même on peut dire que la construction freudienne est peut-être ici l'exemple unique d'un mythe formé qui soit sorti dans notre âge historique. Il y a ce mythe qui nous indique en quelque sorte la liaison primitive, essentielle, de toute nécessité, qui fait que nous ne pouvons concevoir l'ordre de la loi, sinon sur la base de quelque chose de plus primordial qui se présente comme quoi ? C'est là le sens du mythe d'Œdipe de Freud, il est trop évident que ce crime, qui est le meurtre primitif du père - qui est pour lui exigé comme devant reparaître toujours comme formant l'horizon, la barre terminale du problème des origines en toute matière analytique, remarquons-le, car il le retrouve toujours et rien ne lui paraît épuisé qu'il ne le rejoigne à ce dernier terme - le meurtre primitif du père, qu'il le place à l'origine de la horde ou à l'origine de la tradition judaïque, a bien évidemment un caractère d'exigence mythique.

Un autre plan est celui où ce quelque chose se développe et s'incarne d'un drame formateur. Autre chose est le rapport de la loi primitive au crime primitif, et ce qui se passe quand le héros tragique qui est Œdipe, qui aussi bien est chacun de nous en quelque point de son être virtuellement quand il reproduit le drame oedipien, quand en tuant le père il s'accouple avec la mère, quand en quelque sorte il renouvelle sur le plan tragique, en une sorte de bain lustral, la renaissance de la loi.

Ici nous pouvons voir les dissymétries entre la tragédie d'Œdipe et la tragédie d'Hamlet. Œdipe répond strictement à cette définition que je viens de donner de reproduction rituelle du mythe. Œdipe en somme, complètement innocent, inconscient, fait dans une sorte de rêve qui est sa vie - la *vie est un songe* 180 - accomplit à son insu le renouvellement des passes qui vont du crime à la restauration de l'ordre et à la punition qu'il assume lui-même, qui nous le fait apparaître, à la fin, châtré.

Car c'est bien là l'élément dont nous devons tenir un compte essentiel et qui reste, si nous nous tenons au niveau génétique du meurtre primitif, l'élément qui nous reste voilé. C'est le sens en fin de compte de ce qui pointe, de ce qui importe, c'est à savoir de cette punition, de cette sanction, de cette castration dans laquelle reste enfermé à clef le quelque chose qui est le résultat, qui est à proprement parler l'humanisation de la sexualité chez l'homme, qui est aussi bien la clef dans laquelle nous avons coutume, par notre expérience, de faire tourner tous les accidents d'évolution du désir.

180. CALDERON, *La vida est sueno, La vie est un songe* (1636), Col. bilingue AubierFlammarion, Paris, 1976. -356-

C'est ici qu'il n'est pas indifférent de nous apercevoir des dissymétries entre le drame d'Hamlet et le drame d'Œdipe. Les poursuivre jusque dans le détail serait presque une opération trop brillante. Indiquons quand même que le crime se produit dans *Œdipe*, au niveau de la génération du héros. Dans *Hamlet*, il s'est déjà produit au niveau de la génération précédente. Dans *Œdipe* il se produit, le héros ne sachant pas ce qu'il fait et en quelque sorte guidé par le *fatum*. Ici, dans *Hamlet*, le crime est accompli d'une façon délibérée puisqu'il l'est même par trahison. Il surprend celui qui en est la victime, le père, dans une sorte de sommeil, et même dans un sommeil tout à fait réel. Il est dans ce sommeil quelque chose qui n'est absolument [pas] intégré. On peut dire qu'*Œdipe* a joué le drame comme chacun de nous le répète dans ses rêves, mais ici le héros a été vraiment - ici nos références peuvent servir - surpris d'une façon complètement étrangère au phylum<sup>181</sup> de ce qu'il poursuit alors de ses pensées. Il l'indique, « J'ai été surpris dans la fleur de mes pêchés. » Un coup vient le frapper, partant d'un point d'où il ne l'attend pas, véritable intrusion du réel, véritable rupture du fil de la destinée. Il meurt sur un lit de fleurs, nous dit le texte shakespearien, et la scène des acteurs va même jusqu'à nous reproduire, dans l'espèce de pantomime préliminaire, ce lit de fleurs sur la scène. Il y a là sans aucun doute quelque mystère, et dont aussi bien, dès le début, je vous ai signalé le contraste avec le fait si singulier que ceci, qui est l'irruption la plus étrangère au sujet dans le crime, est quelque chose qui paraît en quelque sorte compensé, contrasté de la façon la plus paradoxale par le fait qu'ici le sujet sait. Je veux dire qu'Hamlet est informé par son père qui sait ce qui est arrivé, et ce n'est pas là non plus l'une des moindres énigmes.

Le drame d'Hamlet, contrairement à celui d'Œdipe, ne part pas de cette question: qu'est-ce qui se passe ? Où est le crime ? Où est le coupable ? Il part de la dénonciation du crime, du crime mis au jour dans l'oreille du sujet, et il se déroule à partir de la révélation du crime. Aussi bien verrons-nous là à la fois toute l'ambiguïté et le contraste de quelque chose dont on peut inscrire, sous la forme qui est celle où nous inscrivons le message de l'inconscient, à savoir le signifiant de A barré, S (A). Dans la forme si l'on peut dire normale de l'Œdipe, le S (A) porte une incarnation, celle de l'Autre, du père - d'autant que de lui est attendue et appelée la sanction du lieu de l'Autre - la vérité de la vérité, en tant qu'il doit être l'auteur de la loi, et pourtant en tant qu'il n'est jamais celui qui la

181. Phylum: souche primitive d'où est issue une série généalogique. Suite de formes revêtues par les ascendants d'une espèce. -357-

subit, celui qui, pas plus que quiconque d'autre, ne peut la garantir, celui qui, lui aussi, a à subir la barre, celui qui pour autant qu'il est le père réel fait de lui un père châtré.

Toute différente, quoi qu'elle puisse se symboliser de la même manière, est la position à la fin de d'Hamlet, ou plus exactement à son départ, puisque c'est le message qui ouvre le drame d'Hamlet. Ici aussi nous voyons l'Autre s'avérer sous la forme la plus signifiante comme un A barré. Ce n'est pas seulement de la surface des vivants qu'il est rayé, c'est de sa juste rémunération. Il est entré avec le crime dans le domaine de l'enfer, c'est-à-dire une dette qu'il n'a pas pu payer, une dette inexpiable, dit-il. Et c'est bien là le sens le plus terrible et le plus angoissant de sa révélation pour son fils.

Œdipe a payé, se présente comme celui qui porte dans la destinée du héros la charge de la dette accomplie, rétribuée. Ce dont se plaint pour l'éternité le père d'Hamlet, c'est d'avoir été dans ce fil, interrompu, surpris, brisé, c'est de ne plus pouvoir en répondre jamais.

Vous le voyez, ce autour de quoi nous mène notre investigation à mesure qu'elle progresse, c'est ce dont il s'agit dans la rétribution, dans la punition, dans la castration, dans le rapport au signifiant phallus puisque c'est dans ce sens que nous avons commencé de l'articuler. Et une ambiguïté s'établit entre ce que Freud lui-même nous a indiqué d'une façon peut-être un peu fin de siècle - à savoir ce quelque chose qui ferait que nous sommes voués à ne plus vivre l'Œdipe que sous une forme en quelque sorte faussée-ce quelque chose dont il y a assurément un écho dans Hamlet.

Un des premiers cris à la fin du premier acte d'Hamlet est celui-ci: « The time is out of joint: O cursed spite, That ever I was *born* to set it right! Le temps est sorti de ses gonds, Ô maudit (Je ne peux traduire autrement spite) dépit 182. » Spite est partout dans les *Sonnets* de Shakespeare, "dépit" à pris pour nous un sens subjectif. Notre premier pas dans une introduction à la compréhension des élisabéthains serait, à propos d'un certain nombre de mots, de voir leur redonner aussi le pouvoir de tourner sur leurs gonds, c'est-à-dire de situer le dépit quelque part entre le dépit objectif et le dépit subjectif, dans quelque chose dont nous semblons avoir perdu la référence, qui est justement ce qui se passe au niveau de l'ordre, à savoir des termes qui peuvent être entre les deux, entre l'objectif et le subjectif. « O cursed spite », c'est ce dont il a dépit, c'est en quoi

182. *Hamlet*: « La nature est déplacée de sa sphère. Ô désordre maudit, faut-il que je sois né pour te reformer! » (1, 5. 188-89) -358-

le temps lui fait aussi injustice (nous ne savons plus articuler ces mots qui sont en jeu au centre de ce qui est le vécu du sujet) ou bien tout ce qu'il peut désigner comme l'injustice dans le monde. Peut-être y reconnaissez-vous au passage le fourvoiement de la belle âme dont nous ne sommes pas sortis, loin de là, malgré tous nos efforts, mais que le vocabulaire shakespearien transcende. Et ce n'est pas pour rien que j'ai fait allusion ici aux *Sonnets* si allégrement. Donc « Ô malédiction, que je ne sois né jamais pour le remettre droit. »

Et voici donc à la fois justifié, mais approfondi, ce qui peut nous apparaître dans *l'Hamlet* illustrer une forme décadente de l'œdipe. Une sorte d'*Untergang* complète qui fait ambiguïté avec ce vers quoi je veux maintenant un instant amener votre attention, à savoir ce que Freud appelle ainsi dans chaque vie individuelle, à savoir ce qu'il a décrit sous ce titre en 1924, attirant lui-même l'attention sur ce qui est en fin de compte l'énigme de l'œdipe, qui n'est pas simplement que le sujet ait voulu, désiré le meurtre de son père, le viol de sa mère, mais que ceci soit dans l'inconscient. C'est à savoir comment ceci vient à être dans l'inconscient et comment il vient à y être au point que le sujet, pendant une période de sa vie importante, la période de latence - source des points de construction chez l'être humain de tout son monde objectif - vient à ne plus s'en occuper du tout. Tellement à ne plus s'en occuper du tout que vous savez fort bien que Freud admet, du moins à l'origine de son articulation doctrinale, que dans un cas idéal ne plus s'en occuper devienne quelque chose d'heureusement définitif. je vous renvoie à ce texte <sup>183</sup> qui n'est pas long, et que vous trouverez dans le tome XIII des *Gesammelte Werke*. Qu'est-ce que Freud nous dit?

Partons de ce qu'il nous dit, puis nous verrons après en quoi cela peut venir apporter de l'eau à notre moulin. Freud nous dit: Le complexe d'Œdipe entre dans son *Untergang*, dans sa descente, dans son déclin, dans ce déclin qui sera une péripétie décisive pour tout développement ultérieur du sujet, à la suite de ceci: pour autant, dit-il, que le complexe d'Œdipe n'a été éprouvé, expérimenté sous les deux faces de sa position triangulaire, pour autant que le sujet, rival du père, s'est vu sur ce point concret d'une menace, qui n'est rien d'autre que la castration, c'est-à-dire que pour autant qu'il veut prendre la place du père, il sera châtré; pour autant qu'il prendra la place de la mère (c'est littéralement ce que dit Freud) il perdra aussi le phallus, puisque le point d'achèvement, de maturité de l'œdipe, la découverte plénière du fait que la femme est châtrée, est faite également.

183. FREUD S., *Der Untergang des Ödipuskomplexe* (1924), G W XIII. Trad F. in *La Vie sexuelle*, Paris, 1969, P.U.F. -359-

C'est très précisément en tant que le sujet est pris dans cette alternative close qui ne lui laisse aucune issue, sur le plan de quelque chose que nous pouvons articuler comme le rapport, que nous allons essayer plus loin de mieux approfondir cette chose qui s'appelle le phallus et qui est la clef de la situation, qui à ce moment-là est celle qui se forme comme celle du drame essentiel de l'œdipe. L'œdipe, dirai-je, en tant qu'il est précisément chez le sujet, marque le joint et le tournant qui le fait passer du plan de la demande à celui du désir.

C'est en tant que cette "chose" - car je laisse l'interrogation sur la qualification, et nous allons voir ce que cela doit être pour nous - je n'ai pas dit "objet". En disant "chose", je dis réelle, non encore symbolisée mais en quelque sorte en puissance de l'être: ceci pour tout dire que nous pouvons appeler un signifiant, avec un [sens] diffus.

Le phallus, c'est ceci qui nous est présenté par Freud comme la clef de l'*Untergang*, de la descente, du déclin de l'œdipe. Et nous voyons rassemblé dans l'articulation freudienne quelque chose qui ne met point la fille dans une position - je ne dis pas dissymétrique - tellement dissymétrique. Et c'est en tant que le sujet entre quant à cette "chose" dans un rapport que nous pouvons appeler de lassitude (c'est dans le texte de Freud) quant à la gratification, c'est en tant que le garçon renonce à être à la hauteur - ceci a été encore plus articulé pour la fille, qu'aucune gratification n'est à attendre sur ce plan - c'est en tant, pour tout dire, que quelque chose dont on sait que ne se produit pas à ce moment-là, l'émergence articulée que le sujet a à faire son deuil du phallus, que l'œdipe entre dans son déclin. La chose se dégage d'une façon tellement évidente que c'est autour d'un deuil, qu'il ne se peut pas que nous n'essayions pas de faire le rapprochement pour nous apercevoir que c'est par là que, pour nous, s'éclaire la fonction ultérieure de ce moment de déclin, son rôle décisif qui, ne l'oublions pas, n'est pas seulement, ne peut pas être seulement, pour nous, le fait que les fragments, les détritiques plus ou moins incomplètement refoulés dans l'œdipe vont ressortir au niveau de la puberté sous la forme de symptômes névrotiques. Mais ceci, que nous avons toujours admis aussi, qui est de l'expérience commune des analystes, de ceci dépend quelque chose dans l'économie, non plus seulement de l'inconscient, mais dans l'économie imaginaire du sujet, qui ne s'appelle rien d'autre que sa normalisation sur le plan génital. À savoir qu'il n'y a pas d'heureux succès de la maturation génitale, sinon par l'achèvement justement aussi plein que possible de cet œdipe, et en tant que l'œdipe porte comme conséquence le stigmate, chez l'homme comme chez la femme, du complexe de castration.

-360-

- 2714 -

C'est ici alors, peut-être, en faisant le rapprochement, la synthèse avec ce qui nous a été donné dans l'œuvre freudienne concernant le mécanisme du deuil, que nous pouvons nous apercevoir que c'est cela, pour nous, qui va être éclairant quant au fait que se produit chez le sujet ce deuil, sans doute particulier puisque ce phallus n'est pas, sans doute, un objet comme les autres.

Mais ici aussi nous pouvons nous arrêter, car après tout, si je vous le demande, qu'est-ce qui définit la portée, les limites des objets dont nous pouvons avoir à porter le deuil ? Ceci jusqu'à présent n'a pas été non plus articulé. Nous nous doutons bien que le phallus, parmi les objets dont nous pouvons avoir à porter le deuil, n'en est pas un comme les autres. Là comme partout, il doit avoir sa place bien à part, mais justement, c'est ce qu'il s'agit de préciser et comme dans bien des cas quand il s'agit de préciser, c'est la place de quelque chose sur un fond; c'est en le précisant sur ce fond que la précision de la place du fond apparaît aussi en rétroaction.

Nous sommes ici en terrain complètement nouveau. Essayons donc de nous avancer, car c'est à cela que va nous servir, au dernier terme, notre analyse *d'Hamlet*, c'est à nous rappeler cette question que je labore devant vous par une série de touches concentriques, que j'accentue, que je vous fais entendre d'une façon diversement résonnante et que j'espère faire de plus en plus précise, à savoir ce que j'appelle la place de l'objet dans le désir.

Que nous dit Freud quant à ce deuil du phallus ? Il nous dit que ce qui est lié à lui, ce qui en est un des ressorts fondamentaux, ce qui lui donne sa valeur - car c'est cela que nous cherchons - c'est une exigence narcissique du sujet. Voici établi ici le rapport de ce moment critique où le sujet se voit de toutes façons châtré ou privé de la chose, du phallus. Ici Freud fait intervenir, et comme toujours sans la moindre précaution - je veux dire qu'il nous bouscule comme à l'habitude, et Dieu merci! il l'a fait toute son existence, car il ne serait jamais venu à bout de ce qui lui restait à tracer dans son champ - il nous dit que c'est une exigence narcissique. En présence de l'issue dernière de ses exigences œdipiennes, le sujet préfère, si l'on peut dire, s'abandonner toute la partie de lui-même, sujet, qui lui sera à jamais dès lors interdite, à savoir dans la chaîne signifiante ponctuée, ce qui fait le haut de notre graphe.

Toute l'affaire n'est rien d'autre que l'affaire fondamentale de la relation d'amour telle qu'elle s'est pour lui présentée dans la dialectique parentale, et la façon dont il pouvait s'y introduire. Il va laisser sombrer tout cela en raison, nous dit Freud, de quelque chose qui a rapport à ce phallus (comme tel déjà si

énigmatiquement introduit là dès l'origine, et pourtant d'une façon si claire à travers toute l'expérience) dans un rapport narcissique avec ce terme. Qu'est-ce que cela peut vouloir dire pour nous, dans notre vocabulaire, pour autant que notre vocabulaire peut être quelque chose d'éclairant, de plus éclairant, quelque chose par quoi nous essayons de répondre à cette exigence que Freud disais-je à l'instant, doit laisser de côté parce qu'il lui faut aller au vif, au tranchant du sujet et qu'il n'a pas longtemps à s'arrêter sur les prémisses. C'est d'ailleurs en général comme cela que se fonde toute action, et plus encore toute action véritable, c'est-à-dire l'action qui est là notre propos, tout au moins qui devrait l'être.

Eh bien, traduit dans notre discours, dans nos références, "narcissique" implique un certain rapport avec l'imaginaire. "Narcissique" nous explique ici ceci, c'est que très exactement dans le deuil, en tant que dans ce deuil rien n'est satisfait - et ici rien ne peut satisfaire, puisque la perte du phallus éprouvée comme telle est l'issue même du tour fait de tout le rapport du sujet à ce qui se passe au lieu de l'Autre, c'est-à-dire au champ organisé du rapport symbolique dans lequel a commencé de s'exprimer son exigence d'amour. Il est au bout et sa perte en cette affaire est radicale.

Ce qui se produit alors est très précisément ce quelque chose dont j'ai déjà indiqué la parenté avec un mécanisme psychotique, pour autant que c'est avec sa texture imaginaire, et seulement avec elle, que le sujet peut y répondre. Ce que, sous une forme voilée, Freud nous présente comme étant le lien narcissique du sujet à la situation représentant ceci, ceci qui nous permet à ce moment-là de l'identifier à quelque chose qui représente en lui, sur le plan imaginaire, ce manque comme tel qui met, si l'on peut dire, en néantise ou en réserve en lui, tout ce qui plus tard va être le moule d'où viendra se remodeler son assumption de sa position dans la fonction génitale.

Mais là, est-ce encore franchir trop vite ce dont il s'agit réellement ? Est-ce à faire croire, comme on le croit, que le rapport à l'objet génital est un rapport de positif à négatif ? Vous verrez, il n'en est rien, et c'est pour cela que nos notations sont meilleures, parce qu'elles permettent d'articuler comment va se présenter réellement le problème.

Ce dont il s'agit en fait, c'est de quelque chose qui, pour nous, doit se connoter sous la forme suivante, pour autant qu'elle nous a fait aborder ce quelque chose que nous avons déjà approché quand nous avons distingué les fonctions de la castration, de la frustration et de la privation. Si vous vous souvenez, alors je vous ai écrit: castration, action symbolique, frustration terme imaginaire, et - 362 -



privation terme réel. je vous ai donné les connotations de leurs relations aux objets. je vous ai dit que la castration se rapportait à l'objet phallique imaginaire, et je vous ai écrit que la frustration, imaginaire dans sa nature, se rapportait toujours à un bien et à un terme réel, et que la privation, réelle, se rapportait à un terme symbolique. Il n'y a, ajoutais-je à ce moment-là, dans le réel, aucune espèce de phase ou de fissure. Tout manque est manque à sa place, mais manque à sa place et manque symbolique.

Il y a ici une colonne qui est celle de l'agent, de ces actions avec leur terme objectal qui est quelque chose que j'ai touché à ce moment-là en un seul point, au niveau de l'agent de la frustration, la mère, et pour vous montrer que c'est pour autant que la mère comme telle est lieu de la demande d'amour, était d'abord symbolisée dans le double registre de la présence et de l'absence, qu'elle se trouvait être en position de donner le départ génétique de la dialectique, pour autant que, mère réelle, elle fait tourner ce dont le sujet est privé réellement, le sein par exemple, en symbole de son amour. Et j'en suis resté là.

Vous pourrez voir que sont restées libres ici les cases qui correspondent au terme "agent" dans les deux autres relations; c'est maintenant en effet, et seulement maintenant que nous pouvons ici inscrire ce dont il s'agit.

Le terme "agent" est quelque chose qui, quant à sa place, se rapporte au sujet. Ce sujet, nous ne pouvions pas à ce moment-là en articuler nettement les différents étages. C'est maintenant que nous pouvons le faire, et maintenant que nous pouvons inscrire au niveau où nous avons placé le lieu effectif de la mère, le terme où tout ce qui se passe de son fait prend sa valeur, c'est-à-dire le A de l'Autre en tant que c'est là que s'articule la demande.

Au niveau de la castration, nous avons un sujet en tant que réel, mais sous la forme où nous avons appris à l'articuler et à le découvrir depuis, c'est-à-dire en tant que le sujet parlant, en tant que le sujet concret, c'est-à-dire marqué du signe de la parole. Bien sûr! vous l'y verrez tout de suite justement. C'est ce qu'il me semble que depuis quelque temps des philosophes essaient d'articuler concernant la nature singulière de l'action humaine. Il n'est pas possible d'approcher le thème de l'action humaine sans s'apercevoir que, quant à l'illusion de je ne sais quel commencement absolu qui serait le dernier terme où l'on peut pointer la notion d'agent, il y a quelque chose qui cloche. Ce quelque chose qui cloche, à travers les temps, on a essayé de nous l'introduire sous la forme de diverses spéculations sur la liberté qui est en même temps nécessité: c'est là le dernier terme où les philosophes sont arrivés à articuler quelque chose, c'est-à-dire qu'il n'y a - 363 -

pas d'autre action vraie que de vous mettre en quelque sorte dans le droit fil des volontés divines. Il nous semble qu'à tout le moins nous pouvons prétendre ici apporter quelque chose d'un registre tout à fait différent par la qualité particulière de son articulation, quand nous disons que le sujet, en tant que réel, est quelque chose qui a cette propriété d'être dans un rapport particulier avec la parole, conditionnant chez lui cette éclipse, ce manque fondamental qui le structure comme tel au niveau symbolique, dans le rapport à la castration. Il ne s'agit pas là d'un lingot d'or, d'un sésame, de quelque chose qui nous ouvre tout, mais que cela commence d'articuler quelque chose, et quelque chose qui n'a jamais été dit, assurément peut-être cela vaut-il la peine de le souligner.

Alors, qu'est-ce qui va apparaître ici au niveau de la privation ? À savoir de ce que devient le sujet en tant qu'il a été symboliquement castré ? Mais il a été symboliquement castré au niveau de sa position comme sujet parlant, non point de son être, de cet être qui a à faire le deuil de ce quelque chose qu'il a à porter en sacrifice, en holocauste, à sa fonction de signifiant manquant. Cela devient beaucoup plus clair et beaucoup plus facile à connoter à partir du moment où c'est en termes de deuil que nous posons le problème. En termes de deuil, c'est pour autant que nous pouvons écrire sur le plan où le sujet est identique aux images biologiques qui le guident, et qui pour lui font le sillon préparé de son *behavior*, de ce qui va l'attirer, et par toutes les voies de la voracité et de l'accouplement, et là que quelque chose est pris, est marqué, est soustrait sur ce plan imaginaire qui fait du sujet comme tel quelque chose de réellement privé.

Cette privation que notre contemplation, notre connaissance, ne nous permet de repérer, de situer nulle part dans le réel, parce que le réel en tant que tel se définit comme toujours plein. Nous retrouvons ici, mais sous une autre forme et autrement accentuée cette remarque de la pensée qu'on appelle, à tort ou à raison, existentialiste, que c'est le sujet humain, vivant, qui y introduit une néantisation-qu'ils appellent comme cela, mais que, nous, nous appelons autrement. Car cela ne nous suffit pas cette néantisation dont les philosophes font leurs dimanche, et même leurs dimanches de la vie (voir Raymond Queneau<sup>184</sup>). Cela ne nous satisfait pas par les usages plus artificieux qu'en fait la prestidigitation dialectique moderne.

Nous, nous appelons cela -φ, c'est-à-dire ce que Freud a pointé comme étant l'essentiel de la marque sur l'homme de son rapport au Logos, c'est-à-dire la

184. QUENEAU R., *Le Dimanche de la vie*. -364-

castration, ici effectivement assumée sur le plan imaginaire. Vous verrez par la suite à quoi nous servira cette notation  $\phi$ . Elle nous servira à définir ce dont il s'agit, c'est-à-dire l'objet a du désir, tel qu'il apparaît dans notre formulation du fantasme, qui va être pour nous à situer par rapport aux catégories, aux têtes de chapitres, aux registres qui sont nos registres habituels dans l'analyse. L'objet a du désir - nous allons le définir, nous allons le formuler comme nous l'avons déjà fait et allons le répéter une fois de plus ici- c'est cet objet qui soutient le rapport du sujet à ce qu'il n'est pas. Jusque-là nous allons à peu près aussi loin, quoiqu'un tout petit peu plus, que [ce que] la philosophie traditionnelle et existentialiste a formulé sous la forme de la négativité ou de la néantisation du sujet existant - mais nous ajoutons: à ce qu'il n'est pas, en tant qu'il n'est pas le phallus. C'est l'objet qui soutient le sujet dans cette position privilégiée qu'il est amené à occuper dans certaines situations, qui est d'être proprement celle-ci qu'il n'est pas le phallus, que l'objet a tel que nous essayons de le définir, parce qu'il est devenu pour nous maintenant exigible que nous ayons une juste définition de l'objet, tout au moins que nous fassions cette expérience à partir d'une définition que nous avons cru juste de cet objet, d'essayer de voir comment s'ordonne, et du même coup se différencie, ce que jusqu'à présent dans notre expérience nous avons à tort ou à raison commencé d'articuler comme étant l'objet.

Car bien entendu ce que nous allons voir, c'est que nous allons nous poser la question: cet objet-là, en tant qu'il est a, est-ce que nous définissons par là l'objet génital ? Ce qui voudrait dire que tous les objets prégénitaux ne seraient pas des objets ? Je n'y réponds pas, à cette question, je dis qu'elle va se poser à partir du moment où c'est ainsi que nous allons commencer de poser le problème.

Il est clair que la réponse ne saurait être toute simple, et que dès à présent un des avantages qui apparaît est de nous permettre en tout cas de voir la distinction, le biais, le plan de clivage qui s'établit entre ce qu'on a appelé jusqu'à présent la phase phallique - et je suis ici dans la stricte voie de notre expérience traditionnellement acceptée - et la phase génitale.

C'est du rapport, qui depuis quelques années était tout à fait impossible à trouver, de cette phase phallique dans la formation et la maturation de l'objet qu'il s'agit. C'est par rapport à cette position toujours voilée, qui n'apparaît que dans des phanies, dans des apparitions en éclair, qui s'appelle l'avoir, bien sûr, ou ne pas l'avoir, c'est-à-dire dans son reflet au niveau de l'objet, que nous rencontrons, que nous apercevons la position radicale de ce dont il s'agit. Mais la - 365 -

position radicale, celle du sujet au niveau de la privation, du sujet en tant que sujet du désir comme tel, c'est de n'être pas le phallus, c'est d'être lui-même, Si je puis dire, un objet négatif.

Vous voyez jusqu'où je vais. Les trois formes donc dans lesquelles apparaît le sujet au niveau des trois termes, castration, frustration, et privation, sont trois formes que nous pouvons bien appeler aliénées, mais peut-être apportons-nous à ce terme d'aliénation une articulation sensiblement différente en tant que diversifiée. je veux dire que, si au niveau de la castration le sujet apparaît dans une syncope du signifiant, c'est autre chose que quand il apparaît au niveau de l'Autre comme soumis à la loi de tous, c'est autre chose encore que quand il a lui-même à se situer dans le désir, où la forme de sa disparition nous apparaît alors avoir par rapport aux deux autres une originalité singulière bien propre à nous susciter de l'articuler plus avant.

Et c'est bien cela qui se produit en effet dans notre expérience, et ce vers quoi nous tire le déroulement de la tragédie d'Hamlet. Le « quelque chose de pourri <sup>185</sup> » que le pauvre Hamlet a à remettre sur ses pieds, est quelque chose qui a le rapport le plus étroit avec cette position vis-à-vis du phallus. À travers toute la pièce nous le sentons, ce terme, partout présent dans le désordre manifeste qui est celui d'Hamlet chaque fois qu'il approche, si l'on peut dire, des points brûlants de son action. je ne pourrai aujourd'hui que vous indiquer les points qui nous permettent de le suivre à la trace.

Il y a quelque chose de très étrange dans la façon dont Hamlet parle de son père. Il y a une exaltation idéalisante de son père mort qui se résume à peu près en ceci que la voix lui manque pour dire ce qu'il peut avoir à en dire et que véritablement, il s'étouffe et s'étrangle pour conclure en ceci, qui apparaît une de ces formes particulières du signifiant qu'on appelle en anglais *pregnant*<sup>186</sup>, c'est-à-dire quelque chose qui a un sens au-delà de son sens. Il ne trouvait rien d'autre à dire de son père sinon, dit-il, qu'il était a man comme tout autre 187. Ce qu'il veut dire c'est bien évidemment le contraire, première indication et trace de ce dont je veux vous parler.

Il y a bien d'autres termes encore. Le rejet, la dépréciation, le mépris jeté sur Claudius est quelque chose qui a toutes les apparences d'une dénégation. C'est 185. *Marcellus*: « Il y a quelque vice caché dans l'état de Danemark. » (1,4,90.)

186. *Pregnant* = chargé de sens, suggestif, riche en suggestions.

187. *Hamlet*: « *He was a man. Take him for all in all /T shall not look upon bis like again.* » « C'était un homme, en tout point! je ne reverrai jamais son pareil. » (1, 2.187.) -366-

à savoir que dans le déchaînement d'injures dont il le couvre, et devant sa mère nommément, il culmine dans ce terme: « Un roi de pièces et de morceaux 188 », un roi fait de débris raboutés, qui ne peut pas ne pas nous indiquer qu'il y a là quelque chose aussi de problématique, et dont assurément nous ne pouvons pas ne pas faire la liaison avec un fait, c'est que s'il y a quelque chose de frappant dans la tragédie d'*Hamlet* par rapport à la tragédie oedipienne, c'est qu'après le meurtre du père, le phallus, lui, est toujours là. Il est bel et bien là et c'est justement Claudius qui est chargé de l'incarner. C'est à savoir que le phallus réel de Claudius il s'en agit tout le temps, et qu'il n'a en somme pas d'autre chose à reprocher à sa mère, sinon précisément, à peine la mort de son père, de s'en être remplie - et de la renvoyer d'un bras et d'un discours découragés à ce fatal et fatidique objet, lui ici bel et bien réel, qui semble être en effet le seul point autour duquel tourne le drame.

C'est à savoir que pour cette femme, qui ne nous apparaît pas une femme, dans sa nature, tellement différente des autres, dans la pièce il y a, étant donné tous les sentiments humains qu'elle montre par ailleurs, quelque chose de bien fort qui doit quand même l'attacher à son partenaire. Or, il semble bien que ce soit là le point autour duquel tourne et hésite l'action d'*Hamlet*, le point où, si l'on peut dire, son génie étonné tremble devant quelque chose de complètement inattendu. C'est que le phallus est en position tout à fait ectopique par rapport à notre analyse de la position oedipienne. Le phallus là bel et bien réel, c'est comme tel qu'il s'agit de le frapper. *Hamlet* s'arrête toujours. Il dit « Je pourrais bien le tuer <sup>189</sup> » au moment où il trouve notre Claudius en prières. Et cette sorte de flottement devant l'objet à atteindre, ce côté incertain de ce qu'il y a à frapper, c'est là qu'est le ressort même de ce qui fait dévier à tout instant le bras d'*Hamlet*, justement ce lien narcissique dont nous parle Freud dans son texte du déclin de l'*Œdipe*. On ne peut pas frapper le phallus, parce que le phallus même s'il est là bel et bien réel, il est une ombre.

Je vous prie de méditer ceci à propos de toutes sortes de choses bien étranges, paradoxales, nommément ceci: à quel point cette chose dont nous nous émouvions à l'époque, à savoir pourquoi, après tout, il était tout à fait clair qu'on n'assassinait pas Hitler. Hitler qui représente si bien l'objet dont Freud nous montre la fonction dans cette espèce d'homogénéisation de la foule par identification à un objet à l'horizon, à un objet x, à un objet qui n'est pas comme les

188. *Hamlet*: « Un roi de théâtre. » (111, 4, 103.)

189. *Hamlet*: « Je vais l'exécuter. » (111, 3. 73.)

autres, est-ce que ce n'est pas là quelque chose qui nous permet de rejoindre ce dont nous sommes pour l'instant en train de parler?

La manifestation tout à fait énigmatique du signifiant de la puissance comme tel, c'est là ce dont il s'agit. L'œdipe, quand ceci se présente sous la forme particulièrement saisissante dans le réel, comme c'est dans *Hamlet*, celui du criminel et de l'usurpateur installé comme tel, détourne le bras d'Hamlet, non pas parce qu'il a peur de ce personnage qu'il méprise [mais] parce qu'il sait que ce qu'il a à frapper c'est autre chose que ce qui est là. Et ceci est tellement vrai que deux minutes plus tard, quand il sera arrivé dans la chambre de sa mère, qu'il aura commencé à lui secouer les tripes d'importance, il entend un bruit derrière la tapisserie et il se rue sans regarder.

Je ne sais plus quel auteur astucieux a fait remarquer qu'il est impossible qu'il croie que ce soit Claudius, car il vient de le quitter dans la pièce à côté, et néanmoins, quand il aura éventré, étripé le malheureux Polonius, il fera cette réflexion: «Pauvre vieux fou, je croyais avoir affaire à quelque chose de meilleur<sup>190</sup>. » Chacun pense qu'il a voulu tuer le roi, mais devant le roi -je parle de Claudius, le roi réel, l'usurpateur aussi -il s'est en fin de compte arrêté parce qu'il voulait en avoir un meilleur, c'est-à-dire l'avoir lui aussi dans la fleur de son pêché. Tel qu'il se présentait là, c'était pas ça, c'était pas le bon...

Ce dont il s'agit, c'est justement du phallus et c'est pour cela qu'il ne pourra jamais l'atteindre jusqu'au moment où justement, il aura fait le sacrifice complet, et aussi bien malgré lui, de tout son attachement narcissique; à savoir quand lui est blessé à mort et qu'il le sait. C'est seulement à ce moment-là qu'il pourra faire l'acte qui atteint Claudius. La chose est singulière et évidente, elle est frappante, et je dirais, elle est inscrite dans toutes sortes de menues énigmes du style d'Hamlet.

Quand cette sorte de personnage qui pour lui n'est qu'un calf, un veau capital qu'il a en quelque sorte immolé aux mânes de son père - car il n'est guère affecté par le meurtre de Polonius - quand il a planqué ce Polonius dans un coin sous l'escalier et qu'on lui demande partout de quoi il s'agit, il glisse là quelques unes de ces menues plaisanteries qui sont chez lui toujours si déroutantes pour ses adversaires. Tout le monde se demande, c'est bien là le fond de l'affaire, si ce qu'il dit, c'est bien ce qu'il veut dire, car ce qu'il dit, cela chatouille tout le monde au bon endroit. Mais pour qu'il le dise il faut qu'il en sache tellement qu'on ne peut pas y croire, et ainsi de suite...

190. *Hamlet*: K Je t'ai pris pour quelqu'un de plus grand que toi. » (III, 4, 32.)

C'est une position qui doit nous être assez familière du point de vue du phénomène de l'aveu du sujet. Il dit ces propos qui sont restés jusqu'à présent assez fermés aux auteurs: « *The body is the king* (il n'emploie pas le mot *corpse*, il dit *body* ici, je vous prie de le remarquer), *but the king is not with the body*. » je vous prie simplement de remplacer le mot "roi" par le mot "phallus" pour vous apercevoir que c'est précisément ce dont il s'agit, à savoir que le corps est engagé dans cette affaire du phallus, Ô combien! mais que par contre le phallus, lui, n'est engagé à rien, et qu'il vous glisse toujours entre les doigts.

Tout de suite après il dit, « *The king is a thing*, le roi est une chose <sup>191</sup>. » « Une chose ? » lui disent les gens complètement sidérés, abrutis, comme chaque fois qu'il se livre à ses aphorismes coutumiers: « *A thing, my lord?* » Hamlet : « *Of nothing*, une chose de rien. » À partir de quoi tout le monde trouve à se conforter de je ne sais quelle citation du psalmiste où l'on dit qu'en effet l'homme est une « *Thing of not*, une chose de rien » ; mais je crois qu'il vaut mieux pour cela se rapporter aux textes shakespeariens eux-mêmes.

Shakespeare me paraît, après lecture attentive des *Sonnets*, être quelqu'un qui a illustré singulièrement, en sa personne, un point tout à fait extrême et singulier du désir. Quelque part dans un de ses sonnets <sup>192</sup> dont on n'imagine pas l'audace - je suis étonné qu'on puisse parler à ce propos d'ambiguïté - il parle à l'objet de son amour qui, comme chacun le sait, était de son propre sexe, et semble-t-il un fort charmant jeune homme qui semble bien avoir été le comte d'Essex; il lui dit qu'il a toutes les apparences qui en lui satisfont à l'amour, en ceci qu'il ressemble en tout à une femme, qu'il n'y a qu'une toute petite chose dont la nature a voulu le pourvoir, Dieu sait pourquoi! et que cette petite chose il n'a malheureusement, lui, rien à en faire et qu'il est bien désolé que cela doive faire les délices des femmes. Il lui dit que « Tant pis, pourvu que ton amour reste, que ceci soit leur plaisir. » Les termes « *thing* » et « *nothing* » sont là strictement employés et ne laissent aucune espèce de doute que ceci fasse partie du vocabulaire familier de

191. *Hamlet*: « Le corps est avec le roi, mais le roi n'est pas avec le corps. Le roi n'est rien... - *Guiltenstern*: Rien, Seigneur? » - *Hamlet*: Quelque chose ou rien. Conduisez moi vers lui... » (IV, 2, 25.)

192. SHAKESPEARE W., *Sonnets* (1609), n° 20, texte et traduction de Henri Thomas, Le Club français du Livre, 1961. Lacan fait allusion aux six derniers vers: "*And for a woman wert thou first created;/Till Nature, as she wrought thee, fell a-doting,And by addition me of thee defeatedlBy adding one thing to my purpose nothing.lBut since she prick'd thee out for women's pleasurelMine be thy love, and thy loves use their treasure..*" -369-  
- 2723 -

Shakespeare. Ce vocabulaire familier après tout, ici, est une chose secondaire. L'important, c'est si en allant plus loin nous pouvons justement pénétrer dans ce qui est la position, elle-même créatrice, de Shakespeare, sa position que je crois sans aucun doute pouvoir être dite sur le plan sexuel invertie, mais peut-être pas sur le plan de l'amour tellement pervers. Si nous nous introduisons dans ce chemin des *Sonnets* qui va nous permettre de préciser d'encore un peu plus près ce qui peut apparaître dans cette dialectique du sujet avec l'objet de son désir, nous pourrons aller plus loin dans quelque chose que j'appellerai les instants où l'objet par quelque voie (et la voie majeure étant celle du deuil) disparaissant, s'évanouissant au petit pas, fait pour un temps - un temps qui ne saurait subsister que dans l'éclair d'un instant - se manifester la vraie nature de ce qui lui correspond dans le sujet, à savoir ce que j'appellerai les apparitions du phallus, les *phallophanies*. C'est là-dessus que je vous laisserai aujourd'hui.



Leçon 20 13 mai 1959

Nous parlons du désir. Pendant cette interruption d'une quinzaine de jours, j'ai essayé moi-même de recentrer ce chemin qui est le nôtre cette année et qui nous oblige, comme tout chemin, parfois à de longs détours. Dans mon effort de ressaisir l'origine en même temps que la visée de notre propos, je crois avoir essayé de refaire aussi pour vous cette mise au point qui aussi bien n'est qu'une façon de plus de se concentrer dans le progrès de notre attention.

Il s'agit en somme, au point où nous en sommes, d'essayer d'articuler où est notre rendez-vous. Il n'est pas seulement le rendez-vous de ce séminaire, ni non plus le rendez-vous de notre travail quotidien d'analystes, il est aussi bien le rendez-vous de notre fonction d'analyste et du sens de l'analyse.

On ne peut qu'être surpris de la persistance d'un mouvement tel que l'analyse, s'il était seulement, parmi d'autres dans l'histoire, une entreprise thérapeutique plus ou moins fondée, plus ou moins réussie. Il n'y a pas d'exemple d'aucune théorisation, d'une orthopédie psychique quelconque qui ait eu une carrière plus longue qu'un demi-siècle. Et assurément, on ne peut manquer de sentir que ce qui fait la durée de l'analyse, ce qui fait sa place au-delà de sa fonction, de son utilisation médicale - que personne en fin de compte ne songe à contester - c'est qu'il y a dans l'analyse quelque chose concernant l'homme de façon tout à fait nouvelle, sérieuse, authentique. Nouvelle dans son apport, sérieuse dans sa portée, authentifiée par quoi ? Sûrement par autre chose que des résultats souvent discutables, parfois précaires.

Je crois que ce qui est le plus caractéristique dans le phénomène, c'est ce sentiment qu'on a de cette chose que j'ai appelée une fois la *chose freudienne*, que - 371 -

c'est une chose dont on parle pour la première fois. J'irai plus loin, jusqu'à dire que ce qui est à la fois le témoignage et la manifestation la plus certaine de cette authenticité dont il s'agit, de la chose, le témoignage en est donné chaque jour par le formidable verbiage qu'il y a autour.

Si vous prenez dans sa masse la production analytique, ce qui saisit c'est cet effort des auteurs qui en fin de compte glisse toujours à saisir, de sa propre activité, un principe. Mais ce principe, à l'articuler d'une façon qui, tout au cours de l'analyse, ne se présente jamais comme clos, fermé, accompli, satisfaisant, ce perpétuel mouvement, glissement dialectique, qui est le mouvement et la vie de la recherche analytique, est quelque chose qui témoigne de la spécificité du problème autour duquel cette recherche est accrochée.

Après de cela, tout ce que notre recherche comporte de maladresse, de confusion, de mal assuré même dans ses principes, tout ce que, dans sa pratique, cela apporte d'équivoque - j'entends de retrouver toujours non seulement devant soi, mais dans sa pratique même ce qui est justement son principe, ce qu'on voulait éviter, à savoir la suggestion, la persuasion, la construction, voire la mystagogie - toutes ces contradictions dans le mouvement analytique ne font que mieux accuser la spécificité de *La chose freudienne*.

Cette chose, nous l'envisageons cette année par hypothèse - soutenus par toute la marche concentrique de notre recherche précédente - sous cette forme, à savoir que cette chose, c'est le désir. Et en même temps, au moment où nous articulons cette formule, nous nous apercevons d'une sorte de contradiction du fait que tout notre effort semble s'exercer dans le sens de faire perdre à ce désir sa valeur, son accent original, [non] sans pourtant que nous puissions toucher du doigt, voire faire que l'expérience nous montre que c'est bien avec son accent original que nous avons affaire à lui.

Le désir n'est pas quelque chose que nous puissions considérer comme réduit, normalisé, fonctionnant à travers les exigences d'une sorte de préformation organique qui nous entraînerait à l'avance dans la voie et le chemin tracé dans lequel nous aurions à le faire rentrer, à le ramener. Le désir, depuis l'origine de l'articulation analytique par Freud, se présente avec ce caractère qu'en anglais, *lust* veut bien dire "convoitise" aussi bien que "luxure", ce même mot qui est dans le *lust principle*. Et vous savez qu'en allemand, il garde toute l'ambiguïté du "plaisir" et du "désir".

Ce quelque chose qui se présente d'abord pour l'expérience comme trouble, comme quelque chose qui trouble la perception de l'objet, quelque chose aussi bien que les malédictions des poètes et des moralistes nous montrent comme - 372 -

aussi bien il le dégrade, cet objet, le désordonne, l'avilit, en tout cas l'ébranle, parfois va jusqu'à dissoudre celui-là même qui le perçoit, c'est-à-dire le sujet. Cet accent est certainement articulé au principe de la position freudienne pour autant que la mise au premier plan du *Lust*, tel qu'il est articulé dans Freud, nous est présentée d'une façon radicalement différente de tout ce qui a été articulé précédemment concernant le principe du désir. Et il nous est présenté dans Freud comme étant, dans son origine et sa source, opposé au principe de réalité. L'accent est conservé, dans Freud, de l'expérience originale du désir comme étant opposée, contraire à la construction de la réalité. Le désir est précisé comme marqué, accentué par le caractère aveugle de la recherche qui est la sienne, comme quelque chose qui se présente comme le tourment de l'homme, et qui est effectivement fait d'une contradiction dans la recherche de ce qui, jusque-là, pour tous ceux qui ont tenté d'articuler le sens des voies de l'homme dans sa recherche, de tout ce qui, jusque-là, a toujours été articulé au principe comme étant la recherche de son bien par l'homme.

Le principe du plaisir, à travers toute la pensée philosophique et moraliste à travers les siècles, n'est jamais parti dans toute définition originelle par laquelle toute théorie morale de l'homme se propose, s'est toujours affirmé, quelle qu'il soit, comme hédoniste. À savoir que l'homme recherchait fondamentalement son bien, qu'il le sût ou qu'il ne le sût pas, et qu'aussi bien ce n'était que par une sorte d'accident que se trouvait promue l'expérience de cette erreur de son désir, de ses aberrations. C'est dans son principe, et comme fondamentalement contradictoire, que pour la première fois dans une théorie de l'homme, le plaisir se trouve articulé avec un accent différent; et dans toute la mesure où le terme du plaisir dans son signifiant même, dans Freud, est contaminé de l'accent spécial avec lequel se présente *the lust*, la *Lust*, la convoitise, le désir.

Le désir donc ne s'organise pas, ne se compose pas dans une sorte d'accord préformé avec le chant du monde, comme après tout une idée harmonique, optimiste du développement humain pourrait le supposer. L'expérience analytique nous apprend que les choses vont dans un sens différent. Comme vous le savez, comme nous l'avons ici énoncé, elle nous montre quelque chose qui est justement ce qui va nous engager dans une voie d'expérience qui est aussi bien, de par son développement même, quelque chose où nous allons perdre l'accent, l'affirmation de cet instant primordial. C'est à savoir que l'histoire du désir s'organise en un discours qui se développe dans l'insensé - ceci c'est l'inconscient - en un discours dont les déplacements, dont les condensations sont sans aucun doute ce que sont déplacements et condensations dans le discours, c'est-à-dire - 373 -

métonymies et métaphores. Mais métaphores qui n'engendrent aucun sens, à la différence de la métaphore, déplacements qui ne portent aucun être et où le sujet ne reconnaît pas quelque chose qui se déplace. C'est autour de l'exploration de ce discours de l'inconscient que l'expérience de l'analyse s'est développée, c'est donc autour de quelque chose dont la dimension radicale, nous pouvons l'appeler, la diachronie du discours.

Ce qui fait l'essence de notre recherche, ce où se situe ce que nous essayons de ressaisir quant à ce qu'il en est de ce désir, c'est notre effort pour le situer dans la synchronie. Nous sommes introduits à ceci par quelque chose qui se fait entendre chaque fois que nous abordons notre expérience. Nous ne pouvons pas ne pas voir, ne pas saisir - que nous lisions le compte-rendu, le *text book* de l'expérience la plus originelle de l'analyse, à savoir *L'Interprétation des rêves* de Freud, ou que nous nous rapportions à une séance quelconque, une suite d'interprétations - le caractère de renvoi indéfini qu'a tout exercice d'interprétation, qui ne nous présente jamais le désir que sous une forme articulée, mais qui suppose au principe quelque chose qui nécessite ce mécanisme de renvoi de vœu en vœu où le mouvement du sujet s'inscrit, et aussi bien cette distance où il se trouve de ses propres vœux.

C'est pourquoi il nous semble qu'il [ne] peut légitimement formuler comme un espoir que la référence à la structure, référence linguistique comme telle - en tant qu'elle nous rappelle qu'il ne saurait y avoir formation symbolique si à côté et principiellement, primordialement à tout exercice de la parole qui s'appelle discours, il n'y a nécessairement un synchronisme, une structure du langage comme système synchronique. C'est là que nous cherchons à repérer quelle est la fonction du désir.

Où le désir se situe-t-il dans ce rapport qui fait que ce quelque chose, [cet] x, désormais que nous appelons l'homme dans la mesure où il est le sujet du Logos, où il se constitue dans le signifiant comme sujet ? Où se situe dans ce rapport comme synchronique, le désir ? Ce qui, je pense, vous fera sentir la nécessité primordiale de cette reprise, c'est ce quelque chose où nous voyons la recherche analytique, en tant qu'elle méconnaît cette organisation structurale, s'engager.

En effet au moment même où j'articulais plus tôt la fonction contraire instaurée à l'origine, principiellement, par l'expérience freudienne entre principe du plaisir et principe de réalité, vous ne pouviez pas en même temps vous apercevoir que nous en sommes justement au point où la théorie essaye de s'articuler justement dans les termes mêmes où je disais que nous pouvions dire que le désir, là, ne se compose pas. Il se compose pourtant dans l'appétit qu'ont les - 374 -

auteurs de le penser, de le sentir d'une certaine façon, dans ce certain accord avec le chant du monde. Tout est fait pour essayer de déduire d'une convergence de l'expérience avec une maturation ce qui est au moins à souhaiter comme un développement achevé. Et en même temps, il est bien clair que tout ceci voudrait dire que les auteurs ont abandonné eux-mêmes tout contact avec leur expérience, s'ils pouvaient effectivement articuler la théorie analytique dans ces termes, c'est-à-dire trouver quoi que ce soit de satisfaisant, de classique, à l'adaptation ontologique du sujet à son expérience.

Le paradoxe est le suivant, c'est que plus on va dans le sens de cette exigence à laquelle on va par toutes sortes d'erreurs - il faut bien le dire d'erreurs révélatrices, révélatrices justement qu'il faudrait essayer d'articuler les choses autrement - plus on va dans le sens de cette expérience, plus on arrive à des paradoxes comme le suivant. Je prends un exemple et je le prends chez un des meilleurs auteurs qui soit, chez un des plus soucieux précisément d'une articulation juste, non seulement de notre expérience mais aussi bien de la somme de ses données, dans un effort aussi pour recenser nos termes, les notions dont nous nous servons, les concepts, j'ai nommé Edward Glover dont l'œuvre est assurément une des plus utiles pour quiconque veut essayer - d'abord dans l'analyse, cela est absolument indispensable, plus qu'ailleurs - de savoir ce qu'il a fait, et aussi bien de la somme d'expériences qu'il inclut dans ses écrits... Je prends un exemple d'un des nombreux articles qu'il faut que vous lisiez, celui qui est paru dans le *International Journal of Psycho-analysis*, d'octobre 1933, *part 4*, «De la relation de la formation perverse au développement du sens de la réalité<sup>193</sup> ».

Beaucoup de choses sont importantes à discuter dans cet article, ne seraient-ce que les termes de départ qu'il nous donne dans le dessein de manier correctement ce qu'il s'agit pour lui de nous montrer, nommément

1. - La définition du « Sens de la réalité comme étant cette faculté dont nous inférons l'existence dans l'examen de l'épreuve de la réalité. » Il y a grand intérêt à ce que les choses soient formulées quelques fois.
2. - Ce qu'il appelle « L'épreuve efficiente de la réalité, pour tout sujet ayant passé l'âge de la puberté, c'est la capacité de conserver le contact psychique avec les objets qui permettent la gratification de l'instinct, incluant aussi bien ici les pulsions infantiles modifiées résiduelles. »

193. GLOVER E., " The relation of perversion-formation to the development of reality-sense », I.J.P. 1933, vol. XIV, pp. 486-503. Trad fr. in *Ornicar* n°43, pp.17-37.

- 375 -

3. - « L'objectivité est la capacité d'asseoir correctement la relation de la pulsion instinctuelle à l'objet instinctuel, quels que soient les buts de cette impulsion, c'est à savoir qu'ils puissent être ou non gratifiés. »

Voilà des données de principe qui sont fort importantes et qui, assurément, ne peuvent manquer de vous frapper comme donnant au terme d'objectivité en tout cas un caractère qui n'est plus celui qui lui est habituellement dévolu. Sa nature va nous donner l'idée qu'en effet quelque chose n'est pas perdu de la dimension originale de la recherche freudienne, puisque quelque chose peut être bouleversé de ce qui, justement jusque-là, nous paraissait être les catégories et les ordres nécessités par notre vue du monde. On ne peut d'autant plus qu'être frappé de ce que comporte notre [enquête] avec un tel départ. Elle comporte en l'occasion une recherche de ce que signifie la relation perverse, ceci étant entendu au sens le plus large, par rapport au sens de la réalité. Je vous le dis, l'esprit de l'article comporte que la formation perverse est conçue par l'auteur comme étant en fin de compte un moyen pour le sujet de parer aux déchirures, aux choses qui font "flop", aux choses qui ne se disent pas pour lui dans une réalité cohérente.

La perversion est très précisément articulée par l'auteur comme « le moyen de salut pour le sujet d'assurer à cette réalité une existence continue. » Assurément voici encore une vue originale, je vous passe ceci, c'est qu'il résulte de cette forme d'articulation une sorte d'omniprésence de la fonction perverse. Car aussi bien, faisant l'épreuve d'en retracer si l'on peut dire les insertions chronologiques, je veux dire par exemple où il convient de la placer dans un système d'antériorité et de postérité où nous verrions s'étager comme plus primitifs les troubles psychotiques, ensuite les troubles névrotiques et, dans l'intermédiaire, le rôle que joue dans le système de Glover la toxicomanie pour autant qu'il en fait quelque chose qui répond à une étape intermédiaire, chronologiquement parlant, entre les points d'attache, les points féconds historiquement, les points dans le développement où remonte l'origine de ces diverses affections.

Nous ne pouvons pas ici entrer dans un détail de la critique de cette vue qui n'est pas sans être critiquable, comme chaque fois qu'on essaye un pur et simple repérage génétique des affections analysables. Mais de tout cela je veux détacher un paragraphe qui vous montre à quel point de paradoxe on est amené par toute tentative qui, en quelque sorte, part d'un principe de réduire la fonction à laquelle nous avons affaire au niveau du désir, au niveau du principe du désir, à quelque chose comme à une étape préliminaire, préparatoire, non encore informée, de l'adaptation à la réalité, à une première forme du rapport à la réalité

comme telle. Car c'est en partant de ce principe de classer la formation perverse par rapport au sens de la réalité que Glover, ici comme ailleurs, développe sa pensée.

Ce que ceci comporte je vous l'indiquerai simplement par ceci, que vous reconnaîtrez par ailleurs dans mille autres récits, qui ici prend son intérêt de se présenter sous une forme en quelque sorte imagée, littéraire, paradoxale et véritablement expressive. Vous y reconnaîtrez quelque chose qui n'est rien d'autre que, vraiment, la période qu'on peut appeler kleinienne de la pensée de Glover. Aussi bien cette période n'est pas tellement une période de la lutte qu'il a cru devoir mener sur le plan théorique avec Mélanie Klein, sur beaucoup de points on peut dire qu'une telle pensée a beaucoup de points communs avec celui du système kleinien. Il s'agit de la période qui, dit-il, se présente au moment où la phase dite paranoïde du sujet se trouve aboutir à ce « système de réalité » qu'il appelle « oral-anal », et qui serait celui que l'enfant se trouverait vivre à cette époque. Il le caractérise comme « un monde extérieur qui représenterait la combinaison d'une boutique de boucher, d'un public lavatory, (autrement dit d'un urinoir 'ou quelque chose même de plus élaboré) sous un bombardement, et d'une post mortem room, d'une morgue <sup>194</sup>. »

Il explique que l'issue particulière que donne ce qui est le pivot et le point central de son intention à ce moment-là, transforme ce monde, comme vous le voyez en effet, plutôt bouleversé, catastrophique, « en une rassurante et fascinante boutique de pharmacien dans laquelle pourtant il y a cette réserve, c'est que l'armoire où se trouvent les poisons a la clef dessus <sup>195</sup>. »

Ceci qui est fort joli et fort pittoresque, et de nature à suggérer qu'il y a tout de même quelque difficulté à concevoir qu'effectivement l'abord de la réalité est quelque chose que nous devons voir dans un vécu si profond, si immergé, si implicite, que nous le supposons comme devant être pour le petit homme, celui d'une boutique de boucher, d'un cabinet de nécessité public sous un bombardement et d'une chambre froide.

Il y a là assurément quelque chose, dont ce n'est pas une raison parce que cela se présente sous un aspect d'abord heurtant pour que nous en repoussions le principe, mais qui peut en même temps nous faire légitimement émettre quelque doute sur l'exactitude de cette formulation, qui d'une façon certaine, manifeste, ne saurait recouper une forme régulière du développement du petit homme, que

194. *Op. cit.*, p. 492 (*trad. fr. p. 23*).

195. *Id.*

l'on considérerait comme caractérisé par les modes d'adaptations du sujet à la réalité.

Nécessairement, une telle formulation [implique] à tout le moins l'articulation d'une double réalité: de celle dans laquelle pourrait s'inscrire l'expérience behavioriste et d'une autre dans laquelle nous serons obligés, réduits, à surveiller les éruptions dans le comportement du sujet, c'est-à-dire effectivement, à restaurer dès l'origine quelque chose qui implique l'autonomie, l'originalité d'une autre dimension qui n'est pas la réalité primitive, mais qui est dès le départ un au-delà du vécu du sujet.

Je vais peut-être avoir à m'excuser d'aussi longtemps appuyer sur une contradiction qui après tout, une fois qu'elle est articulée, devient si évidente - mais nous ne pouvons pas non plus ne pas nous apercevoir de ce que comporte le fait que dans certaines formulations, elle soit masquée. En effet, nous aboutissons à quelque chose qui comporte à l'endroit du terme de réalité une grave équivoque. Si la réalité est considérée comme ayant pour nous quoi que ce soit qui permette de l'accorder à un développement parallèle à celui des instincts - et c'est bien là la vérité la plus communément reçue - nous aboutissons à d'étranges paradoxes qui, eux, ne manquent pas d'avoir des retentissements dans la pratique.

Si le désir est là, il est justement nécessaire de le parler sous sa forme originelle, et non pas sous sa forme masquée, à savoir l'instinct, de ce dont il s'agit dans l'évolution, de ce à quoi nous avons affaire dans notre expérience analytique. Si ce désir s'inscrit dans un ordre homogène, en tant qu'il est entièrement articulable et assumable en termes de réalité, s'il est du même ordre de la réalité, alors en effet, on conçoit ce paradoxe impliqué dans des formulations qui tiennent de l'expérience analytique la plus quotidienne. C'est que le désir ainsi situé comporte que ce soit sa maturation qui permette au monde de s'achever dans son objectivité. Ceci fait à peu près partie du credo d'une certaine analyse.

Je veux simplement ici poser la question de ce que ceci veut dire concrètement. Qu'est-ce qu'un monde pour nous, vivants? Qu'est-ce que la réalité au sens où, par exemple, la psychanalyse hartmanienne, celle qui donne toute la part qu'ils méritent aux éléments structurants que comporte l'organisation du moi, en tant que le moi est adapté à se déplacer d'une façon efficace dans la réalité constituée, dans un monde qui est à peu près identique pour l'instant à un champ tout au moins important de notre univers. Ceci veut dire que la forme la plus typique de ce monde, la plus achevée - je voudrais moi aussi me permettre de donner des images qui vous fassent sentir ce dont nous parlons - la réalité adulte, nous l'identifierons, pour fixer les idées, à un monde d'avocats américains!



Le monde d'avocats américains me paraît actuellement le monde le plus élaboré, le plus poussé qu'on puisse définir concernant le rapport avec ce que, dans un certain sens, il faut s'entendre appeler la réalité, à savoir que rien n'y manque d'un éventail qui part d'un certain rapport fondamental de violence essentielle, marquée, toujours présente pour que la réalité soit là quelque chose que nous puissions dire n'être nulle part élidée, et qui s'étend jusqu'à ces raffinements de procédure qui permettent, dans ce monde, d'insérer toutes sortes de paradoxes, de nouveautés qui sont essentiellement définis par un rapport à la loi étant essentiellement constitué par les détours nécessaires à obtenir sa violation la plus parfaite.

Voilà le monde de la réalité. Quel rapport y-a-t-il entre ce monde et ce qu'on peut appeler un désir mûr, un désir mûr au sens où nous l'entendons, à savoir maturation génitale, qu'est-ce ? La question assurément peut être tranchée de plusieurs manières dont l'une qui est celle de l'expérience, à savoir le comportement sexuel de l'avocat américain.

Rien ne semble, jusqu'à ce jour, confirmer qu'il y a un rapport, une corrélation exacte entre l'achèvement parfait d'un monde aussi bien tenu en mains dans l'ordre de toutes les activités, et une parfaite harmonie dans les rapports avec l'autre - pour autant que ceux-ci comportent une réussite sur le plan de ce qu'on appelle l'accord de l'amour. Rien ne le prouve, et presque personne même ne songera à le soutenir, ceci aussi bien n'est après tout qu'une façon globale, illustrative, de montrer où se pose la question.

La question se pose en ceci qu'une confusion est maintenue à ce niveau à propos du terme "objet", entre la réalité (au sens où nous venons de l'articuler) où il se situerait, et le rapport du sujet à l'objet, pour autant qu'il implique connaissance, d'une façon latente. Dans l'idée que la maturation du désir est quelque chose qui comporte du même coup une maturation de l'objet, il s'agit d'un bien autre objet que celui que nous pouvons effectivement situer là [où] un repérage objectif nous permet de caractériser les rapports de réalité.

Cet objet dont il s'agit nous le connaissons depuis longtemps. Encore qu'il soit là tout à fait masqué, voilé, il est cet objet qui s'appelle l'objet de la connaissance; l'objet qui est le but, la visée, le terme d'une longue recherche au cours des âges, celle qui est là, derrière les fruits qu'elle a obtenus au terme de ce que nous appelons la science, mais qui pendant longtemps dût traverser les voies d'un enracinement, d'un certain rapport du sujet au monde. Enracinement (je l'entends sur le plan philosophique) de quelque chose dont nous ne pouvons pas nier que ce soit sur son terrain que la science ait pu prendre à un moment son -379-

départ, originellement. Et c'est justement ce qui maintenant la distingue - comme un enfant qui prend son indépendance, mais qui pendant longtemps en était nourri - de ce rapport de méditation dont il nous reste des traces sous le nom de "théorie de la connaissance"; et qui, dans cet ordre, s'est approché aussi loin qu'il se peut de ce terme, de cette pensée d'un rapport de l'objet au sujet par quoi "connaître" comporte une profonde identification, le rapport à une connaturalité par quoi toute prise de l'objet manifeste quelque chose d'une harmonie principielle.

Mais ceci, ne l'oublions pas, n'est que le fait d'une expérience spécialisée, historiquement définissable en plusieurs rameaux. Mais nous nous contenterons de nous reporter l'esprit, en l'articulant, sur ce rameau qui est le nôtre, qui est celui de la philosophie grecque. Cet effort d'assertion, de cernage de ce quelque chose qui s'appelle objet, comporte une attitude principielle dont on aurait tout à fait tort de considérer que nous pouvons maintenant, une fois les résultats obtenus, l'élider, comme si sa position de principe était sur son effet sans importance.

Assurément nous autres analystes sommes capables d'introduire la question de ce qui, dans cet effort de la connaissance, était impliqué d'une position de désir. Nous ne ferons, aussi bien ici qu'ailleurs, que retrouver quelque chose qui n'est pas passé inaperçu à l'expérience religieuse qui, pour autant qu'elle peut s'indiquer à elle-même d'autres fins, a individualisé ce désir comme désir de savoir *cupido sciendi*. Que nous lui trouvions des assises plus radicales sous la forme de quelque pulsion ambivalente du type de la scopophilie, voire même de l'incorporation orale, c'est là question où nous ne faisons qu'ajouter notre touche, mais il y a une chose certaine, c'est qu'en tout cas tout ce développement de la connaissance, avec ce qu'elle comporte comme portant ces notions implicites de la fonction de l'objet, est le fait d'un choix.

Toute instauration, toute introduction à la position philosophique n'a jamais été, au cours des âges, sans se faire reconnaître comme étant une position de sacrifice de quelque chose. C'est pour autant que le sujet entre dans l'ordre de ce qu'on appelle la recherche désintéressée - après tout son fruit, l'objectivité, ne s'est jamais définie autrement que comme l'atteinte d'une certaine réalité dans une perspective désintéressée - dans l'exclusion au moins de principe d'une certaine forme de désir, c'est dans cette perspective que s'est constituée la notion de l'objet que nous réintroduisons parce que nous savons ce que nous faisons, parce qu'elle est implicite à ce que nous faisons quand nous la réintroduisons, quand nous supposons qu'à toute notre investigation du désir nous pouvons - comme virtuelle, comme latente, comme à retrouver, comme à obtenir - mettre - 380 -

une correspondance de l'objet, comme objet naturellement de ce que nous avons exploré dans la perspective du désir.

C'est par une confusion donc entre la notion de l'objet telle qu'elle a été le fruit de l'élaboration des siècles dans la recherche philosophique, l'objet satisfaisant le désir de la connaissance, avec ce que nous pouvons attendre de l'objet de tout désir, que nous nous trouvons amenés à poser aussi facilement la correspondance d'une certaine constitution de l'objet avec une certaine maturation de la pulsion.

C'est m'opposant à cela que j'essaie pour vous d'articuler autrement, et d'une façon que je prétends plus conforme à notre expérience, à savoir de vous permettre de saisir à chaque instant quelle est la véritable articulation entre le désir et ce qu'on appelle à l'occasion son objet. C'est cela que j'appelle l'articulation synchronique que j'essaye d'introduire auprès de vous, du rapport du désir à son objet. C'est la forme vraie de la prétendue relation d'objet telle qu'elle est jusqu'ici pour vous articulée.

La formule symbolique  $\$ \diamond a$ , pour autant qu'elle est celle qui vous permet de donner sa forme à ce que j'appelle le fantasme - je l'appelle ici fondamentale, cela ne veut rien dire d'autre, si ce n'est dans la perspective synchronique qui assure la structure minima à ce qui doit être le support du désir. Dans cette structure minima, deux termes dont la relation l'un à l'autre constitue le fantasme lui-même, complexe pour autant que c'est dans un rapport tiers avec ce fantasme que le sujet se constitue comme désir.

Nous prenons aujourd'hui la perspective tierce de ce fantasme en faisant passer l'assomption du sujet par  $a$ , ce qui est tout aussi légitime que de le faire passer par  $\$$ , étant donné que c'est dans le rapport de confrontation à  $\$ \diamond a$  que se tient le désir. Vous m'avez déjà entendu articuler les choses assez loin pour n'être point, je pense, étonnés, déroutés ni surpris, si j'avance que l'objet  $a$  se définit d'abord comme le support que le sujet se donne pour autant qu'il défaille.

Ici, arrêtons-nous un instant. Commençons par dire quelque chose d'approximatif pour que cela vous parle, au sens, si je puis dire, qu'il défaille dans sa certitude de sujet. Et puis je me reprendrai pour le dire sous un autre terme - parlant trop peu à l'intuition pour que) e n'ai pas craint de l'amener pour vous d'abord - qui est pourtant le terme exact: pour autant qu'il défaille dans sa désignation de sujet.

Car ce dont il s'agit repose tout entier sur ce qui se passe pour autant, vous l'ai-je dit, que le sujet  $a$ , comme tel, ce désir dans l'Autre. C'est pour autant que dans l'Autre, dans ce discours de l'Autre qu'est l'inconscient, quelque chose fait - 381 -

défaut au sujet (nous y reviendrons tout à l'heure, nous y reviendrons autant de fois qu'il faudra, nous y reviendrons jusqu'à la fin), c'est pour autant que quelque chose, de par la structure même qu'instaure le rapport du sujet à l'Autre en tant que lieu de la parole, quelque chose au niveau de l'Autre fait défaut qui permet au sujet de s'y identifier comme précisément le sujet de ce discours qu'il tient, ce quelque chose qui fait que le sujet y disparaît comme tel en tant que ce discours est le discours de l'inconscient, que le sujet emploie à cette désignation quelque chose qui est pris à ses dépens - à ses dépens non pas de sujet constitué dans la parole, mais de sujet réel, bel et bien vivant, c'est-à-dire de quelque chose qui à soi tout seul n'est pas du tout un sujet -, que le sujet payant le prix nécessaire à ce repérage de lui-même en tant que défaillant est introduit à cette dimension toujours présente chaque fois qu'il s'agit du désir, à savoir d'avoir à payer la castration. C'est-à-dire que quelque chose de réel, sur lequel il a prise dans un rapport imaginaire, est porté à la pure et simple fonction de signifiant. C'est le sens dernier, c'est le sens le plus profond de la castration comme telle. Le fait que la castration soit intéressée dès que se manifeste d'une façon claire le désir comme tel, c'est là la découverte essentielle du freudisme, c'est la chose qui était jusque-là méconnue, c'est la chose qui a permis de nous donner toutes sortes de vues et d'aperçus historiques auxquels on a donné des traductions diversement mythiques, lesquelles, elles-mêmes, on a essayé ensuite de réduire en termes développementaux. La fécondité dans cette dimension n'a pas été douteuse. Elle ne doit pas nous dispenser de rechercher dans l'autre dimension que celle-là, diachronique, c'est-à-dire dans la dimension synchronique, quel est ici le rapport essentiel qui est intéressé.

Le rapport qui est intéressé est celui-ci, à savoir que le sujet payant - j'essaye là d'être le plus imagé possible, ce ne sont pas toujours les termes les plus rigoureux que j'amène - payant de sa personne, doit suppléer à ce rapport qui est rapport du sujet au signifiant, où il ne peut se désigner, où il ne peut se nommer comme sujet. Il intervient par ceci dont nous pouvons trouver l'analogue dans la fonction de certains symboles du langage, pour autant que les linguistes les distinguent sous le terme de *shifter symbols* nommément; j'y ai fait allusion, au pronom personnel, pour autant que la notion symbolique, dans le système lexical, fait qu'il est quelque chose qui désigne celui qui parle quand c'est le je.

De même sur le plan de l'inconscient qui, lui, n'est pas un symbole, qui est un élément réel du sujet, a est ce qui intervient pour supporter ce moment, au sens synchronique, où le sujet défaille pour se désigner au niveau d'une instance - 382 -

qui, justement, est celle du désir. Je sais ce que peut avoir de fatigant pour vous la gymnastique mentale d'une articulation portée à ce niveau. Aussi bien n'illustrerai-je, pour vous donner quelque relâche, que certains termes qui sont ceux de notre expérience concrète.

Le a, j'ai dit que c'était l'effet de la castration. Je n'ai pas dit que c'était l'objet de la castration. Cet objet de la castration nous l'appelons le phallus. Le phallus qu'est-ce que c'est ? Il faut reconnaître que dans notre expérience, quand nous le voyons apparaître dans les phallophanies, comme je le disais la dernière fois, artificielles de l'analyse - c'est là aussi que l'analyse s'avère comme ayant été une expérience absolument unique, originale, dans aucune espèce d'alchimie thérapeutique ou non du passé nous ne l'avions vu apparaître. Dans Jérôme Bosch nous voyons des tas de choses, toutes sortes de membres disloqués, nous voyons le flatus dont M. Jones a cru devoir retrouver plus tard le prototype de celui [...], et vous savez que c'est rien moins qu'un flatus odorant. Nous trouvons tout cela étalé sur des images tout ce qu'il y a de plus manifestes -le phallus, vous pouvez remarquer qu'on ne le voit pas souvent!

Nous, nous le voyons. Nous le voyons et nous apercevons aussi qu'il n'est pas non plus très facile à désigner comme étant ici ou là. Je ne veux faire là-dessus qu'une référence, celle par exemple à notre expérience de l'homosexualité. Notre expérience de l'homosexualité s'est définie à partir du moment où l'on a commencé d'analyser les homosexuels. Dans un premier abord on ne les analysait pas. Le Professeur Freud nous dit, dans les Trois essais sur la sexualité, que l'homosexualité masculine (il ne peut pas à ce moment-là avancer plus loin) se manifeste par cette exigence narcissique que l'objet ne saurait être dépourvu de cet attribut considéré par le sujet comme essentiel.

Nous commençons d'analyser les homosexuels. Je vous prie de vous reporter à ce moment-là aux travaux de Boehm tels qu'ils ont commencé, vers les années 29 jusqu'à 33 et au-delà, à s'ordonner. Il a été un des premiers. Je vous signale cela parce que c'est très exemplaire. D'ailleurs j'ai indiqué la bibliographie de l'homosexualité quand je vous ai parlé de l'importance des articles de [...]. Le développement de l'analyse nous montre que l'homosexualité est bien loin d'être une exigence instinctuelle primordiale. Je veux dire identifiable avec une pure et simple fixation ou déviation de l'instinct.

Nous allons trouver dans un second stade que le phallus, de quelque façon qu'il intervienne dans le mécanisme de l'homosexualité, est bien loin d'être celui de l'objet, que le phallus dont il s'agit est un phallus qu'on identifie peut-être hâtivement au phallus paternel pour autant que ce phallus se trouve dans le vagin - 383 -

de la femme. Et c'est parce que c'est là qu'il est, là qu'il est redouté, que le sujet se trouve porté jusqu'aux extrêmes, et à l'homosexualité. Voilà donc un phallus d'une toute autre portée, d'une toute autre fonction, et d'une toute autre place que ce que nous avons vu tout d'abord.

Ce n'est pas tout. Après nous être réjouis, si je puis dire, de tenir ce lièvre par les oreilles, voici que nous poursuivons les analyses des homosexuels, et que nous nous apercevons qu'au fond - c'est là que je me rapporte plus spécialement aux travaux de Boehm particulièrement illustratifs et confirmés par une expérience très abondante - l'image que nous rencontrons à une date ultérieure, dans des structurations analytiques de l'homosexualité, est une image qui, pour se présenter comme l'appendice (nous l'attribuons dans une première croyance à la femme pour autant qu'elle ne serait pas encore châtrée), se montre, à être serrée plus dans les détails, comme quelque chose qui est ce qu'on peut appeler l'évagination, l'extraposition de l'intérieur de cet organe.

Que ce fantasme, que justement nous avons rencontré dans le rêve et que j'ai si longuement analysé pour vous, dont j'ai si longuement repris l'analyse devant vous, ce rêve de ce chaperon retourné, d'appendice fait de quelque chose qui est en quelque sorte l'extériorisation de l'intérieur, c'est là quelque chose qui, dans une certaine perspective d'investigation, s'avère comme le terme imaginaire dernier auquel l'homosexuel dont il s'agit en l'occasion - et il y en a plusieurs analysés par Boehm - se trouve confronté lorsqu'il s'agit de lui montrer la dialectique quotidienne de son désir.

Qu'est-ce à dire si ce n'est qu'ici le phallus se présente bien sous une forme radicale où il est quelque chose, pour autant que ce quelque chose est à montrer à l'extérieur, ce qui est à l'intérieur imaginaire du sujet, que dans le dernier terme il n'y a presque pas à se surprendre qu'une certaine convergence s'établisse entre la fonction imaginaire de ce qui est ici, dans l'imaginaire, en posture d'extraposition, d'extirpation, presque détaché, mais non encore détaché de l'intérieur du corps, ce qui se trouve le plus naturellement pouvoir être porté à la fonction de symbole, sans pour autant être détaché de son insertion radicale, de ce qui le fait ressentir comme une menace à l'intégrité de l'image de soi.

Cet aperçu étant donné, je ne veux pas vous laisser là, car ce n'est pas cela qui va vous donner le sens et la fonction de a en tant qu'objet dans toute sa généralité. je vous ai dit: l'objet dans le fantasme, c'est-à-dire dans sa forme la plus achevée pour autant que le sujet est désir, que le sujet est donc en imminence de ce rapport castratif, l'objet est ce qui donne à cette position son support. Ici je voudrais vous montrer dans quelle synchronie ceci peut s'articuler. je souligne - 384 -

A	D
S <sup>t</sup>	Ø
A	S
a	\$
A'	
A''	
A'''	

synchronie, car, aussi bien, la nécessité du discours va forcément vous en donner une formule qui, elle, sera diachronique. C'est-à-dire que vous allez pouvoir confondre ce que je vais vous donner ici avec une genèse. Il ne s'agit pourtant de rien de tel.

Ce que je veux vous indiquer par les rapports de lettres que je vais maintenant inscrire au tableau, c'est quelque chose qui nous permet de situer à sa place cet acquis et cet objet dans son rapport au sujet comme en présence de la castration imminente, dans un rapport que provisoirement j'appellerai rapport de rançon de cette position, puisque aussi bien il me faut accentuer ce que je veux dire en parlant de rapport de support.

Comment ce rapport synchronique s'engendre-t-il ? Il est le A''' suivant. Si nous partons de la position subjective la plus originelle, celle de la demande telle que nous la trouvons au niveau du schéma illustrée, comme l'illustration, l'exemple manifestable dans le comportement qui nous permet de saisir dans son essence comment le sujet se constitue en tant qu'il entre dans le signifiant, le rapport est le suivant: il va s'établir dans le très simple algorithme qui est celui de la division. Il est essentiellement constitué par cette barre verticale, la barre horizontale étant en l'occasion adjointe mais n'ayant rien d'essentiel puisqu'on peut la répéter à chaque niveau.

Disons que c'est pour autant qu'est introduit par le rapport le plus primordial du sujet, le rapport de l'Autre, en tant que lieu de la parole, à la demande, que la dialectique s'institue, dont le résidu va nous apporter la position de a, l'objet.

Je vous l'ai dit, par le fait que c'est en termes d'alternative signifiante que s'articule primordialement - au départ du processus qui est celui-là, ce qui nous intéresse - que s'articule primordialement le besoin du sujet, que s'instaure tout ce qui dans la suite va structurer ce rapport du sujet à lui-même qui s'appelle le désir; l'Autre, pour autant qu'il est ici quelque'un de réel mais qui est interpellé dans la demande, se trouve en posture de faire passer cette demande quelle qu'elle soit à une autre valeur qui est celle de la demande d'amour comme telle, en tant qu'elle se réfère purement et simplement à l'alternative présence-absence.

Et je n'ai pu manquer d'être surpris, touché, voire ému, de retrouver dans les *Sonnets* de Shakespeare, littéralement ce terme présence-absence, au moment où il s'agit pour lui d'exprimer la relation de l'amour, avec un tiret 196.

196. SHAKESPEARE W., *Sonnets*, trad. fr. P.-J. Jouve, Paris, 1969, Mercure de France.

Voici donc le sujet constitué en tant que l'Autre est un personnage réel, comme étant celui par lequel la demande elle-même est chargée de signification, comme étant celui par qui la demande du sujet devient autre chose que ce qu'elle demande nommément, à savoir la satisfaction d'un besoin. Il n'y a - c'est un principe que nous avons à maintenir comme principe de toujours - de sujet que pour un sujet. C'est en tant que l'Autre a été posé primordialement comme celui qui, en présence de la demande, peut ou ne peut pas jouer un certain jeu, c'est en tant que, déjà comme terme d'une tragédie, l'Autre est instauré comme sujet. Dès lors, c'est à partir de ce moment que l'introduction du sujet, de l'individu dans le signifiant prend fonction de le subjectiver.

C'est pour autant que l'Autre est un sujet comme tel que le sujet, à ce moment, s'instaure et peut s'instituer lui-même comme sujet, que s'établit à ce moment ce nouveau rapport à l'Autre par quoi il a, dans cet Autre, à se faire reconnaître comme sujet. Non plus comme demande, non plus comme amour, mais comme sujet.

Ne croyez pas que je sois en train d'attribuer ici à je ne sais quelle larve toutes les dimensions de la méditation philosophique. Il ne s'agit pas de cela. Mais il ne s'agit pas de cela comme caché non plus. Il s'agit de cela sous une forme bien concrète et bien réelle, à savoir ce quelque chose par quoi toute espèce de fonction et de fonctionnement de l'Autre dans le réel, comme répondant à sa demande, ce en quoi ceci a à trouver sa garantie, la vérité de ce comportement quel qu'il soit, c'est-à-dire précisément ce quelque chose qui est au fond concret de la notion de vérité, comme d'inter-subjectivité, à savoir ce qui donne son sens plein au terme de truth, en anglais, qui est employé simplement pour exprimer la Vérité avec un grand V, mais aussi bien ce que nous appelons dans une décomposition du langage qui se trouve être le fait d'un système langagier, la foi en la parole. En d'autres termes, ce en quoi on peut compter sur l'Autre.

C'est de cela qu'il s'agit quand je vous dis qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre. Qu'est-ce que cela veut dire si ce n'est justement cela qu'aucun signifiant n'existe qui garantisse la suite concrète d'aucune manifestation de signifiants. C'est là que s'introduit ce terme qui se manifeste en ceci qu'au niveau de l'Autre, quelque chose se manifeste comme un garant devant la pression de la demande du sujet devant quoi ce quelque chose se réalise d'abord et primordialement de ce manque par rapport auquel le sujet aura à se repérer. Ce manque, observez le, se produit au niveau de l'Autre en tant que lieu de la parole, non pas au niveau de l'Autre en tant que réel. Mais rien de réel du côté de l'Autre ne peut y suppléer, si ce n'est par une série d'additions qui ne seront jamais épuisées mais que - 386 -



je mets en marge, à savoir le A en tant qu'Autre, en tant qu'il se manifestera au sujet tout au cours de son existence par des dons ou par des refus, mais qu'il ne se situera jamais qu'en marge de ce manque fondamental qui se trouve comme tel au niveau du signifiant.

Le sujet sera intéressé historiquement par toutes ces expériences avec l'Autre, l'Autre maternel dans l'occasion. Mais rien de ceci ne pourra épuiser le manque qui existe au niveau du signifiant comme tel, au niveau où c'est à ce niveau que le sujet a à se repérer pour se constituer comme sujet, au niveau de l'Autre.

C'est là que pour autant que lui-même se trouve marqué de cette défaillance, de cette non-garantie au niveau de la vérité de l'Autre, il aura à instituer ce quelque chose que nous avons déjà essayé d'approcher tout à l'heure sous la forme de sa genèse, ce quelque chose qui est a; ce quelque chose qui se trouve soumis à cette condition d'exprimer sa tension dernière, celle qui est le reste, celle qui est le résidu, celle qui est en marge de toutes ces demandes et qu'aucune de ces demandes ne peut épuiser; ce quelque chose qui est destiné comme tel à représenter un manque et à le représenter avec une tension réelle du sujet.

Ceci est, si je puis dire, l'os de la fonction de l'objet dans le désir. C'est ce qui vient en rançon du fait que le sujet ne peut se situer dans le désir sans se châtrer, autrement dit sans perdre le plus essentiel de sa vie. Et c'est aussi bien ce autour de quoi se situe cette forme, une des plus exemplaires du désir, celle que déjà le propos de Simone Weil vous proposait comme ceci: « Si l'on savait ce que l'avare enferme dans sa cassette on en saurait, dit-elle, beaucoup sur le désir 197. »

Bien sûr, c'est justement pour garder sa vie que l'avare - et c'est une dimension essentielle, observez-le - renferme dans quelque chose, dans une enceinte, a, l'objet de son désir; et dont vous allez voir que de ce fait même cet objet se trouve un objet mortifié; c'est pour autant que ce qui est dans la cassette est hors du circuit de la vie, en est soustrait et conservé comme étant l'ombre de rien, qu'il est l'objet de l'avare. Et aussi bien ici se sanctionne la formule que « qui veut garder sa vie, la perd ». Mais ce n'est pas dire si vite que celui qui consent à la perdre la retrouve comme cela, directement.

Où il la retrouve, c'est ce que nous essayerons de voir à la suite. Assurément ce n'est pas un des moindres prix du chemin que nous avons parcouru aujourd'hui, de nous faire voir que le chemin où il s'engage pour la retrouver va lui présenter en tout cas ce qu'il consent à perdre - à savoir le phallus. S'il en a

197. WEIL S., op. cit.

fait, nous l'avons indiqué comme une étape nécessaire, son deuil à un moment, il ne peut l'apercevoir, le viser que comme un objet caché.

Que le terme du a en tant que terme opaque, en tant que terme obscur, en tant que terme participant d'un rien auquel il se réduit, c'est au-delà de ce rien qu'il va chercher l'ombre de sa vie d'abord perdue - ce relief du fonctionnement du désir qui nous montre que cela n'est pas seulement l'objet primitif de l'impression primordiale, dans une perspective génétique, qui est l'objet perdu à retrouver. Qu'il est de la nature même du désir de constituer l'objet dans cette dialectique, c'est cela que nous reprendrons la prochaine fois.

Leçon 21 20 mai 1959

Nous allons aujourd'hui reprendre notre propos au point où nous l'avons laissé la dernière fois, c'est-à-dire au point où c'est d'une sorte d'opération, que j'avais pour vous formalisée sous le mode d'une division subjective dans la demande, qu'il s'agit. Nous allons reprendre ceci pour autant que cela nous conduit à l'examen de la formule du fantasme pour autant qu'elle est le support d'une relation essentielle, d'une relation pivot, celle que j'essaye de promouvoir pour vous cette année dans le fonctionnement de l'analyse.

Si vous vous souvenez, je vous ai la dernière fois inscrit les lettres suivantes imposition, proposition de la demande au lieu de l'Autre, comme étant l'étape idéale primaire. C'est une reconstruction bien entendu, et pourtant rien n'est plus concret, rien n'est plus réel puisque c'est dans la mesure où la demande de l'enfant commence à s'articuler que le processus s'engendre ou que nous prétendons tout au moins montrer que le processus s'engendre, d'où va se former cette Spaltung du discours qui est exprimée dans les effets de l'inconscient.

Si vous vous souvenez, la dernière fois nous avons, à la suite de cette première position du sujet dans l'acte de la première articulation de la demande, fait allusion à ce qui s'en dégage comme ce pendant nécessaire de la position de l'Autre réel, comme celui qui est tout puissant pour répondre à cette demande.

Comme je vous l'ai dit, c'est un stade que nous avons évoqué, qui est essentiel pour la compréhension de la fondation du premier rapport à l'Autre, à la mère, comme donnant dans l'Autre la première forme de l'omnipotence. Mais comme je vous l'ai dit, c'est en considérant ce qui se passe au niveau de la demande que nous allons poursuivre le processus de la génération logique qui - 389 -

se produit à partir de cette demande. De sorte que ce que j'avais exprimé l'autre jour sous la forme qui faisait intervenir l'Autre comme sujet réel - je ne sais plus si c'est sous cette forme ou sous une autre que j'avais écrit au tableau ceci, que la demande ici prend une autre portée, qu'elle devient demande d'amour, qu'en tant qu'elle est demande de satisfaction d'un besoin, elle est revêtue à ce niveau d'un signe, d'une barre qui en change essentiellement la portée. Peu importe que j'ai employé ces lettres ou pas (c'est bien celles-là que j'ai utilisées) puisque ceci est très précisément ce qui peut engendrer toute une sorte de [palette] qui est celle des expériences réelles du sujet, pour autant qu'elles vont s'inscrire dans un certain nombre de réponses qui sont gratifiantes ou frustrantes et qui sont évidemment très essentielles pour que s'y inscrive une certaine modulation de son histoire.

Mais ce n'est pas cela qui est poursuivi dans l'analyse synchronique, l'analyse formelle qui est celle que nous poursuivons maintenant. C'est dans la mesure où - au stade ultérieur à celui de la position de l'autre comme autre réel qui répond à la demande - le sujet l'interroge comme sujet, c'est-à-dire où lui-même s'apparaît comme sujet pour autant qu'il est sujet pour l'autre, c'est dans ce rapport de première étape où le sujet se constitue par rapport au sujet qui parle, se repère dans la stratégie fondamentale qui s'instaure dès qu'apparaît la dimension du langage et qui ne commence qu'avec cette dimension du langage; c'est pour autant que l'autre, s'étant structuré dans le langage, de ce fait devient sujet possible d'une tragédie par rapport à laquelle le sujet lui-même peut se constituer comme sujet reconnu dans l'autre, comme sujet pour un sujet. Il ne peut pas y avoir d'autre sujet qu'un sujet pour un sujet et d'autre part, le sujet premier ne peut s'instituer comme tel que comme sujet qui parle, que comme sujet de la parole. C'est donc pour autant que l'Autre lui-même est marqué des nécessités du langage, que l'Autre s'instaure non pas comme autre réel, mais comme Autre, comme lieu de l'articulation de la parole, que se fait la première position possible d'un sujet comme tel, d'un sujet qui peut se saisir comme sujet, qui se saisit comme sujet dans l'autre, en tant que l'autre pense à lui comme sujet.

Vous voyez, je vous l'ai fait remarquer la dernière fois, rien de plus concret que cela. Ce n'est point une étape de la méditation philosophique, c'est ce quelque chose de primitif qui s'établit dans la relation de confiance. Dans quelle mesure, et jusqu'à quel point puis-je compter sur l'autre ? Qu'est-ce qu'il y a de fiable dans les comportements de l'autre ? Quelle suite puis-je attendre de ce qui déjà par lui a été promis ? C'est bien là ce sur quoi un des conflits les plus primitifs - le plus primitif sans doute du point de vue qui nous intéresse - de la - 390 -

A	$D \rightarrow S(A)$
Ar	S
a	\$

relation de l'enfant à l'autre, est quelque chose autour de quoi nous voyons tourner l'instauration et la base même des principes de son histoire, et aussi bien que cela se répète au niveau le plus profond de son destin, de ce qui commande la modulation inconsciente de ses comportements. C'est ailleurs que dans une pure et simple frustration ou gratification.

*C'est dans la mesure où il peut se fonder sur quelque autre que, vous le savez, s'institue ce que nous trouvons dans l'analyse, voire dans l'expérience la plus quotidienne de l'analyse, ce que nous trouvons de plus radical dans la modulation inconsciente du patient, névrosé ou non. C'est donc pour autant que devant l'autre comme sujet de la parole, en tant qu'elle s'articule primordialement, c'est par rapport à cet autre que le sujet lui-même se constitue comme sujet qui parle, non point comme sujet primitif de la connaissance, non pas le sujet des philosophes, mais le sujet en tant qu'il se pose comme regardé par l'autre, comme pouvant lui répondre au nom d'une tragédie commune, comme sujet qui peut interpréter tout ce que l'autre articule, désigne de son intention la plus profonde, de sa bonne ou de sa mauvaise foi.*

Essentiellement à ce niveau, si vous me permettez un jeu de mots, le S se pose vraiment non seulement comme le S qui s'inscrit comme une lettre, mais aussi bien à ce niveau comme le Es de la formule topique que Freud donne du sujet, Ça. Ça, sous une forme interrogative, sous la forme aussi où, si vous mettez ici un point d'interrogation, le S s'articule "est-ce ?" C'est là tout ce qu'à ce niveau le sujet formule encore de lui-même. Il est, à l'état naissant, en présence de l'articulation de l'Autre pour autant qu'elle lui répond, mais qu'elle lui répond au-delà de ce qu'il a formulé dans sa demande.

S, c'est à ce niveau que le sujet se suspend et qu'à l'étape suivante, c'est-à-dire pour autant qu'il va faire ce pas où il veut se saisir dans l'au-delà de la parole, est lui-même comme marqué de quelque chose qui le divise primordialement de lui-même en tant que sujet de la parole, c'est à ce niveau, en tant que sujet barré, \$, qu'il peut, qu'il doit, qu'il entend trouver la réponse; et qu'aussi bien il ne la trouve pas pour autant qu'il rencontre dans l'Autre, à ce niveau, ce creux, ce vide que j'ai articulé pour vous en tant que disant qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre, qu'aucun signifiant possible ne garantit l'authenticité de la suite des signifiants, qu'il dépend essentiellement pour cela de la bonne volonté de l'Autre, qu'il n'y a rien qui, au niveau du signifiant, garantisse, authentifie en quoi que ce soit la chaîne et la parole signifiante.

Et c'est ici que se produit de la part du sujet ce quelque chose qu'il tire d'ailleurs, qu'il fait venir d'ailleurs, qu'il fait venir du registre imaginaire, qu'il fait venir d'une partie de lui-même en tant qu'il est engagé dans la relation imaginaire à l'autre. Et c'est ce a qui vient ici, qui surgit à la place où se porte, où se pose l'interrogation du [S], sur ce qu'il est vraiment, sur ce qu'il veut vraiment. C'est là que se produit le surgissement de ce quelque chose que nous appelons a, a en tant qu'il est l'objet, l'objet du désir sans doute et non pas pour autant que cet objet du désir se coapterait directement par rapport au désir, mais pour autant que cet objet entre en jeu dans un complexe que nous appelons le fantasme, le fantasme comme tel; c'est-à-dire pour autant que cet objet est le support autour de quoi, au moment où le sujet s'évanouit devant la carence du signifiant qui répond de sa place au niveau de l'Autre, [il] trouve son support dans cet objet. C'est-à-dire qu'à ce niveau, l'opération est division. Le sujet essaie de se reconstituer, de s'authentifier, de se rejoindre dans la demande portée vers l'Autre. L'opération s'arrête. C'est pour autant qu'ici le quotient que le sujet cherche à atteindre-pour autant qu'il doit se saisir, se reconstituer et s'authentifier comme sujet de la parole - reste ici suspendu, en présence, au niveau de l'Autre, de l'apparition de ce reste par où lui-même, le sujet, supplée, apporte la rançon, vient remplacer la carence au niveau de l'Autre du signifiant qui lui répond.

C'est pour autant que ce quotient et ce reste restent ici en présence l'un de l'autre et, si l'on peut dire, se soutenant l'un par l'autre, que le fantasme n'est rien d'autre chose que l'affrontement perpétuel de cet \$, de cet \$ pour autant qu'il marque ce moment de fading du sujet où le sujet ne trouve rien dans l'Autre qui le garantisse, lui, d'une façon sûre et certaine, qui l'authentifie, qui lui permette de se situer et de se nommer au niveau du discours de l'Autre, c'est-à-dire en tant que sujet de l'inconscient. C'est répondant à ce moment que surgit comme suppléant du signifiant manquant, cet élément imaginaire [a], que nous appelons dans sa forme la plus générale, pour autant que terme corrélatif de la structure du fantasme, ce support de S comme tel, au moment où il essaie de s'indiquer comme sujet du discours inconscient.

Il me semble qu'ici je n'ai pas plus à en dire. Je vais pourtant en dire plus pour vous rappeler ce que ceci veut dire dans le discours freudien, par exemple le « *Wo Es war, soli Ich werden* », "Là où C'était, là je dois devenir". C'est très précis, c'est ce *Ich* qui n'est pas *das Ich* qui n'est pas le moi, qui est un *Ich*, le *Ich* utilisé comme sujet de la phrase. "Là où C'était, là où Ça parle", c'est-à-dire où à -392-

l'instant d'avant quelque chose était qui est le désir inconscient, là je dois me désigner, là "je dois être", ce Je qui est le but, la fin, le terme de l'analyse avant qu'il se nomme, avant qu'il se forme, avant qu'il s'articule, si tant est qu'il le fasse jamais, car aussi bien dans la formule freudienne ce « soll Ich *werden* », ce doit être ce "dois-Je devenir" est le sujet d'un devenir, d'un devoir qui vous est proposé.

Nous devons reconquérir ce champ perdu de l'être du sujet, comme dit Freud dans la même phrase, par une jolie comparaison, comme la reconquête de la Hollande sur le Zuiderzee, de terres offertes à une conquête pacifique<sup>198</sup>. Ce champ de l'inconscient sur lequel nous devons gagner dans la réalisation du Grand Œuvre analytique, c'est bien de cela qu'il s'agit. Mais avant que ceci soit fait "Là où Ça était", qu'est-ce qui nous désigne la place de ce Je qui doit venir au jour ? Ce qui nous le désigne, c'est l'index de quoi ? Très exactement de ce dont il s'agit, du désir, du désir en tant qu'il est fonction et terme de ce dont il s'agit dans l'inconscient.

Et le désir est ici soutenu par l'opposition, la coexistence des deux termes qui sont ici le \$, le sujet en tant que justement à cette limite il se perd, que là l'inconscient commence - ce qui veut dire qu'il n'y a pas purement et simplement privation de quelque chose qui s'appellerait conscience, c'est qu'une autre dimension commence où il ne lui est plus possible de savoir, où il n'est plus, [quotient a ?]. Ici s'arrête toute possibilité de se nommer. Mais dans ce point d'arrêt est aussi l'index, l'index qui est apporté, qui est la fonction majeure, quelles que soient les apparences de ce qui, à ce moment-là, est soutenu devant lui comme l'objet qui le fascine, mais qui est aussi celui qui le retient devant l'annulation pure et simple, la syncope de son existence. Et c'est cela qui constitue la structure de ce que nous appelons le fantasme.

C'est aujourd'hui à cela que nous allons nous arrêter. Nous allons voir ce que comporte comme généralité d'application cette formule du fantasme. Aussi bien allons-nous le prendre, puisque nous avons dit la dernière fois que c'était dans sa fonction synchronique, c'est-à-dire pour la place qu'il occupe dans cette référence du sujet à lui-même, du sujet à ce qu'il est au niveau de l'inconscient quand - je ne dirai pas, il s'interroge sur ce qu'il est -, quand il est en somme porté par la question sur ce qu'il est, ce qui est la définition de la névrose.

198. FREUD S., « Les différentes instances de la personnalité psychique » (1932), in *Nouvelles Conférences sur la psychanalyse*, G. W. XV, pp. 62-85. Gallimard pp. 78-107. « C'est là une tâche qui incombe à la civilisation tout comme l'assèchement du Zuiderzee. »

Arrêtons-nous d'abord aux propriétés formelles, telles que l'expérience analytique nous permet de les reconnaître, de cet objet a pour autant qu'il intervient dans la structure du fantasme.

Le sujet, disons-nous, est au bord de cette nomination défaillante qui est le rôle structural de ce qui est visé au moment du désir. Et il est au point où il subit, si je puis dire, au maximum, à un point d'acmé, ce qu'on peut appeler la virulence du logos, pour autant qu'il se rencontre avec le point suprême de l'effet aliénant de son implication dans le logos. Cette prise de l'homme dans la combinatoire fondamentale qui donne la caractéristique essentielle du logos, c'est une question que d'autres que moi ont à résoudre, de savoir ce qu'elle peut vouloir dire; je veux dire, ce que veut dire que l'homme soit nécessaire à cette action du logos dans le monde. Mais ici ce que nous avons à voir, c'est ce qu'il en résulte pour l'homme et comment l'homme y fait face, comment il le soutient.

La première formule qui peut nous venir, c'est qu'il faut qu'il le soutienne réellement, qu'il le soutienne de son réel, de lui en tant que réel, c'est-à-dire aussi bien de ce qui lui reste toujours le plus mystérieux. Un détour ici ne serait pas mal venu. C'est d'essayer pour nous d'appréhender - c'est ce sur quoi d'ailleurs certains d'entre vous depuis longtemps s'interrogent - ce que peut bien, au dernier terme, vouloir dire cet emploi que nous faisons ici du terme de réel, pour autant que nous l'opposons au symbolique et à l'imaginaire.

Il faut bien dire que si la psychanalyse, si l'expérience freudienne vient en son temps, à notre époque, il n'est certainement pas indifférent de constater que c'est pour autant que peut venir pour nous, avec la plus grande résistance, ce que je pourrais appeler soit la forme d'une crise de la théorie de la connaissance, ou de la connaissance elle-même. Enfin, ce point sur lequel la dernière fois j'ai essayé déjà d'attirer votre attention, c'est à savoir ce que signifie l'aventure de la science - comment elle s'est créée, greffée, branchée sur cette longue culture - qui a été une prise de position, assez partielle pour que nous puissions l'appeler partielle, qui a été ce retrait de l'homme sur certaines positions en présence du monde qui ont été d'abord des positions contemplatives, celles qui impliquaient non pas la position du désir - sans doute je vous l'ai fait remarquer - mais le choix, l'élection d'une certaine forme de ce désir; désir, ai-je dit, de savoir, désir de connaître. Assurément nous pouvons le spécifier comme une discipline, une ascèse, un choix, et nous savons que ce qui en est sorti, à savoir la science, notre science moderne, notre science pour autant qu'on peut dire qu'elle se distingue pour nous par cette prise exceptionnelle sur le monde qui, d'un certain côté, nous rassure quand nous parlons de réalité.

- 394 -



Nous savons que nous ne sommes pas sans prise sur le réel, mais laquelle après tout ? Est-ce une prise de connaissance ? Et je ne peux ici que vous indiquer au moins la question. Est-ce qu'il ne semble pas, à la première approche, à la première appréhension que nous avons de ce qui résulte de ce processus, qu'assurément au point où nous en sommes, au point de l'élaboration spécialement de la science physique qui est la forme où la réussite s'est poussée le plus loin de la prise de nos chaînes symboliques sur quelque chose que nous appelons l'expérience, l'expérience construite; est-ce qu'il ne semble pas que moins que jamais nous avons le sentiment d'atteindre à ce quelque chose qui, dans l'idéal de la philosophie incipiente, de la philosophie à ses débuts, se proposait comme la fin, la récompense de l'effort du philosophe, du sage, c'est-à-dire cette participation, cette connaissance, cette identification à l'être qui était visée et qui était représentée dans la perspective grecque, dans la perspective aristotélicienne, comme étant ce qui était la fin du connaître, à savoir l'identification par la pensée du sujet (qui ne s'appelait pas à ce moment-là sujet), de celui qui pensait, de celui qui poursuivait la connaissance, à l'objet de sa contemplation ?

À quoi nous identifions-nous au terme de la science moderne ? Je ne crois même pas qu'il y ait une seule branche de la science, que ce soit celle où nous sommes arrivés aux résultats les plus parfaits, les plus poussés, que ce soit celle même où la science essaie de s'ébaucher, de faire le premier pas, comme dans les termes d'une psychologie qui s'appelle behaviourisme; si bien que nous sommes sûrs d'être déçus au dernier terme quant à ce qu'il y a à connaître, que même quand nous nous trouvons dans une des formes de cette science qui est encore balbutiante, - qui prétend imiter, comme le petit personnage de la *Melancholia* de Dürer, le petit ange, qui aux côtés de la grande Mélancolie commence à faire ses premiers cercles - quand nous commençons une psychologie qui se prétend scientifique, nous posons au principe que nous allons faire du simple behaviourisme, c'est-à-dire que nous allons nous contenter de regarder, surtout que nous nous refusons au départ même toute visée qui comporte cette assumption, cette identification à ce qui est là devant nous. Au-delà de la méthode, cela va consister d'abord à nous refuser de croire que nous puissions, au but, arriver à ce qui est dans l'antique idéal de la connaissance.

Il y a sans doute là quelque chose de véritablement exemplaire et qui est de nature à nous faire méditer sur ce qui se passe quand d'autre part une psychologie (qui, elle, bien entendu, si nous ne la posons et ne l'articulons comme une science, est quand même une chose qui se pose comme paradoxale par rapport à la méthode jusqu'ici définie sur l'apport scientifique), la psychologie

freudienne, elle, nous dit que le réel du sujet n'est pas à concevoir comme le corrélatif d'une connaissance.

Le premier pas où se situe le réel comme réel, comme terme de quelque chose où le sujet est intéressé, ce n'est pas par rapport au sujet de la connaissance qu'il se situe, puisque quelque chose dans le sujet s'articule qui est au-delà de sa connaissance possible, et qui pourtant est déjà le sujet et, qui plus est, le sujet qui se reconnaît à ceci qu'il est sujet d'une chaîne articulée. Que quelque chose qui est de l'ordre d'un discours dès l'abord, que soutient donc quelque support, quelque support dont il n'est pas abusif de le qualifier du terme d'être si après tout nous donnons à ce terme d'être sa définition minima, si le terme d'être veut dire quelque chose, c'est le réel pour autant qu'il s'inscrit dans le symbolique, le réel intéressé dans cette chaîne que Freud nous dit être cohérente et commander, au-delà de toutes ces motivations accessibles au jeu de la connaissance, le comportement du sujet. C'est bien quelque chose qui, au sens complet, mérite d'être nommé comme de l'ordre de l'être, puisque c'est déjà quelque chose qui se pose comme un réel articulé dans le symbolique, comme un réel qui a pris sa place dans le symbolique, et qui a pris cette place au-delà du sujet de la connaissance.

C'est au moment, dirais-je, et c'est là que se boucle la parenthèse que j'avais ouverte tout à l'heure, c'est au moment où dans notre expérience de la connaissance quelque chose pour nous se dérobe dans ce qui s'est développé sur l'arbre de la connaissance, où quelque chose dans ce rameau qui s'appelle la science s'avère, se manifeste à nous comme étant quelque chose qui a trompé l'espoir de la connaissance.

Si d'autre part, on peut dire que cela a été peut-être beaucoup plus loin que toute espèce d'effet attendu de la connaissance, c'est en même temps et à ce moment que, dans l'expérience de la subjectivité, dans celle qui s'établit dans la confiance, dans la confiance analytique, Freud nous désigne cette chaîne où les choses s'articulent d'une façon qui est structurée de façon homogène avec toute autre chaîne symbolique, avec ce que nous connaissons comme discours, qui pourtant n'est pas accessible, comme dans la contemplation, n'est pas accessible au sujet en tant qu'il pourrait s'y reposer comme l'objet où il se reconnaît. Bien au contraire, fondamentalement il se méconnaît. Et dans toute la mesure où il essaie, à cette chaîne, d'aborder, où il essaye là de se nommer, de se repérer, c'est là précisément qu'il ne s'y trouve pas. Il n'est là que dans les intervalles, dans les coupures. Chaque fois qu'il veut se saisir, il n'est jamais que dans un intervalle, et c'est bien pour cela que l'objet imaginaire du fantasme, sur lequel il va -396-

chercher à se supporter, est structuré comme il l'est - c'est ce que je veux vous montrer maintenant. Il y a bien d'autres choses à démontrer sur cette formalisation  $\$ \diamond a$ , mais je veux vous montrer comment est fait  $a$ . je vous l'ai dit, c'est comme coupure et comme intervalle que le sujet se rencontre au point terme de son interrogation. C'est aussi bien essentiellement comme forme de coupure que le  $a$ , dans toute sa généralité, nous montre sa forme. Ici je vais simplement regrouper un certain nombre de traits communs que vous connaissez déjà concernant les différentes formes de cet objet. Pour ceux qui ici sont analystes, je peux aller vite, quitte ensuite à entrer dans le détail, à recommander. S'il s'agit que l'objet dans le fantasme soit quelque chose qui ait la forme de la coupure, dans quoi allons-nous pouvoir le reconnaître ? Franchement, je dirai qu'au niveau du résultat, je pense que déjà vous me devancerez, du moins j'ose l'espérer.

Dans ce rapport qui fait que le  $\$$ , au point où il s'interroge comme  $\$$ , ne trouve à se supporter que dans une série de termes qui sont ceux que nous appelons ici  $a$ , en tant qu'objets dans le fantasme, nous pouvons dans une première approximation en donner trois exemples. Cela n'implique pas que ce soit complètement exhaustif, ce l'est presque. je dis que cela ne l'est pas complètement pour autant que prendre les choses au niveau de ce que j'appellerai le résultat, c'est-à-dire du  $a$  constitué, n'est pas une démarche tellement légitime. je veux dire que commencer par là c'est simplement vous faire partir d'un terrain déjà connu dans lequel vous vous retrouviez pour faire le chemin plus facile. Cela n'est pas la voie la plus rigoureuse comme vous le verrez quand nous aurons à rejoindre ce terme par la voie plus rigoureuse de la structure. C'est-à-dire la voie qui part du sujet en tant qu'il est barré, en tant que c'est lui qui soulève, qui suscite le terme de l'objet. Mais c'est de l'objet que nous partirons parce que c'est de là que vous vous reconnaîtrez le mieux.

Il y en a trois espèces repérées dans l'expérience analytique, identifiées bel et bien jusqu'à présent comme telles ( $a$ ,  $\phi$ ,  $d$ ).

- La première espèce est celle que nous appelons habituellement, à tort ou à raison, l'objet prégénital.
- La deuxième espèce est cette sorte d'objet qui est intéressé dans ce qu'on appelle le complexe de castration, et vous savez que sous sa forme la plus générale, c'est le phallus.
- La troisième espèce, c'est peut-être le seul terme qui vous surprendra comme une nouveauté mais, à la vérité, je pense que ceux d'entre vous qui ont pu étudier d'assez près ce que j'ai pu écrire sur les psychoses ne s'y trouveront - 397 -

tout de même pas essentiellement déroutés, la troisième espèce d'objet remplissant exactement la même fonction par rapport au sujet à son point de défaillance, de fading, cela n'est rien d'autre et ni plus ni moins que ce qu'on appelle communément le délire et très précisément, ce pourquoi Freud, depuis presque le début de ses premières appréhensions, a pu écrire: « Ils aiment leur délire comme soi-même », *Sie lieben also den Wahn wie sich selbst* <sup>199</sup>.

Nous allons reprendre ces trois formes d'objet pour autant qu'elles nous permettent de saisir quelque chose dans leur forme qui leur permet de remplir cette fonction, de devenir les signifiants que le sujet tire de sa propre substance pour soutenir devant lui, précisément, ce trou, cette absence du signifiant au niveau de la chaîne inconsciente.

1. En tant qu'objet pré-génital, qu'est-ce que veut dire le a ?

Dans l'expérience animale, pour autant qu'elle se structure en images, ne devons-nous pas ici évoquer le terme même par où plus d'une réflexion matérialiste arrive à résumer ce qu'est après tout le fonctionnement d'un organisme, tout humain qu'il soit, au niveau des échanges matériels ?

Précisément - ce n'est pas moi qui ai inventé la formule - cet animal, tout humain qu'il soit, n'est après tout qu'un boyau avec deux orifices, celui par où ça rentre et l'autre par où ça sort. Et aussi bien, c'est là ce par quoi se constitue l'objet dit "pré-génital" pour autant qu'il vient remplir sa fonction signifiante dans le fantasme. C'est pour autant que ce dont le sujet se nourrit se coupe à quelque moment de lui, voire qu'à l'occasion - c'est le renversement de la position, le stade sadique oral - lui-même le coupe, ou tout au moins fasse effort pour le couper et mordre. C'est donc l'objet en tant qu'objet de sevrage, ce qui veut dire à proprement parler objet de coupure d'une part, et d'autre part à l'autre extrémité du boyau, pour autant que ce qu'il rejette se coupe de lui - et aussi bien que tout l'apprentissage, lui, est fait des rites et des formes de la propreté - qu'il apprend que ce qu'il rejette, il le coupe de lui-même.

C'est essentiellement en tant que ce dont nous faisons, dans l'expérience analytique commune, la forme fondamentale de l'objet des phases dites orale et anale, à savoir le mamelon (cette partie du sein que le sujet peut tenir dans son orifice buccal, et aussi ce dont il est séparé), c'est aussi bien cet excrément qui devient aussi pour le sujet à un autre moment la forme la plus significative de son rapport aux objets; [ces objets] sont pris, choisis très précisément en tant

199. FREUD S., *Briefe an Wilhelm Fliess* (1895), Frankfurt, 1986, Fisher Verlag. [Manuscrit H], p

110. Trad. Fr. in *Naissance de la psychanalyse*, Paris, 1956, P.U.F., p.101.

qu'ils sont spécialement exemplaires, manifestant dans la forme la structure de la coupure, qu'ils sont intéressés à jouer ce rôle de support au niveau où le sujet se trouve lui-même situé comme tel dans le signifiant, en tant qu'il est structuré par la coupure.

Et c'est ce qui nous explique que ces objets-là, entre autres et de préférence à d'autres, soient choisis. Car on n'a pas pu ne pas remarquer que s'il s'agissait que le sujet érotise telle ou telle de ses fonctions en tant simplement que vitale, pourquoi n'y aurait-il pas aussi une phase plus primitive que les autres et, semble-t-il plus fondamentale, qui est qu'il serait rattaché à une fonction du point de vue de la nutrition tout aussi vitale que celle qui se passe par la bouche pour se finir par l'excrétion de l'orifice intestinal, c'est la respiration. Oui, mais la respiration ne connaît nulle part cet élément de coupure. La respiration ne se coupe pas, ou si elle est coupée, c'est d'une façon qui ne manque pas d'engendrer quelque drame. Rien ne s'inscrit dans une coupure de la respiration si ce n'est de façon exceptionnelle. La respiration, ce rythme, la respiration est pulsation, la respiration est alternance vitale, elle n'est rien qui permette sur le plan imaginaire de symboliser précisément ce dont il s'agit, à savoir l'intervalle, la coupure.

*Ce n'est pas dire pourtant que rien de ce qui passe par l'orifice respiratoire ne puisse, comme tel, être scandé, puisque précisément c'est par ce même orifice que se produit l'émission de la voix et que l'émission de la voix est, elle, quelque chose qui se coupe, qui se scande; et c'est aussi bien pourquoi celle-là, nous la retrouverons tout à l'heure et précisément au niveau de ce troisième type du a que nous avons appelé le délire du sujet. Pour autant que cette émission justement n'est pas scandée, pour autant qu'elle est simplement (pneuma) flatus, il est évidemment très remarquable - et ici je vous prie de vous reporter aux études de Jones - de voir que, du point de vue de l'inconscient, elle n'est pas individualisée, au point le plus radical, comme étant quelque chose qui soit de l'ordre respiratoire; mais précisément, en raison justement de cette imposition de la forme de la coupure, rapportée au niveau le plus profond de l'expérience que nous en avons dans l'inconscient (et c'est le mérite de Jones de l'avoir vu) au flatus anal qui se trouve, paradoxalement et par cette sorte de déplaisante surprise que les découvertes analytiques nous ont apportée, se trouve symboliser au plus profond ce dont il s'agit chaque fois qu'au niveau de l'inconscient, c'est le phallus qui se trouve symboliser le sujet.*

2. Au deuxième niveau, et il ne s'agit là bien entendu que d'un artifice d'exposition, car il n'y a ni premier ni deuxième niveau. Au point où nous nous - 399 -

déplaçons ici, tous les a ont la même fonction. Ils ont la même fonction, il s'agit de savoir pourquoi ils prennent une forme ou l'autre, mais dans la forme que nous décrivons dans la synchronie, ce que nous essayons de dégager, ce sont les traits, ce sont les caractères communs. Ici, au niveau du complexe de castration, nous lui trouvons une autre forme qui est celle de la mutilation. En effet s'il s'agit de coupure, il faut et il suffit que le sujet se sépare de quelque partie de lui-même, qu'il soit capable de se mutiler. Et après tout la chose - les auteurs analystes l'ont aperçue - n'implique pas même une modalité tellement nouvelle au premier aspect, puisqu'ils ont rappelé à propos de la mutilation, pour autant qu'elle joue un rôle si important dans toutes les formes, dans toutes les manifestations de l'accès de l'homme à sa propre réalité, dans la consécration de sa plénitude d'homme - nous savons par l'histoire, nous savons par l'ethnographie, nous savons par la constatation de tous les procédés initiatiques par où l'homme cherche, dans un certain nombre de formes de stigmatisation, à définir son accès à un niveau supérieur de réalisation de lui-même - nous savons cette fonction de la mutilation comme telle, et ce n'est pas ici que j'aurai à vous en rappeler le catalogue et l'éventail.

Il faut simplement, et il suffit, que je vous rappelle ici, simplement pour vous le faire à cette occasion toucher du doigt, que sous une autre forme c'est encore ici de quelque chose que nous pouvons appeler coupure qu'il s'agit, et bien et bellement pour autant qu'elle instaure le passage à une fonction signifiante, puisque ce qu'il en reste de cette mutilation, c'est une marque. C'est ce qui fait que le sujet qui a subi la mutilation comme un individu particulier dans le troupeau, porte désormais sur lui la marque d'un signifiant qui l'extrait d'un état premier pour le porter, l'identifier à une puissance d'être différente, supérieure. C'est le sens de toute espèce d'expérience de traversée initiatique, pour autant que nous retrouvons sa signification au niveau du complexe de castration comme tel.

Ce n'est pas aussi bien, je vous le fais remarquer au passage, épuiser la question, car depuis le temps que j'essaye, avec vous, de m'approcher de ce dont il s'agit au niveau du complexe de castration, vous avez bien dû vous apercevoir des ambiguïtés qui règnent autour de la fonction de ce phallus. En d'autres termes, que s'il est simplement le résultat de voir que, par quelque côté, c'est lui qui est marqué, c'est lui qui est porté à la fonction de signifiant, il reste que pour autant, la forme de la castration n'est pas entièrement impliquée dans ce que nous pouvons avoir à l'extérieur, dans les résultats des cérémonies qui aboutissent à telle ou telle déformation, circoncision.

La marque portée sur le phallus n'est pas cette espèce d'extirpation, de fonction particulière de négativation apportée au phallus dans le complexe de castration. Ceci nous ne pouvons pas le saisir à ce niveau de l'exposé, nous y reviendrons je pense la prochaine fois, quand nous aurons à expliquer ce qui, je vous l'indique simplement aujourd'hui, est le problème qui se pose maintenant que nous ré-abordons ces choses, que nous en refaisons l'inventaire. C'est à savoir en quoi et pourquoi Freud a pu, au départ, faire cette chose énorme que de lier le complexe de castration à ce quelque chose à quoi un examen attentif montre qu'il n'est pas tellement solidaire, à savoir d'une fonction dominatrice, cruelle, tyrannique, d'une sorte de père absolu. C'est là un mythe assurément. Et comme tout ce que Freud a apporté, c'est un fait très miraculeux, c'est un mythe qui tient, nous essayerons d'expliquer pourquoi.

Il n'en reste pas moins que, dans leur fonction fondamentale, les rites d'initiation qui se marquent, qui s'inscrivent dans un certain nombre de formes de stigmatisations, de mutilations, ici au point où nous les abordons aujourd'hui, à savoir en tant qu'ils jouent ce rôle du a, en tant qu'ils sont par les sujets eux-mêmes qui les expérimentent destinés à changer de nature. Ce qui chez le sujet jusque-là, dans la liberté des stades pré-initiatiques qui caractérisent les sociétés primitives, a été laissé à une sorte de jeu indifférent des désirs naturels, les rites d'initiation prennent la forme de changer le sens de ces désirs, de leur donner, à partir de là précisément, une fonction où s'identifie, où se désigne comme tel l'être du sujet, où il devient si l'on peut dire homme, mais aussi bien femme de plein exercice; où la mutilation sert ici à orienter le désir, à lui faire prendre précisément cette fonction d'index, de quelque chose qui est réalisé et qui ne peut s'articuler, s'exprimer que dans un au-delà symbolique et un au-delà qui est celui que nous appelons aujourd'hui l'être, une réalisation d'être dans le sujet.

On pourrait à cette occasion faire quelques remarques latérales et nous apercevoir que si quelque chose s'offre à l'atteinte, à la marque signifiante du rite d'initiation, ce n'est bien entendu pas par hasard que ce soit tout ce qui peut s'y offrir comme appendice. Vous savez aussi bien que l'appendice phallique n'est pas le seul qui en l'occasion est employé, que sans aucun doute aussi le rapport que le sujet peut établir dans toute référence à lui-même, et qui est celui où nous pouvons concevoir que l'appréhension vécue puisse être la plus remarquable, à savoir le rapport de tumescence, désigne bien entendu au premier plan le phallus comme quelque chose qui s'offre d'une façon privilégiée, à cette fonction de pouvoir s'offrir à la coupure et aussi bien d'une façon qui sera assurément, plus que dans tout autre objet, redoutée et scabreuse.

C'est ici que pour autant que la fonction du narcissisme est rapport imaginaire du sujet à soi-même, elle doit être prise pour le point de support où s'inscrit, au centre, cette formation de l'objet significatif. Et là aussi nous pouvons peut-être apercevoir comment ce qui est ici important dans l'expérience que nous avons de tout ce qui se passe au niveau du stade du miroir - à savoir l'inscription, la situation où le sujet peut placer sa propre tension, sa propre érection, par rapport à l'image d'au-delà de lui-même qu'il a dans l'autre - nous permet d'apercevoir ce que peuvent avoir de légitime certaines des approches que la tradition des psychologues-philosophes avait déjà faites de cette appréhension de la fonction du moi.

Je fais ici allusion à ce que Maine de Biran nous a apporté dans son analyse si fine du rôle du sentiment de l'effort, le sentiment de l'effort pour autant qu'il est poussée, appréhendée par le sujet des deux côtés à la fois, pour autant qu'il est l'auteur de la poussée mais qu'il est aussi bien l'auteur de ce qui la contient, pour autant qu'il éprouve cette poussée de lui comme telle à l'intérieur de lui-même. Voilà qui, rapproché de cette expérience de la tumescence, nous fait bien apercevoir combien peut se situer là et entrer en fonction, à ce même niveau de l'expérience (comme ce par quoi le sujet s'éprouve sans jamais pourtant pouvoir se saisir, puisque aussi bien ici il n'y a pas à proprement parler de marque possible, de coupure possible) quelque chose dont je crois que le lien ici doit être repéré pour autant qu'il prend valeur symbolique, symptomatique, au même niveau de l'expérience qui est celui que nous essayons d'analyser ici dans l'expérience, qui est celui si paradoxal de la fatigue.

Si l'effort ne peut servir d'aucune façon au sujet, pour la raison que rien ne permet de l'empreindre de la coupure signifiante, inversement il semble que ce quelque chose dont vous savez le caractère de mirage, le caractère inobjectivable au niveau de l'expérience érotique, qui s'appelle la fatigue du névrotique, cette fatigue paradoxale qui n'a rien à faire avec aucune des fatigues musculaires que nous pouvons enregistrer sur le plan des faits - cette fatigue, en tant qu'elle répond, elle est en quelque sorte l'inverse, la séquelle, la trace d'un effort que j'appellerai de "signifiantité".

C'est là que nous pourrions trouver - et je crois qu'au passage il importait de le noter - ce quelque chose qui est, dans sa forme la plus générale, ce qui au niveau de la tumescence, de la poussée comme telle du sujet, nous donne les limites où vient s'évanouir la consécration possible dans la marque signifiante. 3. Nous arrivons à la troisième forme de ce petit a, pour autant qu'il peut ici servir d'objet. Ici j'aimerais bien qu'on ne se méprenne pas et assurément je n'ai - 402 -



pas devant moi assez de temps pour pouvoir mettre l'accent sur ce que je vais essayer ici d'isoler dans tous ses détails. Ce que je crois le plus favorable à vous montrer ce dont il s'agit et comment je l'entends - hors d'une relecture attentive que je vous prie de faire de ce que j'ai écrit sur le sujet *D'une question préalable à tout traitement possible de la psychose*, à savoir ce que j'ai articulé de ce que nous permet, d'une façon si poussée, si élaborée, d'articuler le délire de Schreber - c'est ce qui va nous permettre de saisir la fonction de la voix dans le délire comme tel.

Je crois que c'est pour autant que nous aurons cherché à voir en quoi la voix dans le délire répond tout spécialement aux exigences formelles de ce a, pour autant qu'il peut être élevé à la fonction signifiante de la coupure, de l'intervalle comme tel, que nous comprendrons les caractéristiques phénoménologiques de cette voix. Le sujet produit la voix et, je dirai plus, nous aurons à faire intervenir cette fonction de la voix pour autant que faisant intervenir le poids du sujet, le poids réel du sujet dans le discours, dans la formation de l'instance du surmoi, la grosse voix est à faire entrer en jeu comme quelque chose qui représente l'instance d'un Autre se manifestant comme réel.

Est-ce de la même voix qu'il s'agit dans la voix du délirant? La voix du délirant, est-elle ce quelque chose dont M. Cocteau a essayé d'isoler la fonction dramatique sous le titre *La Voix humaine*? Il suffit de se rapporter à cette expérience que nous pouvons en avoir en effet, sous une forme isolée, là où Cocteau, avec beaucoup de pertinence et de flair, a su lui-même nous en montrer l'incidence pure, à savoir au téléphone. Qu'est-ce que la voix nous apprend comme telle, au-delà du discours qu'elle tient au téléphone? Il n'y a assurément pas là à varier et à vous faire un petit kaléidoscope des expériences qu'on en peut avoir; qu'il vous suffise d'évoquer qu'essayant de demander un service dans n'importe quelle maison de commerce, ou n'importe quoi d'autre, vous vous trouvez avoir au bout du fil une de ces voix qui vous en apprennent assez sur le caractère d'indifférence, de mauvaise volonté, de volonté bien établie d'éluder ce qu'il peut y avoir de présent, de personnel dans votre demande, et qui est très essentiellement cette sorte de voix qui vous en apprend assez déjà sur le fait que vous n'avez rien à attendre de celui que vous interpellez; une de ces voix que nous appellerons une voix de contremaître, ce terme si véritablement magnifiquement fait par le génie de la langue, non pas qu'il soit contre le maître, mais il est le contraire du maître véritablement. Cette voix, cette sorte de présentification de la vanité, de l'inexistence, du vide bureaucratique que peut vous donner quelques fois certaines voix, est-ce cela que nous désignons lorsque - 403 -

nous parlons de la voix dans la fonction où nous avons à la faire intervenir au niveau de a ? Non, absolument pas! Si ici la voix se présente bel et bien et comme telle, comme articulation pure et c'est bien ce qui fait le paradoxe de ce que nous communiquons le délirant quand nous l'interrogeons et que quelque chose qu'il a à communiquer sur la nature des voix paraît se dérober toujours de façon si singulière, rien de plus ferme pour lui que la consistance et l'existence de la voix comme telle. Et bien sûr, c'est justement parce qu'elle est réduite sous sa forme la plus tranchante, au point pur où le sujet ne peut la prendre que comme s'imposant à lui.

Et aussi bien ai-je mis l'accent, quand nous analysons le délire du Président Schreber, sur ce caractère de coupure qui est tellement mis en évidence que les voix entendues par Schreber sont exactement les débuts de phrases: « *Sie sollen werden*, etc. » et justement des mots, les mots significatifs qui s'interrompent, qui se poussent, laissant surgir après leur coupure l'appel à la signification. Le sujet y est intéressé en effet ici, mais à proprement parler en tant que lui-même disparaît, succombe, s'engouffre tout entier dans cette signification qui ne le vise que d'une façon globale. Et c'est bien dans ce mot: il l'intéresse, que je résumerai aujourd'hui, au moment de vous quitter, ce quelque chose que j'ai essayé d'appréhender et de saisir pour vous aujourd'hui.

Je conviens que cette séance a été peut-être une des plus difficiles de toutes celles que j'ai eu à vous tenir. Vous en serez, j'espère, récompensés la prochaine fois. Nous aurons à procéder par des voies moins arides. Mais je vous ai demandé aujourd'hui de vous soutenir autour de cette notion d'intérêt, c'est le sujet comme étant dans l'intervalle, comme étant ce qui est dans l'intervalle du discours de l'inconscient, comme étant à proprement parler la métonymie de cet être qui s'exprime dans la chaîne inconsciente.

Si le sujet se sent éminemment intéressé par ces voix, par ces phrases sans queue ni tête du délire, c'est pour la même raison que dans toutes les autres formes de cet objet que je vous ai aujourd'hui énumérées, c'est au niveau de la coupure, c'est au niveau de l'intervalle qu'il se fascine, qu'il se fixe pour se soutenir à cet instant où, à proprement parler, il se vise et il s'interroge comme être, comme être de son inconscient.

C'est bien là ce autour de quoi nous posons la question ici, et je ne veux tout de même pas finir, au moins pour ceux qui viennent ici pour la première fois, sans leur faire sentir quelle est la portée d'une telle analyse, de ce petit chaînon qu'est mon discours d'aujourd'hui par rapport à ceux qui se succèdent depuis - 404 -

des jours. C'est qu'aussi bien ce dont il s'agit, c'est justement de voir ce que nous devons faire par rapport à ce fantasme, car ce fantasme je vous en ai montré ici les formes les plus radicales, les plus simples, celles dans lesquelles nous savons qu'il constitue les **objets privilégiés** du désir inconscient du sujet. Mais ce fantasme, il est mobile, si on le taquine il ne faut pas croire qu'il puisse, comme cela, laisser tomber, lui, un de ses membres. Il n'y a pas d'exemple qu'un fantasme convenablement attaqué ne réagisse pas en réitérant sa forme de fantasme.

Aussi bien nous savons à quelles formes de complications ce fantasme peut atteindre pour autant, justement, que sous sa forme dite perverse il insiste, il maintient, il complique sa structure, il essaie de plus en plus près de remplir sa fonction. Est-ce qu'interpréter le fantasme, comme on dit, doit être purement et simplement ramener le sujet à un actuel à notre mesure, l'actuel de la réalité que nous pouvons définir comme hommes de science, ou comme hommes qui nous imaginons qu'après tout, tout est réductible en termes de connaissance ?

Il semble bien que ce soit quelque chose vers quoi penche toute une direction de la technique analytique, de réduire le sujet aux fonctions de la réalité, cette réalité que je vous rappelais la dernière fois, cette réalité qui, pour certains analystes, paraît ne devoir pas pouvoir s'articuler autrement que comme ce que j'ai appelé un monde d'avocats américains ! Est-ce que sans aucun doute, l'entreprise n'est pas hors de la portée des moyens d'une certaine persuasion ? Est-ce que la place occupée par le fantasme ne nous requiert pas de voir qu'il y a une autre dimension où nous avons à tenir compte de ce qu'on peut appeler les exigences vraies du sujet ? Précisément cette dimension non point de la réalité, d'une réduction au monde commun, mais d'une dimension d'être, d'une dimension où le sujet porte en lui quelque chose, mon Dieu ! qui est peut-être aussi incommode à porter que le message d'Hamlet, mais qui aussi bien, pour devoir peut-être le promettre à un destin fatal, n'est pas quelque chose non plus dont nous, analystes, - si tant est que nous, analystes, nous pouvons dans l'expérience du désir trouver plus qu'un simple accident, que quelque chose d'après tout bien gênant, mais dont il n'y a en somme qu'à attendre que ça se passe et que la vieillesse vienne pour que le sujet retrouve tout naturellement les voies de la paix et de la sagesse - ce désir nous désigne à nous, analystes, autre chose ; cette autre chose qu'il nous désigne, comment devons-nous, avec, opérer ? Quelle est notre mission, quel est en fin de compte notre devoir ? C'est là la question que je pose en parlant de l'interprétation du désir.



Leçon 22 27 mai 1959

Nous allons aujourd'hui poursuivre l'étude de la place de la fonction du fantasme en tant qu'il est symbolisé dans les rapports du sujet, pourvu de la part du sujet en tant que marqué de l'effet de la parole par rapport à un objet a que nous avons essayé, la dernière fois, de définir comme tel. Cette fonction du fantasme, vous le savez, se situe quelque part au niveau de ce rapport que nous avons essayé d'inscrire dans ce que nous appelons le graphe. C'est quelque chose de très simple en somme, puisque les termes se résument aux quatre points, si je puis dire, situés aux croisements des deux chaînes signifiantes par une boucle qui est celle de l'intention subjective; ces croisements donc, déterminent ces quatre points que nous avons appelés points de code, qui sont ceux de droite, ici (A et \$  $\diamond$  D), et ces deux autres points de message (S (A) et s (A)), ceci en fonction du caractère rétroactif de l'effet de la chaîne signifiante quant à la signification.

Voici donc les quatre points que nous avons appris à meubler des significations suivantes, ce sont les lieux où vient se situer la rencontre de l'intention du sujet avec le fait concret, le fait qu'il y a langage. Ici, les deux autres signes sur lesquels nous allons avoir à venir aujourd'hui sont \$ en présence de D, [ $\diamond$  D], et S, signifiant de A, [S(A)].

Ces deux chaînes signifiantes, vous le savez, ceci est élucidé depuis longtemps, représentent respectivement: la chaîne inférieure, celle du discours concret du sujet en tant qu'elle est comme telle, disons, accessible à la conscience. Ce que l'analyse nous a appris, c'est pour autant qu'elle est accessible à la conscience, c'est peut-être, c'est sûrement parce qu'elle part d'illusions que nous l'affirmons entièrement transparente à la conscience. Et si, pendant - 407 -

plusieurs années, j'ai insisté devant vous par tous les biais par lesquels pouvaient vous être suggérées les parts illusoires qu'il y a dans cet effet de transparence, si j'ai essayé de montrer, par toutes sortes de fables dont vous avez peut-être encore le souvenir, comment, à la limite, nous pouvions essayer- sous la forme d'une image dans un miroir rendue efficace au-delà de toute subsistance du sujet, par quel mécanisme persistant, dans le néant subjectif réalisé par la destruction de toute vie - si j'ai essayé de vous donner là l'image d'une possibilité de subsistance de quelque chose d'absolument spéculaire, indépendamment de tout support subjectif, ce n'est pas pour le simple plaisir d'un tel jeu, mais cela repose sur le fait qu'un montage structuré comme celui d'une chaîne signifiante peut être supposé durer au-delà de toute subjectivité des supports. La conscience, pour autant qu'elle nous donne ce sentiment d'être moi dans le discours, est quelque chose qui, dans la perspective analytique - celle qui nous fait toucher sans cesse du doigt la méconnaissance systématique du sujet - est quelque chose que justement notre expérience nous apprend à référer à un rapport, nous montrant que cette conscience - pour autant qu'elle est d'abord expérimentée, qu'elle est d'abord éprouvée dans une image qui est image du semblable - est quelque chose qui, bien plutôt, recouvre d'une apparence de conscience ce qu'il y a d'inclus dans les rapports du sujet à la chaîne signifiante primaire, naïve, à la demande innocente, au discours concret pour autant qu'il se perpétue de bouche en bouche, organise ce qu'il y a de discours dans l'histoire même; ce qui rebondit d'articulation en articulation dans ce qui se passe effectivement à plus ou moins de distance de ce discours concret commun, universel, qui englobe toute activité réelle, sociale du groupe humain. L'autre chaîne signifiante est celle qui nous est positivement donnée dans l'expérience analytique comme inaccessible à la conscience. Vous sentez bien pour autant que déjà, pour nous, cette référence à la conscience de la première chaîne est suspecte, a fortiori cette seule caractéristique de l'inaccessibilité à la conscience est quelque chose qui, pour nous, pose des questions sur ce qu'il en est du sens de cette inaccessibilité. Aussi bien devons-nous considérer, et je vais y revenir, devons-nous bien préciser ce que nous entendons par là. Devons-nous considérer que cette chaîne, comme telle inaccessible à la conscience, est faite comme une chaîne signifiante ? Mais c'est là-dessus que je reviendrai toute à l'heure, posons-la pour l'instant, comme elle se présente à nous. Ici,

—————→  
 (S (A) - \$ ◇ D ),

le pointillé sur lequel elle se présente signifie que le sujet ne l'articule pas en tant que discours; ce qu'il articule actuellement c'est autre chose; ce qu'il articule au niveau de la chaîne - 408 -

signifiante se situe au niveau de la boucle intentionnelle. C'est pour autant que le sujet se repère en tant qu'agissant dans l'aliénation de la signifiance avec le jeu de la parole, que le sujet s'articule comme quoi? comme énigme, comme question, très exactement. Ce qui nous est donné dans l'expérience à partir de ce qui est tangible dans l'évolution du sujet humain, dans un moment de l'articulation enfantine, à savoir qu'au-delà de la première demande avec déjà tout ce qu'elle comporte comme conséquence il y a un moment où il va chercher à sanctionner ce qu'il a devant lui, à sanctionner les choses dans l'ordre inauguré par la signifiance. Comme tel, il va dire "Quoi?" et il va dire "Pourquoi?" C'est à l'intérieur de ceci qui est référence expresse au discours, c'est ceci qui se présente comme continuant la première intention de la demande, la portant à la seconde intention du discours comme discours, du discours qui s'interroge, qui interroge les choses par rapport à lui-même, par rapport à leur situation dans le discours, qui n'est plus exclamation, interpellation, cri du besoin mais déjà nomination. C'est ceci qui représente l'intention seconde du sujet et si, cette intention seconde, je la fais partir du lieu A, c'est pour autant que si le sujet est tout entier dans l'aliénation de la signifiance, dans l'aliénation de l'articulation parlée comme telle, et que c'est là et à ce niveau-là que se pose la question que j'ai appelée la dernière fois: sujet comme tel, du S ? avec un point d'interrogation. Aussi bien, ce n'est pas que je me complaise dans les jeux de l'équivoque, mais il est aussi bien cohérent avec le niveau auquel nous procédons, au point que nous articulons - c'est à l'intérieur de cette interrogation, de cette interrogation interne au lieu institué de la parole, au discours, c'est à l'intérieur de ceci que le sujet doit essayer de se situer comme sujet de la parole, demandant là encore: Est-ce ? Quoi ? Pourquoi ? Qui est-ce qui parle ? Où est-ce que cela parle ? C'est précisément dans le fait que ce qui s'articule au niveau de la chaîne signifiante n'est pas articulable au niveau de cet [est-ce ?], de cette question qui constitue le sujet une fois institué dans la parole, c'est en ceci que consiste le fait de l'inconscient.

Ici, je veux simplement rappeler à l'usage de ceux qui pourraient ici s'inquiéter, comme d'une construction arbitraire, de cette identification de la chaîne inconsciente que je présente ici, par rapport à l'interrogation du sujet, être dans les mêmes relations que celles du discours premier de la demande à l'intention qui surgit du besoin, je veux vous rappeler ceci, c'est que si le signifiant, si l'inconscient a un sens, ce sens a toutes les caractéristiques de la fonction de la chaîne signifiante comme telle. Et ici je sais bien qu'en faisant ce bref rappel, je dois faire, pour la plupart de mes auditeurs, allusion à ce que je sais qu'ils ont - 409 -

déjà entendu de moi quand j'ai parlé de cette chaîne signifiante, pour autant qu'elle est illustrée dans l'histoire que j'ai publiée ailleurs, la fable des disques blancs et des disques noirs, en tant qu'elle illustre quelque chose de structural dans les rapports de sujet à sujet, pour autant qu'on y trouve trois termes.

Dans cette histoire un signe distinctif permet d'identifier, de discriminer par rapport à un couple blanc ou noir, le rapport avec les autres sujets; pour ceux qui ne s'en souviennent pas, je me contenterai de leur dire qu'ils se réfèrent à ce que j'ai écrit à ce sujet<sup>200</sup> par rapport à cette succession d'oscillations par où le sujet se repère, par rapport à quoi ? Par rapport à la recherche de l'autre qui se fait en fonction de ce que les autres voient de lui-même et de ce qui les détermine de façon conclusive, à savoir ce que j'appellerai ici le [raisonnement], ce par quoi le sujet décide qu'il est effectivement blanc ou noir, s'avère prêt à déclarer ce pour quoi la fable est construite.

Est-ce que vous ne trouvez pas là très exactement ce qui, dans la structure de la pulsion, nous est d'usage familier, à savoir ce fait d'identification relative, cette possibilité de la dénégation, du refus de l'articulation, de la défense, qui sont aussi cohérentes à la pulsion que l'envers à l'endroit d'une même chose, et qui se concluent par quelque chose qui devient pour le sujet la marque, le choix dans telles conditions, dans telles situations, ce en quoi il choisit toujours en fait ce pouvoir de répétition, toujours le même, que nous essayons d'appeler selon les sujets, une tendance masochiste, un penchant à l'échec, retour de refoulé, évocation fondamentale de la chaîne primitive ? Tout cela est une seule et même chose, la répétition dans le sujet d'un type de sanction dont les formes dépassent de beaucoup les caractéristiques du contenu.

Essentiellement, l'inconscient se présente pour nous toujours comme une articulation indéfiniment répétée et c'est pour cela qu'il est légitime que nous le situions dans ce schéma sous la forme de cette ligne pointillée. Nous la pointillons ici pourquoi ? Nous l'avons dit, pour autant que le sujet n'y accède pas et nous disons, plus précisément, pour autant que la façon dont le sujet peut s'y nommer lui-même, peut se situer en tant qu'il est le support de cette sanction, pour autant qu'il peut s'y désigner, pour autant qu'il est celui sur qui portera enfin la marque, les stigmates de ce qui reste pour lui non pas seulement ambigu, mais à proprement parler inaccessible jusqu'à un certain terme qui est celui, justement, que donne l'expérience analytique. Nul je de lui ne peut être articulé à

2. LACAN J., « Le Temps logique et l'assertion de certitude anticipée » (1945), in *Écrits*, p.197. Paris, Seuil, 1966.



ce niveau, mais l'expérience se présente comme "ça arrive du dehors", et c'est déjà beaucoup que ça arrive, il peut le lire comme un "Ça parle". Il y a là une distance dont il n'est même pas dit, malgré que le commandement de Freud nous en donne la visée, que d'une façon quelconque le sujet puisse en atteindre le but.

La portée donc, à ce niveau du point dit de code, pour autant que nous le symbolisons ici par la confrontation du \$ avec la demande, D, signifie quoi ? Très précisément ceci, c'est que ceci et rien d'autre que ce point que nous appelons point de code et qui n'est emporté que pour autant que l'analyse commence le déchiffrement de la cohérence de la chaîne supérieure, c'est pour autant que le sujet, \$, en tant que sujet de l'inconscient, c'est-à-dire en tant que le sujet qui est constitué dans l'au-delà du discours concret - en tant que le sujet voit, lit, entend, je dis rétroactivement, nous pouvons le supposer ici comme support de l'articulation de l'inconscient - rencontre quoi ? Rencontre ce qui dans cette chaîne de la parole du sujet en tant qu'il questionne sur lui-même, rencontre la demande.

Quel rôle joue la demande à ce niveau ? À ce niveau, et c'est ce que veut dire le signe  $\diamond$  entre \$ et D, à ce niveau, la demande est affectée de sa forme proprement symbolique, la demande est utilisée pour autant qu'au-delà de ce qu'elle exige quant à la satisfaction du besoin, elle se pose comme cette demande d'amour ou cette demande de présence par où nous avons dit que la demande institue l'autre à qui elle s'adresse comme celui qui peut être présent ou absent. C'est en tant que la demande joue cette fonction métaphorique, en tant que la demande, qu'elle soit orale ou anale, devient symbole du rapport avec l'Autre, qu'elle joue là sa fonction de code, qu'elle permet de constituer le sujet comme étant situé à ce que nous appelons dans notre langage, la phase orale ou anale par exemple.

Mais ceci peut être appelé aussi la correspondance du message, c'est-à-dire de ce qu'avec ce code le sujet peut répondre ou recevoir comme message à ce qui est la question qui, dans l'au-delà, donne la première prise dans la chaîne signifiante. Elle se présente là aussi en pointillé et comme venant de l'Autre, la question du *Che vuoi* ? Que veux-tu ? C'est ce que le sujet, au-delà de l'Autre, se pose sous la forme du Est-ce ? La réponse est celle qui est symbolisée ici sur le schéma par la signifiante de l'Autre en tant que S (A). Cette signifiante de l'Autre en tant que Est-ce ? nous lui avons donné, à ce niveau, un sens qui est ce sens plus général, ce sens dans lequel va se couler l'aventure du sujet concret, son histoire subjective; la forme la plus générale est celle-ci: c'est qu'il n'y a rien dans l'Autre, il n'y a rien dans la signifiante qui puisse suffire à ce niveau de

l'articulation signifiante. Il n'y a rien dans la signifiance qui soit la garantie de la vérité. Il n'y a point d'autre garantie de la vérité que la bonne foi de l'Autre, c'est-à-dire quelque chose qui se pose toujours pour le sujet sous une forme problématique. Est-ce à dire que le sujet reste au bout de sa question de cette entière foi concernant ce que pour lui fait surgir le royaume de la parole ? C'est justement ici que nous arrivons à notre fantasme. Déjà la dernière fois, je vous ai montré que le fantasme, pour autant qu'il est le point de butée concret par où nous abordons aux rives de la conscience, comment le fantasme joue pour le sujet, ce rôle du support imaginaire, précisément de ce point où le sujet ne trouve rien qui puisse l'articuler en tant que sujet de son discours inconscient.

C'est là donc que nous revenons aujourd'hui, qu'il nous faut de plus près interroger ce qu'il en est de ce phénomène. Je vous rappelle ce que la dernière fois je vous ai dit à propos de l'objet - comme si l'objet jouait là le même rôle de mirage qu'à l'étage inférieur l'image de l'autre spéculaire i (a), joue par rapport au moi. Ainsi donc, en face du point où le sujet va se situer pour accéder au niveau de la chaîne inconsciente, ici, je pose le fantasme comme tel. Ce rapport à l'objet tel qu'il est dans le fantasme nous induit à quoi ? À une phénoménologie de la coupure, à l'objet en tant qu'il peut supporter sur le plan imaginaire ce rapport de coupure qui est celui où à, ce niveau, le sujet a à se supporter.

Cet objet en tant que support imaginaire de ce rapport de coupure, nous l'avons vu aux trois niveaux de l'objet: prégénital, de la mutilation castrative, et aussi de la voix hallucinatoire comme telle, c'est-à-dire moins, pour autant qu'elle est voix incarnée, discours en tant qu'interrompu, que coupée du monologue intérieur, que coupée dans le texte du monologue intérieur.

Voyons aujourd'hui s'il ne reste pas beaucoup plus à dire si nous revenons sur le sens de ce qui, là, s'exprime, car aussi bien de quoi s'agit-il par rapport à quelque chose que j'ai déjà introduit la dernière fois, à savoir du point de vue du réel, du point de vue de la connaissance ? À quel niveau sommes-nous ici puisque nous sommes introduits au niveau d'un \$ ? Est-ce que ce Est-ce ? est autre chose qu'une équivoque qui est susceptible d'être remplie par n'importe quel sens ? Ou allons-nous nous arrêter, à son appartenance verbale de conjugaison, au verbe être<sup>201</sup> ? Déjà quelque chose là-dessus a été apporté la dernière fois. Il s'agit en effet de savoir à quel niveau nous sommes ici quant au sujet, pour autant que le sujet ne se réfère pas simplement quant au discours, mais aussi bien quant à quelques réalités.

201. Équivoque qui permet d'écrire: « Est-ce ? », mais aussi *Esse*, infinitif latin du verbe être. - 412 -

Je dis ceci, si quelque chose se présente, s'articule que nous puissions de façon cohérente intituler la réalité, je veux dire la réalité dont nous faisons état dans notre discours analytique, j'en situerai le champ sur le schéma ici, dans le champ qui est au-dessous du discours concret, pour autant que ce discours l'englobe et le ferme, qu'il est réserve d'un savoir, d'un savoir que nous pouvons étendre aussi loin que tout ce qui peut parler pour l'homme. J'entends qu'il n'est pas pour autant obligé à tout instant de reconnaître ce que déjà dans sa réalité, dans son histoire, il a d'ores et déjà inclus dans son discours, que tout ce qui se présente par exemple dans la dialectique marxiste comme aliénation peut ici se saisir et s'articuler d'une façon cohérente.

Je dirai plus, la coupure, ne l'oublions pas. Et ceci nous est déjà indiqué dans le type du premier objet du fantasme, de l'objet prégénital. À quoi est-ce que je fais allusion comme objets qui ici puissent supporter les fantasmes, si ce n'est à des objets réels dans un rapport étroit avec la pulsion vitale du sujet, pour autant qu'ils soient, de lui, séparés ? Ce qui n'est que trop évident c'est que le réel n'est pas un continu opaque, que le réel est fait bien entendu de coupures, tout autant et bien au-delà des coupures du langage et que ce n'est pas d'hier que le Philosophe, Aristote, nous a parlé du bon philosophe, ce qui veut dire à mon sens, aussi bien: "Celui qui sait dans toute sa généralité, il est comparable au bon cuisinier, c'est celui qui sait faire passer le couteau au point qui est juste, de coupure des articulations, il sait pénétrer sans les blesser."

Le rapport de la coupure du réel et de la coupure du langage est quelque chose donc qui, jusqu'à un certain point, paraît satisfaire ce dans quoi la tradition philosophique s'est en somme toujours installée, à savoir qu'il ne s'agit que du recouvrement d'un système de coupure par un autre système de coupure. Ce en quoi je dis que la question freudienne vient à son heure, c'est pour autant que ce que le parcours maintenant accompli de la science nous permet de formuler, c'est qu'il y a dans l'aventure de la science quelque chose qui va bien au-delà de cette identification, de cette recouverture des coupures naturelles par les coupures d'un discours quelconque, ce qui d'un effort qui a essentiellement consisté à vider toute l'articulation scientifique de ses implantations mythologiques est, nous verrons tout à l'heure, quelque chose qui, de là, nous a menés au point où nous en sommes et qui me semble suffisamment caractérisé sans faire plus de drame, par le terme de désintégration de la matière. C'est bien quelque chose qui peut nous suggérer de ne voir dans cette aventure que de pures et simples connaissances. Ceci, c'est qu'à nous placer sur le plan du réel ou, si vous voulez provisoirement, de quelque chose que j'appellerai à cette occasion (avec tout - 413 -

l'accent d'ironie nécessaire, car ce n'est certes pas mon penchant de l'appeler ainsi) le grand Tout; de ce point de vue, la science et son aventure se présentent non comme le réel se renvoyant à lui-même ses propres coupures, mais comme éléments créateurs de quelque chose de nouveau, et qui prend la tournure de proliférer d'une façon qu'ici, assurément, nous ne pouvons pas nous dénier à nous-mêmes, en tant qu'hommes, que notre fonction médiatrice, notre fonction d'agents ne laisse pas de poser la question de savoir si les conséquences de ce qui se manifeste ne nous dépassent pas quelque peu.

Pour tout dire, l'homme, dans ce jeu, entre à ses dépens. Peut-être, il n'y a pas lieu ici pour nous d'aller plus loin. Car ce discours que je fais exprès sobre et réduit, dont tout de même je suppose que l'accent dramatique et actuel ne vous échappe pas; ce que je veux ici dire, c'est que cette question quant à l'aventure de la science est autre chose que tout ce qui a pu s'articuler, avec même cette conséquence extrême de la science, avec toutes les conséquences qui ont été celles du drame humain en tant qu'inscrit dans toute l'histoire. Ici, dans ce cas, le sujet particulier est en rapport avec cette sorte de coupure constituée par le fait qu'il n'est pas par rapport à un certain discours conscient, qu'il ne sait pas ce qu'il est. C'est de cela qu'il s'agit, il s'agit du rapport du réel du sujet comme entrant dans la coupure, et cet avènement du sujet au niveau de la coupure à quelque chose qu'il faut bien appeler un réel, mais qui n'est symbolisé par rien. Il vous paraît peut-être excessif de voir désigner, au niveau de ce que nous avons appelé tout à l'heure une manifestation pure de cet être, le point électif du rapport du sujet à ce que nous pouvons ici appeler son être pur de sujet, ce par quoi, dès lors, le fantasme du désir prend la fonction, ce point, de le désigner.

C'est pourquoi, à un autre moment, j'ai pu définir cette fonction remplie par le fantasme comme une métonymie de l'être et identifier comme tel, à ce niveau, le désir. Entendons bien qu'à ce niveau, la question reste entièrement ouverte de savoir si nous pouvons appeler homme ce qui s'indique de cette façon, car que pouvons-nous appeler homme sinon ce qui s'est déjà symbolisé comme tel et qui, aussi bien, chaque fois qu'on en parle, se trouve donc chargé de toutes les reconnaissances, disons historiques ? Le mot "humanisme" ne désigne communément rien à ce niveau. Mais il y a quelque chose bien sûr en lui, de réel, quelque chose de réel qui est nécessaire et qui suffit à assurer dans l'expérience même cette dimension que nous appelons, je crois assez improprement d'habitude, cette profondeur, disons d'au-delà, qui fait que l'être n'est identifiable à aucun des rôles (pour employer le terme en usage actuellement) qu'il assume.

Ici donc la dignité, si je puis dire, de cet être est définie dans un rapport qui n'est pas en quoi que ce soit qu'il soit coupé, si je puis m'exprimer ainsi, avec tous les arrière-plans, les références castratives spécialement; si vous pouvez, avec d'autres expériences, y mettre non un coupable, pour me permettre un jeu de mots, mais la coupure comme telle, à savoir en fin de compte ce qui se présente pour nous comme étant la dernière caractéristique structurale du symbolique comme tel; à quoi, je ne veux simplement qu'indiquer en passant que ce que nous trouvons là, c'est la direction où je vous ai déjà appris à rechercher ce que Freud a appelé instinct de mort, ce par quoi cet instinct de mort peut se trouver converger avec l'être.

À ce point, il peut y avoir quelques difficultés, je voudrais essayer de les meubler. Dans le dernier numéro de *The Psychoanalytic Quarterly*, il y a un article fort intéressant, d'ailleurs sans excès, de M. Kurt Eissler qui s'appelle *La Jonction des détails dans l'interprétation des œuvres d'art*<sup>202</sup>.

C'est à une œuvre d'art, et à l'œuvre d'art en général en effet que je vais essayer de me référer pour illustrer ce dont il s'agit ici. Kurt Eissler commence son discours, et le termine d'ailleurs, par une remarque dont je dois dire qu'on peut la qualifier diversement, selon qu'on la considère comme confuse ou comme simplement inexpiquée. Voici, en effet, à peu près ce qu'il articule. Le terme de détail lui semble particulièrement significatif à propos et à l'occasion de l'œuvre d'un auteur d'ailleurs parfaitement inconnu au-delà du cercle autrichien. C'est un acteur-auteur, et si je me réfère à cela c'est bien parce que je vais revenir tout à l'heure à Hamlet; l'acteur-auteur en question est un petit Shakespeare inconnu.

À propos de ce Shakespeare qui vivait au siècle précédent à Vienne, Eissler a fait une de ces très jolies petites histoires tout à fait typique de ce qu'on appelle la psychanalyse appliquée, c'est-à-dire qu'une fois de plus, il a retrouvé à travers la vie du personnage, un certain nombre d'éléments signalétiques paradoxaux qui permettent d'introduire des questions qui resteront à jamais irrésolues, à savoir si Monsieur Ferdinand Raimund a été tout spécialement affecté, 5 ans auparavant qu'il n'ait écrit un de ses chefs-d'œuvre, par la mort de quelqu'un qui était pour lui une sorte de modèle, mais un modèle tellement assumé que toutes les questions se posent à propos d'identifications paternelle, maternelle, sexuelle, tout ce que vous voudrez! La question en elle-même nous laisse assez

202. EISSLER K., « *The fonction of details in the interpretation of works of literature* » (1959), *The Psychoanalytic Quarterly*. 1959, vol 28, pp. 1-20. « La fonction des détails dans l'interprétation des œuvres d'art ».

froids, c'est l'exemple d'un de ces travaux gratuits qui, dans ce genre, se renouvellent toujours avec une valeur de répétition qui garde aussi sa valeur de conviction, mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit.

Ce dont il s'agit est ceci, c'est l'espèce de distinction qu'Eissler veut établir entre la fonction de ce qu'il appelle à peu près le détail *relevante*<sup>203</sup>, en anglais, appelons-le le détail qui ne colle pas, le détail pertinent. En effet, c'est à propos de quelque chose dans une pièce assez bien faite du dénommé M. Ferdinand Raimund, c'est à propos de quelque chose qui vient là, disons un peu comme des cheveux sur la soupe, que rien n'implique absolument, que l'oreille de Kurt Eissler s'est trouvée se dresser, que de fil en aiguille il est arrivé à retrouver un certain nombre de faits biographiques dont l'intérêt est absolument patent.

Donc c'est de la valeur de guide du détail *relevant* qu'il s'agit. Et là, Eissler fait une sorte d'opposition entre ce qui se passe dans la clinique et ce qui se passe dans l'analyse dite de psychanalyse appliquée qu'on fait communément dans l'analyse d'une oeuvre d'art. Il répète par deux fois quelque chose - si j'avais le temps il faudrait que je vous lise cela dans le texte pour vous faire sentir le caractère assez opaque - il dit en somme: c'est à peu près le même rôle que jouent le symptôme et ce détail qui ne convient pas, à ceci près que dans l'analyse, nous partons d'un symptôme qui est donné comme un élément *relevant* essentiellement pour le sujet; c'est dans son interprétation que nous progressons jusqu'à sa solution. Dans l'autre cas, c'est le détail qui nous introduit au problème, c'est-à-dire que pour autant que dans un texte - il ne va même pas jusqu'à formuler cette notion de texte - dans un texte, nous saisissons quelque chose, qui n'y était pas spécialement impliqué, comme étant discordant, nous sommes introduit à quelque chose qui peut nous mener jusqu'à la personnalité de l'auteur<sup>204</sup>.

Il y a là quelque chose qui, si l'on y regarde de plus près, ne peut pas tout à fait passer pour une relation de contraste, il semble qu'il suffit que vous y réfléchissiez pour vous en apercevoir (s'il y a contraste, il y a aussi bien entendu parallélisme), que dans l'ensemble, ce vers quoi, semble-t-il, devrait le mener cette remarque, c'est assurément que la discordance dans le symbolique - dans le symbolique comme tel dans une oeuvre écrite, et ici en tout cas - joue un rôle

203. *Relevant*: pertinent. Mais aussi chez Eissler: le détail «révélateur» au sens du lapsus révélateur.

204. Eissler, p.19 : « *In clinical analysis we start out with a clinical question and **each relevant detail** brings us closer to the solution. In the literary inquiry the relevant detail paves the way toward finding and delineating the problem that subsequently has to be solved. [ ... ] In clinical work, the detail solves the problem; in literary analysis, the detail poses the problem.* »

fonctionnel tout à fait identifiable au symptôme réel, en tout cas du point de vue du progrès, si ce progrès doit être considéré comme un progrès de connaissance concernant le sujet.

À ce titre, de toutes façons, le rapprochement a vraiment un intérêt. Simplement, la question se pose à ce moment-là pour nous de savoir si dans l'œuvre d'art, je dirais, seule la faute de frappe va devenir pour nous significative. Et pourquoi après tout ? Car s'il est clair que dans l'œuvre d'art, ce qu'on peut appeler la faute de frappe - vous entendez bien que je veux dire quelque chose qui se présente à nous comme une discontinuité - peut nous mener à quelque connaissance utile pour nous servir d'indice où nous retrouvons dans les éclairages majeurs, dans leur portée inconsciente, tel ou tel incident de la vie passée de l'auteur (ce qui se passe effectivement dans cet article), est-ce qu'en tout cas la chose ne nous introduit pas à ceci, c'est que, dès lors, la dimension de l'œuvre d'art doit être pour nous éclairée ? En effet, nous pouvons dès lors, et à partir de ce seul fait, (nous le verrons bien au-delà de ce fait) poser que l'œuvre d'art dès lors, ne saurait plus pour nous d'aucune façon, être affirmée comme représentant cette transposition, cette sublimation, appelez cela comme vous voulez, de la réalité; il ne s'agit pas de quelque chose qui joue aussi largement que possible dans l'imitation, il ne s'agit pas de quelque chose qui joue aussi largement que possible dans l'ordre de la mimésis.

Ceci peut donc s'appliquer aussi bien à ceci qui est d'ailleurs le cas général, à savoir que l'œuvre d'art a toujours un remaniement profond, cela ne met pas en cause, ceci même qui, je crois, est déjà pour nous dépassé. Mais ce n'est pas sur ce point que j'entends attirer votre attention. C'est que l'œuvre d'art est pour nous limitée à un type de l'œuvre d'art. Pour l'instant, je me limiterai à l'œuvre d'art écrite. L'œuvre d'art, loin d'être quelque chose qui transfigure de quelque façon que ce soit, aussi large que vous puissiez le dire, la réalité, introduit dans sa structure même ce fait de l'avènement de la coupure pour autant que s'y manifeste le réel du sujet, en tant qu'au-delà de ce qu'il dit, il est le sujet inconscient. Car si ce rapport du sujet à l'avènement de la coupure lui est interdit en tant que c'est justement là son inconscient, il ne lui est pas interdit en tant que le sujet a l'expérience du fantasme, à savoir qu'il est animé par ce rapport dit du désir et que - par la seule référence de cette expérience et pour autant qu'elle est intimement tissée à l'œuvre - quelque chose devient possible par quoi l'œuvre va exprimer cette dimension, ce réel du sujet en tant que nous l'avons appelé tout à l'heure avènement de l'être au-delà de toute réalisation subjective possible; et que c'est la vertu et la forme de l'œuvre d'art, celle qui réussit et celle aussi qui

échoue, qu'elle intéresse cette dimension-là, cette dimension, si je puis dire, si je puis me servir de la topologie de mon schéma pour le faire sentir, cette dimension transversale qui n'est pas parallèle au champ créé dans le réel par la symbolisation humaine qui s'appelle réalité, mais qui lui est transversale pour autant que le rapport le plus intime de l'homme à la coupure, en tant qu'il dépasse toutes les coupures naturelles, qu'il y a cette coupure essentielle de son existence, à savoir qu'il est là et il doit se situer dans ce fait même de l'avènement de la coupure, que c'est ceci dont il s'agit dans l'œuvre d'art - et spécialement dans celle que nous avons abordée le plus récemment parce qu'elle est à cet égard l'œuvre la plus problématique, à savoir *Hamlet*.

Il y a aussi toutes sortes de choses *relevant* dans *Hamlet*. Je dirai même que c'est par là que nous avons progressé, mais d'une façon complètement énigmatique. Nous ne pouvons, à tout instant, que nous interroger sur ceci, que veut dire cette *relevance* ? Car une chose est claire, c'est qu'il n'est jamais exclu que Shakespeare l'ait voulue. Si à tort ou à raison, peu importe ! Kurt Eissler, dans l'œuvre de Ferdinand Raimund, peut trouver bizarre qu'on fasse intervenir à un moment, une période de cinq ans dont jamais personne n'avait parlé avant, - c'est le détail *relevant* qui va le mettre sur la voie d'une certaine recherche - il est clair que nous n'avons pas du tout procédé de la même façon concernant ce qui se passe dans *Hamlet* car en tout cas nous sommes sûrs que ce tissu de *relevances* ne peut en aucun cas être purement et simplement résolu par nous, par le fait que Shakespeare se laissait conduire ici par son bon génie. Nous avons le sentiment qu'il y était pour quelque chose et après tout, n'y serait-il même pour rien d'autre que pour la manifestation de son inconscient le plus profond, c'est en tout cas ici l'architecture de ces *relevances* qui nous montre ce à quoi il parvient, c'est essentiellement à se déployer dans l'affirmation majeure que nous distinguons tout à l'heure, à savoir dans ce type de rapport du sujet, à son niveau le plus profond, comme sujet parlant, c'est-à-dire pour autant qu'il fait venir au jour son rapport à la coupure comme tel.

C'est bien là ce que nous montre l'architecture d'*Hamlet* pour autant que nous voyons ce qui, dans *Hamlet*, dépend fondamentalement d'un rapport qui est celui du sujet à la vérité. À la différence du rêve du père mort dont nous sommes partis cette année dans notre exploration, le rêve du père mort qui apparaît devant le fils transpercé de douleur, ici le père sait qu'il est mort et le fait savoir à son fils ; et ce qui distingue le scénario, l'articulation d'*Hamlet* de Shakespeare de l'histoire d'Hamlet telle qu'elle apparaît dans l'histoire littéraire, c'est justement qu'ils sont tous les deux seuls à savoir. Dans l'histoire, c'est - 418 -



publiquement que le meurtre a eu lieu et Hamlet fait le fou pour dissimuler ses intentions, tout le monde sait qu'il y a eu crime.

Ici, il n'y a qu'eux deux qui savent, dont un *ghost*. Or un *ghost*, qu'est-ce que c'est ? si ce n'est la représentation de ce paradoxe tel que seule peut le fomenter l'œuvre d'art, et c'est là que Shakespeare va nous le rendre entièrement crédible. D'autres que moi ont montré la fonction que remplit cette venue du *ghost* au premier plan. La fonction du *ghost* s'impose dès le départ d'*Hamlet*. Et ce *ghost* que dit-il ? Il dit des choses très étranges et je suis étonné qu'aucun n'ait même abordé, je ne dis pas la psychanalyse du *ghost* ! mais n'ait mis l'accent de quelque interrogation sur ce que dit le *ghost*. Ce qu'il dit en tout cas, ce n'est pas douteux, il dit la trahison est absolue, il n'y avait rien de plus grand, de plus parfait, que mon rapport de fidélité à cette femme. Il n'y a rien de plus total que la trahison dont j'ai été l'objet. Tout ce qui se pose, tout ce qui s'affirme comme bonne foi, fidélité et vœu, est donc pour Hamlet, posé non seulement comme révocable, mais comme littéralement révoqué. L'annulation absolue de ceci se déroule au niveau de la chaîne signifiante, et c'est quelque chose qui est tout différent de cette carence de quelque chose qui garantisse; ce terme qui est garanti, c'est la non-vérité; cette sorte de révélation, si l'on peut dire, du mensonge (c'est quelque chose qui mériterait d'être suivi) représente l'esprit d'Hamlet, cette sorte de stupeur où il entre après les révélations paternelles. C'est quelque chose qui est, dans le texte de Shakespeare, traduit d'une façon tout à fait remarquable, à savoir que quand on lui demande ce qu'il a appris, il ne veut pas le dire, et pour cause ! mais il l'exprime de façon tout à fait particulière, on pourrait dire en français "qu'il n'y a pas un bougre de salaud dans le royaume de Danemark qui ne soit un immonde individu<sup>205</sup>", c'est-à-dire qu'il s'exprime dans le régime de la tautologie.

Mais laissons cela de côté, ce ne sont que détails et anecdotes, la question est ailleurs. La question est ceci, où sommes-nous trompés ? Il est généralement reçu qu'un mort ne saurait être un menteur. Et pourquoi ? Pour la même raison peut-être que toute notre science conserve encore ce postulat interne, et Shakespeare l'a souligné en termes propres (il disait de temps en temps, des choses qui n'étaient pas si superficielles que cela, dans l'ordre philosophique), il disait: le bon vieux Dieu est malin, assurément il est honnête, en pouvons-nous dire autant d'un père qui nous exprime de façon catégorique qu'il est en proie à tous les tourments des flammes de l'enfer, et ceci pour des crimes absolument

205. *Hamlet*: « Il n'y eut jamais de scélérat vivant dans tout le Danemark... qui ne soit un scélérat. » (1, 2, 125.)

infâmes ? Il y a là, quand même, quelque chose qui ne peut pas manquer de nous alerter, il y a là quelque discordance et si nous suivons les effets, dans Hamlet, de ce qui se présente comme la damnation éternelle, de la vérité à jamais condamnée à se dérober à lui, si nous concevons qu'Hamlet reste alors enfermé dans cette affirmation du père, est-ce que nous-mêmes, jusqu'à un certain point, nous ne pouvons pas nous interroger sur ce que signifie, au moins fonctionnellement, cette parole par rapport à la genèse et au déroulement de tout le drame ? Bien des choses pourraient être dites, y compris celle-ci, que le père d'Hamlet dit ceci - en français: « Mais si ne s'émeut point la vertu quand le vice s'en viendrait la tenter sous la forme du ciel. Ainsi, la luxure, le vice, au lit d'un ange radieux prend bientôt en dégoût cette couche céleste et court à l'immondice <sup>206</sup>. » C'est d'ailleurs une mauvaise traduction car on doit dire: « Ainsi le vice, quoique lié à un ange radieux. » De quel ange radieux s'agit-il ? Si c'est un ange radieux qui introduit le vice dans ce rapport d'amour déchu dans lequel toute la charge est portée sur l'autre, se peut-il ici plus que n'importe où que celui qui vient à jamais porter le témoignage de l'injure subie n'y soit pour rien ? Ceci, bien sûr, est la clé qui ne pourra jamais être tournée, le secret qui ne pourra jamais être levé.

Mais est-ce que quelque chose ne vient pas ici nous mettre sur la trace du mort sous lequel nous devons comprendre ? Eh bien, c'est, ici comme ailleurs, le fantasme. Car l'énigme à jamais irrésolue, si primitive que nous supposons, et à juste titre, la cervelle des contemporains de Shakespeare, tout de même quel curieux choix que cette fiole de poison versé dans l'oreille du ghost qui est le père, qui est Hamlet-père, ne l'oubliez pas, car ils s'appellent tous les deux Hamlet. Là-dessus, les analystes ne se sont guère aventurés. Il y en a bien eu pour indiquer que peut-être quelque élément symbolique devait être reconnu. Mais il est quelque chose qui, en tout cas, peut être situé selon notre méthode sous la forme du bloc qu'il forme, du trou qu'il forme, de l'énigme impénétrée qu'il constitue. Inutile, je l'ai déjà fait, de souligner le paradoxe de cette révélation, jusqu'à y compris de ses suites.

L'important est ceci, nous avons là une structure non seulement fantasmatique qui colle tellement bien à ce qui se passe, à savoir qu'en tout cas il y a

206. « The ghost : *But virtue, as it never will be moved, / Though lewdness court it in a shape of heaven, / So lust, though to a radiant angel link'd / Will sate itself in a celestial bed / And prey on garbage.* » « Mais comme la vertu ne succombera jamais quand la débauche viendrait la tenter sous une forme céleste, de même la débauche, fût-elle associée à un ange éblouissant de beauté, profanerait sa couche céleste et se rassasierait d'opprobre. » (1, 5, 53.)

quelqu'un qui est empoisonné par l'oreille, c'est Hamlet; et ici ce qui fait fonction de poison, c'est la parole de son père. Dès lors, l'intention de Shakespeare s'éclaire quelque peu, c'est à savoir que ce qu'il nous a montré d'abord, c'est le rapport du désir avec cette révélation; pendant deux mois, Hamlet reste sous le coup de cette révélation. Et comment va-t-il reconquérir peu à peu l'usage de ses membres ? Eh bien, justement, par une oeuvre d'art. Les comédiens lui viennent à temps pour qu'il en fasse le banc d'épreuve de la conscience du roi, nous dit le texte.

Ce qui est certain, c'est que c'est par la voie de cette épreuve qu'il va pouvoir rentrer dans l'action, dans une action qui va se dérouler nécessairement à partir de la première des conséquences, c'est à savoir d'abord que ce personnage qui, à partir de la révélation paternelle souhaitait uniquement sa propre dissolution - « Ô viande trop solide, que ne t'évapores-tu, que ne puisses-tu te dissoudre<sup>207</sup> ! » - à la fin de la pièce, nous le voyons saisi d'une ivresse qui a un nom bien précis, c'est celle de *l'artifex*, il est fou de joie d'avoir réussi son pire effet, on ne peut plus le tenir et c'est tout juste si Horatio doit s'accrocher à ses basques pour contenir une exubérance trop grande. Quand il lui dit: Est-ce que je ne pourrais pas maintenant « m'engager dans quelques troupes comme acteur, avec une part entière ? » Horatio répond: avec « une moitié de part<sup>208</sup> », il sait à quoi s'en tenir... En effet, tout est loin d'être reconquis avec cette affaire, ce n'est pas parce qu'il est *artifex* qu'il a encore trouvé son rôle; mais il suffit qu'on sache qu'il est *artifex* pour comprendre que le premier rôle qu'il trouvera, il le prendra. Il exercera ce qui lui est, en fin de compte, commandé, je vous lirai une autre fois ce passage dans son texte.

Tel poison une fois ingéré par le rat - et vous savez que le rat n'est jamais très loin de toutes ces affaires, spécialement dans *Hamlet-lui* donne cette soif qui est la soif même dont il mourra, car elle dissoudra complètement en lui ce poison mortel, tel qu'il a été d'abord inspiré à Hamlet. Quelque chose s'ajoute à ce que je viens de vous dire qui permet d'y mettre tout son accent. Un auteur nommé [...] s'est étonné de ceci dont tous les spectateurs auraient dû s'apercevoir depuis longtemps, c'est que Claudius se montre si insensible à ce qui précède la scène du jeu, celle où Hamlet fait représenter devant Claudius la scène même de son crime; il y a une sorte de prologue qui consiste en une pantomime où l'on voit, avant, toute cette longue scène de protestations

207. *Hamlet*: « Oh! pourquoi cette masse de chair trop endurcie ne peut-elle s'amollir par la douleur, se fondre et se résoudre en flots de larmes! » (I, 2,129.)

208. *Hamlet*: « ...m'agréger à une troupe de comédiens ? -*Horatio*: Oui, un demi-talent. » (111, 2, 263.)

de fidélité et d'amour de la reine de comédie auprès du roi de comédie; avant le geste de verser le poison dans l'oreille, dans le contexte même du verger, du jardin, qui est fait pratiquement devant Claudius qui littéralement ne pipe pas.

Des vies entières se sont engagées sur ce point. M. [...] a dit quelque chose, à savoir que le ghost mentait, ce qu'à Dieu ne plaise, je ne dis pas! Et M. [...] a écrit de longs ouvrages pour expliquer comment il peut se faire que Claudius, si manifestement coupable, ne se soit pas reconnu dans la scène représentée. Et il a échafaudé toutes sortes de choses minutieuses et logiques pour dire que s'il ne s'est pas reconnu, c'est qu'il regardait ailleurs. Ce n'est pas indiqué dans le jeu de scène, et peut-être, après tout, cela ne vaut pas le travail d'une vie entière. Est-ce que nous ne pourrions pas suggérer qu'assurément Claudius y est pour quelque chose, il l'avoue lui-même, il le clame à la face du ciel, dans une sombre histoire où chavirèrent non seulement l'équilibre conjugal d'Hamlet - père, mais bien autre chose encore, et sa vie même, et que c'est bien vrai que « Son crime sent mauvais au point de puer jusqu'au Ciel<sup>209</sup>. » Tout indique qu'à un moment il se sent vraiment piqué au vif, au plus profond de lui-même, il bondit au moment où Hamlet lui dit quoi ? Il lui dit: « Celui qui va entrer sur la scène c'est Lucianus, il va empoisonner le roi, c'est son neveu. » On commence à comprendre que Claudius qui, depuis quelque temps, sent qu'il y a quelque chose, une odeur de soufre dans l'air, il a d'ailleurs demandé: « Il n'y a pas d'offense là-dedans ? Pas la moindre offense », a répondu Hamlet; Claudius, à ce moment-là, sent qu'on passe un peu la mesure 210.

À la vérité, on reste dans une ambiguïté totale, à savoir que si le scandale est général, si toute la Cour à partir de ce moment-là, considère qu'Hamlet est particulièrement impossible, car tout le monde est du côté du roi, c'est bien assurément pour la Cour parce qu'ils [n'] ont [pas] reconnu là le crime de Claudius - car personne ne sait rien et personne n'a jamais rien su jusqu'à la fin, en dehors d'Hamlet et de son confident, de la façon dont Claudius a exterminé Hamlet-père.

La fonction du fantasme semble donc bien ici être quelque chose de différent de celle du "moyen" comme on dit dans les romans policiers, et ce quelque chose devient beaucoup plus clair si nous pensons, comme je crois vous le montrer, que Shakespeare a été plus loin que quiconque, au point que son oeuvre est l'oeuvre même, est celle où nous pouvons voir décrite une sorte de cartographie

209. III, 3, 37.

210. III, 2, 231 et 2, 220.

de tous les rapports humains possibles, avec ce stigmat qui s'appelle désir en tant que point de touche, ce qui désigne irréductiblement son être, ce par quoi miraculeusement nous pouvons trouver cette sorte de correspondance.

Ne vous paraît-il pas absolument merveilleux que quelqu'un dont l'œuvre partout recoupée présente cette unité de correspondance, que quelqu'un qui a été certainement un des êtres qui se sont avancés le plus loin dans cette direction d'oscillations, ait lui-même sans aucun doute vécu une aventure, celle qui est décrite dans le *Sonnet* qui nous permet de recouper exactement les positions fondamentales du désir, j'y reviendrai plus tard. Cet homme surprenant à traversé la vie de l'Angleterre élisabéthaine, incontestablement pas inaperçu, avec ses quelques quarante pièces et avec quelque chose dont nous avons tout de même quelques traces, je veux dire quelques témoignages. Mais lisez un ouvrage fort bien fait et qui résume à l'heure actuelle à peu près tout ce qui a été fait de recherches sur Shakespeare. Il y a une chose absolument surprenante, c'est qu'à part le fait qu'il a sûrement existé, nous ne pouvons sur lui, sur ses attaches, sur tout ce qui l'a entouré, sur ses amours, ses amitiés, nous ne pouvons véritablement rien dire. Tout est passé, tout a disparu sans laisser de traces. Notre auteur se présente, à nous analystes, comme l'énigme la plus radicalement à jamais évanouie, dissoute, disparue, que nous puissions signaler dans notre histoire.



## Leçon 23 3 juin 1959

je continue ma tentative d'articuler pour vous ce qui doit régler notre action dans l'analyse en tant que nous avons affaire, dans le sujet, à l'inconscient. je sais que ce n'est pas là chose facile et, aussi bien, je ne me permets pas tout dans la sorte de formulation à laquelle j'aimerais vous amener. Il arrive que mes détours soient liés au sentiment que j'ai du besoin de vous rendre sensible la démarche dont il s'agit; il n'est pas forcé que pour autant je réussisse toujours à ce que vous ne perdiez pas le sens de la route. Néanmoins je vous demande de me suivre, de me faire confiance. Et pour repartir du point où nous étions la dernière fois, j'articule plus simplement ce que j'ai, évidemment non sans précautions, non sans efforts pour éviter les ambiguïtés, formulé en mettant au premier plan le terme de l'être. Et pour procéder à coups de marteau, je demande, si hasardeuse que puisse vous sembler pareille formule, la restitution, la réintégration dans nos concepts quotidiens de termes si gros que, depuis des siècles, on n'ose plus y toucher qu'avec une sorte de tremblement respectueux. je veux parler de l'être et de l'Un. Disons (bien entendu, c'est à leur emploi de faire la preuve de leur cohérence) que ce que j'appelle l'être, et que jusqu'à un certain point j'ai été jusqu'à qualifier la dernière fois d'"être pur" à un certain niveau de son émergence, c'est quelque chose qui correspond aux termes selon lesquels nous nous repérons, nommément du réel et du symbolique. Et qu'ici l'être c'est tout simplement ceci que, nous ne sommes pas des idéalistes, que pour nous, comme on dit dans les livres de philosophie, nous sommes de ceux qui pensons que l'être est antérieur à la pensée, mais que pour nous repérer il nous faut rien moins que cela, ici dans - 425 -

notre travail d'analyste. Je regrette d'avoir à remuer pour vous le ciel de la philosophie, mais je dois dire que je ne le fais que contraint et forcé, et après tout que parce que je ne trouve rien de mieux pour opérer.

L'être, nous dirons donc que c'est proprement le réel en tant qu'il se manifeste au niveau du symbolique, mais entendons bien que c'est au niveau du symbolique. En tout cas pour nous, nous n'avons pas à la considérer ailleurs, cette chose qui paraît toute simple, ceci qu'il y a quelque chose d'ajouté quand nous disons "il est ça", et que ceci vise le réel, et pour autant que le réel est affirmé ou rejeté ou dénié dans le symbolique.

Cet être, il n'est nulle part ailleurs (que ceci soit bien entendu!) que dans les intervalles, dans les coupures et là où, à proprement parler, il est le moins signifiant des signifiants, à savoir la coupure. Qu'il est la même chose que la coupure le présentifie dans le symbolique. Et nous parlons d'être pur". Je vais le dire plus brutalement puisque la dernière fois il semble, et je veux l'admettre bien volontiers, que certaines formules que j'ai avancées ont paru circonlocutoires, voire confuses à certains. L'être pur dont il s'agit, c'est ce même être dont je viens de donner la définition générale, et ceci pour autant que sous le nom d'inconscient, le symbolique, une chaîne signifiante subsiste selon une formule que vous me permettez d'avancer, *tout sujet est [pas] un*.

Ici il faut que je vous demande de l'indulgence, à savoir de me suivre. Ce qui veut dire simplement que vous ne vous imaginiez pas que ce que j'avance là est quelque chose que j'avance avec moins de précaution que j'ai avancé l'être. Je vous demande de me faire le crédit qu'avant de vous parler, je me suis déjà aperçu que ce que je vais maintenant avancer, à savoir l'Un, n'est pas une notion univoque, et que les dictionnaires de philosophie vous diront qu'il y a plus d'un emploi de ce terme. À savoir que l'Un, ce qui est le tout, ne se confond pas en tous ses emplois, en tous ses usages, avec l'un en nombre, c'est-à-dire l'un qui suppose la succession et l'ordre des nombres qui s'y dégage comme tel. Car il semble bien en effet, selon toute apparence, que cet Un, il soit secondaire à l'institution du nombre comme tel, et que pour une déduction correcte - en tout cas les approches empiriques, elles, ne laissent là-dessus aucun doute (la psychologie anglaise essaye d'instaurer l'entrée empirique du nombre dans notre expérience; et ce n'est pas pour rien que je me réfère ici à la tentative d'argumentation la plus au ras de terre). Je vous ai déjà fait remarquer qu'il est impossible de structurer l'expérience humaine, je veux dire cette expérience affective la plus commune, sans partir de ce fait que l'être humain compte, et qu'il se compte.



je dirai, d'une façon abrégée car il faut, pour aller plus loin, que je suppose acquis par un certain temps de réflexion ce que j'ai déjà dit, que le désir est étroitement lié à ce qui se passe pour autant que l'être humain a à s'articuler dans le signifiant. Et qu'en tant qu'être, c'est dans les intervalles qu'il apparaît à un niveau que nous essayerons peut-être, un peu plus loin, d'articuler d'une façon que là, délibérément, je vais faire plus ambiguë que celle de *l'Un* telle que je viens de l'introduire, puisque elle, je ne pense pas qu'on ait encore essayé de bien l'articuler comme telle dans son ambiguïté même. C'est la notion du pas *un*. C'est en tant que ce \$ apparaît ici comme ce pas *un* que nous allons reprendre et revoir, que nous allons avoir affaire à lui aujourd'hui.

Mais reprenons les choses au niveau de l'expérience, je veux dire ici au niveau du désir. Si le désir joue ce rôle de servir d'index au sujet au point où il ne peut se désigner sans s'évanouir, nous dirons qu'au niveau du désir le sujet "se compte". "Il se compte", pour jouer sur les ambiguïtés, sur la langue, c'est là d'abord que je veux attirer votre attention - je veux dire sur le penchant que nous avons toujours d'oublier ce à quoi nous avons affaire dans l'expérience, celle de nos patients (ceux dont nous avons l'audace de nous charger), et c'est pourquoi je vous rapporte à vous-mêmes. Dans le désir, nous nous comptons comptant.

C'est là que le sujet apparaît comptant, non dans le comput mais là où l'on dit qu'il a à faire face à ce qu'il y a, au dernier terme qui le constitue comme lui-même. Il est tout de même temps de rappeler à des analystes qu'il n'y a rien qui constitue plus le dernier terme de la présence du sujet, pour autant que c'est à cela que nous avons affaire, que le désir. À partir de là, que ce remaniement du comptant commence à se livrer à toutes sortes de transactions qui l'évaporent en équivalents diversement fiduciaires, c'est évidemment tout un problème, mais il y a quand même un moment où il faut payer comptant. Si les gens viennent nous trouver, c'est en général pour cela, c'est parce que ça ne marche pas au moment de payer comptant, de quoi qu'il s'agisse, du désir sexuel, ou de l'action au sens plein et au sens le plus simple. C'est là-dedans que se pose la question de l'objet. Il est clair que si l'objet c'était simple, non seulement il ne serait pas difficile pour le sujet de faire face, comptant, à ses sentiments, mais si vous me permettez ce jeu de mots, il en serait plus souvent, de l'objet, content alors qu'il faut qu'il s'en contente, ce qui est tout différent!

Ceci est évidemment lié au fait (qu'il convient aussi de rappeler parce que c'est le principe de notre expérience) qu'à ce niveau du désir, l'objet pour le satisfaire n'est pas, pour le moins, d'un accès simple, et que même nous dirons qu'il

n'est pas facile de le rencontrer, pour des raisons structurales qui sont justement celles dans lesquelles nous allons essayer d'entrer plus avant. Nous n'avons pas l'air d'aller vite, mais c'est parce que c'est dur, encore que, je le répète, ce soit notre expérience quotidienne.

Si l'objet du désir [était] le plus mûr, le plus "adulte", comme nous nous exprimons de temps en temps dans cette sorte d'ivresse baveuse qui s'appelle l'exaltation du "désir génital", nous n'aurions pas à faire constamment cette remarque de la division qui s'y introduit régulièrement; et que nous sommes bien forcés d'articuler au moment même où nous parlons à ce sujet très conciliant, plus ou moins problématique entre les deux plans qui constituent cet objet comme objet d'amour ou, comme on s'exprime, de tendresse, ou de l'autre auquel nous faisons don de notre unicité - et le même autre considéré comme instrument du désir. Il est bien clair que c'est l'amour de l'autre qui résout tout, mais on voit bien par cette seule remarque que peut-être ici nous sortons justement des limites de l'épure puisqu'en fin de compte, ce n'est pas à nos dispositions, mais à la tendresse de l'autre qu'est réservé ceci qu'au prix sans aucun doute d'un certain décentrement de lui-même, il satisfasse au plus exact de ce qui, sur le plan du désir, est pour nous promu comme objet. Finalement il semble bien ici que, plus ou moins camouflées, nous réintroduisons tout simplement de vieilles distinctions introduites de l'expérience religieuse. C'est à savoir la distinction de la tendresse amoureuse au sens concret ou "passionnel", "charnel" (comme on s'exprime) du terme, et de l'amour de charité. Si c'est vraiment cela pourquoi ne pas renvoyer nos patients aux pasteurs qui le leur prêcheront bien mieux que nous! Aussi bien d'ailleurs nous ne sommes pas sans quelque avertissement que ce serait un langage mal toléré et que, de temps en temps, il n'est pas mieux que nos patients pour anticiper les glissements là-dessus de nos langages et nous dire qu'après tout si ce sont ces beaux principes de morale que nous avons à leur prêcher, ils pourraient bien aller les chercher ailleurs, mais qu'il est curieusement déjà arrivé que cela leur tape assez sur les nerfs pour qu'ils n'aient pas envie d'en entendre à nouveau. Je fais là une ironie bien facile. Ce n'est pas une ironie pure et simple. J'irai plus loin, je dirai qu'en fin de compte, il n'y a d'ébauche de théorie du désir, je veux dire d'une théorie du désir où nous puissions, nous, reconnaître, (si je mets les points sur les i) les chiffres mêmes à travers lesquels j'entends maintenant l'articuler pour vous, sinon les dogmes religieux. Et que ce n'est pas par hasard si dans l'articulation religieuse, le désir, lui, (sans aucun doute dans des coins protégés dont l'accès bien entendu est réservé, n'est pas ouvert tout

- 428 -

grand au commun des mortels, des fidèles mais dans des coins qu'on appelle la mystique) est bien inscrit. Comme telle, la satisfaction du désir est liée à toute une organisation divine qui est celle qui, pour ledit commun, se présente sous la forme des mystères - probablement aussi pour les autres, je n'ai pas besoin de les nommer. Et il faut voir ce que peut représenter, pour le croyant d[échine] sensible, des termes suffisamment vibrants comme celui d'incarnation ou de rédemption. Mais j'irai plus loin, je dirai que le plus profond de tous, qui s'appelle la Trinité, nous aurions grand tort de croire que ça n'est pas quelque chose qui, au moins, n'est pas sans rapport avec le chiffre trois auquel nous avons toujours affaire, si nous nous apercevons qu'il n'y a pas de juste accès, d'équilibre possible à atteindre pour un désir que nous appelons normal, sans une expérience qui fait intervenir une certaine triade subjective. Pourquoi ne pas dire ces choses, puisqu'elles sont là dans une extrême simplicité ? Et pour moi, je ne répugne pas, plus ! je me satisfais tout autant à de telles références qu'à celles de plus ou moins confuses appréhensions de cérémonies primitives (totémiques ou autres) dans lesquelles ce que nous retrouvons de meilleur n'est pas très différent de ces éléments de structure. Bien entendu, c'est justement pour autant que nous essayons de l'aborder d'une façon qui, pour ne pas être exhaustive, n'est pas prise sous l'angle du mystère, que je crois qu'il y a intérêt à ce que nous nous engagions dans cette voie. Mais alors, je le répète, certaines questions, je dirais d'horizon moral voire social, ne sont pas superflues à rappeler à cette occasion. C'est à savoir d'articuler ceci qui apparaît bien clair dans l'expérience contemporaine, qu'il ne saurait y avoir de satisfaction de chacun sans la satisfaction de tous, et que ceci est au principe d'un mouvement qui, même si nous n'y sommes pas avec d'autres puissamment engagés, nous presse de toutes parts et assurément assez pour être tout prêt de bouleverser beaucoup de nos commodités. Encore s'agit-il de rappeler que la satisfaction dont il s'agit mérite peut-être qu'on l'interroge. Car est-elle purement et simplement la satisfaction des besoins ? Ceux-là mêmes dont je parle - mettons-les sous la rubrique du mouvement qui s'inscrit dans la perspective marxiste, et qui n'a rien d'autre à son principe que celui que je viens d'exprimer: "il n'y a de satisfaction de chacun sinon dans la satisfaction de tous" - n'oseraient pas le prétendre, puisque justement ce qui est le but de ce mouvement et des révolutions qu'il comporte, c'est au dernier terme de faire accéder ces "tous" à une liberté sans aucun doute lointaine, et posée comme devant être post-révolutionnaire. Mais cette liberté dès lors, quel autre contenu pouvons-nous lui donner que d'être justement la libre disposition pour chacun de

- 429 -

son désir ? Il reste néanmoins que la satisfaction du désir, dans cette perspective, est une question post-révolutionnaire, et de ceci nous nous apercevons tous les jours ! Cela n'arrange rien, nous ne pouvons pas renvoyer le désir auquel nous avons affaire à une étape post-révolutionnaire. Et chacun sait d'ailleurs que je ne suis pas là en train de dire du mal de tel ou tel mode de vie, qu'il soit en deçà ou au-delà d'une certaine limite. La question du désir reste au premier plan des préoccupations des pouvoirs, je veux dire qu'il faut bien qu'il y ait quelque manière sociale et collective de *to manage* avec lui. Cela n'est pas plus commode de ce côté-ci d'un certain rideau que de l'autre. Il s'agit toujours de tempérer un certain malaise, le *Malaise dans la culture* comme l'a appelé Freud. Il n'y a pas d'autre malaise dans la culture que le malaise du désir.

Pour vous frapper un dernier clou sur ce que je veux dire, je vous poserai la question de savoir chacun, non pas en tant qu'analystes trop portés - moins ici qu'ailleurs - à vous croire destinés à être les régents des désirs des autres, de vous interroger sur ce que veut dire pour chacun de vous, au cœur de votre existence, le terme: *qu'est-ce que réaliser son désir ?*

Cela existe quand même ! Il y a quand même des choses qui s'accomplissent, elles sont un peu déviées à droite, un peu déviées à gauche, tordues, cafouillantes et plus ou moins merdeuses, mais ce sont quand même des choses qu'à une certaine heure, nous pouvons rassembler sous ce faisceau à tel ou tel moment: "ceci allait dans le sens de réaliser mon désir". Mais si je vous demande d'articuler ce que cela veut dire de réaliser son désir, je tiens le pari que vous ne l'articulerez pas facilement. Et pourtant, s'il m'est permis - je croiserai cela avec la référence religieuse à laquelle je me suis avancé aujourd'hui - de faire état de cette formidable création d'humour noir que la religion à laquelle je me réfèrais tout à l'heure, celle que nous avons là bien vivante, la religion chrétienne, a promue sous le nom de jugement dernier, je vous pose la question simplement de savoir si ça n'est pas une des questions que nous devons projeter comme en son lieu le plus convenable [au] lieu du jugement dernier: la question de savoir si ce jour du jugement dernier, ce que nous pourrions dire sur ce sujet, ce que dans notre existence unique nous aurons fait dans ce sens de réaliser notre désir, ne pèsera pas aussi lourd que celle qui ne la réfute à aucun degré, qui ne la contrebalance d'aucune manière, de savoir si nous aurons ou non fait ce qu'on appelle le bien.

Mais revenons sur notre formule, notre structure du désir, pour voir ce qui en fait non plus seulement la fonction de l'objet, comme j'ai essayé de l'articuler il y a deux ans, ni non plus celle du sujet en tant que j'ai essayé de vous le montrer, qui se distingue en ce point clef du désir par cet évanouissement du

- 430 -

sujet en tant qu'il a à se nommer comme tel, mais dans la corrélation qui lie l'un à l'autre, qui fait que l'objet a cette fonction précisément de signifier ce point où le sujet ne peut se nommer, où la pudeur dirai-je est la forme royale de ce qui se monnaie dans les symptômes en honte et en dégoût.

Et je vous demande encore un temps avant d'entrer dans cette articulation, pour vous faire remarquer ce quelque chose que je suis forcé de laisser là comme une marque, à savoir comme un point que je n'ai pas pu en son temps, pour des raisons de programme, développer comme je l'eus désiré, qui est celui de la comédie. La comédie, contrairement à ce qu'un vain peuple peut croire, est ce qu'il y a de plus profond dans cet accès au mécanisme de la scène en tant qu'il permet à l'être humain la décomposition spectrale de ce qui est sa situation dans le monde. La comédie est au-delà de cette pudeur. La tragédie finit avec le nom du héros, et avec la totale identification du héros. *Hamlet* est Hamlet, il est tel nom. C'est même parce que son père était déjà Hamlet qu'en fin de compte tout se résout là, à savoir qu'Hamlet est définitivement aboli dans son désir. je crois en avoir assez dit maintenant avec *Hamlet*.

Mais la comédie est un très curieux attrape-désir, et c'est pourquoi chaque fois qu'un piège du désir fonctionne nous sommes dans la comédie. C'est le désir en tant qu'il apparaît là où on ne l'attendait pas. Le père ridicule, le dévot hypocrite, le vertueux en proie à une entreprise adultère, voilà ceux avec quoi on fait la comédie. Mais il faut bien entendu cet élément qui fait que le désir ne s'avoue pas. Il est masqué et démasqué, il est bafoué, il est puni à l'occasion, mais c'est pour la forme car dans les vraies comédies, la punition n'effleure même pas l'aile de corbeau du désir, lequel file absolument intact. Tartuffe est exactement le même après que l'exempt lui ait mis la main sur l'épaule. Arnolphe fait « ouf<sup>211</sup> ! » c'est-à-dire qu'il est toujours Arnolphe et qu'il n'y a aucune raison qu'il ne recommence pas avec une nouvelle Agnès. Et Harpagon n'est pas guéri par la conclusion plus ou moins postiche de la comédie moliéresque. Le désir, dans la comédie, est démasqué mais non pas réfuté. je ne vous donne là qu'une indication.

Maintenant je voudrais vous introduire dans ce qui va me servir à situer notre comportement à l'endroit du désir en tant que nous, dans l'analyse, l'expérience nous a appris à le voir pour, comme le disait un de nos grands poètes (encore qu'il soit encore un plus grand peintre), ce désir-là nous pouvons l'attraper *par*

211. MOLIÈRE, *L'École des femmes* (V, 9, v. 1765). L'érudit pourra se référer à la note de G. Couton dans la Bibliothèque de la Pléiade sur la discussion entre ouf! et oh!...

*la queue*<sup>212</sup>, c'est à savoir dans le fantasme. Le sujet donc, en tant qu'il désire ne sait pas où il en est par rapport à l'articulation inconsciente, c'est-à-dire à ce signe, à cette scansion qu'il répète en tant qu'inconsciente. Où est-il ce sujet comme tel ? Est-il au point où il désire ? C'est là le point de mon articulation d'aujourd'hui, il n'est pas au point où il désire, il est quelque part dans le fantasme. Et c'est là ce que je veux articuler aujourd'hui, car de là dépend toute notre conduite dans l'interprétation.

J'ai fait état autrefois ici d'une observation parue dans une sorte de petit bulletin en Belgique<sup>213</sup>, concernant l'apparition d'une perversion transitoire au moment de la cure, de quelque chose qui a été improprement étiqueté comme une forme de phobie, alors qu'il s'agissait très nettement et comme l'auteur sans doute lui-même dans ses interrogations... Je dois dire que ce texte est précieux, il est très consciencieux et très utilisable par les interrogations que l'auteur lui-même pointe, à savoir la femme qui a dirigé ce traitement et qui, sans aucun doute, mieux dirigée elle-même, avait toutes les qualités qu'il fallait pour voir beaucoup mieux et aller beaucoup plus loin. Il est clair que cette observation, dans laquelle on peut dire qu'au nom de certains principes ("principe de réalité" en l'occasion), l'analyste se permet de jouer du désir du sujet comme s'il s'agissait là du point qui chez lui devait être remis en place. Le sujet, sans aucun doute pas par hasard, se met à fantasmer que sa guérison coïncidera avec le fait qu'il couchera avec l'analyste. Sans aucun doute ce n'est pas par hasard que quelque chose d'aussi tranchant, d'aussi cru, arrive au premier plan d'une expérience analytique, c'est une conséquence de l'orientation générale donnée au traitement, et de quelque chose qui est nettement bien perçu par l'auteur lui-même comme ayant été le point crucial. À savoir le moment où il s'agit d'interpréter un fantasme et d'identifier ou non un élément de ce fantasme, lequel, heureusement et très magnifiquement, est à ce moment, je ne dis pas un homme en armure, mais une armure qui avance derrière le sujet, armure armée de quelque chose d'assez facilement reconnaissable puisque c'est une seringue de Fly-tox, c'est-à-dire ce qu'on peut faire comme représentation, la plus comique et la plus caractérisée aussi, de l'appareil phallique comme destructeur. Et ceci au plus grand embarras rétrospectif de l'auteur. C'est bel et bien de là qu'ont dépendu beaucoup de choses et il pressent qu'à cela a été accroché, dans la suite, tout le

212. PICASSO P., *Le désir attrapé par la queue* (1945), Gallimard, 1967.

213. LEBovicI Ruth, « Perversion transitoire au cours d'un traitement psychanalytique », in Bulletin d'activité de l'Association des psychanalystes de Belgique, n°25, pp. 1-17.

déclenchement de la perversion artificielle. Tout dépend du fait que cela était interprété en termes de réalité, d'expérience réelle de la mère phallique incontestablement. Et non pas chez le sujet de ceci, qui ressort tout à fait clairement d'une certaine vue de l'observation à partir du moment où on veut bien la prendre, que le sujet fait là surgir l'image nécessaire et manquante du père comme tel pour autant qu'il est exigé pour la stabilisation de son désir. Et rien ne saurait mieux tout de même nous combler que le fait que ce personnage manquant apparaît dès lors sous la forme d'un montage, de quelque chose qui donne l'image vivante du sujet en tant qu'il est reconstitué à l'aide d'un certain nombre de coupures, d'articulations de l'armure, pour autant qu'elles sont jointures, et jointures pures comme telles.

C'est en ce sens, et d'une façon tout à fait concrète qu'on pourrait refaire le type d'intervention qui eut été nécessaire; que peut-être ce qu'on appelle dans cette occasion guérison eut pu être trouvé à de moindre frais que par le détour d'une perversion transitoire, sans doute jouée dans le réel - et qui incontestablement nous permet de toucher, dans une certaine pratique, en quoi la référence à la réalité représente une régression dans le traitement.

je vais maintenant bien préciser ce que) 'entends vous faire sentir concernant ces rapports de \$ et de a. je vais d'abord vous donner un modèle qui n'est qu'un modèle, le *Fort-da*, c'est-à-dire quelque chose que je n'ai pas besoin d'autrement commenter, à savoir ce moment que nous pouvons considérer comme théoriquement premier de l'introduction du sujet dans le symbolique, pour autant que c'est dans l'alternance d'un couple signifiant que réside cette introduction, en rapport avec un petit objet quel qu'il soit (disons une balle ou tout aussi bien un petit bout de cordon, quelque chose d'effiloché au bout de la couche, pourvu que cela tienne, et que cela puisse être rejeté et ramené). Voici donc l'élément dont il s'agit et dans lequel ce qui s'exprime est quelque chose qui est juste avant l'apparition du \$, c'est-à-dire le moment où le \$ s'interroge par rapport à l'autre en tant que présent ou absent. C'est donc le lieu par lequel le sujet entre, à ce niveau, dans le symbolique, et fait surgir au départ ce quelque chose dont M. Winnicott, par la nécessité d'une pensée complètement axée sur les expériences primaires de la frustration, a introduit le terme, pour lui nécessaire dans la genèse possible de tout développement humain comme tel, d'"objet transitionnel". L'objet transitionnel, c'est la petite balle du *Fort-da*.

À partir de quand ce jeu, pouvons-nous le considérer comme promu à sa fonction dans le désir? À partir du moment où il devient fantasme, c'est-à-dire où le sujet n'entre plus dans le jeu, mais s'anticipe dans ce jeu, où il - 433 -

court-circuite ce jeu, où il est tout entier inclus dans le fantasme. Je veux dire, où il se saisit lui-même dans sa disparition. Il ne [se] saisira bien entendu jamais sans peine, mais ce qui est exigible pour ce que j'appelle fantasme en tant que support du désir, c'est que le sujet soit représenté dans le fantasme dans ce moment de disparition. Et je vous fais remarquer que je ne suis pas là en train de rien dire d'extraordinaire. Simplement j'articule ce biais, cet éclair, ce moment où M. Jones s'est arrêté quand il a cherché à donner son sens concret aux termes de "complexe de castration" et où, pour des raisons d'exigence de sa compréhension personnelle, il ne va pas ailleurs, parce que c'est comme cela que pour lui les choses sont phénoménologiquement sensibles. Les gens sont quand même arrêtés par des limites de compréhension quand ils veulent à tout prix comprendre! ce que j'essaye de vous faire dépasser un tout petit peu en vous disant qu'on peut aller un peu plus loin en s'arrêtant d'essayer de comprendre. Et c'est en quoi je ne suis pas phénoménologiste. Et Jones identifie le complexe de castration à la crainte de la disparition du désir. C'est exactement ce que je suis en train de vous dire sous une forme différente. Puisque le sujet craint que son désir disparaisse, cela doit bien signifier quelque chose, c'est que quelque part il se désire désirant, que c'est là ce qui est la structure du désir, faites bien attention, du névrosé. C'est pour cela que je n'irai pas au névrosé tout d'abord, parce que ceci vous paraît trop facilement un simple doublement: je me désire désirant, et me désire désirant désiré, etc.

Ce n'est pas de cela du tout qu'il s'agit, et c'est pour cela que le fantasme pervers est utile à ré-épeler. Et si aujourd'hui je ne peux pas aller plus loin, j'essayerai de le faire en prenant un de ces fantasme les plus accessibles, et au reste fort parent de ce à quoi j'ai eu à faire allusion tout à l'heure dans l'observation que j'ai évoquée, c'est à savoir le fantasme de l'exhibitionniste, du voyeuriste également, car vous allez le voir, peut-être convient-il de ne pas se contenter de la façon dont est communément rapportée la structure dont il s'agit.

On a l'habitude de nous dire "c'est très simple, c'est très joli ce fantasme pervers, la pulsion scopophilique". Bien sûr on aime regarder, on aime être regardé, ces "charmantes pulsions vitales" comme dit quelque part Paul Eluard. Il y a en somme là quelque chose, la pulsion, qui se complaît à ce que le poème d'Eluard exprimait très joliment sous la formule *Donner à voir*, manifestation de la forme s'offrant d'elle-même à l'autre.

En somme, je vous le fais remarquer, ce n'est pas rien déjà de dire cela. Cela ne nous paraît plus si simple. Cela implique, puisque nous étions à ce niveau-là hier soir, à savoir ce qu'il peut y avoir de subjectivité implicite dans une vie - 434 -



animale, cela implique quand même une certaine subjectivité. Il n'est guère possible de concevoir ce *donner à voir* même, sans donner au mot donner la plénitude des vertus du don, tout de même une référence, innocente sans doute, non éveillée, de cette forme, à sa propre richesse. Et aussi bien en avons-nous des indications tout à fait concrètes dans le luxe mis par des animaux dans les manifestations de la parade captivante, principalement de la parade sexuelle. Je ne vais pas me remettre à faire frémir devant vous l'épinoche, je pense vous en avoir parlé assez longuement pour que ce que je suis en train de vous dire ait un sens. C'est simplement pour dire que dans la courbe d'un certain comportement, si instinctuel que nous le supposons, quelque chose peut être impliqué que ce même petit mouvement de retour, et du même coup d'anticipation qui est là dans la courbe de la parole. Je veux dire une projection temporelle de ce quelque chose qui est dans l'exubérance de la pulsion à se montrer, telle que nous pouvons la retrouver au niveau naturel. Ici, je ne peux que latéralement, et pour ceux qui étaient hier à la séance scientifique, qu'inciter celui qui est intervenu sur ce sujet à s'apercevoir qu'il y a lieu, justement dans cette anticipation temporelle, de moduler ce qui est attente peut-être, sans aucun doute chez l'animal dans certaines circonstances, avec ce quelque chose qui nous permet d'articuler la déception de cette attente comme une tromperie. Et le médium dirais-je jusqu'à ce qu'on me convainque du contraire, me paraît être constitué par une promesse. Que l'animal se fasse une promesse de la réussite de tel ou tel de ses comportements, c'est là toute la question pour que nous puissions parler de tromperie au lieu de déception de l'attente. Maintenant revenons à notre exhibitionniste. Est-ce qu'il s'inscrit d'aucune manière dans cette dialectique du montré, même en tant que ce montré est relié aux voies de l'autre ? Je peux simplement ici quand même vous faire remarquer dans la relation exhibitionniste à l'autre - je vais employer des termes cahin-caha pour me faire comprendre, ce ne sont pas certainement les meilleurs, les plus littéraires-que l'autre "fusse" frappé dans son désir complice (et Dieu sait que l'autre l'est vraiment à l'occasion!) de ce qui se passe là, et de ce qui se passe comme quoi ? en tant que rupture. Observez que cette rupture n'est pas n'importe laquelle. Cette rupture, il est essentiel qu'elle soit ainsi le piège à désir. C'est que c'est une rupture qui passe inaperçue à (ce que nous appellerons, dans l'occasion) la plupart, et elle est aperçue à son adresse en tant qu'inaperçue ailleurs. Aussi bien chacun sait qu'il n'y a pas de véritable exhibitionniste (sauf raffinement, bien entendu, - 435 -

supplémentaire) dans le privé. justement pour que ça en soit, pour qu'il y ait plaisir, il faut que ça se passe dans un lieu public.

Là-dessus sur cette structure nous arrivons avec nos gros sabots et nous lui disons "mon petit ami, si vous vous montrez si loin c'est parce que vous avez peur d'approcher votre objet. Approchez, approchez!" je demande ce que signifie cette plaisanterie! Croyez-vous que les exhibitionnistes ne baisent pas ? La clinique va là tout à fait contre. Ils font à l'occasion de fort bons époux avec leurs femmes, mais seulement le désir dont il s'agit est ailleurs. Il exige bien entendu d'autres conditions; ce sont des conditions sur lesquelles il convient ici de s'arrêter.

On voit bien que cette manifestation, cette communication élective qui se produit ici avec l'autre, [ne] satisfait un certain désir que pour autant que sont mis dans un certain rapport une certaine manifestation de l'être et du réel, en tant qu'il s'intéresse au cadre symbolique comme tel. C'est là d'ailleurs la nécessité du lieu public: c'est qu'on soit bien sûr qu'on est dans le cadre symbolique. C'est-à-dire - je vous le fais remarquer pour des gens qui lui reprochent de ne pas oser approcher de l'objet, de céder à je ne sais quelle peur - que j'ai mis comme condition à la satisfaction de leur désir justement le maximum de danger. Là encore on ira dans l'autre sens, sans se soucier de la contradiction, et on dira, c'est ce danger qu'ils cherchent. Ce n'est pas impossible.

Avant d'aller si loin, essayons quand même de remarquer une structure. C'est à savoir que du côté de ce qui fait ici figure d'objet, à savoir le, ou la, ou les intéressés, la ou les petites filles (sur lesquelles versons en passant la larme des bonnes âmes), il arrive que les petites filles, surtout si elles sont plusieurs, s'amusent beaucoup pendant ce temps-là. Cela fait même partie du plaisir de l'exhibitionniste, c'est une variante. Le désir de l'autre est donc là comme élément essentiel en tant qu'il est surpris, qu'il est intéressé au-delà de la pudeur, qu'il est à l'occasion complice.

Toutes les variantes sont possibles.

De l'autre côté qu'est-ce qu'il y a ? Il y a quelque chose dont je vous ai déjà fait remarquer la structure, et que j'ai ré-indiqué suffisamment il me semble à l'instant. Il y a sans aucun doute ce qu'il montre, me direz-vous. Mais moi je vous dirai que ce qu'il montre dans cette occasion c'est plutôt assez variable, ce qu'il montre c'est plus ou moins glorieux - mais ce qu'il montre est une redondance qui cache plutôt qu'elle ne dévoile ce dont il s'agit. Il ne faut pas se tromper sur ce qu'il montre en tant que témoignage de l'érection de son désir, sur la différence qu'il y a entre cela et l'appareil de son désir. L'appareil est essentiellement constitué par ceci que j'ai souligné, de l'aperçu dans l'inaperçu que j'ai -436-

appelé tout crûment un pantalon qui s'ouvre et se ferme, et pour tout dire dans ce que nous pouvons appeler la fente dans le désir. C'est cela qui est essentiel. Et il n'y a pas d'érection, si réussie qu'on la suppose, qui ici supplée à ce qui est l'élément essentiel dans la structure de la situation, à savoir cette fente comme telle. C'est là aussi où le sujet comme tel se désigne, c'est là ce qu'il convient de retenir pour s'apercevoir de ce dont il s'agit et, à très probablement parler, ce qu'il s'agit de combler.

Nous y reviendrons plus tard car je veux contrôler ceci de la phénoménologie corrélatrice du voyeur. Je peux, je crois, aller plus vite maintenant. Et néanmoins aller trop vite c'est comme toujours nous permettre d'escamoter ce dont il s'agit. C'est pour cela que je m'approche ici avec la même circonspection, car ce qui est essentiel et ce qui est omis dans la pulsion scopophilique, c'est de commencer aussi par la fente. Car pour le voyeur, cette fente se trouve être un élément de la structure absolument indispensable. Et le rapport de l'aperçu à l'inaperçu, pour se répartir ici différemment, n'est pas moins distinct.

Bien plus, je veux entrer dans le détail. C'est à savoir que puisqu'il s'agit de l'appui pris sur l'objet, c'est-à-dire sur l'autre, dans la satisfaction ici nommément voyeuriste, l'important est que ce qui est vu soit intéressé dans l'affaire, ceci fait partie du fantasme. Car sans aucun doute, ce qui est vu peut être très souvent vu à son insu. L'objet (disons féminin puisque, semble-t-il, ce ne soit pas pour rien que ce soit dans cette direction que s'exerce cette recherche), l'objet féminin ne sait sans doute pas qu'il est vu. Mais dans la satisfaction du voyeur, je veux dire dans ce qui supporte son désir, il y a ceci, c'est que tout en s'y prêtant si l'on peut dire innocemment, quelque chose dans l'objet s'y prête à cette fonction de spectacle, il y est ouvert, il participe en puissance à cette dimension de l'indiscrétion; et c'est dans la mesure où quelque chose dans ses gestes peut laisser soupçonner que par quelque biais il est capable de s'y offrir que la jouissance du voyeur atteint son exact et véritable niveau. La créature surprise sera d'autant plus érotisable, dirais-je, que quelque chose dans ses gestes peut nous la révéler comme s'offrant à ce que j'appellerai les hôtes invisibles de l'air. Ce n'est pas pour rien que je les évoque ici. Ceux-là s'appellent des anges de la chrétienté ceux que Monsieur Anatole France a eu le culot d'impliquer dans cette affaire. Lisez *La révolte des anges*<sup>214</sup>, vous y verrez à tout le moins le lien très précis qui unit la dialectique du désir avec cette sorte de virtualité d'un oeil, insaisissable mais toujours imaginable. Et les références faites au livre du

214. FRANCE A., *La Révolte des anges* (1914).

Comte de Cabanis concernant les épousailles mystiques des hommes avec les sylphes et les ondines ne sont pas venues là pour rien dans le texte, très centré dans ses visées, que constitue tel ou tel livre d'Anatole France.

Donc c'est dans cette activité où la créature apparaît dans ce rapport de secret à elle-même, dans ces gestes où se trahit la permanence du témoin devant lequel on ne s'avoue pas, que le plaisir du voyeur comme tel est à son comble. Est-ce que vous ne voyez pas qu'ici, dans les deux cas, le sujet se réduit lui-même à l'artifice de la fente comme tel. Cet artifice tient sa place et le montre effectivement réduit à la fonction misérable qui est la sienne. Mais c'est bien de lui qu'il s'agit, en tant qu'il est dans le fantasme, il est la fente. La question du rapport de cette fente avec ce qu'il y a de symboliquement le plus insupportable d'après notre expérience, à savoir la forme qui y répond à la place du sexe féminin, est une autre question que nous laissons ici ouverte pour l'avenir.

Mais maintenant reprenons l'ensemble et partons de la métaphore poétique du « je me voyais me voir » célèbre de [l'auteur de] *La Jeune Parque*. Il est bien clair que ce rêve de parfaite clôture, de suffisance accomplie, n'est réalisé dans nul désir sinon le désir surhumain de la vierge poétique. C'est en tant qu'ils se mettent à la place du « je me voyais » que le voyeur et l'exhibitionniste s'introduisent dans la situation, qui est quoi ? justement une situation où l'autre ne voit pas le « je me voyais », une situation de jouissance inconsciente de l'autre. L'autre, en quelque sorte, est ici décapité de la partie tierce, il ne sait pas qu'il est en puissance d'être vu, il ne sait pas ce que représente le fait qu'il soit secoué de ce qu'il voit, c'est-à-dire de l'objet inhabituel que l'exhibitionniste lui présente et qui ne fait son effet sur cet autre que pour autant qu'il est effectivement l'objet de son désir mais qu'il ne le reconnaît pas à ce moment-là.

Il s'établit donc la répartition d'une double ignorance. Car si l'autre ne réalise pas à ce niveau, en tant qu'autre, ce qui est supposé réalisé dans l'esprit de celui qui s'exhibe ou de celui qui se voit comme manifestation possible du désir, inversement dans son désir, celui qui s'exhibe ou qui se voit ne réalise pas la fonction de la coupure qui l'abolit dans un automatisme clandestin, qui l'écrase dans un moment dont il ne reconnaît absolument pas la spontanéité en tant qu'elle désigne ce qui se dit là comme tel, et qui est là dans son acmé, connu encore que présent mais suspendu. Il ne connaît, lui, que cette manœuvre d'animal honteux, cette manœuvre oblique, cette manœuvre qui l'expose aux horions. Pourtant cette fente, sous quelque forme qu'elle se présente, volet, ou télescope, ou n'importe quel écran, cette fente c'est là ce qui le fait entrer dans le désir de l'autre. Cette fente, c'est la fente symbolique d'un mystère plus

profond qui est celui qu'il s'agit d'élucider, à savoir sa place à un certain niveau de l'inconscient, qui nous permet de situer le pervers, à ce niveau, comme dans un certain rapport avec, c'est bien la structure du désir comme tel. Car c'est le désir de l'autre comme tel, reproduisant la structure du sien, qu'il vise.

La solution perverse à ce problème de la situation du sujet dans le fantasme est justement celle-ci, c'est de viser le désir de l'autre et de croire y voir un objet. L'heure est assez avancée pour que je m'arrête là. C'est aussi une coupure, elle a simplement le défaut d'être arbitraire, je veux dire de ne pas me permettre de vous montrer l'originalité de cette solution par rapport à la solution névrotique. Sachez simplement que c'est là l'intérêt de les rapprocher et, à partir de ce fantasme fondamental du pervers, de vous faire voir la fonction que joue le sujet du névrosé dans son fantasme à lui. Je vous l'ai heureusement déjà indiqué tout à l'heure. Il se désire désirant vous ai-je dit. Et pourquoi donc qu'il peut pas désirer, qu'il faille, tellement qu'il désire! Chacun sait qu'il y a quelque chose d'intéressé là-dedans qui est à proprement parler le phallus. Car après tout jusqu'à présent vous avez pu voir que j'ai laissé réservée, dans cette économie, l'intervention du phallus, ce bon vieux phallus d'autrefois. À deux reprises, dans la reprise du complexe d'Œdipe l'année dernière et dans mon article sur les psychoses, je vous l'ai montré comme lié à la métaphore paternelle, à savoir comme venant donner au sujet un signifié. Mais il était impossible de le réintroduire dans la dialectique dont il s'agit si je ne vous posais pas d'abord cet élément de structure par lequel le fantasme est constitué dans quelque chose dont je vais vous demander par un dernier effort d'admettre, en nous quittant aujourd'hui, désormais le symbolisme. Je veux dire que désormais le \$ dans le fantasme, en tant que confronté et opposé à ce a dont vous avez bien compris que je vous ai montré aujourd'hui qu'il était bien plus compliqué que les trois formes que je vous ai données d'abord comme approche, puisque ici le a, c'est le désir de l'Autre dans le cas que je présente, (vous voyez donc que toutes les formes de coupure, y compris justement celles qui reflètent la coupure du sujet, sont signalées), je vous demande d'admettre la notion suivante-je me permets même le ridicule de me référer à une notation de  $\sqrt{-1}$  concernant les Imaginaires -je vous ai laissés au bord dupas *un* dans cet évanouissement du sujet. C'est à ce pas *un*, et même à ce "comme pas un" en tant que c'est lui qui nous donne l'ouverture sur l'unicité du sujet que je reprendrai la prochaine fois. Mais si je vous demande de le noter de cette façon, c'est justement pour que vous n'y voyiez pas la forme la plus générale, et du même coup la plus confuse, de la négation. S'il est tellement difficile de parler de la négation, c'est que personne - 439 -

ne sait ce que c'est. Déjà je vous ai pourtant indiqué au début de cette année l'ouverture de la différence qu'il y a entre forclusion et discordance. Pour l'instant je vous indique sous une forme close, fermée, symbolique, mais justement à cause de cela décisive, une autre forme de cette négation. C'est quelque chose qui situe le sujet dans un autre ordre de grandeur.

-440-

## Leçon 24 10 juin 1959

Dans notre dernier entretien, j'ai développé la structure du fantasme en tant qu'il est dans le sujet ce que nous appelons le soutien de son désir; le fantasme, là où nous pouvons le saisir dans une structure suffisamment complète pour servir ensuite en quelque sorte de plaque tournante à ce que nous sommes amenés à lui rapporter des diverses structures - c'est-à-dire à la relation du désir du sujet à ce que depuis longtemps je désigne pour vous comme étant, plus que sa référence, son essence dans la perspective analytique, à savoir le désir de l'Autre. Je vais aujourd'hui, comme je vous l'ai annoncé, essayer de vous situer la position du désir dans les différentes structures disons nosologiques, disons celles de l'expérience - au premier plan, la structure névrotique.

[Nous avons déjà étudié] le fantasme pervers, puisque c'est celui que j'ai choisi la dernière fois pour vous permettre d'y pointer ce qui correspond à la fonction du sujet et à celle de l'objet dans le fantasme en tant qu'il est le support, l'index d'une certaine position du sujet. De même que c'est l'image de l'autre qui est le départ et le support, du moins en ce point où le sujet se qualifie comme désir, il y a cette structure plus complexe qui s'appelle le fantasme, et où paradoxalement j'ai été amené la dernière fois, en prenant une forme particulière spécialement exemplaire (non sans profonds motifs), celle de l'exhibitionniste et du voyeur, à vous montrer que contrairement à ce qui est trop souvent dit, ce n'est pas là deux positions en quelque sorte réciproques, comme une sorte de précipitation de la pensée amène à le formuler: celui qui montre/celui qui voit, se complétant l'un l'autre.

- 2795 -

Je vous l'ai dit, ces deux positions sont au contraire strictement parallèles et, dans les deux cas, le sujet, dans le fantasme, se trouve indiqué par ce quelque chose que nous avons appelé la fente, la béance, quelque chose qui est, dans le réel, à la fois trou et éclair pour autant que le voyeur épie derrière son volet, que l'exhibitionniste entrouvre son écran, qu'il est là indiqué à sa place dans l'acte; qu'il n'est rien d'autre que cet éclair de l'objet dont on parle et, vécu, perçu par le sujet par l'ouverture de cette béance, dans ce quelque chose qui, lui, le situe comme ouvert. Ouvert à quoi ? À un autre désir que le sien - sien qui est profondément atteint, ébranlé, frappé par ce qui est aperçu dans cet éclair.

C'est l'émotion de l'autre au-delà de sa pudeur; c'est l'ouverture de l'autre, l'attente virtuelle pour autant qu'elle ne se sent pas vue, et que pourtant elle est perçue comme s'offrant à la vue; c'est cela qui caractérise dans les deux cas cette position de l'objet qui est là, dans cette structure, si fondamentale. Puisqu'en fin de compte l'expérience analytique la repère au point de départ de ce qu'elle a d'abord trouvé sur la voie des causes et des stigmates générateurs de la position névrotique, nommément la scène aperçue, la scène dite primitive. Elle participe de cette structure, c'est-à-dire par un renversement sans doute de cette structure qui fait que le sujet voit quelque chose s'ouvrir, qui est cette béance soudain aperçue, quelque chose qui bien évidemment dans sa valeur traumatique a rapport au désir de l'Autre entrevu, perçu comme tel, qui reste là comme un noyau énigmatique jusqu'à ce qu'ultérieurement, après-coup, il puisse en réintégrer le moment vécu dans une chaîne qui ne sera pas forcément la chaîne correcte, qui sera en tout cas la chaîne génératrice de toute une modulation inconsciente, génératrice noyautée lors de la névrose.

Je vous prie de vous arrêter à cette structure du fantasme. Il est bien entendu que c'est un temps suspendu, comme je l'ai souligné, qui fait sa valeur. Ce qui fait sa valeur c'est cela, c'est un temps d'arrêt. Un temps d'arrêt qui a cette valeur d'index correspond à un moment d'action où le sujet ne peut s'instituer d'une certaine façon x, qui est justement ce que nous désignons comme désir ici, ce que nous essayons d'isoler dans sa fonction de désir, à proprement parler qu'à condition, ce sujet, de perdre le sens de cette position, car c'est cela: le fantasme lui est opaque. Nous pouvons, nous, désigner sa place dans le fantasme, peut-être lui-même peut-il l'entrevoir, mais le sens de la position, à savoir ce pourquoi il est là ce qui vient au jour de son être, cela le sujet ne peut pas le dire. C'est là le point essentiel: *aphanisis*. Sans doute le terme est heureux et nous sert, mais à la différence de la fonction qui lui donne Jones dans l'interprétation du complexe de castration, sa forme est énigmatique.



Nous voyons dans le fantasme que l'aphanisis, tout au moins là où le mot disparition (fading ai-je dit encore) nous est utilisable, ce n'est pas en tant qu'aphanisis du désir, c'est en tant qu'à la pointe du désir il y a aphanisis du sujet. Le sujet, en tant qu'il se situerait à sa place, qu'il s'articulerait comme je là où Ça parle dans la chaîne inconsciente, en tant qu'il ne peut là s'indiquer qu'en tant que disparaissant de sa position de sujet.

À partir de là nous voyons ce dont il va s'agir. Pour autant que nous avons défini ce point extrême, ce point imaginaire où l'être du sujet réside dans sa densité maxima (ce ne sont que des images pour que votre esprit s'accroche à une métaphore), à partir du moment où nous voyons, où nous définissons ce point imaginaire où l'être du sujet en tant qu'il est celui qui est à articuler, à nommer dans l'inconscient, ne peut en aucun cas, au dernier terme, être nommé mais seulement indiqué par quelque chose qui se révèle soi-même comme coupure, comme fente, comme structure de coupure dans le fantasme; c'est autour de ce point imaginaire - et ceci est, en tout domaine, légitime si nous pouvons articuler sa structure par ce qui en part - que nous allons essayer de situer ce qui se passe effectivement dans les différentes formes du sujet, qui ne sont pas du tout obligatoirement des formes homogènes, des formes compréhensibles d'un côté par celui qui est de l'autre côté.

Nous ne savons que trop à cet égard ce qui peut nous leurrer dans la compréhension d'une psychose. Par exemple nous devons nous garder de comprendre si nous pouvons essayer de reconstruire, d'articuler dans la structure. Et c'est bien cela que nous essayons de faire ici.

Alors à partir de là, à partir de cette structure où le sujet, dans son moment de disparition - et je vous le répète c'est là une notion dont vous pouvez trouver la trace lorsque Freud parle de l'ombilic du rêve, le point où toutes les associations convergent pour disparaître, pour n'être plus reliables à rien [d'autre] que ce qu'il appelle l'*unerkannt*. C'est de cela qu'il s'agit. Par rapport à ceci, le sujet voit en face de lui s'ouvrir quoi ? Rien d'autre qu'une autre béance, qui, à la limite, engendrerait un renvoi à l'infini du désir vers un autre désir.

Comme nous le voyons dans le fantasme du voyeur et de l'exhibitionniste, c'est du désir de l'Autre qu'il se trouve dépendant. C'est à la merci du désir de l'Autre qu'il se trouve offert. Ceci est concret, nous le trouvons dans l'expérience. Cela n'est pas parce que nous ne l'articulons pas que nous ne pouvons pas communément..., que ce n'est pas très facile à saisir.

Quand je vous ai parlé longuement, il y a deux ans, de la névrose du petit Hans, il ne s'agissait pas d'autre chose. C'est pour autant qu'à un moment de - 443 -

son évolution le petit Hans se trouve confronté à quelque chose qui va beaucoup plus loin que le moment, pourtant critique, de la rivalité à propos de la nouvelle venue, de sa petite sœur, de beaucoup plus grave que cette nouveauté qu'est pour lui l'ébauche de maturation sexuelle qui le rend capable d'érections, voire, la question est ouverte auprès des spécialistes, d'orgasmes. Cela n'est ni au niveau inter-psychologique, à proprement parler, ni au niveau de l'intégration d'une nouvelle tendance que s'ouvre la crise. Je vous l'ai souligné et bien articulé (et même martelé) alors.

C'est pour autant que, par une fermeture à ce moment de la conjoncture, il se trouve effectivement et spécialement confronté comme tel au désir de sa mère, et qu'il se trouve en présence de ce désir sans aucun recours. La *Hilflosigkeit* de Freud, dans son article sur *L'Inconscient*, article de 1917, c'est cette position d'être sans recours, plus primitive que tout, et à l'égard de laquelle l'angoisse est déjà une ébauche d'organisation pour autant qu'elle est déjà attendue - si on ne sait pas de quoi, si on ne l'articule pas tout de suite, en tout cas elle est avant tout *Erwartung* nous dit Freud. Mais auparavant il y a ceci, *Hilflosigkeit*, le "sans recours". Le "sans recours" devant quoi ? Ce qui n'est définissable, centrable d'aucune autre façon que devant le désir de l'Autre. C'est ce rapport du désir du sujet, pour autant qu'il a à se situer devant le désir de l'Autre qui pourtant littéralement l'aspire et le laisse sans recours, c'est dans ce drame de la relation du désir du sujet au désir de l'Autre que se constitue une structure essentielle, non seulement de la névrose, mais de toute autre structure analytiquement définie.

Nous commençons par la névrose, nous sommes assez loin, partis de la perversion, pour que vous puissiez entrevoir que la perversion aussi y est liée. Néanmoins, soulignons-le, nous ne l'avons fait entrer, cette perversion, que dans ce moment instantané du fantasme, du fantasme pour autant que le passage à l'acte dans la perversion et dans la perversion seulement, le révèle.

Dans la névrose dont il s'agit pour nous de serrer de près pour l'instant ce qui a rapport à cette structure que j'articule devant vous, c'est ce moment fécond de la névrose que je vise dans le cas du petit Hans, parce que là il s'agit d'une phobie, c'est-à-dire la forme la plus simple de la névrose, celle où nous pouvons toucher du doigt le caractère de la solution, celui que je vous ai déjà articulé longuement à propos du petit Hans en vous montrant l'entrée en jeu de cet objet, l'objet phobique, en tant qu'il est un signifiant à toutes fins.

Il est là, pour occuper cette place entre le désir du sujet et le désir de l'Autre, une certaine fonction qui est une fonction de protection ou de défense. Là-dessus il n'y a aucune ambiguïté sur la formulation freudienne. La peur de l'objet - 444 -

phobique est faite pour protéger le sujet de quoi? C'est dans Freud: de l'approche de son désir. Et c'est en regardant les choses de plus près que nous voyons ce dont il s'agit, de son désir en tant qu'il est sans armes par rapport à ce qui dans l'Autre, la mère en l'occasion, s'ouvre pour Hans comme le signe de sa dépendance absolue.

Elle l'emmènera au bout du monde, elle l'emmènera plus loin encore; elle l'emmènera aussi loin et aussi souvent qu'elle-même disparaît, s'éclipse, qu'elle est la personne qui à ce moment peut lui paraître non plus seulement comme celle qui pourrait répondre à toutes ses demandes, elle lui apparaît avec ce mystère supplémentaire d'être elle-même ouverte à un manque dont le sens apparaît à ce moment-là à Hans, d'être dans un certain rapport au phallus que pourtant, ce phallus, il n'a pas. C'est au niveau du manque à être de la mère que s'ouvre pour Hans le drame qu'il ne peut résoudre qu'à faire surgir ce signifiant de la phobie dont je vous ai montré la fonction plurivalente, une espèce de clef universelle, de clef à toutes fins qui lui sert à ce moment-là à se protéger contre ce que, d'une façon univoque, tous les analystes expérimentés ont perçu, contre le surgissement d'une angoisse plus redoutable encore que la peur liée, que la peur fixée de la phobie. Ce moment, en tant qu'il est relation du désir, qu'il est quelque chose qui va dans la structure du fantasme, dans l'opposition  $\$$  à  $a$ , donner à ce  $\$$  quelque chose qui en allège la part, qui en soutient la présence, qui est quelque chose où le sujet se raccroche, ce point où en somme va se produire le symptôme, le symptôme au niveau le plus profond dans la névrose, c'est-à-dire pour autant qu'il intéresse de la façon la plus générale, la position du sujet. C'est cela qui mérite ici d'être articulé.

Si vous voulez procédons dans cet ordre, d'être articulé d'abord, puis à nous demander si cette structure du fantasme est si fatale. Comment quelque chose qui se tient au bord de ce point de perte, de ce point de disparition indiqué dans la structure du fantasme - comme ce quelque chose qui se tient au bord, qui se soutient à l'entrée du tourbillon du fantasme - comment ce quelque chose est possible ? Car il est bien clair que c'est possible.

Le névrosé accède au fantasme. Il y accède à certains moments élus de la satisfaction de son désir. Mais tous nous savons que ce n'est là qu'une utilisation fonctionnelle du fantasme, que son rapport par contre à tout son monde et spécialement ses rapports aux autres, aux autres réels (c'est là que nous en arrivons maintenant) est profondément marqué par quoi ? On l'a toujours dit: par une pulsion refoulée. Cette pulsion refoulée, c'est sa relation que nous essayons - 445 -

d'articuler un peu mieux, de façon un peu plus serrée, d'une façon aussi cliniquement plus évidente. Nous allons tout simplement voir comment cela est possible. Nous allons tout de même indiquer comment cela se présente. Prenons l'obsessionnel, si vous voulez, et l'hystérique. Prenons-les ensemble, pour autant que dans un certain nombre de traits nous allons les voir s'éclairer l'un par l'autre.

L'objet du fantasme, pour autant qu'il débouche sur ce désir de l'Autre, il s'agit de ne pas l'approcher, et pour cela évidemment il y a plusieurs solutions. Nous avons vu celle qui est liée à la promotion de l'objet phobique à l'objet d'interdiction. D'interdiction de quoi? En fin de compte d'une jouissance qui est dangereuse parce qu'elle ouvre devant le sujet l'abîme du désir comme tel.

Il y a d'autres solutions, je vous les ai déjà indiquées sous ces deux formes schématiques dans le rapport de Royaumont. Le désir du sujet, le sujet peut le soutenir devant le désir de l'Autre. Il le soutient de deux façons

Comme désir insatisfait, c'est le cas des hystériques. je vous rappelle l'exemple de la belle bouchère où cette structure apparaît d'une façon si claire, ce rêve dans les associations duquel apparaît la forme, en quelque sorte avouée, de l'opération de l'hystérique. La belle bouchère désire manger du caviar, mais elle ne veut pas que son mari le lui achète, parce qu'il faut que ce désir reste insatisfait.

Cette structure, qui est là imagée dans une petite manœuvre qui forme d'ailleurs la trame et le texte de la vie quotidienne de ces sujets, va beaucoup plus loin en fait. Elle veut dire, cette historiette, la fonction que l'hystérique se donne à elle-même. C'est elle qui est l'obstacle, c'est elle qui ne veut pas. C'est-à-dire que dans ce rapport du sujet à l'objet dans le fantasme, elle vient occuper cette même position tierce qui était tout à l'heure dévolue au signifiant phobique, mais d'autre façon. C'est elle qui est l'obstacle, c'est elle qui est l'enjeu en réalité. Et sa jouissance est d'empêcher justement le désir dans les situations qu'elle trame elle-même. Car c'est là une des fonctions fondamentales du sujet hystérique dans les situations qu'elle trame, sa fonction est d'empêcher le désir de venir à terme pour en rester elle-même l'enjeu.

Elle prend la place de ce que nous pourrions appeler d'un terme anglais [*a puppet*], c'est-à-dire quelque chose comme "un mannequin". [*Puppet*] a un sens plus étendu, plus général, c'est "un faux semblant". L'hystérique, pour autant que dans une situation si fréquemment observée qu'elle est vraiment dans les observations reconnaissable en clair, - il suffit d'en avoir la clef qui est celle de sa position entre une ombre qui est son double, une femme qui est, de façon - 446 -

cachée, ce point précisément où se situe, où s'insère son désir pour autant qu'il faut qu'elle ne le voie pas - l'hystérique s'institue, [se] présente elle-même dans l'occasion, comme le ressort de la machine, celle qui les suspend et les situe l'une par rapport à l'autre comme des sortes de marionnettes où elle a elle-même à se soutenir dans ce rapport dédoublé qui est celui \$0 a; l'hystérique est pourtant dans le jeu elle-même sous la forme de celle qui en fin de compte est l'enjeu.

L'obsessionnel a une position différente. La différence de l'obsessionnel par rapport à l'hystérique est de rester, lui, hors du jeu. Son véritable désir vous l'observerez (fiez-vous à ces formules quand vous aurez affaire aux sujets cliniquement ainsi qualifiables), l'obsessionnel est quelqu'un qui n'est jamais véritablement là, à la place où quelque chose est en jeu qui pourrait être qualifié, "son désir" là où il risque le coup, apparemment, ce n'est pas là qu'il est. C'est de cette disparition même du sujet, le \$ au point d'approche du désir, qu'il fait, si l'on peut dire, son arme et sa cachette: il a appris à se servir de cela pour être ailleurs. Et, observez-le bien, ceci bien sûr, il ne [le] peut - parce qu'il n'y a pas d'autre place que celle qui était réservée jusqu'ici à la structure instantanée, relationnelle, de l'hystérique - il ne le peut qu'en déployant dans le temps, en temporalisant cette relation, en remettant toujours au lendemain son engagement dans ce vrai rapport du désir. C'est toujours pour demain que l'obsessionnel réserve l'engagement de son véritable désir. Ce n'est pas dire qu'en attendant ce terme, il n'engage rien. Bien loin de là! Il fait ses preuves. Bien plus! il peut aller jusqu'à considérer ces preuves, ce qu'il fait, comme un moyen de s'acquérir des mérites. Des mérites à quoi? À la référence de l'Autre à l'endroit de ses désirs. Ces choses vous les constaterez bel et bien, s'avouant à tout bout de champ, même si l'obsessionnel ne le reconnaît pas comme tel, ce mécanisme.

Mais il est important que vous soyez capable de le reconnaître pour le désigner. Car après tout c'est bien là quelque chose, je le dis, d'importun que d'écraser ce mécanisme sous la forme de ce qu'il entraîne dans son sillage, à savoir toutes ces relations inter-subjectives qui ne se conçoivent qu'ordonnées par rapport à cette relation, ou à ces relations fondamentales telles que j'essaye ici de les articuler pour vous.

Qu'est-ce qu'en fin de compte cela veut dire? je veux dire, avant même de nous demander comment cela est possible, qu'est-ce que nous voyons poindre dans cette position névrotique? Il est clair que ce que nous voyons poindre c'est au moins ceci: l'appel au secours du sujet pour soutenir son désir, pour le soutenir - en présence et en face du désir de l'Autre, pour se constituer comme -447-

désirant. C'est cela que je vous indiquais la dernière fois, c'est que la seule chose qu'il ne sait pas, c'est que, se constituant comme désirant, sa démarche est profondément marquée par quelque chose qui est là derrière, à savoir le danger que constitue cette pente du désir. De sorte que se constituant comme désirant, il ne s'aperçoit pas que dans la constitution de son désir il se défend contre quelque chose, que son désir même est une défense et ne peut pas être autre chose. Encore, pour que ceci puisse se soutenir, est-il clair que dans chaque cas il appelle à l'aide une chose qui se présente dans une position tierce par rapport à ce désir de l'Autre, quelque chose où il puisse se placer pour que la relation aspirante, évanouissante de l'\$ devant le a soit tenable. C'est dans la relation à l'autre, l'autre réel, que nous voyons suffisamment indiqué le rôle de ce qui permet au sujet de symboliser. Car il ne s'agit pas d'autre chose que de symboliser sa situation, à savoir de maintenir en acte quelque chose où il puisse se reconnaître comme sujet, se satisfaire comme sujet, tout étonné qu'il est finalement de voir que ce sujet qui se soutient, il se trouve en proie à toutes sortes d'attitudes contorsionnées et paradoxales qui le désignent à lui-même, dès qu'il peut avoir la moindre vue réfléchie sur sa propre situation, comme un névrosé en proie à des symptômes.

Ici intervient cet élément que l'expérience analytique nous a appris à mettre en un point clef des fonctions signifiantes et qui s'appelle le phallus. Si le phallus a la position clef que je désigne à l'instant, c'est très évidemment en tant que signifiant, que signifiant lié à quelque chose qui a un nom dans Freud, et dont Freud n'a absolument pas dissimulé la place dans l'économie inconsciente elle-même, c'est à savoir la loi.

À cet égard, toute espèce de tentative de ramener le phallus à quelque chose qui s'équilibre, qui se compose avec tel autre correspondant fonctionnel dans l'autre sexe, est quelque chose qui, bien entendu, du point de vue de l'interrelation du sujet, a sa valeur si l'on peut dire génétique, mais qui ne peut s'exercer, se faire qu'à la condition de méconnaître ce qui est tout à fait essentiel dans la valorisation du phallus comme tel. Il n'est pas purement et simplement un organe. Là où il est un organe, il est instrument d'une jouissance, il n'est pas, à ce niveau, intégré dans le mécanisme du désir, parce que le mécanisme du désir est quelque chose qui se situe à un autre niveau, que pour comprendre ce qu'est ce mécanisme du désir il faut le définir vu de l'autre côté, c'est-à-dire une fois les relations de la culture instituées et à partir ou non du mythe du meurtre primordial.

Le désir, de toutes les demandes, se distingue en ceci qu'il est une demande soumise à la loi. Cela a l'air presque d'enfoncer une porte ouverte, mais c'est tout de même de cela qu'il s'agit quand Freud nous fait la distinction des demandes qui répondent à des besoins dits de conservation de l'espèce ou de l'individu, et de celles qui sont sur un autre plan. C'est pourquoi nous dire que celles qui sont sur cet autre plan se distinguent des premières en ce sens qu'elles peuvent être atermoyées ! Mais après tout si le désir sexuel peut être atermoyé dans ses effets, dans son passage à l'acte chez l'homme, c'est d'une façon assurément ambiguë. Il peut être atermoyé ? Pourquoi peut-il l'être plus chez l'homme que chez les animaux où après tout, il ne souffre pas tellement d'atermoiements ? C'est en raison sans aucun doute d'une souplesse génétique. C'est aussi et essentiellement - car rien n'est articulé dans l'analyse si on ne l'articule pas à ce niveau - pour autant que c'est sur ce désir sexuel lui-même qu'est édifié l'ordre primordial d'échanges qui fonde la loi par laquelle entre à l'état vivant le nombre comme tel dans l'inter-psychologie humaine. La loi dite de l'alliance et de la parenté par quoi nous voyons ceci apparaître: que le phallus, fondamentalement, c'est le sujet en tant qu'objet de ce désir, cet objet étant soumis à ce que nous appellerons la loi de la fécondité. Et aussi bien c'est ainsi que chaque fois qu'on fait intervenir d'une façon plus ou moins dévoilée et plus ou moins initiatique le phallus, il est, à ceux qui participent à cette initiation, dévoilé. Si la fonction du père, pour le sujet, en tant qu'"auteur de ses jours" comme on dit, n'est que le signifiant de ce que j'appelle ici la loi de la fécondité pour autant qu'elle règle, qu'elle noue le désir à une loi, effectivement cette signification fondamentale du phallus est ce dont, par toute la dialectique du désir pour autant que le désir, en tant que s'y exprime l'être du sujet au point de sa perte, s'interpose sur le trajet de cette fonctionnalisation du sujet en tant que phallus, de ce par quoi le sujet se présente dans la loi d'échange définie par les relations fondamentales réglant les inter-réactions du désir dans la culture... c'est pour autant que le sujet est, en tant qu'à partir d'un certain moment il n'est plus, il manque à être, il ne peut plus se saisir.

C'est de la rencontre de ceci avec sa fonction phallique, avec sa fonction phallique dans les liens réels des rapports avec les autres réels, de la génération réelle de la lignée, c'est ici que se produit le point d'équilibre qui est celui où nous nous sommes arrêtés à la fin du rêve du patient d'Ella Sharpe. Si j'ai branché toute la grande digression sur *Hamlet* à ce niveau, c'est pour autant que ce sujet nous présentait dans son rêve, sous la forme la plus pure, cette alternance du « *To be or not [..]* », dont j'ai fait déjà tellement état. C'est à savoir - 449 -

ce sujet qui se qualifiait lui-même comme "personne", ce sujet au moment où il approche de son désir, où il y met tout juste le doigt, où il a à choisir de n'être personne ou d'être pris, absorbé entièrement dans le désir dévorant de la femme, que tout de suite après il est sommé d'être ou de ne pas être, de faire venir au jour le « *to be* » de la seconde partie qui n'a pas le même sens que dans la première, le « ne pas être » de la structure primordiale du désir, se voit offert à une alternative: pour être, c'est-à-dire être le phallus, il doit être le phallus pour l'Autre, le phallus marqué; pour être ce qu'il peut être comme sujet, il est offert à la menace du "ne pas l'avoir".

Si vous me permettez de me servir d'un signe dit logique qui est le V dont on se sert pour désigner le "ou bien, ou bien" de la distinction, le sujet voit s'ouvrir pour lui le choix entre le "ne pas l'être" - ne pas être le phallus - ou s'il l'est, "ne pas l'avoir", c'est-à-dire être le phallus pour l'autre, le phallus dans la dialectique intersubjective. C'est de cela qu'il s'agit. Et c'est dans ce jeu que le névrosé éprouve l'approche, l'intégration de son désir comme une menace de perte.

Le pas un à quoi se désigne le \$ dans la structure fondamentale du désir, se transforme dans un "un en trop", ou "quelque chose en trop" ou "quelque chose en moins", dans la menace de la castration pour l'homme ou dans le phallus ressenti comme absence pour la femme. C'est pourquoi on peut dire qu'à l'issue de la démystification analytique de la position du névrosé, quelque chose semble rester dans la structure, tout au moins ce dont nous témoigne Freud dans sa propre expérience, qui se présente comme un reste, comme quelque chose qui, pour le sujet, le fait dans tous les cas rester dans une position inadéquate, celle du péril pour le phallus chez l'homme, celle de l'absence du phallus chez la femme.

Mais aussi bien c'est peut-être pour autant que, dans le biais adopté d'abord pour la solution du problème névrotique, la dimension transversale, ce en quoi le sujet dans son désir a affaire à la manifestation de son être comme tel, à lui comme auteur possible de la coupure, cette dimension est négligée; qu'en d'autres termes la visée de l'analyste va à la réduction de la position névrotique du désir et non pas au dégagement de la position du désir comme tel, hors de cet engluement de cette dialectique particulière qui est celle du névrosé.

Comment encore revenir sur ces points pour vous en mieux faire sentir encore l'articulation ?

Assurément je l'ai menée là sur son tranchant le plus pur. Il est bien certain que ceci traîne avec soi non seulement toute l'anecdote de l'histoire du sujet, mais aussi d'autres éléments structuraux dans son passé. Je veux dire ce que nous avons manifesté, mis en valeur au moment voulu, ce qui est ce - 450 -



qui se rapporte comme tel au drame narcissique, au rapport du sujet à sa propre image. Bien sûr qu'en fin de compte c'est là que s'insère pour le sujet - Freud l'a souligné maintes fois en son temps et en ses propres termes - la crainte de la perte du phallus, le sentiment aussi du manque de phallus. Le moi, en d'autres termes, est intéressé. Mais remarquons-le alors à ce niveau, que, s'il intervient, s'il peut intervenir à cette place où le sujet peut avoir à se soutenir dans cette dialectique complexe où il craint de perdre dans la relation à l'autre son privilège, eh bien ça n'est certes pas si la relation narcissique à l'image de l'autre intervient en raison de quelque chose que nous pourrions appeler faiblesse du moi, car après tout dans tous les cas où nous constatons une telle faiblesse, ce à quoi nous assistons, c'est au contraire à un éparpillement de la situation, voire à un blocage de la situation.

Après tout je n'ai là qu'à faire allusion à quelque chose qui vous est à tous familier, qui a été je crois traduit dans la revue, au cas notoire de Mélanie Klein, à savoir de cet enfant qui était bel et bien introduit comme tel à ce rapport du désir au signifiant, mais qui se trouvait par rapport à l'autre, à la relation possible sur le plan imaginaire, sur le plan gestuel, communicatif, vivant avec l'autre, complètement suspendu, tel que nous le décrit Mélanie Klein. Nous ne savons pas tout de ce cas, et après tout nous ne pouvons pas dire que Mélanie Klein ait fait autre chose que nous présenter là un cas remarquable. Et ce que ce cas démontre, c'est qu'assurément cet enfant qui ne parlait pas est déjà si accessible et si sensible aux interventions parlées de Mélanie Klein que pour nous, dans notre registre, dans celui que nous essayons de développer ici, son comportement est vraiment éclatant.

Les seules structures du monde qui sont pour lui accessibles, sensibles, manifestes, manifestantes dès les premiers moments avec Mélanie Klein, ce sont des structures qui portent en elles-mêmes tous les caractères du rapport à la chaîne signifiante. Mélanie Klein nous les désigne, c'est la petite chaîne du train, c'est-à-dire de quelque chose qui est constitué d'un certain nombre d'éléments accrochés les uns aux autres; c'est une porte qui s'ouvre ou qui se ferme - autant dire ce que, quand j'essayais de vous montrer dans les utilisations possibles de tel schéma cybernétique à notre maniement du symbole, ce qui est la forme la plus simple de l'alternance "oui ou non" qui conditionne le signifiant comme tel, "une porte doit être ouverte ou fermée". C'est autour de cela que tout le comportement de l'enfant se limite. Ce n'est pourtant rien qu'à toucher à cela dans des mots qui sont tout de même des - 451 -

phrases et quelque chose d'essentiellement verbal que, dès les premiers moments, qu'est-ce qu'obtient de l'enfant l'intervention de Mélanie Klein ? Sa première réaction est à mon avis presque faramineuse dans son caractère exemplaire: c'est d'aller se situer (et c'est dans le texte) entre deux portes, entre la porte intérieure des cabinets et la porte extérieure, dans un espace noir dont on s'étonne que Mélanie Klein - qui par certains côtés a si bien vu les éléments de structure comme ceux de l'introjection et de l'expulsion, à savoir cette limite du monde extérieur de ce qu'on peut appeler les ténèbres intérieures par rapport à un sujet - n'a pas vu la portée de cette zone intermédiaire qui n'est rien de moins que celle que nous distinguons ainsi : celle où se situe le désir, à savoir cette zone qui n'est ni l'extérieur, ni l'intérieur, articulée et construite, si réduite dans ce sujet, mais ce qu'on peut appeler, car nous en trouvons dans certaines structures du village primitif de ces sortes de zones déblayées entre les deux, la zone de *no man's land* entre le village et la nature vierge, qui est bien ce où est resté en panne le désir du petit sujet.

C'est là que nous voyons intervenir possiblement le moi, et bien entendu c'est dans toute la mesure où ce moi est non pas faible, mais fort, que viendront comme je l'ai répété toujours et cent fois, s'organiser les résistances du sujet. Les résistances du sujet pour autant qu'elles sont les formes de cohérence mêmes de la construction névrotique, c'est-à-dire de ce dans quoi il s'organise pour subsister comme désir, à n'être pas la place de ce désir, à être abrité du désir de l'Autre comme tel, à voir s'interposer entre sa manifestation la plus profonde comme désir et le désir de l'Autre, cette distance, cet alibi qui est celui où il se constitue respectivement comme phobique, hystérique, obsessionnel.

Je reviendrai, il le faut, sur un exemple que Freud nous donne, développé, d'un fantasme. Il n'est pas vain d'y revenir après avoir fait ce détour. C'est le fantasme *On bat un enfant*. Ici on peut saisir les temps qui nous permettent de retrouver la relation structurale que nous essayons aujourd'hui d'articuler.

Qu'avons-nous ? Le fantasme des obsessionnels. Filles et garçons se servent de ce fantasme pour parvenir à quoi ? à la jouissance masturbatoire. La relation au désir est claire. Cette jouissance, quelle est sa fonction ? Sa fonction ici est celle de toute satisfaction de besoin dans un rapport avec l'au-delà que détermine l'articulation d'un langage pour l'homme. C'est à savoir que la jouissance masturbatoire ici n'est pas la solution du désir, elle en est l'écrasement, exactement comme l'enfant à la mamelle dans la satisfaction du nourrissage écrase la demande d'amour à l'endroit de la mère.

Et aussi bien ceci est presque signé par des témoignages historiques. Je veux dire, puisque nous avons fait allusion en son temps à la perspective hédoniste, à son insuffisance pour qualifier le désir humain comme tel - n'oublions pas, après tout, que le caractère exemplaire d'un de ses points paradoxaux comme tels, évidemment laissé dans l'ombre de la vie de ceux qui se sont présentés dans l'histoire comme les sages, et les sages d'une discipline dont la fin, qualifiée de philosophique, était précisément, pour des raisons après tout valables puisque méthodiques, le choix, la détermination d'une posture par rapport au désir posture qui consiste aussi bien à l'origine à l'exclure, à le rendre caduc. Et toute perspective à proprement parler hédonique participe de cette position d'exclusion, comme le démontre l'exemple paradoxal que je vais ici vous rappeler, à savoir de la position des cyniques pour qui, d'une façon tout à fait catégorique - la tradition, sous la bouche de Chrysippe<sup>214</sup> si mon souvenir est bon, nous en transmet le témoignage - c'est-à-dire que Diogène le Cynique affichait, au point de le faire en public en la manière d'un acte démonstratoire (et non pas exhibitionniste) que la solution du problème du désir sexuel était, si je puis dire, à la portée de la main de chacun, et il le démontrait brillamment en se masturbant.

Le fantasme de l'obsessionnel est donc quelque chose qui, bien entendu, a un rapport à la jouissance, dont il est même remarquable que cela puisse en devenir une des conditions, mais dont Freud nous démontre que la structure a valeur de ce que je désigne comme étant sa valeur d'index - puisque ce que ce fantasme pointe, ce n'est rien d'autre qu'un trait de l'histoire du sujet, quelque chose qui s'inscrit dans sa diachronie. C'est à savoir que le sujet, dans un passé par conséquent oublié, a vu, nous dit le texte de Freud, un rival (qu'il soit du même sexe ou d'un autre, peu importe!) subir les sévices de l'être aimé, en l'occasion du père, et a trouvé dans cette situation originelle son bonheur.

En quoi l'instant fantasmatique perpétue-t-il, si l'on peut dire, cet instant privilégié de bonheur? C'est ici que la phase intermédiaire qui nous est désignée par Freud prend sa valeur démonstrative. C'est pour autant que dans un temps, nous dit Freud, qui ne peut être que reconstruit - ceci se signale dans le fait que dans Freud nous ne trouvons le témoignage que de certains moments inconscients qui sont à proprement parler inaccessibles comme tels. Qu'il ait tort ou raison dans le cas précis, déterminé, pour l'instant c'est hors de question. Aussi

214. Rapporté par Diogène Laërce, *Vie et opinions des philosophes*, O. Apelt, Leipzig, 1921, 1955 (2 vol.).

bien n'a-t-il pas tort, mais l'important c'est qu'il désigne cette étape intermédiaire comme quelque chose qui ne peut être que reconstruit; et cette étape intermédiaire entre le souvenir historique en tant qu'il désigne le sujet dans un de ses moments de triomphe, souvenir historique, lui, qui n'est que refoulé, au pire, et qui peut être ramené au jour, ce en quoi l'instant fantasmatique y joue le rôle d'index, éternise si l'on peut dire ce moment, en faisant le point d'attache de quelque chose de tout différent, à savoir du désir du sujet. Eh bien ceci ne se passe que par rapport à un moment intermédiaire que j'appellerai ici, bien que ce soit un point où il ne puisse être que reconstruit, comme à proprement parler métaphorique.

Car de quoi s'agit-il dans ce moment intermédiaire, ce deuxième temps dont Freud nous dit qu'il est essentiel à la compréhension du fonctionnement de ce fantasme? C'est de ceci: c'est qu'à l'autre, le frère rival qui est la proie de la colère et du châtement infligé par l'objet aimé, le sujet se substitue lui-même. C'est-à-dire que dans ce second temps c'est lui qui est châtié.

Nous nous trouvons là devant l'énigme à l'état nu de ce que comporte cette métaphore, ce transfert. Qu'est-ce que le sujet y cherche ? Quelle étrange voie pour la suite à donner à son triomphe que cette façon de passer lui-même à son tour par les fourches caudines de ce qui a été à l'autre infligé! Est-ce que nous ne nous trouvons pas là devant l'énigme dernière - Freud aussi bien ne le dissimule pas - de ce qui vient s'inscrire dans la dialectique analytique comme masochisme, et dont on voit après tout, ici sous une forme pure se présenter la conjonction ? C'est à savoir que quelque chose dans le sujet perpétue le bonheur de la situation initiale dans une situation cachée, latente, inconsciente, de malheur. Que ce dont il s'agit dans ce second temps hypothétique, c'est en somme d'une oscillation, d'une ambivalence, d'une ambiguïté plus précisément de ce que l'acte de la personne autoritaire, en l'occasion le père, comporte de reconnaissance. La jouissance que prend là le sujet est ce vers quoi il glisse d'un accident de son historique à une structure où il va apparaître comme être, comme tel. C'est ceci que c'est dans le fait de s'aliéner, c'est-à-dire de se substituer ici à l'autre comme victime, que consiste le pas décisif de sa jouissance en tant qu'elle aboutit à l'instant fantasmatique où il n'est plus lui-même alors que on.

- D'une part instrument de l'aliénation en tant qu'elle est dévalorisation, il est on bat d'un côté, et c'est pourquoi jusqu'à un certain point j'ai pu vous dire qu'il devient purement et simplement l'instrument phallique en tant qu'il est ici instrument de son annulation.

- 454 -

- Confronté à quoi ? À *on bat un enfant*, un enfant sans figure, un enfant qui n'est plus rien que l'enfant originel, ni non plus l'enfant qu'il a été au second temps lui-même, dont il n'y a aucune, même spéciale, détermination de sexe. L'examen de la succession des fantasmes échantillonnés dont nous parle Freud le montre. Il est confronté à ce qu'on peut appeler une sorte d'extrait de l'objet. C'est dans cette relation pourtant du fantasme que nous voyons pointer à ce moment ce qui, pour le sujet, fait l'instant privilégié de sa jouissance. Nous dirons que le névrosé - et nous verrons la prochaine fois comment nous pouvons lui opposer quelque chose de très particulier, non pas la perversion en général, car ici la perversion dans ce que nous explorons comme structure joue un rôle de point pivot, mais où nous pouvons lui opposer quelque chose de très spécial, et dont le facteur commun ne semble pas avoir été trouvé jusqu'ici, c'est à savoir l'homosexualité. Mais pour nous en tenir aujourd'hui ici au névrosé, sa structure la plus commune, fondamentale réside en fin de compte en ceci que s'il se désire désirant, désirant quoi ? Quelque chose qui n'est en fin de compte que ce qui lui permet de soutenir dans sa précarité, son désir comme tel. Sans savoir que toute la fantasmagorie est faite pour cela, à savoir que ce sont ses symptômes mêmes qui sont le lieu où il trouve sa jouissance, ces symptômes pourtant si peu satisfaisants en eux-mêmes. Le sujet donc se présente ici comme je ne dirai point un être pur, ce dont je suis parti pour vous indiquer ce que voulait dire le rapport de cette manifestation particulière du sujet au réel, mais un *être pour*. L'ambiguïté de la position du névrosé est tout entière ici, dans cette métonymie qui fait que c'est dans cet *être pour* que réside tout son *pour être*.



## Leçon 25 17 juin 1959

Il y a quelque chose d'instructif, je ne dirai pas jusque dans les erreurs, mais même surtout dans les erreurs, ou dans les errances si l'on veut. Vous me voyez assez constamment utiliser les hésitations mêmes, voire les impasses, qui se manifestent dans la théorie analytique, comme étant par elles-mêmes révélatrices d'une structure de la réalité à laquelle nous avons affaire.

À cet égard, il est clair qu'il y a quelque chose d'intéressant, de remarquable, de significatif pour nous, dans des travaux pas tellement anciens puisque celui, par exemple, auquel je me référerai est de 1956 (numéro de juillet-octobre de *l'International journal of Psycho-analysis*, volume XXXVII). C'est un article, je crois, de quelques-uns de nos collègues parisiens, je ne désignerai pas leurs noms, puisque ce n'est pas leur position en tant que personnelle qui est ainsi visée<sup>215</sup>.

C'est un effort pour mettre au point le sens de la perversion. Et il est clair que dans cet article extrêmement, curieusement, réservé dans ses conclusions, il ne ressort vraiment que cette conclusion formellement articulée: « Il n'y a, par conséquent, aucun contenu inconscient spécifique dans les perversions sexuelles puisque les mêmes trouvailles peuvent être reconnues dans les cas des névroses et des psychoses<sup>216</sup>. » Il y a là quelque chose d'assez frappant que tout l'article

215. Il s'agit de S. Nacht, R. Diatkine et J. Foureau : « Le moi dans la relation perverse », XIXe congrès international de psychanalyse, Genève, 24-28 juillet 1955, in *Revue française de psychanalyse*, 1956, Paris, P.U.F., pp. 458-523.

216. Op. cit., pp. 471-472.

illustre - et on ne peut pas dire d'une façon qui soit absolument convaincante car, sans même avoir besoin de prendre un très grand recul, on s'aperçoit que tout l'article part sur une confusion vraiment constamment maintenue entre fantasme pervers et perversion. Du fait qu'il y a des fantasmes conscients et inconscients qui se recouvrent, que les fantasmes se manifestent, avec l'apparence de se recouvrir dans les névroses et dans les perversions, on en conclut, avec cette étonnante aisance, qu'il n'y a pas de différence fondamentale, au point de vue de l'inconscient, entre névrose et perversion! Il y a là une des choses les plus étonnantes où certaines réflexions, qui elles-mêmes se présentent sans précautions, [risquent un abord] assez libre de la tradition analytique et se présentent comme une sorte de révision des valeurs et des principes.

La seule conclusion, enfin, à quoi on s'arrête en fin de compte, c'est que c'est une relation en somme anormale qui, dans la perversion, est érotisée. Ce n'est point donc d'un rapport à l'objet qu'il s'agit, mais plutôt d'une valorisation d'une relation pour des raisons économiques, et comme telle érotique - ce qui, tout de même, après un examen tant soit peu sensé, à la reprise de la lecture, ne peut apparaître vraiment autre chose que comme quelque "cause de la vertu dormitive". Cela correspond à l'objet, qu'elle soit érotisée, ce n'est pas douteux!

En fait, c'est bien de cette question du rapport du fantasme et de la perversion que nous sommes amenés à nous occuper aujourd'hui, à la suite de ce que nous avons approché la dernière fois, à savoir nous avons commencé d'indiquer les termes les plus généraux du rapport du fantasme à la névrose.

Un tout petit mot d'histoire. Ce qui s'est passé dans l'analyse (et c'est important ici à rappeler et, je dirais, à la lumière de notre progrès, peut être serré d'une façon plus rigoureuse) c'est essentiellement ceci: c'est qu'en somme très peu de temps après avoir articulé les fonctions de l'inconscient, ceci tout à fait spécialement à propos de l'hystérie, des névroses et du rêve, Freud a été amené à poser la présence dans l'inconscient de ce qu'il a appelé "tendances perverses polymorphes", *polymorph perverse Anlagen*. C'est de là et c'est là pendant un certain temps - très dépassé maintenant, bien sûr! - que l'on en est resté. Et ce qu'il semble que l'on ait manqué à articuler, c'est que ce dont il s'agit, cette notion de "tendance perverse polymorphe", ce n'est rien que ceci, c'est qu'il a découvert la structure des fantasmes inconscients. La structure des fantasmes inconscients ressemblait au mode relationnel qui s'épanouit, qui s'étale au grand jour, qui se démontre dans les perversions; et ainsi, la notion dans l'inconscient de la "tendance perverse polymorphe" a été d'abord posée.

- 458 -



En fin de compte, ceci peut être dit, cela relevait du fait que la forme de ces fantasmes inconscients recouvre quoi ? Ce qui est une partie de la perversion, ce qui se présente à nous dans la perversion sous l'aspect suivant, que nous pouvons essayer d'articuler, à savoir quelque chose qui occupe le champ imaginaire, le désir, celui qui constitue le désir du pervers. Et ce quelque chose qu'en somme le pervers met en scène, ce quelque chose comme quoi cela se présente dans son aspect patent en clinique, est quelque chose qui pour nous, avec ce que nous connaissons, avec la relation que nous avons faite de ces fantasmes à l'histoire du sujet, là où nous réussissons à le rattacher, si vous voulez, à cette histoire, c'est en somme que le fantasme du pervers se présente comme quelque chose que l'on pourrait appeler une séquence, je veux dire, comme on pourrait l'appeler dans un *movie*, dans un film cinématographique, j'entends une séquence coupée du développement du drame, quelque chose comme on voit apparaître sous le nom (je ne suis pas sûr du terme) de *rush*, cet élément qui dans les films-annonces nous apparaît sur l'écran comme étant ces quelques images éclairées qui sont faites pour exciter notre appétit de revenir la semaine prochaine voir le film, précisément, qui est ainsi annoncé. Ce qu'ont de séduisant ces images tient bien, en effet, à leur côté de désinsertion de la chaîne, de rupture par rapport au thème. Et c'est bien de quelque chose de cet ordre qu'il s'agit dans le fantasme du pervers. Ceci, nous le savons pour autant que l'analyse nous a appris à y voir. C'est en effet quelque chose qui, jusqu'à un certain degré, replacé dans son contexte, dans sa suite dramatique, celle du passé du sujet, peut à différents degrés voire au prix de quelques modifications, retouches, transformations à l'envers, reprendre sa place et son sens.

Aussi bien, ce rapport qu'a le fantasme du pervers à son désir, n'est-ce pas pour rien... je veux dire, c'est bien dans le relief de ce que déjà nous, dans notre formulation, nous avons déjà situé de la valeur, de la position du désir par rapport au sujet, je veux dire cet au-delà du nommable, cet au-delà du sujet dans lequel se situe ce désir. C'est là, je le dis rétrospectivement et en passant, c'est quelque chose qui nous explique la qualité propre dont le fantasme se revêt quand il s'avoue, qu'il soit ou non celui du pervers. À savoir cette sorte de gêne qu'il faut bien nommer, dans sa pointe, celle qui effectivement retient longtemps souvent les sujets de le livrer, à savoir cette face ridicule, qui ne s'explique, ne se comprend que si déjà nous avons pu apercevoir les relations que nous avons faites entre le désir dans sa position propre et le champ, le domaine de la comédie. Ceci n'est qu'un rappel. Et ayant rappelé cette position, cette fonction du fantasme spécialement à propos du pervers, et les problèmes qui sont donc posés tout de suite de savoir - 459 -

quelle était leur nature réelle, si elle était d'une nature en quelque sorte radicale, naturelle, si elle était un terme dernier, cette nature du fantasme pervers, ou bien s'il fallait y voir d'autres choses d'aussi complexe, d'aussi élaboré, pour tout dire, d'aussi significatif que le symptôme névrotique. C'est bien là pourquoi toute une élaboration qui s'est faite, s'est intégrée au problème de la perversité, et qui a pris une part essentielle dans l'élaboration de ce qu'on appelle la relation d'objet ou du rapport à l'objet, comme devant être défini d'une façon évolutive, d'une façon génétique: comme réglant les stades, les phases du développement du sujet, non pas simplement comme "momentalités" de l'Eros du sujet, [..... ], donc sexuels, phases érogènes du sujet, mais modes d'une relation au monde que chacune de ces phases définit.

C'est à partir de là que se sont faits, tant par Abraham que par Ferenczi que par d'autres, je n'ai pas besoin de vous en rappeler ici les initiateurs, que se sont faits ces tableaux dits des "phases corrélatives" [*gleicher Höhe Stadien*] dites d'une part de réservoirs de tendances [*Organisationsstufen der Libido*], formes libidinales de l'ego, d'autre part. Dans cette forme de la libido, cette structure de l'ego semblait répondre et spécifier à un type de relation spéciale à la réalité<sup>217</sup>.

Vous savez ce que, d'une part, cette sorte d'élaboration a apporté de clarté, voire d'enrichissement, ce qu'elle a pu d'autre part poser de problèmes. Il suffit de se rapporter au moindre des travaux (pour le moins des travaux concrets essayant effectivement d'articuler à propos d'un cas précis, d'une forme précise) de retrouver les correspondances, établies toujours d'une façon un peu théorique, pour s'apercevoir que le problème est quelquefois par lui-même, dans son développement, suggestif de quelque chose, d'une estimation qui lui manque. je vous rappelle donc que c'est à cela, à ce terme "recherche de l'ensemble de la relation de l'objet" [que nous nous référons], c'est cela que nous disons, c'est cela que je désigne quand il s'agit par exemple d'opposition comme telle entre "objet partiel", et "objet total" qui apparaît sous une forme élaborée - à notre avis inappropriée. Dans les élaborations plus récentes, par exemple celle de la fameuse notion de "distance à l'objet", si dominante dans des travaux, des règles techniques auxquelles j'ai maintes fois fait allusion ici, cette notion de "distance à l'objet" telle qu'un auteur français en particulier veut faire décisive

217. Pour plus de clarté, le lecteur a intérêt à se reporter au texte original, ABRAHAM K., « Débuts et développements de l'amour objectal », in *Esquisse d'une [lacune] du développement de la libido [...]*, *Œuvres complètes*, t.II, Paris, 1966, Payot, pp. 298-313.

dans la relation de la névrose obsessionnelle<sup>218</sup>. Comme s'il n'était pas évident (et bien plus évident encore!) que, par exemple, cette notion de distance joue un rôle décisif quand on veut simplement essayer d'articuler certaines positions perverses - celle du fétichisme par exemple, où la distance d'un objet est bien plus évidemment manifestée par la phénoménologie même du fétichisme. Bien d'autres formes sont évidemment articulables dans ce sens et la première des vérités que nous aurions là-dessus à apporter est qu'assurément cette notion de distance est même si essentielle qu'après tout, peut-être bien est-elle inéliminable comme telle du désir lui-même, je veux dire nécessaire au maintien, au soutien, à la sauvegarde même de la dimension du désir. Il suffit en effet de considérer que si quelque chose peut répondre enfin au mythe d'un rapport à l'objet sans distance, on voit mal en effet comment pourrait se soutenir ce qui est à proprement parler le désir. Il y a là quelque chose qui, je le dis, a une forme proprement mythologique, celle d'une sorte d'accord. Je dirais qu'il y a deux faces, deux mirages, deux apparences d'accord - je dirais animal d'un côté, on pourrait aussi bien dire d'ailleurs, d'un autre côté, mystique, n'est-ce pas ? - avec l'objet qui est bien un reste, à l'intérieur de l'élaboration analytique, de quelque chose qui ne coïncide nullement avec les données de l'expérience. Aussi bien d'ailleurs, ce qui est indiqué dans la technique analytique comme devant corriger, rectifier cette prétendue "mauvaise distance maintenue à l'objet" de l'obsessionnel, chacun sait de la façon la plus claire que ceci est indiqué comme devant être surmonté *hic et nunc* dans le rapport analytique, et ceci par une identification idéale, voire idéalisante avec l'analyste considéré lui-même à cette occasion comme non pas l'objet, mais le prototype d'une relation satisfaisante à l'objet!

Nous aurons à revenir à ce à quoi peut correspondre exactement un tel idéal pour autant qu'il est réalisé dans l'analyse. Je l'ai déjà abordé, mais nous aurons peut-être à le situer, à l'articuler différemment tout à l'heure. En effet, ces problèmes ont été abordés d'une façon beaucoup plus serrée et beaucoup plus sérieuse toujours dans la même voie, dans d'autres contextes, dans d'autres groupes, et je mettrai, comme je vous l'ai déjà indiqué ici, au premier rang les articulations d'Edward Glover. Je vous rappelle la place de l'article que j'ai déjà cité, dans le volume XIV de *l'International Journal of Psycho-analysis* (section

218. BOUVET Maurice, « Les variations de la technique (distance et variations) », R.F.P., XXII, 1958, n°2, pp. 145-189. Repris in *La Relation d'objet, Oeuvres analytiques*, t.1, Paris 1967. Payot. pp. 251-293.

XXXIV, page 486-504, octobre 1933), « La Relation de la formation de la perversion au développement du sens de la réalité <sup>219</sup> ».

C'est dans le souci qui est par lui poursuivi dans le sens d'une élaboration génétique, des rapports du sujet à ce monde, à la réalité qui l'entoure (et d'une évolution qui doit être serrée de près, autant par la reconstruction, par les analyses d'adultes que par l'appréhension directe du comportement de l'enfant, aussi serrée qu'il est possible dans une perspective renouvelée par l'analyse) que Glover essaye de situer ces perversions quelque part par rapport à une chaîne il a déjà établi une chaîne comportant des dates, si l'on peut dire, d'insertion des diverses anomalies psychiques auxquelles a affaire l'analyse. Et qui l'a amené à faire une série, dont l'ordre n'est pas sans prêter, comme d'habitude, à critique, mais qui, sans y insister plus, est constituée par le caractère primitif, primordial, des perturbations psychotiques, nommément des perturbations paranoïdes, à la suite desquelles se succèdent les différentes formes de névrose qui s'articulent, se situent dans un ordre progressif, je veux dire d'avant en arrière, des origines vers le plus tard, en commençant par la névrose obsessionnelle qui se trouve donc exactement à la limite avec les formes paranoïaques.

C'est pour autant qu'il a situé là, quelque part dans l'intervalle, dans un article précédent qui est celui du volume XIII, de juillet 1932, partie 3, pages 298-328 de l'*International journal of Psycho-analysis* sur les *drug-addictions*<sup>220</sup> autrement dit ce que nous appelons les toxicomanies, qu'il a pu croire situer avec assez de précision les rapports entre [les formes] paranoïdes et les névroses, qu'il cherche à situer là quelle peut être la fonction des perversions, à quelle étape, à quelle date, à quel mode de relation du sujet au réel. Pour autant que la forme paranoïde est liée à des mécanismes tout à fait primitifs de projection et d'introjection, il est à ce moment-là, disons-le tout nettement, travaillant tout à fait sur le même plan et expressément d'accord d'ailleurs, d'une façon formulée, avec Mélanie Klein - vous savez qu'il s'[en] est fait le [contradictoire] avec éclat. C'est sur ce plan qu'il adhère à l'élaboration kleinienne et c'est pour autant qu'un mode de relation à l'objet, très spécifique de cette étape type paranoïde, considéré comme primitif, existe, qu'il situe, qu'il élabore, articule, qu'il comprend la fonction de la *drug-addiction*, de la toxicomanie.

C'est à ceci que se rapporte le passage que je vous ai lu il y a quelques séances, à savoir le passage où, d'une façon métaphorique très brillante, où sur le mode

219. Op. cit., Leçon 21. Traduction française in Ornica, n°43 p. 17-37.

220. « On the aetiology of drug addictions ».

très instructif, il n'hésite pas à comparer le monde primitif de l'enfant à quelque chose qui participe « d'une boucherie, d'un *lavatory* public sous un bombardement et d'une morgue combinés » - à quoi assurément apporte une organisation plus bénigne la transformation de ce spectacle initial inaugural de la vie, la succession à cette étape d'une « pharmacie » avec ses réserves d'objets, les uns bénéfiques, les autres maléfiques.

*Ceci donc est articulé de la façon la plus claire et est instructif pour autant qu'il nous signifie dans quelle direction est faite la recherche de la fonction du fantasme, dans la direction de son fonctionnement comme structural, comme organisateur de la découverte, de la construction de la réalité par le sujet. Là-dessus, il n'y a pas de différence, en effet, entre Glover et Mme Mélanie Klein.*

Et Mme Mélanie Klein nous articule proprement ceci: c'est qu'en somme les objets sont conquis successivement par l'enfant, pour autant - ceci est articulé dans l'article *Symbol's formation and ego*<sup>221</sup> - pour autant que, à mesure que les objets sont moins proches des besoins de l'enfant, sont appréhendés, ils se chargent de l'anxiété liée à leur utilisation dans les relations agressives, sadiques, fondamentales qui sont celles, au départ, de l'enfant à son entourage comme suite à toute frustration. C'est pour autant que le sujet déplace son intérêt sur des objets plus bénins, lesquels à leur tour se chargeront de la même anxiété, que l'extension du monde de l'enfant est conçue comme telle.

Observez ce que ceci représente. Cela représente la notion que nous devons chercher dans un mécanisme, en somme, que nous pourrions appeler contra-phobique: à savoir que c'est pour autant que les objets ont d'abord et primitivement une fonction d'objets contra-phobique, et que l'objet phobique, si l'on peut dire, est cherché ailleurs, c'est par une extension progressive du monde des objets dans une dialectique contra-phobique, ceci est le mécanisme même de conquête de la réalité.

Si ceci ou non correspond à la clinique, c'est une question qui n'est pas directement ici dans le champ de notre visée. Je crois que directement et dans la clinique, beaucoup de choses peuvent aller contre, qu'il y a là une unilatéralisation, une partialisation d'un mécanisme qui assurément n'est pas sans interférer avec la conquête de la réalité, mais qui ne la constitue pas à proprement parler. Mais ce n'est pas ici notre but de critiquer la théorie de Mélanie Klein; puisque c'est par rapport à une toute autre visée que nous la faisons entrer en ligne de compte, en jeu, c'est par rapport à quelque chose, une fonction qui est le désir.

221. KLEIN M., « The importance of symbol-formation in the development of the Ego », 1930-XI, p. 24-39. Trad. Fr. in *Essais de psychanalyse*. Paris, 1968, Payot. pp. 263-278.

Or c'est bien là ceci qui aussitôt montre ses conséquences, c'est à savoir que Glover aboutit à un paradoxe qui assurément semble plus instructif pour lui que pour nous, puisqu'il ne semble pas y avoir à s'en étonner. Il aboutit à ceci, c'est que s'il essaie concrètement de situer les diverses perversions par rapport à sa dialectique, à ce mécanisme tel qu'il essaye de l'élaborer, de le reconstituer, de le réintégrer dans la notion d'un développement régulier de l'ego pour autant qu'il serait parallèle aux modifications de [la libido], pour autant l'on peut inscrire pour tout dire, la destinée, la structuration du sujet, en termes de pure expérience individuelle de conquête de la réalité. Tout est là en effet.

La différence qu'il y a entre la théorie que je vous donne des phobies, par exemple, et celle que vous verrez chez tels auteurs français récents pour autant qu'ils essayent d'indiquer la genèse de la phobie dans des formes structurales de l'expérience infantile (par exemple de la façon dont l'enfant a à s'arranger de ses rapports avec ceux qui l'entourent, du passage de la clarté à l'obscurité. Il s'agit d'une genèse purement expérimentale, d'une expérience de crainte à partir de laquelle est engendrée et déduite la possibilité de la phobie), la différence entre cette position et celle que je vous enseigne est typiquement celle-ci: c'est de dire qu'il n'y a aucune espèce de juste déduction de la phobie, sinon à admettre la fonction, l'exigence comme telle d'une fonction du signifiant - laquelle suppose une dimension propre qui n'est pas celle du rapport du sujet à son entourage, qui n'est pas celle du rapport à aucune réalité, sinon à la réalité et à la dimension du langage comme tel, du fait qu'il a à se situer comme sujet dans le discours, à s'y manifester comme être, ce qui est différent.

Il y a quelque chose de tout à fait frappant concernant l'appréciation de ces phobies, même chez quelqu'un d'aussi perspicace que Glover. Il essaye d'expliquer la genèse, la stabilisation d'une phobie. Quand il déclare qu'« il est assurément plus avantageux d'être pourvu d'une phobie du tigre, quand on vit comme un enfant dans les rues de Londres, que trouver la même phobie s'il vivait au milieu de la jungle indienne<sup>222</sup> », on peut se demander si on ne pourrait pas lui rétorquer que, effectivement, ce n'est pas dans ce registre que se pose le problème. Après tout, on pourrait même renverser sa proposition et dire que la phobie du tigre dans la jungle indienne est au contraire, semble-t-il, la plus avantageuse pour adapter l'enfant à une adaptation réelle; mais que, par contre, il est fort encombrant de souffrir d'une phobie du tigre, pour autant que nous savons quels en sont les corrélatifs, à savoir que celle de l'enfant, voire du sujet le plus

222. Op. cit., I.J.P., p. 489; Ornicar, p. 21.

avancé déjà dans son développement, au moment où il est la proie d'une phobie, est assurément un comportement des plus entravé et qui, lui, est sans aucun rapport avec le réel.

En fait, quelque chose se présente qui pose à Glover son problème dans ces termes: c'est de s'apercevoir que la plus grande diversité de distorsions de la réalité est réalisée dans les perversions, et de dire qu'il ne peut situer, dans une perspective génétique, la perversion qu'à condition de la fragmenter, de l'interpoler à toutes les étapes supposées ou présupposées du développement - à savoir d'admettre l'existence aussi bien de perversions très archaïques, plus ou moins contemporaines de l'époque paranoïde, voire de l'époque dépressive, que d'autres perversions qui, elles, se situent à des phases très avancées, voire non seulement phalliques, mais à proprement parler oedipiennes voire génitales, du développement.

Ceci ne lui semble pas une objection pour la raison suivante, c'est qu'il finit par donner de la perversion une définition qui est la suivante: c'est qu'en somme, la perversion est une des formes, pour lui (il ne peut pas aboutir à autre chose dans la perspective dont il est parti), du *reality testing*, de "l'épreuve de la réalité". C'est pour autant, selon Glover, que quelque part, quelque chose dans l'épreuve de la réalité n'aboutit pas, échoue, que la perversion vient recouvrir ce *hole*, ce "trou", n'est-ce pas, par un mode particulier d'appréhension du réel comme tel (du réel, dans l'occasion, c'est un réel psychique, c'est un réel projeté et d'autre part introjecté), que c'est donc à proprement parler comme fonction de maintien, préservation d'une réalité qui serait menacée dans son ensemble, c'est pour autant que la perversion sert, si vous voulez, on peut dire à la fois de reprise, au sens où l'on dit qu'un tissu est reprisé, ou encore de clef de voûte, quelque décharge, quelque moment boiteux, et quelque moment menaçant compromettant l'équilibre de l'ensemble de la réalité pour le sujet. Bref ce n'est que, d'une façon non-ambiguë, comme forme de salut par rapport à une menace supposée de psychose, que la perversion est conçue par Edward Glover.

Il y a là une perspective. Peut-être certaines observations peuvent montrer effectivement quelque chose qui semble l'illustrer, mais beaucoup d'éléments nous commandent de nous en éloigner; outre ceci, qu'il semble tout à fait paradoxal de faire de la perversion quelque chose qui a ce rôle économique, ce rôle économique que beaucoup d'éléments contredisent - serait-ce quelque chose qui nous indique que ce n'est certes pas la précarité de l'édifice du pervers qui est quelque chose qui, cliniquement ni non plus dans l'expérience analytique, nous frappe, au premier aspect tout au moins!

- 465 -

Pour indiquer ici quelque chose, je n'abandonnerai pas cette dialectique kleinienne sans faire remarquer comment elle rejoint et amorce le problème que nous posons, en effet. Si nous cherchons ce dont il s'agit dans la dialectique kleinienne, à savoir les deux étapes qu'elle distingue, entre la phase paranoïde puis ensuite la phase dépressive qui est caractérisée, comme vous le savez, par rapport à la première, par le rapport du sujet à son objet majeur et prévalant, la mère, comme à un tout. Auparavant, c'est à des éléments disjoints auxquels il a affaire. [Puis schize] en objets bons et mauvais, avec tout ce qu'elle va instaurer chez lui [dans cette phase] qui est celle de la projection et de l'introjection. C'est ainsi que la barrière paranoïde se caractérise.

Enfin, qu'est-ce que nous pouvons dire dans notre perspective ? je veux dire, essayons de comprendre, par la perspective où nous l'articulons nous-mêmes, ce dont il s'agit dans ce processus, ce processus tout à fait inaugural, mis au début de la vie du sujet, c'est qu'en somme la réalité des premières appréhensions de l'objet, telle que Mme Klein nous la montre, provient de ceci, c'est qu'en somme l'objet est d'abord - au-delà du fait qu'il peut être bon ou mauvais, profitable ou frustrant -, c'est qu'il est significatif. Car la notion, la distinction qui, si l'opposition comme telle est stricte, et je dirais sans nuances, sans transitions, sans apercevoir d'aucune façon que c'est le même objet qui peut être bon ou mauvais selon les heures, à savoir la mère, qu'il y a ici non pas "expérience" chez le jeune sujet, ni tout ce qu'elle peut comporter comme habitudes transitionnelles, mais qu'il y a oppositions tranchées, passage de l'objet comme tel à une fonction d'oppositions signifiantes qui est la base de toute la dialectique kleinienne, et dont on s'aperçoit, me semble-t-il, trop peu que, pour fondée qu'elle soit, elle est tout à fait à l'opposé, au bord opposé, au pôle opposé, qu'elle est le contraire de cet autre élément mis en relief par notre expérience; à savoir de l'importance de la communication vivante, aussi essentielle au départ pour le développement, qui s'exprime, se manifeste dans la dimension des soins maternels. Il y a là quelque chose d'un autre registre, qui est contemporain mais qui ne peut pas être confondu, et ce que Mélanie Klein nous apporte, c'est une sorte d'algèbre primitive, dont on peut dire qu'elle rejoint tout à fait, en effet, ce que nous essayons de mettre ici en relief sous le nom de "fonction du signifiant". Ce sont les formes primaires, primitives de cette fonction du signifiant comme tel, qui sont à tort ou à raison, qu'il soit effectivement présent à cette date ou simplement *Rück-Phantasie*, "fantasme" mais "en arrière", c'est cela, nous n'avons qu'à l'enregistrer, que nous décrit Mélanie Klein.



Dès lors, quelle valeur va prendre cette phase limite entre période paranoïde avec son ordonnance de bons objets qui sont comme tels intériorisés, *internalised*, dit-elle, par le sujet, [et de mauvais] qui sont rejetés ?

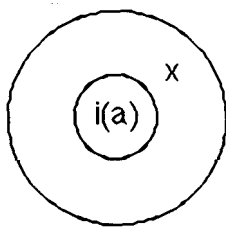
Que se passe-t-il ? Comment pouvons-nous décrire ce qui se passe à partir du moment où intervient la notion du sujet comme un tout, qui est essentielle pour que le sujet lui-même se considère comme ayant un dedans et un dehors ? Car en fin de compte, ce n'est qu'à partir de là qu'il est concevable que se manifeste, se définisse le processus *d'intériorisation* et *d'externalisation*, d'introjection et de projection, qui va être pour Mélanie Klein décisif pour cette structuration de l'animal primitif.

Avec les repères qui sont les nôtres, nous voyons que ce dont il s'agit est quelque chose qui re-situe ce rapport, cette schize, comme elle s'est exprimée elle-même, primitive des objets en bons et en mauvais par rapport à cet autre registre du dedans et du dehors du sujet. Ce quelque chose que, je crois, nous pouvons, sans excès de sollicitation par rapport aux perspectives kleinienne, que nous pouvons rapporter au moment dit du stade du miroir, c'est pour autant que l'image de l'autre donne au sujet cette forme de l'unité de l'autre comme tel, que peut s'établir quelque part cette division du dedans et du dehors, ou par rapport à laquelle vont se reclasser les bons et les mauvais objets, les bons pour autant qu'il doivent venir au-dedans, les mauvais pour autant qu'ils doivent rester au-dehors.

Eh bien, ce qui arrive ici à se définir de la façon la plus claire (parce qu'imposée par l'expérience), c'est la même chose que ce que nous pourrions dire dans notre discours à nous. C'est à savoir que le discours qui organise réellement le monde des objets, je dirais selon l'être du sujet, au départ, déborde celui où le sujet lui-même se reconnaît dans l'épreuve narcissique, l'épreuve dite du stade du miroir, à savoir où il se reconnaît comme maîtrise et comme "moi" unique, où il se reconnaît donc une relation d'identification narcissique d'une image à l'autre, où il se reconnaît comme maîtrise d'un moi.

C'est pour autant que quelque chose qui le définit dans une première identification, dans celle qui est exprimée ici<sup>223</sup>, au niveau de la première identification à la mère, comme objet de la première identification aux insignes de la mère, c'est pour autant que ceci conserve pour le sujet une valeur assimilatrice qui déborde ce qu'il va pouvoir mettre au-dedans de lui-même, pour autant que ce dedans est défini par ses premières expériences de maîtrise, de prestance, pour

7. Cf. le schéma de la leçon du 4 juin 1958 in *Les Formations de l'inconscient* (inédit).



autant qu'il est  $i(a)$ ,  $i$  typiquement et idéalement de ce jeune semblable, avec lequel nous le voyons de la façon la plus claire faire ses expériences de maîtrise; c'est pour autant que ce qui se rapporte [...], c'est pour autant que les deux expériences ne se recouvrent pas que (je ne dis pas, moi: toute l'expérience du développement s'ordonne), nécessairement, nous devons admettre ceci pour comprendre ce dont il s'agit dans ce que nous décrit Mélanie Klein.

En effet, ce qui définit cette différence, ce champ  $x$  où  $i(a)$  qui, à la fois, fait partie du sujet et en même temps n'en fait pas partie de ce sujet, c'est quoi ? C'est cet objet dont on ne semble pas s'étonner du paradoxe à partir des prémisses que pose Mélanie Klein, c'est ce qu'elle appelle le mauvais objet interne. Le mauvais objet interne se présente pour nous d'emblée dans la dialectique kleinienne, de la façon la plus manifeste, comme l'objet problématique. En ce sens que, vu (si l'on peut dire) du dehors, là où le sujet n'est pas sujet mais où nous devons le prendre comme un être réel, nous pouvons nous demander: ce mauvais objet auquel prétendument le sujet s'identifie, le sujet, en fin de compte... l'est-il ou ne l'est-il pas ?

Inversement, vu du dedans, vu du point de vue de la (crasia), de la maîtrise, du premier exercice du sujet de se tenir, de s'affirmer, de se contenir, nous devons nous demander si, ce mauvais objet dont nous savons le rôle absolument décisif à partir de là, le sujet l'a ou ne l'a pas. La question qui se pose, c'est: l'a-t-il ou ne l'a-t-il pas ?

Car si nous avons défini bons et mauvais objets comme déterminant le processus de structuration par quoi le sujet intériorise les bons objets et fait qu'ils font primitivement partie de lui-même, et rejette les mauvais comme étant ce qui n'est pas lui, tout le reste, le paradoxe du mauvais objet intériorisé apparaît au premier plan. Que signifie cette zone du premier objet en tant que le sujet l'intériorise, qu'il le fait à la fois sien et qu'en quelque sorte, comme mauvais virtuellement, il le dénie ?

Il est clair qu'ici la fonction ultérieure de l'interdit est justement ce qui a la valeur délinéatrice, grâce à quoi le mauvais objet cesse de se proposer en espèce d'énigme permanente, d'énigme anxiogène par rapport à l'être du sujet. L'interdit est précisément ce qui introduit, à l'intérieur de cette fonction problématique du mauvais objet, cette délinéation essentielle. C'est cela qui fait sa fonction d'interdit, c'est que s'il l'est, ce mauvais objet, il ne l'a pas; en tant qu'il l'est (identifié), il est défendu qu'il l'ait - l'euphonie française entre le subjonctif du - 468 -

verbe avoir et l'indicatif du verbe être est à utiliser. Autrement dit, en tant qu'il l'est, il ne l'a pas / en tant qu'il l'a, il ne l'est pas.

Autrement dit, c'est qu'au niveau du mauvais objet, le sujet expérimente, si je puis m'exprimer ainsi, la servitude de sa maîtrise. C'est que le maître vrai - chacun sait qu'il est au-delà de tout visage, qu'il est quelque part dans le langage, encore qu'il ne puisse même y être nulle part - le maître vrai lui délègue l'usage limité du mauvais objet comme tel, c'est à savoir d'un objet qui n'est pas situé par rapport à la demande, d'un objet qu'on ne peut pas demander. Car c'est de là, en effet, que part toute la portée de nos données.

Auparavant, puis-je vous indiquer que ce qui se lit d'une façon saisissante dans les cas précis qui nous sont présentés par Mélanie Klein : c'est pour autant qu'il est manifestement dans cette impasse, dans ce champ du non-demandable comme tel, que nous trouvons cet enfant si singulièrement inhibé auquel elle a affaire, et qu'elle nous présente dans l'article sur *La Formation du développement de l'ego dans son rapport avec la formation du symbole*<sup>224</sup>, Est-ce qu'il n'est pas clair que ce qu'elle obtient dès qu'elle commence à parler à cet enfant, c'est quelque chose qui tout de suite se cristallise dans une demande, une demande panique: « *nurse coming ?* », "est-ce que la nurse va venir ?" et qui tout de suite après, dans la mesure où l'enfant va se permettre de reprendre contact avec ses objets dont il apparaît au départ, dans l'expérience, singulièrement séparé, est quelque chose qu'elle nous signale comme un fait très étonnant, décisif. Puisque, vous vous en souvenez, c'est dans l'exercice d'une sorte de petit coupage, d'arrachage à l'aide des ciseaux de l'enfant - qui est loin d'être un maladroit, puisqu'il se sert de toutes sortes d'éléments, tels que poignées de porte - les ciseaux, il n'a jamais pu les tenir. Là, il les tient, et pour essayer de détacher, et il y arrive, un petit morceau de charbon de quelque chose qui n'est pas non plus sans signification, puisque c'est un élément de chaîne du train avec lequel on réussit à le faire jouer. Un tender nommément (sans vouloir même ici m'étendre sur les curieux jeux et termes qui pourraient se faire autour de ce tender- qui est aussi *tender* en anglais - ce n'est pas la « carte du tendre » mais la carte du tender qui, ici, s'offre à nous!) Et c'est dans ce petit morceau que l'enfant, à la vérité, s'isole, se définit, se situe lui-même dans ce quelque chose qu'il peut détacher de la chaîne signifiante; c'est dans ce reste, dans ce petit tas minuscule, dans cette ébauche d'un objet, qui n'apparaît ici que sous la forme de petit morceau, d'un tout petit morceau, le même qui provoquera tout d'un

224. Op. cit.

coup sa sympathie (sa panique) quand il le verra sous la forme de taillures de crayon sur la poitrine de Mélanie Klein et, la première fois, s'émouvra en présence de cette autre en s'écriant « pauvre madame Klein <sup>225</sup> ! »

Le désir donc n'est pas la demande. Cette première intuition expérimentée à tout instant, qui nous ramène aux conditions originelles, ne doit pas freiner l'attention. Un sujet vient nous trouver. Pourquoi cela ? Qu'est-ce qu'il demande ? En principe, satisfaction et bien-être. À ceci près que toute satisfaction n'entraîne pas pour lui bien-être, loin de là ! Qu'est-ce que nous lui répondons ? À organiser l'histoire du sujet (comme l'histoire de l'analyse, comme l'histoire de la technique !) dans le sens de quelque chose qui doit répondre à cette demande de satisfaction... Par quelle voie ? Par une voie qui est celle-ci, à savoir en tentant de répondre à la demande de satisfaction du sujet par une réduction de ses désirs à ses besoins.

Or, n'y a-t-il pas là un paradoxe, alors que, d'autre part, toute notre expérience on peut dire, se soutient dans cette dimension d'ailleurs aussi évidente pour le sujet que pour nous ? Pour nous, parce que tout ce que nous avons articulé va se résumer à ce que je vais dire ; et pour le sujet, parce qu'en fin de compte, le sujet le sait fort bien au moment où il vient nous trouver.

On est en train de me dire que quelqu'un est en train de faire une thèse importante sur la signification sociale de l'analyse <sup>226</sup>, et cela me laisse entendre qu'il y aura là des éléments extrêmement riches d'expériences et extrêmement bien poursuivis. J'ose espérer, car je crois qu'effectivement la représentation sociale de l'analyse est beaucoup moins distordue dans l'ensemble de la communauté qu'on ne l'imagine, que ce qu'il en ressortira de la façon la plus claire c'est cette chose qui est franchement à la base, au principe même de ce qu'un sujet implique devant nous par sa présence même, c'est quoi ? C'est que dans les données de sa demande il y a ceci qu'il ne se fie pas à son désir. Le facteur commun devant lequel les sujets nous abordent est ceci : c'est que son désir, il ne s'y fie pas.

Qu'il puisse, par suite de nos artifices, s'engager à notre suite dans sa référence au besoin, dans ce désir, voire dans sa sublimation dans les voies élevées de l'amour, il reste, au départ, ce qui caractérise le désir, c'est qu'il y a quelque chose qui comme tel ne peut pas être demandé, et à propos de quoi la question est posée, et que c'est cela qui est à proprement parler, le champ et la dimension du désir.

225. M. KLEIN, *Essais de psychanalyse*, op. cit. « Une fois où Dick vit sur mes genoux les copeaux d'un crayon que j'avais taillé, il dit "pauvre madame Klein" » (p. 272).

226. Moscovici S., *La Psychanalyse, son image et son public*, Paris, 1961, P.U.F.

Vous savez, pour introduire cette division, cette dialectique du désir, ce que j'ai fait à une date très précise (à savoir maintenant, il y a deux ans et demi), je suis parti de quoi ? De ce que Freud dit à propos du complexe d'Œdipe chez la femme. Est-ce que ceci, est-ce que ce que je viens d'articuler n'est pas lisible dans le fait que, au niveau de l'expérience analytique, au niveau de l'expérience inconsciente, est-ce qu'il n'y a pas lieu de détacher ceci: qu'est ce que la femme demande au départ, ce par quoi, nous dit Freud, elle entre dans l'œdipe ? Ce n'est pas d'avoir une satisfaction, c'est d'avoir ce qu'elle n'a pas comme tel. Il s'agit, vous le savez, du phallus.

Ce n'est pas autre chose que la source jaillissante de tous les problèmes qui surgissent pour essayer de réduire la dialectique de la maturation du désir chez les femmes à quelque chose de naturel. Le fait est que nous y parvenions ou pas, à cette réduction, ce que nous avons à surmonter c'est un fait d'expérience, un fait d'expérience qui est celui-ci: c'est que la petite fille, à un moment de son développement - après tout peu nous importe que ce soit un processus primaire ou secondaire, c'est un processus saillant et irréductible - ce qu'elle demande d'avoir, à savoir le phallus, c'est de l'avoir (à ce moment critique du développement que Freud met en valeur), c'est à l'avoir à la place où elle devrait l'avoir si elle était un homme. Il s'agit bien de cela, il n'y a pas là-dessus d'ambiguïté. Et tout le procès de ce qui se passe implique qu'en fait, même quand elle parviendra à l'avoir (car elle est dans une position très privilégiée, la femme, par rapport à l'homme), ce phallus, qui est un signifiant, je dis bien *un signifiant*, elle peut l'avoir réellement. C'est même ce qui fait son avantage et la relative simplicité de ses problèmes affectifs par rapport à ceux de l'homme.

Mais il ne faut pas que cette relative simplicité nous aveugle, parce que ce phallus qu'elle peut avoir, réel, il n'en reste pas moins qu'en raison du départ, à savoir qu'il s'est introduit dans sa dialectique, dans son évolution, comme un signifiant, elle l'aura toujours en moins à un niveau de son expérience. Je réserve toujours la possibilité limite de l'union parfaite avec un être, à savoir de quelque chose qui fonde complètement, dans l'étreinte, l'être aimé avec son organe. Mais ce qui constitue le test de notre expérience et les difficultés mêmes auxquelles nous avons affaire dans l'ordre sexuel, se situe précisément à ceci: c'est que ce moment idéal, et en quelque sorte poétique (voire apocalyptique) de l'union sexuelle parfaite, ne se situe qu'à la limite, et que ce à quoi en fait, dans le test commun de l'expérience, la femme a affaire, même quand elle parvient à la réalisation de sa féminité, c'est à l'objet phallique toujours en tant que séparé. C'est - 471 -

même parce qu'elle a affaire [à lui] comme tel, et sous ce registre, que son action, son incidence peut être perçue par l'homme comme castratrice.

Au reste, ceci bien sûr reste pour elle, jusqu'à analyse, inconscient. De même que reste inconscient ceci, c'est que ce phallus qu'elle n'a pas, elle l'est symboliquement, pour autant qu'elle est l'objet du désir de l'autre. Mais pas plus l'un que l'autre, ceci elle ne le sait. Cette position spécifique de la femme vaut en tant qu'elle lui est inconsciente, ce qui veut dire en tant qu'elle ne vaut que pour l'autre, pour le partenaire; il reste néanmoins que la formule, la formule très singulière dans laquelle se résout son rapport au phallus, c'est paradoxalement que dans l'inconscient elle l'est, à la fois, et elle l'a.

C'est là un des effets les plus singuliers du rapport au discours; c'est cette position particulière au côté de la femme idéale, de la femme en son monde fantasmatique: dans l'inconscient, elle l'est et elle l'a, au meilleur des cas - à ceci près qu'elle ne le sait pas, sinon par son désir. Et par son désir de ceci il résulte, vous le verrez dans la suite de mon développement, qu'il y a une singulière similarité de sa formule, si l'on peut s'exprimer ainsi, de sa formule trans-subjective, de sa formule inconsciente, avec celle du pervers.

Si tout ce que nous avons découvert de l'économie inconsciente de la femme tient dans des équivalences symboliques du phallus avec tous les objets qui peuvent se séparer d'elle et y compris au premier chef l'objet le plus naturel à se séparer d'elle, à savoir son produit infantile, si c'est là ce qu'elle trouve à situer dans une série d'équivalences phalliques - je ne fais que reproduire ici le test même de la doctrine analytique -, nous allons nous trouver en présence de ceci que pour elle, le plus naturellement du monde, les objets naturels finissent par réaliser cette fonction d'objet du désir, en tant que ce sont des objets dont on se sépare. Et c'est ceci qui nous explique, je crois, la moindre fréquence de la perversion chez la femme, c'est que, inscrites dans le contexte culturel (il n'est pas question qu'elle soit ailleurs...), ses satisfactions naturelles trouvent naturellement, si je puis m'exprimer ainsi, à se situer dans la dialectique de la séparation comme telle, dans la dialectique d'objets signifiants du désir.

Et c'est ce que des auteurs analystes, ils sont plus d'un, ont exprimé très clairement, et d'une façon qui vous paraîtra sans doute beaucoup plus concrète que ce que je viens de dire, en disant que s'il y a moins de perversions chez les femmes que chez les hommes, c'est qu'elles satisfont, en général, leurs rapports pervers dans leurs rapports avec leurs enfants. C'est pourquoi non pas "votre fille est muette", mais c'est pourquoi il y a quelques enfants dont nous avons, comme analystes, à nous occuper... On retombe, comme vous le voyez, sur des -472-

vérités premières, mais il n'est pas inutile d'y retomber par une voie qui soit correcte et claire. J'en profiterai aussi pour vous indiquer quelque chose destiné, au moins pour la partie masculine de mon assemblée, à apporter un tempérament à ce qu'elle pourrait éprouver d'étonnement, voire d'impatience, devant une des propriétés singulières de leurs rapports avec leur partenaire de l'autre sexe. Je veux parler de ce qu'on appelle communément la jalousie. Comme d'habitude, l'analyste, qui a apporté tant de clarté, a apporté bien entendu autant d'obscurité, « Aucun progrès, disait Nestroy, si apprécié par Freud, n'est moitié aussi grand qu'on ne se l'imagine ». Le problème de la jalousie, et spécialement de la jalousie féminine, a été noyé dans l'analyse, sous la forme bien différente de la jalousie masculine; la jalousie féminine, qui par des dimensions marquées, des dimensions aussi distinctes, le style de l'amour dans l'un et l'autre sexe, est vraiment quelque chose qui, je crois, ne peut vraiment bien se situer qu'au point le plus radical. Et si vous vous souvenez dans mon petit graphique de la demande, du rapport à l'autre du sujet, qui interroge cette relation et qui, si je puis dire, y frappe l'autre de la déchéance signifiante, pour apparaître lui-même comme déchu en présence de quelque chose qui est en fin de compte le reste de cette division, ce quelque chose d'irréductible, de non-demandable, qui est précisément l'objet du désir; c'est pour autant que pour le sujet, en tant qu'il se fait objet d'amour, la femme dans l'occasion, voit bien dans ce reste ce quelque chose qui en elle est le plus essentiel, qu'elle accorde tant d'importance à la manifestation du désir. Car enfin, il est tout à fait clair que, dans l'expérience, l'amour et le désir sont deux choses différentes, et qu'il faut tout de même parler clair et dire que l'on peut beaucoup aimer un être et en désirer un autre. C'est précisément dans la mesure où la femme occupe cette position particulière, et qu'elle sait très bien la valeur du désir, à savoir qu'au-delà de toutes les sublimations de l'amour, le désir a un rapport à l'être, même sous sa forme la plus limitée, la plus bornée, la plus fétichiste et, pour tout dire, la plus stupide, sous la forme même limite où, dans le fantasme, le sujet se présente comme aveuglé et où le sujet n'est littéralement plus rien qu'un support et un signe, le signe de ce reste signifiant des rapports avec l'autre, c'est néanmoins à cela qu'en fin de compte la femme attachera la valeur de preuve dernière que c'est bien à elle qu'on s'adresse. L'aimer, avec toute la tendresse et le dévouement que l'on peut imaginer, il n'en restera pas moins que si un homme désire une autre femme, elle sait que même si ce que l'homme aime c'est son soulier ou le bas de sa robe ou la peinture qu'elle a sur le visage, c'est néanmoins de ce côté-là que l'hommage - 473 -

à l'être se produit. Il est de temps en temps nécessaire de rappeler des vérités premières, et c'est pour cela que je pense que vous m'excuserez du ton peut-être un peu poussé que j'ai donné à cette digression.

Et maintenant, voyons où vont les choses, à savoir par rapport à cette zone de l'objet où s'instaure cette ambiguïté. Et quelle est la fonction comme telle du phallus ? Déjà, elle ne peut pas ne pas vous apparaître comme singulièrement amorcée par ce que je viens de vous dire concernant le mauvais objet interne. On peut dire que la métaphore paternelle (comme je l'ai appelée) y instaure, sous la forme du phallus, une dissociation qui est exactement celle qui recouvre la forme générale, comme il fallait s'y attendre, que je vous ai donnée comme pour être celle de l'interdit, à savoir que: ou bien le sujet ne l'est pas, ou bien le sujet ne l'a pas. Ce qui veut dire que si le sujet l'est, le phallus - et cela s'illustre tout de suite sous cette forme, à savoir comme objet du désir de sa mère - eh bien il ne l'a pas! c'est-à-dire qu'il n'a pas le droit de s'en servir, et c'est là la valeur fondamentale de la loi dite de prohibition de l'inceste. Et que, d'autre part, s'il l'a - c'est-à-dire qu'il a réalisé l'identification paternelle - eh bien il y a une chose certaine, c'est que, ce phallus, il ne l'est pas!

Voilà ce que signifie, au niveau, je dirais, symbolique le plus radical, l'introduction de la dimension de l'œdipe. Et tout ce qu'on élaborera à ce sujet reviendra toujours à cet: "ou bien... ou bien" qui introduit un ordre au niveau de l'objet qu'on ne peut pas demander.

Le névrosé, lui, se caractérise de quelle façon ? Eh bien le névrosé, bien sûr, use de cette alternance. C'est pour autant qu'il se situe pleinement au niveau de l'œdipe, au niveau de la structuration signifiante de l'œdipe comme tel, qu'il en use, et d'une façon que j'appellerai métonymique, et même que j'appellerai (pour autant qu'ici "il ne l'est pas" se présente comme premier par rapport à "elle ne l'a pas") une métonymie régressive. Je veux dire que le névrosé est celui qui utilise l'alternative fondamentale sous cette forme métonymique en ceci que, pour lui, "ne pas l'avoir" est la forme sous laquelle il s'affirme, et de façon masquée, "l'être" (j'entends le phallus). Il "n'a pas" le phallus pour "l'être" de façon cachée, inconsciente, pour ne pas "l'avoir" afin de "l'être". C'est le "pour être" un peu énigmatique sur lequel j'avais terminé, je crois, notre dernier entretien. "C'est un autre qui l'a", pendant que lui "l'est" de façon inconsciente. Observez bien ceci, c'est que le fond de la névrose est constitué en ceci, c'est que dans sa fonction de désirant, le sujet prend un substitut.

Prenez l'obsessionnel, et regardez effectivement ce qui se passe au terme de ses démarches compliquées: ce n'est pas lui qui jouit. De même que pour -474-



l'hystérique, ce n'est pas d'elle dont on jouit. La substitution imaginaire dont il s'agit est précisément la substitution du sujet au niveau où je vous apprend ici à le situer, c'est-à-dire du \$, c'est la substitution de son moi comme tel à ce sujet \$, concernant le désir dont il s'agit. C'est pour autant qu'il substitue son moi au sujet, qu'il introduit la demande dans la question du désir. C'est parce que quelqu'un, qui n'est pas lui, mais son image, est substitué à lui dans la dialectique du désir, qu'en fin de compte il ne peut demander - comme l'expérience le fait toucher sans cesse - que des substituts. Ce qu'il y a de caractéristique dans l'expérience du névrosé, et ce qui affleure à son propre sentiment, c'est que tout ce qu'il demande, il le demande pour autre chose. Et la suite de cette scène, par où l'imaginaire en somme, vous le voyez, vient ici jouer ce rôle dans ce que j'ai appelé la métonymie régressive du névrosé, a une autre conséquence, car dans ce domaine il ne peut pas être arrêté: le sujet est substitué à lui-même au niveau de son désir, il ne peut demander que des substituts en croyant demander ce qu'il désire.

Et plus loin encore, il est d'expérience qu'en raison même de la forme dont il s'agit, c'est-à-dire du moi en tant qu'il est le reflet d'un reflet, et la forme de l'autre, il se substitue aussi à celui dont il demande. Car il est tout à fait clair que nulle part plus que chez le névrosé, ce moi séparé ne vient facilement prendre la place de cet objet séparé que je vous désigne comme étant la forme originelle de l'objet du désir. L'altruisme du névrosé, contrairement à ce que l'on dit, est permanent. Et rien n'est une voie plus commune des satisfactions qu'il cherche que ce que l'on peut appeler "se dévouer à satisfaire" alors tant qu'il peut, chez l'autre, toutes les demandes, dont il sait bien pourtant qu'elles constituent chez lui un perpétuel échec du désir. Ou en d'autres termes, de s'aveugler dans son dévouement à l'autre, sur sa propre insatisfaction.

Ce ne sont pas là, je crois, des choses qui soient compréhensibles en dehors de la perspective que j'essaie pour vous d'articuler ici. C'est à savoir, en fin de compte, que la formule  $\$ \diamond a$  pour le névrosé se transforme en quelque chose (si vous voulez, sous réserve et sommairement) de l'identification de son être inconscient. Et c'est pour cela que nous lui donnerons le même signe qu'au "S barré", \$, à savoir "phallus barré". À savoir qu'en présence d'un objet, c'est la forme la plus générale d'un objet du désir, qui n'est autre que cet autre en tant qu'il s'y situe et s'y retrouve:  $\Phi \diamond i(a)$ .

Il nous faut maintenant passer à la perversion.

Eh bien, il est tard! je remettrai donc à la prochaine fois la suite de ce discours. Si je ne peux pas le faire avancer plus vite, n'y voyez d'autre effet que de la difficulté en quoi nous avons à progresser.



## Leçon 26 24 juin 1959

La difficulté à laquelle nous avons affaire ne date pas d'hier. Elle est de celles après tout sur lesquelles toute la tradition moraliste a spéculé, à savoir celle du désir déchu. je n'ai pas besoin de faire retentir du fond des âges l'amertume des sages ou des pseudo-sages sur le caractère décevant du désir humain...

La question prend une forme explicitée dans l'analyse pour autant d'abord que la première expérience analytique nous montre les pulsions dans leur nature partielle, le rapport à l'objet supposant une complexité, une complication, un incroyable risque dans l'agencement de ces pulsions partielles, et faisant dépendre la conjonction à l'objet de ces agencements. La combinaison des pulsions partielles nous montre vraiment le caractère foncièrement problématique de tout accès à l'objet qui, pour tout dire, [ne] nous montre une théorie qu'au prix de la montrer la plus contraire de ce que nous pouvons concevoir d'un premier abord de la notion d'instinct qui, de toute façon, même si nous laissons extrêmement souple son hypothèse finaliste, n'en reste pas moins... - quelle qu'elle soit, toute théorie de l'instinct est une théorie, si l'on peut dire, du centrage de l'objet. À savoir que le processus dans l'organisme vivant fait qu'un objet est progressivement fixé dans un certain champ, et là capté dans une certaine conduite, processus qui par lui-même se présente sous une forme de concentration progressive du champ.

Tout autre est le processus, toute autre est la dialectique que nous montre l'analyse: on progresse au contraire par addition, combinaison de ces pulsions partielles, et on arrive à concevoir l'avènement d'un objet satisfaisant, celui qui correspond aux deux pôles de la masculinité et de la féminité, au prix de la - 477 -

synthèse de toutes sortes de pulsions interchangeable, variables, et de combinaisons, pour arriver à ce succès, très diverses.

C'est pourquoi, d'une certaine façon, vous pourriez penser qu'en définissant par le \$ ◇ a, ici placé dans le schéma ou graphe dont nous nous servons pour expliquer, pour exposer la position du désir dans un sujet parlant, il n'y a là après tout rien d'autre qu'une notation très simple: dans le désir quelque chose est exigible qui est le rapport du sujet avec l'objet; que a, c'est l'objet; le grand \$, c'est le sujet, et rien de plus. Rien de plus original dans cette notation, que cette petite barre qui rappelle que le sujet, à ce point d'acmé de la présentification du désir, est lui-même marqué par la parole. Et après tout ce n'est rien d'autre que ce quelque chose qui rappelle que les pulsions sont fragmentées.

Il convient de bien noter que ce n'est pas à cela que se limite la portée de cette notation. Cette notation désigne non pas un rapport de sujet à l'objet, mais le fantasme, fantasme qui soutient ce sujet comme désirant, c'est-à-dire en ce point au-delà de son discours où il s'agit du [rapport à l'être]. Cette notation signifie que dans le fantasme le sujet est présent comme sujet du discours inconscient. Le sujet est là présent en tant qu'il est représenté dans le fantasme par la fonction de coupure qui est la sienne, essentielle, de coupure dans un discours, et qui n'est pas n'importe quel discours, qui est un discours qui lui échappe, le discours de l'inconscient.

Ceci est essentiel et si vous en suivez le fil vous ne pourrez manquer d'être frappés de ce qu'il met en relief de dimensions toujours omises quand il s'agit des fantasmes pervers. Je vous ai déjà indiqué l'autre jour la prudence avec laquelle il convient d'aborder ce que nous appelons fantasme pervers. Le fantasme pervers n'est pas la perversion. L'erreur la plus grande est de nous imaginer que nous comprenons la perversion, nous tous tant que nous sommes (c'est-à-dire en tant que nous sommes plus ou moins névrosés sur les bords...), pour autant que nous avons accès à ces fantasmes pervers. Mais l'accès compréhensif que nous avons au fantasme pervers ne donne pas pour autant la structure de la perversion, encore qu'en quelque sorte elle en appelle la reconstruction.

Et si vous me permettez de prendre un peu de liberté dans mon discours d'aujourd'hui, à savoir de me livrer à une petite gambade au-dehors, je vous évoquerai ce livre marqué du sceau de notre époque contemporaine qui s'appelle *Lolita*. Je ne vous impose pas plus la lecture de cet ouvrage que d'une série d'autres qui semblent indiquer une certaine constellation de l'intérêt autour justement du ressort du désir. Il y a des choses mieux faites que *Lolita* sur le plan - 478 -

si l'on peut dire théorique. Mais *Lolita* est tout de même une production assez exemplaire. Pour ceux qui l'entrouvriront, rien ne paraîtra obscur quant à la fonction dévolue à un [i (a)]. Et bien évidemment, d'une façon d'autant moins ambiguë qu'on peut dire que, curieusement, l'auteur se pose dans une opposition tout à fait articulée avec ce qu'il appelle la charlatanerie freudienne et n'en donne pas moins à plusieurs reprises, d'une façon qui lui passe vraiment inaperçue, le témoignage le plus clair de cette fonction symbolique de l'image, de i (a). Y compris le rêve qu'il a, peu de temps avant de l'approcher d'une façon décisive, et qui la lui fait apparaître sous la forme d'un monstre velu et hermaphrodite.

Mais là n'est pas l'important. L'important dans la structure de cet ouvrage [est] qu'il a toutes les caractéristiques de la relation du sujet au désir, au fantasme à proprement parler névrotique - pour la simple raison qui éclate dans le contraste entre le premier et le second volume, entre le caractère étincelant du désir tant qu'il est médité, tant qu'il occupe quelques trente années de la vie du sujet, et sa prodigieuse déchéance dans une réalité enlisée (aucun moyen même d'atteindre le partenaire) qui constitue le second volume et le misérable voyage de ce couple à travers la belle Amérique.

Ce qui est important et en quelque sorte exemplaire, c'est que par la seule vertu d'une cohérence constructive, le pervers se livre à proprement parler, apparaît dans un autre, un autre qui est plus que le double du sujet, qui est bien autre chose, qui apparaît là littéralement comme son persécuteur, qui apparaît en marge de l'aventure, comme si - et en effet c'est tout ce qu'il y a de plus avoué dans le livre - le désir dont il s'agit chez le sujet ne pouvait vivre que dans un autre, et là où il est littéralement impénétrable et tout à fait inconnu.

Le personnage qui se substitue, à un moment de l'intrigue, au héros, le personnage qui, lui, à proprement parler, est le pervers qui, lui, réellement accède à l'objet, est un personnage dont la clef [ne] nous est donnée que dans les gémissements derniers qu'il pousse au moment où il tombe sous les coups de revolver du héros. Cette sorte de négatif du personnage principal, qui est celui dans lequel repose effectivement la relation à l'objet, a là quelque chose de bien exemplaire et qui peut nous servir de schéma pour comprendre que ce n'est jamais qu'au prix d'une extrapolation que nous pouvons réaliser la structure perverse.

La structure du désir dans la névrose est quelque chose de bien autre nature que la structure du désir dans la perversion et, tout de même, ces deux structures s'opposent.

À vrai dire, la plus radicale de ces positions perverses du désir (celle qui est mise par la théorie analytique comme au point le plus originel à la base du développement et au point aussi terminal des régressions les plus extrêmes), à savoir le masochisme, celle-là, ne pouvons-nous pas ici rappeler, faire toucher du doigt, dans une évidence procurée par le fantasme, à quel point les plans sont négligés dans la façon dont nous nous précipitons dans l'analyse à formuler, dans des formules collapsées, la nature de ce en présence de quoi nous sommes ? je prends ici le masochisme parce qu'il nous servira de pôle pour cet abord de la perversion.

Et chacun sait qu'on tend à réduire le masochisme dans ses diverses formes à un rapport qui, au dernier terme, se présenterait dans un rapport tout à fait radical, de sujet à son rapport à sa propre vie; à le faire confluencer, au nom d'indications valables et précieuses qu'a données Freud sur ce sujet, avec un instinct de mort par quoi il se ferait sentir d'une façon immédiate et au niveau même de la pulsion, de l'élan considéré comme organique, quelque chose de contraire à l'organisation des instincts. Sans doute y a-t-il là quelque chose qui, à la limite, présente un point de mire, une perspective sur laquelle sans aucun doute il n'est point indifférent de se fixer pour poser certaines questions.

Bref, ne voyons-nous pas - à poser comme ici le situent sur ce schéma les lettres qui en indiquent la relation - la position du désir essentiel, dans une division du rapport du sujet au discours, quelque chose qui apparaît de façon éclatante et qu'on a tort de négliger dans l'intérieur même du fantasmatique de ce qu'on appelle masochisme ? De ce masochisme sur lequel, tout en [en] faisant l'issue d'un instinct des plus radicaux, les analystes sans aucun doute sont d'accord pour s'apercevoir que l'essentiel de la jouissance masochiste ne saurait dépasser une certaine limite de sévices. Tels ou tels traits, d'être mis en relief, sont faits, je crois, pour nous éclairer au moins sur un médium, sur quelque chose qui nous permet de reconnaître là le rapport du sujet, quelque chose d'essentiel, à quelque chose qui est à proprement parler le discours de l'Autre.

Est-il besoin d'avoir entendu les confidences d'un masochiste ? Est-il besoin d'avoir lu le moindre des nombreux écrits qui lui sont consacrés, et dont il est de plus ou moins bons qui sont encore sortis récemment, pour ne pas reconnaître une dimension essentielle de la jouissance masochiste liée à cette sorte de passivité particulière qu'éprouve et dont jouit le sujet: à se représenter son sort comme se jouant au-dessus de sa tête, entre un certain nombre de gens qui sont là autour de lui et littéralement sans tenir compte de sa présence, tout ce qui se prépare de son destin étant discuté devant lui sans qu'on tienne de lui le moindre - 480 -

compte ? Est-ce qu'il n'y a pas là un des traits, une des dimensions les plus éminemment saillantes, perceptibles, et sur laquelle d'ailleurs le sujet insiste comme étant un des constituants de la relation masochiste ?

Voici donc en somme une chose où se saisit, où apparaît ce qu'on peut toucher du doigt, que c'est dans la constitution du sujet en tant que sujet, et en tant que cette constitution est inhérente au discours, et en tant que la possibilité est poussée à l'extrême, que ce discours comme tel, ici révélé, épanoui dans le fantasme, le tienne, lui sujet, pour néant, que nous trouvons une des premières marches. Marche, mon Dieu! assez importante puisque c'est sur celle-là, à partir de celle-là, qu'un certain nombre de manifestations symptomatiques se développeront. Marche qui nous permettra de voir à l'horizon le rapport qu'il peut y avoir entre l'instinct de mort considéré comme une des instances les plus radicales, et ce quelque chose dans le discours qui donne ce support sans lequel nous [ne] pourrions nulle part accéder à lui, ce support de ce non-être qui est une des dimensions originelles, constitutives, implicites, aux racines mêmes de toute symbolisation.

Car nous avons déjà pendant toute une année, l'année que nous avons consacrée à *l'Au-delà du principe du plaisir*, articulé cette fonction propre à la symbolisation, qui est essentiellement dans le fondement de la coupure, donc ce par quoi le courant de la tension originelle, quelle qu'elle soit, est pris dans une série d'alternatives qui introduisent ce qu'on peut appeler la machine fondamentale, qui est proprement ce que nous retrouvons comme détaché, comme dégagé au principe de la schizophrénie du sujet, où le sujet s'identifie à la discordance de cette machine par rapport au courant vital, à cette discordance comme telle. En ce sens, je vous le fais remarquer au passage, vous touchez là du doigt d'une façon exemplaire, à la fois radicale et tout à fait accessible, une des formes les plus éminentes de la fonction de cette *Verwerfung*. C'est en tant que la coupure est à la fois constitutive et en même temps irrémédiablement externe au discours en tant qu'elle le constitue, qu'on peut dire que le sujet, en tant qu'il s'identifie à la coupure, est *verworfen*. C'est bien à cela qu'il s'appréhende et se perçoit comme réel.

Je ne fais ici que vous indiquer une autre forme, je ne crois pas foncièrement distincte, mais assurément tout autrement articulée et approfondie, du « Je pense donc je suis ». Je veux dire que c'est pour autant que le sujet participe à ce discours - et il n'y a que ceci en plus de la dimension cartésienne, que ce discours est un discours qui lui échappe et qu'il est deux sans le savoir -, c'est en tant qu'il est la coupure de ce discours qu'il est au suprême degré d'un « je suis » qui - 481 -

a cette propriété singulière dans cette réalité, qui est vraiment la dernière où un sujet se saisisse, s à savoir la possibilité de couper quelque part le discours, de mettre la ponctuation. Cette propriété où gît son être essentiel, son être où il se perçoit en tant que la seule intrusion réelle qu'il apporte radicalement dans le monde comme sujet, l'exclut pourtant, à partir de toutes les autres relations vivantes, au point qu'il faut tous les détours que nous autres analystes savons pour que Je l'y réintègre. Nous avons la dernière fois brièvement parlé de la façon dont les choses se passent chez les névrosés. Nous l'avons dit, pour le névrosé le problème passe par la métaphore paternelle, par la fiction, réelle ou pas, de celui qui jouit en paix de l'objet. Au prix de quoi ? De quelque chose de pervers. Car nous l'avons dit, cette métaphore est le masque d'une métonymie. Derrière cette métaphore du père comme sujet de la loi, comme possesseur paisible de la jouissance, se cache la métonymie de la castration. Et regardez-y de près, vous verrez que la castration du fils n'est ici que la suite et l'équivalent de la castration du père, comme tous les mythes derrière le mythe freudien primitif du père, et le mythe primitif du père, l'indiquent assez: Cronos châtre Jupiter, Jupiter châtre Cronos avant d'arriver à la royauté céleste. La métonymie dont il s'agit tient au dernier terme en ceci, c'est qu'il n'y a jamais qu'un seul phallus dans le jeu; et ceci, c'est justement ce que, dans la structure névrotique, il s'agit d'empêcher qu'on voie. Le névrosé ne peut être le phallus qu'au nom de l'Autre. Il y a donc quelqu'un qui l'a, qui est celui de qui dépend son être. Il n'a pas, ce que chacun sait qu'on appelle le complexe de castration. Mais s'il n'y a personne à l'avoir, il l'a encore bien moins, naturellement. Le désir du névrosé, si vous me permettez cette formule un tant soit peu résumative de quelque chose que j'entends ici vous faire sentir, c'est pour autant qu'il est entièrement suspendu, comme tout le développement de l'œuvre de Freud nous l'indique, à cette garantie mythique de la bonne foi du signifiant, à quoi il faut que le sujet s'attache pour pouvoir vivre autrement que dans le vertige. Ceci nous permet d'arriver à la formule que le désir du névrosé..., - et chacun sait qu'il y a un rapport étroit, historique, entre l'anatomie que le freudisme fait de ce désir, et quelque chose de caractéristique d'une certaine époque que nous vivons, et dont nous ne pouvons pas savoir sur quelle forme humaine, vaguement vaticinée par des prophètes de divers acabits, elle aboutira, ou achoppera! Mais ce qui est certain, c'est que quelque chose nous est sensible dans notre expérience, pour peu que nous n'hésitions pas à l'articuler, c'est que le désir du névrosé, dirai-je d'une façon condensée, c'est ce qui naît quand il n'y a pas de - 482 -



Dieu. Ne me faites pas dire ce que je n'ai pas dit, à savoir que la situation soit plus simple quand il y en a un ! La question est ceci, c'est que c'est au niveau de cette suspension du Garant Suprême qui est ce que cache en lui le névrosé, que se situe et s'arrête et se suspend, ce désir du névrosé.

Ce désir du névrosé, c'est ce qui n'est un désir qu'à l'horizon de tous ses comportements. Parce que - et vous me permettez de vous faire la communication d'une de ces formules qui vous permettent de reconnaître le style d'un comportement - nous dirons que par rapport à ce désir où il se situe, le névrosé est toujours à l'horizon de lui-même, qu'il en prépare l'avènement. Le névrosé, si vous me permettez une expression que je crois calquée sur toutes sortes de choses que nous voyons dans l'expérience quotidienne, est toujours occupé à faire ses bagages, ou son examen de conscience (c'est la même chose) ou à organiser son labyrinthe (c'est la même chose). Il les rassemble ses bagages, il en oublie ou il les met à la consigne, mais il s'agit toujours de bagages pour un voyage qu'il ne fait jamais. Ceci est absolument essentiel à considérer si nous voulons bien nous apercevoir qu'il y a un contraste du tout au tout, quoiqu'en dise une pensée paresseuse qui se traîne comme un escargot le long du phénomène, qui sans vouloir y rassembler à aucun moment une perspective, une perspective quelconque...

Il s'agit d'opposer à cela la structure du désir pervers. Chez le pervers bien sûr il s'agit aussi d'une béance. Il ne peut s'agir aussi, puisque c'est cela qui est la relation fondamentale, que du sujet [arrimant] son être dans la coupure. Il s'agit de savoir comment chez le pervers cette coupure est vécue, est supportée. Eh bien là, assurément, le travail au long des années des analystes, pour autant que leurs expériences avec des malades pervers leur ont permis d'articuler ces théories quelquefois contradictoires, mal raccordées les unes aux autres mais suggestives de l'ordre de difficulté auquel ils ont affaire, est quelque chose dont nous pouvons en quelque sorte prendre acte; je veux dire dont nous pouvons parler comme d'un matériel qui lui-même trahit certaines nécessités structurales qui sont celles à proprement parler que nous essayons ici de formuler. Je dirai donc que dans cet essai que nous faisons ici, d'institution de la fonction réelle du désir, nous pouvons inclure jusqu'au discret délire, jusqu'au délire bien organisé auquel ont été amenés ceux qui se sont approchés de ce sujet par la voie de ces comportements, je veux dire, des psychanalystes.

Je vais en prendre un exemple. Je crois qu'actuellement, à tout prendre, personne n'a mieux parlé, je crois, de la perversion qu'un homme fort discret autant que plein d'humour dans sa personne, je veux dire M. Gillespie. Je conseille à - 483 -

ceux qui lisent l'anglais, ils en tireront le plus grand profit, la première étude de Gillespie qui a abordé ce sujet à propos du fétichisme, sous la forme d'un article, *Contribution au fétichisme* (octobre 1940, I.J.P.)<sup>227</sup>, ensuite de notes qu'il a consacrées à *Analysis of sexual perversions*<sup>228</sup>, dans le numéro XXXIII (1952, 4e partie), et enfin le dernier qu'il a donné dans le numéro de juillet-octobre 1956 (numéro XXXVII, 4e et 5e parties): *La Théorie générale des perversions*<sup>229</sup>.

Quelque chose s'en dégagera pour vous, c'est que quelqu'un qui en somme est si libre, et pèse assez bien les diverses avenues par lesquelles on a tenté d'aborder la question, nettement plus complexe naturellement qu'on ne peut l'imaginer dans une perspective sommaire, celle de la perversion qui serait purement et simplement la pulsion se montrant à visage découvert... Ce n'est pas dire pour autant non plus, comme on l'a dit, que la perversion puisse se résumer dans une sorte d'approche qui tend en somme à l'homogénéiser à la névrose.

Je vais droit à ce qu'il s'agit d'exprimer, à ce qui nous servira désormais de repère pour interroger à divers titres la perversion. La notion de *splitting* y est essentielle, démontrant déjà quelque chose que nous pourrions, nous, applaudir (et ne croyez pas que je vais m'y précipiter), comme recouvrant en quelque sorte la fonction, l'identification du sujet à la fente ou coupure du discours - qui est celle où je vous apprend à identifier la composante subjective du fantasme. Ce n'est pas justement que l'espèce de précipitation qu'implique cette reconnaissance ne se soit pas déjà offerte et n'ait pas fourni l'occasion à une sorte d'aperçu, un peu honteux de soi-même, chez tel des écrivains qui se sont occupés de la perversion.

Je n'ai pour en témoigner qu'à me référer au troisième cas auquel M. Gillespie, dans le deuxième des articles, se réfère. C'est le cas d'un fétichiste. Ce cas je vous le brosse brièvement. Il s'agit d'un fétichiste de trente ans dont le fantasme s'avère après l'analyse expressément comme d'être fendu en deux par les dents de la mère dont la proue pénétrante, si je puis dire, est ici représentée par ses seins mordus, aussi par la fente que, lui, vient de pénétrer et qui se change soudain en une créature ressemblant à un gorille velu<sup>230</sup>. Bref, tout un retour sur une décomposition-recomposition, ce que M. Gillespie appelle l'angoisse de

227. GILLESPIE W. H., *A contribution of the study of fetichism*, I.J.P., 1940, XXI, p. 401-415. 228. ID., *Notes on the analysis of sexual perversions*, I.J.P., 1952, XXXIII, p. 397-402.

229. ID., *The general theory of sexual perversion*, I.J.P., 1956, XXXVII, p. 396-403.

230. "He penetrates her body with his penis; she then turns into a hairy gorilla-like creature with great teeth with which she bites off his female nipples - that is, a talion revenge for his oral attack on his mother's breast. [...] his mother's shoe kicking him and splitting up his anus and rectum." (*Notes on the analysis of sexual perversions*, p. 400.)

castration est rapporté à une série de déroulements où intervient aussi bien la primitive exigence de la mère ou le primitif regret de la mère, et d'autre part une conception, le dois dire non démontrée, mais supposée en fin de compte, au terme de l'analyse, par l'analyste, conception kleinienne, avec identification à la fente.

Disons qu'au terme de l'article, M. Gillespie écrit de cette espèce d'aperçu, ou d'intuition à demi assumée, interrogative, questionnante, mais qui est vraiment à mon avis tout à fait significative du point extrême où est mené quelqu'un qui suit avec attention (je veux dire après développement dans le temps, après cette explication que seule l'analyse nous donne de ce qui se trouve au fin fond de la structure perverse) : « la configuration du matériel à ce moment nous conduisit à une spéculation autour du fantasme associé avec ce *split ego*... », l'ego "refendu", si nous acceptons ce terme de "refendu" dont [on] se sert assez volontiers pour parler de ce *splitting* sur lequel Freud en quelque sorte a terminé son oeuvre. Car, vous le savez je pense, l'article inachevé de Freud sur *Le splitting de l'ego*<sup>231</sup>, la plume lui est tombée des mains si l'on peut dire et il l'a laissé inachevé - c'est cet article qui fut retrouvé après sa mort. Cette refente du moi a conduit Monsieur Gillespie à une spéculation autour du fantasme associé avec la refente du moi et l'objet refendu. C'est le même mot que nous pouvons employer si nous employons ce terme. C'est le « *split ego* et le *split object*. Est-ce que l'organe génital féminin (c'est Gillespie qui s'interroge) n'est pas l'objet fendu, le *split object* par excellence ? Et le fantasme d'un ego, d'un *split ego* ne peut-il provenir d'une identification avec l'organe génital qui est une fente, le *split female génital*? Je tiens compte, dit-il, que quand nous parlons de *splitting* de l'ego, de la refente du moi, et de l'objet correspondant, nous nous référons aux mécanismes mentaux que nous présumons au phénomène. » Je veux dire par là que nous faisons de la science, que nous nous déplaçons dans des concepts scientifiques. « [...] et le fantasme appartient à un niveau différent du discours, (L'ordre d'interrogation que se pose M. Gillespie est intéressant) - néanmoins les fantasmes, les nôtres pas moins que ceux de nos patients, doivent toujours jouer un rôle dans la façon dont nous conceptualisons ces procès sous-jacents. Il nous semble, par conséquent, que le fantasme d'être soi-même fendu en deux morceaux tout comme la vulve est fendue, peut être tout à fait approprié au mécanisme mental du *splitting* de l'objet et de l'introjection de l'objet fendu conduisant à la refente de l'ego. C'est implicite, bien entendu, dans un tel

231. S. FREUD, «Die Ichspaltung im Abwehrvorgang» (1939), G.W. XVII, pp. 59-62; *Splitting of the ego in the defensive process* (1940), Coll. papers, p. 5.

fantasme de la vulve comme d'un objet fendu qui fut une fois intact, et la refente, splitting, est le résultat d'une attaque sadique, soit par le père, ou par soi-même 232. »

Il est bien clair que nous nous trouvons là devant quelque chose qui, pour un esprit aussi prudent et mesuré que M. Gillespie, ne peut pas manquer de frapper comme quelque chose où il joue lui-même à aller à l'extrême d'une pensée en réduisant, en quelque sorte, à une sorte de schéma identificatoire tout à fait primordial ce qui peut ensuite nous servir d'explication à quelque chose qui n'est, en l'occasion, rien moins que la structure même de la personnalité du sujet. Puisque ce dont il s'agit tout au long de cet article, il n'y a pas que ce cas à citer, c'est de ce quelque chose de si sensible et qui se décompose dans le transfert avec les pervers, c'est à savoir des splitting qui sont ce qu'on appellerait à l'occasion, couramment, de véritables divisions de la personnalité. Plaquer en quelque sorte la division de la personnalité du pervers sur les deux valves d'un organe originel de la fantasmatisation, est là quelque chose qui est bien fait à l'occasion à faire sourire, voire dérouter.

Mais à vrai dire ce que nous trouvons en effet, et là ceci doit être saisi à tous les niveaux et sous des formes extrêmement différentes de la formation de la personnalité des pervers, c'est quelque chose que déjà nous avons indiqué par exemple dans un de nos articles<sup>233</sup>, celui que nous avons fait à propos du cas d'André Gide remarquablement étudié par le professeur Delay<sup>234</sup>.

C'est quelque chose aussi qui se présente comme une opposition de deux volets identificatoires. Celui lié plus spécialement à l'image narcissique de soi-même, i (a) d'un côté, qui est ce qui règle chez l'illustre patient dont nous avons la confiance sous mille formes dans une oeuvre (et sans doute nous devons tenir compte de la dimension de cette oeuvre, car elle ajoute quelque chose à l'équilibre du sujet), mais ce n'est pas à ce propos que je veux développer pleinement ceci que je vous indique. Parce qu'après tout, le temps de l'année est près de s'achever, il faut bien donner pour la suite, lancer en avant quelques petites amorces sur ce que nous permettent d'approcher nos aperçus. C'est le rapport qu'il y a dans le titre que j'ai mis au premier chef, ici particulièrement saillant, entre justement ce que ce schéma articule, à savoir le désir et la lettre. Qu'est-ce à dire, si ce n'est que c'est dans ce sens que doit être cherché à proprement 232. GILLESPIE W. H., *op. cit.*, p. 400.

233. « Jeunesse de Gide ou La lettre et le désir », in *Critique*, n°131, avril 1958, repris dans *Écrits*, p. 739.

234. DELAY J., *La Jeunesse d'André Gide*, Paris, 1956, Gallimard, 2 vol.

parler, dans la reconversion du désir à cette production qui s'exprime dans le symbole (lequel n'est pas la super-réalité que l'on croit, mais essentiellement au contraire fait de son bris, de sa décomposition en parties signifiantes), c'est dis-je dans la reconversion de l'impasse du désir dans cette matérialité signifiante que nous devons situer, et ceci si nous voulons donner un sens convenable au terme, le processus de la sublimation comme telle. Notre André Gide, incontestablement, mérite d'être situé dans la catégorie qui nous pose le problème de l'homosexualité. Et qu'est-ce que nous voyons ? Nous voyons ce double rapport à un objet divisé en tant qu'il est le reflet de ce garçon malgracieux, voire "disgracié" comme s'exprimait un écrivain à ce propos, que fût le petit André Gide à l'origine. Et que dans ce rapport furtif à un objet narcissique, la présence de l'attribut phallique est essentielle. Gide est homosexuel. Mais il est impossible, c'est là le mérite de cet ouvrage de l'avoir montré, il est tout à fait impossible de centrer, de concentrer la vision d'une anomalie sexuelle du sujet si nous ne mettons pas, en face, ce dont lui-même a témoigné, cette formule: si, dirai-je, vous ne savez pas ce qu'est l'amour d'un uraniste. Et là, il s'agit de son amour pour sa femme, à savoir de cet amour hyper-idéalisé dont j'essaie sans aucune peine dans cet article de rassembler ce qui, dans le livre de [Delay], est pointé avec un très grand soin, à savoir toute la genèse par quoi cet amour pour sa femme se rattache à son rapport à la mère. Non pas seulement la mère réelle telle que nous la connaissons, mais à la mère en tant qu'elle recèle une structure dont il sait qu'il va être question maintenant de déceler la véritable nature. Une structure, dirai-je tout de suite, où la présence du mauvais objet, je dirai plus, la topographie de ce mauvais objet, est essentielle. Je ne peux pas m'attarder dans un long développement qui reprenne petit à petit, point par point, toute l'histoire d'André Gide, comme son oeuvre, à ses différentes étapes, a pris soin de le dégager:

« Mais pour dire à quel point l'instinct d'un enfant peut errer, je veux indiquer plus précisément deux de mes thèmes de jouissance: l'un m'avait été fourni bien innocemment par Georges Sand, dans ce conte charmant de *Gribouille*, qui se jette à l'eau, un jour qu'il pleut beaucoup, non point pour se garer de la pluie ainsi que ses vilains frères ont tenté de nous le faire croire, mais pour se garer de ses frères qui se moquaient. Dans la rivière, il s'efforce et nage quelque temps, puis s'abandonne; et dès qu'il s'abandonne il flotte; il se sent alors devenir tout petit, léger, bizarre, végétal; il lui pousse des feuilles par tout le corps, et bientôt l'eau de la rivière peut coucher sur la rive le délicat rameau de chêne que notre ami Gribouille est devenu - Absurde! (fait s'écrier l'écrivain à son interlocuteur) - Mais c'est bien là précisément pourquoi je le raconte; c'est la vérité que je dis, non point ce qui me fasse honneur. Et sans doute - 487 -

la grand-mère de Nohant ne pensait guère écrire là quelque chose de débauchant; mais je témoigne que nulle page d'*Aphrodite* ne put troubler nul écolier autant que cette métamorphose de Gribouille en végétal le petit ignorant que j'étais <sup>236</sup>. »

J'ajoute pour revenir à cela, parce qu'il ne faut pas en méconnaître la dimension, l'autre exemple de ce fantasme provocateur à ses jouissances primitives qu'il nous donne

« Il y avait aussi, dans une stupide petite piécette de Mme de Ségur: *Les dîners de Mademoiselle Justine*, un passage où les domestiques profitent de l'absence des maîtres pour faire bombance; ils fouillent dans tous les placards; ils se gobergent; puis voici, tandis que Justine se penche et qu'elle enlève une pile d'assiettes du placard, en catimini, le cocher vient lui pincer la taille; Justine, chatouilleuse, lâche la pile; patatras ! toute la vaisselle se brise. Le dégât me faisait pâmer <sup>237</sup>. »

S'il vous en faut plus pour saisir le rapport, le fantasme du second avec ce quelque chose de tout à fait primordial qu'il s'agit d'articuler dans le rapport du sujet à la coupure, vous citerai-je, ceci est tout à fait commun devant de tels sujets, qu'un des fantasmes fondamentaux dans l'initiation masturbatoire fut aussi par exemple, le fantasme d'une révélation verbale concernant plus précisément quelque chose qui est la chose imaginée dans le fantasme: à savoir par exemple une initiation sexuelle comme telle, prise comme thème du fantasme en tant qu'il est existant. Le rapport décelé dans le premier de ces fantasmes du sujet à quelque chose de détaché et qui progressivement fleurit, a quelque chose de remarquable pour autant qu'il nous présente ce quelque chose qui est démontré par cent observations analytiques, à savoir le thème maintenant tout à fait admis et courant, l'ordre d'identification du sujet au phallus pour autant qu'il surgit d'une fantasmatisation d'un objet interne à la mère. Ceci est structure communément rencontrée et qui pour l'instant ne fera aucune difficulté à être acceptée et reconnue comme telle par aucun analyste.

L'important, ici, nous le voyons, est manifesté comme tel dans le fantasme, pris dans le fantasme comme support de quelque chose qui représente pour le sujet une des expériences de sa vie érotique initiale, [d'une identification], et ce qui importe pour nous, c'est de savoir plus précisément de quelle sorte d'identification il s'agit.

236. GIDE A., *Si le grain ne meurt*, Paris, 1954, Gallimard, in *Journal*, 1939-1949, Souvenirs, La Pléiade, p. 387.

237. *Ibid.*

Nous l'avons dit, la métonymie du névrosé est essentiellement constitué par ceci: c'est qu'il ne l'est, à la limite, c'est-à-dire en un point qu'il atteindra dans la perspective fuyante de ses symptômes, que pour autant qu'il ne l'a pas, le phallus, et c'est ce qu'il s'agit de ne pas révéler. C'est-à-dire que nous rencontrerons chez lui, à mesure que l'analyse progresse, une croissante angoisse de castration. Il y a dans la perversion quelque chose que nous pouvons appeler un renversement du processus de la preuve. Ce qui est à prouver par le névrosé, à savoir la subsistance de son désir, devient ici dans la perversion la base de la preuve. Voyez-y quelque chose comme cette sorte de retour en honneur que dans l'analyse nous appelons raisonnement par l'absurde. Pour le pervers, la conjonction se fait, qui unit en un seul terme, en introduisant cette légère ouverture que permet une identification à l'autre tout à fait spéciale, qui unit en un seul terme le "il l'est" et "il l'a". Il suffit pour cela que cet "il l'a" soit en l'occasion "*elle l'a*" - c'est-à-dire l'objet de l'identification primitive. Il l'aura, le phallus, l'objet d'identification primitive, qu'il se soit, cet objet, transformé en fétiche dans un cas ou en idole dans l'autre. Nous avons tout l'empan entre la forme fétichiste de ces amours homosexuels et la forme idolâtrique illustrée par Gide. Le lien est institué, si l'on peut s'exprimer ainsi, dans le support naturel.

Nous dirons que la perversion se présente comme une sorte de simulation naturelle de la coupure. C'est en cela que l'intuition de Gillespie est là comme un index. Ce que le sujet n'a pas, il l'a dans l'objet. Ce que le sujet n'est pas, son objet idéal l'est. Bref un certain rapport naturel est pris comme matière de cette fente subjective qui est ce qu'il s'agit de symboliser dans la perversion comme dans la névrose. Il est le phallus, en tant qu'objet interne de la mère, et il l'a dans son objet de désir. Voilà à peu près ce que nous voyons chez l'homosexuel masculin.

Chez l'homosexuelle féminine, souvenez-vous du cas articulé par Freud, et que nous avons ici analysé en comparaison avec le cas de Dora. Que se passet-il au tournant où la jeune patiente de Freud se précipite dans l'idéalisation homosexuelle ? Elle est bien le phallus, mais comment ? En tant qu'objet interne de la mère aussi. Et ceci se voit d'une façon très nette quand au sommet de la crise, se jetant par-dessus la barrière du chemin de fer, Freud reconnaît que dans ce *niederkommen*, *il* dit qu'il y a quelque chose qui est l'identification à cet attribut maternel. Elle se fait l'être dans ce suprême effort de don à son idole qu'est son suicide. Elle choisit comme objet, pourquoi ? Pour lui donner ce qui est l'objet de l'amour, lui donner ce qu'elle n'a pas, la porter au maximum de l'idéalisation, lui donner ce phallus objet de son adoration auquel l'amour homosexuel pour cette personne singulière qui est l'objet de ses amours, s'identifie. - 489 -

Si nous essayons de porter ceci à propos de chaque cas, si nous faisons dans chaque cas un effort d'interrogation, nous retrouverons là ce que je prétends avancer comme une structure. Vous pouvez toujours [la] retrouver, non seulement dans la perversion, mais spécialement dans cette forme dont on objecte, certainement avec pertinence, qu'elle est extrêmement polymorphe, à savoir l'homosexualité (surtout avec l'usage que nous donnons à ce terme d'homosexualité, combien de formes diverses l'expérience en effet ne nous en présente-t-elle pas!). Mais enfin quand même, n'y aurait-il pas aussi intérêt à ce que nous situions au niveau de la perversion quelque chose qui pourrait constituer le centre comme tel de (en admettant que toutes sortes de formes périphériques intermédiaires entre la perversion et, par exemple, disons la psychose, la toxicomanie, ou telle ou telle autre forme de notre champ nosographique) l'homosexualité, comparée à ce que la dernière fois par exemple nous essayions de formuler comme étant le point sur lequel le désir de désir qu'a le névrosé s'appuie à savoir ce rapport à l'image de l'autre grâce à quoi peut s'établir tout ce jeu de substitution où le névrosé n'a jamais à faire la preuve de ce dont il s'agit, à savoir qu'il est le phallus: soit bel et bien  $\Phi \diamond i(a)$ .

Nous dirons que nous avons ici quelque chose qui est un certain rapport de l'identification primitive, l, avec l'identification narcissique, spéculaire, qui est  $i(a)$ . C'est pour autant que quelque chose existe déjà, qu'une schize est déjà dessinée entre l'accession du sujet identificatoire, symbolique, rapport primordial à la mère, et des premières *Verwerfungen*, c'est pour autant que ceci s'articule à la seconde identification imaginaire du sujet à sa forme spéculaire, à savoir  $i(a)$ , c'est ceci qui est utilisé par le sujet pour symboliser ce qu'avec Gillespie nous appellerons la fente. À savoir ce en quoi le sujet intervient dans son rapport fantasmatique. Et ici le phallus est l'élément signifiant essentiel pour autant qu'il est ce qui surgit de la mère comme symbole de son désir, ce désir de l'Autre qui fait l'effroi du névrosé, ce désir où il se sent courir tous les risques. C'est cela qui fait le centre autour de quoi va s'organiser toute la construction du pervers.

Et pour autant, ce désir de l'Autre est bien ce que l'expérience nous montre aussi dans son cas, de plus reculé, de plus difficile d'accès. C'est cela même qui fait la profondeur et la difficulté de ces analyses qui nous ont été permises, du primitif accès qui a été donné par la voie de l'expérience infantile, des constructions et des spéculations spécialement liées aux primitives identifications objectales.

Bien évidemment Gide se fut-il offert, à ses dépens, rien ne dit que l'entreprise eut pu être menée assez loin. Gide ne s'est pas offert à l'exploration - 490 -



analytique. Pourtant, si superficielle qu'en fin de compte soit une analyse qui ne s'est développée que dans la dimension dite sublimée, nous avons sur ce point d'étranges indications. Et je crois que personne à ma connaissance n'a donné son prix à ce petit trait qui apparaît comme une singularité de comportement qui signe presque de son accent symptomatique ce dont il s'agit, à savoir l'au-delà du personnage maternel, ou plus exactement son intérieur, son cœur même. Car ce cœur de l'identification primitive se retrouve au fond de la structure du sujet pervers lui-même. Si, dans le névrosé, le désir est à l'horizon de toutes ses demandes longuement déployées et littéralement interminables, on peut dire que le désir du pervers est au cœur de toutes ses demandes. Et si nous le lisons dans son déroulement incontestablement noué autour d'exigences esthétiques, rien ne peut pourtant plus frapper que, je dirais, la modulation des thèmes autour desquels il se succède. Et vous vous apercevez que ce qui apparaît dès les premières lignes, ce sont les rapports du sujet avec une vision morcelée, un kaléidoscope qui occupe les six ou sept premières pages du volume. Comment ne vous sentez-vous pas porté au plus lointain de l'expérience morcelante ? Mais il y a plus: la notion, la perception qu'il prend à tel moment et qu'il articule lui-même en ceci qu'il y a sans doute, dit-il, la réalité et les rêves, mais qu'il y a aussi « une seconde réalité ».

Et plus loin encore, c'est là que je veux en venir, c'est le plus minuscule des indices, mais chacun sait que pour nous ce sont ceux-là qui sont les plus importants, il nous raconte l'histoire dite du nœud dans le bois d'une porte. Dans le bois de cette porte, quelque part à Uzès, il y a un trou parce qu'un nœud a été extrait. Et ce qu'il y a au fond « c'est une petite bille (lui dit-on) que votre papa a glissée là quand il avait votre âge ». Et il nous raconte, pour l'admiration des amateurs de "caractères", qu'à partir de ces vacances, il passe un an à se laisser pousser l'ongle du petit doigt pour l'avoir assez long à la prochaine rencontre pour aller extraire cette petite bille dans le trou de bois. Ce à quoi il parvient en effet, pour n'avoir plus ensuite dans la main qu'un objet grisâtre qu'il aurait honte de montrer à quiconque. Moyennant quoi (je crois qu'il le dit) il le remet à sa place, coupe son petit ongle, et n'en fait confidence à personne - sauf à nous, la postérité qui va immortaliser cette histoire<sup>238</sup>.

je crois qu'il est difficile de trouver une meilleure introduction à la notion rejetée dans une magnifique [...] tout est d'une persévérance de quelque chose qui nous présente la figure de la forme sous laquelle se présente le rapport du

20. GIDE A., op. rit., p. 386.

sujet pervers avec l'objet interne. Un objet qui est au cœur de quelque chose. Le rapport de cet objet comme tel, en tant que c'est la dimension imaginaire du désir, dans l'occasion du désir de la mère, d'ordre primordial, qui vient jouer le rôle décisif, le rôle symbolisateur, central, qui permet de considérer qu'ici, au niveau du désir, le pervers est identifié à la forme imaginaire du phallus. C'est là ce sur quoi la prochaine fois nous ferons notre dernière leçon sur le désir, cette année.

## Leçon 27 1 juillet 1959

Nous arrivons à la fin de cette année que j'ai consacrée, à mes risques et périls tout autant qu'aux vôtres, à cette question du désir et de son interprétation. Vous avez pu voir en effet que c'est sur la question de la place du désir dans l'économie de l'expérience analytique que je suis resté sans en bouger, parce que je pense que c'est de là que doit partir toute interprétation particulière d'aucun désir. Cela n'a pas été, cette place, facile à cerner. C'est pourquoi aujourd'hui je voudrais simplement, en un mot de conclusion, vous indiquer les grands termes, les points cardinaux par rapport auxquels se situe ce que nous sommes arrivés cette année, j'espère, à vous faire sentir, de l'importance de la précision à donner à cette fonction du désir comme tel.

Vous le savez, la moindre expérience que vous pouvez avoir des travaux analytiques modernes, et spécialement de ce qui est constitué par exemple par une observation d'analyse, vous montrera comme trait constant... (je parle d'une observation quelconque qu'on se plaît à communiquer au moment analytique que nous vivons et qui commence déjà il y a une vingtaine d'années), ce sont des cas qu'on appelle, par rapport aux névroses typiques de l'ancienne littérature, des "caractères névrotiques", des cas limites quant à la névrose. Qu'est-ce que nous rencontrons dans le mode d'abord du sujet ? J'en ai lu un certain nombre ces derniers temps, histoire de faire le point, où en est la cogitation analytique concernant ce qui fait l'essentiel du progrès impliqué par l'expérience ?

Eh bien en gros, on peut dire qu'avec une surprenante constance, l'état actuel des choses, c'est-à-dire au moment d'analyse où nous sommes, est dominé de quelque côté qu'elle prenne ses mots d'ordre, par la relation d'objet. Elle converge vers la relation d'objet. Ce qui, sous cette rubrique, se rattache à l'expérience kleinienne se présente, après tout, plus comme un symptôme que - 493 -

comme un centre de diffusion (je veux dire une zone où a été particulièrement approfondi tout ce qui s'y rapporte). Mais foncièrement, l'un quelconque des autres centres d'organisation de la pensée analytique qui structurent la recherche n'en est pas tellement foncièrement éloigné. Car la relation d'objet vient à dominer toute la conception que nous nous faisons du progrès de l'analyse. Ce n'est pas là une observation qui soit des moins frappantes de celles qui s'offrent à nous en cette occasion. Néanmoins dans le concret d'une observation rapportée aux fins d'illustration d'une structure quelconque, auquel se situe le champ de notre objet nosologique, l'analyse paraît se poursuivre pendant un certain temps sur une ligne de ce que l'on pourrait appeler de "normativisation moralisante". je ne dis pas que c'est dans ce sens que se passent directement les interventions de l'analyste (c'est selon le cas), mais c'est dans cette perspective que l'analyste lui-même prend ses repères. La façon même dont il articule les particularités de la position du sujet par rapport à ce qui l'entoure, à cet objet, seront toujours ceux d'une appréciation de cette appréhension de l'objet par le sujet qu'il a en analyse, et les déficiences de cette appréhension de l'objet en fonction d'une normale supposée de cette approche de l'autre comme tel. Où, en somme, il nous sera montré que l'esprit de l'analyste s'arrête essentiellement sur les dégradations de cette dimension de l'autre qui, en somme, est repéré comme étant à tout instant méconnu, oublié, déchu dans le sujet de sa propre condition de sujet autonome indépendant, de l'autre pur, de l'autre absolu. C'est tout! C'est un repérage qui en vaut un autre pour ce qui y est pris essentiellement, qui est d'accorder dans toute vie, [ne plus nier] cette appréciation de l'autre dans son autonomie, son relief.

Ce qui est frappant, ce n'est pas tellement cela pourtant, avec tous les présupposés culturels que cela implique. C'est un ralliement implicite à ce qu'on peut appeler un système de valeurs qui, pour être implicite, n'en est pas moins là présent. Ce qui est frappant c'est, si l'on peut dire, la précipitation d'un certain tournant qui est qu'après avoir, avec le sujet, longuement élaboré les insuffisances de son appréhension affective quant à l'autre, nous voyons en général (soit que cela traduise directement je ne sais quel tournant de l'analyse concrète, soit simplement que ce soit par une sorte de hâte à résumer ce qui paraît à l'analyste les derniers termes de l'expérience), nous voyons toute une articulation essentiellement moralisante de l'observation tomber en quelque sorte brusquement à une sorte d'étage inférieur et trouver ce dernier terme de référence dans une série d'identifications extrêmement primitives: celles qui, de quelque façon - 494 -

qu'on les intitule, se rapprochent toujours plus ou moins de cette notion des bons et des mauvais objets, internes, introjectés, ou externes, *externalised*, projetés. Il y a toujours quelque penchant kleinien dans cette référence aux expériences d'identification primordiale. Et le fait que ce soit masqué dans d'autres occasions par la mise en valeur des derniers ressorts auxquels sont attribuées les fixations - qu'on les appelle à cette occasion dans des termes plus anciens, dans des termes de référence instinctuelle, dans des rapports par exemple à un sadisme oral comme ayant profondément infléchi la relation oedipienne - et que le sujet motive en dernier ressort cet accident du drame oedipien, l'identification oedipienne, c'est toujours à quelque chose du même ordre qu'il s'agit de se référer au dernier terme. C'est à savoir ces identifications dernières où nous rapportons en somme tout le développement du drame subjectif, que ce soit dans la névrose, voire dans les perversions; c'est à savoir ces identifications qui laissent dans une ambiguïté profonde la notion même de la subjectivité. Le sujet y apparaît essentiellement comme identification à ce qu'il peut considérer comme étant de lui-même, plus ou moins. Et la thérapeutique se présente comme un ré-arrangement de ces identifications au cours d'une expérience [..... ] qui prend son principe dans une référence à la réalité, dans ce que le sujet a en somme à accepter ou à refuser de lui-même, dans quelque chose qui dès lors prend un aspect qui peut sembler être extrêmement hasardeux pour ce qu'en fin de compte cette référence à la réalité n'est rien d'autre qu'une réalité. Et la réalité supposée par l'analyste en fin de compte, qui revient sous une forme encore plus implicite cette fois, encore plus masquée cette fois, peut être tout à fait scabreuse, [et] surtout impliquer une normativité idéale, qui est à proprement parler celle des idéaux de l'analyste, comme étant la mesure dernière à quoi est sollicité de se rallier la conclusion du sujet qui est une conclusion identificatoire: "Je suis en fin de compte ce que je reconnais être en moi, le bon et le bien; j'aspire à me conformer à une normativité idéale qui, pour cachée, pour implicite qu'elle soit, est quand même celle qu'après tant de détours je reconnais pour m'être désignée". Par une subtile, plus subtile qu'une autre mais en fin de compte non différente, action suggestive, se trouve être ici dans ce rapport, l'action, l'interaction, analysée.

Ce que je m'efforce d'indiquer ici dans ce discours que j'ai poursuivi devant vous cette année, c'est en quoi cette expérience - pour s'être ainsi organisée par une sorte de glissement progressif à partir de l'indication freudienne primordiale - est une expérience qui recèle en elle de façon de plus en plus masquée la question qui, je crois, est la question essentielle sans laquelle il n'y a pas de juste - 495 -

appréciation de notre action analytique, et qui est celle de la place du désir. Le désir, tel que nous l'articulons, a cet effet de ramener au premier plan de notre intérêt, d'une façon, elle, non ambiguë, mais vraiment cruciale, la notion de ce à quoi nous avons affaire qui est d'une subjectivité. Le désir est-il ou non subjectivité ? Cette question n'a pas attendu l'analyse pour être posée. Elle est là depuis toujours, depuis l'origine de ce qu'on peut appeler l'expérience morale. Le désir est à la fois subjectivité, il est ce qui est au cœur même de notre subjectivité, ce qui est le plus essentiellement sujet. Il est en même temps quelque chose qui est aussi le contraire, qui s'y oppose comme une résistance, comme un paradoxe, comme un noyau rejeté, comme un noyau réfutable. C'est à partir de là, j'y ai insisté plusieurs fois, que toute l'expérience éthique s'est développée dans une perspective au terme de laquelle nous avons la formule énigmatique de Spinoza que « Le désir, cupidités, est l'essence même de l'homme... 239 » Enigmatique pour autant que sa formule laisse ouverte ceci, si ce qu'il définit est bien ce que nous désirons ou ce qui est désirable, il laisse ouverte la question de savoir si cela ou non se confond. Même dans l'analyse, la distance entre ce qui est désiré et ce qui est désirable est pleinement ouverte. C'est à partir de là que l'expérience analytique s'instaure et s'articule. Le désir n'est pas simplement exilé, repoussé au niveau de l'action et du principe de notre servitude, ce qu'il est jusque-là. Il est interrogé comme étant la clef même, ou le ressort en nous, de toute une série d'actions et de comportements qui sont compris comme représentant le plus profond de notre vérité. Et c'est là le point maximum, le point d'acmé d'où à chaque instant l'expérience tend à redescendre.

Est-ce à dire, comme on a pu le croire pendant longtemps, que ce désir dont il s'agit est pur et simple recours à un jaillissement vital ? Il est bien clair qu'il n'en est rien puisque dès le premier épellement de notre expérience, ce que nous voyons, c'est qu'à mesure même que nous approfondissons ce désir, nous le voyons moins se confondre avec cet élan pur et simple. Il se décompose, il se désarticule en quelque chose qui se présente comme toujours plus distant d'un rapport harmonique. Nul désir ne nous apparaît dans la remontée régressive que constitue l'expérience analytique; plus, il nous apparaît comme un élément problématique, dispersé, polymorphe, contradictoire et, pour tout dire, bien loin de toute coaptation orientée. C'est donc à cette expérience du désir qu'il s'agit de nous référer comme à quelque chose que nous ne saurions quitter sans l'approfondir, au point que

21. SPINOZA, Op. cit.

nous ne puissions donner quelque chose qui nous fixe sur son sens, qui nous évite de nous détourner de ce qu'il y a là d'absolument original, d'absolument irréductible. Tout bien sûr, dans la façon dont, je l'ai dit, s'articule l'expérience analytique, est fait, ce sens du désir, pour nous le voiler.

Ce dégagement des voies vers l'objet dans l'expérience de transfert nous montre en quelque sorte que le négatif de ce dont il s'agit (l'expérience de transfert, si nous la définissons comme une expérience de répétition obtenue par une régression elle-même dépendante d'une frustration) laisse de côté le rapport fondamental de cette frustration à la demande. Il n'y en a pourtant pas d'autre dans l'analyse. Et seule cette façon d'articuler les termes nous permettra de voir que la demande régresse parce que la demande élaborée, telle qu'elle se présente, dans l'analyse, reste sans réponse.

Mais d'ores et déjà, une analyse, par une voie détournée, s'engage dans la réponse pour guider l'analysé vers l'objet! D'où il sort toutes sortes d'incroyables idées dont un des exemples que j'ai eu à critiquer bien des fois est constitué par ce "réglage de la distance" dont j'ai parlé parce que peut-être jouet-il plus un rôle ici dans le contexte français, ce réglage de la distance de l'objet qui, si je puis dire, à soi tout seul montre assez dans quelle sorte d'impasse contradictoire s'engage dans une certaine voie l'analyse quand elle se centre étroitement sur la relation d'objet. Pour autant qu'assurément tout rapport, quel qu'il soit, de quelque façon que nous devions en supposer la normale, semble bien présupposer le maintien, quoi qu'on en dise, d'une certaine distance, et qu'à vrai dire nous pouvons reconnaître là une espèce d'application courte, et à la vérité prise à contre sens, de quelques considérations sur la relation du stade du miroir, sur le rapport narcissique en tant que tel, qui ont constitué chez des auteurs qui ont mis au premier plan la référence de "l'action analytique", qui leur a servi de bagage théorique à une époque où ils n'ont pas pu en situer la place dans des références plus larges, en fait toute espèce de référence de l'expérience analytique à quelque chose qui, au dernier terme, s'appuierait sur la prétendue réalité, de l'expérience analytique prise comme mesure, comme étalon de ce qu'il s'agit de réduire dans la relation transférentielle. Tout ce qui aussi mettra, dans la place complémentaire de cette action de réduction analytique, une plus ou moins poussée, plus ou moins analysée, plus ou moins critiquée, distorsion du moi avec la notion de cette [distance] en référence à cette distorsion du moi, en référence à ce qui subsiste dans ce moi de possible allié de la réduction de l'analyse à une réalité. Tout ce qui s'organise dans ces termes ne fait que restaurer cette séparation du médecin et du malade sur quoi est fondée toute une

nosographie classique - ce qui en soi n'est nullement une objection. Mais aussi l'inopérance d'une thérapeutique subjective qui est celle de la psychothérapie pré-analytique livrant, si l'on peut dire, à la norme omnipotente du jugement du médecin ce dont il s'agit dans l'expérience du patient, faisant du rapport du médecin au patient ceci, à savoir la soumettant à une structuration subjective qui est celle d'un semblable assurément, mais d'un semblable engagé dans l'erreur, avec tout ce que ceci comporte de distance (précisément!) et de méconnaissance impossible à réduire.

Ce que l'analyse instaure est une structuration intersubjective qui se distingue strictement de la précédente en ceci que quelque qu'éloigné que puisse être le sujet, patient, de nos normes - et ceci jusqu'aux limites de la psychose, de la folie -, nous le supposons non pas comme ce semblable auquel nous sommes liés par des liens de charité, de respect de notre image.

Sans doute est-ce là une relation qui a son fondement quant à ce quelque chose qui constitue un progrès assurément, qui a constitué un progrès et un progrès historique dans la façon de se comporter vis-à-vis du malade mental. Mais le pas qui ressort, décisif, instauré par l'analyse: est-ce que nous le considérons essentiellement, de [par] sa nature, dans son rapport avec lui, comme un sujet parlant, c'est-à-dire comme tel, pris alors exactement comme nous, quelle que soit sa position, dans les conséquences et les risques d'un rapport à *l'aphanisis*? Ceci suffit à changer du tout au tout nos rapports à ce sujet passif dans l'analyse car à partir de ceci, le désir se situe au-delà du sentiment d'une poussée obscure et radicale comme telle. Car si nous considérons cette poussée, la pulsion, le cri, cette poussée ne vaut pour nous, n'existe, n'est définie, n'est articulée par Freud que comme prise dans une séquence temporelle d'une nature spéciale, cette séquence que nous appelons la chaîne signifiante et dont les propriétés, les incidences sur tout ce à quoi nous avons affaire comme poussée, comme pulsion, sont que cette poussée elle l'a déconnecte essentiellement de tout ce qui la définit et la situe comme vitale, elle la rend essentiellement séparable de tout ce qui l'assure dans sa consistance vivante. Elle rend possible, comme l'articule dès le départ la théorie freudienne, que la poussée soit séparée de sa source même, de son objet, de sa tendance si l'on peut dire. Elle-même elle est séparée d'elle-même puisqu'elle, elle est essentiellement reconnaissable dans cette tendance même qu'elle est sous une forme inverse. Elle est primitivement, primordialement décomposable, décomposée pour tout dire en une décomposition signifiante.



Le désir n'est pas cette séquence. Il est un repérage du sujet par rapport à cette séquence où il se reflète dans la dimension du désir de l'Autre. Prenons un exemple, prenons-le sous la forme la plus primitive de ce qui nous est offert par l'expérience analytique, le rapport du sujet avec le nouveau venu dans la constellation familiale. Ce que nous appelons "une agression" dans cette occasion n'est pas une agression, c'est un souhait de mort, c'est-à-dire, si inconscient que nous le supposons, c'est quelque chose qui s'articule: "qu'il meure!" Et c'est quelque chose qui ne se conçoit que dans le registre de l'articulation, c'est-à-dire là où les signifiants existent. C'est pour autant que c'est en termes signifiants, si primitifs que nous les supposons, que l'agression vis-à-vis du semblable rival, que l'agression du semblable rival s'articule. [Chez les animaux], le petit semblable se livre à des agressions, les mordille, les pousse, voire les rejette hors de l'enceinte où ils peuvent accéder à leur nourriture. Le passage de la rivalité primitive dans l'inconscient est lié au fait que quelque chose de si rudimentaire que nous le supposons, s'articule, qui n'est pas essentiellement différent de par sa nature de l'articulation parlée "qu'il meure!" Et c'est pour cela que ce "qu'il meure!" peut rester par en dessous du "qu'il est beau!" ou du "je l'aime" qui est l'autre discours qui se superpose au précédent. C'est dans l'intervalle de ces deux discours que se situe ce à quoi nous avons affaire comme désir, c'est dans l'intervalle que se constitue, si vous voulez, ce que la dialectique kleinienne a articulé comme étant le mauvais objet, et dont nous voyons comment peuvent venir converger la pulsion rejetée d'une part, et l'objet introjecté dans une ambiguïté pareille. Néanmoins c'est de la façon dont se structure ce rapport dans l'intervalle, cette fonction imaginaire en tant qu'elle est appendue, qu'elle attient aux deux chaînes de discours, la chaîne refoulée et la chaîne patente manifeste, c'est ici que nous sommes appelés essentiellement à préciser ce qu'il convient de soulever dans l'articulation pour savoir à quel niveau se situe le désir.

Le désir, vous avez pu à telle ou telle occasion penser, suggérer, que j'en donne ici une conception phallogocentrique. Bien sûr il est tout à fait évident que le phallus y joue un rôle absolument essentiel, mais comment véritablement comprendre cette fonction du phallus si ce n'est à l'intérieur des repères ontologiques qui sont ceux qu'ici nous essayons d'introduire!

Le phallus, comment concevoir l'usage qu'en fait Mme Mélanie Klein? Je veux dire au niveau le plus premier, le plus archaïque de l'expérience de l'enfant, c'est à savoir au moment où l'enfant, pris dans telles ou telles difficultés du développement qui peuvent être à l'occasion sévères, au premier tournant, Mme Mélanie Klein lui interprétera ce petit jouet qu'il manipule et qu'il va faire - 499 -

toucher tel autre élément de la partie du jeu avec lequel l'expérience s'instaure, en lui disant "ceci est le pénis de papa". Il est de fait que n'importe qui ne peut pas rester, au moins s'il vient du dehors, dans une telle expérience, [sans être] quelque peu interloqué par la hardiesse parfaitement brutale de l'intervention. Mais plus encore, par le fait qu'en fin de compte, cela prend! Je veux dire que le sujet qui peut dans certains cas sûrement résister - mais s'il résiste, c'est bien assurément comme Mélanie Klein n'en doute pas elle-même que quelque chose est là en jeu dont il n'y a nullement lieu de désespérer quant à la compréhension future. Et Dieu sait si elle se permet à l'occasion (on m'a rapporté des expériences, toutes vues du dehors mais rapportées d'une façon très fidèle) d'insister! Il est clair que le symbole phallique entre dans le jeu à cette période ultra-précoce comme si le sujet n'attendait que cela. Que Mme Mélanie, à l'occasion, justifie ce phallus comme étant le modèle d'un simple [mamelon] plus maniable et plus commode, nous pouvons voir là comme une singulière pétition de principe. Ce qui dans notre registre, dans notre vocabulaire reste, et justifie une pareille intervention, ne peut s'exprimer qu'en ces termes: c'est que le sujet n'accepte en tout cas, c'est manifeste, cet objet dont il n'a dans la plupart des cas que l'expérience la plus indirecte, que comme signifiant: et que c'est comme signifiant que l'incidence de ce phallus se justifie de la façon la plus claire. Si le sujet le prend pour tel à l'âge où il est, peut-être la question reste indiscernable. Mais assurément si Mélanie Klein le prend, cet objet, qu'elle le sache ou qu'elle ne le sache pas, c'est parce qu'elle n'en a pas de meilleur comme signifiant du désir en tant qu'il est désir du désir de l'Autre. S'il y a quelque chose que le phallus signifie, je veux dire, lui, dans la position du signifiant, c'est justement cela, c'est le désir du désir de l'Autre. Et c'est pour cela qu'il va prendre sa place privilégiée au niveau de l'objet.

Mais je crois que bien loin de nous en tenir à cette "position phallogcentrique", comme ceux-ci s'expriment (ceux qui s'en tiennent à l'apparence de ce que je suis en train d'articuler), ceci nous permet de voir où est le véritable problème. Le véritable problème est celui-ci, c'est que l'objet auquel nous avons affaire depuis l'origine concernant le désir, loin d'être à aucun degré cet objet préformé, cet objet de la satisfaction instinctuelle, cet objet destiné à satisfaire, dans je ne sais quelle préformation vitale, le sujet comme son complément instinctuel, l'objet du désir n'est absolument pas distinct de ceci: il est le signifiant du désir du désir.

L'objet comme tel, l'objet a, si vous voulez, du graphe, c'est comme tel le désir de l'Autre en tant, dirais-je, qu'il parvient, si le mot a un sens, à la connaissance d'un sujet inconscient - c'est-à-dire qu'il est, bien sûr, par rapport à ce sujet, - 500 -

dans la position contradictoire (la connaissance d'un sujet *inconscient*), ce qui n'est point impensable mais c'est quelque chose d'ouvert. Ceci veut dire que, s'il parvient à quelque chose du sujet inconscient, il y parvient en tant qu'il est vœu de le reconnaître, qu'il est signifiant de sa reconnaissance. Et c'est cela que cela veut dire: que le désir n'a pas d'autre objet que le signifiant de sa reconnaissance.

Le caractère de l'objet en tant qu'il est l'objet du désir, nous devons donc aller le chercher là où l'expérience humaine nous le désigne, nous l'indique sous sa forme la plus paradoxale, j'ai nommé ce que nous appelons communément le fétiche, ce quelque chose qui est toujours plus ou moins implicite dans tout ce qui fait communément les objets d'échanges inter-humains, mais là sans doute masqué par le caractère régulier ou régularisé de ces échanges.

On a parlé du côté fétiche de la marchandise, et après tout il n'y a pas là quelque chose qui soit simplement un fait d'homophonie. Je veux dire [par] "homophonie", il y a bien une communauté de sens dans l'emploi du mot fétiche mais, pour nous, ce qui doit mettre au premier plan l'accent que nous devons conserver concernant l'objet du désir, c'est ce quelque chose qui le définit d'abord et avant tout comme étant emprunté au matériel signifiant.

«J'ai vu le Diable l'autre nuit, dit quelque part Paul-Jean Toulet, et dessous sa pelure... 240 », il dépassait ses deux... Cela se termine par « ils ne tombent pas tous, tu vois, les fruits de la Science! » Eh bien, qu'ils ne tombent pas tous aussi pour nous à cette occasion, et que nous nous apercevions que ce qui importe n'est pas tellement ces fruits cachés que le mirage présente au désir - que précisément la pelure. Le fétiche se caractérise en ceci qu'il est la pelure, le bord, la frange, la fanfreluche, la chose qui cache, la chose qui tient précisément en ceci que rien n'est plus désigné pour la fonction de signifiant de ce dont il s'agit, à savoir du désir de l'Autre. C'est-à-dire ce à quoi a affaire l'enfant primitivement, dans son rapport au sujet de la demande, c'est à savoir ce qu'il est en dehors de la demande, ce désir de la mère que comme tel il ne peut déchiffrer, sinon de la façon la plus virtuelle, à travers ce signifiant que nous, analystes, quoique nous fassions dans notre discours, nous rapporterons à cette commune mesure, à ce point central de la partie signifiante qu'est à l'occasion le phallus. Car il n'est rien d'autre que ce signifiant du désir du désir. Le désir n'a pas d'autre objet que le signifiant de sa reconnaissance. Et c'est dans ce sens qu'il nous permet de concevoir ce qui se passe, ce dont nous sommes nous-mêmes les dupes quand nous

240. «... Il n'est pas aisé de conclure s'il faut dire: elle, ou: lui », in *Les Contrerimes*, Paris 1921, Gallimard-Poésie, p. 62.

nous apercevons que dans ce rapport sujet-objet, au niveau du désir, le sujet est passé de l'autre côté. Il est passé au niveau du a, pour autant justement qu'à ce dernier terme, il n'est plus lui-même que le signifiant de cette reconnaissance, il n'est plus que le signifiant du désir du désir.

Mais justement ce qu'il importe de maintenir, c'est l'opposition à partir de laquelle cet échange s'opère, à savoir le groupement \$ en face de a, d'un sujet sans aucun doute imaginaire mais au sens le plus radical, en ce sens qu'il est le pur sujet de la déconnexion, de la coupure parlée, en tant que la coupure est la scansion essentielle où s'édifie la parole. Le groupement, dis-je, de ce sujet avec un signifiant qui est quoi ? Qui n'est rien d'autre que le signifiant de l'être à quoi est confronté le sujet en tant que cet être est lui-même marqué par le signifiant. C'est-à-dire que le a, l'objet du désir, dans sa nature est un résidu, est un reste. Il est le résidu que laisse l'être auquel le sujet parlant est confronté comme tel, à toute demande possible.

Et c'est par là que l'objet rejoint le réel. C'est par là qu'il y participe. Je dis le réel, et non pas la réalité, car la réalité est constituée par tous licols que le symbolisme humain, de façon plus ou moins perspicace, passe au cou du réel en tant qu'il en fait les objets de son expérience. Remarquons, le propre des objets de l'expérience, c'est précisément de laisser de quelque côté (comme dirait Monsieur de la Palice) tout ce qui dans l'objet y échappe. C'est pour cela que, contrairement à ce qu'on croit, l'expérience, la prétendue expérience est à double tranchant. C'est à savoir que quand vous vous fixez sur l'expérience pour résoudre une situation historique par exemple, les chances sont tout aussi grandes d'erreur et de faute grave que du contraire, pour la très simple raison que par définition, si vous vous fixez sur l'expérience, c'est justement par là que vous méconnaissiez l'élément nouveau qu'il y a dans la situation.

L'objet dont il s'agit, pour autant qu'il rejoint le réel, y participe en ceci que le réel s'y présente justement comme ce qui résiste à la demande, ce que j'appellerai l'inexorable. L'objet du désir est l'inexorable comme tel, et s'il rejoint le réel, ce réel auquel j'ai fait allusion au moment où nous faisons l'analyse de *Schreber*, c'est sous cette forme du réel qu'il incarne le mieux, cet inexorable, cette forme du réel qui se présente en ceci qu'il revient toujours à la même place. Et c'est pour cela que nous en avons vu le prototype dans les astres curieusement. Comment expliquerait-on autrement la présence, à l'origine de l'expérience culturelle, de cet intérêt pour l'objet vraiment le moins intéressant qui existe pour quoi que ce soit de vital, c'est à savoir les étoiles ! La culture et la - 502 -

position du sujet comme tel dans le domaine du désir, pour autant que ce désir s'instaure, s'instituent foncièrement dans la structure symbolique comme telle. Ce qui s'explique par ceci que de toute la réalité, c'est le plus purement réel qui soit. À partir d'une seule condition, c'est que le berger dans sa solitude, celui qui le premier commence à observer ceci, qui n'a là d'autre intérêt que d'être repéré comme revenant toujours à la même place, il le repère par rapport à ce avec quoi il s'institue radicalement comme objet, par rapport à une forme, aussi primitive que vous pouvez la supposer, de fente qui permette de le repérer quand il revient à cette même place.

Voici donc où nous en arrivons, c'est à poser ceci que l'objet du désir est à définir foncièrement comme signifiant. Comme signifiant d'un rapport qui lui-même est un rapport en quelque sorte indéfiniment répercuté. Le désir, s'il est le désir du désir de l'Autre, s'ouvre sur l'énigme de ce qu'est le désir de l'Autre comme tel. Le désir de l'Autre comme tel est articulé et structuré foncièrement dans le rapport du sujet à la parole, c'est-à-dire dans la déconnexion de tout ce qui est chez le sujet vitalement enraciné. Ce désir, c'est le point central, le point pivot de toute l'économie à laquelle nous avons affaire dans l'analyse.

À ne pas en montrer la fonction, nous sommes amenés nécessairement à ne trouver de repères que dans ce qui est symbolisé effectivement sous le terme de réalité, réalité existante, de contexte social. Et il semble dès lors que nous méconnaissions une autre dimension en tant pourtant qu'elle est introduite dans notre expérience, qu'elle est réintégrée dans l'expérience humaine, et spécialement par le freudisme comme quelque chose d'absolument essentiel. Ici prennent leur valeur les faits sur lesquels je me suis maintes fois appuyé de ce à quoi aboutit dans l'analyse toute intervention qui tend à [écraser] l'expérience transférentielle par rapport à ce qu'on appelle cette réalité si "simple", cette réalité actuelle de la séance analytique. Comme si cette réalité n'était pas l'artifice même! À savoir la condition dans laquelle le plus normalement (et pour cause car c'est ce que nous en attendons...) doit se produire, de la part du sujet, tout ce que nous avons sans aucun doute à reprendre mais certainement pas à réduire à aucune réalité qui soit immédiate. Et c'est pourquoi maintes fois j'ai insisté, sous différentes formes, sur le caractère commun de ce qui se produit chaque fois que les interventions de l'analyste, d'une façon trop insistante, voire trop brutale, prétendent prouver, dans cette ré-actualisation d'une relation objectale considérée comme typique dans la réalité de l'analyse, ce qui se produit avec une constante dont je dois dire que, si maintes observations en témoignent, il ne semble pas que les analystes en aient toujours fait l'identification.

Quoi qu'il en soit, pour nous en tenir à quelque chose qui a fait l'objet ici de notre critique, la fameuse observation qui est dans le *Bulletin des analystes belges* auquel je me suis référé une fois, je m'y réfère à nouveau pour autant que j'y trouve un recoupement remarquable dans un des articles de Glover précisément, qui est celui autour duquel lui-même essaie déjà de poser la fonction de la perversion en relation avec le système de la réalité du sujet<sup>241</sup>. On ne peut qu'être frappé de ceci, c'est que si c'est pour autant que l'analyste femme..., j'ai visé la première observation puisque c'est elle qui en est l'auteur, à propos des fantasmes du sujet, c'est-à-dire fantasmes que le sujet élabore de coucher avec elle; elle lui répond textuellement ceci: « vous vous faites peur d'une chose dont vous savez que cela n'arrivera jamais ». Tel est le style dans lequel se présente l'intervention analytique marquant à cette occasion quelque chose qu'il n'y a pas lieu de qualifier, concernant les motivations personnelles de l'analyste dans cette occasion. Sans aucun doute, elles sont justifiées pour lui par quelque chose pour l'analyste. Et l'analyste était une analyste qui a été contrôlée par quelqu'un qui est précisément quelqu'un auquel j'ai déjà fait allusion dans mon discours d'aujourd'hui, nommément concernant la thématique de la distance.

Il est clair que, quoi que ce soit que représente une telle intervention de panique par rapport à l'analyse, on essaiera de la justifier dans une juste appréhension de "la réalité", à savoir des rapports des objets en présence. Il est certain que le rapport est décisif et que c'est immédiatement après ce style d'intervention que se déclenche ce qui fait l'objet de la communication, à savoir ce rejet, cette espèce de surjet brutal chez le sujet - chez un sujet qui peut-être n'est pas très bien qualifié au point de vue diagnostique, qui nous a semblé assurément plus proche d'ébauches d'illusions paranoïdes que vraiment de ce qu'on [en] a fait, c'est à savoir d'une phobie - ce sujet vient en effet absolument hanté par une honte d'être trop grand, et il y a là toute une série de thèmes proches de la dépersonnalisation auxquels on ne saurait donner trop d'importance. Ce qui est certain c'est que c'est une néo-formation, c'est d'ailleurs l'objet de l'observation, ce n'est pas nous qui le disons, de voir ce sujet se livrer à ce qu'on appelle la perversion transitoire, c'est-à-dire se ruer vers le point géographique où il a trouvé les circonstances particulièrement favorables à l'observation, à travers une fente, des personnes (spécialement féminines) dans un cinéma, alors qu'elles sont en train de satisfaire leurs besoins urinaires. Cet élément qui jusque-là n'avait tenu aucune place dans la symptomatologie, ne nous paraît intéressant

241. LEOVICI R., op. cit.

que pour la raison qu'à la page 494 de l'International journal, vol. XIV, octobre 1933, partie 4, *The relation of perversion formation to the development of reality-sense*, c'est-à-dire l'article de Glover sur les fonctions de la perversion, en présence d'un sujet très voisin du précédent - en ce sens que lui, Glover, le diagnostique plutôt paranoïde, mais que nous le rattacherions, nous, inversement assez volontiers à une phobie... - Glover, en raison d'interventions sans aucun doute analogues, réalise, produit une mise en scène analogue d'une explosion perverse transitoire et occasionnelle. Il n'y a pas une différence essentielle entre ces deux cas.

Et ce sur quoi par exemple j'ai mis l'accent dans le discours sur la *Fonction de la parole et le champ du langage*<sup>242</sup>, c'est à savoir l'intervention d'Ernest Kris [auprès d'un patient], concernant sa crainte phobique du plagiat, qui explique qu'il n'est pas un plagiaire du tout, moyennant quoi l'autre se rue au-dehors et demande un plat de cervelles fraîches pour la plus grande joie de l'analyste qui y voit une réaction vraiment significative à son intervention! Mais dont nous pouvons dire que, sous une forme atténuée, cela représente si l'on peut dire la réaction, la réforme de la dimension propre du sujet à chaque fois que l'intervention essaie de la réduire, de la collapser, de la comprimer dans une pure et simple réduction aux données qu'on appelle "objectives", c'est-à-dire aux données cohérentes avec les préjugés de l'analyste.

Si vous me permettez de terminer sur quelque chose qui introduit la place dans laquelle nous, analystes, dans ce rapport au désir, nous devons nous situer, c'est quelque chose qui assurément ne peut aller, si nous ne nous faisons pas une certaine conception cohérente de ce qui est justement notre fonction par rapport aux normes sociales - ces normes sociales, s'il y a une expérience qui doit nous apprendre combien elles sont problématiques, combien elles doivent être interrogées, combien leur détermination se situe ailleurs que dans leur fonction d'adaptation, il semble que c'est celle de l'analyste. Si dans cette expérience du sujet logique, qui est la nôtre, nous découvrons cette dimension, toujours latente mais aussi toujours présente, qui se soutient sous toute relation intersubjective et qui se trouve dans un rapport, donc, d'interaction, d'échange avec tout ce qui, de là, se cristallise dans la structure sociale, nous devons arriver à peu près à la conception suivante.

242. « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », prononcé en 1953, publié dans *La Psychanalyse, P.U.F.*, vol 1, 1956, repris dans *Écrits*. En fait, le commentaire de l'article de Kris, *Ego psychology and interpretation in psychoanalytic therapy* se trouve dans la « Réponse au commentaire de Jean Hyppolite », *Écrits*, p. 393-398.

- 505 -

C'est que nous appellerons quelque chose culture (je ne tiens pas à ce mot, j'y tiens même fort peu), ce que je désigne par là, c'est certaines histoires du sujet dans son rapport au logos dont assurément l'instance a pu longtemps rester masquée au cours de l'histoire, dont il est difficile de ne pas voir à l'époque où nous vivons - c'est pour cela que le freudisme y existe - quelle béance, quelle distance il représente par rapport à une certaine inertie sociale. Le rapport de ce qui passe de la culture dans la société, nous pouvons provisoirement le définir comme quelque chose qui s'exprimerait assez bien dans un rapport d'entropie pour autant que quelque chose se produit, de ce qui passe de la culture dans la société, qui inclut toujours quelque fonction de désagrégation. Ce qui se présente dans la société comme culture - autrement dit pour autant qu'il soit, à divers titres, rentré dans un certain nombre de conditions stables, elles aussi latentes, qui sont ce qu'on peut appeler des conditions d'échanges à l'intérieur du troupeau - est quelque chose qui instaure un mouvement, une dialectique, laissant ouverte la même béance à l'intérieur de laquelle nous essayons de situer la fonction du désir. C'est en ce sens que nous pouvons qualifier ce qui se produit comme perversion, comme étant le reflet, la protestation au niveau du sujet logique de ce que le sujet subit au niveau de l'identification, en tant que l'identification est le rapport qui ordonne, qui instaure les normes de la stabilisation sociale des différentes fonctions.

En ce sens nous ne pouvons pas ne pas faire le rapprochement qu'il y a entre toute structure semblable à celle de la perversion et ce que quelque part Freud, nommément dans l'article *Névrose et psychose*, articule de la façon suivante: « Il est possible au moi d'éviter la rupture d'aucun côté de ce qui se propose à ce moment-là alors à lui comme conflit, comme distension, il lui est possible pour autant qu'il laisse tomber toute revendication à sa propre unité, et éventuellement qu'il se schize, et se sépare. C'est ainsi<sup>243</sup> ... » dit Freud dans un de ces aperçus qui sont ce par quoi toujours ses textes, au regard de ceux qui sont des textes plus communs de la littérature à laquelle nous avons affaire dans l'analyse, sont spécialement illuminants, « C'est ainsi que nous pouvons nous apercevoir de la parenté qu'il y a entre les perversions, ces perversions en tant qu'elles nous évitent une répression, de leur parenté qu'il y a avec tous les *Inkonsequenzen, Verschrobenheiten und Narrheiten der Menschen* ». Il vise de la façon la plus claire, précisément, tout ce qui dans le contexte social se présente comme

243. *Névrose et psychose*, in *Névrose, psychose et perversion*, Paris, P.U.F. 1973, p. 286. « Il sera possible au moi d'éviter la rupture de tel ou tel côté en se déformant lui-même, en acceptant de faire amende de son unité, éventuellement même en se crevissant ou en se morcelant. » -506-



"paradoxe", "inconséquence", "forme confusionnelle", et "forme de folie". Le *Narr* c'est le fou dans ce qui constitue le texte de la vie sociale la plus commune et la plus ordinaire.

De sorte que nous pourrions dire que quelque chose s'instaure comme un circuit tournant entre ce que nous pourrions appeler conformisme ou formes conformes socialement, activité dite culturelle (là l'expression devient excellente pour définir tout ce qui de la culture se monnaie et s'aliène dans la société), ici au niveau du sujet logique, la perversion pour autant qu'elle représente, par une série de dégradés, tout ce qui dans la conformisation se présente comme protestation dans la dimension à proprement parler du désir en tant qu'il est rapport du sujet à son être - c'est ici cette fameuse sublimation dont nous commencerons peut-être à parler l'année prochaine

Car à la vérité c'est bien là la notion la plus extrême, la plus justificatrice de tout ce que je suis en train d'essayer d'avancer devant vous, et qui est celle que Freud a apportée, à savoir cette sublimation.

Qu'est-ce que c'est en effet ? Qu'est-ce que peut être la sublimation ? Qu'est-ce qu'elle peut être si nous pouvons avec Freud la définir comme « une activité sexuelle en tant qu'elle est déssexualisée » ?

Comment pouvons-nous même concevoir - car là, il ne s'agit plus ni de source, ni de direction de la tendance, ni d'objet, il s'agit de la nature elle-même de ce qu'on appelle à cette occasion l'énergie intéressée. Il vous suffira je pense de lire l'article de Glover dans *l'International Journal of Psychoanalysis* où il essaye d'aborder avec les soucis critiques qui sont les siens, la notion de sublimation.

Qu'est cette notion si nous ne pouvons pas la définir comme la forme même dans laquelle se coule le désir ! Puisque ce qu'on vous indique, c'est justement qu'elle peut se vider de la pulsion sexuelle en tant que telle, ou plus exactement que la notion même de pulsion, loin de se confondre avec la substance de la relation sexuelle, c'est cette forme même qu'elle est : jeu du signifiant, fondamentalement elle peut se réduire à ce pur jeu du signifiant. Et c'est bien aussi comme telle que nous pouvons définir la sublimation.

C'est ce quelque chose par quoi, comme je l'ai écrit quelque part, peuvent s'équivaloir le désir et la lettre, si pour autant ici nous pouvons voir en un point aussi paradoxal que la perversion (c'est-à-dire sous sa forme la plus générale, ce qui dans l'être humain résiste à toute normalisation) se produire ce discours, cette apparente élaboration à vide que nous appelons sublimation, qui est quelque chose qui, dans sa nature, dans ses produits, est distinct de la valorisation sociale qui lui est donnée ultérieurement. Ces difficultés qu'il y a à coller au terme de sublimation la notion de valeur sociale sont particulièrement bien mises - 507 -

en valeur dans cet article de Glover dont je vous parle. Sublimation comme telle, c'est-à-dire au niveau du sujet logique, et ce, où se déroule, où s'instaure, où s'institue tout ce travail qui est à proprement parler le travail créateur dans l'ordre du logos. Et c'est de là que viennent plus ou moins s'insérer, plus ou moins au niveau social trouver sa place, ce qu'on appelle activités culturelles et toutes les incidences et les risques qu'elles comportent, jusques et y compris le remaniement, voire l'éclatement des conformismes antérieurement instaurés.

Et c'est dans le circuit fermé que constitueraient ces quatre termes que nous pourrions, au moins provisoirement, indiquer quelque chose qui doit, pour nous, laisser dans son plan propre, dans son plan animateur ce dont il s'agit concernant le désir. Ici nous débouchons sur le problème qui est le même, sur lequel je vous ai laissés la dernière année à propos du Congrès de Royaumont<sup>244</sup>.

Ce désir du sujet, en tant que désir du désir, il ouvre sur la coupure, sur l'être pur, ici manifesté sous la forme de manque. Ce désir du désir de l'Autre, c'est en fin de compte, à quel désir va-t-il s'affronter dans l'analyse, si ce n'est au désir de l'analyste ? C'est précisément ce pourquoi il est tellement nécessaire que nous maintenions devant nous cette dimension sur la fonction du désir. L'analyse n'est pas une simple reconstitution du passé, l'analyse n'est pas non plus une réduction à des normes préformées, l'analyse n'est pas un (épos), l'analyse n'est pas un (éthos). Si je la comparais à quelque chose, c'est à un récit qui serait tel que le récit lui-même soit le lieu de la rencontre dont il s'agit dans le récit. Le problème de l'analyse est justement celui-ci que le désir que le sujet a à rencontrer, qui est ce désir de l'Autre, notre désir, ce désir qui n'est que bien trop présent dans ce que le sujet suppose que nous lui demandons, ce désir se trouve dans cette situation paradoxale que ce désir de l'Autre qu'est pour nous le désir du sujet, nous devons le guider non pas vers notre désir, mais vers un autre. Nous mûrissons le désir du sujet pour un autre que nous, nous nous trouvons dans cette situation paradoxale d'être les entremetteurs, les accoucheurs, ceux qui président à l'avènement du désir.

Comment cette situation peut-elle être tenue ? Elle ne peut assurément être tenue que par le maintien d'un artifice qui est celui de toute la règle analytique. Mais le dernier ressort de cet artifice, est-ce qu'il n'y a pas quelque chose qui nous permette de saisir où peut se faire dans l'analyse cette ouverture sur la coupure qui est celle sans laquelle nous ne pouvons pas penser la situation du désir ? Comme toujours, c'est assurément à la fois la plus triviale et la vérité la

244. « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », Écrits, p. 585.

plus cachée, l'essentiel dans l'analyse, de cette situation où nous nous trouvons être celui qui s'offre comme support à toutes les demandes, et qui ne répond à aucune. Est-ce que c'est seulement dans cette non-réponse, qui est bien loin d'être une non-réponse absolue, que se trouve le ressort de notre présence ? Est-ce que nous ne devons pas faire une part essentielle à ce qui se reproduit à la fin de chaque séance, mais à ce qui est immanent à toute la situation elle-même pour autant que notre désir doit se limiter à ce vide, à cette place que nous laissons au désir pour qu'il s'y situe, à la coupure ? À la coupure qui est sans doute le mode le plus efficace de l'intervention, et de l'interprétation analytique, et c'est pourquoi c'est une des choses sur laquelle nous devrions le plus insister, que cette coupure que nous faisons mécanique, que nous faisons limitée à un temps préfabriqué, c'est tout à fait ailleurs non seulement que nous la mettons effectivement. C'est une des méthodes les plus efficaces de notre intervention, c'est aussi une de celles auxquelles nous devrions le plus nous appliquer. Mais dans cette coupure il y a quelque chose, cette même chose que nous avons appris à reconnaître sous la forme de cet objet phallique latent à tout rapport de demande comme signifiant du désir.

J'aimerais, pour terminer notre leçon de cette année et faire je ne sais quel rappel de ce qui inaugurera nos leçons de l'année prochaine sous la forme d'une préleçon, conclure par une phrase que je vous proposerai en énigme, et dont on verra si vous êtes meilleurs dans le déchiffrement des contrepèteries que je ne l'ai constaté au cours d'expériences faites sur légion de mes visiteurs. Un poète, Désiré Viardot dans une revue à Bruxelles, vers 51-52, sous le titre de *Phantômas*, a proposé cette petite énigme fermée (nous allons voir si un cri de l'assistance va nous montrer tout de suite la clé) : « La femme a dans la peau un grain de fantaisie », ce "grain de fantaisie" qui est assurément ce dont il s'agit en fin de compte dans ce qui module et modèle les rapports du sujet à celui à qui il demande, quel qu'il soit. Et sans doute ce n'est pas rien qu'à l'horizon nous ayons trouvé le sujet qui contient tout, la mère universelle, et que nous puissions à l'occasion nous méprendre sur ce rapport du sujet au tout qui serait ce qui vous serait livré par les archétypes analytiques.

Mais c'est bien d'autre chose qu'il s'agit. C'est de l'ouverture, c'est de la béance sur ce quelque chose de radicalement nouveau qu'introduit toute coupure de la parole. Ici ce n'est pas seulement de la femme que nous avons à souhaiter ce grain de fantaisie (ou... ce grain de poésie), c'est de l'analyse elle-même.



Ella Freeman Sharpe L'analyse des rêves

*Manuel pratique destiné aux psychanalystes*

## Chapitre V

Phase de l'analyse à l'époque du rêve. 2. Comportement caractéristique dans l'analyse. 3. Matériel analytique livré pendant une heure d'analyse et commentaires de l'analyste. 4. Étude de ce matériel, conclusions et interprétations données au patient. 5. Les deux séances consécutives révélant les progrès de l'analyse.

Ce chapitre va être consacré à des considérations concernant les dires d'un patient, pendant une séance d'une heure lors de laquelle un rêve fut rapporté. Je donnerai un bref résumé des événements psychiques significatifs des deux séances qui suivirent celle du rêve, ainsi que du cours pris par l'analyse; seule cette méthode permettant de juger ce que les interprétations ont permis, ou pas, de faire advenir à la conscience les émotions refoulées, les fantasmes ou les souvenirs affectifs réprimés. Le rêve que j'ai choisi ici n'est pas de ceux qui livrèrent leur signification aussi aisément que le fit celui de la femme qui était anxieuse au sujet de sa miction. J'ai dû sélectionner certaines interprétations qui permettront de concentrer notre attention.

Je vais présenter brièvement un aspect particulier de la problématique de ce patient, afin de rendre intelligible la séance que je vais évoquer, en la resituant dans le contexte de l'analyse. Dans un cas aussi complexe que celui-ci je ne pourrais, à tenter de l'expliquer dans sa totalité, qu'induire la confusion.

Cette phase de l'analyse se situe à un moment très important. Le père du patient est mort alors que celui-ci avait trois ans. C'était le benjamin de la fratrie. Il a un souvenir extrêmement vague de son père et n'a qu'un seul et unique souvenir dont il peut dire "je me rappelle de cela". Son père était révérent et aimé et le patient n'a entendu, à son sujet, que des propos admiratifs. Le refoulement des questions associées à son père et à sa mort était si profond que pendant les trois premières années de son analyse, les références à son père étaient presque invariablement réduites au fait que son père était mort. L'accent a toujours été mis sur "mon père mourut", "est mort". Ce fut un moment saisissant lorsqu'il put penser qu'il avait dû l'entendre parler. Il s'en suivit la possibilité pour lui de comprendre peu à peu les vicissitudes des trois premières années de sa vie et les changements psychologiques liés à la mort de son père.

Tout comme les liens psychiques à son père ont été maintenus dans l'inconscient par le refoulement, le transfert de ceux-ci sur moi-même sont également demeurés inconscients. Ainsi tout comme son père était mort, dès lors que le transfert paternel entraînait - 511 -

en jeu, j'étais également "morte". Il n'a aucune pensée à mon égard. Il ne ressent rien à mon endroit. Il ne peut croire en la théorie de transfert.

Seule la fin d'un trimestre ou l'approche d'un week-end l'ont amené à manifester une vague sensation d'angoisse et, depuis un mois environ, il est capable d'entretenir, même intellectuellement, l'idée que cette angoisse pourrait avoir quelque chose à voir avec moi et avec l'analyse. Il n'avait cessé jusque là d'attribuer cette angoisse à des causes extérieures réelles qu'il parvient toujours à trouver pour la justifier.

Je pense que l'analyse pourrait être comparée à un jeu d'échecs interminable et qu'elle se maintiendra dans ce statut aussi longtemps que je représenterai inconsciemment le père-vengeur qui s'acharne à l'acculer, à le mettre en échec au point qu'il n'y ait plus d'autre alternative que la mort. Le chemin qui pourrait le sortir de cette impasse (car personne ne pourra le dépasser dans l'art de la défense dont, fantasmatiquement, dépend sa vie) consiste à l'amener lentement à prendre conscience des vœux inconscients de la prime enfance concernant la disparition de son père; car seule la réminiscence de ce vœu doit être mise à nouveau à l'épreuve dans le transfert, alors même que toutes les pulsions de protection du moi sont mobilisées contre cette émergence. Il lutte fantasmatiquement pour une préservation de son propre corps, et non dans la réalité, même pour protéger son pénis; son pénis et son corps ne font qu'un.

Il est extrêmement difficile de sélectionner un seul aspect d'un problème comme étant un élément individuel lorsqu'on a affaire à un tissu très enchevêtré de problèmes. Pensez au problème de la protection de son corps, tel qu'il se présente dans la vie d'adulte de ce patient. Lorsque le moment fut venu pour lui de plaider au barreau, il développa des phobies graves. En bref, ceci ne signifiait pas qu'il ne s'autorisait pas à travailler avec succès, mais qu'il devait cesser de travailler dans la réalité, de crainte simplement de réussir trop bien. Les derniers mots de son père mourant, qui ont été répétés au petit garçon, furent: « Robert doit prendre ma place », et pour Robert cela signifia que grandir signifiait aussi mourir. Cela signifia également un renforcement du fantasme inconscient d'une imago maternelle dévorante, dont l'amour et la sollicitude n'avait mené qu'à la mort de son père.

La tâche de l'analyse consiste à réduire la crainte des vœux agressifs ressentis au cours des trois premières années. La terreur liée à ce vœu agressif et à ses conséquences fantasmatiques ne pourra être modifiée qu'en ramenant ce vœu à la conscience; c'est seulement à partir de cette prise de conscience que les vœux libidinaux ne seront plus synonymes de mort. À fortiori, dès lors qu'il s'agit pour lui de préserver son "moi-corps", le développement psychique ne sera possible qu'à travers ou grâce aux fantasmes liés au corps ou aux fonctions corporelles. Je veux dire par là que les problèmes concernent le "moi-corps". Le "moi-psychique" ne peut être que très réduit lorsque ses activités sont intensément engagées dans la défense du corps lui-même contre une disparition fantasmatique.

Son développement intellectuel lui-même est actuellement utilisé pour l'essentiel à des fins défensives. L'acquisition d'un savoir est mue par une nécessité majeure. Le problème de ce patient est corporel et ma tâche, si je puis l'accomplir, consiste à traduire ses interminables raisonnements en un langage corporel. Le problème actuel - 512 -

concernant son corps est celui du refoulement des sensations corporelles. Il craint de "ressentir". Tous ses efforts ont été mobilisés dans le but de parvenir à un contrôle parfait de ses muscles et de ses mouvements, un contrôle si bien établi qu'il semble naturel et inévitable; son expression verbale, de la même façon, fait montre, par son fini et sa diction, de la même discipline. Toute la force vitale est perdue, la perfection est une perfection morte, tout autant que celle de son père. Dès lors, il y a une chose que je ne perds jamais de vue dans cette analyse, c'est la possibilité d'analyser des faits inattendus en termes d'événement corporels. La deuxième chose consiste à ne pas me concentrer sur le problème essentiel de sa vie d'adulte qui est nommément: pourquoi ne peut-il pas travailler ? Quand retravaillera-t-il ? mais sur tout ce qu'il parvient effectivement à faire actuellement, soit: jouer au tennis et au golf, dessiner, peindre et jardiner. Car, si les difficultés et les inhibitions qui atteignent ces activités, se résolvent dès lors que les fantasmes qu'elles recèlent auront pu être explorés, alors le patient recouvrera ses capacités de travailler sur un plan professionnel. Il qualifie ces occupations de "simples jeux"; dès lors qu'elles seront effectivement devenues de "simples jeux", le travail lui-même ne sera plus vécu comme dangereux, car un travail heureux prend appui sur un jeu heureux.

Le jour où le patient me raconta le rêve que j'ai sélectionné pour ce chapitre, je ne l'avais pas entendu monter. je ne l'entends jamais. Il y a un tapis d'escalier, mais cela n'est pas la seule raison. Tel patient monte les marches deux à deux et j'entends alors un petit bruit sourd; tel autre se presse de monter et je détecte sa hâte; un autre ne manque pas de cogner la rampe avec une serviette, un parapluie, ou son poignet. Tel patient, deux fois sur trois, se mouche comme une trompette. L'un apporte son chapeau, son parapluie, sa serviette, ils doivent être déposés quelque part. Tel patient les pose violemment sur le premier meuble venu. Tel autre choisit attentivement un endroit où poser ses affaires. Un patient se jette sur le divan. Un autre fait le tour du divan avant de s'y allonger. Tel patient hésite et jette un regard autour de la pièce avant de s'étendre sur le divan. L'un reste étendu sans bouger puis, las de la position où il était depuis un moment, en change. Un autre se tournera d'un côté et de l'autre dès les premiers moments, puis se calmera, trouvant une position confortable dans le cours de la séance. Mais je n'ai jamais entendu ce patient monter les escaliers. Il n'apporte jamais son chapeau, ou son manteau, ou son parapluie. Il ne varie jamais. Il s'allonge toujours de la même façon. Il me salue toujours de la même façon conventionnelle, avec le même sourire, un sourire agréable non pas forcé ou qui masquerait manifestement des impulsions hostiles, il n'y a jamais rien qui puisse être aussi révélateur dans son comportement. Il n'y a aucun signe de hâte, rien n'est laissé au hasard, jamais un vêtement de guingois; aucun signe de toilette précipitée; pas un cheveu ne dépasse. La domestique peut avoir eu du retard, son petit déjeuner avoir été retardé, mais de ces faits je n'entendrai parler, avec un peu de chance, qu'au décours de la séance, et le plus souvent ils ne seront mentionnés que le lendemain. Il s'allonge et se met à l'aise. Il se croise les bras sur la poitrine. Il reste dans cette position pendant toute l'heure de la séance. Dernièrement, à mon grand soulagement, il a pu se gratter le nez ou l'oreille quand il a ressenti une irritation et, il y a quelques semaines, il a même éprouvé une sensation au niveau des parties génitales. Il parle tout au long de l'heure, clairement, facilement, avec - 513 -

une bonne diction, sans hésitation et en faisant de nombreuses pauses. Il parle d'une voix distincte et égale dans la mesure où elle exprime des pensées, jamais des sentiments. J'ai dit que je ne l'entendais jamais monter les escaliers, mais quelques jours avant la séance dont il va être question, j'ai remarqué, juste avant qu'il n'entre dans la pièce, la toux la plus infime et discrète qui soit. Vous pourrez juger de la pauvreté des manifestations inconscientes passant par le corps chez ce patient, quand je vous aurai dit que mon oreille accueillit cette petite toux discrète avec la plus grande joie. Je n'y fis aucune allusion, espérant qu'elle pourrait devenir plus forte. Attirer l'attention de ce patient sur une manifestation de l'inconscient aurait pour effet immédiat d'y mettre un terme, son objectif essentiel consistant à ne pas se trahir et à contrôler tout ce qui pourrait le trahir. Ceci est encore renforcé par le fait qu'il perçoit immédiatement toute manifestation inconsciente et, dès lors, déjoue toute spontanéité. Ainsi ce jour-là, après le "bonjour" initial, il s'allongea et, à ma grande déception, dit de cette même voix égale et posée: «Je réfléchissais à cette petite toux que j'ai juste avant d'entrer dans cette pièce. Depuis quelques jours je tousse, j'en suis conscient, je ne sais si vous l'avez remarqué. Aujourd'hui, lorsque la domestique m'a dit de monter, j'ai décidé de ne pas tousser. Cependant, à mon grand embarras, j'ai réalisé que j'avais toussé en arrivant en haut. C'est extrêmement ennuyeux de faire une chose comme cela, il est extrêmement ennuyeux que quelque chose se produise en vous-même ou par vous-même que vous ne puissiez pas contrôler ou que vous ne contrôlez pas. On pourrait penser que cela vient servir un dessein particulier, mais il est difficile de concevoir quelle sorte de dessein une telle petite toux peut bien venir servir.

*L'analyste:* Quel dessein pourrait être servi ?

*Le patient:* Eh bien, c'est le genre de chose que l'on ferait si l'on était sur le point d'entrer dans une pièce où se trouvaient deux amants. Si quelqu'un s'approchait d'un tel lieu, il pourrait tousser un tout petit peu, discrètement, afin de leur faire savoir qu'ils vont être dérangés. Moi-même j'ai fait cela par exemple, lorsque j'étais un jeune garçon de quinze ans et que mon frère se trouvait dans le salon avec sa petite amie: je toussais avant d'entrer afin de leur permettre de cesser leurs embrassements avant mon entrée. Ainsi ne se sentaient-ils pas aussi embarrassés que si je les avais surpris s'embrassant.

*L'analyste:* Et pourquoi tousser avant d'entrer ici ?

*Le patient:* C'est absurde car on ne m'aurait pas fait monter s'il y avait eu quelqu'un ici, et je ne pense pas du tout à vous de cette façon. Il n'y a aucune raison que je puisse attribuer à cette toux. Cela m'a toutefois rappelé un fantasme que j'ai eu et où je me trouvais dans une pièce où) e n'aurais pas dû me trouver, me disant que quelqu'un pourrait penser que j'y étais; ensuite j'ai pensé que pour éviter que quiconque n'entre dans cette pièce et m'y trouve j'allais aboyer comme un chien. Cela déguiserait ma présence. Ce "quelqu'un" dirait alors: "oh, il n'y a qu'un chien là-dedans".

*L'analyste:* Un chien?

*Le patient:* Cela me rappelle un chien qui se frottait contre ma jambe, en réalité, il se masturbait. Je suis gêné de vous le raconter parce que je ne l'ai pas arrêté. Je l'ai laissé continuer et quelqu'un aurait pu entrer (le patient à ce moment toussa). Je ne sais pas pourquoi, cela m'évoque mon rêve de la nuit dernière. C'était un rêve gigantesque. - 514 -



C'était un rêve interminable. Il me faudrait tout le reste de l'heure pour le raconter. Mais ne vous inquiétez pas, je ne vais pas vous ennuyer avec cela pour la bonne raison que je ne m'en souviens pas. Mais c'était un rêve excitant, plein de péripéties, plein d'intérêt. Je me suis réveillé chaud et transpirant. Ce rêve doit être le plus long que j'ai jamais fait. *J'ai rêvé que je faisais un voyage avec ma femme autour du monde, et nous arrivions en Tchécoslovaquie où toutes sortes de choses arrivaient. Je rencontrais une femme sur la route, une route qui me rappelle à présent une route que je vous ai décrite dans les deux autres rêves que je vous ai rapportés récemment, et où j'avais un jeu sexuel avec une femme devant une autre femme.*

Cela se produisait de même dans ce rêve.

*Cette fois-ci ma femme était là pendant que l'événement sexuel se produisait. La femme que je rencontrais avait une allure très passionnée.*

et ceci me rappelle une femme que j'ai vue au restaurant hier. Elle était brune et avait des lèvres très pulpeuses, très rouges et une expression très passionnée; et il était évident que si je lui avais donné le moindre encouragement, elle y aurait répondu. Elle a dû stimuler le rêve, le pense. Dans le rêve *la femme voulait avoir un rapport sexuel avec moi et elle prenait l'initiative, ce qui, comme vous le savez, m'aide grandement,*

si la femme peut faire cela, je suis grandement aidé. Dans le rêve *la femme, en fait, était couchée sur moi; cela vient tout juste de m'apparaître. De toute évidence elle essayait d'introduire mon pénis dans son corps. Je pouvais le déduire des manœuvres qu'elle faisait. Je n'étais pas d'accord avec cela, mais elle était si déçue que je pensais que j'allais la masturber.*

Cela sonne tout à fait mal d'utiliser ce verbe transitivement. On peut dire "je me suis masturbé" et ceci est correct, mais c'est tout à fait mal d'utiliser ce verbe transitivement. *L'analyste:* C'est "tout à fait mal" d'utiliser le verbe transitivement ?

*Le patient:* Je vois ce que vous voulez dire. Il est vrai que je ne me suis seulement masturbé que moi-même.

*L'analyste:* Seulement ?

*Le patient:* Je me rappelle seulement d'une fois où j'ai masturbé un autre garçon, mais j'ai oublié les détails et je suis très gêné de le mentionner. Le rêve est très vivant dans mon esprit. Il n'y a pas eu d'orgasme. Je me rappelle son vagin qui enserrait mon doigt. Je vois le devant de ses parties génitales, la fin de la vulve. Quelque chose de large qui se projetait en avant et pendait vers le bas, comme un repli sur un chaperon\*. Ça ressemblait tout à fait à un chaperon et c'était cela que la femme utilisait dans ses manœuvres pour obtenir mon pénis. Le vagin semblait se refermer autour de mon doigt. Le chaperon semblait étrange.

*L'analyste:* À quoi d'autre pensez-vous ? Laissez cette vision s'installer dans votre esprit.

*Le patient:* Je pense à une caverne. Il y a une caverne dans la montagne où je vivais étant enfant, j'y allais souvent avec ma mère. Elle est visible de la route sur laquelle on

\*Hood : chaperon. Ce signifiant revient tout au long des associations du patient, seul ou composé. (N. d. T)

marche. Son trait le plus caractéristique consiste dans le fait qu'elle comporte un toit qui se projette en avant et qui ressemble beaucoup à une énorme lèvre. Quand j'étais enfant, le pensais que c'était comme la lèvre d'un monstre. Je pense subitement que "labia" (lèvres de la vulve) signifie lèvres. Il y a une blague à propos de "labia" (lèvres génitales) transversales et non longitudinales, mais je ne me souviens pas de la façon dont cette blague s'organisait, il y avait une comparaison entre l'écriture chinoise et la nôtre qui commencent de différents côtés, ou de bas en haut. Bien entendu les "labia" sont côte à côte et les parois du vagin sont postérieures et antérieures, c'est-à-dire les unes longitudinales et les autres transversales. Je pense encore au chaperon.

*L'analyste:* Oui, comment maintenant?

*Le patient:* Un drôle de bonhomme sur l'un des premiers terrains de golf dont je me souviens, il disait qu'il pouvait m'obtenir un sac de golf bon marché et que le tissu en serait celui utilisé pour les capotes de voitures\*. C'est l'accent dont le me souviens, je ne l'oublierai jamais, (il l'imité). Le fait de l'imiter ainsi me rappelle une amie qui enregistre des imitations pour la radio qui sont très intelligentes, mais j'ai l'impression de "la ramener" en vous disant cela, tout autant que si je vous parlais de ma merveilleuse T.S.F. Elle attrape toutes les stations sans aucune difficulté.

Mon amie a une mémoire formidable, elle se souvient très bien de son enfance aussi, alors que la mienne est tellement mauvaise en deçà de onze ans! Cependant je me rappelle l'une des premières chansons que nous ayons entendue au théâtre, et ensuite elle a imité le type. C'était "Où as-tu trouvé ce chapeau, où as-tu trouvé cette tuile?"

Mon esprit est revenu au chaperon à nouveau et je me souviens de la première voiture où je suis monté, bien sûr on les appelait des automobiles à l'époque où elles étaient nouvelles. Je me rappelle sa capote, il s'agit encore de la capote de voiture voyez-vous. Eh bien! La capote de cette voiture était l'un de ses aspects les plus remarquables. Elle était attachée par des courroies quand elle était repliée. L'intérieur en était doublé d'un tissu rouge écarlate. La pointe de vitesse de cette voiture était de 60 (miles) environ, autant qu'il est possible pour la durée de vie d'une voiture. Il est étrange que l'on parle de la durée de vie d'une voiture comme s'il s'agissait d'un être humain. Je me souviens avoir été malade dans cette voiture et cela me rappelle l'époque où, enfant, dans le train, j'ai dû uriner dans un sac en papier. Je pense encore au chaperon.

*L'analyste:* Vous avez dit que des courroies la maintenait en arrière ?

*Le patient:* Oui, bien sûr, ça me fait penser à la manière dont le collectionnais des courroies de cuir, à la façon dont j'avais coutume de découper des bandes de cuir. Je pensais vouloir ces lanières afin d'en faire quelque chose d'utile mais, je suppose, quelque chose d'assez superflu. Je n'aime pas l'idée qu'il s'agissait là d'une compulsion; c'est pourquoi cette toux m'ennuie. Je suppose que je découpais les sandales de ma sueur de la même façon. Je n'ai que le souvenir le plus vague d'avoir fait cela. Je ne sais pas pourquoi je faisais cela, ce que j'entendais faire de ce cuir.

Mais j'ai pensé tout à coup aux courroies dont on voit les enfants attachés dans une "voiture d'enfant", et j'ai immédiatement voulu dire qu'il n'y avait pas de "voiture

\*Il s'agit ici encore du *Hood* que l'on retrouve dans *motor hood cloth*, (capotes de voitures). (N. d. T.)

d'enfant" dans notre famille, et puis j'ai pensé: comme tu es bête, il est certain que tu as dû avoir une voiture d'enfant! je ne m'en souviens pas davantage que de mon père que l'on promenait dans son fauteuil roulant, bien que j'ai un vague souvenir de ce fauteuil roulant.

Il vient subitement de me revenir en mémoire que je devais envoyer des lettres d'admission à deux membres de notre club. Moi qui me vantais d'être un meilleur secrétaire que le précédent, me voilà qui oublie de donner aux gens la permission d'entrer au club! "Eh bien oui! nous avons "défaites" ces choses que nous aurions dû faire, et il n'y a rien de bon en nous-".\*

*L'analyste:* Défaites ?

*Le patient:* Eh bien, j'allais dire que cette phrase me faisait penser aux "boutons de braguette" que je ne laisse jamais défaits, que le n'oublie jamais; mais à mon grand étonnement, la semaine dernière, ma femme a remarqué que) e les avais oubliés. C'était lors d'un dîner et je les ai subrepticement boutonnés sous la table. Et à présent je me souviens d'un rêve dans lequel, vous vous rappelez, un homme me disait de fermer les boutons de mon manteau. Cela me rappelle à nouveau les courroies et la façon dont, enfant, on devait m'attacher dans mon lit, la nuit, avec des épingles afin d'éviter que je ne tombe. je suppose que j'étais attaché de la même façon dans la voiture d'enfant.

je vais à présent recenser les thèmes récurrents des pensées latentes dans leur ordre d'apparition.

1) La toux.

2) Idées concernant le dessin d'une toux.

a) Évoque des idées concernant des amants qui seraient ensemble. b) Rejet de fantasmes sexuels concernant l'analyste.

c) Fantasme d'être là où il n'aurait pas dû et d'aboyer comme un chien afin de dépister les gens.

d) Un chien à nouveau, évoque le souvenir d'avoir masturbé un chien.

À cette occurrence-là, il toussa (comparer à aboyer) et subitement, il se souvient du rêve.

3) Le thème suivant consiste dans le rêve. Dans le cours du récit apparaît l'image vivante de la femme qu'il a effectivement vue avec

(a) des lèvres pulpeuses,

(b) la vulve de la femme du rêve proéminente comme un chaperon qu'elle utilisait en le manœuvrant pour obtenir son pénis.

Cela se déroulait sur une route qu'il associa avec deux autres rêves dans lesquels il avait un jeu sexuel avec une femme devant une autre femme.

Pendant le récit concernant le jeu sexuel du rêve, il souleva l'objection concernant l'usage du verbe "masturber" transitivement: "cela semblait tout à fait mal".

\* *Undone*: défaire; dénouer; détruire. Traduction littérale ne pouvant rendre compte du lapsus qui a fait omettre au patient "left", ce qui aurait donné: "nous n'avons pas fait ces choses"... Cf. réf. au "Book of common prayers" (N d. T).

- 4) Le thème suivant fut celui du chaperon, qui l'a amené à se souvenir de la caverne et de son toit qui se projetait en avant et ressemblait à une lèvre.
- 5) Ensuite, il passa des lèvres génitales et des lèvres buccales aux idées de choses transversales et longitudinales et à une blague dont il ne put se souvenir. Il repensa alors au chaperon.
- 6) Le thème suivant survint par association du chaperon (*hood*) au tissu de la capote de voiture (*cloth motor-hood*) dont il se souvint à cause de l'accent d'un homme. Il imita lui-même cet accent.
- 7) Ceci l'amena aux imitations géniales de son amie et à l'une d'elle en particulier où elle imitait un homme. Il critiqua sa façon de "la ramener" au sujet de cette amie, comme à propos de sa merveilleuse T.S.F. La mémoire de son amie et la sienne qui est "mauvaise" (maintenant il se souvient).
- 8) Il revint encore au "chaperon" et se rappela la toute première voiture dans laquelle il était monté. Elle avait une capote doublée d'un tissu rouge écarlate et qui était attachée par des courroies. Il fut malade dans cette voiture et se souvint ensuite avoir dû, enfant, uriner dans le train.
- 9) La capote avec ses courroies lui évoquèrent une période de son enfance où il découpait compulsivement des lanières de cuir et, une fois, les sandales de sa sueur. 10) Les courroies le firent penser aux enfants attachés dans des voitures d'enfant. Il en déduit qu'il avait dû avoir une voiture d'enfant. Il y avait eu deux enfants avant lui dans la famille.
- 11) Il se souvint avoir oublié d'envoyer des billets d'admission à de nouveaux membres du club. Il avait négligé ces choses qu'il aurait dû faire.
- 12) Laisser des boutons de braguette défaits.
- 13) Le rêve au cours duquel on lui disait de "fermer ses boutons".
- 14) Il revint ensuite aux courroies et se souvint qu'on lui avait raconté que l'on devait "l'épingler" dans son lit de peur qu'il ne tombât, et il suppose qu'il était également attaché avec des lanières dans la voiture d'enfant.

La première chose importante consiste à trouver le fil conducteur qui vous mènera à la signification du rêve. Nous pouvons y parvenir en pointant le moment précis où il est revenu à l'esprit du patient. Il venait de parler d'un incident au cours duquel un chien se masturbait sur sa jambe. À l'instant précédent, il venait de parler d'imiter lui-même un chien, c'est-à-dire qu'il s'identifiait à un chien. Puis il toussa. Enfin il se rappela son rêve, un rêve long et excitant et dont il s'était réveillé chaud et transpirant. La déduction quant à la signification de ce rêve est qu'il s'agit d'un fantasme de masturbation. Ceci est de toute première importance. L'autre élément qu'il faut remarquer, en connexion avec ce fantasme de masturbation, est le thème de l'omnipotence. Il voyage tout autour du monde. C'est le plus long rêve qu'il ait jamais fait. Cela prendrait l'heure de la séance s'il fallait le raconter. Il faut ajouter à cela la dépréciation de sa prétention concernant les imitations de son amie qui sont diffusées dans le monde entier, ainsi que sa propre T.S.F. qui peut capter toutes les stations. Il faut noter sa propre imitation de l'homme dont l'accent l'avait attiré, un fort accent populaire, et incidemment, il rapporte à propos de cet homme qu'il avait été boucher à une certaine époque.

L'imitation ici, qu'il s'agisse de celle de l'amie ou de la sienne, signifie le fait d'imiter une personne plus forte ou plus reconnue. Ceci constitue une indication supplémentaire dans l'analyse du sens de ce fantasme de masturbation, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un fantasme dans lequel il imite une autre personne, un fantasme de pouvoir immense et omnipotent.

La question que ceci soulève est celle du pourquoi un fantasme de toute puissance ? La réponse en est donnée dans le rêve. Il fait le tour du monde. Je mettrai en relation cette idée avec le souvenir effectif qui lui revint à l'esprit alors qu'il décrivait le chaperon du rêve qui était si étrange, car cela mit en lumière le fait qu'il ne décrivait pas seulement là une projection, un repli du chaperon, mais que ce chaperon se projetait également en avant, comme la lèvre d'une caverne. C'est ainsi que nous obtenons directement le chaperon et les lèvres de la vulve comparés à l'énorme caverne de la colline où il allait avec sa mère. Dès lors, le fantasme de masturbation est-il bien associé à l'omnipotence, puisqu'il rêve d'embrasser la terre-mère, d'être à la hauteur de l'immense caverne qui se trouve sous les lèvres proéminentes. Voici le second point d'importance.

Je voudrais maintenant attirer votre attention sur les associations concernant les lèvres buccales et les lèvres génitales. La femme qui a été l'un des stimuli du rêve avait des lèvres pulpeuses, rouges et passionnées. Dans le rêve il a vu l'image vivante des lèvres génitales et du chaperon. La caverne avait une lèvre protubérante. Il pense à des choses longitudinales telles les lèvres génitales, puis à des choses transversales - c'est ici que je suggérerais la bouche, comparativement à la vulve.

De plus, il pense à la première voiture dans laquelle il soit monté, à la capote ainsi qu'à sa doublure rouge écarlate. Il pense alors immédiatement à la vitesse de cette voiture et dit "sa pointe de vitesse", et remarque qu'il parle d'une voiture tout comme s'il s'agissait d'un être humain.

partir de l'image du rêve concernant la vulve et le chaperon, ainsi que la profusion des autres associations qui évoquent l'image des lèvres et du chaperon à "l'intérieur rouge" et proéminent, je conclus que le souvenir de la caverne réellement visitée avec la mère fait ici office de souvenir-écran. J'en conclus que se trouve projeté sur l'automobile avec sa capote à doublure rouge écarlate, ce même souvenir oublié, et que la pointe de vitesse a la même signification que la proéminence des organes génitaux dans le rêve - il s'agit de la pointe du chaperon. J'en déduis qu'il s'agit du souvenir refoulé d'avoir réellement vu les organes génitaux d'une personne beaucoup plus âgée que lui; de les avoir vus alors qu'il n'était qu'un tout petit garçon, et j'en infère ici à la fois à la voiture, à la caverne et au fait de faire le tour du monde, en conjonction avec la toute-puissance requise. La pointe, le chaperon, je l'interprète comme le clitoris. La sueur du patient a huit ans de plus que lui. Considérant les références faites à la voix de son amie, c'est-à-dire au ton, à l'accent, au son d'une voix d'homme, et considérant encore que la référence qu'il fait à cette amie vient en association à l'imitation d'un homme, j'ai conclu que, lorsqu'il était tout petit au moins, il avait vu ses parties génitales, remarqué le clitoris et l'avait entendue uriner. Mais, m'appuyant sur l'ensemble du travail analytique que nous avons accompli jusqu'à présent, je suppose qu'il s'est trouvé une situation, - 519 -

alors qu'il n'était encore que bébé, où il a eu une occasion précise de voir les parties génitales de sa mère. J'entends par là le type de situation qui peut se produire alors que l'on couche un bébé par terre sur une couverture. C'est la seule explication qui se présente à moi à l'heure actuelle, pour expliquer l'importance toute particulière de certains éclairages qui ont la faveur de ce patient quand il fait de la photo, il s'agit nommément d'un éclairage par le bas. Un indice supplémentaire consiste dans le fait que la femme du rêve soit brune. Sa préférence actuelle au sein de la gente féminine va aux blondes et aux femmes aux cheveux dorés. En d'autres occasions, il m'a dit que sa mère était brune et qu'il avait toujours associé la passion aux brunes.

L'autre élément de grande importance est la preuve apportée à propos de la masturbation infantile. Nous avons le souvenir du rêve où on lui dit de se reboutonner et le fait que ce rêve lui soit revenu en association avec le souvenir d'être épinglé dans un lit. Il dit que c'était pour lui éviter de tomber du lit. J'établis une corrélation entre ce souvenir et le matériel d'autres séances au cours desquelles il m'a dit avoir été épinglé au lit car il était "terriblement agité" et de plus, il m'a dit qu'à certaines occasions, il s'était dit ne pouvoir imaginer situation plus révoltante pour un enfant que celle où il se trouvait entravé dans ses mouvements, limité d'une manière ou d'une autre; mais il ne savait pas pourquoi il avait une telle conviction à ce sujet, tout comme il ne pouvait se rappeler avoir jamais été privé de liberté. À partir de ces références aux "courroies" et au fait d'être "épinglé dans le lit", nous pouvons conclure à juste titre qu'il a été contraint dans ses mouvements dans la toute petite enfance, et ce en raison de son activité masturbatoire, et que cette masturbation précoce était sous-tendue par un contenu fantasmatique de même nature que le rêve ci-dessus rapporté.

Nous pouvons maintenant passer à d'autres détails. Nous avons deux références à une compulsion. La première est en relation avec la "petite" toux qui, malgré ses efforts, n'a pu être contrôlée - fait extrêmement désagréable à ses yeux. L'autre se réfère à l'enfance, moment où il avait la compulsion de découper des lanières, de découper les sandales de sa sœur. Il a admis avec beaucoup de résistances que ces découpages étaient compulsifs. En référence à cette compulsion agressive, il faut noter l'enchaînement associatif au cours duquel elle apparaît: nommément les courroies, les courroies de la voiture d'enfant, le refus de penser qu'il y avait une voiture d'enfant, puis l'idée qu'il devait y avoir eu une voiture d'enfant; ensuite le fait qu'il y avait eu d'autres enfants avant lui et là, finalement, le souvenir qu'il avait oublié d'envoyer les billets aux deux nouveaux membres du club. Cet enchaînement nous autorise à interpréter que la difficulté à se rappeler qu'il avait certainement eu une voiture d'enfant et la remarque qu' "il y avait d'autres enfants" était liées à son refus de voir sa mère avoir d'autres enfants après lui; et si nous allons plus loin nous pouvons avancer que son agressivité précoce, qui se manifestait dans le "découpage", consistait bien en une agressivité à l'égard de rivaux possibles et haïs. La manifestation actuelle en est cette négligence à propos des billets qu'il devait envoyer afin d'admettre de nouveaux membres. Le fantasme infantile consistait à les découper en morceaux ou à les éliminer.

Nous pouvons encore tirer d'autres conclusions. Immédiatement après avoir mentionné cet oubli concernant les billets d'admission, il dit: "Nous avons laissé *non faites* -520-

(*left undone*\*) ces choses que nous aurions du accomplir", et cela lui rappela que très récemment une chose des plus inhabituelles lui était arrivée: il avait découvert que les boutons de sa braguette n'étaient pas fermés. Le vœu inconscient d'exhiber son pénis est implicite dans cet "oubli", mais pris dans le cours des associations faisant référence premièrement à l'agressivité par le découpage, puis le manquement dans l'envoi des billets, le pénis se trouve inconsciemment associé aux fantasmes d'agression. C'est en m'appuyant sur le matériel de séances antérieures que j'établis un lien entre les fantasmes agressifs et le pénis, autrement dit non seulement la masturbation, mais également les pollutions nocturnes diverses, dès lors que cette agitation, à laquelle il a été fait référence et qui a entraîné la nécessité de l'épingler dans son lit, avait déjà été mentionnée antérieurement à propos de ses pollutions nocturnes. Vous noterez que cette référence aux boutons de braguette défaits lui rappela un rêve où une image paternelle l'exhortait à fermer ses boutons.

Ceci m'amène à une autre conclusion. À propos de la toux, sa première pensée fut de prévenir un couple d'amoureux de son arrivée. Il se souvint avoir ainsi prévenu son frère et sa petite amie alors qu'ils étaient seuls ensemble. Nous savons ce que ce signal va provoquer: avant que le jeune frère ne pénètre dans la pièce, les amants auront mis quelque distance entre eux. Par cette toux il les aura séparés. Pour utiliser ses propres mots: "Ainsi ne seront-ils pas embarrassés par mon intrusion". À l'heure actuelle, mes hypothèses concernant son extrême sollicitude à l'égard de l'embarras qu'il pouvait causer, se trouve confirmées. Il y a quelques temps il fut nommé à une haute fonction et, lors de cet événement, le Roi et la Reine devaient être présents. Il pris sa voiture pour venir en ville. Il fut pris d'une angoisse à ce sujet et pendant un certain temps, le fantasme particulier qui en était la cause demeura obscur. Il se révéla être le suivant "Supposez, ne sachant pas exactement où il allait pouvoir stationner, supposez qu'à ce moment précis arrivent le Roi et la Reine et qu'il leur bloque la route avec sa voiture qu'il ne pourrait plus déplacer, il empêcherait ainsi la progression du couple royal - une situation des plus embarrassantes."

Ainsi avons-nous dans la toux discrète qu'il a avant d'entrer dans la pièce, la pâle représentation d'une situation infantile lors de laquelle il empêcha la progression du couple royal, non par discrétion, ni par son immobilité, mais par un mouvement intestinal soudain, ou par ses pleurs, dont on peut conclure qu'ils furent très efficaces quant au but visé.

En ce qui concerne un détail spécifique du rêve, nommément la protubérance dont il pense que la femme fait usage afin de se saisir de son pénis, nous sommes en mesure de pousser plus loin notre interprétation et, précisément, à la lumière des fantasmes agressifs qui ont été démontrés plus haut: les organes génitaux féminins se montreront agressifs à son égard. Notez les divers lieux de danger: 1) la protubérance qui est l'équivalent d'un pénis, 2) le vagin. Il n'introduira pas son pénis dans le vagin, il y mettra le doigt. De surcroît, la bouche et le vagin ont été rendus équivalents par l'association des "lèvres surplombantes", ainsi que dans la référence aux ouvertures longitudinales et transversales; dès lors avons-nous ici le fantasme du vagin se présentant comme une bouche dentée.

\* *.Left* ayant été rajouté ici par Ella Sharpe. (N. d. T) - 521 -

Interpréter au-delà de ce que nous l'avons fait consisterait à imaginer. les interprétations que j'ai livrées ici sont directement issues du matériel de la séance, qu'il s'agisse des associations directes, de la prise en compte de l'ordonnancement des pensées, ou encore de la mise en rapport des associations de cette séance avec celles données lors d'autres séances.

C'est là ce qu'il faut tâcher de faire afin d'extraire toute la signification de tout ce qui est dit.

Je n'ai pas livré toutes mes interprétations au patient comme je l'ai fait ici. J'ai dû choisir celles qui étaient les plus susceptibles de ramener le matériel refoulé à la conscience. Dans cette sélection j'ai été guidée par les besoins du patient, c'est-à-dire sa peur de tout mouvement corporel agressif. La première chose que j'ai choisie fut la toux, je l'ai fait dans la mesure où c'était une manifestation directe, transférentielle, et de nature compulsive qui est apparue dans le cadre de la séance, et qui pouvait de quelque façon que ce soit permettre d'établir un lien avec les actes agressifs compulsifs refoulés qui avaient pris place dans l'enfance.

J'ai fait référence au fait qu'il avait utilisé à deux reprises le mot "petite" en décrivant sa toux et lui ai dit qu'en usant de ce terme il tentait de sous-estimer un fantasme qui était lié à la toux. J'ai fait alors directement référence au rêve et pointé combien celui-ci dans son ensemble indiquait un pouvoir immense, l'omnipotence.

Ensuite j'ai dirigé son attention sur le dessin de cette toux en référence directe avec le fait de séparer des amants, et je lui ai dit qu'un fantasme de ce type devait m'être inconsciemment associé. Il m'avait dit qu'il n'allait pas m'ennuyer par un long récit. J'ai ensuite fait référence à l'incident du "Roi et de la Reine" et supposé que le fantasme d'omnipotence prenait racine dans la prime enfance, alors qu'il avait eu l'occasion d'interrompre ou d'arrêter ses parents.

Après quoi j'ai mis en corrélation les associations autour de l'agression et j'en ai déduit qu'il avait souhaité prévenir toute autre naissance; dans la mesure où il n'y a pas eu d'autres enfants après lui, son fantasme agressif d'omnipotence en a été renforcé, augmentant ainsi d'autant ses craintes à l'endroit d'une mère revancharde. J'ai ensuite énoncé ma conviction concernant la vision qu'il avait effectivement dû avoir des parties génitales de sa mère, et la projection qu'il avait faite sur elles des fantasmes de vengeance qui devaient être corrélés aux fantasmes d'agression associés à son propre pénis considéré comme quelque chose de mordant et d'ennuyeux, ainsi qu'à la puissance de ses émissions d'urine. Tout cela, dis-je, confirmait la signification masturbatoire que le rêve représentait.

Je vais maintenant indiquer très brièvement les traits saillants des deux séances qui suivirent.

Le lendemain le patient mentionna qu'il n'avait pas toussé en montant, mais qu'il avait ressenti une petite douleur coliqueuse. Ceci l'amena à penser aux crises de diarrhée dont il souffrait dans l'enfance, ainsi qu'au fait que des flatulences sont très souvent associées aux coliques.



"Je me demande, dit-il, si la toux signifiait en fait des vents et la diarrhée ? Je répondis: "À présent vous en avez trouvé le sens pour vous-même." Au cours de cette séance, il fut préoccupé par un problème concernant le tennis: ses difficultés à porter son coup de façon à acculer son adversaire dans un coin du terrain (*to corner*).

Le jour suivant, il m'informa qu'il avait eu des douleurs coliqueuses en quittant la maison la veille. Il poursuivit en me disant qu'il n'avait pu utiliser sa voiture car certaines réparations n'étaient pas terminées. Le garagiste était tellement bien, tellement gentil; il lui était impossible de lui en vouloir. Cela étant, il aurait aimé avoir sa voiture. Non pas que la voiture soit une nécessité absolue pour lui en ce moment; pas du tout, mais il la voulait, il l'aimait!

J'ai saisi cette occasion pour établir une comparaison entre le garagiste "gentil" et "bien", à propos duquel il ne pouvait se fâcher, et son père. "Cela, dit le patient, exprimait exactement ses sentiments concernant son père tel que dans son souvenir". Ensuite, pour une fois, j'eus l'occasion d'aborder les vœux libidinaux: "non pas que la voiture fût une nécessité absolue, mais il la voulait". J'ai dû attendre très longtemps l'opportunité d'une telle interprétation. Ici, un désir libidinal était enfin exprimé. Le jour suivant le patient eut à me faire une confidence: pour la première fois depuis l'enfance, il avait mouillé son lit pendant son sommeil.

Ainsi, au cours de ces trois séances d'analyse les manifestations corporelles furent, dans l'ordre: la toux, les douleurs coliqueuses et l'énurésie. Avec cette dernière nous avons établi le premier contact effectif avec la situation infantile de rivalité avec le père.

Au cours de cette séance, j'ai pu lui parler de manière convaincante du transfert paternel en tant qu'il était évincé dans l'analyse, ainsi que des fantasmes de rivalité agressive à son endroit, qui s'exprimaient dans l'enfance par des voies corporelles.

J'ai manqué l'occasion de lui demander davantage de détails, une omission évidente, quoique je n'interromps jamais ce patient plus que nécessaire au bon déroulement de la séance. Je fais référence ici à l'élément du rêve "Tchécoslovaquie".

Finalement vous allez comprendre la raison qui m'amène à en dire si peu, à n'interposer que très peu de questions, exprimées presque par monosyllabes. La raison en est donnée dans le rêve et par cette remarque "La femme prit l'initiative. Si la femme prend l'initiative, je suis alors grandement aidé", ce qui signifie que son problème d'agressivité infantile est alors encore ignoré. Pour aider ce patient, je dois, autant que faire se peut dans des occasions de ce genre, le laisser prendre l'initiative.

Deux rêves suivirent celui-ci qui présentèrent de manière patente les figures paternelles. Un jour de la semaine qui suivit cette séance, sur le cours de tennis, un adversaire qui venait de le battre commença à le taquiner à propos de la médiocrité de son jeu. Mon patient saisit son adversaire au collet et, le maintenant dans cette étrange posture tout en en jouant, il le prévint de ne jamais plus le harceler de la sorte. Pour la première fois depuis l'adolescence il a réussi à toucher un homme, ne serait-ce que sur un mode ludique, ce dont il était jusqu'alors incapable - et encore moins pour faire la démonstration de sa force physique.

## CHAPTER V ANALYSIS OF A SINGLE DREAM

1. Phase of analysis at time of dream. 2. Characteristic behaviour in analysis. 3. Analytical material given during one hour and the analyst's comments. 4. Survey of this material, inferences and interpretation given to the patient. 5. Two subsequent sessions revealing the progress of the analysis.

This chapter will be devoted to the consideration of all that was said by a patient during an hour in which a dream was related. I shall give a brief summary of the significant psychical events of the two analyses that followed this particular hour and the phase of analysis that developed from it, because only so can one gauge whether one's interpretations are helping to bring the repressed and suppressed emotional attitudes, phantasies or affective memories to conscious understanding.

The dream I have selected is not one that yielded up its significance as easily as did the example I gave of the woman who was in stress concerning micturition. Out of many possible interpretations I had to decide which I would select in order to focus attention upon them.

I am going to give one special aspect of this patient's problems very shortly in order to make the hour I speak of intelligible from the point of view of the stage the analysis had reached. In a case as complex as this one is I should confuse the issue by attempting to give you any account of it as a whole.

This is the phase at the moment of paramount importance. The patient's father died when he was three years of age. He was the youngest child. He has the dimmest of memories about his father, really only one of which he can fully say "I remember this." His father was much revered and beloved and the patient has only heard good and admirable things reported of him. So great had been the repression of unconscious problems associated with his father and his father's death that for nearly three years in analysis his references to his father were almost invariably to the fact that his father was dead. The emphasis has always been on "my father died," "is dead." It was a startling moment when one day he thought that his father had also lived, and still more startling when he thought that he must have heard his father speak. After that very slowly came the possibility of understanding the vicissitudes of the first three years of his life and the psychological changes that ensued on his father's death. Just as the psychical ties to his father have been bound by repression in the unconscious so the transference of those on to myself have remained unconscious. As his father has been "dead," so as far as the father transference has been concerned I have been "dead" too. He has no thoughts about me. He feels nothing about me. He cannot believe in the theory of transference. Only when he finishes at the end of a term, only when the week-ends come round, does he have a - 524 -

dim stirring of anxiety of some kind and only for the last month or so has he been able to entertain, even intellectually, the idea that this anxiety has anything to do with me or the analysis. He has persistently attributed it to some real cause he can always find to account for it.

I think the analysis might be compared to a long-drawn-out game of chess and that it will continue to be so until I cease to be the unconscious avenging father who is bent on cornering him, checkmating him, after which there is no alternative to death. The way out of this dilemma (for no one will surpass him in the technique of manoeuvre since phantastically his life depends on it) is to bring slowly to light his unconscious wish of the first years to get rid of his father, for only this wish alive again in the transference will ever moderate his omnipotent belief that he killed his father in reality. It has to be tested again in the transference and against this all his egopreservative instincts are enlisted. It is a bodily preservation for which he is phantastically struggling, not at the present even to save his penis; his penis and his body are one thing.

It is difficult in a most complicated set of interwoven problems to select one aspect of even one problem as a separate thing. Think of this problem of bodily preservation as it worked out in the patient's adult life. When the time came for him to practise at the bar he developed severe phobias. Put briefly this meant not that he dare not work successfully but that he must stop working in reality because he would be only too successful. His father's dying words, repeated to the little son, were : "Robert must take my place," and for Robert this meant that to grow up was also to die. It also meant a re-enforcement of the unconscious phantasy of a devouring mother-*imago* whose love and care only ended in his father's death.

The task of analysis is to reduce the fear of the aggressive wishes experienced in his first three years. The terror of the aggressive wish and its phantastic consequences will be modified only by bringing this wish to consciousness, and only so will the libidinal wishes not continue to mean death.

Moreover, since it is his body-ego that has to be preserved it will only be through or by phantasies of the body and the bodily functions that psychical development will be possible. I mean by this that the problems concern the body-ego. The psychical ego can only be thin when its activities are engaged extensively to defend the body itself from phantastic extinction. Even his intellectual development is used at present mainly for defensive purposes. The acquirement of knowledge is driven by one main need. The problem of this patient is a bodily one and my task if I can accomplish it is to translate his long reasoned discourses into a bodily language. The problem concerning his actual body is that of repression of bodily feeling. He dreads "feeling". All his organized efforts have produced a marvellous control of muscle and movement, a control so established as to appear natural and inevitable, and his speech in the sane way exhibits by its finish and diction the sane discipline. The vital life is lost, the perfection is a dead perfection, even as his father's. One thing I never lose sight of in this analysis is, therefore, the chance of analysing abstractions into terms of bodily happenings. The second thing is that I do not concentrate on the major problem of his adult life, - 525 -

namely why cannot he work ? when will he work ? but on all these things that he can actually do, such as play tennis and golf, draw, paint and garden. For if his inhibitions and difficulties about these are resolved when the phantasies they reveal can be explored then they will lead on to an ability to work professionally. He calls these pursuits "only play". When they are really "only play" work will no longer be dangerous, for happy work is based on happy play.

On the day when the patient related to me the dream I have selected for this chapter I did not hear him coming upstairs. I never do. There is a carpet on the stairs, but that is not the reason. One patient comes up two stairs at a time and I hear just the extra thud; another hurries and I detect the hustle; another is sure to knock a suitcase or umbrella or fist on the banisters. One patient two out of three times blows his nose like a trumpet. One brings in hat, umbrella and suit-case. They have to be disposed of somewhere. One patient bangs them down on the first piece of furniture available. One carefully selects a place and puts his things down. One patient flings himself on the couch. One walks round to the farther side of the couch before lying down. One patient hesitates and looks round at the room before trusting himself on the couch at all. One lies still on the couch and then moves about when tired of one position. Another will roll about from the first moment and become comfortable and still as the hour proceeds.

But I never hear this patient on the stairs. He never brings his hat or coat or umbrella with him. He never varies. He always gets on the couch one way. He always gives a conventional greeting with the same smile, a pleasant smile, not forced or manifestly covering hostile impulses. There is never anything as revealing as that would be. There is no sign of hurry, nothing haphazard, no clothes awry; no marks of a quick toilet; no hair out of place. The maid at home may have been late, his breakfast delayed, but these facts if I am lucky I may hear before the hour is over, and often I may hear them only the next day. He lies down and makes himself easy. He puts one hand over the other across his chest. He lies like that until the hour is over. Lately to my relief he has been able to scratch his nose or his ear when he has felt an irritation and a few weeks ago he even felt a sensation in the genitals. He talks the whole hour, clearly, fluently, in good diction, without hesitation and with many pauses. He speaks in a distinct and even voice for it expresses thinking and never feeling. I have said I never hear him on the stairs, but for a few days prior to this hour just before he came into the room I had been aware of the smallest and discreetest of coughs. You will judge of the dearth of unconscious manifestations in bodily ways when I say my ear caught that tiny discreet cough with great joy. I made no reference to it hoping it might get louder. To draw this patient's attention to a manifestation of the unconscious is to stop it. His great aim is not to betray himself and to control anything that gives him away. Added to that is the fact that he becomes aware very quickly of any unconscious manifestation and so thwarts any spontaneity.

So on this day after the initial good-morning he lay down and said to my disappointment, in his customary even and deliberate voice : « I have been -526-

considering that little cough that I give just before I enter the room. The last few days I have coughed I have become aware of it, I don't know whether you have. To-day when the maid called me to come upstairs I made up my mind I would not cough. To my annoyance, however, I realized I had coughed just as I had finished. It is most annoying to do a thing like that, most annoying that something goes on in you or by you that you cannot control, or do not control. One would think some purpose is served by it, but what possible purpose can be served by a little cough of that description it is hard to think. »

(Analyst.) What purpose could be served ?

(Patient.) Well, it is the kind of thing that one would do if one were going into a room where two lovers were together. If one were approaching such a place one might cough a little discreetly and so let them know they were going to be disturbed. I have done that myself when, for example, I was a lad of fifteen and my brother was with his girl in the drawing-room I would cough before I went in so that if they were embracing they could stop before I got in. They would not then feel as embarrassed as if I had caught them doing it.

(Analyst.) And why cough before coming in here ?

(Patient.) That is absurd, because naturally I should not be asked to come up if someone were here, and I do not think of you in that way at all. There is no need for a cough at all that I can see. It has, however, reminded me of a phantasy I had of being in a room where I ought not to be, and thinking someone might think I was there, and then I thought to prevent anyone from coming in and finding me there I would bark like a dog. That would disguise my presence. The "someone" would then say, "Oh, it's only a dog in there."

(Analyst.) A dog ?

(Patient.) That reminds me of a dog rubbing himself against my leg, really masturbating himself. I'm ashamed to tell you because I did not stop him. I let him go on and someone might have come in. (The patient then coughed.)

I do not know why I should now think of my dream last night. It was a tremendous dream. It went on for ages and ages. It would take me the rest of the hour to relate it all. But don't worry; I shall not bore you with it all for the simple reason that I cannot recall it. But it was an exciting dream, full of incident, full of interest. I woke hot and perspiring. It must have been the longest dream I ever had. I dreamt *I was taking a journey with my wife around the world, and we arrived in Czechoslovakia where all kinds of things were happening. I met a woman on a road, a road that now reminds me of the road I described to you in the two other dreams lately in which I was having sexual play with a woman in front of another woman. So it happened in this dream. This time my wife was there while the sexual event occurred. The woman I met was very passionate looking and I am reminded of a woman I saw in a restaurant yesterday. She was dark and had very full lips, very red and passionate looking, and it was obvious that had I given her any encouragement she would have responded. She must have stimulated the dream, I expect. In the dream the woman wanted intercourse with me and she took the initiative which as* -527-

*you know is a course which helps me a great deal.* If the woman will do this I am greatly helped. In the dream *the woman actually lay on top of me; that has only just come to my mind. She was evidently intending to put my penis in her body. I could tell that by the manoeuvres she was making. I disagreed with this, but she was so disappointed I thought that I would masturbate her.* It sounds quite wrong to use that verb transitively. One can say "I masturbated" and that is correct, but it is all wrong to use the word transitively.

(Analyst.) To use the *verb* transitively is "all wrong ?"

(Patient.) I see what you mean. It is true I have only masturbated myself. (Analyst.) Only ?

(Patient.) I only remember masturbating another boy once and I forget all the details and I feel shy about mentioning it. That is the only time I can remember. The dream is in my mind vividly. There was no orgasm. I remember her vagina gripped my finger. I see the front of her genitals, the end of the vulva. Something large and projecting hung downwards like a fold on a hood. Hoodlike it was and it was this that the woman made use of in manoeuvring to get my penis. The vagina seemed to close round my finger. The hood seemed strange.

(Analyst.) What else do you think of-let the look of it be in your mind.

(Patient.) I think of a cave. There is a cave on the hillside where I lived as a child. I often went there with my mother. It is visible from the road along which one walks. Its most remarkable feature is that it has an overhanging top to it which looks very much like a huge lip. I used to think it was like a monster lip when I was a child. I suddenly think labia means lips. There is some joke about the labia running crosswise and not longitudinally, but I don't remember how the joke was arranged, some comparison between Chinese writing and our own, starting from different sides, or from bottom to top. Of course the labia are side by side, and the vagina walls are back and front, that is, one longitudinal and the other crosswise. I'm still thinking of the hood.

(Analyst.) Yes, how now ?

(Patient.) A funny man at one of the earliest golf courses I remember. He said he could get me a golf bag cheaply and the material would be "motor hood cloth." It was the accent I remember. I shall never forget it. (Imitates it.) Imitating him like that reminds me of a friend who broadcasts impersonations which are very clever, but it sounds "swank" to tell you, as swanky as telling you what a marvellous wireless set I have. It picks up all stations with no difficulty.

My friend has a splendid memory. She remembers her childhood too, but mine is so bad below eleven years. I do remember, however, one of the earliest songs we heard at the theatre and she imitated the man afterwards. It was "Where did you get that bat, where did you get that tile ?" My mind has gone to the hood again and I am remembering the first car I was ever in, but of course they were called motors then when they were new. I remember the hood of it, that's "motor hood" again you see. Well! the hood of this motor was one of its most obvious features. It was strapped back when not in use. The inside of it was lined with scarlet. The peak of speed for - 528 -

that car was about sixty, as much as is good for the life of a car. Strange how one speaks of the life of a car as if it were human. I remember I was sick in that car, and that reminds me of the time I had to urinate into a paper bag when I was in a railway train as a child. Still I think of the hood.

(Analyst.) You said straps held it back ?

(Patient.) Yes, of course, that makes me think of how I used to collect leather straps, of how I used to cut up leather straps. I thought I wanted the strips to make something useful but I expect something quite unnecessary. I dislike thinking it was a compulsion; that's why the cough annoys me. I suppose I cut up my sister's sandals in the same way. I have only the dimmest memory of doing it. I don't know why nor what I wanted the leather for when I had done it.

But I suddenly thought of straps that one sees a child fastened by in a "pram" and immediately I wanted to say there was no "pram" in our family, and I then thought how silly you are, you must have had a "pram." I can't recall it any more than I can remember seeing my father in his invalid chair being wheeled about, though I have a vague memory of seeing the chair.

I've suddenly remembered I meant to send off letters admitting two members to the Club. I boasted of being a better secretary than the last and yet here I am forgetting to give people permission to enter the Club. "Ah well, we have undone those things we ought to have done and there is no good thing in us."

(Analyst.) Undone ?

(Patient.) Well, I was going to say that that phrase made me think of "fly buttons," which I never leave undone, never forget, but to my astonishment last week my wife noticed I had. It was at dinner and I surreptitiously did them up under the table. And I recall now a dream in which you remember a man was telling me to fasten up my coat buttons. This reminds me of straps again and of how as a child I had to be pinned in bed at night lest I should fall out. I expect I was strapped in the pram too.

I will now review the recurring themes of the latent thoughts in the order as they appeared.

1. The cough.

2. Ideas concerning the purpose of a cough. (a) Brings thoughts of lovers being together. (b) Rejection of sexual phantasy concerning analyst. (c) Phantasy of being where one ought not to be, and barking like a dog to put people off the scent. (d) Dog again brought memory of masturbating a dog.

At this juncture one coughed (compare with bark) and suddenly one remembered the dream.

3. The next theme was the dream. In the recital of this was the vivid picture of the actual woman one saw with (a) full lips, (b) The dream woman's vulva with a projection like a hood which she was using in some manoeuvre to get his penis. This - 529 -

occurred on a road associated in his mind with two dreams in which he was having sexual play with a woman in the presence of another.

During the recital while telling about the sexual play in the dream he objected to using the verb "masturbate" transitively; "it seemed all wrong."

4. The next theme was that of the hood; leading him to remember the cave and the overhanging top of the cave which was like a lip.

5. Then he passed from labia and lips to ideas of things running cross-wise and longitudinal and a joke he could not remember. He thought again of "hood."

6. The next theme came via hood to motor-hood cloth remembered because of a man's accent. He imitated this accent himself.

7. This brought him to his friend's clever impersonations and a particular one of impersonating a man. He deprecated his "swank" about his friend as he did about his marvellous wireless set. Her memory and his *bad one* (now remembers) .

8. He went back to « hood » again and remembered the first car he was ever in. It had a hood lined with scarlet which was strapped up. He was sick in the car and then he remembered urinating as a child in the train.

9. The "hood" with straps recalled a period in his childhood when he compulsively cut up leather straps and on one occasion his sister's sandals.

10. Straps made him think of children strapped in prams. He inferred he must have had a pram. There had been two children older than himself.

11. He remembered he had not sent tickets admitting new members to, the Club. He had left undone those things he should have done.

12. Leaving fly buttons undone.

13. The dream in which he was told "to button up."

14. He returned then to straps and remembered being told that he used to be pinned in bed lest he fell out, and supposes he was strapped in the pram too.

The first thing of importance is to find the cardinal clue to the significance of the dream. We can do that by noting just the moment when it came to, the patient's mind. He had been speaking of the incident of a dog masturbating on his leg. The moment before he had been speaking of imitating a dog himself, that is, he identified himself with dog. Then he gave a cough. Then he remembered the dream, a long and exciting dream from which he awoke hot and perspiring. The deduction concerning the significance of the whole dream is that it is a masturbation phantasy. That is of first importance. The next thing to notice in connection with this masturbation phantasy is the theme of potency. He is travelling round the world. It is the longest dream he has ever had. It would take a whole hour to relate. Correlate with that his deprecation of "swank" regarding his friend's impersonations which are broadcast to the world, and his own wireless set which picks up every station. Note his own imitation of the man whose accent attracted him, a strong colloquial accent, and incidentally he said with regard to this man "he had once been a butcher." Impersonation here, whether via friend or himself, has the significance of imitating a stronger or better-known person. This is again a further clue to the meaning of the - 530 -



masturbation phantasy, that is, a phantasy in which he is impersonating another person, one of immense power and potency.

The next question that arises from that is why this phantasy of extreme power? The answer is given in the dream. He is going round the world. I would put as commensurate with this idea the actual memory that came to him when he was describing the hood in the dream which was so strange, for it brought out not only the fact that he was describing a projection, a fold of a hood, but that the hood was also overhanging like a lip of a cave. So that we get directly the hood and lips of the vulva compared with the great cave on the hillside to which he went with his mother. Hence the masturbation phantasy is one associated with immense potency because he is dreaming of compassing mother earth, of being adequate to the huge cave beneath the protruding lips. That is the second thing of importance.

Next I would draw your attention to the associations concerning lips and labia. The woman who was a stimulus for the dream had full red passionate lips. In the dream he had a vivid picture of the labia and the hood. The cave had an overhanging lip. He thinks of things longitudinal like labia and then of cross-wise things-where I would now suggest the mouth as compared with the vulva.

He thinks, moreover, of the first motor he was in and of its hood and of the scarlet lining in that motor. He then thinks immediately of the speed of the car, and says "the peak of its speed" was so many miles an hour, and then speaks of "the life of the car" and notices that he talks of a car as if it were human.

From the fact of the dream picture of the vulva and the hood, with the wealth of other associations that give the picture of "red inside" and projecting lips and hood I should deduce that the memory of the actual cave which he visited with his mother also acts as a cover memory. I would deduce that there is projected on to the motor with its scarlet lined hood this same forgotten memory and that the peak of speed has the same significance as the projection in the genitals in the dream-it is the peak of the hood. I infer there is an actual repressed memory of seeing the genitals of someone much older than himself; of seeing them when he was very tiny and I infer this from both the car and the cave and going round the world in conjunction with the immense potency required. The peak, the hood, I interpret as the clitoris. The patient's sister is eight years older than himself. Considering the references made to his woman friend's voice, that is to sound, accent, sound of a man's voice, and considering that the reference to her is in connection with male impersonation, I deduce that at least when very tiny he saw her genitals, noticed the clitoris, and heard her urinate. But considering all the work in analysis we have done so far I believe in addition there was some babyhood situation in which he had a quite definite opportunity of seeing his mother's genitals. I mean by this, some situation such as might occur by a child being laid on the floor on a blanket. It is the only explanation I have up to the present of understanding the special importance of certain lightings that this patient favours in making pictures, namely lighted from below. One more clue I have to the woman in the dream is that she is dark. His actual selection among women has been the blonde and golden-hair type. He has on previous occasions told - 531 -

me that his mother was dark-haired and that he has always correlated passion in woman with dark hair.

The next thing of importance is the evidence afforded of childhood masturbation. We have the recall of the dream in which lie is told to button up and the fact that this dream is remembered in conjunction with the memory of being pinned in bed. This he says was to prevent his falling out of bed. In connection with this I correlate material from other analyses in which he has told me that he was pinned in bed because lie was "so restless" and also that on occasions he has remarked that he can think of nothing so infuriating to a child as to be hampered in movement, restricted in any way, but lie did not know why he felt so sure about this as he never remembered any time when he was not allowed freedom. From these references to "straps" and "being pinned in bed," one is justified in deducing some restriction of his movements in early childhood connected with masturbation, and that this early masturbation was in its phantasy content of the sane nature as the present-day dream. We can now proceed with further details. We have two references to compulsion. The first is in connection with the "little" cough which in spite of effort he has involuntarily-a fact which is extremely distasteful to him. The other is the reference to the early boyhood compulsion of cutting straps, the cutting up of his sister's sandals. Very reluctantly he has admitted that this cutting was compulsively done. The point to notice in the reference to this compulsive aggressiveness is the sequence in which it occurs, namely straps, straps of a pram, refusal to think there was a pram, then the thought that there must have been a pram, then that there had been other children before him, and finally at that point he remembered that he had forgotten to send tickets to two new members of the Club. This sequence gives us the right to interpret that his difficulty in remembering that there was a pram which he must have had and as he says "there were other children" was due to his not wanting his mother to have other children after himself, and further that his early aggression exhibited in "cutting" was definitely aggression towards the possible and hated rivals. The present-day manifestation of this is to neglect to send tickets to admit new members. The childhood phantasy was to cut them up or cut them out.

We can make still further inferences. Immediately lie mentioned the fact that he had forgotten to send these tickets of admission he said: "We have left undone those things we ought to have done" and he was reminded of the fact that quite recently a most unusual thing happened: he found his fly buttons were unfastened. The unconscious wish to exhibit his penis is implicit in this "forgetting," but taken in its setting in the sequence of references first to aggressiveness by the cutting, then to not sending tickets, the penis is unconsciously associated with phantasies of aggression. I am justified here by virtue of past analyses in linking up aggressive phantasies connected with the penis, not only with masturbation, but with bed-wetting, since the restlessness referred to which caused his being pinned in bed has also been spoken of in connection with bed-wetting on previous occasions. You will notice that by this reference to leaving his fly buttons undone he recalled a dream where a fatherfigure exhorted him to fasten up his buttons.

This leads me to a further inference. In speaking of the cough his first thought was of warning two lovers of his approach. He remembered warning in this way his brother and a girl friend when they were together. One knows what this warning will bring about before the younger brother gets into the room. The lovers will have put some distance between themselves. He will by his cough have separated them. To use his words: "Then they will not be embarrassed by my intrusion." Now again I am justified in my surmise concerning this extreme solicitude not to be embarrassing. Some time ago he attended a function at which the King and Queen were to be present. He came up to town in his car. He developed anxiety about this and for some time it was not clear what specific phantasy was the reason of it. It turned out to be this: "Suppose, not knowing exactly where he would park the car, suppose just at the moment the King and Queen were arriving he blocked the way with his car and could not get it to move, and so hindered the progress of the royal pair-a most embarrassing situation." So that in the discreet cough before he enters the room we have the pale attenuated representation of an infantile situation in which he hindered the progress of the royal pair, not by discretion, not by immobility, but by sudden movement of his bowels, or by crying, which one infers was effectual in its purpose.

With regard to one specific detail in the dream, namely the projection which he thinks the woman is manoeuvring to get hold of his penis, one is justified in going as far in interpretation as this: namely that in light of the aggressive phantasies that have been evinced the woman's genitals will be aggressive towards him. Note the actual danger places: (1) the projection which is equivalent to a penis, (2) the vagina. He will not trust his penis in the vagina, he will put in a finger. Moreover, the mouth and vagina have been equated through the association of "over-hanging lips" and in the reference to the longitudinal and cross-wise openings; hence we have here the phantasy of the vagina being like the mouth with teeth.

To interpret more than this would be to guess. The actual interpretations I have given arise directly out of the material of the hour either by direct association, or by noticing the setting of the thoughts in sequences, or by connection of the associations in this hour with those given in another.

This is the attempt to get the full significance of everything said.

I did not interpret to the patient as I have done here. I had to select from the whole what was the most important thing to help towards bringing the repressed material into consciousness. I was guided in selection by the patient's need, namely his fear of aggressive bodily movements. The thing I selected first was the cough. I selected it because it was the one direct transference manifestation of a compulsive nature made during the hour which could in any way make a link with the repressed compulsive aggressive acts of childhood.

I referred to the fact that he had twice use the word "little" in describing his cough and said that by using this word he was under-estimating a phantasy connected with the cough. I referred then specifically to the dream and pointed out how the dream as a whole indicated immense power, great potency.

Then I directed his attention to the purpose of the cough in the direct reference to separating lovers and said some phantasy of that kind must now be unconsciously associated with myself. He had said that he would not bore me by a long recital. I then referred to the "King and Queen" incident and surmised that the omnipotent phantasy was rooted in early infancy where he had been able to stop or interrupt his parents.

After this I correlated the associations made to aggression and deduced that lie had wished to prevent any more children being born; because there had been no more children born after him his aggressive phantasy of omnipotence had been reinforced by this fact, and thus further enhanced his dread of his mother, as a revenging person. I then affirmed my conviction of his actual sight of his mother's genitals and the projection on to them of revenge phantasies which were to be correlated with the phantasies of aggression associated with his own penis as a biting and boring thing, and with the power of his water. All this I said was the significance of the masturbation which the dream represented.

Now I will indicate very briefly what were the outstanding features of the two following hours of analysis.

The next day the patient said that he had not coughed coming up the stairs, but that lie had had a slight colicky pain. This led him to think of his attacks of diarrhoea in childhood and that with colic there is very often explosive flatus. "I wonder," lie said, "if the cough really meant wind and diarrhoea?" I replied, "Now you have found its meaning for yourself." During this hour he was occupied by the problem of his difficulty in tennis in putting a shot just so that it should corner his opponent.

The following day he informed me that he had had a colicky pain on leaving the house the day before. Then he proceeded to tell me that he had been unable to use his car because certain repairs had not been finished. The garage man was so very good, so very kind; it was impossible to be angry with him. Still he would like to have his car. Not that the car was imperative for him at the moment; it was not a necessity, but lie wanted it, he liked it.

At this juncture I drew a comparison between the kind and good garage man with whom he could not get angry and his father. This the patient said exactly expressed his feelings about his father in memory. Then for once I was able to deal with the libidinal wishes, "not that the car was a necessity, but he wanted it." I have had to await a long time for the chance to make this interpretation. Here at last libidinal desire was expressed. On the following day the patient had a confession to make. For the first time since lie was a tiny boy he had wet the bed during sleep.

Thus in these three analytic hours the bodily manifestations in order were the cough, colic pains, and actual bed-wetting. With this last we had made the first real contact with the rivalry situation with his father in infancy.

In this hour I was able to speak convincingly of the father transference as evinced in the analysis, and the aggressive rival phantasies towards him that in infancy were expressed in bodily ways.

I missed a chance at one spot of asking for more information, an obvious omission, - 534 -

although with this patient I do not interrupt more than is necessary for progress. I refer to the element in the dream of "Czechoslovakia."

Finally you will understand why I said so little, why I interpolated few questions and those couched in almost monosyllables. The reason is given in his dream and his remark "The woman took the initiative. If the woman will only take the initiative then I am greatly helped," which means that his problem of infantile aggression is shelved again. To help this patient I must on occasions of this kind let him take the initiative as far as I can make it possible.

Two dreams in which definite father-figures appeared followed the one I have given. On the tennis court one day in the week that followed this analytic hour an opponent who beat him began to tease him about his poor play. My patient got hold of his tormentor round his neck and held him playfully in a strangle grip and warned him never to tease him again. This is the first time since he was an adolescent that he has been able to touch a man in any kind of playful way at all—still less to make a demonstration of his physical strength.

-535-

## Table des matières

Avertissement.....	7
Leçon 1 (12 novembre 1958) .....	9
Leçon 2 (19 novembre 1958) .....	31
Leçon 3 (26 novembre 1958) .....	49
Leçon 4 (3 décembre 1958) .....	69
Leçon 5 (10 décembre 1958) .....	89
Leçon 6 (17 décembre 1958).....	107
Leçon 7 (7 janvier 1959).....	123
Leçon 8 (14 janvier 1959).....	141
Leçon 9 (21 janvier 1959).....	161
Leçon 10 (28 janvier 1959).....	181
Leçon 11 (4 février 1959) .....	201
Leçon 12 (11 février 1959) .....	221
Leçon 13 (4 mars 1959) .....	241
Leçon 14 (11 mars 1959) .....	257
Leçon 15 (18 mars 1959) .....	279
Leçon 16 (8 avril 1959) .....	301
Leçon 17 (15 avril 1959).....	317
Leçon 18 (22 avril 1959).....	335
Leçon 19 (29 avril 1959).....	353
Leçon 20 (13 mai 1959) .....	371
Leçon 21 (20 mai 1959) .....	389
Leçon 22 (27 mai 1959) .....	407
Leçon 23 (3 juin 1959).....	425
Leçon 24 (10 juin 1959).....	441
Leçon 25 (17 juin 1959).....	457
Leçon 26 (24 juin 1959).....	477
Leçon 27 (ter juillet 1959) .....	493
Ella Freeman Sharpe, <i>L'Analyse des rêves</i> . Manuel pratique destiné aux psychanalystes. Traduction française du chapitre v .....	511
<i>ID., ibid.</i> , texte original.....	524

S – L'ETHIQUE 59-60 Seuil

VERSION SEUIL

1959 - 1960 Jacques Lacan.

Le séminaire VII.

## **L'ETHIQUE DE LA PSYCHANALYSE.**

SEUIL 1986.

(Début, p. 9

La pagination respecte celle du document source

Sommaire, p 2 et 3)

I Notre programme .....	9
-------------------------	---

#### INTRODUCTION DE LA CHOSE

II Plaisir et réalité .....	27
III Une relecture de l' <i>Entwurf</i> .....	45
IV <i>Das Ding</i> .....	55
V <i>Das Ding</i> (II) .....	71
VI De la loi morale .....	87

#### LE PROBLÈME DE LA SUBLIMATION

VII Les pulsions et les leurres .....	105
VIII L'objet et la chose .....	121
IX De la création <i>ex nihilo</i> .....	139
X Petits commentaires en marge .....	153
XI L'amour courtois en anamorphose .....	167
XII Critique de Bernfeld .....	185

#### LE PARADOXE DE LA JOUISSANCE

XIII La mort de Dieu .....	197
XIV L'amour du prochain .....	211



XV La jouissance de la transgression .....	225
XVI La pulsion de mort .....	243
XVII La fonction du bien .....	257
XVIII La fonction du beau .....	271

L'ESSENCE DE LA TRAGÉDIE  
Un commentaire de l'*Antigone* de Sophocle

XIX L'éclat d'Antigone .....	285
XX Les articulations de la pièce .....	299
XXI Antigone dans l'entre-deux-morts .....	315

LA DIMENSION TRAGIQUE  
DE L'EXPÉRIENCE PSYCHANALYTIQUE

XXII La demande du bonheur et la promesse analytique .....	337
XXIII Les buts moraux de la psychanalyse .....	349
XXIV Les paradoxes de l'éthique <i>ou</i> As-tu agis en conformité avec ton désir ? .....	359
<i>Notice</i> .....	377











## I NOTRE PROGRAMME

L'attrait de la faute.

D'Aristote à Freud. Le réel.

Les trois idéaux.

J'ai annoncé cette année, pour titre de mon séminaire, *l'Éthique de la psychanalyse*. Je ne pense pas que ce soit là un sujet dont le choix ait de quoi surprendre en lui-même, encore qu'il laisse ouverte pour certains la question de savoir ce que je pourrais bien mettre là-dessous.

Certes, ce n'est pas sans un moment d'hésitation, voire de crainte, que je me suis décidé à l'aborder. Je m'y suis décidé parce qu'à la vérité, ce sujet vient dans le droit-fil de notre séminaire de l'an dernier, si tant est que nous puissions considérer ce travail comme pleinement achevé. Néanmoins, il nous faut bien avancer. Ce qui se groupe sous le terme d'éthique de la psychanalyse nous permettra, plus que tout autre domaine, de mettre à l'épreuve les catégories à travers lesquelles, dans ce que je vous enseigne, je crois vous donner l'instrument le plus propre à mettre en relief ce que l'œuvre de Freud, et l'expérience de la psychanalyse qui en découle, nous apportent de neuf.

De neuf sur quoi ? Sur quelque chose qui est à la fois très général et très particulier. Très général, pour autant que l'expérience de la psychanalyse est hautement significative d'un certain moment de l'homme qui est celui où nous vivons, sans pouvoir toujours, et même loin de là, repérer ce que signifie l'œuvre, l'œuvre collective, dans quoi nous sommes plongés. Et d'autre part, très particulier, comme l'est notre travail de tous les jours, à savoir la façon dont nous avons à répondre dans l'expérience à ce que je vous ai appris à articuler comme une demande, demande du malade à quoi notre réponse donne sa signification exacte - une réponse dont il nous faut garder la discipline la plus sévère pour ne pas laisser s'adultérer le sens, en somme profondément inconscient, de cette demande.

En parlant d'éthique de la psychanalyse, j'ai choisi un mot qui ne paraît pas de hasard. Morale, aurais-je pu dire encore. Si je dis éthique, vous verrez pourquoi, ce n'est pas par plaisir d'utiliser un terme plus rare.

Commençons de remarquer ceci, qui rend ce sujet éminemment accessible, voire tentant - à ce que je crois, il n'y a personne dans la psychanalyse qui n'ait été tenté de traiter le sujet d'une éthique, et ce n'est pas moi qui en ai créé le terme, Aussi bien est-il impossible de méconnaître que nous baignons dans les problèmes moraux à proprement parler.

Notre expérience nous a conduits à approfondir plus qu'on l'avait jamais fait avant nous l'univers de la faute. C'est le terme qu'emploie, avec un adjectif et) plus, notre collègue Hestiard - l'Univers morbide, dit-il, de la \_faute. Et en effet, c'est sans doute sous cet aspect morbide que nous l'abordons au plus haut point.

A la vérité, cet aspect est impossible à dissocier de l'univers de la faute comme tel, et le lieu de la faute à la morbidité n'a pas manqué à notre époque de marquer de son sceau toute la réflexion morale. Il en est même quelquefois singulier - il m'est arrivé de vous l'indiquer ici ci) marge de mes propos - de voir dans des milieux religieux . Je ne sais quel vertige saisir ceux qui s'occupent de réflexion morale devant ce que leur offre notre expérience. Il est frappant de les voir parfois comme céder à la tentation d'un optimisme qui paraît excessif, voire comique, et penser qu'une réduction de la morbidité pourrait conduire à une sorte de volatilisation de la faute

En fait, ce à quoi nous avons affaire, c'est à rien de moins que l'attrait de la faute.

Cette faute, qu'est-elle ? Assurément, ce n'est pas la même que celle que commet le malade aux fins d'être puni ou de se punir. Quand nous parlons du besoin de punition, c'est bien une faute que nous désignons, qui se trouve sur le chemin de ce besoin, et qui est recherchée pour obtenir cette punition. Mais nous ne sommes par là que reportés un peu plus loin vers je ne sais quelle faute plus obscure qui appelle cette punition.

Est-ce la faute que désigne l'œuvre freudienne à son début, le meurtre du père, ce grand mythe mis par Freud à l'origine du développement de la culture ? Ou est-ce la faute plus obscure et plus originelle encore, dont



il arrive à poser le terme à la fin de son œuvre, l'instinct de mort pour tout dire, en tant que l'homme est ancré, au plus profond de lui-même, dans sa redoutable dialectique ?

C'est entre ces deux termes que se tend chez Freud une réflexion, un progrès, dont nous aurons à mesurer les incidences exactes. Mais à la vérité, ni dans le domaine pratique, ni dans le domaine théorique, ce n'est là le tout de ce qui nous fait mettre en relief l'importance de la dimension éthique dans notre expérience et dans l'enseignement de Freud. En effet, comme on l'a fait remarquer à juste titre, tout dans l'éthique n'est pas uniquement lié au sentiment d'obligation.

L'expérience morale comme telle, à savoir la référence sanctionnelle, met l'homme dans un certain rapport avec sa propre action qui n'est pas simplement celui d'une loi articulée, mais aussi d'une direction, d'une tendance, et pour tout dire d'un bien qu'il appelle, engendrant un idéal de la conduite. Tout cela constitue aussi, à proprement parler, la dimension éthique, et se situe au-delà du commandement, c'est-à-dire au-delà de ce qui peut se présenter avec un sentiment d'obligation. C'est ainsi que je crois nécessaire de situer la dimension de notre expérience par rapport à la réflexion de ceux qui ont tenté à notre époque de faire progresser la réflexion moraliste - je fais là précisément allusion à Frédéric Rauh, dont nous aurons à tenir compte comme de l'un des points de repère de cet exercice.

Mais nous ne sommes certes pas de ceux qui iront volontiers mettre au second plan le sentiment d'obligation. S'il y a en effet quelque chose que l'analyse a pointé, c'est bien, au-delà du sentiment d'obligation à proprement parler, l'importance, l'omniprésence dirions-nous, du sentiment de culpabilité. Ce faciès - appelons-le par son nom désagréable de l'expérience morale, certaines tendances internes de la réflexion éthique tentent de l'éluder. Si nous ne sommes certes pas de ceux qui tentent de l'amortir, de l'émousser, de l'atténuer, c'est que nous y sommes trop instamment rapportés, référés, par notre expérience quotidienne.

Il reste néanmoins que l'analyse est l'expérience qui a remis en faveur au plus haut point la fonction féconde du désir comme tel. C'est au point même que l'on peut dire qu'en somme, dans l'articulation théorique de Freud, la genèse de la dimension morale ne s'enracine pas ailleurs que dans le désir lui-même. C'est de l'énergie du désir que se dégage l'instance de ce qui se présentera au dernier terme de son élaboration comme censure.

Ainsi quelque chose est fermé dans un cercle qui nous a été imposé, déduit de ce qui est la caractéristique de notre expérience.

Une certaine philosophie - qui a précédé immédiatement celle qui est la plus proche parente de l'aboutissement freudien, celle qui nous a été transmise au XIX<sup>e</sup> siècle - une certaine philosophie, au XVIII<sup>e</sup> siècle, a eu pour but ce que l'on pourrait appeler l'affranchissement naturaliste du désir. On peut caractériser cette réflexion, toute pratique celle-là, comme celle de l'homme du plaisir. Or, l'affranchissement naturaliste du désir a échoué. Plus la théorie, plus l'œuvre de la critique sociale, plus le crible d'une expérience tendant à ramener l'obligation à des fonctions précises dans l'ordre social nous ont appelés à l'espoir de relativiser le caractère impératif, contrariant, et pour tout dire conflictuel, de l'expérience morale, plus nous avons vu s'accroître dans le fait les incidences proprement pathologiques de cette expérience. L'affranchissement naturaliste du désir a historiquement échoué. Nous ne nous trouvons pas devant un homme moins chargé de lois et de devoirs qu'avant la grande expérience critique de la pensée dite libertine.

Si nous sommes amenés à aborder, ne serait-ce que par rétrospection, l'expérience de cet homme du plaisir, nous verrons vite - et ce, par la voie d'un examen de ce que l'analyse a apporté dans la connaissance et la situation de l'expérience perverse - qu'à la vérité, tout dans cette théorie morale devait la destiner à cet échec.

En effet, bien que l'expérience de l'homme du plaisir se présente avec un idéal d'affranchissement naturaliste, il suffit de lire les auteurs majeurs - je veux dire ceux qui ont pris pour s'exprimer là-dessus les voies les plus accentuées dans le sens du libertinage, voire de l'érotisme - pour s'apercevoir qu'elle comporte une note de défi, une sorte d'ordalie proposée à ce qui reste le terme, réduit sans doute, mais certainement fixe, de cette articulation - et qui n'est autre que le terme divin.

Dieu, comme auteur de la nature, est sommé de rendre compte des plus extrêmes anomalies dont le marquis de Sade, Mirabeau, Diderot, ou aussi bien tel autre, nous proposent l'exigence. Ce défi, cette sommation, cette ordalie ne devait pas permettre d'autre sortie que celle qui s'est trouvée effectivement réalisée dans l'histoire. Celui qui se soumet à l'ordalie en retrouve au dernier terme les prémisses, à savoir l'Autre devant lequel cette ordalie se présente, le juge en fin de compte de ladite. C'est bien là ce qui donne son ton propre à cette littérature qui nous présente la dimension de l'érotique d'une manière peut-être jamais retrouvée, inégalable. Assurément, nous devons, au cours de notre investigation, proposer à notre propre jugement ce que l'analyse garde d'affinité, de parenté, de racine dans une telle expérience.

Nous touchons là à une direction qui a été peu explorée dans l'analyse. Il semble qu'à partir du coup de sonde, du flash que l'expérience freudienne a jeté sur les origines paradoxales du désir, sur le caractère de perversion polymorphe de ses formes infantiles, une pente générale a porté les psychanalystes à réduire ces origines paradoxales pour en montrer la convergence vers une fin d'harmonie. Ce mouvement caractérise dans l'ensemble le progrès de la réflexion analytique, au point que la question mérite d'être posée, de savoir si ce progrès théorique ne conduisait pas en fin de compte à ce que nous pourrions appeler un moralisme plus compréhensif qu'aucun de ceux qui jusqu'à présent ont existé. La psychanalyse semblerait n'avoir pour but que d'apaiser la culpabilité - encore que nous sachions, par notre expérience pratique, les difficultés et les obstacles, voire les réactions qu'une telle entreprise entraîne. Il s'agirait d'un apprivoisement de la jouissance perverse, qui ressortirait d'une démonstration de son universalité d'une part, et d'autre part de sa fonction.

Sans doute le terme de partiel, indiqué pour désigner la pulsion perverse, prend-il en l'occasion tout son poids. Nous avons déjà, l'année dernière, tourné autour de l'expression de pulsion partielle tout un pan de notre réflexion sur l'approfondissement que l'analyse donne à la fonction du désir, et sur la finalité profonde de cette diversité, pourtant si remarquable, qui donne son prix au catalogue que l'analyse nous permet de dresser des tendances humaines.

Peut-être la question ne sera-t-elle bien perçue dans son véritable relief qu'à comparer le point où notre vision du terme du désir nous a mis, à ce qui, par exemple, s'articule dans l'œuvre d'Aristote quand il parle de l'éthique. Nous lui donnerons une place importante dans notre réflexion, et spécialement à l'ouvrage qui, de cette éthique aristotélicienne, donne la forme la plus élaborée - l'*Éthique à Nicomaque*. Il y a dans son œuvre deux points qui nous montrent comment tout un registre du désir est par lui, littéralement, mis hors du champ de la morale.

Pour Aristote en effet, s'agissant d'un certain type de désirs, il n'y a pas problème éthique. Or, ces désirs-là ne sont rien de moins que les termes promus au premier plan de notre expérience. Un très grand champ de ce qui pour nous constitue le corps des désirs sexuels est tout bonnement classé par Aristote dans la dimension des anomalies monstrueuses - c'est du terme de bestialité qu'il use à leur propos. Ce qui se passe à ce niveau ne ressortit pas d'une évaluation morale. Les problèmes éthiques que pose Aristote, et dont je vous indiquerai plus

loin la pointe et l'essence, se situent tout entiers ailleurs. C'est là un point qui a tout son prix.

Si l'on considère d'autre part que l'ensemble de la morale d'Aristote n'a point perdu son actualité dans la morale théorique, se trouve mesuré exactement à cet endroit ce que comporte de subversion une expérience, la nôtre, qui ne peut que rendre cette formulation surprenante, primitive, paradoxale, et, à la vérité, incompréhensible.

Mais cela n'est que Ponctuation en route. Ce que je désire vous articuler ce matin, c'est notre programme.

2

Nous nous trouvons devant la question de savoir ce que l'analyse permet de formuler quant à l'origine de la morale.

Son apport se réduit-il à l'élaboration d'une mythologie plus crédible, plus laïque que celle qui se pose comme révélée? - la mythologie, elle reconstruite, de Totem et Tabou, qui part de l'expérience du meurtre originel du père, de ce qui l'engendre et de ce qui s'enchaîne à elle. De ce point de vue, c'est la transformation de l'énergie du désir qui permet de concevoir la genèse de sa répression, de telle sorte que la faute n'est pas seulement en cette occasion quelque chose qui s'impose à nous dans son caractère formel - nous avons à nous en louer, *felix culpa*, puisqu'elle est au principe d'une complexité supérieure, à quoi la dimension de la civilisation doit son élaboration.

En somme, tout se limite-t-il à la genèse du surmoi, dont l'esquisse S'élabore, se perfectionne, s'approfondit et devient plus complexe à mesure que s'avance l'œuvre de Freud ? Cette genèse du surmoi, nous verrons qu'elle n'est pas seulement une psychogenèse et une sociogenèse. A la vérité, il est impossible de l'articuler à s'en tenir simplement au registre des besoins collectifs. Quelque chose s'impose là dont l'instance se distingue de la pure et simple nécessité sociale - c'est à proprement parler ce dont j'essaie ici de vous permettre d'individualiser la dimension, sous le registre du rapport au signifiant, et de la loi du discours. C'est ce dont nous devons conserver le terme dans son autonomie si nous voulons pouvoir situer d'une façon rigoureuse, voire simplement correcte, notre expérience.

Ici sans doute, la distinction de la culture et de la société comporte quelque chose qui peut passer pour nouveau, voire divergent, par rapport à ce qui se présente dans un certain type d'enseignement de l'expérience analytique. Cette distinction, dont je suis loin d'être le seul

à mettre en faveur l'instance, à indiquer l'accent nécessaire, j'espère vous en faire toucher du doigt le repérage et la dimension dans Freud lui-même.

Et pour appeler tout de suite votre attention sur l'ouvrage où nous prendrons le problème, je vous désignerai ce *Malaise dans la civilisation*, ouvrage de 1922, écrit par Freud après l'élaboration de sa deuxième topique, soit après qu'il avait porté au premier plan la notion, si problématique pourtant, de l'instinct de mort. Vous y verrez, exprimé en formules saisissantes, qu'en somme, ce qui se passe dans le progrès de la civilisation, ce malaise qu'il s'agit de mesurer, se situe, par rapport à l'homme - l'homme dont il s'agit en cette occasion, à un tournant de l'histoire où Freud lui-même et sa réflexion se logent -, très au-dessus de lui. Nous reviendrons sur la portée de cette formule, et je vous en ferai mesurer l'incidence dans le texte. Mais je la crois assez significative pour vous l'indiquer dès maintenant, et déjà suffisamment éclairée par l'enseignement où je vous montre l'originalité de la conversion freudienne dans le rapport de l'homme au logos.

Ce *Malaise dans la civilisation*, dont je vous prie de prendre connaissance, ou de faire une relecture, n'est pas, dans l'œuvre de Freud, quelque chose comme des notes. Ce n'est pas de l'ordre de ce que l'on permet à un praticien ou à un savant, non sans quelque indulgence, en guise d'excursion dans le domaine de la réflexion philosophique, sans lui donner peut-être tout le poids technique que l'on reconnaîtrait à une telle réflexion venant de quelqu'un qui se qualifierait lui-même de la classe de philosophie. Ce point de vue trop répandu chez les psychanalystes est à écarter absolument. Le *Malaise dans la civilisation* est une œuvre essentielle, première dans la compréhension de la pensée freudienne et la sommation de son expérience. Nous devons lui donner toute son importance. Elle éclaire, elle accentue, elle dissipe les ambiguïtés sur des points tout à fait distincts de l'expérience analytique, et de ce qui doit être notre position à l'égard de l'homme - pour autant que c'est à l'homme, à une demande humaine de toujours, que nous avons, dans notre expérience la plus quotidienne, affaire.

Comme je vous l'ai dit, l'expérience morale ne se limite pas à cette part du feu à faire, au mode sous lequel elle se présente dans chaque expérience individuelle. Elle n'est pas liée uniquement à cette lente reconnaissance de la fonction qui a été définie, autonomisée par Freud sous le terme de surmoi, et à l'exploration de ses paradoxes, à ce que j'ai appelé cette figure obscène et féroce sous laquelle l'instance morale se présente quand nous allons la chercher dans ses racines.

L'expérience morale dont il s'agit dans l'analyse est aussi celle qui se

résume dans l'impératif original que propose ce qu'on pourrait appeler dans l'occasion l'ascèse freudienne - ce *Wo Es war, Soll Ich werden*, à quoi Freud aboutit dans la deuxième partie de ses *Vorlesungen* sur la psychanalyse. La racine nous en est donnée dans une expérience qui mérite le terme d'expérience morale, et se situe au principe même de l'entrée du patient dans la psychanalyse.

Ce *je*, en effet, qui doit advenir là où c'était, et que l'analyse nous apprend à mesurer, n'est pas autre chose que ce dont nous avons déjà la racine dans *ce je qui* s'interroge sur ce qu'il veut. Il n'est pas seulement interrogé, mais, quand il avance dans son expérience, cette question il se la pose, et il se la pose précisément à l'endroit des impératifs souvent étranges, paradoxaux, cruels, qui lui sont proposés par son expérience morbide.

Va-t-il ou ne va-t-il pas se soumettre à ce devoir qu'il sent en lui-même comme étranger, au-delà, au second degré ? Doit-il ou ne doit-il pas se soumettre à l'impératif du surmoi, paradoxal et morbide, demi-inconscient, et qui, au reste, se révèle de plus en plus dans son instance à mesure que progresse la découverte analytique, et que le patient voit qu'il s'est engagé dans sa voie ?

Son vrai devoir, si je puis m'exprimer ainsi, n'est-il pas d'aller contre cet impératif ? C'est là quelque chose qui fait partie des données de notre expérience, et aussi bien des données pré-analytiques. Il n'est que de voir comment se structure au départ l'expérience d'un obsessionnel pour savoir que l'énigme autour du terme de devoir comme tel est toujours pour lui d'ores et déjà formulée, avant même qu'il n'arrive à la demande de secours, qui est ce qu'il va chercher dans l'analyse.

En vérité, ce que nous apportons ici comme réponse à un tel problème, pour être illustré manifestement du conflit de l'obsessionnel, n'en garde pas moins sa portée universelle, et c'est pour cela qu'il y a des éthiques, qu'il y a une réflexion éthique. Le devoir, sur lequel nous avons jeté des lumières diverses -génétiques, originelles -, le devoir, ce n'est pas simplement la pensée du philosophe qui s'occupe à le justifier. La justification de ce qui se présente avec un sentiment immédiat d'obligation, la justification du devoir comme tel, non pas simplement dans tel ou tel de ses commandements, mais dans sa forme imposée, se trouve au centre d'une interrogation elle-même universelle.

Sommes-nous simplement, nous analystes, à cette occasion, ce quelque chose qui accueille ici le suppliant, qui lui donne un lieu d'asile ? Sommes-nous simplement, et c'est déjà beaucoup, ce quelque chose qui doit répondre à une demande, à la demande de ne pas souffrir,

au moins sans comprendre ? - dans l'espoir que, de comprendre, il ne libérera pas seulement le sujet de son ignorance, mais de sa souffrance elle-même.

N'est-il pas évident que, tout normalement, les idéaux analytiques trouvent ici leur place ? Ils ne manquent pas. Ils fleurissent en abondance. Mesurer, repérer, situer, organiser les valeurs, comme on dit dans un certain registre de la réflexion morale, que nous proposons à nos patients, et autour de quoi nous organisons l'estimation de leur progrès et la transformation de leur voie en un chemin, sera une part de notre travail. Pour l'heure, de ces idéaux, je vous en nommerai trois.

Le premier est l'idéal de l'amour humain.

Ai-je besoin d'accentuer le rôle que nous faisons jouer à une certaine idée de l'amour achevé ? C'est là un terme que vous devez déjà avoir appris à reconnaître, et non pas seulement ici, puisqu'à la vérité il n'y a pas d'auteur analyste qui n'en fasse état. Et vous savez que j'ai souvent pris ici comme cible le caractère approximatif, vague et entaché de je ne sais quel moralisme optimiste, dont sont marquées les articulations originelles de la forme dite de la génitalisation du désir. C'est l'idéal de l'amour génital - amour qui est censé modeler à soi tout seul une relation d'objet satisfaisante - amour-médecin, dirais-je si je voulais accentuer dans un sens comique la note de cette idéologie - hygiène de l'amour, dirai-je pour situer ici ce à quoi semble se limiter l'ambition analytique.

C'est là une question sur laquelle nous ne nous étendrons pas à l'infini puisque je la présente sans cesse à votre méditation depuis que ce séminaire existe. Mais, pour lui donner ici un accent plus soutenu, je vous ferai remarquer que la réflexion analytique semble se dérober devant le caractère de convergence de notre expérience. Certes, ce caractère n'est pas niable, mais l'analyste semble trouver là une limite au-delà de laquelle il ne lui est pas très facile d'aller. Dire que les problèmes de l'expérience morale sont entièrement résolus concernant l'union monogamique serait une formulation imprudente, excessive et inadéquate.

Pourquoi l'analyse qui a apporté un changement de perspectives si important sur l'amour en le mettant au centre de l'expérience éthique, qui a apporté une note originale, certainement distincte du mode sous lequel l'amour jusqu'alors a été situé par les moralistes et les philosophes dans l'économie de la relation interhumaine, pourquoi l'analyse n'a-t-elle pas poussé les choses plus loin dans le sens de l'investigation de ce que nous devons appeler à proprement parler une érotique ? C'est là chose qui mérite réflexion.

A ce propos, ce que j'ai mis à l'ordre du jour de notre prochain Congrès, la sexualité féminine, est un des signes les plus patents, dans l'évolution de l'analyse, de la carence que je désigne dans le sens d'une telle élaboration. Il est à peine besoin de rappeler ce que Jones a recueilli d'une bouche qui n'a sans doute rien de spécialement qualifié à nos yeux, mais qui est supposée à tout le moins avoir transmis dans son juste texte, sous toute réserve, ce qu'elle a recueilli de la bouche de Freud. Jones nous dit avoir reçu de cette personne la confidence qu'un jour, Freud lui dit quelque chose comme ceci - *Après quelque trente années d'expérience et de réflexion, il y a toujours un point sur lequel je reste sans pouvoir donner de réponse, et c'est - Was will das Weib ?* Qu'est-ce que veut la femme ? Très précisément - *Qu'est-ce qu'elle désire ?* - le terme *will*, dans cette expression, pouvant avoir ce sens dans la langue allemande.

Sommes-nous là-dessus beaucoup plus avancés ? Il ne sera pas vain que je vous montre à l'occasion quelle sorte d'évitement a répondu dans le progrès de la recherche analytique à une question dont on ne peut pourtant pas dire que l'analyse ait été l'initiatrice. Disons que l'analyse, et précisément la pensée de Freud, est liée à une époque qui avait articulé cette question avec une insistance toute spéciale. Le contexte ibsénien de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle où mûrit la pensée de Freud ne saurait être ici négligé. Et il est en somme très étrange que l'expérience analytique ait plutôt étouffé, amorti, éludé les zones du problème de la sexualité vu dans la perspective de la demande féminine.

Second idéal, qui est lui aussi tout à fait frappant dans l'expérience analytique - je l'appellerai l'idéal de l'authenticité.

Je n'ai pas besoin, je pense, de mettre là-dessus beaucoup d'accent. Il ne vous échappe pas que, si l'analyse est une technique de démasquage, elle suppose cette perspective. Mais à la vérité, ceci va plus loin.

Ce n'est pas seulement comme chemin, étage, échelle de progrès, que l'authenticité se propose à nous. C'est bel et bien aussi une certaine norme du produit achevé, quelque chose de désirable, donc une valeur. C'est un idéal, mais sur lequel nous sommes amenés à poser des normes cliniques très fines. Je vous en montrerai l'illustration dans les très subtiles observations d'Hélène Deutsch concernant un certain type de caractère et de personnalité dont on ne peut dire qu'il soit mal adapté, ni qu'il fasse défaut à aucune des normes exigibles de la relation sociale, mais dont toute l'attitude, le comportement, est perçu dans la reconnaissance - de qui ? de l'autre, d'autrui - comme marque de cet accent qu'elle appelle en anglais le *As if*, et qui est en allemand le *Als ob*. Nous touchons là du doigt qu'un certain registre, qui n'est pas défini, ni



simple, et qui ne peut être situé autrement que dans des perspectives morales, est présent, directeur, exigible dans toute notre expérience, et qu'il convient de mesurer jusqu'à quel point nous y sommes adéquats.

Ce quelque chose d'harmonieux, cette pleine présence dont nous pouvons si finement mesurer le déficit en tant que cliniciens, n'est-ce pas à mi-chemin de ce qu'il faut pour l'obtenir que s'arrête notre technique, celle que J'ai baptisée du démasquage ? Ne serait-il pas intéressant de se demander ce que signifie notre absence sur le terrain de ce que nous pourrions appeler une science des vertus, une raison Pratique, un sens du sens commun ? Car à la vérité, on ne peut dire que nous intervenions jamais sur le champ d'aucune vertu. Nous déblayons des voies et des chemins, et là, nous espérons que ce qui s'appelle vertu viendra fleurir.

De même, nous avons forgé depuis quelque temps un troisième idéal, dont je ne suis pas si sûr qu'il appartienne à la dimension originale de l'expérience analytique - l'idéal de non-dépendance, ou plus exactement d'une sorte de prophylaxie de la dépendance.

N'y a-t-il pas là aussi une limite, une frontière très subtile, qui sépare ce que nous désignons au sujet adulte comme désirable dans ce registre, et les modes sous lesquels nous nous permettons d'intervenir pour qu'il y parvienne ?

Il suffit pour cela de se rappeler les réserves à vrai dire fondamentales, constitutives, de la position freudienne, concernant tout ce qui est éducation. Sans doute sommes-nous, et plus spécialement les psychanalystes de l'enfant, amenés à tout instant à empiéter sur ce domaine, à opérer dans la dimension de ce que j'ai appelé ailleurs, dans un sens étymologique, une orthopédie. Mais il est tout de même frappant qu'aussi bien par les moyens que nous employons que par les ressorts théoriques que nous mettons au premier plan, l'éthique de l'analyse car il y en a une - comporte l'effacement, la mise à l'ombre, le recul, voire l'absence d'une dimension dont il suffit de dire le terme pour apercevoir ce qui nous sépare de toute l'articulation éthique avant nous - c'est l'habitude, la bonne ou la mauvaise habitude.

C'est là quelque chose à quoi nous nous référons d'autant moins que l'articulation de l'analyse s'inscrit dans des termes tout différents - les trauma et leur persistance. Sans doute avons-nous appris à atomiser ce trauma, cette impression, cette marque, mais l'essence même de l'inconscient s'inscrit dans un autre registre que celui sur quoi, dans *l'Éthique*, Aristote lui-même met l'accent d'un jeu de mots, étos, Etos

Il y a des nuances extrêmement subtiles que l'on peut centrer sur le terme de caractère. L'éthique dans Aristote est une science du caractère. Formation du caractère, dynamique des habitudes - plus encore, action en vue des habitudes, dressage, éducation. Il vous faut parcourir cette œuvre si exemplaire, ne serait-ce que pour mesurer la différence des modes de pensée qui sont les nôtres avec ceux d'une des formes les plus éminentes de la réflexion éthique.

3

Pour pointer ce à quoi les prémisses d'aujourd'hui nous amènent, je vous dirai ceci - si abondantes que soient les matières dont j'ai essayé de vous montrer ce matin les perspectives, c'est d'une position radicale que j'essaierai la prochaine fois de partir. Pour repérer l'originalité de la position freudienne en matière d'éthique, il est indispensable de mettre en relief un glissement, un changement d'attitude dans la question morale comme telle.

Dans Aristote, le problème est celui d'un bien, d'un Souverain Bien. Nous aurons à mesurer pourquoi il tient à mettre l'accent sur le problème du plaisir, de sa fonction dans l'économie mentale de l'éthique depuis toujours. C'est là quelque chose que nous pouvons d'autant moins éluder que c'est le point de référence de la théorie freudienne concernant les deux systèmes petit phi et grand phi les deux instances psychiques qu'il a appelées processus primaire et secondaire.

Est-ce bien de la même fonction du plaisir qu'il s'agit dans l'une et l'autre de ces élaborations ? Il est presque impossible de repérer cette différence si nous ne nous apercevons pas de ce qui est arrivé dans l'intervalle. Nous ne pourrions éviter en l'occasion, encore que ce ne soit pas là ma fonction, et que la place que j'ai ici ne semble nullement m'y forcer, une certaine investigation du progrès historique.

C'est ici que nous avons affaire à ces termes directifs, à ces termes de référence dont je me sers, à savoir le symbolique, l'imaginaire et le réel.

Plus d'une fois, du temps où je parlais du symbolique et de l'imaginaire et de leur interaction réciproque, certains d'entre vous se sont demandé ce qu'était en fin de compte le réel. Eh bien, chose curieuse pour une pensée sommaire qui penserait que toute exploration de l'éthique doit porter sur le domaine de l'idéal, sinon de l'irréel, nous irons au contraire, à l'inverse, dans le sens d'un approfondissement de la

20

notion du réel. La question éthique, pour autant que la position de Freud nous y fait faire un progrès, s'articule, d'une orientation du repérage de l'homme par rapport au réel. Pour le concevoir, il faut voir ce qui s'est passé dans l'intervalle entre Aristote et Freud.

Ce qui s'est passé au début du XIX<sup>e</sup> siècle, c'est la conversion, ou réversion, utilitariste. Nous pouvons spécifier ce moment, sans doute tout à fait conditionné historiquement, d'un déclin radical de la fonction du maître, laquelle régit évidemment toute la réflexion aristotélécienne, et détermine sa durée à travers les âges. C'est dans Hegel que nous trouvons exprimée la dévalorisation extrême de la position du maître, puisqu'il fait de celui-ci la grande dupe, le cocu magnifique de l'évolution historique, la vertu du progrès passant par les voies du vaincu, c'est-à-dire de l'esclave, et de son travail. Originellement, dans sa plénitude, le maître, au temps où il existe, à l'époque d'Aristote, est bien autre chose que la fiction hégélienne, qui n'est que comme l'envers, le négatif, le signe de sa disparition. C'est peu de temps avant ce terminus que, dans le sillage d'une certaine révolution affectant les rapports interhumains, se lève la pensée dite utilitariste, laquelle est loin d'être la pure et simple platitude que l'on suppose.

Il ne s'agit pas simplement d'une pensée qui se pose la question de ce qu'il y a comme biens sur le marché à répartir, et de la meilleure répartition de ces biens. Il y a là toute une réflexion dont je dois à M. Jakobson, ici présent, d'avoir trouvé le ressort, la petite chevillette, dans l'indication qu'il m'a donnée de ce que permettrait d'entrevoir un ouvrage de Jeremy Bentham, ordinairement négligé dans le résumé classiquement donné de son œuvre.

Ce personnage est loin de mériter le discrédit, voire le ridicule, dont une certaine critique philosophique pourrait faire état quant à son rôle au cours de l'histoire du progrès éthique. Nous verrons que c'est autour d'une critique philosophique, linguistique à proprement parler, que s'est développé son effort. Il est impossible de bien mesurer ailleurs l'accent mis au cours de cette révolution, sur le terme de réel, qui est opposé chez lui à un terme qui est en anglais celui de fictitious

Fictitious ne veut pas dire illusoire, ni en soi-même trompeur. C'est très loin de pouvoir se traduire par fictif, comme n'a pas manqué de le faire celui qui a été le ressort de son succès sur le continent, à savoir Étienne Dumont, qui en a en quelque sorte vulgarisé la doctrine. Fictitious veut dire fictif, mais au sens où j'ai déjà articulé devant vous que toute vérité a une structure de fiction.

L'effort de Bentham s'instaure dans la dialectique du rapport du langage avec le réel pour situer le bien - le plaisir en l'occasion, dont

nous verrons qu'il l'article d'une façon toute différente d'Aristote - du côté du réel. Et c'est à l'intérieur de cette opposition entre la fiction et la réalité que vient se placer le mouvement de bascule de l'expérience freudienne.

Une fois opérée la séparation du fictif et du réel, les choses ne se situent pas du tout là où l'on pouvait s'y attendre. Chez Freud, la caractéristique du plaisir, comme dimension de ce qui enchaîne l'homme, se trouve tout entière du côté du fictif. Le fictif, en effet, n'est pas par essence ce qui est trompeur, mais, à proprement parler, ce que nous appelons le symbolique.

Que l'inconscient soit structuré en fonction du symbolique, que ce que le principe du plaisir fasse rechercher à l'homme, ce soit le retour d'un signe, que ce qu'il y a de distraction dans ce qui mène l'homme à son insu dans sa conduite, soit ce qui lui fait plaisir parce que c'est en quelque sorte une euphonie, que ce que l'homme cherche et retrouve, ce soit sa trace aux dépens de la piste - c'est là ce dont il faut mesurer toute l'importance dans la pensée freudienne, pour pouvoir aussi concevoir quelle est alors la fonction de la réalité.

Assurément, Freud ne doute pas, non plus qu'Aristote, que ce que l'homme cherche, sa fin, ce soit le bonheur. Chose curieuse, le bonheur, dans presque toutes les langues, se présente comme en termes de rencontre - - *tuchè*. Sauf en anglais -et encore, c'est très près. Il y a là quelque divinité favorable. Bonheur, c'est aussi pour nous *augurum*, un bon présage, et une bonne rencontre. *Glück*, c'est *gelück*. *Happiness*, c'est tout de même *happen*, c'est aussi une rencontre, encore qu'on n'éprouve pas ici le besoin d'y ajouter la particule précédente marquant le caractère à proprement parler heureux de la chose.

Il n'est pas sûr, pour autant, que tous ces termes soient synonymes je n'ai pas besoin de vous rappeler l'anecdote du personnage immigré d'Allemagne en Amérique, à qui l'on demande - *Are you happy ?* - *Oh yes, I am very happy. I am really very, very, happy, aber nicht glücklich !*

Il n'échappe pas à Freud que le bonheur est pour nous ce qui doit être proposé comme terme à toute recherche, si éthique soit-elle. Mais ce qui tranche, et dont on ne voit pas assez l'importance, sous prétexte que l'on cesse d'écouter un homme à partir du moment où il semble sortir de son domaine proprement technique, ce que je voudrais lire dans le *Malaise dans la civilisation*, c'est que, pour ce bonheur, nous dit Freud, il n'y a absolument rien de préparé, ni dans le macrocosme, ni dans le microcosme.

Cela est le point tout à fait nouveau. La pensée d'Aristote concernant le plaisir comporte que le plaisir a quelque chose qui n'est pas

contestable, et qui est au pôle directif de l'accomplissement de l'homme, pour autant que, s'il y a chez l'homme quelque chose de divin, c'est son appartenance à la nature.

Vous devrez mesurer combien cette notion de la nature est différente de la nôtre, car elle comporte l'exclusion de tous les désirs bestiaux hors de ce qui est à proprement parler l'accomplissement de l'homme. Dans l'intervalle, nous avons donc eu un renversement complet de la perspective. Pour Freud, tout ce qui va vers la réalité exige Je ne sais quel tempérament, baisse de ton, de ce qui est à proprement parler l'énergie du plaisir.

Cela a une énorme importance, bien que cela puisse vous sembler, vu que vous êtes hommes de votre temps, d'une certaine banalité. Je me suis entendu rapporter ce propos, que Lacan ne dit pas mieux que *le roi est nu*. Peut-être d'ailleurs était-ce de moi qu'il s'agissait, mais tenons nous-en à la meilleure hypothèse, que c'était de ce que j'enseigne. Bien sûr, je l'enseigne d'une façon peut-être un peu plus humoristique que ne le pense mon critique, dont je n'ai pas dans l'occasion à mesurer les intentions dernières. Si Je dis que *le roi est nu*, ce n'est pas tout à fait comme l'enfant censé faire tomber l'illusion universelle, mais plutôt comme Alphonse Allais faisant s'attrouper les passants en les alertant d'une voix sonore - *Au scandale ! Regardez cette femme ! Sous sa robe elle est nue !* Et à la vérité, je ne dis pas même cela.

Si le roi est nu en effet, ce n'est justement que pour autant qu'il l'est sous un certain nombre d'habits - fictifs sans doute, mais néanmoins essentiels à sa nudité. Et par rapport à ces habits, sa nudité elle-même, comme une autre bien bonne histoire d'Alphonse Allais le montre, pourrait bien n'être jamais assez nue. Après tout, on peut écorcher le roi comme la danseuse.

En vérité, la perspective de ce caractère absolument fermé nous reporte à la façon dont s'organisent les fictions du désir. C'est là que prennent leur portée les formules que je vous ai données l'année dernière du fantasme, et que prend tout son poids la notion du désir comme désir de l'Autre.

Je terminerai aujourd'hui par une note de la *Traumdeutung* empruntée à l'*Introduction à la psychanalyse*. Un second facteur à nous diriger, écrit Freud, beaucoup plus important et tout à fait négligé par le profane, est le suivant. Certes, la satisfaction d'un vœu doit apporter du plaisir, mais - je ne pense pas forcer les choses en retrouvant ici l'accentuation lacanienne d'une certaine manière de poser les questions - le rêveur, c'est bien connu, n'a pas un rapport simple et univoque avec son vœu. Il le rejette, il le censure, il n'en veut pas. Nous retrouvons ici la

dimension essentielle du désir, toujours désir au second degré, désir de désir.

A la vérité, nous pouvons attendre de l'analyse freudienne de mettre un peu d'ordre dans ce à quoi, ces dernières années, a fini par déboucher la recherche critique, à savoir la fameuse, trop fameuse, théorie des valeurs - celle qui permet à l'un de ses tenants de dire que la valeur d'une chose est sa désirabilité. Faites bien attention - il s'agit de savoir si elle est digne d'être désirée, s'il est désirable qu'on la désire. Nous entrons ici dans une espèce de catalogue qu'on pourrait comparer dans bien des cas à un magasin de défroques, où s'entassent les diverses formes de verdict qui ont au cours des âges, et encore maintenant, dominé de leur diversité, voire de leur chaos, les aspirations des hommes.

La structure constituée par la relation imaginaire comme telle, par le fait que l'homme narcissique entre double dans la dialectique de la fiction, trouvera peut-être son mot à la fin de notre recherche de cette année sur l'éthique de l'analyse. Vous verrez pointer au dernier terme la question posée par le caractère fondamental du masochisme dans l'économie des instincts.

Sans doute -quelque chose devra-t-il rester ouvert concernant le point que nous occupons dans l'évolution de l'érotique, et la cure à apporter, non plus à tel ou tel, mais à la civilisation et à son malaise. Peut-être devons-nous faire notre deuil de toute véritable innovation dans le domaine de l'éthique - et jusqu'à un certain point on pourrait dire que quelque signe s'en trouve dans le fait que nous n'avons même pas été capables, après tout notre progrès théorique, d'être à l'origine d'une nouvelle perversion. Mais ce serait pourtant un signe sûr de ce que nous sommes vraiment arrivés au coeur du problème sur le sujet des perversions existantes, que de parvenir à approfondir le rôle économique du masochisme.

C'est au dernier terme, pour nous en donner un qui soit accessible, le point sur lequel J'espère que nous arriverons à conclure cette année.

18 NOVEMBRE 1959.







## II INTRODUCTION DE LA CHOSE

### PLAISIR ET RÉALITÉ

*L'instance morale présentifie le réel. Inertie et rectification. La réalité est précaire. Opposition et entrecroisement des principes.*

Miel, J'essaie de vous apporter mon miel - le miel de ma réflexion sur ce que, mon Dieu, je fais depuis un certain nombre d'années qui commence à compter, mais qui, avec le temps, finit par ne pas être tellement hors de mesure avec le temps que vous y passez vous-mêmes.

Si cet effet de communication présente parfois quelques difficultés, pensez à l'expérience du miel. Le miel, c'est ou bien très dur, ou bien très fluide. Si c'est dur, cela se coupe mal, car il n'y a pas de clivage naturel. Si c'est très fluide - je pense que vous avez tous fait l'expérience d'absorber du miel dans votre lit à l'heure du petit déjeuner -, il y en a bientôt partout.

D'où le problème des pots. Le pot de miel est une réminiscence du pot de moutarde auquel J'ai fait un sort. Les deux ont exactement le même sens depuis que nous ne nous figurons plus que les hexagones dans lesquels nous sommes portés à faire notre récolte ont un rapport naturel avec la structure du monde - de sorte que la question que nous nous posons est en fin de compte toujours la même - quelle est la portée de la parole ?

Cette année, il s'agit plus spécialement de nous apercevoir que la question éthique de notre praxis est étroitement attenante de ceci que nous pouvons entrevoir depuis quelque temps, à savoir que l'insatisfaction profonde où nous laisse toute psychologie, y compris celle que nous avons fondée grâce à l'analyse, tient peut-être à ce qu'elle n'est qu'un masque, et quelquefois un alibi, de la tentative de pénétrer le problème de notre propre action, qui est l'essence, le fondement même, de toute réflexion éthique. Autrement dit, il s'agit de savoir si nous

avons réussi à faire plus qu'un tout petit pas hors de l'éthique, et si, comme les autres psychologies, la nôtre n'est qu'un des cheminements de la réflexion éthique, de la recherche d'un guide, d'une voie, qui se formule au dernier terme ainsi - que devons-nous faire pour agir d'une façon droite, étant donné notre condition d'hommes ?

Ce rappel me paraît difficile à contester, quand notre action de tous les jours nous suggère que nous n'en sommes pas très loin. Bien sûr, les choses se présentent autrement pour nous. Notre façon d'introduire cette action, de la présenter, de la justifier, est différente. Son départ se présente avec des caractères de demande, d'appel, d'urgence, dont la signification de service nous met plus au ras du sol quant au sens de l'articulation éthique. Mais cela ne change rien au fait que nous pouvons au bout du compte, à tout bout de champ si l'on peut dire, la retrouver dans sa position intégrale, celle qui a fait depuis toujours le sens et le propos de ceux qui ont réfléchi sur la morale et ont tenté d'articuler des éthiques.

La dernière fois, je vous ai tracé le programme de ce que je désire parcourir cette année, et qui s'étend de la reconnaissance de l'omniprésence, de l'infiltration dans toute notre expérience, de l'impératif moral, jusqu'à ce qui est à l'autre bout, le plaisir que nous pouvons paradoxalement y prendre au second degré, à savoir le masochisme moral.

En cours de route, je vous ai pointé ce qui fera l'inattendu, l'original de la perspective que j'entends y ouvrir en référence aux catégories fondamentales - le symbolique, l'imaginaire et le réel - dont je me sers pour vous orienter dans notre expérience. Je vous ai en effet indiqué que ma thèse - et ne vous étonnez pas qu'elle ne se présente d'abord que d'une manière confuse, car c'est le développement de notre discours qui lui donnera son poids -, ma thèse est que la loi morale, le commandement moral, la présence de l'instance morale, est ce par quoi, dans notre activité en tant que structurée par le symbolique, se présente le réel le réel comme tel, le poids du réel.

Thèse qui peut paraître à la fois vérité triviale et paradoxe. Ma thèse comporte en effet que la loi morale s'affirme contre le plaisir, et nous sentons bien aussi que parler de réel à propos de la loi morale semble mettre en question la valeur de ce que nous intégrons d'ordinaire sous le vocable de l'idéal. Aussi ne chercherai-je en rien pour l'instant à fourbir

autrement le tranchant de ce que j'apporte ici, puisque ce qui peut faire la portée de cette visée tient justement au sens à donner, dans l'ordre des catégories que je vous enseigne en fonction de notre praxis d'analystes, à ce terme de réel.

Il n'est pas immédiatement accessible, quoiqu'un certain nombre d'entre vous, S'interrogeant sur la portée dernière que je peux lui donner, deviez tout de même entrevoir déjà que son sens doit avoir quelque rapport avec le mouvement qui traverse toute la pensée de Freud, et qui le fait partir d'une opposition première entre principe de réalité et principe du plaisir pour, à travers une série de vacillations, d'oscillations, d'insensibles changements dans ses références, aboutir, à la fin de sa formulation doctrinale, à poser au-delà du principe du plaisir quelque chose dont nous pouvons demander ce qu'il peut bien être par rapport à la première opposition. Au-delà du principe du plaisir, nous apparaît cette face opaque - si obscure qu'elle a pu paraître à certains l'antinomie de toute pensée, non seulement biologique, mais même simplement scientifique - qui s'appelle l'instinct de mort.

Qu'est-ce que l'instinct de mort ? Qu'est-ce que cette sorte de loi au delà de toute loi, qui ne peut se poser que comme d'une structure dernière,

1

d'un point de fuite de toute réalité possible à atteindre ? Dans le couplage entre principe du plaisir et principe de réalité, le principe de réalité pourrait apparaître comme un prolongement, une application, du principe du plaisir. Mais à l'opposé, cette position dépendante et réduite semble faire resurgir au-delà quelque chose qui gouverne, au sens le plus large, l'ensemble de notre rapport au monde. C'est ce dévoilement, cette retrouvaille, dont il s'agit dans *l'Au-delà du principe du plaisir*. Et dans ce procès, dans ce progrès, ce qui vient devant notre regard, c'est le caractère problématique de ce que Freud pose sous le terme de réalité.

S'agit-il de la réalité quotidienne, immédiate, sociale ? Du conformisme aux catégories établies, aux usages reçus ? De la réalité découverte par la science, ou de celle qui ne l'est point encore ? Est-ce la réalité psychique ?

Cette réalité, nous-mêmes, en tant qu'analystes, c'est bien sur la voie de sa recherche que nous sommes, et celle-ci nous entraîne bien ailleurs que dans quelque chose qui peut s'exprimer par une catégorie d'ensemble - elle nous entraîne dans un champ précis, celui de la réalité psychique, qui se présente à nous avec le caractère problématique d'un ordre jusque-là jamais égalé.

Je vais donc essayer d'abord de sonder la fonction que le terme de réalité a jouée dans la pensée de l'inventeur de l'analyse, puis du même

coup dans la nôtre, nous qui sommes engagés dans ses voies. A l'opposé -pour que vous ne l'oubliiez pas, ou que vous ne croyiez pas que je m'engage dans cette direction en ne me référant dans l'expérience qu'à l'instance impérative -, Je pointe déjà que l'action morale nous pose des problèmes précisément en ceci que, si l'analyse y prépare peut-être, en fin de compte elle nous laisse à sa porte.

L'action morale, en effet, est entée dans le réel. Elle introduit dans le réel du nouveau, y créant un sillage où se sanctionne le point de notre présence. En quoi l'analyse nous rend-elle aptes à cette action - si tant est que ce soit le cas ? En quoi l'analyse nous y amène-t-elle, si l'on peut dire, à pied d'œuvre ? Et pourquoi nous y amène-t-elle ainsi ? Pourquoi aussi s'arrête-t-elle à ce seuil ? C'est là l'autre terme où s'axera ce que j'espère formuler ici, en précisant ce que J'ai indiqué la dernière fois comme les limites de ce que nous articulons, et ce en quoi nous nous présentons comme capables d'articuler une éthique. Je dirai tout de suite que les limites éthiques de l'analyse coïncident avec les limites de sa praxis. Sa praxis n'est que prélude à une action morale comme telle ladite action étant celle par laquelle nous débouchons dans le réel.

De tous ceux qui ont fait avant nous l'analyse d'une éthique, Aristote se classe parmi les plus exemplaires et assurément les plus valables. Sa lecture est passionnante, et je ne saurais trop vous conseiller, comme un exercice, d'en faire l'épreuve - vous ne vous ennuierez pas un instant. Lisez *l'Éthique à Nicomaque*, que les spécialistes semblent considérer comme le plus sûr de ses traités à devoir lui être attribué, et qui est certainement le plus lisible. Sans doute quelques difficultés se rencontrent-elles dans le texte de son énoncé, dans ses détours, dans l'ordre de ce qu'il discute. Mais franchissez les passages qui vous sembleraient trop compliqués, ou bien ayez une édition avec de bonnes notes qui vous réfèrent à ce qu'il est nécessaire de connaître de sa Logique, à l'occasion, pour comprendre les problèmes qu'il évoque. Surtout, ne vous embarrassez pas de tout saisir paragraphe par paragraphe, mais essayez d'abord de lire de bout en bout, et vous en aurez sûrement la récompense.

Une chose en tout cas s'en dégagera, qu'il a, jusqu'à un certain degré, en commun avec toutes les autres éthiques - il tend à se référer à un ordre. Cet ordre se présente d'abord comme science, science de ce qui doit être fait, ordre non contesté qui définit la norme d'un certain caractère, éros. Le problème se pose alors de la façon dont cet ordre peut être établi dans le sujet. Comment, dans le sujet, l'adéquation peut-elle être obtenue, qui le fera rentrer dans cet ordre, et s'y soumettre ?

L'établissement de *ètos* est posé comme différenciant l'être vivant de l'être inanimé, inerte. Comme Aristote le fait remarquer, si longtemps que vous lanciez une pierre en l'air, elle ne prendra pas l'habitude de sa trajectoire, tandis que l'homme, lui, prend l'habitude - *ètos*. Et cet *ètos*, il s'agit de l'obtenir conforme à *l'ètos* c'est-à-dire à un ordre qu'il faut rassembler, dans la perspective logique qui est celle d'Aristote, en un Souverain Bien, point d'insertion, d'attache, de convergence, où l'ordre particulier s'unifie dans une connaissance plus universelle, où l'éthique débouche dans une politique, et au-delà dans une imitation de l'ordre cosmique. Macrocosme et microcosme sont supposés au principe de toute la méditation aristotélicienne.

Il s'agit donc d'une conformisation du sujet à quelque chose qui, dans le réel, n'est pas contesté comme supposant les voies de cet ordre. Quel est le problème perpétuellement repris et posé à l'intérieur de l'éthique aristotélicienne ? Partons de celui qui possède cette science. Bien entendu, celui auquel s'adresse Aristote, l'élève, le disciple, est censé, du fait même qu'il l'écoute, participer à ce discours de la science. Le discours dont il s'agit, *orthos logos* le discours droit, le discours conforme, est donc déjà introduit par le fait même que la question éthique est posée. Le problème est par là ramené sans doute au point où l'avait laissé Socrate avec un optimisme dont l'excès n'a pas manqué de frapper ses plus immédiats successeurs - si la règle de l'action est dans *orthos logos* s'il ne peut y avoir de bonne action que conforme à celui-ci, comment se fait-il que subsiste ce qu'Aristote articule comme l'intempérance ? Comment se fait-il que dans le sujet les penchants aillent ailleurs ? Comment cela est-il explicable ?

Cette exigence d'explication, si superficielle peut-être que cela puisse nous paraître, à nous qui croyons en savoir beaucoup plus, n'en fait pas moins la plus grande part de la substance de la méditation aristotélicienne dans *l'Éthique*. J'y reviendrai tout à l'heure, à propos de la méditation de Freud dans le même domaine.

Le problème est, pour Aristote, cerné par les conditions d'un certain idéal humain, que je vous ai déjà brièvement indiqué au passage comme étant celui du maître. Il s'agit pour lui d'élucider le rapport qu'il peut y avoir entre *acolasia* l'intempérance, et le défaut manifesté concernant ce qui est la vertu essentielle de celui auquel il s'adresse, à savoir le maître.

Le maître antique - vous l'ai je assez indiqué la dernière fois ? - n'est pas tout à fait la brute héroïque qui nous est représentée dans la dialectique hégélienne et lui sert d'axe et de point tournant. Je ne

m'étendrai pas ici sur ce qu'en représente le type, qu'il vous suffise de savoir que C'est ce qui doit nous permettre d'apprécier à sa juste valeur ce que nous apporte l'éthique aristotélicienne. Cette remarque a sans doute à nos yeux pour conséquence de limiter la valeur de cette éthique, de l'historiciser, mais on aurait tort de croire que c'est là la seule conclusion à en tirer. Dans la perspective aristotélicienne le maître antique est une présence, une condition humaine liée d'une façon beaucoup moins étroitement critique à l'esclave que la perspective hégélienne ne nous l'articule. En fait, le problème posé est bien celui qui reste irrésolu dans la perspective hégélienne, celui d'une société de maîtres.

D'autres remarques peuvent également contribuer à limiter la portée de l'éthique aristotélicienne. Notez par exemple que l'idéal de ce maître, tel le dieu au centre du monde aristotélicien gouverné par le "nous" semble bien être de tirer le plus possible son épingle du jeu du travail -Je veux dire, de laisser à l'intendant le gouvernement des esclaves, pour se diriger vers un idéal de contemplation, sans lequel l'éthique ne trouve pas sa juste perspective. C'est vous dire ce que comporte d'idéalisation la perspective de l'éthique aristotélicienne.

Cette éthique est donc localisée, je dirai presque à un type social, à un exemplaire privilégié, disons-le, d'oisiveté - le terme même de *scholasticos* l'évoque. Eh bien, à l'opposé, il n'en est que plus frappant de voir combien cette éthique articulée à l'intérieur de cette condition spéciale reste pour nous riche de résonances et d'enseignements. Les schèmes qu'elle nous donne ne sont pas inutilisables. Ils se retrouvent, certes non parfaitement reconnaissables, au niveau où nous allons maintenant aborder l'expérience freudienne. Ces schèmes peuvent être recomposés, transposés, de telle sorte que ce ne sera pas dans les mêmes vieilles outres que nous mettrons notre nouveau miel.

Au premier abord, on peut dire que la recherche d'une voie, d'une vérité, n'est pas absente de notre expérience. Car qu'est-ce d'autre que nous cherchons dans l'analyse, sinon une vérité libératrice ?

Mais attention, il y a lieu de ne pas se fier aux mots et aux étiquettes. Cette vérité que nous cherchons dans une expérience concrète n'est pas celle d'une loi supérieure. Si la vérité que nous cherchons est une vérité libératrice, c'est une vérité que nous allons chercher à un point de recel de notre sujet. C'est une vérité particulière.

Mais si la forme de l'articulation que nous lui trouvons chez chacun, nous pouvons la retrouver - toujours nouvelle - la même chez d'autres, c'est pour autant qu'elle se présente pour chacun dans sa spécificité intime, avec un caractère de *Wunsch* impérieux. Rien ne saurait s'y

opposer qui permette de la juger du dehors. Ce que nous pouvons lui trouver de mieux comme qualité, c'est d'être le vrai *Wunsch* qui était au principe d'un comportement égaré, ou atypique.

Ce *Wunsch*, nous le rencontrons dans son caractère particulier irréductible, comme une modification qui ne suppose d'autre normativisation que celle d'une expérience de plaisir ou de peine, mais d'une expérience - dernière d'où il j jaillit et à partir de laquelle il se conserve dans la profondeur du sujet sous une forme irréductible. Le *Wunsch* n'a pas le caractère d'une loi universelle, mais au contraire de la loi la plus particulière - même s'il est universel que cette particularité se rencontre chez chacun des êtres humains. Nous le rencontrons sous une forme que nous avons qualifiée de phase régressive, infantile, irréaliste, avec le caractère d'une pensée livrée au désir, de désir pris pour la réalité.

Cela assurément fait le texte de notre expérience. Mais est-ce toute notre découverte, est-ce là toute notre morale ? - l'atténuation, la mise au jour, la découverte de cette pensée de désir, de la vérité de cette pensée ? Est-ce de sa seule révélation que nous attendons que soit faite place nette pour une pensée différente ? D'une certaine façon, oui, c'est ainsi, c'est aussi simple que cela. Mais aussi, à formuler les choses ainsi, tout nous est véritablement voilé.

Si c'était à cela que devait se limiter le bénéfice, la nouveauté de l'expérience analytique, elle n'irait pas plus loin que cette pensée datée qui est née bien avant la psychanalyse, que l'enfant est le père de l'homme. La formule, citée par Freud lui-même avec respect, est de Wordsworth, poète romantique anglais.

Ce n'est pas pour rien que nous le trouvons là, avec ce je ne sais quoi de nouveau, d'ébranlant, voire d'irrespirable, qui se déclenche au début du XIX<sup>e</sup> siècle avec la révolution industrielle, dans le pays le plus avancé dans l'ordre de ses effets, à savoir l'Angleterre. Le romantisme anglais se présente en effet avec ses traits particuliers qui sont la valeur donnée aux souvenirs d'enfance, au monde de l'enfance, aux idéaux et aux vœux de l'enfant, dont les poètes de l'époque font la racine, non seulement de l'inspiration, mais de l'exploitation de leurs thèmes principaux - en quoi ils se distinguent radicalement des poètes qui les précèdent, et spécialement de cette admirable poésie qu'on appelle je ne sais pourquoi métaphysique, du XVII<sup>e</sup> et du début du XVIII<sup>e</sup> siècle.

La référence à l'enfance, l'idée de l'enfant qu'il y a dans l'homme, l'idée que quelque chose exige de l'homme d'être autre chose qu'un enfant, et que pourtant les exigences de l'enfant comme tel se font perpétuellement sentir en lui, tout cela est, dans l'ordre de la psychologie, situable historiquement.

Un homme qui vivait aussi dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, un victorien de la première époque, l'historien Macaulay, faisait remarquer qu'à l'époque, sans vous traiter de malhonnête homme ou de parfait imbécile, on avait une excellente arme en vous accusant de ne pas être un esprit tout à fait adulte, de conserver des traits de mentalité infantile. Cet argument, si datable historiquement que vous ne pouvez en trouver le témoignage nulle part dans l'histoire avant cette époque, indique une scansion, une coupure dans l'évolution historique. Au temps de Pascal, si l'on parle de l'enfance, c'est pour dire qu'un enfant n'est pas un homme. Si l'on parle de la pensée de l'adulte, ce n'est jamais, en aucun cas, pour y retrouver les traces d'une pensée infantile.

Pour nous, la question ne se pose pas dans ces termes-là. Le fait que, pourtant, nous la posions constamment ainsi, s'il est justifié par les contenus et le texte de notre rapport au névrosé, par la référence de notre expérience à la genèse individuelle, nous voile aussi bien ce qu'il y a derrière. Car en fin de compte, si vrai que ce soit, il y a une tension tout autre entre la pensée à laquelle nous avons affaire dans l'inconscient et celle que nous qualifions, Dieu sait pourquoi, de pensée adulte. Ce que nous touchons sans cesse du doigt, c'est que celle-ci est plutôt en perte de vitesse par rapport à cette fameuse pensée de l'enfant dont nous nous servons pour juger notre adulte. Nous l'utilisons, non pas comme repoussoir, mais comme point de référence, point de perspective, où les inachèvements, voire les dégradations, viendraient confluer et aboutir. Il y a là une contradiction perpétuelle dans l'usage que nous faisons de cette référence.

Avant de venir ici, je lisais dans Jones une sorte d'exclamation sur les sublimes vertus de la pression sociale, sans laquelle nos contemporains, nos frères les hommes, se présenteraient comme vaniteux, égoïstes, sordides, stériles, etc. On est tenté de ponctuer en marge - mais que sont-ils donc d'autre ? Et quand nous parlons de l'être adulte, à quelle référence nous rapporterons-nous ? Où est-il, le modèle de l'être adulte ?

Ces considérations nous incitent à réinterroger l'arête véritable, l'arête dure, de la pensée de Freud. Sans doute l'analyse a-t-elle abouti à ordonner tout le matériel de son expérience en termes de développement idéal. Mais à son principe, elle trouve ses termes dans un tout autre système de référence, à quoi le développement, la genèse - je pense vous l'avoir fait suffisamment pressentir, encore que je sois forcé ici de le faire d'une façon cursive -, ne donne qu'un support inconstant. Cette référence fondamentale, c'est la tension, l'opposition, pour la



mettre là enfin désignée par son nom, entre processus primaire et processus secondaire, entre principe du plaisir et principe de réalité.

2

Freud, au cours de sa dite auto-analyse, écrit dans une courte lettre, la lettre 73 - Meine Analyse geht weiter, mon analyse se poursuit, elle est mon intérêt principal, mein Hauptinteresse, tout reste encore obscur, et même les problèmes dont il s'agit, mais il y a un sentiment de confortable - c'est, dit-il, comme si l'on n'avait qu'à puiser dans une chambre à provisions pour en tirer ce dont on a besoin. Le désagréable, dit-il, ce sont die Stimmungen - au sens le plus général que nous pouvons donner à ce mot qui a sa résonance spéciale en allemand, les états d'humeur, les sentiments, qui, de leur nature, couvrent, cachent quoi ? die Wirklichkeit, la réalité.

C'est en termes de Wirklichkeit que Freud interroge ce qui se présente à lui comme Stimmung. La Stimmung est ce qui lui dévoile ce qu'il a à chercher dans son auto-analyse, ce qu'il interroge, cela même où il a le sentiment d'avoir, comme en une chambre obscure, en une chambre à provisions, Vorratskammer, tout ce dont il a besoin, et qui l'attend, là, en réserve. Mais il n'est pas guidé vers cela par ses Stimmungen. C'est là le sens de sa phrase -le plus désagréable, das Unangenehmste, ce sont les Stimmungen. L'expérience de Freud s'instaure de la recherche de la réalité qu'il y a quelque part au sein de lui-même, et c'est là ce qui constitue l'originalité de son départ. Il ajoute d'ailleurs dans la même ligne - même l'excitation sexuelle est, pour quelqu'un comme moi, inutilisable dans cette voie. Même en cela, je ne me fie pas pour voir où sont les réalités dernières. Et il ajoute - je garde dans toute cette affaire ma bonne humeur. Avant d'arriver au résultat, nous devons encore savoir garder un instant de patience.

Je vous signale en passant un petit livre récent d'Erich Fromm, dont je ne peux pas dire que je vous recommande la lecture, car c'est un ouvrage très singulièrement discordant, presque insidieux, et à la limite diffamatoire. Ce livre, Sigmund Freud's Mission, pose des questions insinuates, mais non pas certes dépourvues d'intérêt, concernant les traits spéciaux de la personnalité de Freud, dans un sens évidemment toujours dévalorisant. En particulier, il extrait du texte les phrases de Freud sur l'excitation sexuelle, pour nous en faire conclure qu'à l'âge de quarante ans, Freud était déjà impuissant.

Nous voici donc en mesure d'interroger le manuscrit de Freud de

1895 que le sort des choses nous a mis en main, concernant sa conception fondamentale de la structure psychique. Il avait pensé l'intituler *Psychologie à l'usage des neurologues*. Comme il ne l'a jamais publié, le brouillon est resté annexé au paquet des lettres à Fliess, et nous l'avons grâce à la récupération de ces collections.

Il est donc non seulement légitime, mais forcé, que ce soit de là que nous partions pour interroger ce que veut dire dans sa réflexion la thématique du principe de réalité comme opposé au principe du plaisir. Oui ou non y a-t-il là quelque chose de distinct par rapport à ce qui constitue le cheminement de sa pensée, et du même coup les directions de notre expérience ? C'est là que nous pouvons trouver cette arête plus profonde qui, je le crois, est exigible en cette occasion.

L'opposition du principe du plaisir au principe de réalité a été réarticulée tout au long de l'œuvre de Freud - 1895, *l'Entwurf* - 1900, le chapitre VII de la *Traumdeutung*, avec la première réarticulation publique des processus dits primaire et secondaire, l'un gouverné par le principe du plaisir, l'autre par celui de réalité - 1914, reprise de l'article d'où je vous ai extrait le rêve dont J'ai fait grand état l'année dernière, celui du père mort, il *ne le savait pas* - l'article *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens* - on pourrait traduire, *de la structure psychique* - 1930, ce *Malaise dans la civilisation* auquel nous arriverons, je l'ai promis, comme à notre terme.

D'autres avant Freud ont parlé du plaisir comme d'une fonction directrice de l'éthique. Non seulement Aristote en fait cas, mais il ne peut pas ne pas l'amener au centre même du champ de sa direction éthique. Qu'est-ce que le bonheur, s'il ne comporte pas la fleur du plaisir ? Une part importante de la discussion de *l'Éthique à Nicomaque* est faite pour remettre à sa place la véritable fonction du plaisir, amenée, très curieusement d'ailleurs, de manière à en faire un état qui n'est pas simplement passif. Le plaisir dans Aristote est une activité, comparée à la fleur qui se dégage de l'activité de la jeunesse - c'en est en quelque sorte le rayonnement. De surcroît, c'est aussi le signe de l'épanouissement d'une action, au sens propre de *énergeia*, terme où s'articule la *praxis* véritable, comme comportant en elle-même sa propre fin.

Le plaisir a, sans aucun doute, trouvé bien d'autres modulations à travers les âges, comme signe, stigmat, ou bénéfice, ou substance du vécu psychique. Mais voyons ce qu'il en est chez celui qui nous interroge - chez Freud.

Ce qui ne peut manquer de nous frapper d'abord, c'est que son principe du plaisir est un principe d'inertie. Son efficace est de régler, par une sorte d'automatisme, tout ce qui converge d'un processus que

Freud tend, dans sa première formulation apparente, à présenter comme le résultat d'un appareil préformé, étroitement limité à l'appareil neuronique. Celui-ci règle les frayages qu'il conserve après en avoir subi les effets. Il s'agit essentiellement de tout ce qui résulte des effets d'une tendance foncière à la décharge, où une quantité est vouée à s'écouler. Voilà la perspective dans laquelle nous est d'abord articulé le fonctionnement du principe du plaisir.

Cette tentative de formulation hypothétique se présente avec un caractère unique dans ce qui nous reste écrit de Freud - et il ne faut pas oublier qu'il s'en est dégoûté, et qu'il n'a pas voulu la publier. Sans doute l'a-t-il mise noir sur blanc pour répondre aux exigences d'une cohérence de lui-même avec lui-même, devant lui-même. Mais il faut bien dire qu'elle ne fait aucune référence, du moins en apparence, aux faits cliniques qui font sans aucun doute pour lui tout le poids des exigences auxquelles il a affaire. Là, il s'entretient avec lui-même, ou avec Fliess, ce qui en l'occasion est bien près de revenir au même. Il se donne une représentation probable, cohérente, une hypothèse de travail, pour répondre à quelque chose dont la dimension concrète et expérimentale est ici masquée, éludée.

Il s'agit, dit-il, d'expliquer un fonctionnement normal de l'esprit. Pour ce faire, il part d'un appareil dont les données sont le plus à l'opposé d'un aboutissement à l'adéquation et à l'équilibre. Il part d'un système qui, de sa propre pente, va essentiellement vers le leurre et l'erreur. Cet organisme tout entier semble fait non pour satisfaire le besoin, mais pour l'halluciner. Il convient donc que s'oppose à lui un autre appareil qui entre enjeu pour exercer une instance de réalité, et se présente essentiellement comme un principe de correction, de rappel à l'ordre. Je ne force pas la note - Freud lui-même entend bien qu'il doit y avoir une distinction entre les appareils, dont il avoue ne voir aucune trace dans les supports anatomiques.

Le principe de réalité, c'est-à-dire ce à quoi le fonctionnement de l'appareil neuronique doit en fin de compte son efficace, se présente comme un appareil qui va beaucoup plus loin que le simple contrôle - il s'agit de rectification. Le mode sous lequel il opère n'est que détour, précaution, retouche, retenue. Il corrige, compense ce qui paraît être la pente fondamentale de l'appareil psychique, et fondamentalement s'y oppose.

Le conflit est ici introduit à la base, au principe même d'un organisme qui semble après tout, disons-le, plutôt destiné à vivre. Jamais personne, jamais aucun système de reconstitution de l'action humaine, n'avait été aussi loin dans l'accentuation de ce caractère fondamentale-

ment conflictuel. Aucun n'avait poussé plus loin l'explication à donner de l'organisme dans le sens d'une inadéquation radicale, pour autant que le dédoublement des systèmes est fait pour aller contre l'inadéquation foncière de l'un des deux.

Cette opposition du système phi avec le système psy articulée tout au long, semble presque une gageure. Car qu'est-ce qui la justifie ? - si ce n'est l'expérience des quantités immaîtrisables auxquelles Freud a affaire dans son expérience de la névrose. Voilà ce qui fait l'exigence de tout ce système.

Ce qui donne sa justification à la mise au premier plan de la quantité comme telle est bien autre chose - nous le sentons de la façon la plus directe - que le désir de Freud d'être conforme aux idéaux mécanistes de Helmholtz et de Brücke. Cela correspond pour lui à l'expérience vécue la plus immédiate, celle de l'inertie qu'au niveau des symptômes lui 'opposent des choses dont il sent le caractère irréversible. C'est là sa première pénétration dans l'obscurité vers cette *Wirklichkeit* qui est ce autour de quoi il porte sa question, c'est là le ressort, le relief de toute sa construction. Je vous demande de faire la relecture de ce texte sans vous demander avec les annotateurs, commentateurs et connotateurs qui l'ont publié, si ceci ou cela est plus ou moins près de la pensée psychologique ou physiologique, si ceci ou cela se rapporte à Herbart, à Helmholtz ou à tel autre - et vous vous apercevrez que, sous cette forme froide, abstraite, scolastique, compliquée, aride, se ressent une expérience, et que cette expérience est en son fond d'ordre moral.

On fait de l'histoire à ce sujet, comme si cela avait une portée essentielle que d'expliquer un auteur comme Freud par les influences, par la plus ou moins grande homonymie de telle de ses formules avec celles qui ont été employées avant lui par un penseur, dans un contexte différent. Mais, puisque c'est un exercice auquel on se livre, pourquoi n'en ferais-je pas autant - à ma manière ? Le fonctionnement de l'appareil supportant le principe de réalité n'est-il pas singulièrement proche de ce qu'articule Aristote ?

Il s'agit pour Freud de nous expliquer comment s'opère l'activité de retour et de retenue, c'est-à-dire comment l'appareil supportant les processus seconds contourne les déchaînements de catastrophes qu'entraîne fatalement un temps de trop ou de trop peu, le laisser-aller à soi-même de l'appareil du plaisir. Si celui-ci est lâché trop tôt, le mouvement sera déclenché simplement par un *Wunschgedanke* et sera forcément douloureux, aboutira à un déplaisir. Si par contre l'appareil second intervient trop tard, ne donne pas cette petite décharge allant dans le sens d'une tentative grâce à quoi un commencement de solution

adéquate pourra être donné dans l'action, ce sera alors la décharge régressive, à savoir l'hallucination, elle-même également source de déplaisir.

Eh bien, cette construction n'est pas sans rapports avec ce que développe Aristote lorsqu'il pose la question de savoir comment celui qui sait peut être intempérant. Il donne plusieurs solutions. Je passe les premières, qui font intervenir des éléments syllogistiques et dialectiques qui sont assez loin de notre intérêt en cette occasion, mais il donne aussi une tentative de solution non plus dialectique, mais physique qu'il promeut tout de même sous la forme d'un certain syllogisme du désirable.

Je crois que le cinquième chapitre du livre VII sur le plaisir vaut la peine d'être lu tout entier. Au côté de la proposition universelle - il faut goûter à tout ce qui est doux -, il y aurait une mineure particulière, concrète - ceci est doux. Et ce serait dans l'erreur que pourrait comporter le jugement particulier de cette mineure que résiderait le principe de l'action erronée. En quoi ? justement en ceci, que le désir, en tant qu'il est sous-jacent à la proposition universelle, ferait surgir le jugement erroné concernant l'actualité du prétendu doux vers lequel l'activité se précipite.

Nous ne pouvons manquer de penser que Freud, qui avait assisté en 1887 au cours de Brentano sur Aristote, transpose ici, dans la perspective de sa mécanique hypothétique, l'articulation proprement éthique du problème - certes d'une façon purement formelle, et avec un accent complètement différent.

A vrai dire, ce n'est pas plus une psychologie que n'importe laquelle de celles qui ont été élucubrées à la même époque. Ne nous faisons pas illusion - en psychologie, rien ne vaut mieux jusqu'à présent que *l'Entwurf* de Freud. Tout ce qui a été élucubré sur le fonctionnement psychologique en supposant que les appareils nerveux pourraient rendre compte de ce qui est concrètement pour nous le champ de l'action psychologique garde le même aspect d'hypothèse farfelue.

Si Freud reprend donc les articulations logiques, syllogistiques, qui ont toujours été mises en exercice par les éthiciens dans le même champ, c'est en leur donnant une tout autre portée. Pensons à cela pour l'interpréter dans son véritable contenu, qui est celui-ci, et que je vous enseigne - l'orthos logos dont il s'agit pour nous, ce ne sont justement pas des propositions universelles, c'est la façon dont je vous apprends à articuler ce qui se passe dans l'inconscient, c'est le discours qui se tient au niveau du principe du plaisir.

C'est par rapport à cet orthos entre guillemets d'ironie, que le principe de réalité a à guider le sujet pour qu'il aboutisse à une action possible.

3

Dans la perspective freudienne, le principe de réalité se présente comme s'exerçant d'une façon qui est essentiellement précaire.

Nulle philosophie jusque-là n'a poussé si loin dans ce sens. Non pas que la réalité y soit mise en question - elle n'est certes pas mise en question au sens où les idéalistes ont pu le faire. Auprès de Freud, les idéalistes de la tradition philosophique ne sont que de la petite bière, car en fin de compte, cette fameuse réalité, ils ne la contestent pas sérieusement, ils l'appriivoisent. L'idéalisme, cela consiste à dire que la réalité, c'est nous qui en donnons la mesure, et qu'il n'y a pas à chercher au-delà. C'est une position de confort. Celle de Freud, comme d'ailleurs de tout homme sensé, est bien autre chose.

La réalité est précaire. Et c'est justement dans la mesure où son accès est si précaire que les commandements qui en tracent la voie sont tyranniques. En tant que guides vers le réel, les sentiments sont trompeurs. L'intuition qui anime toute la recherche auto-analytique de Freud ne s'exprime pas autrement sur l'abord du réel. Son procès même ne peut se faire d'abord que par la voie d'une défense primaire. L'ambiguïté profonde de cet abord exigé de l'homme vers le réel s'inscrit d'abord en termes de défense. Défense qui existe déjà avant même que ne se formulent les conditions du refoulement comme tel.

Pour bien accentuer ce que j'appelle ici le paradoxe du rapport au réel dans Freud, je voudrais vous mettre ceci au tableau - principe du plaisir d'un côté, principe de réalité de l'autre. Depuis que vous êtes bercés de ces deux termes, les choses semblent aller toutes seules. En gros, c'est d'un côté l'inconscient, de l'autre la conscience. Je vous prie de retarder ici votre attention, pour suivre les points que je vais essayer de vous faire remarquer.

A quoi sommes-nous amenés à articuler l'appareil de perception ? A la réalité, bien sûr. Néanmoins, si nous suivons l'hypothèse de Freud, sur quoi en principe s'exerce le gouvernement du principe du plaisir ? Précisément sur la perception, et c'est là la nouveauté qu'il apporte. Le processus primaire, nous dit-il dans la septième partie de la *Traumdeutung*, tend à s'exercer dans le sens d'une identité de perception. Peu importe qu'elle soit réelle ou hallucinatoire, elle tendra toujours à

s'établir. Si elle n'a pas la chance de se recouvrir avec le réel, elle sera hallucinatoire. C'est là tout le danger, au cas où le processus primaire gagne à la main.

D'autre part, à quoi tend le processus secondaire ? Voyez également le chapitre VII mais cela est déjà articulé dans *l'Entwurf* - à une identité de pensée. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire que le fonctionnement intérieur de l'appareil psychique - nous reviendrons la prochaine fois sur la façon dont nous pouvons le schématiser - s'exerce dans le sens d'un tâtonnement, d'une mise à l'épreuve rectificative, grâce à quoi le sujet, conduit par les décharges qui se produisent d'après les Bahnungen déjà frayés, fera la série d'essais, de détours qui peu à peu l'amèneront à l'anastomose, au franchissement de la mise à l'épreuve du système environnant des divers objets présents à ce moment-là dans l'expérience. Ce qui forme la trame de fond de l'expérience, c'est, si l'on peut s'exprimer ainsi, la mise en érection d'un certain système de Wunsch, ou d'Erwartung de plaisir, défini comme le plaisir attendu, et qui tend de ce fait à se réaliser dans son propre champ d'une façon autonome, sans rien attendre en principe du dehors. Il va directement à la réalisation la plus contraire à ce qui tend à se déclencher.

Dans ce premier abord, la pensée devrait donc nous paraître au niveau du principe de réalité, dans la même colonne que celui-ci. Il n'en est pourtant rien, car ce procès, tel qu'il nous est décrit par Freud, est, par lui-même et de sa nature, inconscient. Entendons que - à la différence de ce qui parvient au sujet dans l'ordre perceptif, venant du monde extérieur - rien de ce qui se produit au niveau de ces essais par lesquels se réalisent dans le psychisme par voie d'approximation les frayages qui Permettront au sujet l'adéquation de son action, rien de ces frayages n'est comme tel perceptible. Toute pensée, de sa nature, s'exerce par des voies inconscientes. Sans doute n'est-ce pas le principe du plaisir qui la gouverne, mais elle se produit dans un champ qui, à titre de champ inconscient, est plutôt à situer comme soumis à lui.

De ce qui se passe au niveau des processus internes - et le processus de la pensée en fait partie -, le sujet ne reçoit dans sa conscience, nous dit Freud, d'autres signes que des signes de plaisir ou de peine. Comme pour tous les autres processus inconscients, rien d'autre ne parvient à la conscience que ces signes-là.

Comment avons-nous donc quelque appréhension de ces processus de la pensée ? Ici encore, Freud répond d'une façon pleinement articulée - uniquement dans la mesure où se produisent des paroles. Ce que l'on interprète communément - avec cette pente de facilité propre à toute réflexion qui reste, malgré elle et toujours, entachée de parallélisme - en

disant - Mais bien sûr, Freud nous dit là que les paroles, c'est ce qui caractérise le passage dans le préconscient. Mais le passage, justement, de quoi ?

De quoi? sinon des mouvements en tant qu'ils sont ceux de l'inconscient. Les processus de la pensée, nous dit Freud, ne nous sont connus que par des paroles, le connu de l'inconscient nous vient en fonction de paroles. Cela est articulé de la façon la plus précise et la plus puissante dans *l'Entwurf*. Par exemple, sans le cri qu'il fait pousser, nous n'aurions de l'objet désagréable que la notion la plus confuse, qui, à la vérité, ne le détacherait jamais du contexte dont il ferait simplement le point maudit, mais arracherait avec lui tout le contexte circonstanciel. L'objet en tant qu'hostile, nous dit Freud, ne se signale au niveau de la conscience que pour autant que la douleur fait pousser un cri au sujet. L'existence *du feindliche Objekt* comme tel, c'est le cri du sujet. Ceci est articulé dès *l'Entwurf*. Le cri remplit là une fonction de décharge, et joue le rôle d'un pont au niveau duquel quelque chose de ce qui se passe peut être attrapé et identifié dans la conscience du sujet. Ce quelque chose resterait obscur et inconscient si le cri ne venait lui donner, pour ce qui est de la conscience, le signe qui lui confère son poids, sa présence, sa structure - avec, du même coup, le développement que lui donne le fait que les objets majeurs dont il s'agit pour le sujet humain sont des objets parlants, qui lui permettraient de voir se révéler dans le discours des autres les processus qui habitent effectivement son inconscient.

L'inconscient, nous ne le saisissons en fin de compte que dans son explication, dans ce qui en est articulé de ce qui se passe en paroles. C'est de là que nous avons le droit - et ce, d'autant plus que la suite de la découverte freudienne nous le montre - de nous apercevoir que cet inconscient n'a lui-même pas d'autre structure au dernier terme qu'une structure de langage.

C'est ce qui fait le prix des théories atomistiques. Celles-ci ne recouvrent absolument rien de ce qu'elles prétendent recouvrir, à savoir un certain nombre d'atomes de l'appareil neuronique, éléments prétendus individualisés de la trame nerveuse. Mais par contre, les théories des rapports de contiguïté et de continuité illustrent admirablement la structure signifiante comme telle, pour autant qu'elle est intéressée dans toute opération de langage.

Que voyons-nous donc se présenter avec ce double entrecroisement des effets respectifs du principe de réalité et du principe du plaisir, l'un sur l'autre ?

Le principe de réalité gouverne ce qui se passe au niveau de la pensée, mais ce n'est que pour autant que de la pensée revient quelque chose



qui, dans l'expérience interhumaine, trouve à s'articuler en paroles, qu'il peut, comme principe de la pensée, venir à la connaissance du sujet, dans le conscient.

Inversement, l'inconscient, lui, est à situer au niveau d'éléments, de composés logiques qui sont de l'ordre du logos articulés sous la forme d'un orthos logos caché au coeur du lieu où pour le sujet s'exercent les passages, les transferts motivés par l'attraction et la nécessité, l'inertie du plaisir, et qui feront pour lui indifféremment valoir tel signe plutôt que tel autre - pour autant qu'il peut venir à substitution du premier signe, ou au contraire voir se transférer à lui la charge affective liée à une première expérience.

Nous voyons donc, à ces trois niveaux, s'ordonner trois ordres, qui sont respectivement les suivants.

Il y a d'abord, disons, une substance, ou un sujet de l'expérience psychique, qui correspond à l'opposition principe de réalité/principe du plaisir.

Il y a ensuite un procès de l'expérience, qui correspond à l'opposition de la pensée à la perception. Ici, que voyons-nous ? Le procès se divise selon qu'il s'agit de la perception - liée à l'activité hallucinatoire, au principe du plaisir -, ou de la pensée. C'est ce que Freud appelle réalité psychique. D'un côté, c'est le procès en tant que procès de fiction. De l'autre, ce sont les processus de pensée, par quoi se réalise effectivement l'activité tendancielle, c'est à savoir le processus appétitif - processus de recherche, de reconnaissance, et, comme Freud l'a expliqué plus tard, de retrouvaille de l'objet. C'est là l'autre face de la réalité psychique, son procès en tant qu'inconscient, qui est aussi procès d'appétit.

Enfin, au niveau de l'objectivation, ou de l'objet, s'opposent le connu et l'inconnu. C'est parce que ce qui est connu ne peut être connu qu'en paroles que ce qui est inconnu se présente comme ayant une structure de langage. Cela nous permet de reposer la question de ce qu'il en est au niveau du sujet.

Les oppositions fiction/appétit, connaissable/non-connaissable, divisent donc ce qui se passe au niveau du procès et à celui de l'objet. Qu'en est-il au niveau du sujet ? Nous devons nous demander en quoi consistent les deux versants à répartir à ce niveau entre les deux principes.

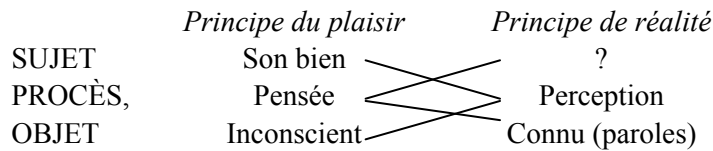
Eh bien, je vous propose ceci. Ce qui, au niveau du principe du plaisir, se présente au sujet comme substance, c'est son bien. Pour autant que le plaisir gouverne l'activité subjective, c'est le bien, l'idée du bien qui le supporte. C'est la raison pour laquelle, de tout temps, les éthiciens n'ont pu moins faire que d'essayer d'identifier ces deux

termes, pourtant si fondamentalement antinomiques, que sont le plaisir et le bien.

Mais en face, comment qualifier le substrat de réalité de l'opération subjective ? Je vous propose pour l'instant d'y mettre un point d'interrogation.

Quelle est la figure nouvelle qui nous est apportée par Freud dans l'opposition principe de réalité/principe du plaisir ? C'est assurément une figure problématique. Freud ne songe pas un seul instant à identifier l'adéquation à la réalité à un bien quelconque. Dans le *Malaise dans la civilisation*, il nous dit - assurément la civilisation, la culture, en demande trop au sujet. S'il y a quelque chose qui s'appelle son bien et son bonheur, il n'y a rien à attendre pour cela ni du microcosme, c'est-à-dire de lui-même, ni du macrocosme.

C'est sur ce point d'interrogation que je terminerai aujourd'hui.



25 NOVEMBRE 1959.

### III UNE RELECTURE DE L'ENTWURF

*Une éthique, non une psychologie.*

*Comment la réalité se constitue.*

*Une topologie de la subjectivité.*

Je me suis rencontré sur mon chemin avec certains points de l'œuvre de Freud, et vous avez vu la dernière fois le recours spécial que j'ai été amené à faire à cette œuvre curieusement située qu'est *l'Entwurf*.

Vous savez les réserves que l'on peut faire au sujet de la correspondance avec Fliess., Ce n'est pas une œuvre, le texte que nous en avons n'est pas complet, mais c'est assurément une chose très précieuse, spécialement les travaux annexes, parmi lesquels *l'Entwurf* a une place éminente.

1

*L'Entwurf* est fort révélateur d'une espèce de soubassement de la réflexion freudienne. Sa parenté évidente avec toutes les formulations de son expérience que Freud a été amené à donner par la suite le rend vraiment précieux.

Ce que j'en ai dit la dernière fois articulait suffisamment par quel biais il s'insère dans mon propos de cette année. Contrairement à ce qui est reçu, Je crois que l'opposition du principe du plaisir et du principe de réalité, celle du processus primaire et du processus secondaire, sont moins de l'ordre de la psychologie que de l'ordre de l'expérience proprement éthique.

Il y a eu chez Freud la perception de la dimension propre où se déploie l'action humaine, et il ne faut voir, dans l'apparence d'un idéal de réduction mécanistique qui s'avoue dans *l'Entwurf*, que la compensation,

la contrepartie de la découverte freudienne des faits de la névrose, qui est, dès le principe, aperçue dans la dimension éthique où elle se situe effectivement. Ce qui nous le montre, c'est que le conflit y est au premier plan, et que dès l'abord ce conflit est, disons-le, massivement d'ordre moral.

Ce n'est pas là une telle nouveauté. Tous les fabricants d'éthique ont eu affaire au même problème. C'est en cela justement qu'il est intéressant de faire l'histoire, ou la généalogie, de la morale. Non pas au sens de Nietzsche, mais comme succession des éthiques, c'est-à-dire de la réflexion théorique sur l'expérience morale. On s'aperçoit alors de la signification centrale des problèmes tels qu'ils sont posés dès l'origine, et tels qu'ils se sont maintenus avec une certaine constance.

Pourquoi après tout a-t-il fallu que les éthiciens reviennent toujours au problème énigmatique du rapport du plaisir avec le bien dernier, dans ce qui dirige l'action humaine en tant que morale ? Pourquoi toujours revenir à ce même thème du plaisir ? A quoi tient l'exigence interne qui contraint l'éthicien à tenter de réduire les antinomies qui s'attachent à ce thème ? - du fait que le plaisir apparaît dans bien des cas le terme opposé à l'effort moral, et qu'il faut pourtant qu'il y trouve la référence dernière, celle à laquelle doit se réduire en fin de compte le bien qui orienterait l'action humaine. Voilà un exemple - ce n'est pas le seul - de cette espèce de noeud qui se propose dans la solution du problème. Il nous instruit de nous montrer la constance avec laquelle le problème du conflit se pose à l'intérieur de toute élaboration morale.

Freud ne vient là que comme un successeur. Mais il nous apporte une chose d'un poids inégalé qui change pour nous les problèmes de la position éthique à un point dont on n'a pas pris conscience. C'est pourquoi nous avons besoin de références, et j'ai déjà fait allusion à quelques-unes de celles que nous aurons à prendre cette année.

Il faut bien les choisir, car nous n'allons pas mettre au premier plan tous les auteurs qui ont parlé de la morale. J'ai parlé d'Aristote, parce que je crois que *l'Éthique à Nicomaque* est le premier livre vraiment articulé, à proprement parler, autour du problème éthique. Comme vous le savez, il y en a eu bien d'autres, autour, avant, après, chez Aristote lui-même, qui mettent au premier plaît le problème de plaisir. Nous n'allons pas mettre ici en fonction Épictète et Sénèque, mais nous aurons à parler de la théorie utilitariste, pour autant qu'elle est significative du virage qui aboutit à Freud.

L'intérêt du commentaire que nous faisons de certaines œuvres, je l'exprimerai aujourd'hui dans les termes mêmes dont Freud se sert dans *l'Entwurf* pour désigner quelque chose qui, à mes yeux tout au moins,

est très proche du langage que je vous ai appris au cours de ces années à mettre au premier plan du fonctionnement du processus primaire Bahnung, frayage.

Le discours freudien fraie, dans l'énoncé du problème éthique, quelque chose qui, par son articulation, nous permet d'aller plus loin qu'on n'est jamais allé dans ce qui est l'essentiel du problème moral. Là sera l'inspiration de notre progrès de cette année - c'est autour du terme de réalité, du vrai sens de ce mot, toujours employé par nous d'une façon si inconsiderée, que se situe la puissance de la conception de Freud, et qu'il faut mesurer à la persistance du nom même de Freud dans le déploiement de notre activité analytique.

Il est clair que ce n'est pas la pauvre petite contribution à une physiologie de fantaisie qu'il comporte, qui fait l'intérêt brûlant que nous pouvons prendre à lire l'Entwurf.

Ce texte est sans aucun doute, on vous le dira, difficile, mais il est aussi passionnant. Moins en français qu'en allemand, car la traduction française est extraordinairement ingrate - elle manque à tout instant de précision, d'accent, de vibration. Bref, je suis ici forcé d'évoquer ou de provoquer le regret que peuvent avoir certains de ne pas savoir l'allemand. En allemand, c'est un texte d'un éclat, d'une pureté.-..., un premier jet encore sensible, tout à fait étonnant. Les contours de la traduction française l'effacent et le rendent gris. Faites l'effort de le lire, et vous verrez comme est authentique ma remarque qu'il s'agit là de bien autre chose qu'une construction d'hypothèses - c'est le premier colletage de Freud avec le pathos même de la réalité à laquelle il a affaire chez ses patients. C'est cela - vers la quarantaine, il découvre la dimension propre, la vie profondément significative, de cette réalité.

Ce n'est pas par un vain souci de référence textuelle que je dirige votre attention sur ce texte. Mais après tout, pourquoi pas ? Vous savez que je sais prendre à l'occasion mes libertés et mes distances avec le texte de Freud. Si je vous ai enseigné par exemple une doctrine de la prévalence d'un signifiant dans la chaîne inconsciente chez le sujet, c'est pour autant que j'accentue certains traits de notre expérience. La communication d'hier soir appelait ça, par une division à laquelle je n'adhère pas entièrement, mais qui exprime quelque chose, l'expérience du contenu, à quoi elle opposait l'échafaudage des concepts. Eh bien, ce que je vous propose cette année, ce n'est pas simplement d'être fidèles au texte freudien et d'en faire l'exégèse, comme si c'était là la source d'une vérité ne varietur qui serait le modèle, le lit, l'habillement, à imposer à toute notre expérience.

Qu'allons-nous faire ? Nous allons rechercher le phylum, le déploie

ment des concepts dans Freud - l'Entwurf - le chapitre VII de la *Traumdeutung*, première fois où il publie l'opposition processus primaire/processus secondaire, et la façon dont il conçoit les rapports du conscient, du préconscient et de l'inconscient - l'introduction du narcissisme dans cette économie - puis ce que l'on appelle la seconde topique, avec la mise en valeur des fonctions réciproques du moi, du surmoi, du monde extérieur, qui donne une expression achevée à des choses dont nous nous surprenons à voir déjà dans l'*Entwurf* les germes - enfin, les textes ultérieurs, toujours centrés autour du même thème, comment la réalité se constitue-t-elle pour l'homme ? à savoir, l'article de 1925 sur la Verneinung, que nous aurons à revoir, et le *Malaise dans la civilisation*, malaise de la position de l'homme dans le monde. Le terme allemand est Kultur, et nous aurons peut-être ici à essayer d'en cerner la portée exacte sous la plume de Freud, qui ne reçoit jamais les concepts de façon neutre, banale. Le concept a toujours pour lui une portée véritablement assumée.

Eh bien, si nous serrons de si près cette année l'évolution de la métapsychologie freudienne, c'est que nous pouvons y trouver la trace d'une élaboration qui reflète une pensée éthique. Celle-ci est au centre de notre travail, quelles que soient les difficultés que nous ayons peut-être à en prendre conscience, et c'est elle qui tient ensemble tout ce monde que représente la communauté analytique, dispersion - qui donne souvent l'impression d'éparpillement - d'une intuition fondamentale qui est, par chacune, reprise sous un de ses aspects.

Si nous revenons toujours à Freud, c'est parce qu'il est parti d'une intuition initiale, centrale, qui est d'ordre éthique. Je crois essentiel de la mettre en valeur pour comprendre notre expérience, pour l'animer, pour ne pas nous y égarer, pour ne pas la laisser se dégrader. C'est pourquoi j'ai attaqué cette année ce sujet-ci.

2

J'ai eu la dernière fois le plaisir d'avoir un écho, une sorte de réponse.

Deux personnes parmi vous, qui sont en train, à d'autres fins l'élaboration d'un vocabulaire, et peut-être aussi par intérêt personnel de relire l'Entwurf, sont venues après mon séminaire me dire la satisfaction qu'elles avaient pu prendre de la façon dont j'en avais parlé, et qui leur justifiait un peu de l'intérêt de cette relecture.

Aussi n'ai-je eu aucune peine à me souvenir, parce que c'est pour moi

un souci lancinant, que ce séminaire est un séminaire, et qu'il conviendrait que ce ne soit pas seulement le signifiant de séminaire qui maintienne son droit à cette dénomination. C'est pourquoi j'ai demandé à l'un d'entre eux de venir dire les réflexions que lui a inspirées la façon dont j'ai ramené l'actualité de ce séminaire à ce texte. Vous allez entendre Jean-Bertrand Lefèvre-Pontalis, mais tous les deux, Jean Laplanche également, sont particulièrement pour l'instant au fait de cet *Entwurf* que, comme le remarquait tout à l'heure Valabrega, il faut vraiment avoir frais dans la mémoire pour pouvoir en parler de façon valable. Est-ce très vrai, je ne sais, car on finit par s'apercevoir que ce n'est pas si compliqué que cela.

M. LEFÈVRE-PONTALIS : - Il y a un petit malentendu à dissiper. *Je ne suis pas du tout un spécialiste de l'Entwurf, et je ne l'ai pas relu - je suis en train de le lire. Le Dr Lacan m'a demandé de revenir sur certains points de son séminaire de la semaine dernière, en particulier sur la question du rapport à la réalité, qu'il nous a décrit comme très problématique, voire franchement paradoxal, dans ce texte originel de Freud.* [Suit l'exposé de M. Lefèvre-Pontalis.]

3

Je vous remercie de ce que vous avez fait aujourd'hui, qui nous permettra peut-être d'inaugurer cette année une scansion qui, tout en m'apportant à moi quelques relais, quelques pauses, aura une bien autre utilité.

Il me semble que vous avez présenté avec une particulière élégance les arêtes vives d'une question où il n'y avait que risque à vous perdre dans un détail qui, je dois le dire, est extraordinairement tentant. J'ai pu éprouver moi-même, à certains moments, le regret que vous n'entriez pas dans le détail de la position de la Bahnung d'une part, de la *Befriedigungserlebnis* d'autre part, et que vous ne nous ayez pas fourni un rappel de la topologie que suppose le système phi psy oméga - peut-être cela aurait-il tout de même éclairé les choses. Mais il est évident qu'on y passerait le trimestre, voire même une année, ne serait-ce que pour rectifier tout ce que la traduction anglaise apporte de distorsion à certaines des intuitions originelles de *l'Entwurf*.

il m'en vient là, au hasard, un exemple qui me tombe sous les yeux. Bahnung est traduit en anglais par facilitation. Il est bien évident que le mot a une portée strictement opposée. Bahnung évoque la constitution d'une voie de continuité, une chaîne, et je pense même que cela peut

être rapproché de la chaîne signifiante pour autant que Freud dit que l'évolution de l'appareil  $\psi$  remplace la quantité simple par la quantité plus la Bahnung, c'est-à-dire son articulation. La traduction anglaise facilitation fait complètement glisser la chose.

La traduction française a été faite sur le texte anglais, de sorte que toutes ses fautes ont été multipliées, et il y a vraiment des cas où son texte est absolument inintelligible comparé à un texte simple en allemand.

Je crois que vous avez tout de même mis l'accent sur les points sur lesquels se dirigera la suite de nos entretiens, qui nous ramèneront au rapport du principe de réalité et du principe du plaisir. Vous en avez bien montré le paradoxe en disant que le principe du plaisir n'est susceptible d'aucune inscription dans une référence biologique. Mais après tout, mon Dieu, le mystère n'en est pas grand si nous voyons que cet état de fait est supporté par ceci, que l'expérience de satisfaction du sujet est entièrement suspendue à l'autre, à celui que Freud désigne d'une très belle expression que vous n'avez pas soulignée - je le regrette - le *Nebenmensch*. J'aurai l'occasion de vous faire quelques citations pour montrer que c'est par l'intermédiaire de ce *Nebenmensch* en tant que sujet parlant que tout ce qui se rapporte aux processus de pensée peut prendre forme dans la subjectivité du sujet.

Je vous prie de vous référer à la double colonne que j'ai édifiée devant vous la dernière fois avec sa double décussation. Ce schéma qui nous servira jusqu'au bout de notre exposé nous permet de concevoir la fonction du plaisir et celle de la réalité dans une relation qu'il nous faut toujours lier plus intimement. Si vous les prenez autrement, vous aboutissez au paradoxe que vous avez peut-être un peu trop accentué aujourd'hui, à savoir qu'il n'y a aucune raison plausible que la réalité se fit entendre et vînt en fin de compte à prévaloir - l'expérience nous le montre, trop surabondante pour l'espèce humaine qui, jusqu'à nouvel ordre, n'est pas en voie d'extinction. La perspective est exactement contraire. Le plaisir ne s'articule dans l'économie humaine que dans un certain rapport avec ce point, sans doute laissé toujours vide, énigmatique, mais présentant un certain rapport avec ce qu'est pour l'homme la réalité. Et c'est par là que nous arrivons à serrer de plus en plus près cette intuition, cette aperception de la réalité qui anime tout le développement de la pensée freudienne.

Freud pose que le système  $\psi$  doit toujours retenir un certain niveau de quantité  $Q_{\sim}$ , qui jouera jusqu'au bout un rôle essentiel. La décharge ne peut, en effet, être complète, atteindre le niveau zéro, au bout de quoi l'appareil psychique arriverait à un repos dernier qui n'est certainement



pas le but, ni la fin, que l'on peut concevoir comme plausible au fonctionnement du principe du plaisir. Freud se demande alors - et la traduction le laisse échapper - comment justifier que ce soit à un tel niveau que se maintienne cette quantité, qui est la régulation de tout.

Vous avez là passé un peu vite peut-être sur la référence du système  $\psi$  et du système  $\phi$ . Si l'un a rapport avec les excitations exogènes, ce n'est pas tout que de dire que l'autre a rapport avec les excitations endogènes. Il y a une partie importante du système  $\psi$  qui se constitue justement de ce que les quantités  $Q$  brutes, qui viennent du monde extérieur, sont transformées en des quantités qui n'ont rien de comparable avec celles qui caractérisent le système  $\psi$  et dans lesquelles ce dernier organise ce qui lui vient du système extérieur et ce, d'une façon très clairement exprimée par Freud, dans le même sens probablement que l'élaboration de Fechner - il s'agit de la transformation de ce qui est quantité pure et simple en complication. Freud utilise même le terme latin - *complicadones*.

Nous avons donc le schéma suivant. Ici, le système  $\phi$ . Là, le  $\psi$ , réseau extrêmement complexe susceptible de rétrécissement et aussi d'Aufbau, c'est-à-dire d'extension. Entre les deux, dès ce moment d'élaboration, il y a un franchissement, indiqué jusque dans le petit schéma de Freud. Ce qui vient ici comme quantité, une fois franchie une certaine limite, se transforme complètement quant à sa structure quantitative. Cette notion de structure, d'Aufbau, est donnée par Freud comme essentielle. Il distingue dans cet appareil  $\psi$  son Aufbau retenir la quantité et sa fonction, qui est de la décharger, *die Funktion der Abfuhr*. La fonction n'est plus simplement de circuit et d'écoulement, elle apparaît à ce niveau comme dédoublée.

Cet appareil, il faut bien voir qu'il nous est présenté comme isolé dans l'être vivant. C'est l'appareil nerveux qui est étudié, et non pas la totalité de l'organisme. C'est là un point extrêmement important, et dont la traduction est à nos yeux tout à fait évidente. Elle s'y superpose, elle se soutient d'une tout autre façon que ces hypothèses dont Freud parle très bien en disant que, lorsque l'on a du goût pour elles, il faut ne lui prendre au sérieux qu'une fois atténué leur arbitraire - *die Willkürlichkeit der Constructio ad hoc*. Il est évident pour nous que cet appareil est essentiellement une topologie de la subjectivité - de la subjectivité pour juter qu'elle s'édifie et se construit à la surface d'un organisme.

Il y a aussi dans le système  $\psi$  une part importante que Freud distingue de la partie appelée noyau, les *Spinalneuronen* qui, eux, sont ouverts à une excitation endogène, celle du côté de laquelle il n'y a pas l'appareil transformant les quantités.

Il y a là toutes sortes de richesses, que, dans le dessein très légitime que vous avez eu de simplifier, vous n'avez pas évoquées. A titre de relais pour ce que je reprendrai la prochaine fois, je vais le faire.

Il y a, par exemple, la notion des *Schlüsselneuronen*, qui jouent une certaine fonction par rapport à la partie du  $\psi$  qui est tournée vers l'endogène, et qui en reçoit les quantités. Les *Schlüsselneuronen* sont un mode particulier de décharge qui se produit à l'intérieur du système  $\psi$ . Mais paradoxalement, cette décharge n'a pour fonction que d'augmenter encore la charge. Ces *Schlüsselneuronen*, il les appelle aussi - et je ne crois pas que ce soit un lapsus - *motorische Neuronen*. Ils provoquent des excitations qui se produisent à l'intérieur du système  $\psi$  une série de mouvements qui augmentent encore la tension, et se trouvent par conséquent au principe des névroses actuelles - problème qui n'a été que trop délaissé, mais qui est pour nous du plus haut intérêt.

Laissons cela de côté. L'important est que tout ce qui se passe ici présente le paradoxe d'être dans le lieu même où règne le principe de l'articulation par la *Bahnung*, le lieu aussi où se produit tout le phénomène hallucinatoire de la perception, de la fausse réalité à laquelle est en somme prédestiné l'organisme humain. C'est dans ce même lieu que se forment, et d'une façon inconsciente, les processus orientés et dominés par la réalité, pour autant qu'il s'agit que le sujet retrouve le chemin de la satisfaction. Dans cette occasion, la satisfaction ne saurait être confondue avec le principe du plaisir. C'est là quelque chose qui pointe très curieusement à la fin de la troisième partie du texte. Vous n'avez pas pu nous faire tout le parcours de ce texte si riche. Quand Freud trace l'ébauche de ce que peut représenter le fonctionnement normal de l'appareil, il parle non pas de réaction spécifique, mais d'action spécifique, comme correspondant à la satisfaction. Il y a un grand système derrière cette *spezifische Aktion*, car elle ne peut justement correspondre qu'à l'objet retrouvé. C'est le fondement du principe de la répétition dans Freud, et nous aurons à y revenir. Cette *spezifische Aktion*, il lui manquera toujours quelque chose. Elle ne se distingue pas là de ce qui se passe au moment où se produit la réaction motrice, car elle est effectivement réaction, acte pur, décharge d'une action.

Il y a là tout un long passage que j'aurai l'occasion de reprendre et de vous distiller. Il n'y a pas de plus vivant commentaire de cet écart si inhérent à l'expérience humaine, de cette distance qui se manifeste chez l'homme entre l'articulation du souhait et ce qui se passe quand son désir prend le chemin de se réaliser. Freud articule pourquoi il y a toujours là quelque chose qui est très loin de la satisfaction, et qui ne

comporte pas les caractères recherchés dans l'action spécifique. Et il termine sur le mot - je crois que c'est le dernier de son essai - de qualité monotone. Par rapport à tout ce que poursuit le sujet, ce qui peut se produire dans le domaine de la décharge motrice a toujours un caractère réduit.

Nous ne pouvons pas ne pas donner à cette remarque la sanction de l'expérience morale la plus profonde.

Pour conclure là-dessus aujourd'hui, je dirigerai votre pensée sur l'analogie qu'il y a entre, d'une part, la recherche d'une qualité archaïque, je dirai presque régressive, de plaisir indéfinissable, qui anime toute la tendance inconsciente, et, d'autre part, ce qu'il peut y avoir de réalisé et de satisfaisant au sens le plus accompli, au sens moral comme tel.

Cela, plus loin qu'une analogie, va jusqu'à rejoindre une profondeur qui n'a peut-être jamais été jusqu'à présent articulée comme telle.

2 DÉCEMBRE 1959.



#### IV DAS DING

*Sache und Wort.  
Niederschriften.  
Nebenmensch.  
Fremde.*

Je vais essayer de vous parler aujourd'hui de la chose - das *Ding*.

Si j'introduis ce terme, c'est qu'il y a certaines ambiguïtés, certaines insuffisances, concernant le vrai sens dans Freud de l'opposition entre principe de réalité et principe du plaisir - c'est-à-dire de ce sur la piste de quoi j'essaie cette année de vous mener pour vous en faire comprendre l'importance pour notre pratique en tant qu'éthique, et que ces ambiguïtés tiennent à quelque chose qui est de l'ordre du signifiant, et même de l'ordre linguistique. Il faut ici un signifiant concret, positif, particulier, et je ne vois pas ce qui, dans la langue française, peut correspondre - je serais reconnaissant à ceux que ces remarques stimuleraient assez pour me proposer une solution - à l'opposition en allemand, subtile et qui n'est pas facile à mettre en évidence, des deux termes qui disent *la chose* - *das Ding* et *die Sache*.

1

Nous n'avons en français qu'un seul mot, le mot de la *chose*, dérivant du latin *causa*. Sa référence étymologique juridique nous indique ce qui se présente pour nous comme l'enveloppe et la désignation du concret. N'en doutez pas - dans la langue allemande, la chose n'est pas moins dite, dans son sens originel, comme opération, délibération, débat juridique. *Das Ding* peut viser, non pas tellement l'opération judiciaire elle-même, que le rassemblement qui la conditionne, le *Volksversammlung*.

Ne croyez pas que cette promotion de l'étymologie - conforme d'ailleurs à ce que Freud nous rappelle tout le temps, que, pour retrouver la trace de l'expérience accumulée de la tradition, des générations, l'approfondissement linguistique est le véhicule le plus certain de la transmission d'une élaboration qui marque la réalité psychique - ne croyez pas que ces aperçus, ces coups de sonde étymologiques, soient ce que nous préférons pour nous guider. L'emploi actuel, le repérage de l'usage du signifiant dans sa synchronie, nous est infiniment plus précieux. Nous attachons bien plus de poids à la façon dont Ding et Sache sont utilisés couramment.

D'ailleurs, si nous nous reportons à un dictionnaire étymologique, nous trouverons aussi à Sache qu'il s'agit d'une opération juridique dans son origine. La Sache est la chose mise en question juridique, ou, dans notre vocabulaire, le passage à l'ordre symbolique, d'un conflit entre les hommes.

Néanmoins, les deux termes ne sont absolument pas équivalents. Et aussi bien avez-vous pu noter par exemple dans les propos de M. Lefèvre-Pontalis la dernière fois la citation, par lui méritoire puisqu'il ne sait pas l'allemand, des termes dont il a fait intervenir dans son exposé le saillant pour en poser la question, je dirai, contre ma doctrine. Il s'agit de ce passage de l'article de Freud, l'Inconscient, où la représentation des choses, Sachvorstellung, est chaque fois opposée à celle des mots, Wortvorstellung.

Je n'entrerai pas aujourd'hui dans la discussion de ce qui permettait de répondre à ce passage souvent invoqué, au moins comme un point d'interrogation, par ceux d'entre vous que mes leçons incitent à lire Freud, et qui leur paraît faire objection à l'accent que je mets sur l'articulation signifiante comme donnant la véritable structure de l'inconscient.

Ce passage a l'air d'aller là contre, en opposant la Sachvorstellung, comme appartenant à l'inconscient, à la Wortvorstellung, comme appartenant au préconscient. Je voudrais seulement prier ceux qui s'y arrêtent - ce ne sont peut-être pas la majorité d'entre vous qui vont chercher dans les textes de Freud le contrôle de ce que je vous avance ici dans mon commentaire - de lire d'un trait, d'affilée, l'article Die Verdrängung, le Refoulement, qui précède l'article sur l'inconscient, puis cet article lui-même, avant d'en arriver à ce passage. J'indique, pour les autres, qu'il se rapporte expressément à la question que pose à Freud l'attitude/ schizophrénique, c'est-à-dire la prévalence extraordinaire manifeste des affinités de mots dans ce que l'on pourrait appeler le monde schizophrénique.

Tout ce qui précède me paraît ne pouvoir aller que dans un seul sens, c'est à savoir que tout ce sur quoi opère la Verdrängung, ce sont des signifiants. C'est autour d'une relation du sujet au signifiant que -s'organise la position fondamentale du refoulement. C'est seulement à partir de là que Freud souligne qu'il est possible de parier, au sens analytique du terme, au sens rigoureux, et nous dirions opérationnel, d'inconscient et de conscient. Il s'aperçoit ensuite que la position particulière du schizophrène nous met, d'une façon plus aiguë que dans toute autre forme névrotique, en présence du problème de la représentation.

Nous aurons peut-être l'occasion, dans la suite, de revenir sur ce mm, mais voyez qu'à donner la solution qu'il semble proposer en opposant la Wortvorstellung à la Sachvorstellung, il y a une difficulté, une impasse, que Freud lui-même souligne, et qui s'explique par l'état de la linguistique à son époque. Il a néanmoins admirablement compris et formulé la distinction à faire entre l'opération du langage comme fonction à savoir au moment où elle s'articule et joue en effet un rôle essentiel dans le préconscient, et la structure du langage, selon laquelle s'ordonnent les éléments mis enjeu dans l'inconscient. Entre, s'établissent ces coordinations, ces Bahnungen, cette mise-en-chaîne, qui en domine l'économie.

J'ai fait là un trop long détour, puisque je veux aujourd'hui me limiter à cette remarque, qu'en tout cas, Freud parle de sachvorstellung et non pas de Dingvorstellung. Aussi bien n'est-il pas vain que les Sachvorstellungen soient liées aux Wortvorstellungen, nous montrant par là qu'il y a un rapport entre chose et mot. La paille des mots ne nous apparaît comme paille que pour autant que nous en avons séparé le grain des choses, et c'est d'abord cette paille qui a porté ce grain.

Je ne veux pas me mettre ici à élaborer une théorie de la connaissance, mais il est bien évident que les choses du monde humain sont des choses d'un univers structuré en parole, que le langage, que les processus symboliques, dominant, gouvernent tout. Quand nous nous efforçons de sonder à la limite du monde animal et du monde humain, il apparaît - et ce phénomène ne peut être pour nous qu'un sujet d'étonnement combien le processus symbolique comme tel est inopérant dans le monde animal. Une différence d'intelligence, de souplesse et de complexité des appareils ne saurait être le seul ressort qui nous permette de désigner cette absence. Que l'homme soit pris dans les processus symboliques d'une façon à laquelle aucun animal n'accède pareillement, ne saurait être résolu en termes de psychologie, mais implique que nous

ayons d'abord une connaissance complète, stricte, de ce que ce processus symbolique veut dire.

La *Sache* est bien la chose, produit de l'industrie ou de l'action humaine en tant que gouvernée par le langage. Si implicites qu'elles soient d'abord dans la genèse de cette action, les choses sont toujours à la surface, toujours à portée d'être explicitées. Pour autant qu'elle est sous-jacente, implicite à toute action humaine, l'activité dont les choses sont les fruits est de l'ordre du préconscient, soit de quelque chose que notre intérêt peut faire venir à la conscience, à condition que nous y portions assez d'attention, que nous en fassions remarque. Le mot est là en position réciproque, en tant qu'il s'articule, qu'il vient ici s'expliquer avec la chose, en tant qu'une action, elle-même dominée par le langage, voire par le commandement, l'aura, cet objet, détaché et fait naître.

*Sache* et *Wort* sont donc étroitement liés, font un couple. *Das Ding* se situe ailleurs.

Ce *das Ding*, je voudrais vous le montrer aujourd'hui dans la vie, et dans ce principe de réalité que Freud fait entrer en jeu au départ de sa pensée, et jusqu'à son terme. Je vais vous en marquer l'indication dans tel passage de *l'Entwurf* sur le principe de réalité, et dans l'article *Die Verneinung, la Dénégation*, où c'est un point essentiel.

Ce *das Ding* n'est pas dans la relation, en quelque sorte réfléchie pour autant qu'elle est explicitable, qui fait l'homme mettre en question ses mots comme se référant aux choses qu'ils ont pourtant créées. Il y a autre chose dans *das Ding*.

Ce qu'il y a dans *das Ding*, c'est le secret véritable. Car il y a un secret de ce principe de réalité dont Lefèvre-Pontalis vous a signalé la dernière fois le paradoxe. Si Freud parle de principe de réalité, c'est pour nous le montrer par un certain côté toujours tenu en échec, et n'aboutissant à se faire valoir que sur la marge, et par une sorte de pression dont on pourrait dire, si les choses n'allaient infiniment plus loin, que c'est ce que Freud appelle, non pas, comme on le dit souvent pour souligner le rôle du processus secondaire, les besoins vitaux, mais, dans le texte allemand, *die Not des Lebens*. Formule infiniment plus forte. Quelque chose qui veut. Le besoin et non pas les besoins. La pression, l'urgence. L'état de *Not*, c'est l'état d'urgence de la vie.

Ce *Not des Lebens* intervient au niveau du processus secondaire, mais d'une façon plus profonde que par cette activité corrective, pour déterminer le niveau Q, la quantité d'énergie conservée par l'organisme à mesure de la réponse, et qui est nécessaire à la conservation de la vie. Notez-le bien, c'est au niveau du processus secondaire que s'exerce le niveau de cette détermination nécessaire.



Reprenons le principe de réalité, qui est donc invoqué sous la forme de son incidence de nécessité. Cette remarque nous met sur la voie de ce que j'appelle son secret, et qui est ceci - dès que nous essayons de l'articuler pour le faire dépendre du monde physique auquel le dessein de Freud semble exiger de le rapporter, il est clair que le principe de réalité fonctionne en fait comme isolant le sujet de la réalité.

Nous ne trouvons là rien d'autre que ce qu'en effet la biologie nous enseigne à savoir que la structure d'un être vivant est dominée par un processus d'homéostasie, d'isolation par rapport à la réalité. Est-ce là tout ce que Freud nous a dit quand il nous parle du fonctionnement du principe de réalité ? En apparence, oui. Et il nous montre que ni l'élément quantitatif, ni l'élément qualitatif, dans la réalité, ne passe dans le règne - c'est le terme qu'il emploie, *Reich* - du processus secondaire.

La quantité extérieure entre en contact avec l'appareil appelé système  $\phi$  c'est-à-dire ce qui, de l'ensemble neuronique, est directement dirigé vers l'extérieur, disons en gros, les terminaisons nerveuses au niveau de la peau, des tendons, voire même des muscles ou des os, la sensibilité profonde. Tout est fait pour que cette quantité  $Q$  soit nettement barrée, arrêtée par rapport à ce qui sera soutenu d'une autre quantité,  $Q\sim$ , laquelle détermine le niveau qui distingue l'appareil  $\psi$  dans l'ensemble neuronique. Car *l'Entwurf* est la théorie d'un appareil neuronique par rapport auquel l'organisme reste extérieur, tout comme le monde extérieur.

Passons à la qualité. Là aussi, le monde extérieur ne perd pas toute qualité, mais celle-ci vient s'inscrire, comme la théorie des organes sensoriels le montre, d'une façon discontinue, selon une échelle coupée aux deux extrémités, et raccourcie selon les différents champs de la sensorialité qui sont intéressés. Un appareil sensoriel, nous dit Freud, ne joue pas seulement le rôle d'un extincteur ou d'un amortisseur, comme l'appareil  $\phi$  en général, mais le rôle d'un tamis.

Il ne s'engage pas plus loin ici dans les tentatives de solution qui relèvent du physiologiste, de celui qui écrit, comme M. Piéron, la *Sensation, guide de vie*. La question de savoir si le choix est fait de telle ou telle façon dans le champ propre à provoquer des perceptions visuelles, auditives ou autres, n'est pas autrement attaquée. Seulement, nous avons là aussi la notion d'une profonde subjectivation du monde extérieur - quelque chose trie, tamise, de telle sorte que la réalité n'est aperçue par l'homme, du moins à l'état naturel, spontané, que sous une forme profondément choisie. L'homme a affaire à des morceaux choisis de réalité.

A la vérité, cela n'intervient que dans une fonction qui, par rapport à l'économie de l'ensemble, est localisée - elle ne concerne pas la qualité en tant qu'elle nous informerait plus profondément, qu'elle atteindrait une essence, mais les signes. Freud ne les fait intervenir qu'en tant qu'ils sont Qualitätszeichen, mais la fonction de signe ne joue pas tellement par rapport à la qualité, opaque et énigmatique. C'est un signe pour autant qu'il nous avise de la présence de quelque chose qui se rapporte effectivement au monde extérieur, signalant à la conscience que c'est à ce monde extérieur qu'elle a affaire.

Ce monde extérieur, c'est la chose avec laquelle elle a à se débrouiller, et avec laquelle depuis qu'il y a des hommes, et qui pensent, et qui tentent une théorie de la connaissance, elle a essayé de se débrouiller. Freud n'entre pas plus avant dans le problème, sinon pour dire qu'il est assurément fort complexe, et que nous sommes très loin de pouvoir même ébaucher la solution de ce qui peut organiquement en déterminer avec précision la genèse particulière.

Mais dès lors, est-ce là ce dont il s'agit quand Freud nous parle du principe de réalité ? Cette réalité n'est-elle après tout que ce que nous en font sentir les théoriciens d'un certain béhaviorisme ? - ce qui représente les heurs d'un, organisme vis-à-vis d'un monde où il a sans doute de quoi se nourrir, dont-il peut s'assimiler certains éléments, mais qui est en principe fait de hasards, de rencontres, chaotique. Est-ce bien là tout ce que Freud articule quand il nous parle du principe de réalité ?

C'est la question qu'aujourd'hui j'avance devant vous avec la notion de das Ding.

2

Avant d'y entrer, je reviens à vous faire remarquer ce que comporte le petit tableau à double colonne que je vous ai introduit il y a deux semaines.

Dans une colonne, le Lustprinzip, le *Realitätsprinzip* dans l'autre. Ce qui est inconscient fonctionne du côté du principe du plaisir. Le principe de réalité domine ce qui, conscient ou préconscient, se présente en tout cas dans l'ordre du discours réfléchi articulable, accessible, sortant du préconscient. Je vous ai fait remarquer que les processus de pensée, en tant que le principe du plaisir les domine, sont inconscients, Freud le souligne. Ils ne parviennent à la conscience que pour autant que l'on peut les verbaliser, qu'une explication réfléchie les ramène à portée du principe de réalité, à portée d'une conscience en tant que perpétuellement

éveillée, intéressée par l'investissement de l'attention à surprendre quelque chose qui peut se produire, pour lui permettre de s'orienter par rapport au monde réel.

C'est dans ses propres paroles que le sujet, d'une façon combien précaire, arrive à saisir les ruses grâce auxquelles viennent dans sa pensée s'agencer ses idées, qui émergent souvent d'une façon combien énigmatique. La nécessité de les parler, de les articuler, introduit entre elles un ordre souvent artificiel. Freud aimait à mettre l'accent sur ce point en disant que l'on se trouve toujours des raisons pour voir surgir en soi telle disposition, telle humeur, l'une à la suite de l'autre, mais que rien après tout ne nous confirme que le vrai ressort de cette émergence successive nous soit donné. C'est là précisément ce que l'analyse apporte à notre expérience.

Il y a toujours surabondance de raisons pour nous faire croire à je ne sais quelle rationalité de la succession de nos formes endopsychiques. Pourtant, dans la majorité des cas, c'est bien ailleurs, nous le savons, que leur véritable liaison peut en être saisie.

Donc, le processus de pensée - pour autant que c'est tout de même en lui que chemine l'accès à la réalité, le Not des Lebens, qui maintient à un certain niveau l'investissement de l'appareil - se trouve dans le champ de l'inconscient. Il ne nous est accessible que par l'artifice de la parole articulée. Freud va jusqu'à dire que c'est pour autant que les rapports sont parlés, que nous nous entendons parler, qu'il y a *Bewegung*, mouvement de la parole. Je ne crois pas que l'usage de ce mot soit courant en allemand, et ce n'est pas pour rien que Freud l'emploie, mais pour souligner l'étrangeté de la notion sur laquelle il insiste -, c'est pour autant que ce *Bewegung* s'annonce au système  $\omega$  que quelque chose peut être connu de ce qui à quelque degré, s'intercale dans le circuit qui, au niveau de l'appareil  $\phi$  tend avant tout à se décharger en mouvement pour maintenir la tension au niveau le plus bas.

De ce qui est intéressé dans le processus *d'Abfuhr*, et entre sous le signe du principe du plaisir, le sujet conscient n'appréhende quoi que ce soit que pour autant qu'il y a quelque chose de centripète dans le mouvement, qu'il y a sentiment de mouvement pour parler, sentiment d'effort. Et cela se limiterait à une perception obscure, capable tout au plus d'opposer dans le monde les deux grandes qualités que Freud ne manque pas de qualifier de monotones, l'immobile et le mobile, ce qui peut se mouvoir et ce qui est impossible à mouvoir, s'il n'y avait certains mouvements de structure différente, les mouvements articulés de la parole. C'est là quelque chose qui participe encore de la monotonie, de la pâleur, du manque de couleur, mais c'est par là que

parvient à la conscience tout ce qui se rapporte aux processus de la pensée, à ces menus essais du cheminement de *Vorstellung* en *Vorstellung*, de représentation en représentation, autour de quoi le monde humain s'organise. C'est pour autant que quelque chose dans le circuit sensation-motricité vient intéresser à un certain niveau le système  $\psi$  que quelque chose est rétroactivement perçu, sensible, sous la forme de *Wortvorstellung*.

Voilà comment le système de la conscience, le système  $\omega$ , peut enregistrer quelque chose de ce qui se passe dans le psychisme - à quoi Freud fait allusion à plusieurs reprises, toujours avec prudence et quelquefois avec ambiguïté, comme perception endopsychique.

Accentuons encore ce dont il s'agit ici dans le système  $\psi$ , Freud isole, dès *l'Entwurf*, un système de l'Ich. Nous aurons à en voir les métamorphoses et les transformations dans les développements ultérieurs de la théorie, mais il se présente d'emblée avec toute l'ambiguïté que Freud y rétablira plus tard, disant que l'Ich est pour une grande part inconscient.

L'Ich est strictement défini, dans *Einführung des Ich*, comme un système uniformément investi de quelque chose qui a une *Gleichbesetzung* - Freud n'a pas écrit ce terme, mais je suis dans le courant de ce qu'il exprime en évoquant un investissement égal, uniforme. Il y a dans le système  $\phi$  quelque chose qui se constitue comme Ich, et qui est *ein Gruppe von Neuronen ( ... ) die konstant besetzt ist, also dem durch die sekundäre Funktion erfordernten Vorratsträger entspricht* - le terme *Vorrat* est ici tout spécialement répété. Le maintien de cet investissement y caractérise une fonction régulatrice. Et je parle ici de fonction. S'il y a inconscient, c'est bien le Ich en tant qu'il est ici inconscient en fonction, et c'est en tant qu'il est réglé par cette *Besetzung*, cette *Gleichbesetzung* que nous avons affaire à lui. D'où la valeur de cette décussation sur laquelle j'insiste, et que nous allons voir maintenue dans sa dualité au cours du développement de la pensée de Freud.

Or, le système qui perçoit, qui enregistre, -et qui s'appellera plus tard *Wahrnehmungsbewusstsein* n'est pas au niveau du moi en tant qu'il maintient égale et uniforme, et autant que possible constante, la *Besetzung* réglant le fonctionnement de la pensée. La conscience est ailleurs, c'est un appareil qu'il faut que Freud invente, qu'il nous dit être intermédiaire entre le système  $\psi$  et le système  $\phi$  et qu'en même temps, tout dans le texte nous impose de ne pas mettre à la limite des deux. Car le système  $\psi$  pénètre directement, sans doute à travers un appareil, se ramifie directement dans le système  $\phi$  dans lequel il n'abandonne qu'une partie de la quantité qu'il lui apporte.

C'est ailleurs, et dans une position plus isolée, moins situable que

tout autre appareil, que fonctionne le système  $\omega$ . En effet, ce n'est pas 'de la quantité extérieure que les neurones  $\omega$  recueillent leur énergie, dit Freud, tout au plus peut-on concevoir qu'ils *sich die periode aneignen*, s'en approprient la période. C'est à quoi je faisais allusion tout à l'heure en parlant du choix de l'appareil sensoriel. Il joue là un rôle de guide par rapport aux contributions qu'apportent les *Qualitätszeichen*, pour permettre, au moindre pas, tous ces départs qui s'individualisent en tant «attention sur tel ou tel point choisi du circuit, et permettront une meilleure approximation par rapport au processus que celle que le principe du plaisir tendrait à faire automatiquement.

Quelque chose nous frappe dès que Freud essaie d'articuler la fonction de ce système, à propos de ce couple, de cette union qui semble me coalescence, de la *Wahrnehmung*, la perception, avec la *Bewusstsein*, la conscience, ce qu'exprime le symbole W-Bw. Je vous prie de vous rapporter à la lettre 52, dont Lefèvre-Pontalis faisait remarquer la dernière fois que j'en ai fait état à plusieurs reprises, et dans laquelle Freud commence, dans sa confidence avec Fliess, à apporter la conception qu'il faut se faire du fonctionnement de l'inconscient. Toute sa théorie de la mémoire tourne autour de la succession des *Niederschriften*, des inscriptions. L'exigence fondamentale de tout ce système est d'ordonner dans une conception cohérente de l'appareil psychique les champs divers de ce qu'il y voit fonctionner effectivement dans les traces mnésiques.

Dans la lettre 52, la *Wahrnehmung*, c'est-à-dire l'impression du monde extérieur comme brute, originelle, primitive, est hors du champ qui correspond à une expérience notable, c'est-à-dire effectivement inscrite dans quelque chose dont il est tout à fait frappant qu'à l'origine de sa pensée, Freud l'exprime comme une *Niederschrift*, quelque chose qui se propose donc, non pas simplement en termes de *Prägung* et d'impression, mais dans le sens de quelque chose qui fait signe, et qui est de l'ordre de l'écriture - ce n'est pas moi qui lui ait fait choisir ce terme.

1 La première *Niederschrift* se produit à un certain âge que sa première approximation lui fait placer avant quatre ans, peu importe. Plus tard, jusqu'à l'âge de huit ans, une autre *Niederschrift*, plus organisée, organisée en fonction de souvenirs, nous paraîtra constituer plus spécialement un inconscient. Peu importe si Freud se trompe ou non nous avons vu depuis que nous pouvons faire remonter beaucoup plus haut l'inconscient et son organisation de pensée. Ce qui importe, c'est qu'ensuite nous avons le niveau du *Vorbewusstsein*, puis celui du *Bewusstsein* en tant qu'il n'est plus l'indication d'un temps, mais d'un

terme. Autrement dit, l'élaboration qui nous fait progresser d'une signification du monde à une parole qui peut se formuler, la chaîne qui va de l'inconscient le plus archaïque jusqu'à la forme articulée de la parole chez le sujet, tout cela se passe entre *Wahrnehmung* et *Bewusstsein*, comme on dit entre cuir et chair. Le progrès auquel Freud s'intéresse se situe donc quelque part qui n'est pas tellement à identifier, au point de vue de la topologie subjective, avec un appareil neuronique. Ce qui se passe entre *Wahrnehmung* et *Bewusstsein* doit tout de même avoir affaire, puisque c'est ainsi que Freud nous le représente, avec l'inconscient cette fois non pas seulement en fonction, mais en *Aufbau* en structure, comme il s'exprime lui-même en faisant l'opposition.

En d'autres termes, c'est pour autant que la structure signifiante s'interpose entre la perception et la conscience que l'inconscient intervient, que le principe du plaisir intervient, non plus en tant que *Gleichbesetzung*, fonction du maintien d'un certain investissement, mais en tant qu'il concerne les *Bahnungen*. La structure de l'expérience accumulée y gît et y reste inscrite.

Au niveau de l'Ich de l'inconscient en fonction, quelque chose se règle, qui tend à écarter le monde extérieur. Au contraire, ce qui vient en exercice au niveau de la *Übung* est décharge - et on retrouve ici le même entrecroisement que dans l'économie totale de l'appareil. C'est la structure qui règle la décharge, c'est la fonction qui la retient. Freud appelle cela aussi le *Vorrat*, la provision - c'est le mot qu'il a utilisé pour désigner l'armoire à provisions, *Vorratskammer*, de son propre inconscient. *Vorratsträger*, c'est le Ich comme le support de quantité et d'énergie qui constitue le coeur de l'appareil psychique.

Sur cette base, entre en jeu ce que nous allons maintenant voir fonctionner comme la première appréhension de la réalité par le sujet. Et c'est ici qu'intervient cette réalité qui a rapport de la façon la plus intime au sujet - le *Nebenmensch*. Formule tout à fait. frappante, pour autant qu'elle articule puissamment l'à-côté et la similitude, la séparation et l'identité.

Il faudrait que je vous lise tout le passage, mais je me contenterai du culmen - Ainsi le complexe du *Nebenmensch* se sépare en deux parties, dont l'une s'impose par un appareil constant, qui reste ensemble comme chose - *als Ding*.

Voilà ce que la traduction détestable à laquelle vous avez affaire en français laisse perdre en disant que *quelque* chose reste comme tout cohérent. Il ne s'agit nullement d'une allusion à un tout cohérent qui se passerait par le transfert du verbe au substantif, bien au contraire. Le *Ding* est l'élément qui est à l'origine isolé par le sujet, dans son expérience du

*Nebenmensch*, comme étant de sa nature étranger, *Fremde*. Le complexe de l'objet est en deux parties, il y a division, différence dans l'abord du jugement. Tout ce qui, de l'objet, est qualité, peut être formulé comme attribut, rentre dans l'investissement du système  $\psi$  et constitue les *Vorstellungen* primitives autour desquelles se jouera le destin de ce qui est réglé selon les lois du *Lust* et de l'*Unlust*, du plaisir et du déplaisir, dans ce qu'on peut appeler les entrées primitives du sujet. Das Ding est tout à fait autre chose.

C'est là une division originelle de l'expérience de la réalité. Nous retrouvons cela dans la *Verneinung*. Reportez-vous au texte, vous retrouverez, avec la même portée, la même fonction de ce qui, du dedans du sujet, se trouve à l'origine porté dans un premier dehors - un dehors, nous dit Freud, qui n'a rien à faire avec cette réalité dans laquelle le sujet aura ensuite à repérer les *Qualitätszeichen*, qui lui indiquent qu'il est dans la bonne voie pour la recherche de sa satisfaction.

C'est là quelque chose qui, avant l'épreuve de cette recherche, en pose le terme, le but et la visée. C'est cela que Freud nous désigne quand il nous dit *que le but premier et le plus proche de l'épreuve de la réalité n'est pas de trouver dans la perception réelle un objet qui corresponde à ce que le sujet se représente sur le moment, mais c'est de le retrouver, de se témoigner qu'il est encore présent dans la réalité.*

Le *Ding* comme *Fremde*, étranger et même hostile à l'occasion, en tout cas comme le premier extérieur, c'est ce autour de quoi s'oriente tout le cheminement du sujet. C'est sans aucun doute un cheminement de contrôle, de référence, par rapport à quoi ? - au monde de ses désirs. Il fait la preuve que quelque chose, après tout, est bien là, qui, jusqu'à un certain degré, peut servir. Servir à quoi ? - à rien d'autre qu'à référer par rapport à ce monde de souhaits et d'attente, orienté vers ce qui servira à l'occasion à atteindre *das Ding*. Cet objet sera là quand toutes les conditions seront remplies, au bout du compte - bien entendu, il est clair que ce qu'il s'agit de trouver ne peut pas être retrouvé. C'est de sa nature que l'objet est perdu comme tel. Il ne sera jamais retrouvé. Quelque chose est là en attendant mieux, ou en attendant pire, mais en attendant.

Le monde freudien, c'est-à-dire celui de notre expérience, comporte que c'est cet objet, *das Ding*, en tant qu'Autre absolu du sujet, qu'il s'agit de retrouver. On le retrouve tout au plus comme regret. Ce n'est pas lui que l'on retrouve, mais ses coordonnées de plaisir. C'est dans cet état de le souhaiter et de l'attendre, que sera cherchée, au nom du principe du plaisir, la tension optima au-dessous de laquelle il n'y a plus ni perception ni effort.

En fin de compte, sans quelque chose qui l'hallucine en tant que système de référence, aucun monde de la perception n'arrive à s'ordonner de façon valable, à se constituer de façon humaine. Le monde de la perception nous est donné par Freud comme dépendant de cette hallucination fondamentale sans laquelle il n'y aurait aucune attention disponible.

3

Nous arrivons là à la notion de la *spezifische Aktion*, dont Freud parle à tant de reprises, et que je voudrais ici vous éclairer. Il y a en effet une ambiguïté dans la *Befriedigungserlebnis*. Ce qui est cherché est l'objet par rapport auquel fonctionne le principe du plaisir. Ce fonctionnement est dans l'étoffe, dans la trame, le support à quoi toute l'expérience pratique se réfère. Eh bien, cette expérience, cette action spécifique, comment Freud la conçoit-il ?

C'est ici qu'il faut lire sa correspondance avec Fliess pour en bien sentir la portée, et spécialement cette lettre 52 qui n'a pas fini de nous livrer ses secrets. Il dit - l'accès hystérique n'est pas une décharge. Avis à ceux qui éprouvent toujours le besoin de mettre au premier plan l'incidence de la quantité dans la fonction de l'affect. Il n'y a pas de champ plus favorable que celui de l'hystérie pour montrer combien le fait dans l'enchaînement des événements psychiques est une corrélation contingente. Ce n'est aucunement une décharge, *sondern eine Aktion*, mais une action qui est *Mittel zur Reproduktion von Lust*.

Nous allons voir là s'éclairer ce que Freud appelle une action. Le caractère proprement originel de toute action est d'être *Mittel*, moyen de reproduction. Elle est ceci au moins dans sa racine, *Das ist er [der hysterische Anfall] wenigstens in der Wurzel*. Par ailleurs, *sonst motiviert er sich vor dem Vorbewusstsein mit allerlei Gründen*, elle peut se motiver des fondements de toute espèce qui sont pris au niveau du préconscient.

Ce qui est dans son essence, Freud nous le livre tout de suite après, et nous illustre en même temps ce que veut dire l'action comme *Mittel zur Reproduktion*. Dans le cas de l'hystérie, de la crise de pleurs, tout est calculé, réglé, comme buté sur den *Anderen*, sur l'Autre, l'Autre préhistorique, inoubliable, que personne plus tard n'atteindra jamais plus.

Ce que nous trouvons ici articulé nous permet une première approximation de ce dont il s'agit dans la névrose, et d'en comprendre le corrélatif, le terme régulateur. Si la fin de l'action spécifique qui vise



à l'expérience de satisfaction est de reproduire l'état initial, de retrouver *das Ding*, l'objet, nous comprendrons bien des modes du comportement névrotique.

La conduite de l'hystérique, par exemple, a pour but de recréer un état centré par l'objet, en tant que cet objet, *das Ding*, est, comme Freud l'a écrit quelque part, le support d'une aversion. C'est en tant que l'objet premier est objet d'insatisfaction que s'ordonne *l'Erlebnis* spécifique de l'hystérique.

A l'opposé - la distinction est de Freud, et n'a pas lieu d'être abandonnée - dans la névrose obsessionnelle, l'objet par rapport à quoi s'organise l'expérience de fond, l'expérience de plaisir, est un objet qui, littéralement, apporte trop de plaisir. Freud l'a très bien perçu, et cela a été sa première aperception de la névrose obsessionnelle. Ce que, dans ses cheminements divers et dans tous ses ruisselets, indique et signifie le comportement de l'obsessionnel, c'est qu'il se règle toujours pour éviter ce que le sujet voit souvent assez clairement comme étant le but et la fin de son désir. La motivation de cet évitement est extraordinairement radicale, puisque le principe du plaisir nous est effectivement donné pour avoir un mode de fonctionnement qui est justement d'éviter l'excès, le trop de plaisir.

Pour aller vite - aussi vite que va Freud dans ses premières aperceptions de la réalité éthique, en tant qu'elle fonctionne dans le sujet auquel il a affaire -, j'évoquerai la position du sujet dans la troisième des grandes catégories que Freud discerne d'abord - hystérie, névrose obsessionnelle et paranoïa. Dans la paranoïa, chose curieuse, Freud nous apporte ce terme que je vous prie de méditer dans son jaillissement primordial - *Versagen des Glaubens*. Ce premier étranger par rapport à quoi le sujet a à se référer d'abord, le paranoïaque n'y croit pas.

La mise en fonction du terme de la croyance me semble accentuée dans un sens moins psychologique qu'il n'apparaît au premier abord. L'attitude radicale du paranoïaque, telle que Freud la désigne, intéresse le mode le plus profond du rapport de l'homme à la réalité, à savoir ce qui s'articule comme la foi. Vous pouvez voir ici avec facilité comment se fait le lien avec une autre perspective, qui vient à sa rencontre - je vous l'ai déjà désignée en vous disant que le ressort de la paranoïa est essentiellement rejet d'un certain appui dans l'ordre symbolique, de cet appui spécifique autour de quoi peut se faire - nous le verrons dans les entretiens qui suivront - la division en deux versants du rapport à *das Ding*.

*Das Ding* est originellement ce que nous appellerons le hors-signifié. C'est en fonction de cet hors-signifié, et d'un rapport pathétique à lui,

que le sujet conserve sa distance, et se constitue dans un mode de rapport, d'affect primaire, antérieur à tout refoulement. Toute la première articulation de *l'Entwurf* se fait là autour. Le refoulement, ne l'oublions pas, fait encore problème pour Freud, et tout ce qu'il dira du refoulement par la suite ne peut être conçu, dans son extraordinaire raffinement, que comme répondant à la nécessité de comprendre la spécificité du refoulement par rapport à toutes les autres formes de défense.

Eh bien, ici, c'est par rapport à ce *das Ding* originel que se fait la première orientation, le premier choix, la première assise de l'orientation subjective, que nous appellerons à l'occasion *Neurosenwahl*, le choix de la névrose. Cette première mouture réglera désormais toute la fonction du principe du plaisir.

Il nous reste à voir que c'est à la même place que vient s'organiser quelque chose qui en est à la fois l'opposé, l'envers et l'identique, et qui, au dernier terme, se substitue à cette réalité muette qu'est *das Ding* - à savoir la réalité qui commande, qui ordonne. C'est ce qui pointe dans la philosophie de quelqu'un qui, mieux qu'aucun autre, a entrevu la fonction de *das Ding*, tout en ne l'abordant que par les voies de la philosophie de la science, à savoir Kant. Il est en fin de compte concevable que ce soit comme trame signifiante pure, comme maxime universelle, comme la chose la plus dépouillée de relations à l'individu, que doivent se présenter les termes de *das Ding*. C'est là que nous devons, avec Kant, voir le point de mire, de visée, de convergence, selon laquelle se présentera une action que nous qualifierons de morale, et dont nous verrons combien paradoxalement elle se présente elle-même comme étant la règle d'un certain *Gute*.

Pour aujourd'hui je veux seulement insister sur ceci, que la Chose ne se présente à nous que pour autant qu'elle fait mot, comme on dit *faire mouche*. Dans le texte de Freud, la façon dont l'étranger, l'hostile, apparaît dans la première expérience de la réalité pour le sujet humain, c'est le cri. Ce cri, dirai-je, nous n'en avons pas besoin. Je voudrais ici faire référence à quelque chose qui est plus inscrit dans la langue française que dans la langue allemande - chaque langue a ses avantages. En allemand, *das Wort* est à la fois le mot et la parole. En français, le mot : *mot* a un poids et un sens particuliers. *Mot*, c'est essentiellement point de réponse. Mot, dit quelque part La Fontaine, c'est ce qui se tait, c'est justement ce à quoi aucun mot n'est prononcé. Les choses dont il s'agit - et que certains pourraient m'opposer comme étant par Freud mises à un niveau supérieur à ce monde des signifiants dont je vous dis ce qu'il est, à savoir le véritable ressort du fonctionnement en l'homme du

processus qualifié de primaire - sont les choses en tant que muettes. Et des choses muettes, ce n'est pas tout à fait la même chose que des choses qui n'ont aucun rapport avec les paroles.

Il n'est que d'évoquer une figure qui sera vivante pour tout un chacun d'entre vous, celle du terrible muet des quatre Marx Brothers - Harpo. Y a-t-il rien qui puisse poser une question plus présente, plus pressante, plus prenante, plus chavirante, plus nauséuse, plus faite pour jeter dans l'abîme et le néant tout ce qui se passe devant lui, que la figure, marquée de ce sourire dont on ne sait si c'est celui de la plus extrême perversité ou de la niaiserie la plus complète, d'Harpo Marx ? Ce muet à lui tout seul suffit à supporter l'atmosphère de mise en question et d'anéantissement radical, qui fait la trame de la formidable farce des Marx, et du jeu de *jokes* non discontinu qui donne toute la valeur de leur exercice.

Encore un mot. Je vous ai parlé aujourd'hui de l'Autre en tant que *Ding*. Je voudrais terminer sur quelque chose qui est beaucoup plus accessible à notre expérience - c'est l'emploi isolé auquel le français réserve certaines formes spécialisées pour le pronom d'appel.

Qu'est-ce que nous représente l'émission, l'articulation, le surgissement hors de notre voix, de ce *Toi* ! qui peut nous venir aux lèvres dans tel moment de désarroi, de détresse, de surprise, en présence de quelque chose que je n'appellerai pas en toute hâte la **mort**, mais assurément un autrui pour nous privilégié, autour de quoi tournent nos préoccupations majeures, et qui n'est pas pour autant sans nous embarrasser ?

Je ne crois pas que ce *Toi* - ce *Toi* de dévotion où vient à l'occasion achopper toute autre manifestation du besoin de chérir - soit simple. Je crois qu'il y a en lui la tentation d'apprivoiser l'Autre, l'Autre préhistorique, l'Autre inoubliable qui risque tout d'un coup de nous surprendre et de nous précipiter du haut de son apparition. *Toi* contient Je ne sais quelle défense - et je dirai qu'au moment où il est prononcé, c'est tout entier dans ce *Toi*, et pas ailleurs, que réside ce que je vous ai présenté aujourd'hui dans *das Ding*.

Pour ne pas terminer sur quelque chose qui pourrait vous apparaître aussi optimiste, je mettrai en regard le poids de l'identité de la chose et du mot que nous pouvons trouver dans un autre usage isolé du mot.

A ce *Toi* que j'ai appelé d'apprivoisement, et qui n'apprivoise rien, *Toi* de vaine incantation, de vaine liaison, correspond ce qui peut nous arriver quand quelque ordre nous vient de l'au-delà de l'appareil où grouille ce qui avec nous a affaire au *das Ding*. C'est ce que nous répondrons quand quelque chose nous est imputé à notre charge ou à notre compte - *Moi* ! Qu'est-ce que c'est que ce *Moi* ? *Moi* tout seul,

qu'est-ce que c'est ? - si ce n'est un Moi d'excuse, un *Moi* de rejet, un *Moi* de très peu pour moi.

Ainsi, dès son origine, le moi, en tant qu'il s'expulse lui aussi par un mouvement contraire, le moi en tant que défense, en tant que, d'abord et avant tout, moi qui rejette et qui, loin d'annoncer, dénonce, le moi dans l'expérience isolée de son surgissement qui est peut-être à considérer aussi comme son déclin originel, le moi ici s'articule.

C'est de ce moi que nous reparlerons la prochaine fois, pour aller plus loin dans ce en quoi l'action morale se présente comme expérience de satisfaction.

9 DÉCEMBRE 1959.

70

Combinatoire des Vorstellungen.  
La limite de la douleur.  
Entre perception et conscience.  
L'entredit de la Verneinung.  
La mère comme das Ding.

Freud remarque quelque part que si la psychanalyse a pu soulever l'inquiétude de certains, de promouvoir à l'excès le règne des instincts, elle n'en a pas moins promu l'importance de l'instance morale.

Ceci est une vérité d'évidence - qui nous est quotidiennement assurée par notre expérience de praticiens.

Aussi bien ne mesure-t-on pas peut-être encore assez, au-dehors, le caractère exorbitant de l'instance du sentiment de culpabilité, jouant à l'insu du sujet. Ce qui se présente sous l'aspect massif du sentiment de culpabilité inconscient, c'est ce que, cette année, j'ai cru qu'il était nécessaire de serrer de plus près, et d'articuler de façon à mettre en évidence l'originalité, la révolution de pensée que comporte l'effet de l'expérience freudienne concernant le domaine de l'éthique.

1

J'ai essayé la dernière fois de vous montrer le sens, dans la psychologie freudienne, de cet *Entwurf* autour de quoi Freud a organisé sa première intuition de ce dont il s'agit dans l'expérience du névrotique. J'ai essayé en particulier de vous montrer la fonction pivot que nous devons donner à quelque chose qui se rencontre au détour du texte - un détour qu'il convient simplement de ne pas manquer, et d'autant moins que Freud le reprend toujours, sous diverses formes, jusqu'à la fin. Il s'agit de *das Ding*.

*Das Ding*, c'est ce qui - au point initial, logiquement et du même

coup chronologiquement, de l'organisation du monde dans le psychisme - se présente et s'isole comme le terme étranger autour de quoi tourne tout le mouvement de la *Vorstellung*, que Freud nous montre gouverné par un principe régulateur, le dit principe du plaisir, lié au fonctionnement de l'appareil neuronique. Et c'est autour de ce *das Ding* que pivote tout ce progrès adaptatif, si particulier chez l'homme pour autant que le processus symbolique s'y montre inextricablement tramé.

Ce *das Ding*, nous le retrouvons dans la *Verneinung* - article de 1925, si riche de ressources, et aussi d'interrogations - dans la formule que nous devons tenir pour essentielle puisqu'elle est mise au centre, et, si l'on peut dire, comme point d'énigme du texte. *Das Ding* doit en effet être identifié avec le *Wiederzufinden*, la tendance à retrouver, qui, pour Freud, fonde l'orientation du sujet humain vers l'objet. Cet objet, remarquons-le bien, ne nous est même pas dit. Nous pouvons ici donner son poids à une certaine critique textuelle, dont l'attachement au signifiant semble prendre quelquefois une tournure talmudique il est remarquable que l'objet dont il s'agit, nulle part Freud ne l'articule.

Aussi bien cet objet, puisqu'il s'agit de le retrouver, nous le qualifions d'objet perdu. Mais cet objet n'a en somme jamais été perdu, quoi qu'il s'agisse essentiellement de le retrouver. Dans cette orientation vers l'objet, la régulation de la trame, les *Vorstellungen* s'appellent l'une l'autre selon les lois d'une organisation de mémoire, d'un complexe de mémoire, d'une *Bahnung* -c'est-à-dire d'un frayage, mais aussi bien d'une concaténation, dirions-nous plus fermement - dont l'appareil neuronique nous laisse peut-être entrevoir le jeu sous une forme matérielle, et dont le fonctionnement est réglé par la loi du principe du plaisir.

Le principe du plaisir gouverne la recherche de l'objet, et lui impose ces détours qui conservent sa distance par rapport à sa fin. L'étymologie - même dans la langue française, qui a remplacé le terme désuet de quérir - renvoie à *circa*, le détour. Le transfert de la quantité de *Vorstellung* en *Vorstellung* maintient toujours la recherche à une certaine distance de ce autour de quoi elle tourne. L'objet à retrouver lui donne son invisible loi, mais n'est pas d'autre part ce qui règle ses trajets. Ce qui les fixe, ce qui en modèle le retour - et ce retour est lui-même maintenu à distance -, c'est le principe du plaisir qui la soumet à ne rencontrer en fin de compte que la satisfaction du *Not des Lebens*.

La recherche rencontre ainsi en route une série de satisfactions liées à la relation à l'objet, polarisées par elle, et qui à chaque instant en

modèlent, en tempèrent, en étayent les démarches suivant la loi propre au principe du plaisir. Cette loi fixe le niveau d'une certaine quantité d'excitation qui ne saurait être dépassée sans outrepasser la limite de la polarisation *Lust/Unlust*, plaisir et déplaisir n'étant que les deux formes sous lesquelles s'exprime cette seule et même régulation qui s'appelle principe du plaisir.

L'admission de la quantité est réglée - la chose est métaphoriquement articulée par Freud, mais presque comme à prendre au pied de la lettre par la largeur des voies de conduction, par le diamètre individuel de ce que peut supporter l'organisme. Au-delà de la limite, que se passera ? L'impulsion psychique n'en est pas pour autant rendue capable d'aller plus loin vers ce qui serait son but - bien plutôt, elle s'éparpille, elle diffuse dans l'organisme psychique, la quantité se transforme en complexité. Dans une sorte d'expansion de la zone illuminée de l'organisme neuronique, elle va allumer au loin, de-ci de-là, selon les lois du frayage associatif, des constellations de *Vorstellungen* qui règlent l'association des idées, *Gedanken* inconscientes, selon le principe du plaisir.

La limite a un nom. Elle est autre chose que la polarité *Lust/Unlust* dont parle Freud.

Je voudrais vous faire remarquer ce qui, primitivement, avant même l'entrée dans cette fonction du système  $\psi$  intervient normalement pour régler l'invasion de la quantité selon le principe du plaisir - c'est l'évitement, la fuite, le mouvement. C'est à la motricité qu'est dévolue au dernier terme la fonction de régler pour l'organisme le niveau de tension supportable, homéostatique. Mais l'homéostasie de l'appareil nerveux, lieu d'une régulation autonome, est distincte, avec tout ce que cela peut comporter de discordance, de l'homéostasie générale, celle qui met par exemple en jeu l'équilibre des humeurs. L'équilibre des humeurs intervient, mais comme ordre de stimulation venant de l'intérieur. C'est bien ainsi que s'exprime Freud - il y a des stimulations qui viennent de l'intérieur de l'organisme nerveux, et qu'il compare aux stimulations extérieures.

J'aimerais que nous nous arrêtions un instant à cette limite de la douleur.

Les commentateurs qui ont recueilli les lettres à Fliess considèrent que Freud fait quelque part un lapsus en utilisant le terme de *motorisch*, moteur, à la place du mot *secretorisch*, cellule, noyau, organe. J'ai déjà dit un jour qu'il ne me semblait pas sûr que ce fût tellement un lapsus. Freud nous dit effectivement que, dans la majorité des cas, la réaction de la douleur survient du fait que la réaction motrice, la réaction de fuite,

est impossible, et ce, pour autant que la stimulation, l'excitation, vient de l'intérieur. Il me semble, dès lors, que ce prétendu lapsus n'est là que pour nous indiquer la foncière homologie de la relation de la douleur avec la réaction motrice. D'ailleurs - la chose m'avait frappé très anciennement et, je l'espère, ne vous paraîtra pas absurde - dans l'organisation de la moelle épinière, les neurones et les axones de la douleur se rencontrent au même niveau, à la même place, que certains neurones et axones liés à la motricité tonique.

Aussi bien la douleur ne doit-elle pas être prise purement et simplement dans le registre des réactions sensorielles. Je dirai, c'est ce que la chirurgie de la douleur nous montre - il n'y a pas là quelque chose de simple, qui puisse être considéré comme une simple qualité de la réaction sensorielle. Le caractère complexe de la douleur, son caractère, si l'on peut dire, intermédiaire entre l'afférent et l'efférent, nous est suggéré par les résultats surprenants de telle section qui permet dans certaines affections internes, spécialement les cancéreuses, la conservation de la notation douleur alors qu'est effective la suppression, ou la levée, d'une certaine qualité subjective qui en fait le caractère insupportable.

Ceci est de l'ordre d'une exploration physiologique moderne, qui ne nous permet pas encore de pleinement l'articuler, aussi me contenterai-je de suggérer que nous devrions peut-être concevoir la douleur comme un champ qui, dans l'ordre de l'existence, s'ouvre précisément à la limite où il n'y a pas possibilité pour l'être de se mouvoir.

Quelque chose ne nous est-il pas là ouvert dans je ne sais quelle aperception des poètes, avec le mythe de Daphné se changeant en arbre sous la pression d'une douleur à laquelle elle ne peut plus échapper ? N'est-il pas vrai que l'être vivant qui n'a pas la possibilité de se mouvoir, nous suggère jusque dans sa forme la présence de ce que l'on pourrait appeler une douleur pétrifiée ? N'y a-t-il pas dans ce que nous faisons nous-mêmes du règne de la pierre, pour autant que nous ne la laissons plus rouler, que nous la dressons, que nous en faisons quelque chose d'arrêté, n'y a-t-il pas dans l'architecture elle-même comme la présentification de la douleur ?

Ce qui irait dans ce sens, c'est ce qui s'est passé au temps du baroque, sous l'influence d'un moment de l'histoire où nous allons nous retrouver tout à l'heure. Quelque chose a été tenté alors pour faire de l'architecture elle-même je ne sais quel effort vers le plaisir, pour lui donner je ne sais quelle libération, qui la fait en effet flamber dans ce qui nous apparaît comme un paradoxe dans l'histoire de la bâtisse et du bâtiment. Et cet effort vers le plaisir, quelles formes nous donne-t-il ?



sinon des formes que nous appelons, dans notre langage ici métaphorique, et qui va loin comme tel, torturées.

Vous me pardonnerez cette excursion, puisqu'elle n'est pas sans lancer à l'avance une pointe vers ce que nous nous trouverons amenés à reprendre tout à l'heure à propos de l'époque de l'homme du plaisir, le XVIII<sup>e</sup> siècle, et le style très spécial qu'il a introduit dans l'investigation de l'érotisme.

Revenons à nos *Vorstellungen*, et tâchons maintenant de les comprendre, de les surprendre, de les arrêter dans leur fonctionnement, pour nous apercevoir de quoi il s'agit dans la psychologie freudienne.

Le caractère de composition imaginaire, d'élément imaginaire de l'objet, en fait ce que l'on pourrait appeler la substance de l'apparence, le matériel d'un leurre vital, une apparition ouverte à la déception d'une *Erscheinung*, dirais-je si je me permettais de parler allemand, c'est-à-dire ce en quoi l'apparence se soutient, mais qui est aussi bien l'apparition du tout-venant, l'apparition courante, ce qui forge ce *Vor*, ce tiers, ce qui se produit à partir de la Chose. La *Vorstellung* est quelque chose d'essentiellement décomposé. C'est ce autour de quoi tourne depuis toujours la philosophie de l'Occident, depuis Aristote, et la φαντασία (phantasia).

La *Vorstellung* est prise dans Freud dans son caractère radical, sous la forme où elle est introduite dans une philosophie qui est essentiellement tracée par la théorie de la connaissance. Et c'est là ce qui est remarquable - il lui assigne jusqu'à l'extrême le caractère auquel les philosophes précisément n'ont pu se résoudre à la réduire, celui d'un corps vide, d'un fantôme, d'un pâle incubé de la relation au monde, d'une jouissance exténuée qui en fait à travers toute l'interrogation du philosophe le trait essentiel. Et en l'isolant dans cette fonction, Freud l'arrache à la tradition.

Et la sphère, l'ordre, la gravitation des *Vorstellungen*, où les place-t-il ? Je vous ai dit la dernière fois qu'à bien lire Freud, il fallait les placer entre perception et conscience, comme on dit entre cuir et chair.

C'est entre perception et conscience que s'insère ce qui fonctionne au niveau du principe du plaisir. C'est-à-dire quoi ? les processus de pensée pour autant qu'ils règlent par le principe du plaisir l'investissement des *Vorstellungen*, et la structure dans laquelle l'inconscient s'organise, la structure dans laquelle la sous-jacence des mécanismes inconscients se floccule, ce qui fait le grumeau de la représentation, à savoir quelque chose qui a la même structure - c'est là le point sur lequel j'insiste - que le signifiant. Cela n'est pas simplement *Vorstellung*, mais, comme Freud l'écrit plus tard dans son article sur *l'Inconscient*, *Vorstellungsrepräsentanz*, ce qui fait de la *Vorstellung* un élément associatif,

combinatoire. Par là, le monde de la *Vorstellung* est déjà organisé selon les possibilités du signifiant comme tel. Déjà au niveau de l'inconscient, cela s'organise selon des lois qui ne sont pas forcément, Freud l'a bien dit, les lois de la contradiction, ni celles de la grammaire, mais les lois de la condensation et du déplacement, celles que j'appelle pour vous les lois de la métaphore et de la métonymie.

Quoi donc d'étonnant à ce que Freud nous dise que ces processus de la pensée qui se passent entre perception et conscience ne seraient rien pour la conscience s'ils ne pouvaient lui être apportés par l'intermédiaire d'un discours, de ce qui peut s'explicitier dans la *Vorbewusstsein*, dans le préconscient ? Qu'est-ce à dire ? Freud ne nous laisse aucun doute - il s'agit de mots. Et, bien entendu, ces *Wortvorstellungen* dont il s'agit, il faut aussi que nous les situions par rapport à ce que nous articulons ici.

Ce n'est pas, Freud nous le dit, la même chose que les *Vorstellungen* dont nous suivons à travers le mécanisme inconscient le processus de superposition, de métaphore et de métonymie. C'est bien autre chose. Les *Wortvorstellungen* instaurent un discours qui s'articule sur les processus de la pensée. En d'autres termes, nous ne connaissons rien des processus de notre pensée, si - laissez-moi le dire pour accentuer ma pensée - nous ne faisons pas de psychologie. Nous ne les connaissons que parce que nous parlons de ce qui se passe en nous, que nous en parlons dans des termes inévitables, dont nous savons d'autre part l'indignité, le vide, la vanité. C'est à partir du moment où nous parlons de notre volonté ou de notre entendement comme de facultés distinctes que nous avons une préconscience, et que nous sommes capables en effet d'articuler en un discours quelque chose de ce bavardage par lequel nous nous articulons en nous-mêmes, nous nous justifions, nous rationalisons pour nous-mêmes, dans telle ou telle circonstance, le cheminement de notre désir.

C'est bien d'un discours, en effet, qu'il s'agit. Et Freud accentue qu'après tout nous n'en savons rien d'autre, que ce discours. Ce qui vient à la *Bewusstsein*, c'est la *Wahrnehmung*, la perception de ce discours, et rien d'autre. C'est là exactement sa pensée.

C'est ce qui fait qu'il a tendance à rejeter au néant des représentations superficielles, ou, pour employer le terme de Silberer, le phénomène fonctionnel. Sans doute y a-t-il dans telle phase du rêve des choses qui nous représentent de façon imagée le fonctionnement psychique - pour reprendre un exemple notoire, les couches du psychisme sous la forme du jeu de l'oie. Que dit Freud ? Qu'il ne s'agit là que de la

production de rêves d'un esprit porté à la métaphysique, entendez à la psychologie, porté à magnifier ce que le discours nous impose comme nécessaire lorsqu'il s'agit pour nous de distinguer une certaine scansion de notre expérience intime. Mais cette représentation, nous dit Freud, laisse échapper la structure, la gravitation la plus profonde, qui se fonde au niveau des *Vorstellungen*. Et ces *Vorstellungen*, affirme-t-il, gravitent, s'échangent, se modulent selon les lois que vous pouvez reconnaître, si vous suivez mon enseignement, pour être les lois les plus fondamentales du fonctionnement de la chaîne signifiante.

Suis-je arrivé à me faire bien entendre ? Il est difficile, me semble-t-il, d'être, sur ce point essentiel, plus clair.

2

Nous voilà donc amenés à distinguer l'articulation effective d'un discours, d'une gravitation des *Vorstellungen* sous la forme de *Vorstellungsrepräsentanzen* de ces articulations inconscientes. Il s'agit de voir ce que, dans de telles circonstances, nous appelons *Sachvorstellungen*. Celles-ci sont à situer en opposition polaire aux jeux de mots, aux *Wortvorstellungen*, mais à ce niveau, elles ne vont pas sans elles. Quant au *das Ding*, c'est autre chose - c'est une fonction primordiale, qui se situe au niveau initial d'instauration de la gravitation des *Vorstellungen* inconscientes.

Le temps m'a manqué la dernière fois pour vous faire sentir dans l'usage courant du langage la différence linguistique qu'il y a entre *Ding* et *Sache*.

Il est clair qu'on ne l'emploiera pas dans chaque cas indifféremment, et que même s'il y a des cas où l'on peut employer l'une et l'autre, choisir l'une ou l'autre donne en allemand une accentuation préférentielle au discours. Je prie ceux qui savent l'allemand de se référer aux exemples du dictionnaire. On dira *Sache* pour les affaires de la religion, mais on dira tout de même que la foi n'est pas *Jedermannnding*, la chose de tout le monde. Maître Eckhart emploie *Ding* pour parler de l'âme, et Dieu sait si dans Maître Eckhart l'âme est une *Grossding*, la plus grande des choses - il n'emploierait certainement pas le terme de *Sache*. Si je voulais vous faire sentir la différence en vous donnant une sorte de référence globale à ce qui se répartit dans l'emploi du signifiant d'une façon différente en allemand et en français, je vous dirais cette phrase que j'avais sur les lèvres la dernière fois, et que j'ai retenue parce qu'après tout, je ne suis pas germanophone et que j'ai voulu

profiter de l'intervalle pour en faire l'épreuve aux oreilles de certains dont c'est la langue maternelle - *Die Sache*, pourrait-on dire, *ist das Wort des Dinges*. Pour le traduire en français - *l'affaire est le mot de la Chose*.

C'est justement en tant que nous passons au discours que *das Ding*, la Chose, se résout dans une série d'effets - au sens même où l'on peut dire *meine Sache*. C'est tout mon saint-frusquin, et bien autre chose que *das Ding*, la Chose à laquelle il nous faut maintenant revenir.

Vous ne serez pas étonnés que je vous dise qu'au niveau des *Vorstellungen*, la Chose non pas n'est rien, mais littéralement n'est pas elle se distingue comme absente, étrangère.

Tout ce qui d'elle s'articule comme bon et mauvais divise le sujet à son endroit, je dirai irrémédiablement, irrémédiablement, et sans aucun doute par rapport à la même Chose. Il n'y a pas de bon et de mauvais objet, il y a du bon et du mauvais, et puis il y a la Chose. Le bon et le mauvais entrent déjà dans l'ordre de la *Vorstellung*, ils sont là comme indices de ce qui oriente la position du sujet, selon le principe du plaisir, par rapport à ce qui ne sera jamais que représentation, que recherche d'un état élu, d'un état de souhait, d'attente de quoi ? De quelque chose qui est toujours à une certaine distance de la Chose, encore qu'il soit réglé par cette Chose, laquelle est là au-delà.

Nous le voyons au niveau de ce que nous avons noté l'autre jour comme les étapes du système  $\phi$ . Ici *Wahrnehmungszeichen*, ici *Vorbewusstsein*, ici les *Wortvorstellungen* pour autant qu'elles reflètent en un discours ce qui se passe au niveau des processus de la pensée, lesquels sont eux-mêmes réglés par les lois de l'*Unbewusst*, c'est-à-dire par le principe du plaisir. Les *Wortvorstellungen* s'opposent comme le reflet de discours à ce qui ici s'ordonne, selon une économie de paroles, dans les *Vorstellungsrepräsentanzen*, que Freud appelle dans *l'Entwurf* les souvenirs conceptuels, ce qui n'est qu'une première approximation de la même notion.

Au niveau du système  $\phi$ , c'est-à-dire au niveau de ce qui se passe avant l'entrée dans le système  $\psi$ , et le passage dans l'étendue de la *Bahnung*, de l'organisation des *Vorstellungen*, la réaction typique de l'organisme en tant que réglé par l'appareil neuronique, c'est l'élimination. Les choses sont *vermeidet*, éliminées. Le niveau des *Vorstellungsrepräsentanzen* est le lieu élu de la *Verdrängung*. Le niveau des *Wortvorstellungen* est le lieu de la *Verneinung*.

Je m'arrête un instant ici pour vous montrer la signification d'un point qui fait encore problème pour certains d'entre vous à propos de la *Verneinung*. Comme Freud le fait remarquer, c'est le mode privilégié de

connotation au niveau du discours, de ce qui, dans l'inconscient, est *verdrängt*, refoulé. Le *Verneinen*, la façon paradoxale par où se situe, dans le discours prononcé, énoncé, dans le discours du *Bewustwerden*, ce qui est caché, *verborgen*, dans l'inconscient, la façon sous laquelle s'avoue ce qui pour le sujet se trouve à la fois présentifié et renié.

Il faudrait prolonger cette étude de la *Verneinung*, comme je l'ai déjà amorcé, par une étude de la particule négative. J'ai delà relevé devant vous, sur la trace de Pichon, l'usage si subtilement différencié dans la langue française de ce ne discordanciel dont je vous ai montré ce qui le fait apparaître de façon paradoxale quand, par exemple, le sujet énonce sa propre crainte.

Je *crains*, non pas, comme la logique semble l'indiquer, *qu'il vienne* c'est bien là ce que le sujet veut dire -, mais *je crains qu'il ne vienne*. Ce ne a sa place flottante entre les deux niveaux du graphe dont je vous ai appris à faire usage pour en retrouver la distinction, celui de l'énonciation et celui de l'énoncé. En énonçant, *je crains... quelque chose*, je le fais surgir dans son existence, et du même coup dans son existence de vœu qu'il vienne. C'est là que s'introduit ce petit *ne*, qui montre la discordance de l'énonciation à l'énoncé.

La particule négative ne vient au jour qu'à partir du moment où je parle vraiment, et non pas au moment où je suis parlé, si je suis au niveau de l'inconscient. C'est sans doute là ce que veut dire Freud. Et je crois qu'il est bon d'interpréter ainsi ce que dit Freud quand il dit qu'il n'y a pas de négation au niveau de l'inconscient - car aussitôt après, il nous montre bien qu'il y en a une, c'est-à-dire que dans l'inconscient, il y a toutes sortes de façons de la représenter métaphoriquement. Il y a toutes sortes de façons de la représenter dans un rêve, sauf bien sûr la petite particule *ne*, parce qu'elle ne fait partie que du discours.

Ces exemples concrets nous montrent la distinction qu'il y a entre la fonction du discours et celle de la parole.

Ainsi la *Verneinung*, loin d'être le pur et simple paradoxe de ce qui se présente sous la forme du non, n'est pas n'importe quel non. Il y a tout un monde du non-dit, de l'interdit, puisque c'est même là la forme sous laquelle se présente essentiellement le *Verdrängt* qui est l'inconscience. Mais la *Verneinung* est la pointe la plus affirmée de ce que je pourrais appeler *L'entredit*, comme on dit l'entrevue. On pourrait aussi bien chercher un peu dans l'usage courant de l'éventail sentimental, tout ce qui peut se dire en disant - je *ne dis pas*. Ou simplement, comme on s'exprime dans Corneille - *Non, je ne vous hais point*.

Vous voyez dans ce jeu de l'oie la *Verneinung* représenter, d'un certain

point de vue, la forme inversée de la *Verdrängung*, et la différence d'organisation qu'il y a entre l'une et l'autre par rapport à la fonction de l'aveu. J'indique, pour ceux à qui ceci fait encore problème, que vous avez de même une correspondance entre ce qui s'articule pleinement au niveau de l'inconscient, la *Verurteilung*, et ce qui se passe au niveau distingué par Freud dans la lettre 52, dans la première signification signifiante de la *Verneinung*, celle de la *Verwerfung*.

L'un d'entre vous, Laplanche pour ne pas le nommer, dans sa thèse sur Hölderlin, dont nous aurons, je l'espère, à nous entretenir ici, un jour, s'interroge et m'interroge sur ce que peut être cette *Verwerfung* en disant -S'agit-il du Nom-*de*-père, comme il s'agit dans la paranoïa, ou s'agit-il du Nom-du-Père ? S'il s'agit de cela, peu d'exemples pathologiques nous mettent en présence de son absence, de son refus effectif. Si c'est le Nom-du-Père, n'entrons-nous pas dans une suite de difficultés concernant le fait qu'il y a toujours quelque chose de signifié pour le sujet, qui est attaché à l'expérience, qu'elle soit présente ou absente, de ce quelque chose qui, à quelque titre, à quelque degré, est venu pour lui occuper cette place ?

Bien sûr, cette notion de la substance signifiante ne peut manquer de faire problème pour tout bon esprit. Mais n'oubliez pas que nous avons affaire au système des *Wahrnehmungszeichen*, des signes de la perception, c'est-à-dire au système premier des signifiants, à la synchronie primitive du système signifiant. Tout commence pour autant que c'est en même temps, dans la *i*, que peuvent se présenter au sujet plusieurs signifiants. C'est à ce niveau que le Fort est corrélatif du *Da*. Le *i* ne peut s'exprimer que dans l'alternance à partir d'une synchronie fondamentale. C'est à partir de cette synchronie que quelque chose s'organise, que le simple jeu du *i* et du *Da* ne saurait suffire à constituer.

J'ai déjà posé le problème devant vous - quel est le minimum concevable initial d'une batterie signifiante pour que puisse commencer à s'organiser le registre du signifiant ? Il ne saurait y avoir de deux sans trois, et cela doit sûrement, je le pense, comporter le quatre, le quadripartite, le *Geviert* comme dit quelque part Heidegger. C'est pour autant qu'un terme peut être refusé, qui tient la base du système des mots dans une certaine distance ou dimension relationnelle, que nous verrons se développer toute la psychologie du psychotique - quelque chose manque, vers quoi tend désespérément son véritable effort de suppléance, de significantisation. Je vous laisse espérer que nous aurons peut-être à y revenir, avec aussi l'explicitation remarquable qu'a faite Laplanche du cas d'une expérience poétique qui le déploie,

qui le dévoile, qui le rend sensible d'une façon toute spécialement éclairante, à savoir le cas d'Hölderlin.

La fonction de cette place est d'être ce qui contient les mots, au sens où contenir veut dire retenir, par quoi une distance et une articulation primitives sont possibles, Par quoi s'introduit la synchronie, sur laquelle peut ensuite s'étagier la dialectique essentielle, celle où l'Autre peut se trouver comme Autre de l'Autre.

Cet Autre de l'Autre n'est là que par sa place. Il peut trouver sa place même si nous ne pouvons le trouver nulle part dans le réel, même si tout ce que nous pouvons trouver dans le réel pour occuper cette place ne vaut que pour autant qu'il occupe cette place, mais ne peut lui apporter aucune autre garantie que d'être à cette place.

Voici située ainsi une autre topologie, la topologie qu'institue le rapport au réel. Ce rapport au réel, nous allons maintenant pouvoir le définir, et nous apercevoir de ce que signifie en fait le principe de réalité.

3

C'est au principe de réalité qu'est liée toute la fonction qui vient s'articuler dans Freud avec le terme de *surmoi Oberich*, ce qui, avouons-le, serait un bien piètre jeu de mots si ce n'était qu'une façon substitutive de désigner ce que l'on a appelé la conscience morale ou quelque chose d'analogue.

Freud nous apporte une articulation vraiment nouvelle, en nous montrant la racine, le fonctionnement psychologique de ce qui, dans la constitution humaine, pèse, mon Dieu, combien lourd, dessus toutes ces formes dont il n'y a pas lieu de méconnaître aucune, jusqu'à celle, la plus simple, des commandements, et même, dirai-je, les dix commandements.

Je ne reculerai pas à vous parler de ces dix commandements dont nous pouvions penser avoir fait le tour. Il est clair que nous les voyons fonctionner, sinon en nous, en tout cas dans les choses, d'une façon singulièrement vivace, et qu'il conviendrait peut-être de revoir ce que Freud ici articule.

Ce que Freud articule, je l'énoncerai en ces termes, dont il semble que tous les commentaires ne soient promus que pour nous les faire oublier. Freud apporte, quant au fondement de la morale, la découverte diront les uns, l'affirmation diront les autres, l'affirmation de la découverte je le crois, que la loi fondamentale, la loi primordiale, celle où commence

la culture en tant qu'elle s'oppose à la nature - car les deux choses sont parfaitement individualisées dans Freud au sens moderne, je veux dire au sens où Lévi-Strauss peut l'articuler de nos jours - que la loi fondamentale, c'est la loi de l'interdiction de l'inceste.

Tout le développement de la psychanalyse le confirme de façon de plus en plus lourde, tout en le soulignant de moins en moins. Je veux dire que tout ce qui se développe au niveau de l'interpsychologie enfant-mère, et qu'on exprime mal dans les catégories dites de la frustration, de la gratification et de la dépendance, n'est qu'un immense développement du caractère essentiel de la chose maternelle, de la mère, en tant qu'elle occupe la place de cette chose, de *das Ding*.

Tout le monde sait que le corrélatif en est ce désir de l'inceste qui est la grande trouvaille de Freud. On a beau nous dire qu'on le voit quelque part dans Platon, ou que Diderot l'a dit dans *le Neveu de Rameau* ou dans le *Supplément au Voyage de Bougainville* - cela m'est indifférent. Il est important qu'il y ait eu un homme qui, à un moment donné de l'histoire, se soit levé pour dire - C'est là le désir essentiel.

C'est cela qu'il s'agit de tenir fermement dans notre main - Freud désigne dans l'interdiction de l'inceste le principe de la loi primordiale dont tous les autres développements culturels ne sont que les conséquences et les rameaux - et en même temps, il identifie l'inceste au désir le plus fondamental.

Claude Lévi-Strauss confirme sans doute dans son étude magistrale le caractère primordial de la Loi comme telle, à savoir l'introduction du signifiant et de sa combinatoire dans la nature humaine par l'intermédiaire des lois du mariage réglé par une organisation des échanges qu'il qualifie de structures élémentaires - pour autant que des indications préférentielles sont données au choix du conjoint, c'est-à-dire qu'un ordre est introduit dans l'alliance produisant ainsi une dimension nouvelle à côté de celui de l'hérédité. Mais même quand il fait cela, et tourne longuement autour de la question de l'inceste pour nous expliquer ce qui rend son interdiction nécessaire, il ne va pas plus loin qu'à nous indiquer pourquoi le père n'épouse pas sa fille - il faut que les filles soient échangées. Mais pourquoi le fils ne couchera pas avec sa mère ? Là, quelque chose reste voilé.

Bien entendu, il fait justice des justifications par les effets biologiques soi-disant redoutables des croisements trop proches. Il démontre que loin qu'il se produise ces effets de résurgence du récessif dont on peut craindre qu'ils introduisent des éléments de dégénérescence, une telle endogamie est couramment employée dans toutes les branches de la domestication pour améliorer une race, qu'elle soit végétale ou animale.



C'est dans l'ordre de la culture que joue la loi. La loi a pour conséquence d'exclure toujours l'inceste fondamental, l'inceste fils-mère, qui est ce sur quoi Freud met l'accent.

Si tout est justifié autour, il n'en reste pas moins que ce point central demeure. C'est, on le voit bien à lire de près le texte de Lévi-Strauss, le point le plus énigmatique, le plus irréductible, entre nature et culture.

C'est là que je veux vous arrêter. Ce que nous trouvons dans la loi de l'inceste se situe comme tel au niveau du rapport inconscient avec das Ding, la Chose. Le désir pour la mère ne saurait être satisfait parce qu'il est la fin, le terme, l'abolition de tout le monde de la demande, qui est celui qui structure le plus profondément l'inconscient de l'homme. C'est dans la mesure même où la fonction du principe du plaisir est de faire que l'homme cherche toujours ce qu'il doit retrouver, mais ce qu'il ne saurait atteindre, c'est là que gît l'essentiel, ce ressort, ce rapport qui s'appelle la loi de l'interdiction de l'inceste.

Cette inspection métaphysique ne mérite même d'être retenue que si nous pouvons la confirmer au niveau du discours effectif qui peut venir pour l'homme à portée de son savoir, du discours préconscient ou conscient, c'est-à-dire de la loi effective, c'est-à-dire enfin de ces fameux dix commandements dont je parlais tout à l'heure.

Ces commandements sont-ils dix ? Ma foi, peut-être bien. J'ai essayé d'en refaire le compte en allant aux sources. J'ai été prendre mon exemplaire de Silvestre de Sacy. C'est ce que nous avons en France de plus proche de ces versions de la Bible qui ont exercé une influence si décisive dans la pensée et l'histoire d'autres peuples, l'une inaugurant la culture slave avec saint Cyrille, une autre, la version autorisée des Anglais, dont on peut dire que si on ne la connaît pas par coeur, on est chez eux exclu. Nous n'avons pas cela, mais je vous conseille néanmoins de vous reporter à cette version du XVII<sup>e</sup> siècle, malgré ses impropriétés et ses inexactitudes, car cela a été la version que les gens lisaient, et sur laquelle des générations de pasteurs ont écrit et bataillé sur l'interprétation de telle interdiction, présente ou passée, inscrite dans les textes.

J'ai donc été y prendre le texte de ce Décalogue que Dieu articule devant Moïse, au troisième jour du troisième mois après la sortie d'Égypte, dans la nuée sombre du Sinaï, avec éclairs et interdiction au peuple d'approcher. Je dois dire que j'aimerais bien un jour laisser la parole à quelqu'un de plus qualifié que moi pour analyser la série des avatars que l'articulation signifiante de ces dix commandements a subis à travers les âges, depuis les textes hébreux jusqu'à celui où il se présente

dans le petit ronron des versiculets hémistichés du catéchisme. Ces dix commandements, tout négatifs qu'ils apparaissent - on nous fait toujours la remarque qu'il n'y a pas que le côté négatif de la morale, mais aussi le côté positif -, je ne m'arrêterai pas tellement à leur caractère interdictif, mais je dirai, comme je l'ai déjà indiqué ici, qu'ils ne sont peut-être que les commandements de la parole, je veux dire qu'ils explicitent ce sans quoi il n'y a pas de parole - je n'ai pas dit de discours - possible.

Je n'ai donné là qu'une indication, car je ne pouvais alors aller plus loin, et je reprends ici ce sillon. Je veux vous faire remarquer ceci - dans ces dix commandements, qui constituent à peu près tout de ce qui, contre vents et marées, est reçu comme commandements par l'ensemble de l'humanité civilisée - civilisée ou pas, ou presque, mais celle qui ne l'est pas, nous ne la connaissons qu'à travers un certain nombre de cryptogrammes, alors, tenons-nous-en à ladite civilisée -, dans ces dix commandements, nulle part il n'est signalé qu'il ne faut pas coucher avec sa mère. Je ne pense pas que le commandement de l'honorer puisse être considéré comme la moindre indication dans ce sens, ni positive ni négative - malgré ce que l'on appelle dans les histoires de Marius et Olive *faire une bonne manière*.

Les dix commandements, ne pourrions-nous essayer la prochaine fois de les interpréter comme quelque chose de fort proche de ce qui fonctionne effectivement dans le refoulement de l'inconscient ? Les dix commandements sont interprétables comme destinés à tenir le sujet à distance de toute réalisation de l'inceste, à une condition et à une seule, c'est que nous nous apercevons que l'interdiction de l'inceste n'est pas autre chose que la condition pour que subsiste la parole.

Ceci nous ramène à interroger le sens des dix commandements pour autant qu'ils sont liés de la façon la plus profonde à ce qui règle la distance du sujet au *das Ding*, pour autant que cette distance est justement la condition de la parole, pour autant que les dix commandements sont la condition de la subsistance de la parole comme telle.

Je ne fais qu'aborder à cette rive, mais dès maintenant, que personne, je vous en prie, ne s'arrête à l'idée que les dix commandements seraient la condition de toute vie sociale. Car à la vérité comment, sous un autre angle, ne pas s'apercevoir, à les énoncer tout simplement, qu'ils sont en quelque sorte le catalogue et le chapitre de nos transactions de chaque instant ? Ils étalent la dimension de nos actions en tant que proprement humaines. En d'autres termes, nous passons notre temps à violer les dix commandements, et c'est bien pour cela qu'une société est possible.

Je n'ai pas besoin pour cela d'aller à l'extrême des paradoxes d'un

Bernard de Mandeville qui montre, dans la *Fable des abeilles*, les vices privés former la fortune publique. Il ne s'agit pas de cela, mais de voir à quoi répond le caractère d'immanence préconsciente des dix commandements. C'est là que, la prochaine fois, je reprendrai les choses -non sans faire encore un détour par la référence essentielle que j'ai prise quand j'ai parlé pour la première fois devant vous de ce que l'on peut appeler le réel.

Le réel, vous ai-je dit, c'est ce qui se retrouve toujours à la même place. Vous le verrez dans l'histoire de la science et des pensées. Ce détour est indispensable pour nous amener à la grande crise révolutionnaire de la morale, à savoir à la mise en question des principes là où ils doivent être remis en question, c'est-à-dire au niveau de l'impératif C'est le culmen à la fois kantien et sadiste de la Chose, ce en quoi la morale devient, d'un côté, pure et simple application de la maxime universelle, de l'autre, pur et simple objet.

Ce point est essentiel à comprendre pour voir le pas qui est franchi par Freud. Ce que je veux aujourd'hui simplement indiquer en conclusion, c'est ceci, qu'un poète qui est de mes amis a écrit quelque part - *Le problème du mal ne vaut d'être soulevé que tant qu'on ne sera pas quitte avec l'idée de la transcendance d'un bien quelconque qui pourrait dicter à l'homme des devoirs. Jusque-là, la représentation exaltée du mal gardera sa plus grande valeur révolutionnaire.*

Eh bien, le pas fait, au niveau du principe du plaisir, par Freud, est de nous montrer qu'il n'y a pas de Souverain Bien - que le Souverain Bien, qui est *das Ding*, qui est la mère, l'objet de l'inceste, est un bien interdit, et qu'il n'y a pas d'autre bien. Tel est le fondement, renversé chez Freud, de la loi morale.

Il s'agit maintenant de concevoir d'où vient la loi morale positive, qui est restée bien intacte, et telle que nous pouvons littéralement, pour employer un terme rendu célèbre au cinéma, nous casser *la tête contre les murs* plutôt que de la voir renversée.

Que signifie-t-il ? Il signifie, c'est la direction dans laquelle je vous engage, que ce que l'on a cherché à la place de l'objet irretrouvable, c'est justement l'objet que l'on retrouve toujours dans la réalité. A la place de l'objet impossible à retrouver au niveau du principe du plaisir, il est arrivé quelque chose qui n'est rien que ceci, qui se retrouve toujours, mais se présente sous une forme complètement fermée, aveugle, énigmatique - le monde de la physique moderne.

Voilà autour de quoi, vous le verrez, s'est jouée effectivement à la

85

fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, lors de la Révolution française, la crise de la morale, voilà ce à quoi la doctrine freudienne apporte une réponse. Elle introduit ici une lumière dont j'espère vous montrer qu'elle n'a pas encore dégagé toutes ses suites.

16 DÉCEMBRE 1959.



## VI DE LA LOI MORALE

La Critique de la raison pratique.  
La *Philosophie* dans le boudoir.  
*Les dix* commandements.  
*L'Épître* aux Romains.

Faisons entrer le simple d'esprit, faisons-le asseoir au premier rang, et demandons-lui ce que veut dire Lacan.

Le simple d'esprit se lève, vient au tableau et explique - Lacan nous parle depuis le début de l'année de *das Ding* dans les termes suivants - il le met au coeur d'un monde subjectif qui est celui dont il nous dépeint l'économie, selon Freud, depuis des années. Ce monde subjectif se définit par ceci que le signifiant est, chez l'homme, déjà intronisé au niveau inconscient, mêlant ses repères aux possibilités d'orientation que lui donne son fonctionnement d'organisme naturel d'être vivant.

Déjà, rien qu'à l'inscrire ainsi sur ce tableau, en mettant *das Ding* au centre, et autour le monde subjectif de l'inconscient organisé en relations signifiantes, vous voyez la difficulté de la représentation topologique. Car ce *das Ding* est justement au centre au sens qu'il est exclu. C'est-à-dire qu'en réalité il doit être posé comme extérieur, ce *das Ding*, cet Autre préhistorique impossible à oublier dont Freud nous affirme la nécessité de la position première, sous la forme de quelque chose qui est *entfremdet*, étranger à moi tout en étant au coeur de ce moi, quelque chose qu'au niveau de l'inconscient, seule représente une représentation.

1

Je dis - *quelque chose que seule représente une représentation*. Ne voyez pas là un simple pléonasme, car *représente* et *représentation* sont ici deux

choses différentes, comme l'indique le terme *Vorstellungsrepräsentanz*. Il s'agit de ce qui, dans l'inconscient, représente comme signe la représentation comme fonction d'appréhension - de la façon dont se représente toute représentation pour autant qu'elle évoque le bien que *das Ding* apporte avec lui.

Mais dire *le bien* est déjà une métaphore, un attribut. Tout ce qui qualifie les représentations dans l'ordre du bien se trouve pris dans la réfraction, le système de décomposition que lui impose la structure des frayages inconscients, la complexification dans le système signifiant des éléments. C'est par là seulement que le sujet se rapporte à ce qui se présente pour lui comme son bien à l'horizon. Son bien lui est déjà indiqué comme la résultante significative d'une composition signifiante qui se trouve appelée au niveau inconscient, c'est-à-dire là où il ne maîtrise en rien le système des directions, des investissements, qui règlent en profondeur sa conduite.

J'emploierai ici un terme, que seuls pourront vraiment apprécier à sa juste valeur ceux qui ont encore assez présentes les formules kantienne de la *Critique de la raison pratique* - et ceux qui ne les ont pas assez présentes, ou qui n'ont pas fait jusqu'ici l'expérience de ce livre extraordinaire à plus d'un point de vue, je les incite à combler là-dessus soit leurs souvenirs, soit leur culture.

Il est impossible que nous progressions ensemble dans ce séminaire, dans les questions posées par l'éthique psychanalytique si vous n'avez pas. ce livre pour terme de référence.

Qu'il me suffise de souligner, ne serait-ce que pour vous inspirer l'envie de vous y référer, qu'il est sûrement extraordinaire du point de vue de l'humour. Se maintenir à la pointe de la plus extrême nécessité conceptuelle ne va pas sans causer un effet de plénitude, de contentement et de vertige à la fois, où vous ne pourrez manquer l'occasion de sentir à tel tournant s'entrouvrir je ne sais quel abîme du comique. Et je ne vois pas pourquoi vous vous refuseriez à en pousser la porte. Nous verrons d'ailleurs tout à l'heure dans quel sens nous pouvons ici le faire nous-mêmes.

Donc, pour le dire expressément, c'est un terme kantien, celui de *Wohl*, que je mettrai en avant pour désigner le bien dont il s'agit. Il s'agit du confort du sujet pour autant que, s'il se réfère à *das Ding*, comme à son horizon, fonctionne pour lui le principe du plaisir, qui donne la loi où se résout une tension liée, selon la formule freudienne, à ce que nous appellerons des leurres réussis - ou mieux encore, des signes, que la réalité honore ou n'honore pas. Le signe confine presque ici à la monnaie représentative, et évoque la phrase qu'il y a bien

longtemps, j'ai intégrée à l'un de mes premiers discours, celui sur la *Causalité psychique*, dans une formule qui inaugure un de ses paragraphes - plus *inaccessibles à nos yeux faits pour les signes du changeur*.

Je continue l'image - les signes du changeur sont déjà présents au fond de la structure inconsciente qui se règle selon la loi du *Lust* et de l'*Unlust*, selon la règle du *Wunsch* indestructible, avide de répétition, de la répétition des signes. C'est par là que le sujet règle sa distance première à *das Ding*, source de tout *Wohl* au niveau du principe du plaisir, et qui donne déjà, mais en son coeur, ce que, suivant la référence kantienne, et comme les praticiens de la psychanalyse n'ont pas manqué de le faire, nous pouvons qualifier de *das Gute des Objekts*, le bon objet.

Au-delà du principe du plaisir, à l'horizon, se dessine le *Gute, das Ding*, introduisant au niveau inconscient ce qui devrait nous forcer à reposer la question proprement kantienne de la *causa noumenon*. *Das Ding* se présente au niveau de l'expérience inconsciente comme ce qui déjà fait la loi. Encore faut-il ici donner à ce verbe, *la loi*, l'accent qu'elle prend dans les jeux les plus brutaux de la société élémentaire qu'évoque un livre récent de Roger Vailland. C'est une loi de caprice, d'arbitraire, d'oracle aussi, une loi de signes où le sujet n'est garanti par rien, à l'endroit de quoi il n'a aucune *Sicherung*, pour employer encore un terme kantien. C'est pourquoi ce *Gute*, au niveau de l'inconscient, est aussi, et dans son fond, le mauvais objet, dont l'articulation kleinienne nous parle encore.

Encore faut-il dire que *das Ding* n'est pas à ce niveau distingué comme mauvais. Le sujet n'a au mauvais objet pas la moindre approche, puisque déjà, par rapport au bon, il se tient à distance. Il ne peut pas supporter l'extrême du bien que peut lui apporter *das Ding*, à plus forte raison ne peut-il se situer à l'endroit du mauvais. Il peut gémir, éclater, maudire, il ne comprend pas - rien ici ne s'articule, même pas par métaphore. Il fait des symptômes, comme on dit, et ces symptômes sont à l'origine des symptômes de défense.

La défense, comment devons-nous, à ce niveau, la concevoir ? Il y a une défense organique - le moi se défend en se mutilant comme le crabe lâche sa patte, montrant là cette liaison que j'ai faite la dernière fois entre motricité et douleur. Mais en quoi l'homme se défend-il autrement que l'animal qui s'automutile ? La distinction est ici introduite par la structuration signifiante dans l'inconscient humain. Mais la défense, la mutilation qui est celle de l'homme, ne se fait pas seulement par substitution, déplacement, métaphore, et tout ce qui structure sa gravitation par rapport au bon objet. Elle se fait par quelque chose qui a un nom, et qui est à proprement parler le mensonge sur le mal.

Au niveau de l'inconscient, le sujet ment. Et ce mensonge et sa façon de dire là-dessus la vérité. L'ορθος λογος de l'inconscient à ce niveau, s'articule -Freud l'écrit précisément dans *l'Entwurf* à propos de l'hystérie - πρωτον ψευδος, premier mensonge.

Ai-je besoin, depuis les quelques fois que je vous parle de *l'Entwurf*, de vous rappeler l'exemple qu'il donne d'une malade dont il ne parle pas ailleurs, Emma, laquelle n'a rien à voir avec l'Emma des *Studien* ? Il s'agit d'une femme qui a la phobie d'entrer toute seule dans les magasins, où elle a peur que l'on se moque d'elle à cause de ses vêtements.

Tout se relie d'abord à un premier souvenir. A douze ans, elle est entrée déjà dans un magasin, et les employés ont ri, apparemment de ses vêtements. L'un d'eux lui a plu, l'a même émue d'une façon singulière dans sa puberté naissante. Derrière, nous retrouvons le souvenir causal, celui d'une agression subie à huit ans dans une boutique de la part d'un *Greissler*. La traduction française, faite sur l'anglaise, elle-même faite avec un tout spécial sans-gêne, dit *boutiquier* - mais il s'agit d'un barbon, d'un homme d'un certain âge, qui l'a pincée je-ne-sais-où sous sa robe, d'une façon fort directe. A ce souvenir-ci fait donc écho l'idée de l'attrait sexuel éprouvé dans l'autre.

Tout ce qui reste dans le symptôme est attaché aux vêtements, à la raillerie sur le vêtement. Mais la direction de la vérité est indiquée, sous une couverture, sous la *Vorstellung* mensongère du vêtement. Il y a, sous une forme opaque, allusion à ce qui ne s'est pas passé lors du premier souvenir, mais lors du second. Quelque chose qui n'a pas été appréhendable à l'origine ne l'est qu'après coup, et par l'intermédiaire de cette transformation mensongère - proton *pseudos*. C'est par là que nous avons l'indication de ce qui, chez le sujet, marque à jamais son rapport avec das Ding comme mauvais - dont il ne peut pourtant formuler qu'il soit mauvais autrement que par le symptôme.

Voilà ce que l'expérience de l'inconscient nous force d'ajouter à nos prémisses quand nous reprenons l'interrogation éthique telle qu'elle a été posée au cours des âges et telle qu'elle nous a été léguée dans l'éthique kantienne, pour autant que celle-ci reste - dans notre réflexion, sinon dans notre expérience - le point où les choses ont été menées.

La voie dans laquelle les principes éthiques se formulent en tant qu'ils s'imposent à la conscience, ou qu'ils sont toujours prêts à émerger du préconscient, comme commandements, ont le rapport le plus étroit avec le second principe introduit par Freud, à savoir le principe de réalité.



Le principe de réalité est le corrélatif dialectique du principe du plaisir. L'un n'est pas seulement, comme on le croit d'abord, l'application de la suite de l'autre, chacun est vraiment le corrélatif polaire de l'autre, sans lequel ni l'un ni l'autre n'aurait de sens. Nous sommes maintenant amenés une fois de plus à approfondir le principe de réalité tel que je vous l'ai déjà indiqué à l'horizon de l'expérience paranoïaque.

Le principe de réalité, vous ai-je dit, n'est pas simplement tel qu'il apparaît dans *l'Entwurf*, l'échantillonnage qui se produit au niveau du système  $\omega$  parfois, ou du système de la *Wahrnehmungsbewusstsein*. Il ne fonctionne pas seulement au niveau de ce système par où le sujet, échantillonnant dans la réalité ce qui lui donne le signe d'une réalité présente, peut corriger l'adéquation du surgissement leurrant de la *Vorstellung* telle qu'elle est provoquée par la répétition au niveau du principe du plaisir. Il est quelque chose au-delà. La réalité se pose pour l'homme, et c'est en cela qu'elle l'intéresse, d'être structurée, et d'être ce qui se présente dans son expérience comme ce qui revient toujours à la même place.

Je vous l'ai montré au moment où je vous commentais le Président Schreber. La fonction des astres dans le système délirant de ce sujet exemplaire nous indique, à la façon d'une boussole, l'étoile polaire de la relation de l'homme au réel. L'étude de l'histoire de la science rend vraisemblable la même chose. N'est-il pas singulier, paradoxal, que ce soit l'observation par le pâtre, par le marin méditerranéen, du retour à la même place de l'objet qui semble intéresser le moins l'expérience humaine - l'astre, qui indique à l'agriculteur quand il convient de semer ses blés ? Songez au si grand rôle que jouaient les Pléiades dans l'itinéraire de la marine méditerranéenne. N'est-il pas notable que ce soit l'observation du retour des astres toujours à la même place, qui, se poursuivant à travers les âges, aboutit à cette structuration de la réalité par la physique, qui s'appelle la science ? Les lois fécondes sont descendues du ciel sur la terre, de la physique péripatéticienne à Galilée. Mais de la terre, où l'on retrouve les lois du ciel, la physique galiléenne remonte au ciel en nous montrant que les astres ne sont rien de ce que l'on avait cru d'abord, qu'ils ne sont point incorruptibles, qu'ils subissent les mêmes lois que le monde terrestre.

Bien plus, si un pas décisif dans l'histoire de la science est déjà fait par l'admirable Nicolas de Cuse, un des premiers à formuler que les astres ne sont pas incorruptibles, nous savons, nous, mieux encore, qu'ils pourraient n'être pas à la même place.

Ainsi l'exigence première qui nous a fait, à travers l'histoire, sillonner

la structuration du réel pour en faire la science, suprêmement efficace, mais aussi suprêmement décevante, cette exigence première qui est celle de *das Ding* - trouver ce qui se répète, ce qui revient, et nous garantit de revenir toujours, à la même place - nous a poussés jusqu'à l'extrême où nous sommes, où nous pouvons mettre en question toutes les places, et où plus rien dans cette réalité que nous avons appris à bouleverser si admirablement ne répond à cet appel de la sécurité du retour.

Pourtant, c'est à cette recherche de ce qui revient toujours à la même place, que reste appendu ce qui s'est élaboré au cours des âges de ce que nous appelons éthique. L'éthique, ce n'est pas le simple fait qu'il y a des obligations, un lien qui enchaîne, ordonne, et fait la loi de la société. Il y a aussi ce à quoi nous nous référons si souvent ici sous le terme de structures élémentaires de la parenté - de la propriété aussi et de l'échange des biens -qui fait que, dans les sociétés dites primitives entendez toutes les sociétés à leur niveau de base -, l'homme se fait lui-même signe, élément, objet de l'échange réglé dont l'étude d'un Claude Lévi-Strauss vous montre le caractère sûr dans sa relative inconscience. Ce qui, à travers les générations, préside à ce nouvel ordre surnaturel des structures est exactement ce qui rend raison de la soumission de l'homme à la loi de l'inconscient. Mais l'éthique commence encore au-delà.

Elle commence au moment où le sujet pose la question de ce bien qu'il avait recherché inconsciemment dans les structures sociales - et où, du même coup, il est amené à découvrir la liaison profonde par quoi ce qui se présente pour lui comme loi est étroitement lié à la structure même du désir. S'il ne découvre pas tout de suite ce désir dernier que l'exploration freudienne a découvert sous le nom de désir de l'inceste, il découvre ce qui articule sa conduite d'une façon telle que l'objet de son désir soit toujours maintenu pour lui à distance. Cette distance n'en est pas complètement une, c'est une distance intime qui s'appelle proximité, qui n'est pas identique à lui-même, qui lui est littéralement proche, au sens où l'on peut dire que le *Nebenmensch* dont nous parle Freud au fondement de la chose est son prochain.

Si quelque chose, au sommet du commandement éthique, finit d'une façon si étrange, si scandaleuse pour le sentiment de certains, par s'articuler sous la forme du Tu *aimeras ton prochain comme toi-même*, c'est qu'il est de la loi du rapport du sujet humain à lui-même qu'il se fasse lui-même, dans son rapport à son désir, son propre prochain.

Ma thèse est que la loi morale s'articule à la visée du réel comme tel, du réel en tant qu'il peut être la garantie de la Chose. C'est pourquoi je vous invite à vous intéresser à ce que nous pouvons appeler l'acmé de la

crise de l'éthique, et que je vous ai désignée dès l'abord comme liée au moment où paraît la *Critique de la raison pratique*.

2

L'éthique kantienne surgit au moment où s'ouvre l'effet désorientant de la physique, parvenue à son point d'indépendance par rapport à *das Ding*, au *das Ding* humain, sous la forme de la physique newtonienne.

C'est la physique newtonienne qui force Kant à une révision radicale de la fonction de la raison en tant que pure, et c'est en tant qu'expressément appendue à cette mise en question d'origine scientifique que se propose à nous une morale dont les arêtes, dans leur rigueur, n'avaient même jusque-là jamais pu être entrevues - cette morale qui se détache expressément de toute référence à un objet quel qu'il soit de l'affection, de toute référence à ce que Kant appelle *pathologisches Objekt*, un objet pathologique, ce qui veut dire seulement un objet d'une passion quelle qu'elle soit.

Nul Wohl, que ce soit le nôtre ou celui de notre prochain, ne doit entrer comme tel dans la finalité de l'action morale. La seule définition de l'action morale possible est celle dont Kant donne la formule bien connue - *Fais en sorte que la maxime de ton action puisse être prise comme une maxime universelle*. L'action n'est donc morale que pour autant qu'elle n'est commandée que par le seul motif qu'articule la maxime. Traduire *Allgemeine* par universel pose une petite question, car c'est plus près de commun. Kant oppose *général* à *universel*, qu'il reprend sous la forme latine - ce qui prouve bien que quelque chose est ici laissé dans une certaine indétermination. *Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne* Agis de telle façon que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir comme principe d'une législation qui soit pour tous.

Cette formule, qui est, vous le savez, la formule centrale de l'éthique de Kant, est poussée par lui dans ses plus extrêmes conséquences. Ce radicalisme va jusqu'à ce paradoxe, qu'en fin de compte la *gute Willen*, la bonne volonté, se pose comme exclusive de toute action bénéfique. A vrai dire, je crois que l'accomplissement d'une subjectivité qui mérite d'être appelée contemporaine, d'un homme de nos jours, qui a la fortune d'être né en notre âge, ne peut ignorer ce texte. Je le souligne cahin-caha, car on peut se passer de tout - le voisin de droite et le voisin de gauche sont de nos jours, sinon des prochains, du moins des

personnages assez serrés volumétriquement pour nous empêcher de tomber par terre. Mais il faut avoir traversé l'épreuve de lire ce texte pour mesurer le caractère extrémiste, et presque insensé, du point où nous accule quelque chose qui a tout de même sa présence dans l'histoire - l'existence, l'insistance de la science.

Si, bien entendu, personne n'a jamais pu - Kant n'en doutait pas plus lui-même un instant - mettre en pratique d'aucune façon un tel axiome moral, il n'est tout de même pas indifférent de s'apercevoir du point où les choses en sont venues. A vrai dire, nous avons lancé un grand pont de plus dans le rapport à la réalité. Depuis quelque temps, l'esthétique transcendantale elle-même - je parle de ce qui est ainsi désigné dans la *Critique de la raison pure* - peut être mise en cause, du moins sur le plan de ce jeu d'écriture où vient pointer actuellement la théorie physique. Dès lors, au point où nous en sommes venus de notre science, une rénovation, une mise à jour de l'impératif kantien, pourrait s'exprimer ainsi, en employant le langage de l'électronique et de l'automation *N'agis jamais qu'en sorte que ton action puisse être programmée*. Ce qui nous fait faire un pas de plus dans le sens d'un détachement encore plus accentué, sinon le plus accentué, d'avec ce que l'on appelle un Souverain Bien.

Entendez-le bien - Kant nous invite, quand nous considérons la maxime qui règle notre action, à la considérer un instant comme la loi d'une nature où nous serions appelés à vivre. C'est là, lui semble-t-il, l'appareil qui nous fera repousser avec horreur telle ou telle des maximes auxquelles nos penchants nous entraîneraient volontiers. Il nous donne à ce propos des exemples, dont il n'est pas sans intérêt de prendre la notification concrète, car, tout évidents qu'ils paraissent, ils peuvent prêter, au moins pour l'analyste, à quelque réflexion. Mais observez qu'il nous dit les lois *d'une nature*, non *d'une société*. Il n'est que trop clair, non seulement que les sociétés vivent très bien de références à des lois qui sont très loin de supporter la mise en place d'une application universelle, mais bien plus, comme je vous l'ai déjà indiqué la dernière fois, que c'est de la transgression de ces maximes que les sociétés prospèrent.

Il s'agit donc de la référence mentale à une nature en tant qu'elle est ordonnée par des lois d'un objet construit à l'occasion de la question que nous nous posons sur le sujet de notre règle de conduite. Cela a des conséquences remarquables dans lesquelles je n'entrerai pas tout de suite.

Je ne veux ici, pour opérer l'effet de choc, de dessillement, qui me semble nécessaire sur le chemin de notre progrès, que vous faire

## S

remarquer ceci - si la *Critique de la raison pratique* est parue en 1788, sept ans après la première édition de la *Critique de la raison pure*, il est un autre ouvrage qui, lui, est paru six ans après la *Critique de la raison pratique*, un peu au lendemain de Thermidor, en 1795, et qui s'appelle *la Philosophie dans le boudoir*.

*La Philosophie dans le boudoir*, comme, je le pense, vous le savez tous, est l'œuvre d'un certain marquis de Sade, célèbre à plus d'un titre. Sa célébrité de scandale n'a pas été au départ sans s'accompagner de grandes infortunes, et l'on peut dire d'abus de pouvoir commis à son endroit, puisque aussi bien il est resté captif quelque vingt-cinq ans, ce qui est beaucoup pour quelqu'un qui n'a pas, mon Dieu, commis à notre connaissance de crime essentiel, et qui vient de nos jours, dans l'idéologie de certains, à un point de promotion dont on peut dire aussi qu'il comporte au moins quelque chose de confus, sinon d'excessif.

Encore qu'elle puisse passer aux yeux de certains pour comporter l'ouverture sur quelques divertissements, l'œuvre du marquis de Sade n'est pas à proprement parler des plus réjouissantes, et les parties les plus appréciées peuvent paraître aussi les plus ennuyeuses. Mais on ne peut prétendre qu'elle manque de cohérence, et pour tout dire, ce sont exactement les critères kantien qu'elle met en avant pour justifier les positions de ce que l'on peut appeler une sorte d'anti-morale.

Son paradoxe est soutenu avec la plus grande cohérence dans cet ouvrage qui s'intitule *la Philosophie dans le boudoir*. Un petit morceau y est inclus, qui, vu l'ensemble des oreilles qui m'écoutent, est le seul dont je vous recommande expressément la lecture - *Français, encore un effort pour être républicains*.

A la suite de cet appel, supposé être recueilli d'un mouvement de follicules qui s'agitent à ce moment dans le Paris révolutionnaire, le marquis de Sade nous propose de prendre pour maxime universelle de notre conduite, vu la ruine des autorités en quoi consiste, dans les prémisses de cet ouvrage, l'avènement d'une véritable république, le contre-pied de ce qui a pu être considéré jusque-là comme le minimum vital d'une vie morale viable et cohérente.

Et à la vérité, à ne le soutient pas mal. C'est point par hasard si nous trouvons d'abord dans la *Philosophie dans le boudoir* un éloge de la calomnie. La calomnie, nous dit-il, ne saurait être en aucun cas nocive si elle impute à notre prochain bien pire que ce que l'on peut lui attribuer à juste titre, elle a pour mérite de nous mettre en garde contre sa entreprises. Et il poursuit ainsi, justifiant point par point le renversement des impératifs fondamentaux de la loi morale, et prônant l'inceste, l'adultère, le vol, et tout ce que vous pouvez y ajouter. Prenez

le contre-pied de toutes les lois du Décalogue, et vous aurez l'exposé cohérent de quelque chose dont le dernier ressort s'articule en somme ainsi - Prenons comme maxime universelle de notre action le droit de jouir d'autrui quel qu'il soit, comme instrument de notre plaisir.

Sade démontre, avec beaucoup de cohérence, qu'universalisée, cette loi, si elle donne aux libertins la libre disposition de toutes les femmes indistinctement, et qu'elles y consentent ou non, libère inversement celles-ci de tous les devoirs qu'une société civilisée leur impose dans leurs relations conjugales, matrimoniales, et autres. Cette conception ouvre toutes grandes les vannes qu'il propose imaginativement: à l'horizon du désir, tout un chacun étant sollicité de porter à son plus extrême les exigences de sa convoitise, et de les réaliser.

Si même ouverture est donnée à tous, on verra ce que sera une société naturelle. Notre répugnance peut être légitimement assimilée à ce que Kant lui-même prétend éliminer des critères de la loi morale, à savoir à un élément sentimental.

Si l'on élimine de la morale tout élément de sentiment, si l'on nous retire, si l'on invalide, tout guide qui soit dans notre sentiment, à l'extrême le monde sadiste est concevable - même s'il en est l'envers et la caricature - comme un des accomplissements possibles du monde gouverné par une éthique radicale, par l'éthique kantienne telle qu'elle s'inscrit en 1788.

Croyez-moi, les échos kantiens ne manquent pas dans les tentatives d'articulation morale que l'on trouve dans une vaste littérature que nous pouvons appeler libertine, celle de l'homme du plaisir, qui est une forme également caricaturale de ce problème qui a si longuement préoccupé l'Ancien Régime au cours des âges, et depuis Fénelon l'éducation des filles. Vous voyez cela poussé jusqu'à ses conséquences les plus humoristiquement paradoxales dans *le Rideau levé* de Mirabeau.

Eh bien, nous touchons ici ce par quoi, dans sa recherche de justification, d'assiette, d'appui, dans le sens de la référence au principe de réalité, l'éthique rencontre, son propre achoppement, son échec - je veux dire, où une aporie éclate de l'articulation mentale qui s'appelle éthique. De même que l'éthique kantienne n'a pas d'autre suite que cet exercice gymnastique dont je vous ai fait remarquer la fonction formatrice pour quiconque pense, de même l'éthique sadiste n'a eu aucune espèce de suite sociale. Entendez bien que je ne sais si les Français ont fait véritablement un effort pour être républicains, mais assurément, tout comme les autres peuples de la terre, et même ceux qui ont fait après eux' des révolutions encore plus hardies, plus

ambitieuses, plus radicales encore, ils ont laissé strictement inchangée les bases que je qualifierai de religieuses des dix commandements, les poussant même à un degré dont la note puritaine va toujours plus s'accusant. On en est au point où le chef d'un grand Etat socialiste, allant visiter les civilisations coexistantes, se scandalise de voir sur les bords de l'océan Pacifique les danseuses du noble pays d'Amérique lever la jambe un peu trop haut.

Nous nous trouvons tout de même là devant une question précisément, la question du rapport avec *das Ding*.

Aussi bien ce rapport me paraît-il suffisamment souligné dans le troisième chapitre concernant les mobiles de la raison pure pratique. En effet, Kant admet tout de même *un* corrélatif sentimental de la loi morale dans sa pureté, et très singulièrement je vous prie de le noter second paragraphe de cette troisième partie -, ce n'est rien d'autre que la douleur elle-même. Je vous fis le passage - *Par conséquent, nous pouvons voir a priori que la loi morale comme principe de détermination de la volonté, par cela même qu'elle porte préjudice à toutes nos inclinations, doit produire un sentiment qui peut être appelé de la douleur. Et c'est ici le premier, et peut-être le seul cas, où il nous soit permis de déterminer, par des concepts a priori, le rapport d'une connaissance, -qui vient ainsi de la raison pure pratique, au sentiment du plaisir ou de la peine.*

En somme, Kant est de l'avis de Sade. Car, pour atteindre absolument *das Ding*, pour ouvrir toutes les vannes du désir, qu'est-ce que Sade nous montre à l'horizon.? Essentiellement, la douleur. La douleur d'autrui, et aussi bien, la douleur propre du sujet, car ce ne sont à l'occasion qu'une seule et même chose. L'extrême du plaisir, pour autant qu'il consiste à forcer l'accès à la Chose, nous ne pouvons le supporter. C'est ce qui fait le côté dérisoire, le côté - pour employer un terme populaire - maniaque, qui éclate à nos yeux dans les constructions romancées d'un Sade - à chaque instant se manifeste le malaise de la construction vivante, cela même qui rend si difficile pour nos névrosés l'aveu de certains de leurs fantasmes.

Les fantasmes, en effet, à un certain degré, à une certaine limite, ne supportent pas la révélation de la parole.

3

Nous voici donc ramenés à la loi morale en tant qu'elle s'incarne dans un certain nombre de commandements. J'entends ces dix commandements

dont le rassemblement est à l'origine, pas tellement perdue dans le passé, d'un peuple qui se distingue lui-même comme élu.

Je vous l'ai dit, il conviendrait, ces commandements, de les reprendre. J'ai indiqué la dernière fois qu'il y a là une étude à faire, pour laquelle je convoquerais volontiers l'un d'entre vous comme représentant d'une tradition de théologie morale. Beaucoup de questions mériteraient de nous retenir. J'ai parlé du nombre des commandements, mais il y a aussi leur forme, la façon dont ils nous sont transmis au futur. J'appellerais bien volontiers quelqu'un à mon aide, qui aurait assez de pratique, de l'hébreu pour pouvoir me répondre. Dans le texte hébreu, est-ce aussi un futur, est-ce quelque forme de volitif, qui est employé dans le *Deutéronome* et les *Nombres*, où nous voyons les premières formulations du - Décalogue ?

Ce que je veux aborder aujourd'hui c'est seulement leur caractère privilégié par rapport à la structure de la loi. Je voudrais aujourd'hui m'arrêter à deux d'entre eux.

Je dois laisser de côté les questions immenses que pose - la promulgation de ces commandements par quelque chose qui s'annonce comme *je suis ce que je suis*. Il convient en effet de ne pas solliciter le texte dans le sens d'une métaphysique grecque en traduisant celui qui - est, voire *celui qui suis*. *I am that I am*, la traduction anglaise, est la, plus proche, au dire des hébraïstes, de ce que signifie l'articulation du verset. Peut-être me trompé-je, mais ne connaissant pas, l'hébreu, et attendant ce qui pourrait m'être apporté comme complément d'information, je m'en rapporte aux meilleures autorités, et je crois qu'elles sont sans équivoque.

Ce Je suis *ce que je suis* s'annonce d'abord à l'endroit d'un petit peuple comme étant celui qui l'a tiré des misères de l'Égypte, -et commence d'articuler - Tu n'adoreras d'autre dieu que moi, devant ma face. Je laisse ouverte la question de savoir ce que veut dire devant -ma face. Est-ce à dire que hors de la face de Dieu, c'est-à-dire hors de Canaan, l'adoration d'autres dieux n'est pas, pour le fidèle juif, inconcevable ? Un texte du deuxième Samuel, dans la bouche de David, le laisse apparaître.

Il n'en reste pas moins que le deuxième commandement, celui qui exclut formellement non seulement tout culte, mais toute image, toute représentation de ce qui est dans le ciel, sur la terre et dans l'abîme, me semble montrer que ce dont il s'agit est dans un rapport tout à fait particulier avec l'affection humaine dans son ensemble. Pour tout dire, l'élimination de la fonction de l'imaginaire s'offre à mes yeux, et, je le pense, aux vôtres aussi, comme le principe de la relation au symbolique,



au sens où nous l'entendons ici, c'est-à-dire, pour tout dire, à la parole. Il trouve là sa condition principale.

Je laisse de côté le repos du sabbat, mais je crois que cet extraordinaire impératif, grâce à quoi, dans un pays de maîtres, nous voyons encore un jour sur sept se passer dans - une inoccupation qui, au dire de proverbes humoristiques, ne laisse à l'homme du commun pas de milieu entre l'occupation de l'amour ou le plus sombre ennui, cette suspension, ce vide, introduit assurément dans la vie humaine le signe d'un trou, d'un au-delà par rapport à toute loi de l'utilité. Il me paraît avoir par là la connexion la plus proche avec ce sur la piste de quoi nous marchons ici.

Je laisse de côté l'interdiction du meurtre, car nous aurons à y revenir à propos de la portée respective de l'acte et de sa rétribution. Je veux en venir à l'interdiction du mensonge, pour autant qu'elle rejoint ce qui s'est présenté à nous comme le rapport essentiel de l'homme à la Chose, pour autant qu'il est commandé par le principe du plaisir, à savoir ce mensonge auquel nous avons affaire tous les jours - dans l'inconscient.

Le *Tu ne mentiras point* est le commandement où se fait sentir pour nous, de la façon la plus tangible, le lien intime du désir dans sa fonction structurante, avec la loi. A la vérité, ce commandement est là pour nous faire sentir la véritable fonction de la loi. Et je ne pourrai mieux faire que d'en rapprocher le sophisme par lequel se manifeste au maximum le type d'ingéniosité le plus opposé à celui de la discussion juive, talmudique, c'est-à-dire le paradoxe dit d'Epiménide celui qui avance que tous les hommes sont des menteurs. Que dis-je, en avançant avec l'articulation que je Vous ai donnée de l'inconscient, que dis-je, répond le sophisme ? - sinon que moi-même je mens, et qu'ainsi je ne puis rien avancer, de valable concernant non pas simplement la fonction de la vérité, mais la signification même du mensonge.

Le *Tu ne mentiras point*, précepte négatif, a pour fonction de retirer de l'énoncé le sujet de l'énonciation. Rappelez-vous le graphe. C'est bien là -pour autant que je mens, que je refoule, que c'est moi, menteur, qui parle - que je peux dire Tu ne mentiras point. Dans ce Tu ne mentiras point, comme loi, est incluse la possibilité du mensonge comme désir le plus fondamental.

Je vais vous en donner une preuve, qui n'en est pas moins valable à mes yeux. C'est la célèbre formule de Proudhon - *La propriété, c'est le vol*. Une autre preuve, ce sont les cris d'écorchés que poussent les avocats dès qu'il est question, sous une forme toujours plus ou moins funambulesque et mythique, de faire entrer en jeu un détecteur de

mensonge. Devons-nous en conclure que le respect de la personne humaine, c'est le droit de mentir ? Assurément, c'est une question, et ce n'est pas une réponse que de répondre *oui, sûrement*. Comme on pourrait le dire, ce n'est pas si simple.

D'où vient cette insurrection devant le fait *que* quelque chose puisse réduire à une application universellement objectivante la question de la parole du sujet ? C'est que cette parole ne sait pas elle-même ce qu'elle dit quand elle ment, et que d'autre part, mentant, il y a quelque vérité qu'elle promet. Et c'est dans cette fonction antinomique entre la loi et le désir, que la parole conditionne, que gît le ressort primordial qui fait de ce commandement, entre les dix, autres, une des pierres angulaires de ce que nous pouvons appeler la condition humaine en tant qu'elle mérite d'être respectée.

Je vais, l'heure avançant, sauter un peu plus loin, pour en venir enfin à ce qui fait aujourd'hui la pointe de notre réflexion sur les rapports du désir et de la loi. C'est le fameux commandement qui s'exprime ainsi il fait toujours sourire, mais à y bien réfléchir on ne sourit pas longtemps - *Tu ne convoiteras point la maison de ton prochain, tu ne convoiteras Point la femme de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni rien de ce qui appartient à ton prochain.*

Mettre la femme entre la maison et le bourricot a suggéré à plus d'une idée que l'on pouvait, voir là les exigences d'une société primitive - des bédouins, des bicots, des rats. Eh bien, Je ne le pense pas.

Cette loi, toujours vivante dans le coeur d'hommes qui la violent chaque jour, au moins concernant la femme de son prochain, doit sans doute avoir quelque rapport avec ce qui est notre objet ici, à savoir das Ding.

Car il ne s'agit point ici de n'importe quel bien, Il ne s'agit point de ce qui fait la loi de l'échange, et couvre d'une légalité, si l'on peut dire, amusante, d'une *Sicherung* sociale, les mouvements, l'impertus des instincts humains. Il s'agit de quelque chose qui prend sa valeur de ce qu'aucun de ces objets n'est sans avoir le rapport le plus étroit avec ce dans quoi l'être humain peut se reposer comme étant das Trude, *das Ding*, non pas en tant qu'elle est son bien, mais le bien où il se repose. J'ajoute, *das Ding en* tant que le corrélatif même de la loi de la parole dans son origine la plus primitive, en ce sens que ce *das Ding* était là au commencement, que c'est la première chose qui a pu se séparer de tout ce que le sujet a commencé de nommer et d'articuler, que la convoitise même dont il s'agit s'adresse, non pas à n'importe quoi que je désire, mais à une chose en tant qu'elle est la Chose de mon prochain.

C'est pour autant qu'il préserve cette distance de la Chose en tant que

fondée par la parole elle-même, que ce commandement prend sa valeur.

Mais là, où aboutissons-nous ?

Est-ce que la Loi est la Chose ? Que non pas. Toutefois je n'ai eu connaissance de la Chose que par la Loi. En effet, je n'aurais pas eu l'idée de la convoiter si la Loi n'avait dit - Tu ne la convoiteras pas. Mais la Chose trouvant l'occasion produit en moi toutes sortes de convoitises grâce au commandement, car sans la Loi la Chose est morte. Or, moi j'étais vivant jadis, sans la Loi. Mais quand le commandement est venu, la Chose a flambé, est venue de nouveau -, alors que moi, j'ai trouvé la mort. Et pour moi, le commandement qui devait mener à la vie s'est trouvé mener à la mort, car la Chose trouvant l'occasion m'a séduit grâce au commandement, et par lui m'a fait désir de mort.

Je pense que, depuis un tout petit moment, certains d'entre vous au moins se doutent que ce n'est plus moi qui parle. En effet, à une toute petite modification près - Chose à la place de *péché* -, ceci est le discours de saint Paul concernant les rapports de la loi et du péché, Epître aux Romains, chapitre 7, paragraphe 7.

Quoi qu'on en pense dans certains milieux, vous auriez tort de croire que les auteurs sacrés ne sont pas d'une bonne lecture. Je n'ai quant à moi jamais trouvé que récompense à m'y plonger, et celui-ci tout spécialement, que je vous indique pour vos devoirs de vacances, vous tiendra pas mal compagnie.

Le rapport de la Chose et de la Loi ne saurait être mieux défini que dans ces termes. C'est ici que nous le reprendrons. Le rapport dialectique du désir et de la Loi fait notre désir ne flamber que dans un rapport à la Loi, par où il devient désir de mort. C'est seulement du fait de la Loi que le péché, dRctQ-r(ct, ce qui veut dire en grec manque et non-participation à la Chose, prend un caractère démesuré, hyperbolique. La découverte freudienne, l'éthique psychanalytique nous laissent-elles suspendus à cette dialectique ? Nous avons à explorer ce qu'au cours des âges, l'être humain a été capable d'élaborer qui transgresse cette Loi, le mette dans un rapport au désir qui franchisse ce lien d'interdiction, et introduise, au-dessus de la morale, une érotique.

Je ne pense pas que vous devriez vous trouver étonnés d'une pareille question, car c'est ce qu'ont fait très exactement toutes les religions, tous les mysticismes, tout ce que Kant appelle avec quelque dédain les *Religionsschwärmereien*, les rêveries religieuses - il est bien difficile de traduire. Qu'est-ce, sinon une façon de retrouver, quelque part au-delà de la loi, le rapport à das *Ding* ? Sans doute y en a-t-il d'autres. Sans

doute, parlant d'érotique, aurons-nous à parler de ce qui s'est fomenté au cours des âges, de règles de l'amour. Freud dit quelque part qu'il aurait pu parler de sa doctrine comme une érotique, mais, dit-il, je ne l'ai pas fait, parce que ç'aurait été là céder sur les mots, et qui cède sur les mots cède sur les choses - j'ai parlé de théorie de la sexualité.

C'est vrai - Freud a mis au premier plan de l'interrogation éthique le rapport simple de l'homme et de la femme, Chose très singulière, les choses n'en ont pas fait mieux que de rester au même point. La question de *das Ding* reste aujourd'hui suspendue à ce qu'il y a d'ouvert, de manquant, de béant, au centre de notre désir. Je dirai, si vous me permettez ce jeu de mots, qu'il s'agit pour nous de savoir ce que nous pouvons faire de ce dam pour le transformer en dame, en notre dame.

Ne souriez pas de ce maniage, car la langue l'a fait avant moi. Si vous notez l'étymologie du mot *danger*, vous verrez que c'est exactement la même équivoque qui le fonde en français - le danger est à l'origine *domnarium*, domination. Le mot *dame* est tout doucement venu contaminer cela. Et en effet, lorsque nous sommes au pouvoir d'un autre, nous sommes en grand péril.

Ainsi, l'année prochaine, essaierons-nous de nous avancer dans ces zones incontestablement périlleuses.

23 DÉCEMBRE 1959.





## VII LES PULSIONS ET LES LEURRES

*La dimension de la pastorale. Le paradoxe de la conscience morale. Le monde et le corps. Luther. Le problème du rapport à l'objet.*

Durant ce temps de recueillement des vacances, j'ai éprouvé le besoin de faire une excursion dans une certaine zone du trésor littéraire anglais et français - Quaerens non pas *-quern devorem*, mais bien plutôt *quod doceam vobis*, quoi vous enseigner et comment, sur le sujet qui est celui sur lequel nous mettons le cap à travers le titre de l'éthique de la psychanalyse ? Vous sentez bien qu'il doit nous mener en un point problématique, non seulement de la doctrine de Freud, mais de ce que l'on peut appeler notre responsabilité d'analyste.

Ce point, vous ne l'avez pas déjà vu pointer à l'horizon - mon Dieu, il n'y a pas de raison, puisque, cette année, j'en ai même jusqu'ici évité le terme - c'est, si problématique pour les théoriciens de l'analyse, comme vous pourrez en voir des témoignages dans les citations que je vous ferai, si essentiel pourtant, ce que Freud appelle *Sublimierung*, la sublimation.

1

La sublimation est en effet l'autre face de l'exploration que Freud fait en pionnier, des racines du sentiment éthique, pour autant qu'il s'impose sous la forme d'interdictions, de conscience morale. C'en est la face, qui est si improprement, et si comiquement pour toute oreille un peu sensible, désignée dans le siècle - j'entends par là ce qui est externe à notre champ analytique - comme philosophie des valeurs.

Nous qui nous trouvons, avec Freud, être à portée de donner, quant aux sources et quant à l'incidence de la réflexion éthique, une critique si nouvelle, sommes-nous dans la même heureuse posture concernant la face positive, l'élévation morale et spirituelle, l'échelle des valeurs ? Le problème apparaît là beaucoup plus mouvant et délicat, mais on ne peut pourtant dire que nous puissions nous en désintéresser au bénéfice des soucis plus immédiats d'une action simplement thérapeutique.

Freud, dans les *Trois Essais sur la théorie de la sexualité*, emploie, concernant les effets de l'aventure libidinale individuelle, deux termes corrélatifs - *Fixierbarkeit*, c'est la fixation dont nous faisons le registre d'explication de ce qui est en somme inexplicable, et *Haftbarkeit*, que l'on traduit comme l'on peut par persévérance, mais qui a toutefois une curieuse résonance en allemand, car cela veut plutôt dire responsabilité, engagement. Et c'est bien de cela qu'il s'agit ici - c'est de notre histoire à nous, collective, d'analystes.

Nous sommes pris dans une aventure qui a eu un certain sens, une certaine contingence, des étapes. Ce n'est pas d'un seul trait que Freud a poursuivi le chemin dont il nous a légué les jalons. Et il se peut aussi que nous soyons, par l'effet des détours de Freud, accrochés à un certain point de l'évolution de sa pensée, sans avoir pu très bien nous rendre compte du caractère de contingence qu'il présente, comme tout effet de l'histoire humaine.

Tâchons donc, selon une méthode que vous connaissez, car si elle n'est la nôtre, elle m'est en tout cas familière - faisons quelques pas en arrière, deux par exemple, avant d'en faire trois en avant, dans l'espoir d'en gagner un.

Pas en arrière - rappelons ce que l'analyse pourrait sembler être au premier abord dans l'ordre éthique. Elle pourrait sembler être - et, mon Dieu, un certain chant de sirène pourrait là-dessus entretenir un malentendu - la recherche d'une morale naturelle. Et par toute une face de son action et de sa doctrine, elle se présente effectivement ainsi., comme tendant à nous simplifier quelque embarras d'origine externe, de l'ordre de la méconnaissance, voire du malentendu, à nous ramener à un équilibre normatif avec le monde, à quoi conduirait naturellement la maturation des instincts. On peut voir de temps en temps prêcher cet évangile sous la forme de ce rapport génital dont plus d'une fois j'ai évoqué ici le thème avec plus que réserve, voire plus que scepticisme.

Bien des choses sont là tout de suite pour aller contre. Ce n'est pas d'une façon si simple en tous les cas, que l'analyse nous engage dans ce que l'on pourrait appeler, d'un terme que je ne crois pas amener ici



simplement pour des raisons de pittoresque, la dimension de la pastorale.

La dimension de la pastorale n'est jamais absente de la civilisation, et ne manque jamais de s'offrir comme un recours à son malaise. Si je l'appelle ainsi, c'est qu'à travers les âges, il est arrivé qu'elle se présente ainsi à figure ouverte. Elle est de nos jours plus masquée, par exemple sous la forme plus sévère et pédante de l'infailibilité de la conscience prolétarienne, qui nous a si longtemps occupés encore qu'elle ait pris depuis quelques années quelque distance - ou, aussi bien, sous la forme de la notion un peu mythique que J'évoquais à l'instant, qui concentre des espoirs qu'avait pu donner en effet, même incertains, la révolution freudienne. Mais c'est toujours la même pastorale, et c'est, vous le verrez, d'une très sérieuse discussion qu'il s'agit.

Peut-être s'agit-il pour nous de la redécouvrir, d'en redécouvrir le sens. Il y a peut-être même lieu de revenir sur la forme archaïque de la pastorale, sur un certain retour à la nature, sur l'espoir mis dans une nature dont il ne faut pas croire, après tout, que nos ancêtres l'ont conçue plus simplement qu'elle ne s'offre à nous. Nous aurons à voir si les inventions que l'ingenium de nos ancêtres a déjà tentées dans cette voie ne nous enseignent pas quelque chose qui peut-être demande aussi pour nous à être élucidé.

Assurément, dès que nous faisons du regard le tour de ce que nous apporte la méditation freudienne, nous voyons bien que quelque chose dès l'abord résiste à être résorbé dans cette dimension, et c'est ce par quoi j'ai commencé d'aborder avec vous cette année le problème de l'éthique de l'analyse. Ce dont Freud nous permet en effet de mesurer le caractère paradoxal, l'aporie pratique, n'est pas du tout de l'ordre des difficultés que peut présenter une nature améliorée, ou une amélioration naturelle. C'est quelque chose qui se présente tout de suite avec un caractère tout particulier de méchanceté, de mauvaise incidence - c'est le sens du mot méchant. Freud le dégage de plus en plus au cours de son œuvre, jusqu'au point où il le porte à son maximum d'articulation dans le Malaise dans la civilisation, ou encore quand -il étudie les mécanismes d'un phénomène comme la mélancolie.

Quel est ce paradoxe ? C'est ce en quoi la conscience morale, nous dit-il, se manifeste d'autant plus exigeante qu'elle est plus affinée d'autant plus cruelle que moins en fait nous l'offensons - d'autant plus pointilleuse que c'est dans l'intimité même de nos élans et de nos désirs que nous la forçons, par notre abstention dans les actes, d'aller nous chercher. Bref, le caractère inextinguible de cette conscience morale, sa cruauté paradoxale, en fait dans l'individu comme un parasite nourri

des satisfactions qu'on lui accorde. L'éthique persécute l'individu beaucoup moins, proportionnellement, en fonction de ses fautes que de ses malheurs.

Ceci est le paradoxe de la conscience morale dans sa forme, si l'on peut dire, spontanée. Plutôt que de parler ici d'investigation de la conscience morale fonctionnant à l'état naturel - nous ne nous y retrouverions plus -, prenons l'autre face dont l'usage du terme de naturel sert à recouvrir la signification, et appelons cela critique, par l'analyse, de l'éthique sauvage, non cultivée, telle que nous la trouvons fonctionnant toute seule, spécialement chez ceux à qui nous avons affaire en tant que nous avançons sur le plan du pathos, de la pathologie.

C'est bien là que l'analyse apporte des lumières - au terme dernier, sur ce que nous pouvons appeler au fond de l'homme la haine de soi. C'est ce que dégage la comédie antique qui porte le titre de *Celui qui se punit lui-même*.

Il s'agit d'une petite pièce qui appartient à la nouvelle comédie prise de la Grèce par la latinité, et dont je ne vous conseille pas spécialement la lecture, car après ce beau titre, d'aller à son texte vous ne pourriez qu'être déçus. Vous ne rencontreriez là, comme partout, que satire concrète de traits de caractère, épinglage du ridicule. Mais n'oubliez pourtant pas que la fonction de la comédie n'est légère qu'en apparence. Par le seul fait du jeu du signifiant, par la simple force de l'articulation signifiante, nous nous trouvons aller au-delà de ce qui apparaît comme peinture, description contingente, aller au dévoilement du fond. La comédie nous fait retrouver ce que Freud nous a montré être présent dans l'exercice du non-sens.

Ce que nous voyons surgir, c'est le fond, quelque chose qui se profile au-delà de l'exercice de l'inconscient, et où l'exploration freudienne nous invite à reconnaître le point par où se démasque le *Trieb* - *Trieb* et non pas *Instinkt*. Car le *Trieb* n'est pas loin de ce champ de *das Ding* vers quoi je vous incite cette année à recentrer le mode sous lequel se posent autour de nous les problèmes.

Les *Triebe* ont été découverts et explorés par Freud à l'intérieur d'une expérience fondée sur la confiance faite au jeu des signifiants, à leur jeu de substitution, de telle sorte que nous ne pouvons aucunement confondre le domaine des *Triebe* avec un reclassement, aussi nouveau qu'on le suppose, des accointances de l'être humain avec son milieu naturel. Le *Trieb* doit être traduit aussi près que possible de l'équivoque, et nous nous plaisons quelquefois à dire - la *dérive*. C'est d'ailleurs *drive* qui traduit en anglais le terme allemand. Cette dérive, à laquelle se

motive toute l'action du principe du plaisir, nous dirige vers ce point mythique qui a été articulé dans les termes de la relation d'objet. Nous nous devons d'en resserrer le sens, et de critiquer les confusions introduites des ambiguïtés, significatives, bien plus graves que toute équivoque signifiante.

Nous approchons maintenant de ce que Freud a dit de plus profond sur la nature des Triebe, et spécialement en tant que ceux-ci peuvent donner au sujet matière à satisfaction de plus d'une manière, nommément en laissant ouverte la porte, la voie, la carrière, de la sublimation. Ceci est resté jusqu'ici, dans la pensée analytique, un domaine presque réservé, auquel seuls les plus audacieux ont osé toucher, et encore non sans manifester l'insatisfaction, la soif où les laissaient les formulations de Freud. Nous allons nous référer ici à quelques textes empruntés à plus d'un point de son œuvre, depuis les Trois Essais sur la théorie de la sexualité, jusqu'à Moïse et le Monothéisme en passant par l'Einführung, les Vorlesungen et le Malaise dans la civilisation.

Freud nous incite à réfléchir sur la sublimation, ou plus exactement, il nous propose, dans la façon dont lui-même essaie d'en définir le champ, toutes sortes de difficultés qui méritent aujourd'hui de nous arrêter.

## 2

Puisque c'est dans le champ des Triebe que se pose pour nous le problème de la sublimation, je voudrais d'abord nous arrêter un instant à un texte emprunté aux Vorlesungen, c'est-à-dire à ce qu'on a traduit en français par Introduction à la psychanalyse, page 358 des Gesammelte Werke, tome XI. Ainsi, nous devons prendre en considération que les pulsions, Triebe, les émois pulsionnels sexuels, sont extraordinairement plastiques. Ils peuvent entrer enjeu les uns à la place des autres. L'un peut prendre sur soi l'intensité des autres. Quand la satisfaction des uns est refusée par la réalité, la satisfaction d'un autre peut lui offrir un complet dédommagement. Ils se comportent les uns vis-à-vis des autres comme un réseau, comme des canaux communicants remplis d'un -flot.

Nous voyons là apparaître la métaphore qui est, sans aucune doute, à l'origine de cette œuvre surréaliste qui s'appelle les Vases communicants.

Freud poursuit -j'abrège - Ils se comportent donc de cette façon, et ceci malgré qu'ils puissent être tombés sous la domination, sous la suprématie du Genitalprimat. Lequel ne doit donc pas être considéré

comme si commode à rassembler en une seule *Vorstellung*, représentation.

Freud nous avertit dans ce passage - mais il y en a bien d'autres - que, même quand l'ensemble du *Netz* des *Triebe* est tombé sous le *Genitalprimat*, celui-ci n'est pas si commode à concevoir dans sa structure comme une *Vorstellung* unitaire, une résolution des contradictions.

Nous le savons trop - cela n'élimine en rien le caractère communicant, et donc fuyant, plastique, comme il s'exprime lui-même, de l'économie des *Triebregungen*. Bref, comme je vous l'enseigne ici depuis de longues années, cette structure voue la libido humaine au sujet, à glisser dans le jeu des signes, à être subjuguée par la structure du monde des signes, qui est le seul universel et dominant *primat*. Et le signe, selon l'expression de Pierce, c'est ce qui est à la place de quelque chose pour quelqu'un.

L'articulation comme telle des possibilités de la *Verschiebbarkeit*, c'est-à-dire du déplacement de la préparation naturelle, est longuement articulée pour aboutir, dans ce passage, à l'élucidation du *Partiallust* dans la libido génitale même. Bref, pour commencer d'abord le problème de la *Sublimierung*, la plasticité des instincts doit être rappelée, dût-on par la suite dire que, pour des raisons qui dès lors restent à élucider, toute sublimation n'est pas possible chez l'individu. Chez l'individu - en tant qu'il s'agit de l'individu, et posant donc à ce propos la question des dispositions internes comme des actions externes -, nous nous trouvons devant des limites. Quelque chose ne peut être sublimé, il y a une exigence libidinale, l'exigence d'une certaine dose, d'un certain taux de satisfaction directe, faute de quoi s'ensuivent des dommages, des perturbations graves.

Mais notre point de départ, c'est la liaison de la libido à ce *Netz*, à cette *Flüssigkeit*, à cette *Verschiebbarkeit* des signes comme tels. C'est là d'ailleurs ce à quoi nous sommes d'ailleurs toujours ramenés chaque fois que nous lisons Freud d'un œil attentif

Posons encore ici un point d'articulation essentiel, nécessaire avant que nous puissions repartir en avant.

Il est clair que la libido, avec ses caractères paradoxaux, archaïques, dits prégénitaux, avec son polymorphisme éternel, avec ce monde d'images liées aux modes pulsionnels des différents stades, oraux, anaux et génitaux - et qui est, sans nul doute, aussi l'originalité de la dimension freudienne -, bref, que tout ce microcosme n'a absolument rien à faire avec le macrocosme, et n'engendre un monde que dans la fantaisie. C'est là la doctrine de Freud, contrairement à la voie où tel de

ses disciples, Jung pour le nommer, essaie de l'entraîner - ce point de bifurcation du groupe freudien qui se place vers 1910.

Ceci est important, en particulier à un moment où il est tout à fait clair que, si jamais on les y a fait habiter, il n'y a plus, d'aucune façon, à rechercher le phallus, ni l'anneau anal, sous la voûte étoilée - ils en sont définitivement expulsés. Pendant longtemps, dans la pensée scientifique même, des hommes ont pu habiter des projections cosmologiques. Il y a eu longtemps une âme du monde, et la pensée a pu se bercer de quelque rapport profond de nos images avec le monde qui nous entoure. C'est un point dont on n'a pas l'air d'apercevoir l'importance, que l'investigation freudienne a fait rentrer en nous tout le monde, l'a remis définitivement à sa place, à savoir dans notre corps, et pas ailleurs. Je me permettrai de vous rappeler à ce propos à quel point la pensée scientifique et la pensée théologique ont pu être occupées, dans la période qui a immédiatement précédé la libération de l'homme moderne, par quelque chose dont Freud n'a pas hésité à parler, et à l'appeler par son nom, mais dont nous ne parlons plus jamais, c'est à savoir celui qui a été désigné pendant longtemps comme le prince de ce monde - *Diabolus*. Symbolique ici se complète du diabolique - avec toutes les formes que la prédication théologique a si puissamment articulées.

Lisez un peu Luther, non pas seulement les *Propos de table*, mais les *Sermons*, pour vous apercevoir jusqu'où peut s'affirmer la puissance des images qui nous sont les plus familières pour avoir été investies du caractère d'authentification scientifique que leur donne notre expérience analytique de tous les jours. C'est bien à celles-là que se réfère la pensée d'un prophète si puissant dans son incidence, et qui renouvelle le fond de l'enseignement chrétien, quand il cherche à exprimer notre déréliction, notre chute dans un monde où nous tombons dans l'abandon. Ses termes sont en fin de compte infiniment plus analytiques que tout ce qu'une phénoménologie moderne peut articuler sous les formes relativement tendres de l'abandon du sein maternel - quelle est cette négligence qui laisse tarir son lait ? Luther dit littéralement - *Vous êtes le déchet qui tombe au monde par l'anus du diable*. Voilà le schéma essentiellement digestif et excrémental que se forge une pensée qui pousse à ses dernières conséquences le mode d'exil où l'homme est par rapport à quelque bien que ce soit dans le monde.

C'est là que Luther nous porte. Ne croyez pas que ces choses n'aient pas eu leur effet sur la pensée et les modes de vivre des gens de ce temps. Ce qui s'articule ici est justement le tournant essentiel d'une crise d'où est sortie toute notre installation moderne dans le monde. C'est à cela

que Freud vient donner sa sanction, sa dernière estampille, en faisant rentrer, une fois pour toutes, cette image du monde, ces fallacieux archétypes, là où ils doivent être, c'est-à-dire dans notre corps.

Nous avons désormais affaire à ce monde là où il est. Est-ce une perspective toute rose, et ouverte à l'optimisme pastoral, que nous ouvrent ces zones érogènes, ces points de fixation fondamentaux ? Est-ce là une voie ouverte à la libération ? - ou à la plus sévère servitude ? Ces zones érogènes, que l'on peut bien, jusqu'à plus ample explication de la pensée de Freud, considérer comme génériques, et qui se limitent à des points élus, à des points de béance, à un nombre limité de bouches à la surface du corps, sont les points d'où l'Éros aura à tirer sa source.

Pour s'apercevoir de ce que Freud introduit là d'essentiel, d'original, il suffit de se référer à ces ouvertures que donne à la pensée l'exercice du chant poétique. Imaginez d'après tel poète, d'après un Walt Whitman par exemple, ce que, comme homme, l'on pourrait désirer de son propre corps. L'on pourrait rêver d'un contact épidermique, complet, total entre le corps et un monde, lui-même ouvert et frémissant, rêver d'un contact et, à l'horizon, d'un style de vie dont le poète nous montre la direction et la voie, espérer une révélation d'harmonie de la disparition de la présence insinuante, perpétuelle, du sentiment opprimant de quelque malédiction originelle.

Eh bien, tout au contraire de cela, Freud, au niveau de ce que nous pouvons appeler la source des *Triebe*, marque un point d'insertion, un point de limite, un point irréductible. Et c'est bien cela que l'expérience rencontre ensuite dans le caractère irréductible - ici, nous trouvons une fois de plus l'ambiguïté - de ces résidus des formes archaïques de la libido.

Celles-là, nous dit-on d'un côté, ne sont pas susceptibles de *Befriedigung*. Les aspirations les plus archaïques de l'enfant sont à la fois un point de départ et un noyau jamais entièrement résolu sous un quelconque primat de la génitalité, ou une pure et simple *Vorstellung* de l'homme sous la forme humaine, si totale qu'on la suppose, par fusion androgyne. Il y a toujours les rêves de ces formes primaires, archaïques, de la libido. C'est là un premier point, que l'expérience accentue comme le discours freudien l'articule.

D'un autre côté, Freud nous montre l'ouverture, qui semble au premier abord presque sans limite, des substitutions qui peuvent être faites, à l'autre bout, au niveau du but.

J'ai évité le mot *Objekt*, qui vient pourtant à tout instant sous sa plume dès qu'il s'agit de différencier ce dont il s'agit concernant la

sublimation. Il ne peut qualifier la forme sublimée de l'instinct sans référence à l'objet, quoi qu'il fasse. Je vous lirai tout à l'heure des passages qui vous montreront où est le ressort de la difficulté rencontrée.

Il s'agit de l'objet. Mais qu'est-ce que ça veut dire, l'objet, à ce niveau ? Quand Freud, au début des modes d'accentuation de sa doctrine, commence dans sa première topique à articuler ce qui concerne la sublimation, nommément dans les *Trois Essais sur la théorie de la sexualité*, la sublimation se caractérise par un changement dans les objets, ou dans la libido, qui ne se fait pas par l'intermédiaire d'un retour du refoulé, qui ne se fait pas symptomatiquement, indirectement, mais directement, d'une façon qui satisfait directement. La libido sexuelle vient trouver sa satisfaction dans des objets - comment les distingue-t-il-il d'abord ? Tout bêtement, tout massivement, et à vrai dire non sans ouvrir un champ de perplexité infinie, comme des objets socialement valorisés, des objets auxquels le groupe peut donner son approbation, pour autant que ce sont des objets d'utilité publique. C'est ainsi qu'est définie la possibilité de la sublimation.

Nous nous trouvons là en mesure de tenir fermement les deux bouts d'une chaîne.

D'une part, il y a possibilité de satisfaction, encore qu'elle soit substitutive, et par l'intermédiaire de ce que le texte appelait *Surrogate*. D'autre part, il s'agit d'objets qui vont prendre une valeur sociale collective. Nous nous trouvons devant un piège où la pensée, dans son penchant à la facilité, ne demande qu'à se précipiter, qui serait de construire là une opposition facile, et une conciliation facile, entre l'individu et le collectif

Il ne semble pas poser de problème, que le collectif puisse trouver une satisfaction là où l'individu se trouve avoir à changer ses batteries, son fusil d'épaule - et où, d'autre part, il s'agirait en cette occasion d'une satisfaction individuelle allant de soi, toute seule. Mais il nous a été dit originellement combien la satisfaction de la libido est problématique. Tout ce qui est de l'ordre du *Trieb* pose la question de sa plasticité et aussi de ses limites. Aussi cette formulation est-elle loin d'être de celles auxquelles Freud puisse se tenir.

Loin de s'y tenir, il met en relation dans les *Trois Essais* la sublimation dans ses effets sociaux les plus évidents avec ce qu'il appelle *Reaktionsbildung*. C'est-à-dire que d'ores et déjà, à une étape où les choses ne peuvent plus puissamment être articulées faute du complément topique qu'il apportera par la suite, il fait intervenir la notion de formation de réaction. Autrement dit, il illustre tel trait de caractère, tel trait acquis

de la régulation sociale, comme quelque chose qui, loin de se faire dans le prolongement, dans le droit-fil d'une satisfaction instinctuelle, nécessite la construction d'un système de défenses, antagonique par exemple à la pulsion anale. Il fait donc intervenir une opposition, une antinomie comme fondamentale dans la construction de la sublimation d'un instinct. Il introduit donc le problème d'une contradiction dans sa propre formulation.

Ce qui se propose ainsi comme une construction opposée à la tendance instinctuelle ne peut d'aucune façon être réduit à une satisfaction directe, où la pulsion elle-même se saturerait d'une façon qui n'aurait pour caractéristique que de pouvoir recevoir l'estampille de l'approbation collective.

A la vérité, les problèmes que Freud pose dans l'ordre de la sublimation ne viennent tout à fait au jour qu'au moment de sa seconde topique. Nous devons l'aborder à partir de *Zur Ein Ahrung des narzissmus*, qui n'est pas seulement l'introduction du narcissisme, mais l'introduction à la seconde topique.

3

Dans ce texte, traduit à l'usage de la *Société* par notre ami Jean Laplanche, et auquel je vous prie de vous rapporter dans les *Gesammelte Werke*, tome X, pages 161-162, vous trouvez l'articulation suivante *Ce qui se propose à nous maintenant des relations de cette formulation de l'idéal à la sublimation, c'est cela que nous avons maintenant à chercher. La sublimation est un procès qui concerne la libido d'objet.*

Je vous fais remarquer que l'opposition *Ichlibido-Objektlibido* ne commence à être articulée comme telle, c'est-à-dire sur le plan analytique, qu'avec *l'Einführung*. Ce texte complimente l'articulation d'abord donnée par Freud de la position foncièrement conflictuelle de l'homme quant à sa satisfaction comme telle. C'est pour cette raison qu'il est essentiel de faire intervenir au départ *das Ding*.

*Das Ding*, en tant que l'homme, pour suivre le chemin de son plaisir, doit littéralement en faire le tour. Le temps que l'on s'y reconnaisse, que l'on s'y retrouve, le temps même qu'on s'aperçoive que Freud nous dit la même chose que saint Paul, c'est à savoir que ce qui nous gouverne sur le chemin de notre plaisir n'est aucun Souverain Bien, et qu'au-delà d'une certaine limite, nous sommes, concernant ce que recèle *das Ding*, dans une position entièrement énigmatique, parce qu'il n'y a pas de



règle éthique qui fasse la médiation entre notre plaisir et sa règle réelle.

Et derrière saint Paul, vous avez l'enseignement du Christ quand on vient l'interroger, peu avant la dernière Pâque. Il y a deux formes, celle de l'Evangile, de saint Matthieu et celle des deux Evangiles de Marc et de Luc. Dans l'Evangile de saint Matthieu, où c'est le plus net, on lui dit *que devons-nous faire de bon pour accéder à la vie éternelle ?* Il répond, dans le texte grec - *Que venez-vous me parler de bon ? Qui sait ce qui est bon ? Seul Lui, Celui qui est au-delà, notre Père, sait ce qui est bon*, et il vous a dit, faites ceci, et faites cela, n'allez pas au-delà. Il n'y a tout bonnement qu'à suivre ses commandements. Et au-delà, il y a l'énoncé du *Tu aimeras ton prochain comme toi-même*. C'est le commandement qui devait à juste titre, et avec quelle pertinence, faire le point d'arrêt du *Malaise dans la civilisation*, terme idéal où le conduit la nécessité de sa propre interrogation - car Freud n'a jamais reculé devant quoi que ce soit qui se présente à son examen.

Je ne saurais à cette occasion trop vous inciter, si vous en êtes capables, à vous apercevoir de ce qui, dans la réponse du Christ, n'est que depuis trop longtemps fermé à toute aperception auriculaire, en dehors d'oreilles averties - s'ils ont des oreilles pour ne point entendre, l'Evangile en est l'exemple. Essayez un peu de lire les paroles de celui dont on dit qu'il n'a jamais ni - de les lire pour ce qu'elles sont. De temps en temps, cela ne manquera pas de vous frapper comme d'un humour qui dépasse tout.

La parole de l'intendant infidèle, par exemple - on est habitué depuis longtemps, pour peu qu'on ait fréquenté les églises, à voir déferler ça au-dessus de sa tête, et personne ne songe à s'étonner que le Fils de l'Homme, le pur entre les purs, nous dise en somme que la meilleure façon d'arriver au salut de son âme est de tripoter sur les fonds dont on a la charge, puisque aussi bien cela peut vous attirer, sinon des mérites, au moins quelque reconnaissance de la part des enfants de la lumière. Il y a là quelque contradiction sur le plan d'une morale homogène, uniforme et plate, mais peut-être pourrait-on recouper d'autres aperçus de cette espèce - sans compter les autres, ce formidable *joke*, *Rendez à César ce qui est à César*, et maintenant débrouillez-vous. Style de paradoxe, qui se livre à l'occasion à toutes les évasions, à toutes les ruptures, à toutes les béances du non-sens - dialogues insidieux où l'interlocuteur sait toujours se glisser magistralement hors des pièges qu'on lui tend.

Pour revenir à ce qui est pour l'instant notre sujet, le bien comme tel, qui a été l'objet éternel de la recherche philosophique concernant l'éthique, la pierre philosophale de tous les moralistes, le bien est

foncièrement nié par Freud. Il est rejeté à l'origine de sa pensée dans la notion même du principe du plaisir en tant que règle de la tendance la plus foncière, de l'ordre des pulsions. Il se recoupe de mille façons, et se trouve en particulier pleinement cohérent avec l'interrogation centrale de Freud qui, comme vous le savez, concerne le Père.

Pour bien concevoir la position de Freud concernant le Père, il faut avoir été chercher l'articulation de la pensée d'un Luther, quand il fut chatouillé au niveau des naseaux par Erasme qui, non sans s'être fait pendant de longues années tirer l'oreille, Dieu sait, avait enfin sorti son *De libero arbitrio* pour rappeler à ce fou furieux excité de Wittenberg que toute l'autorité chrétienne, depuis les paroles du Christ jusqu'à saint Paul, Augustin et toute la tradition des Pères, faisait penser que les œuvres, les bonnes œuvres, n'étaient pas rien, et que, pour tout dire, la tradition des philosophes, celle du Souverain Bien, n'était pas à jeter aux orties.

Luther, jusque-là fort réservé quant à la personne d'Érasme, tout en gardant par-devers lui quelque ironie à son endroit, publie alors le *De servo arbitrio* pour accentuer le caractère radicalement mauvais du rapport que l'homme entretient avec l'homme, et ce qui est au cœur de son destin, cette *Ding*, cette *causa*, que l'autre jour je désignais comme analogue à ce qui est désigné par Kant à l'horizon de sa *Raison pratique* à ceci près que c'en est le pendant. Pour inventer un terme dont je vous prie de pardonner la grécité approximative, c'est la *causa pathomenon*, la causa de la passion humaine la plus fondamentale.

Luther écrit ceci - la haine éternelle de Dieu contre les hommes, non seulement contre les défaillances et contre les œuvres d'une libre volonté, mais une haine qui existait même avant que le monde fût créé. Vous voyez que j'ai quelques raisons de vous conseiller de lire de temps en temps les auteurs religieux - J'entends les bons et non pas ceux qui écrivent à l'eau de rose - mais même ceux-là sont quelquefois très fructueux. Saint François de Sales sur le mariage, je vous assure que cela vaut bien le livre de Van de Velde sur le mariage parfait. Mais Luther, c'est à mon avis beaucoup plus. Cette haine qui existait même avant que le monde fût créé, qui est corrélative du rapport qu'il y a entre une certaine incidence de la loi comme telle et une certaine conception de das *Ding* comme étant le problème radical et pour tout dire le problème du mal - je pense qu'il ne vous échappe pas que c'est exactement ce à quoi Freud a affaire quand la question qu'il pose sur le Père le conduit à nous montrer en lui le tyran de la horde, celui contre lequel le crime primitif s'est dirigé, et a introduit par là même l'ordre, l'essence et le fondement du domaine de la loi.

Ne pas reconnaître la filiation ou la paternité culturelle qu'il y a entre Freud et un certain tournant de la pensée, manifeste à ce point de fracture qui se situe vers le début du XVI<sup>e</sup> siècle, mais qui prolonge puissamment ses ondes jusqu'à la fin du XVII<sup>e</sup> équivaut à méconnaître tout à fait à quelle sorte de problèmes s'adresse l'interrogation freudienne.

Je viens de faire une parenthèse de vingt-cinq minutes, car tout cela était pour vous dire qu'avec *l'Einführung*, Freud nous introduit peu après 1914 dans quelque chose qui va précisément réescamoter le problème, en articulant des choses naturellement essentielles, mais dont il faut voir le contexte où elles viennent s'insérer, à savoir le problème du rapport à l'objet.

Ce problème du rapport à l'objet doit être lu freudiennement. Vous le voyez en fait émerger dans un rapport narcissique, rapport imaginaire. A ce niveau, l'objet s'introduit pour autant qu'il est perpétuellement interchangeable avec l'amour qu'a le sujet pour sa propre image. *Ichlibido* et *Objektdibido* sont introduits par Freud en rapport avec la différence de *l'Ich-Ideal* et de *l'Ideal-Ich*, du mirage du moi et de la formation d'un idéal. Cet idéal prend son champ tout seul, vient à l'intérieur du sujet donner forme à quelque chose qui devient préférable et à quoi il va désormais se soumettre. Le problème de l'identification est lié à ce dédoublement psychologique, qui place le sujet dans une dépendance par rapport à une image idéalisée, forcée, de lui-même, dont Freud fera toujours si grand état par la suite.

C'est dans cette relation de mirage que la notion d'objet est introduite. Mais cet objet n'est pas la même chose que celui qui est visé à l'horizon de la tendance. Entre l'objet tel qu'il est structuré par la relation narcissique et *das Ding*, il y a une différence, et c'est justement dans la pente de cette différence que se situe pour nous le problème de la sublimation.

Freud, dans une petite note des *Trois Essais*, fait une espèce de flash qui est bien du style de l'essai, sur la différence qui nous accroche entre la vie amoureuse des Anciens, il s'agit des préchrétiens, et la nôtre. Elle gît en ceci, dit-il, que les Anciens mettaient l'accent sur la tendance elle-même, alors que nous, nous la mettons sur son objet. Les Anciens entouraient de fêtes la tendance, et étaient prêts aussi à faire honneur, par l'intermédiaire de la tendance, à un objet de moindre valeur, de valeur commune, tandis que nous, nous réduisons la valeur de la manifestation de la tendance, et nous exigeons le support de l'objet par les traits prévalents de l'objet.

Freud a d'ailleurs encore écrit de longues pages pour nous parler de

certains ravalements de la vie amoureuse - ravalements qui se font au nom de quoi ? - au nom d'un idéal qui est incontestable. Lisez encore ceci, dans *le Malaise - Parmi les œuvres de ce délicat auteur anglais, Galsworthy, dont la valeur est reconnue universellement aujourd'hui, une nouvelle m'avait autrefois beaucoup plu, elle s'appelle The Apple-Tree et montre comment il n'est plus de place dans notre vie civilisée d'aujourd'hui, pour l'amour simple et naturel, l'écho pastoral, de deux êtres humains.*

Tout cela, qui s'exprime spontanément et comme coulant de source, je l'intitule une excursion excessive. En quoi Freud sait-il que nous mettons l'accent sur l'objet, et que les Anciens le mettaient sur la tendance ? Vous direz qu'il n'y a d'exaltation idéale dans aucune tragédie antique, à la différence de nos tragédies classiques. Mais enfin, Freud ne le motive guère.

Nous aurons, la prochaine fois, à comparer notre idéal de l'amour à celui des Anciens, en nous référant à des œuvres historiques, et à un certain moment qui est aussi à situer. Il s'agit bel et bien en effet d'une structuration, d'une modification historique de l'Eros. Que l'amour courtois, l'exaltation de la femme, qu'un certain style chrétien de l'amour dont parle Freud, aient fait date, cela en effet a toute son importance, et c'est bien sur ce terrain que j'entends vous mener.

Il n'en reste pas moins, je vous le montrerai, que chez les auteurs antiques, et, chose curieuse, chez les Latins plus que chez les Grecs, il y a déjà certains et peut-être tous les éléments qui caractérisent le culte de l'objet idéalisé, lequel a été déterminant quant à l'élaboration, qu'il faut bien appeler sublimée, d'un certain rapport. Et ce que Freud exprime de façon hâtive et probablement inversée, se rapporte en effet à une dégradation qui vise peut-être moins, quand on y regarde de près, la vie amoureuse, qu'une certaine corde perdue, une crise, concernant l'objet.

Prendre la voie de retrouver la tendance tient en fait à une certaine perte, celle, culturelle, de l'objet. Qu'il puisse y avoir un tel problème au centre de la crise mentale d'où sort le freudisme, c'est la question que nous aurons à poser. La nostalgie qui s'exprime dans l'idée que les Anciens étaient plus près que nous de la tendance ne veut peut-être rien dire d'autre, comme tout rêve d'Age d'or, d'Eldorado, sinon que nous en sommes à reposer les questions au niveau de la tendance, faute de savoir encore comment faire à l'endroit de l'objet.

Au niveau de la sublimation, l'objet est inséparable d'élaborations imaginaires et très spécialement culturelles. Ce n'est pas que la collectivité les reconnaisse simplement comme des objets utiles - elle y trouve le champ de détente par où elle peut, en quelque sorte, se leurrer

sur *das Ding*, coloniser avec ses formations imaginaires le champ de *das Ding*. C'est dans ce sens que les sublimations collectives, socialement reçues, s'exercent.

La société trouve quelque bonheur dans les mirages que lui fournissent moralistes, artistes, artisans, faiseurs de robes ou de chapeaux, les créateurs de formes imaginaires. Mais ce n'est pas simplement dans la sanction qu'elle y apporte en s'en contentant que nous devons chercher le ressort de la sublimation. C'est dans une fonction imaginaire, très spécialement celle à propos de laquelle nous servira la symbolisation du fantasme ( $\$ \varnothing a$ ), qui est la forme à laquelle s'appuie le désir du Sujet. Dans des formes spécifiées historiquement, socialement, les éléments *a*, éléments imaginaires du fantasme, viennent à recouvrir, à leurrer le sujet au point même de *das Ding*. C'est ici que nous ferons porter la question de la sublimation, et c'est pourquoi Je vous parlerai la prochaine fois de l'amour courtois au Moyen Age, et nommément du *Minnesang*.

D'une façon anniversaire, comme l'année dernière je vous ai parlé d'*Hamlet*, je vous parlerai du théâtre élisabéthain, qui est le point tournant de l'érotisme européen, et du même coup civilisé. C'est à ce moment en effet que se produit la promotion de l'objet idéalisé dont Freud nous parle dans sa note. Freud nous a laissés devant le problème d'une béance renouvelée concernant le *das Ding* qui est celui des religieux et des mystiques, au moment où nous ne pouvions plus le mettre en rien sous la garantie du Père.

13 JANVIER 1960.



## VIII L'OBJET ET LA CHOSE

*La psychologie des affects. Le mythe kleinien de la mère. Les apologues kantien. Sublimation et perversion. Apologue de Jacques Prévert collectionneur.*

Je fais tourner ce dans quoi nous avançons cette année autour d'un pivot que je crois nécessaire, ce *das Ding* qui n'est pas sans faire problème, voire sans faire surgir quelques doutes sur sa légitimité freudienne chez ceux qui réfléchissent et qui conservent, comme ils le doivent, leur esprit critique en présence de ce que je formule pour vous.

J'assume pleinement la responsabilité de ce *das Ding*, dont vous pourrez concevoir la portée exacte dans la mesure où il se sera avéré nécessaire à notre progrès. C'est évidemment dans son maniement que vous pourrez en apprécier le bien-fondé. J'en reparle pourtant.

1

Certains peuvent dire ou penser que ce n'est qu'un petit détail du texte freudien que j'ai été pêcher dans *l'Entwurf*.

Mais justement, je crois que dans des textes comme ceux de Freud l'expérience nous l'enseigne - rien n'est caduc, au sens où ce serait quelque chose d'emprunté, produit de quelque psittacisme scolaire, et qui ne serait pas marqué de cette puissante nécessité articulatoire qui distingue son discours. C'est ce qui rend si important de s'apercevoir des points où il reste ouvert, béant, n'en impliquant pas moins une nécessité que je crois avoir pu vous faire sentir en plusieurs occasions.

Il y a plus. Ce *das Ding*, tel que j'essaie de vous en faire sentir la place

et la portée, est tout à fait essentiel quant à la pensée freudienne, et à mesure que nous avancerons, vous le reconnaîtrez.

Il s'agit de cet intérieur exclu qui, pour reprendre les termes mêmes de *l'Entwurf*, est ainsi exclu à l'intérieur. A l'intérieur de quoi ? De quelque chose qui s'articule, très précisément à ce moment, comme le *Real-Ich* qui veut dire alors le dernier réel de l'organisation psychique, réel conçu comme hypothétique, au sens où il est supposé nécessairement *Lust-Ich*. C'est dans ce dernier que se manifestent les premières ébauches d'organisation psychique, c'est-à-dire de cet organisme psy dont la suite nous montre qu'il est dominé par la fonction des *Vorstellungsrepräsentanzen*. Ce ne sont pas seulement les représentations, mais les représentants de la représentation, ce qui correspond très précisément à la voie où s'est engagée avant Freud toute la connaissance dite psychologique, en tant qu'elle a d'abord pris forme d'un atomisme. Cette élémentarité idéationnelle est en somme la vérité dudit atomisme.

Par une sorte de nécessité essentielle, tout l'effort de la psychologie a tenté de s'en dégager. Mais elle ne peut s'en dégager, s'insurger contre l'atomisme, qu'à méconnaître cette floculation qui soumet sa matière et sa matière, c'est le psychisme - à la texture sur laquelle s'échafaude la pensée, autrement dit la texture du discours en tant que chaîne signifiante. C'est la trame même sur laquelle la logique s'édifie, avec ce qu'elle apporte de surajouté et d'essentiel, qui est la négation, le *splitting*, la *Spaltung*, la division, la déchirure qu'y introduit l'immixtion du sujet. La psychologie est soumise à la condition atomique d'avoir à manier les *Vorstellungsrepräsentanzen*, pour autant qu'en eux-mêmes est floculée la matière psychique. Sans doute la psychologie tente-t-elle de s'en affranchir, mais ses tentatives en ce sens ont été jusqu'à présent maladroites.

Je n'ai pas besoin de faire plus que de vous rappeler le caractère confus des recours à l'affectivité, au point que, même quand c'est à l'intérieur de l'analyse que cette référence est faite, elle nous mène toujours à quelque chose de l'ordre de l'impasse, et dont nous sentons que ce n'est pas la ligne dans laquelle notre recherche peut vraiment progresser.

Bien sûr, il ne s'agit point de nier ici l'importance des affects. Mais il s'agit de ne pas les confondre avec la substance de ce que nous cherchons dans le *Real-Ich*, au-delà de l'articulation signifiante telle que nous pouvons, nous, artistes de la parole analytique, la manipuler.

A propos des affects, Freud donne au passage des touches toujours significatives et indicatives à leur psychologie. Il insiste toujours sur



leur caractère conventionnel, artificiel, sur le caractère, non pas de signifiant, mais de signal auquel en fin de compte on peut les réduire. Ce caractère en fait aussi la portée déplaçable, et présente, du point de vue de l'économie, un certain nombre de nécessités, l'irréductibilité par exemple. Mais ce ne sont pas les affects qui donnent le mot de cette essence économique, voire dynamique, qui est foncièrement cherchée à l'horizon, à la limite, dans la perspective analytique. C'est quelque chose de plus opaque et de plus obscur, à savoir les notions énergétiques de la métaphysique analytique.

Il est vrai que cette métapsychologie en arrive à s'ordonner aujourd'hui dans des catégories étrangement qualitatives. Qu'il nous suffise ici d'indiquer la fonction récemment promue du terme de libido déssexualisée. Cette référence à une telle notion qualitative est de plus en plus difficile à soutenir d'une expérience quelconque, et bien moins encore d'une expérience que l'on pourrait dire affective.

La psychologie des affects, nous aurons peut-être un jour à la faire ensemble. Je voudrais simplement, pour forcer le caractère inadéquat de ce qui a été fait jusqu'à présent dans cet ordre, et spécialement dans l'analyse, vous proposer incidemment quelques sujets de méditation, et par exemple sur un affect comme la colère. Ce sont de petits exercices pratiques, latéraux, que je vous donne. L'usage des catégories précises auxquelles je vous invite à vous référer pourrait peut-être nous expliquer pourquoi on s'est tellement intéressé à la colère dans l'histoire de la psychologie et de l'éthique, et pourquoi nous nous y intéressons tellement peu dans l'analyse.

Ce que Descartes par exemple articule sur la colère vous satisfait-il pleinement ? L'hypothèse de travail que je vous suggère, et dont il faudrait voir si elle colle ou ne colle pas, est que la colère est une passion sans doute, qui se manifeste par tel corrélatif organique ou physiologique, par tel sentiment plus ou moins hypertonique, voire élatif, mais qu'elle nécessite peut-être comme une réaction du sujet à une déception, à l'échec d'une corrélation attendue entre un ordre symbolique et la réponse du réel. Autrement dit, la colère est essentiellement liée à ce qu'exprime cette formule de Péguy, qui l'a dit dans une circonstance humoristique - c'est quand les petites chevilles ne vont pas dans les petits trous.

Réfléchissez à ça, et voyez si ça peut vous servir. Ça a toutes sortes d'applications possibles, jusques et y compris d'y voir l'indice d'une ébauche possible d'organisation symbolique du monde chez les rares espèces animales où on peut effectivement constater quelque chose qui ressemble à la colère. Car il est assez surprenant que la colère soit

remarquablement absente du règne animal dans l'ensemble de son étendue.

La direction dans laquelle la pensée freudienne s'engage, c'est toujours de mettre l'affect à la rubrique du signal. Que Freud en soit venu, au terme de l'articulation de sa pensée, à mettre l'angoisse elle-même dans la cote du signal, doit être déjà pour nous suffisamment indicatif. Mais ce que nous cherchons est au-delà de l'organisation du Lust-Ich pour autant qu'il est entièrement lié, dans un caractère phénoménal, au plus ou moins grand investissement du système des *Vorstellungsrepräsentanzen*, autrement dit, des éléments signifiants dans le psychisme. C'est là quelque chose qui est bien fait pour nous permettre, au moins opérationnellement, de définir le champ de *das Ding*, en tant que nous essayons de nous avancer sur le terrain de l'éthique. Et comme la pensée de Freud a progressé à partir d'un point de départ thérapeutique, nous pouvons tenter de définir le champ du sujet en tant qu'il n'est pas seulement le sujet intersubjectif, le sujet soumis à la médiation du signifiant, mais ce qu'il y a derrière ce sujet.

Avec ce champ que j'appelle le champ du *das Ding*, nous sommes projetés sur quelque chose qui est bien au-delà du domaine de l'affectivité, mouvant, confus, mal repéré faute d'une suffisante organisation de son registre -quelque chose de beaucoup plus foncier, que j'essayais déjà de vous désigner dans nos entretiens précédents de cette année. Ce n'est pas le registre de la simple *Wille* au sens schopenhauerien du terme, pour autant qu'à l'opposé de la représentation, c'est l'essence de la vie dont Schopenhauer veut en faire le support. C'est un registre où il y a à la fois la bonne volonté et la mauvaise volonté, ce *nolens volens* qui est le vrai sens de cette ambivalence qu'on serre mal quand on la prend au niveau de l'amour et de la haine.

C'est au niveau de la bonne et de la mauvaise volonté, voire de la préférence pour la mauvaise au niveau de la réaction thérapeutique négative, que Freud, au terme de sa pensée, retrouve du champ de *das Ding*, et nous désigne le plan de l'au-delà du principe du plaisir. C'est comme un paradoxe éthique que le champ du *das Ding* est retrouvé à la fin, et que Freud nous y désigne ce qui, dans la vie, peut préférer la mort. Et il s'approche par là, plus qu'aucun autre, du problème du mal, plus précisément du projet du mal comme tel.

Cela nous est désigné à travers tout ce que nous avons vu au début de cette année de séminaire. Est-ce dans un coin de l'oeuvre de Freud, où l'on pourrait le laisser passer, le considérer comme contingent, voire comme caduc ? Je crois que tout, de la pensée de Freud, nous montre

qu'il n'en est rien. Et à la fin, Freud nous désigne ce champ comme celui autour duquel gravite le champ du principe du plaisir, au sens où le champ du principe du plaisir est au-delà du principe du plaisir. Ni le plaisir, ni les tendances organisatrices, unificatives, érotiques de la vie, ne suffisent d'aucune façon à faire de l'organisme vivant, des nécessités et des besoins de la vie, le centre du développement psychique.

Assurément, le terme opérationnel a en cette occasion, comme dans tout procès de pensée, sa valeur. Ce das Ding n'est pas pleinement élucidé, même si nous nous en servons pourtant. L'étiquette opérationnel peut vous laisser sur une certaine insatisfaction humoristique, puisque ce que nous essayons de désigner là est précisément ce à quoi nous avons affaire, chacun et tous, de la façon la moins opérationnelle.

Je ne veux pas me laisser aller à une sorte de dramatisation. Toutes les époques se sont cru arrivées au maximum du point d'acuité d'une confrontation avec Je ne sais quoi de terminal, d'au-delà du monde, dont le monde sentirait la menace. Mais le bruit du monde et de la société nous apporte bien l'ombre d'une certaine arme incroyable, absolue, qui est maniée sous notre regard d'une façon vraiment digne des muses. Ne croyez pas que ce soit immédiatement pour demain déjà au temps de Leibniz, on pouvait croire, sous des formes moins précises, que la fin du monde était là. Mais tout de même, cette arme suspendue au-dessus de nos têtes cent mille fois plus destructrice que celle qui est déjà des centaines de mille fois plus destructrice que celles qui précédaient, imaginez-la fonçant sur nous du fond des espaces sur un satellite porteur. Ce n'est pas moi qui invente ça, puisque l'on agite tous les jours devant nous une arme qui pourrait mettre en cause la planète elle-même comme support de l'humanité.

Portez-vous à cette chose, peut-être un peu plus présentifiée pour nous par le progrès du savoir qu'elle ne l'a jamais été dans l'imagination des hommes, laquelle n'a pourtant pas manqué d'en jouer portez-vous donc à cette confrontation avec le moment où un homme, un groupe d'hommes, peut faire que la question de l'existence soit suspendue pour la totalité de l'espèce humaine, et vous verrez alors, à l'intérieur de vous-même, qu'à ce moment das Ding se trouve du côté du sujet.

Vous verrez que vous supplierez le sujet du savoir qui aura engendré la chose dont il s'agit - cette autre chose, l'arme absolue - de faire le point, et comme vous souhaiterez que la vraie Chose soit à ce moment-là en lui - autrement dit, qu'il ne lâche pas l'autre, comme on dit simplement il faut que ça saute -ou qu'on sache pourquoi.

Eh bien, après cette petite digression que le mot opérationnel m'a

suggérée, et sans avoir recours à des vues aussi dramatiques - on n'ose plus les dire eschatologiques, vu la matérialisation très précise des choses -, nous allons reprendre au niveau où nous avons effectivement affaire à elle l'essence du *das Ding*. Plus exactement, comment avons-nous affaire à elle dans le domaine éthique ?

2

Il s'agit pour nous, non seulement d'approcher *das Ding*, mais ses effets, sa présence au coeur même de la menée humaine, à savoir de ce vivotage au milieu de la forêt des désirs, et des compromis que lesdits désirs font avec une certaine réalité, assurément pas si confuse qu'on peut l'imaginer.

Les exigences de la réalité se présentent en effet volontiers sous la forme des exigences que l'on appelle de la société. Freud ne peut pas ne pas en faire l'état le plus sérieux, mais il faut dire tout de suite par quel biais spécial il l'aborde, et qui lui permet de dépasser la pure et simple antinomie société-individu, où l'individu est d'ores et déjà posé comme le lieu éventuel du désordre.

Remarquons tout de suite qu'il est tout à fait impensable, à notre époque, de parler abstraitement de la société. C'est impensable historiquement, et ça l'est aussi philosophiquement - pour autant qu'un monsieur nommé Hegel nous a montré la fonction moderne de l'Etat, et la liaison de toute une phénoménologie de l'esprit avec cette nécessité qui rend parfaitement cohérente une légalité. Toute une philosophie du droit, à partir de l'Etat, enveloppe toute l'existence humaine, jusques et y compris le couple monogamique, qu'elle prend comme point de départ.

Je vous fais ici l'éthique de la psychanalyse, et je ne peux vous faire en même temps l'éthique hégélienne. Ce que je veux marquer, c'est précisément qu'elles ne se confondent pas. Au point d'arrivée d'une certaine phénoménologie, la divergence éclate entre l'individu et la cité, entre l'individu et l'Etat. Dans Platon aussi bien, les désordres de l'âme sont référés de façon insistante à la même dimension - il s'agit de la reproduction à l'échelle psychique des désordres de la cité. Tout cela relève d'une problématique qui n'est pas freudienne. L'individu malade tel que Freud l'aborde révèle une autre dimension que celle des désordres de l'Etat et des troubles de la hiérarchie. Freud a affaire à l'individu malade comme tel, au névrosé, au psychotique, il a affaire directement avec les puissances de la vie pour autant qu'elles débouchent

dans celles de la mort, il a affaire directement avec les puissances qui découlent de la connaissance du bien et du mal.

Nous voici donc avec *das Ding*, à avoir à nous débrouiller avec lui.

Ce que je vous dis, à vrai dire, ne devrait d'aucune façon surprendre, car je ne veux que vous désigner du doigt ce qui se passe dans la communauté analytique. Les analystes sont tellement possédés par ce champ du *das Ding*, qui répond tellement à la nécessité interne de leur expérience, que l'évolution de la théorie analytique est actuellement dominée par l'existence de l'école dite kleinienne, dont il est tout à fait frappant de voir que, quelles que soient les distances, les réserves, voire le mépris que telle autre section de la communauté analytique peut lui témoigner, c'est elle qui polarise et oriente toute l'évolution de la pensée analytique, et jusqu'à l'effort qui est fait par notre groupe.

Eh bien, je vous prie de reconsidérer toute l'articulation kleinienne avec la clé que je vous donne. L'articulation kleinienne consiste en ceci avoir mis à la place centrale de *das Ding*, le corps mythique de la mère.

Premièrement, c'est par rapport à lui que se manifeste la tendance agressive, transgressive, la plus primordiale, les agressions primitives et les agressions retournées. D'autre part, dans le registre où nous avons à nous interroger maintenant, sur ce qu'est la notion de la sublimation dans l'économie freudienne, nous trouvons pleine d'enseignement l'école kleinienne, à savoir Mélanie Klein elle-même, ou Ella Sharpe, pour autant que, sur ce point, elle la suit pleinement. Récemment, un auteur américain qui n'est pourtant pas du tout kleinien a écrit sur la sublimation comme principe de la création dans les Beaux-Arts. Dans son article, sur lequel je reviendrai, *A Theory Concerning the Creation in the Free Arts*, M. Lee, après un examen critique plus ou moins exhaustif des formulations freudiennes de la sublimation, puis des tentatives kieniennes pour lui donner son plein sens, aboutit à en faire essentiellement une fonction restitutive, c'est-à-dire, plus ou moins, un effort de réparation symbolique des lésions imaginaires apportées à l'image fondamentale du corps maternel.

Je vous apporterai les textes, si vous ne les connaissez déjà. Mais je vous dis tout de suite que la réduction de la notion de sublimation à un effort reconstitutif du sujet par rapport au fantasme lésé du corps maternel n'est assurément pas la solution la meilleure du problème de la sublimation, ni du problème topologique, métapsychologique, lui-même. Néanmoins, il y a là une tentative d'aborder les rapports du sujet avec quelque chose de primordial, son attachement à l'objet fondamental, le plus archaïque, dont mon champ, opérationnellement défini, du

*das Ding*, donne le cadre. Il permet de concevoir les conditions offertes au fleurissement de ce qu'on pourrait appeler dans l'occasion le mythe kleinien, mais aussi de le situer, et de rétablir à l'endroit de la sublimation une fonction plus large que celle à laquelle on arrive nécessairement si l'on suit les catégories kleinienne.

Les cliniciens plus ou moins ralliés à celles-ci aboutissent - je vous l'indique tout de suite, quitte à vous le justifier par la suite - à une notion assez réduite, et assez puérile, de ce qu'on pourrait appeler une athérapie. L'ensemble de ce qui se met sous la rubrique des Beaux-Arts, c'est-à-dire un certain nombre d'exercices gymnastiques, dansatoires et autres, sont supposés pouvoir apporter au sujet des satisfactions, un élément de solution de ses problèmes, un équilibre. Cela est noté dans une série d'observations qui ont toujours leur valeur enrichissante. Je pense spécialement aux articles d'Ella Sharpe, dont je suis loin de faire petit état - Certains *aspects de la sublimation et du délire, ou Déterminants inconscients semblables et divergents, qui sont sous-jacents aux sublimations de l'art pur et de la science pure*.

La lecture vous confirmera la réduction que subit le problème de la sublimation dans cette perspective, et une certaine puérilité des prétendus résultats obtenus par cette voie. Cela consiste à valoriser des activités qui semblent bien se situer dans le registre de l'explosion plus ou moins transitoire de dons supposés artistiques, qui paraissent, dans les cas envisagés, plus que discutables. On laisse ainsi complètement de côté ceci, qui doit être toujours accentué concernant ce que l'on peut appeler une production artistique, et qui a été paradoxalement promu par Freud - et c'est bien ce qui surprend les auteurs -, à savoir la reconnaissance sociale. Ces objets jouent un rôle essentiel dans quelque chose qui n'est peut-être pas poussé aussi loin que nous pourrions le désirer dans Freud, mais qui est incontestablement lié à la promotion d'un certain progrès - et Dieu sait que cette notion est loin d'être unilinéaire chez Freud -, d'une certaine élévation de quelque chose reconnu socialement. Je n'avance pas plus pour l'instant. Il me suffit d'indiquer que Freud l'articule d'une façon qui peut paraître tout à fait étrangère au registre métapsychologique.

Remarquez qu'il n'y a pas d'évaluation correcte possible de la sublimation dans l'art si nous ne pensons pas à ceci, que toute production de l'art, spécialement des Beaux-Arts, est historiquement datée. On ne peint pas à l'époque de Picasso comme on peignait à l'époque de Velazquez, on n'écrit pas non plus un roman en 1930 comme on l'écrivait au temps de Stendhal. Ceci est un élément absolument essentiel, dont nous n'avons pas pour l'instant à le connoter

la société peut bien y trouver de satisfaisant ? C'est ce qui est maintenant mis par nous en question.

C'est là que gît le problème de la sublimation, en tant qu'elle est créative d'un certain nombre de formes, dont l'art n'est pas la seule - et il s'agira pour nous d'un art en particulier, l'art littéraire, si proche pour nous du domaine éthique. Car c'est en fonction du problème éthique que cette sublimation, nous avons à la juger, en tant que créatrice de dites valeurs, socialement reconnues.

Pour recentrer les choses sur le plan éthique, on ne saurait mieux faire que de se référer à ce qui a donné dans ce domaine une expression pivot, si paradoxale soit-elle, à savoir la perspective kantienne.

En présence du *das Ding*, pour autant que nous espérons qu'il fasse le poids du bon côté, opposé à cela, nous avons la formule kantienne du devoir. C'est une autre façon de faire le poids. Kant fait intervenir la règle de conduite universellement applicable, autrement dit - le poids de la raison. Bien entendu, encore faut-il le montrer, comment la raison peut faire le poids.

Il y a toujours avantage à lire les auteurs dans le texte. L'autre jour, je vous ai fait état du passage à l'horizon du *Schmerz*, de la douleur, comme corrélatrice de l'acte éthique. J'ai pu m'apercevoir que, même à certains d'entre vous, pour qui ces textes ont eu à un certain moment une très grande familiarité, cela était passé inaperçu. Eh bien, si vous ouvrez la *Critique de la raison pratique*, vous verrez que, pour nous faire croire à l'incidence du poids de la raison, Kant invente à notre usage un exemple qui a dans sa fraîcheur un caractère magnifique - c'est un double apologue, histoire de faire sentir le poids du principe éthique pur et simple, la prévalence possible du devoir comme tel envers et contre tout, c'est-à-dire envers et contre tout bien conçu comme vitalement désirable.

Le ressort de la preuve gît dans la comparaison de deux situations. Supposez, dit Kant, que pour contenir les débordements d'un luxurieux, on réalise la situation suivante. Il y a là, dans une chambre, la dame vers laquelle le portent momentanément ses désirs. On lui laisse la liberté d'entrer dans cette chambre pour satisfaire son désir, ou son besoin, mais à la porte de sortie, il y a le gibet où il sera pendu. Ceci n'est rien, et ce n'est pas là le fondement de la moralité de Kant. Vous allez voir où gît le ressort de la preuve. Pour Kant, il ne fait pas un pli que le gibet sera une inhibition suffisante - pas question qu'un type aille baiser en pensant qu'il va passer au gibet à la sortie. Ensuite, même situation concernant la terminaison tragique, mais c'est un tyran qui

offre à quelqu'un le choix entre le gibet et sa faveur, à la condition qu'il porte contre son ami un faux témoignage. Kant met ici en lumière, et à juste titre, que l'on peut concevoir que quelqu'un mette en balance sa propre vie avec le fait de porter un faux témoignage, surtout si en cette occasion, le faux témoignage n'est pas sans conséquences fatales pour la personne contre laquelle il est dirigé.

Le point frappant, c'est que le pouvoir de la preuve est ici remis à la réalité, je veux dire au comportement réel du sujet. C'est dans le réel que Kant nous prie de regarder quelle est l'incidence du poids de la raison, qu'il identifie ici au poids du devoir.

A le suivre sur ce terrain, il y a pourtant une chose qui semble lui échapper - c'est qu'après tout, il n'est pas exclu que dans de certaines conditions, le sujet de la première scène, je ne dis pas s'offre au supplice, puisque à aucun moment l'apologue n'est poussé jusqu'à ce terme, mais envisage de s'y offrir.

Notre philosophe de Königsberg, si sympathique personnage - et je ne suis pas en train de dire qu'il s'agit de quelqu'un de petite envergure, ni de minces capacités passionnelles -, ne semble pas du tout considérer que dans des conditions suffisantes de ce que Freud appellerait *Oberschätzung*, survalorisation de l'objet - et que je vais dès maintenant appeler sublimation de l'objet -, dans des conditions où l'objet de la passion amoureuse prend une certaine signification - et c'est dans ce sens que j'ai l'intention d'introduire la dialectique où je prétends vous enseigner à situer ce qu'est réellement la sublimation -, donc, que dans certaines conditions de sublimation de l'objet féminin, autrement dit d'exaltation de l'amour - exaltation historiquement datable, et dont Freud nous donne même l'indice dans cette petite note dont je vous ai parlé l'autre jour, où il nous dit que, pour le moderne, l'accent de la libido est porté plutôt sur l'objet que sur la tendance - cela pose d'ailleurs une immense question, et c'est celle où j'entends vous introduire, si bien entendu cela vous convient, et elle nous mènera à passer quelques séances sur quelque chose dont je vous ai déjà dit l'autre - jour l'uniforme chez Hamlet, dans l'histoire germanique, à savoir la *Mine*, c'est-à-dire une certaine théorie et pratique de l'amour courtois - et pourquoi nous refuserions-nous à cela alors que nous passons du temps à des explorations ethnographiques ? - surtout si je vous affirme que cela intéresse certaines traces en nous du rapport à l'objet qui ne sont pas concevables sans ces antécédents historiques -, donc, que dans certaines conditions de sublimation, ce franchissement soit concevable - et la littérature des contes représente quand même quelque chose au point de vue fantasmatique, sinon strictement historique - mais après



tout, il y a bien des faits divers à recueillir -, si bien que l'on peut dire qu'il n'est pas impossible qu'un monsieur qui couche avec une femme en étant très sûr d'être, par le gibet ou autre chose, zigouillé à la sortie ceci, bien entendu, restant à la rubrique des excès passionnels, rubrique qui nous pose bien d'autres questions -, pas impossible que ce monsieur envisage froidement cette issue à la sortie - pour le plaisir de couper la dame en morceaux, par exemple.

C'est l'autre cas également envisageable, dont les annales criminelles nous fournissent un plus grand nombre d'exemples accessibles. Cela change évidemment quelque peu les données, et au moins la valeur démonstrative de l'exemple kantien.

Je vous ai ainsi rapproché deux cas que Kant n'envisage pas, deux formes de la transgression au-delà des limites normalement désignées au principe du plaisir en face du principe de réalité considéré comme critère, à savoir, la sublimation excessive de l'objet, et ce que l'on appelle communément la perversion. Sublimation et perversion sont l'une et l'autre un certain rapport du désir qui attire notre attention sur la possibilité de formuler, sous la forme d'un point d'interrogation, un autre critère d'une autre, ou de la même, moralité, en face du principe de réalité. Car il y a un registre de la moralité qui est dirigé du côté de ce qu'il y a au niveau de *das Ding*, c'est à savoir ce registre qui fait hésiter le sujet au moment de porter un faux témoignage contre *das Ding*, c'est-à-dire le lieu de son désir, qu'il soit pervers ou sublimé.

3

Nous ne progressons ici qu'avec de gros sabots, et dans les sentiers de notre bon sens, à nous analystes, qui n'est pas un bon sens si étranger que ça au bon sens tout court. Ce qu'il y a au niveau de *das Ding* du moment où il est révélé, c'est le lieu des *Triebe*, pour autant qu'ils n'ont rien à faire, en tant que révélés par la doctrine freudienne, avec quoi que ce soit qui se satisfasse d'une tempérance, de celle qui ordonne bien sagement les rapports de l'être humain avec son semblable aux différents étages hiérarchiques de la société, depuis le couple jusqu'à l'État, dans une construction harmonique.

Il nous faut ici en revenir à la signification de la sublimation telle que Freud essaie de nous en donner la formule.

La sublimation est par lui rattachée aux *Triebe* comme tels, et c'est ce qui fait, pour les analystes, toute la difficulté de sa théorisation.

Je vous prie de me dispenser pour aujourd'hui de la lecture, après tout

pour vous fatigante, de tel passage de Freud qui viendra en son temps, quand vous verrez l'intérêt qu'il y a à trancher dans un sens ou dans un autre, confirmer si nous sommes, oui ou non, dans la vraie articulation freudienne. Mais je ne pense pas pouvoir soutenir cet intérêt dans la masse de votre assemblée, sans vous montrer où je vise, c'est-à-dire où je veux vous mener.

Il s'agit dans la sublimation d'une certaine forme, nous dit Freud, de satisfaction des *Triebe*, que l'on traduit improprement par *instincts*, et qu'il faut traduire sévèrement par *pulsions* - ou par *dérives*, pour marquer que le *Trieb* est détourné de ce qu'il appelle son *ziel*, son but.

La sublimation nous est représentée comme distincte de cette économie de substitution où se satisfait d'habitude la pulsion en tant qu'elle est refoulée. Le symptôme, c'est le retour par voie de substitution signifiante de ce qui est au bout de la pulsion comme son but. C'est ici que la fonction du signifiant prend toute sa portée, car il est impossible, sans la mettre enjeu, de distinguer le retour du refoulé, de la sublimation comme mode de satisfaction possible de la pulsion. C'est un paradoxe - la pulsion peut trouver son but ailleurs que dans ce qui est son but, sans qu'il s'agisse là de la substitution signifiante qui constitue la structure surdéterminée, l'ambiguïté, la double causalité, de ce que l'on appelle le compromis symptomatique.

Cette notion n'a pas fini de proposer aux analystes et aux théoriciens sa difficulté. Que peut vouloir dire ce changement de but ? Il s'agit bien du but, et non pas à proprement parler de l'objet, encore que, comme je vous l'ai souligné la dernière fois, celui-ci vienne très vite en ligne de compte. N'oublions pas que Freud nous fait très tôt remarquer qu'il convient de ne pas confondre la notion du but et celle de l'objet. Et il y a très spécialement un passage que je vous lirai quand il conviendra, mais dont je peux d'ores et déjà vous donner la référence. Dans *l'Einführung des Narzissmus*, si mon souvenir est bon, Freud accentue la différence qu'il y a, quant à la fonction de l'objet, entre sublimation et idéalisation, pour autant que l'idéalisation fait intervenir l'identification du sujet à son objet, alors que la sublimation est tout autre chose.

J'indique à ceux qui savent l'allemand un petit article de 1930, de Richard Sterba, *Zur Problematik der Sublimierungslehre*, paru dans *l'Internationale Zeitschrift*, qui fait assez bien le point des difficultés que les analystes rencontraient avec cette notion à l'époque, c'est-à-dire après un article de Bernfeld, fondamental en la matière, et en même temps qu'un article de Glover dans *l'International Journal of Psychoanalysis* de 1931, *Sublimation, Substitution, and Social Anxiety*.

Ce dernier article, en anglais, vous donnera beaucoup plus de peine,

car il est extrêmement long et difficile à suivre, pour la raison qu'il promène littéralement l'étalon de la sublimation à travers toutes les notions jusque-là connues de l'analyse pour essayer de voir comment on peut le faire coller à tel ou tel niveau de la théorie. Le résultat de ce survol est surprenant - c'est une reprise de toute la théorie analytique de bout en bout, qui montre en tous les cas, à l'évidence, l'extraordinaire difficulté qu'il y a à utiliser la notion de sublimation dans la pratique sans aboutir à des contradictions, dont ce texte pullule.

Je voudrais tout de suite essayer de vous montrer dans quelle direction nous allons poser la sublimation, ne serait-ce que pour nous permettre ensuite d'en éprouver le fonctionnement et la valeur.

La satisfaction du *Trieb* est donc paradoxale, puisqu'elle semble se produire ailleurs que là où est son but. Allons-nous nous contenter de dire, avec Sterba par exemple, qu'en effet le but a changé, qu'il était sexuel avant et maintenant qu'il ne l'est plus ? C'est d'ailleurs ainsi que Freud l'articule. D'où il faut conclure que la libido sexuelle est devenue déssexualisée. Et voilà pourquoi votre fille est muette.

Allons-nous nous contenter du registre kleinien, qui nous paraît contenir une certaine vérité, mais partielle, et parler de la solution imaginaire d'un besoin de substitution, de réparation par rapport au corps de la mère ?

Ces formules provoqueront quiconque ne se contente pas de solutions verbales, au sens où cela veut dire vides de tout sens, à interroger d'un peu plus près ce dont il s'agit dans la sublimation.

Vous devez d'ores et déjà pressentir dans quel sens j'entends diriger notre propos. La sublimation, qui apporte au *Trieb* une satisfaction différente de son but - toujours défini comme son but naturel - est précisément ce qui révèle la nature propre du *Trieb* en tant qu'il n'est pas purement l'instinct, mais qu'il a rapport avec das Ding comme tel, avec la Chose en tant qu'elle est distincte de l'objet.

Nous avons pour nous guider la théorie freudienne des fondements narcissiques de l'objet, de son insertion dans le registre imaginaire. L'objet -pour autant qu'il spécifie les directions, les points d'attrait de l'homme dans son ouvert, dans son monde, pour autant que l'intéresse l'objet en tant qu'il est plus ou moins son image, son reflet - cet objet, précisément, n'est pas la Chose, pour autant qu'elle est au coeur de l'économie libidinale. Et la formule la plus générale que je vous donne de la sublimation est celle-ci - elle élève un objet - et ici, je ne me refuserai pas aux résonances de calembour qu'il peut y avoir dans l'usage du terme que je vais amener - à la dignité de la Chose.

Cela importe, concernant, par exemple, ce à quoi j'ai fait allusion à

l'horizon de notre discours, et où je viendrai la prochaine fois, la sublimation de l'objet féminin. Toute la théorie de la Minne, ou de l'amour courtois, a été en effet décisive. Bien que tout à fait effacé de nos jours dans ses prolongements sociologiques, l'amour courtois laisse tout de même des traces dans un inconscient pour lequel le terme de collectif n'a aucun besoin d'être utilisé, dans un inconscient traditionnel, véhiculé par toute une littérature, par toute une imagerie, qui est celle dans laquelle nous vivons dans nos rapports avec la femme.

Ce mode a été délibéré. Ce n'est pas du tout une création de l'âme populaire, de la fameuse grande âme du temps béni du Moyen Age comme disait Gustave Cohen. C'est d'une façon délibérée que, dans un cercle de lettrés, ont été articulées les règles d'honnêteté grâce auxquelles a pu être produite cette promotion de l'objet, dont je vous montrerai dans le détail le caractère d'absurdité - un écrivain allemand, spécialiste de cette littérature germanique médiévale, a employé l'expression *d'absurd Minne*. Ce code moral institue, au centre d'une certaine société, un objet, qui est pourtant bel et bien un objet naturel. Ne croyez pas que l'on faisait moins l'amour à cette époque qu'à la nôtre.

L'objet est ici élevé à la dignité de la Chose, telle que nous pouvons la définir dans notre topologie freudienne, en tant qu'elle n'est pas glissée dans, mais cernée par le réseau des Ziele. C'est en tant que ce nouvel objet est promu à une certaine époque à la fonction de la Chose que l'on peut s'expliquer ce phénomène qui, sociologiquement, s'est toujours présenté à ceux qui l'ont abordé comme franchement paradoxal. Nous ne pourrions certainement pas épuiser l'ensemble des signes, rites, thèmes et échanges de thèmes, spécialement de thèmes littéraires, qui ont fait la substance et l'incidence effective de ce rapport humain défini selon les lieux et les époques, par des termes différents - amour courtois, Minne, et il y en a d'autres. Sachez seulement que le cercle des précieuses et précieux, au début du XVII<sup>e</sup> siècle, en est la dernière manifestation dans notre cycle à nous.

Vous n'avez pas là pour autant le dernier terme, car il ne suffit pas de dire -on a fait ça, c'est comme ça, pour que tout soit résolu, pour que l'objet puisse venir jouer ce rôle. Il ne s'agit pas de vous donner simplement la clé de cet épisode historique, car ce que je vise au dernier terme, c'est de mieux saisir, grâce à cette situation éloignée, ce qu'il en advient pour nous d'une formation collective à préciser, qui s'appelle l'art, par rapport à la Chose, et comment nous nous comportons sur le plan de la sublimation.

La définition que je vous ai donnée ne clôt pas le débat, d'abord parce qu'il faut que je vous la confirme et que je vous l'illustre, ensuite parce

que je dois vous montrer que, pour que l'objet devienne ainsi disponible, il faut que quelque chose se soit passé au niveau du rapport de l'objet au désir - qu'il est tout à fait impossible de l'articuler correctement sans ce que nous avons dit l'année dernière concernant le désir et son comportement.

4

Je terminerai aujourd'hui sur un petit apologue où je voudrais que vous ne voyiez qu'un exemple, mais un exemple paradoxal, diminuant certes, mais assez significatif pourtant de ce dont il s'agit dans la sublimation. Puisque nous sommes restés aujourd'hui au niveau de l'objet et de la Chose, je voudrais vous montrer ce que c'est que d'inventer un objet dans une fonction spéciale, que la société peut estimer, valoriser, et approuver.

C'est à mes souvenirs que j'emprunte cet apologue, que vous pouvez mettre à la rubrique psychologique de la collection. Quelqu'un, qui a publié récemment un ouvrage sur les collectionneurs et les ventes grâce auquel les collectionneurs sont présumés s'enrichir, m'a d'ailleurs longtemps supplié de lui donner quelques idées sur le sens de la collection. Je m'en suis bien gardé, parce qu'il aurait fallu lui dire de venir suivre mon séminaire pendant cinq ou six ans.

Psychologie de la collection, il y a beaucoup à dire. Je suis moi-même un peu collectionneur, et si certains parmi vous croient que c'est par imitation de Freud, je leur en laisse le bénéfice. Je crois que c'est pour de tout autres raisons que lui. Des collections de Freud, j'en ai vu des débris sur les étagères d'Anna Freud, et elles m'ont paru relever plus de la fascination qu'exerçait sur lui, au niveau du signifiant, la coexistence de [ ... ] et de la civilisation égyptienne, que d'un goût éclairé de ce que l'on appelle un objet.

Ce que l'on appelle un objet, comme fondement de la collection, vous en devez sévèrement distinguer le sens de ce que l'on appelle un objet dans l'analyse. Dans l'analyse, l'objet est un point de fixation imaginaire donnant, sous quelque registre que ce soit, satisfaction à une pulsion. L'objet de collection est tout autre chose, et je vais vous le montrer dans cet exemple, où la collection est réduite à sa forme la plus rudimentaire. Car on s' imagine qu'une collection est faite d'une diversité de rassemblements - ce n'est pas forcé du tout.

Pendant la grande époque de pénitence qu'a traversée notre pays sous l'ère pétainiste, au temps de travail-famille-patrie et la ceinture, je fus

rendre visite, à Saint-Paul-de-Vence, à mon ami Jacques Prévert. Et j'y vis - je ne sais pourquoi le souvenir en a resurgi dans ma mémoire - une collection de boîtes d'allumettes.

C'était une collection qu'on pouvait facilement s'offrir à cette époque, c'était même peut-être tout ce qu'on avait à collectionner. Seulement, les boîtes d'allumettes se présentaient ainsi - elles étaient toutes les mêmes, et disposées d'une façon extrêmement agréable, qui consistait en ce que, chacune étant rapprochée de l'autre par un léger déplacement du tiroir intérieur, elles s'enfilaient les unes les autres, formant comme une bande cohérente, laquelle courait sur le rebord de la cheminée, montait sur la muraille, affrontait les cimaises, et redescendait le long d'une porte. Je ne dis pas que cela allait ainsi à l'infini, mais c'était excessivement satisfaisant du point de vue ornemental.

Je ne crois pourtant pas que ce fût là le principal et la substance de ce qu'avait de surprenant ce collectionnisme, et la satisfaction que pouvait y prendre celui qui en était le responsable. Je crois que le choc, la nouveauté, de l'effet réalisé par ce rassemblement de boîtes d'allumettes vides - ce point est essentiel - était de faire apparaître ceci, auquel nous nous arrêtons peut-être trop peu, c'est qu'une boîte d'allumettes n'est pas du tout simplement un objet, mais qu'elle peut, sous la forme, *Erscheinung*, où elle était proposée dans sa multiplicité vraiment imposante, être une Chose.

Autrement dit, cet arrangement manifestait qu'une boîte d'allumettes n'est pas simplement quelque chose avec un certain usage, que ce n'est même pas un type, au sens platonicien, la boîte d'allumettes abstraite, que la boîte d'allumettes toute seule est une chose, avec sa cohérence d'être. Le caractère complètement gratuit, proliférant et superfétatoire, quasi absurde, de cette collection visait en fait sa choséité de boîte d'allumettes. Le collectionneur trouvait ainsi sa raison dans ce mode d'appréhension portant moins sur la boîte d'allumettes que sur cette Chose qui subsiste dans une boîte d'allumettes.

Quoi qu'on fasse, on ne trouve pas ça indifféremment dans n'importe quel objet. Car si vous y réfléchissez, la boîte d'allumettes se présente à vous comme une forme vagabonde de ce qui a pour nous tant d'importance au point de pouvoir prendre à l'occasion un sens moral, et qui s'appelle le tiroir. Ici, ce tiroir libéré, et non plus pris dans son ampleur ventrale, commode, se présentait avec un pouvoir copulatoire, que l'image dessinée par la composition prévertienne était destinée à rendre sensible à nos yeux.

Eh bien, ce petit apologue de la révélation de la Chose au-delà de  
136

l'objet vous montre une des formes, la plus innocente, de la sublimation. Peut-être pouvez-vous y voir pointer en quoi, mon Dieu, la société peut s'en satisfaire.

Si c'est une satisfaction, au moins dans ce cas, C'est une satisfaction qui ne demande rien à personne.

20 JANVIER 1960.

137





## IX DE LA CRÉATION *EX NIHILO*

*Les merveilles de la psychanalyse. Ce qui, du réel, pâtit du signifiant. Apologue du pot et du vase. Introduction au catharisme. La pulsion, notion ontologique.*

Pour reprendre mon propos sur la fonction que je fais jouer à la Chose dans la définition de la sublimation, je vais commencer par quelque chose d'amusant.

Après vous avoir quitté l'autre jour, en proie à ces scrupules qui me font toujours regretter de ne pas avoir épuisé la bibliographie concernant les sujets que nous traitons, je me suis reporté, dans l'après-midi même, à deux articles de Mélanie Klein cités par Glover, et qui ont été recueillis dans les Contributions to Psycho-analysis.

Le premier, Infant Analysis, de 1923, contient des choses très importantes sur la sublimation et le fait secondaire de l'inhibition, soit sur comment des fonctions qui se trouvent chez l'enfant - c'est la conception kleinienne - suffisamment libidinalisées subissent, du fait qu'elles sont sublimées, donc en un second temps, un effet d'inhibition.

Je ne vais pas m'y arrêter d'abord, car c'est à la conception même de la sublimation que j'essaie de vous suspendre, puisque toutes les confusions qui suivent viennent de l'insuffisante vision du problème.

C'est le second article, de 1929, Infantile Anxiety-Situations Reflected in a Work of Art and in the Creative Impulse, c'est-à-dire Situations d'angoisse infantiles en tant que réfléchies dans une œuvre d'art et dans l'impulsion créatrice, que j'avais le remords de n'avoir jamais regardé. Il est court, mais comme il arrive, il m'a apporté la satisfaction de me venir comme une bague au doigt.

La première partie est un développement à propos de l'œuvre musicale de Ravel sur un scénario de Colette, qui s'appelle *l'Enfant et les Sortilèges*. Je l'ai retenu avec plaisir, ce qui n'était pas évident, car elle n'en parle qu'à travers des traductions allemandes et anglaises.

Melanie Klein s'émerveille de ce que l'œuvre d'art colle si bien avec la succession des fantasmes de l'enfant concernant le corps de la mère, avec l'agressivité primitive et la contre-agression qu'il en ressent. Bref, c'est une assez longue et très plaisante énonciation de ce qui, dans l'imagination du créateur de l'œuvre, et plus spécialement du musicien, se trouve admirablement accordé avec le champ primordial, central, de l'élaboration psychique que nous indiquent les fantasmes kleinien, tels qu'ils sont mis en valeur par l'analyse de l'enfant. Et il est frappant d'en voir la convergence avec les formes structurelles mises au jour dans l'œuvre d'art - non pas, bien entendu, que cela soit pleinement satisfaisant pour nous.

La seconde partie de l'article est plus remarquable, et c'est elle qui est amusante. Il s'agit cette fois d'une référence à l'article d'une analyste, Karin Mikailis, qui, sous le titre de *l'Espace vide*, nous raconte un cas clinique qui ne manque pas de piquant. A la lecture des quatre pages qui le résument, il s'agit d'un cas limite, très frappant, mais qui ne nous est pas décrit d'une façon telle que nous puissions émettre un diagnostic sûr, et savoir s'il mérite ou non d'être qualifié de dépression mélancolique.

Il s'agit d'une malade, dont la vie nous est très brièvement esquissée, qui s'appelle Ruth Kjàr. Elle n'a jamais été peintre de sa vie, mais au centre du vécu de ses crises dépressives, cette femme s'est toujours plaint de ce qu'elle appelle un espace vide en elle, qu'elle ne peut jamais remplir.

Je vous passe les péripéties de sa biographie. Quoi qu'il en soit, aidée par sa psychanalyste, elle se marie, et s'étant mariée, les choses vont d'abord assez bien. Mais après un court espace de temps, nous avons récurrence des accès mélancoliques. Et là, c'est la merveille du cas. Nous sommes en effet dans le domaine des merveilles de la psychanalyse, que tels travaux mettent volontiers en valeur non sans une satisfaction quelque peu naïve.

Pour une raison qui n'est pas autrement éclaircie, la maison des deux jeunes mariés est tapissée, une pièce en particulier, des tableaux du

beau-frère qui est peintre. Puis, à un moment, comme ce beau-frère est un peintre de talent - on l'indique, mais on n'a pas d'autre moyen de le contrôler -, il vend un de ses tableaux, qu'il prend sur le mur et qu'il emporte. Cela laisse sur la muraille un espace vide.

Cet espace vide se trouve jouer un rôle polarisant, précipitant, sur les crises de dépression mélancolique qui repointent à ce moment dans la vie de la patiente. Elle en sort de la façon suivante - un beau jour, elle se décide à *to daub a little*, à dauber un petit peu sur le mur pour remplir ce damné espace vide qui a pris pour elle une valeur cristallisante, et dont nous aimerions savoir mieux, avec une meilleure description clinique, la fonction dans son cas. Pour emplir cet espace vide à l'imitation de son beau-frère, elle essaie de faire une peinture la plus proche possible des autres toiles. Elle va chercher chez le marchand de couleurs des couleurs qui sont celles de la palette de son beau-frère, et se met au travail, avec une ardeur qui nous semble caractéristique d'un mouvement de phase qui va plutôt dans le sens dépressif. Et il en sort une œuvre.

Le plus amusant, c'est que la chose étant montrée au beau-frère, le cœur de la patiente battant d'angoisse devant le verdict du connaisseur, celui-ci se met presque en colère - *Vous ne me ferez jamais imaginer*, dit-il, *que c'est vous qui avez peint cela, c'est l'œuvre d'un artiste, non seulement expérimenté, mais d'un vétéran. Le diable soit de votre histoire, qui donc cela peut-il être ?* On n'arrive pas à le convaincre, et il continue à jurer que si c'est sa belle-sœur qui fait cela, il veut bien, lui, se mettre à conduire une symphonie de Beethoven à la Chapelle Royale, bien qu'il ne connaisse pas une note de musique.

Ce récit nous est rapporté avec un manque de critique dans l'ordre de l'ouï-dire qui ne manque pas de nous inspirer quelques réserves. Un tel miracle de la technique mériterait tout de même d'être soumis à quelques interrogations premières. Mais peu nous importe - Melanie Klein y trouve confirmation d'une structure qui lui semble ici illustrée de façon exemplaire, et dont vous ne pouvez manquer de voir à quel point elle coïncide avec le plan central par lequel je schématise topologiquement la façon dont la question se pose à propos de ce que nous appelons ici la Chose.

Comme je vous l'ai dit, la doctrine kleinienne y met essentiellement le corps de la mère, et elle y situe les phases de toute sublimation, y compris des sublimations aussi miraculeuses que celle de cette accession spontanée, illuminative si l'on peut dire, d'une novice aux modes les plus experts de la technique picturale. Mme Klein voit sa théorie confirmée - et c'est sans doute ce qui lui évite l'étonnement - par la série de sujets peints par la patiente avec le dessein de remplir cet espace vide.

Il y a d'abord une négresse nue, puis une femme très vieille, avec toutes les apparences de la charge des ans, de la désillusion, de la résignation inconsolable de l'âge le plus avancé, et cela culmine à la fin avec la renaissance, la revenue au jour, de l'image de sa propre mère dans ses années les plus éclatantes. Moyennant quoi, CQFD, nous avons là, selon Melanie Klein, la motivation suffisante de tout le phénomène.

L'amusant, c'est assurément ce qui nous est apporté ici concernant la topologie où se placent les phénomènes de la sublimation. Mais vous devez sentir que nous restons quelque peu sur notre faim quant à ses possibilités mêmes.

J'essaie ici de vous donner de la sublimation les coordonnées exigibles pour que nous puissions rendre compte de son rapport à ce que nous appelons la Chose - dans sa situation centrale quant à la constitution de la réalité du sujet. Comment la définir de plus près dans notre topologie ?

Le petit exemple de la dernière fois, emprunté à la psychologie de la collection - et dont vous auriez tort d'espérer qu'il épuise le sujet, encore qu'il permette d'aller assez loin dans le sens de ce dont il s'agit illustre en somme la transformation d'un objet à une chose, l'élévation, soudain, de la boîte d'allumettes, à une dignité qu'elle n'avait point auparavant. Mais, bien entendu, c'est une chose qui n'est point pour autant la Chose.

La Chose, si elle n'était pas foncièrement voilée, nous ne serions pas avec elle dans ce mode de rapport qui nous oblige - comme tout le psychisme y est obligé - à la cerner, voire à la contourner, pour la concevoir. Là où elle s'affirme, elle s'affirme dans des champs domestiqués. C'est bien pour cela que les champs sont ainsi définis - elle se présente toujours comme unité voilée.

Disons aujourd'hui que si elle occupe cette place dans la constitution psychique que Freud a définie sur la base de la thématique du principe du plaisir, c'est qu'elle est, cette Chose, ce qui du réel - entendez ici un réel que nous n'avons pas encore à limiter, le réel dans sa totalité, aussi bien le réel qui est celui du sujet, que le réel auquel il a affaire comme lui étant extérieur - ce qui, du réel primordial, dirons-nous, pâtit du signifiant.

En effet, le premier rapport qui se constitue chez le sujet dans le système psychique, lequel est lui-même soumis à l'homéostasie, loi du principe du plaisir, floccule, cristallise en éléments signifiants. L'organisation signifiante domine l'appareil psychique tel qu'il nous est livré par l'examen du malade. Dès lors, nous pouvons dire, sous une forme négative, qu'il n'y a rien entre l'organisation dans le réseau signifiant,

dans le réseau des *Vorstellungsrepräsentanzen*, et la constitution dans le réel de cet espace, de cette place centrale sous laquelle se présente pour nous le champ de la Chose comme tel.

C'est très précisément dans ce champ que doit se situer ce que Freud nous présente d'autre part comme devant répondre à la trouvaille comme telle, comme devant être l'objet *wiedergefundene*, retrouvé. Telle est pour Freud la définition fondamentale de l'objet dans sa fonction directrice, dont j'ai déjà montré le paradoxe, car cet objet, il ne nous est pas dit qu'il ait été réellement perdu. L'objet est de sa nature un objet retrouvé. Qu'il ait été perdu, en est la conséquence - mais après coup. Et donc, il est retrouvé sans que nous sachions autrement que de ces retrouvailles qu'il a été perdu.

Nous retrouvons là une structure fondamentale, qui nous permet d'articuler que la Chose dont il s'agit est ouverte dans sa structure à être représentée par ce que nous avons appelé naguère, à propos du discours de l'ennui et de la prière, l'Autre chose. L'Autre chose, c'est essentiellement la Chose.

C'est là la deuxième caractéristique de la Chose comme voilée - de sa nature, elle est, dans les retrouvailles de l'objet, représentée par autre chose.

Vous ne pourrez point manquer de voir dans la phrase célèbre de Picasso, *je ne cherche pas, je trouve*, que c'est le trouver, le *trobar* des troubadours et des trouvères, de toutes les rhétoriques, qui prend le pas sur le chercher.

Evidemment, ce qui est trouvé est cherché, mais cherché dans les voies du signifiant. Or, cette recherche est en quelque sorte une recherche antipsychique, qui, par sa place et sa fonction, est au-delà du principe du plaisir. Car selon les lois du principe du plaisir, le signifiant projette dans cet au-delà l'égalisation, l'homéostasie, la tendance à l'investissement uniforme du système du moi comme tel - à le faire manquer. La fonction du principe du plaisir est en effet de porter le sujet de signifiant en signifiant, en mettant autant de signifiants qu'il est nécessaire à maintenir au plus bas le niveau de tension qui règle tout le fonctionnement de l'appareil psychique.

Nous voici donc amenés au rapport de l'homme à ce signifiant, ce qui va nous permettre de faire le pas suivant.

Si le principe du plaisir règle par une loi de leurre la spéculation humaine à travers cet immense discours qui n'est pas simplement fait de ce qu'il articule, mais aussi bien de toute son action, pour autant qu'elle est dominée par cette recherche qui le porte à retrouver les choses dans les signes - comment le rapport de l'homme au signifiant, en tant qu'il

peut en être le manipulateur, peut-il le mettre en rapport avec un objet qui représente la Chose ? C'est ici qu'intervient la question de savoir ce que l'homme fait quand il façonne un signifiant.

2

La difficulté concernant le signifiant est de ne pas se précipiter sur le fait que l'homme est l'artisan de ses supports.

Pendant de longues années je vous ai pliés à la notion, qui doit rester première et prévalente, de ce qui constitue le signifiant comme tel, à savoir les structures d'opposition dont l'émergence modifie profondément le monde humain. Il reste que ces signifiants sont, dans leur individualité, façonnés par l'homme, et probablement avec ses mains plus encore qu'avec son âme.

C'est ici notre rendez-vous avec l'usage du langage, qui, tout au moins pour la sublimation de l'art, n'hésite jamais à parler de création. La notion de création doit être maintenant promue par nous, avec ce qu'elle comporte, un savoir de la créature et du créateur, parce qu'elle est centrale, non seulement dans notre thème, le motif de la sublimation, mais dans celui de l'éthique au sens le plus large.

Je pose ceci, qu'un objet peut remplir cette fonction qui lui permet de ne pas éviter la Chose comme signifiant, mais de la représenter, en tant que cet objet est créé. Selon un apologue qui nous est fourni par la chaîne des générations, et dont rien ne nous interdit de nous servir, nous allons nous rapporter à la fonction artistique peut-être la plus primitive, celle du potier.

Je vous ai parlé la dernière fois de la boîte d'allumettes, j'avais mes raisons, et vous verrez que nous la retrouverons, et qu'elle nous permettra peut-être d'aller plus loin dans notre dialectique sur le vase.

Mais le vase est plus simple. Il est certainement né avant la boîte d'allumettes. Il est là depuis toujours. Il est peut-être l'élément le plus primordial de l'industrie humaine. C'est sûrement un outil, un ustensile qui nous permet sans ambiguïté d'affirmer la présence humaine là où nous le trouvons. Ce vase qui est là depuis toujours, et dont on a fait usage depuis longtemps pour nous faire concevoir paraboliquement, analogiquement, métaphoriquement, les mystères de la création, il peut encore nous rendre service.

Pour voir confirmée l'appropriation du vase à cet usage, reportez-vous à ce que Heidegger, le dernier venu dans la méditation sur le sujet de la création, nous présente quand il s'agit pour lui de nous parler

de *das Ding* - c'est autour d'un vase qu'il nous développe sa dialectique.

La fonction de *das Ding*, dans la perspective heideggérienne de la révélation contemporaine, liée à la fin de la métaphysique, de ce qu'il appelle l'Être, je ne m'y engagerai pas. Vous pouvez aisément, tous tant que vous êtes, vous reporter au recueil intitulé *Essais et Conférences* et à l'article sur *la Chose*. Vous verrez la fonction que lui donne Heidegger, dans un procès humain essentiel, de conjonction des puissances célestes et terrestres autour de lui.

Je veux simplement nous tenir aujourd'hui à la distinction élémentaire, dans le vase, de son usage ustensile et de sa fonction signifiante. S'il est vraiment signifiant, et si c'est le premier signifiant façonné des mains de l'homme, il n'est signifiant, dans son essence de signifiant, de rien d'autre que de tout ce qui est signifiant - autrement dit, de rien de particulièrement signifié. Heidegger le met au centre de l'essence du ciel et de la terre. Il lie primitivement par la vertu de l'acte de la libation, par le fait de sa double orientation - vers le haut pour recevoir, par rapport à la terre dont il élève quelque chose. C'est bien là la fonction du vase.

Ce rien de particulier qui le caractérise dans sa fonction signifiante est bien dans sa forme incarnée ce qui caractérise le vase comme tel. C'est bien le vide qu'il crée, introduisant par là la perspective même de le remplir. Le vide et le plein sont par le vase introduits dans un monde qui, de lui-même, ne connaît rien de tel. C'est à partir de ce signifiant façonné qu'est le vase, que le vide et le plein entrent comme tels dans le monde, ni plus ni moins, et avec le même sens.

C'est ici l'occasion de toucher du doigt ce qu'a de fallacieux l'opposition du prétendu concret et du prétendu figuré - si le vase peut être plein, c'est en tant que d'abord, dans son essence, il est vide. Et c'est très exactement dans le même -sens que la parole et le discours peuvent être pleins ou vides.

Voilà ce que nous approchâmes à un certain congrès de Royaumont, quand j'insistais sur le fait que le pot de moutarde a pour essence, dans notre vie Pratique, de se présenter comme pot de moutarde vide. Ceci, qui a pu passer à l'époque pour un concetto, une pointe, va trouver son explication dans la perspective où nous avançons. Vous pouvez aller dans cette direction aussi loin que votre fantaisie vous le permet, et à ce titre, Je ne répugnerai pas à ce que vous reconnaissiez dans le nom de Bornibus, qui correspond à une des présentations les plus familières et cossues du pot de moutarde, un des noms divins, puisque c'est Bornibus qui remplit les pots de moutarde. C'est bien ici en effet que nous pouvons nous borner.

L'exemple du pot de moutarde et du vase nous permet d'introduire ce autour de quoi a tourné le problème central de la Chose en tant qu'il est le problème central de l'éthique, à savoir - si c'est une puissance raisonnable, si c'est Dieu qui a créé le monde, comment se fait-il que, premièrement, quoi que nous fassions, deuxièmement, quoi que nous ne fassions pas, le monde aille si mal ?

Le potier fait le vase à partir d'une terre plus ou moins fine ou raffinée, et c'est dans ce moment que nos prêcheurs religieux nous arrêtent, pour nous faire entendre le gémissement du vase sous la main du potier. Le prêcheur le fait quelquefois parler, et de la façon la plus émouvante, jusqu'à gémir, et demander au créateur pourquoi il est traité avec tant de rudesse, ou au contraire avec douceur. Mais ce qui, dans cet exemple que je cite de la mythologie créationniste, nous est dissimulé, et singulièrement par ceux-là mêmes qui se servent de l'exemple du vase, si fondamental dans l'imagerie de l'acte créateur - je vous l'ai dit, ce sont toujours des auteurs à la limite du religieux et du mythique, et ce n'est pas là sans raison - le vase est fait à partir d'une matière. Rien n'est fait à partir de rien.

Toute la philosophie antique s'articule là autour. Si la philosophie aristotélicienne nous est si difficile à penser, c'est qu'elle doit être pensée selon un mode qui n'omet jamais que la matière est éternelle, et que rien n'est fait de rien. Moyennant quoi, elle reste engluée dans une image du monde qui n'a jamais permis même à un Aristote - il est pourtant difficile d'imaginer dans toute l'histoire de la pensée humaine un esprit d'une telle puissance - de sortir de la clôture que présentait à ses yeux la surface céleste, et de ne pas considérer le monde, y compris le monde des rapports interhumains, le monde du langage, comme inclus dans la nature éternelle, qui est foncièrement limitée.

Or, si vous considérez le vase dans la perspective que J'ai promue d'abord, comme un objet fait pour représenter l'existence du vide au centre du réel qui s'appelle la Chose, ce vide, tel qu'il se présente dans la représentation, se présente bien comme un *nihil*, comme rien. Et c'est pourquoi le potier, tout comme vous à qui je parle, crée le vase autour de ce vide avec sa main, le crée tout comme le créateur mythique, ex *nihilo*, à partir du trou.

Tout le monde fait des plaisanteries sur le macaroni qui est un trou avec quelque chose autour, ou encore sur les canons. Le fait de rire ne change rien à ce qu'il en est - il y a identité entre le façonnement du signifiant et l'introduction dans le réel d'une béance, d'un trou.

Je me souviens qu'un soir où j'étais à dîner chez un descendant de ces banquiers royaux qui accueillaient Henri Heine il y a un peu plus d'un



siècle à Paris, je l'étonnais beaucoup en lui apprenant - et je l'ai laissé étonné jusqu'à ce jour, il n'est sans doute pas prêt de se relever de cet étonnement - que la science moderne, celle née de Galilée, n'avait pu se développer qu'à partir de l'idéologie biblique, judaïque, et non de la philosophie antique et de la perspective aristotélicienne. Le progrès de l'efficacité de la saisie symbolique ne cesse pas d'étendre son domaine depuis Galilée, de consumer autour d'elle toute référence qui la limite à des données intuitives, et, en laissant leur plein jeu aux signifiants, aboutit à cette science dont les lois vont toujours vers une plus grande cohérence, mais sans que rien soit moins motivé que ce qui existe à aucun point en particulier.

Autrement dit, la voûte des cieux n'existe plus, et l'ensemble des corps célestes, qui sont là le meilleur repère, se présente comme pouvant aussi bien n'être pas là - leur réalité est essentiellement marquée, comme dit l'existentialisme, d'un caractère de facticité, ils sont foncièrement contingents.

Il n'est pas vain non plus de nous apercevoir qu'à la limite, ce qui pour nous se dessine dans l'équivalence articulée entre l'énergie et la matière, c'est qu'un jour dernier, il pourrait arriver que toute la trame de l'apparence se déchire à partir de cette béance que nous y introduisons, et s'évanouisse.

L'introduction de ce signifiant façonné qu'est le vase, c'est déjà la notion tout entière de la création *ex nihilo*. Et la notion de la création *ex nihilo* se trouve coextensive de l'exacte situation de la Chose comme telle. Effectivement, c'est bien ainsi qu'au cours des âges, et nommément des âges qui nous sont les plus proches, de ceux qui nous ont formés, est située l'articulation, la balance du problème moral.

Un passage de la Bible, marqué d'un accent de gaieté optimiste, nous dit que quand le Seigneur fit sa création des fameux six jours, à la fin il contempla le tout, et vit que c'était bon. On peut en dire autant du potier, après qu'il a fait le vase - c'est bon, c'est bien, ça tient. Autrement dit, du côté de l'œuvre c'est toujours beau.

Chacun sait pourtant ce qui peut sortir d'un vase, ou ce qui peut y rentrer, et il est clair que cet optimisme n'est nullement justifié par le fonctionnement des choses dans le monde humain, ni dans ce qu'engendrent ses œuvres. Aussi bien est-ce autour du bienfait et du méfait de l'œuvre, que s'est cristallisée cette crise de conscience qui, tout au moins en Occident, a balancé pendant de longs siècles, et a culminé dans cette période à laquelle j'ai fait allusion le jour où j'ai amené devant vous une citation classique de Luther, lequel a tourmenté bien

longtemps la conscience chrétienne, jusqu'à articuler qu'aucun mérite ne pouvait être mis au compte d'aucune œuvre.

Ce n'est pas que ce soit là une position hérétique, non valable - il y a à cette position de profondes raisons. Pour vous orienter dans le flot des sectes qui se sont divisées, consciemment ou inconsciemment, autour du problème du mal, la très simple tripartition qui sort de l'exemple du vase tel que nous l'avons articulé est excellente.

Dans sa recherche anxieuse de la source du mal, l'homme se trouve devant le choix de ces trois parce qu'il n'y en a pas d'autre.

Il y a l'œuvre - et c'est la position de renonciation, où bien d'autres sagesses que la nôtre se sont placées. Toute œuvre est par elle-même nocive, et n'engendre que les conséquences qu'elle-même comporte, à savoir au moins autant de négatif que de positif. Cette position est formellement exprimée dans le taoïsme par exemple, au point qu'il est tout juste permis de se servir du vase sous la forme d'une cuiller - l'introduction d'une cuiller dans le monde est déjà la source de tout le flot des contradictions dialectiques.

Puis il y a la matière. Là, nous nous trouvons devant ces théories dont vous avez, je pense, un petit peu entendu parler, qu'on appelle cathares, on ne sait d'ailleurs pas très bien pourquoi.

Je vais vous développer un peu ça.

3

Je ne vais pas ici vous faire un cours sur le catharisme, mais je vous indique où vous trouverez facilement une bonne bibliographie sur le sujet dans un livre dont vous avez sans doute tous entendu parler, qui n'est pas le meilleur sur le sujet, ni très profond, mais très amusant - *l'Amour et l'Occident*, de Denis de Rougemont.

J'en ai fait la relecture complète dans l'édition révisée, et à seconde lecture, il m'a moins déplu que je ne l'aurais attendu, et m'a même plutôt plu. Vous y verrez assez bien articulées, à propos de la conception particulière de l'auteur, toutes sortes de données qui nous permettent de nous représenter cette profonde crise que l'idéologie, disons la théologie cathare, représente dans l'évolution de la pensée de l'homme d'Occident, puisque c'est de lui qu'il s'agit - encore que l'auteur nous montre que les choses dont il s'agit ont probablement leurs racines dans un champ limitrophe de ce que l'on est habitué à appeler Occident, terme auquel je ne tiens à aucun degré, et dont on aurait bien tort de faire le pivot de nos pensées.

148

Quoi qu'il en soit, à un certain tournant de la vie commune en Europe, la question s'est posée de ce qui ne va pas dans la création comme telle. Elle s'est posée pour des gens dont il nous est très difficile de savoir ce qu'ils pensaient exactement, et ce qu'a représenté effectivement, dans ses incidences profondes, ce mouvement religieux et mystique que l'on appelle l'hérésie cathare. On peut même dire que c'est le seul exemple historique où une puissance temporelle s'est trouvée d'une telle efficacité, qu'elle a réussi à supprimer presque toutes les traces du procès. Tel est le tour de force qu'a réalisé la sainte Eglise catholique et romaine. Nous en sommes à chercher dans des coins des documents dont très peu ont un caractère satisfaisant. Les procès d'Inquisition eux-mêmes sont volatilisés, et nous n'en avons que quelques témoignages latéraux de-ci, de-là. Un père dominicain nous dit par exemple que ces cathares étaient de très braves gens, foncièrement chrétiens dans leur manière de vivre, et de mœurs exceptionnellement pures.

Je crois bien que leurs mœurs étaient d'une pureté exceptionnelle, puisqu'il leur fallait foncièrement se garder de quelque acte qui pût d'aucune façon favoriser la perpétuation de ce monde, exécrable et mauvais dans son essence. La pratique de la perfection consistait donc essentiellement à viser à atteindre la mort dans l'état de détachement le plus avancé, signal de réintégration dans un monde adamique caractérisé par la pureté et la lumière, le monde du vrai, du bon Créateur originel, dont la création avait été souillée par l'intervention du mauvais Créateur, du Demiurge, lequel y avait introduit cet élément épouvantable, la génération, et aussi bien la putréfaction, c'est-à-dire la transformation.

C'est dans la perspective aristotélicienne de la transformation de la matière en une autre matière qui s'engendre elle-même, que la perpétuité de la matière était le lieu du mal.

La solution, comme vous le voyez, est simple. Elle a une certaine cohérence, si elle n'a peut-être pas toute la rigueur désirable.

Un des rares documents solides que nous ayons sur l'entreprise - car nous ne savons quelle était foncièrement la doctrine cathare - est un ouvrage tardif, ce qui doit nous inspirer quelques réserves, qui a été découvert en 1939 et publié sous le nom de *Livre des deux principes*. On le trouve facilement sous le titre d'*Écrits cathares*, un très beau livre fait par René Nelli.

Le mal est dans la matière. Mais le mal peut être ailleurs aussi. La question en reste ouverte, et c'est sans doute un pivot indispensable pour comprendre ce qui s'est passé historiquement concernant la pensée

morale autour du problème du mal. Le mal peut être non seulement dans les œuvres, non seulement dans cette exécration matière - dont dès lors tout l'effort de l'ascèse va consister à se détourner, sans aller dans un monde que l'on appelle mystique, et qui peut tout aussi bien nous apparaître mythique, voire illusoire -, le mal peut être dans la Chose.

Il peut être dans la Chose en tant qu'elle n'est pas le signifiant qui guide l'œuvre, en tant qu'elle n'est pas non plus la matière de l'œuvre, mais en tant que, au cœur du mythe de la création auquel toute la question est suspendue -et quoi que vous fassiez, et même si vous vous fichez du Créateur comme de colin-tampon, il n'en reste pas moins que c'est en termes créationnistes que vous pensez le terme du mal et que vous le mettez en question - elle maintient la présence de l'humain. Il s'agit en effet de la Chose en tant qu'elle est définie par ceci qu'elle définit l'humain - encore que justement, l'humain nous échappe.

En ce point, ce que nous appelons l'humain ne serait pas défini autrement que de la façon dont j'ai défini tout à l'heure la Chose, à savoir ce qui du réel pâtit du signifiant.

Observez bien ceci - ce vers quoi nous dirige la pensée freudienne consiste à nous poser le problème de ce qu'il y a au cœur du fonctionnement du principe du plaisir, à savoir un au-delà de ce principe du plaisir, et très probablement ce que l'autre jour j'ai appelé une foncière bonne ou mauvaise volonté. Bien sûr, toutes sortes de pièges et de fascinations s'offrent ici à votre pensée, comme la question de savoir si l'homme, comme on dit -comme si c'était si simple de définir l'homme - est foncièrement bon ou mauvais. Mais il ne s'agit pas de cela, il s'agit de l'ensemble. Il s'agit du fait que l'homme façonne ce signifiant et l'introduit dans le monde - autrement dit, de savoir ce qu'il fait en le façonnant à l'image de la Chose, alors que celle-ci se caractérise en ceci, qu'il nous est impossible de nous l'imaginer. C'est là que se situe le problème de la sublimation.

C'est pourquoi je prends comme point de départ l'histoire de la *Minne*. Je l'ai prise par ce terme parce qu'il est particulièrement exemplaire, et ne fait pas ambiguïté dans la langue germanique. La *Minne* est bel et bien distincte de la *Liebe*, alors qu'en français le même mot amour nous sert.

La problème de l'auteur en question est de savoir le lien qu'il peut y avoir entre la si profonde et si secrète hérésie qui se met à dominer l'Europe à partir de la fin du XI<sup>e</sup> siècle, sans que l'on puisse savoir si les choses ne sont pas allées plus haut, et l'apparition, l'articulation, la mise en œuvre, de toute une morale, de toute une éthique, de tout un style de vie, qui s'appelle l'amour courtois.

Je ne force rien en vous disant que, une fois dépouillées toutes les données historiques, sociales, politiques, économiques, et mises en œuvre toutes nos méthodes d'interprétation d'une superstructure, les historiens actuels prennent d'une façon vraiment univoque le parti de donner leur langue au chat. Rien ne donne une explication complètement satisfaisante du succès de cette extraordinaire mode, à une époque qui n'était pas si douce, ni policée, je vous prie de le croire - au contraire. On sort à peine de la première féodalité qui se résumait, dans la pratique, à la dominance sur une grande surface géographique de moeurs de bandits, et voici élaborées les règles d'une relation de l'homme à la femme qui se présente avec toutes les caractéristiques d'un paradoxe stupéfiant.

Vu l'heure où nous sommes, je ne vais même pas commencer de vous l'articuler aujourd'hui. Sachez néanmoins ce que sera mon propos de la prochaine fois - ce sera le problème ambigu et énigmatique de ce dont il s'agit dans l'objet féminin.

Ne croyez pas que ce soit quelque chose qui me soit propre - je n'essaierai pas d'introduire mes faibles moyens 'investigation ans cette question. Mais le fait que cet objet de la louange, du service, de la soumission et de toutes sortes de comportements sentimentaux stéréotypés du tenant de l'amour courtois par rapport à la Dame, finit par faire dire à un auteur qu'ils ont tous l'air de louer une seule personne, ce fait est bien de nature à nous laisser dans une position interrogative. Le romaniste en question est M. André Morin, professeur à la faculté des Lettres de l'Université de Lille, à qui l'on doit également une très belle anthologie du *Minnesang* parue chez Aubier.

Cette création est fonction d'un objet dont nous en sommes à nous demander le rôle exact que jouaient les personnages de chair et d'os qui pourtant étaient bel et bien engagés dans cette affaire. On peut pourtant très bien nommer les dames et les personnes qui étaient au coeur de la propagation de ce nouveau style de comportement et d'existence au moment où il a émergé. On connaît les premières vedettes de cette espèce d'épidémie sociale aussi bien que l'on connaît Monsieur Sartre et Madame de Beauvoir. Eléonore d'Aquitaine n'est pas un personnage mythique, sa fille, la comtesse de Champagne, non plus.

L'important sera de voir comment certaines des énigmes que se posent à ce propos les historiens peuvent être pour nous résolues en fonction de la doctrine que je vous expose, la doctrine analytique, pour autant qu'elle permet d'expliquer le phénomène comme une œuvre de sublimation dans sa portée la plus pure.

Vous verrez jusque dans les détails comment l'on opère ici pour

donner à un objet, qui est appelé en l'occasion la Dame, valeur de représentation de la Chose. Cela nous permettra ensuite, pour vous dessiner le chemin qui nous reste à parcourir avant que je ne vous quitte au milieu de février, de montrer ce qui, de cette construction, est resté à titre de séquelles dans le rapport à l'objet féminin, avec le caractère problématique où il se présente à nous encore actuellement. Nous aurons à le concevoir dans les formes de la structure analytique.

Au-delà de cette séparation de février, ma visée est de vous permettre de mesurer à sa juste valeur ce que comporte la nouveauté freudienne.

L'idée de création est consubstantielle à votre pensée. Vous ne pouvez penser, et personne, en termes autres que créationnistes. Ce que vous croyez être le modèle le plus familier de votre pensée, à savoir l'évolutionnisme, est, chez vous comme chez tous vos contemporains, une forme de défense, de cramponnement à des idéaux religieux, qui vous empêchent de voir ce qui se passe dans le monde autour de vous. Mais ça n'est pas parce que vous êtes, comme tout le monde, que vous le sachiez ou pas, pris dans la notion de création, que le Créateur est pour vous dans une position bien claire.

Il est clair que Dieu est mort. C'est ce que Freud exprime de bout en bout dans son mythe - puisque Dieu est sorti du fait que le Père est mort, cela veut dire sans doute que nous nous sommes aperçus que Dieu est mort, et c'est pour cela que Freud cogite si ferme là-dessus. Mais aussi bien, puisque c'est le Père mort à l'origine que Dieu dessert, lui aussi était mort depuis toujours. La question du Créateur dans Freud est donc de savoir à quoi doit être appendu de nos jours ce qui continue à s'exercer de cet ordre.

C'est là le terme de notre recherche de cette année - le mode sous lequel la question de ce qu'il en est de la Chose se pose pour nous. C'est cela que Freud aborde dans sa psychologie de la pulsion, car le *Trieb* ne peut aucunement se limiter à une notion psychologique - c'est une notion ontologique absolument foncière, qui répond à une crise de la conscience que nous ne sommes pas forcés de pleinement repérer, parce que nous la vivons.

De quelque façon que nous la vivions, le sens de ce que "essaie d'articuler devant vous, c'est d'essayer de vous en faire prendre conscience.

27 JANVIER 1960.

## X PETITS COMMENTAIRES EN MARGE

*L'élément gnomique.*

*Art, religion, science.*

*A propos de Spitz.*

*Anamorphose et architecture.*

*Primauté du Es.*

Je ne suis pas ce matin dans des conditions d'emportement suffisantes, selon mes propres critères, pour que je vous fasse mon séminaire comme à l'ordinaire - ceci plus particulièrement concernant le point où nous sommes arrivés, alors que je désire pouvoir poser devant vous des formules tout à fait précises. Vous me permettrez donc d'atermoyer à la prochaine fois.

La coupure de mon absence pendant quinze jours tombe mal, puisque j'aurais aimé pouvoir déjà poursuivre au-delà de ce que je vous ai annoncé la dernière fois que je traiterai - après l'avoir traité, bien entendu.

### 1

L'amour courtois est en effet une forme exemplaire, un paradigme de sublimation. Nous n'en avons de témoignages documentaires que par l'art essentiellement, mais nous en sentons encore maintenant les retentissements éthiques.

Si nous n'avons plus de l'amour courtois que des témoignages documentaires de l'art, sous une forme presque morte, mis à part le très vif intérêt archéologique que nous pouvons y porter, il est manifeste que ses retentissements éthiques sont encore sensibles dans les rapports entre les sexes.

La longue portée des effets d'un phénomène que l'on pourrait croire localisé à un problème qui est presque d'esthétique, est ainsi de nature à

nous rendre sensibles à l'importance de la sublimation, que l'analyse a portée au premier plan.

Je désire avoir toute ma forme pour pouvoir vous montrer comment le problème se pose historiquement, comment il se pose en méthode, et que, là encore, nous nous trouvons en posture d'éclairer les difficultés avouées qu'ont rencontrées les historiens, romanistes, philologues, les divers spécialistes qui se sont attachés à ce problème, et qui reconnaissent qu'ils ne sont d'aucune façon parvenus à réduire à aucun conditionnement repéré le phénomène de l'amour courtois dans son apparition historique.

L'aveu est commun, et je dirai, presque uniforme. Il y a là un phénomène paradoxal - et comme de bien entendu, comme chaque fois que l'on se trouve en présence d'un phénomène de cet ordre, les chercheurs ont été souvent portés à scruter les influences, ce qui n'est dans bien des cas qu'une façon de reporter le problème. Ils nous disent le problème a sa source dans la communication de quelque chose qui s'est produit à côté. Encore faut-il savoir comment ça s'est produit à côté - mais précisément dans ce cas, c'est bien ce qui échappe.

En l'occasion, le recours aux influences est loin d'avoir éclairci le problème. Nous, c'est dans son coeur que nous essaierons de le prendre, et nous verrons que la théorie freudienne est de nature à y apporter une certaine lumière. A ce titre donc, je le prends non seulement pour sa valeur d'exemple, mais pour sa valeur de méthode.

Partir de ce point très localisé ne veut pas dire que tout de ce qui concerne la sublimation soit à considérer dans la ligne ici ouverte, à savoir, à partir du rapport homme-femme, du couple. Je ne prétends nullement y réduire le problème de la sublimation, ni même le centrer là-dessus. Je crois au contraire que partir de cet exemple est capital pour arriver à une formule générale dont nous avons déjà l'amorce dans Freud, si nous savons où la lire - je ne dis pas chercher tel ou tel détail.

Si je procède quelquefois en mettant en valeur une phrase, une formule isolée de Freud, et j'allais presque dire un élément gnomique cet élément gnomique, je suis très conscient d'essayer de le mettre en action pour moi. Quand je vous donne une formule comme *le désir de l'homme est le désir de l'Autre*, c'est une formule gnomique, bien que Freud n'ait pas cherché à la donner comme telle. Mais il l'a fait de temps en temps, sans le faire exprès. Ainsi je vous ai rapporté un jour une formule très courte, qui rapproche les mécanismes respectifs de l'hystérie, de la névrose obsessionnelle et de la paranoïa, de trois termes de sublimation, l'art, la religion et la science. A un autre endroit, il



rapproche la paranoïa du discours scientifique. Ces indications nous aideront à articuler dans toute sa généralité la formule où, au dernier terme, nous arriverons à ordonner la fonction de la sublimation dans la référence à la Chose.

Cette Chose est accessible dans des exemples très élémentaires, qui sont presque de la nature de la démonstration philosophique classique à l'aide du tableau noir et du bout de craie. J'ai pris la dernière fois l'exemple schématique du vase pour vous permettre de saisir où se situe la Chose dans le rapport qui met l'homme en fonction de médium entre le réel et le signifiant. Cette Chose, dont toutes les formes créées par l'homme sont du registre de la sublimation, sera toujours représentée par un vide, précisément en ceci qu'elle ne peut pas être représentée par autre chose - ou plus exactement, qu'elle ne peut qu'être représentée par autre chose. Mais dans toute forme de sublimation, le vide sera déterminatif.

Je vous indique d'ores et déjà trois modes différents selon lesquels l'art, la religion et le discours de la science se trouvent avoir affaire avec cela - par trois formules dont je ne vous dis pas que je les retiendrai au dernier terme, quand nous aurons parcouru ensemble notre chemin.

Tout art se caractérise par un certain mode d'organisation autour de ce vide. Je ne crois pas que ce soit une formule vaine malgré sa généralité, pour diriger ceux qui s'intéressent à l'élucidation des problèmes de l'art, et je pense avoir les moyens de l'illustrer pour vous de façon multiple et très sensible.

La religion consiste dans tous les modes d'éviter ce vide. Nous pouvons dire cela en forçant la note de l'analyse freudienne, pour autant que Freud a mis en relief les traits obsessionnels du comportement religieux. Mais, encore que toute la phase cérémonielle de ce qui constitue le corps des comportements religieux entre en effet dans ce cadre, nous ne saurions pleinement nous satisfaire de cette formule, et un mot comme *respecter* ce vide va peut-être plus loin. De toute façon, le vide reste au centre, et c'est précisément en cela qu'il s'agit de sublimation.

Pour le troisième terme, à savoir le discours de la science, en tant qu'il est originé pour notre tradition dans le discours de la sagesse, dans le discours de la philosophie, y prend sa pleine valeur le terme employé par Freud à propos de la paranoïa et de son rapport à la réalité psychique - *Unglauben*.

Je l'ai souligné pour vous au passage dans un de mes derniers séminaires - l'*Unglauben* n'est pas la négation de la phénoménologie du *Glauben*, de la croyance. Freud n'y est pas revenu de façon englobante et

définitive, mais néanmoins cela parcourt toute son œuvre, et il donne une extrême importance à cette fonction dans *l'Entwurf*. La phénoménologie de la croyance est restée pour lui, jusqu'au terme, une obsession - aussi bien *Moïse et le Monothéisme* est-il tout entier construit pour expliquer les phénomènes fondamentaux de la croyance.

Plus profond, plus dynamiquement significatif pour nous, est le phénomène de l'incroyance, qui n'est pas la suppression de la croyance - c'est un mode propre du rapport de l'homme à son monde, et à la vérité, celui dans lequel il subsiste.

Vous auriez bien tort là-dessus de vous fier à des oppositions sommaires, et de penser que l'histoire a connu des virages sensationnels, comme serait le passage de l'âge théocratique aux formes dites humanistes de la libération de l'individu et de la réalité. La conception du monde n'est pas ici quelque chose de décisif, Il ne s'agit pas, en cette occasion, de quoi que ce soit qui ressemble à une *Weltanschauung* quelconque - et vas de la mienne non plus. Je ne suis ici qu'à titre d'indicateur, pour vous aider à vous orienter dans la bibliographie de ce que l'on peut trouver sur ce sujet de plus sérieux comme repères, grâce à des gens qui, chacun dans leur spécialité, sont doués de quelque capacité de réflexion. Je vous conseillerai ici de vous référer à l'œuvre d'un historien, Lucien Febvre, qui, dans une collection très accessible, a écrit, sous le titre du *Problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle*, un livre qui est de nature à vous montrer comment un emploi sain des méthodes historiques nous permet de poser de façon plus nuancée qu'il n'est coutume la question des modes d'évolution de la pensée concernant les problèmes de la foi.

Si vous en avez le temps, et si vous désirez lire des choses somme toute assez plaisantes, vous lirez aussi un petit livre du même auteur, annexe mais nullement secondaire, petite barque accrochée au sillage du navire, qui s'appelle *Autour de l'Heptaméron*. Il s'agit de Marguerite de Navarre que personne d'entre vous ne confond, je l'espère, avec la reine Margot, et qui n'est pas simplement un auteur libertin, mais se trouve avoir écrit quelque traité mystique, chose qui n'est pas faite pour provoquer l'étonnement de l'historien.

L'historien essaie de nous montrer dans le contexte du temps, et dans le contexte psychologique de l'auteur, ce que peuvent signifier ces recueils de contes qui portent le titre d'*Heptaméron*. Et cela est de nature à nous permettre de le lire avec, on ne peut pas dire même un œil plus éclairé, mais un œil qui ne censure pas le texte, à savoir les réflexions de chacun des personnages après chacun des récits qui sont censés être vrais, et qui le sont sûrement pour la plus grande part. Les pensées des inter

locuteurs, qui se situent dans un registre de réflexion morale, et même formellement religieuse, sont généralement censurées parce que l'on considère au départ que cela n'est que de la sauce. Mais c'est justement ce sur quoi il convient de ne pas se tromper - dans un plat, la sauce est toujours l'essentiel. Lucien Febvre nous apprend à lire l'Heptaméron et à la vérité, si nous savions lire, nous n'aurions pas besoin de lui.

Quant à l'incroyance, il y a là, dans notre perspective, une position du discours qui se conçoit très précisément en rapport avec la Chose - la Chose y est rejetée au sens propre de la Verwerfung.

De même que dans l'art il y a une Verdrängung, un refoulement de la Chose -que dans la religion il y a peut-être une Verschiebung - c'est à proprement parler de Verwerfung qu'il s'agit dans le discours de la science. Le discours de la science rejette la présence de la Chose, pour autant que, dans sa perspective, se profile l'idéal du savoir absolu, c'est-à-dire de quelque chose qui pose tout de même la Chose tout en n'en faisant pas état. Chacun sait que cette perspective s'avère en fin de compte dans l'histoire comme représentant un échec.

Le discours de la science est déterminé par cette Verwerfung, et c'est probablement pourquoi - ce qui est rejeté du symbolique reparaissant, selon ma formule, dans le réel - il se trouve déboucher sur une perspective où c'est bien quelque chose d'aussi énigmatique que la

Chose qui se profile, au terme de la physique.

Je remets donc à la prochaine fois mon paradigme concernant l'amour courtois, exemple d'une sublimation de l'art dont nous trouvons encore les effets vivants. Nous les suivrons après que je serai revenu de mon absence, nous piquerons un échantillonnage de ces traces, des effets indiscutables de la construction signifiante primitive qui est déterminante dans le phénomène de l'amour courtois, et nous nous essaierons à reconnaître dans les faits actuels quelque chose qui n'est explicable que par le recours à cette origine.

Puisque je me livre aujourd'hui à un petit commentaire en marge, je vous fais remarquer, en passant, que cette notion de la Chose que je vous apporte cette année comme une élaboration nouvelle, vous auriez tort de croire qu'elle ne fut point là immanente à ce que nous avons abordé les années précédentes.

Et puisque aussi bien certains s'interrogent quelquefois de certaines propriétés de ce qu'on appelle mon style, je dois vous rappeler, par exemple, l'expression la Chose freudienne, que j'ai donnée comme titre à une chose que j'ai écrite, et à laquelle il ne serait pas mauvais que vous vous rapportiez. Ce texte, ce titre ont étonné, parce que, quand on commence à commenter philosophiquement mes intentions, il arrive

qu'on les fasse entrer dans cette occupation qui fut très à la mode pendant un temps, de combattre la réification. Bien entendu, réifier, je n'ai jamais rien dit de pareil. Mais on, peut toujours enrouler des intentions autour d'un discours. Il est clair que, si j'ai choisi ce titre, c'était à dessein. Si vous voulez bien relire ce texte, vous vous apercevrez que c'est essentiellement de la Chose que je parle. J'en parle d'une façon qui est évidemment à la source du malaise incontestable que ce texte a produit alors, à savoir que c'est la Chose qu'à plusieurs moments je fais parler.

2

Je voudrais maintenant que notre réunion puisse tout de même servir un peu à ceux qui se sont déplacés de plus ou moins loin.

Il me semble probable que certains d'entre vous, au point où nous sommes parvenus de mon séminaire, puissent avoir quelques questions à me poser, ou quelques réponses à me proposer, et me témoigner de ce que pour eux signifie tel point de mon exposé.

Je sais bien qu'il n'est jamais commode de rompre le silence d'un rassemblement pour prendre la parole et agiter le grelot, je vous laisse donc la faculté de me poser une question écrite. Cela n'a qu'un inconvénient, c'est que moi, je serai libre de la lire comme je voudrai.

Nous allons en même temps nous occuper à quelque chose d'inattendu qui ne me paraît pas mal. Une partie d'entre vous était hier à la séance scientifique de notre Société, et je ne sais pas comment elle s'est terminée, puisque j'ai dû partir après avoir moi-même répondu abondamment aux conférenciers, pour qui j'ai la plus grande affection, et leur avoir témoigné tout l'intérêt que j'avais pris à leur travail. Ils sont ici aujourd'hui, et j'aimerais demander à Smirnov quelques explications à propos du No and yes de Spitz.

Pourquoi avez-vous mis le yes complètement dans votre poche ? [Réponse de M. Smirnov.]

Pour ceux qui ne connaissent pas le texte, il s'agit d'un livre qui se situe dans la chaîne de toute une série de travaux fondés sur l'observation directe de l'enfant nouveau-né, très exactement de l'enfant infans, c'est-à-dire jusqu'à la limite de l'apparition du langage articulé comme tel. A l'intérieur de ce camp, Spitz prétend retrouver le pattern du non, en tant que forme sémantique, dans un certain nombre de gestes, de manifestations, et d'abord dans le rooting - c'est le geste d'oscillation de

la tête que fait l'enfant dans l'approche du sein. Le mot est très difficile à traduire, mais il y a dans le texte un corrélatif, le mot *snot*, museau, qui montre bien ce dont il s'agit.

Ce geste est évoqué dans sa plénitude de possibilités significatives. Hier, Smirnov s'est attaché à nous montrer que Spitz doit y faire rentrer des fonctions qui jouent à propos de la frustration qui accompagne pour l'enfant le non de l'adulte. Ce qui surgit est très loin de présenter originellement avec sa signification finale, puisqu'au dernier terme - je vous passe les autres formes où se manifeste le geste latéral de la tête c'est en somme du geste d'approche, d'attente de la satisfaction qu'il s'agit.

Je suis loin d'être sévère pour Spitz, et c'est au contraire sa défense que je prends - je ne dis pas qu'il ait raison, mais c'est très fort, et plein de relief. Et je vous reproche de n'avoir pas mis en valeur qu'il va jusqu'à considérer le phénomène comme analogue à ce qui se passe dans une névrose traumatique - c'est le dernier souvenir, dit-il, avant la réaction catastrophique qui surgit.

Je vous ai embarrassé en vous demandant d'évoquer les autres travaux de Spitz, à savoir sa fiction de la *Primal Cavity* et, à tout le moins, sa référence à l'écran du rêve.

Spitz n'articule pas, d'une façon générale, qu'un mode de réaction relevant d'un stade antérieur peut être utilisé lors d'une situation critique. Cela me paraît pourtant une idée très féconde, et toujours à mettre en valeur. Je crois que vous l'avez souligné, à moins que ce ne soit Laplanche.

Spitz est réduit à faire intervenir un mécanisme aussi passif que celui de la névrose traumatique. Il implique donc, antérieurement, quelque frustration du nourrissage. Il considère l'acte de *rooting* comme une trace qui reste inscrite après quelque chose qu'on doit supposer être le refus ou le retrait du sein en tant qu'il l'antécède immédiatement. Mais on s'étonne qu'il l'articule de façon isolée, à partir d'un cas, et non d'une façon générale.

[Interventions de MM. Smirnov et Laplanche; question de M. Audouard: *Pourquoi nous parlez-vous de das Ding au lieu de nous parler simplement de médiation ?*]

Pour vous répondre tout de suite brièvement, Je sais que vous avez toujours entendu l'accent de ce que l'on peut appeler les réinterprétations hégéliennes de l'expérience analytique. Nous abordons ici l'expérience freudienne comme éthique, c'est-à-dire dans sa dimension essentielle, puisqu'elle nous dirige dans une action, qui, étant thérapeutique, est incluse, que nous le voulions ou non, dans le registre, dans les

termes de l'éthique. Et moins nous le voudrions, plus ce sera. L'expérience nous le montre - une forme d'analyse qui se targue d'un cachet tout spécialement scientifique aboutit à des notions normatives dont Je me plais quelquefois à parler en rappelant la malédiction de saint Matthieu sur ceux qui lient des fardeaux encore plus lourds pour les faire porter sur les épaules des autres. Renforcer les catégories de la normativité affective a des effets qui peuvent inquiéter.

Il est clair que l'accent est mis par nous sur ce qu'il y a d'irréductible dans la tendance, sur ce qui se propose, à l'horizon d'une médiation, comme ce que la réification n'arrive pas à inclure. Mais à cerner ce quelque chose dont nous faisons le tour, nous cernons cette image vide.

L'intention délibérée de mettre en valeur cette notion n'a jamais été absente de ce que j'ai dit jusqu'à présent. Si vous vous reportez à ce que j'ai donné comme textes sur ce sujet, vous verrez qu'il n'y a pas d'ambiguïté. Il ne saurait sûrement pas m'être imputé ce radicalisme hégélien qu'un imprudent m'a attribué quelque part dans *les Temps modernes*. Toute la dialectique du désir que j'ai développée devant vous, et qui commençait justement au moment où l'imprudent écrivait cette phrase, s'en séparait très nettement. Cela est encore bien plus accentué cette année. Le caractère inévitable me paraît spécialement marqué dans l'effet de la sublimation.

M. X : - *La formule de la sublimation que vous avez donnée est d'élever l'objet à la dignité de la Chose. Cette Chose n'est pas au départ, puisque la sublimation va nous y mener. Je pose la question de savoir si cette Chose n'est pas tout à fait une chose, mais au contraire la Non-Chose, que par la sublimation, on va arriver à voir comme étant la Chose ( ... ).*

- Tout ce que vous dites ne me paraît pas mal orienté, et il est clair que vous suivez toujours très bien les choses que j'énonce. Quelque chose nous est offert, à nous analystes, si nous suivons la somme de notre expérience et si nous savons l'apprécier. L'effort de sublimation, vous dites qu'il tend à la fin de réaliser la Chose, ou à la sauver. C'est vrai, et ce n'est pas vrai. Il y a là une illusion.

3

La science, ni la religion ne sont de nature à sauver la Chose, ou à nous la donner, pour autant que le cercle enchanté qui nous sépare d'elle

est posé par notre rapport au signifiant. Comme je vous l'ai dit, la Chose est ce qui du réel pâtit de ce rapport fondamental, initial, qui engage l'homme dans les voies du signifiant, du fait même qu'il est soumis à ce que Freud appelle le principe du plaisir, et dont il est clair, je l'espère, dans votre esprit, que ce n'est pas autre chose que la dominance du signifiant - je dis, le véritable principe du plaisir tel qu'il joue dans Freud.

En somme, c'est l'effet de l'incidence du signifiant sur le réel psychique qui est en cause, et c'est pour cette raison que l'entreprise sublimatoire n'est pas purement et simplement insensée sous toutes ses formes - on répond avec ce qui est en jeu.

Je voulais avoir aujourd'hui, pour vous le montrer à la fin du séminaire, un objet qui demande pour être compris, non pas pour être décrit, un long commentaire dans l'histoire de l'art. Qu'on soit arrivé à construire un objet pareil, et à y trouver du plaisir, n'est pas sans nécessiter quelques détours.

Je vais vous le décrire. C'est un objet dit d'anamorphose. Je pense que beaucoup savent ce que c'est - c'est toute espèce de construction faite de telle sorte que, par transposition optique, une certaine forme qui n'est pas perceptible au premier abord se rassemble en une image lisible. Le plaisir consiste à la voir surgir d'une forme indéchiffrable.

La chose est extrêmement répandue dans l'histoire de l'art. Il suffit d'aller au Louvre - vous y verrez le tableau des *Ambassadeurs* d'Holbein, et aux pieds de l'un d'eux, fort bien constitué comme vous et moi, vous verrez sur le sol une forme énigmatique allongée, qui a à peu près la forme des œufs sur le plat. En vous plaçant sous un certain angle où le tableau lui-même disparaît dans son relief en raison des lignes de fuite de la perspective, vous voyez apparaître une tête de mort, insigne du thème classique de la *Vanitas*. Et ceci dans un tableau tout à fait bien, un tableau de commande des ambassadeurs en Angleterre, qui ont dû être très contents du travail d'Holbein, et ce qui était au bas a dû aussi beaucoup les amuser.

Ce phénomène est daté. C'est au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle que les choses en sont venues sur ce point à prendre cette acuité d'intérêt, et même de fascination. Il existait, dans une chapelle construite sur l'ordre des jésuites au temps de Descartes, tout un mur de dix-huit mètres de long qui représentait une scène de la vie des saints, ou de crèche, tout à fait illisible à un point quelconque de cette salle, mais, entrant par un certain couloir, vous pouviez voir un court instant se rassembler ces lignes extraordinairement dispersées, et percevoir le corps de la scène.

L'anamorphose que je voulais vous apporter ici était beaucoup moins

volumineuse. Elle appartient à l'homme des collections auquel j'ai fait allusion. Il s'agit d'un cylindre poli qui joue la fonction de miroir, autour duquel vous mettez une sorte de bavette, c'est-à-dire une surface plane sur laquelle vous avez également des lignes inintelligibles. Quand vous êtes sous un certain angle, vous voyez surgir dans le miroir cylindrique l'image dont il s'agit - celle-ci est une très belle anamorphose d'un tableau de la crucifixion, imité de Rubens.

Cet objet n'aurait pu être forgé, avoir eu un sens nécessaire sans toute une évolution préalable. Il y a derrière lui toute l'histoire de l'architecture, celle de la peinture, leur combinaison, l'impact de cette combinaison.

Pour parler de façon abrégée, l'architecture primitive peut être définie comme quelque chose d'organisé autour d'un vide. C'est aussi bien l'impression authentique que nous donnent par exemple les formes d'une cathédrale comme Saint-Marc, et c'est le vrai sens de toute architecture. Puis après, pour des raisons économiques, on se contente de faire des images de cette architecture, on apprend à peindre l'architecture sur les murs de l'architecture - et la peinture est d'abord quelque chose qui s'organise autour d'un vide. Comme il s'agit, avec ce moyen moins marqué dans la peinture, de retrouver le vide sacré de l'architecture, on essaie de faire quelque chose qui y ressemble de plus en plus, c'est-à-dire que l'on découvre la perspective.

Le stade suivant est paradoxal et bien amusant, et montre comment on s'étrangle soi-même avec ses propres noeuds.

A partir du moment où l'on a découvert la perspective dans la peinture, on fait une architecture qui se soumet à la perspective de la peinture. L'art de Palladio, par exemple, le rend tout à fait sensible allez voir le théâtre de Palladio à Vicence, petit chef-d'œuvre dans son genre, en tout cas instructif et exemplaire. L'architecture néo-classique se soumet aux lois de la perspective, joue avec elles, en fait sa propre règle, c'est-à-dire les met à l'intérieur de quelque chose qui a été fait dans la peinture pour retrouver le vide de l'architecture primitive.

A partir de ce moment-là, on est enserré dans un noeud, qui semble de plus en plus. se dérober au sens de ce vide. Et je crois que le retour baroque à tous les jeux de la forme, à tous ces procédés, dont l'anamorphose, est un effort pour restaurer le sens véritable de la recherche artistique - les artistes se servent de la découverte des propriétés des lignes, pour faire resurgir quelque chose qui soit justement là où on ne sait plus donner de la tête - à proprement parler, nulle part.



Le tableau de Rubens qui surgit à la place de l'image inintelligible montre bien ce dont il s'agit - il s'agit, d'une façon analogique, ou anamorphique, de réindiquer que ce que nous cherchons dans l'illusion est quelque chose où l'illusion elle-même se transcende en quelque sorte, se détruit, en montrant qu'elle n'est là qu'en tant que signifiante.

C'est ce qui redonne éminemment la primauté au domaine du langage, où nous n'avons bel et bien affaire, en tous les cas, qu'au signifiant. Et c'est ce qui rend sa primauté dans l'ordre des arts à la poésie. C'est bien pourquoi, pour aborder les problèmes du rapport de l'art à la sublimation, je partirai de l'amour courtois, c'est-à-dire des textes qui en montrent sous une forme spécialement exemplaire le côté conventionnel, au sens où le langage participe toujours de l'artifice par rapport à quoi que ce soit d'intuitif, de substantiel et de vécu.

Ce phénomène est d'autant plus frappant que nous le voyons se développer à une époque où tout de même, on baisait ferme et dru, je veux dire où l'on n'en faisait pas mystère, où l'on ne mâchait pas les mots.

Cette coexistence de deux formes concernant ce thème est ce qu'il y a de plus frappant.

Vous faites intervenir ici la Chose et la Non-Chose. Bien sûr, si vous y tenez, la Chose est en même temps Non-Chose. A la vérité, le non, justement, n'est certainement pas individualisé d'une façon signifiante. C'est très exactement la difficulté que nous propose là-dessus la notion freudienne de *Todestrieb*, alors que Freud nous dit en même temps qu'il n'y a pas de négation dans l'inconscient.

Nous ne faisons pas là-dessus une philosophie. Je vous renverrai à la notion que j'ai tempérée l'autre jour, de façon à ne pas avoir l'air de déclinier mes responsabilités -quand je parle de la Chose, je parle bien de quelque chose. Mais bien entendu, tout de même, j'en parle de façon opérationnelle, pour la place qu'elle tient dans une certaine étape logique de notre pensée et de notre conceptualisation, pour sa fonction dans ce à quoi nous avons affaire.

Hier soir, j'ai évoqué et dénoncé la substitution à toute la topologie classique de Freud d'un terme comme *l'ego*, regrettable chez quelqu'un d'aussi profondément nourri de la pensée analytique que Spitz.

Il est tout de même difficile d'y reconnaître la fonction essentielle d'où est partie l'expérience analytique, qui en a été le choc, et en même temps l'écho et le cortège. N'oublions pas en effet qu'il a été tout de

suite répondu à Freud par l'invention du terme de *das Es*. Cette primauté du *Es* est actuellement tout à fait oubliée.

D'une certaine façon, ce *Es* n'est pas suffisamment accentué par la façon dont il se présente dans les textes de la seconde topique. C'est pour rappeler le caractère primordial, primitif, de cette intuition dans notre expérience, que cette année, au niveau de l'éthique, j'appelle une certaine zone référentielle la Chose.

M. LAPLANCHE : -*Je voudrais encore poser une question sur le rapport du principe du plaisir et du jeu du signifiant.*

Ce rapport repose tout entier sur ceci, que le principe du plaisir s'exerce fondamentalement dans l'ordre de l'investissement, *Besetzung*, dans ses *Bahnungen*, et qu'il est facilité par les *Vorstellungen*, et plus encore - ce terme apparaît très précocement, c'est-à-dire avant l'article sur *l'Inconscient* - par ce qu'il appelle les *Vorstellungsrepräsentanzen*. Chaque fois qu'un état de besoin est suscité, le principe du plaisir tend à provoquer un réinvestissement dans son fond -entre guillemets, puisqu'à ce niveau métapsychologique il ne s'agit pas de clinique -un réinvestissement hallucinatoire de ce qui a été antérieurement hallucination satisfaisante.

C'est en cela que consiste le nerf diffus du principe du plaisir. Le principe du plaisir tend au réinvestissement de la représentation. L'intervention du principe de réalité ne peut donc qu'être tout à fait radicale - elle n'est jamais une seconde étape. Bien entendu, aucune adaptation à la réalité ne se fait sinon par un phénomène de gustation, d'échantillonnage, par où le sujet arrive à contrôler, on dirait presque avec la langue, ce qui fait qu'il est bien sûr de ne pas rêver.

Cela est absolument constitutif du nouveau de la pensée freudienne, et d'ailleurs n'a jamais été méconnu par personne. C'est paradoxal et provocant. Le fonctionnement de l'appareil psychique, personne n'avait jamais osé l'articuler ainsi avant lui. Il le décrit à partir de l'expérience de ce qu'il a vu surgir d'irréductible au fond des substitutions hystériques - la première chose que peut faire l'homme démuné lorsqu'il est tourmenté par le besoin, est de commencer par halluciner sa satisfaction, et puis il ne peut rien faire d'autre que contrôler. Par bonheur, il fait en même temps à peu près les gestes qu'il faut pour se raccrocher à la zone où cette hallucination coïncide avec un réel approximatif.

Voilà de quel départ de misère toute la dialectique de l'expérience, si l'on veut respecter les textes fondamentaux, s'articule en termes

freudiens. C'est ce que je vous ai dit en parlant du rapport du principe du plaisir et du signifiant.

Car les *Vorstellungen* ont d'ores et déjà à l'origine le caractère d'une structure signifiante.

3 FÉVRIER 1960.

165



## XI L'AMOUR COURTOIS EN ANAMORPHOSE

*Sur l'histoire et sur les fins de l'art.*

*La sublimation du Père.*

*A propos de Bernfeld.*

*La vacuole et le partenaire inhumain.*

*La conduite du détour.*

Pourquoi cette anamorphose est-elle ici, sur cette table ? Elle est ici pour illustrer ma pensée.

Je vous ai fait la dernière fois un raccourci sur le sens, ou le but, de l'art, au sens commun que nous donnons actuellement à ce terme, les Beaux-Arts. Il n'y a pas que moi que cela ait préoccupé dans la psychanalyse, et j'ai déjà fait allusion à l'article d'Ella Sharpe sur le sujet de la sublimation, qui prend son départ des parois de la caverne d'Altamira, première caverne décorée à avoir été découverte. Peut-être ce que nous décrivons comme ce lieu central, cette extériorité intime, cette extimité, qui est la Chose, éclairera-t-il pour nous ce qui reste encore question, voire mystère, à ceux qui s'intéressent à l'art préhistorique - c'est à savoir précisément son site.

1

On s'étonne qu'une cavité souterraine ait été choisie. Un tel site n'offre que des obstacles à la prise de vue que l'on suppose nécessitée par la création et la contemplation des images saisissantes qui ornent les parois. Produire des images, aller les contempler, ne devaient pas être choses de toute facilité dans les conditions d'éclairage que l'on suppose devoir être celles des primitifs. Et pourtant, au tout départ, c'est bien sur les parois d'une cavité que sont jetées les images qui nous paraissent être les premières productions de l'art primitif.

On pourrait les appeler au double sens du terme, subjectif et objectif,

des épreuves. Epreuves sans doute pour l'artiste, car ces images, vous le savez, se recouvrent souvent les unes les autres, comme si, en un lieu consacré, c'était, pour chaque sujet capable de s'offrir à cet exercice, l'occasion de dessiner, de projeter à nouveau ce qu'il avait à manifester, et aussi bien de le faire sur ce qui avait été fait précédemment. Cela nous donne la pensée de quelque chose comme la mise à jour d'une certaine possibilité créatrice. Epreuves au sens objectif également, car ces images ne peuvent pas ne pas nous saisir comme étant profondément

liées à la fois au rapport le plus étroit au monde, je veux dire à la subsistance même de populations qui semblent être composées essentiellement de chasseurs, mais aussi bien à ce quelque chose qui, dans sa subsistance, se présente avec le caractère d'un au-delà du sacré, qui est justement ce que nous essayons de fixer dans sa forme la plus générale par le terme de la Chose. C'est la subsistance primitive, dirai-je, sous l'angle de la Chose.

Il y a là une ligne qui se retrouve à l'autre bout dans l'exercice, infiniment plus proche de nous, qu'est cette anamorphose, probablement du début du XVII<sup>e</sup> siècle. Et je vous ai dit l'intérêt qu'ont pris à cette époque les exercices de ce genre pour la pensée constructive des artistes. J'ai essayé de vous faire comprendre très brièvement comment on peut en dessiner la genèse.

De même que l'exercice sur la paroi consiste à fixer l'habitant invisible de la cavité, nous voyons la chaîne s'établir du temple, en tant qu'organisation autour de ce vide, qui désigne justement la place de la Chose, jusqu'à la figuration du vide sur les parois de ce vide lui-même, pour autant que la peinture apprend progressivement à le maîtriser, ce vide, à le serrer de si près qu'elle se voue à le fixer sous la forme de l'illusion de l'espace. Nous pouvons organiser l'histoire de la peinture autour de la progressive maîtrise de l'illusion de l'espace.

Je vais vite, et je ne vous donne ce gramme rapide que pour que vous le mettiez à l'épreuve de ce que vous pourrez lire par la suite sur ce sujet.

Avant l'instauration systématique des lois géométriques de la perspective formulées à la fin du XV<sup>e</sup> et au début du XVI<sup>e</sup> siècle, la peinture a montré une sorte d'étape, où des artifices permettent de structurer cet espace. Par exemple, le double bandeau que l'on voyait au VI<sup>e</sup> siècle et au VII<sup>e</sup> siècle aux parois de Sainte-Marie-Majeure est une façon de traiter certaines stéréognosies. Mais laissons - l'important est qu'à un moment on en arrive à l'illusion. Autour de cela reste un point sensible, un point de lésion, un point douloureux, un point de retournement de toute

l'histoire en tant qu'histoire de l'art, et en tant que nous y sommes impliqués - c'est que l'illusion de l'espace est autre chose que la création du vide. C'est ce que représente l'apparition des anamorphoses à la fin du XVI<sup>e</sup>, début du XVII<sup>e</sup>.

Je vous ai parlé la dernière fois d'un couvent de jésuites, c'était un lapsus - j'ai vérifié dans l'excellent livre de Baltrusaitis sur les anamorphoses, il s'agit d'un couvent de minimes, autant à Rome qu'à Paris. Je ne sais pourquoi, aussi, je l'ai projeté au Louvre *les Ambassadeurs* d'Holbein, qui sont à la National Galerie. Vous lirez dans ce livre une étude raffinée sur ce tableau, et sur ce crâne que l'on voit surgir quand, après être passé devant le tableau, l'on sort de la pièce par une porte faite à cette fin de le voir dans sa vérité sinistre, au moment où l'on se retourne pour la dernière fois.

Donc, dis-je, l'intérêt pour l'anamorphose est décrit comme le point tournant où, de cette illusion de l'espace, l'artiste retourne complètement l'utilisation, et s'efforce de la faire entrer dans le but primitif, à savoir d'en faire comme telle le support de cette réalité en tant que cachée - pour autant que, d'une certaine façon, il s'agit toujours dans une œuvre d'art de cerner la Chose.

Cela nous permet d'approcher d'un peu plus près cette question irrésolue concernant les fins de l'art - la fin de l'art est-elle d'imiter ou de ne pas imiter ? L'art imite-t-il ce qu'il représente ? Quand on entre dans cette façon de poser la question, on est déjà pris dans la nasse, et il n'y a aucun moyen de ne pas rester dans l'impasse où nous sommes, entre l'art figuratif et l'art dit abstrait.

Nous ne pouvons que sentir l'aberration qui se formule dans la position implacable du philosophe - Platon fait tomber l'art au dernier degré des œuvres humaines, puisque pour lui, tout ce qui existe n'existe que dans son rapport à l'idée, qui est réelle. Ce qui n'existe n'est déjà qu'imitation d'un plus-que-réel, d'un surréel. Si l'art imite, c'est une ombre d'ombre, une imitation d'imitation. Vous voyez donc quelle vanité il y a dans l'œuvre d'art, dans l'œuvre du pinceau.

Il ne faut point entrer dans la nasse. Bien sûr, les œuvres de l'art imitent les objets qu'elles représentent, mais leur fin n'est justement pas de les représenter. En donnant l'imitation de l'objet, elles font de cet objet autre chose. Ainsi ne font-elles que feindre d'imiter. L'objet est instauré dans un certain rapport avec la Chose qui est fait à la fois pour cerner, pour présentifier, et pour absentifier.

Tout le monde le sait. Au moment où la peinture tourne une fois de plus sur elle-même, au moment où Cézanne fait des pommes, c'est bien évidemment qu'en faisant des pommes, il fait tout autre chose que

d'imiter des pommes - encore que sa dernière façon de les imiter, qui est la plus saisissante, soit la plus orientée vers une technique de présentification de l'objet. Mais plus l'objet est présentifié en tant qu'imité, plus il nous ouvre cette dimension où l'illusion se brise et vise autre chose. Chacun sait qu'il y a un mystère dans la façon qu'a Cézanne de faire des pommes, car le rapport au réel tel qu'alors il se renouvelle dans l'art fait alors surgir l'objet d'une façon qui est lustrale, qui constitue un renouveau de sa dignité, par où, si je puis dire, sont *datisées* d'une nouvelle façon ces insertions imaginaires. Car, comme on l'a remarqué, celles-ci ne peuvent pas être détachées des efforts des artistes antérieurs pour réaliser eux aussi la fin de l'art.

Evidemment, la notion d'historicité ne saurait être employée ici sans la plus extrême prudence. Le terme d'histoire de l'art est ce qu'il y a de plus captieux. Chaque émergence de ce mode d'opérer consiste toujours à renverser l'opération illusoire, pour retourner vers la fin première, qui est de projeter une réalité qui n'est point celle de l'objet représenté. Dans l'histoire de l'art, au contraire, par la nécessité même qui la supporte, il n'y a que substructure. Le rapport de l'artiste au temps où il se manifeste est toujours contradictoire. C'est contre les normes régnautes, normes politiques par exemple, voire schèmes de pensée, c'est toujours à contre-courant que l'art essaie d'opérer à nouveau son miracle.

Avec l'anamorphose que voici, nous nous trouvons devant un jeu qui peut vous paraître assez vain, si l'on pense aux raffinements opératoires que nécessite cette petite réussite technique. Et pourtant, comment ne pas en être touché, voire ému, devant ce quelque chose où l'image prend une forme montante et descendante ? Devant cette sorte de seringue qui, si je me laissais aller, me paraîtrait une sorte d'appareil à prise de sang, à prise du sang du Graal ? - si vous voulez bien vous souvenir que le sang du Graal est précisément ce qui, dans le Graal, manque.

Ce que je vous ai développé là, au point où nous en sommes de notre exposé, n'en prenez que l'usage métaphorique. Je ne l'ai fait que pour autant que je veux vous exposer aujourd'hui cette forme de sublimation qui s'est créée à un moment de l'histoire de la poésie, et qui nous intéresse de façon exemplaire par rapport à ce que la pensée freudienne a remis au centre de notre intérêt dans l'économie du psychisme, à savoir l'Éros et l'érotisme.

Je ne fais que vous l'indiquer au départ - vous pourriez presque structurer autour de cette anamorphose ce que je dessine pour vous à propos de l'éthique de la psychanalyse, et qui repose tout entier sur la



référence interdite que Freud a rencontrée au point terminal de ce que l'on peut appeler chez lui le mythe œdipien.

2

Il est frappant que l'expérience de ce qui se passe chez le névrosé ait fait bondir Freud sur le plan d'une création poétique de l'art, le drame d'Œdipe, en tant qu'il est quelque chose de daté dans l'histoire culturelle. Vous le verrez quand nous prendrons *Moïse et le Monothéisme*, et que nous nous rapprocherons de ce *Malaise dans la civilisation* que je vous ai priés de lire pendant cet intervalle - il n'y a pas chez Freud de distance aux données de l'expérience judéo-grecque, je veux dire celles qui caractérisent notre culture dans son vécu le plus moderne.

Il est également frappant que Freud n'ait pu manquer de conduire jusqu'à l'examen de l'action de Moïse sa méditation sur les origines de la morale. Quand vous lirez cet étonnant ouvrage qu'est *Moïse et le Monothéisme*, vous verrez que Freud ne peut s'empêcher de montrer la duplicité de sa référence, de ce que je vous ai montré tout au long de ces années comme la référence essentielle, à savoir le Nom-du-Père dans sa fonction signifiante.

Formellement, il fait intervenir le recours structurant à la puissance paternelle comme une sublimation. Il souligne, dans le même texte où il laisse à l'horizon le trauma primordial du meurtre du père, et sans se soucier de la contradiction, que cette sublimation surgit à une date historique, sur le fond de l'appréhension visible, sensible, que celle qui engendre, c'est la mère. Il y a, nous dit-il, un véritable progrès dans la spiritualité à affirmer la fonction du père, à savoir celui dont on n'est jamais sûr. Cette reconnaissance implique toute une élaboration mentale. Introduire comme primordiale la fonction du père représente une sublimation. Mais, demande Freud, comment concevoir ce saut, ce progrès, puisque pour l'introduire, il faut que déjà quelque chose se manifeste qui institue du dehors son autorité et sa réalité ?

Lui-même souligne l'impasse que constitue le fait qu'il y a la sublimation, mais que cette sublimation, nous ne pouvons la motiver historiquement, sinon par le mythe auquel il revient. A ce moment-là, la fonction de mythe devient tout à fait patente. A vrai dire, ce mythe n'est pas autre chose que ce qui s'inscrit dans la réalité spirituelle la plus sensible de notre temps, à savoir la mort de Dieu. C'est en fonction de la mort de Dieu que le meurtre du père qui la représente de la façon la plus directe est introduit par Freud comme un mythe moderne.

C'est un mythe qui a toutes les propriétés du mythe, c'est-à-dire que, pas plus qu'aucun autre mythe, il n'explique rien. Le mythe est toujours, comme je vous l'ai montré en m'appuyant sur Lévi-Strauss, et surtout sur ce qui est venu nourrir sa propre formulation, une organisation signifiante, une ébauche si vous voulez, qui s'articule pour supporter les antinomies de certains rapports psychiques - et ce, à un niveau qui n'est pas simplement de tempérament d'une angoisse individuelle, qui ne s'épuise pas non plus dans aucune construction supposant la collectivité, mais qui prend sa dimension complète.

Nous supposons qu'il s'agit là de l'individu, et aussi bien de la collectivité, mais il n'y a pas entre les deux une telle opposition au niveau dont il s'agit. Car il s'agit du sujet en tant qu'il a à pâtir du signifiant. Dans cette passion du signifiant surgit le point critique, dont l'angoisse n'est à l'occasion qu'un affect jouant le rôle de signal occasionnel.

Freud a apporté à la question de la source de la morale cette inappréciable connotation qu'il a appelée le *Malaise* dans la civilisation, autrement dit ce dérèglement par quoi une certaine fonction psychique, le surmoi, semble trouver en elle-même sa propre aggravation, par une sorte de rupture des freins qui assuraient sa juste incidence. Il reste, à l'intérieur de ce dérèglement, à savoir comment, au fond de la vie psychique, les tendances peuvent trouver leur juste sublimation.

Mais d'abord, quelle est cette possibilité appelée sublimation ? Je ne puis, dans le temps qui nous est imparti, vous promener à travers les difficultés presque insensées auxquelles les auteurs se trouvent confrontés chaque fois qu'ils ont essayé de donner un sens au terme de sublimation. Je voudrais bien tout de même qu'un d'entre vous se rende à la Bibliothèque nationale pour prendre connaissance de l'article de Bernfeld, au tome VIII d'*Imago*, qui s'appelle *Bemerkungen über Sublimierung*, et nous en fasse ici le résumé.

Bernfeld était un esprit particulièrement ferme de la seconde génération, et les faiblesses, en fin de compte, de son articulation concernant la sublimation sont bien faites pour nous éclairer. Il se trouve d'abord fort gêné par la référence que Freud donne aux opérations de la sublimation, d'être toujours éthiquement, culturellement, socialement, valorisées. Ce critère externe au psychisme laisse assurément dans l'embarras, et mérite certainement, par son caractère extra-psychologique, d'être mis en valeur et critiqué. Mais nous verrons que ce caractère fait moins de difficulté qu'il ne semble au premier abord.

D'autre part, la contradiction entre le côté *Zielablenkung* de la *Strebung*, de la tendance, du *Trieb*, et le fait que cela se passe dans un

domaine qui est celui de la libido objectale, pose à Bernfeld aussi toutes sortes de problèmes, qu'il résout avec cette maladresse extrême qui caractérise tout ce qui a été dit jusqu'ici dans l'analyse sur la sublimation.

Selon lui, au point où il en est, 1923-1924 environ, c'est à partir de la part de la tendance qui peut être utilisée aux fins du moi, aux *Ichziele*, que nous devons définir la sublimation. Et de donner des exemples dont la naïveté éclate. Il prend un petit Robert Walter, qui, comme beaucoup d'enfants, se livre aux exercices de la poésie dès avant l'apparition de sa puberté. Et que nous dit-il à ce sujet ? Que c'est chez lui un *Ichziel* que d'être un poète. C'est par rapport à ce choix fixé très précocement que sera jugée toute la suite, à savoir le mode sous lequel, au moment de sa puberté, va se voir peu à peu intégré dans cet *Ichziel* le bouleversement, cliniquement sensible encore qu'assez confus dans le cas, de son économie libidinale. En particulier, son activité de petit poète et ses fantasmes, qui restaient au départ très séparés, vont se coordonner progressivement.

Bernfeld suppose donc le caractère primordial, primitif, du but que cet enfant s'est donné de devenir un poète. Cette argumentation se retrouve dans les autres exemples qu'il nous donne, également instructifs - certains concernent la fonction des *Verneinungen*, des négations qui se produisent spontanément entre des groupes d'enfants il s'est en effet beaucoup intéressé à cette question dans la publication sur les problèmes de la jeunesse dont il se trouvait alors responsable.

L'important est ceci, qui se retrouve dans tout ce qui a été formulé, même par Freud, sur ce sujet. Freud fait remarquer que l'artiste, après avoir opéré sur le plan de la sublimation, se trouve bénéficiaire de son opération pour autant qu'elle est reconnue par la suite, recueillant précisément sous forme de gloire, honneur, voire argent, les satisfactions fantasmatiques qui étaient au principe de la tendance, laquelle se trouve ainsi se satisfaire par la voie de la sublimation.

Tout cela est bel et bon, à cette seule condition que nous tenions pour déjà établi au-dehors qu'il y a une fonction du poète. Qu'un petit enfant puisse prendre comme but de son moi de devenir un poète, voilà qui peut sembler aller tout seul, particulièrement chez ceux que Bernfeld appelle des hommes éminents. Il est vrai qu'il se précipite aussitôt à dire dans une parenthèse, qu'en utilisant le terme de *hervorragender Mensch*, homme éminent, il veut le dépourvoir le plus qu'il se peut de toute connotation de valeur, ce qui est bien la chose la plus étrange que l'on puisse dire à partir du moment où l'on parle d'éminence. Pour tout dire, la dimension de la personnalité éminente est inéliminable. Et aussi bien

nous voyons dans *Moïse et le Monothéisme* qu'elle n'est pas éliminée par Freud, mais mise au premier plan.

Ce qui doit être justifié, ce n'est pas simplement les bénéfices secondaires que les individus peuvent tirer de leurs productions, mais la possibilité originelle d'une fonction comme la fonction poétique dans un consensus social à l'état de structure.

Eh bien, c'est un tel consensus que nous voyons naître à une certaine époque de l'histoire, autour d'un idéal qui est celui de l'amour courtois. Pour un certain cercle, aussi limité que nous le supposons, cet idéal s'est trouvé au principe d'une morale, de toute une série de comportements, de loyautés, de mesures, de services, d'exemplarité de la conduite. Et si cela nous intéresse de la façon la plus directe, c'est que le pivot en était quoi ? Une érotique.

3

Ce dont il s'agit surgit très probablement au milieu ou au début même du XI<sup>e</sup> siècle, pour se prolonger pendant tout le XII<sup>e</sup> voire même, en Allemagne, jusqu'au début du mie. Il s'agit de l'amour courtois, et de ses poètes, chanteurs, se qualifiant de troubadours dans le Midi, de trouvères dans la France du Nord, de *Minnesänger* dans l'aire germanique, l'Angleterre et certains domaines espagnols n'en étant atteints que secondairement. Ces jeux, liés à un métier poétique très précis, surgissent à cette époque, pour s'éclipser ensuite, au point que les siècles n'en ont plus gardé qu'un souvenir plus ou moins effacé.

Un moment maximum, qui va à peu près du début du XI<sup>e</sup> siècle au premier tiers du XIII<sup>e</sup> siècle, a vu la technique très spéciale des poètes d'amour courtois jouer un rôle dont nous ne pouvons, au point où nous en sommes, mesurer absolument la portée, mais dont certains cercles, au sens de l'amour courtois, cercles de cour, cercles nobles, occupant une position élevée dans la société, ont certainement été affectés de la façon la plus sensible.

On a pu poser la question de savoir s'il y a eu vraiment des cours d'amour. Ce que Michel de Nostre-Dame, autrement dit Nostradamus, au XVI<sup>e</sup> siècle, nous représente de la façon dont s'exerçait la juridiction des Dames, dont il nous dit les noms flamboyants à consonance languedocienne, ne peut manquer de faire passer sur nous un frisson d'étrangeté. Ceci a été reproduit fidèlement par Stendhal dans son *De l'Amour*, livre admirable en la matière, et très proche de

l'intérêt romantique qui s'attachait aux résurgences de cette poésie courtoise que l'on appelait alors provençale, encore qu'elle soit beaucoup plus toulousaine, voire limousine.

L'existence et le fonctionnement de ces juridictions de casuistique amoureuse que Michel de Nostre-Dame nous évoque sont discutables et discutés. Néanmoins, il nous reste des textes, en particulier l'ouvrage que Rénouart a mis au jour et publié en 1917, d'André le Chapelain. Le titre abrégé en est tout simplement *De arte amandi* - *pleinement* homonyme donc au traité d'Ovide qui n'a pas cessé d'être transmis par les clercs.

Ce manuscrit du XIV<sup>e</sup> siècle extrait de la Bibliothèque nationale par Rénouart nous donne le texte de jugements qui ont été effectivement portés par des Dames, qui sont parfaitement repérables historiquement, nommément - Aliénor d'Aquitaine, qui fut successivement - et ce *successivement* comporte une grande participation personnelle au drame qui s'ensuit - l'épouse de Louis VII le jeune et d'Henri Plantagenet, qu'elle épousa quand il était duc de Normandie, et qui devint ensuite roi d'Angleterre, avec tout ce que cela comporta par la suite de revendications sur des domaines du champ français -sa fille, qui épousa un certain Henri 1er, comte de Champagne - d'autres encore, qui sont repérables historiquement. Toutes sont dites dans ce manuscrit avoir participé à des juridictions de casuistique amoureuse, lesquelles supposent des repères parfaitement typifiés, nullement approximatifs, avec une connotation d'idéaux à poursuivre, dont je voudrais vous donner ici quelques-uns.

Nous pouvons les emprunter indifféremment soit au domaine méridional, soit au domaine germanique, au signifiant près, qui dans un cas est d'oc, dans l'autre de langue germanique, car cette poésie se développe en langue vulgaire. Au signifiant près, les termes se recourent, se retrouvent - c'est du même système qu'il s'agit. Il s'organise autour de thèmes divers, dont le premier est celui du deuil, et même d'un deuil jusqu'à la mort.

Le départ de l'amour courtois, comme l'a exprimé l'un de ceux qui, en Allemagne au début du XIX<sup>e</sup> siècle, ont mis en évidence ses caractéristiques, est d'être une scolastique de l'amour malheureux. Des termes définissent le registre dans lequel sont obtenues les valeurs de la Dame, ce que représentent les normes sur lesquelles sont réglés les échanges entre les partenaires de ce rite singulier - de récompense, clémence, grâce - Gnade -, félicité. Pour vous représenter cette organisation extrêmement raffinée et complexe, pensez, encore qu'elle se présente sous une forme beaucoup plus affadie, à la Carte du Tendre,

puisque aussi bien les précieuses, à un autre moment de l'histoire, ont remis au premier plan un certain art social de la conversation.

Avec l'amour courtois, les choses sont d'autant plus surprenantes qu'elles surgissent dans une époque dont les coordonnées historiques nous montrent que rien n'y semblait répondre à ce qu'on pourrait appeler une promotion, voire une libération de la femme. Qu'il me suffise d'évoquer, pour donner une idée des choses, l'histoire, qui s'est passée en pleine période de floraison de l'amour courtois, de la comtesse de Comminges, fille d'un certain Guillaume de Montpellier.

Un certain Pierre d'Aragon - roi d'Aragon et fort ambitieux de s'installer au nord des Pyrénées malgré l'obstacle que lui fait à cette époque la première poussée historique du Nord contre le Midi, à savoir la croisade des Albigeois et les victoires de Simon de Montfort sur les comtes de Toulouse - du fait que cette femme se trouve l'héritière naturelle, quand son père mourra, du comté de Montpellier - veut, à ce seul titre, l'avoir. Cette personne est mariée, et semble être fort peu de nature à s'impliquer dans des intrigues sordides. C'est une personnalité extrêmement réservée, voire proche de la sainteté, au sens religieux du terme, puisque c'est en effet à Rome, et en odeur de sainteté, qu'elle finira. Les combinaisons politiques, la pression du seigneur, Pierre d'Aragon, la contraignent à quitter son mari. Une intervention papale force celui-ci à la reprendre, mais à la mort de son père tout se passe selon les volontés du plus puissant seigneur - elle est répudiée par son

mari, qui en a fait et vu d'autres, et elle épouse ledit Pierre d'Aragon, qui n'a d'autre conduite avec elle que de la maltraiter, au point qu'elle s'enfuit, et c'est ainsi qu'elle termine sa vie à Rome sous la protection du pape, qui se trouvait à l'occasion fonctionner comme le seul protecteur de l'innocence persécutée.

Le style de cette histoire vous montre simplement quelle est la position effective de la femme dans une société féodale. Elle est à proprement parler ce qu'indiquent les structures élémentaires de la parenté - rien d'autre qu'un corrélatif des fonctions d'échange social, le support d'un certain nombre de biens et de signes de puissance. Elle est essentiellement identifiée à une fonction sociale qui ne laisse aucune place à sa personne et à sa liberté propre - sauf référence au droit religieux.

C'est dans ce contexte que se met à s'exercer la très curieuse fonction du poète de l'amour courtois. Il est important de vous représenter quelle est sa situation sociale, qui est bien de nature à jeter une petite lumière sur l'idée fondamentale, le graphisme que l'idéologie freudienne peut donner d'une mode dont l'artiste se trouve sous une certaine forme retarder la fonction.

Ce sont des satisfactions de puissance, nous dit Freud. C'est pourquoi il n'en est que plus remarquable de faire apparaître que dans l'ensemble par exemple des *Minnesange* - il y en a 126 dans le recueil dit *Manuscrit des Manes* qui se trouvait au début du XIX<sup>e</sup> siècle à la Bibliothèque nationale de Paris, et devant lequel Henri Heine allait faire ses dévotions comme à l'origine même de la poésie germanique, seulement, depuis 1888, ce manuscrit a été par la voie de je ne sais quelle négociation, mais de la façon la plus justifiée, restitué aux Allemands, et se trouve maintenant à Heidelberg - nombreux sont les poètes à jouir de situations qui ne sont pas moindres que celles d'empereur, de roi, voire de prince.

Le premier des troubadours est un nommé Guillaume de Poitiers, septième comte de Poitiers, neuvième duc d'Aquitaine, qui paraît avoir été, avant qu'il se consacrât à ses activités poétiques inaugurales dans la poésie courtoise, un fort redoutable bandit, du type de ce que, mon Dieu, tout grand seigneur qui se respectait pouvait être à cette époque. En maintes circonstances historiques que je vous passe, nous le voyons se comporter selon les normes du rançonnement le plus inique. Voilà les services qu'on pouvait attendre de lui. Puis, à partir d'un certain moment, il devient poète de cet amour singulier.

Je vous renvoie tout de suite à la lecture des ouvrages spécialisés qui comportent une analyse thématique du véritable rituel d'amour qui est là en jeu. La question est de savoir comment nous, analystes, nous pouvons le situer.

Je vous signale au passage un livre un peu déprimant par une façon de résoudre les difficultés en les éludant assez joliment, mais plein de ressources et de citations, *la joie d'amour* du nommé Pierre Perdu, paru chez Plon. Dans un autre registre, il convient de lire, parce qu'il s'agit moins d'amour courtois que de sa filiation historique, le très joli recueil que Benjamin Perret, sans jamais toujours bien articuler ce dont il s'agit, a appelé *l'Anthologie de l'amour sublime* - un livre paru chez Hachette, de René Nelli, auquel je ne reprocherai qu'un certain moralisme philogénique, *l'Amour et les Mythes du coeur*, dans lequel vous trouverez beaucoup de faits - pour finir, le livre d'Henry Corbin, *l'Imagination créatrice*, chez Flammarion, qui porte beaucoup plus loin que le domaine limité qui nous occupe aujourd'hui.

Je ne m'étends pas sur les thèmes tout à fait repérables de cette poésie, par manque de temps et par le fait que nous les retrouverons dans les exemples où je vous montrerai ce que je pourrais appeler leur origine conventionnelle. Là-dessus, tous les historiens sont univoques l'amour courtois était en somme un exercice poétique, une façon de

jouer avec un certain nombre de thèmes de convention, idéalisants, qui ne pouvaient avoir aucun répondant concret réel. Néanmoins, ces idéaux, au premier plan desquels celui de la Dame, se retrouvent dans des époques ultérieures, et jusqu'à la nôtre. Leurs incidences sont tout à fait concrètes dans l'organisation sentimentale de l'homme contemporain, et y perpétuent leur marche.

C'est en effet une marche, c'est-à-dire quelque chose qui prend son origine dans un certain usage systématique et délibéré du signifiant comme tel.

Beaucoup d'efforts ont été faits pour montrer la parenté de cet appareil, de l'organisation des formes de l'amour courtois, avec je ne sais quelle intuition de source religieuse, mystique par exemple, qui se situerait quelque part en ce centre qui est visé, en cette Chose qui est là exaltée au sens de l'amour courtois. Tous ces efforts ont été, l'expérience le prouve, voués à l'échec.

Au niveau de l'économie de la référence du sujet à l'objet d'amour, il y a certaines parentés apparentes entre l'amour courtois et les expériences mystiques étrangères, hindoue, voire tibétaine. Chacun sait que Denis de Rougemont en fait grand état, et c'est pourquoi je vous donne à lire le livre d'Henry Corbin. Néanmoins, il y a de grandes difficultés, voire des impossibilités critiques, ne serait-ce que pour des raisons de date. Par exemple, ce dont il s'agit chez certains poètes musulmans de la péninsule Ibérique est postérieur à la poésie de Guillaume de Poi

tiers.

Ce qui nous intéresse du point de vue de la structure, c'est qu'une activité de création poétique ait pu exercer une influence déterminante secondairement, dans ses suites historiques - sur les mœurs, à un moment où l'origine et les maîtres mots de l'affaire ont été oubliés. Mais nous ne pouvons juger de la fonction de cette création sublimée que dans des repères de structure.

L'objet, nommément ici l'objet féminin, s'introduit par la porte très singulière de la privation, de l'inaccessibilité. Quelle que soit la position sociale de celui qui fonctionne dans ce registre - certains sont parfois des serviteurs, des *servens*, au lieu de leur naissance - Bernard de Ventadour, par exemple, était le fils d'un servant au château de Ventadour, lui aussi troubadour -, l'inaccessibilité de l'objet est posée là au principe.

Il n'y a pas possibilité de chanter la Dame, dans sa position poétique, sans le présupposé d'une barrière qui l'entoure et l'isole.

D'autre part, cet objet, la *Domnei* comme on l'appelle, mais elle est fréquemment invoquée en terme masculinisé - Mi *Dom*, c'est-à-dire



mon seigneur -, cette Dame donc se présente avec des caractères dépersonnalisés, si bien que des auteurs ont pu remarquer que tous semblent s'adresser à la même personne.

Le fait qu'à l'occasion son corps soit décrit comme *g'ra delgat e gen*, c'est-à-dire qu'extérieurement les dodues faisaient partie du sex-appeal de l'époque -*e gen* veut dire gracieuse -, ne doit pas vous tromper, car on l'appelle toujours ainsi. Dans ce champ poétique, l'objet féminin est vidé de toute substance réelle. C'est cela qui rend si facile dans la suite à un tel poète métaphysique, à un Dante par exemple, de prendre une personne dont on sait qu'elle a bel et bien existé - à savoir la petite Béatrice qu'il avait énamourée quand elle avait neuf ans, et qui est restée au centre de sa chanson depuis *la Vita Nuova* jusqu'à *la Divine Comédie* et de la faire équivaloir à la philosophie, voire au dernier terme à la science sacrée, et de lui lancer appel en des termes d'autant plus proches du sensuel que ladite personne est plus proche de l'allégorique. On ne parle jamais tant en termes d'amour les plus crus que quand la personne est transformée en une fonction symbolique.

Nous voyons ici fonctionner à l'état pur le ressort de la place qu'occupe la visée tendancielle dans la sublimation, c'est à savoir que ce que demande l'homme, ce qu'il ne peut faire que demander, c'est d'être privé de quelque chose de réel. Cette place, tel d'entre vous, me parlant de ce que j'essaie de vous montrer dans *das Ding*, l'appelait, d'une façon que je trouve assez jolie, la vacuole.

Je ne répudie pas cette expression, bien que ce soit une référence presque histologique qui en fait le charme. C'est en effet de quelque chose de cet ordre qu'il s'agit, si nous nous laissons aller à cette rêverie des plus scabreuses, qui est celle de certaines spéculations contemporaines qui nous parlent de communication à propos de ce qui se transmet telle fonction pseudopodique - à l'intérieur d'une structure organique. Bien entendu, il n'y a pas là communication comme telle. Mais si, dans un organisme monocellulaire, cette communication s'organisait schématiquement autour de la vacuole, visant la fonction de la vacuole comme telle, nous pourrions en effet avoir ce dont il s'agit, schématisé, dans la représentation.

En effet, où la vacuole est-elle véritablement créée pour nous ? Au centre du système des signifiants, pour autant que cette demande dernière d'être privé de quelque chose de réel est essentiellement liée à la symbolisation primitive qui est tout entière dans la signification du don d'amour.

A cet égard, je n'ai pas pu ne pas être frappé au passage du fait que, dans la terminologie de l'amour courtois, le terme de *domnei* est

employé. Le verbe correspondant est *domnoyer*, qui veut dire quelque chose comme *caresser*, *batifoler*. *Domnei*, malgré l'espèce d'écho signifiant qu'il fait avec le don, n'a rien à voir avec ce mot - il vise la même chose que la *Domna*, la Darne, à savoir celle qui, en l'occasion, domine.

Cela a son côté amusant, et il faudrait peut-être explorer historiquement la quantité de métaphores qu'il y a autour du terme *donner* dans l'amour courtois. *Donner* peut-il être situé dans le rapport des partenaires, comme allant de façon prévalente dans un sens ou l'autre ? Cela n'a peut-être pas d'autre origine que la contamination signifiante à propos du terme *domnei* et de l'usage du mot *domnoyer*.

Ce que la création de la poésie courtoise tend à faire, c'est à situer, à la place de la Chose, et à cette époque dont les coordonnées historiques nous montrent quelque discord entre les conditions particulièrement sévères de la réalité et certaines exigences du fond, quelque malaise dans la culture. La création de la poésie consiste à poser, selon le mode de la sublimation propre à l'art, un objet que j'appellerai affolant, un partenaire inhumain.

jamais la Dame n'est qualifiée pour telles de ses vertus réelles et concrètes, pour sa sagesse, sa prudence, voire même sa pertinence. Si elle est qualifiée de sage, ce n'est pas pour autant qu'elle participe à une sagesse immatérielle, qu'elle représente plus qu'elle n'en exerce les fonctions. Par contre, elle est aussi arbitraire qu'il est possible dans les exigences de l'épreuve qu'elle impose à son servant.

La Dame est essentiellement ce que l'on a appelé plus tard, au moment des échos enfantins de cette idéologie, *cruelle - et semblable aux tigresses d'Ircanie*. Mais nulle part mieux que chez les auteurs de l'époque, Chrétien de Troyes par exemple, vous ne trouverez exprimé l'extrême de cet arbitraire.

#### 4

Après avoir souligné l'artifice de la construction courtoise et avant de vous montrer combien ces artifices se sont montrés durables, compliquant encore les relations entre l'homme et le service de la femme, je voudrais encore vous dire que ceci qui est là devant nous, notre anamorphose, nous permettra de préciser ce qui reste un peu flou dans cette perspective, à savoir la fonction narcissique.

Vous savez que la fonction du miroir que j'ai cru devoir introduire comme exemplaire de la structure imaginaire se qualifie dans le rapport narcissique. Et on a assurément mis en évidence le côté d'exaltation

idéale qui est expressément visé dans l'idéologie de l'amour courtois, c'est-à-dire son caractère foncièrement narcissique. Eh bien, la petite image qui nous est représentée par cette anamorphose est là pour nous faire voir de quelle fonction du miroir il s'agit.

C'est un miroir au-delà duquel ce n'est que par accident que se projette l'idéal du sujet. Le miroir, à l'occasion, peut impliquer les mécanismes du narcissisme, et notamment la diminution destructive, agressive, que nous retrouverons par la suite. Mais il remplit un autre rôle - un rôle de limite. Il est ce que l'on ne peut franchir. Et l'organisation de l'inaccessibilité de l'objet est bien la seule à quoi il participe. Mais il n'est pas le seul à y participer.

Il est toute une série de ces motifs, qui constituent les présupposés, les données organiques, de l'amour courtois. Par exemple, ceci - l'objet n'est point seulement inaccessible, il est séparé de celui qui se languit de l'atteindre par toutes sortes de puissances maléficieuses que le joli langage provençal appelle, entre autres dénominations, *lauzengiers*. Ce sont les jaloux, mais aussi les médisants.

Un autre terme essentiel est celui du secret. Il comporte un certain nombre de méprises, dont celle-ci, que l'objet n'est jamais donné en dehors d'un intermédiaire que l'on appelle le *Senhal*. Cela se retrouve dans la poésie arabe sur les mêmes thèmes, où ce même rite curieux frappe toujours les observateurs, car ses formes sont parfois extraordinairement significatives. En particulier, cet extraordinaire Guillaume de Poitiers, à un certain moment de ses poèmes, appelle l'objet de ses soupirs du terme de *Bon Vezî*, ce qui veut dire Bon Voisin. A la suite de quoi les historiens se sont perdus en conjectures, et n'y ont trouvé rien d'autre que la désignation d'une Dame dont on sait qu'elle a joué dans son histoire un grand rôle, une luronne semble-t-il, dont les territoires étaient proches de Guillaume.

Pour nous, beaucoup plus important que la référence à la voisine que serait la Dame qu'à l'occasion Guillaume de Poitiers lutina, est le rapport entre cette expression et celle que Freud emploie à propos des premières fondations de la Chose, de sa genèse psychologique, le *Nebenmensch*, désignant ainsi la place même que viendra occuper, dans le développement proprement chrétien, l'apothéose du prochain.

Bref, J'ai voulu vous faire sentir aujourd'hui que c'est une organisation artificielle, artificieuse, du signifiant qui fixe à un moment les directions d'une certaine ascèse, et quel sens il faut que nous donnions dans l'économie psychique à la conduite du détour.

Le détour, dans le psychisme, n'est pas toujours uniquement fait pour régler le passage qui rejoint ce qui s'organise dans le domaine du

principe du plaisir à ce qui se propose comme structure de la réalité. Il y a aussi des détours et des obstacles qui s'organisent pour faire apparaître comme tel le domaine de la vacuole. Ce qu'il s'agit de projeter comme tel, c'est une certaine transgression du désir.

C'est ici qu'entre en jeu la fonction éthique de l'érotisme. Le freudisme n'est en somme qu'une perpétuelle allusion à la fécondité de l'érotisme dans l'éthique, mais il ne la formule pas comme telle. Les techniques dont il s'agit dans l'amour courtois - et elles sont assez précises pour nous permettre d'entrevoir ce qui pouvait à l'occasion passer dans le fait, de ce qui est à proprement parler de l'ordre sexuel dans l'inspiration de cet érotisme - sont des techniques de la retenue, de la suspension, de *l'amor interruptus*. Les étapes que l'amour courtois propose avant ce qui est appelé très mystérieusement - nous ne savons pas en fin de compte ce que c'était, *le don de merci* - s'articulent à peu près comme ce que Freud articule dans ses *Trois Essais* comme étant de l'ordre des plaisirs préliminaires.

Or, le paradoxe de ce qu'on peut appeler, dans la perspective du principe du plaisir, l'effet du *Vorlust*, des plaisirs préliminaires, c'est justement qu'ils subsistent à l'encontre de la direction du principe du plaisir. C'est pour autant qu'est soutenu le plaisir de désirer, c'est-à-dire, en toute rigueur, le plaisir d'éprouver un déplaisir, que nous pouvons parler de la valorisation sexuelle des états préliminaires de l'acte de l'amour.

Cet acte, cette fusion, nous ne pouvons savoir jamais s'il s'agit d'union mystique, de reconnaissance distante de l'Autre, ou d'autre chose. Dans bien des cas il semble qu'une fonction comme celle du salut, de la salutation, soit pour l'amoureux de l'amour courtois le don suprême - le signe de l'Autre comme tel, et rien de plus. Cela a été l'objet de spéculations qui ont été fort loin, jusqu'à identifier ce salut avec celui qui réglait, dans le *consolamentum*, les rapports des grades les plus élevés de l'initiation cathare. Avant d'en arriver à ce terme, les étapes sont soigneusement distinguées et articulées dans la technique érotique - elles vont par le boire, le parler, le toucher, lequel est identifiable pour une part à ce qu'on appelle les services, et par le baiser, *l'osculum*, dernière étape qui précède celle de la réunion de *merci*.

Tout cela se livre à nous avec un caractère si éminemment énigmatique que pour l'éclairer, on a été jusqu'à en rapprocher l'érotique hindoue ou tibétaine, laquelle semble, elle, avoir été codifiée de la façon la plus précise, et constituer une ascèse de discipline du plaisir, où une sorte de substance vécue peut surgir pour le sujet. Ce n'est que par extrapolation que l'on suppose que quoi que ce soit qui y ressemble fut effectivement

pratiqué par les troubadours. Personnellement, je n'en crois rien. Et, sans aller supposer une identité entre des pratiques empruntées à des aires culturelles différentes, je crois que l'influence de cette poésie a été pour nous décisive.

Après l'échec sensible des différents travaux consacrés à quelque genèse par influence de ce mode particulier de l'instauration idéalisante de l'objet féminin dans notre culture, le plus frappant pour nous, c'est sans doute que certains des textes les plus ascétiques et les plus paradoxaux qui sont utilisés dans le registre de l'amour courtois sont empruntés à *l'Art d'aimer* d'Ovide.

Ovide a écrit en vers étincelants un petit traité pour libertins, où l'on peut apprendre en particulier dans quels endroits de Rome rencontrer les plus jolies poulettes, et il développe ce thème en trois chants, qui se terminent par l'évocation directe de ce qu'on ne peut appeler qu'une partie de pattes en l'air. Au milieu de cela, des formules se rencontrent, comme *Arte regendus Amor*, l'amour doit être régi par l'art. Et voici qu'au bout d'une dizaine de siècles, à l'aide de ces mots magiques, un groupe de poètes se met à faire passer cela, à la lettre, dans une véritable opération d'incantation artistique.

On y lit aussi *Militiae species amor est*, l'amour est une espèce de service militaire - ce qui veut dire pour Ovide que ces dames de Rome ne sont pas si commodes. Et voici que, dans le registre de la chevalerie, dont la perspective si joliment profilée par *Don Quichotte*, ces termes viennent à retentir comme évoquant une milice armée pour la défense de la femme et de l'enfant.

Vous comprendrez facilement l'importance que je donne à ces analogies qui, elles, sont attestées, car il est certain que dans les milieux des clercs, jamais *l'Ars amandi* d'Ovide n'a été oublié, et Chrétien de Troyes en a fait une traduction. C'est par de telles reprises que l'on peut voir ce que veut dire la fonction du signifiant. Et c'est ici que j'aimerais mettre le point extrême de ce que J'entends énoncer aujourd'hui, en vous disant que l'amour courtois a été créé à peu près comme vous voyez surgir ce fantasme dans la seringue tout à l'heure évoquée.

Cela n'empêche pas qu'il ne s'agisse pourtant de quelque chose de tout à fait fondamental, sans quoi il ne serait pas même concevable qu'André Breton puisse célébrer de nos jours *l'Amour fou*, comme il s'exprime dans les termes de ses préoccupations, c'est-à-dire en rapport avec ce qu'il appelle le hasard objectif. Drôle de configuration signifiante, car qui comprendra, à relire ces choses sans leur contexte, dans un siècle ou deux, que le hasard objectif veut dire les choses qui arrivent avec un sens d'autant plein qu'elles se situent quelque part où nous ne

pouvons saisir aucun schème rationnel, ni causal, ni rien qui en justifie d'aucune façon le surgissement dans le réel ?

Autrement dit, c'est aussi à la place de la Chose que Breton fait surgir l'amour fou.

Pour vous quitter aujourd'hui et vous donner rendez-vous dans trois semaines, je voudrais terminer sur quatre vers qui, par une réminiscence de la mémoire, me sont venus à la pensée ce matin, et qui sont issus d'un autre poète surréaliste, à savoir Paul Eluard. Dans son chant, ils sont exactement sur cette frontière, cette limite, que J'essaie dans mon discours de nous permettre de localiser et de sentir  
*Sur ce ciel délabré, sur ces vitres d'eau douce, Quel visage viendra, coquillage sonore, Annoncer que la nuit d'amour touche au jour, Bouche ouverte liée à la bouche fermée.*

10 FÉVRIER 1960.

184

## XII CRITIQUE DE BERNFELD

*Formation réactionnelle et sublimation.*

*Précocité de la sublimation.*

*Entre esthétique et éthique freudiennes.*

*Sublimation et identification.*

*Une curiosité.*

N'oublions pas que j'ai pris cette année la résolution que ce séminaire soit vraiment un séminaire.

Ceci s'impose d'autant plus que nous disposons de plus d'une personne capable d'y prendre part, comme l'est celui que je peux appeler notre ami, Pierre Kaufmann, assistant à la Sorbonne, qui suit depuis bien longtemps ce qui se passe à ce séminaire, et s'en occupe de la façon la plus efficace - peut-être un certain nombre d'entre vous suivent-ils dans *Combat* ses chroniques philosophiques du jeudi, où il est à plusieurs reprises revenu sur cet enseignement, ne serait-ce qu'à l'occasion du congrès de Royaumont et où, tout récemment encore, il a eu la très grande bonté d'apporter des informations utiles à tel auteur Henri Lefebvre - qui pouvait nous reprocher tel déficit dans notre enseignement sur le seul vu d'une partie de celui-ci ou d'un article.

Cela dit, j'ai fait allusion il y a quatre séminaires à un petit article de Bernfeld. Il s'agissait des *Bemerkungen über « Sublimierung »*, paru dans *Imago* en 1922. M. Kaufmann a bien voulu s'y intéresser, cette prise de dialogue s'est amplifiée, si bien qu'il m'a apporté récemment quelque chose qui m'a paru assez suggestif et prometteur pour que je l'incite à lui donner tout le développement qui lui sera à lui-même loisible et agréable, en nous présentant les réflexions que lui inspire ce texte, et les prolongements auxquels il l'a conduit.

Je vous signale spécialement qu'à plusieurs reprises, il sera fait au cours de cet exposé des allusions très intéressantes - je ne peux les appeler que des allusions, si je pense à ce que M. Kaufmann lui-même a approfondi des sources de la matière à laquelle il avait affaire dans le

champ psychologique, au moment où lui-même s'y est engagé. Nous sommes là-dessus, en France comme dans les pays de langue anglaise, assez ignorants de toute une tradition allemande extrêmement riche, dans laquelle tout fait apparaître au contraire que Freud a eu une lecture soignée, étendue, et pour tout dire, immense.

Sur bien des points, nous aurions beaucoup à apprendre de choses que même M. Kaufmann n'a pas encore mises au jour complètement, ni publiées. Vous pourrez aujourd'hui en avoir une idée.

Je lui cède maintenant la parole en le remerciant de ce qu'il a préparé pour nous. [*Exposé de M. Kaufmann.*]

1

Ce qui ressort de votre exposé, ce sont les obscurités de la théorie bernfeldienne, ou du moins de l'application qu'il essaie de lui donner au cas particulier qu'il envisage. Le résultat est assez ambigu, et fait problème. La thèse de Bernfeld est, en somme, qu'on ne peut parler de sublimation que quand il y a transfert d'énergie de la libido objectale aux *Ichziele*.

Les *Ichziele* sont préexistants, il y a sublimation quand l'énergie libidinale est réanimée, remise au jour, par la phase pubertaire dans laquelle entre l'enfant. Une part d'énergie est transférée des buts de plaisir aux buts *ichgerechte*, conformes au moi. Et encore que la distinction freudienne soit maintenue entre *Verdrängung* et *Sublimierung*, ce n'est pourtant qu'au moment où la *Verdrängung* apparaît que la *Sublimierung* est saisissable. Par exemple, c'est pour autant que l'amour de l'enfant pour cette Melitta se ressent d'un processus de refoulement, que ce qui ne tombe pas complètement sous le coup de ce dernier passe sur le plan de la sublimation. Il y a donc pour lui comme un synchronisme entre les deux processus. Disons que Bernfeld n'arrive à saisir la sublimation qu'autant qu'il a le corrélatif instantané du refoulement.

M. KAUFMANN : - ( ... ) Tout en disant qu'il y a quelque équivoque dans les Trois Essais, il ajoute néanmoins qu'il est clair que la sublimation se distingue de la formation réactionnelle par le caractère non refoulé de la libido.

DR LACAN : - En réalité, au niveau des *Trois Essais sur la sexualité*, la plus grande ambiguïté règne concernant les rapports de la réaction spirituelle et de la *Sublimierung*. C'est de ce texte, pages 78 et 79 des



*Gesammelte Werke*, que part le problème. A ce moment-là, cette articulation a causé beaucoup de difficultés aux commentateurs - on en est à se demander, selon les passages, si Freud fait de la *Sublimierung* une forme particulière de la formation réactionnelle, ou si, inversement, la formation réactionnelle est à mettre à l'intérieur d'une forme où la *Sublimierung* aurait une portée plus large.

La seule chose importante à retenir est la petite phrase qui se trouve au bas de la note 79 et conclut tout le paragraphe sur formation réactionnelle et sublimation. Elle fait une distinction qui n'a pas été autrement développée, comme le remarque très bien Bernfeld - *Il peut y avoir aussi des sublimations par d'autres mécanismes, et plus simples.*

Pour résumer, cette manière d'analyser l'économie des sources d'énergie dans l'activité poétique du cas de ce jeune garçon, Robert, laisse un résidu évident, que Bernfeld exprime lui-même à la page 339 sous la forme suivante - *Aus dem Rest der Melitta* - la personne qu'il aime -*geltenden Objektdibido entwickeln sich Stimmungen*. Et plus loin, page 340 - *Die Energie, mit der die tertiäre Bearbeitung vollzogen wird, ist nun unbezweifelbar urverdrängte Objektdibido*. C'est bien le problème, si nous faisons dépendre le phénomène de la sublimation de la distinction entre *Libidoziel, Ichziele, Lustziele*. Et c'est là aussi que Sterba, dont l'article est paru l'année précédente, achoppe. Si tout tient au virement de l'énergie d'une des sphères dans l'autre, d'un certain type de buts qui sont alors marqués d'un profond bouleversement au moment de la puberté, Bernfeld, au moment où il saisit le point tournant qui lui paraît capital dans la production poétique de son garçon, est amené à mettre très expressément cette sorte de vocation poétique enfantine au chapitre des *Ichziele*, et à résoudre la question en disant que devenir poète est un but du moi qui s'est manifesté très tôt chez ce garçon. Ces activités précoces ne se distinguent, aux yeux de Bernfeld, que par le fait qu'elles reflètent ce qui lui est appris à l'école, d'une façon diffuse et non personnalisée, si bien qu'il porte un signe de moindre-value sur toutes les productions de cette époque. Elles ne semblent devenir intéressantes qu'à partir du moment où ce personnage se sent plus dramatiquement engagé dans ses activités.

J'accentue ici les choses dans le sens le plus favorable à l'auteur. Mais, de façon fugitive, combien d'enfants, à une période qui est celle de la période de latence, n'ont-ils pas des activités poétiques épisodiques ? Freud était bien placé pour l'observer chez l'un de ses enfants. Il y a là un problème qui est autre que de diffusion culturelle ou d'imitation. Le problème de la sublimation doit être posé précocement, mais nous n'avons pas pour autant à nous limiter au champ du développement

individuel. Le fait de savoir pourquoi il y a des poètes, pourquoi a un jeune être humain, l'engagement poétique peut se proposer très tôt à n'est pas uniquement soluble à considérer le développement génétique qui nous est ici présenté, et les caractéristiques nouvelles qui apparaissent à partir du moment où la sexualité entre en jeu d'une façon patente.

C'est aller dans le sens contraire à toute l'aspiration et à la découverte freudiennes que de ne pas voir que la sexualité est là, chez le jeune enfant, dès l'origine, et même, bien plus encore, lors de la phase qui précède la période de latence. Si l'on a tellement insisté sur les sources prégénitales de la sublimation, c'est justement pour cela. Le problème de la sublimation se pose beaucoup plus tôt qu'au moment où la division entre les buts de la libido et les buts du moi devient claire, patente, accessible, au niveau de la conscience.

S'il m'est permis d'accentuer là quelque chose de ce que je vous apporte, je dirai que ce terme dont je me sers avec vous pour essayer de donner enfin à la sublimation une articulation conforme à ce à quoi nous avons affaire, *das Ding*, ce que j'appelle la Chose, est une place décisive autour de laquelle doit s'articuler la définition de la sublimation, avant que je sois né, et à plus forte raison avant que les *Ich-ziele*, les buts du je, apparaissent.

La même remarque porterait sur le rapprochement que vous avez proposé, entre l'usage que j'en fais de l'image de la Chose, et celui qu'en fait Simmel.

Il y a dans Simmel quelque chose qui m'intéresse puisqu'il a la notion non seulement d'une distanciation, mais d'un objet comme ne pouvant pas être atteint. Mais c'est encore un objet. Or, ce qui ne peut être atteint dans la Chose, c'est justement la Chose, et non pas un objet, en quoi il y a une différence radicale avec Simmel, cohérente avec l'apparition, dans l'intervalle, de cette différence que constitue l'inconscient freudien.

Simmel approche quelque chose que vous avez saisi comme une appréhension du caractère anal, mais il ne peut pas y arriver, faute justement de cette différence fondamentale.

M. KAUFMANN: - ( ... ) *Pour Bernfeld, on ne peut qu'embrouiller le problème si l'on introduit dans l'analyse de la sublimation la notion de valeur. Il dit par exemple qu'entre une œuvre d'artiste et une collection de timbres, on ne doit pas faire de différence au niveau de l'analyse.*

DR LACAN : - Non seulement entre collection d'œuvres d'art et

collection de timbres, mais entre collection d'art et, chez tel enfant ou tel patient, collection de bouts de papier sales. Il répugne à introduire des critères étrangers aux critères du développement psychique.

La dernière partie de l'article porte sur un essai d'articulation de la sublimation à sa curieuse expérience des groupes de jeunesse.

La constatation de la grosseur du pénis est à ses yeux l'élément significatif essentiel de la période où les enfants se livrent à des exhibitions réciproques. Il y a ici, selon lui, conflit entre le moi et la libido objectale. D'un côté, le moi s'exhibe narcissiquement comme le plus beau, le plus fort, le plus grand. Une autre partie est contraire au moi pour autant qu'elle conduit à une excitation génitale.

C'est là le versant décisif de ce que constitue pour lui, dans l'histoire de cette association, cette cérémonie interne au groupe, ésotérique, et c'est de là qu'il fait partir la période où il s'agit à proprement parler de sublimation dans leur activité collective.

Cela mérite d'être souligné pour son caractère bien problématique, surtout si l'on ajoute que cette exhibition s'accompagne, chez ceux qui se considèrent comme les plus forts, les plus audacieux, d'une masturbation collective.

M. KAUFMANN: - ( ... ) *En somme, Bernfeld n'a pas eu de chance - il a traité de la sublimation en relation au moi idéal, juste avant que Freud ne puisse l'instruire sur la nature de ce moi idéal, en particulier sur la nécessité de prendre en considération la relation avec autrui.*

DR LACAN : - Vous êtes optimiste, parce que ceux qui ont écrit après n'ont pas, semble-t-il, tiré meilleur profit de l'introduction du moi idéal. Lisez-les, et au dernier point les *Notes sur la sublimation*, ainsi que l'article *Neutralisation et Sublimation*, paru dans le volume d'*Analysis Studies* - il n'y a pas la moindre ébauche d'articulation entre sublimation et moi idéal. Et c'est bien là en effet que nous en sommes, et que nous allons essayer de nous avancer.

2

Je vous remercie beaucoup pour ce que vous avez fait pour nous aujourd'hui. Vous me permettrez seulement, pour pointer ce que nous avons acquis aujourd'hui, de citer la phrase où s'exprime la théorie proprement bernfeldienne - *Ces composantes d'un tout d'émoi pulsionnel qui se tiennent sous le coup, sous la pression d'un refoulement, peuvent être*

*sublimées. Donc, les particularités de ces composantes permettent le soutien d'une fonction du moi par le renforcement de tendances du moi qui sont mises en danger actuellement.*

Voici la définition à laquelle il se tient, et qui comprend les deux extrêmes que vous avez soulignés. Soit le moi est fort, et ceux dont les tendances du moi sont précocement élevées forment une aristocratie, une élite - et il a beau dire entre parenthèses qu'il ne met pas là d'accent de valeur, il est tout de même difficile de n'en mettre aucun. Soit les tendances du moi sont mises en danger, et doivent appeler à leur aide la ressource qui est fournie par les tendances pulsionnelles, pour autant qu'elles peuvent échapper au retour. Voilà la conception à laquelle s'arrête Bernfeld.

Il est sensible, je pense, à tous, que ce que je vous montre ici cette année peut se situer entre une éthique et une esthétique freudiennes. L'esthétique freudienne n'est là que pour autant qu'elle nous montre une des phases de la fonction de l'éthique, et il est bien étonnant qu'on ne l'accentue pas plus, alors que d'un autre côté cela court la place psychanalytique - Jones, par exemple, parle toujours de cette complaisance morale, qui est en quelque sorte ce par quoi l'éthique nous rend inaccessible cette Chose qui l'est d'ores et déjà.

J'essaie aussi de vous faire voir que l'esthétique freudienne, au sens le plus large du terme, c'est-à-dire l'analyse de toute l'économie des signifiants, nous la montre, cette Chose, inaccessible. C'est à mettre au départ du problème, pour tenter d'en articuler les conséquences, en particulier la question de l'idéalisation. Vous avez d'ailleurs vu s'ébaucher la dernière fois, à propos de la sublimation de la morale courtoise, le surgissement d'un type idéal.

J'aimerais, pour finir, introduire un mot qui aura toute sa portée dans ce que nous dirons par la suite. Pour autant que, dans l'ordre de l'éthique, nous faisons la distinction de ces niveaux qui sont déjà sensibles dans la méditation des Anciens, et dont nous parle un passage du *De Officiis* que je vous communiquerai ultérieurement, la question se pose en effet de savoir si le *summum bonum* doit être articulé suivant *l'honestas*, le style de l'honnête homme, qui doit être articulé comme une certaine organisation, un certain style de vie qui se situe justement en fonction de la sublimation initiale - ou suivant *l'utilitas*, qui a été mise à la base de cet utilitarisme par quoi j'ai commencé cette année à poser le problème éthique, et à en montrer l'essence véritable.

2 MARS 1960.

190

## COMPLÉMENT

### Une curiosité de la sublimation

Je vous ai apporté aujourd'hui une curiosité, une amusette même. Mais ces sortes de singularités, je crois que nous sommes peut-être les seuls, nous analystes, à être en mesure de les situer.

Je vous ai annoncé la dernière fois après les propos de M. Kaufmann concernant l'article de Bernfeld et ses antécédents, que le problème est d'établir le lien entre sublimation et identification. Avant de quitter la sublimation telle que je vous en ai fait le schéma autour de la notion de la Chose - qui peut rester encore énigmatique et voilée pour les meilleures raisons je vous apporte, comme en note, un texte concernant ce que je pourrais appeler les paradoxes de la sublimation.

La sublimation n'est pas en effet ce qu'un vain peuple pense, et ne s'exerce pas toujours obligatoirement dans le sens du sublime. Le changement d'objet ne fait pas forcément disparaître, bien loin de là, l'objet sexuel - l'objet sexuel, accentué comme tel, peut venir au jour dans la sublimation. Le jeu sexuel le plus cru peut être l'objet d'une poésie, sans que celle-ci en perde pour autant une visée sublimante.

Bref, je ne crois pas inutile de vous lire une pièce du dossier de l'amour courtois dont les spécialistes eux-mêmes ne savent littéralement que faire -ils en sont embarrassés comme un poisson d'une pomme.

Ce poème, il n'y en a pas deux comme cela dans l'histoire de la poésie courtoise. C'est un *hapax*. Il figure dans l'œuvre d'un des plus subtils et raffinés de ces troubadours, qui s'appelle Arnaud Daniel, et qui s'est distingué par des trouvailles formelles exceptionnellement riches, notamment dans la *sestina*, sur laquelle je ne peux pas m'étendre ici, mais dont il faut que vous sachiez au moins le nom.

Cet Arnaud Daniel a composé un poème sur la plus singulière de ces relations de service dont je vous ai parlé, entre l'amoureux et la Dame, tout un poème qui se distingue par ceci, qu'il déborde, au gré des auteurs effarouchés, les limites de la pornographie, allant jusqu'à la scatologie.

Le cas, qui semble s'être produit comme un problème dans la casuistique morale courtoise, est le suivant - une Dame qu'on appelle dans le poème Domna Ena, donne à son chevalier l'ordre - et cet ordre constitue une épreuve à laquelle se mesurera la dignité de son amour, de sa fidélité, de son engagement - l'ordre d'emboucher sa trompette. Cette expression n'a pas dans le texte un sens ambigu.

Aussi bien, pour ne point vous faire attendre plus longtemps, je vais vous lire - en français puisque je pense qu'aucun de vous ne peut entendre cette langue perdue qu'est la langue d'oc, qui a pourtant son style et son prix - ce poème en strophes de neuf vers à rime homogène, la rime changeant d'une strophe à l'autre.

*Puisque seigneur Raimon - uni à seigneur Truc Malec - défend dame Ena et ses ordres, je serai d'abord vieux et blanchi avant de consentir à des requêtes pareilles, d'où il pourrait résulter une si grande inconvenance. Car, pour « emboucher cette trompette », il lui serait besoin d'un bec avec lequel il tirerait du « tuyau » les grains. Et puis, il pourrait bien sortir de là aveugle, car la fumée est forte qui se dégage de ces replis.*

*Il lui serait bien besoin d'avoir un bec et que ce bec fût long et aigu, car la trompette est rugueuse, laide et poilue, et nul jour elle ne se trouve sèche et le marécage est profond au-dedans : c'est pourquoi fermente en haut la poix qui sans cesse d'elle-même s'en échappe, dégorgée. Et il ne convient pas qu'il soit jamais un favori celui qui met sa bouche au tuyau.*

*Il y aura bien assez d'autres épreuves, de plus belles et qui vaudront davantage, et si seigneur Bernart s'est soustrait à celle-là, par le Christ, il n'a pas un instant agi en lâche pour avoir été pris de peur et d'effroi. Car si le filet d'eau était venu d'en haut sur lui, il lui aurait échaudé entièrement le cou et la joue, et il ne convient pas ensuite qu'une dame baise celui qui aurait corné dans une trompette puante.*

*« Bernart, je ne suis point d'accord là-dessus avec le propos de Raimon de Durfort -pour dire que vous ayez jamais eu tort en cela ; car si vous aviez trompété par plaisir, vous auriez trouvé rude empêchement, et la puanteur vous aurait tôt occis, laquelle sent pis que ne fait fumier dans un jardin. Pour vous, qui que ce soit qui cherche à vous en dissuader, louez à ce sujet Dieu qui vous en a fait réchapper. »*

*Oui, il est bien échappé à un grand péril, qui eût été reproché ensuite à son fils et à tous ceux de Cornil. Mieux lui vaudrait qu'il fût allé en exil que de l'avoir « cornée » dans l'entonnoir entre l'échine et le pénil, par où se suivent les matières couleur de rouille. Il*

*n'aurait jamais su tant se garantir, qu'elle ne lui compissât le museau et le sourcil.*

*Dame, que Bernart ne se dispose point du tout à corner de la trompette sans un grand « dousil », avec lequel il fermera le trou du pénil, et alors il pourra corner sans péril.*

Ce document assez extraordinaire nous ouvre une perspective singulière sur la profonde ambiguïté de l'imagination sublimante. On peut d'abord remarquer que nous n'avons pas conservé tous les produits de la poésie des trouvères et des troubadours, et que nous ne trouvons certains poèmes d'Arnaud Daniel que dans deux ou trois manuscrits. Or, ce poème, qui a évidemment un mérite littéraire que la traduction ne montre pas, non seulement ne s'est pas perdu, mais se trouve dans vingt manuscrits. Nous avons d'autres textes qui montrent que deux autres trouvères, Trumalec et Raymond de Durfort, ont pris parti en sens contraire en ce débat douteux, mais je vous en fais grâce.

Nous nous trouvons là devant un brusque retournement, une rétorsion singulière. Dieu sait qu'Arnaud Daniel a été loin dans le sens de donner au pacte amoureux la plus grande subtilité - et ne pousse-t-il pas l'extrême désir jusqu'à s'offrir lui-même à un sacrifice qui comporte sa propre abolition ? Eh bien, c'est le même qui se trouve avoir donné, non sans quelque réluctance, un poème sur un sujet qui devait bien le toucher par quelque point pour qu'il lui consacre tant de soins.

La femme idéalisée, la Dame, qui est dans la position de l'Autre et de l'objet, se trouve soudain, brutalement, à la place savamment construite par des signifiants raffinés, mettre dans sa crudité le vide d'une chose qui s'avère dans sa nudité être la chose, la sienne, celle qui se trouve au coeur d'elle-même dans son vide cruel. Cette Chose, dont certains d'entre vous ont pressenti la fonction dans sa relation à la sublimation, est en quelque sorte dévoilée avec une puissance insistante et cruelle.

Il est difficile tout de même de ne pas en voir les échos, car il ne s'agit pas d'une singularité sans antécédents. Voyez par exemple dans *la Pastorale* de Longus l'origine de la flûte poétique. Pan poursuit la nymphe Syrinx qui se dérobe à lui et disparaît au milieu des roseaux. Dans sa fureur, il fauche les roseaux, et c'est de là, nous dit Longus, que sort la flûte aux tuyaux inégaux, Pan voulant ainsi, ajoute le poète subtil, exprimer que son amour était sans égal. Syrinx est transformée dans le tuyau de la flûte de Pan. Le registre de dérision où peut venir s'inscrire le singulier poème dont je vous ai fait ici la communication se situe dans la même structure, dans le même schéma de vide central,

autour de quoi s'articule ce à travers quoi finalement se sublime le désir.

Je ne serais pas complet si je n'ajoutais au dossier, à toutes fins utiles, que Dante situe Arnaud Daniel au chant XIV du Purgatoire dans la compagnie des sodomistes. Je n'ai pu pousser plus loin la genèse particulière de ce poème.

Je vais maintenant donner la parole à Mme Hubert, qui va vous parler d'un texte auquel la littérature analytique se réfère fréquemment, à savoir l'article de Sperber qui s'intitule *De l'influence des facteurs sexuels* sur l'origine et le *développement du langage*, mais qui touche en fait à toutes sortes de problèmes voisins de ce que nous avons à articuler ici concernant la sublimation.

Jones, dans son article sur la théorie du symbolisme, sur lequel j'ai fait moi-même dans notre revue un commentaire dont les échos m'apprennent qu'il n'est pas facilement accessible au lecteur, en fait état expressément. Si, dit-il, la théorie de Sperber est vraie, si nous devons considérer certains travaux primordiaux, et notamment les travaux agricoles, les rapports de l'homme à la terre, comme des équivalents de l'acte sexuel, tels des traits engendrés dont nous gardons la trace dans la signification de ce rapport primitif, peut-il être rapporté au processus de symbolisation ? Jones dit non. En d'autres termes, étant donné la conception qu'il se fait de la fonction du symbole, il considère que ça n'est pas d'une transposition symbolique qu'il s'agit en quoi que ce soit, ni qui puisse être mis au registre d'un effet de sublimation. L'effet de sublimation est là à prendre dans sa libéralité, dans son authenticité. La copulation du laboureur avec la terre n'est pas une symbolisation, mais l'équivalent d'une copulation symbolique.

Cela vaut la peine de s'arrêter sur cela, et j'en ai tiré dans mon article quelques conséquences sur lesquelles je reviendrai. Mais pour que le texte prenne sa véritable valeur - il figure dans le premier numéro d'Imago, peut-être encore plus introuvable que les autres -, Mme Hubert a bien voulu le travailler, et elle va aujourd'hui vous faire part de son contenu. [Suit l'exposé *de Mme Hubert.*]

9 MARS 1960.







### XIII LA MORT DE DIEU

*Du symbolisme sexuel.*

*Du numen au message de Moïse.*

*Le Grand Homme et son meurtre.*

*Christocentrisme de Freud.*

*La jouissance et la dette.*

Si j'ai voulu que vous ayez connaissance de l'article de Sperber, c'est qu'il est accroché à notre train sur la sublimation.

1

Je ne me livrerai pas à une critique approfondie du texte, car j'espère qu'après les quelques années d'enseignement que vous avez suivies ici, quelque chose a dû chiffonner la plupart d'entre vous quant au mode de procéder dont il témoigne. Si sa visée est incontestablement intéressante, son mode de démonstration n'est pas sans faiblesse. Afin de prouver l'origine sexuelle commune, sous une forme sublimée, des activités humaines fondamentales, se référer au fait que des mots à signification présumée originellement sexuelle se sont mis à véhiculer successivement une traînée de sens toujours plus éloignés de leur signification primitive, c'est prendre une voie dont le caractère de démonstration me semble être, aux yeux de tout esprit de bon sens, éminemment réfutable.

Que des mots dont la signification était primitivement sexuelle aient fait tache d'huile jusqu'à recouvrir des significations très éloignées ne veut pas dire pour autant que tout le champ de la signification soit recouvert. Cela ne veut pas dire que tout le langage dont nous usons soit en fin de compte réductible aux mots clés qu'il donne, et dont la valorisation est considérablement facilitée par le fait que l'on admet comme démontré ce qu'il y a de plus contestable, la notion de racine, ou

197

de radical, et ce qui serait sa liaison constitutive, dans le langage humain, à un sens.

La mise en valeur des racines et des radicaux dans les langues flexionnelles pose des problèmes particuliers qui sont loin d'être applicables à l'universalité des langues. Qu'en serait-il par exemple du chinois, où tous les éléments signifiants sont monosyllabiques ? La notion de la racine est des plus fuyantes. En fait, il s'agit là d'une illusion liée au développement significatif du langage, de l'usage de la langue, qui ne saurait nous être que très suspecte.

Cela ne veut pas dire que les remarques de Sperber concernant l'usage de ces mots, disons à racine sexuelle, dans des langues du reste toutes indo-européennes, soient sans intérêt. Mais elles ne sauraient nous satisfaire dans la perspective à laquelle je pense vous avoir maintenant suffisamment rompus et formés, qui consiste à bien distinguer la fonction du signifiant, de la création de la signification par l'usage métonymique et métaphorique des signifiants.

C'est là que le problème commence. Pourquoi ces zones dans lesquelles la signification sexuelle fait tache d'huile, pourquoi ces rivières où elle s'épand ordinairement, et dans un sens qui, vous l'avez vu, n'est pas n'importe lequel, sont-elles spécialement choisies pour que l'on mette en usage pour les atteindre les mots qui ont eu déjà des emplois dans l'ordre sexuel ? Pourquoi est-ce justement à ce propos d'un acte à demi-manqué de sécation, d'un acte de couper plus ou moins amorti, étouffé, bousillé, que l'on fera resurgir l'origine présumée du mot, cherchée dans le forage des travaux les plus primitifs, avec une signification d'opération sexuelle, de pénétration phallique ? Pourquoi fera-t-on resurgir la métaphore foutre à propos de quelque chose de mal foutu ? Pourquoi est-ce l'image de la vulve qui surgira pour exprimer des actes divers, parmi lesquels celui de se dérober, de s'enfuir, de se tailler, comme on a à plusieurs reprises traduit le terme allemand du texte ?

Cette si jolie expression, se tailler, pour dire *s'enfuir*, *se dérober*, j'ai essayé de trouver l'attestation du moment où nous la voyons apparaître dans l'histoire avec ce sens. J'ai eu un temps trop court pour le faire, et, dans les dictionnaires et les appareils que j'ai à ma disposition, je ne l'ai pas découverte - il est vrai que je n'ai pas à Paris les dictionnaires concernant l'usage familier des mots. Je souhaiterais que quelqu'un fasse là-dessus une recherche.

Donc, pourquoi, dans la vie, est-ce d'un certain type de signification, de certains signifiants marqués d'un primitif usage pour la relation sexuelle, qu'il s'agit dans un usage métaphorique ? Pourquoi, par

exemple, se servir de tel terme argotique qui a primitivement une signification sexuelle, pour qualifier métaphoriquement des situations qui ne le sont pas ? Cet usage métaphorique est utilisé pour obtenir une certaine modification.

Mais s'il ne s'agissait que de voir comment, dans l'évolution normale, diachronique, des usages dans le langage, des références sexuelles sont utilisées dans un certain usage métaphorique, c'est-à-dire s'il ne s'agissait que de vous présenter un exemple de plus de certaines aberrations de la spéculation psychanalytique, je n'aurais pas fait produire ce texte ici devant vous. Ce qui lui maintient sa valeur, c'est ce qui est à son horizon, qui n'est pas démontré, mais qui est visé dans son intention - le rapport radical qu'il y a entre les rapports instrumentaux premiers, les techniques premières, les actes majeurs de l'agriculture, celui d'ouvrir le ventre de la terre, ou encore les actes majeurs de la fabrication du vase sur lequel j'ai mis l'accent, etc., et quelque chose de très précis, qui est moins l'acte sexuel que l'organe sexuel féminin.

C'est pour autant que l'organe sexuel féminin, ou plus exactement la forme d'ouverture et de vide, est au centre de toutes ces métaphores, que l'article prend son intérêt, sa valeur centrante pour la réflexion, car il est clair qu'il y a là une béance, un saut de la référence supposée.

On constate que l'usage d'un terme qui signifie primitivement coït est susceptible d'une extension qu'on présume presque indéfinie, que l'usage d'un terme qui signifie originellement vulve est susceptible de toutes sortes d'usages métaphoriques. On en vient par là à supposer que la vocalisation censée accompagner l'acte sexuel ait pu donner aux hommes l'amorce de l'usage du signifiant pour désigner, soit substantivement l'organe, et spécialement l'organe féminin, soit verbalement l'acte de coïter. La prévalence de l'usage vocal du signifiant chez l'homme aurait ainsi son origine dans les appels chantés que l'on suppose être ceux de la relation sexuelle primitive chez les hommes, comme elles le sont chez tels animaux, spécialement chez les oiseaux.

L'idée est fort intéressante. Mais vous sentez bien quelle différence il y a entre le cri plus ou moins typifié qui accompagne une activité, et l'usage d'un signifiant qui en détache tel élément d'articulation, à savoir soit l'acte, soit l'organe. Nous n'avons pas pour autant la structure signifiante - rien n'implique ici que l'élément d'opposition qui fait la structure de l'usage du signifiant, déjà tout entier développé dans le *Fort-Da* dont nous avons pris l'exemple originel, soit donné dans l'appel sexuel naturel. Si l'appel sexuel peut se rapporter à une modulation temporelle d'un acte dont la répétition peut comporter la fixation de certains éléments de l'activité vocale, il ne peut encore nous donner

l'élément structurant, même le plus primitif, du langage. Il y a là une béance.

Néanmoins, l'intérêt de l'article est de nous faire apercevoir par quel biais pourrait se concevoir ce qui est si essentiel dans l'élaboration de notre expérience et dans la doctrine de Freud, à savoir que le symbolisme sexuel, au sens ordinaire du terme, peut se trouver polariser à l'origine le jeu métaphorique du signifiant.

Je m'en tiendrai là pour aujourd'hui, quitte à y revenir ultérieurement.

2

Je me suis interrogé sur la façon dont je renouerais le fil, et sur quoi je repartirai aujourd'hui.

Je me suis dit, pour m'en être aperçu à partir de conversations avec certains, qu'il n'était pas dépourvu d'intérêt que je vous donne une idée des conférences, propos ou causeries, à quoi je me suis livré à Bruxelles. C'est qu'aussi bien, quand J'ai quelque chose à vous transmettre, cela reste toujours dans la ligne de mon discours, et je ne fais guère, même quand je le transporte au-dehors, que de le reprendre à peu près au point où je le soutiens.

Je risquerais d'en franchir trop vite le saut, en supposant implicitement par vous déjà connu ce que j'ai dit là-bas, ce qui n'est pas le cas. Il y a tout intérêt à ce que cela ne soit pas ici éludé.

Cela peut vous paraître bien grand sans-gêne dans la façon de procéder, mais je n'ai pas trop le temps, avec le chemin qui nous reste à parcourir, de m'arrêter à des soucis de professeur. Ce n'est pas ma fonction. Il me déplait même d'avoir à me mettre en position d'enseignement, car un psychanalyste qui parle devant un auditoire non introduit prend toujours un sens de propagandiste. Si J'ai accepté de parler à l'Université catholique de Bruxelles, je l'ai fait dans un esprit d'entraide, et aux fins de soutenir la présence et l'action de ceux qui sont de nos amis et de nos camarades en Belgique. Ce souci, bien entendu, n'est pas à mes yeux à mettre toujours au premier plan, mais au second.

J'étais donc devant un public, assurément très large et dont tout m'a donné la meilleure impression, convoqué par l'appel d'une Université catholique - et cela, à soi seul, vous motivera pourquoi je leur ai parlé d'abord de ce qui se rapporte chez Freud à la fonction du Père.

Comme on pouvait l'attendre de moi, je ne leur ai pas mâché les

mots, ni ménagé les termes. Je n'ai pas essayé d'atténuer la position de Freud vis-à-vis de la religion. Néanmoins, vous savez quelle est ma position à moi concernant ce que l'on appelle les vérités religieuses.

Cela mérite peut-être d'être précisé une fois, encore que je crois l'avoir déjà rendu assez clair. Que ce soit par une position personnelle, ou au nom d'une position de méthode, d'une position dite scientifique à laquelle il arrive que se tiennent des gens qui sont par ailleurs des croyants, mais qui néanmoins dans un certain domaine se croient tenus de mettre de côté le point de vue proprement confessionnel -, il y a quelque paradoxe à exclure pratiquement du débat et de l'examen des choses, des termes et des doctrines qui ont été articulés dans le champ propre de la foi, sous prétexte qu'ils appartiennent à un domaine qui serait réservé aux croyants.

Vous m'avez un jour entendu engrener directement sur un morceau de l'Épître de saint Paul aux Romains, à propos du thème de la Loi qui fait le péché. Et vous avez vu qu'au prix d'un artifice dont J'aurais d'ailleurs bien pu me passer, à savoir la substitution du terme de la Chose à ce qui dans le texte s'appelle le péché, on arrivait à une formulation très précise de ce que je voulais vous dire alors concernant le noeud de la Loi et du désir. Eh bien, je ne considère pas que cet exemple, qui prend à propos d'un cas particulier son ordre propre d'efficace, et qui s'est trouvé particulièrement favorable à aboutir, par une sorte d'escamotage, à ce dont j'avais, à ce moment-là, à faire état devant vous, soit un emprunt de hasard.

Pour nous analystes, qui prétendons, dans des phénomènes qui sont de notre champ propre, aller au-delà de certaines conceptions d'une pré-psychologie, aborder les réalités humaines sans préjugés, il n'y a nul besoin de donner à ces vérités religieuses une adhésion, quelle qu'elle soit, dont l'éventail peut se déployer dans l'ordre de ce que l'on appelle la foi, pour nous intéresser à ce qui s'est articulé en termes propres dans l'expérience religieuse - dans les termes par exemple du conflit entre la liberté et la grâce.

Une notion aussi articulée et précise que celle de la grâce est irremplaçable quand il s'agit de la psychologie de l'acte, et nous ne trouvons rien d'équivalent dans la psychologie académique classique. Et non seulement les doctrines, mais aussi l'histoire des choix, c'est-à-dire des hérésies qui sont attestées dans ce registre, la ligne des emportements qui ont motivé un certain nombre de directions dans l'éthique concrète des générations, appartiennent à notre examen, et même requièrent, dans son registre propre et dans son mode d'expression, toute notre attention.

Il ne suffit pas que certains thèmes ne soient usités que par des gens qui croient croire - après tout, qu'en savons-nous? - pour que ce domaine leur reste réservé. Pour eux, si nous supposons qu'ils y croient vraiment, ce ne sont pas des croyances, ce sont des vérités. Ce à quoi ils croient, qu'ils croient qu'ils y croient ou qu'ils n'y croient pas - rien n'est plus ambigu que la croyance -, une chose est certaine, c'est qu'ils croient le savoir. C'est là un savoir comme un autre, et à ce titre cela tombe dans le champ de l'examen que nous devons accorder à tout savoir, dans la mesure même où, en tant qu'analystes, nous pensons qu'il n'est aucun savoir qui ne s'enlève sur un fonds d'ignorance.

C'est cela qui nous permet d'admettre comme tels bien d'autres savoirs que le savoir scientifiquement fondé.

Il n'est pas inutile que j'aie ainsi affronté une audience qui représente un secteur important du domaine public. Que j'aie pu faire se dresser telle oreille reste problématique, et seul l'avenir le montrera. Cela n'aura pas la même portée devant vous, qui êtes une tout autre audience.

Freud a pris sur le sujet de l'expérience religieuse - la position la plus tranchante - il a dit que tout ce qui, dans cet ordre, était d'appréhension sentimentale ne lui disait rien, et était littéralement pour lui lettre morte. Seulement, si nous avons ici, vis-à-vis de la lettre, la posture qui est la nôtre, cela ne résout rien - toute morte qu'elle est, cette lettre a été néanmoins bel et bien articulée. Eh bien, devant des gens supposés ne pouvoir se désolidariser d'un certain message qui intéresse la fonction du Père, en tant qu'elle est au coeur de l'expérience qui se définit comme religieuse, J'ai pu avancer en toute sécurité que quant à cela, *Freud*, comme je m'exprimais dans un sous-titre qui a un peu effarouché, *fait le poids*.

Il suffit d'ouvrir ce petit livre qui s'appelle *Moïse et le Monothéisme* que Freud a mijoté quelque dix ans, car depuis *Totem et Tabou* il ne pensait qu'à ça, à l'histoire de Moïse et à la religion de ses pères. Et s'il n'y avait pas l'article sur la *Spaltung* de l'*ego*, on pourrait dire que la plume lui tombe de la main avec la fin de *Moïse et le Monothéisme*. Contrairement à ce qui me semble insinué dans ce que l'on me raconte depuis quelques semaines sur la production intellectuelle de Freud à la fin de sa vie, je ne crois pas du tout qu'elle fut un déclin. Rien ne me paraît en tout cas plus fermement articulé, et plus conforme à toute la pensée antérieure de Freud, que cet ouvrage.

Il porte sur le message monothéiste comme tel, dont il ne fait pas de doute pour lui qu'il comporte en soi-même un accent incontestable de valeur supérieure à tout autre. Le fait que Freud soit athée ne change



rien à cela. Pour cet athée qu'est Freud, je ne dis pas pour tout athée, la visée de ce message saisi dans son fondement radical a une valeur décisive. A gauche de cela, il y a certaines choses qui sont dès lors dépassées, périmées, qui ne peuvent plus tenir au-delà de la manifestation de ce message. A droite, c'est autre chose.

L'affaire est tout à fait claire dans l'esprit de l'articulation de Freud. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a rien en dehors du monothéisme, loin de là. Il ne nous donne pas une théorie des dieux, mais il y en a suffisamment de dit sur l'atmosphère que l'on a l'habitude de connoter comme païenne, connotation tardive liée à sa réduction dans la sphère paysanne. Dans cette atmosphère païenne au temps où elle était en pleine floraison, le numen surgit à chaque pas, à tous les coins des routes, dans les grottes, à la croisée des chemins, tisse l'expérience humaine, et nous pouvons encore en apercevoir les traces dans beaucoup de champs. C'est là quelque chose qui fait contraste par rapport à la profession de foi monothéiste.

Le numineux surgit à chaque pas, et inversement, chaque pas du numineux laisse une trace, engendre un mémorial. Il n'en faut pas beaucoup pour qu'un temple s'élève, qu'un nouveau culte s'instaure. Le numineux pullule et agit de partout dans l'existence humaine, si abondant d'ailleurs que quelque chose à la fin doit se manifester par l'homme, de maîtrise qui ne se laisse pas déborder.

C'est de ce formidable enveloppement, et en même temps d'une dégradation, que témoigne la fable. Les fables antiques, si riches d'un sens dont nous pouvons encore nous bercer, nous avons peine à concevoir qu'elles aient pu être compatibles avec quoi que ce soit qui comporte une foi aux dieux, puisqu'elles sont marquées, qu'elles soient héroïques ou vulgaires, de je ne sais quel désordre, ivresse, anarchisme, des passions divines. Le rire des Olympiens dans *l'Iliade* l'illustre suffisamment sur le plan héroïque. Il y aurait beaucoup à dire sur ce rire. Sous la plume des philosophes par contre, nous avons l'envers de ce rire, du caractère dérisoire des aventures des dieux. Nous avons peine à le concevoir.

En face de cela, nous avons le message monothéiste. Comment est-il possible ? Comment a-t-il affleuré ? La façon dont Freud l'articule est capitale pour apprécier le niveau où se situe sa procession.

Tout repose pour lui sur la notion de Moïse l'Egyptien et de Moïse le Midianite. Je crois que, pour un auditoire de gens comme vous, psychanalystes à quatre-vingts pour cent, vous devez savoir par coeur ce livre.

Moïse l'Egyptien est le Grand Homme, le législateur, et aussi le

politique, le rationaliste, celui dont Freud prétend découvrir la voie dans l'apparition historique, au XIV<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ, de la religion d'Akhenaton, attestée par des découvertes récentes. Celle-ci promeut un unitarisme de l'énergie, symbolisée par l'organe solaire, d'où elle rayonne et se distribue sur le monde. Cette première entreprise d'une vision rationaliste du monde, supposée dans cet unitarisme du réel, dans cette unité substantielle du monde centrée sur le soleil, a échoué. A peine Akhenaton disparu, le fourmillement des thèmes religieux se multiplie, en Égypte plus qu'ailleurs, le pandémonium des dieux reprend le dessus et la barre, et réduit à néant cette réforme. Un homme garde le flambeau de cette visée rationaliste, c'est Moïse l'Égyptien, qui choisit un petit groupe d'hommes pour les mener à travers l'épreuve qui les rendra dignes de fonder une communauté acceptant à sa base ces principes. En d'autres termes, quelqu'un voulait faire le socialisme dans un seul pays - à ceci près qu'en plus, il n'y avait pas de pays, mais une poignée d'hommes pour le faire.

Voilà la conception freudienne de ce qu'est le vrai Moïse, le Grand Homme, dont il s'agit de savoir comment son message nous est encore transmis.

Vous me direz - quand même, ce Moïse était un tant soit peu magicien, sinon comment opérait-il pour faire fourmiller les sauterelles et les grenouilles ? C'est son affaire. Ce n'est pas une question essentielle du point de vue qui nous occupe, de sa position religieuse. Laissons de côté l'usage de la magie -elle ne lui a jamais nui d'ailleurs, aux yeux de personne.

A côté, il y a Moïse le Midianite, le gendre de Jethro, que Freud appelle aussi celui du Sinaï, de l'Horeb, et dont il nous enseigne que la figure a été confondue avec celle du premier. C'est celui-là qui entend surgir du buisson ardent la parole décisive, qui ne saurait être éludée comme le fait Freud - je suis, non pas, comme toute la gnose chrétienne a essayé de le faire entendre, nous introduisant par là dans des difficultés concernant l'être qui ne sont pas près de finir, et qui n'ont peut-être pas été sans compromettre ladite exégèse, *celui qui est*, mais je suis ce *que je suis*, c'est-à-dire un Dieu qui se présente comme essentiellement caché.

Ce Dieu caché est un Dieu jaloux. Il paraît très difficile à dissocier de celui qui, dans le même entourage de feu qui le rend inaccessible, fait entendre, nous dit la tradition biblique, les fameux commandements au peuple rassemblé autour sans avoir le droit de franchir une certaine limite. Dès lors que ces commandements s'avèrent pour nous être à toute épreuve, je veux dire que les appliquant ou non, nous les

entendons encore, ils peuvent s'avérer dans leur caractère indestructible être les lois mêmes de la parole, comme j'ai essayé de vous le démontrer.

Moïse le Midianite me paraît poser son problème propre - je voudrais bien savoir en face de qui, en face de quoi, il était sur le Sinaï et sur l'Horeb. Mais enfin, faute d'avoir pu soutenir l'éclat de la face de celui qui a dit *je suis ce que je suis*, nous nous contenterons de dire, du point où nous sommes, que le buisson ardent, c'était la Chose de Moïse, et de la laisser là où elle est. Quoi qu'il en soit, reste à supputer les conséquences qu'a eues cette révélation.

Par quelle voie le problème est-il résolu pour Freud ? Il considère que Moïse l'Egyptien a été assassiné par son menu peuple, moins docile que les nôtres envers le socialisme dans un seul pays. Et ces gens se sont ensuite voués à Dieu sait quelles paralysantes observances, tout en troublant d'innombrables voisins - car n'oublions pas ce qu'est effectivement l'histoire des juifs. Il suffit de relire un petit peu ces anciens livres pour s'apercevoir qu'en matière de colonialisme impérial, ils s'y entendaient un peu en Canaan - il leur arrive même d'inciter doucement les populations voisines à se faire circoncire, puis, profitant de cette paralysie qui vous reste quelque temps après cette opération entre les jambes, de les exterminer proprement. Ceci n'est pas pour faire des griefs à l'endroit d'une période de la religion depuis révolue.

Cela dit, Freud ne doute pas un seul instant que l'intérêt majeur de l'histoire juive ne soit d'être le véhicule du message du Dieu unique.

Voici donc où les choses en sont. Nous avons la dissociation du Moïse rationaliste et du Moïse inspiré, obscurantiste, dont on parle à peine. Mais, se fondant sur l'examen des traces de l'histoire, Freud ne peut trouver de voie motivée au message du Moïse rationaliste que pour autant que ce message s'est transmis dans l'obscurité, c'est-à-dire que ce message s'est trouvé lié, dans le refoulement, au meurtre du Grand Homme. Et c'est précisément par là, nous dit Freud, qu'il a pu être véhiculé, conservé dans un état d'efficacité que nous pouvons mesurer dans l'histoire. C'est si près de la tradition chrétienne que c'en est impressionnant - c'est pour autant que le meurtre primordial du Grand Homme vient émerger dans un second meurtre qui, en quelque sorte, le traduit et le promeut au jour, celui du Christ, que le message monothéiste s'achève. C'est pour autant que la malédiction secrète du meurtre du Grand Homme, qui n'a lui-même son pouvoir que de résonner sur le fond du meurtre inaugural de l'humanité, celui du père primitif, c'est pour autant que ceci vient enfin au jour, que s'accomplit

ce qu'il faut bien appeler, parce que c'est dans le texte de Freud, la rédemption chrétienne.

Seule cette tradition poursuit jusqu'à son terme L'oeuvre de révéler ce dont il s'agit dans le crime primitif de la loi primordiale.

Comment ne pas, après cela, constater l'originalité de la position freudienne par rapport à tout ce qui existe en matière d'histoire des religions ? L'histoire des religions consiste essentiellement à dégager le commun dénominateur de la religiosité. Nous faisons une dimension du lobe religieux de l'homme, dans laquelle nous sommes obligés de faire entrer des religions aussi différentes qu'une religion de Bornéo, la religion confucéenne, taoïste, la religion chrétienne. Cela ne va pas sans difficultés, quoique, quand on se livre à des typifications, il n'y a aucune raison de ne pas aboutir à quelque chose. Et là, on aboutit à une classification de l'imaginaire, qui s'oppose à ce qui distingue l'origine de la tradition monothéiste, et qui est intégré aux commandements primordiaux en tant qu'ils sont les lois de la parole - tu ne feras pas de moi d'image taillée, mais pour ne pas risquer d'en faire, tu ne feras pas d'image du tout.

Et puisqu'il est arrivé que je vous parle de la sublimation primitive de l'architecture, je dirai que le problème se pose de ce temple détruit, dont il ne reste pas de traces. A quelle symbolique particulière, à quelles précautions, à quelles dispositions exceptionnelles répondait-il pour que soit réduit jusqu'à sa plus extrême encoignure quoi que ce soit qui, sur les parois de ce vase, ait pu faire resurgir, et Dieu sait si c'est facile, l'image des animaux, des plantes, et de toutes les formes qui se profilent sur les parois de la caverne ? Ce temple en effet ne devait être que l'enveloppe de ce qui était au coeur, l'Arche d'alliance, à savoir le pur symbole du pacte, du noeud entre celui qui dit *je suis ce que je suis*, et donne les commandements, et le peuple qui les a reçus, pour qu'entre tous les peuples soit marqué celui qui a des lois sages et intelligentes. Comment ce temple devait-il être construit pour éviter tous les pièges de l'art ?

Cela ne peut être résolu pour nous par aucun document, par aucune image sensible. J'en laisse ici la question ouverte.

3

Ce dont il s'agit, c'est que Freud, quand il nous parle dans *Moïse et le Monothéisme* de l'affaire de la loi morale, l'intègre pleinement à une

aventure qui n'a trouvé, écrit-il textuellement, son plein déploiement et son achèvement que dans la trame judéo-chrétienne.

Pour ce qui est des autres religions qu'il qualifie vaguement d'orientales, faisant allusion, je pense, à toute la lyre, à Bouddha, à Lao-Tseu et à bien d'autres, elles ne sont toutes, dit-il avec une hardiesse devant laquelle il n'y a qu'à s'incliner, aussi hasardeuse qu'elle nous paraisse, que le culte du Grand Homme. Et ainsi les choses sont restées à mi-route, plus ou moins avortées, en deçà du meurtre primitif de ce Grand Homme.

Je ne suis pas du tout en train de souscrire à cela, mais dans l'histoire des avatars de Bouddha, on trouverait bien des choses où l'on pourrait retrouver, légitimement ou non, le schéma de Freud, que c'est pour ne pas avoir poussé jusqu'au bout le développement du drame, c'est-à-dire jusqu'au terme de la rédemption chrétienne, que ces religions autres en sont restées là. Mais inutile de vous dire que ce très singulier christocentrisme est pour le moins surprenant sous la plume de Freud. Pour qu'il s'y laisse glisser presque sans s'en apercevoir, il faut tout de même qu'il y ait à cela quelque raison.

Quoi qu'il en soit, nous voici ramenés à ce qui pour nous est la suite du chemin.

Pour que quelque chose de l'ordre de la loi soit donc véhiculé, il faut qu'il passe par le chemin que trace le drame primordial articulé dans *Totem et Tabou*, c'est à savoir le meurtre du père et ses conséquences, meurtre, à l'origine de la culture, de cette figure dont on ne peut vraiment rien dire, redoutable, redoutée, aussi bien que douteuse, celle du tout-puissant personnage à demi-animal de la horde primordiale, tué par ses fils. A la suite de quoi - articulation à laquelle on ne s'arrête pas assez - s'instaure un consentement inaugural qui est un temps essentiel dans l'institution de cette loi, dont tout l'art de Freud est de la lier au meurtre du père, de l'identifier à l'ambivalence qui fonde alors les rapports du fils au père, c'est-à-dire au retour de l'amour après l'acte accompli.

Cet acte est tout le mystère. Il est fait pour nous voiler ceci, que non seulement le meurtre du père n'ouvre pas la voie vers la jouissance que la présence de celui-ci était censée interdire, mais il en renforce l'interdiction. Tout est là, et c'est bien là, dans le fait comme dans l'explication, la faille. L'obstacle étant exterminé sous la forme du meurtre, la jouissance n'en reste pas moins interdite, et bien plus, cette interdiction est renforcée.

Cette faille interdictive est donc soutenue, articulée, rendue visible par le mythe, mais elle est en même temps profondément camouflée par

lui. C'est bien pourquoi l'important de *Totem et Tabou*, c'est d'être un mythe, et, on l'a dit, peut-être le seul mythe dont l'époque moderne ait été capable. Et c'est Freud qui l'a inventé.

L'important est de nous attacher à ce que comporte cette faille. Tout ce qui la franchit fait l'objet d'une dette au Grand Livre de la dette. Tout exercice de la jouissance comporte quelque chose qui s'inscrit au Livre de la dette dans la Loi. Bien plus, il faut bien que quelque chose dans cette régulation soit ou paradoxe, ou lieu de quelque dérèglement, car le franchissement de la faille dans l'autre sens n'est pas équivalent.

Freud écrit le *Malaise dans la civilisation* pour nous dire que tout ce qui est viré de la jouissance à l'interdiction va dans le sens d'un renforcement toujours croissant de l'interdiction. Quiconque s'applique à se soumettre à la loi morale voit toujours se renforcer les exigences toujours plus minutieuses, plus cruelles, de son surmoi.

Pourquoi n'en est-il pas de même en sens contraire ? Il est un fait, c'est qu'il n'en est rien, et que quiconque s'avance dans la voie de la jouissance sans frein, au nom de quelque forme que ce soit du rejet de la loi morale, rencontre des obstacles dont notre expérience nous montre tous les jours la vivacité sous des formes innombrables, qui n'en supposent peut-être pas moins quelque chose d'unique à la racine.

C'est au point que nous arrivons à la formule qu'une transgression est nécessaire pour accéder à cette jouissance, et que, pour retrouver saint Paul, c'est très précisément à cela que sert la Loi. La transgression dans le sens de la jouissance ne s'accomplit qu'à s'appuyer sur le principe contraire, sur les formes de la Loi. Si les voies vers la jouissance ont en elles-mêmes quelque chose qui s'amortit, qui tend à être impraticable, c'est l'interdiction qui lui sert, si je puis dire, de véhicule tout terrain, d'autochenille, pour sortir de ces boucles qui ramènent toujours l'homme, tournant en rond, vers l'ornière d'une satisfaction courte et piétinée.

Voici à quoi nous introduit, à condition que nous soyons guidés par l'articulation de Freud, notre expérience. Il fallait que le péché eût la Loi pour que, dit saint Paul, il pût devenir - rien ne dit qu'il y parvient, mais pût entrevoir de le devenir - démesurément pécheur.

En attendant, nous voyons ici le noeud étroit du désir et de la Loi. Moyennant quoi, l'idéal de Freud est cet idéal tempéré d'honnêteté que l'on peut appeler, en donnant au mot son sens idyllique, l'honnêteté patriarcale. Le père de famille y est une figure aussi larmoyante qu'il vous plaira, et que vous propose un certain idéal humanitaire qui vibre dans telle pièce bourgeoise de Diderot, voire dans les figures auxquelles se complaît la gravure du XVIII<sup>e</sup> siècle. Cette honnêteté patriarcale est

censée nous donner la voie d'accès la plus mesurée à des désirs tempérés, normaux.

Ce que Freud propose ainsi par son mythe n'est tout de même pas, dans sa nouveauté, sans avoir été par quelque biais exigé. A quelle exigence répond-il, il n'est pas bien difficile de le voir.

Si le mythe de l'origine de la Loi s'incarne dans le meurtre du père, c'est de là que sont sortis ces prototypes qui s'appellent successivement l'animal totem, puis tel dieu, plus ou moins puissant et jaloux, et en fin de compte le dieu unique, Dieu le Père. Le mythe du meurtre du père est bien le mythe d'un temps pour qui Dieu est mort.

Mais si Dieu est mort pour nous, c'est qu'il l'est depuis toujours, et c'est bien là ce que nous dit Freud. Il n'a jamais été le père que dans la mythologie du fils, c'est-à-dire celle du commandement qui ordonne de l'aimer, lui le père, et dans le drame de la passion qui nous montre qu'il y a une résurrection au-delà de la mort. C'est-à-dire que l'homme qui a incarné la mort de Dieu est toujours là. Il est toujours là avec ce commandement qui ordonne d'aimer Dieu. C'est devant quoi Freud s'arrête, et il s'arrête du même coup - la chose est articulée dans le *Malaise dans la civilisation* - devant l'amour du prochain, qui nous paraît quelque chose d'insurmontable, voire d'incompréhensible.

Nous essaierons la prochaine fois de dire pourquoi. Je voulais seulement accentuer aujourd'hui - et ça n'est pas moi qui ai fait la remarque le premier - qu'il y a un certain message athée du christianisme lui-même. C'est par le christianisme, dit Hegel, que se complète la destruction des dieux.

L'homme survit à la mort de Dieu assumée par lui-même, mais ce faisant, il se propose lui-même devant nous. La légende païenne nous dit que sur la mer Egée, au moment où se déchire le voile du temple, retentit le message - *Le grand Pan est mort*. Même si Freud moralise dans le *Malaise dans la civilisation*, il s'arrête devant le commandement de l'amour du prochain. C'est au cœur de ce problème que nous ramène sa théorie du sens de la tendance. Les rapports du grand Pan à la mort, c'est là que vient achopper le psychologisme de ses disciples présents.

C'est pourquoi J'ai fait tourner ma seconde conférence à Bruxelles autour de l'amour du prochain. C'était encore un thème de rencontre avec mon public. Ce que j'y ai effectivement rencontré, je vous donnerai l'occasion d'en juger la prochaine fois.

16 MARS 1960.  
209





#### XIV L'AMOUR DU PROCHAIN

*Un Dieu à part. Fool et Knave. Le vrai sur le vrai. En quoi la jouissance est un mal. Saint Martin. Les historiettes kantienne.*

Vous savez donc comment, la dernière fois, j'ai repris avec vous notre discours en le branchant à mon discours aux catholiques.

Ne croyez pas que ce soit là une façon aisée de m'en tirer. Je ne vous ai point simplement resservi ce que je leur avais raconté à Bruxelles - ce que j'ai dit à vous, je ne leur en avais pas dit la moitié.

Ce que j'ai articulé la dernière fois concernant la mort de Dieu le Père va aujourd'hui nous conduire à une autre question, qui vous montre Freud se situer sans ambages au centre de notre expérience véritable. Car il ne cherche pas des échappatoires dans des généralisations concernant la fonction religieuse chez l'homme. Il s'occupe du mode sous lequel elle se présente pour nous, à savoir le commandement qui s'articule dans notre civilisation comme l'amour du prochain.

1

Freud s'affronte pleinement à ce commandement. Et si vous voulez bien lire le *Malaise dans la civilisation*, vous verrez que c'est de là qu'il part, contre cela qu'il reste, et là-dessus qu'il termine. Il ne parle que de cela. Ce qu'il en dit devrait normalement faire bruire les oreilles, faire grincer les dents. Mais non, chose curieuse, il suffit qu'un texte soit imprimé depuis un certain temps pour qu'il laisse s'évaporer ce vertige effectivement précaire qui s'appelle la vertu du sens.

Je vais donc aujourd'hui essayer de raviver pour vous le sens de ces lignes. Et comme cela me conduira à des choses peut-être un peu fortes,

il me reste ici à demander au langage, au logos comme dirait Freud, de m'inspirer un ton tempéré.

Dieu, donc, est mort. Puisqu'il est mort, il l'était depuis toujours. Je vous ai expliqué la substance de la doctrine de Freud en la matière, à savoir le mythe exprimé dans *Totem et Tabou*. C'est justement parce que Dieu est mort, et mort depuis toujours, qu'un message a pu être véhiculé au travers de toutes les croyances qui le faisaient apparaître toujours vivant, ressuscité du vide laissé par sa mort dans les dieux non contradictoires dont Freud nous désigne dans la terre d'Égypte le lieu élu de la pullulation.

Ce message est celui d'un seul Dieu qui est à la fois le maître du monde et le dispensateur de la lumière qui réchauffe la vie, comme elle répand la clarté de la conscience. Ses attributs sont ceux d'une pensée qui règle l'ordre du réel. C'est là le Dieu d'Akhenaton, Dieu du message secret que le peuple juif véhicule, pour autant qu'en assassinant Moïse, il a reproduit le meurtre archaïque du père. Voilà, selon Freud, le Dieu auquel a pu s'adresser ce sentiment qui n'est point à la portée de tous, qui s'appelle *l'amor intellectualis Dei*.

Freud sait aussi que cet amour-là, s'il est venu à s'articuler de-ci, de-là dans la pensée d'hommes d'exception comme ce polisseur de lunettes qui vivait en Hollande, n'est pas d'une si grande importance qu'il ait empêché que ne s'élevât à la même époque ce Versailles dont le style prouve que le colosse de Daniel aux pieds d'argile était toujours debout, comme il l'est encore, quoique cent fois écroulé.

Sans doute une science s'est-elle élevée sur la fragile croyance que je disais, celle qui s'exprime dans les termes suivants, toujours repris à un horizon de notre visée - le réel est rationnel, le rationnel est réel.

Chose curieuse, si cette science en a fait quelque usage, elle n'en reste pas moins serve, dans le service du colosse dont je viens de parler, cent fois écroulé, toujours là. Le culte d'amour que tel solitaire, qu'il s'appelle Spinoza ou Freud, peut vouer à ce Dieu du message n'a absolument rien à faire avec le Dieu des croyants. Personne n'en doute, et tout spécialement les croyants eux-mêmes, qui n'ont jamais manqué, qu'il soient juifs ou chrétiens, de faire quelques ennuis à Spinoza.

Mais il est curieux de voir depuis quelque temps, depuis que cela se sait que Dieu est mort, lesdits croyants user de l'équivoque. En se référant au Dieu de la dialectique, ils essaient de trouver l'alibi de leur culte ébranlé. Chose paradoxale, et que l'histoire ne nous avait encore point montrée, le flambeau d'Akhenaton sert facilement de nos jours d'alibi aux sectateurs d'Ammon.

Ceci n'est point pour médire du rôle historique du Dieu des croyants, du Dieu de la tradition judéo-chrétienne. Que ce fût dans sa tradition que se fût conservé le message du dieu d'Akhenaton valait bien la peine que l'on confondit le Moïse égyptien avec le midianite, celui dont la Chose, celle qui parle dans le buisson ardent, sans se faire le seul Dieu, remarquez-le, s'affirme comme un Dieu à part, devant qui les autres ne sauraient être pris en considération. Je n'insiste pas plus qu'il est nécessaire à la ligne que je poursuis aujourd'hui, sur ce point - ce n'est pas, à proprement parler, qu'il soit interdit d'honorer les autres dieux, mais il ne faut pas le faire en présence du Dieu d'Israël, nuance importante sans doute pour l'historien.

Nous qui essayons d'articuler la pensée et l'expérience de Freud pour leur donner leur poids et leur conséquence, nous articulerons ce qu'il formule sous la forme suivante - si ce Dieu-symptôme, ce Dieu-totem autant que tabou, mérite que nous nous arrêtions à la prétention d'en faire un mythe, c'est pour autant qu'il fut le véhicule du Dieu de vérité. C'est par son biais qu'a pu venir au jour la vérité sur Dieu, c'est-à-dire que Dieu a été réellement tué par les hommes, et que, la chose ayant été reproduite, le meurtre primitif a été racheté. La vérité trouva sa voie par celui que l'Écriture appelle sans doute le Verbe, mais aussi le Fils de l'Homme, avouant ainsi la nature humaine du Père.

Freud ne néglige pas le Nom-du-Père. Au contraire, il en parle fort bien, dans *Moïse et le Monothéisme* - d'une façon certes contradictoire aux yeux de qui ne prendrait pas *Totem et Tabou* pour ce qu'il est, c'est-à-dire pour un mythe -, en disant que dans l'histoire humaine, la reconnaissance de la fonction du Père est une sublimation, essentielle à l'ouverture d'une spiritualité, qui représente comme telle une nouveauté, un pas dans l'appréhension de la réalité comme telle.

Freud ne néglige pas, loin de là, le père réel. Pour lui, il est souhaitable qu'au cours de toute aventure du sujet, il y ait sinon le Père comme un Dieu, au moins comme un bon père. Je vous lirai un jour un passage de Freud où il parle avec un accent presque tendre de l'exquisité de cette identification virile qui découle de l'amour pour le père, et de son rôle dans la normalisation du désir. Mais cet effet ne se produit sous son mode favorable qu'autant que tout est en ordre du côté du Nom-du-Père, c'est-à-dire du côté du Dieu qui n'existe pas. Il en résulte pour ce bon père une position singulièrement difficile - Jusqu'à un certain point, c'est un personnage boiteux.

Nous ne le savons que trop dans la pratique, et c'est aussi bien ce qu'articule le mythe d'Œdipe - quoiqu'il nous montre également que ces raisons, il vaudrait mieux que le sujet les ignore lui-même.

Mais

maintenant, il les sait, ces raisons, et c'est justement de les savoir qui comporte dans l'éthique de notre temps quelques conséquences.

Ces conséquences se tirent toutes seules. Elles sont sensibles dans le discours commun, voire dans le discours de l'analyse. Il convient, si nous devons satisfaire à la tâche que nous nous sommes proposée cette année, qu'elles soient articulées.

A être le premier à démystifier la fonction du Père, Freud lui-même, je le dis en passant, ne pouvait pas être tout à fait un bon père. Je ne veux pas m'appesantir aujourd'hui là-dessus, que nous sentons à travers sa biographie, et qui pourrait faire l'objet d'un chapitre spécial. Qu'il nous suffise de le cataloguer pour ce qu'il était, un bourgeois que son biographe et admirateur, Jones, appelle *uxorieux*. Comme chacun sait, ce n'est pas là le modèle des pères.

Aussi bien, là où il est vraiment le père, notre père à tous, le père de la psychanalyse, qu'a-t-il fait, sinon de la laisser aux mains des femmes, et peut-être aussi des maîtres-sots ? Pour les femmes, réservons notre jugement - ce sont des êtres pleins de promesses, au moins en ceci qu'elles ne les ont point encore tenues. Pour les maîtres-sots, c'est une autre affaire.

2

Pour autant qu'une matière délicate comme celle de l'éthique n'est point de nos jours séparable de ce que l'on appelle une idéologie, il me paraît ici opportun de donner quelques précisions sur le sens politique de ce tournant de l'éthique dont nous sommes responsables, nous, les héritiers de Freud.

Donc, J'ai parlé de maîtres-sots. Cette expression peut paraître impertinente, voire touchée de quelque démesure. Je voudrais ici faire entendre ce dont il s'agit à mes yeux.

Il fut un temps, déjà lointain, tout à fait au début de notre *Société*, souvenez-vous-en, où l'on parla, à propos du Ménon de Platon, des intellectuels. Je voudrais dire à ce propos des choses massives, mais que je crois devoir être éclairantes.

Il y a, on l'a fait remarquer alors, et depuis bien longtemps, l'intellectuel de gauche et l'intellectuel de droite. Je voudrais vous en donner des formules qui, pour tranchantes qu'elles puissent paraître au premier abord, peuvent tout de même nous servir à éclairer le chemin.

*Sot, ou encore demeuré*, terme assez joli pour lequel j'ai quelque

penchant, ces mots n'expriment qu'approximativement un certain quelque chose pour lequel -j'y reviendrai - la langue et l'élaboration de la littérature anglaise me paraissent fournir un signifiant plus précieux. Une tradition qui commence à Chaucer, mais qui s'épanouit pleinement dans le théâtre du temps d'Élisabeth, se centre en effet autour du terme de fool.

Le fool est un innocent, un demeuré, mais par sa bouche sortent des vérités, qui ne sont pas seulement tolérées, mais mises en fonction, de par le fait que ce fool est quelquefois revêtu des insignes du bouffon. Cette ombre heureuse, cette foolery fondamentale, voilà ce qui fait à mes yeux le prix de l'intellectuel de gauche.

A quoi J'opposerai la qualification de ce pour quoi la même tradition nous fournit un terme strictement contemporain, et employé de façon conjugulée - je vous montrerai, si nous en avons le temps, les textes qui sont abondants et sans ambiguïté -, celui de *knave*.

Le *knave* se traduit à un certain niveau de son emploi par *valet*, mais c'est quelque chose qui va plus loin. Ce n'est pas le cynique, avec ce que cette position comporte d'héroïque. C'est à proprement parler ce que Stendhal appelle *le coquin fieffé*, c'est-à-dire, après tout, Monsieur Tout-le-Monde, mais un Monsieur Tout-le-Monde avec plus de décision.

Chacun sait qu'une certaine façon de se présenter qui fait partie de l'idéologie de l'intellectuel de droite est très précisément de se poser pour ce qu'il est effectivement, un *knave*, autrement dit, de ne pas reculer devant les conséquences de ce que l'on appelle le réalisme, c'est-à-dire, quand il le faut, s'avouer être une canaille.

Cela n'a d'intérêt que si l'on considère les choses au résultat. Après tout, une canaille vaut bien un sot, au moins pour l'amusement, si le résultat de la constitution des canailles en troupe n'aboutissait infailliblement à une sottise collective. C'est ce qui rend si désespérante en politique l'idéologie de droite.

Mais observons ce que l'on ne voit pas assez - par un curieux effet de chiasme, la foolery, qui donne son style individuel à l'intellectuel de gauche, aboutit fort bien à une *knavery de groupe*, à une canaillerie collective.

Ceci, que je propose à vos méditations, a, je ne vous le dissimule pas, le caractère d'un aveu. Ceux d'entre vous qui me connaissent entendent mes lectures, savent quels hebdomadaires traînent sur mon bureau. Ce qui me fait le plus jouir, je l'avoue, c'est la face qui s'y révèle de canaillerie collective -cette rouerie innocente, voire cette tranquille impudence, qui leur fait exprimer tant de vérités héroïques sans vouloir

en payer le prix. Grâce à quoi ce qui est affirmé comme l'horreur de Mammon à la première page, finit à la dernière dans les ronronnements de la tendresse pour ce même Mammon.

Freud n'était peut-être point un bon père, mais en tout cas ce n'était ni une canaille, ni un imbécile. C'est pourquoi l'on peut dire de lui ces deux choses déconcertantes dans leur lien et leur opposition - il était humanitaire - qui le contestera à pointer ses écrits ? - et nous devons en tenir compte, si discrédité que soit ce terme par la canaille de droite, mais d'un autre côté, il n'était point un demeuré, de sorte que l'on peut dire également, et nous avons les textes, qu'il n'était pas progressiste.

Je le regrette, mais c'est un fait, Freud n'était progressiste à aucun degré, et il y a même en ce sens des choses extraordinairement scandaleuses chez lui. Le peu d'optimisme manifesté sur les perspectives ouvertes par les masses est sûrement bien fait pour heurter sous la plume d'un de nos guides, mais il est indispensable de le pointer pour savoir où l'on est.

Vous verrez dans la suite l'utilité de ces remarques qui peuvent paraître grossières.

Un de mes amis et patients a fait un jour un rêve qui portait la trace de je ne sais quelle soif laissée en lui par les formulations du séminaire, et où quelqu'un me concernant s'écriait - Mais *que ne dit-il le vrai sur le vrai ?*

Je le cite, parce que c'est une impatience que j'ai senti s'exprimer chez beaucoup par bien d'autres voies que les rêves. Cette formule est vraie jusqu'à un certain point - je ne dis peut-être pas le vrai sur le vrai. Mais n'avez-vous pas remarqué qu'à vouloir le dire, ce qui est l'occupation principale de ceux qu'on appelle métaphysiciens, il arrive que du vrai, il ne reste plus grand-chose ? C'est bien ce qu'il y a de scabreux dans une telle prétention. C'est elle qui nous fait volontiers verser dans le registre d'une certaine canaille. Et n'y a-t-il pas aussi une certaine *knavery*, elle métaphysique, quand tel de nos modernes traités de métaphysique fait passer, à l'abri de ce style du vrai sur le vrai, beaucoup de choses qui, vraiment, ne devraient point passer ?

Je me contente de dire le vrai au premier stade, et d'aller pas à pas. Quand je dis que Freud est un humanitaire, mais n'est pas un progressiste, je dis quelque chose de vrai. Essayons d'enchaîner, et de faire un autre pas vrai.

Nous sommes partis de ce vrai qu'il faut bien prendre pour vrai si nous suivons l'analyse de Freud, c'est que l'on sait que Dieu est mort.

Seulement voilà le pas suivant - Dieu, lui, ne le sait pas. Et par supposition, il ne pourra jamais le savoir puisqu'il est mort depuis toujours. Cette formule nous conduit cependant à ce que nous avons ici à résoudre, à ce qui nous reste dans la main de cette aventure, et qui change les bases du problème éthique - à savoir, que la jouissance nous reste interdite comme devant - devant que nous sachions que Dieu est mort.

Voilà ce que Freud dit. Et cela est la vérité - sinon la vérité sur le vrai, du moins la vérité sur ce que dit Freud.

Il en résulte que, si nous continuons de suivre Freud dans un texte comme le *Malaise dans la civilisation*, nous devons formuler ceci, que la jouissance est un mal. Freud là-dessus nous guide par la main - elle est un mal parce qu'elle comporte le mal du prochain.

Ceci peut choquer, déranger vos habitudes, faire du bruit chez les ombres heureuses. On n'y peut n'en, c'est ce que dit Freud. Et il le dit au principe même de notre expérience. Il écrit le *Malaise dans la civilisation* pour nous le dire. C'est là ce qui s'annonçait, s'avérait, s'étalait, à mesure que s'avancait l'expérience analytique. Cela a un nom - c'est ce que l'on appelle l'au-delà du principe du plaisir. Et cela a des effets qui ne sont pas métaphysiques, et à balancer entre un sûrement pas et un peut-être. Ceux qui préfèrent les contes de fées font la sourde oreille quand on leur parle de la tendance native de l'homme à la *méchanceté*, à l'*agression*, à la *destruction*, et donc aussi à la *cruauté*. Et ce n'est pas tout, page 47 du texte français - *L'homme essaie de satisfaire son besoin d'agression aux dépens de son prochain, d'exploiter son travail sans dédommagement, de l'utiliser sexuellement sans son consentement, de s'approprier ses biens, de l'humilier, de lui infliger des souffrances, de le martyriser et de le tuer*.

Si je ne vous avais pas dit d'abord l'ouvrage d'où j'extrais ce texte, j'aurais pu vous le faire passer pour un texte de Sade, et aussi bien, ma leçon juste à venir portera effectivement sur l'élucidation sadiste du problème moral.

Pour l'instant, nous en sommes au niveau de Freud. Ce dont il s'agit dans le *Malaise dans la civilisation*, c'est de repenser un peu sérieusement

le problème du mal en s'apercevant qu'il est radicalement modifié par l'absence de Dieu. Ce problème est éludé depuis toujours par les moralistes, d'une façon qui, une fois l'oreille ouverte aux termes de l'expérience, est littéralement faite pour nous inspirer le dégoût.

Le moraliste traditionnel, quel qu'il soit, retombe invinciblement dans l'ornière de nous persuader que le plaisir est un bien, que la voie du bien nous est tracée par le plaisir. Le leurre est saisissant, car il a lui-même un aspect de paradoxe qui lui donne aussi son air d'audace. C'est bien là que l'on est floué au second degré - on croit qu'il n'y a qu'un double fond, et on est tout heureux de l'avoir trouvé, mais on est encore plus couillonné quand on l'a trouvé que quand on ne le soupçonne pas. Ce qui est peu commun, car tout un chacun sent bien qu'il y a quelque chose qui cloche.

Qu'en est-il chez Freud ? Dès avant les formulations extrêmes de *l'Au-delà du principe du plaisir*, il est clair que la première formulation du principe du plaisir comme principe de déplaisir, ou de moindre-pâtir, comporte bien sûr un au-delà, mais qu'il est justement fait pour nous tenir en deçà. Son usage du bien se résume à ceci, qu'en somme il nous tient éloignés de notre jouissance.

Rien n'est plus évident dans notre expérience clinique. Quel est celui qui, au nom du plaisir, ne mollit pas dès le premier pas un peu sérieux vers sa jouissance ? N'est-ce pas ce que nous touchons du doigt tous les jours ?

On comprend dès lors la dominance de l'hédonisme dans la morale d'une certaine tradition philosophique, dont les motifs ne nous paraissent plus si absolument sûrs, ni désintéressés.

A la vérité, ce n'est pas d'avoir souligné les effets bénéfiques du plaisir que nous ferons ici grief à la dite tradition hédoniste. C'est de ne pas dire en quoi consistait ce bien. C'est là qu'est l'escroquerie.

On peut dès lors comprendre que Freud soit littéralement horrifié devant l'amour du prochain. Le prochain en allemand se dit *der Nächste*. *Du sollst den Nächsten lieben wie dich selbst*, voilà comment s'articule en allemand le commandement *Tu aimeras ton prochain comme toi-même*. Freud souligne son côté exorbitant, d'une argumentation partant de plusieurs points qui n'en sont qu'un seul et même. En premier lieu, le prochain est un être méchant, dont vous avez vu sous sa plume dévoilée la nature foncière. Mais ce n'est pas là tout. Freud dit encore - et il n'y a pas lieu de sourire sous prétexte que cela s'exprime sous le mode d'une certaine parcimonie - mon amour est quelque chose de précieux, je ne vais pas le donner tout entier à tout un



chacun qui se présente comme étant ce qu'il est, simplement parce qu'il s'est approché.

On trouve ici des remarques de Freud qui sont très justes, et qui ont un accent émouvant concernant ce qui vaut la peine d'être aimé. Il dévoile comment il faut aimer le fils d'un ami, parce que, si de ce fils l'ami est privé, cette souffrance sera intolérable. Toute la conception aristotélicienne des biens est là vivante dans cet homme vraiment homme, et qui nous dit les choses les plus sensibles et les plus sensées sur ce qui vaut la peine que nous partagions avec lui ce bien qu'est notre amour. Mais ce qu'il élude, c'est peut-être que c'est justement à prendre cette voie que nous manquons l'accès à la jouissance.

Il est de la nature du bien d'être altruiste. Mais ce n'est pas là l'amour du prochain. Freud le fait sentir, sans l'articuler pleinement. Nous allons essayer, sans rien forcer, de le faire à sa place.

Nous pouvons nous fonder sur ceci, qu'à chaque fois que Freud s'arrête, comme horrifié, devant la conséquence du commandement de l'amour du prochain, ce qui surgit, c'est la présence de cette méchanceté foncière qui habite en ce prochain. Mais dès lors elle habite aussi en moi-même. Et qu'est-ce qui m'est plus prochain que ce cœur en moi-même qui est celui de ma jouissance, dont je n'ose approcher ? Car dès que J'en approche - c'est là le sens du Malaise dans la civilisation surgit cette insondable agressivité devant quoi je recule, que je retourne contre moi, et qui vient, à la place même de la Loi évanouie, donner son poids à ce qui m'empêche de franchir une certaine frontière à la limite de la Chose.

Tant qu'il s'agit du bien, il n'y a pas de problème - le nôtre et celui de l'autre sont de la même étoffe. Saint Martin partage son manteau, et on en a fait une grande affaire, mais enfin, c'est une simple question d'approvisionnement, l'étoffe est faite de sa nature pour être écoulee, elle appartient à l'autre autant qu'à moi. Sans doute touchons-nous là un terme primitif, le besoin qu'il y a à satisfaire, car le mendiant est nu. Mais peut-être, au-delà du besoin de se vêtir, mendiait-il autre chose, que saint Martin le tue, ou le baise. C'est une tout autre question que de savoir ce que signifie dans une rencontre la réponse, non de la bienfaisance, mais de l'amour.

Il est de la nature de l'utile, d'être utilisé. Si je puis faire quelque chose en moins de temps et de peine que quelqu'un qui est à ma portée, par tendance je serai porté à le faire à sa place, moyennant quoi je me damne de ce que j'ai à faire pour ce plus prochain des prochains qui est en moi. Je me damne pour assurer à celui à qui cela coûterait plus de temps et de peine qu'à moi, quoi ? -un confort qui ne vaut que pour

autant que J'imagine que si, moi, j'avais ce confort, c'est-à-dire pas trop de travail, je ferais de ce loisir le meilleur usage. Mais ça n'est pas du tout prouvé que je saurais le faire, ce meilleur usage, si j'avais tout pouvoir pour me satisfaire. Je ne saurais peut-être que m'ennuyer.

Dès lors, en procurant aux autres ce pouvoir, peut-être simplement que je les égare. J'imagine leurs difficultés et leurs douleurs au miroir des miennes. Ce n'est certes pas l'imagination qui me manque, c'est plutôt le sentiment, à savoir ce qu'on pourrait appeler cette voie difficile - l'amour du prochain. Et là encore, vous pouvez remarquer combien le piège du même paradoxe se représente à nous concernant le discours dit de l'utilitarisme.

Les utilitaires, pensum par quoi J'ai commencé mon discours cette année, ont tout à fait raison. On leur oppose - et si on ne leur opposait pas cela, on les réfuterait bien plus facilement - Mais, *monsieur Bentham, mon bien ne se confond pas avec celui de l'autre, et votre principe du maximum de bonheur pour le plus grand nombre se heurte aux exigences de mon égoïsme*. Ce n'est pas vrai. Mon égoïsme se satisfait fort bien d'un certain altruisme, de celui qui se place au niveau de l'utile, et c'est précisément le prétexte par quoi j'évite d'aborder le problème du mal que je désire, et que désire mon prochain. C'est ainsi que je dispense ma vie, en monnayant mon temps dans une zone dollar, rouble ou autre, du temps de mon prochain, où je les maintiens tous également, ces prochains, au niveau du peu de réalité de mon existence. Pas étonnant dans ces conditions que tout le monde en soit malade, qu'il y ait malaise dans la civilisation.

C'est un fait d'expérience - ce que je veux, c'est le bien des autres à l'image du mien. Ça ne vaut pas si cher. Ce que je veux, c'est le bien des autres, pourvu qu'il reste à l'image du mien. Je dirai plus, ça se dégrade si vite que ça devient - pourvu qu'il dépende de mon effort. Je n'ai pas besoin de vous demander de vous porter loin dans l'expérience de vos malades - en voulant le bonheur de ma conjointe, sans doute je fais le sacrifice du mien, mais qui me dit que le sien ne s'y évapore pas aussi totalement ?

Peut-être est-ce ici le sens de l'amour du prochain qui pourrait me redonner la direction véritable. Pour cela, il faudrait savoir affronter ceci, que la Jouissance de mon prochain, sa jouissance nocive, sa jouissance maligne, c'est elle qui se propose comme le véritable problème pour mon amour.

Il ne serait pas difficile ici de faire tout de suite le saut vers les extrêmes des mystiques. Malheureusement, beaucoup de leurs traits les

plus saillants me paraissent toujours marqués d'un quelque chose d'un peu puéril.

C'est bien sûr de cet au-delà du principe du plaisir, de ce lieu de la Chose innommable et de ce qui s'y passe, qu'il s'agit dans tel exploit dont on provoque notre jugement, quand on nous dit par exemple qu'une Angèle de Folignio buvait avec délice l'eau dans laquelle elle venait de laver les pieds des lépreux, et j'en passe les détails - il y avait une peau qui s'arrêtait en travers de sa gorge, et ainsi de suite -, ou quand on nous conte que la bienheureuse Marie Allacoque mangeait, avec non moins de récompense d'effusions spirituelles, les excréments d'un malade. La portée convaincante de ces faits assurément édifiants vacillerait sans doute quelque peu si les excréments dont il s'agit étaient par exemple ceux d'une belle jeune fille, ou encore s'il s'agissait de manger le foudre d'un avant de votre équipe de rugby. Pour tout dire, ce qui est de l'ordre de l'érotisme est ici voilé.

C'est pourquoi il me faut prendre les choses d'un peu plus loin. Nous voici donc au seuil de l'examen de quelque chose qui a tout de même essayé de forcer les portes de l'enfer intérieur. Il en a manifestement plus la prétention que nous-mêmes. C'est pourtant bien notre affaire. Et c'est pourquoi, pour vous montrer dans mon pas-à-pas les modes sous lesquels se propose l'accès au problème de la jouissance, je suivrai avec vous ce qu'à là-dessus articulé quelqu'un qui s'appelle Sade.

Il me faudrait assurément deux mois pour parler du sadisme. Je ne vous parlerai pas de Sade en tant qu'éroticien, car c'est un éroticien bien pauvre. La voie pour accéder à la jouissance avec une femme n'est pas forcément de lui faire subir tous les traitements dont il accommode la pauvre Justine. Par contre, dans l'ordre de l'articulation du problème éthique, il me paraît que Sade a dit les choses les plus fermes, au moins concernant le problème qui se propose maintenant à nous.

4

Avant d'y entrer la prochaine fois, Je voudrais pour terminer vous le faire sentir autour d'un exemple contemporain - ce n'est pas pour rien qu'il l'est -, celui de Kant, sur lequel j'ai fait porter un de mes pas précédents.

Kant prétend par cet exemple démontrer le poids de la Loi, formulée par lui comme raison pratique, comme SI imposant en termes purs de raison, c'est-à-dire au-delà de tout affect, comme il s'exprime, pathologique, ce qui veut dire, sans aucun motif qui intéresse le sujet. Ce sera

un exercice critique, qui va nous ramener à ce qui fait aujourd'hui le centre de notre problème. Son exemple est composé, je vous le rappelle, de deux historiettes. La première concerne le personnage mis en posture d'être à la sortie exécuté, s'il veut aller trouver la dame qu'il désire illégalement - il n'est pas inutile de le souligner, car tous les détails apparemment les plus simples jouent ici le rôle de pièges. L'autre cas est celui de quelqu'un qui, vivant à la cour d'un despote, est mis dans la posture, ou de porter un faux témoignage contre quelqu'un qui y perdra sa vie, ou, s'il ne le fait pas, d'être lui-même exécuté.

Là-dessus, Kant, le cher Kant dans toute son innocence, sa rouerie innocente, nous dit que dans le premier cas, tout un chacun, tout homme de bon sens, dira non. Personne n'aura la folie, pour passer une nuit avec sa belle, de courir à une issue fatale, puisqu'il ne s'agit pas seulement d'une lutte, mais d'une exécution au gibet. Pour Kant, la question ne fait pas un pli.

Dans l'autre cas, quel que soit le poids des plaisirs offerts par le faux témoignage, quelle que soit la cruauté de la peine promise au refus de le porter, on peut tout au moins concevoir que le sujet s'arrête, qu'il y ait pour lui débat. On peut même concevoir que, plutôt que de porter un faux témoignage, le sujet envisagera d'accepter la mort au nom de l'impératif dit catégorique. En effet, attenter aux biens, à la vie, à l'honneur d'un autre, devenu règle universellement appliquée, jetterait l'univers entier de l'homme dans le désordre et le mal.

Ne pouvons-nous ici nous arrêter, et porter la critique ?

La portée saisissante du premier exemple repose sur ceci, que la nuit passée avec la dame nous est paradoxalement présentée comme un plaisir, mis en balance avec la peine à subir, dans une opposition qui les homogénéise. Il y a un plus et un moins en termes de plaisir. Je ne vous cite pas les exemples les pires - dans son *Essai sur les grandeurs négatives*, Kant nous parle des sentiments de la mère spartiate qui apprend la mort de son fils au champ d'honneur, et la petite numérotation mathématique à laquelle il se livre, concernant le plaisir de la gloire de la famille dont il convient de soustraire la peine éprouvée de la mort du gosse, est quelque chose d'assez croquignolet. Mais remarquez ceci - il suffit que, par un effort de conception, nous fassions passer la nuit avec la dame de la rubrique du plaisir à celle de la jouissance, en tant que la jouissance - nul besoin de sublimation pour cela - implique précisément l'acceptation de la mort, pour que l'exemple soit anéanti.

Autrement dit, il suffit que la jouissance soit un mal pour que la chose change complètement de face, et que le sens de la loi morale soit dans

l'occasion complètement changé. Tout un chacun s'apercevra en effet que, si la loi morale est susceptible de jouer ici quelque rôle, c'est précisément à servir d'appui à cette jouissance, à faire que le péché devienne ce que saint Paul appelle démesurément pécheur. Voilà ce qu'en cette occasion Kant ignore tout simplement.

Il y a l'autre exemple, dont il ne faut pas méconnaître, entre nous soit dit, les menues erreurs de logique. Il se présente dans des conditions un tant soit peu différentes. Dans le premier cas, plaisir et peine nous sont présentés comme un seul paquet à prendre ou à laisser, moyennant quoi on ne s'expose pas au risque, et on renonce à la jouissance. Dans le second, il y a plaisir ou peine. Ce n'est pas peu que d'avoir à le souligner, car ce choix est destiné à produire devant vous un certain effet d'a fortiori, qui a pour résultat de vous leurrer sur la véritable portée de la question.

De quoi s'agit-il ? Que j'attende aux droits de l'autre en tant qu'il est mon semblable dans l'énoncé de la règle universelle, ou s'agit-il en soi du faux témoignage ?

Et si par hasard je changeais un peu l'exemple ? Parlons d'un vrai témoignage, du cas de conscience qui se pose si je suis mis en demeure de dénoncer mon prochain, mon frère, pour des activités qui portent atteinte à la sûreté de l'État ? Cette question est bien de nature à déporter l'accent mis sur la règle universelle.

Et moi, qui suis pour l'instant en train de témoigner devant vous qu'il n'y a de loi du bien que dans le mal et par le mal, dois-je porter ce témoignage ?

Cette Loi fait de la jouissance de mon prochain le point pivot autour duquel oscille, à l'occasion de ce témoignage, le sens de mon devoir. Dois-je aller vers mon devoir de vérité en tant qu'il préserve la place authentique de ma jouissance, même si elle reste vide ? Ou dois-je me résigner à ce mensonge, qui, en me faisant substituer à toute force le bien au principe de ma jouissance, me commande de souffler alternativement le chaud et le froid ? - soit que je recule à trahir mon prochain pour épargner mon semblable, soit que je m'abrite derrière mon semblable pour renoncer à ma propre jouissance.

23 MARS 1960.

223



## XV LA JOUISSANCE DE LA TRANSGRESSION

*La barrière devant la jouissance. Le respect de l'image de l'autre. Sade, son fantasme et sa doctrine. Metipsemus. Morcelé et indestructible.*

Je vous ai annoncé que je parlerai de Sade.

Ce n'est pas sans une certaine contrariété de la coupure des vacances, qui va être prolongée, que j'aborde aujourd'hui ce sujet.

Je voudrais au moins éclaircir pendant cette leçon le malentendu latent qui pourrait se produire sur le fait qu'aborder Sade serait pour nous lié à une façon tout extérieure de nous considérer comme des pionniers, militant sur les limites. Ce serait par fonction, par profession, que nous serions destinés à, si je puis dire, chatouiller les extrêmes, et Sade, en ce sens, serait notre parent, ou notre précurseur, et ouvrirait je ne sais quelle impasse, aberration ou aporie, où il serait même, pourquoi pas, recommandé de le suivre concernant le champ éthique que nous avons choisi cette année d'explorer.

Il importe extrêmement de dissiper ce malentendu, qui est solidaire d'un certain nombre d'autres, contre lesquels je navigue dans le progrès que j'essaie de faire devant vous.

Le champ que nous explorons cette année n'est pas seulement pour nous quelque chose d'intéressant, en un sens purement externe. Je dirais même que, jusqu'à un point, une certaine dimension d'ennui que ce champ peut comporter pour vous, auditoire pourtant si patient et si fidèle, n'est pas à négliger - il a son sens propre. Bien entendu, puisque je vous parle, j'essaie de vous intéresser, cela fait partie du genre, mais l'ordre de communication qui nous lie n'est pas forcément destiné à éviter ce que l'art de celui qui enseigne consiste normalement à proscrire. Pour comparer deux auditoires, si j'ai réussi à intéresser celui

de Bruxelles, c'est tant mieux, mais ce n'est pas du tout dans le même sens que vous êtes, ici, à ce que je vous enseigne, intéressés.

Si je me plaçais un instant dans la perspective de ce qui existe, et qui est humainement si sensible, et si valable, dans la position, non pas du jeune analyste, mais de l'analyste qui s'installe et commence d'exercer son métier, je dirais qu'il est concevable que ce que j'essaie d'articuler sous le titre de l'éthique de la psychanalyse se heurte à la dimension de ce que je pourrais appeler la pastorale analytique.

Encore donné-je à ce que je vise son titre noble, son titre éternel. Un titre moins plaisant serait celui qui a été inventé par un des auteurs les plus répugnants de notre époque - le confort intellectuel.

La question du *comment faire* ? peut en effet engendrer une impatience, voire une déception, devant le fait de prendre les choses à un niveau qui n'est pas, semble-t-il, celui de notre technique, à partir de laquelle - c'est sa promesse - beaucoup de choses doivent se résoudre. Eh bien, beaucoup de choses, mais pas tout. Et ce en quoi elle nous met à l'affût de ce qui peut se présenter comme une impasse, voire comme un déchirement, nous n'avons pas forcément à en détourner notre regard, quand bien même ce serait tout le résultat de notre action.

Ce jeune qui s'installe dans sa fonction d'analyste, c'est ce que je pourrais appeler son squelette, qui fera de son action quelque chose de vertébré, et non point ce mouvement vers mille formes, toujours prêt à retomber sur lui-même et à s'embrouiller dans un cercle, dont depuis quelque temps certaines explorations donnent l'image.

Il n'est donc pas mauvais que soit dénoncé ici ce qui peut déteindre d'un espoir d'assurance, sans doute utile dans l'exercice professionnel, sur je ne sais quelle assurance sentimentale, par quoi ces sujets que je suppose à la bifurcation de leur existence se trouvent prisonniers d'une infatuation qui est source d'une déception intime comme d'une revendication secrète.

Voilà sans doute ce contre quoi a à lutter, pour progresser, la perspective des fins éthiques de la psychanalyse telle que j'essaie ici de vous en montrer la dimension. Elle n'est pas forcément dernière, mais bel et bien rencontrée immédiatement.

1

Notre chemin jusqu'à présent nous a menés à un point que j'appellerai le paradoxe de la jouissance.

Le paradoxe de la jouissance introduit sa problématique dans cette



dialectique du bonheur où nous nous sommes, nous analystes - qui sait ? -peut-être imprudemment aventurés. Nous l'avons saisi dans plus d'un détail, comme ce qui surgit le plus communément dans notre expérience. Mais pour vous y mener et le nouer dans notre trame, j'ai pris cette fois le chemin de l'énigme de son rapport à la Loi, qui prend tout son relief de l'étrangeté où se situe pour nous l'existence de cette Loi en tant que, dès longtemps, je vous ai appris à la considérer comme fondée sur l'Autre.

Il nous faut là-dessus suivre Freud, non pas en tant qu'individu, dans sa profession de foi athée, mais celui qui a, le premier, donné valeur et droit de cité à un mythe qui apporte dans notre pensée une réponse à ce fait qui s'était formulé sans raison, mais de la façon la plus étendue et la plus articulée à la conscience de notre époque, à ce fait aperçu par les esprits les plus lucides, et bien plus encore par la masse, qui s'appelle la mort de Dieu.

Voici donc la problématique d'où nous partons. Là se développe le signe que je vous proposais dans le graphe sous la forme S(A). Se plaçant vous savez où, dans la partie supérieure à gauche, il s'indique comme la réponse dernière à la garantie demandée à l'Autre du sens de cette Loi articulée au plus profond de l'inconscient. S'il n'y a plus que manque, l'Autre défaille, et le signifiant est celui de sa mort.

C'est en fonction de cette position, elle-même suspendue au paradoxe de la Loi, que se propose le paradoxe de la jouissance que nous essayons maintenant d'articuler.

Observons que seul le christianisme donne son contenu plein, représenté par le drame de la Passion, au naturel de cette vérité que nous avons appelée la mort de Dieu. Oui, dans un naturel auprès duquel pâlisent les approches qu'en représentent les combats sanglants des gladiateurs. Ce qui nous est proposé par le christianisme est un drame qui incarne littéralement cette mort de Dieu. C'est aussi le christianisme qui rend cette mort solidaire de ce qui est arrivé concernant la Loi, à savoir que sans détruire, nous dit-on, cette Loi, mais en se substituant à elle, en la résumant, en la reprenant du mouvement même dont il l'abolit - premier exemple historique où prenne son poids le terme allemand d'Aufhebung, conservation de ce qui est détruit, avec changement de plan - l'unique commandement est désormais le Tu aimeras ton prochain comme toi-même.

La chose est articulée comme telle dans l'Évangile, et c'est avec ça que nous avons à poursuivre notre chemin. Les deux termes, la mort de Dieu et l'amour du prochain, sont historiquement solidaires, et il est impossible de le méconnaître à moins de donner à tout ce qui

s'accomplit historiquement dans la tradition judéo-chrétienne l'accent d'un hasard constitutionnel.

Je sais bien que le message des croyants nous montre la résurrection au-delà, mais c'est une promesse. Là est précisément le passage où nous avons à nous frayer notre voie. De sorte qu'il convient que nous nous arrêtions à ce défilé, à ce passage étroit où Freud lui-même s'arrête, et recule avec une horreur motivée. Tu *aimeras ton prochain comme toi-même* - ce commandement lui paraît inhumain.

C'est à cela que se résume tout ce qu'il a à objecter. C'est au nom de *l'eudaimonia* la plus légitime sur tous les plans - les exemples qu'il en donne sont là pour en témoigner - que, mesurant ce dont il s'agit dans ce commandement, il s'arrête et constate bien légitimement combien le spectacle historique de l'humanité qui se l'est donné pour idéal est, par rapport à son accomplissement, peu probant.

Je vous ai dit à quoi est liée cette horreur de Freud, de l'honnête homme qu'il est si profondément - elle est liée à cette méchanceté où il n'hésite pas à nous montrer le cœur le plus profond de l'homme.

Je n'ai pas besoin d'accentuer tellement le point où je joins mes deux fils pour les nouer. Il s'agit de la rébellion de l'homme, c'est-à-dire de *Jedermann*, de tout-homme, en tant qu'il aspire au bonheur. La vérité reste vraie que l'homme cherche le bonheur. La résistance devant le commandement Tu *aimeras ton prochain comme toi-même* et la résistance qui s'exerce pour entraver son accès à la jouissance sont une seule et même chose.

Ainsi énoncé, ceci peut paraître un paradoxe de plus, une affirmation gratuite. N'y reconnaissez-vous pas pourtant ce à quoi nous nous référons de la façon la plus commune chaque fois qu'en effet nous voyons le sujet reculer devant sa jouissance ? De quoi faisons-nous état ? De l'agressivité inconsciente qu'elle contient, du noyau redoutable de cette *destrudo* qui, quels que soient à cet égard les petites manières, les chipotages de mijaaurée analytiques, n'en est pas moins ce à quoi nous nous trouvons constamment affrontés dans notre expérience.

Qu'on l'entérine ou non au nom de je ne sais quelle idée préconçue de la nature, il n'en reste pas moins que dans la fibre même de tout ce que Freud a enseigné, il y a ceci, que c'est pour autant que le sujet retourne l'agressivité contre lui qu'en provient l'énergie dite du surmoi.

Freud prend soin d'ajouter cette touche supplémentaire, qu'une fois entré dans cette voie, une fois amorcé ce processus, il n'y a plus de limite - il engendre une agression toujours plus lourde du moi. Il l'engendre à la limite, à savoir pour autant que vient à manquer la médiation qui est celle de la Loi. De la Loi, pour autant qu'elle

proviendrait d'ailleurs - mais de cet ailleurs où vient à faire défaut son répondant, celui qui la garantit, à savoir Dieu lui-même.

Ce n'est donc pas une proposition originale que de dire que le recul devant le *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* est la même chose que la barrière devant la jouissance, et non pas son contraire.

Je recule à aimer mon prochain comme moi-même, pour autant qu'à cet horizon il y a quelque chose qui participe de je ne sais quelle intolérable cruauté. Dans cette direction, aimer mon prochain peut être la voie la plus cruelle.

Tel est, affûté, le tranchant du paradoxe qu'ici je vous propose. Sans doute faut-il, pour lui donner sa portée, y aller pas à pas, de telle sorte que nous puissions, en saisissant le mode sous lequel s'annonce cette ligne d'intime division, sinon savoir, du moins pressentir les accidents que nous offre son chemin.

Nous avons bien sûr appris dès longtemps à connaître dans notre expérience la jouissance de la transgression. Mais il s'en faut de beaucoup que nous sachions, à la présenter, quelle peut être sa nature. Notre position est à cet égard ambiguë. Chacun sait que nous avons redonné à la perversion son droit de cité. Pulsion partielle l'avons-nous appelée, impliquant par là l'idée qu'elle s'harmonise dans la totalisation, et déversant du même coup je ne sais quelle suspicion sur l'exploration, qui fut révolutionnaire à un moment du siècle dernier, de Krafft-Ebing, avec sa monumentale *Psychopathia sexualis*, ou encore sur celle d'Havelock Ellis.

Je ne veux pas manquer de donner en passant à L'oeuvre de ce dernier la sorte de coup de bâton que je crois qu'elle mérite. Elle donne à vrai dire les exemples éclatants d'une incapacité systématique - non pas de l'insuffisance d'une méthode, mais du choix d'une méthode en tant qu'insuffisante. La prétendue objectivité scientifique qui s'étale dans des livres qui ne constituent qu'un ramassis à peine critiqué de documents, vous donne un exemple vivant de la conjonction d'une certaine foolery avec une *knavery*, une canaillerie fondamentale, dont je faisais la dernière fois la caractéristique d'un certain mode de pensée dit en l'occasion de gauche, sans préjuger de ce qu'il peut en paraître, dans d'autres domaines, de bavures et d'enclaves. Bref, si cette lecture peut être recommandable, c'est au seul titre de vous montrer la différence, non seulement de résultats, mais de ton, qui existe entre ce mode futile d'investigation et ce que la pensée d'un Freud et l'expérience qu'il dirige réintroduisent dans ce domaine - cela s'appelle tout simplement la responsabilité.

Nous connaissons donc la jouissance de la transgression. Mais en

quoi consiste-t-elle ? Cela va-t-il donc de soi que de piétiner les lois sacrées, qui peuvent être aussi bien profondément mises en cause par la conscience du sujet, déclenche de soi-même je ne sais quelle jouissance ? Sans doute voyons-nous constamment opérer chez les sujets cette curieuse démarche, que l'on peut articuler comme la mise à l'épreuve d'un sort sans visage, comme un risque dont le sujet, s'en étant tiré, se trouve par après comme garanti dans sa puissance. La Loi défiée ne joue-t-elle pas ici le rôle de moyen, de sentier tracé pour accéder à ce risque ? Mais alors, si ce sentier est nécessaire, ce risque, quel est-il ? Vers quel but la jouissance progresse-t-elle pour devoir prendre appui sur la transgression pour y arriver ?

Je laisse pour l'instant ces questions ouvertes, et je reprends. Si le sujet rebrousse chemin, quel est donc ce qui convoie le procès de ce retournement ? Sur ce point, nous trouvons dans l'analyse une réponse plus motivée - c'est l'identification à l'autre, nous dit-on, qui surgit à l'extrême de telle de nos tentations. L'extrême, ce n'est point dire qu'il s'agisse de tentations extraordinaires, mais du moment d'en apercevoir les conséquences.

Nous reculons à quoi ? A attenter à l'image de l'autre, parce que c'est l'image sur laquelle nous nous sommes formés comme moi. Ici est la puissance convaincante de l'altruisme. Ici, aussi bien, la puissance uniformisante d'une certaine loi d'égalité, celle qui se formule dans la notion de volonté générale. Dénominateur commun sans doute d'un respect de certains droits que l'on appelle, je ne sais pourquoi, élémentaires, mais qui peut aussi bien prendre la forme d'exclure de ses limites, et aussi bien de sa protection, tout ce qui ne peut s'intégrer dans ses registres.

Et aussi puissance d'expansion, dans ce que je vous ai articulé la dernière fois comme le penchant utilitariste. A ce niveau d'homogénéité, la loi de l'utilité comme impliquant sa répartition sur le plus grand nombre s'impose d'elle-même, avec une forme qui effectivement innove. Puissance captivante dont la dérision se dénote suffisamment à nos regards d'analystes quand nous l'appelons philanthropie, mais qui pose aussi bien la question des fondements naturels de la pitié, au sens où la morale du sentiment y a toujours cherché son appui.

Nous sommes en effet solidaires de tout ce qui repose sur l'image de l'autre en tant que notre semblable, sur la similitude que nous avons à notre moi et à tout ce qui nous situe dans le registre imaginaire. Que viens-je ici apporter comme question, alors qu'il semble aller de soi que c'est là le fondement même de la loi *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* ?

C'est bien du même autre qu'il s'agit. Et pourtant, il suffit de s'arrêter un instant pour voir à quel point sont manifestes, éclatantes, les contradictions pratiques, aussi bien individuelles, intimes, que sociales, de l'idéalisation qui s'exprime dans la direction que j'ai formulée du respect de l'image de l'autre. Elle implique une, certaine filière et filiation d'effets problématiques sur la loi religieuse, qui s'exprime et se manifeste historiquement par les paradoxes de ses extrêmes, ceux de la sainteté, et aussi bien par son échec sur le plan social, en tant qu'elle n'arrive à rien de ce qui serait accomplissement, réconciliation, avènement sur la terre de ce qui est par elle pourtant promis.

Pour mettre les points plus encore sur les i, je rappellerai, en allant droit à ce qui semble aller au plus contraire de cette dénonciation de l'image, cet énoncé, toujours reçu dans un ronronnement de satisfaction plus au moins amusé - Dieu a fait l'homme à son image. La tradition religieuse montre là, une fois encore, plus de ruse dans l'indication de la vérité que ne le suppose l'orientation de la philosophie psychologique.

On ne s'en débarrasse pas en répondant que l'homme, sans doute, à Dieu le lui a bien rendu. Cet énoncé est du même jet, du même corps, que le livre sacré où s'articule l'interdiction de forger le Dieu des images. Si cette interdiction a un sens, c'est que les images sont trompeuses.

Et pourquoi donc ? Allons donc au plus simple - si ce sont de belles images -et Dieu sait que les images religieuses répondent toujours, par définition, aux canons régnants de la beauté - on ne voit pas qu'elles sont toujours creuses. Mais alors l'homme aussi, en tant qu'image, c'est pour le creux que l'image laisse vide qu'il est intéressant - par cela que l'on ne voit pas dans l'image, par l'au-delà de la capture de l'image, le vide de Dieu à découvrir. C'est peut-être la plénitude de l'homme, mais c'est aussi là que Dieu le laisse dans le vide.

Or, Dieu, c'est sa puissance même que de s'avancer dans ce vide. Tout cela nous donne les figures de l'appareil d'un domaine où la reconnaissance d'autrui s'avère dans sa dimension d'aventure. Le sens du mot reconnaissance s'infléchit vers celui qu'il prend dans toute exploration, avec les accents de militance et de nostalgie dont nous pouvons la pourvoir.

Sade est sur cette limite.

Sade est sur cette limite, et il nous enseigne, en tant qu'il imagine de la franchir, qu'il en cultive le fantasme, avec la délectation morose - je reviendrai sur ces termes - où celui-ci se déploie.

En tant qu'il l'imagine, il démontre la structure imaginaire de la limite. Mais aussi, il la franchit. Il ne la franchit pas, bien sûr, dans le fantasme, et c'est bien ce qui en fait le caractère fastidieux, mais dans la théorie, dans la doctrine proférée en mots qui sont, selon les moments de son œuvre, la jouissance de la destruction, la vertu propre du crime, le mal cherché pour le mal, et au dernier terme - référence singulière du personnage de Saint-Fond qui proclame dans *l'Histoire de Juliette* sa croyance, certes renouvelée, mais pas tellement neuve, à ce Dieu l'Être-suprême-en-méchanceté.

Cette théorie s'appelle, dans la même œuvre, le Système du pape Pie VI, pape qu'il introduit comme un des personnages de son roman. Poussant plus loin les choses, il nous déploie une vision de la Nature comme d'un vaste système d'attraction et de répulsion du mal par le mal. La démarche éthique consiste dès lors à réaliser à l'extrême cette assimilation à un mal absolu, grâce à quoi son intégration à une nature foncièrement mauvaise se réalisera dans une sorte d'harmonie inversée.

Je ne fais ici qu'indiquer ce qui ne se présente pas comme les étapes d'une pensée à la recherche d'une formulation paradoxale, mais bien plutôt comme son déchirement, son éclatement, dans la voie d'un cheminement qui par lui-même développerait l'impasse.

Ne peut-on dire pourtant que Sade nous enseigne, en tant que nous sommes dans l'ordre d'un jeu symbolique, une tentative de franchir la limite, et de découvrir les lois de l'espace du prochain comme tel ? Il s'agit de l'espace qui se développe en tant que nous avons affaire non pas à ce semblable de nous-mêmes que nous faisons si facilement notre reflet, et que nous impliquons nécessairement dans les mêmes méconnaissances qui caractérisent notre moi, mais ce prochain en tant que le plus proche, que nous avons quelquefois, et ne serait-ce que pour l'acte de l'amour, à prendre dans nos bras. Je ne parle pas ici d'un amour idéal, mais de l'acte de faire l'amour.

Nous savons très bien combien les images du moi peuvent contrarier notre propulsion dans cet espace. De celui qui s'y avance dans un discours plus qu'atroce, n'avons-nous pas quelque chose à

232

apprendre sur les lois de cet espace en tant que nous y leurre la captivation imaginaire par l'image du semblable ?

Vous voyez où je vous mène. Au point précis où je suspends notre démarche, je ne préjuge pas ici de ce qu'est l'autre. Je souligne les leurre du semblable, en tant que c'est de ce semblable comme tel que naissent les méconnaissances qui me définissent comme moi. Et je vais m'arrêter un instant sur un petit apologue où vous reconnaîtrez mon cachet privé.

Je vous ai parlé en un temps du pot de moutarde. En dessinant ici trois pots, je veux vous montrer que vous en avez là toute une rangée, de moutarde ou de confiture. Ils sont sur des planches, aussi nombreux qu'il suffira à vos appétits contemplatifs. Remarquez que c'est en tant que les pots sont identiques, qu'ils sont irréductibles. A ce niveau, nous butons sur un préalable de l'individuation. Le problème s'arrête en général là-dessus, à savoir qu'il y a celui-ci, qui n'est pas celui-là.

Bien sûr, le caractère sophistiqué de ce petit tour de prestidigitation ne m'échappe pas. Tâchez néanmoins de comprendre la vérité qu'il recèle, comme tout sophisme. L'étymologie du terme *même* - je ne sais si vous vous en êtes aperçus - n'est autre que *metipsemus*, qui fait de ce même en moi-même une sorte de redondance. La transformation phonétique se fait de *metipsemus* à *même* - le plus moi-même de moi-même, ce qui est au coeur de moi-même, et au-delà de moi pour autant que le moi s'arrête au niveau de ces parois sur lesquelles on peut mettre une étiquette. Cet intérieur, ce vide dont je ne sais plus s'il est à moi ou à personne, voilà ce qui sert en français tout au moins à désigner la notion du même.

Voilà ce qui signifie l'usage de mon sophisme, et qui me rappelle que le prochain a sans doute toute cette méchanceté dont parle Freud, mais qu'elle n'est autre que celle devant laquelle je recule en moi-même. L'aimer, l'aimer comme un moi-même, c'est du même coup m'avancer nécessairement dans quelque cruauté. La sienne ou la mienne ? m'objecterez-vous - mais je viens de vous expliquer justement que rien ne dit qu'elles soient distinctes. Il semble bien plutôt que ce soit la même, à condition que les limites soient franchies qui me font me poser en face de l'autre comme mon semblable.

Ici je dois éclairer ma lanterne. L'ivresse panique, l'orgie sacrée, les flagellants des cultes d'Attis, les Bacchantes de la tragédie d'Euripide, bref tout ce dionysisme reculé dans une histoire perdue à laquelle on se réfère depuis le XIX<sup>e</sup> siècle pour essayer de resituer, au-delà de Hegel, de Kierkegaard ou de Nietzsche, les vestiges qui peuvent nous rester encore ouverts de la dimension du grand Pan, dans une dimension

apologique, utopique, apocalyptique, condamnée chez Kierkegaard, et non moins effectivement chez Nietzsche - ce n'est pas de cela qu'il s'agit quand je vous parle de la mêmeté d'autrui et de moi. C'est d'ailleurs ce qui m'a fait terminer mon avant-dernier séminaire par l'évocation de l'énoncé corrélatif au déchirement du voile du temple, à savoir, que le Grand Pan est mort.

Je n'en dirai pas plus aujourd'hui. Il ne s'agit pas seulement qu'à mon tour je vaticine, mais je vous donne rendez-vous au moment où il faudra bien que j'essaie de justifier pourquoi, en quoi, le grand Pan est mort, et sans doute au moment précis que la légende nous désigne.

3

Ce dont il s'agit ici est la démarche de Sade, pour autant qu'il nous indique l'accès de l'espace du prochain dans ce que j'appellerai, pour paraphraser le titre d'un de ses ouvrages qui s'appelle *Idées* sur les romans, l'idée d'une technique orientée vers la jouissance sexuelle en tant que non sublimée.

Cette idée nous montre toutes sortes de lignes de divergence, au point d'engendrer l'idée de difficulté. Dès lors, il serait nécessaire que nous situions la portée de L'oeuvre, littéraire comme telle. Voilà-t-il pas un détour qui va à coup sur nous retarder, et ne me reproche-t-on pas d'être lent depuis quelque temps ?

Pour en finir avec ce pas du raffinement plus rapidement, il nous faut tout de même évoquer plusieurs biais par où L'oeuvre de Sade peut être prise, ne serait-ce que pour dire celui que nous choisissons.

Cette oeuvre est-elle un témoignage ? Témoignage conscient ou inconscient ? Ne faites pas ici entrer en jeu l'inconscient analytique, je dis inconscient pour autant que le sujet Sade ne repère pas entièrement ce en quoi il s'insère dans les conditions faites à l'homme noble de son temps, à l'orée de la Révolution, puis dans la période de la Terreur, qu'il va tout entière traverser pour être ensuite relégué aux confins, dans l'asile de Charenton, par la volonté, dit-on, du Premier consul.

A la vérité, Sade nous apparaît avoir été extrêmement conscient du rapport de son oeuvre avec la position de celui que j'appelais l'homme du plaisir. L'homme du plaisir comme tel porte ici témoignage contre lui-même, en avouant publiquement les extrémités où en arrive ceci. La joie avec laquelle il rappelle les émergences que nous en avons dans l'histoire avoue assez à quoi, de tout temps, en arrive le maître quand il ne courbe pas la tête devant l'être de Dieu.



Il n'y a pas du tout à cacher la face réaliste des atrocités de Sade. Leur caractère développé, insistant, démesuré, saute aux yeux, et contribue, par je ne sais quel défi à la vraisemblance, à faire entrer l'idée légitime de l'ironie de ce discours. Il n'en reste pas moins que les choses dont il s'agit s'étalent dans Suétone, dans Dion Cassius, dans quelques autres. Lisez les *Mémoires sur les Grands Jours d'Auvergne*, d'Esprit Fléchier, pour apprendre ce qu'à l'orée du XVII<sup>e</sup> siècle un grand seigneur pouvait se permettre avec ses paysans.

Nous aurions tort, au nom de la retenue qu'imposent à notre faiblesse les fascinations de l'imaginaire, de penser que, sans savoir ce qu'ils font, les hommes ne sont pas capables, en de certaines positions, de franchir ces limites.

Là-dessus, Freud lui-même nous donne la main, avec ce manque absolu de faux-fuyants, cette absence de toute *knavery* qui le caractérise, quand il n'hésite pas à articuler, dans le *Malaise dans la civilisation*, qu'il n'y a pas de commune mesure entre la satisfaction que donne une jouissance à son état premier et celle qu'elle donne dans les formes détournées, voire sublimées, dans lesquelles l'engage la civilisation.

A un autre endroit, il ne dissimule pas ce qu'il pense du fait que les jouissances qu'interdit une morale reçue sont néanmoins parfaitement accessibles et permises, par les conditions mêmes où ils vivent, à de certains qu'il désigne du doigt, qui sont ceux que l'on appelle les riches - et sans doute, malgré les entraves que nous leur connaissons, ils en profitent quelquefois.

Pour mettre les choses au point, je profite de ce passage pour vous faire une remarque incidente, à la mode des remarques de Freud en cette matière, mais assez souvent omise ou négligée. La sécurité de la jouissance des riches à l'époque où nous vivons se trouve très augmentée par ce que j'appellerai la législation universelle du travail. Représentez-vous ce que furent dans les époques passées les guerres sociales. Essayez d'en retrouver ce qui en reporte à nos époques l'équivalent assurément à nos frontières, mais plus à l'intérieur de nos sociétés.

Un point maintenant sur la valeur de témoignage de réalité de l'oeuvre de Sade. Allons-nous interroger sa valeur de sublimation ? A considérer la sublimation dans la forme la plus épanouie, je dirai même la plus truculente et la plus cynique, sous laquelle Freud s'est amusé à nous la proposer, à savoir la transformation de la tendance sexuelle en une oeuvre où chacun, reconnaissant ses propres rêves et impulsions, récompensera l'artiste de lui donner cette satisfaction en lui accordant

une vie large et heureuse, et par conséquent lui livrant effectivement accès à la satisfaction de la tendance intéressée au départ, si nous prenons l'oeuvre de Sade sous cet angle, eh bien, c'est plutôt raté.

C'est plutôt raté, si l'on pense au temps de sa vie que le pauvre Sade a passé soit en prison, soit reclus dans des maisons spéciales. Quant à son oeuvre, son succès qui fut pourtant grand dès son vivant, au moins pour *la Nouvelle Justine*, suivie de *l'Histoire de Juliette*, resta assurément souterrain, succès de ténèbres, succès réprouvé. Nous n'insisterons pas là-dessus. Nous y faisons allusion pour promener notre lanterne sur les faces qui méritent d'abord d'être éclairées.

Venons-en maintenant à voir où se situe l'oeuvre de Sade. Œuvre indépassable, a-t-on dit, dans le sens d'un absolu de l'insupportable de ce qui peut être exprimé par des mots concernant la transgression de toutes les limites humaines. On peut admettre que dans aucune littérature, d'aucun temps, il n'y eut un ouvrage aussi scandaleux. Nul autre n'a blessé plus profondément les sentiments et les pensées des hommes. Aujourd'hui que les récits d'Henry Miller nous font trembler, qui oserait rivaliser de licence avec Sade □□? Oui, on peut prétendre que nous tenons là l'oeuvre la plus scandaleuse qui fut jamais écre. Et Maurice Blanchot que je vous cite continue - *N'est-ce-pas un motif de nous en préoccuper ?*

C'est précisément ce que nous faisons. Je vous incite à faire l'effort de lire le livre où sont recueillis deux articles du même auteur, sur Lautréamont et sur Sade. C'est un des éléments à verser à notre dossier.

Parler ainsi est assurément beaucoup dire. En fait, il semble qu'il n'y ait pas d'atrocité concevable qui ne puisse être trouvée dans ce catalogue. Il y a là un défi à la sensibilité dont l'effet est à proprement parler stupéfiant - cela veut dire qu'on perd les pédales. De ce point de vue, on peut même dire que l'effet dont il s'agit est obtenu sans art, sans considération aucune de l'économie des moyens, par une accumulation de détails et de péripéties, à quoi s'ajoute un truffage de dissertations et de justifications, dont les contradictions nous intéressent beaucoup, et que nous suivrons dans le détail.

Seuls les esprits grossiers peuvent considérer que les dissertations sont là pour faire passer les complaisances érotiques. Même des gens beaucoup plus fins que ces esprits grossiers en sont venus à attribuer à ces dissertations, dénommées digressions, la baisse de la tension suggestive, sur le plan où les esprits fins en question - il s'agit de Georges Bataille - considèrent l'oeuvre comme tenant sa valeur de nous donner accès à une assomption de l'être en tant que dérèglement.

C'est une erreur. L'ennui dont il s'agit est quelque chose d'autre. Il n'est que la réponse de l'être précisément, que ce soit du lecteur ou de l'auteur peu importe, à l'approche d'un centre d'incandescence, ou de zéro absolu, qui est psychiquement irrespirable. Que le livre tombe des mains prouve sans doute qu'il est mauvais, mais le mauvais littéraire est peut-être ici le garant de cette *mauvaiseté* - pour employer un terme encore en usage au XVIII<sup>e</sup> siècle - qui est l'objet même de notre recherche. Sade se présente dès lors dans l'ordre de ce que j'appellerai la littérature expérimentale. L'œuvre d'art est ici une expérience qui, par son procès, arrache le sujet à ses amarres psycho-sociales - pour ne pas rester dans le vague, je dirai à toute appréciation psycho-sociale de la sublimation dont il s'agit.

Il n'y a pas de meilleur exemple d'une telle œuvre que celle dont j'espère qu'au moins certains d'entre vous ont eu la pratique - je dis la pratique au même sens où l'on peut dire *Avez-vous ou non la pratique de l'opium ?* - à savoir *les Chants de Maldoror* de Lautréamont. Et c'est à très juste titre que Maurice Blanchot conjugue les deux perspectives qu'il nous donne sur l'un et l'autre auteur.

Mais dans Sade, la référence est conservée au social, et il a la prétention de valoriser socialement son extravagant système, d'où ces aveux étonnants qui font effet d'incohérences, et qui aboutissent à une contradiction multiple, que l'on aurait pourtant tort de mettre purement et simplement à l'actif de l'absurde. L'absurde est une catégorie un petit peu commode depuis quelque temps. Les morts sont respectables, mais nous ne pouvons pas ne pas noter la complaisance qu'a apportée à je ne sais quels balbutiements sur ce thème le prix Nobel. C'est là une merveilleuse récompense universelle de la *knavery*, et dont le palmarès est fait des stigmates d'une certaine abjection dans notre culture.

J'isolerai, en terminant, deux termes, comme une annonce de ce qui fera la suite de notre projet.

Quand on avance dans la direction de ce vide central, en tant que c'est jusqu'à présent sous cette forme que se présente à nous l'accès à la jouissance, le corps du prochain se morcelle. Doctrinant la loi de la jouissance comme pouvant fonder je ne sais quel système de société idéalement utopique, Sade s'exprime ainsi en italiques dans l'édition de *Juliette* refaite récemment, de façon, ma foi, fort propre, chez Pauvert, et qui est encore maintenant un livre qui ne s'écoule que sous le manteau - *Prêtez-moi la partie de votre corps qui peut me satisfaire un instant, et jouissez, si cela vous plaît, de celle du mien qui peut vous être agréable.*

Nous pouvons voir dans l'énoncé de cette loi fondamentale, par

laquelle s'exprime un moment du système de Sade en tant qu'il se prétend socialement recevable, la première manifestation articulée de ce à quoi nous nous sommes, comme psychanalystes, arrêtés sous le nom d'objet partiel.

Mais quand nous articulons ainsi la notion d'objet partiel, nous impliquons par là que cet objet ne demande qu'à rentrer dans l'objet, l'objet valorisé, l'objet de notre amour et de notre tendresse, l'objet en tant qu'il concilie en lui toutes les vertus du prétendu stade génital. Il convient de s'arrêter un peu autrement au problème, et de s'apercevoir que cet objet est nécessairement à l'état d'indépendance dans ce champ que nous tenons, comme par convention, pour central. L'objet total, le prochain, vient s'y profiler, séparé de nous, se dressant, si je puis dire en évoquant l'image du Carpaccio de San Giorgio degli Schiavone à Venise, au milieu d'une figure de charnier.

Le second terme que Sade nous enseigne, c'est de ce qui apparaît dans le fantasme comme le caractère indestructible de l'Autre, pour autant qu'il surgit dans la figure de sa victime.

Qu'il s'agisse de Justine ou d'une certaine postérité, elle assurément dépassable, de l'oeuvre de Sade, j'entends sa postérité érotique, voire pornographique, qui a donné une de ses fleurs dans la récente *Histoire d'O* - la victime survit à tous les mauvais traitements, elle ne se dégrade même pas dans son caractère d'attrait voluptueux sur lequel la plume de l'auteur revient toujours avec insistance, comme en toute description de cette espèce - elle a toujours les yeux les plus jolis du monde, l'air le plus pathétique et le plus touchant. L'insistance de l'auteur à mettre toujours ses sujets sous une rubrique aussi stéréotypée pose en elle-même un problème.

Il semble que tout ce qui arrive au sujet soit incapable d'altérer l'image dont il s'agit, même à l'usure. Mais Sade, qui est d'une autre nature que ceux qui nous proposent ces amusettes, va plus loin puisque nous voyons chez lui se profiler à l'horizon l'idée d'un supplice éternel. Je reviendrai sur ce point, car c'est là une étrange incohérence chez cet auteur, qui souhaite que rien de lui-même ne subsiste, qui désire que rien ne reste accessible aux hommes de la place de sa tombe, que devront recouvrir les fourrés. N'est-ce pas dire qu'il met dans le fantasme le contenu de ce plus proche de lui-même que nous appelons le prochain, ou encore le *metipsemus* ?

C'est sur cette indication de détail que je finirai aujourd'hui mon discours. Par quelles attaches profondes se fait-il qu'un certain rapport à l'Autre, que l'on appelle sadique, nous montre sa parenté véritable avec la psychologie de l'obsessionnel ? - dont les défenses ont la forme d'une

238

armature de ferraille, d'une monture, d'un corset, où il s'arrête et s'enferme, pour s'empêcher d'accéder à ce que Freud appelle quelque part une horreur à lui-même inconnue.

30 MARS 1960.

PARENTHÈSE

LA PULSION DE MORT SELON BERNFELD

Vous n'allez pas entendre aujourd'hui la suite de mon discours. Vous n'allez pas l'entendre pour des raisons qui me sont personnelles.

L'interruption de ces vacances a été en effet occupée par moi à la rédaction d'un travail pour le prochain numéro de notre revue sur la structure, qui m'a reporté à une étape antérieure de mes développements. Cela a cassé mon élan, celui sur lequel se poursuit ce que je déroule cette année devant vous concernant cette dimension plus profonde du mouvement de la pensée, du travail et de la technique analytiques, que j'appelle éthique.

J'ai relu ce que je vous ai donné la dernière fois, et croyez-moi, cela ne se présente pas mal. C'est dans le dessein de retrouver ce niveau que j'en reporterai la suite à la prochaine fois.

Nous sommes pour l'instant à cette barrière au-delà de laquelle est la Chose analytique, et où se produisent les freinages, où s'organise l'inaccessibilité de l'objet en tant qu'objet de la jouissance. C'est là que se situe en somme le champ de bataille de notre expérience. Ce point crucial est en même temps ce que l'analyse amène de nouveau, aussi accessible que ce soit pourtant dans le champ de l'éthique.

Pour compenser en somme cette inaccessibilité, c'est au-delà de cette barrière que se trouve projetée toute sublimation individuelle, et aussi bien les sublimations des systèmes de la connaissance, et pourquoi pas, celle de la connaissance analytique elle-même.

C'est là ce que je serai probablement amené à articuler pour vous la prochaine fois - en quoi le dernier mot de la pensée de Freud, et

spécialement sur la pulsion de mort, se présente dans le champ de la pensée analytique comme une sublimation.

C'est dans cette perspective qu'il ne m'a pas semblé inutile, à la façon d'une parenthèse, de vous donner l'arrière-plan sur lequel pourra se formuler cette notion, en vous faisant résumer, par M. Kaufmann, selon l'esprit normal d'un séminaire, ce que les représentants d'une bonne génération analytique, nommément Bernfeld et son collaborateur Feitelberg, ont cogité concernant le sens de la pulsion, pour essayer de lui donner son plein développement dans le contexte scientifique d'alors, où il leur semblait qu'il devait prendre place.

A ce titre, c'est un moment de l'histoire de la pensée analytique qui va vous être représenté aujourd'hui. Vous savez quelle importance j'attache à ces moments, pour autant que dans leurs apories mêmes, je prétends souvent vous apprendre à retrouver une arête authentique du terrain sur lequel nous nous déplaçons.

Vous verrez quelles difficultés rencontre la tentative de Bernfeld d'insérer la pulsion de mort dans une énergétique qui sans doute date déjà, mais qui est bien celle du contexte dans lequel Freud lui-même parlait. M. Kaufmann a fait à cet égard toutes sortes de remarques pertinentes sur le fonds commun de notions scientifiques auquel Freud a emprunté certains de ses termes, que nous situons mal à simplement les reprendre tout nus, en nous contentant de la suite des énonciations de Freud. Certes, une cohérence interne leur donne leur portée, mais savoir à quels discours de l'époque ils étaient empruntés n'est jamais inutile. [Suit *l'exposé de M. Kaufmann.*]

Je remercie infiniment, avec tout l'accent que je peux y mettre, M. Kaufmann, de nous avoir rendu le service de nous débrouiller la chaîne de méditation représentée par ces trois articles essentiels de Bernfeld.

Si pour certains - je souhaiterais que ce soit le plus petit nombre possible -, cela a pu paraître un détour dans le plan général de notre recherche, ce n'est sûrement pas un hors-d'oeuvre Si la pulsion de mort dans Freud rencontre chez Bernfeld cette objection de soi-disant ne rien nous apprendre à l'intérieur du phénomène, vous verrez qu'elle nous apprendra beaucoup sur l'espace dans lequel la pensée de Freud se déplace. Pour tout dire, vous en avez entendu assez pour voir que cette dimension est à proprement parler celle du sujet. C'est la condition nécessaire pour que le phénomène naturel de la tendance dans l'entropie soit repris au niveau de la personne et qu'il puisse prendre la valeur

d'une tendance orientée, significative du système en tant que, tout entier, celui-ci se situe dans une dimension éthique.

Nous aurions tort de nous en étonner, puisque sinon, ce ne serait ni la méthode, ni la voie thérapeutique, voire ascétique, de notre expérience.

27 AVRIL 1960.

241





## XVI LA PULSION DE MORT

*Marx et les progressistes. La jouissance, satisfaction d'une pulsion. Le Système du pape Pie VI. Créationnisme et évolutionnisme. La femme comme ex nihilo.*

Je ne voudrais pas commencer aujourd'hui mon séminaire sans vous dire brièvement ce que je n'ai pas eu l'occasion de vous dire hier, à la réunion scientifique de la Société.

Nous avons assisté à une communication remarquable, faite par quelqu'un qui n'avait pas à révolutionner le domaine de l'hystérie, et qui n'était pas dans la position de nous apporter une expérience immense ni même originale, puisque c'est quelqu'un dont la carrière psychanalytique commence, mais dont l'exposé, très complet et peut-être, comme on l'a dit, trop riche, avait néanmoins un caractère extrêmement articulé.

Ce n'est pas dire que rien n'y soit à reprendre, et si j'avais cru devoir forcer les choses en intervenant après une interruption peut-être un peu prématurée de la discussion, j'aurais certainement rectifié certains des points qui ont été avancés concernant les rapports de l'hystérique avec l'idéal du moi et le moi idéal, et précisément un certain flottement dans la concaténation de ces deux fonctions.

L'important n'est pas là - une communication de cette espèce montre à quel point les catégories que je m'efforce depuis des années de promouvoir devant vous se révèlent maniables, et permettent d'articuler les choses avec précision. Elles introduisent une clarté qui est aux dimensions mêmes de notre expérience, et, quelle que soit la discussion que l'on peut soulever sur quelques points de détail, vous voyez les notions théoriques s'animer comme de leur mouvement propre, et rejoindre le niveau de l'expérience.

On parle des rapports de l'hystérique avec le signifiant. Nous

pouvons, dans l'expérience clinique, en toucher du doigt à chaque instant la présence, et l'exposé d'hier soir vous présentait, si je puis dire, comme une machine en fonctionnement qui s'animait devant vous. Ce sont autant de points qui s'offrent à la critique de l'expérience, mais l'ensemble vous a fait toucher du doigt la convergence des notions théoriques que je vous apporte avec la structure à laquelle nous avons affaire, qui est définie par le fait que le sujet est à situer dans le signifiant. Nous voyons vraiment se produire devant nous le *ça parle*.

Le *ça parle*, émergé de la théorie, conflue avec l'expérience clinique la plus quotidienne.

Nous avons vu s'animer l'hystérique dans sa dimension propre, et non par référence à des forces obscures inégalement réparties dans un espace au reste non homogène, ce qui constitue d'habitude le discours prétendu analytique. Il n'est prétendu analytique que pour autant qu'il s'aliène dans toutes sortes de références à des sciences plus qu'estimables chacune dans son domaine, mais qui ne sont souvent invoquées par le théoricien que pour masquer sa maladresse à se déplacer dans son propre domaine.

Ceci n'est pas simplement un hommage au travail que vous avez entendu, ni non plus un simple hors-d'oeuvre à ce que je poursuis devant vous, mais le rappel que je m'efforce cette année de faire vivre devant vous, avec mes moyens, qui sont simplement ceux de mon expérience, la dimension éthique de l'analyse.

# 1

Je prétends ne pas faire autre chose cette année que ce que j'ai fait les années précédentes dans une élaboration progressive, depuis la référence première à la parole et au langage, à la tentative l'an dernier, de préciser la fonction du désir dans l'économie de notre expérience, pour autant qu'elle est guidée par la pensée freudienne.

Dans ce commentaire de la pensée freudienne je ne procède pas en professeur. L'action générale des professeurs, concernant la pensée de ceux qui se trouvent avoir enseigné quelque chose au cours de l'histoire, consiste en général à la formuler de telle sorte qu'elle n'apparaît que par ses côtés les plus limitatifs et les plus partiels. D'où l'impression de respiration que l'on a toujours lorsqu'on se rapporte aux textes originaux - je parle des textes qui en valent la peine.

On ne dépasse pas Descartes, Kant, Marx, Hegel et quelques autres, pour autant qu'ils marquent la direction d'une recherche, une orientation

véritable. On ne dépasse pas Freud non plus. On n'en fait pas non plus -quel intérêt ? - le cubage, le bilan. On s'en sert. On se déplace à l'intérieur. On se guide avec ce qu'il nous a donné comme directions. Ce que je vous donne ici est un essai d'articuler l'essence d'une expérience pour autant qu'elle a été guidée par Freud. Ce n'est d'aucune façon une tentative de cuber ou de résumer Freud.

Que la dimension éthique soit notre expérience même, n'en voyez-vous pas le témoignage dans ces implicites déviations d'éthique dont témoignent les notions prétendument objectivantes qui se sont peu à peu déposées à travers les différents âges de la pensée analytique ? Une notion éthique implicite n'est-elle pas déposée dans cette notion de l'oblativité que vous me voyez souvent critiquer devant vous ? Les buts non formulés, à peine avoués, mais bien souvent explicites, qui s'articulent à la notion de refaire le moi du sujet, d'accomplir dans l'analyse la reformation du sujet - pour ne pas dire réformation, réforme dans toutes les implications de l'analyse - ne comportent-ils pas une dimension éthique ? Je veux simplement vous montrer que celle-ci est inadéquate, qu'elle ne correspond pas à notre expérience, aux dimensions réelles dans lesquelles se propose le problème éthique. Freud nous l'indique par la nature du sens même qu'il nous a ouvert.

En vous amenant donc cette année sur le terrain de l'éthique de la psychanalyse, je vous ai conduits à une certaine limite que j'ai illustrée par une confrontation, une mise en relief de l'un par l'autre, si paradoxal que cela paraisse, de Kant et de Sade nommément. Je vous ai amenés au point d'apocalypse, ou de révélation, de quelque chose qui s'appelle la transgression.

Ce point de la transgression a un rapport sensible avec ce dont il s'agit dans notre interrogation éthique, à savoir le sens du désir, que mon élaboration des années antérieures vous a amenés à distinguer strictement du besoin dans l'expérience freudienne, qui est aussi la nôtre, quotidienne. Il n'est pas possible de réduire la fonction du désir en la faisant surgir, émaner, de la dimension du besoin. Cela vous donne le cadre dans lequel se déplace notre recherche.

Je reviens à quelque chose qui est presque contingent dans les propos que j'ai tenus devant vous. J'ai fait, au détour d'un de mes exposés, une excursion paradoxale, voire fantaisiste, sur deux formes que j'ai opposées l'une à l'autre, celles de l'intellectuel de gauche et de l'intellectuel de droite.

Parlant de ces deux termes, et, dans un certain registre, les renvoyant dos à dos, je pus paraître faire preuve de cette imprudence qui encourage l'indifférentisme en matière de politique. Bref, il a pu

245

m'être reproché d'avoir souligné, en des termes que j'ai pourtant choisis avec attention - j'avais pourtant bien pris soin de dire que l'éthique de Freud dans le *Malaise dans la civilisation* était humanitaire, ce qui n'est pas précisément dire qu'il fut un réactionnaire -, d'avoir souligné que Freud n'était pas progressiste.

Cette remarque, encore que l'on ne m'en conteste pas à proprement parler la pertinence, a paru à certains dangereuse à accentuer. Je suis surpris que pareille chose ait pu m'être dite, et précisément dans la perspective, orientée politiquement, d'où elle m'a été amenée. A ceux qui peuvent pareillement avoir été surpris, je voudrais les inciter - chose qui n'est jamais inutile pour contrôler les mouvements de la sensibilité à s'informer d'une façon peut-être un peu précise, par la lecture de certains textes courts.

J'en ai amené un. J'ai amené le volume premier des *Œuvres philosophiques* de Karl Marx, traduites par Monitor, et publiées chez Alfred Cosse. Je conseille à ceux-ci de lire par exemple la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, ou bien simplement ce curieux petit ouvrage qui s'appelle la *Question juive*. Peut-être y prendront-ils une notion plus pertinente de ce que Marx penserait à notre époque de ce que l'on appelle le progressisme, je veux dire un certain style d'idéologie généreuse fort répandu, disons-le, dans notre bourgeoisie. La façon dont Marx l'apprécierait apparaîtra à tous ceux qui voudront se rapporter à cette source, bonne et saine mesure d'une certaine honnêteté intellectuelle.

De sorte qu'en disant que Freud n'était pas progressiste, je ne voulais pas du tout dire, par exemple, qu'il n'était pas intéressé par l'expérience marxiste. Mais enfin, c'est un fait, Freud n'était pas progressiste. Ce n'était aucunement une imputation politique le concernant - seulement il ne participait pas à certains types de préjugés bourgeois.

Ceci dit, il est un autre fait, c'est que Freud n'était pas marxiste. Cela, je ne l'ai pas souligné, parce qu'à la vérité, je n'en vois pas l'intérêt ni la portée. Je réserve à plus tard de montrer quel peut être l'intérêt pour un marxiste de la dimension ouverte par Freud. Ce point sera beaucoup plus difficile à introduire, puisque, jusqu'à présent, on ne semble pas s'être beaucoup aperçu du côté marxiste - si tant est qu'il y en ait encore, des marxistes - du sens dans lequel s'articule l'expérience indiquée par Freud.

Marx prend le relais d'une pensée qui aboutit à cet ouvrage qui a fait l'objet de ses remarques les plus pertinentes, à savoir la *Philosophie du droit* de Hegel, où s'articule quelque chose dont nous ne sommes pas sortis que je sache, à savoir les fondements de l'État, de l'Etat

bourgeois, qui donne la règle d'une organisation humaine fondée sur le besoin et la raison. Marx nous fait apercevoir le caractère partial, partiel, insuffisant, de la solution donnée dans ce cadre, et montre que l'harmonie du besoin et de la raison n'est à ce niveau qu'une solution abstraite et dissociée.

Besoin et raison ne sont harmonisés qu'en droit, mais chacun est laissé en proie à l'égoïsme de ses besoins particuliers, à l'anarchie, au matérialisme. Marx aspire à un Etat où ce ne sera pas seulement, comme il s'exprime, politiquement, mais réellement, que l'émancipation humaine se produira, et où l'homme se trouvera, vis-à-vis de sa propre organisation, dans un rapport non aliéné.

Or, vous savez que, malgré les ouvertures qu'a données l'histoire à la direction indiquée par Marx, nous ne sommes pas tout à fait, semble-t-il, parvenus à la réalisation de l'homme intégral. Sur ce chemin, Freud - c'est en ce sens qu'il ne dépasse pas Marx - nous montre que, si loin qu'en ait été poussée l'articulation dans la tradition de la philosophie classique, les deux termes de la raison et du besoin sont insuffisants pour permettre d'apprécier le champ dont il s'agit quant à la réalisation humaine. C'est dans la structure même que nous nous trouvons rencontrer une certaine difficulté, qui n'est rien de moins que la fonction du désir, telle que je l'articule devant vous.

Chose paradoxale, curieuse - mais il est impossible d'enregistrer l'expérience analytique autrement -, la raison, le discours, l'articulation signifiante comme telle, est là au départ, ab ovo, elle est là à l'état inconscient, avant la naissance de toute chose pour ce qui est de l'expérience humaine, elle est là enfouie, inconnue, non maîtrisée, non sue par celui-là même qui en est le support. Et c'est par rapport à une situation ainsi structurée que l'homme a, dans un second temps, à situer ses besoins. La prise de l'homme dans le champ de l'inconscient a un caractère primitif, fondamental. Or, ce champ, en tant qu'il est d'ores et déjà logiquement organisé, comporte une Spaltung, qui se maintient dans toute la suite du développement, et c'est par rapport à cette Spaltung que doit être articulé dans sa fonction le désir comme tel. Ce désir présente ainsi certaines arêtes, un certain point d'achoppement, et c'est précisément en quoi l'expérience freudienne se trouve compliquer la direction donnée à l'homme de sa propre intégration.

Problème de la jouissance, en tant qu'elle se présente comme enfouie dans un champ central, avec des caractères d'inaccessibilité, d'obscurité et d'opacité, dans un champ cerné d'une barrière qui en rend l'accès au sujet plus que difficile, inaccessible peut-être pour autant que la jouissance se présente non purement et simplement comme la satisfaction

faction d'un besoin, mais comme la satisfaction d'une pulsion, au sens où ce terme nécessite l'élaboration complexe que j'essaie ici d'articuler devant vous.

La pulsion proprement dite est quelque chose de très complexe, comme vous l'avez entendu la dernière fois, pour quiconque s'en approche de façon appliquée, en essayant de comprendre ce qu'en articule Freud. Elle n'est pas réductible à la complexité de la tendance entendue dans son sens le plus large, au sens de l'énergétique. Elle comporte une dimension historique, dont il s'agit pour nous d'apercevoir la véritable portée.

Cette dimension se marque à l'insistance avec laquelle elle se présente, en tant qu'elle se rapporte à quelque chose de mémorable parce que mémorisé. La remémorisation, l'historisation, est coextensive au fonctionnement de la pulsion dans ce que l'on appelle le psychique humain. C'est aussi là que s'enregistre, qu'entre dans le registre de l'expérience, la destruction.

C'est ce que je vais essayer pour vous d'illustrer, en vous amenant sur le champ de ce que j'appellerai non pas le mythe, parce que le terme ne serait pas approprié, mais la fable de Sade.

## 2

Sade expose dans *la Juliette*, très exactement au tome IV, page 78, de l'édition pour vous la plus accessible, celle de Jean-Jacques Pauvert, le Système du pape Pie VI, puisque c'est à ce pape que sont imputées les théories dont il s'agit.

Sade anime devant nous la théorie que par le crime, l'homme se trouve collaborer à de nouvelles créations de la nature. L'idée est que le pur élan de la nature est obstrué par ses propres formes, que les trois règnes, par ce qu'ils manifestent de formes fixées, enchaînent la nature dans un cycle limité, manifestement imparfait du reste, comme le montre le chaos, voire la cohue, de conflits, le désordre fondamental de leurs relations réciproques. Aussi bien le soin le plus profond que l'on peut imputer à ce sujet psychique, au sens du terme qui veut dire le plus profondément caché, que serait la Nature, ce serait de faire place nette, pour lui permettre de recommencer sa tentative, de repartir dans un élan nouveau.

Ces propos sont tout à fait littéraires, en ce qu'ils n'ont rien de scientifiquement fondé, mais qu'ils ont un caractère poétique. Dans ce fatras luxurieux, on constate l'éruption de temps en temps de ce que

248

certains peuvent considérer comme des digressions fastidieuses, mais dont vous verrez pourtant qu'en tout cas, elles supportent assez bien la lecture. En effet, quelque rupture qu'apporte toujours la lecture dans le soutien de l'attention, je vais vous communiquer un passage dudit système.

*« Point de destruction, point de nourriture à la terre, et, par conséquent, plus de possibilité à l'homme de pouvoir se reproduire. Fatale vérité, sans doute, puisqu'elle prouve d'une manière invincible que les vices et les vertus de notre système social ne sont rien, et que les vices mêmes sont plus nécessaires que les vertus, puisqu'ils sont créateurs et que les vertus ne sont que créées, ou, si vous l'aimez mieux, qu'ils sont causes et que les vertus ne sont qu'effets... qu'une trop parfaite harmonie aurait encore plus d'inconvénient que le désordre ; et que si la guerre, la discorde et les crimes venaient à être bannis de dessus la terre, l'empire des trois règnes, devenu trop violent alors, détruirait à son tour toutes les autres lois de la nature. Les corps célestes s'arrêteraient tous, les influences seraient suspendues par le trop grand empire de l'une d'elles ; il n'y aurait plus ni gravitation ni mouvement. Ce sont donc les crimes de l'homme qui, portant du trouble dans l'influence des trois règnes, empêchent cette influence de parvenir à un point de supériorité qui troublerait toutes les autres, en maintenant dans l'univers ce parfait équilibre qu'Horace appelait *rerum concordia discors*. Le crime est donc nécessaire dans le monde. Mais les plus utiles, sans doute, sont ceux qui troublent le plus, tels que le refus de la propagation ou la destruction ; tous les autres sont nuls, ou plutôt il n'est que ces deux-là qui puissent mériter le nom de crimes : et voilà donc ces crimes essentiels aux lois des règnes, et essentiels aux lois de la nature. Un philosophe ancien appelait la guerre la mère de toutes choses. L'existence des meurtriers est aussi nécessaire que ce -fléau ; sans eux, tout serait troublé dans l'univers. ( ... ) cette dissolution sert à la nature, puisque ce sont de ces parties détruites qu'elle recompose. Donc, tout changement opéré par l'homme, sur cette matière organisée, sert la nature bien plus qu'il ne la contrarie. Que dis-je, hélas ! pour la servir, il faudrait des destructions bien plus entières... bien plus complètes que celles que nous pouvons opérer ; c'est l'atrocité, c'est l'étendue qu'elle veut dans les crimes ; plus nos destructions seront de cette espèce, plus elles lui seront agréables. Il faudrait, pour la mieux servir encore, pouvoir s'opposer à la régénération résultant du cadavre que nous enterrons. Le meurtre n'ôte que la première vie à l'individu que nous frappons ;*

249

*il faudrait pouvoir lui arracher la seconde, pour être encore plus utile à la nature ; car c'est l'anéantissement qu'elle veut : il est hors de nous de mettre à nos meurtres toute l'extension qu'elle y désire. »*

Je pense que vous avez saisi la portée du nerf de cette dernière énonciation. Il nous porte au cœur de ce qui, la dernière fois, à propos de la pulsion de mort, vous était articulé comme le point de scission entre, d'une part, le principe de Nirvâna, ou d'anéantissement - pour autant qu'il se rapporte à une loi fondamentale qui pourrait être identifiée à ce que l'énergétique nous donne comme la tendance au retour à un état, sinon de repos absolu, du moins d'équilibre universel et, d'autre part, la pulsion de mort.

La pulsion de mort est à situer dans le domaine historique, pour autant qu'elle s'articule à un niveau qui n'est définissable qu'en fonction de la chaîne signifiante, c'est-à-dire en tant qu'un repère, qui est un repère d'ordre, peut être situé par rapport au fonctionnement de la nature. Il faut quelque chose d'au-delà, d'où elle-même puisse être saisie dans une mémorisation fondamentale, de telle sorte que tout puisse être repris, non pas simplement dans le mouvement des métamorphoses, mais à partir d'une intention initiale.

Je schématise ici ce que vous avez entendu la dernière fois, dans le résumé, très complet et très heureux, du travail de Bernfeld et Feitelberg par M. Kaufmann, qui nous montrait les trois étages où s'articule la question de la pulsion de mort. Au niveau des systèmes matériels considérés comme inanimés, donc jusques et y compris ce qui intervient sous forme d'organisation matérielle à l'intérieur des organismes vivants, l'entrée en fonction d'une tendance irréversible, et s'exerçant dans le sens de l'avènement d'un état d'équilibre terminal, est à proprement parler ce qui est articulé dans l'énergétique comme l'entropie. Voilà un premier sens qui peut être donné à la pulsion de mort dans Freud. Est-ce de cela qu'il s'agit ?

Le texte de Bernfeld et Feitelberg, de la façon la plus pertinente, ajoute quelque chose au texte de Freud sur ce qu'il introduit de différence la structure vivante. Dans les systèmes physiques inanimés, les dimensions d'intensité et d'extensité qui entrent en jeu dans la formule énergétique sont homogènes. Ce qui distingue comme telle l'organisation vivante selon Bernfeld, c'est cet élément de structure, au sens goldsteinien de la structure de l'organisme, qui fait que les deux pôles de l'équation deviennent hétérogènes. Cela est supposé au niveau élémentaire entre le noyau et le cytoplasme, comme au niveau des



organismes supérieurs, entre l'appareil neurologique et le reste de la structure. Cette hétérogénéité introduit d'ores et déjà le conflit au niveau de la structure vivante.

C'est ici que Bernfeld dit - *je m'arrête*. Ce dont il s'agit selon lui dans la pulsion articulée chez Freud, c'est de la tendance générale de tous les systèmes au retour de l'équilibre, pour autant qu'ils peuvent être saisis dans l'équation énergétique. Cela peut s'appeler tendance, mais cela n'est pas - c'est un freudien des plus orthodoxes qui s'exprime ainsi - ce que nous pouvons, nous analystes, désigner dans notre registre à nous comme la pulsion.

La pulsion comme telle, et pour autant qu'elle est alors pulsion de destruction, doit être au-delà de la tendance au retour à l'inanimé. Que peut-elle bien être ? - si ce n'est une volonté de destruction directe, si je puis dire pour illustrer ce dont il s'agit.

Ne mettez pas du tout d'accent sur le terme de volonté. Quel que soit l'intérêt en écho qu'a pu éveiller chez Freud la lecture de Schopenhauer, il ne s'agit de rien qui soit de l'ordre d'une Wille fondamentale, et c'est seulement pour faire sentir la différence de registre d'avec la tendance à l'équilibre que je suis en train de l'appeler ainsi pour l'instant. Volonté de destruction. Volonté de recommencer à nouveaux frais. Volonté d'Autre-chose, pour autant que tout peut être mis en cause à partir de la fonction du signifiant.

Si tout ce qui est immanent ou implicite dans la chaîne des événements naturels peut être considéré comme soumis à une pulsion dite de mort, ce n'est que pour autant qu'il y a la chaîne signifiante. Il est en effet exigible en ce point de la pensée de Freud que ce dont il s'agit soit articulé comme pulsion de destruction, pour autant qu'elle met en cause tout ce qui existe. Mais elle est également volonté de création à partir de rien, volonté de recommencement.

Cette dimension est introduite dès lors qu'est isolable la chaîne historique, et que l'histoire se présente comme quelque chose de mémorable et de mémorisé au sens freudien, quelque chose qui est enregistré dans la chaîne signifiante et suspendu -à son existence.

C'est ce que je suis en train de vous illustrer en vous citant ce passage de Sade. Non pas que ce que Freud nous apporte avec la pulsion de mort ne soit pas une notion injustifiable scientifiquement, mais elle est du même ordre que le Système du pape Pie VI. Comme dans Sade, la notion de la pulsion de mort est une sublimation créationniste, liée à cet élément structural qui fait que, dès lors que nous avons affaire à quoi que ce soit dans le monde qui se présente sous la forme de la chaîne signifiante, il y a quelque part, mais assurément hors du monde de la

nature, l'au-delà de cette chaîne, *l'ex nihilo* sur lequel elle se fonde et s'articule comme telle.

Je ne suis pas en train de vous dire que la notion de la pulsion de mort dans Freud ne soit pas en soi quelque chose de très suspect - d'aussi suspect et, je dirais presque, d'aussi dérisoire que l'idée de Sade. Quoi d'aussi pauvre et misérable, après tout, que l'idée que les crimes humains puissent en quoi que ce soit collaborer, en bien ou en mal, au maintien cosmique de la *rerum concordia discors* ?

Cela est même doublement suspect, puisque cela revient en fin de compte - et c'est ainsi que nous lisons *l'Au-delà du principe du plaisir* - à substituer à la Nature un sujet. De quelque façon que nous construisions ce sujet, il se trouve avoir pour support un sujet en tant qu'il sait, Freud en l'occasion, puisque c'est lui qui découvre l'au-delà du principe du plaisir - alors que précisément, Freud, cohérent avec lui-même, indique là, à l'horizon de notre expérience, un champ où le sujet, s'il subsiste, est incontestablement un sujet en tant qu'il ne sait pas, en un point d'ignorance limite, sinon absolue. C'est là le nerf de l'investigation freudienne.

Je ne dis pas non plus qu'en ce point de spéculation, les choses aient même encore un sens. Je veux simplement dire que l'articulation de la pulsion de mort dans Freud n'est ni vraie, ni fausse. Elle est suspecte, je n'avance rien de plus, mais il suffit qu'elle ait été pour Freud nécessaire, qu'elle le ramène à un point d'abîme, foncièrement problématique, pour être révélatrice d'une structure du champ. Elle indique ce point que je vous désigne alternativement comme celui de l'infranchissable ou celui de la Chose. Freud y déploie sa sublimation concernant l'instinct de mort, en tant que cette sublimation est fondamentalement créationniste.

C'est là aussi que gît le vif de cet avertissement dont je vous ai donné plus d'une fois le ton et la note - méfiez-vous du registre de la pensée qui s'appelle l'évolutionnisme. Méfiez-vous-en pour deux raisons - ce que je vais vous dire là paraîtra peut-être dogmatique, mais c'est plus apparent que réel.

La première, c'est que, quelles que soient la contemporanéité et les affinités historiques du mouvement évolutionniste et de la pensée de Freud, il y a une contradiction fondamentale entre les hypothèses de l'un et la pensée de l'autre. Je vous montre la nécessité d'un point de création *ex nihilo* dont naît ce qui est historique dans la pulsion. Au commencement était le Verbe, ce qui veut dire, le signifiant. Sans le signifiant au commencement, il est impossible d'articuler la pulsion comme historique. Et ceci suffit à introduire la dimension de *l'ex nihilo* dans la structure du champ analytique.

La seconde raison pourra vous paraître paradoxale, elle n'en est pas moins essentielle - la perspective créationniste est la seule qui permette d'entrevoir la possibilité de l'élimination radicale de Dieu.

C'est paradoxalement dans la seule perspective créationniste que peut s'envisager l'élimination de la notion toujours renaissante de l'intention créatrice comme supportée par une personne. Dans la pensée évolutionniste, Dieu, pour n'être nommable nulle part, est littéralement omniprésent. Une évolution qui s'oblige à déduire d'un processus continu le mouvement ascendant qui aboutit au sommet de la conscience et de la pensée, implique forcément que cette conscience et cette pensée étaient à l'origine. C'est seulement dans la perspective d'un commencement absolu, qui marque l'origination de la chaîne signifiante comme un ordre distinct, et qui isole dans leur dimension propre le mémorable et le mémorisé, que nous ne nous trouvons pas impliquer perpétuellement l'être dans l'étant, implication qui est au fond de la pensée évolutionniste.

Il n'est pas difficile de faire sortir d'une évolution de la matière ce qu'on appelle la pensée, quand on l'identifie à la conscience. Ce qui est difficile à faire sortir d'une évolution de la matière, c'est tout simplement *homo faber* la production et le producteur.

La production est un domaine original, un domaine de création ex nihilo, pour autant qu'il introduit dans le monde naturel l'organisation du signifiant. C'est parce qu'il en est ainsi que nous ne pouvons effectivement trouver la pensée -non pas dans un sens idéaliste, mais la pensée dans sa présentification dans le monde - que dans les intervalles du signifiant.

Ce champ que j'appelle celui de la Chose, ce champ où se projette quelque chose au-delà, à l'origine de la chaîne signifiante, lieu où est mis en cause tout ce qui est lieu de l'être, lieu élu où se produit la sublimation, dont Freud nous présente l'exemple le plus massif - d'où en sortent la perspective et la notion ?

C'est aussi le lieu de l'oeuvre que l'homme, singulièrement, se met à courtiser, et c'est pourquoi le premier exemple que je vous ai donné a été emprunté à l'amour courtois. Avouez que placer en ce point d'au-delà une créature comme la femme est une idée vraiment incroyable.

Je ne porte nullement sur ces êtres un jugement dépréciatif, que les personnes se rassurent. Dans le contexte culturel qui est le nôtre, à être placées dans l'au-delà du principe du plaisir comme l'objet absolu, elles ne risquent rien. Qu'elles retournent donc à leurs problèmes, qui sont

bien d'un ordre homogène aux nôtres, c'est-à-dire aussi pénibles. La question n'est pas là.

Si cette idée incroyable a pu venir, de mettre la femme à la place de l'être, cela ne la concerne pas en tant que femme, mais en tant qu'objet du désir. Et c'est ce qui fait tous les paradoxes de ce fameux amour courtois sur quoi les gens se cassent la tête, en y apportant toutes les exigences d'un amour qui n'a, bien évidemment, rien à faire avec cette sublimation historiquement datée.

Les historiens, ou les poètes, qui se sont attaqués au problème, ne peuvent arriver à concevoir comment la fièvre, voire la frénésie, si manifestement coextensive à un désir vécu qui n'a rien de platonique, indubitablement attestée dans les productions de la poésie courtoise, se conjugue avec ce fait tout à fait manifeste, que l'être auquel le désir s'adresse n'est rien d'autre qu'un être de signifiant. Le caractère inhumain de l'objet de l'amour courtois saute en effet aux yeux. Cet amour qui a pu conduire certains à des actes qui sont tout près de la folie s'adressait à des êtres vivants, nommés, mais qui n'étaient pas là dans leur réalité charnelle et historique - c'est peut-être déjà quelque chose à distinguer - qui étaient là en tous les cas dans leur être de raison, de signifiant.

C'est d'ailleurs ce qui donne son sens à cette extraordinaire suite de dizains du poète Arnaud Daniel dont je vous ai donné lecture. On y trouve la réponse de la bergère au berger, car la femme, de sa place, répond, pour une fois, et au lieu de suivre le jeu, avertit le poète, à ce degré extrême de son invocation au signifiant, de la forme qu'elle peut prendre en tant que signifiant. Je ne suis rien d'autre, lui dit-elle, que le vide qu'il y a dans mon cloaque, pour ne pas employer d'autres ternies. Soufflez dedans un peu pour voir - pour voir si votre sublimation tient encore.

Ce n'est pas dire qu'il n'y ait pas d'autre solution à la perspective de ce champ de la Chose. Une autre solution - historiquement datée elle aussi, et, chose curieuse, d'une époque qui n'est pas si distincte de celle à laquelle je viens de faire allusion - est peut-être un peu plus sérieuse. Elle s'appelle dans Sade l'Être-suprême-en-méchanceté.

Je dis Sade parce que j'aime mieux les références proches et vivantes que les références éloignées, mais ce n'est pas seulement une invention de Sade. Elle appartient à une longue tradition historique, et pour ne pas remonter plus loin, au manichéisme, référence déjà donnée à l'époque de l'amour courtois.

Il y avait déjà, au temps de l'amour courtois, des gens auxquels j'ai fait une allusion fugitive, qui s'appelaient les cathares, et pour lesquels il

n'était pas douteux que le Prince de ce monde ne fût quelque chose d'assez comparable à cet être-suprême-en-méchanceté. La Grimmigkeit du Dieu boehmien, la méchanceté fondamentale comme une des dimensions de la vie suprême, vous prouve que ce n'est pas seulement par une pensée libertine et antireligieuse que cette dimension peut être évoquée.

Les cathares n'étaient pas des gnostiques, et c'étaient même de bons chrétiens, tout l'indique. La pratique de leur seul sacrement, le consolamentum, nous le prouve assez. L'idée qu'ils avaient du salut, qui n'est pas distincte du message fondamental du christianisme, c'était qu'il y a une parole qui sauve, et le consolamentum n'était rien d'autre que la transmission de sujet à sujet de la bénédiction de cette parole. C'étaient des gens dont tout l'espoir était dans l'avènement d'une parole - des gens qui prenaient en somme tout à fait au sérieux le message du christianisme.

L'ennui, c'est que, pour qu'une telle parole soit non pas efficace, mais viable, il faut l'arracher au discours. Or, rien de plus difficile que d'arracher la parole au discours. Vous mettez votre foi dans une parole salvatrice, mais du moment que vous avez commencé à ce niveau, tout le discours vient à vos trousses. Ce dont nos cathares n'ont pas manqué de s'apercevoir, sous la forme de l'autorité ecclésiastique qui, se manifestant momentanément comme méchante parole, leur a appris qu'il était nécessaire de s'expliquer même quand on est un pur. Or, quand on a commencé à être questionné par le discours, fût-ce celui de l'Église, sur ce sujet, chacun sait que la question n'a qu'une seule fin, c'est de vous faire taire définitivement.

Nous voici donc portés sur cette limite, sur ce champ d'accès à ce dont il s'agit quant au désir. Comment approcher plus près ? Comment interroger ce champ ? Qu'arrive-t-il quand on n'y projette pas de façon sublimée ces rêves, cette thématique, auxquels sont ramenés les esprits les plus rassis, les plus ordinaires comme les plus scientifiques, et même un certain petit-bourgeois de Vienne ? Que se passe-t-il chaque fois que sonne pour nous l'heure du désir ?

Eh bien, on n'approche pas, et pour les meilleures raisons.

Ceci sera l'objet de mon discours de la prochaine fois - on n'approche pas pour les raisons mêmes qui structurent le domaine du bien, au sens le plus traditionnel, lié, par toute une tradition, au plaisir. Ce n'est pas l'avènement de Freud qui a introduit dans la perspective antique concernant le bien, pour autant qu'il peut être déduit des avenues du plaisir, une révolution radicale. J'essaierai de vous montrer la prochaine fois le point où les choses en étaient venues au moment de 255

Freud - ce carrefour historique, où Je ne fais que vous ramener, c'est celui de l'utilité.

J'espère cette fois jauger pour vous d'une façon définitive le registre éthique de l'utilitarisme dans la perspective freudienne. Freud se permet, pour le coup, de le dépasser définitivement, en articulant ce en quoi il est foncièrement valable, et ce qui en même temps le cerne, et permet de toucher ses limites.

J'essaierai de développer devant vous la perspective non pas simplement du progrès de la pensée, mais de l'évolution de l'histoire, afin de démystifier la perspective platonicienne et aristotélicienne du bien, voire du Souverain Bien, et l'amener au niveau de l'économie des biens. Il est essentiel de le ressaisir dans la perspective freudienne du principe du plaisir et du principe de réalité, pour concevoir, à partir de là, la nouveauté de ce qu'introduit Freud dans le domaine de l'éthique.

Plus loin que ce lieu de retenue, que constituent la chaîne et le circuit des biens, un champ nous est tout de même ouvert, qui nous permet de nous rapprocher du champ central. Le bien n'est pas la seule, la vraie, l'unique barrière qui nous en sépare.

Quelle est cette seconde barrière ? Je vous l'annonce déjà, et cela vous paraîtra probablement tout à fait naturel une fois que je vous l'aurai dit, mais cela ne va pas tellement de soi après tout. C'est un domaine sur lequel Freud a toujours marqué la plus extrême réserve, et il est vraiment curieux qu'il ne l'ait pas identifié. La vraie barrière qui arrête le sujet devant le champ innommable du désir radical pour autant qu'il est le champ de la destruction absolue, de la destruction au-delà de la putréfaction, c'est à proprement parler le phénomène esthétique pour autant qu'il est identifiable à l'expérience du beau - le beau dans son rayonnement éclatant, ce beau dont on a dit qu'il est la splendeur du vrai. C'est évidemment parce que le vrai n'est pas bien joli à voir que le beau en est, sinon la splendeur, tout au moins la couverture.

En d'autres termes, je vous montrerai, au prochain temps de notre marche, que dans l'échelle de ce qui nous sépare du champ central du désir, si le bien constitue le premier réseau d'arrêt, le beau forme le second, et va plus près. Il nous arrête, mais aussi il nous indique dans quel sens se trouve le champ de la destruction.

Qu'en ce sens, pour viser le centre de l'expérience morale, le beau soit plus près du mal que le bien, n'est pas, je l'espère, pour vous étonner beaucoup. Il y a longtemps qu'on l'a dit - le mieux est l'ennemi du bien.

## XVII LA FONCTION DU BIEN

*Saint Augustin et Sade.*

*Mémoire, frayage, rite.*

*Le sujet, élosion d'un signifiant.*

*Utilité et jouissance.*

Nous en sommes donc à la barrière du désir, et, comme je vous l'ai annoncé la dernière fois, je vous parlerai du bien. Le bien a toujours eu à se situer quelque part sur cette barrière. Il s'agira aujourd'hui de la façon dont l'analyse vous permet d'articuler cette position.

Je vous parlerai donc du bien, et peut-être vous en parlerai-je mal, en ce sens que je n'ai pas tout le bien possible à vous dire du bien. Je ne vous en parlerai peut-être pas si bien que cela, faute d'être moi-même aujourd'hui tout à fait assez bien pour le faire à la hauteur de ce que le sujet comporte. Mais l'idée de la nature, après ce que je vous en ai dit, fait que je ne m'arrête pas à cette contingence accidentelle. Je vous prie simplement de l'excuser si vous ne vous en trouvez pas, à la fin, complètement satisfaits.

La question du bien est aussi proche que possible de notre action. Tout ce qui s'opère d'échanges entre les hommes, et plus encore une intervention du type de la nôtre, a coutume de se mettre sous le chef et l'autorisation du bien -perspective sublime, voire sublimée. Or, la sublimation, nous pourrions la définir, sous un certain angle, comme une opinion au sens platonicien du terme, une opinion arrangée en manière d'atteindre ce qui pourrait être objet de science, mais que la science ne peut atteindre là où il est. Une sublimation quelle qu'elle soit,

et jusqu'à cet universel même, le bien, peut être considérée momentanément dans cette parenthèse d'être une science truquée.

Tout vous suggère dans votre expérience que la notion et la finalité du bien sont pour vous problématiques. Quel bien poursuivez-vous exactement concernant votre passion ? Cette question est toujours à l'ordre du jour de notre comportement. Nous avons à chaque instant à savoir quel doit être notre rapport effectif avec le désir de bien faire, le désir de guérir. Nous avons à compter avec lui comme avec quelque chose qui est de nature à nous fourvoyer, et, dans bien des cas, instantanément. Je dirai plus - on pourrait de façon paradoxale, voire tranchante, désigner notre désir comme un non-désir de guérir. Cette expression n'a pas d'autre sens que de nous mettre en garde contre les voies vulgaires du bien, telles qu'elles s'offrent si facilement à nous dans leur pente, contre la tricherie bénéfique du vouloir-le-bien-du-sujet.

Mais dès lors, de quoi désirez-vous donc guérir le sujet ? Il n'y a pas de doute que ceci est absolument inhérent à notre expérience, à notre voie, à notre inspiration - le guérir des illusions qui le retiennent sur la voie de son désir. Mais jusqu'où pouvons-nous aller dans ce sens ? Et, après tout, ces illusions, quand elles ne comporteraient rien de respectable en elles-mêmes, encore faut-il que le sujet veuille les abandonner. La limite de la résistance est-elle ici simplement individuelle ?

Ici se repose la question de la position des biens par rapport au désir. Toutes sortes de biens tentateurs s'offrent au sujet, et vous savez quelle imprudence il y aurait à ce que nous nous laissions mettre en mesure d'être pour lui la promesse de tous ces biens comme accessibles, la voie américaine. C'est pourtant la perspective d'un accès aux biens de la terre qui commande une certaine façon d'aborder la psychanalyse - celle que j'ai appelée la voie américaine -, et aussi une façon d'arriver chez le psychanalyste et de présenter sa demande.

Avant d'entrer dans le problème des biens, j'ai voulu faire se profiler pour vous les illusions sur la voie du désir. La rupture de ces illusions est une question de science - de science du bien et du mal, c'est le cas de le dire - qui se situe en ce champ central dont j'essaie de vous montrer le caractère irréductible, inéliminable, dans notre expérience. Il est lié à cette interdiction, cette réserve que nous avons spécialement explorée l'année dernière quand je vous ai parlé du désir et de son interprétation. Je vous en ai montré le trait essentiel dans cet *il ne savait pas*, à l'imparfait, qui garde le champ radical de l'énonciation, c'est-à-dire du rapport du sujet le plus foncier avec l'articulation signifiante. C'est dire



qu'il n'en est pas l'agent, mais le support, pour autant qu'il ne saurait même en supputer les conséquences. C'est dans son rapport à l'articulation signifiante que lui, comme sujet, surgit comme sa conséquence.

Aussi bien, pour nous rapporter à cette expérience fantasmatique que j'ai choisi de produire devant vous pour exemplifier le champ central dont il s'agit dans le désir - n'oubliez pas ces moments de création fantasmatique dans le texte de Sade, où il est proprement articulé dans les termes d'une jubilation diabolique qui rendent la lecture intolérable, que la plus grande cruauté est que son sort soit agité devant le sujet, lui le sachant. C'est devant le malheureux que se poursuit ouvertement le complot qui le concerne. La valeur de ce fantasme est ici de suspendre le sujet à l'interrogation la plus radicale, à un il ne savait pas dernier, pour autant que, s'exprimant ainsi à l'imparfait, déjà la question posée le dépasse. Je vous prie de vous rappeler ici l'ambiguïté que révèle l'expérience linguistique au sujet de cet imparfait en français. Quand on dit, un instant plus tard, la bombe éclatait, cela peut vouloir dire deux choses tout opposées - ou bien effectivement qu'elle a éclaté, ou bien que quelque chose est intervenu, qui fait qu'elle n'a pas éclaté.

Nous voici donc sur le sujet du bien. Ce sujet n'est pas d'hier, et il faut dire que les esprits de l'époque, dont les préoccupations - Dieu sait pourquoi - nous semblent un peu dépassées, ont pourtant, là-dessus, de temps en temps, des articulations bien intéressantes. Je ne répugne pas à en faire état, si étranges soient-elles parce que apportées ici dans leur contexte, leur abstraction tout apparente n'est pas faite pour nous arrêter. Et quand saint Augustin, au livre VII de ses Confessions, chapitre XII écrit les choses suivantes, je ne pense pas que cela doive seulement recueillir de vous l'indulgence d'un sourire.

*Que tout ce qui est, est bon, étant l'oeuvre de Dieu.*

*Je compris aussi que toutes les choses qui se corrompent sont bonnes et qu'ainsi elles ne pourraient se corrompre si elles étaient souverainement bonnes ; il ne pourrait se faire aussi qu'elles se corrompissent si elles n'étaient pas bonnes. Car, si elles avaient une souveraine bonté, elles seraient incorruptibles, et, si elles n'avaient rien de bon, il n'y aurait rien en elles capable d'être corrompu, puisque la corruption nuit à ce qu'elle corrompt, et qu'elle ne saurait nuire qu'en diminuant le bien.*

C'est ici que commence le nerf de l'argument, traduction Garnier.

*Ainsi, ou la corruption n'apporte point de dommage, ce qui ne peut se soutenir, ou toutes les choses qui se corrompent perdent quelques biens, ce qui est indubitable. Que si elles avaient perdu tout ce qu'elles ont de bon, elles ne seraient plus du tout. Autrement, si elles subsistaient encore sans ne pouvoir plus être corrompues, elles seraient dans un état plus parfait qu'elles n'étaient avant d'avoir perdu tout ce qu'elles ont de bon, puisqu'elles demeureraient toujours dans un état incorruptible.*

Je pense que vous saisissez le nerf, voire l'ironie de l'argument, et aussi bien que c'est précisément cela dont nous posons la question. S'il est intolérable de s'apercevoir qu'au centre de toutes choses est soustrait tout ce qu'elles ont de bon, que dire de ce qui reste, qui est encore quelque chose, autre chose ? La question retentit à travers les siècles et les expériences, et nous la retrouvons dans *l'Histoire de Juliette*, à ceci près qu'elle est nouée, comme elle doit l'être, avec la question de la Loi, et cela non moins bizarrement. Je désire arrêter votre esprit sur cette bizarrerie parce que c'est la bizarrerie même de la structure dont il s'agit. Sade écrit

*Ce n'est jamais dans l'anarchie que les tyrans naissent. Vous ne les voyez s'élever qu'à l'ombre des lois, s'autoriser d'elles. Le règne des lois est donc vicieux, il est donc inférieur à celui de l'anarchie. La plus grande preuve de ce que j'avance est l'obligation où est le gouvernement de se plonger lui-même dans l'anarchie quand il veut refaire sa constitution. Pour abroger ses anciennes lois, il est obligé d'établir un régime révolutionnaire où il n'y a point de loi. Dans ce régime naissent à la fin de nouvelles lois, mais le second est nécessairement moins pur que le premier puisqu'il en dérive, puisqu'il a fallu opérer ce premier bien, l'anarchie, pour arriver au second bien, la constitution de l'État.*

Je vous donne ceci comme un exemple fondamental. La même argumentation formulée par des esprits assurément éloignés les uns des autres par leurs préoccupations vous montre simplement qu'il doit bien y avoir là quelque nécessité, qui oblige à cette sorte de trébuchement logique qui s'avance dans une certaine voie.

Pour nous, la question du bien est dès l'abord articulée dans son rapport avec la Loi. D'autre part, rien n'est plus tentant que d'éluder la

question du bien derrière je ne sais quelle implication d'un bien naturel, d'une harmonie à retrouver sur le chemin de l'élucidation du désir. Et pourtant, ce que notre expérience de chaque jour nous manifeste sous la forme de ce que nous appelons les défenses du sujet, c'est bien que les voies de la recherche du bien ne se présentent constamment et, si je puis dire, originellement, à nous que sous la forme de quelque alibi du sujet. Toute l'expérience analytique n'est que l'invite vers la révélation de son désir, et elle change la primitivité du rapport du sujet au bien, par rapport à tout ce qui, jusque-là, a été là-dessus articulé par les philosophes. Assurément, il faut y regarder de près, car il semble de prime abord que rien ne soit changé, et que la pointe est toujours tournée chez Freud vers le registre du plaisir.

J'y ai insisté tout au long de l'année - toute méditation sur le bien de l'homme, depuis l'origine de la pensée moraliste, depuis que le terme d'éthique a pris un sens, comme réflexions de l'homme sur sa condition et calcul de ses propres voies, s'est faite en fonction de l'index du plaisir. Je dis tout, depuis Platon, depuis Aristote certainement, à travers les stoïciens, les épicuriens, et à travers la pensée chrétienne elle-même, dans saint Thomas. Concernant la détermination des biens, les choses s'épanouissent, de la façon la plus claire, dans les voies d'une problématique essentiellement hédoniste. Il n'est que trop clair que tout cela ne va pas sans d'extrêmes difficultés qui sont les difficultés mêmes de l'expérience, et que pour s'en tirer, tous les philosophes sont amenés à discerner non pas les vrais et les faux plaisirs, car pareille distinction est impossible à faire, mais les vrais et les faux biens que le plaisir indique.

Or, l'articulation par Freud du principe du plaisir ne nous apporte-t-elle pas un gain, un bénéfice, un bénéfice de connaissances et de clarté ?

N'est-elle pas, en définitive, foncièrement distincte de tout ce qui a donné jusque-là son sens au terme de plaisir ?

2

Je veux d'abord attirer votre attention là-dessus en marquant que la conception du principe du plaisir est inséparable de celle du principe de réalité, est en ressort dialectique avec elle. Mais il faut bien commencer, et je veux simplement commencer par vous faire remarquer ce que Freud articule exactement.

261

Observez donc le principe du plaisir s'articuler depuis *l'Entwurf*, d'où je vous ai fait partir cette année, jusqu'au dernier terme de *l'Au-delà du principe du plaisir*. La fin éclaire le commencement, et vous pouvez déjà voir dans *l'Entwurf* le point nerveux sur lequel je désire un instant vous retenir.

Sans doute, apparemment, la fonction du plaisir organise-t-elle pour le psychisme humain les réactions finales, sans doute le plaisir s'articule-t-il sur les présupposés d'une satisfaction, et c'est poussé par un manque qui est de l'ordre du besoin que le sujet s'engage dans ses rets, jusqu'à faire surgir une perception identique à celle qui, la première fois, a donné satisfaction. La référence la plus crue au principe de réalité indique que l'on trouve sa satisfaction dans les chemins qui l'ont déjà procurée. Mais regardez-y de plus près - est-ce bien cela seulement que dit Freud ? Certes pas. L'originalité de *l'Entwurf* tient à la notion des frayages qui commandent la répartition des investissements libidinaux de façon à ce qu'un certain niveau ne soit pas dépassé, au-delà duquel l'excitation est insupportable pour le sujet.

L'introduction de la fonction des frayages est l'amorce d'un thème qui prendra de plus en plus d'importance à mesure que se développera la pensée de Freud, en tant que la pensée de Freud, c'est son expérience.

On m'a reproché d'avoir dit que notre expérience prend sa valeur exemplaire du point de vue de l'éthique du fait qu'elle ignore la dimension de l'habitude, par laquelle on aborde communément le comportement humain en fonction d'un perfectionnement, d'un dressage. L'on m'a opposé à ce propos la notion de fraying. Je rejette cette opposition - le recours au fraying n'a, chez Freud, rien à faire avec la fonction de l'habitude telle qu'elle est définie dans la pensée d'un apprentissage. Il ne s'agit point chez Freud de l'empreinte en tant que créatrice, mais du plaisir engendré par le fonctionnement de ces frayages. Or, le nerf du principe du plaisir se situe au niveau de la subjectivité. Le fraying n'est point un effet mécanique, Il est invoqué comme plaisir de la facilité, et il sera repris comme plaisir de la répétition. La répétition du besoin, comme quelqu'un l'a articulé, ne joue dans la psychologie freudienne que comme occasion du besoin de répétition, ou plus exactement, de la compulsion de répétition. Le nerf de la pensée freudienne, tel que nous le mettons effectivement enjeu en tant qu'analystes, que nous assistions ou non au séminaire, c'est que la fonction de mémoire, la remémoration, est rivale - c'est le moins que l'on puisse dire - des satisfactions qu'elle est chargée d'assurer. Elle comporte sa dimension propre, dont la portée va au-delà de cette

finalité satisfaisante. La tyrannie de la mémoire, c'est cela qui s'élabore dans ce que nous pouvons appeler structure.

Telle est la nouveauté, la coupure, sur laquelle il est impossible de ne pas mettre l'accent si l'on veut voir clairement en quoi la pensée et l'expérience freudiennes apportent du nouveau dans notre conception du fonctionnement humain. Sans doute, qui veut combler cette faille peut-il toujours remarquer que la nature montre des cycles et des retours. Devant cette objection, je ne crierai pas au fou, je vous indique simplement les termes dans lesquels vous pourriez y faire face.

Un cycle naturel est peut-être en effet immanent à tout ce qui est. Il est d'ailleurs extrêmement divers dans ses registres et ses niveaux. Mais je vous prie de vous arrêter à la coupure qu'introduit, dans l'ordre de la manifestation du réel que comporte le cycle, le seul fait que l'homme est le support du langage.

Il suffit de son rapport à un couple de signifiants, tels par exemple, pour prendre une référence traditionnelle, à l'état d'ébauche, le yin et le yang à savoir deux signifiants dont l'un est conçu comme éclipsé par la montée et le retour de l'autre - je ne tiens ni au yin ni au yang, vous pouvez prendre simplement le sinus et le cosinus. En d'autres termes, la structure engendrée par la mémoire ne doit pas vous masquer dans notre expérience la structure de la mémoire elle-même, en tant qu'elle est faite d'une articulation signifiante. A l'omettre, vous ne pouvez absolument pas soutenir ce registre essentiel dans l'articulation de notre expérience, c'est à savoir l'autonomie, la dominance, l'instance comme telle de la remémoration, au niveau non du réel, mais du fonctionnement du principe du plaisir.

Il ne s'agit point là d'une discussion byzantine, et, si nous créons une faille et un abîme, inversement, nous comblons ailleurs ce qui se présentait aussi comme faille et comme abîme. C'est ici que l'on peut apercevoir que réside la naissance du sujet comme tel, dont rien ailleurs ne peut justifier le surgissement.

Je vous l'ai dit, la finalité de l'évolution d'une matière vers la conscience est une notion mystique, insaisissable, et, à proprement parler, indéterminable historiquement. Il n'y a aucune homogénéité d'ordre dans l'apparition des phénomènes, qu'ils soient prémonitoires, préalables, partiels, préparatoires à la conscience, et un ordre naturel quelconque, puisque c'est bien de son état actuel que la conscience se manifeste comme un phénomène dont la répartition est absolument erratique, et, je dirais presque, éclatée. C'est aux niveaux les plus différents de notre engagement dans notre propre réel que la tache ou la

touche de conscience apparaît, sans qu'il n'y ait aucune continuité, aucune homogénéité de la conscience. Freud s'est arrêté à plus d'un détour sur ce fait, soulignant toujours le caractère infonctionnalisable du phénomène de la conscience.

Par contre, notre sujet a, par rapport au fonctionnement de la chaîne signifiante, une place tout à fait solide et presque repérable dans l'histoire. La fonction du sujet à son apparition, du sujet originel, du sujet détectable dans la chaîne des phénomènes, nous en apportons une formule tout à fait nouvelle et susceptible d'un repérage objectif. Ce qu'un sujet représente originellement n'est pas autre chose que ceci - il peut oublier. Supprimez ce il - le sujet est littéralement, à son origine, et comme tel, l'élision d'un signifiant, le signifiant sauté dans la chaîne.

Telle est la première place, la première personne. Ici se manifeste comme telle l'apparition du sujet, qui fait toucher du doigt pourquoi et en quoi la notion de l'inconscient est centrale dans notre expérience.

Partez de là, et vous y verrez l'explication de bien des choses, ne serait-ce que de cette singularité repérable dans l'histoire qui s'appelle les rites. Je veux dire ces rites par quoi l'homme des civilisations dites primitives se croit obligé d'accompagner la chose la plus naturelle du monde, à savoir le retour des cycles précisément naturels. Si l'empereur de Chine n'ouvre pas le sillon tel jour du printemps, le rythme des saisons se corrompra. Si l'ordre n'est pas conservé dans la Maison Royale, le champ de la mer empiétera sur celui de la terre. Nous en avons encore le retentissement à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, dans Shakespeare. Qu'est-ce donc, sinon le rapport essentiel, qui lie le sujet aux signifiances, et l'instaure à l'origine comme responsable de l'oubli ? Quel rapport peut-il y avoir entre l'homme et le retour du lever du soleil ? - si ce n'est que, comme homme parlant, il se sustente dans un rapport direct au signifiant. Pour en évoquer le mythe, la position première de l'homme par rapport à la nature n'est rien d'autre que celle de Chantecler - thème apporté par un petit poète, qui pourrait être mieux abordé si je n'avais pas commencé dans un autre séminaire par diffamer la figure de Cyrano de Bergerac en le réduisant à une élucubration bouffonne, sans aucun rapport avec la structure monumentale du personnage.

Nous voici donc amenés à nous poser à ce niveau la question du bien.

La question du bien est à cheval sur le principe du plaisir et le principe de réalité. Nulle chance qu'à partir d'une telle conception, nous échappions à un conflit, quand nous en avons régulièrement déplacé le centre.

Il est impossible ici de ne pas mettre en évidence ceci, qui est trop peu articulé dans la conception freudienne elle-même, à savoir que la réalité n'est pas le simple corrélatif dialectique du principe du plaisir. Plus exactement, la réalité n'est pas là que pour nous faire nous buter le front contre les voies fausses où nous engage le fonctionnement du principe du plaisir. En vérité, nous faisons de la réalité avec du plaisir.

Cette notion est essentielle. Elle se résume tout entière dans la notion de praxis, au double sens que ce terme a pris dans l'histoire - en tant qu'elle concerne, d'une part, dans la dimension éthique, l'action, pour autant qu'elle n'a pas seulement pour but un *ergon*, qu'elle s'inscrit dans une *energeia* - d'autre part, la fabrication, la production ex nihilo dont je vous ai parlé la dernière fois. Ces deux sens ne sont pas pour rien subsumables sous le même terme.

Nous devons tout de suite voir combien il est grossier d'admettre que, dans l'ordre de l'éthique même, tout puisse être ramené, comme trop souvent dans l'élaboration théorique des auteurs analytiques, à la contrainte sociale, comme si le mode sous lequel celle-ci s'élabore ne posait pas par lui-même un problème pour des gens qui vivent dans la dimension de notre expérience. Cette contrainte sociale s'exercerait au nom de quoi ? D'une pente collective ? Pourquoi, depuis le temps, cette contrainte sociale ne serait-elle pas parvenue à se centrer sur les voies les plus propres à la satisfaction des désirs des individus ? Ai-je besoin d'en dire plus devant une assemblée d'analystes pour que l'on sente la distance qu'il y a de l'organisation des désirs à l'organisation des besoins ?

Mais qui sait, après tout, peut-être faut-il que j'insiste.

Peut-être aurais-je plus de réponse devant une assemblée de collégiens. Eux au moins sentiraient tout de suite que l'ordre de l'école n'est pas fait pour leur permettre de se branler dans les meilleures conditions. Je pense tout de même que des yeux d'analystes peuvent déchiffrer ce qui parcourt un certain champ de rêve que l'on appelle, c'est significatif l'utopie. Prenez par exemple Fourier dont la lecture est significatif, d'ailleurs une des plus déridantes qui soit. L'effet de bouffonnerie qui

## II

s'en dégage doit nous instruire. Il nous montre assez à quelle distance ce que l'on appelle le progrès social se situe par rapport à quoi que ce soit qui serait fait dans la perspective, je ne dis pas d'ouvrir toutes les écluses, mais simplement de penser un ordre collectif quelconque en fonction de la satisfaction des désirs. Il s'agit pour l'instant de savoir si nous pouvons y voir plus clair que d'autres.

Nous ne sommes pas les premiers à nous être avancés sur ce chemin. Pour ma part, j'ai dans mon auditoire une audience marxiste, et je pense que ceux qui la composent peuvent ici évoquer le rapport intime, profond, tissé dans toutes les lignes, qu'il y a entre ce que je suis en train d'avancer ici et les discussions primordiales de Marx concernant les rapports de l'homme avec l'objet de sa production. Pour aller vite et frapper fort, cela nous ramène à ce point où je vous ai laissés à un détour de mon avant-dernière conférence, à saint Martin coupant en deux de son glaive le large morceau d'étoffe dans lequel il était enveloppé pour son voyage de Cavala.

Prenons-le bien là où il est, au niveau des biens, et posons-nous la question de ce que c'est que ce morceau d'étoffe.

Le morceau d'étoffe, en tant qu'avec, on peut faire un vêtement, est une valeur d'usage, sur quoi d'autres avant nous se sont déjà arrêtés. Vous auriez tort de croire que le rapport de l'homme avec l'objet de sa production, dans son ressort primordial, soit complètement élucidé, et même dans Marx qui a poussé à cet endroit les choses assez loin.

Je ne vais pas faire ici la critique des structures économiques. Il m'en est revenu tout de même une bien bonne, de ces choses que j'aime parce qu'elles ont leur sens dans une dimension que l'on touche souvent du doigt, et qui est toujours plus ou moins mystifiée -j'aurais, paraît-il, fait allusion à mon dernier séminaire à tel chapitre du dernier livre de Sartre, *Critique de la raison dialectique*. J'aime beaucoup cela, car je vais y faire allusion tout de suite, à ceci près que ce point concerne les trente pages que j'ai lues pour la première fois dimanche dernier.

Je ne sais comment vous parler de l'ensemble de l'oeuvre car je n'ai lu que ces trente pages, mais elles sont, je dois le dire, assez bonnes. Elles concernent précisément les rapports primordiaux de l'homme avec l'objet de ses besoins. Il me semble que c'est dans ce registre que Sartre entend pousser les choses à leur dernier terme, et si c'est là son entreprise, s'il la réalise d'une façon exhaustible, l'ouvrage aura assurément son utilité.

Ce rapport fondamental, il le définit à partir de la rareté, comme ce qui fonde la condition de l'homme, comme ce qui le fait homme dans son rapport à ses besoins, Pour une pensée qui vise à une entière



transparence dialectique, voilà bien quelque chose d'obscur comme dernier terme, alors que nous avons peut-être fait passer dans cette étoffe, rare ou pas, un petit souffle qui, la faisant flotter, permet de la situer de façon moins opaque.

Sur cette étoffe, les analystes ont pris du champ en essayant de voir ce qu'elle symbolise, en nous disant qu'elle montre et cache à la fois, que le symbolisme du vêtement est un symbolisme valide, sans qu'à aucun instant nous puissions savoir si ce qu'il s'agit de faire avec ce phallus-étoffe, c'est de révéler ou d'escamoter. La bivalence profonde de toute l'élaboration analytique sur le symbolisme du vêtement permet de prendre la mesure de l'impasse de la notion de symbole, telle qu'elle a été maniée jusqu'ici dans l'analyse. Si vous pouvez mettre la main sur le gros volume de IJP qui a été fait pour le cinquantième anniversaire de Jones, vous y verrez un article de Flügel sur le symbolisme des vêtements, où vous trouverez, plus éclatantes encore, presque caricaturalement exagérées, les impasses que, dans le dernier numéro paru de notre revue, je mets en évidence dans l'articulation par Jones du symbolisme.

Quoi qu'il en soit, tout ce qu'il s'est dit de bêtises autour de ce symbolisme nous mène tout de même quelque part. Quelque chose se cache là-dedans, qui est, paraît-il, toujours ce sacré phallus. Nous voici ramenés à quelque chose dont on aurait peut-être pu attendre qu'on y pense dès l'abord, à savoir au rapport de l'étoffe avec le poil qui manque - mais qui ne nous manque certes pas partout. Ici, il y a bien un auteur psychanalytique pour nous dire que toute cette étoffe n'est rien d'autre qu'une extrapolation, un développement de la toison de la femme, en tant qu'elle nous cache que celle-là n'en a pas. Ces effets de révélations de l'inconscient portent toujours leur dimension de comique. Ce n'est pas complètement zinzin pourtant, et je trouve même cela assez joli comme apologue.

Peut-être cela pourrait-il comporter un petit peu de phénoménologie concernant la fonction de la nudité. La nudité est-elle un phénomène purement et simplement naturel ? Toute la pensée analytique est là pour nous montrer que non. Ce qu'elle a de particulièrement exaltant, signifiant par elle-même, c'est qu'il y a encore un au-delà d'elle qu'elle cache. Mais nous n'avons pas besoin de faire de phénoménologie j'aime mieux les fables.

La fable met en scène à cette occasion Adam et Ève, à cette seule condition que soit aussi présente la dimension du signifiant, introduite par le Père dans ses indications bienveillantes, Adam, donnez des noms à tout ce qui est autour de vous. Donc, voici Adam, et voici ces fameux poils

d'une Ève que nous souhaitons à la hauteur de la beauté qu'évoque ce premier geste - Adam lui arrache un poil. Tout ce que je suis en train d'essayer de vous montrer ici pivote autour de ce poil, de ce poil de grenouille. Adam arrache un poil à celle qui lui est donnée comme sa conjointe, attendue de toute éternité, et le lendemain, elle lui revient avec un manteau de vison sur les épaules.

Là est le ressort de la nature de l'étoffe. Ça n'est pas parce que l'homme a moins de poils que les autres animaux qu'il faut que nous consultations tout ce qui va se déchaîner à travers les âges de son industrie. Le problème des biens se pose à l'intérieur de ce qu'est la structure, s'il faut en croire les linguistes. Au début, c'est comme signifiant que s'articule quoi que ce soit, fût-ce une chaîne de poils.

Le textile est d'abord un texte. Il y a l'étoffe, et -j'invoquerai ici les esprits les plus secs, Marx - il est impossible, sauf à faire une fable psychologique, de poser comme première je ne sais quelle coopération de producteurs. Au début, il y a l'invention productrice, à savoir le fait que l'homme - et pourquoi seul lui ? - se met à tresser quelque chose, quelque chose qui n'est pas dans un rapport d'enveloppement, de cocon par rapport à son propre corps, mais qui va se cavalier indépendamment dans le monde comme étoffe, qui va circuler. Pourquoi ? Parce que cette étoffe est valeur de temps.

C'est là ce qui distingue de toute production naturelle. On peut la rapprocher dans les créations du règne animal, mais elle est originée en tant que fabriquée, ouverte à la mode, à l'ancienneté, à la nouveauté, elle est valeur d'usage, de temps, elle est réserve de besoins, elle est là qu'on en ait besoin ou qu'on n'en ait pas besoin, et c'est autour de cette étoffe que s'organise toute une dialectique de rivalité et de partage, dans laquelle vont se constituer les besoins.

Pour le saisir, mettez simplement à l'horizon, dans l'opposition à cette fonction, la parole évangélique où le Messie montre aux hommes ce qu'il en est de ceux qui se fient à la Providence du Père - Ils ne tissent ni ne filent, ils proposent aux hommes l'imitation de la robe des lis et du plumage des oiseaux. Stupéfiante abolition du texte par la parole. Comme je vous l'ai fait remarquer la dernière fois, ce qui caractérise cette parole, c'est qu'il faut l'arracher au texte pour pouvoir y avoir foi. Mais l'histoire de l'humain se poursuit dans le texte, et dans le texte nous avons l'étoffe.

Le geste de saint Martin veut dire ceci à l'origine, que l'homme comme tel, l'homme avec des droits, commence à s'individualiser pour autant que l'on fait dans cette étoffe des trous par où il passe la tête et puis les bras, par où il commence en effet à s'organiser comme vêtu,

c'est-à-dire comme ayant des besoins qui ont été satisfaits. Que peut-il bien y avoir derrière ? Qu'est-ce qu'il peut bien, malgré cela - je dis malgré cela, parce qu'à partir de ce moment-là, on le sait de moins en moins -, continuer à désirer ?

Nous voici au carrefour de l'utilitarisme.

La pensée de Jeremy Bentham n'est pas la simple continuation de l'élaboration gnoséologique à laquelle toute une lignée s'est exténuée pour réduire le transcendant, le surnaturel d'un progrès soi-disant à élucider de la connaissance. Bentham, comme le montre la Théorie des fictions récemment mise en valeur dans son œuvre, est l'homme qui aborde la question au niveau du signifiant.

A propos de toutes les institutions, mais dans ce qu'elles ont de fictif, à savoir de foncièrement verbal, sa recherche est, non pas de réduire à rien tous ces droits multiples, incohérents, contradictoires dont la jurisprudence anglaise lui donne l'exemple, mais au contraire, à partir de l'artifice symbolique de ces termes, créateurs de textes eux aussi, de voir ce qu'il y a dans tout cela qui puisse servir à quelque chose, c'est-à-dire à faire justement l'objet du partage. La longue élaboration historique du problème du bien se centre en fin de compte sur la notion de comment sont créés les biens, en tant qu'ils s'organisent, non à partir de besoins soi-disant naturels et prédéterminés, mais en tant qu'ils fournissent matière à une répartition, par rapport à quoi s'articule la dialectique du bien, pour autant qu'elle prend son sens effectif pour l'homme.

Les besoins de l'homme se logent dans l'utile. C'est la part prise à ce qui, du texte symbolique, peut être de quelque utilité. A ce stade, il n'y a pas de problème - le maximum d'utilité pour le plus grand nombre, telle est bien la loi selon laquelle s'organise à ce niveau le problème de la fonction des biens. A ce niveau, en effet, nous sommes avant que le sujet ait passé la tête dans les trous de l'étoffe. L'étoffe est faite pour que le plus grand nombre de sujets possible y passent leur tête et leurs membres.

Seulement, tout ce discours n'aurait pas de sens si les choses ne se mettaient pas à fonctionner autrement. Or, dans cette chose, rare ou pas rare, mais en tous les cas produite, dans cette richesse en fin de compte, de quelque pauvreté qu'elle soit corrélative, il y a au départ autre chose que sa valeur d'usage - il y a son utilisation de jouissance.

Le bien s'articule dès lors d'une façon toute différente. Le bien n'est pas au niveau de l'usage de l'étoffe. Le bien est au niveau de ceci, c'est qu'un sujet peut en disposer.

Le domaine du bien est la naissance du pouvoir. La notion de la

disposition du bien est essentielle, et si on la met au premier plan, tout vient au jour de ce que signifie la revendication de l'homme parvenu, à un certain point de son histoire, à disposer de lui-même.

Ce n'est pas moi, mais Freud, qui s'est chargé de démasquer ce que ceci veut dire dans l'effectivité historique. Disposer de ses biens, chacun sait que cela ne va pas sans un certain désordre, qui en montre assez la véritable nature - disposer de ses biens, c'est avoir le droit d'en priver les autres.

Il est inutile, je pense, que je vous fasse toucher du doigt que c'est bien autour de cela que se joue le destin historique. Toute la question est de savoir à quel moment on peut envisager que ce processus aura son terme. Car, bien entendu, cette fonction du bien engendre une dialectique. Je veux dire que le pouvoir d'en priver les autres, voilà un lien très fort d'où va surgir l'autre comme tel.

Souvenez-vous de ce que je vous ai dit en son temps concernant la fonction de la privation qui, depuis, fait encore problème pour quelques-uns. Vous toucherez du doigt à ce propos que je ne vous avance rien au hasard.

Opposant la privation à la frustration et à la castration, je vous ai dit qu'elle était une fonction instituée comme telle dans le symbolique, en ce sens que rien n'est privé de rien, ce qui n'empêche que le bien dont on est privé est tout à fait réel. Mais l'important est de savoir que le privé est une fonction imaginaire. C'est le petit autre, le semblable, celui qui est donné dans ce rapport à demi enraciné dans le naturel qu'est le stade du miroir, mais tel qu'il se présente à nous là où les choses s'articulent au niveau du symbolique. C'est un fait d'expérience dont il faut que vous vous souveniez constamment dans l'analyse - ce qui s'appelle défendre ses biens n'est qu'une seule et même chose que se défendre à soi-même d'en jouir.

La dimension du bien dresse une muraille puissante sur la voie de notre désir. C'est même la première à laquelle nous avons, à chaque instant et toujours, affaire.

Comment concevoir de passer au-delà ? C'est ce que je poursuivrai pour vous la prochaine fois, en vous montrant qu'une répudiation radicale d'un certain idéal du bien est nécessaire pour arriver à seulement saisir dans quelle voie se développe notre expérience.

## XVIII LA FONCTION DU BEAU

*La duplicité du bien.*

*Du potlatch.*

*Le discours de la science n'oublie rien.*

*L'outrage et la douleur.*

Il m'a semblé ce matin qu'il n'était pas excessif de commencer mon séminaire en posant cette question - avons-nous passé la ligne ?

Il ne s'agit pas de ce que nous faisons ici, mais de ce qui se passe dans le monde où nous vivons. Ce n'est pas une raison parce que ce qui s'y profère fait un bruit assez vulgaire pour que nous ne l'entendions pas.

Au moment où je vous parle du paradoxe du désir, en ce que les biens le masquent, vous pouvez entendre dehors les discours effroyables de la puissance. Il n'y a pas à se demander s'ils sont sincères ou hypocrites, s'ils veulent la paix, s'ils calculent les risques. L'impression qui domine dans un pareil moment, c'est bien celle de ce qui peut passer pour un bien prescriptible - l'information appelle et capture des foules impuissantes, auxquelles on la déverse comme une liqueur qui étourdit au moment où elles glissent vers l'abattoir. On en est à se demander si on oserait faire éclater le cataclysme si on ne lâchait d'abord bride à ce grand bruit de voix.

Y a-t-il plus consternant que l'écho répercuté dans ces petits appareils dont nous sommes tous pourvus, de ce que l'on appelle une conférence de presse ? A savoir ces questions stupidement répétées, auxquelles le leader répond avec une fausse aisance appelant des questions plus intéressantes et se permettant à l'occasion de faire de l'esprit.

Hier, il y en a un, je ne sais où, à Paris ou à Bruxelles, qui nous a parlé de lendemains qui déchantent - c'est d'un drôle, je vous jure. Ne vous semble-t-il pas que la seule façon d'accommoder notre oreille à ce qui a retenti ne peut se formuler que sous la forme - Qu'est-ce que ça veut ?

Où est-ce que ça veut en venir ? Cependant, chacun s'endort sur le mol oreiller d'un *ça n'est pas possible* - alors qu'il n'y a rien de plus possible, que c'est même cela par excellence, le possible. Cela est possible parce que le possible, c'est ce qui peut répondre à la demande de l'homme, et que l'homme ne sait pas ce qu'il met en mouvement avec sa demande.

Le redoutable inconnu au-delà de la ligne, c'est ce que, en l'homme, nous appelons l'inconscient, c'est-à-dire la mémoire de ce qu'il oublie. Et ce qu'il oublie - vous pouvez voir dans quelle direction - c'est ce à quoi tout est fait pour qu'il ne pense pas - la puanteur, la corruption toujours ouverte comme un abîme - car la vie, c'est la pourriture.

Plus encore depuis quelque temps, car l'anarchie des formes, la destruction seconde dont Sade parlait l'autre jour dans la citation que j'ai extraite, celle qui fait appel à la subversion au-delà même du cycle de la génération-corruption, sont pour nous des questions actuelles. La possibilité de la destruction seconde est soudain devenue pour nous tangible, avec la menace d'anarchie chromosomique, qui pourrait rompre les amarres des formes de la vie. Les monstres obsédaient beaucoup ceux qui, les derniers au XVIII<sup>e</sup> siècle, donnaient encore un sens au mot de Nature. Il y a longtemps maintenant qu'on n'accorde plus d'importance aux veaux à six pattes, aux enfants à deux têtes, que pourtant nous allons peut-être voir reparaître maintenant par milliers.

C'est pourquoi quand nous demandons ici ce qu'il y a au-delà de la barrière gardée par la structure du monde du bien, où est le point qui fait pivoter sur lui-même ce monde du bien pour attendre qu'il nous entraîne tous à notre perte - notre question a un sens dont il n'est pas vain de vous rappeler le caractère terriblement actuel.

1

Qu'y a-t-il au-delà de cette barrière ? N'oublions pas que si nous savons qu'il y a barrière et qu'il y a au-delà - ce qu'il y a au-delà, nous n'en savons rien.

C'est un faux départ que de dire, comme certains l'ont soutenu en partant de notre expérience, que c'est le monde de la peur. Centrer notre vie, centrer même notre culte sur la peur comme terme dernier, est une erreur - la peur avec ses fantômes est déjà une défense localisable, une protection contre quelque chose qui est au-delà, et qui est précisément ce que nous ne savons pas.

C'est bien au moment où ces choses sont là possibles et pourtant enveloppées d'un *interdit-d'y-penser*, qu'il est opportun de vous faire remarquer la distance et la proximité qui lient ce possible aux textes extravagants que j'ai pris cette année comme pivot d'une certaine démonstration, à savoir ceux de Sade.

Cette accumulation d'horreurs n'engendre chez nous, ne disons pas à la longue, mais simplement à l'usage, qu'incrédulité et dégoût, et ce n'est qu'au passage, en un bref flash, en un éclair, que de telles images peuvent faire vibrer en nous ce quelque chose d'étrange qui s'appelle le désir pervers, pour autant qu'y entre pour nous l'arrière-plan de l'Éros naturel.

En fin de compte, toute relation imaginaire, voire réelle, de la recherche propre au désir pervers, n'est là que pour nous suggérer l'impuissance du désir naturel, du désir de nature des sens, à aller bien loin dans cette direction. Sur ce chemin, ce désir cède vite, cède le premier. C'est à juste titre sans doute que la pensée de l'homme moderne cherche là l'amorce, la trace, le départ, un sentier vers la connaissance de soi-même, vers le mystère du désir, mais d'autre part, toute la fascination que cette amorce exerce sur les études tant scientifiques que littéraires - et dont témoignent les ébats des *Sexus*, *Plexus* et *Nexus* d'un écrivain non sans talent - échoue sur une délectation assez stérile. Il faut bien ici que le fil de la méthode nous manque, pour que tout ce qui a pu être élucubré de scientifique et littéraire dans ce sens soit depuis longtemps dépassé d'avance, radicalement périmé par les élucubrations de quelqu'un qui n'était après tout qu'un hobereau de province, exemplaire social de la décomposition du type du noble au moment où allaient être abolis ses privilèges.

Il n'en reste pas moins que cette formidable élucubration d'horreurs, devant laquelle fléchissent non seulement les sens et les possibilités humaines, mais l'imagination, n'est strictement rien auprès de ce qui se verra effectivement à l'échelle collective si éclate le grand, le réel déchaînement qui nous menace. La seule différence qu'il y a entre les exorbitantes descriptions de Sade et une telle catastrophe, c'est que dans la motivation de celle-ci ne sera entré aucun motif de plaisir. Ce ne sont pas des pervers qui la déclencheront, mais des bureaucrates, dont il n'y a même pas à savoir s'ils seront bien ou mal intentionnés. Ce sera déclenché sur ordre, et cela se perpétrera selon les règles, les roues, les échelons, les volontés ployées, abolies, courbées, pour une tâche qui perd ici son sens. Cette tâche sera la résorption d'un insondable déchet rendu ici à sa dimension constante et dernière pour l'homme.

N'oublions pas en effet que c'est là depuis toujours une des

dimensions où peut se reconnaître ce que le doux rêveur appelait gentiment *l'hominisation de la planète*. Pour ce qui est de reconnaître le passage, le pas, la marque, la trace, la paume de l'homme, nous pouvons être tranquilles -là où nous trouvons une accumulation titanesque d'écailles d'huîtres, ça ne peut manifestement être que des hommes qui sont passés par là. Là où il y a une accumulation de déchets en désordre, il y a de l'homme. Les époques géologiques ont laissé, elles aussi, leurs déchets qui nous permettent de reconnaître un ordre. Le tas d'ordures - voilà une des faces qu'il conviendrait de ne pas méconnaître de la dimension humaine.

Après avoir profilé ce tumulus à l'horizon de la politique du bien, du bien général, du bien de la communauté, nous allons reprendre notre marche où nous l'avons laissée la dernière fois.

Que comporte l'horizon de la recherche du bien, à partir du moment où il a été démystifié de cette erreur de jugement dont je vous ai donné l'exemple dans saint Augustin ? Son raisonnement - à savoir que c'est par le procédé mental de la soustraction du bien au bien que l'on arriverait à réfuter l'existence de tout autre chose que du bien dans l'être, sous prétexte que l'irréductible, étant alors plus parfait que ce qui était avant, ne saurait être le mal -, ce raisonnement de saint Augustin est bien fait pour nous surprendre, et l'on pourrait se demander ce que signifie l'apparition historique d'une telle forme de pensée. Je laisse la question ouverte.

Nous avons la dernière fois défini le bien dans la création symbolique, comme *l'initium* d'où part la destinée du sujet humain dans son explication avec le signifiant. La véritable nature du bien, sa duplicité profonde, tient à ce qu'il n'est pas purement et simplement bien naturel, réponse à un besoin, mais pouvoir possible, puissance de satisfaire. De ce fait, tout le rapport de l'homme avec le réel des biens s'organise par rapport au pouvoir qui est celui de l'autre, l'autre imaginaire, de l'en priver.

Reprenons ici les termes autour desquels j'ai organisé, la première année de mon commentaire des *Écrits techniques* de Freud, le moi idéal et l'idéal du moi, et que j'ai repris dans mon graphe. Grand I désigne l'identification au signifiant de la toute-puissance, de l'idéal du moi. D'autre part, en tant qu'image de l'autre, il est *l'Urbild* du moi, la forme primitive sur laquelle le moi se modèle, s'installe, s'instaure dans ses fonctions de pseudo-maîtrise. Maintenant, nous définirons l'idéal du moi du sujet comme représentant le pouvoir de faire le bien, lequel ouvre en soi-même cet au-delà qui fait aujourd'hui notre question comment se fait-il qu'à partir du moment où tout s'organise autour du



pouvoir de faire le bien, quelque chose de totalement énigmatique se propose à nous et nous revient sans cesse de notre propre action, comme la menace toujours croissante en nous d'une exigence aux conséquences inconnues ? Quant au moi idéal, qui est l'autre imaginaire que nous avons en face de nous au même niveau, il représente par lui-même celui qui nous prive.

A ces deux pôles de la structuration du monde des biens, que voyons-nous se profiler ?

D'une part, à partir du dévoilement auquel aboutit la révélation de la philosophie classique, c'est-à-dire à partir du moment où Hegel est, comme on dit, remis sur ses pieds, la guerre sociale se révèle comme le fil rouge qui donne son sens au segment éclairé de l'histoire au sens classique du terme.

D'autre part, à l'autre bout, apparaît quelque chose qui se présente pour nous comme une interrogation permettant l'espoir.

2

La recherche scientifique s'exerçant sur le terrain de ce que l'on appelle problématiquement l'humain nous a découvert que dès longtemps, et hors du champ de l'histoire classique, l'homme de sociétés non historiques a, croit-on, enfanté une pratique conçue comme ayant dans le maintien du rapport intersubjectif une fonction salutaire. Ceci est à nos yeux comme la petite pierre miraculeusement faite pour nous indiquer que tout n'est pas pris dans la dialectique nécessaire de la lutte pour les biens, du conflit entre les biens, et de la catastrophe nécessaire qu'elle engendre, et qu'il a existé, du monde que nous sommes en train de rechercher, des traces qui montrent positivement qu'il a été conçu que la destruction des biens comme tels pouvait être une fonction révélatrice de valeur.

Je pense que vous êtes tous assez informés pour que je n'aie pas à vous rappeler ce qu'est le potlatch. J'indique brièvement qu'il s'agit de cérémonies rituelles comportant la destruction étendue de biens divers, biens de consommation ou bien de représentation et de luxe, pratique de sociétés qui ne sont plus que des reliquats, des vestiges de l'existence sociale d'un mode humain que notre expansion tend à abolir. Le potlatch témoigne du recul de l'homme à l'endroit des biens, qui a pu lui faire lier le maintien et la discipline, si l'on peut dire, de son désir, en tant que c'est ce à quoi il a affaire dans son destin, à la destruction avouée des biens, qu'il s'agisse de propriété collective ou individuelle.

C'est autour de cela que tournent le problème et le drame de l'économie du bien, ses ricochets et ses retours.

Au reste, à partir du moment où cette clé nous est donnée, nous voyons bien que ce n'est pas là le privilège des sociétés primitives. Je n'ai pas retrouvé aujourd'hui la fiche sur laquelle j'avais noté qu'en ce début du XVII<sup>e</sup> siècle, qui marque avec l'amour courtois l'émergence à la surface de la culture européenne d'une problématique du désir comme tel, nous voyons apparaître dans tel rite féodal une manifestation tout à fait analogue - il s'agit d'une fête, une réunion de barons quelque part du côté de Narbonne -, comportant l'énorme destruction, non seulement des biens immédiatement consommés sous forme de festin, mais de bêtes et de harnais détruits. Tout se passe comme si la mise au premier plan de la problématique du désir appelait comme son corrélat nécessaire le besoin de ces destructions que l'on appelle de prestige, pour autant qu'elles se manifestent comme telles, comme gratuites. Ceux qui, dans la collectivité, se manifestent alors comme les sujets élus, les seigneurs, ceux qui s'affirment comme tels dans cette cérémonie, se défient, rivalisent à qui se montrera capable de détruire le plus.

Tel est, à l'autre pôle, le seul exemple que nous ayons de cet ordre de destruction effectuée consciemment et de façon maîtrisée, soit de façon bien différente de ces immenses destructions auxquelles nous tous puisque nous sommes de générations qui ne sont pas si distantes - nous avons déjà pu assister. Elles nous apparaissent comme d'inexplicables accidents, des retours de sauvagerie, alors qu'elles sont bien plutôt nécessairement liées à l'avancée de notre discours.

Un problème nouveau se pose à nous, qui même pour Hegel n'était pas clair. Hegel a longuement essayé dans la *Phénoménologie de l'esprit* d'articuler la tragédie de l'histoire humaine en termes de conflits de discours. Il s'est complu, entre toutes, à la tragédie d'Antigone, pour autant qu'il y voyait s'opposer de la façon la plus claire le discours de la famille à celui de l'État. Mais les choses sont pour nous beaucoup moins claires.

Pour nous, dans le discours de la communauté, du bien général, nous avons affaire aux effets d'un discours de la science où se montre pour la première fois dévoilée la puissance du signifiant comme tel. Cette question est proprement la nôtre. Pour nous se pose la question qui est sous-jacente à l'ordre de pensée que J'essaie de dérouler ici devant vous.

Le développement soudain, prodigieux, de la puissance du signifiant, du discours surgi des petites lettres des mathématiques, et qui se différencie de tous les discours tenus jusqu'alors, devient une aliénation

supplémentaire. En quoi ? En ceci que c'est un discours qui, par structure, n'oublie rien. C'est par là qu'il se différencie du discours de la mémorisation première qui se poursuit en nous à notre insu, du discours mémorial de l'inconscient dont le centre est absent, dont la place est située par le il *ne savait pas* qui est proprement le signe de cette omission fondamentale où le sujet vient se situer. L'homme a appris à un moment à lancer et à faire circuler, dans le réel et dans le monde, le discours des mathématiques, qui, lui, ne saurait procéder à moins que rien ne soit oublié. Il suffit qu'une petite chaîne signifiante commence à fonctionner sur ce principe pour que les choses se poursuivent tout comme si elles fonctionnaient toutes seules, au point que nous en sommes à nous demander si le discours de la physique, engendré par la toute-puissance du signifiant, va confiner à l'intégration de la Nature ou à sa désintégration.

Ceci complique singulièrement, encore que ce ne soit sans doute qu'une de ses phases, le problème de notre désir. Disons que, pour celui qui vous parle, c'est là que se situe la révélation du caractère décisif, original de la place où se situe le désir humain, dans le rapport de l'homme au signifiant. Ce rapport doit-il le détruire ?

Je pense que vous avez pu entendre dans ce qui vous a été rapporté de la méditation d'un disciple de Freud, très fin, ouvert, cultivé, mais pas autrement génial, que c'est là précisément que tend la question du sens de la pulsion de mort. C'est très exactement en tant que cette question est liée à l'histoire, que le problème se pose. C'est une question pour ici et maintenant, et non pas *ad aeternum*. C'est parce que le mouvement du désir est en train de passer la ligne d'une sorte de dévoilement, que l'avènement de la notion freudienne de la pulsion de mort a son sens pour nous. La question se pose au niveau du rapport de l'être humain avec le signifiant comme tel, en tant qu'au niveau du signifiant, peut être remis en question tout cycle de l'étant, y étant compris la vie dans son mouvement de perte et de retour.

C'est bien là ce qui donne son sens, non moins tragique, à ce à quoi nous, analystes, nous nous trouvons être les porteurs. L'inconscient dans son cycle propre se présente actuellement, pour nous, et bien qu'il soit repéré en tant que tel, comme le champ d'un non-savoir. Et pourtant, dans ce champ où nous avons à opérer tous les jours, nous ne pouvons pas ne pas reconnaître ceci, qui est à la portée d'un enfant.

Le désir de l'homme de bonne volonté est de bien faire, de faire le bien, et celui qui vient vous trouver, c'est pour se trouver bien, pour se trouver d'accord avec lui-même, pour être identique, conforme à quelque norme. Or, vous savez ce que nous trouvons pourtant en

marge, mais pourquoi pas à l'horizon, de ce qui se développe devant nous comme dialectique et progrès de la connaissance de son inconscient. Dans la marge irréductible comme à l'horizon de son bien propre, le sujet se révèle au mystère Jamais entièrement résolu de ce qu'est son désir.

La référence du sujet à tout autre, quel qu'il soit, a quelque chose de dérisoire, quand nous le voyons - nous qui en voyons tout de même quelques-uns, voire beaucoup - se référer toujours à l'autre comme à quelqu'un qui, lui, vit dans l'équilibre, est en tout cas plus heureux que lui-même, ne se pose pas de questions, et dort sur ses deux oreilles. Nous n'avons pas besoin d'avoir vu l'autre, si solide, si bien assis soit-il, venir s'étendre sur notre divan, pour savoir que ce mirage, cette référence de la dialectique du bien à un au-delà que, pour illustrer ce que je veux vous dire, j'appellerai *le bien*, *n'y touchez pas*, est le texte même de notre expérience.

Je dirai plus - ce registre d'une jouissance comme étant ce qui n'est accessible qu'à l'autre est la seule dimension dans laquelle nous puissions situer ce malaise singulier que seule je crois - je me trompe peut-être - la langue allemande a su noter, comme d'autres nuances psychologiques de la béance humaine, sous le terme de *Lebensneid*.

Ce n'est pas une jalousie ordinaire, c'est la jalousie qui naît dans un sujet dans son rapport à un autre, pour autant que cet autre est tenu pour participer d'une certaine forme de Jouissance, de surabondance vitale, perçue par le sujet comme ce qu'il ne peut lui-même appréhender par la voie d'aucun mouvement affectif, même le plus élémentaire. N'est-ce pas vraiment singulier, étrange, qu'un être s'avoue jalouser chez l'autre, et jusqu'à la haine, jusqu'au besoin de détruire, ce qu'il n'est capable d'appréhender d'aucune façon, par aucune voie intuitive ? Le repérage, quasiment conceptuel, de cet autre peut suffire à lui tout seul à provoquer ce mouvement de malaise, dont je ne crois pas qu'il soit nécessaire d'être analyste pour voir courir à travers la trame des sujets les ondulations perturbantes.

Nous voici sur la frontière même. Qu'est-ce qui va nous permettre de la franchir ?

3

Il est sur cette frontière un autre point de franchissement qui peut permettre de repérer avec précision un élément du champ de l'au-delà du principe du bien. Cet élément, je vous l'ai dit, c'est le beau.

Je voudrais simplement aujourd'hui vous en introduire la problématique. Tenons-nous-en aux articulations.

Freud a été là d'une prudence singulière. Sur la nature de ce qui se manifeste de création dans le beau, l'analyste n'a, selon lui, rien à dire. Dans le domaine chiffré de la valeur de l'oeuvre d'art, nous nous trouvons dans une position qui n'est même pas celle d'écoliers, mais de ramasseurs de miettes. Ce n'est pas tout, et le texte de Freud se montre là-dessus très faible. La définition qu'il donne de la sublimation enjeu dans la création de l'artiste ne fait que nous montrer le contrecoup, je dirai la revenue des effets de ce qui se passe au niveau de la sublimation de la pulsion, quand le résultat, l'oeuvre du créateur de beau, revient dans le champ des biens, à savoir quand ils sont devenus des marchandises. Il faut bien dire que le résumé que nous donne Freud de ce qu'est la carrière de l'artiste est quasiment grotesque - l'artiste, dit-il, donne forme belle au désir interdit, pour que chacun, en lui achetant son petit produit d'art, récompense et sanctionne son audace. C'est bien là une façon de court-circuiter le problème. Et Freud a d'ailleurs parfaitement conscience des limites dans lesquelles il se confîne, d'une façon si manifestement visible quand s'y ajoute, puisqu'il l'écarte comme hors de la portée de notre expérience, le problème de la création.

Nous voici donc renvoyés à tout ce qui, au cours des siècles, a pu se dire de diversement pédant sur le beau.

Chacun sait que dans nul domaine, ceux qui ont quelque chose à y dire, ici les créateurs de beau, ne sont plus légitimement insatisfaits de ce qui a pu se formuler de pédantesque. Néanmoins, quelque chose court, qui a été articulé par presque tous, sûrement par les meilleurs, mais aussi bien au niveau de l'expérience la plus commune - il y a un certain rapport du beau avec le désir.

Ce rapport est singulier, est ambigu. D'un côté, il semble que l'horizon du désir puisse être éliminé du registre du beau. Et pourtant, d'un autre côté, il n'est pas moins manifeste, et comme cela s'est dit depuis la pensée antique jusqu'à saint Thomas, qui vous fournit là-dessus des formules très précieuses, que le beau a pour effet de suspendre, d'abaisser, de désarmer, dirai-je, le désir. La manifestation du beau intimide, interdit, le désir.

Ce n'est pas dire que le beau ne puisse au désir, à tel moment, être conjoint, mais, très mystérieusement, c'est toujours sous cette forme que je ne peux mieux désigner qu'en l'appelant d'un terme qui porte en lui la structure du passage de je ne sais quelle invisible ligne - l'outrage. Il semble, au reste, qu'il soit de la nature du beau de rester, comme on

dit, insensible à l'outrage, et ce n'est pas là un des éléments le moins significatif de sa structure.

Aussi vous le montrerai-je dans le détail de l'expérience analytique, et avec des repères qui vous permettront d'être éveillés au moment de son passage dans une séance d'analyse. Vous pouvez, avec une certitude de compteur Geiger, le repérer aux références au registre esthétique que le sujet vous donne dans ses associations, dans son monologue dénoué, rompu, que ce soit sous forme de citations ou de souvenirs scolaires. Bien entendu, vous n'avez pas tout le temps affaire à des créateurs, mais vous avez affaire à des gens qui ont eu quelques rapports avec le champ conventionnel, dirai-je, de la beauté. Vous pouvez être sûrs que ces références, à mesure qu'elles apparaissent plus singulièrement sporadiques, tranchantes par rapport au texte du discours, sont corrélatives de quelque chose qui se présente à ce moment-là, et qui est toujours du registre d'une pulsion destructive. C'est au moment où va apparaître manifestement chez un sujet, dans le récit d'un rêve, par exemple, une pensée qu'on appelle agressive à l'endroit de l'un des ternies fondamentaux de sa constellation subjective, qu'il vous sortira, selon sa nationalité, telle citation de la Bible, telle référence à un auteur, classique ou pas, telle évocation musicale. Je vous l'indique aujourd'hui pour vous montrer que nous ne sommes pas loin du texte de notre expérience.

Le beau dans sa fonction singulière par rapport au désir ne nous leurre pas, contrairement à la fonction du bien. Elle nous éveille et peut-être nous accommode sur le désir, en tant que lui-même est lié à une structure de leurre.

Vous voyez déjà cette place illustrée par le fantasme. S'il est un *bien-n'y-touchez-pas*, vous disais-je tout à l'heure, le fantasme est dans la structure de ce champ énigmatique un *beau-n'y-touchez-pas*.

La première marge de ce champ, nous la connaissons, c'est celle qui, avec le principe du plaisir, nous empêche d'y entrer - la marge de la douleur.

Ce champ, il nous faut nous interroger sur ce qui le constitue. Pulsions de mort, dit Freud, masochisme primaire. N'est-ce pas faire un trop grand saut dans la question ? La douleur qui défend la marge est-elle tout le contenu du champ ? Tous ceux qui manifestent les exigences de ce champ sont-ils en fin de compte des masochistes ? Je vous dis tout de suite - je ne le crois pas.

La masochisme, phénomène marginal, a en lui quelque chose de quasi caricatural que les explorations moralistes de la fin du *XIX*<sup>e</sup> siècle ont assez bien dénudé. L'économie de la douleur masochiste finit par ressembler à celle des biens. On veut partager la douleur comme on

partage des tas d'autres choses de reste, et c'est tout juste si on lie se bat pas autour.

Mais n'est-ce pas là quelque chose où intervient la reprise panique dans la dialectique des biens ? A vrai dire, tout dans le comportement du masochiste, je parle du masochiste pervers, nous indique que c'est là un trait de structure dans son comportement. Lisez M. de Sacher Masoch, auteur fortement instructif, encore que de bien moins grande envergure que Sade, et vous verrez qu'au dernier terme, la véritable pointe où se projette la position du masochiste pervers est le désir de se réduire soi-même à ce rien qu'est le bien, à cette chose que l'on traite comme un objet, à cet esclave que l'on se transmet et que l'on partage.

Mais enfin, il ne faut jamais aller trop vite dans la rupture des homonymies inventives, et le fait que le masochisme ait été appelé de ce nom aussi loin que la psychanalyse l'a fait n'est sans doute pas sans raison. L'unité qui se dégage de tous les champs où la pensée analytique a étiqueté le masochisme tient à ce qui, dans tous ces champs, fait participer la douleur du caractère d'un bien.

Nous nous interrogerons la prochaine fois à partir d'un document. Ce document n'est pas précisément neuf. Tout au long des siècles, les discoureurs se sont fait sur lui les dents et les ongles. Ce texte est apparu dans le champ où s'est élaborée la morale du bonheur, et nous en donne la sous-structure - d'ailleurs il n'y a pas chez les Grecs de champ où l'horizon soit resté fermé à la sous-structure. C'est là où la sous-structure est la plus éclatante, là où elle se voit le plus et] surface. Ce qui a fait le plus de problèmes au cours des âges, depuis Aristote jusqu'à Hegel, jusqu'à Goethe, c'est une tragédie, que Hegel considérait comme la plus parfaite, pour les plus mauvaises raisons - Antigone.

La position d'Antigone se situe par rapport au bien criminel. Il faut assurément un caractère profondément inconsideré des raideurs de notre temps pour se rattacher, si j'ose dire, à ce sujet en focalisant la lumière sur la figure du tyran.

Nous reprendrons donc ensemble le texte d'Antigone, qui nous permettra de pointer un moment essentiel par quoi nous nous assurerons, dans notre investigation concernant ce que l'homme veut et ce contre quoi il se défend, un repère essentiel - nous verrons ce que signifie un choix absolu, un choix qu'aucun bien ne motive.





## L'ESSENCE DE LA TRAGÉDIE

Un commentaire de l'Antigone de Sophocle

283



## XIX L'ÉCLAT D'ANTIGONE

*Sens de la catharsis.*  
*Faiblesse de Hegel.*  
*Fonction du Chœur.*  
*Vœu de, Goethe.*

Je vous ai dit que je parlerai aujourd'hui d'Antigone.

Ce n'est pas nous qui, par quelque décret, faisons d'Antigone un point tournant en notre matière, celle de l'éthique. Il y a bien longtemps que cela se sait, et même ceux qui ne l'ont pas remarqué ne sont pas sâlis savoir que cela existe quelque part, dans la discussion des doctes. Qui n'est capable, en tout conflit qui nous déchire dans notre rapport à une loi qui se présente au nom de la communauté comme une loi juste, d'évoquer Antigone ?

Ce que les doctes ont apporté sur le sujet, qu'en penser ? Qu'en penser quand on en a fait à nouveau le parcours pour soi et pour ceux à qui l'on parle ?

Eh bien, en essayant de ne rien laisser échapper de ce que je croyais être important dans ce qui s'est articulé autour de cet exemple, de ne pas vous priver, ni moi, de l'aide que je pouvais tirer de ce long parcours historique, J'ai eu souvent, tous ces temps-ci, l'impression de m'égarer dans des détours aberrants. Car elles sont bien étranges, les opinions que l'on voit formuler au cours des âges sous les plumes des plus grands.

1

Antigone est une tragédie, et la tragédie est présente au premier plan de notre expérience, à nous analystes, comme le manifestent les références que Freud - poussé par la nécessité des biens offerts par leur contenu mythique - a trouvées dans OEdipe, mais aussi bien dans

285

p 286 d'autres tragédies. Et s'il n'a pas plus expressément mis en avant celle d'Antigone, ce n'est pas dire qu'elle ne puisse l'être ici, à ce carrefour où je vous ai menés. Elle nous apparaît pour ce qu'elle était déjà aux yeux de Hegel, mais en un autre sens - celle des tragédies de Sophocle qui est peut-être à distinguer.

Plus originellement encore que par son lien au complexe d'Œdipe la tragédie est à la racine de notre expérience, comme en témoigne le mot clé, le mot pivot de catharsis.

Pour vos oreilles, ce mot est sans doute plus ou moins étroitement lié au terme d'abréaction, qui suppose déjà franchi le problème qu'articule Freud dans son ouvrage inaugural avec Breuer, celui de la décharge - décharge en acte, voire décharge motrice, de quelque chose qui n'est pas si simple à définir, et dont nous ne pouvons pas dire que le problème soit pour nous résolu - décharge, dit-on, d'une émotion restée suspendue. Il s'agit de ceci -une émotion, un traumatisme peut laisser pour le sujet quelque chose en suspens, et ce, aussi longtemps qu'un accord n'est pas retrouvé. La notion d'insatisfaction suffit à remplir le rôle de compréhensibilité qui est ici requis.

Relisez les premières pages de Breuer et de Freud, et vous verrez, à la lumière de ce que j'ai essayé pour vous de cliver dans notre expérience, combien il est impossible à l'heure actuelle de se contenter du mot de satisfaction, admis en la matière, et de dire simplement, comme le fait Freud, que l'action peut être déchargée dans les paroles qui l'articulent.

La catharsis liée par ce texte au problème de l'abréaction, et qui est déjà expressément invoquée à l'arrière-plan, a des origines antiques, qui se centrent sur la formule d'Aristote au début du sixième chapitre de sa Poétique, où celui-ci articule longuement ce qui est exigible dans l'ordre des genres pour qu'une œuvre soit définie comme une tragédie.

Le passage est long, et nous aurons à y revenir. Il s'agit des caractéristiques de la tragédie, de sa composition, de ce qui la distingue par exemple du discours épique. Je ne vous ai reproduit au tableau que la chute, les derniers termes de ce passage, où Aristote donne sa fin finale, ce que l'on appelle dans l'articulation causale son télos le formule - δι' ἐλεου καὶ φόβου μέραινα τὴν τοιοῦτον παθμάτων καθάρσιν, moyen accomplissant par la pitié et par la crainte la catharsis des passions semblables à celle-ci.

Ces mots, qui ont l'air simples, ont provoqué au cours des âges un flot, un monde de commentaires, dont je ne peux même songer à vous faire ici l'histoire.

p 287 Ce que, dans cet ordre, je vous apporte ici de mes recherches est toujours choisi et ponctuel. Nous traduisons habituellement cette catharsis par quelque chose comme *purgation*. Et aussi bien pour nous, surtout pour nous médecins, ce terme prend, depuis les bancs de l'école dite secondaire par lesquels tous ici nous sommes plus ou moins passés, une résonance sémantique moliéresque, pour autant que le moliéresque ne fait ici que traduire l'écho d'un concept médical très ancien, celui qui, pour employer les termes de Molière lui-même, comporte l'élimination des humeurs peccantes.

Ce n'est pas bien loin de ce que le terme est fait pour évoquer, mais il y a un autre accent, et pour vous le faire sentir tout de suite, je peux bien faire état de ce que le parcours de notre travail a présentifié récemment pour vous sous le nom des cathares.

Les cathares, qu'est-ce que c'est ? Ce sont les purs. Katharos, c'est un pur. Et le terme, dans sa résonance originelle, ne signifie pas d'abord élimination, décharge, mais purification

Sans doute, dans le contexte antique, le terme de catharsis est-il déjà employé dans une tradition médicale, dans Flippocrate, avec un sens expressément médical, plus ou moins lié à des éliminations, des décharges, un retour à la normale. Mais d'un autre côté, dans d'autres contextes, il est lié à la purification, et spécialement la purification rituelle. D'où une ambiguïté que nous ne sommes pas, vous vous en doutez, les premiers à découvrir.

Pour évoquer un nom, je vous dirai qu'au XVI<sup>e</sup> siècle, un nommé Denis Lambin, reprenant Aristote, met au premier plan la fonction rituelle de la tragédie et le sens cérémoniel de la purification. Il ne s'agit pas de dire qu'il a plus ou moins raison qu'un autre, mais simplement de ponctuer l'espace où se pose l'interrogation.

En fait, ne l'oublions pas, le terme de catharsis reste singulièrement isolé dans la *Poétique* où nous le recueillons. Non pas qu'il n'y soit pas développé et commenté, mais nous n'en saurons rien jusqu'à la découverte d'un nouveau papyrus, rien. Car, vous le savez je suppose, de la *Poétique* nous n'avons qu'une partie, à peu près la moitié. Et dans la moitié que nous avons, il n'y a rien de plus que ce passage pour nous parler de la catharsis. Nous savons qu'il y en avait davantage parce qu'Aristote dit, au livre VIII dans la numérotation de la grande édition classique Didot de la *Politique* - *cette catharsis sur laquelle je me suis expliqué ailleurs dans la Poétique*. Il est question, au livre VIII, de la catharsis à propos de la musique, et c'est là que, du fait du sort des choses, nous en apprenons beaucoup plus long.

La catharsis est ici l'apaisement, obtenu d'une certaine musique dont

p 288 Aristote n'attend pas tel effet éthique, ni non plus tel effet pratique, mais l'effet d'enthousiasme, C'est donc de la musique la plus inquiétante, de celle qui leur arrachait les tripes, qui les faisait sortir d'eux-mêmes, comme pour nous le *hot ou* le rock'n roll, et dont il s'agissait pour la sagesse antique de savoir s'il fallait ou non l'interdire.

Or, dit Aristote, après être passés par l'épreuve de l'exaltation, de l'arrachement dionysiaque, provoqué par cette musique, ils sont plus calmes. Voilà ce que veut dire la catharsis au point où elle est évoquée au huitième livre de la *Politique*.

Mais tout le monde ne se met pas dans ces états d'enthousiasme, même si tout le monde est à portée d'en être un tant soit peu susceptible. Il y en a d'autres, les "patheticoi" par opposition aux "enthousiasticoi" Ceux-là sont à portée d'être la proie d'autres passions, notamment la crainte et la pitié. Eh bien, à ceux-là aussi, une certaine musique, la musique, peut-on penser, qui sont en cause dans la tragédie, où elle joue son rôle, apportera une catharsis, un apaisement - par le plaisir, ajoute Aristote, nous laissant une fois de plus nous interroger sur ce que plaisir peut vouloir dire, et à quel niveau, et pourquoi, il est à cette occasion invoqué. Quel est donc ce plaisir auquel on fait retour après une crise qui se déploie dans une autre dimension, qui à l'occasion le menace, car on sait à quels extrêmes peut porter la musique enthousiasmante ? C'est ici que la topologie que nous avons définie, du plaisir comme la loi de ce qui se déroule en deçà de l'appareil où nous appelle le redoutable centre d'aspiration du désir, nous permet peut-être de rejoindre, mieux qu'on ne le fit jusqu'ici, l'intuition aristotélicienne.

Quoi qu'il en soit, avant d'en revenir à articuler cet au-delà de l'appareil comme le point central de cette gravitation, je veux encore ponctuer latéralement ce qui, dans la littérature moderne, a donné corps et substance à l'usage du terme de catharsis dans son acception médicale.

La notion médicale de la catharsis aristotélicienne est en effet admise à peu près généralement dans un domaine qui déborde de beaucoup le champ de nos confrères, j'entends les littérateurs, les critiques et les théoriciens littéraires. Mais si l'on cherche à déterminer le moment du triomphe de cette conception de la catharsis, on arrive à un point originel au-delà duquel la discussion est au contraire très large, et où il est loin d'être acquis que le mot catharsis ait seulement cette connotation médicale.

La suprématie de cette connotation a une origine qui vaut la peine d'être notée par un petit arrêt érudit - c'est un ouvrage de Jakob

p 289 Bernays, en 1857, paru dans une revue à Breslau. Je suis bien incapable de vous dire pourquoi à Breslau, n'ayant pu réunir assez de documents biographiques sur ce Jakob Bernays. Si j'en crois le livre de Jones, celui-ci fait partie de la famille - vous l'avez reconnue au passage - où Freud choisit sa femme, famille de juifs grands bourgeois émérites, je veux dire ayant déjà depuis longtemps acquis leurs titres de noblesse dans la culture allemande. Jones mentionne Michael Bernays comme étant un professeur à Munich, auquel sa famille fit longuement le reproche d'une apostasie politique, d'une conversion destinée à s'assurer sa carrière. Quant à Jakob Bernays, si j'en crois celui qui a bien voulu faire cette recherche pour moi, il n'est pas mentionné autrement que comme ayant fait, lui aussi, une carrière émérite de latiniste et helléniste. Il n'en est rien dit non plus, sinon que lui ne paya pas du même prix sa promotion universitaire.

Voici une réimpression, en 1880 à Berlin, de deux contributions de Jakob Bernays à la théorie aristotélicienne du drame. C'est excellent. Il est rare d'avoir autant de satisfaction à la lecture d'un ouvrage universitaire en général, et universitaire allemand en particulier. C'est d'une clarté cristalline. Et ce n'est pas pour rien que c'est à cette date que se situe l'adoption quasiment universelle de la version médicale de la notion de la catharsis.

Il est regrettable que Jones, pourtant si érudit lui-même, n'ait pas cru devoir autrement mettre en valeur la personnalité et l'œuvre de Jakob Bernays, dont on ne semble pas faire état du tout. Il est pourtant très difficile de penser que Freud, qui n'était certainement pas insensible à la renommée des Bernays, n'en ait pas eu vent. Ç'aurait été faire là remonter aux meilleures sources l'usage originel que Freud a pu faire du mot de catharsis.

Cela dit, nous voici à revenir à ce dont il va s'agir dans notre commentaire d'Antigone, à savoir de l'essence de la tragédie.

2

La tragédie, nous dit-on - et nous aurions peine à ne pas tenir compte d'une définition qui ne vient qu'un siècle, même pas, après l'époque de la naissance de la tragédie -, a pour but la catharsis, la purgation des "pathemata" des passions, de la crainte et de la pitié.

Comment concevoir cette formule ? Nous abordons ici le problème dans la perspective où nous axe ce que nous avons déjà tenté d'articuler concernant la place propre du désir dans l'économie de la Chose

289

freudienne. Ceci va-t-il nous permettre de faire le pas de plus qui est nécessité en cette révélation historique ?

Si cette formulation paraît d'abord si fermée, nous le devons à la perte d'une partie de l'œuvre d'Aristote, et aussi à quelque conditionnement des possibilités mêmes de la pensée. Et pourtant, fermée, elle ne nous l'est plus tellement, après ce pas en avant dans le domaine de l'éthique, qui s'articule dans ce que nous développons ici depuis deux ans. Ce que nous avons plus particulièrement avancé concernant le désir nous permet d'apporter un élément nouveau à la compréhension du sens de la tragédie, et ce, par cette voie exemplaire - il y en a sûrement une plus directe -, la fonction de la catharsis.

Antigone nous fait voir en effet le point de visée qui définit le désir.

Cette visée va vers une image qui détient je ne sais quel mystère jusqu'ici inarticulable, puisqu'il faisait ciller les yeux au moment qu'on la regardait. Cette image est pourtant au centre de la tragédie, puisque c'est celle, fascinante, d'Antigone elle-même. Car nous savons bien qu'au-delà des dialogues, au-delà de la famille et de la patrie, au-delà des développements moralisants, c'est elle qui nous fascine, dans son éclat insupportable, dans ce qu'elle a qui nous retient et à la fois nous interdit, au sens où cela nous intimide, dans ce qu'elle a de déroutant - cette victime si terriblement volontaire.

C'est du côté de cet attrait que nous devons chercher le vrai sens, le vrai mystère, la vraie portée, de la tragédie - du côté de cet émoi qu'il comporte, du côté des passions sans doute, mais des passions singulières que sont la crainte et la pitié, puisque par leur intermédiaire, "di éléou cai phobou", par l'intermédiaire de la pitié et de la crainte, nous sommes purgés, purifiés de tout ce qui est de cet ordre-là. Cet ordre-là, nous pouvons d'ores et déjà le reconnaître - c'est, à proprement parler, la série de l'imaginaire. Et nous en sommes purgés par l'intermédiaire d'une image entre autres.

C'est bien là où nous devons nous poser la question. Qu'est-ce qui fait le pouvoir dissipant de cette image centrale, par rapport à toutes les autres, qui semblent tout d'un coup se rabattre sur elle, et s'évanouir ? L'articulation de l'action tragique nous éclaire là-dessus. Cela tient à la beauté d'Antigone - cela, je ne l'invente pas, je vous montrerai le passage du chant du Choeur où cette beauté est évoquée comme telle, et je vous démontrerai que c'est le passage pivot - et à la place qu'elle occupe, dans l'entre-deux de deux champs symboliquement différenciés. C'est sans doute de cette place qu'elle tire son éclat - cet éclat que tous ceux qui ont parlé dignement de la beauté n'ont jamais pu éliminer de leur définition.



C'est cette place, vous le savez, que nous cherchons à définir. Nous l'avons déjà à l'approche dans nos leçons précédentes, et nous avons tenté de la saisir la première fois par la voie de cette seconde mort imaginée par les héros de Sade - la mort pour autant qu'elle est appelée comme le point où s'annihile le cycle même des transformations naturelles. Ce point, qui est celui où les métaphores fausses de l'étant se distinguent de ce qui est la position de l'être, nous en retrouverons la place, articulée comme telle, comme une limite, tout au long du texte d'Antigone, dans la bouche de tous les personnages, et de Tirésias. Mais aussi bien comment ne pas la voir dans l'action même ? - pour autant que le milieu de la pièce est constitué par le moment de ce qui s'articule comme gémissements, commentaires, débats, appels, autour d'Antigone condamnée au supplice. Quel supplice ? Celui d'être enfermée vivante en un tombeau.

Le tiers central de la pièce est constitué par l'apophasie détaillée qui nous est donnée de ce que signifie la position, le sort d'une vie qui va se confondre avec la mort certaine, mort vécue de façon anticipé, mort sur le domaine de la vie, vie empiétant sur la mort.

Ce champ, on s'étonne que les dialecticiens, voire des esthètes aussi éminents qu'un Hegel ou qu'un Goethe, n'aient pas cru devoir le retenir dans leur appréciation de l'effet de la pièce.

Cette dimension n'est pas une particularité d'Antigone. Je peux vous proposer de regarder de-ci, de-là, vous en retrouverez les correspondants sans avoir à chercher bien loin. La zone ainsi définie a une fonction singulière dans l'effet de la tragédie.

C'est dans la traversée de cette zone que le rayon du désir se réfléchit et se rétracte à la fois, aboutissant à nous donner de cet effet si singulier, le plus profond, qui est l'effet du beau sur le désir.

Cela semble singulièrement le dédoubler là où il poursuit sa route. Car on ne peut dire que le désir soit complètement éteint par l'appréhension de la beauté - il continue sa course, mais là plus qu'ailleurs, il a le sentiment du leurre, en quelque sorte manifesté par la zone d'éclat et de splendeur où il se laisse entraîner. D'autre part, non réfracté, mais réfléchi, repoussé, son émoi, il le sait bien le plus réel. Mais là, il n'y a plus d'objet du tout.

D'où ces deux faces. Extinction ou tempérament du désir par l'effet de la beauté, sur lequel insistent certains penseurs, saint Thomas, que je vous citais la dernière fois. Et de l'autre côté, cette disruption de tout objet, sur laquelle l'analyse de Kant insiste dans la Critique du jugement.

Je vous parlais tout à l'heure d'émoi, et j'en profite pour vous arrêter sur l'usage intempestif qui est fait de ce mot, dans la traduction courante

p 292 en français, de *Triebregung* par émoi pulsionnel. Pourquoi avoir si mal choisi ce mot ? Émoi n'a rien à voir avec l'émotion, ni l'émouvoir. L'émoi est un mot français qui est lié à un très vieux verbe, émoyer, ou esmayer, qui veut proprement dire faire perdre à quelqu'un, j'allais dire ses moyens, si ce n'était un jeu de mots en français, mais c'est bien de la puissance qu'il s'agit. *Esmayer* se rattache au vieux gothique magnan, mögen en allemand moderne. Un émoi, comme chacun sait, est quelque chose qui s'inscrit dans l'ordre de vos rapports de puissance, et nommément ce qui vous les fait perdre.

Nous voici maintenant en devoir d'entrer dans ce texte d'Antigone en y cherchant autre chose qu'une leçon de morale.

Quelqu'un de tout à fait irresponsable en la matière écrivait, il y a peu, que je suis sans résistance concernant les séductions de la dialectique hégélienne. Ce reproche fut formulé au moment que je commençais ici à articuler pour vous la dialectique du désir dans les termes où je la poursuis depuis, et je ne sais s'il était alors mérité, mais on ne peut dire que le personnage en question ait spécialement du nez. Quoi qu'il en soit, il n'est pas assurément de domaine où Hegel me paraisse plus faible que dans celui de sa poétique, et spécialement ce qu'il articule autour d'Antigone.

Selon lui, il y a là conflit de discours, au sens où les discours comportent l'enjeu essentiel, et, qui plus est, vont toujours vers je ne sais quelle conciliation. Je demande bien quelle peut être la conciliation à la fin d'Antigone. Et aussi bien, ce n'est pas sans stupeur qu'on lit que cette conciliation est dite subjective par-dessus le marché.

C'est dans *Œdipe à Colone* - ne l'oublions pas, l'ultime pièce de Sophocle - qu'Œdipe porte sa malédiction dernière sur ses fils, celle qui engendre la suite catastrophique de drames où s'inscrit Antigone. La pièce s'achève sur la malédiction terminale d'Œdipe - Ô, n'être jamais né... - Comment parler de conciliation dans un tel registre ?

Je ne suis pas enclin à me faire un mérite de mon indignation d'autres s'en sont aperçu avant moi. Goethe, nommément, semble l'avoir un tant soit peu soupçonné, ou bien encore Erwin Rhode. J'ai d'ailleurs eu le plaisir ces temps-ci, en allant fouiller dans sa *Psyché*, qui pouvait tout de même me servir de lieu de rassemblement sur les conceptions antiques concernant l'immortalité de l'âme, de rencontrer au tournant, dans ce texte tout à fait recommandable, voire admirable, le témoignage de l'étonnement de l'auteur devant l'interprétation généralement reçue d'*Œdipe à Colone*.

Essayons de nous laver un peu la cervelle de tout ce bruit fait autour d'Antigone, et d'aller regarder dans le détail ce qui s'y passe.

p 293 Qu'est-ce qu'il y a dans Antigone ? Il y a d'abord Antigone.

Vous êtes-vous aperçu qu'on n'en parle jamais dans toute la pièce qu'en l'appelant é Païs , ce qui veut dire la gosse ? Ceci, pour mettre les choses au point, et vous permettre d'accommoder votre pupille sur le style de la chose. Et puis, il y a une action.

La question de l'action dans la tragédie est très importante. Je ne sais pas pourquoi quelqu'un, que je n'aime pas beaucoup, peut-être parce qu'on me l'envoie toujours dans les dents, qui s'appelait La Bruyère, a dit que nous venions trop tard, dans un monde trop vieux, où tout avait été dit. Moi, je ne m'aperçois pas de cela. Je crois que sur l'action dans la tragédie, il y a encore beaucoup à dire. Ce n'est pas du tout résolu.

Pour prendre notre Erwin Rohde, auquel je donnais tout à l'heure un bon point, je suis étonné de le voir, en un autre chapitre, nous expliquer un curieux conflit entre l'auteur tragique et son sujet, qui consisterait en ceci, que les lois de la chose imposeraient de prendre comme support une belle action de préférence à une action mythique.- J'imagine que c'est pour que tout le monde soit déjà dans le bain, au courant. Il faudrait faire valoir l'action avec l'ambiance, les caractères, les personnages, les problèmes, tout ce que vous voudrez, du temps. Si c'est vrai, M. Anouilh a eu raison de nous donner sa petite Antigone fasciste. Le conflit qui résulterait du débat du poète avec son sujet serait susceptible, nous dit Erwin Rohde, d'engendrer des conflits de l'action à la pensée, à propos desquels il évoque non sans une certaine pertinence, je veux dire faisant écho à beaucoup de choses déjà dites avant nous, le profil d'Hamlet.

C'est amusant, mais c'est difficile à soutenir pour vous, si ce que j'ai essayé de vous expliquer l'année dernière au sujet d'Hamlet a servi à quelque chose. Hamlet n'est pas du tout le drame de l'impuissance de la pensée au regard de l'action. Pourquoi, au seuil des temps modernes, Hamlet ferait-il le témoignage d'une spéciale débilité de l'homme à venir au regard de l'action ? Je ne suis pas si noir, et rien ne nous oblige à l'être, sinon un cliché de la décadence, dans lequel Freud lui-même tombe, quand il compare les attitudes diverses d'Hamlet et d'Œdipe au regard du désir.

Je ne crois pas que ce soit dans une telle divergence de l'action et de la pensée que réside le drame d'Hamlet, ni le problème de l'extinction de son désir. J'ai essayé de vous montrer que la singulière apathie d'Hamlet tient au ressort de l'action même, que c'est dans le mythe choisi que

p 294 nous devons en trouver les motifs, que c'est dans son rapport au désir de la mère et à la science du père concernant sa propre mort que nous devons en trouver la source. Et pour faire un pas de plus, je vous désigne ici le lieu où notre analyse d'Hamlet se recoupe avec celle où je vous mène, de la seconde mort.

N'oubliez pas un des effets où se reconnaît la topologie que je vous désigne. Si Hamlet s'arrête au moment de tuer Claudius, c'est qu'il se préoccupe de ce point précis que j'essaie de définir - il ne lui suffit pas de le tuer, il veut pour lui la torture éternelle de l'enfer. Sous prétexte que nous avons fait notre affaire de cet enfer, nous croirions-nous déshonorés de faire entrer un peu ceci dans l'analyse d'un texte ? Même s'il ne croit pas plus que nous à l'enfer, même s'il n'en est pas sûr, puisqu'il se questionne - Dormir, rêver peut-être -il n'en reste pas moins que Hamlet s'arrête dans son acte parce qu'il veut que Claudius aille en enfer.

C'est à ne pas vouloir serrer de près les textes, mais à rester dans l'ordre de ce qui nous paraît admissible, c'est-à-dire dans l'ordre de nos préjugés, que nous ratons à tout instant l'occasion de désigner, dans les sentiers que nous suivons, les limites et les points de franchissement. Ne vous eussé-je ici rien enseigné d'autre que cette méthode implacable de commentaire des signifiants, que cela n'aurait pas été en vain, du moins je l'espère. J'espère même qu'il ne vous en restera rien d'autre. Si tant est que ce que j'enseigne ait la valeur d'un enseignement, je n'y laisserai après moi aucune de ces prises qui vous permettent d'y ajouter le suffixe isme. Autrement dit, des termes que j'aurai successivement poussés devant vous, et dont votre embarras me montre heureusement qu'aucun d'eux n'a pu encore suffire à vous paraître l'essentiel, qu'il s'agisse du symbolique, du signifiant ou du désir, de ces termes, en fin de compte aucun ne pourra jamais, de mon fait, servir à quiconque de gri-gri intellectuel.

Après, dans une tragédie il y a le Choeur. Le Choeur, qu'est-ce que c'est ? On vous dira - C'est vous. Ou bien - C'est pas vous. La question n'est pas là. Il s'agit de moyens, et de moyens émotionnels. Je dirai - Le Choeur, ce sont les gens qui s'émeuvent.

Donc, regardez-y à deux fois avant de vous dire que ce sont vos émotions qui sont en jeu dans cette purification. Elles sont en jeu quand, à la fin, non seulement elles, mais bien d'autres, doivent être, par quelque artifice, apaisées. Mais ce n'est pas pour autant qu'elles sont directement mises enjeu. Elles y sont sans aucun doute, et vous êtes là à l'état de matière disponible - mais d'un autre côté aussi, de matière tout à fait indifférente. Quand vous êtes le soir au théâtre, vous pensez à vos petites affaires, au stylo que vous avez perdu dans la journée, au chèque

que vous aurez à signer le lendemain - ne vous faisons donc pas trop de crédit. Vos émotions sont prises en charge dans une saine disposition de la scène. Le Chœur s'en charge. Le commentaire émotionnel est fait, C'est la plus grande chance de survie de la tragédie antique - il est fait. Il est juste ce qu'il faut bêta, il n'est pas sans fermeté non plus, il est plus humain.

Vous êtes donc délivrés de tout souci - même si vous ne sentez rien, le Chœur aura senti à votre place. Et même, après tout, pourquoi ne pas imaginer que l'effet peut être obtenu sur vous, à petite dose, même si vous n'avez pas tellement palpité que cela ? A la vérité, je ne suis pas si sûr que le spectateur palpite tellement. Je suis bien sûr par contre qu'il est fasciné par l'image d'Antigone.

Ici, il est spectateur, mais, je vous le demande encore, spectateur de quoi ? Quelle est l'image que présente Antigone ? Là est la question.

Ne confondons pas ce rapport à l'image privilégiée, et l'ensemble du spectacle. Le terme de spectacle, communément employé pour discuter l'effet de la tragédie, me paraît tout à fait problématique si nous ne limitons pas le champ de ce qu'il engage.

Au niveau de ce qui se passe dans le réel, il est bien plutôt l'auditeur. Et là-dessus, je ne saurais trop me féliciter d'être en accord avec Aristote, pour qui tout le développement des arts du théâtre se produit au niveau de l'audition, le spectacle étant pour lui arrangé en marge. La technique, ce n'est certainement pas rien, mais ce n'est pas l'essentiel, comme l'élocution dans la rhétorique. Le spectacle est ici un moyen secondaire. Cela remet à leur place les soucis modernes dits de la mise en scène. Les mérites de la mise en scène sont grands, je les apprécie toujours, que ce soit au théâtre ou au cinéma, mais n'oublions pas qu'ils ne sont si importants que pour autant que, si vous me permettez quelque liberté de langage, notre troisième œil ne bande pas assez - on le branle un tout petit peu avec la mise en scène.

Je n'entends pas à ce propos me livrer au plaisir morose que je dénonçais tout à l'heure, en parlant d'une quelconque décadence du spectateur. Je n'en crois rien. Le public a dû toujours être au même niveau, sous un certain angle. Sub specie aeternitatis, tout se vaut, tout est toujours là - simplement, pas toujours à la même place.

Mais, je le dis en passant, il faut être vraiment un élève de mon séminaire, je veux dire être spécialement éveillé, pour arriver à trouver quelque chose au spectacle de la Dolce Vita.

Je m'émerveille du bruissement de plaisir que ce nom semble avoir provoqué chez un nombre important de membres de cette assemblée. Je veux croire que cet effet n'est dû qu'au moment illusionnel produit par le fait que les choses que je dis sont bien faites pour mettre en valeur

un certain mirage, qui est effectivement à peu près le seul qui soit visé dans cette succession d'images. Mais il n'est atteint nulle part, sauf, je dois le dire, à un seul moment. Le moment où, au petit matin, les viveurs, au milieu des fûts de pin, au bord de la plage, après être restés immobiles et comme disparaissant de la vibration de la lumière, se mettent tout d'un coup en marche vers je ne sais quel but, qui est celui qui a fait tellement plaisir à beaucoup qui y ont retrouvé ma fameuse Chose, c'est-à-dire je ne sais quoi de dégueulasse qu'on extrait de la mer avec un filet. Dieu merci, on n'a pas encore vu cela au moment dont je parle. Seulement, les viveurs se mettent à marcher, et ils seront presque toujours aussi invisibles, et ils sont tout à fait semblables à des statues qui se déplaceraient au milieu d'arbres d'Uccello. Il y a là en effet un moment privilégié et unique. Il faut que les autres, ceux qui n'ont pas encore été reconnaître l'enseignement de mon séminaire, y aillent. C'est tout à la fin, ce qui vous permettra de prendre vos places, s'il en reste, au bon moment.

Nous voici donc au point de notre Antigone.

Notre Antigone donc, la voici au moment d'entrer dans l'action où nous allons la suivre.

4

Que vous en dirais-je de plus aujourd'hui ? J'hésite. Il est tard. Je voudrais prendre ce texte de bout en bout pour vous en faire saisir les ressorts.

Il est quand même quelque chose que vous pourriez faire d'ici à la prochaine fois, c'est de le lire. Je ne crois pas que de vous en avoir sonné la cloche la dernière fois en vous disant que je vous parlerai d'Antigone ait suffi à vous le faire même parcourir, vu le niveau ordinaire de votre zèle. Il ne serait pas tout à fait inintéressant que vous le fassiez pour la prochaine fois.

Il y a mille façons de le faire. D'abord, dans une édition critique de M. Robert Pignarre. Pour ceux qui savent le grec, je recommanderai la traduction juxtalinéaire, car le mot à mot est follement instructif et je vous ferai saisir à quel point nos repères sont si parfaitement articulés dans le texte par des signifiants, que je n'ai pas besoin d'aller en chercher un par-ci, par-là. Ce serait une sanction par trop arbitraire si je trouvais de temps en temps un mot pour faire écho à ce que je prononce. Je vous montrerai au contraire que les mots que je prononce sont ceux que vous retrouvez de bout en bout comme un fil unique, et qu'ils donnent véritablement son armature à la pièce.

Il y a encore quelque chose que je veux vous signaler.

Un jour Goethe, parlant avec Eckermann, musardait un peu. Quelques jours avant, il avait inventé le canal de Suez et le canal de Panama. Je dois dire que c'est assez brillant d'avoir, en 1827, une vue extrêmement claire sur le sujet de la fonction historique de ces deux ustensiles. Puis un beau jour, on lit un livre qui vient de paraître, complètement oublié, du nommé Irish, qui fait d'Antigone un très joli commentaire, que je connais à travers Goethe.

Je ne vois pas en quoi cela se distingue du commentaire hégélien, en plus bêta, mais il y a des choses amusantes. Ceux qui reprochent de temps en temps à Hegel l'extraordinaire difficulté de ses énonciations triompheront là, sous l'autorité de Goethe, à confirmer leurs railleries. Goethe rectifie assurément ce dont il s'agit pour Hegel, qui oppose Créon à Antigone comme deux principes de la loi, du discours. Le conflit serait donc lié aux structures. Goethe montre au contraire que Créon, poussé par son désir, sort manifestement de son chemin, et cherche à rompre la barrière, en visant son ennemi Polynice au-delà des limites où il lui est permis de l'atteindre - il veut précisément le frapper de cette seconde mort qu'il n'a aucun droit de lui infliger. Créon développe tout son discours en ce sens, et par cela à soi tout seul, il court à sa perte.

Si ce n'est pas dit exactement comme cela, c'est impliqué, entrevu, par Goethe. Il ne s'agit pas d'un droit qui s'oppose à un droit, mais d'un tort qui s'oppose - à quoi ? A autre chose qui est ce que représente Antigone. Je vous le dirai, ce n'est pas simplement la défense des droits sacrés du mort et de la famille, ni non plus tout ce qu'on a voulu nous représenter d'une sainteté d'Antigone. Antigone est portée par une passion, et nous tâcherons de savoir laquelle.

Mais il y a une chose singulière, c'est que Goethe nous dit avoir été choqué, heurté par un moment de son discours. Alors que tout est franchi, sa prise, son défi, sa condamnation, son gémissement même, qu'elle est vraiment au bord du fameux tombeau, déjà au-delà de son calvaire dont nous avons suivi le parcours, Antigone s'arrête pour se justifier. Alors que déjà elle-même a semblé fléchir dans une sorte de *Mon père, pourquoi m'avez-vous abandonné ?*, elle se reprend, et dit Sachez-le, je n'aurais pas défié la loi des citoyens pour un mari ou un enfant à qui on eût refusé la sépulture, parce qu'après tout, dit-elle, si j'eusse perdu un mari dans ces conditions j'aurais pu en prendre un autre, que si même j'avais perdu un enfant avec le mari, j'aurais pu refaire un autre enfant avec un autre mari. Mais il s'agit ici de mon frère autodelphos né du même père et de la même mère. Ce terme grec, qui lie soi-même au frère et à la sœur, parcourt toute la pièce, et apparaît dès le premier vers, quand Antigone parle à Ismène. Maintenant

que le père et la mère sont cachés dans l'Hadès, il n'y a plus aucune chance que quelque frère ne renaisse jamais

*métros d'én Aidou cai matros ceceuthotoin ouc est adelphos ostis aé blastoi moté*

Là le sage de Weimar trouve que c'est quand même un peu drôle. Il n'est pas le seul. Au cours des âges la raison de cette extraordinaire justification a toujours laissé les gens vacillants. Il faut bien que toujours quelque folie frappe les plus sages discours, et Goethe ne peut pas manquer de laisser échapper un voue - je souhaite, dit-il, qu'un érudit nous montre un jour que ce passage est interpolé.

C'est la vérité de l'homme de retenue, et qui sait le prix d'un texte, qui sait toujours se garder de formuler de façon anticipée - car n'est-ce pas là introduire tous les risques ? - et naturellement, quand on fait pareil voue, on peut toujours espérer qu'il sera comblé. Mais il y a eu au moins quatre ou cinq érudits au cours du XIX<sup>e</sup> siècle pour dire que ce n'était pas tenable.

Une histoire que l'on dirait pareille serait dans Hérodote, au troisième livre. A la vérité, ça n'a pas beaucoup de rapports, à part qu'il s'agit de vie et de mort et aussi de frère, de père, d'époux et d'enfant c'est une femme à qui l'on offre, à la suite de ses lamentations, le choix d'une personne à gracier dans sa famille, qui se trouve tout entière impliquée dans une condamnation globale comme cela pouvait se faire à la cour des Perses, et elle explique pourquoi elle préfère son frère à son mari. D'autre part, ce n'est pas parce que deux passages se ressemblent que l'on doit penser que l'autre est une copie du premier. Et pourquoi cette copie serait-elle introduite là ? En d'autres termes, ce passage est si peu apocryphe que ces deux vers sont cités environ quatre-vingts ans après par Aristote au troisième livre de sa *Rhétorique*, où il s'agit de comment on doit faire pour expliquer ses actes. Il est difficile de penser que quelqu'un qui vivait quatre-vingts ans après Sophocle aurait cité à titre d'exemple littéraire ces vers, s'ils portaient en eux-mêmes la charge de tant de scandale. Cela rend tout de même un tant soit peu douteuse la thèse de l'interpolation.

En fin de compte, ce passage, justement parce qu'il porte avec lui ce caractère de scandale, est peut-être de nature à nous retenir. Vous pouvez déjà l'entrevoir, - il n'est là que pour fournir un appui de plus à ce que nous essaierons de définir la prochaine fois comme la visée d'Antigone.

25 mai 1960.

298



## XX LES ARTICULATIONS DE LA PIÈCE

Je voudrais aujourd'hui essayer de vous parler d'Antigone, la pièce de Sophocle écrite en 441 avant J.C. et précisément de l'économie de cette pièce.

Dans la catégorie du beau, seul l'exemple, dit Kant - c'est tout différent de l'objet -, peut fonder la transmission en tant qu'elle est possible et même exigée. Or, à tous égards, ce texte mérite de jouer ce rôle pour nous.

Vous savez d'autre part que nous remettons ici en question la fonction du beau par rapport à ce que nous avons approché comme la visée du désir. Pour tout dire, quelque chose de nouveau sur la fonction du beau peut ici venir au jour. C'est là que nous en sommes.

Ce n'est qu'un point de notre chemin. Ne t'étonne pas de la longueur du chemin, dit Platon quelque part dans *Phèdre*, qui est justement un dialogue sur le beau, ne t'étonne pas si grand est le détour, car c'est un détour nécessaire.

Aujourd'hui donc, avançons-nous dans le commentaire d'Antigone.

Lisez ce texte vraiment admirable, c'est un sommet inimaginable, d'une rigueur anéantissante, qui n'a d'équivalent dans l'œuvre de Sophocle que l'*Œdipe à Colone*, sa dernière œuvre faite en 455.

Je vais essayer de vous rapprocher de ce texte pour vous en faire apprécier la frappe extraordinaire.

Donc, nous l'avons dit la dernière fois, il y a Antigone, il y a quelque chose qui se passe, il y a le Chœur.

D'autre part, sur la nature de la tragédie, je vous ai apporté la chute de

la phrase d'Aristote sur la pitié et la crainte accomplissant la catharsis des passions de cette espèce, cette fameuse catharsis dont nous tenterons, à la fin, de saisir le sens véritable. Goethe, étrangement, a voulu voir la fonction de cette crainte et de cette pitié dans l'action même - l'action nous fournirait le modèle d'un équilibre entre la crainte et la pitié. Ce n'est sûrement pas là ce que nous dit Aristote - qui nous reste encore comme un chemin fermé, par ce curieux destin qui veut que nous ayons si peu de quoi étayer ce qu'il a dit dans son texte, en raison des pertes qui se sont produites en route.

Mais je vais tout de suite vous faire une remarque. Au premier regard, des deux protagonistes que sont Créon et Antigone, veuillez bien remarquer -premier aspect - que ni l'un ni l'autre ne semblent connaître la crainte ni la pitié. Si vous en doutez, c'est que vous n'avez pas lu Antigone, et comme nous allons le lire ensemble, je pense vous le faire toucher du doigt.

Au second aspect, ce n'est pas il semble, c'est il est sûr qu'au moins un des deux protagonistes, jusqu'au bout, ne connaît ni crainte ni pitié, et c'est Antigone. C'est pour cela, entre autres, qu'elle est le véritable héros. Tandis qu'à la fin, Créon se laisse toucher par la crainte, et si ce n'est pas la cause de sa perte, c'en est assurément le signal.

Reprenons maintenant les choses au départ.

Ce n'est même pas que Créon ait les premiers mots à dire. La pièce, telle qu'elle est construite par Sophocle, nous présente d'abord Antigone dans son dialogue avec Ismène, affirmant dès les premières répliques son propos et ses raisons. Créon n'est même pas là, en repoussoir, et c'est secondairement que nous le voyons apparaître. Néanmoins, il est essentiel à notre démonstration.

Créon vient là illustrer une fonction que nous démontrons quant à la structure de l'éthique tragique, qui est celle de la psychanalyse - il veut le bien. Ce qui, après tout, est son rôle. Le chef est celui qui conduit la communauté. Il est là pour le bien de tous.

Quelle est sa faute ? Aristote nous le dit, d'un terme qu'il promeut comme essentiel du ressort de l'action tragique - *amartia*. Nous avons quelque peine à le traduire. Erreur, et, infléchi dans la direction éthique, erreur de jugement, interprétons-nous. Ce n'est peut-être pas si simple.

Je vous l'ai dit la dernière fois, près d'un siècle sépare l'époque de la grande création tragique de son interprétation dans une pensée philosophante. Minerve ne se lève, comme l'avait déjà dit Hegel, qu'au crépuscule. Je n'en suis pas si sûr, mais nous pouvons rappeler ce terme, cette formule souvent évoquée, pour penser qu'il y a tout de même quelque distance qui sépare l'enseignement propre des rites tragiques

de son interprétation postérieure dans l'ordre d'une éthique qui est, dans Aristote, science du bonheur.

Néanmoins, il est vrai, nous pouvons tout de même remarquer ceci. Et je me ferais volontiers fort de trouver dans les autres tragédies, notamment celles de Sophocle, l'amartia - elle existe, elle est avouée. Les termes d'amartanein et d'*amartémata* se retrouvent dans le discours de Créon lui-même, quand il s'abat, à la fin, sous les coups du sort. Mais l'amartia n'est pas au niveau du vrai héros, elle est au niveau de Créon.

Son erreur de jugement - qu'ici nous pouvons serrer de plus près que ne l'a fait encore jamais la pensée amie de la sagesse - est de vouloir faire du bien de tous, je ne dirai pas le Souverain Bien - car n'oublions pas que c'est très vieux, 441 avant J.C. et que le Souverain Bien, l'ami Platon ne nous en avait pas encore forgé le mirage -, mais la loi sans limites, la loi souveraine, la loi qui déborde, dépasse la limite. Il ne s'aperçoit même pas qu'il franchit cette fameuse limite, dont on croit avoir dit assez en disant qu'Antigone la défend, qu'il s'agit des lois non écrites de la *Dicé*. On croit en avoir dit assez quand on en fait la justice, le Dire des dieux, on n'en a pas dit grand-chose, et assurément, c'est sur un autre champ que Créon, comme un innocent, déborde.

Remarquez que son langage est parfaitement conforme à ce qui dans Kant s'appelle le concept, *Begriff*, du bien. C'est le langage de la raison pratique. Son interdiction concernant la sépulture refusée à Polynice, traître, ennemi de la patrie, est fondée sur le fait qu'on ne peut pas également honorer ceux qui ont défendu la patrie et ceux qui l'ont attaquée. Du point de vue kantien c'est bien une maxime qui peut être donnée en règle de raison ayant valeur universelle. Ainsi avant la lettre, avant le cheminement éthique qui, d'Aristote à Kant, nous mène à dégager l'identité dernière de la loi et de la raison, le spectacle tragique ne nous montre-t-il pas l'objection première ? Le bien ne saurait régner sur tout, sans qu'apparaisse un excès dont la tragédie nous avertit des conséquences fatales.

Ce fameux champ sur lequel il s'agit de ne point déborder, quel est-il ? On nous dit - C'est là que règnent les lois non écrites, la volonté, ou mieux la *Dicé* des dieux. Mais voilà, nous ne savons plus du tout ce que c'est que les dieux. N'oublions pas que nous sommes depuis quelque temps sous la loi chrétienne, et pour retrouver ce que c'est que les dieux, il faut que nous fassions de l'ethnographie. Si vous lisez ce *Phèdre* dont je vous parlais tout à l'heure, qui est un cheminement concernant la nature de l'amour, vous verrez que, cet amour, nous avons bien changé aussi l'axe des mots qui servent à le viser.

Qu'est-ce que c'est que cet amour ? Est-ce ce que, après les oscillations de l'aventure chrétienne, nous avons appelé l'amour sublime ? C'en est en effet fort proche, encore qu'atteint par d'autres voies. Est-ce le désir ? Est-ce ce que certains croient que j'identifie à ce champ central, à savoir je ne sais quel mal naturel dans l'homme ? Est-ce ce que quelque part Créon appelle l'anarchie ? Quoi qu'il en soit, vous verrez dans le Phèdre que la façon dont les amants agissent l'amour varie selon *l'époptie* à laquelle ils ont participé, ce qui veut dire l'initiation, au sens qu'a ce terme dans le monde antique, désignant des cérémonies très précises au cours desquelles se produisent ces mêmes phénomènes qu'au cours des âges - et encore actuellement, pourvu que l'on fasse sur la surface du globe des déplacements de latitude - l'on peut trouver sous la forme de trances ou de phénomènes de possession, où un être divin se manifeste par la bouche de celui qui donne, si l'on peut dire, son concours.

Platon nous dit ainsi que ceux qui ont eu l'initiation de Zeus ne réagissent pas dans l'amour comme ceux qui ont eu l'initiation d'Arès. Remplacez ces noms par ceux qui, dans telle province du Brésil, peuvent servir à désigner tel esprit de la terre, de la guerre, telle divinité souveraine - nous ne sommes pas là pour faire de l'exotisme, mais c'est bien de cela qu'il s'agit.

En d'autres termes, ce champ ne nous est plus guère accessible que du point de vue de l'extérieur, de la science, de l'objectivation, mais ne fait pas partie, pour nous chrétiens, formés par le christianisme, du texte dans lequel se pose effectivement la question. Ce champ des dieux, nous chrétiens, nous l'avons balayé, et c'est justement de ce que nous avons mis à la place qu'il est question ici, à la lumière de la psychanalyse. Dans ce champ, qu'est-ce qui reste comme limite ? - limite qui était là sans doute depuis toujours, mais qui seule sans doute reste, et marque ses arêtes dans ce champ déserté pour nous, chrétiens. Voilà la question qu'ici j'ose poser.

La limite dont il s'agit, essentielle à situer pour qu'en apparaisse par réflexion un certain phénomène, qu'en première approximation j'ai appelé le phénomène du beau, c'est ce que j'ai commencé de définir comme la limite de la seconde mort.

Je vous l'ai d'abord produite dans Sade, comme celle qui voudrait traquer la nature dans le principe même de sa puissance formatrice, réglant les alternances de la corruption et de la génération. Au-delà de cet ordre, qu'il ne nous est déjà pas si facile de penser et d'assumer dans la connaissance, au-delà nous dit Sade, ici pris comme repère d'un moment de la pensée chrétienne, il y a quelque chose, une transgression est possible, qu'il appelle *le crime*.

Le sens de ce crime, je vous l'ai montré, ne peut être qu'un fantasme dérisoire, mais ce dont il s'agit, c'est de ce que la pensée désigne. Le crime serait ce qui ne respecte pas l'ordre naturel. Et la pensée de Sade va jusqu'à forger cet excès vrai ment singulier - inédit sans doute pour autant qu'avant lui ce n'était guère venu s'articuler, au moins apparemment, encore que nous ne savons pas ce qu'ont pu formuler depuis longtemps les sectes mystiques - que par le crime, il est au pouvoir de l'homme de délivrer la nature des chaînes de ses propres lois. Car ses propres lois sont des chaînes. La reproduction des formes autour de quoi viennent s'étouffer en une impasse de conflits ses possibilités à la fois harmoniques et inconciliables, c'est tout cela qu'il y a besoin d'écarter pour la forcer, si l'on peut dire, à recommencer à partir de rien. Telle est la visée de ce crime. Ce n'est pas pour rien que le crime est pour nous un horizon de notre exploration du désir, et que ce soit à partir d'un crime originel que Freud ait dû tenter de reconstruire la généalogie de la loi. Les frontières du à *partir de rien*, du *ex nihilo*, c'est là, vous ai-je dit dans les premiers pas de notre propos de cette année, que se tient nécessairement une pensée qui veut être rigoureusement athée. Une pensée rigoureusement athée se situe dans la perspective du créationnisme, et dans nulle autre.

Aussi bien, pour illustrer que la pensée sadique se tient justement sur cette limite, rien n'est plus exemplaire que le fantasme fondamental dans Sade, celui que ne font qu'illustrer les mille images épuisantes qu'il nous donne de la manifestation du désir. Ce fantasme est celui d'une souffrance éternelle.

Dans le scénario sadique typique, la souffrance ne mène pas la victime à ce point qui la disperse, et qui l'anéantit. Il semble au contraire que l'objet des tourments doive conserver la possibilité d'être un support indestructible. L'analyse montre clairement que le sujet détache un double de soi qu'il fait inaccessible à l'anéantissement, pour lui faire supporter ce que l'on doit appeler en l'occasion, d'un terme emprunté au domaine de l'esthétique, les jeux de la douleur. Car il s'agit bien là de la même région que celle où s'ébattent les phénomènes de l'esthétique, un certain espace libre. Et c'est en cela que gît la conjonction entre les jeux de la douleur et les phénomènes de la beauté, jamais soulignée, comme si pesait sur elle je ne sais quel tabou, je ne sais quelle interdiction parente de cette difficulté que nous connaissons bien chez nos patients à avouer ce qui est à proprement parler de l'ordre du fantasme.

Je vous le montrerai dans le texte de Sade si manifeste que l'on finit par ne plus le voir. Les victimes sont toujours parées, non seulement de

toutes les beautés, mais de la grâce même, qui en est la fleur dernière. Comment expliquer cette nécessité, si ce n'est d'abord qu'il nous faut la retrouver cachée, toujours imminente, de quelque côté que nous abordions le phénomène, du côté de l'exposition émouvante de la victime ou du côté aussi bien de toute beauté trop exposée, trop bien produite, qui laisse l'homme interdit devant l'image derrière elle profilée de ce qui la menace. Mais de quoi ? - car ce n'est pas de l'anéantissement.

Cela est si essentiel que j'ai l'intention de vous faire reparcourir là-dessus les textes de Kant dans la *Critique du jugement* sur la nature de la beauté, si extraordinairement rigoureux. Je les mets ici entre parenthèses, à cette remarque près. Les formes qui sont à l'œuvre dans la connaissance, nous dit Kant, sont intéressées dans le phénomène du beau, mais sans que l'objet soit concerné. Ne saisissez-vous pas l'analogie avec le fantasme sadique ? - où l'objet n'est là que comme pouvoir d'une souffrance, qui n'est elle-même que le signifiant d'une limite. La souffrance est là conçue comme une stase qui affirme que ce qui est ne peut pas rentrer dans le néant d'où il est sorti.

C'est bien ici la limite que le christianisme a érigée à la place de tous les autres dieux, sous la forme de cette image exemplaire tirant à elle secrètement tous les fils de notre désir - l'image de la crucifixion. Si nous osons, je ne dis pas la regarder en face - depuis le temps qu'il y a des mystiques qui s'y absorbent, on peut espérer qu'elle a été affrontée -, mais en parler de façon directe, ce qui est plus difficile, dirons-nous que c'est là quelque chose que nous pouvons appeler, avant la lettre, apothéose du sadisme ? - c'est-à-dire divinisation de tout ce qui reste dans ce champ, à savoir de cette limite où l'être subsiste dans la souffrance, car autrement, il ne le peut que par un concept, qui représente d'ailleurs la mise hors de jeu de tous les concepts, celui de *l'ex nihilo*.

Qu'il me suffise de rappeler ce que vous, analystes, vous pouvez toucher du doigt - à quel point le fantasme qui guide le désir féminin, des rêveries des pures jeunes filles jusqu'aux accouplements des matrones, peut être littéralement empoisonné par l'image promue du Christ dessus la croix. Dois-je aller plus loin ? - et dire qu'autour de cette image, la chrétienté saintement crucifie l'homme depuis des siècles. Saintement.

Depuis quelque temps, nous découvrons que les administrateurs sont des saints. Ne peut-on pas renverser les choses ? - et dire que les saints sont des administrateurs, les administrateurs de l'accès du désir, car l'opération de la chrétienté sur l'homme se poursuit au niveau collectif

Les dieux morts dans le coeur des chrétiens sont traqués de par le monde par la mission chrétienne. L'image centrale de la divinité chrétienne absorbe toutes les autres images du désir chez l'homme, avec quelques conséquences. Nous sommes peut-être dans l'histoire au bord de cela c'est ce qu'en langage d'administrateur, l'on vous désigne à notre époque sous l'expression de problèmes culturels des pays sous développés.

Je ne suis pas là pour vous promettre, à la suite de cela, une surprise, bonne ou mauvaise. Elle vous viendra, comme on dit dans Antigone, bien assez tôt.

Venons-en à Antigone.

2

Antigone, c'est l'héroïne. C'est celle qui porte la voie des dieux. C'est celle, traduit-on le grec, qui est plus faite pour l'amour que pour la haine. Bref, c'est une véritablement tendre et charmante petite personne, si l'on en croit cette sorte de commentaire en eau de bidet qui fait le style de ce qu'en disent les bons auteurs.

Je voudrais simplement, pour l'introduire, faire quelques remarques, et pour tout de suite aller au but, vous dire le terme sur quoi se centre le drame d'Antigone, terme répété vingt fois, ce qui, dans un texte aussi court, bruit comme quarante, ce qui n'empêche pas que l'on peut aussi ne pas le lire - atè

Ce mot est irremplaçable. Il désigne la limite que la vie humaine ne saurait trop longtemps franchir. Le texte du Choeur est là significatif et insistant - "ectos atas". Au-delà de cette Atè, on ne peut passer qu'un très court temps, et c'est là que veut aller Antigone. Il ne s'agit pas d'une expédition attendrissante. Vous avez de la bouche même d'Antigone le témoignage du point où elle en est - littéralement, elle n'en peut plus. Sa vie ne vaut pas la peine d'être vécue. Elle vit dans la mémoire du drame intolérable de celui dont a surgi cette souche qui vient d'achever de s'anéantir sous la figure de ses deux frères. Elle vit au foyer de Créon, soumise à sa loi, et c'est cela qu'elle ne peut supporter.

Elle ne peut supporter, direz-vous, de dépendre d'un personnage qu'elle exècre. Après tout, pourquoi ? Elle est nourrie, logée, et dans Sophocle, on ne la marie pas comme Électre dans Giraudoux. Ne croyez d'ailleurs pas que ce soit Giraudoux qui l'ait inventé, c'est

305

Euripide, mais chez lui, on ne la marie pas au jardinier. Donc, c'est ainsi, Antigone ne peut pas supporter cela, et cela pèse de tout son poids pour nous expliquer sa résolution, affirmée dès le départ dans son dialogue avec Ismène.

Ce dialogue est d'une cruauté exceptionnelle. Ismène lui fait remarquer -Ecoute, vraiment dans la situation où nous sommes, on n'est pas déjà très libres aux entourures, n'en remettons pas. Antigone saute immédiatement là-dessus - Surtout, maintenant, ne reviens plus sur ce que tu viens de dire, car même si tu voulais, c'est moi qui ne veux plus de toi. Et le terme de exura inimitié, est tout de suite produit concernant ses rapports avec sa sœur et ce qu'elle retrouvera au-delà quand elle retrouvera son frère mort. Celle qui dira plus tard je suis faite pour partager l'amour et non pas la *haine* se présente tout de suite avec le mot d'inimitié.

Dans la suite des événements, quand sa sœur reviendra vers elle pour partager son sort, quoique n'ayant pas commis l'action interdite, elle la repoussera également avec une cruauté et un mépris qui dépassent toutes les limites dans le raffinement, car elle lui dit - Reste avec Créon que tu aimes tant.

Voici donc pour silhouetter l'énigme que nous présente Antigone celle d'un être inhumain. Ne la situons pas dans le registre de la monstruosité, car qu'est-ce que ça voudrait dire de notre part ? C'est bon pour le Choeur, qui est là dans toute cette histoire, et qui à un moment, après une de ces répliques à vous couper le souffle qui sont celles d'Antigone, s'écrit - Elle est "omos". On traduit cela comme on peut, par *inflexible*. *Cela* veut dire littéralement quelque chose de non civilisé, de cru - le terme de crudité correspond le mieux, quand on l'utilise pour parler des mangeurs de chair crue. C'est le point de vue du Choeur. Il n'y comprend rien. Elle est aussi "omos" que son père, voilà ce qu'il dit.

Qu'Antigone sorte ainsi des limites humaines, qu'est-ce que cela veut dire pour nous ? - si ce n'est que son désir vise très précisément ceci au-delà de l'Atè.

Le même mot, Atè, sert dans atroce. C'est ce dont il s'agit, et c'est ce que le Choeur répète à tel moment de son intervention avec une insistance technique. On s'approche ou on ne s'approche pas d'Atè, et quand on s'en approche, c'est en raison de quelque chose qui est lié dans l'occasion à un commencement et à une chaîne, celle du malheur de la famille des Labdacides. Quand on a commencé de s'en approcher, les choses s'enchaînent en cascade, et ce qui se trouve au fond de ce qui se passe à tous les niveaux de cette lignée, c'est, nous dit le texte, un



"mérimna" qui est presque le même mot que "mnémé" avec l'accent de *ressentiment*. Mais c'est très faux de le traduire ainsi, car le ressentiment est une notion psychologique, alors que "mérimya" est un de ces mots ambigus entre le subjectif et l'objectif, qui nous donnent à proprement parler les termes de l'articulation signifiante. Le "mérimna" des Labdacides est ce qui pousse Antigone sur les frontières de l'*Atè*.

L'on peut traduire sans doute *Atè* par *malheur*, mais cela n'a rien à faire avec le malheur. C'est ce sens imparti sans doute, peut-elle dire, par les dieux assurément implacables, qui la fait sans pitié ni crainte. C'est ce qui, pour nous la faire apparaître au moment de son acte, dicte au poète cette image fascinante - une Première fois dans la ténèbre, elle est allée recouvrir le corps de son frère d'une fine couche de poussière, qui le couvre assez pour qu'il soit voilé à la vue. Car on ne peut laisser s'étaler à la face du monde cette pourriture où les chiens et les oiseaux viennent arracher des lambeaux pour les porter, nous dit le texte, sur les autels, au coeur des villes, où ils vont disséminer à la fois l'horreur et l'épidémie.

Antigone a donc fait ce geste une fois. Ce qui est au-delà d'une certaine limite ne doit pas être vu. Le messager va dire à Créon ce qui s'est passé, et assure qu'aucune trace n'a été trouvée, que l'on ne peut savoir qui l'a fait. Ordre est donné de disperser à nouveau la poussière. Et cette fois, Antigone se fait surprendre. Le messager qui revient nous décrit ce qui s'est passé dans les termes suivants - ils ont d'abord nettoyé le cadavre de ce qui le couvrait, puis se sont placés sous le vent pour éviter ses émanations épouvantables, parce que ça pue. Mais il s'est mis à souffler un grand vent, et la poussière s'est mise à emplir l'atmosphère, et même, dit le texte, le grand éther. Et dans ce moment où tous se réfugient comme ils peuvent, s'encapuchonnent dans leurs propres bras, se terrent devant le changement de visage de la nature, à l'approche de l'obscurcissement total, du cataclysme, c'est là que se manifeste la petite Antigone. Elle réapparaît auprès du cadavre en poussant, dit le texte, les gémissements de l'oiseau à qui ses petits ont été ravis.

Singulière image. Plus singulière d'être reprise, et répétée par les auteurs. J'ai extrait des *Phéniciennes* d'Euripide les quatre vers où, là aussi, elle est comparée à la mère délaissée d'une couvée dispersée, poussant ses cris pathétiques. Cela montre bien ce que symbolise toujours dans la poésie antique l'évocation de l'oiseau. N'oublions pas combien les mythes païens sont proches de la pensée de la métamorphose - songez à la transformation de Philémon et Baucis. C'est ici le rossignol qui se profile dans Euripide, comme l'image en laquelle l'être

humain semble se muer au niveau de cette plainte. La limite où nous sommes ici situés est celle-là même où se situe la possibilité de la métamorphose, qui, véhiculée au cours des siècles comme cachée dans l'œuvre d'Ovide, reprend toute sa vigueur, sa virulence, à ce tournant de la sensibilité européenne qu'est la Renaissance, pour exploser dans le théâtre de Shakespeare. Voilà ce qu'est Antigone.

L'ascension de la pièce va dès lors vous être accessible.

Il faut que je déblaie, mais impossible de ne pas faire état au passage de quelques vers mis dans la bouche d'Antigone. Les vers 48, 70 et 73, où éclate une espèce d'idiotisme d'Antigone, qui se manifeste dans la chute à la fin de la phrase du mot *méta*.

Méta c'est *avec*, et aussi *après*. Les prépositions n'ont pas la même fonction en grec qu'en français, de même que les particules jouent un rôle en anglais que vous ne connaissez pas en français. Méta c'est à proprement parler ce qui vise la coupure. Elle réplique à propos de l'édit de Créon - Mais il n'a rien à faire *avec* ce qui me concerne. A un autre moment, elle dit à sa sœur - Si tu voulais maintenant encore venir *avec* moi faire ce sacré boulot, je ne t'accepterais plus. Elle dit à son frère - je reposerai, ami aimant, presque amant, ici *auprès* de toi. Méta est mis à chaque fois à la chute du vers, dans une position inversée, car, d'habitude, cette préposition est mise comme *avec* en français, avant le mot. Ce trait nous signifie de façon signifiante le mode de présence tranchant de notre Antigone.

Je vous passe donc les détails de son dialogue avec Ismène. Le commentaire serait interminable, ça vaudrait une année. Je regrette de ne pas pouvoir faire tenir dans les limites du séminaire l'extraordinaire substance de ce style et de sa scansion. Je franchis. Après cette entrée en matière, qui montre bien que les dés sont jetés, nous avons le Chœur. Cette alternance action/Chœur, nous la retrouvons au cours du drame, cinq fois je crois.

Mais attention. On dit - La tragédie, c'est une action. Est-ce ager ? Est-ce pratiquer ? En fait, il faut choisir. Le signifiant introduit deux ordres dans le monde, la vérité et l'événement. Mais si on veut le tenir au niveau des rapports de l'homme avec la dimension de la vérité, on ne peut le faire servir en même temps à la ponctuation de l'événement. Il n'y a, dans la tragédie en général, aucune espèce de véritable événement. Le héros et ce qui l'entoure se situent par rapport au point de visée du désir. Ce qui se passe, ce sont des effondrements, les tassements des diverses couches de la présence des héros dans le temps. C'est cela qui reste indéterminé - dans l'effondrement du château de cartes que représente la tragédie, une chose peut se tasser avant une

p 309 autre, et ce qu'on retrouve à la fin quand on retourne le tout peut se présenter de différentes façons.

Illustration de cela - après avoir claironné qu'il ne cédera jamais en rien sur ses positions de responsable, Créon, quand papa Tirésias lui a suffisamment sonné les cloches, commence d'avoir les foies. Il dit alors au Choeur - quand même faut-il pas ? Faut-il que je cède ? Il le dit dans des termes qui, du point de vue que je vous développe, sont d'une extraordinaire précision, car l'Atè vient encore là avec une particulière opportunité. A ce moment-là, il est clair que s'il avait d'abord été au tombeau avant de rendre enfin, sur le tard, les honneurs funèbres au cadavre, ce qui tout de même prend du temps, le pire aurait peut-être été évité.

Seulement voilà, ce n'est probablement pas sans raisons qu'il commence par le cadavre - il veut d'abord en être quitte, comme on dit, avec sa conscience. C'est toujours, croyez-moi, ce qui perd quiconque dans la voie des réparations. Ceci n'est qu'une petite illustration, car, à tout instant, dans le développement du drame, la question de la temporalité, de la façon dont se rejoignent les fils déjà tout prêts, est décisive, essentielle. Mais ce n'est pas plus comparable à une action que ce que j'ai appelé tout à l'heure tassement, effondrement sur les prémisses.

Donc après le premier dialogue d'Antigone et Ismène, la musique, le Choeur, le chant de la libération. Thèbes est hors de la prise de ceux que l'on peut bien appeler les barbares. Le style du poème, qui est celui du Choeur, nous représente même curieusement les troupes de Polynice et son ombre comme un grand oiseau tournant autour des maisons. L'image de nos guerres modernes, à savoir de quelque chose qui plane, est déjà rendue sensible en 441.

Cette première entrée de musique accomplie - et on sent qu'il y a là de la part de l'auteur quelque ironie -, c'est fini, c'est-à-dire que ça commence.

3

Créon vient nous faire un long discours pour se justifier, et à la vérité, il n'a là pour se faire entendre qu'un Choeur docile, la secte des béni-oui-oui. Dialogue entre Créon et le Choeur. Le Choeur n'est pas sans conserver de par lui-même l'idée qu'il y a peut-être quelque excès dans les propos de Créon, mais au seul moment où il va le laisser

309

p 310 paraître, c'est à savoir quand le messager arrive et raconte ce qui s'est passé, il se fait vertement rabrouer, j'aime mieux vous le dire.

Le personnage du messager se présente dans cette tragédie comme une formidable présence. Il s'amène avec toutes sortes de tortillements de la langue et du torse pour dire - Ce que j'ai pu réfléchir sur la route, et combien de fois j'en me suis retourné pour prendre mes jambes à mon cou. Et c'est comme ça qu'une route courte devient un long chemin. C'est un formidable discoureur. Il va même jusqu'à dire - je suis désolé, dit-il, de voir que tu as l'opinion d'avoir l'opinion de croire des mensonges. Bref, je suis suspecté d'être suspect. Ce style du "docei pheudé docein" a sa vibration dans le discours des sophistes, puisque, aussitôt, Créon lui rétorque - Tu es en train de faire des pointes sur la "doxa" Bref, pendant toute une scène dérisoire, le messager se livre à des considérations oiseuses concernant ce qui s'est passé, à savoir des considérations de sécurité, au cours de quoi les gardiens sont entrés dans une panique proche du colletage mutuel pour arriver, après un tirage au sort, à la députation de l'un d'entre eux comme messager. Après avoir lâché son paquet, il reçoit d'abondantes menaces de Créon, le personnage au pouvoir, excessivement borné en l'occasion, à savoir qu'ils passeront tous un mauvais quart d'heure si on ne trouve pas promptement le coupable. Et le messager se tire des pieds avec ces mots - je m'en tire d'assez bon compte, puisqu'on ne me met pas tout de suite au bout d'une branche. On ne me reverra pas de si tôt.

Cette scène est une espèce d'entrée de clowns. Mais il est bien subtil, ce messager, il a de très grands raffinements quand il dit à Créon Qu'est-ce qui est offensé pour l'instant ? Est-ce ton coeur ou tes oreilles ? Il fait tourner en rond Créon qui est, bien malgré lui, forcé de faire face. Il lui explique - Si c'est ton coeur, c'est celui qui a fait cela qui l'offense - moi je n'offense que tes oreilles. Nous sommes déjà au sommet de la cruauté, mais on s'amuse.

Tout de suite après, qu'est-ce qui se passe ? Un éloge de l'homme. Le Choeur n'entreprend rien d'autre qu'un éloge de l'homme. L'heure me limite, que je ne peux pas prolonger, et je ne prendrai cet éloge de l'homme que la prochaine fois.

Tout de suite après la formidable galéjade que constitue cet éloge de l'homme, nous voyons rappliquer, sans aucun souci de la vraisemblance, je veux dire la vraisemblance temporelle, le gardien traînant Antigone. Le gardien est épanoui - c'est une chance comme on en a peu, de pouvoir mettre sa responsabilité à l'abri en coinçant à temps la coupable. Le Choeur nous donne alors son chant sur les rapports de l'homme avec Atè. Nous y reviendrons également la prochaine fois.

p 311 Arrive Hémon, fils de Créon et fiancé d'Antigone, qui se met à dialoguer avec son père. La seule confrontation du père et du fils fait apparaître la dimension que j'ai commencé de vous avancer concernant les rapports de l'homme avec son bien - un fléchissement, une oscillation. Ce point est extrêmement important pour fixer la stature de Créon - nous verrons par la suite ce qu'il est, à savoir ce que sont toujours les bourreaux et les tyrans - en fin de compte, des personnages humains. Il n'y a que les martyrs pour être sans pitié ni crainte. Croyez-moi, le jour du triomphe des martyrs, c'est l'incendie universel. La pièce est bien faite pour nous le démontrer.

Créon ne s'est pas dégonflé, bien loin de là, et laisse partir son fils sur les pires menaces. Qu'est-ce qui éclate à ce moment-là de nouveau ? Le Choeur, et pour quoi dire ? "Eros anicaté maxan" *Amour invincible au combat*. Je pense que même ceux qui ne savent pas le grec ont entendu à quelque moment ces trois mots qui ont traversé les siècles en entraînant après eux diverses mélodies.

Cela éclate au moment où Créon décrète le supplice auquel Antigone sera vouée - elle va entrer toute vivante au tombeau, ce qui n'est pas une imagination des plus réjouissantes. Je vous assure que dans Sade, c'est mis au septième ou huitième degré des épreuves des héros, sans doute faut-il cette référence pour que vous vous rendiez compte de la portée de la chose. C'est précisément à ce moment que le Choeur dit littéralement - Cette histoire nous rend fous, nous lâchons tout, nous perdons la tête, pour cette enfant nous sommes saisis de ce que le texte appelle, d'un terme dont je vous prie de retenir la propriété, "iméros énargès".

Imeros c'est le même terme qui, dans le *Phèdre*, désigne ce que j'essaie de saisir ici comme le reflet du désir en tant qu'il enchaîne même les dieux. C'est le terme utilisé par Jupiter pour désigner ses rapports avec Ganymède. Imeros énargès c'est littéralement le désir rendu visible. Tel est ce qui apparaît au moment où va se dérouler la longue scène de la montée au supplice.

Après le chant d'Antigone, dans lequel s'ingère le passage discuté par Goethe dont je vous ai parlé l'autre jour, le Choeur reprend dans un chant mythologique, où, en trois temps, il fait apparaître trois destinées spécialement dramatiques, qui sont toutes orchestrées à cette limite de la vie et de la mort, du cadavre encore animé. On trouve dans la bouche même d'Antigone l'image de Niobé qui, saisie dans le resserrement du rocher, restera éternellement exposée aux injures de la pluie et du temps. Telle est l'image limite autour de laquelle tourne l'axe de la pièce.

Au moment où elle monte de plus en plus vers je ne sais quelle

311

p312 explosion de délire divin, Tirésias apparaît, l'aveugle. Ce qu'il formule n'est pas simplement l'annonce de l'avenir, car le dévoilement même de sa prophétie joue son rôle dans l'avènement de l'avenir. Dans son dialogue avec Créon, il retient ce qu'il a à dire, jusqu'à ce que celui-ci, dans sa pensée formée de personnage pour qui tout est affaire de politique, c'est-à-dire de profit, ait l'imprudence de lui dire assez de choses injurieuses pour que l'autre enfin déclenche sa prophétie. La valeur donnée aux paroles de l'inspiré est, comme dans toute dimension traditionnelle, assez décisive pour que Créon perde de sa résistance, et se résigne à revenir sur ses ordres, ce qui va être la catastrophe.

Les choses montent encore d'un ton. Une avant-dernière entrée du Choeur fait éclater l'hymne au dieu le plus caché, suprême, Dionysos.

Les auditeurs croient que cet hymne est une fois de plus l'hymne de la libération, qu'on est bien soulagé, que tout va s'arranger. Pour quiconque sait au contraire ce que représente Dionysos et son cortège farouche, c'est bien parce que les limites du champ de l'incendie sont franchies que cet hymne éclate.

Après, il ne reste plus place pour la dernière péripétie, celle où Créon, leurré, va frapper désespérément aux portes d'un tombeau derrière lequel Antigone s'est pendue. Hémon qui l'embrasse pousse ses derniers gémissements, sans que nous puissions savoir, pas plus que dans la sépulture où descend Hamlet, ce qui s'est vraiment passé - car enfin cette Antigone a été emmurée, aux limites de l'Atè, et on peut se demander à juste titre à quel moment Hémon y est entré - tout comme la figure des acteurs se détourne du lieu où disparaît Œdipe, on ne sait pas ce qui s'est passé dans ce tombeau.

Quoi qu'il en soit, quand Hémon en ressort, il est possédé de la mania divine. Il a tous les signes de quelqu'un qui est hors de lui. Il se précipite sur son père, le manque, puis s'assassine. Et quand Créon rentrera au palais où un messager l'a devancé, il trouvera sa femme morte.

A ce moment-là, le texte, avec les termes les plus propres à nous rappeler où est la limite, nous montre Créon démonté demandant qu'on l'emporte - Tirez-moi par les pieds. Et le Coryphée trouve encore la force de faire des jeux de mots, et de dire - T'as bien raison de dire cela, les malheurs qu'on a dans les pieds sont encore les meilleurs, ce sont les plus courts.

Ce n'est pas un cuistre de collègue que Sophocle, mais ce sont malheureusement les cuistres qui le traduisent. Quoi qu'il en soit, c'est bien la fin de la corrida. Ratissez la piste, enlevez le bœuf et coupez-lui ce que vous pensez, s'il en reste. C'est le style - et qu'il s'en aille en soulevant un gai tintement de clochettes.

p 313 C'est ainsi, presque en ces termes, que se traduit la pièce d'Antigone. Je prendrai la prochaine fois le temps de vous pointer quelques points essentiels qui vous permettront d'amarrer très strictement mon interprétation aux termes mêmes de Sophocle.

J'espère que cela me prendra la moitié du temps, et que je pourrai après vous parler de ce que Kant articule concernant le beau.

1° JUIN 1960.





## XXI ANTIGONE DANS L'ENTRE-DEUX-MORTS

L'à-bout-de-course. L'anti-humanisme de Sophocle. La loi d'ex nihilo. La pulsion de mort illustrée. Un complément.

A ceux qui savent assez le grec pour se débrouiller avec un texte, j'ai conseillé une édition juxtalinéaire, mais elle est introuvable. Prenez la traduction de chez Garnier, qui n'est pas mal faite.

Je vous renvoie aux vers suivants - 4 à 7, 323-325, 332-333, 360-375, 450-470, 559-560, 581-584, 611-614, 620-625, 648-650, 780-805, 839-841, 852-862, 875, 916-924, 1259-1260.

Les vers 559-560 nous donnent la position d'Antigone à l'égard de la vie - elle dit que son âme est morte depuis longtemps, qu'elle est destinée à venir en aide, *ophelein* - c'est le même mot dont nous avons parlé à propos d'Ophélie - à venir en aide aux morts.

Les vers 611-614 et 620-625 concernent ce que dit le Chœur à propos de la limite de l'Atè autour de laquelle se joue ce que veut Antigone.

Le terme qui termine chacun de ces deux passages, *ectos atas* J'en ai signalé l'importance la dernière fois. *Ectos* c'est un en-dehors, ce qui se passe une fois franchie la limite de l'Atè. Par exemple, le garde venu raconter l'événement attentatoire à l'autorité de Créon dit à la fin qu'il est *ectos élpidos* au-delà de toute espérance, il n'espérait plus être sauvé. *Ectos atas* a dans le texte le sens du franchissement d'une limite, et c'est bien autour de cela que le chant du Chœur se développe à ce moment-là, de même qu'il dit que l'homme se dirige *pros atas*, c'est-à-dire vers l'Atè - tout le système prépositionnel des Grecs est là-dessus si vif et suggestif C'est parce que l'homme prend le mal pour le bien, parce que quelque chose d'au-delà des limites de l'Atè est devenu pour Antigone son bien à elle, un bien qui n'est pas celui de tous les autres, qu'elle se dirige *pros atas*.

Pour reprendre le problème d'une façon qui me permette d'intégrer nos remarques, il me faut revenir à une vue simple, lavée, dégagée, du héros de la tragédie, et précisément de celui que nous avons devant nous - Antigone.

1

Une chose a tout de même frappé certain commentateur de Sophocle - au singulier, car, avec surprise, ce n'est que sous la plume de l'auteur d'un livre relativement récent sur Sophocle, Karl Reinhardt, que J'ai trouvé souligné quelque chose d'assez important, et qui est la solitude particulière des héros sophocléens, "*monoumenoi*" très joli terme de Sophocle, "*aphiloi*" et aussi "*phrenos oiobotai*" ceux qui emmènent pâturer à l'écart leurs pensées. Mais il est néanmoins certain que ce n'est pas de cela qu'il s'agit, car, en fin de compte, le héros de la tragédie participe toujours de l'isolement, il est toujours hors des limites, toujours en flèche, et par conséquent, arraché par quelque côté à la structure.

Il est drôle que l'on ne voie pas quelque chose de tout à fait clair et évident. Examinons les sept pièces qui nous restent de Sophocle, sur les quelque cent vingt que fut, dit-on, sa production pendant ses quatre-vingt-dix années d'âge, dont soixante qu'il consacra à la tragédie. Ce sont Ajax, *Antigone*, *Électre*, *Œdipe roi*, les *Trachiniennes*, *Philoctète* et *Œdipe à Colone*.

Un certain nombre de ces pièces vivent dans votre esprit, par contre peut-être ne vous rendez-vous pas compte qu'Ajax est un drôle de truc. Ça commence par un massacre du troupeau des Grecs par Ajax, qui, du fait qu'Athéna ne lui veut pas de bien, agit là comme un fou. Il croit massacrer l'armée grecque et il massacre les troupeaux. Ensuite, il se réveille, sombre dans la honte, et va se tuer de douleur dans un coin. Il n'y a dans la pièce absolument rien d'autre. C'est tout de même assez drôle. Comme je vous le disais l'autre jour, il n'y a pas l'ombre d'une péripétie. Tout est donné au départ, et les courbes n'ont plus qu'à s'écraser les unes sur les autres comme elles peuvent.

Laissons *Antigone* de côté, puisque nous en parlons.

*Électre* est aussi quelque chose d'assez curieux dans Sophocle. Dans Eschyle, nous avons les *Choéphores*, les *Euménides*, le meurtre d'Agamemnon engendre toutes sortes de choses. Une fois ce meurtre vengé, il faut encore qu'Oreste s'arrange avec les divinités vengeresses qui protègent le sang maternel. Rien de pareil dans Sophocle. *Électre* est

par certains côtés un véritable doublet d'Antigone - morte dans la vie, dit-elle, je suis déjà morte à tout. Et d'ailleurs, au moment suprême, où Oreste fait sauter le pas à Égisthe, il lui dit - Te rends-tu compte que tu parles à des gens qui sont comme des morts ? Tu ne parles pas à des vivants. C'est une note excessivement curieuse, et la chose se termine sec comme cela. Pas la moindre trace de choses qui courent après le superflu. Les choses se terminent de la façon la plus sèche. La fin de *l'Électre* est une exécution au sens propre du terme.

*L'OEdipe roi*, laissons-le de côté du point de vue que je veux aborder ici. D'ailleurs, nous ne prétendons pas faire une loi générale, puisque nous ignorons la plus grande partie de ce qu'a fait Sophocle.

*Les Trachiniennes*, c'est la fin d'Hercule. Hercule est vraiment au bout de ses travaux, et il le sait d'ailleurs. On lui dit qu'il va aller se reposer, il en a fini. Malheureusement, il a dangereusement mêlé le dernier de ses travaux à son désir pour une captive, et sa femme, par amour, lui envoie la délicieuse tunique qu'elle conserve depuis toujours en cas de besoin, comme une arme à garder pour le bon moment. Elle la lui envoie, et vous savez ce qui arrive - toute la fin de la pièce est uniquement occupée par les gémissements, les rugissements d'Hercule, dévoré par ce tissu enflammé.

Puis, il y a *Philoctète*. Philoctète est un personnage qu'on a abandonné sur une île. Il est là à pourrir tout seul depuis dix ans, et on vient encore lui demander de rendre service à la communauté. Il se passe toutes sortes de choses, en particulier le pathétique du drame de conscience du jeune Néoptolème, chargé de servir d'appât pour tromper le héros.

Enfin, il y a OEdipe à Colone.

Ne remarquez-vous pas ceci ? S'il y a un trait différentiel de tout ce que nous appelons du Sophocle, mis à part *OEdipe roi*, c'est la position à bout de course de tous les héros. Ils sont portés sur un extrême, que la solitude définie par rapport au prochain est très loin d'épuiser. Il s'agit d'autre chose - ce sont des personnages situés d'emblée dans une zone limite, entre la vie et la mort. Le thème de l'entre-la-vie-et-la-mort est d'ailleurs formulé comme tel dans le texte, mais il est manifeste dans les situations.

On pourrait même faire entrer dans ce cadre général *OEdipe roi*. Le héros - trait unique et paradoxal par rapport aux autres - est, au début du drame, au comble du bonheur, et Sophocle nous le montre acharné à sa propre perte par son obstination à résoudre une énigme, à vouloir la vérité. Tout le monde essaie de le retenir, en particulier Jocaste, qui lui dit à chaque instant - En voilà assez, on en sait assez. Seulement il veut savoir, et il finit par savoir. Mais enfin, je conviens volontiers que, très

exceptionnellement, *l'Œdipe roi* ne rentre pas dans la formule générale du personnage sophocléen, marqué, en première approximation, par l'à-bout-de-course.

Revenons-en maintenant à notre Antigone qui, elle, est à bout de course de la façon la plus avouée.

Un jour, je vous ai montré ici une anamorphose, la plus belle que j'aie trouvée à votre usage, et qui est vraiment exemplaire, au-delà de toute espérance. Vous vous souvenez du cylindre autour de quoi surgit ce singulier phénomène. A proprement parler, on ne peut pas dire, du point de vue optique, qu'il y ait là une image. Sans entrer dans la définition optique de la chose, c'est pour autant que sur chaque génératrice du cylindre se produit un fragment infinitésimal d'image que nous voyons se produire la superposition d'une série de trames, moyennant quoi une merveilleuse illusion, une très belle image de la passion, apparaît dans l'au-delà du miroir, tandis que quelque chose d'assez dissous et dégueulasse s'étale autour.

C'est un peu de cela qu'il s'agit. Quelle est la surface qui permet le surgissement de l'image d'Antigone en tant qu'image d'une passion ? J'ai évoqué l'autre jour à son propos le *Mon père, pourquoi m'avez-vous abandonné ?*, qui est littéralement dit dans un vers. La tragédie, c'est ce qui se répand en avant pour produire cette image. En l'analysant, nous suivons un processus inverse, nous étudions comment il a fallu construire cette image pour produire cet effet. Eh bien, commençons.

Je vous ai déjà souligné le côté implacable, sans crainte et sans pitié, qui se main este à tout instant chez Antigone. Quelque part, et certes pour le déplorer, le Choeur l'appelle, au vers 875, *aytognotos* Il faut le faire retentir à côté du *gnothi reayton* de l'oracle de Delphes - on ne saurait négliger le sens de cette sorte d'entière connaissance d'elle-même qu'on lui attribue.

Quand elle confie au départ son projet à Ismène, je vous ai déjà indiqué son extrême dureté - Est-ce que tu te rends compte de ce qui se passe ? Créon vient de promulguer ce que l'on appelle un *cérygma* terme qui joue un grand rôle dans la théologie protestante moderne comme dimension de l'énoncé religieux. Le style est celui-ci - En somme voilà, c'est ce qu'il a proclamé pour toi et pour moi. Elle ajoute d'ailleurs, dans ce style vivant - je dis pour moi. Et elle affirme qu'elle, elle enterrera son frère.

Nous verrons ce que cela veut dire.

Les choses vont alors très vite. Le gardien vient annoncer que le frère est enterré. Je vais ici vous arrêter sur quelque chose qui donne la portée de l'oeuvre sophocléenne pour nous.

Certains ont dit, je crois même que cela fait le titre d'un des nombreux ouvrages que j'ai dépouillés, que Sophocle, c'est l'humanisme. On le trouve humain, donnant l'idée d'une mesure proprement humaine entre l'enracinement dans les idéaux archaïques que représenterait Eschyle, et l'inflexion vers le pathos, la sentimentalité, la critique, les sophismes, que déjà Aristote reprochait à Euripide.

Je veux bien que Sophocle occupe cette position médiane, mais quant à y voir je ne sais quel parent de l'humanisme, cela serait donner un sens nouveau au mot. Nous nous sentons, quant à nous, au bout de la veine du thème humaniste. L'homme est pour nous en train de se décomposer, comme par l'effet d'une analyse spectrale dont je vous donne ici un exemple en cheminant au joint entre l'imaginaire et le symbolique où nous poursuivons le rapport de l'homme au signifiant, et le splitting qu'il engendre chez lui. Un Claude Lévi-Strauss cherche la même chose quand il tente de formaliser le passage de la nature à la culture, et plus exactement la faille entre la nature et la culture.

Il est assez curieux de voir qu'à l'orée de l'humanisme, c'est aussi dans cette analyse, cette béance d'analyse, de confins, dans ce côté à bout de course, que surgissent les images qui ont sans doute été les plus fascinantes de toute la période de l'histoire que nous pouvons mettre sous l'accolade humaniste.

Je crois par exemple très frappant ce moment dont vous avez là un morceau important, vers 360-375, où le Choeur éclate juste après le départ de ce messenger dont je vous ai montré les évolutions bouffonnes, les tortillements, pour venir annoncer une nouvelle qui peut lui coûter très cher. C'est vraiment terrible, dit le Choeur, de voir quelqu'un s'obstiner à croire croire. A croire croire quoi ? Ce que personne pour l'instant n'a le droit d'imaginer, le jeu du "docei docein". C'est ce que j'ai voulu souligner dans ce vers, ainsi que l'autre réplique - Tu fais le malin avec des histoires concernant la ô6~a. Allusion évidente aux jeux philosophiques de l'époque autour d'un thème. La scène est assez dérisoire, car enfin nous ne nous intéressons pas beaucoup au fait que le gardien peut être étripé pour la mauvaise nouvelle qu'il véhicule, et il s'en tire avec une pirouette.

C'est tout de suite après qu'éclate, au vers 332, ce chant du Choeur qui fait ce que j'ai appelé l'autre jour l'éloge de l'homme. Il commence par ces mots

*molla ta deina coudèn an -*

*thromoy deinoteron pélei.*

ce qui veut dire littéralement - Il y a pas mal de choses formidables dans le monde, mais il n'y a rien de plus formidable que l'homme.

Pour Claude Lévi-Strauss, ce que le Choeur dit ici de l'homme est vraiment la définition de la culture comme opposée à la nature - il cultive la parole et les sciences sublimes, il sait préserver sa demeure des glaces de l'hiver, et des traits de il orage, il sait ne pas se mouiller. Il y a tout de même ici un glissement, et l'apparition d'une ironie qui me paraît incontestable dans ce qui va suivre au vers 360, ce fameux *mantomoros aporos* qui a pu servir de discussion quant à la ponctuation. La ponctuation généralement admise me semble être la suivante *pantomoros amoros ép oudèn érxetai to méllon*.

*Pantomoros* veut dire *qui connaît des tas de trucs* - il en connaît des trucs, l'homme. *Amoros* c'est le contraire, c'est quand on est sans ressources et sans moyens devant quelque chose. Le terme d'aporie vous est tout de même familier. *Amoros* donc, c'est quand il est couillonné. Comme dit le proverbe vaudois, rien n'est impossible à l'homme, ce qu'il ne peut pas faire il le laisse. C'est le style.

Ensuite, nous avons - *Ep oudèn érxetai to méllon*.

*Erxetai* veut dire il marche. *ép oudèn* veut dire sur le rien. *Ep oudèn* peut se traduire tout innocemment par l'avenir, c'est aussi ce qui doit venir, mais, dans d'autres cas, il s'agit de *méllein* tarder, de telle sorte que *to méllon* ouvre un champ sémantique qui n'est pas facile à identifier strictement dans un terme français correspondant. On s'en tire d'habitude en disant - Comme il est plein de ressources, il ne sera sans ressource envers rien de ce qui peut arriver. La sentence me semble un petit peu prudhommesque. Il n'est pas sûr que ce soit l'intention du poète que de dire pareille platitude.

En premier lieu, il me paraît difficile de disjoindre les termes rapprochés en tête de la phrase, *mantomoros aporos* je remarque que nous trouvons plus bas, au vers 370, une autre conjonction, *uphipolis apolis* c'est-à-dire *celui qui est au-dessus et aussi en dehors de la cité*, définition d'un personnage généralement identifié, je vous dirai pourquoi, avec Créon, avec son dévouement. D'autre part, je ne suis pas sûr qu'*amoros ép oudèn érxetai* puisse se traduire par *parce qu'il ne va pas*

*sans ressource vers rien*. Ce n'est pas du tout conforme à ce que comporte ici le génie de la langue grecque. *Erxetai* exige d'entraîner *èp oudèn* avec lui. Le *èp* s'accorde bien à *l'erxetai* et non pas à *l'aporos* C'est nous qui voyons là un bon à tout, alors qu'il s'agit en fait de ceci, littéralement - il va vers n'en de ce qui peut arriver, il y va *pantamoros* roublard, et *aporos* toujours couillonné. Il n'en rate pas une. Il s'arrange toujours pour que les trucs lui tombent sur la tête.

C'est dans le style Prévert qu'il faut sentir ce moment tournant. Et j'en vais vous en donner une confirmation. On trouve en effet juste après *Aida ponon pheuxin ouc epaxetai*, ce qui veut dire qu'il n'y a qu'une chose dont il ne se tire pas, c'est de l'affaire d'Hadès. Pour ce qui est de mourir, il n'en est pas venu à bout. L'important est ce qui suit - *noton d'amexanon phygas* Après avoir dit qu'il y a en tout cas quelque chose dont l'homme n'est pas venu à bout, et c'est la mort, le Choeur dit qu'il a imaginé un truc absolument formidable, à savoir, littéralement, *la fuite dans des maladies impossibles*. Il n'y a pas moyen de donner à cela un autre sens que celui que je lui donne. Les traductions essaient de dire d'habitude qu'avec les maladies encore il s'arrange, mais ce n'est pas ça du tout. Il n'en est pas arrivé au bout avec la mort, mais il trouve des trucs formidables, des maladies qu'il a construites. Il est tout de même assez énorme de voir produire ça en 441 avant J.-C. comme une des dimensions essentielles de l'homme. Cela n'aurait aucun sens que de traduire *la fuite devant les maladies*. Il s'agit d'une maladie *mexanoen* - c'est un sacré truc qu'il a inventé, débrouillez-vous avec ça.

D'ailleurs, le texte répète que l'homme n'a pas réussi devant l'Hadès, et nous entrons tout de suite après dans le *mexanoen* Il y a là quelque chose de *sophos* terme qui n'est pas si simple. Je vous prie de vous rappeler, dans le texte de Heidegger que j'ai traduit moi-même pour le premier numéro de *la Psychanalyse*, l'analyse du sens héraclitéen de *sophos sage*, et de *omologeîn dire la même chose*. Ce *sophos* a encore toute sa verdeur primitive. Il y a quelque chose de *sophos* dans le mécanisme, *mexanoen* Il y a là quelque chose *yper èlpîd éxon* qui va au-delà de tout espoir, et qui *érpei* C'est cela qui le dirige tantôt vers le mal, tantôt vers le bien. C'est dire que ce pouvoir, ce *mandat* - *c'est* ainsi que je traduis *sophos* dans l'article dont je vous parle -de ce qui est déferé à lui par ce bien, est éminemment ambigu.

Nous avons tout de suite après ce passage, *nomoys mareiron* etc., qui est ce autour de quoi va tourner toute la pièce. Car *nomous pareiron* veut dire incontestablement *combinant de travers, tressant de travers, mêlant à tort et à travers les lois*. *Xthonos* c'est la terre, *theon ténorcon t'énocon* *dican* ce qui est formulé, dit, dans la loi. C'est ce à quoi nous faisons appel dans le

silence de l'analysé - on ne lui dit pas *Parlez*, on ne lui dit pas *Énoncez*, *Racontez*, on lui dit Dites. C'est justement ce qu'il ne faut pas faire. Cette *Dicé* est essentielle, et la dimension proprement énonciatrice, *énorcon* confirmée par serment des dieux.

Il y a là deux dimensions très nettes qui sont suffisamment distinguées - d'un côté les lois de la terre, de l'autre ce que commandent les dieux. Mais on peut les mêler. Ce n'est pas du même ordre, et si on les embrouille, ça va aller mal. Ça va tellement mal que d'ores et déjà le Chœur, qui, tout vacillant qu'il soit, a quand même sa petite ligne de navigation, dit - En aucun cas, celui-là, je ne veux m'associer à lui. Car s'avancer dans cette direction est à proprement parler *to mé calon* ce qui n'est pas beau - et non pas, comme l'on traduit à cause de l'audace que cela comporte, ce qui n'est pas bien. Et il ne veut pas l'avoir, le Chœur, ce personnage, pour *marébtios* compagnon ou voisin de foyer. Il ne veut pas être avec lui dans le même point central dont nous parlons. Avec celui-là, il préfère n'avoir pas des relations de prochain, ni non plus *ison phronon* avoir le même désir. C'est de ce désir de l'autre qu'il sépare son désir. Je ne crois pas forcer les choses en trouvant ici l'écho de certaines des formules que je vous ai données.

Est-ce que Créon confond *nomoys xthonos* avec la *Dicé* des dieux ? L'interprétation classique est claire - Créon représente les lois du pays et les identifie aux décrets des dieux. Mais ce n'est pas si sûr que cela, car on ne peut nier que ces lois chthoniennes, les lois du niveau de la terre, c'est tout de même bien ce dont se mêle Antigone. C'est pour son frère, je le souligne sans cesse, passé dans le monde souterrain, c'est au nom des attaches les plus radicalement chthoniennes des liens du sang, qu'elle s'oppose au cérygma au commandement de Créon. En somme, elle se trouve en position de mettre de son côté la *Dicé* des dieux. L'ambiguïté est en tous les cas nettement discernable. Et c'est ce que nous allons voir maintenant confirmé.

Je vous ai déjà indiqué comment le Chœur, après la condamnation d'Antigone, met tout l'accent sur le fait qu'elle a été chercher son Atè. De même, quand Électre dit - Pourquoi est-ce que tu remues, tu te fourres sans cesse dans l'Atè de ta maison, pourquoi t'obstines-tu à réveiller sans cesse devant Égisthe et devant ta mère le meurtre fatal ? N'est-ce pas toi qui t'attires tout ce qui en résulte comme maux sur ta tête ? A quoi l'autre répond - je suis bien d'accord, mais j'en ne peux pas faire autrement.

Ici, c'est pour autant qu'elle va vers cette Atè, et qu'il s'agit même d'aller ectos atas de franchir la limite de l'Atè, qu'Antigone intéresse le Chœur. C'est celle, dit-il, qui, par son désir, viole les limites de l'Atè.



C'est à quoi se rapportent les vers dont je vous ai donné l'indication, et spécialement ceux qui se terminent par la formule ectos atas passer la limite de l'Atè. L'Atè, ce n'est pas *l'amartia* la faute ou l'erreur, ce n'est pas faire une bêtise.

Quand à la fin, Créon va revenir tenant dans ses bras quelque chose, nous dit le Chœur, et il semble bien que ce ne soit rien d'autre que le corps de son fils qui s'est suicidé, le Chœur dit (1259-1260) - S'il est permis de le dire, il ne s'agit pas là d'un malheur qui lui soit étranger, mais *autos amarton* de sa propre erreur. Lui-même s'étant foutu dedans, il a fait une bêtise. Amartia l'erreur, la bévue.

C'est le sens sur lequel insiste Aristote, et à mon avis, il a tort, car ce n'est pas là la caractéristique de ce qui mène le héros tragique à sa perte. Ce n'est vrai que pour Créon, le contre-héros, ou le héros secondaire, qui est effectivement *amarton*. Au moment où Eurydice se suicide, le messager emploie le mot *amartanein*. Il espère, qu'on nous dit, qu'elle ne va pas faire une bêtise. Et naturellement, lui et le Coryphée tendent le dos parce qu'on n'entend pas de bruit. Le Coryphée dit - C'est mauvais signe. Le fruit mortel que Créon recueille de son obstination et de ses commandements insensés, c'est ce fils mort qu'il a dans ses bras. Il a été *amarton* il a fait une erreur. Il ne s'agit pas de *allotria até* L'Atè, qui relève de l'Autre, du champ de l'Autre, n'appartient pas à Créon, c'est par contre le lieu où se situe Antigone.

3

Voilà où il nous faut bien en venir - Antigone.

Est-ce, selon l'interprétation classique, la servante d'un ordre sacré, de respect de la substance vivante ? Est-ce l'image de la charité ? Peut-être, mais c'est assurément au prix de donner au mot de charité une dimension brute. Tout de même, le chemin est long à parcourir de la passion d'Antigone à son avènement.

Quand elle s'explique devant Créon sur ce qu'elle a fait, Antigone s'affirme d'un c'est comme ça parce que c'est comme ça, comme la présentification de l'individualité absolue. Au nom de quoi ? Et d'abord, sur quel appui ? Il faut que je vous cite le texte.

Elle dit très nettement - Toi, tu as fait des lois. Et là encore on élude le sens. Pour traduire mot à mot - *Car nullement Zeus était celui qui a proclamé ces choses à moi*. Naturellement, on comprend qu'elle veut dire, et je vous ai toujours dit qu'il est important de ne pas comprendre pour

comprendre - Ce n'est pas Zeus qui te donne le droit de dire cela. Mais ce n'est pas ce qu'elle dit. Elle répudie que ce soit Zeus qui lui ait ordonné de faire cela. Ni non plus la Dicé qui est la compagne, la collaboratrice des dieux d'en bas. Précisément, elle se désolidarise de la Dicé. Tu t'emmêles à tort et à travers. Il se peut même que tu aies tort dans ta façon de l'éviter, cette Dicé Mais, moi, justement, je ne m'en mêle pas, de tous ces dieux d'en bas, qui ont fixé les lois parmi les hommes. *orisan, orixoros*, c'est précisément l'image de l'horizon, de la limite. Il ne s'agit de rien d'autre que d'une limite sur laquelle elle se campe, et sur laquelle elle se sent inattaquable, et sur laquelle rien ne peut faire que quelqu'un de mortel puisse *uperdramein* passer au-delà, *nomima* des lois. Ce ne sont plus les lois, *nomos* mais une certaine légalité, conséquence des lois *agrapia* - traduit toujours par *non écrites*, parce que cela veut dire en effet cela - des dieux. Il s'agit ici de l'évocation de ce qui est en effet de l'ordre de la loi, mais qui n'est développé dans aucune chaîne signifiante, dans rien.

Il s'agit de l'horizon déterminé par un rapport structural - il n'existe qu'à partir du langage de mots, mais il en montre la conséquence infranchissable. C'est qu'à partir du moment où les mots et le langage et le signifiant entrent en jeu, quelque chose peut être dit, qui se dit comme ceci - Mon frère, il est tout ce que vous voudrez, le criminel, il a voulu ruiner les murs de la patrie, emmener ses compatriotes en esclavage, il a conduit les ennemis sur le territoire de la cité, mais enfin, il est ce qu'il est, et ce dont il s'agit, c'est de lui rendre les honneurs funéraires. Sans doute, il n'a pas le même droit que l'autre, vous pouvez bien me raconter ce que vous voudrez, que l'un est le héros et l'ami, que l'autre est l'ennemi, mais moi, je vous réponds que peu m'importe que cela n'ait pas la même valeur en bas. Pour moi, cet ordre que vous osez m'intimer compte pour rien, car pour moi en tout cas, mon frère est mon frère.

C'est le paradoxe sur quoi achoppe -et vacille la pensée de Goethe. Mon frère est ce qu'il est et c'est parce qu'il est ce qu'il est, et qu'il n'y a que lui qui peut l'être, que je m'avance vers cette limite fatale. Si c'était qu'il soit d'autre avec qui je puisse avoir une relation humaine, mon mari, mes enfants, ils sont remplaçables, ce sont des relations, mais ce frère qui est *atapios*, qui a cette chose commune avec moi d'être né dans la même matrice - l'étymologie d'*adelphos* fait allusion à la matrice - et d'être lié au même père, le père criminel dont Antigone est en train d'essuyer les suites du crime - ce frère est ce quelque chose d'unique, et c'est cela seul qui motive que je m'oppose à vos édits.

Antigone n'évoque aucun autre droit que ceci, qui surgit dans le

langage du caractère ineffaçable de ce qui est - ineffaçable à partir du moment où le signifiant qui surgit l'arrête comme une chose fixe à travers tout flux de transformations possibles. Ce qui est est, et c'est à cela, à cette surface, que se fixe la position imbrisable, infranchissable d'Antigone.

Tout le reste, elle le repousse. Le à-bout-de-course n'est nulle part mieux illustré, et tout ce que l'on met autour n'est qu'une façon de faire flotter, d'éluder le caractère absolument radical de la position du problème dans ce texte.

Au passage, le fait que c'est l'homme qui a inventé la sépulture est évoqué discrètement. Il ne s'agit pas d'en finir avec celui qui est un homme comme avec un chien. On ne peut en finir avec ses restes en oubliant que le registre de l'être de celui qui a pu être situé par un nom doit être préservé par l'acte des funérailles.

Toutes sortes de choses sans doute se rajoutent à cela. Viennent s'accumuler autour tous les nuages de l'imaginaire, et toutes les influences qui se dégagent des fantômes qui se multiplient dans les environs de la mort. Mais le fond apparaît justement dans la mesure où les funérailles sont refusées à Polynice. Parce qu'il est livré aux chiens et aux oiseaux, et va finir son apparition sur la terre dans l'impureté, ses membres dispersés offensant la terre et le ciel, on voit bien qu'Antigone représente par sa position cette limite radicale qui, au-delà de tous les contenus, de tout ce que Polynice a pu faire de bien et de mal, de tout ce qui peut lui être infligé, maintient la valeur unique de son être.

la valeur unique de son

Cette valeur est essentiellement de langage. Hors du langage, elle ne saurait même être conçue, et l'être de celui qui a vécu ne saurait être ainsi détaché de tout ce qu'il a véhiculé comme bien et comme mal, comme destin, comme conséquences pour les autres, et comme sentiments pour lui-même. Cette pureté, cette séparation de l'être de toutes les caractéristiques du drame historique qu'il a traversé, c'est là justement la limite, l'ex nihilo autour de quoi se tient Antigone. Ce n'est rien d'autre que la coupure qu'instaure dans la vie de l'homme la présence même du langage.

Cette coupure est manifeste à tout instant par ceci, que le langage scande tout ce qui se passe dans le mouvement de la vie. Autonomos c'est ainsi que le Chœur situe Antigone, lui disant - Tu t'en vas vers la mort, ne connaissant pas ta propre loi. Antigone sait à quoi elle est condamnée - à jouer, si l'on peut dire, dans un jeu dont le résultat est connu d'avance. Cela est effectivement posé comme un jeu par Créon. Elle est condamnée à la chambre close du tombeau où doit se jouer l'épreuve, celle de savoir si les dieux d'en bas lui seront de quelque

secours. C'est à ce point d'ordalie que se propose la condamnation de Créon, qui lui dit - On verra bien ce à quoi ça te servira, cette fidélité aux dieux d'en bas. Tu auras la nourriture qui est toujours mise auprès des morts en manière d'offrande, et on verra bien combien de temps tu vivras avec ça.

C'est alors que se produit le véritable changement d'éclairage de la tragédie, à savoir le *commos* la plainte, la lamentation d'Antigone, et il est très significatif que certains commentateurs s'en soient scandalisés.

4

Quand commence cette plainte ? A partir du moment où elle franchit l'entrée de la zone entre la vie et la mort, où prend forme au-dehors ce qu'elle a déjà dit qu'elle était. Il y a longtemps en effet qu'elle nous a dit qu'elle était déjà dans le royaume des morts, mais cette fois-ci la chose est consacrée dans le fait. Son supplice va consister à être enfermée, suspendue, dans la zone entre la vie et la mort. Sans être encore morte, elle est déjà rayée du monde des vivants. Et c'est à partir de là seulement que se développe sa plainte, à savoir la lamentation de la vie.

Longuement Antigone va se plaindre de s'en aller *ataphos*, sans tombeau, encore qu'elle doive être enfermée dans un tombeau, sans demeure, pleurée par aucun ami. Sa séparation est alors vécue comme un regret, une lamentation, sur tout ce qui, de la vie, lui est refusé. Elle évoque même qu'elle n'aura pas le lit conjugal, le lien de l'hymen, qu'elle n'aura pas d'enfants. Cela est très long dans la pièce.

La pensée peut venir à tel auteur de mettre en doute la légitimité de cette face de la tragédie, au nom de je ne sais quelle unité du caractère de l'inflexible Antigone, de la froide Antigone. Le terme *phyxron* est celui de froideur et de frigidité. Un objet de caresse froid, c'est ainsi que l'appelle Créon dans le dialogue avec son fils, au vers 650, pour lui dire qu'il n'y perd rien. On oppose à sa plainte le caractère d'Antigone afin de marquer l'invraisemblance d'une incursion dont on voudrait épargner la responsabilité et la paternité au poète.

Insensé contresens, car pour Antigone, la vie n'est abordable, ne peut être vécue et réfléchie, que de cette limite où déjà elle a perdu la vie, où déjà elle est au-delà - mais de là, elle peut la voir, la vivre sous la forme de ce qui est perdu.

Et c'est aussi de là que l'image d'Antigone nous apparaît sous l'aspect qui littéralement, il nous le dit, fait perdre la tête au Chœur, rend les

justes injustes et lui, à lui le Chœur, fait franchir toutes les limites, jeter aux orties tout le respect qu'il peut avoir pour les édits de la cité. Rien n'est plus touchant que cet iméros énargès, ce désir visible qui se dégage des paupières de l'admirable jeune fille.

L'illumination violente, la lueur de la beauté, coïncident avec le moment de franchissement, de réalisation, de l'Atè d'Antigone, c'est là le trait sur lequel j'ai mis éminemment l'accent, et qui nous a introduits à la fonction exemplaire du problème d'Antigone pour déterminer la fonction de certains effets. C'est par là que s'établit pour nous un certain rapport à l'au-delà du champ central, mais aussi ce qui nous interdit d'en voir la véritable nature, ce qui nous éblouit et nous sépare de sa véritable fonction. Le côté touchant de la beauté fait vaciller tout jugement critique, arrête l'analyse, et plonge les différentes formes en jeu dans une certaine confusion, ou plutôt un aveuglement essentiel.

L'effet de beauté est un effet d'aveuglement. Il se passe quelque chose encore au-delà, qui ne peut être regardé. En effet, Antigone a déclaré d'elle-même, et depuis toujours - je suis morte et je veux la mort. Lorsque Antigone se dépeint comme Niobé se pétrifiant, à quoi s'identifie-t-elle ? - sinon à cet inanimé où Freud nous apprend à reconnaître la forme dans laquelle se manifeste l'instinct de mort. C'est bien d'une illustration de l'instinct de mort qu'il s'agit.

C'est au moment où Antigone évoque Niobé que le Coryphée lui lance sa louange - Alors, tu es une demi-déesse. Alors éclate la riposte d'Antigone, qui n'est nullement une demi-déesse - Ceci est une dérision, vous vous moquez de moi. Et le terme qui vient là dans sa bouche, au vers 840, est celui de l'outrage, dont j'ai déjà manifesté devant vous la corrélation essentielle au moment du passage, et il est ici employé dans sa forme propre, qui est exactement calquée sur le terme de franchissement, de passage - l'outrage, c'est aller outre, outrepasser le droit qu'on a de faire bon marché de ce qui arrive, au plus grand malheur. *Ubrixeis* voilà ce qu'Antigone oppose au Chœur - Là, vous ne savez plus ce que vous dites, vous m'outragez. Mais sa stature est loin d'en être diminuée, et sa plainte, le *commos* la longue plainte, suit immédiatement.

Le Chœur fait ensuite une référence énigmatique à trois épisodes de l'histoire mythologique dans leur disparate. D'abord Danaé, qui fut enfermée dans une chambre d'airain. Puis Lycurgue, fils de Dryas, roi des Édoniens, qui eut la folle de persécuter les servants de Dionysos, de poursuivre, d'effrayer, voire de violenter les femmes et de faire sauter le dieu Dionysos dans la mer. C'est la première mention que nous ayons du dionysiaque. Au chant II de *l'Illiade*, nous voyons Dionysos comme

mort, qui se vengera ensuite en frappant Lycurgue de folle. Il y a différents modes de mythes - peut-être a-t-il été enfermé, aveuglé par la folle de Dionysos il lui est arrivé de tuer ses propres fils, qu'il a pris proprement pour des sarments de vigne, et il s'est tranché ses propres membres - mais peu importe, puisqu'il n'y a dans le texte que le rappel de la vengeance du dieu Dionysos. Troisième exemple, encore plus obscur, celui du héros Phinée, centre d'une foison de légendes extraordinairement contradictoires et très difficiles à concilier. On le rencontre sur une coupe, objet d'un conflit entre les Harpyes, qui le harcèlent, et les Boréades, à savoir les deux fils du vent Borée, qui le protègent, tandis qu'à l'horizon passe, très curieusement, le cortège des noces de Dionysos et d'Ariane.

Pour sûr, nous avons encore beaucoup à gagner dans le déchiffrement de ces mythes, si tant est que c'est possible. Leur disparate, et leur peu d'appropriation apparente à ce dont il s'agit, est certainement une des croix que les textes tragiques peuvent proposer aux commentateurs. Je ne me fais pas fort de le résoudre, mais c'est bien pour attirer l'attention de mon ami Claude Lévi-Strauss sur les difficultés de ce passage que je fus amené à l'intéresser récemment à Antigone.

Il y a tout de même quelque chose que l'on peut mettre en valeur dans cette irruption d'épisodes tragiques évoqués par le Choeur au moment où Antigone est sur les confins. Dans tous les cas, il s'agit du rapport des mortels avec les dieux. Danaé est mise au tombeau à cause de l'amour d'un dieu, Lycurgue subit un châtement pour avoir voulu faire violence à un dieu, et c'est aussi par son appartenance à une lignée divine que Cléopâtre, la Boréade, compagne répudiée de Phinée, est ici intéressée - on l'appelle *amippos* à savoir rapide comme les chevaux, et on dit qu'elle file plus rapide que tous les coursiers sur la glace qui résiste aux pieds, c'est une patineuse. Or, ce qui frappe dans la fin d'Antigone, c'est qu'elle subit un malheur égal à tous ceux qui sont pris dans le jeu cruel des dieux. Du dehors, et pour nous *atragodoi* elle apparaît même en tant que victime au centre du cylindre anamorphique de la tragédie. Victime et holocauste, c'est malgré elle qu'elle est là.

Antigone se présente -comme *autonomos* -, pur et simple rapport de l'être humain avec ce dont il se trouve être miraculeusement porteur, à savoir la coupure signifiante, qui lui confère le pouvoir infranchissable d'être, envers et contre tout, ce qu'il est.

Tout peut être invoqué là autour, et c'est ce que fait le Chœur dans le cinquième acte, en invoquant le dieu sauveur.

Dionysos est ce dieu, sinon pourquoi viendrait-il là ? Rien de moins dionysiaque que l'acte et la figure d'Antigone. Mais Antigone mène

jusqu'à la limite l'accomplissement de ce que l'on peut appeler le désir pur, le pur et simple désir de mort comme tel. Ce désir, elle l'incarne.

Réfléchissez-y bien - qu'en est-il de son désir ? Ne doit-il pas être le désir de l'Autre, et se brancher sur le désir de la mère ? Le désir de la mère, le texte y fait allusion, est l'origine de tout. Le désir de la mère est à la fois le désir fondateur de toute la structure, celui qui a fait venir au jour ces rejetons uniques, Étéocle, Polynice, Antigone, Ismène, mais c'est en même temps un désir criminel. Nous retrouverons là, à l'origine de la tragédie et de l'humanisme, une impasse semblable à celle d'Hamlet, et, chose singulière, plus radicale.

Aucune médiation n'est ici possible, si ce n'est ce désir, son caractère radicalement destructif. La descendance de l'union incestueuse s'est dédoublée en deux frères, l'un qui représente la puissance, l'autre qui représente le crime. Il n'y a personne pour assumer le crime, et la validité du crime, si ce n'est Antigone.

Entre les deux, Antigone choisit d'être purement et simplement la gardienne de l'être du criminel comme tel. Sans doute les choses auraient-elles pu avoir un terme si le corps social avait bien voulu pardonner, oublier, et couvrir tout cela des mêmes honneurs funéraires. C'est dans la mesure où la communauté s'y refuse qu'Antigone doit faire le sacrifice de son être au maintien de cet être essentiel qu'est l'Atè familiale - motif, axe véritable, autour de quoi tourne toute cette tragédie.

Antigone perpétue, éternise, immortalise cette Atè.

8 JUIN 1960.

#### COMPLÉMENT

Je voudrais pointer le sens que je donne à une pareille exploration de la tragédie d'Antigone.

Cela a pu paraître, à plus d'un, éprouvant. Je me suis longtemps servi de la métaphore du lapin et du chapeau à propos d'une certaine façon de sortir du discours analytique ce qui n'y est pas - je pourrais maintenant

dire que je vous expose à l'épreuve de vous donner à manger des lapins crus. Remettez-vous. Prenez leçon du boa - dormez un peu, et cela passera. Vous vous apercevrez au réveil que vous avez quand même digéré quelque chose.

C'est justement par ce procédé, un peu dur évidemment, un peu coriace, qui consiste à vous mettre avec moi à casser les cailloux sur la route du texte, que cela vous passera dans la peau. Vous vous apercevrez rétrospectivement que, même si vous ne vous en doutiez pas, cette image d'Antigone, latente, fondamentale, fait partie de votre morale, que vous le vouliez ou non. C'est pourquoi il est important d'en interroger le sens - qui n'est pas le sens édulcoré à travers quoi en est d'habitude véhiculée la leçon.

Il s'agit de rien de moins que de la ré-interprétation du message sophocléen. Vous pouvez, certes, résister à ce ré-aiguisement des arêtes du texte, mais si vous voulez maintenant relire Sophocle, vous vous apercevrez de la distance parcourue. Même si l'on peut m'arrêter sur tel point - car je n'exclus pas que je puisse à l'occasion, moi aussi, faire un contresens -, je pense avoir levé le non-sens global dans lequel Sophocle est conservé par le soin d'une certaine tradition.

Alors que je discutais de cela avec certains d'entre vous qui m'opposaient les souvenirs qu'ils ont de la lecture d'Œdipe à Colone, souvenirs évidemment influencés par l'interprétation scolaire, je me suis rappelé une petite note en bas de page. Il y a ici des gens qui aiment les notes en bas de page. Je vais vous en lire une dans un ouvrage qu'il conviendrait tout de même que des analystes aient au moins lu une fois, le *Psyche* d'Erwin Rohde, dont nous avons une excellente traduction française.

Dans l'ensemble, vous y apprendrez plus, et des choses plus certaines, sur ce que nous lègue la civilisation grecque, que dans aucun ouvrage original en français. Le peuple le plus spirituel de la terre n'a pas toutes les cordes à son arc. Nous avons déjà le malheur d'avoir un romantisme qui ne s'est pas élevé beaucoup plus haut que le niveau d'une certaine sottise, et nous n'avons pas non plus tous les privilèges dans l'ordre de l'érudition.

A la page 463 d'Erwin Rohde, on trouve une petite note en bas de page sur l'Œdipe à Colone, dont je vous ai déjà parlé dans des termes qui sont exactement dans la ligne de ce que je poursuis aujourd'hui.

Il suffit *de lire* la pièce sans parti pris, écrit-il, pour voir que ce vieillard sauvage, irrité, *impitoyable*, qui prononce sur ses fils les malédictions horribles - c'est juste, car vingt minutes avant le terme de la pièce, Œdipe en est encore à écraser Polynice sous ses malédictions - et qui jouit d'avance, en



homme assoiffé de vengeance, des malheurs qui vont fondre sur sa ville natale, n'a rien de cette profonde paix des dieux, de cette transfiguration du pénitent que l'exégèse traditionnelle se plaît à constater surtout en lui. Le poète, qui n'a pas l'habitude de voiler les réalités de la vie, s'est clairement rendu compte que la misère et le malheur n'ont pas pour effet ordinaire de transfigurer l'homme, mais de le déprimer, et de lui enlever sa noblesse. Son Œdipe est pieux. Il l'était dès l'origine même dans l'Œdipe roi, mais il est devenu sauvage dans sa détresse.

Voilà le témoignage d'un lecteur qui n'est pas spécialement orienté sur les problèmes de la tragédie, puisque cet ouvrage est l'historique des concepts que les Grecs se sont faits de l'âme.

Pour nous, j'essaie de vous montrer qu'à une époque qui précède l'élaboration éthique de Socrate, Platon et Aristote, Sophocle nous présente l'homme et l'interroge dans les voies de la solitude, et nous situe le héros dans une zone d'empiétement de la mort sur la vie, dans son rapport à ce que j'ai appelé ici la seconde mort. Ce rapport à l'être suspend tout ce qui a rapport à la transformation, au cycle des générations et des corruptions, à l'histoire même, et nous porte à un niveau plus radical que tout, en tant que comme tel il est suspendu au langage.

Pour l'exprimer dans les termes de M. Lévi-Strauss - et je suis sûr de ne pas me tromper en l'invoquant ici, car, incité par moi à la relecture d'Antigone, c'est proprement en ces termes qu'il s'est exprimé parlant à ma personne -, Antigone, en face de Créon, se situe comme la synchronie opposée à la diachronie.

J'ai laissé à mi-chemin ce que j'aurais pu vous dire sur le texte. Nous ne pouvons l'épuiser cette année, ne serait-ce que pour des raisons de temps, mais il est clair que la question est posée à la fin de ce que j'appellerai l'utilisation divine d'Antigone.

On pourrait à cet égard apporter plus d'un rapprochement. Antigone pendue dans son tombeau évoque bien autre chose que l'acte du suicide, car il y a toutes sortes de mythes d'héroïnes, de jeunes filles, pendues, tel celui d'Érigone par exemple, lié à l'avènement du culte de Dionysos. Son père, à qui Dionysos a donné le vin, a, faute d'en connaître bien l'usage, abusé d'elle, il est mort, et sa fille vient à se pendre sur son tombeau. C'est là un mythe explicatif de tout un rite où nous voyons des images plus ou moins simplifiées, symbolisées, de jeunes filles suspendues à des arbres. Bref, il y a là tout un arrière-plan rituel et mythique, qui peut revenir pour replacer dans son harmonie religieuse ce qui est ici promu sur la scène. Il n'en reste pas moins que, dans la perspective sophocléenne, le héros n'a rien à faire avec cette utilisation.

Antigone est celle qui a déjà choisi sa visée vers la mort. L'invocation qui s'enroule autour de cette tige est autre chose, elle ne rejoint pas dans l'occasion le défi humain.

J'en resterai là aujourd'hui. Ce dont il s'agit au moment où j'ai achevé ce que j'ai à vous transmettre sur la catharsis, c'est de l'effet du beau. L'effet du beau résulte du rapport du héros à la limite, définissable en cette occasion par une certaine Atè. Là-dessus, je veux maintenant, usant des définitions mêmes de la structure du séminaire, passer la parole.

En effet, je ne veux pas être celui qui se charge à lui tout seul, tel Maître Jacques, de remuer toutes les zones plus ou moins hétérogènes de ce qui nous est légué de l'élaboration traditionnelle en ces matières.

Pour toute une certaine zone d'entre vous, je veux dire chacun de vous, à un certain moment de sa pensée, il y a un mode de résister à ce que j'essaie de faire entendre, qui consiste à commenter sympathiquement, d'une façon plus ou moins ambiguë d'ailleurs, ce qu'il est convenu d'appeler l'ampleur de mon information ou, comme on dit encore, de ma culture. Je n'aime pas cela du tout. Cela a d'ailleurs une contrepartie - on se demande où je prends le temps de rassembler tout cela. Vous omettez que J'ai sur vous un peu d'avance dans l'existence. Sans avoir deux cents ans de tondeuse comme une pelouse anglaise, cela commence à s'approcher - enfin, J'en suis plus près que vous, et j'ai eu le temps d'oublier plusieurs fois les choses dont je vous parle.

Je voudrais donc aujourd'hui, concernant le beau, céder la parole à quelqu'un qui m'a paru particulièrement compétent pour la prendre dans un champ, en un point d'articulation que je considère comme essentiel pour la poursuite de mon discours, c'est à savoir la définition du beau et du sublime, telle qu'elle a été posée par Kant.

Il y a là, en effet, un mode d'analyse catégorielle qui est d'une haute portée pour rejoindre l'effort de structuration topologique qui est celui que je poursuis devant vous. Le rappel des aperçus de Kant pour ceux d'entre vous qui auraient déjà ouvert *la Critique du jugement*, ou leur présentation, pour ceux qui ne l'ont pas encore fait, me paraît un temps essentiel, et c'est pour cela que je demande à M. Kaufmann de prendre tout de suite la parole.

Vous verrez ensuite l'usage que nous pourrons faire du travail qu'il rapporte aujourd'hui à votre intention. *[Suit l'exposé de M. Kaufmann.]*

Vous avez certainement raison de dire que le calcul infinitésimal est évoqué derrière l'expérience du sublime. Il faut dire qu'à l'époque de Kant, le calcul infinitésimal recélait encore je ne sais quel mystère du signifiant, qui a totalement disparu depuis.

Le passage de Kant que vous avez cité, de 1764, est vraiment à communiquer à Claude Lévi-Strauss, car tout le discours d'inauguration de sa chaire au Collège de France est déjà là indiqué, c'est-à-dire non pas forcément antidaté, mais précisé d'une manière que l'on ne trouve nulle part accentuée comme cela dans Rousseau. Kant y fonde déjà l'éthique de l'ethnographe.

Le travail que vous nous avez donné aujourd'hui a fait sentir à notre assemblée, qui est hétérogène dans sa formation, l'idée des structures autour desquelles Kant regroupe et dissocie à la fois l'idée de beau. Nous aurions pu placer en arrière-fond l'idée du plaisir chez Aristote, et citer la très jolie définition qu'il en donne dans la *Rhétorique*.

Cela nous servira de point pivot, comme il est naturel en toute matière philosophique traditionnelle, pour reprendre au point où nous l'avons laissée la question de l'effet de la tragédie. Malgré que nous croyions toujours devoir en référer à Aristote, cet effet ne saurait se suffire de l'idée de catharsis morale.

15 JUIN 1960.  
333



LA DIMENSION TRAGIQUE  
DE L'EXPÉRIENCE PSYCHANALYTIQUE  
335



## XXII LA DEMANDE DU BONHEUR ET LA PROMESSE ANALYTIQUE

Le désir et le jugement dernier. La seconde mort.

Apologue des croquenots. Hadès et Dionysos.

Le désir de l'analyste.

Le rapport que j'ai fait à Royaumont il y a deux ans sur la *Direction de la cure* doit paraître dans le prochain numéro de notre revue. C'est un texte un peu jeté, puisque Je l'ai composé entre deux séminaires d'ici. J'en garderai la forme improvisée, tout en essayant de compléter et de rectifier certaines des choses qui y sont contenues.

1

Je dis quelque part que l'analyste doit payer quelque chose pour tenir sa fonction.

Il paie de mots - ses interprétations. Il paie de sa personne, en ceci que, par le transfert, il en est littéralement dépossédé. Toute l'évolution présente de l'analyse en est la méconnaissance mais quoi qu'il en pense, et quel que soit son recours panique à *the Counter-Transference*, il faut bien qu'il en passe par là. Ce n'est pas seulement lui qui est là avec celui vis-à-vis de qui il a pris un certain engagement.

Enfin, il faut qu'il paie d'un jugement concernant son action. C'est un minimum d'exigence. L'analyse est un jugement. C'est exigible partout ailleurs, mais si cela peut paraître scandaleux de l'avancer ici, c'est probablement pour quelque raison. C'est pour la raison que par un certain côté, l'analyste a hautement conscience qu'il ne peut pas savoir ce qu'il fait en psychanalyse. Il y a une part de cette action qui lui reste à lui-même voilée.

C'est ce qui justifie le point où je vous ai amenés cette année, je veux dire où je vous ai proposé de me suivre, et où s'ouvre la question de savoir quelles sont les conséquences éthiques générales que comporte le rapport à l'inconscient tel qu'il a été ouvert par Freud.

L'aspect de détour, je le concède, de notre chemin, était pour vous rapprocher de notre éthique, à nous analystes. Quelques rappels étaient nécessaires avant de vous ramener de façon plus proche à la pratique de l'analyse et à ses problèmes techniques. Dans l'état actuel des choses, ils ne sauraient être résolus dans ces rappels.

Premièrement, la fin de l'analyse est-elle ce que l'on nous demande ? Ce que l'on nous demande, il faut l'appeler d'un mot simple, c'est le bonheur. Je n'apporte là rien de nouveau - une demande de bonheur, de la *happiness* comme écrivent les auteurs anglais dans leur langage, c'est bien de cela qu'il s'agit.

Dans le rapport que je mentionnais tout à l'heure, et dont la rédaction m'a paru maintenant, à le publier, un tout petit peu trop aphorismatique - ce pourquoi j'essaie de mettre aujourd'hui un peu d'huile dans les gonds -, Je fais allusion au fait sans m'expliquer autrement. L'affaire n'est pas autrement facilitée par le fait que le bonheur est devenu un facteur de la politique. Je n'en dis pas plus long, mais c'est bien ce qui m'avait fait terminer la conférence, intitulée *la Psychanalyse, dialectique*, par laquelle J'avais clos une certaine ère de mon activité dans un groupe dont nous nous sommes séparés depuis, par le propos suivant - *Il ne saurait y avoir de satisfaction d'aucun hors de la satisfaction de tous.*

Recentrer l'analyse sur la dialectique vient présentifier pour nous que le but apparaît indéfiniment reculé. Ce n'est pas la faute de l'analyse si la question du bonheur ne peut pas s'articuler autrement à l'heure actuelle. Je dirai que c'est dans la mesure où, comme le dit Saint-Just, le bonheur est devenu un facteur de la politique. C'est du fait de l'entrée du bonheur dans la politique que la question du bonheur n'a pas pour nous de solution aristotélicienne possible, et que l'étape préalable se situe au niveau de la satisfaction des besoins pour tous les hommes. Tandis qu'Aristote fait un choix entre les biens qu'il offre au maître, et lui dit que seuls certains de ces biens sont dignes de sa dévotion, à savoir de la contemplation, la dialectique du maître est pour nous dévalorisée, J'y insiste, pour des raisons historiques, qui tiennent au moment historique que nous vivons, et qui s'expriment dans la politique par la formule suivante - *Il ne saurait y avoir de satisfaction d'aucun sans la satisfaction de tous.*

C'est dans ce contexte que l'analyse apparaît - sans que nous puissions savoir au juste ce qui justifie que ce soit dans ce contexte



et que l'analyste s'offre à recevoir, c'est un fait, la demande du bonheur.

Ce que j'ai articulé cette année a consisté à vous montrer, en choisissant des termes parmi les plus saillants, la distance parcourue, disons depuis Aristote - et à vous faire sentir à quel point nous prenons les choses à un niveau différent, combien nous sommes loin de toute formulation d'une discipline du bonheur.

Dans Aristote, il y a une discipline du bonheur. Il montre les chemins où il entend conduire quiconque le suit dans sa problématique, et qui, dans chacun des versants de l'activité possible de l'homme, réalisent une fonction de la vertu. Cette vertu s'obtient par un *merotès*, qui est loin d'être seulement un juste milieu, un procès lié au principe de l'évitement de tout excès, mais qui doit permettre à l'homme de choisir ce qui raisonnablement peut le faire se réaliser dans son bien propre.

Il n'y a rien de semblable dans l'analyse, observez-le bien. Nous prétendons, par des voies qui, pour quelqu'un arrivant du Lycée, paraîtraient surprenantes, permettre au sujet de se placer dans une position telle que les choses, mystérieusement et presque miraculeusement, lui arrivent à bien, qu'il les prenne par le bon bout. Dieu sait quelles obscurités restent dans une prétention comme l'avènement de l'objectalité génitale et, ajoute-t-on, avec Dieu sait quelle imprudence, l'accord avec la réalité.

Une seule chose fait allusion à une possibilité heureuse de satisfaction de la tendance, et c'est la notion de sublimation. Mais il est clair qu'à prendre sa formulation la plus exotérique dans Freud, quand il nous la représente comme éminemment réalisée par l'activité de l'artiste, cela veut dire littéralement la possibilité pour l'homme de rendre ses désirs commerciaux, vendables sous forme de produits. La franchise et même le cynisme d'une telle formulation garde à mes yeux un mérite immense, quoiqu'elle n'épuise pas le fond de la question, qui est -comment cela est-il donc possible ?

L'autre formulation consiste à nous dire que la sublimation est la satisfaction de la tendance dans le changement de son objet, ceci sans refoulement - définition plus profonde, mais qui ouvre, me semble-t-il, une problématique plus épineuse, si ce que je vous enseigne ne vous permettait de voir où gît le lièvre.

En effet, le lapin qu'il s'agit de sortir du chapeau est déjà dans la tendance. Ce lapin, ce n'est pas un nouvel objet, c'est le changement d'objet en lui-même. Si la tendance permet le changement d'objet, c'est parce qu'elle est déjà profondément marquée par l'articulation du

signifiant. Dans le graphe que je vous ai donné du désir, la tendance, située au niveau de l'articulation inconsciente d'une succession signifiante, est de ce fait constituée dans une aliénation fondamentale. De ce fait aussi, en retour, chacun des signifiants composant cette succession typique est lié par un facteur commun.

Dans la définition de la sublimation comme satisfaction sans refoulement, il y a, implicite ou explicite, passage du non-savoir au savoir, reconnaissance de ceci, que le désir n'est rien d'autre que la métonymie du discours de la demande. C'est le changement comme tel. J'y insiste -ce rapport proprement métonymique d'un signifiant à l'autre que nous appelons le désir, ce n'est pas le nouvel objet, ni l'objet d'avant, c'est le changement d'objet en soi-même.

Je prendrai un exemple qui me passait par la tête au moment où je préparais ces propos pour vous, afin d'imager ce que je veux dire concernant la sublimation. Pensons au passage, disons, d'un verbe à ce que la grammaire appelle son complément, ou une grammaire plus philosophique, son déterminatif. Prenons le verbe le plus radical dans l'évolution des phases de la tendance, le verbe *manger*. *Il y a du manger*. C'est comme cela que, dans beaucoup de langues, se propose d'abord, bille en tête, le verbe, l'action, avant qu'on détermine de qui il s'agit. On voit bien ici le caractère secondaire du sujet, puisque nous n'avons pas même le sujet, ce quelque chose qu'il peut bien y avoir à manger.

Il y a du manger - quoi ? Le livre.

Quand nous lisons dans *l'Apocalypse* cette image puissante, *manger le livre*, qu'est-ce que cela veut dire ? - sinon que le livre prend lui-même la valeur d'une incorporation, et l'incorporation du signifiant lui-même, le support de la création proprement apocalyptique. Le signifiant en cette occasion devient Dieu, l'objet de l'incorporation elle-même.

En osant formuler une satisfaction qui n'est pas payée d'un refoulement, le thème mis au centre, promu dans sa primauté, est - qu'est-ce que le désir ? Et à ce propos je ne puis que vous rappeler ce que j'ai articulé en son temps - réaliser son désir se pose toujours nécessairement dans une perspective de condition absolue. C'est pour autant que la demande est à la fois au-delà et en deçà d'elle-même, que, s'articulant avec du signifiant, elle demande toujours autre chose, que, dans toute satisfaction du besoin, elle exige autre chose, que la satisfaction formulée s'étend et se cadre dans cette béance, que le désir se forme comme ce qui supporte cette métonymie, à savoir ce que veut dire la demande au-delà de ce qu'elle formule. Et c'est pourquoi la question de la réalisation du désir se formule nécessairement dans une perspective de jugement dernier.

Essayez de vous demander ce que peut vouloir dire avoir réalisé son désir - si ce n'est de l'avoir réalisé, si l'on peut dire, à la fin. C'est cet empiètement de la mort sur la vie qui donne son dynamisme à toute question quand elle essaie de se formuler sur le sujet de la réalisation du désir. Pour illustrer ce que nous disons, si nous posons directement la question du désir à partir de l'absolutisme parménidien, en tant qu'il annule tout ce qui n'est pas l'être, nous dirons - rien n'est de ce qui n'est pas né, et tout ce qui existe ne vit que dans le manque à être.

2

La vie a-t-elle quelque chose à faire avec la mort ? Peut-on dire que le rapport à la mort supporte, sous-tend, comme la corde l'arc, le sinus de la montée et de la retombée de la vie ? Il nous suffit pour reprendre la question que Freud ait cru pouvoir la poser à partir de son expérience -et tout prouve qu'elle est effectivement posée par notre expérience.

Dans ce que je vous dis à l'instant, ce n'est pas de cette mort-là qu'il s'agit. Il s'agit de la seconde mort, celle que l'on peut encore viser après que la mort est accomplie, comme je vous l'ai montré concrètement dans le texte de Sade.

Après tout, la tradition humaine n'a jamais cessé de conserver présente cette seconde mort, en y voyant le terme des souffrances, comme elle n'a jamais cessé d'imaginer une seconde souffrance, souffrance d'au-delà de la mort, indéfiniment soutenue sur l'impossibilité de franchir la limite de la seconde mort. Et c'est pourquoi la tradition des enfers est toujours restée si vivante, et elle est encore présente dans Sade, avec son idée de faire se perpétuer les souffrances infligées à la victime. Ce raffinement est attribué à l'un de ses héros de roman, sadique s'assurant de la damnation de celui qu'il fait passer de vie à trépas.

Quelle que soit donc la portée de cette imagination métapsychologie de Freud qu'est l'instinct de mort, que l'avoir forgé soit fondé ou pas, la question, par le seul fait qu'elle a été posée, s'articule sous la forme suivante - comment l'homme, c'est-à-dire un vivant, peut-il accéder, cet instinct de mort, son propre rapport à la mort, à en connaître ?

Réponse - par la vertu du signifiant et sous sa forme la plus radicale. C'est dans le signifiant et pour autant que le sujet articule une chaîne signifiante, qu'il touche du doigt qu'il peut manquer à la chaîne de ce qu'il est.

341

A la vérité, c'est bête comme chou. Ne pas le reconnaître, ne pas le promouvoir comme étant l'articulation essentielle du non-savoir comme valeur dynamique, ne pas reconnaître que c'est là la découverte de l'inconscient, littéralement, sous la forme de cette parole dernière, veut seulement dire qu'ils ne savent pas ce qu'ils font. Ne pas rappeler ce principe fondamental est ce qui entraîne la pullulation que l'on peut constater dans la théorie analytique, cette jungle, cette pluie - il *pleut comme qui la jette*, comme on dit en Charente, - de références, dont on ne peut manquer d'être frappé de la note de désorientation dont elle résonne.

J'ai lu, sans doute un peu rapidement, la traduction qui nous a été donnée du dernier ouvrage de Bergler. Tout ce qu'il nous apporte n'est pas dépourvu de mordant ni d'intérêt, à ceci près que l'on a l'impression d'un déchaînement délirant de notions immaîtrisées.

J'ai voulu vous montrer que la fonction du signifiant dans l'accès du sujet à son rapport à la mort pouvait vous être rendue plus tangible que par une référence connotatrice. C'est pourquoi J'ai essayé de vous le faire reconnaître dans ces dernières rencontres sous une forme esthétique, c'est-à-dire sensible, celle du beau - la fonction du beau étant précisément de nous indiquer la place du rapport de l'homme à sa propre mort, et de ne nous l'indiquer que dans un éblouissement.

Ayant demandé à M. Kaufmann la dernière fois de vous rappeler les termes dans lesquels, à l'orée de cette étape où nous sommes des rapports de l'homme au bonheur, Kant a cru devoir définir la relation du beau, J'ai pu entendre cette plainte, que la chose ne vous avait pas été animée par un exemple. Eh bien, je vais essayer de vous en donner un.

Rappelez-vous les quatre moments du beau tels qu'ils vous ont été articulés. Je vais essayer, par un procès gradué, de l'illustrer. J'emprunterai le premier échelon à un fait de mon expérience la plus familière.

Mon expérience n'est pas immense, et je me dis bien souvent que peut-être n'ai-je pas toujours eu pour l'expérience le goût qui convient - les choses ne me paraissent Pas toujours assez amusantes. Mais tout de même, il se trouve toujours à l'occasion quelque ressource pour imaginer ce chemin de l'entre-deux où j'essaie de vous mener.

Disons qu'à la différence de M. Teste, si la bêtise n'est pas mon fort, je n'en suis pas plus fier pour ça.

C'est donc un tout petit fait que je vais vous raconter.

J'étais un jour à Londres, dans une sorte de *Home*, comme on dit là-bas, destiné à me recevoir à titre d'invité dans un Institut qui répand la culture française. C'était un de ces charmants petits quartiers éloignés

de Londres, vers la fin octobre, où le temps est souvent radieux. C'est ainsi que je reçus une hospitalité dans un charmant petit édifice, marqué du style d'un conventualisme victorien. Une bonne odeur de toasts grillés et l'ombre de ces gelées immangeables dont il est d'usage là-bas de se repaître donnaient à cette maison son style.

Je n'y étais pas seul, mais avec quelqu'un qui veut bien m'accompagner dans la vie, et dont une des caractéristiques est une extrême présence à l'unicité. Au matin, cette personne, mon épouse, me dit tout à trac - *Le professeur D\* est ici - il s'agit d'un de mes maîtres, quelqu'un qui fut mon maître à l'École des langues orientales. C'était fort tôt le matin. Comment le savez-vous ?* demandai-je, car je puis vous dire que le professeur D\* n'est pas un intime. On me répondit - *J'ai vu ses chaussures.*

Je dois dire que je ne manquais pas d'éprouver à cette réponse un certain frisson, et aussi quelque ombre de scepticisme - le caractère hautement caractéristique d'une individualité dans une paire de croquenots posés là à une porte ne me paraissait pas porter des caractères suffisants d'évidence, et rien d'autre part ne m'avait laissé pressentir que le professeur D\* pût être à Londres. Je trouvai la chose plutôt humoristique, et n'y attachai plus d'importance.

A l'heure précoce qu'il était, Je me rendis sans plus y penser le long des couloirs, et c'est alors qu'à ma stupeur, je vis se glisser en robe de chambre, laissant voir par l'intervalle de ses pans un caleçon long hautement universitaire, le professeur D\* en personne, qui effectivement sortait de sa chambre. Cette expérience me paraît hautement instructive, et c'est par elle que j'entends vous amener à la notion de ce que c'est que le beau.

Il fallait rien de moins qu'une expérience où fût aussi intensément conjointe l'universalité comportant le propre des chaussures chez l'universitaire, avec ce que pouvait présenter d'absolument particulier la personne du professeur D\*, pour que je puisse vous inviter simplement à penser maintenant aux vieux souliers de Van Gogh, dont Heidegger nous fit l'image émerveillante de ce qu'est une œuvre de beauté.

Il faut que vous imaginiez les croquenots du professeur D\* *ohne Begriff*, sans la conception de l'universitaire, sans aucun rapport avec sa personnalité si attachante, pour que vous commenciez à voir vivre les croquenots de Van Gogh dans leur incommensurable qualité de beau.

Ils sont là, ils nous font un signe d'intelligence, situé très précisément à égale distance de la puissance de l'imagination et de celle du signifiant. Ce signifiant n'est même plus là signifiant de la marche, de la fatigue, de

tout ce que vous voudrez, de la passion, de la chaleur humaine, il est seulement signifant de ce que signifie une paire de croquenots abandonnés, c'est-à-dire à la fois d'une présence et d'une absence pure -chose, si l'on peut dire, inerte, faite pour tous, mais chose qui, par certains côtés, toute muette qu'elle est, parle -, empreinte qui émerge à la fonction de l'organique et, pour tout dire, du déchet, évoquant le commencement d'une génération spontanée.

Ce qui, par magie, fait de ces croquenots une sorte d'envers et d'analogue d'une paire de bourgeons, montre qu'il ne s'agit pas là d'imitation - c'est ce qui a toujours trompé les auteurs sur la paire de croquenots -, mais de la saisie de ce par quoi, du fait de leur position dans un certain rapport temporel, ils sont eux-mêmes la manifestation visible du beau.

Si cet exemple ne vous paraît pas convaincant, cherchez-en d'autres. Il s'agit de montrer ici que le beau n'a rien à faire avec ce qu'on appelle le beau idéal. C'est seulement à partir de l'appréhension du beau dans la ponctualité de la transition de la vie à la mort, que nous pouvons essayer de restituer le beau idéal, à savoir la fonction que peut y prendre à l'occasion ce qui se présente à nous comme la forme idéale du beau, et au premier plan la fameuse forme humaine.

Si vous lisez le Laocoon de Lessing, lecture précieuse et riche de toutes sortes de pressentiments, vous le voyez pourtant arrêté au départ devant la conception de la dignité de l'objet. Non pas que ce soit par l'effet d'un progrès historique que cette fameuse dignité de l'objet ait été enfin, Dieu merci, abandonnée, car elle l'a toujours été, tout le laisse apparaître. L'activité des Grecs ne se limitait pas à faire des images de dieux, et l'on achetait très cher les tableaux représentant des oignons, nous avons là-dessus les textes d'Aristophane. Ce n'est donc pas depuis les peintres hollandais qu'on s'est aperçu que n'importe quel objet peut être le signifant par quoi vient vibrer ce reflet, ce mirage, cet éclat plus ou moins insoutenable, qui s'appelle le beau.

Mais puisque J'ai évoqué les Hollandais, prenez la nature morte. Vous y trouverez, en sens contraire de celui des croquenots de tout à l'heure, commençant à bourgeonner, le même passage de la ligne. Comme l'a admirablement démontré Claudel dans son étude sur la peinture hollandaise, c'est pour autant que la nature morte nous montre à la fois et nous cache ce qui est en elle menace, dénouement, déroulement, décomposition, qu'elle présentifie pour nous le beau comme fonction d'un rapport temporel.

Aussi bien la question du beau, en tant qu'elle fait entrer en fonction l'idéal, ne peut se retrouver à ce niveau qu'en fonction d'un passage à la

limite. Encore au temps de Kant, ce qui nous est présenté comme la limite des possibilités du beau, comme *l'idéale Erscheinen*, c'est la forme du corps humain. Elle a été, parce qu'elle ne l'est plus, forme divine. Elle est l'enveloppe de tous les fantasmes possibles du désir humain. Les fleurs du désir sont contenues dans ce vase dont nous essayons de fixer les parois.

C'est ce qui amène à poser la forme du corps, et très précisément l'image, telle que je l'ai déjà articulée ici dans la fonction du narcissisme, comme ce qui représente, dans un certain rapport, le rapport de l'homme à sa seconde mort, le signifiant de son désir, son désir visible. *Iméros énergès* c'est là qu'est le mirage central, qui à la fois indique la place du désir en tant qu'il est désir de rien, rapport de l'homme à son manque à être, et empêche de la voir.

3

Nous pouvons ici redoubler la question. Est-ce cette même ombre, que représente la forme du corps, est-ce cette même image qui fait barrière à l'Autre-chose qui est au-delà ?

Ce qui est au-delà n'est pas seulement le rapport avec la seconde mort, c'est-à-dire avec l'homme en tant que le langage exige de lui de rendre compte de ceci, qu'il n'est pas. Il y a aussi la libido, à savoir ce qui, en des instants fugitifs, nous emporte au-delà de cet affrontement qui nous le fait oublier. Et Freud est le premier à articuler avec audace et puissance que le seul moment de jouissance que connaisse l'homme est à la place même où se produisent les fantasmes, qui représentent pour nous la même barrière quant à l'accès à cette jouissance, la barrière où tout est oublié.

Je voudrais ici introduire, en parallèle à la fonction du beau, une autre fonction que j'ai déjà ici nommée à plusieurs reprises sans jamais trop insister, mais qui me paraît pourtant essentielle à produire, et que nous appellerons, si vous le voulez bien, *Aidos*, autrement dit la pudeur. L'omission de cette barrière, qui garde l'appréhension directe de ce qu'il y a au centre de la conjonction sexuelle, me paraît à la source de toutes sortes de questions sans issue, et nommément concernant la sexualité féminine, sujet mis à l'ordre du jour de nos recherches - je n'y suis pas absolument pour rien.

La fin de *l'Antigone* nous présente la substitution de je ne sais quelle image sanglante de sacrifice que réalise le suicide mystique. Assurément, à partir d'un certain moment, nous ne savons plus ce qui se passe au tombeau d'Antigone. Tout nous indique que ce qui vient se passer

345

s'accomplit dans une crise de *mania*, Antigone étant parvenue à ce niveau où périssent également Ajax et Hercule - je laisse de côté la fin d'Œdipe.

Je n'ai pas trouvé à ce propos de meilleure référence que les aphorismes héraclitéens que nous devons à la référence persécutive de saint Clément d'Alexandrie, qui y voit le signe des abominations païennes. Nous gardons un petit morceau qui dit – *ei mēgar Dionousopompēn ēpoiunto cai umneon asma*, si certes, ils ne faisaient cortèges et fêtes à Dionysos en chantant les hymnes - et c'est ici que commence l'ambiguïté – *aidoioisin anaidéstata eirgast an*, qu'est-ce qu'ils feraient ? les hommages les plus déshonorants à ce qui est honteux. Voilà comment on peut le lire, en un sens. Et, continue Héraclite, c'est la même chose qu'Hadès et Dionysos, pour autant que l'un et l'autre *mainontai*, ils délirent, et qu'ils se livrent aux manifestations des hyènes - il s'agit des cortèges bacchiques liés à l'apparition de toutes sortes de formes de transes.

Vous savez qu'Héraclite n'a aucun goût pour les manifestations religieuses radicales, n'a qu'éloignement pour l'extase - éloignement qui n'a rien à voir avec l'éloignement chrétien, ou le rationaliste. Et voici qu'il nous mène à cette conjonction, de dire que, s'il ne s'agissait pas d'une référence à l'Hadès, d'une manifestation d'extase, ce ne serait qu'une odieuse manifestation phallique, objet de dégoût.

Cependant, il n'est pas certain que l'on puisse s'en tenir à cette traduction. Il y a un jeu de mots évident entre *aidoosi anaidestata* et *Aides*, qui veut dire aussi invisible. Aidoia veut dire les parties honteuses, mais peut vouloir dire aussi chose respectable et vénérable. Le terme de chant n'est pas absent. En fin de compte, en chantant en grande pompe les louanges de Dionysos, ses sectateurs ne savent pas vraiment ce qu'ils font - Hadès et Dionysos ne sont-ils pas une seule et même chose ? C'est bien là en effet que la question se pose aussi pour nous. Est-ce au même niveau que le fantasme du phallus et la beauté de l'image humaine ont leur place légitime ? Ou y a-t-il au contraire entre eux une imperceptible distinction, une différence irréductible ? Toute l'entreprise freudienne a achoppé là-dessus. Freud, à la fin d'un de ses derniers articles, *Analyse finie et infinie*, nous dit qu'au terme dernier, l'aspiration du patient se brise en une nostalgie irréductible sur ceci que le phallus, d'aucune façon il ne saurait l'être, et que pour ne pas l'être, il ne saurait l'avoir qu'à la condition du Penisneid chez la femme, de la castration chez l'homme.

Voici ce qu'il convient de rappeler au moment où l'analyste se trouve



en position de réponse à qui lui demande le bonheur. La question du Souverain Bien se pose ancestralement pour l'homme, mais lui, l'analyste, sait que cette question est une question fermée. Non seulement ce qu'on lui demande, le Souverain Bien, il ne l'a pas bien sûr, mais il sait qu'il n'y en a pas. Avoir mené à son terme une analyse n'est rien d'autre qu'avoir rencontré cette limite où se pose toute la problématique du désir.

Que cette problématique soit centrale pour tout accès à une réalisation quelconque de soi-même, c'est la nouveauté de l'analyse. Sans doute sur le chemin de cette gravitation le sujet rencontrera-t-il beaucoup de bien, tout ce qu'il peut faire de bien, mais n'oublions pas ce que nous savons fort bien parce que nous le disons tous les jours de la façon la plus claire - il ne le rencontrera qu'à extraire à tout instant de son vouloir les faux biens, qu'à épuiser non seulement la vanité de ses demandes, pour autant que toutes ne sont jamais pour nous que des demandes régressives, mais aussi la vanité de ses dons.

La psychanalyse fait tourner tout l'accomplissement du bonheur autour de l'acte génital. Il convient tout de même d'en tirer les conséquences. Sans doute dans cet acte, en un seul moment, quelque chose peut-il être atteint par quoi un être pour un autre est à la place vivante et morte à la fois de la Chose. Dans cet acte, et à ce seul moment, il peut simuler avec sa chair l'accomplissement de ce qu'il n'est nulle part. Mais la possibilité de cet accomplissement, si elle est polarisante, si elle est centrale, ne saurait être considérée comme ponctuelle.

Ce que le sujet conquiert dans l'analyse, ce n'est pas seulement cet accès, une fois même répété, toujours ouvert, c'est dans le transfert quelque chose d'autre qui donne à tout ce qui vit sa forme - c'est sa propre loi, dont, si je puis dire, le sujet dépouille le scrutin. Cette loi est d'abord toujours acceptation de quelque chose qui a commencé de s'articuler avant lui dans les générations précédentes, et qui est à proprement parler l'Atè. Cette Atè, pour ne pas toujours atteindre au tragique de l'Atè d'Antigone, n'en est pas moins parente du malheur.

Ce que l'analyste a à donner, contrairement au partenaire de l'amour, c'est ce que la plus belle mariée du monde ne peut dépasser, à savoir ce qu'il a. Et ce qu'il a, ce n'est rien d'autre que son désir, comme l'analysé, à ceci près que c'est un désir averti.

Que peut être un tel désir, le désir de l'analyste nommément ? Dès maintenant, nous pouvons tout de même dire ce qu'il ne peut pas être. Il ne peut pas désirer l'impossible.

Je vais vous en donner un exemple dans la définition, là plus serrée, qu'un auteur a réussi à livrer avant de disparaître, d'une fonction qui lui

paraît essentielle dans le rapport duel à l'analyste, rapport qui existe pour autant que nous répondons à la demande de bonheur, mais qui n'épuise pas l'analyse. Cette fonction, qui est celle dite de la distance, est définie en ces termes - la béance qui sépare la façon dans laquelle un sujet exprime ses drives "instinctuels de la façon dont il pourrait les exprimer si le procès d'arranger et d'aménager ses expressions n'intervenait pas.

Le caractère vraiment aberrant, en impasse, d'une pareille formulation est sensible après ce que je vous enseigne. Si la tendance est l'effet de la marque du signifiant sur les besoins, leur transformation par l'effet du signifiant en ce quelque chose de morcelé et d'affolé qu'est la pulsion, que peut vouloir dire cette définition de la distance ?

De même, il est impossible au psychanalyste, si son désir est averti, qu'il consente à s'arrêter au leurre que constitue l'aspiration à une réduction de cette distance jusqu'à rien. La fonction de l'analyste serait essentiellement d'un *rapprocher*, comme le même théoricien s'exprime. C'est toujours le même fantasme qui intervient en cette occasion, à savoir celui de l'incorporation, ou de la manducation, de l'image phallique, en tant qu'elle se présentifie dans un rapport entièrement orienté dans l'imaginaire. Le sujet ne peut d'aucune façon réaliser là autre chose qu'une forme quelconque, si atténuée soit-elle, de psychose ou de perversion, car le terme de *rapprocher* mis par cet auteur au centre de la dialectique analytique ne fait que refléter un désir de l'analyste dont celui-ci méconnaît la nature en raison d'une élaboration insuffisante de sa position - celui de se rapprocher, jusqu'à se confondre, avec celui dont il a la charge.

De cette aspiration, on ne peut que dire qu'elle est pathétique dans sa naïveté, et on est surpris qu'elle ait pu être formulée autrement que comme une impasse à rejeter.

Voilà ce qu'aujourd'hui je voulais vous rappeler pour vous donner le sens de notre recherche concernant la nature du beau, et j'ajouterai, du sublime. Sur le sublime, nous n'avons pas encore tiré des définitions kantienne toute la substance que nous pouvons en obtenir. La conjonction de ce terme avec celui de sublimation n'est probablement pas seulement de hasard, ni simplement homonymique. Nous reviendrons avec fruit la prochaine fois sur cette satisfaction, la seule permise par la promesse analytique.

22 JUIN 1960.

### XXIII LES BUTS MORAUX DE LA PSYCHANALYSE

*La rêverie bourgeoise.*

*Œdipe, Lear, et le service des biens. L'incorporation du surmoi.*

*Les trois Pères.*

*Œdipe irréconcilié.*

Au moment de clore le sujet risqué où j'ai choisi de vous promener cette année, je crois ne pouvoir trop faire dans le sens de vous articuler la limite du pas que j'ai entendu vous faire faire.

Je m'emploierai l'an prochain à articuler les unes par rapport aux autres les fins et les moyens de l'analyse - ce n'est pas forcément le titre que je donnerai à ce séminaire. Il me semble indispensable que nous nous soyons au moins arrêtés un instant sur ce qu'il y a de toujours voilé dans ce que l'on peut appeler les buts moraux de l'analyse.

1

Promouvoir dans l'ordonnance de l'analyse la normalisation psychologique inclut ce que nous pouvons appeler une moralisation rationalisante. Aussi bien, viser l'achèvement de ce que l'on appelle le stade génital, la maturation de la tendance et de l'objet, qui donnerait la mesure d'un rapport juste au réel, comporte certainement une certaine implication morale.

La perspective théorique et pratique de notre action doit-elle se réduire à l'idéal d'une harmonisation psychologique ? Devons-nous, dans l'espoir de faire accéder nos patients à la possibilité d'un bonheur sans ombres, penser que la réduction peut être totale de l'antinomie que Freud lui-même a articulée si puissamment ? Je parle de ce qu'il énonce dans le *Malaise dans la civilisation*, quand il formule que la forme sous laquelle l'instance morale s'inscrit concrètement dans l'homme, et qui

n'est rien moins que rationnelle à son dire, cette forme qu'il a appelée le surmoi, est d'une économie telle qu'elle devient d'autant plus exigeante qu'on lui fait plus de sacrifices.

Cette menace, ce déchirement de l'être moral chez l'homme, nous est-il permis de l'oublier dans la doctrine et la pratique analytiques ? A la vérité, c'est bien ce qui se passe - nous ne sommes que trop portés à l'oublier, autant dans les promesses que nous croyons pouvoir faire, que dans celles que nous croyons pouvoir nous faire à propos de telle issue de notre thérapeutique. C'est grave, et c'est encore plus grave quand nous sommes en posture de donner à l'analyse toute sa portée, je veux dire que nous sommes en face de l'issue concevable de l'analyse dans sa fonction didactique au plein sens du terme. Une analyse, si nous devons la concevoir comme pleinement terminée pour quelqu'un qui doit se trouver ensuite en position responsable par rapport à l'analyse, c'est-à-dire lui-même analyste, doit-elle idéalement, en droit dirais-je, se terminer sur cette perspective de confort que j'ai épinglée tout à l'heure de la note de rationalisation moralisante où elle tend à s'exprimer trop souvent ?

Quand on a articulé, dans la droite ligne de l'expérience freudienne, la dialectique de la demande, du besoin et du désir, est-il tenable de réduire le succès de l'analyse à une position de confort individuel, liée à cette fonction assurément fondée et légitime que nous pouvons appeler le service des biens ? - biens privés, biens de la famille, biens de la maison, autres biens aussi qui nous sollicitent, biens du métier, de la profession, de la cité.

Cette cité, pouvons-nous, de nos jours, si facilement la clore ? Qu'importe. Quelque régularisation que nous apportions à la situation de ceux qui ont concrètement recours à nous dans notre société, il n'est que trop manifeste que leur aspiration au bonheur impliquera toujours une place ouverte à un miracle, une promesse, un mirage de génie original ou d'excursion vers la liberté, caricaturons, de possession de toutes les femmes pour un homme, de l'homme idéal pour une femme. Se faire le garant que le sujet puisse d'aucune façon trouver son bien même dans l'analyse est une sorte d'escroquerie.

Il n'y a aucune raison que nous nous fassions les garants de la rêverie bourgeoise. Un peu plus de rigueur et de fermeté est exigible dans notre affrontement de la condition humaine, et c'est pourquoi j'ai rappelé la dernière fois que le service des biens a des exigences, que le passage de l'exigence du bonheur sur le plan politique a des conséquences. Le mouvement dans lequel est entraîné le monde où nous vivons en promouvant jusqu'à ses dernières conséquences la mise en ordre

universelle du service des biens, implique une amputation, des sacrifices, à savoir ce style de puritanisme dans le rapport au désir qui s'est instauré historiquement. La mise en ordre du service des biens sur le plan universel ne résout pas pour autant le problème du rapport actuel de chaque homme, dans ce court espace de temps entre sa naissance et sa mort, avec son propre désir - il ne s'agit pas du bonheur des générations futures.

Comme je crois vous l'avoir montré ici dans la région que j'ai pour vous cette année dessinée, la fonction du désir doit rester dans un rapport fondamental avec la mort. Je pose la question - la terminaison de l'analyse, la véritable, j'entends celle qui prépare à devenir analyste, ne doit-elle pas à son terme affronter celui qui la subit à la réalité de la condition humaine ? C'est proprement ceci que Freud, parlant de l'angoisse, a désigné comme le fond où se produit son signal, à savoir *Milflosigkeit*, la détresse, où l'homme dans ce rapport à lui-même qui est sa propre mort - mais au sens que je vous ai appris à la dédoubler cette année -, n'a à attendre d'aide de personne.

Au terme de l'analyse didactique, le sujet doit atteindre et connaître le champ et le niveau de l'expérience du désarroi absolu, au niveau duquel l'angoisse est déjà une protection, non pas *Abwarten*, mais *Erwartung*. L'angoisse déjà se déploie en laissant se profiler un danger, alors qu'il n'y a pas de danger au niveau de l'expérience dernière de l'*Hilflosigkeit*.

Comment la limite de cette région s'exprime pour l'homme en ses termes derniers, je vous l'ai dit - toucher au terme de ce qu'il est et de ce qu'il n'est pas. C'est bien pourquoi le mythe d'Œdipe prend ici sa portée complète.

## 2

Je vais une fois de plus vous ramener aujourd'hui à la traversée de cette région intermédiaire, en vous rappelant qu'il ne faut point négliger dans l'histoire d'Œdipe le temps qui s'écoule entre le moment où celui-ci est aveugle, et le moment où il meurt - mort privilégiée, unique, dont je vous ai déjà dit dans Sophocle l'énigme qu'elle constitue.

Œdipe, en un sens, n'a pas fait de complexe d'Œdipe, il faut s'en souvenir, et il se punit d'une faute qu'il n'a pas commise. Il a seulement tué un homme dont il ne savait pas que c'était son père, et qu'il a rencontré sur la route - pour prendre un mode vraisemblable selon

lequel nous est présenté le mythe - où il fuyait pour avoir eu vent de quelque chose qui lui était promis de peu reluisant à l'endroit de son père. Il fuit ceux qu'il croit ses parents, et voulant éviter le crime, il le rencontre.

Il ne sait pas non plus qu'en atteignant le bonheur, bonheur conjugal, et celui de son métier de roi, d'être le guide d'une cité heureuse, c'est avec sa mère qu'il couche. On peut donc poser la question de ce que signifie le traitement qu'il s'inflige. Quel traitement ? Il renonce à ceci même qui l'a captivé.

Proprement, il a été joué, dupé, par son accès même au bonheur. Au-delà du service des biens, et même de la pleine réussite de ses services, il entre dans la zone où il cherche son désir.

Observez bien les dispositions d'Œdipe - à l'article de la mort, il n'a pas bronché. L'ironie de l'expression *bon pied bon œil* ne saurait dans son cas prendre trop de portée, puisque l'homme aux pieds enflés a alors les yeux crevés. Mais cela ne l'empêche pas d'exiger encore tout, c'est à savoir les honneurs dus à son rang. Le souvenir de la légende nous laisse apercevoir ce que souligne

l'ethnographie la plus moderne - parce qu'après le sacrifice on lui a envoyé la cuisse de la victime au lieu de l'épaule, à moins que ce ne soit l'inverse, il relève ce manquement comme une injure intolérable, et il rompt avec ses fils, à qui il avait remis le pouvoir. Et au terme, sa malédiction éclate, à l'endroit de ses fils, absolue.

Il convient d'explorer ce que peut contenir ce moment où, (Œdipe ayant renoncé au service des biens, rien pourtant n'est par lui abandonné de la prééminence de sa dignité sur ces biens mêmes, et où, dans cette liberté tragique, il a affaire à la suite de ce désir qui l'a porté à franchir ce terme, et qui est le désir de savoir. il a su, il veut savoir plus loin encore.

Faut-il, pour me faire comprendre, que J'évoque une autre figure tragique, sans doute plus proche de nous, c'est à savoir le roi Lear ?

Je ne puis ici m'étendre sur la portée de cette pièce, je veux simplement vous faire entendre ce qu'est le franchissement d'Œdipe, à partir du *Roi Lear*, où nous avons ce franchissement sous une forme dérisoire.

Le roi Lear renonce lui aussi au service des biens, aux devoirs royaux - il croit qu'il est fait pour être aimé, ce vieux crétin, il remet donc le service des biens à ses filles. Mais il ne faut pas croire qu'il renonce pour autant à quoi que ce soit - c'est la liberté qui commence, la vie de fête avec cinquante chevaliers, la rigolade, tandis qu'il est reçu alternativement par l'une et par l'autre des deux mégères auxquelles il a cru pouvoir remettre les charges du pouvoir.

Dans l'intervalle, le voilà	Lear comme Œdipe nous montrent	avec la seule garantie de la
fidélité, due au pacte	que celui qui s'avance dans cette	d'honneur, puisque c'est
librement qu'il a transmis ce	zone, qu'il s'y avance par la voie	qui lui assurait la force. La
formidable ironie		shakespearienne mobilise

toute une pullulation de destinées qui s'entre-dévorent, car ce n'est pas seulement Lear, mais tous ceux qui sont des gens bien dans la pièce, que nous voyons condamnés sans rémission au malheur pour se fonder sur la seule fidélité, et sur le pacte d'honneur. Je n'ai pas besoin d'insister - rouvrez la pièce. La parole dernière d'Œdipe, c'est, vous le savez, ce *mé phunai* que j'ai devant vous tant de fois répété, qui comporte toute cette exégèse de la négation. Je vous en ai montré l'approche en français, dans ce petit ne dont on ne sait rien faire, là suspendu dans cette expression je crains qu'il ne vienne, qui s'accommoderait si bien qu'il ne soit pas là comme une particule se baladant entre la crainte et la venue. Il n'a aucune raison d'être, si ce n'est que c'est le sujet lui-même. C'est, en français, le reste de ce que veut dire en grec le *mé* qui n'est pas de négation. Je pourrais avec vous reprendre n'importe quel texte.

D'autres textes encore vous le manifestent, par exemple, dans Antigone, le passage où le garde, parlant de celui dont on ne sait pas encore que c'est Antigone, dit - Il est parti sans laisser de traces. Et il ajoute, dans la leçon que choisit l'édition – *épheuge mé éidénia*. Cela veut dire, en principe - il a évité que l'on sache que c'est lui, *to mé éidénia*, comme le propose une variante. Mais si, dans la première version, l'on prenait les deux négations au pied de la lettre, on dirait - qu'il a évité qu'on ne sache pas que c'est lui. Le *mé* est là pour la Spaltung de l'énonciation et de l'énoncé que je vous ai expliquée. Le *mé phunai* veut dire - *plutôt, ne pas être*.

C'est là la préférence sur laquelle doit se terminer une existence humaine, celle d'Œdipe, si parfaitement achevée que ce n'est pas de la mort de tous qu'il meurt, à savoir d'une mort accidentelle, mais de la vraie mort, où lui-même raye son être. C'est une malédiction consentie, de cette vraie subsistance qu'est celle de l'être humain, subsistance dans la soustraction de lui-même à l'ordre du monde. Cette attitude est belle, et comme on dit dans le madrigal, deux fois belle d'être belle.

Œdipe nous montre où s'arrête la zone limite intérieure du rapport au désir. Dans toute expérience humaine, cette zone est toujours rejetée au-delà de la mort, puisque l'être humain commun règle sa conduite sur ce qu'il faut faire pour ne pas risquer l'autre mort, celle qui consiste

simplement à claquer le bec. *Primum vivere*, les questions d'être sont toujours rejetées à plus tard, ce qui ne veut pas dire qu'elles ne soient pas là à l'horizon.

Voici les notions topologiques sans lesquelles il est impossible de s'y retrouver dans notre expérience, et de dire autre chose que ce qui n'est que tournage en rond et confusion, même sous les plumes éminentes. Prenez par exemple cet article, d'ailleurs en tous points remarquable, de Jones sur *Haine, Culpabilité et Crainte*, où il montre la circularité, qui n'est pas absolue, de ces termes. Je vous prie de l'étudier la plume à la main, car nous aurons affaire à lui l'année prochaine - vous verrez combien de choses s'éclaireraient à condition de mettre en avant les principes que nous sommes en train d'articuler.

Reprenons ces principes au niveau de cet homme du commun auquel nous avons affaire, et tâchons de voir ce qu'ils impliquent. Jones, par exemple, a peut-être mieux exprimé que d'autres l'alibi moral, qu'il a appelé *moralisches Entgegenkommen*, c'est-à-dire la complaisance de l'exigence morale. Il montre en effet qu'il n'y a bien souvent, dans ce que l'homme s'impose de devoirs, que la crainte des risques à prendre si on ne se les imposait pas. Il faut bien appeler les choses par leur nom et ce n'est pas parce que l'on met là, derrière, un triple voile analytique, que ce n'est pas cela que ça veut dire - ce que l'analyse articule, c'est que, dans le fond, il est plus commode de subir l'interdit que d'encourir la castration.

Essayons encore un tout petit peu de nous laver la cervelle. Avant que l'on approfondisse la question, ce qui est bien souvent une façon de l'éviter, qu'est-ce que cela veut dire, que le surmoi se produit, selon Freud, au moment du déclin de l'Œdipe ? Bien sûr, on a fait depuis quelques pas en avant, en montrant qu'il y en avait un, né auparavant, dit Mélanie Klein, en rétorsion des pulsions sadiques, encore que personne ne soit capable de justifier que ce soit toujours le même surmoi. Mais tenons-nous-en au surmoi œdipien. Qu'il naisse au déclin de l'Œdipe veut dire que le sujet en incorpore l'instance.

Cela devrait vous mettre sur la voie. Dans un article célèbre qui s'appelle *Deuil et Mélancolie*, Freud dit aussi que le travail du deuil s'applique à un objet incorporé, à un objet auquel, pour une raison ou une autre, on ne veut pas tellement de bien. Cet être aimé dont nous faisons si grand cas dans notre deuil, ce n'est pas uniquement des louanges que nous lui adressons, ne serait-ce qu'à cause de cette saloperie qu'il nous a faite en nous quittant. Alors, si nous incorporons le père pour être si méchants avec nous-mêmes, c'est peut-être que nous avons, à ce père, beaucoup de reproches à lui faire.



C'est ici que les distinctions auxquelles je vous ai introduits les années précédentes peuvent vous servir. La castration, la frustration, la privation, sont choses différentes. Si la frustration est l'affaire propre de la mère symbolique, le responsable de la castration, à lire Freud, c'est le père réel, et au niveau de la privation, c'est le père imaginaire. Tâchons de bien voir la fonction de l'une et de l'autre de ces pièces au déclin de l'Œdipe, et dans la formation du surmoi. Peut-être cela nous apportera-t-il quelque clarté, et n'aurons-nous pas l'impression de jouer deux lignes écrites sur la même portée, quand nous faisons entrer en ligne de compte, d'une part, le père comme castrateur, et, d'autre part, le père comme origine du surmoi. Cette distinction est essentielle dans tout ce que Freud a articulé, et d'abord sur la castration, quand il s'est mis à l'épeler, par un phénomène véritablement stupéfiant puisque cela n'avait jamais été même esquissé avant lui.

Le père réel, nous dit Freud, est castrateur. En quoi ? Pour sa présence de père réel, comme effectivement besognant le personnage vis-à-vis de quoi l'enfant est en rivalité avec lui, la mère. Que ce soit ou non comme cela dans l'expérience, dans la théorie ça ne fait aucun doute - le père réel est promu comme Grand Fouteur - et pas devant l'Éternel, croyez-moi, qui n'est même pas là pour compter les coups. Seulement, ce père réel et mythique ne s'efface-t-il pas au déclin de l'Œdipe derrière celui que l'enfant, à cet âge tout de même avancé de cinq ans, peut très bien avoir déjà découvert ? - à savoir le père imaginaire, le père qui l'a, lui le gosse, si mal foutu.

N'est-ce pas ce que les théoriciens de l'expérience analytique épellent en ânonnant ? Et n'est-ce pas là que gît la nuance ? N'est-ce pas autour de l'expérience de la privation que fait le petit enfant - non pas tant parce qu'il est petit que parce qu'il est homme - n'est-ce pas autour de ce qui est pour lui privation, que se foment et se forge le deuil du père imaginaire ? - c'est-à-dire d'un père qui serait vraiment quelqu'un. Le reproche perpétuel qui naît alors, d'une façon plus ou moins définitive et bien formée selon les cas, reste fondamental dans la structure du sujet. Ce père imaginaire, c'est lui, et non pas le père réel, qui est le fondement de l'image providentielle de Dieu. Et la fonction du surmoi, à son dernier terme, dans sa perspective dernière, est haine de Dieu, reproche à Dieu d'avoir si mal fait les choses.

Telle est, je le crois, la vraie structure de l'articulation du complexe d'Œdipe. Si vous la répartissez ainsi, vous trouverez beaucoup plus clairs les détours, hésitations, tâtonnements, des auteurs pour s'en expliquer les accidents et les détails. En particulier, et jamais autrement, vous pourrez voir avec cette clé ce que Jones veut vraiment dire quand il

parle du rapport entre haine, crainte et culpabilité au sujet de la genèse du surmoi.

3

Pour reprendre, disons que plutôt au ciel que le drame se passât au niveau sanglant de la castration, et que le pauvre petit homme inondât de son sang, comme Cronos Ouranos, le monde entier.

Chacun sait que cette castration est là à l'horizon, et bien entendu, ne se produit jamais nulle part. Ce qui s'effectue est en rapport avec le fait que de cet organe, de ce signifiant, le petit homme est un support plutôt piètre, et qu'il en apparaît avant tout plutôt privé. C'est là que nous pouvons entrevoir la communauté de son sort avec ce qu'éprouve la petite fille, laquelle s'inscrit également de façon beaucoup plus claire dans cette perspective.

Ce dont il s'agit, c'est de ce tournant où le sujet s'aperçoit tout simplement, chacun le sait, que son père est un idiot, ou un voleur selon les cas, ou simplement un pauvre type, ou ordinairement un croulant, comme dans le cas de Freud. Croulant sans doute bien sympathique et bien bon, mais qui a bien dû communiquer malgré lui, comme tous les pères, les mouvements en bousculade, de ce que l'on appelle les antinomies du capitalisme - il a quitté Freiberg où il n'y avait plus rien à faire, pour s'installer à Vienne, et c'est une chose qui ne passe pas inaperçue pour l'esprit d'un enfant, même quand il a trois ans. Et c'est bien parce que Freud aimait son père qu'il a fallu qu'il lui redonne une stature, jusqu'à lui donner cette taille du géant de la horde primitive.

Ce n'est pas ce qui résout les questions de fond, ce n'est pas la question essentielle, comme nous le montre l'histoire d'Œdipe. Si Œdipe est un homme complet, si l'Œdipe n'a pas de complexe d'Œdipe, c'est que, dans son histoire, il n'y a pas de père du tout. Celui qui lui a servi de père, c'est son père adoptif. Et nous en sommes tous là, mes bons amis, parce qu'après tout, *pater is est quem justae nuptiae demonstrant*, ce qui revient à dire que le père est celui qui nous a reconnu. Nous en sommes foncièrement au même point qu'Œdipe, encore que nous ne le sachions pas. Quant au père qu'Œdipe a connu, lui, ce n'est, très précisément, comme le mythe de Freud l'indique, que le père une fois mort. Aussi est-ce là, comme je vous l'ai cent fois indiqué, qu'est la fonction du père. La seule fonction du père, dans notre articulation, c'est d'être un mythe, toujours et uniquement le Nom-du-Père,

356

c'est-à-dire rien d'autre que le père mort, comme Freud nous l'explique dans *Totem et Tabou*. Mais bien entendu, pour que ceci soit pleinement développé, il faut que l'aventure humaine, ne serait-ce qu'en esquisse, soit poussée jusqu'à son terme, à savoir que soit explorée la zone où Œdipe s'avance après s'être déchiré les yeux.

C'est toujours par quelque franchissement de la limite, bénéfique, que l'homme fait l'expérience de son désir. D'autres avant moi l'ont articulé. C'est tout le sens de ce que Jones produit quand il parle d'aphanisis, lié à ce risque majeur qui est tout simplement de ne pas désirer. Le désir d'Œdipe, c'est le désir de savoir le fin mot sur le désir.

Quand je vous dis que le désir de l'homme est le désir de l'Autre, quelque chose me revient à l'esprit qui chante dans Paul Eluard comme *le dur désir de durer*. Ce n'est rien d'autre que le désir de désirer. Pour l'homme du commun, en tant que le deuil de l'Œdipe est à l'origine du surmoi, la double limite, de la mort réelle risquée à la mort préférée, assumée, à l'être-pour-la-mort, ne se présente que sous un voile. Ce voile s'appelle dans Jones la haine. Vous pouvez saisir par là pourquoi c'est dans l'ambivalence de l'amour et de la haine que tout auteur analytique conscient, si je puis dire, situe le dernier terme de la réalité psychique à laquelle nous avons affaire.

La limite extérieure qui est celle qui retient l'homme dans le service du bien est le *primum vivere*.

C'est la crainte, comme on nous le dit, mais vous voyez combien son incidence est superficielle.

Entre les deux, gît pour l'homme du commun l'exercice de sa culpabilité, reflet de sa haine pour le créateur quel qu'il soit - car l'homme est créationniste - qui l'a fait si faible et si insuffisante créature. Ces balivernes ne sont rien pour le héros, pour celui qui s'est effectivement avancé dans cette zone, pour Œdipe qui va jusqu'au *mé phunai* du véritable être-pour-la-mort, à sa malédiction consentie, aux épousailles avec l'anéantissement, considéré comme le terme de son vœu. Il n'y a ici rien d'autre que la véritable et invisible disparition qui est la sienne. L'entrée dans cette zone est faite pour lui de ce renoncement aux biens et au pouvoir en quoi consiste la punition, qui n'en est pas une. S'il s'arrache au monde par l'acte qui consiste à s'aveugler, c'est que celui-là seul qui échappe aux apparences peut arriver à la vérité. Les anciens le savaient - le grand Homère est aveugle, Tirésias aussi.

C'est entre les deux que se joue pour Œdipe le règne absolu de son désir, ce qui est suffisamment souligné par le fait qu'on nous le montre

irréductible jusqu'au terme, exigeant tout, n'ayant renoncé à rien, absolument irréconcilié. Cette topologie, qui est en l'occasion la topologie tragique, je vous en ai montré l'envers et la dérision, parce qu'elle est illusoire, avec ce pauvre Lear qui n'y comprend rien, et fait retentir l'océan et le monde pour avoir, lui, voulu entrer dans cette même région de façon bénéfique, avec l'accord de tous. Il nous apparaît enfin, n'ayant toujours rien compris, et tenant, morte dans ses bras, celle qui est l'objet, bien entendu méconnu par lui, de son amour.

Cette région ainsi définie nous permet de poser les limites qui font la clarté sur un certain nombre de problèmes que posent notre théorie et notre expérience. L'intériorisation de la Loi, nous ne cessons de le dire, n'a rien à faire avec la Loi. Encore faudrait-il savoir pourquoi. Il est possible que le surmoi serve d'appui à la conscience morale, mais chacun sait bien qu'il n'a rien à faire avec elle en ce qui concerne ses exigences les plus obligatoires. Ce qu'il exige n'a rien à faire avec ce dont nous serions en droit de faire la règle universelle de notre action, c'est le b-a ba de la vérité analytique. Mais il ne suffit pas de le constater, il faut en rendre raison. Je pense que le schéma que je vous propose en est capable, et que si vous vous y tenez fermement, vous y trouverez moyen de ne pas vous perdre dans ce dédale.

La prochaine fois, j'amorcerai la voie vers quoi tout ceci est dirigé -une appréhension plus sûre de la catharsis, et des conséquences du rapport de l'homme au désir.

29 JUIN 1960.

## XXIV LES PARADOXES DE L'ÉTHIQUE

ou

As-tu agi en conformité avec ton désir ?

*La dimension comique.*

*Apologue de la caisse enregistreuse. Le désir et la culpabilité.*

*Céder sur son désir.*

*La religion, la science et le désir.*

Nous voici donc à notre dernier entretien.

Pour conclure, je vais vous proposer aujourd'hui un certain nombre de remarques, les unes conclusives, les autres d'expérience, suggestives. Vous ne vous en étonnerez pas, car nous n'avons pas clos notre discours, et il n'est pas facile de trouver un médium quand il s'agit de terminer sur un sujet par essence excentrique. Disons que ce que je vous apporte aujourd'hui est un *mixed grill*.

1

L'éthique consiste essentiellement - il faut toujours repartir des définitions - en un jugement sur notre action, à ceci près qu'elle n'a de portée que pour autant que l'action impliquée en elle comporte aussi ou est censée comporter un jugement, même implicite. La présence du jugement des deux côtés est essentielle à la structure.

S'il y a une éthique de la psychanalyse - la question se pose -, c'est pour autant qu'en quelque façon, si peu que ce soit, l'analyse apporte quelque chose qui se pose comme mesure de notre action - ou simplement le prétend. L'idée peut venir à première inspection qu'elle nous propose comme mesure de notre action un retour à nos instincts. C'est un moment déjà depuis longtemps périmé, mais il y en a peut-être encore quelques-uns par-ci par-là à qui cela peut faire peur - j'ai même

entendu, dans une société philosophique, quelqu'un m'apporter des objections de cette espèce, qui me paraissaient évanouies depuis une quarantaine d'années. Mais à la vérité, tout le monde est maintenant assez rassuré sur ce sujet, personne ne songe à craindre un ravalement moral de cette espèce dans la suite de l'analyse.

Je vous ai souvent montré qu'en bâtissant, si je puis dire, les instincts, en en faisant la loi naturelle de la réalisation de l'harmonie, la psychanalyse prend la tournure d'un alibi assez inquiétant, d'une esbrouffe moralisante, d'un bluff, dont on ne saurait trop montrer les dangers. C'est pour vous un lieu commun, je ne ni y arrête donc pas plus.

Pour nous en tenir à ce qui peut se dire au premier pas, que chacun sait depuis longtemps, et qui est ce qu'il y a de plus modeste dans notre pratique, disons que la psychanalyse procède par un retour au sens de l'action. Voilà qui, à soi seul, justifie que nous soyons dans la dimension morale. L'hypothèse freudienne de l'inconscient suppose que l'action de l'homme, qu'il soit sain ou malade, qu'elle soit normale ou morbide, a un sens caché auquel on peut aller. Dans cette dimension, la notion se conçoit d'emblée d'une catharsis qui est purification, décantation, isolement de plans.

Voilà qui n'est pas une découverte, il me semble, mais la position minimale, qui me paraît heureusement n'être pas trop obscurcie dans la notion commune que l'on peut avoir de l'analyse - il y a à ce qui se passe au niveau du vécu un sens plus profond, qui guide ce vécu, auquel on peut accéder, et les choses ne doivent pas être les mêmes quand les deux couches sont séparées.

Cela ne va pas très loin - c'est la forme embryonnaire d'un très vieux, avec un accent évidemment particulier, qui rejoint une forme excessivement générale de tout progrès que l'on peut appeler intérieur. Mais cela suffit déjà à mettre à sa place l'abrupte différence apportée sinon par l'expérience analytique, en tout cas par la pensée freudienne, sur quoi j'ai tellement insisté cette année.

En quoi consiste-t-elle ? Elle se mesure à la réponse apportée à la question que les gens du commun se posent, et à laquelle nous répondons de façon plus ou moins directe - une fois cette affaire faite, une fois opéré ce retour au sens, une fois le sens profond libéré, c'est-à-dire simplement séparé par une catharsis au sens de décantation, tout va-t-il tout seul ? Et pour mettre les points sur les i - n'y a-t-il plus que bienveillance ?

Cela nous met sur la plus vieille question. Un nommé Mencius - c'est le nom dont l'ont appelé les jésuites - nous dit qu'elle se juge de la façon suivante - la bienveillance est à l'origine naturelle à l'homme, elle est

comme une montagne	Vous voyez que le problème ne date	couverte d'arbres.
Seulement, des habitants des	pas d'hier. Cette bienveillance est	environs commencent à
couper les arbres. Le bienfait	pour nous si peu assurée par	de la nuit est d'apporter un
nouveau foisonnement de		surgeons, mais au matin, les
troupeaux viennent, qui les dévorent, et finalement, la montagne est une surface chauve, sur laquelle rien ne pousse.		

Je vous ai cette année invités à entrer dans une expérience mentale, *experimentum mentis* comme dit Galilée - contrairement à ce que vous croyez, il avait beaucoup plus d'expérience mentale que de laboratoire, et en tout cas il n'aurait certainement pas fait sans cela le pas décisif. L'*experimentum mentis* que je vous ai proposé ici tout au long de l'année, est dans la droite ligne de ce à quoi nous incite notre expérience quand, au lieu de la ramener à un commun dénominateur, à une commune mesure, au lieu de la faire rentrer dans les tiroirs déjà établis, nous essayons de l'articuler dans sa topologie, dans sa structure, propre. Elle a consisté à prendre ce que J'ai appelé la perspective du jugement dernier, je veux dire de choisir comme l'étalon de la révision de l'éthique à quoi nous mène la psychanalyse, le rapport de l'action au désir qui l'habite.

Pour vous le faire entendre, J'ai pris le support de la tragédie, référence qui n'est pas évitable, comme le prouve le fait que, dès ses premiers pas, Freud a dû la prendre. L'éthique de l'analyse n'est pas une spéculation portant sur l'ordonnance, l'arrangement, de ce que j'appelle le service des biens. Elle implique à proprement parler la dimension qui s'exprime dans ce qu'on appelle l'expérience tragique de la vie.

C'est dans la dimension tragique que s'inscrivent les actions, et que nous sommes sollicités de nous repérer quant aux valeurs. C'est aussi bien d'ailleurs dans la dimension comique, et quand j'ai commencé de vous parler des formations de l'inconscient, c'est, comme vous le savez, le comique que j'avais à l'horizon.

Disons en première approximation que le rapport de l'action au désir qui l'habite dans la dimension tragique s'exerce dans le sens d'un triomphe de la mort. Je vous ai appris à rectifier - triomphe de être-pour-la-mort, formulé dans le  $\mu\eta\ \phi\upsilon\nu\alpha\iota$  d'Œdipe, où figure ce  $\mu\eta$ ,

la négation identique à l'entrée du sujet, sur le support du signifiant. C'est le caractère fondamental de toute action tragique.

Dans la dimension comique, en première approximation, il s'agit sinon de triomphe, au moins de jeu futile, dérisoire de la vision. Si peu que j'aie pu jusqu'à présent aborder devant vous le comique, vous avez pu voir qu'il s'agit aussi du rapport de l'action au désir, et de son échec fondamental à le rejoindre.

La dimension comique est créée par la présence en son centre d'un signifiant caché, mais qui, dans l'ancienne comédie, est là en personne -le phallus. Peu importe qu'on nous l'escamote par la suite, il faut simplement se souvenir que ce qui nous satisfait dans la comédie, nous fait rire, nous la fait apprécier dans sa pleine dimension humaine, l'inconscient non excepté, ce n'est pas tant le triomphe de la vie que son échappée, le fait que la vie glisse, se dérobe, fuit, échappe à tout ce qui lui est opposé de barrières, et précisément des plus essentielles, celles qui sont constituées par l'instance du signifiant.

Le phallus n'est rien d'autre qu'un signifiant, le signifiant de cette échappée. La vie passe, triomphe tout de même. quoi qu'il arrive. Quand le héros comique trébuche, tombe dans la mélasse, eh bien, quand même, petit bonhomme vit encore.

Le pathétique de cette dimension est, vous le voyez, exactement l'opposé, le pendant du tragique. Ils ne sont pas incompatibles, puisque le tragi-comique existe. C'est là que gît l'expérience de l'action humaine, et c'est parce que nous savons mieux que ceux qui nous ont précédés, reconnaître la nature du désir qui est au cœur de cette expérience, qu'une révision éthique est possible, qu'un jugement éthique est possible, qui représente cette question avec sa valeur de jugement dernier - Avez-vous agi conformément au désir qui vous habite ?

Ceci n'est pas une question facile à soutenir. Je prétends qu'elle n'a jamais été posée ailleurs avec cette pureté, et qu'elle ne peut l'être que dans le contexte analytique.

A ce pôle du désir s'oppose l'éthique traditionnelle - non pas, bien sûr, dans son entier, car rien n'est nouveau, et tout l'est, dans l'articulation humaine. C'est ce que J'ai voulu vous faire sentir en prenant dans une tragédie l'exemple de l'antithèse du héros tragique, qui, comme antithèse, n'en participe pas moins d'un certain caractère héroïque - c'est Créon. Autour de ce support, je vous ai parlé du service des biens qui est la position de l'éthique traditionnelle. Ravalement du désir, modestie, tempérament - cette voie médiane que nous voyons si remarquablement articulée dans Aristote, il s'agit de savoir de quoi elle prend mesure, et si sa mesure peut être fondée.



Un examen attentif montre que sa mesure est toujours profondément marquée d'ambiguïté. En fin de compte, l'ordre des choses sur lequel elle prétend se fonder est l'ordre du pouvoir, d'un pouvoir humain, trop humain. Ce n'est pas nous qui le disons, mais il est clair qu'il ne peut même faire trois pas pour s'articuler sans dessiner la circonvallation du lieu où, pour nous, se déchaînent les signifiants et où, pour Aristote, règne le caprice des dieux, pour autant qu'à ce niveau dieux et bêtes se réunissent pour signifier le monde de l'impensable.

Les dieux ? Il ne s'agit certainement pas du premier moteur, mais des dieux de la mythologie. Nous savons, quant à nous, réduire ce déchaînement du signifiant, mais ce n'est pas parce que nous avons mis presque tout entier notre jeu sur le Nom-du-Père que la question est simplifiée. La morale d'Aristote - allez-y voir de près, cela vaut la peine - se fonde tout entière sur un ordre sans doute arrangé, idéal, mais qui répond tout de même à la politique de son temps, à la structure de la cité. Sa morale est une morale du maître, faite pour les vertus du maître, et liée à un ordre des pouvoirs. L'ordre des pouvoirs n'est point à mépriser - ce ne sont point ici propos d'anarchisme -, il faut simplement en savoir la limite concernant le champ offert à notre investigation.

Concernant ce dont il s'agit, à savoir ce qui se rapporte au désir, à son arroi et à son désarroi, la position du pouvoir, quel qu'il soit, en toute circonstance, dans toute incidence, historique ou pas, a toujours été la même.

Quelle est la proclamation d'Alexandre arrivant à Persépolis comme celle d'Hitler arrivant à Paris ? Le préambule importe peu -je suis venu vous libérer de ceci ou cela. L'essentiel est ceci - Continuez à travailler. Que le travail ne s'arrête pas. Ce qui veut dire - Qu'il soit bien entendu que ce n'est en aucun cas une occasion de manifester le moindre désir.

La morale du pouvoir, du service des biens, c'est - Pour les désirs, vous repasserez. -Qu'ils attendent.

2

Il vaut la peine de rappeler ici la ligne de démarcation par rapport à laquelle se pose pour nous la question éthique, et qui marque aussi bien un terme essentiel dans l'articulation de la philosophie. Kant - c'est de lui qu'il s'agit - nous rend le plus grand service, de poser la borne topologique qui distingue le phénomène moral, je veux dire le champ qui intéresse le jugement moral comme tel.

Opposition

363

catégorielle limite, purement idéale sans doute, mais il est essentiel que quelqu'un un jour l'ait articulée en la purifiant - catharsis - de tout intérêt, *pathologisches*, ce qui ne veut pas dire des intérêts liés à la pathologie mentale, mais simplement des intérêts humains, sensibles, vitaux. Pour qu'il s'agisse du champ qui peut être valorisé comme proprement éthique, il faut que nous n'y soyons, par aucun biais, intéressés en rien.

Un pas est là franchi. La morale traditionnelle s'installait dans ce que l'on devait faire *dans la mesure du possible*, comme on dit, et comme on est bien forcé de le dire. Ce qu'il y a à démasquer, c'est le point pivot par où elle se situe ainsi - ce n'est rien d'autre que l'impossible, où nous reconnaissons la topologie de notre désir. Le franchissement nous est donné par Kant, quand il pose que l'impératif moral ne se préoccupe pas de ce qui se peut ou ne se peut pas. Le témoignage de l'obligation, en tant qu'elle nous impose la nécessité d'une raison pratique, est un Tu *dois* inconditionnel. Ce champ prend précisément sa portée du vide où le laisse, à l'appliquer en toute rigueur, la définition kantienne.

Or, cette place, nous pouvons, nous analystes, reconnaître que c'est la place occupée par le désir. Le renversement que comporte notre expérience met en place au centre une mesure incommensurable, une mesure infinie, qui s'appelle le désir. Je vous ai montré comme, au Tu *dois* de Kant, se substitue aisément le fantasme sadien de la jouissance érigée en impératif - pur fantasme bien sûr, et presque dérisoire, mais qui n'exclut nullement la possibilité de son érection en loi universelle.

Arrêtons-nous ici pour voir ce qui reste à l'horizon. Si Kant n'avait fait que nous désigner ce point crucial, tout serait bien, mais on voit aussi sur quoi ouvre l'horizon de la raison pratique - sur le respect et l'admiration que lui inspirent le ciel étoilé au-dessus de nous et la loi morale au-dedans. On peut se demander pourquoi. Le respect et l'admiration suggèrent un rapport personnel. C'est bien là, chez Kant, que tout subsiste, quoique démystifié - et que sont essentielles les remarques que je vous propose concernant le fondement qui nous est donné par l'expérience analytique, de la dimension du sujet dans le signifiant. Permettez-moi de vous l'illustrer rapidement.

Kant prétend trouver la preuve renouvelée de l'immortalité de l'âme en ceci, que rien ne saurait ici-bas satisfaire les exigences de l'action morale. C'est pour autant que l'âme sera restée sur sa faim qu'il lui faut une vie au-delà, afin que cet accord inachevé puisse quelque part, on ne sait où, trouver sa résolution.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Ce respect et cette admiration pour les cieux étoilés étaient déjà fragiles en ce moment de l'histoire. Subsistent-ils

encore à l'époque de Kant ? Et pour nous, ne nous semble-t-il pas plutôt, à considérer ce vaste univers, que nous sommes en présence d'un vaste chantier en construction, de nébuleuses diverses, avec un coin bizarre, celui que nous habitons, qui ressemble un peu, comme on l'a toujours montré, à une montre abandonnée dans un coin ? A part cela, il est simple de regarder s'il n'y a personne, si tant est que nous donnions son sens à ce qui peut y constituer une présence - et il n'y a pas d'autre sens articulable à cette présence divine, sinon ce qui nous sert pour critère du sujet, à savoir la dimension du signifiant.

Les philosophes peuvent bien spéculer sur cet Etre dont l'acte et la connaissance se confondent, la tradition religieuse, elle, ne s'y trompe pas - n'a droit à la reconnaissance d'une ou plusieurs personnes divines que ce qui peut s'articuler dans une révélation. Pour nous, une seule chose pourrait faire que les cieux soient habités par une personne transcendante, c'est que nous y apparaisse le signal. Quel signal ? Non pas celui qui définit la théorie de la communication, qui passe son temps à nous raconter que l'on peut interpréter en termes de signes ce qui se véhicule de rayons avertisseurs à travers l'espace. La distance crée ici des mirages. Parce que cela nous vient de très loin, on croit que ce sont des messages que nous recevons des astres à quelque trois cents années lumière, mais ce ne sont pas plus des messages que quand nous regardons cette bouteille. Ce qui en serait un, c'est si, à quelque explosion d'étoile se passant à ces myriades distances, correspondait quelque chose qui s'inscrirait quelque part sur le Grand Livre - en d'autres termes, quelque chose qui ferait, de ce qui se passe, une réalité.

Un certain nombre d'entre vous ont vu récemment un film dont je n'ai pas été complètement enchanté, mais avec le temps je reviens sur mon impression, car il y a de bons détails. C'est le film de Jules Dassin, *jamais le dimanche*. Le personnage qui nous y est présenté comme merveilleusement lié à l'immédiateté de ses sentiments prétendus primitifs, dans un petit bar du Pirée, se met à casser la gueule à ceux qui l'entourent pour ne pas avoir parlé convenablement, c'est-à-dire selon ses normes morales. A d'autres moments, il prend un verre pour marquer l'excès de son enthousiasme et de sa satisfaction, et le fracasse sur le sol. Chaque fois qu'un de ces fracas se produit, nous voyons s'agiter frénétiquement la caisse enregistreuse. Je trouve cela très beau, et même génial. Cette caisse définit très bien la structure à laquelle nous avons affaire.

Ce qui fait qu'il peut y avoir désir humain, que ce champ existe, c'est la supposition que tout ce qui se passe de réel est comptabilisé quelque

part. Kant a pu réduire à sa pureté l'essence du champ moral, il reste en son point central qu'il faut qu'il y ait quelque part place pour la comptabilisation. Ce n'est rien d'autre que signifie l'horizon de son immortalité de l'âme. Nous n'avons pas été assez emmerdés sur cette terre avec le désir, il faut qu'une partie de l'éternité s'emploie à faire, de tout cela, les comptes. Dans ces fantasmes ne se projette rien d'autre que le rapport structural que j'ai essayé d'inscrire sur le graphe avec la ligne du signifiant. C'est en tant que le sujet se situe et se constitue par rapport au signifiant, que se produit en lui cette rupture, cette division, cette ambivalence, au niveau de laquelle se place la tension du désir. Le film auquel j'ai fait allusion à l'instant, et où, je ne l'ai appris qu'après, joue le metteur en scène lui-même - c'est Dassin qui joue le rôle de l'Américain -, nous présente un bien joli, un curieux modèle de quelque chose qui peut s'exprimer ainsi du point de vue structural. Le personnage qui joue en position satirique, proposé à la dérision, Dassin nommément, en tant que l'Américain, se trouve, en tant que *producer*, concepteur du film, dans une position plus américaine que ceux qu'il livre à la dérision, à savoir que les Américains.

Entendez-moi bien. Il est là à entreprendre la rééducation, voire le salut, d'une aimable fille publique, et l'ironie du scénariste nous le montre dans la position de se trouver, dans l'accomplissement de cette œuvre pie, à la solde de celui que l'on peut appeler ici le Grand Maître du bordel. On nous signale assez son sens profond en nous mettant sous les yeux une énorme paire de lunettes noires - c'est celui dont personne, et pour cause, ne voit jamais la figure. Bien entendu, au moment où la fille apprend que c'est ce personnage, lequel est son ennemi juré, qui paie les frais de la fête, elle nous vide la belle âme de l'Américain en question, qui, après avoir conçu les plus grands espoirs, se retrouve quinaud. S'il y a dans ce symbolisme quelque dimension de critique sociale, à savoir que ce n'est rien d'autre que les forces de l'ordre, si je puis dire, qui se dissimulent derrière le bordel, il y a sans doute quelque naïveté à nous faire espérer, en queue du scénario, qu'il suffirait de la suppression du bordel pour résoudre la question des rapports entre la vertu et le désir. Perpétuellement dans ce film court cette ambiguïté véritablement fin du dernier siècle, qui consiste à prendre l'Antiquité pour le champ du désir libre. C'est en être encore à Pierre Louis que de croire que c'est ailleurs que dans sa position que l'aimable putain athénienne peut concentrer sur elle tout le feu des mirages au centre desquels elle se trouve. Pour tout dire, Dassin n'a pas à confondre ce qu'il y a d'effusif à la vue de cette aimable silhouette avec un retour à la morale aristotélicienne

dont on ne nous donne heureusement pas ici la leçon détaillée.

Revenons à notre voie. Cela nous montre qu'à l'horizon de la culpabilité, pour autant qu'elle occupe le champ du désir, il y a les chaînes de la comptabilité permanente, et ceci, indépendamment d'aucune articulation particulière qui puisse en être donnée.

Une part du monde s'est orientée résolument dans le service des biens, rejetant tout ce qui concerne le rapport de l'homme au désir -c'est ce qu'on appelle la perspective post-révolutionnaire. La seule chose qu'on puisse dire, c'est qu'on n'a pas l'air de se rendre compte qu'en formulant ainsi les choses, on ne fait que perpétuer la tradition éternelle du pouvoir, à savoir - Continuons à *travailler, et pour le désir*, vous *repasserez*. *Mais* qu'importe. Dans cette tradition, l'horizon communiste ne se distingue de celui de Créon, de celui de la cité, de celui qui répartit amis et ennemis en fonction du bien de la cité, qu'à supposer, ce qui n'est pas rien en effet, que le champ des biens, au service desquels nous avons à nous mettre, puisse englober à un certain moment tout l'univers.

En d'autres termes, cette opération ne se justifie que pour autant que nous avons à l'horizon l'État universel. Rien pourtant ne nous dit qu'à cette limite le problème s'évanouisse, puisqu'il subsiste dans la conscience de ceux qui vivent dans cette perspective. Ou bien ils laissent entendre que disparaîtront les valeurs proprement étatiques de l'État, à savoir l'organisation et la police, ou bien ils introduisent un terme comme celui d'État universel concret, ce qui ne veut rien dire d'autre que supposer que les choses changeront au niveau moléculaire, au niveau du rapport qui constitue la position de l'homme en face des biens, pour autant que jusqu'à maintenant, là n'est pas son désir.

Quoi qu'il en soit de cette perspective, rien n'est structurellement changé. Le signe en est que, quoique de façon orthodoxe la présence divine en soit absente, la comptabilité ne l'est assurément pas, et qu'à cet inexhaustible qui nécessite pour Kant l'immortalité de l'âme, se substitue la notion, bel et bien articulée comme telle, de culpabilité objective. Du point de vue structural en tout cas, rien n'est résolu. Je pense avoir maintenant assez fait le tour de l'opposition du centre désirant avec le service des biens. Venons-en donc au vif du sujet.

C'est à titre expérimental que j'avance devant vous ces propositions. Formulons-les en manière de paradoxes. Voyons ce que ça donne pour des oreilles d'analystes.

Je propose que la seule chose dont on puisse être coupable, au moins dans la perspective analytique, c'est d'avoir cédé sur son désir.

Cette proposition, recevable ou non dans telle ou telle éthique, exprime assez bien ce que nous constatons dans notre expérience. Au dernier terme, ce dont le sujet se sent effectivement coupable quand il fait de la culpabilité, de façon recevable ou non pour le directeur de conscience, C'est toujours, à la racine, pour autant qu'il a cédé sur son désir.

Allons plus loin. Il a souvent cédé sur son désir pour le bon motif, et même pour le meilleur. Ceci n'est pas non plus pour nous étonner. Depuis que la culpabilité existe, on a pu s'en apercevoir depuis longtemps que la question du bon motif, de la bonne intention, pour constituer certaines zones de l'expérience historique, pour avoir été promue au premier plan des discussions de théologie morale, disons, au temps d'Abélard, n'en a pas laissé les gens plus avancés. La question, à l'horizon, se reproduit toujours la même. Et c'est bien pourquoi les chrétiens de la plus commune observance ne sont jamais bien tranquilles. Car s'il faut faire les choses pour le bien, en pratique on a bel et bien toujours à se demander pour le bien de qui. A partir de là, les choses ne vont pas toutes seules.

Faire les choses au nom du bien, et plus encore au nom du bien de l'autre, voilà qui est bien loin de nous mettre à l'abri non seulement de la culpabilité, mais de toutes sortes de catastrophes intérieures. En particulier, cela ne nous met certainement pas à l'abri de la névrose et de ses conséquences. Si l'analyse a un sens, le désir n'est rien d'autre que ce qui supporte le thème inconscient, l'articulation propre de ce qui nous fait nous enraciner dans une destinée particulière, laquelle exige avec insistance que la dette soit payée, et il revient, il retourne, et nous ramène toujours dans un certain sillage, dans le sillage de ce qui est proprement notre affaire.

j'ai opposé la dernière fois le héros à l'homme du commun, et quelqu'un s'en est offensé. Je ne les distingue pas comme deux espèces humaines - en chacun de nous, il y a la voie tracée pour un héros, et c'est justement comme homme du commun qu'il l'accomplit.

Les champs que je vous ai tracés la dernière fois - le cercle interne que j'ai appelé du nom de l'être-pour-la-mort, dans le milieu les désirs, le renoncement à l'entrée du cercle externe - ne s'opposent pas au triple champ de la haine, de la culpabilité et de la crainte comme à ce qui serait, ici, l'homme du commun, et, ici, le héros. Ce n'est pas ça du tout. Cette forme générale est bel et bien tracée par la structure dans et pour l'homme du commun, et c'est précisément pour autant que le héros s'y guide correctement, qu'il passe par toutes les passions où s'embrouille l'homme du commun, à ceci près que, chez lui, elles sont pures, et qu'il s'y soutient entièrement.

La topologie que je vous ai dessinée cette année, quelqu'un ici l'a baptisée, non sans bonheur d'expression, encore que non sans une note humoristique, la zone de *l'entre-deux-morts*. Vos vacances vous permettront de dire si sa rigueur vous paraît effectivement efficace. Je vous prie d'y revenir.

Vous reverrez dans Sophocle la danse dont il s'agit entre Créon et Antigone. Il est clair que le héros, pour autant que sa présence dans cette zone indique que quelque chose est défini et libéré, y entraîne son partenaire. A la fin de *l'Antigone*, Créon parle bel et bien désormais de lui-même comme d'un mort parmi les vivants, pour autant qu'il a littéralement perdu tous ses biens dans cette affaire. A travers l'acte tragique, le héros libère son adversaire lui-même.

Il n'y a pas lieu de limiter l'exploration de ce champ à la seule Antigone. Prenez *Philoctète*, vous y apprendrez bien d'autres dimensions, à savoir qu'un héros n'a pas besoin d'être héroïque pour être un héros. Philoctète, c'est un pauvre type. Il était parti tout chaud, plein d'ardeur, mourir pour la patrie sur les rives de Troie, et on n'a même pas voulu de lui pour cela. On l'a vidé dans une île parce qu'il sentait trop mauvais. Il y a passé dix ans à se consumer de haine. Le premier type qui vient le retrouver, un gentil jeune homme, Néoptolème, il se laisse couillonner par lui comme un bébé, et en fin de compte il ira tout de même aux rives de Troie, parce que Hercule, *deus ex machina*, apparaît pour lui proposer la solution de tous ses maux. Ce *deus ex machina* n'est pas rien, mais chacun sait depuis longtemps qu'il sert seulement de cadre et de limite à la tragédie, que nous n'avons pas plus à en tenir compte que des portants qui cernent ce qui soutient l'endroit de la scène.

Qu'est-ce qui fait que Philoctète est un héros ? Rien d'autre que ceci, qu'il adhère avec acharnement à sa haine jusqu'à la fin, lorsque apparaît le *deus ex machina* qui est là comme le rideau. Ceci nous découvre non seulement qu'il est trahi et qu'il est détrompé sur le fait qu'il est trahi,

mais aussi qu'il est trahi impunément. Ceci nous est souligné dans la pièce par le fait que Néoptolème, plein de remords d'avoir trahi le héros, en quoi il se montre une âme noble, vient faire amende honorable, et lui rend cet arc qui joue un rôle si essentiel dans la dimension tragique de la pièce, pour autant qu'il est là comme un sujet duquel on parle, auquel on s'adresse. C'est une dimension du héros, et pour cause.

Ce que j'appelle céder sur son désir s'accompagne toujours dans la destinée du sujet - vous l'observerez dans chaque cas, notez-en la dimension - de quelque trahison. Ou le sujet trahit sa voie, se trahit lui-même, et c'est sensible pour lui-même. Ou, plus simplement, il tolère que quelqu'un avec qui il s'est plus ou moins voué à quelque chose ait trahi son attente, n'ait pas fait à son endroit ce que comportait le pacte - le pacte quel qu'il soit, faste ou néfaste, précaire, à courte vue, voire de révolte, voire de fuite, qu'importe.

Quelque chose se joue autour de la trahison, quand on la tolère, quand, poussé par l'idée du bien - j'entends, du bien de celui qui a trahi à ce moment -, on cède au point de rabattre ses propres prétentions, et de se dire - Eh bien puisque c'est comme ça, renonçons à notre perspective, ni l'un ni l'autre, mais sans doute pas moi, nous ne valons mieux, rentrons dans la voie ordinaire. Là, vous pouvez être sûrs que se retrouve la structure qui s'appelle céder sur son désir.

Franchie cette limite où je vous ai lié en un même terme le mépris de l'autre et de soi-même, il n'y a pas de retour. Il peut s'agir de réparer, mais non pas de défaire. Ne voilà-t-il pas un fait de l'expérience qui nous montre que la psychanalyse est capable de nous fournir une boussole efficace dans le champ de la direction éthique ?

Je vous ai donc articulé trois propositions.

La seule chose dont on puisse être coupable, c'est d'avoir cédé sur son désir.

Deuxièmement, la définition du héros - c'est celui qui peut impunément être trahi.

Troisièmement, ceci n'est point à la portée de tout le monde, et c'est la différence entre l'homme du commun et le héros, plus mystérieuse donc qu'on ne le croit. Pour l'homme du commun, la trahison, qui se produit presque toujours, a pour effet de le rejeter de façon décisive au service des biens, mais à cette condition qu'il ne retrouvera jamais ce qui l'oriente vraiment dans ce service.

Enfin, le champ des biens, naturellement ça existe, il ne s'agit pas de les nier, mais renversant la perspective j'en propose ceci, quatrième proposition - Il n'y a pas d'autre bien que ce qui peut servir à payer le



prix pour l'accès au désir - en tant que ce désir, nous l'avons défini ailleurs comme la métonymie de notre être. Le ru où se situe le désir n'est pas seulement la modulation de la chaîne signifiante, mais ce qui court dessous, qui est à proprement parler ce que nous sommes, et aussi ce que nous ne sommes pas, notre être et notre non-être - ce qui dans l'acte est signifié, passe d'un signifiant à l'autre de la chaîne, sous toutes les significations.

Je vous l'ai expliqué la dernière fois dans la métonymie du *manger le livre* que j'ai prise sans doute d'inspiration, mais à la regarder de près, vous verrez que c'est la métonymie la plus extrême, ce qui ne nous étonne pas de la part de saint jean, celui qui a mis le Verbe au commencement. C'est tout de même une idée d'écrivain - il l'était comme pas un -, mais enfin, manger le livre, c'est bien ce qui confronte ce que Freud nous a dit imprudemment n'être pas susceptible de substitution et de déplacement, à savoir la faim, avec quelque chose qui n'est plutôt pas fait pour qu'on le mange, c'est-à-dire un livre. Manger le livre, c'est bien là où nous touchons du doigt ce que veut dire Freud quand il parle de la sublimation comme d'un changement non d'objet, mais de but. Cela ne se voit pas tout de suite.

La faim dont il s'agit, la faim sublimée, tombe dans l'intervalle entre les deux, parce que ce n'est pas le livre qui nous remplit l'estomac. Quand J'ai mangé le livre, je ne suis pas pour autant devenu livre, pas plus que le livre n'est devenu chair. Le livre *me* devient si je puis dire. Mais pour que cette opération puisse se produire - et elle se produit tous les jours -, il faut bien que je paie quelque chose. La différence, Freud la pèse dans un coin du *Malaise dans la civilisation*. Sublimez tout ce que vous voudrez, il faut le payer avec quelque chose. Ce quelque chose s'appelle la jouissance. Cette opération mystique, je la paie avec une livre de chair.

Voilà l'objet, le bien, que l'on paie pour la satisfaction du désir. Et voilà où je voulais vous mener pour vous donner une petite lumière sur quelque chose qui est essentiel, et qu'on ne voit pas assez. C'est là en effet que gît l'opération religieuse, toujours si intéressante pour nous à repérer. Ce qui est sacrifié de bien pour le désir - et vous observerez que cela veut dire la même chose que ce qui est perdu de désir pour le bien -, cette livre de chair, c'est justement ce que la religion se fait office et emploi de récupérer. C'est le seul trait commun à toutes les religions, cela s'étend à toute la religion, à tout le sens religieux.

Je ne peux ici développer davantage, mais je vais vous en donner deux applications expressives autant que sommaires. Ce qui, dans l'office religieux, est offert de chair au Dieu sur l'autel, le sacrifice,

animal ou autre, ce sont les gens de la communauté religieuse, et en général le prêtre tout simplement, qui se l'envoient - je veux dire qui le bâfrent. Forme exemplaire, mais c'est tout aussi vrai au niveau du saint, dont la visée est effectivement l'accès au désir sublime, pas du tout son désir forcément, car le saint vit et paie pour les autres. L'essentiel de sa sainteté tient en ceci, qu'il consomme le prix payé sous la forme de la souffrance aux deux points extrêmes - le point classique des pires ironies faites sur la mystification religieuse, comme le gueuleton des prêtres derrière l'autel, et aussi bien la dernière frontière de l'héroïsme religieux. Nous trouvons là le même processus de récupération.

C'est en cela que le grand œuvre religieux se distingue de ce dont il s'agit dans une catharsis de nature éthique qui réunit des choses aussi étrangères en apparence que la psychanalyse et le spectacle tragique des Grecs. Si nous y avons trouvé notre module, ce n'est pas sans raison. Catharsis a le sens de purification du désir. Cette purification ne peut s'accomplir, comme il est clair à lire simplement la phrase d'Aristote, que pour autant que l'on a à tout le moins situé le franchissement de ses limites, qui s'appellent la crainte et la pitié.

C'est pour autant que l'épos tragique ne laisse pas ignorer au spectateur où est le pôle du désir, montre que l'accès au désir nécessite de franchir non seulement toute crainte, mais toute pitié, que la voix du héros ne tremble devant rien, et tout spécialement pas devant le bien de l'autre, c'est pour autant que tout ceci est éprouvé dans le déroulement temporel de l'histoire, que le sujet en sait un petit peu plus qu'avant sur le plus profond de lui-même.

Ça dure ce que ça dure, pour celui qui va au Théâtre-Français ou au Théâtre d'Athènes. Mais enfin, si les formules d'Aristote signifient quelque chose, c'est cela. On sait ce qu'il en coûte de s'avancer dans une certaine direction, et mon Dieu, si on n'y va pas, on sait pourquoi. On peut même pressentir que si on n'est pas tout à fait au clair de ses comptes avec son désir, c'est parce qu'on n'a pas pu mieux faire, car ce n'est pas une voie où l'on puisse s'avancer sans rien payer.

Le spectateur est détrompé sur ceci, que même pour celui qui s'avance à l'extrême de son désir, tout n'est pas rose. Mais il est également détrompé - et c'est l'essentiel - sur la valeur de la prudence qui s'y oppose, sur la valeur toute relative des raisons bénéfiques, des attachements, des intérêts pathologiques, comme dit M. Kant, qui peuvent le retenir sur cette voie risquée.

Je vous donne là, de la tragédie et de son effet, une interprétation presque prosaïque, et quelle que soit la vivacité de ses arêtes, je ne suis

pas enchanté de la réduire à un niveau qui pourrait vous faire croire que ce qui me paraît l'essentiel de la catharsis est pacifiant. Ce peut n'être pas pacifiant pour tout le monde. Mais c'est la façon la plus directe de concilier ce que certains ont perçu comme la face moralisatrice de la tragédie, et le fait que la leçon de la tragédie, dans son essence, n'est pas du tout morale au sens commun du mot.

Bien entendu, toute catharsis ne se réduit pas à quelque chose, je dirai, d'aussi extérieur qu'une démonstration topologique. Quand il s'agit des pratiques de ceux que les Grecs appellent *gēttv4evot*, ceux qui se rendent fou de la transe, de l'expérience religieuse, de la passion, ou de tout ce que vous voudrez, la valeur de la catharsis suppose que le sujet entre, d'une façon plus ou moins dirigée ou plus ou moins sauvage, dans la zone ici décrite, et son retour comporte des acquis que l'on appellera possession - vous savez que Platon n'hésite pas à en faire état dans les procédés cathartiques - ou comme on voudra. Il y a là toute une gamme, un éventail de possibilités, dont le catalogue demanderait une longue année.

L'important est de savoir où cela se place dans le champ, celui-là même dont je vous ai marqué les limites.

4

Un mot de conclusion.

Le champ qui est le nôtre pour autant que nous l'explorons se trouve faire de quelque façon l'objet d'une science. La science du désir, allez-vous me dire, va-t-elle entrer dans le cadre des sciences humaines ?

Avant de vous quitter cette année, je désirerais prendre position là-dessus une bonne fois. Je ne conçois pas qu'au train où se prépare ce cadre, qui va être soigné, je vous l'assure, il puisse constituer autre chose qu'une méconnaissance systématique et principielle de tout ce dont il s'agit dans l'affaire, à savoir de ce dont je vous parle ici. Les programmes qui se dessinent comme devant être ceux des sciences humaines n'ont à mes yeux pas d'autre fonction que d'être une branche, sans doute avantageuse quoique accessoire, du service des biens, autrement dit du service de pouvoirs plus ou moins branlants dans le manche. Ceci comporte, dans tous les cas, une méconnaissance non moins systématique de tous les phénomènes de violence qui montrent que la voie de l'avènement des biens dans le monde n'est pas tracée comme sur des roulettes.

373

Autrement dit, selon la formule d'un des rares hommes politiques qui ait fonctionné à la tête de la France, j'ai nommé Mazarin, la politique est la politique, mais l'amour reste l'amour.

Quant à ce qui peut se situer comme science à cette place que je désigne comme celle du désir, quoi cela peut-il être ? Eh bien, vous n'avez pas à chercher très loin. Ce qui, en fait de science, occupe actuellement la place du désir, c'est tout simplement ce que l'on appelle couramment la science, celle que vous voyez pour l'heure cavalier si allègrement, et accomplir toutes sortes de conquêtes dites physiques.

Je crois qu'au long de cette période historique, le désir de l'homme, longuement tâté, anesthésié, endormi par les moralistes, domestiqué par des éducateurs, trahi par les académies, s'est tout simplement réfugié, refoulé, dans la passion la plus subtile, et aussi la plus aveugle, comme nous le montre l'histoire d'Œdipe, la passion du savoir. C'est celle-là qui est en train de mener un train qui n'a pas dit son dernier mot.

L'un des traits les plus amusants de l'histoire des sciences est la propagande que savants et alchimistes ont faite auprès des pouvoirs, au temps où ils commençaient à battre un petit peu de l'aile, leur disant - Donnez-nous de l'argent, vous ne vous rendez pas compte, si vous nous donniez un peu d'argent, qu'est-ce qu'on mettrait comme machines, comme trucs et machins, à votre service. Comment les pouvoirs ont-ils pu se laisser faire ? La réponse à ce problème est à chercher du côté d'un certain effondrement de la sagesse. C'est un fait qu'ils se sont laissé faire, que la science a obtenu des crédits, moyennant quoi nous avons actuellement cette vengeance sur le dos. Chose fascinante, mais qui pour ceux qui sont au point le plus avancé de la science ne va pas sans la vive conscience qu'ils sont au pied du mur de la haine. Ils sont eux-mêmes chavirés par l'écoulement le plus vacillant d'une lourde culpabilité. Mais cela n'a aucune importance, parce que, à la vérité, ce n'est pas une aventure que les remords de M. Oppenheimer puissent arrêter du jour au lendemain. C'est tout de même là que, pour l'avenir, gît le secret du problème du désir.

L'organisation universelle a à faire avec le problème de savoir ce qu'elle va faire de cette science où se poursuit manifestement quelque chose dont la nature lui échappe. La science, qui occupe la place du désir, ne peut guère être une science du désir que sous la forme d'un formidable point d'interrogation, et ce n'est pas sans doute sans un motif structural. Autrement dit, la science est animée par quelque mystérieux désir, mais elle ne sait pas, pas plus que rien dans l'inconscient, ce que veut dire ce désir.

L'avenir nous le révélera, et

peut-être du côté de ceux qui, par la grâce de Dieu, ont mangé le plus récemment le livre, je veux dire ceux qui n'ont pas hésité à écrire avec leurs efforts, voire avec leur sang, le livre de la science occidentale - ce n'en est pas moins un livre comestible.

Je vous ai parlé tout à l'heure de Mencius. Après avoir tenu ces propos que vous auriez tort de croire optimistes sur la bonté de l'homme, il explique très bien comment il se fait que ce sur quoi on est le plus ignorant, c'est sur les lois en tant qu'elles viennent du ciel, les mêmes lois qu'Antigone. Sa démonstration est absolument rigoureuse, mais il est trop tard pour que je vous la dise ici. Les lois du ciel en question, ce sont bien les lois du désir.

De celui qui a mangé le livre et ce qu'il soutient de mystère, on peut en effet se poser la question - est-il, bon, est-il méchant ? Cette question apparaît maintenant sans importance. L'important n'est pas de savoir si l'homme est bon ou mauvais à l'origine, l'important est de savoir ce que donnera le livre quand il aura été tout à fait mangé.

6 JUILLET 1960.

## NOTICE

Mort le 9 septembre 1981 à Paris, Jacques Lacan avait prévu la poursuite de l'édition intégrale du Séminaire, selon les principes qui sont indiqués dans la notice et la postface du premier volume paru (les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse, Éd. du Seuil, 1973) et que j'ai rappelés dans un opuscule récent (Entretien sur le Séminaire avec François Ansermet, Navarin, 1985).

L'édition du livre VII a bénéficié du travail de Mme Judith Miller sur les références grecques, spécialement sophocléennes ; M. Franz Kaltenbeck a vérifié les citations allemandes, surtout freudiennes ; les professeurs Quackelbeen, de l'université de Gand, et Rey-Flaud, de l'université de Montpellier, m'ont procuré, l'un le *Mariage parfait*, de Th. H. Van de Velde, l'autre le texte reproduit d'Arnaud Daniel; M. François Wahl, des Éditions du Seuil, a relu le manuscrit ; les docteurs Danièle Silvestre et Patrick Valas, Mmes Elisabeth Doisneau et Annie Staricky ont participé à la correction des épreuves. Qu'ils en soient remerciés - comme est remercié par avance le lecteur qui voudra bien, en m'adressant ses remarques par le canal de l'éditeur, collaborer à la révision d'un texte qui fait l'objet d'un travail permanent.

Cette édition bénéficie d'un certain nombre de corrections, notamment du grec. Nous remercions messieurs les Professeurs Jean Bollack et Pierre Vidal-Naquet.

J. -A. M.

# **S - L'ETHIQUE 59-60 AFI**

Jacques Lacan

L'ETHIQUE DE LA PSYCHANALYSE - VERSION AFI

*Séminaire 1959-1960*

*Publication hors commerce.*

*Document interne à l'Association freudienne internationale et destiné à ses membres*

Table des matières, p. 2.

Avant propos, p. 7

Début, p. 9

La pagination respecte la pagination du document source

Tableau *L'école d'Athènes*, Raphaël, p. 583

## L'ÉTHIQUE DE LA PSYCHANALYSE

### Tables des matières :

Avant propos .....	7
Leçon I, 18 novembre 1959.....	9
Leçon II, 25 novembre 1959.....	29
Leçon III, 2 décembre 1959 .....	51
Leçon IV, 9 décembre 1959 .....	75
Leçon V, 16 décembre 1959 .....	95
Leçon VI, 23 décembre 1959.....	115
Leçon VII, 13 janvier 1960 .....	135
Leçon VIII, 20 janvier 1960 .....	153
Leçon IX, 27 janvier 1960 .....	175
Leçon X, 3 février 1960.....	193
Leçon XI, 10 février 1960 .....	211
Leçon XII, 2 mars 1960.....	235
Leçon XIII, 9 mars 1960.....	255
Leçon XIV, 16 mars 1960 .....	271
Leçon XV, 23 mars 1960 .....	289
Leçon XVI, 30 mars 1960 .....	305
Leçon XVII, 27 avril 1960.....	323
Leçon XVIII, 4 mai 1960 .....	345
Leçon XIX, 11 mai 1960.....	365
Leçon XX, 18 mai 1960.....	383



## L'ÉTHIQUE DE LA PSYCHANALYSE

-3-

## L'ÉTHIQUE DE LA PSYCHANALYSE

## L'ÉTHIQUE DE LA PSYCHANALYSE

-5-

## L'ÉTHIQUE DE LA PSYCHANALYSE

## Avant-propos

*« Ce séminaire, je l'écrirai », voilà ce que Lacan a rêvé pendant plusieurs années et que le mouvement dans lequel l'emportait son enseignement ne lui a pas permis de réaliser. Tenu en 1959-1960, c'est sans aucun doute le plus important et le plus original de tous ceux qui représentent l'enseignement public qu'il a assumé pendant vingt-cinq ans de 1953 à 1978.*

*Nous pouvons regretter qu'il n'ait pu réaliser son projet, ce qui n'empêchera pas la transcription de son discours de constituer, comme l'a déclaré Charles Melman lors du séminaire d'été qui lui a été consacré à Bruxelles en 1990, le texte le plus important du XXe siècle.*

*Il n'est pas inutile de rappeler que ce qu'on a appelé la Guerre froide atteignait à cette époque un apogée, la crise dite des fusées de Cuba étant survenue quelques mois après la leçon du 18 mai 1960 où Lacan pose la question: avons-nous passé la ligne ? et s'inquiète des conséquences imprévisibles de ce qu'il nomme le paradoxe du désir. Ces quelques pages prennent rétrospectivement un poids considérable.*

*Nous publions en annexe les deux conférences données à Bruxelles en marge du séminaire ainsi que le texte intégral avec la traduction du poème d'Arnaud Daniel commenté dans la leçon du 9 mars 1960.*

*Enfin, il ne m'a pas paru déplacé d'y joindre le texte sur la composition des séminaires de Lacan, publié dans le numéro 1 de la nouvelle série du Discours psychanalytique, où je tente de faire valoir la dimension supplémentaire que fait apparaître la mise en valeur de la construction de l'ensemble dont je crois pouvoir soutenir qu'elle est faite plus spécialement*

*pour donner sa vraie place dans la structure subjective à la pulsion de mort qui est « ininterprétable » et qui sert à illustrer de façon remarquable cette invention capitale de Lacan qu'est la sublimation créationniste dont on ne semble pas avoir encore aperçu les implications considérables qu'elle comporte.*

Claude DORGEUILLE

## Leçon I 18 novembre 1959

J'ai annoncé cette année, pour titre de mon séminaire, *L'éthique de la psychanalyse*. Je ne pense pas que ce soit un sujet dont, en soi, le choix surprenne, encore qu'il puisse, pour certains, laisser ouverte la question de savoir ce que je pourrai bien mettre là-dessous.

Cela n'est certes pas sans un moment d'hésitation, voire de crainte que je me suis décidé à aborder ce que je vais vous dire aujourd'hui, ce que je compte mettre sous ce titre. Je m'y suis décidé parce que, à la vérité, c'est ce qui vient dans le droit fil de ce que nous avons fait l'année dernière, si tant est que nous puissions considérer que ce que nous avons fait a reçu son plein achèvement.

Néanmoins, il nous faut bien avancer, et je crois que ce qui se groupe sous le terme de l'éthique de la psychanalyse est quelque chose qui nous permettra de mettre à l'épreuve, plus que dans tout autre domaine, les catégories à travers lesquelles, dans ce que je vous enseigne, je crois vous donner l'instrument le plus propre à mettre en relief ce que l'œuvre de Freud -au premier plan l'expérience de la psychanalyse qui en découle nous apporte de neuf sur quelque chose qui est à la fois très général et très particulier.

De neuf pour autant que je crois que l'expérience de la psychanalyse est hautement significative d'un certain moment de l'homme qui est celui dans lequel nous vivons, sans pouvoir toujours, et même loin de là, repérer ce que signifie l'œuvre dans quoi nous sommes plongés, l'œuvre collective, le moment historique. Et, d'autre part, cette expérience particu-9 -

lière qui est celle de notre travail de tous les jours, à savoir la façon dont nous avons à répondre à ce que je vous ai appris à articuler comme une demande du malade, une demande à quoi notre réponse donne sa signification exacte. Une réponse dont il nous faut garder la discipline la plus sévère pour ne pas laisser s'adultérer le sens en somme profondément inconscient de cette demande.

En parlant d'éthique de la psychanalyse, j'ai choisi un terme qui ne paraît pas choisi au hasard. Morale, aurais-je pu dire encore. Si j'ai choisi éthique, vous verrez pourquoi, ce n'est pas par plaisir d'utiliser un terme plus rare, plus savant. Mais, en effet, commençons de remarquer ceci qui rend en somme ce sujet éminemment accessible, voire tentant; je crois qu'il n'y a personne qui n'ait été tenté de traiter ce sujet d'une éthique de la psychanalyse. Il est impossible de méconnaître que nous baignons dans les problèmes moraux à proprement parler, et que ce n'est pas moi qui ait créé ce terme.

Notre expérience nous a conduit à approfondir plus qu'on ne l'avait jamais fait avant nous, l'univers de la faute. C'est le terme qu'emploie, avec un adjectif en plus, notre collègue, l'univers morbide, dit-il, de la faute<sup>1</sup>. C'est en effet sans doute sous cet aspect morbide que nous l'abordons au plus haut point. C'est, qu'à la vérité, cet aspect est impossible à dissocier de l'univers de la faute lui-même comme tel. Ce lien de la faute à la morbidité est quelque chose qui n'a pas manqué de marquer de son sceau toute la réflexion morale à notre époque, au point que- je l'ai quelquefois indiqué ici en marge de mes propos -, il est quelquefois singulier de voir à quel point, dans des milieux religieux même, je ne sais quel vertige semble saisir ceux qui s'occupent de la réflexion morale devant ce que leur offre notre expérience, et combien il est frappant de les voir parfois comme céder à une espèce de tentation d'un optimisme qui paraît presque excessif, voire comique, et de penser que la réduction de la morbidité pourrait pointer vers une sorte de volatilisation du terme de la faute.

En fait, ce à quoi nous avons affaire, c'est quelque chose qui ne s'appelle rien de moins que l'attrait de la faute. Quand nous parlons du besoin de punition, c'est bien de quelque chose qui se trouve sur le chemin de ce besoin que nous désignons le terme. Et, pour obtenir cette punition

1 - Il s'agit de A. Hesnard, *L'univers morbide de la faute*, Paris, PUF, 1949.



recherchée par une faute, nous ne sommes que reportés un peu plus loin vers je ne sais quelle faute plus obscure qui appelle cette punition. Qu'est-elle cette faute ? Assurément, elle n'est pas la même que celle que le malade, aux fins d'être puni ou de se punir, commet. Qu'est-ce que c'est que cette faute ? Est-ce une faute, comme le début de l'œuvre freudienne la désigne, le meurtre du père, ce grand mythe mis par Freud à l'origine de tout développement de la culture ? Est-ce la faute plus obscure et plus originelle dont il arrive à poser le terme à la fin de son oeuvre, l'instinct de mort, pour tout dire, pour autant que l'homme est, au plus profond de lui-même, ancré dans sa redoutable dialectique ? C'est bien entre ces deux termes que se tend, chez Freud, une réflexion, un progrès que nous aurons à reprendre quand nous aurons à en mesurer les incidences exactes.

À la vérité, ce n'est pas là tout - ni dans le domaine pratique, ni dans le domaine théorique - ce qui nous fait mettre en relief l'importance de la dimension éthique dans notre expérience, et dans l'enseignement de Freud. Tout, dans L'éthique, n'est pas, comme on l'a fait remarquer à juste titre, uniquement lié au sentiment d'obligation.

L'expérience morale comme telle, à savoir cette référence sanctionnelle qui met l'homme dans un certain rapport avec sa propre action, qui n'est pas simplement celui d'une loi articulée, mais aussi d'une direction, d'une tendance, et pour tout dire d'un bien qu'il appelle, engendrant un idéal de la conduite, tout cela est quelque chose qui constitue aussi, à proprement parler, la dimension éthique. Et, au-delà de ce qui est à proprement parler le commandement, de ce qui peut se présenter, on l'a dit, avec un sentiment d'obligation.

Sans doute d'ailleurs, le fait que, dans une certaine réflexion sur l'expérience morale - et je fais là précisément allusion à l'une d'entre elles, à celle de Frédéric Rauh - dont nous aurons à tenir compte comme à l'un des points de repère de cet exercice, je crois nécessaire de situer la dimension de notre expérience par rapport à la réflexion de quelqu'un de ceux qui, à notre époque, ont tenté de faire progresser la réflexion moraliste. Sans doute cette mise au second plan du sentiment d'obligation... nous ne sommes certes pas de ceux qui iront volontiers dans ce sens, parce que s'il y a quelque chose que l'analyse a pointé, c'est bien, au-delà du sentiment d'obligation à proprement parler, l'importance, l'omniprésence, dirions-11 -

nous, du sentiment de culpabilité... assurément, dans certaines tendances internes de la réflexion éthique, est quelque chose qui tente en quelque sorte d'éluder ce faciès, appelons-le par son nom, désagréable de l'expérience morale. Nous ne sommes certes pas de ceux qui tentent de l'amortir, de l'émousser, de l'atténuer parce que nous y sommes trop instamment reportés, référés par notre expérience quotidienne.

Néanmoins, il reste que l'analyse, d'autre part, est l'expérience qui, au plus haut point, a remis en faveur la fonction féconde du désir comme tel, et au point même que l'on peut dire qu'en somme l'ensemble de l'articulation théorique qui est donnée par Freud de la genèse de la dimension morale, n'est pas à prendre ailleurs, ne s'enracine pas ailleurs que dans le désir lui-même. C'est l'énergie du désir d'où se dégage la fonction, l'instance de ce qui se présentera au dernier terme de son élaboration comme *censure*.

Ainsi, quelque chose est fermé dans un cercle qui, pour nous, nous a été imposé, déduit de ce qui est la caractéristique de notre expérience, c'est à savoir que dans l'apparence, dans le donné de l'expérience, ce qu'on pourrait appeler l'affranchissement naturaliste du désir, soit quelque chose qui peut se présenter comme ayant été le but d'une certaine philosophie, de celle qui a précédé immédiatement celle dont nous allons voir qu'elle est la plus proche parente de l'aboutissement freudien, celle qui nous a été transmise au XIXe siècle. Nous verrons laquelle. Juste avant nous avons la tentative, au XVIIIe siècle, de cet affranchissement naturaliste du désir, de cette réflexion qui est, celle-là, pratique, qui est celle qu'on peut caractériser comme celle de l'homme du plaisir.

L'affranchissement naturaliste du désir a échoué. Plus la théorie, plus l'œuvre de la critique sociale, plus le crible d'une expérience tendant à ramener à des fonctions précises dans l'ordre social l'obligation a pu nous appeler à espérer relativiser le caractère impératif, contrariant, pour tout dire conflictuel de l'expérience morale, plus dans le fait, en réalité, nous avons vu s'accroître, si l'on peut dire, les incidences pathologiques, au sens propre du terme, de cette expérience. L'affranchissement naturaliste du désir a échoué dans le fait, historiquement, car nous ne nous trouvons pas devant un homme moins chargé de lois et de devoirs qu'avant la grande expérience critique de la pensée dite libertine.

Et à la vérité si, ne serait-ce que par rétrospection, nous sommes ame-12 -

nés à faire allusion à cette expérience de l'homme du plaisir, nous verrons, et nous y serons amenés par la voie d'un examen de ce que l'analyse a apporté dans la connaissance et la situation de l'expérience perverse, nous verrons vite qu'à la vérité, dans cette théorie morale de l'homme du plaisir, il était facile de voir tout ce qui devait la destiner à cet échec. Car si elle se présente comme avec cet idéal d'affranchissement naturaliste, il suffit de lire les auteurs majeurs - je veux dire aussi bien ceux qui ont pris pour s'exprimer là-dessus les voies les plus accentuées dans le sens du libertinage, voire de l'érotisme - pour nous apercevoir de ce que comporte, dans cette expérience de l'homme du plaisir, quelque chose qui met une note de défi, une sorte d'ordalie, proposée à ce qui reste le terme, réduit mais certainement fixe, de cette articulation de l'homme du plaisir, qui n'est autre que le terme *divin*.

Dieu, comme auteur de la nature, est sommé de rendre compte des plus extrêmes anomalies dont le Marquis de Sade, Mirabeau, Diderot, ou aussi bien tel autre, nous propose l'expérience, l'existence. Et ce terme même de défi, de sommation, d'ordalie, est bien évidemment quelque chose qui ne devait pas permettre d'autre sortie que celle qui s'est trouvée effectivement réalisée dans l'histoire; que celui qui se soumet en somme à l'ordalie en retrouve au dernier terme les prémisses, à savoir l'Autre devant lequel cette ordalie se présente, le juge en fin de compte de ladite ordalie. C'est bien quelque chose qui donne son ton propre à cette littérature dans laquelle se présente pour nous une dimension peut-être jamais retrouvée, inégalable, de l'érotique.

Assurément, ce que l'analyse garde d'affinité, de parenté, de racine dans une certaine expérience, est quelque chose que nous devons, au cours de notre investigation, proposer à notre propre jugement. En fait nous touchons là, et c'est une direction qui a été peu explorée dans l'analyse, l'analyse dans sa direction générale, il semble qu'à partir du coup de sonde, du flash que l'expérience freudienne a jeté sur les origines du désir, sur le caractère de perversion polymorphe du désir dans ses formes infantiles, il semble qu'en fin de compte un mouvement, une sorte de pente générale à réduire ces origines paradoxales du désir, à en montrer la convergence vers une fin d'harmonie, est quelque chose qui caractérise dans l'ensemble le progrès de la réflexion analytique, et nous permet de poser la question de savoir si, en fin de compte, le progrès théorique de -13 -

l'analyse ne convergerait pas vers ce que nous pourrions appeler un moralisme plus compréhensif que tout autre de ceux qui, jusqu'à présent, ont existé vers une fin en quelque sorte d'apaiser la culpabilité. Encore que nous en sachions, par notre expérience pratique, les difficultés et les obstacles, voire les réactions qu'une telle entreprise entraîne, un apprivoisement, si l'on peut dire, de la jouissance perverse qui ressortirait d'une sorte de démonstration de son universalité d'une part, et d'autre part de sa fonction.

Sans doute, le terme de *partiel*, indiqué pour désigner la pulsion perverse, est là ce qui, en l'occasion, prend tout son poids. Et nous savons déjà que l'année dernière nous avons tourné autour de ce terme de pulsion partielle. Une partie de notre réflexion portait sur l'approfondissement que l'analyse donne à la fonction du désir. Bref sur la finalité profonde de cette diversité pourtant si remarquable, qui donne son prix à l'investigation, au catalogue que l'analyse nous permet de dresser des tendances humaines.

Ici, quelque chose déjà nous fait nous poser une certaine question qui peut-être ne sera bien perçue par nous dans son véritable relief qu'à comparer, pour mesurer le chemin parcouru, le point où notre vision du terme du désir nous a mis, à ce qui, par exemple, s'articule dans l'œuvre, une œuvre à laquelle nous donnerons une place importante dans notre réflexion, d'Aristote quand il parle de l'éthique, la place du désir dans quelque chose d'aussi élaboré que se présente cette éthique aristotélicienne dans un ouvrage qui en donne la forme la plus élaborée, *l'Éthique à Nicomaque*. Il y a encore dans son œuvre deux points où cette éthique s'articule, qui nous montrent à quel point tout un champ du désir est par lui littéralement mis hors du champ de la morale.

Il n'y a autour d'un certain type de désir - et vous le verrez quand nous y reviendrons -, d'un champ très large, très vaste, il n'y a pas de problème éthique. Ce type de désir dont il nous parle, et il s'agit là de rien moins que des termes mêmes qui, dans le désir, sont pour nous les termes promus au premier plan de notre expérience, un très grand champ de ce qui, pour nous, constitue le corps des désirs sexuels, est tout bonnement classé par Aristote dans des anomalies soit monstrueuses, soit bestiales. C'est à proprement parler le terme bestialité dont il se sert à leur propos. Et à propos de ces termes, il n'y a pas de problème. Les problèmes qu'il -14 -

pose, et dont je vais vous indiquer plus loin la pointe et l'essence, se situent tout entiers ailleurs. Ce qui se passe à ce niveau, à partir du moment où cela se produit, n'est plus de l'ordre d'une évaluation morale. C'est là un point qui a tout son prix. Si, d'autre part, l'on considère que l'ensemble de la morale d'Aristote n'a point perdu son actualité dans la morale théorique, est mesuré exactement à cet endroit ce que comporte de subversion notre expérience, ce qui, pour nous, ne peut rendre cette sorte de formulation que surprenante, primitive, paradoxale, et à la vérité incompréhensible, mérite d'être mesuré.

Mais ceci n'est point ponctuant en route ce que je désire vous montrer ce matin, notre programme. Nous nous trouvons en somme autour de cette question de ce que l'analyse permet de formuler quant à l'origine de la morale. Nous pourrions avoir à mesurer si son apport se réduit à l'élaboration d'une mythologie plus crédible, plus laïque que celle qui se pose comme révélée d'une mythologie, elle, reconstruite, de cette mythologie de *Totem et Tabou* qui fait partie de l'expérience du meurtre originel du père, et de tout ce qui l'engendre, et de ce qui s'enchaîne à elle.

C'est cette transformation de l'énergie du désir, qui permet de concevoir la genèse de sa répression, du fait en quelque sorte que le désir n'est pas seulement, que la faute n'est pas seulement, dans cette occasion, quelque chose qui s'impose à nous dans son caractère formel, mais qui est aussi ce quelque chose dont nous avons en somme à nous louer, pour autant qu'il est attaché, ce caractère de *felix culpa*, à l'engendrement d'une complexité supérieure, grâce à quoi toute la dimension de la civilisation comme telle peut avoir été élaborée.

En somme, tout se limite-t-il à cette genèse du surmoi dont l'esquisse s'élabore, se perfectionne, s'approfondit, et devient plus complexe à mesure que s'avance l'œuvre de Freud ? Cette genèse du surmoi, dont nous verrons qu'elle n'est pas seulement une psychogenèse et une sociogenèse et, qu'à la vérité, il est impossible de l'articuler à nous tenir simplement au registre même des besoins collectifs, que quelque chose s'y impose dont nous devons distinguer l'instant de la pure et simple nécessité sociale, et qui est à proprement parler ce quelque chose dont j'essaye ici de vous permettre d'individualiser la dimension sous le registre du rapport au signifiant, de la loi du discours, de quelque chose dont nous devons conserver le terme dans son autonomie si nous voulons pouvoir -15 -

situer d'une façon rigoureuse, correcte, notre expérience. Ici, sans doute, y a-t-il quelque chose dans cette distinction de la culture et de la société qui peut passer pour nouveau, voire divergent par rapport à ce qui se présente dans un certain type d'enseignement de l'expérience analytique. Disons que cette distinction, cette dimension, dont je suis loin d'être le seul à mettre en faveur l'instance, à indiquer l'accent nécessaire, est quelque chose dont j'espère vous faire toucher du doigt, dans Freud lui-même, le repérage et la dimension comme tels. Et pour mettre tout de suite au premier plan de votre attention l'ouvrage où nous prendrons le problème, je vous désignerai ce *Malaise dans la civilisation*, ouvrage de 1929 écrit par Freud après l'élaboration de sa deuxième topique, après qu'il ait porté au premier plan la notion, si problématique pourtant, d'analyse de l'instinct de mort. Vous y verrez là, formulé en des formules saisissantes, quelque chose qu'il exprime en nous disant qu'en somme, ce qui se passe dans le progrès de la civilisation est quelque chose - la formule est très remarquable, je vous en ferai mesurer le poids et l'incidence dans le texte -, il nous dit que par rapport à l'homme, l'homme dont il s'agit, dans cette occasion, à un tournant de la civilisation où Freud lui-même et sa réflexion se situent-il s'agit de mesurer le malaise - que cela se passe très au-dessus de lui. Nous reviendrons sur la portée de cette formule. Je la crois très suffisamment éclairée par ce par quoi j'essaye de vous montrer l'originalité de la réversion, de la conversion freudienne dans le domaine du rapport de l'homme au logos. Je la crois assez significative pour, dès maintenant, l'avoir indiquée et, pour tout dire, vous prier de prendre connaissance, de faire une relecture de ce *Malaise dans la civilisation* qui n'est assurément pas dans l'œuvre de Freud quelque chose qui serait comme des notes; ce qu'on permet à un praticien, à un savant, même d'une qualité aussi éminente que celle de Freud, ce qu'on lui permet non sans quelque indulgence comme excursion dans un domaine de réflexion philosophique sans lui donner peut-être tout le poids technique qu'on donnerait à une telle réflexion chez quelqu'un qui se qualifierait lui-même de la classe de philosophie. Je vous prie de considérer ce point de vue, trop répandu dans l'analyse, comme devant être absolument écarté. Le *Malaise dans la civilisation* est une oeuvre absolument essentielle, première dans la compréhension de la pensée freudienne, dans la sommation de son expérience. Nous devons -16 -

lui donner toute son importance et tout son poids. Elle éclaire, elle accentue, elle dissipe les ambiguïtés sur des points tout à fait distincts de l'expérience analytique et de ce qui doit être notre position à l'égard de l'homme pour autant que c'est à l'homme, à une demande humaine de toujours que nous avons, dans notre expérience, la plus quotidienne, à faire.

Comme je vous l'ai dit, l'expérience morale ne se limite pas à cette part du feu à faire, au mode sous lequel elle se présente dans chaque expérience individuelle. Elle n'est pas liée uniquement à cette lente reconnaissance de la fonction qui a été définie, autonomisée par Freud sous le terme de Surmoi, et à l'exploration de ses paradoxes, à ce que j'ai appelé cette figure obscène et féroce sous laquelle l'instance morale se présente quand nous allons la chercher dans ses racines.

L'expérience morale dont il s'agit dans l'analyse est aussi celle qui se résume dans un impératif original qui est justement celui proposé par ce qu'on pourrait appeler dans l'occasion l'ascèse freudienne, ce *Wo Es war, soll Ich werden*, où Freud aboutit dans la deuxième série de ses *Conférences sur la psychanalyse*, et qui n'est rien d'autre que quelque chose dont la racine nous est donnée dans une expérience qui mérite le terme d'expérience morale, qui se situe tout à fait au principe de l'entrée elle-même du patient dans la psychanalyse. Car ce *Je* qui doit advenir là où c'était, ce quelque chose que l'analyse nous apprend à mesurer, ce *Je* n'est pas autre chose que ce dont nous avons déjà la racine dans ce *Je* qui s'interroge sur ce qu'il veut. Il n'est pas seulement interrogé ; quand il avance dans son expérience, cette question, il se la pose, et il se la pose précisément à l'endroit des impératifs souvent étranges, paradoxaux, cruels qui lui sont proposés par son expérience morbide. Va-t-il ou ne va-t-il pas se soumettre à ce devoir qu'il sent en lui-même comme étranger, au-delà, au second degré ? Doit-il ou ne doit-il pas se soumettre à cet impératif du surmoi paradoxal et morbide, demi-inconscient et, au reste, qui se révèle de plus en plus dans son instance à mesure que progresse la découverte analytique - il voit qu'il s'est engagé dans sa voie. C'est là quelque chose qui fait partie des données de notre expérience. Son vrai devoir, si je puis m'exprimer ainsi, n'est-il pas, donc, d'aller contre cet impératif ? Et il y a là quelque chose qui fait partie des données pré-analytiques. Il n'est que de voir comment se structure au départ l'expérience d'un obsessionnel -17 -

pour savoir que cette énigme autour du terme de devoir, comme tel, est quelque chose qui est toujours, pour lui, d'ores et déjà formulé, avant même qu'il arrive à la demande de secours qui est celle qu'il va chercher dans l'analyse.

En vérité il s'agit de savoir ce que nous apportons, nous, ici, comme réponse à un tel problème qui, pour être illustré manifestement du conflit de l'obsessionnel, n'en garde pas moins précisément, et c'est pour cela qu'il y a des éthiques, qu'il y a une réflexion éthique, sa portée universelle. Autrement dit, le devoir sur lequel nous avons jeté des lumières diverses, génétiques, originelles, le devoir lui-même, ce n'est pas simplement la pensée du philosophe qui s'occupe à le justifier. Cette justification de ce qui se présente comme sentiment immédiat d'obligation, cette justification du devoir, non pas simplement dans tel ou tel de ses commandements mais dans sa forme imposée, est quelque chose qui se trouve au centre d'une interrogation elle-même universelle.

Est-ce que nous sommes simplement, nous analystes, à cette occasion, ce quelque chose qui accueille ici le suppliant, qui lui donne un lieu d'asile ? Est-ce que nous sommes simplement, et c'est déjà beaucoup, ce quelque chose qui doit répondre à une certaine demande, à la demande de ne pas souffrir, au moins, sans comprendre, à l'espoir que, de comprendre, il ne libérera pas seulement le sujet, le patient, de son ignorance, mais de sa souffrance elle-même ? Est-ce qu'il n'est pas ici évident que, tout normalement, les idéaux analytiques trouvent leur place ? Et ils ne manquent pas; ils fleurissent en abondance; les mesurer, les repérer, les situer, les organiser sera une part de notre travail.

Pour en nommer trois, de ces idéaux, de ces valeurs, comme on dit dans un certain registre de la réflexion morale, qui sont celles que nous proposons à nos patients et autour de quoi nous organisons l'estimation de leur progrès, la transformation de leur voie en un chemin, ce sont l'idéal de l'amour humain. Je n'ai pas besoin d'accentuer le rôle que nous faisons jouer à une certaine idée de l'amour achevé; vous le savez, c'est là un terme que vous devez avoir appris à reconnaître, et non pas seulement ici puisque à la vérité il n'y a pas d'auteur analyste qui n'en fasse état. Et vous avez vu que souvent, ici, j'ai pris comme cible le caractère approximatif, vague, peu accentué, à proprement parler entaché de je ne sais quel moralisme optimiste dont sont marquées les articulations origi-18 -



nelles de cette forme dite de la génitalisation du désir, ou, autrement dit, de l'idéal de l'amour génital, cet amour qui est censé modeler à soi tout seul une relation d'objet satisfaisante, cet amour-médecin, dirais-je, si je voulais accentuer dans un sens comique la note de cette idéologie, cette hygiène de l'amour, dirais-je, très précisément pour situer ici ce à quoi semble se limiter le champ de l'ambition analytique. Je dirai qu'il y a là une question sur laquelle nous ne nous étendrons pas à l'infini puisque à la vérité je la présente sans cesse à votre réflexion, à votre méditation depuis que ce séminaire existe. Mais enfin, peut-être, pour lui donner un point plus accentué et remarquer en somme qu'il semble y avoir une espèce de fuite, de dérobade de la réflexion analytique devant ce champ du caractère de convergence de toute notre expérience. Ce caractère de convergence n'est pas niable, mais il semble aussi que l'analyste semble retrouver là une limite, un point au-delà duquel il ne lui est pas très facile d'aller. Dire que les problèmes de l'expérience morale sont entièrement résolus concernant quelque chose que nous pourrions, par exemple, appeler l'union monogamique serait, je crois, une formulation tout à fait imprudente, excessive, et inadéquate.

Pourquoi, en somme, dans un domaine dont on peut dire que l'analyse, en la mettant au centre de l'expérience éthique, apporte une note originale, une note certainement distincte du mode sous lequel l'amour, jusqu'alors, a été employé par les moralistes, les philosophes, comporte une certaine économie de la relation interhumaine, pourquoi l'analyse, qui a apporté ici un changement de perspective si important, n'a-t-elle pas poussé les choses plus loin dans le sens de l'investigation de ce que nous devons appeler une érotique à proprement parler ? C'est là certainement une chose qui mérite réflexion.

Ai-je besoin de dire qu'à propos de ce que j'appelle les limitations ou la non-existence érotique analytique, quelque chose comme ce que je suis avoir mis à l'ordre du jour de notre prochain congrès, la sexualité féminine, est un des signes les plus patents, dans l'évolution de l'analyse, de cette carence que je désigne dans le sens d'une telle élaboration ? Il est à peine besoin de rappeler ce que Jones a recueilli d'une bouche, sans doute, qui n'a rien de spécialement qualifiée à nos yeux, mais qui, à tout le moins, est supposée avoir transmis dans son juste texte, sous toutes réserves, ce qu'elle a recueilli de la bouche de Freud. Jones nous dit quel-19 -

que part avoir reçu de cette personne la confiance qu'un jour Freud lui a dit quelque chose comme ceci: « Après quelque trente années d'expérience et de réflexion, il y a toujours un point sur lequel je reste sans pouvoir donner de réponse, *Was will das Weib* ? Qu'est-ce que veut la femme ? Et très précisément, qu'est-ce qu'elle désire ? », le terme *will*, dans cette expression, pouvant avoir ce sens dans la langue allemande. Sommes-nous là-dessus beaucoup plus avancé ? Assurément, je crois qu'il ne sera pas vain que je vous montre à l'occasion quelle sorte d'évidement, de progrès de la recherche analytique représente autour d'une question qui n'est pourtant pas une question dont on peut dire que ce soit l'analyse qui en ait été l'initiatrice; disons que l'analyse, et précisément la pensée de Freud, est liée à une époque qui avait articulé cette question avec une instance toute spéciale. Le contexte ibsénien des années de la fin du XIXe siècle dans lequel mûrit la pensée de Freud ne saurait être ici négligé, et le problème de la sexualité, vu dans la perspective de la demande féminine, est quelque chose dont il est en somme très étrange que l'expérience analytique ait plutôt étouffé, amorti, éludé, les zones.

Second idéal qui est aussi tout à fait frappant dans l'expérience analytique, je l'appellerai l'idéal de l'authenticité. Je n'ai pas besoin, je pense, de mettre là-dessus beaucoup d'accent. Je pense qu'il ne vous échappe pas que, si l'analyse est une technique de démasquage, elle suppose cette perspective, cet idéal. Mais à la vérité ceci va plus loin. Ce n'est pas seulement comme chemin, étage, échelle de progrès que l'authenticité se propose à nous, c'est bel et bien aussi dans une certaine norme du produit achevé de quelque chose qui est encore désirable, donc une valeur, de quelque chose d'idéal, et quelque chose sur lequel nous sommes amenés, même, à poser des normes très fines, cliniques. Quelque chose dont je vous montrerai l'illustration, par exemple, dans les observations cliniques très subtiles qui sont celles d'Hélène Deutsch concernant un certain type de caractère et de personnalité dont on ne peut pas dire qu'il soit ni mal adapté, ni qu'y fasse défaut aucune des normes exigibles de la relation sociale, mais dont toute l'attitude, le comportement, est perçu dans la reconnaissance de qui ? de l'autre, d'autrui, comme marqué de cet accent qu'elle appelle en anglais le *As if* ou le *Als ob* qui est quelque chose où nous touchons du doigt qu'un certain registre, qui n'est pas défini, ni simple non plus, autrement que dans des perspectives d'expérience morale, est là présent, -20 -

directeur, exigible, dans toute notre expérience, et qu'il convient aussi de voir, de mesurer jusqu'à quel point nous y sommes adéquats.

Car c'est là que je voudrais en venir, à savoir qu'en somme quelque chose d'harmonieux, de plein, cette sorte de pleine présence qui est ce dont nous mesurons si finement, en tant que cliniciens, le déficit, est-ce que ce n'est pas en quelque sorte à mi-chemin de ce qu'il faut pour l'obtenir que notre technique, celle que j'ai appelée la technique du démasquage, s'arrête ? Est-ce qu'il n'y a pas quelque chose que nous pourrions appeler une science des vertus, une raison pratique, un sens du sens commun, dont il est intéressant de se demander ce que signifie notre absence sur ce terrain ? Car, à la vérité, on ne peut pas dire que nous intervenions jamais sur le champ d'aucune vertu. Nous déblayons des voies et des chemins, comme je l'ai déjà dit, et là nous espérons que ce qui s'appelle vertu viendra fleurir.

De même, nous en avons forgé un autre, un troisième depuis quelque temps, dont je ne suis pas tellement sûr qu'il appartienne à la dimension originale de l'expérience analytique, c'est celui d'un idéal de non-dépendance, ou plus exactement une sorte de prophylaxie de la dépendance. Est-ce qu'on peut dire qu'il n'y a pas, là aussi, une limite, une frontière très subtile qui sépare ce que nous désignons comme désirable, dans ce registre, au sujet adulte et les modes sous lesquels nous nous permettons d'intervenir pour qu'il y parvienne. Il suffit pour cela de se rappeler les réserves, à vrai dire fondamentales, constitutives, de la position freudienne concernant tout ce qui s'appelle éducation à proprement parler. Sans doute sommes-nous, et plus spécialement les psychanalystes de l'enfant, amenés à tout instant à empiéter sur ce champ, ce domaine, à opérer dans la dimension de ce que j'ai appelé ailleurs, dans un sens étymologique, une orthopédie ; mais il est tout de même tout à fait frappant qu'aussi bien par les moyens que nous employons que par les ressorts théoriques que nous mettons au premier plan, il y a quelque chose de tout à fait frappant dans ce qu'on peut appeler une éthique.

Il y a une éthique de l'analyse. C'est l'effacement, la mise à l'ombre, le recul, voire l'absence d'une dimension dont il suffit de dire le terme pour s'apercevoir ce qui nous sépare, qui nous divise de toute l'articulation éthique avant nous, c'est l'habitude, la bonne ou la mauvaise habitude. C'est là quelque chose, en soi, à quoi nous nous référons d'autant moins -21 -

que le registre, l'articulation de l'analyse s'inscrit dans des termes tout différents, dans des termes de trauma, et en des termes de leur persistance. Sans doute avons-nous appris à atomiser ce trauma, cette impression, cette marque, mais l'essence même de l'inconscient s'inscrit dans un autre registre que celui sur quoi Aristote dans *l'Éthique*, lui-même, met l'accent d'un jeu de mots, c'est-à-dire l'habitude, *éthos*, alors qu'il s'agit de *éthos* -, c'est-à-dire d'éthique qu'on peut centrer entre les deux mots. Il y a des nuances extrêmement subtiles sur lesquelles nous aurons à revenir, qu'on peut centrer sur le terme de caractère. L'éthique, dans Aristote, c'est une science du caractère, la formation du caractère, et une dynamique des habitudes. C'est plus qu'une dynamique des habitudes, c'est une action en vue des habitudes, un dressage, une éducation. Il faut avoir un instant parcouru cette oeuvre si exemplaire, ne serait-ce que pour nous permettre de mesurer la différence des modes de pensée qui sont les nôtres avec ceux d'une pensée qui ne se présente en rien d'autre que comme une des formes les plus éminentes de la réflexion éthique en cette matière.

Pour pointer ce quelque chose à quoi ces prémisses d'aujourd'hui nous amènent, je vais vous dire ceci, c'est que, si abondantes que soient les matières dont j'ai essayé de montrer ce matin les perspectives, c'est d'une position tout à fait radicale que j'essaierai la prochaine fois de partir et qui n'est rien de moins que ceci. Pour repérer quelle est l'originalité de la position freudienne en matière d'éthique, il y a quelque chose qui est absolument indispensable à mettre en relief : c'est un glissement, un changement d'attitude dans la question morale comme telle.

Vous le verrez, dans Aristote, le problème est le problème d'un Bien, d'un Souverain Bien. Et nous aurons à mesurer pourquoi Aristote tient à mettre l'accent sur le problème du plaisir, de sa fonction dans l'économie mentale de l'éthique depuis toujours. C'est là quelque chose que nous pouvons d'autant moins éluder, comme vous le savez, que c'est le terme, le point de référence de la théorie freudienne concernant les deux systèmes  $\Psi$  et  $\phi$ , les deux instances psychiques qu'il a appelées processus primaire et secondaire.

Est-ce bien de la même fonction, du même rôle qu'il s'agit concernant le plaisir dans l'un et l'autre cas ? Dans l'une et l'autre de ces élaborations ? Vous le verrez, il est presque impossible de repérer cette différence, de -22 -

trancher ce point si nous ne nous apercevons pas de quelque chose qui est arrivé dans l'intervalle, et dont nous aurons forcément, encore que ce ne soit là ni la fonction, ni quelque chose à quoi la place que j'ai ici semble me forcer, à quelque chose que nous ne pouvons nous même pas éviter, à une certaine investigation du progrès historique qui est le suivant. C'est ici que les termes dont je me sers et dont vous savez que les premiers, à savoir le symbolique, l'imaginaire et le réel, sont presque toujours les termes directifs auxquels nous avons affaire, eh bien ! il s'agit justement de quelque chose qui nous permet de poser dans ces trois registres ce que j'appellerai nos termes de références quant à des catégories dont il s'agit maintenant de bien mesurer la nature.

Ces catégories, quelles sont-elles ? Il est certain que plus d'une fois certains d'entre vous se sont demandé, du temps où je parlais du symbolique et de l'imaginaire et de leur inter-action réciproque, ce que c'était en fin de compte que le réel. Eh ! bien, chose curieuse pour une sorte de pensée sommaire qui penserait que toute exploration de l'éthique doit viser dans un domaine, disons, de l'idéal, sinon de l'irréel, vous verrez au contraire que c'est corrélativement dans le sens d'un approfondissement de cette notion du réel, et inversement, que c'est pour autant qu'il s'agit d'une orientation du repérage de l'homme par rapport au réel que la question éthique- je dis pour autant que la position de Freud nous fait faire un progrès - s'oriente et s'articule. Et pour le concevoir il faut voir ce qui s'est passé dans l'intervalle.

Ce qui s'est passé au début du XIXe siècle, c'est quelque chose que nous appellerons la conversion, ou réversion utilitariste. Jusqu'à un certain moment, sans doute, lui, tout à fait historiquement conditionné, que nous pouvons spécifier par un déclin radical de la position et de la fonction du maître, lequel régit, vous le verrez, évidemment toute la réflexion aristotélicienne et conditionne sa durée à travers les âges, c'est à la limite précise où nous allons arriver à cette dévalorisation si extrême de la position du maître qui est celle d'Hegel, qui fait du maître en quelque sorte la grande dupe, le cocu magnifique de l'évolution historique, faisant passer toute la vertu du progrès du travail par les voies du vaincu, c'est-à-dire de l'esclave, c'est dans la mesure précise où quelque chose est radicalement changé dans la vision du maître qui originellement, dans sa plénitude, au temps où il existe, à l'époque d'Aristote, il est bien autre chose que la fic- 23 -

tion hégélienne, la position hégélienne n'est en quelque sorte que comme un envers, un négatif, le signe de sa disparition, c'est peu de temps avant donc ce terminus que se lève, affectant le sillage du succès, une certaine pensée dite utilitariste, dans le sillage d'une certaine révolution également dans les rapports interhumains. Dérogation utilitariste, laquelle est loin d'être cette pure et simple platitude que l'on suppose.

Il ne s'agit pas simplement de ce quelque chose qui, tout d'un coup, se pose la question de ce qu'il y a en somme comme biens, sur le marché, à répartir, et de la meilleure répartition de ces biens. Il y a là toute une réflexion dont, à vrai dire, je dois à Monsieur Jakobson, ici présent, d'avoir trouvé le ressort, la petite chevillette, dans l'indication qu'il m'a donnée de ce que permettait d'entrevoir une oeuvre ordinairement négligée dans l'économie, le résumé classiquement donné de son oeuvre, une oeuvre de Jeremy Bentham, personnage qui est loin de mériter le discrédit, voire le ridicule dont une certaine critique philosophique pourrait faire état quant à son rôle au cours de l'histoire du progrès éthique. Nous verrons que c'est autour d'une critique philosophique, linguistique à proprement parler, que se développe l'effort de Jeremy Bentham, et qu'il est impossible de bien mesurer ailleurs, au cours de cette révolution, l'accent mis sur le terme de réel opposé chez lui à un terme qui est en anglais celui de *fictitious*. *Fictitious* ne veut pas dire illusoire, ne veut pas dire en soi-même trompeur. *Fictitious*, c'est très loin de pouvoir se traduire, comme n'a pas manqué de le faire celui qui a été le principe et le ressort de son succès sur le continent, à savoir Étienne Dumont qui a, en quelque sorte, vulgarisé la doctrine benthamienne, *fictitious* veut dire fictif, mais c'est au sens où, devant vous, j'ai déjà articulé ce terme que toute vérité a une structure de fiction. C'est dans cette dialectique du rapport du langage avec le réel que s'instaure l'effort de Bentham pour situer quelque part ce réel bien, ce plaisir en l'occasion, dont nous verrons qu'il l'articule d'une façon tout à fait différente de la fonction que lui donne Aristote. Et je dirai que c'est à l'intérieur de cet accent mis sur cette opposition entre la fiction et la réalité que vient se placer le mouvement de bascule de l'expérience freudienne.

L'expérience freudienne, c'est par rapport à cette opposition du fictif et du réel qu'elle vient prendre sa place, mais pour nous montrer qu'une fois cette division, cette séparation, ce clivage opéré, les choses ne se situent -24 -

pas du tout là où on peut s'y attendre; que la caractéristique du plaisir, la dimension de ce qui enchaîne l'homme, se trouve tout entière du côté du fictif, pour autant que le fictif n'est pas par essence ce qui est trompeur, mais qu'il est à proprement parler ce que nous appelons le symbolique. Que l'inconscient soit structuré en fonction du symbolique, que ce que le principe du plaisir fasse l'homme rechercher, ce soit le retour de quelque chose qui est un signe, qu'il n'y ait de distraction dans ce qui mène l'homme à son insu dans sa conduite, et que ce soit elle qui lui fasse plaisir parce que c'est en quelque sorte une euphonie, que ce que l'homme cherche et retrouve ce soit sa trace au dépens de la piste, c'est là ce dont il faut mesurer toute l'importance dans la pensée freudienne pour pouvoir aussi concevoir quelle est alors la fonction, le rôle de la réalité.

Assurément, Freud ne doute pas, non plus qu'Aristote, que ce que l'homme cherche, que ce qui est sa fin, ce soit le bonheur. Chose curieuse, le bonheur, dans presque toutes les langues, cela se présente comme en termes de rencontrer, *tuchè*. Il y a là quelque divinité favorable. Bonheur, c'est aussi pour nous *augurum*, c'est aussi un bon présage, et aussi une bonne rencontre. Car il y a ici un sens objectif dans *augurum*. *Glück*, c'est *gelück*, il y a aussi là deux rencontres. La *happiness*, c'est tout de même *happen*, c'est aussi une rencontre, encore qu'on n'éprouve pas ici le besoin d'y ajouter la particule précédente marquant le caractère à proprement parler heureux de la chose.

Assurément il n'est pas sûr, pour autant que tous ces termes soient synonymes - et je n'ai pas besoin ici de vous rappeler l'anecdote du personnage immigré d'Allemagne en Amérique, à qui on demande: « *Are you Happy ?* » - « *Oh yes ! I am very happy ! I am really, I am very happy ! Aber nicht glücklich !* »

Le bonheur est quelque chose qui n'échappe pas plus à Freud comme étant quelque chose qui doit, pour nous, être proposé comme terme à toute recherche, si éthique soit-elle. Mais ce qui tranche, et ce dont on ne voit pas assez l'importance, sous prétexte qu'on cesse d'écouter un homme à partir du moment où il semble sortir de son domaine proprement technique, ce que je voudrais lire dans le *Malaise dans la civilisation*, c'est que, nous dit-il, pour ce bonheur, il n'y a absolument rien de préparé dans le macrocosme, ni dans le microcosme.

Or, ceci est le point tout à fait nouveau. Toute la pensée d'Aristote concernant le plaisir c'est que le plaisir, en tout cas, lui, a quelque chose

qui n'est pas contestable. Il y a en lui quelque chose qu'il nous faut bien admettre, qu'il est au pôle directif de l'accomplissement de l'homme, pour autant que s'il y a, dit-il, chez l'homme quelque chose de divin, c'est cette appartenance à la nature. C'est là une notion de la nature dont vous devez mesurer combien elle est différente de la nôtre, car elle comporte inversement l'exclusion de tous les désirs bestiaux de ce qui est à proprement parler l'accomplissement de l'homme.

Dans l'intervalle, nous avons donc eu un renversement complet, total de la perspective. Pour Freud de quoi va-t-il en quelque sorte s'agir ? Tout ce qui va vers la réalité va en quelque sorte exiger je ne sais quel tempérament, baisse de ton, de ce qui est à proprement parler l'énergie du plaisir. Et ceci est quelque chose qui a une énorme importance. Ceci aussi peut vous sembler, vu que vous êtes hommes de votre temps, après tout, d'une certaine banalité. Je veux dire que, comme je me le suis entendu rapporter, je dirai presque que ce que Lacan conseille est tout simplement ceci, le roi est tout nu. Tout au moins est-ce dans ces termes que cela m'a été rapporté. Peut-être était-ce de moi qu'il s'agissait. Mais tenons-nous en à la meilleure hypothèse que c'est ce que j'enseigne. Bien sûr je l'enseigne d'une façon peut-être un peu plus humoristique que ne pense mon critique, dont je n'ai pas dans l'occasion à mesurer les intentions dernières. Ce n'est à la vérité pas d'une autre façon que celle-ci, pas tout à fait celle de l'enfant qui est censé faire tomber l'illusion universelle, mais plutôt celle d'Alphonse Allais faisant attrouper les passants pour les alerter d'une voix sonore, leur disant: « Oh ! Scandale ! Regardez cette femme, sous sa robe elle est nue ! » Et à la vérité, je ne dis même pas ça. Car si le roi est nu, ce n'est justement que pour autant qu'il est sous un certain nombre d'habits, fictifs sans doute, mais qui sont absolument essentiels à sa nudité, et par rapport auxquels sa nudité elle-même, comme une autre bien bonne histoire d'Alphonse Allais le montre, peut être considérée comme n'étant jamais assez nue. Après tout on peut l'écorcher, le roi ou la danseuse. En vérité, ce à quoi nous reporte la perspective de ce caractère absolument fermé, c'est précisément à la perspective de la façon dont s'organisent les fictions du désir. Fictions du désir, c'est là où interviennent, que prennent leur portée les formules que je vous ai données l'année dernière du fantasme. C'est là qu'elles doivent être reprises. C'est là que la notion du désir comme étant le désir de l'Autre prend tout son poids. -26 -



C'est là aussi aujourd'hui que je terminerai en trouvant dans une note de la *Traumdeutung*, elle-même empruntée à l'introduction à la psychanalyse, ceci : « Un second, écrit Freud, et beaucoup plus important et beaucoup plus profond, à nous diriger, facteur, qui est tout à fait négligé par le profane, est le suivant: la satisfaction d'un vœu doit certes apporter du plaisir mais on peut aussi poser la question. » Je ne pense pas forcer les choses en retrouvant ici l'accentuation lacanienne d'une certaine manière de poser les questions, naturellement, à celui qui a le souhait, le vœu. Mais il est bien connu du rêveur qu'il n'a pas un rapport simple et univoque avec son vœu. Il le rejette. Il le censure. Il n'en veut pas. Nous retrouvons la dimension essentielle du désir comme étant toujours désir au second degré, désir de désir. Et, à la vérité, nous pouvons attendre ici de l'analyse freudienne de mettre un peu d'ordre dans ce à quoi, au dernier terme, et dans ces dernières années, a fini par déboucher la recherche critique, à savoir la fameuse, trop fameuse théorie des valeurs. Celle dans laquelle l'un d'entre eux s'exprime en disant: « La valeur d'une chose est sa désirabilité. » Faites bien attention, il s'agit de savoir si elle est digne d'être désirée, s'il est désirable qu'on la désire. Ici nous entrons dans cette espèce de catalogue qu'on pourrait presque comparer dans bien des cas à une armoire, à un magasin de détroques des diverses formes de verdicts qui ont, au cours des âges ou encore maintenant, dominé de leur diversité, voire de leur chaos, les aspirations des hommes.

La structure constituée par la relation imaginaire comme telle, par le fait que l'homme narcissique entre double dans la dialectique de la fiction, est ce quelque chose qui, peut-être à la fin, trouvera son mot et son aboutissement: notre recherche de cette année sur l'éthique de l'analyse. Au dernier terme vous verrez pointer la question posée par le caractère fondamental du masochisme dans l'économie des instincts.

Si, sans doute, quelque chose devra rester ouvert concernant le point que nous occupons dans une évolution de l'érotique, dans une cure à apporter non plus à tel ou tel, mais à la civilisation et à son malaise, si peut-être devons-nous faire notre deuil de toute espèce de véritable innovation dans le domaine de l'éthique, et jusqu'à un certain point on pourrait dire que quelque signe s'en trouve dans le fait que nous n'avons même pas été capables après tout notre progrès théorique, d'être à l'origine d'une nouvelle perversion, ce serait un signe pourtant sûr que nous sommes -27 -

vraiment arrivés au cœur du problème; du moins sur le sujet des perversions existantes, l'approfondissement du rôle économique du masochisme est-il, au dernier terme, et pour nous donner un terme simplement accessible, le point sur lequel cette année j'espère que nous arriverons à conclure.

## Leçon II 25 novembre 1959

Miel! J'essaie de vous apporter mon miel, le miel de ma réflexion sur ce que, mon Dieu, je fais depuis un certain nombre d'années qui commence à compter, mais qui avec le temps finit par ne pas être tellement hors de mesure, avec le temps que vous y passez vous-mêmes. Si, bien sûr, cet effet de communication présente parfois quelques difficultés, pensez, pour le comprendre, justement à l'expérience du miel. Le miel, c'est ou bien très dur, ou bien très fluide. Si c'est dur, cela se coupe mal, il n'y a pas de clivage naturel. Si c'est très fluide, je pense que vous avez fait tous suffisamment l'expérience d'absorber du miel dans votre lit à l'heure du petit déjeuner; il y en a bientôt partout.

D'où le problème des pots. Le problème du pot de miel étant une réminiscence du pot de moutarde auquel j'ai fait un sort dans un temps, ayant exactement le même sens depuis que nous ne nous figurons plus que les hexagones, dans lesquels nous sommes portés à faire notre récolte, aient un rapport naturel avec la structure du monde. De sorte qu'en somme, vous allez le voir, la question que nous nous posons, et qui est en fin de compte toujours la même, c'est à savoir de la portée de la parole et, plus spécialement, c'est de nous apercevoir aussi que le problème moral, éthique, de notre praxis est étroitement attaché de quelque chose que nous pouvions entrevoir depuis quelque temps, c'est que cette insatisfaction profonde où nous laisse toute psychologie, y compris celle que nous avons déjà fondée grâce à l'analyse, tient peut-être à quelque chose, justement à ceci qu'elle n'est qu'un masque, un alibi quelquefois de cette tentative de pénétrer le problème de notre propre action qui est l'essence, le -29 -

fondement même de toute réflexion éthique. Autrement dit, qu'il s'agit de savoir si nous avons réussi à faire plus qu'un tout petit pas hors de l'éthique, si, comme les autres psychologies, la nôtre n'est pas simplement un des cheminement de cette réflexion éthique, de cette recherche éthique, de cette recherche d'un guide, d'une voie dans quelque chose qui, au dernier terme, se pose en ceci, que devons-nous faire pour agir d'une façon droite, étant donné notre position, notre condition d'hommes ?

Ce rappel me paraît difficile à contester quand notre action de tous les jours nous suggère que nous n'en sommes pas très loin. Bien sûr, les choses se présentent autrement pour nous dans la façon que nous avons d'introduire cette action, de la présenter, de la justifier. Bien sûr, même, pouvons-nous dire que son départ se présente avec des caractères de demande, d'appel d'urgence, ayant une signification de service qui nous met plus au ras du sol quant au sens de l'articulation éthique ? Mais ceci ne change rien pourtant au fait que nous pouvons, au bout du compte, à tout bout de champ si l'on peut dire, la retrouver dans sa position intégrale, celle qui a fait depuis toujours le sens et le propos de ceux qui ont réfléchi sur la morale, qui ont écrit, qui ont tenté d'articuler des éthiques.

La dernière fois, en vous traçant le programme de ce que je désire parcourir cette année - programme qui s'étend de la reconnaissance de l'omniprésence, de l'infiltration dans toute notre expérience de l'impératif moral jusqu'à quelque chose qui est l'autre bout, à savoir, paradoxalement, le plaisir que nous pouvons y prendre, en fin de compte, au second degré, à savoir le masochisme moral. Je vous ai indiqué, pointé en cours de route, ce quelque chose qui, je crois, fera l'inattendu, l'original, le paradoxe même d'une perspective que j'entends y ouvrir en référence aux catégories fondamentales dont je me sers pour vous orienter dans notre expérience, à savoir le symbolique, l'imaginaire et le réel. Je vous ai indiqué que, paradoxalement, ma thèse, et sans aucun doute, ici, ne vous étonnez pas qu'elle ne se présente d'abord que d'une manière confuse, car c'est bien entendu le développement de notre discours qui lui donnera son poids, ma thèse est que la loi morale, le commandement moral, la présence de l'instance morale, ce en quoi cette instance s'impose à nous, est ce qui représente ce par quoi se présente, dans notre activité en tant qu'elle est structurée par le symbolique, le réel. Le réel comme tel, le poids du réel.

Thèse qui, à la fois, peut paraître comme une vérité triviale, et aussi bien un paradoxe. Nous sentons bien ce qu'il y a là dans ma thèse, que la loi morale s'affirme, si vous voulez, contre le plaisir. Nous sentons bien aussi que parler de réel à propos de la loi morale, c'est quelque chose qui semble mettre en question la valeur d'un terme que nous intégrons d'ordinaire sous le vocable de l'idéal. Aussi bien, pour l'instant, ne cherchais-je en rien à fourbir autrement le tranchant de ce que j'apporte ici, puisque aussi bien tout ce qui peut faire le poids, la portée de cette visée, c'est justement le sens à donner, dans l'ordre des catégories qu'ici je vous apporte - je vous apporte, je le répète, toujours en fonction de notre praxis d'analystes -, ce dont il s'agit, c'est justement du sens à donner à ce terme de réel.

Vous verrez qu'il n'est pas immédiatement accessible, quoique déjà un certain nombre d'entre vous se le sont déjà sans doute dit en s'interrogeant sur la portée dernière que je peux lui donner. Et, bien sûr, vous devez vous demander tout de même, déjà entrevoir, que le sens de ce terme de réel doit avoir quelque rapport avec le mouvement qui traverse toute la pensée de Freud, qui le fait partir d'une opposition première entre principe de réalité et principe du plaisir pour, à travers une série de vacillations, d'oscillations, d'insensibles changements dans ses références, le faire aboutir à la fin de sa formulation doctrinale à poser au-delà du principe du plaisir quelque chose dont nous pouvons nous demander qu'est-ce qu'il peut bien être par rapport à la première opposition. Car, quand au delà du principe du plaisir nous apparaît cette face opaque et si obscure qu'elle a pu paraître à certains l'antinomie de toute pensée, je ne dirai pas seulement de biologiste, mais même de toute pensée proprement et simplement scientifique, qui s'appelle l'instinct de mort, qu'est-ce que c'est que ce dernier terme ? Cette sorte de loi au delà de toute loi qui ne peut se poser que comme d'une structure dernière, d'une sorte de point de fuite de toute réalité possible à atteindre ? Qu'est-ce que c'est si ce n'est quelque chose comme le dévoilement, la retrouvaille, à l'opposé du couplage entre le principe du plaisir et le principe de réalité, où le principe de réalité serait en quelque sorte de considérer comme une sorte de dépendance, de prolongement, d'application du principe du plaisir, mais qui justement, dans la mesure où ce principe de réalité prendrait dans la perspective de Freud cette position dépendante et réduite, ferait resurgir -31 -

quelque chose au-delà qui gouverne l'ensemble de notre rapport au monde, au sens le plus large.

Et, dans ce procès, dans ce progrès, ce qui pour nous au premier abord subsiste, se maintient, vient devant notre regard, c'est assurément le caractère problématique de ce que Freud pose sous le terme de réalité. Est-ce qu'il s'agit de la réalité quotidienne, immédiate, sociale ? Est-ce le conformisme aux catégories établies, aux usages reçus ? Est-ce quelque chose d'autre ? Mais alors qu'est-ce ? Est-ce la réalité découverte par la science, ou celle qui ne l'est point encore ? Est-ce la réalité psychique ? Quelle Est-elle, après tout, cette réalité ? Et nous-mêmes, bien sûr, en tant qu'analystes, c'est bien sur la voie de sa recherche que nous sommes. Cette voie nous entraîne bien ailleurs que dans quelque chose qui peut s'exprimer par une catégorie d'ensemble. Cela nous amène dans un champ précis, celui d'une réalité psychique qui assurément pour nous se présente avec le caractère problématique d'un ordre jusque-là jamais égalé.

Si la loi morale doit être ainsi posée dans cette référence, et déjà vous voyez que ce que je vais donc d'abord aborder, c'est d'essayer de sonder la fonction qu'a joué, dans la pensée de l'inventeur de l'analyse, puis du même coup dans la nôtre, nous qui sommes engagés dans ses voies, dans son champ, ce terme de réalité, à l'opposé déjà je pointe -pour qu'aussi bien vous ne l'oubliez pas, ou vous ne croyiez pas que je m'engage dans cette voie d'une façon qui, en quelque sorte, ne comporterait qu'un sondage, une sorte d'objectivation, qu'une sorte de référence de ce qui dans l'expérience morale est l'instance impérative comme telle, sous quelque forme qu'elle se présente, à l'opposé l'action morale elle-même se présente pour nous d'une façon qui nous pose des problèmes, et précisément en ceci que peut-être l'analyse y prépare, mais qu'en fin de compte elle nous laisse à sa porte. L'action morale, précisément, dans la mesure où elle est entrée dans le réel, où elle ne peut se concevoir, elle, autrement que comme notre action au moment où elle nous apporte, dans le réel, quelque chose qui y apporte du nouveau, qui y crée un sillage, quelque chose qui est en somme là où se sanctionne le point de notre présence, est ceci, à savoir en quoi l'analyse nous y rend, si elle nous y rend apte, en quoi l'analyse nous y amène, si l'on peut dire, à pied d'oeuvre, et pourquoi elle nous y amène ainsi ? Pourquoi aussi elle s'arrête à ce seuil ? C'est là l'autre terme où s'axera ce que j'espère ici articuler. En précisant par là, et dans -32 -

cette question, ce que j'ai indiqué la dernière fois comme étant les limites de ce que nous articulons, en ce en quoi nous nous présentons capables d'articuler une éthique. Cette notion des limites éthiques de l'analyse coïncide avec les limites de sa praxis considérée comme prélude d'une action morale comme telle, ladite action étant celle par laquelle nous débouchons dans le réel.

De ceux qui ont fait avant nous l'analyse d'une éthique, Aristote pour le prendre comme exemple, se classe dans les plus exemplaires assurément les plus valables. C'est une lecture, je vous l'ai signalé, passionnante, et je ne saurais trop vous conseiller, comme un exercice, d'en faire l'épreuve, vous ne vous y ennuierez pas un instant, je vous l'assure. Lisez *L'Éthique à Nicomaque* que les spécialistes semblent considérer comme le plus sûr à devoir lui être attribué de ses traités ; c'est également certainement le plus lisible, et avec sans doute quelques difficultés, quelques problèmes qui se rencontrent dans le texte de son énoncé, dans ses détours, dans l'ordre de ce qu'il discute, tout de même franchissez les passages qui vous sembleraient trop obscurs, ou compliqués, ou bien ayez une édition avec de bonnes notes qui vous réfèrent à ce qu'il est nécessaire de connaître de la logique d'Aristote, à l'occasion, pour comprendre les problèmes qu'il évoque ; mais après tout, ne vous embarrassez pas tellement, même de tout saisir, paragraphe par paragraphe, essayez de le lire de bout en bout d'abord, et vous en aurez sûrement récompense.

Une chose en tout cas s'en dégagera, c'est quelque chose qu'il a en commun, jusqu'à un certain degré, avec toutes les autres éthiques, c'est qu'en tant qu'éthique, il tend à se référer à un ordre. Un ordre d'abord qui se présente comme science, *épistémè*. Mais c'est dans la mesure où quelque chose, dans le sujet, de lui-même, est supposé pouvoir être établi, à savoir cette science de ce qui doit être fait, cet ordre proprement éthique, cet ordre qui définit la norme d'un certain caractère *étos* avec l'état proprement éthique, qui est ce qui est considéré à ce moment dans le sujet, que le problème se pose de la façon dont cet ordre qui, lui-même, est posé et découvert sans doute, n'est point contesté. Comment, dans le sujet, peut être, d'une part, obtenue l'adéquation qui le fera rentrer, se soumettre à cet ordre ? L'établissement de l'*étos*, de ce quelque chose qu'Aristote pose comme différenciant l'être vivant de l'être inanimé, inerte, comme il le fait remarquer, aussi longtemps que vous lancerez une -33 -

pierre en l'air, elle ne prendra pas l'habitude de cette trajectoire, mais l'homme, lui, prend l'habitude, c'est là l'éthos, et cet éthos, il s'agit de l'obtenir conforme à l'éthos, ce qui définit l'éthos, quelque chose qui a rapport à sa conformité, à un ordre ou à un *Bien* qu'il faut bien rassembler dans la perspective logique qui est celle d'Aristote en un dernier terme, en un *Souverain Bien* qui est en quelque sorte le point d'insertion, d'attache, de convergence, de quelque chose où cet ordre particulier s'unifie dans une connaissance plus universelle, où l'éthique débouche dans une politique, au delà de cette politique dans une imitation d'un ordre cosmique. Macrocosme et microcosme, ici, sont supposés au principe de toute la méditation aristotélicienne.

Il s'agit donc, ici, d'une orientation, d'une conformisation à quelque chose qui, dans le réel, n'est pas contesté comme supposant les voies de cet ordre. Et le problème, qui est en somme perpétuellement repris et posé à l'intérieur de l'éthique aristotélicienne, est celui-ci, celui qui possède cette science et, bien entendu, puisque celui qui est là, auquel s'adresse Aristote, l'élève, le disciple, est censé du fait même qu'il l'écoute, participer à ce discours de la science, c'est à lui que ceci s'adresse. Le discours est déjà introduit, l'orthos logos, dont il s'agit, le discours droit, le discours conforme dans le problème par le fait même que la question éthique est posée.

Le problème est donc celui-ci, ramené sans doute au point où l'avait laissé Socrate avec, sans doute, un optimisme dont l'excès n'a pas manqué de frapper ses plus immédiats successeurs; comment se fait-il, si la règle de l'action est dans cet orthos logos, s'il ne peut y avoir de bonne action que conforme à cet orthos logos, comment se fait-il que subsiste ce qu'Aristote articule comme l'intempérance ? Comment se fait-il que, dans le sujet, les penchants aillent ailleurs ? Comment cela est-il même explicable ? Cette nécessité, cette exigence d'explication, si superficielle peut-être qu'elle puisse, à nous qui croyons en savoir beaucoup plus, paraître, n'en fait pas moins la plus grande part de la substance de la méditation aristotélicienne dans *l'Éthique*. J'y reviendrai tout à l'heure, et justement à propos de ce que nous pouvons penser de la méditation de Freud dans le même domaine.

Assurément le problème, pour Aristote, doit nous apparaître cerné par les conditions d'un certain idéal humain que je vous ai déjà brièvement indiqué au passage comme étant celui de l'idéal du maître. Tout le pro. - 34 -



blème pour lui est d'élucider le rapport qu'il peut y avoir entre cette *acholasia*, cette intempérance, et quelque chose qu'il appelle la mise en défaut, le défaut manifesté concernant ce qui est la vertu essentielle de celui auquel il s'adresse, c'est à savoir au maître. Au maître antique, vous l'ai-je indiqué la dernière fois, qui n'est pas tout à fait la brute héroïque qui nous est représentée dans la dialectique hégélienne pour lui servir d'axe et de point tournant. Je ne m'étendrai pas ici sur ce que représente le type du maître antique. Qu'il vous suffise de savoir que c'est ce qui doit nous permettre à la fois d'apprécier à sa juste valeur ce que nous apporte l'éthique aristotélicienne, et ceci est à double sens. D'une part, bien sûr, cela la limite, l'historicise comme nous pouvons dire dans notre perspective, mais on aurait tort de croire que c'est là la seule conclusion à tirer de cette remarque. D'abord parce que, d'une part, cela l'historicise d'une façon qui pose assurément toutes sortes de problèmes sur ce que c'est vraiment que ce maître antique dans la perspective aristotélicienne. C'est assurément quelque fonction, une présence, une condition humaine assurément liée, d'une façon beaucoup moins étroitement critique, à l'esclave que la perspective hégélienne ne nous l'articule et ne nous le fait entrevoir.

Le problème qui est posé est bien celui qui reste irrésolu dans la perspective hégélienne, celui d'une société de maîtres. Et, d'autre part, il y a bien des remarques intéressantes à faire qui contribuent aussi à limiter la portée de l'éthique aristotélicienne sur le fait que ce maître, tel le Dieu qui est au centre du monde aristotélicien, du monde gouverné par le vous, est un maître dont l'idéal semble bien être celui de tirer le plus possible son épingle du jeu du travail. Je veux dire de laisser à l'intendant le gouvernement des esclaves, pour se diriger vers cet idéal de contemplation sans lequel l'éthique ne trouve pas sa juste perspective. C'est donc vous dire tout ce que comporte d'idéalisation la perspective de l'éthique aristotélicienne. Si, donc, localisée, je dirai presque à un type social, à un exemplaire privilégié et, disons-le, d'oisiveté, puisque le terme même *akolastichos* l'évoque, cette oisiveté, il n'en est que plus frappant de voir combien ce qu'ils articulent à l'intérieur de cette condition spéciale, reste pour nous riche de résonances, d'enseignement et, après tout, en fin de compte, ne nous donne pas des schèmes qui soient inutilisables une fois recomposés, retransposés, des schèmes qui ne se retrouvent pas dans les mêmes vieilles outres dans lesquelles nous mettrons notre nouveau miel; -35 -

ils ne se retrouvent pas parfaitement reconnaissables, au niveau où nous allons voir maintenant que se pose pour nous à travers l'expérience freudienne, l'axiome, le premier rapport.

Au premier abord, on peut dire que cette perspective est nôtre. Cette recherche d'une voie, d'une vérité, n'est pas absente de notre expérience. Qu'est-ce donc d'autre que nous cherchons sinon, dans l'analyse, une vérité libératrice ? Mais là, tout de même, faisons bien attention. C'est que, précisément, il y a lieu de ne pas se fier aux mots et à leurs étiquettes, car cette vérité que nous cherchons, il est certain que, dans son être, dans ce en quoi nous la poursuivons dans une expérience concrète, ce n'est pas celle d'une loi supérieure, d'une loi de vérité. Si la vérité que nous cherchons est une vérité libératrice, c'est une vérité que nous allons chercher à un point de recel de notre sujet. C'est une vérité plus particulière.

Car même si nous pouvons, la forme de l'articulation que nous lui trouvons chez chacun, la retrouver toujours nouvelle, la même chez d'autres, c'est tout de même pour autant que, pour chacun, elle se présente dans sa spécificité intime, avec ce caractère de *Wunsch* impérieux auquel rien ne saurait s'opposer qui, en quelque sorte, permette de le juger du dehors. Ce que nous pouvons lui trouver de mieux comme qualité, une fois que nous l'avons fait agir, c'est que c'est là le vrai *Wunsch* qui était au principe d'un comportement égaré, d'un comportement atypique. Mais c'est dans son caractère irréductible, son caractère de modification dernière, de modification qui ne suppose d'autre normativisation que celle d'une expérience de plaisir ou de peine, mais d'une expérience dernière d'où il jaillisse, et à partir duquel il se conserve dans la profondeur du sujet sous une forme irréductible ; c'est à partir de là, de cette découverte qui est donc loin d'être quelque chose qui se présente d'aucune façon comme ayant un caractère de loi universelle, mais au contraire de la loi la plus particulière, même s'il est universel que cette particularité se rencontre chez chacun des êtres humains ; c'est là sous cette forme que nous avons qualifié de phase régressive, infantile, irréaliste, avec ce caractère de pensée livrée au désir, de désir pris pour la réalité, que nous le rencontrons.

Et ceci qui assurément fait le texte de notre expérience, est-ce là, si je puis dire, toute notre découverte ? Est-ce là toute notre morale, la mise au jour, la découverte comme telle de cette pensée de désir, de la vérité de -36 -

cette pensée ? Est-ce que, de sa seule révélation, nous attendons que soit faite place nette pour une pensée différente ? D'une certaine façon, c'est vrai. C'est aussi simple d'une certaine façon. Mais aussi à l'opposé d'une certaine façon, à la formuler ainsi, tout nous est véritablement voilé. Car cette pensée, après tout, si c'était là que devait se limiter le bénéfice, la nouveauté de l'expérience analytique, elle ne serait rien d'autre, elle n'irait pas plus loin que quelque chose qui est né bien avant la psychanalyse, et qui tout de même est d'une certaine date dans l'histoire. La pensée de l'enfant qui est père de l'homme, la formule citée par Freud lui-même avec respect est de Wordsworth, c'est-à-dire d'un poète romantique anglais.

Et ce n'est pas pour rien que nous le trouvons là, que nous trouvons qu'au début de je ne sais quoi de nouveau, d'ébranlant, voire d'irrespirable qui se déclenche au début du XIXe siècle avec la révolution industrielle, dans le pays le plus avancé dans l'ordre de ses effets, à savoir l'Angleterre, que le romantisme anglais se présente avec ces traits particuliers de la valeur donnée aux souvenirs d'enfance, au monde de l'enfance, aux idéaux et aux vœux de l'enfant dont on peut dire que les poètes de l'époque font la racine non seulement de l'inspiration, mais de l'exploitation de leurs thèmes principaux. Ce en quoi ils se distinguent radicalement des poètes qui les précèdent, et spécialement de cette admirable poésie qu'on appelle, je ne sais pourquoi, métaphysique, du XVIIe et du début du XVIIIe siècle. Cette référence à l'enfance, cette idée de l'enfant qu'il y a dans l'homme, cette idée que quelque chose exige de l'homme d'être autre chose qu'un enfant, et que pourtant en lui les exigences de l'enfant comme tel se font perpétuellement sentir, est une idée qui, dans l'ordre de la psychologie, est situable historiquement.

Un homme de la même époque, qui vivait aussi dans la première moitié du XIXe siècle, un victorien de la première époque, l'historien Macaulay, faisait remarquer qu'à son époque on ne pouvait pas vous accuser d'être un malhonnête homme, ou d'être complètement un imbécile, qu'on avait une excellente arme dans le fait de vous accuser de ne pas être devenu un esprit tout à fait adulte, de conserver des traits de mentalité infantile, cette sorte d'argument, si datable historiquement que vous ne pouvez en trouver le témoignage nulle part ailleurs dans l'histoire avant cette époque, montre quelque chose qui scande, qui constitue une -37 -

coupure dans l'évolution historique. Au temps de Pascal, si l'on parle de l'enfance, c'est pour dire qu'un enfant n'est pas un homme. Si l'on parle de la pensée de l'adulte ce n'est pas, en aucun cas, pour y retrouver jamais les traces d'une pensée infantile.

La question, si je puis dire, ne se pose pas dans ces termes. Je dirai, jusqu'à un certain point, que le fait que nous la posions constamment dans ces termes, si elle est motivée, si elle est justifiée par l'expérience, par les contenus, par le texte de notre rapport au névrosé, par la référence de cette expérience à la genèse individuelle, est aussi quelque chose qui, d'une certaine façon, nous voile ce qu'il y a là derrière. Car, en fin de compte, si vrai que ce soit, il y a une autre position, une autre tension entre la pensée à laquelle nous avons affaire dans l'inconscient et celle que nous qualifions, Dieu sait pourquoi, de pensée adulte. Précisément ce que nous démontrons, et ce que nous voyons, et ce que nous touchons sans cesse du doigt, c'est qu'elle est plutôt en perte de vitesse par rapport à cette fameuse pensée de l'enfant dont nous nous servons pour juger notre adulte comme, je ne dirai pas du tout de repoussoir, mais comme de point de référence, de point de perspective, où ses inachèvements, voire ses dégradations, viendraient confluer, et aboutir. Il y a là même, d'une façon perpétuelle, une sorte de contradiction dans l'usage que nous faisons de cette référence. Je lisais encore avant de venir ici, dans Jones, une sorte d'exclamation sur les sublimes vertus de la pression sociale sans laquelle nos contemporains, nos frères les hommes, se présenteraient comme vaniteux, égoïstes, sordides, stériles, etc. Mais on est tenté de ponctuer en marge, mais que sont-ils donc d'autre ? Et quand nous parlons de l'être adulte, à quelle sorte de référence nous rapportons-nous ? Où est ce modèle de l'être adulte ?

Ceci nous incite à réinterroger l'arête véritable, l'arête dure, de la pensée de Freud quand il fait quelque chose qui, sans aucun doute, a abouti à toute cette expérience, à tout ce matériel qui s'ordonne en termes du développement idéal, et qui dans son principe, à l'origine, dans l'opposition, pour la mettre enfin, là, désignée par son nom, entre processus primaire et secondaire, entre principe du plaisir et principe de réalité, trouve ses termes, trouve sa tension, son opposition fondamentale dans un tout autre système de référence, dans un tout autre ordre que ce à quoi le développement, la genèse - je pense vous l'avoir fait suffisamment sentir, -38 -

encore que je sois bien entendu forcé ici de le faire d'une façon cursive, je pense vous l'avoir suffisamment fait pressentir -ne donne qu'un support inconstant.

Quand Freud est en cours de son autoanalyse, il écrit, dans une courte lettre, la lettre 73: « *Meine Analyse geht weiter*. Mon analyse se poursuit; elle reste mon intérêt principal. » Tout restant encore obscur, certains problèmes appellent, même le problème dont il s'agit, met là-dessus quelque chose, un sentiment de confortable. C'est, dit-il, comme si on avait à prendre, à puiser dans une chambre à provision, et à en tirer des choses, ce dont on a besoin. Le désagréable, dit-il, ce sont *die Stimmungen*. À savoir les états, au sens le plus général que nous pouvons donner à ce mot qui a sa résonance spéciale en allemand, les états d'humeur. Il s'agit à proprement parler des sentiments, des états de sentiment qui, de leur nature, essentiellement, couvrent, cachent, quoi ? *Die Wirklichkeit*, la réalité. C'est en termes d'interrogation sur cette *Wirklichkeit*, sur cette réalité, que Freud interroge ce qui se présente à lui comme *Stimmung*. Et la *Stimmung*, de par sa nature, est ce qui lui dévoile ce qu'il a là dans son autoanalyse à chercher, ce qu'il interroge, ce dont il a le sentiment d'avoir comme dans une chambre obscure, cette chambre à provisions, tout ce dont il a besoin, et ce qui l'attend là, toujours en réserve, mais dont la *Wirklichkeit* lui est essentiellement cachée. Il n'est pas guidé vers cela par ses *Stimmungen*. C'est là le sens de sa phrase: « le plus désagréable, ce sont les *Stimmungen* », *das Unangenehmste*, qui font obstacle à la réalité qu'il recherche. C'est par le chemin d'une recherche de la réalité qu'il y a quelque part, au sein de lui-même, que se pose l'expérience freudienne à l'origine, et que s'explique, que se sent, ce qui constitue l'originalité de son départ. Il ajoute d'ailleurs dans la même ligne : « Même l'excitation sexuelle est, pour quelqu'un comme moi, quelque chose, dans cette voie, d'inutilisable. Même en ceci je ne me fie pas pour voir où sont les réalités dernières. Je garde dans toute cette affaire ma bonne humeur. Avant d'arriver au résultat, nous devons encore savoir garder un instant de patience. » Je vous signale en passant qu'à cette occasion, dans un petit livre récent, dont je ne peux tout de même pas dire que je recommande la lecture, car c'est un livre très singulièrement discordant, presque insidieux, à la limite diffamatoire, d'Erich Fromm, qui s'appelle *Sigmund Freud's Mission*, où des questions insinuates, des questions qui ne sont -39

certes pas du tout dépourvues d'intérêt, sont posées concernant la spécificité, les traits spéciaux de la personnalité de Freud, dans un sens très évidemment toujours diminuant et dévalorisant. Il est dit que, pas plus que d'autres, Sigmund Freud, dans cette recherche de la réalité dont il s'agit, ne trouve un guide sûr dans *his sexual background*, en extrayant cette phrase de son texte pour nous en faire conclure qu'à l'âge de quarante ans, Freud est déjà impuissant. Nous voici donc en mesure d'interroger, d'articuler ce que Freud, en 1895, puisque le sort des choses fait que nous est venu en mains le texte concernant sa conception fondamentale de la structure psychique, que nous est venu en mains cette *Esquisse* qu'il avait pensé intituler *Une psychologie à l'usage des neurologues*, mais comme il ne l'a jamais publié, le brouillon est resté annexé au paquet des lettres de Fliess, et nous avons ces textes grâce à la récupération de ces collections. Il est donc non seulement légitime, mais forcé que ce soit de là que nous partions pour interroger ce que veut dire, dans la réflexion freudienne, dans cette réflexion essentiellement ici interrogée, l'opposition, la thématique du principe de réalité comme opposé au principe de plaisir; que nous voyions si oui ou non il y a là quelque chose qui se présente comme différent, essentiellement distinct, par rapport à ce qui constitue le cheminement de sa pensée, et du même coup les directions de notre expérience, si c'est là que nous pouvons trouver cette arête plus profonde qui, je crois, dans cette occasion, est exigible.

Assurément, dans cette opposition du principe du plaisir au principe de réalité qui a été réarticulée tout au long de l'œuvre de Freud, 1895, *l'Entwurf*, 1900, le chapitre 7 de la *Traumdeutung*, avec la réarticulation, pour la première fois publique, des processus dits primaires et secondaires comme tels, comme étant, l'un gouverné par le principe du plaisir, l'autre par le principe de réalité, la reprise ensuite, en 1911, de l'article d'où, l'année dernière, je vous ai extrait le rêve dont j'ai fait grand état, à savoir le rêve du père mort, il *ne le savait pas*, l'article *Formulierungen über die zwei Principien des psychischen Geschehens* - on pourrait traduire, de la structure psychique - et, plus tard, dans ce *Malaise dans la civilisation* auquel nous arriverons, je l'ai promis, comme à notre terme, la même référence, mais qui ne saurait se comprendre si nous n'essayons pas, à partir de cette origine, de voir dans tout son relief ce qu'elle comporte, et ce qu'elle constitue.

D'autres, avant lui, ont parlé du plaisir comme d'une fonction directrice. Aristote, vous ai-je dit, ne peut pas ne pas en faire non seulement cas, mais ne peut pas ne pas l'amener au centre même du champ de sa direction éthique. Qu'est-ce que le bonheur s'il ne comporte pas cette fleur de plaisir ? Et une part importante de la discussion de *l'Éthique à Nicomaque* sera pour remettre à sa place la véritable fonction du plaisir, amenée, très curieusement d'ailleurs, à en faire quelque chose qui n'est pas simplement un état passif. Car, dans Aristote, c'est une activité comparée à la fleur qui se dégage de l'activité de la jeunesse. C'en est en quelque sorte le rayonnement. De surcroît, c'est aussi, du même coup, le signe de cet épanouissement d'une action au sens propre de cette *energeia* qui est le terme où, dans Aristote, s'articule la praxis véritable, comme comportant en elle-même sa propre fin. Ici le plaisir qui, sans aucun doute, je vous l'ai indiqué la dernière fois, a trouvé bien d'autres modulations comme signe, comme stigmat, ou comme bénéfice, ou comme substance du vécu psychique, à travers les âges, voyons ce qu'ici, au dernier terme chez celui qui nous interroge, chez Freud, à quoi il est associé dans le principe du plaisir. Et d'abord, ce qui ne peut manquer de nous frapper, c'est que ce principe du plaisir est, en somme, un principe d'inertie. Le principe du plaisir se présente comme quelque chose qui règle, par une sorte d'automatisme, tout ce qui à la fois converge et résulte d'un processus que Freud tend, dans sa première formulation apparente, à présenter comme le résultat d'un appareil préformé, l'appareil neuronique comme tel. C'est étroitement limité à cet appareil neuronique que le fonctionnement de ce principe est articulé comme réglant les frayages qu'il conserve après en avoir subi les effets. Il s'agit essentiellement de tout ce qui résulte des effets d'une tendance foncière à la décharge, d'une sorte d'activité réglée par la seule *Bahnung* où une quantité est vouée à s'écouler. C'est là la perspective dans laquelle nous est d'abord présentée l'efficace de ce principe du plaisir. Il suffit de le dire, cette tentative particulière de formulation hypothétique se présente avec un caractère si unique dans ce qui nous reste écrit de Freud - et il ne faut pas oublier qu'il s'en est dégoûté, qu'il l'a repoussée, il n'a pas voulu la publier, assurément il l'a fait sous la forme de ce quelque chose qui vraiment représentait pour lui les exigences d'une cohérence de lui-même avec lui-même devant lui-même, mais qui ne pré-

sente tout de même aucun des traits, ou du moins en apparence de référence à l'effet clinique qui, sans aucun doute, pour lui, représente tout le poids des exigences auxquelles il a affaire. Mais là, il s'entretient avec lui même, ou avec Fliess, ce qui, dans l'occasion, est bien près de revenir au même. Ce dont il s'agit, c'est qu'il se donne une représentation probable, cohérente, une hypothèse de travail pour répondre à quelque chose dont tout le point concret, expérimental, est ici masqué, éludé. Il importe donc plus encore de voir qu'en somme, pour expliquer quelque chose qui est ce vers quoi pointe ce projet, à savoir les tentatives d'expliquer, comme il le dit, un fonctionnement normal de l'esprit, il part des données de l'appareil qui sont les plus à l'opposé de tout cet aboutissement vers l'adéquation, vers l'équilibre, à un système qui, lui-même, de sa propre pente, va essentiellement vers le leurre, vers l'erreur, vers quelque chose qui pointe dans le fait que cet organisme semble tout entier fait non pour satisfaire le besoin, mais pour halluciner le besoin. Il convient que s'oppose un autre appareil. Et là, je ne force pas la note, Freud lui-même entend bien qu'il doit y avoir une sorte de distinction entre les appareils dont il avoue ne voir aucune trace dans ces supports anatomiques. Il faut supposer un autre appareil qui vient là entrer en jeu pour exercer un principe, une instance de réalité qui se présentera comme essentiellement un principe de correction, de rappel à l'ordre.

Le principe de réalité, c'est-à-dire tout ce à quoi doit, en fin de compte, le fonctionnement de l'appareil neuronique son efficace, se présente comme un appareil qui va beaucoup plus loin dans le sens d'opposition que le simple contrôle. Il s'agit de la rectification et aussi bien d'ailleurs toute façon d'opérer ne sera que le détour de précaution, de retouche, de retenue dirai-je, pour caractériser essentiellement le mode sur lequel ce principe s'exerce et fonctionne. Principe de retenue qui vient ici en somme pour corriger, compenser, fondamentalement s'opposer à ce qui paraît être la pente fondamentale de l'appareil psychique. Jamais personne, jamais aucun système possible de reconstitution de l'action humaine n'avait été aussi loin dans le caractère fondamentalement conflictuel, introduit à la base, au principe même de ce que comporte normalement l'affrontement d'un organisme qui semble en principe, après tout, disons-le, plutôt destiné à vivre. Et aucun n'avait poussé plus loin dans les présupposés, explications à donner de cet organisme dans le 42 -



sens d'une inadéquation radicale pour autant que le dédoublement des systèmes se pose au principe comme fait pour aller contre l'inadéquation foncière d'un des deux.

Et ceci est articulé tout au long, semblant presque une gageure. Cette opposition du système  $\phi$  avec le système  $\Psi$ , qu'est-ce qui peut la justifier, si ce n'est ce qui, dans l'occasion, pour nous, la justifie au maximum, à savoir cette expérience des quantités immaîtrisables auxquelles il a affaire dans son expérience de la névrose, dans ce quelque chose qui, pour Freud, fait l'exigence de tout ce système ? Et ce qui donne son poids, sa justification à la mise au premier plan de la quantité comme telle, qu'est-ce que c'est ? Ici, nous le sentons de la façon la plus directe, c'est bien autre chose que tel désir d'être conforme ou pas aux idéaux mécanistes d'Helmholtz ou de Brücke. C'est quelque chose qui, pour lui, correspond, je dirai, à l'expérience vécue la plus immédiate, celle du poids précisément de l'inertie que lui opposent, au niveau des symptômes, des choses dont il sent le caractère irréversible. C'est là, désignant sa première pénétration dans l'obscurité vers cette *Wirklichkeit*, qui est ce autour de quoi il porte sa question, c'est là qu'est le ressort et le relief, et l'action de toute cette construction dont, à son aridité près -là aussi je vous demande d'en faire la relecture, non pas en vous disant avec les annotateurs, commentateurs, et connotateurs qui l'ont publié, si ceci est plus ou moins près de la pensée purement psychologique ou physiologique, ou si ceci se rapporte à Herbart, à Fechner ou à quelqu'un d'autre - mais de vous apercevoir que nous sommes sous cette forme froide, abstraite, scolastique, compliquée, devant un texte derrière lequel se ressent une expérience et que cette expérience est, de son fonds, de sa nature, une expérience d'ordre moral. Et je dirai presque que nous en avons, moi aussi-puisqu'on fait de l'histoire à ce sujet, comme si d'expliquer un auteur comme Freud par les influences, par la plus ou moins grande homonymie de telle de ses formules avec celles qui ont été employées avant lui par un penseur, dans un contexte différent, était quelque chose qui avait en soi sa portée, je veux dire la portée essentielle - pourquoi n'en ferais-je pas moi aussi autant, puisque c'est un exercice auquel on se livre ? Et je vous dirai que, à certains moments, c'est ce que fait Freud pour nous expliquer à l'aide de quoi s'opère cette activité de retour, cette activité de retenue, je veux dire comment l'appareil qui supporte les processus seconds opère pour

contourner les déchaînements des catastrophes entraînant fatalement, à un temps de trop ou de trop peu, le laisser-aller à soi-même de l'appareil du plaisir. S'il le lâche trop tôt, ce sera le mouvement, et comme le mouvement sera déclenché simplement par un *Wunschgedanke*, le mouvement sera forcément douloureux, aboutira à un déplaisir, s'il intervient par contre trop tard, c'est-à-dire si cet appareil ne donne pas cette petite décharge qui ira dans le sens d'une épreuve, d'une tentative grâce à quoi un commencement de solution adéquat pourra être donné dans l'action, si c'est un temps trop tard, ce sera au contraire alors la décharge régressive, c'est à savoir l'hallucination, elle-même également source de déplaisir.

Ce fonctionnement de l'appareil, en tant qu'il supporte le principe de réalité, est-ce que ce n'est pas quelque chose qui vous paraîtra singulièrement proche de ce que quelque part, quand Aristote se pose la question de savoir comment celui qui sait peut être intempérant, donc, Aristote donne plusieurs solutions. Je passe les premières qui font intervenir des éléments concernant le syllogisme à proprement parler des éléments dialectiques qui sont en fin de compte assez loin de notre intérêt dans cette occasion, mais il en donne aussi à un moment une tentative de solution non pas dialectique, mais en quelque sorte plus physique. Mais c'est tout de même sous la forme d'un certain syllogisme du désirable qu'il nous le promet, c'est à savoir sous la forme d'une certaine prise de notion universelle, comme par exemple ce qu'il exprime dans le Livre VII sur le plaisir, précisément, dans le chapitre Ψ de ce livre. Je crois qu'il vaut la peine d'être lu tout entier. À la présence de la proposition universelle: « Il faut goûter à tout ce qui est doux », il y aurait une mineure particulière, concrète: « Ceci est doux ». Et ce serait dans l'erreur portée sur le jugement particulier de cette mineure que résiderait le principe de l'action erronée. Pourquoi ? En quoi ? Justement en ceci que le désir, en tant qu'il est sous-accent, évoqué par la proposition universelle: « Il faut goûter à tout ce qui est doux », ferait surgir ce jugement erroné concernant l'actualité du doux, du prétendu doux vers lequel l'activité se précipite.

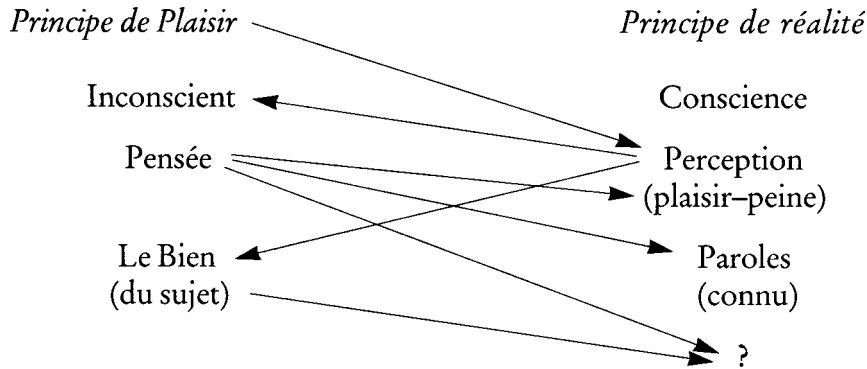
Assurément, nous avons là quelque chose, dont nous ne pouvons manquer de penser que Freud qui, en 87, avait assisté au cours de Brentano sur Aristote, a ici quelque chose qu'il retrouve, mais retrouve d'une façon purement formelle, avec un accent complètement différent, une sorte d'articulation du problème proprement éthique comme tel, qu'il retrans- 44 -

pose dans la perspective de sa mécanique hypothétique, qui n'est pas plus une psychologie que n'importe laquelle des autres qui ont été élucubrées à la même époque. Car, ne nous faisons pas illusion, en psychologie, rien ne vaut mieux jusqu'à présent que *l'Entwurf* de Freud. Tout ce qui a été élucubré sur le fonctionnement psychologique, pour autant que les appareils nerveux pourraient rendre compte de ce qui est concrètement pour nous le champ de l'action psychologique, garde le même aspect d'hypothèse farfelue. Ce dont il s'agit dans Freud, c'est de la reprise d'articulations logiques, syllogistiques, qui ne sont rien d'autre que les mêmes qui ont toujours été mises par les éthiciens, dans le même champ, en exercice, mais auxquelles Freud donne une tout autre portée.

Si nous pensons à ceci, nous l'interprétons dans son véritable contenu qui est celui-ci, et ceci que je vous enseigne, c'est que l'orthos logos dont il s'agit pour nous, ce ne sont pas justement des propositions universelles. L'orthos logos dont il s'agit pour nous, c'est la façon dont je vous apprend à articuler ce qui se passe dans l'inconscient, c'est le discours qui se tient au niveau du principe du plaisir. Et c'est par rapport à cet orthos, entre guillemets « d'ironie », que le principe de réalité a à guider le sujet pour qu'il aboutisse à une action possible. Le principe de réalité, donc, se présente dans la perspective freudienne comme tel, comme s'exerçant d'une façon qui est essentiellement précaire. Nulle philosophie, jusque là, n'a poussé si loin dans ce sens, non pas dans la mise en question de la réalité comme telle - elle n'est certes pas mise en question au sens où les idéalistes ont pu la mettre en question; auprès de Freud les idéalistes de la tradition philosophique sont de la petite bière, car en fin de compte, cette fameuse réalité, ils ne la contestent pas sérieusement, ils l'apprivoisent. Cela consiste à nous dire que la réalité, c'est nous qui en donnons la mesure et qu'il n'y a pas à chercher au-delà. La position dite idéaliste est une position de confort, celle de Freud, comme d'ailleurs de tout homme sensé, est bien autre chose. La réalité est précaire, et c'est justement dans la mesure où son accès est si précaire que les commandements qui en tracent la voie sont des commandements tyranniques. Les sentiments, en tant que guides vers le réel, sont trompeurs. L'intuition qui anime toute la recherche auto-analytique de Freud ne s'exprime pas autrement par rapport à cet abord exigé de l'homme vers le réel. Son procès même d'abord ne peut se faire que par la voie d'une défense primaire. L'ambiguïté pro

fonde de cet abord s'inscrit en termes, d'abord de défense, de défense qui existe déjà, avant même que se formulent les conditions du refoulement comme tel.

Et pour bien mettre l'accent sur ce que j'appelle ici le paradoxe du rapport au réel dans Freud, je voudrais vous mettre ceci au tableau.



Depuis que vous êtes bercés avec ces deux termes, les choses semblent aller toutes seules, et il est bien clair qu'en gros, encore que vous sachiez bien entendu qu'en gros, c'est d'un côté l'inconscient, c'est de l'autre côté la conscience dont j'ai donné ici tout au moins les pôles sous lesquels se manifesteront au niveau de la connaissance l'opposition de cet appareil. Je vous prie pourtant de retarder ici votre attention pour suivre les points que je vais essayer de vous faire remarquer.

C'est à savoir, qu'à quoi sommes-nous amenés à articuler l'appareil de perception comme tel ? À la réalité bien sûr. Néanmoins, qu'est-ce que la nouveauté même, apportée par Freud, nous permet de poser, en fait, à tout le moins, si nous suivons son hypothèse ? C'est que s'il y a quelque chose sur quoi en principe s'exerce le gouvernement du principe du plaisir - c'est là la nouveauté apportée par Freud - c'est précisément cette perception. Le processus primaire, nous dit-il dans la partie VII de *La science des rêves*, tend à s'exercer dans le sens d'une identité de perception. Peu importe qu'elle soit réelle ou hallucinatoire, elle tendra toujours à s'établir. Si elle n'a pas la chance de se recouvrir avec le réel, elle sera hallucinatoire. Et c'est là tout le danger du cas où le processus primaire gagne à la main. D'autre part, le processus secondaire, à quoi tend-t-il ? Ceci, -46 -

Livre VII également de la *Science des rêves*, mais c'est déjà articulé dans *l'Entwurf* - à quelque chose, nous dit Freud, qui est une identité de pensée.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire que tout le fonctionnement intérieur de l'appareil psychique - nous reviendrons la prochaine fois sur la façon dont nous pouvons le schématiser - est quelque chose qui est exercé dans le sens d'un tâtonnement, d'une mise à l'épreuve rectificative grâce à quoi le sujet, conduit par les décharges qui se produisent d'après les *Bahnungen* déjà frayées, fera la série d'essais, de détours qui, peu à peu, l'amèneront à l'anastomose, au franchissement de la mise à l'épreuve du système environnant à ce moment-là dans l'expérience des divers objets présents par rapport à ce qui forme la trame de fond de l'expérience, à savoir, si l'on peut s'exprimer ainsi, la mise en érection d'un certain système de *Wunsch*, ou d'*Erwartung* de plaisir défini comme le plaisir attendu et qui tend de ce fait à se réaliser dans son propre champ d'une façon autonome, qui, en principe, n'attend rien du dehors pour se produire, pour aller directement donc à la réalisation la plus contraire à ce qui tend à se déclencher. La pensée, donc, devrait nous paraître, dans ce premier abord, être quelque chose qui, se trouvant au niveau du principe de réalité, est à mettre, si vous voulez, dans la même colonne. Il n'en est pourtant rien car ce procès, tel qu'il nous est décrit par Freud, est, nous dit-il, par lui-même et de sa nature, inconscient. Entendons qu'à la différence de ce qui parvient au sujet dans l'ordre perceptif venant du monde extérieur, rien de ce qui se produit au niveau de ces essais, de ces tentatives, où dans le psychisme par voie d'approximation se réalisent les frayages qui permettront au sujet une adéquation, rien de ces frayages n'est comme tel perceptible. Toute pensée, de sa nature, s'exerce par des voies inconscientes. Sans aucun doute, ce n'est pas le principe du plaisir qui le gouverne mais c'est dans un champ qui est celui, au premier abord à titre de champ inconscient, qui était ce que nous pouvions attendre comme soumis au principe du plaisir. De ce qui se passe au niveau des processus internes, et le processus de la pensée en fait partie, le sujet, dans sa conscience, ne reçoit d'autre signe, nous dit Freud, que des signes de plaisir ou de peine. Comme pour tous les autres processus inconscients, rien d'autre ne parvient à la conscience que ces signes de plaisir ou de peine. Comment donc avons-nous quelque appréhension de ces processus de

la pensée ? Ici encore Freud répond d'une façon pleinement articulée, uniquement dans la mesure où se produisent des paroles. Ce qu'on interprète communément, et bien sûr avec cette pente de facilité qui est propre à toute réflexion qui reste malgré elle et toujours entachée, si l'on peut dire, de parallélisme, ce qu'on interprète d'ordinaire en disant, mais bien sûr Freud nous dit là que les paroles, c'est ce qui caractérise le passage dans le préconscient. Mais le passage justement de quoi ? De quoi ? Des mouvements en tant qu'ils sont ceux de l'inconscient. Ce qui est des processus de la pensée, nous dit Freud, ne nous est connu que par des paroles. Le connu de l'inconscient c'est quelque chose qui nous vient en fonction de paroles. Et ceci est articulé de la façon la plus précise, la plus puissante dans *l'Entwurf*, sous la forme suivante, par exemple, que nous n'aurions de l'objet désagréable comme tel, et en tant qu'objet, que la notion la plus confuse qui, à la vérité, ne le détacherait jamais du contexte dont il ferait si simplement le point non dit, mais qui arracherait avec lui tout le contexte circonstanciel. L'objet en tant que tel, nous dit Freud, ne se signale au niveau de la conscience que pour autant - ceci est articulé pleinement - que la douleur fait, au sujet, pousser un cri. L'existence du *feindliche Objekt* comme tel, c'est le cri du sujet. Ceci est articulé dès *l'Entwurf*, et nous montre la fonction qu'il remplit, comme processus de décharge, et comme ce pont au niveau duquel quelque chose peut être attrapé dans la conscience du sujet de ce qui se passe. C'est en tant que la conscience du sujet attrape quelque chose au niveau de la décharge du cri, que quelque chose peut être identifié qui est ce vécu de *feindliche Objekt*, lequel resterait comme tous les autres obscur, et inconscient, si le cri ne venait pas lui donner, pour ce qui est de la conscience, le signe qui lui donne son poids, sa présence, sa structure, et qui du même coup, avec ce développement, le développement que lui donne le fait que les objets majeurs dont il s'agit pour le sujet humain sont des objets parlants, qui lui permettront de voir se révéler dans le discours des autres les processus qui sont effectivement ceux qui habitent son inconscient. Si l'inconscient nous est révélé, pour autant que nous ne le saisissons que dans son explication, en fin de compte, dans ce qui en est articulé de ce qui se passe en parole, c'est à partir de là que nous avons le droit, et nous avons d'autant plus le droit que la suite des événements, la suite de la découverte freudienne nous le -48 -

montre, de nous apercevoir que lui-même, *cet inconscient*, n'a pas une autre structure au dernier terme qu'une structure de langage. Et c'est ce qui fait le prix et la valeur des théories atomistiques. Les théories atomistiques n'ont aucune espèce de rapport, ne recouvrent absolument rien de ce qu'elles prétendent recouvrir, à savoir ce qui serait un certain nombre d'atomes de l'appareil neuronique, d'éléments prétendus individualisés de la trame nerveuse. Mais, par contre, toute la théorie, aussi bien des rapports de contiguïté et de continuité, illustre admirablement la structure signifiante comme telle pour autant qu'elle est intéressée dans toute opération de langage.

Qu'est-ce que nous voyons donc se présenter avec ce tableau? -À savoir avec ce double entrecroisement des efforts respectifs du principe de réalité et du principe de plaisir, l'un sur l'autre? Le principe de réalité, pour autant que gouvernant ce qui se passe au niveau de la pensée, ce n'est que pour autant que de la pensée revient quelque chose qui, dans l'expérience interhumaine trouve à s'articuler en paroles, qu'il peut, comme principe de la pensée, venir à la connaissance du sujet, venir dans le conscient. Inversement, que l'inconscient, lui, c'est pour autant que ce qui se passe au niveau d'éléments qui sont des éléments, des composés logiques, qui sont quelque chose de l'ordre du logos, qui sont articulés sous la forme d'un orthos logos, si vous voulez d'un logos caché au cœur du lieu où, pour le sujet, s'exercent ces passages, ces transferts motivés par l'attraction et la nécessité, l'inertie du plaisir, et qui feront pour lui indifféremment valoir tel signe plutôt que tel autre, pour autant qu'il peut venir à substitution du premier signe, ou au contraire voir se transférer à lui la charge affective liée à une première expérience.

Nous voyons donc, là, nécessités à ces trois niveaux, s'ordonner trois ordres qui sont respectivement d'une substance, disons, de l'expérience, ou sujet d'une expérience qui corresponde à l'opposition principe de réalité, principe du plaisir, d'un procès de l'expérience qui correspond à l'opposition de la pensée à la perception. Mais ici que voyons-nous? Le procès de l'expérience psychique se divise selon qu'il s'agit de la perception liée à l'activité hallucinatoire, au principe du plaisir - c'est ce que Freud appelle réalité psychique, autrement dit, c'est un procès en tant qu'il est procès de fiction - à distinguer de cet autre terme qui s'appelle les processus de pensée, par quoi effectivement se réalise l'activité tendancielle, -49 -

c'est à savoir le processus appétitif, pour autant que le processus appétitif, qui est un processus de recherche, de reconnaissance - comme Freud l'a expliqué plus tard - de retrouvaille de l'objet, s'exerce quelque part. C'est là l'autre face de la réalité psychique, son procès en tant qu'inconscient aussi qui est un procès d'appétit. Au niveau enfin de l'objectivation, ou de l'objet, nous avons ici le connu et l'inconnu. C'est parce que ce qui est connu ne peut être connu qu'en paroles que ce qui est inconnu se présente comme ayant une structure de langage. Et ceci nous permet de reposer la question de ce qu'il en est au niveau du sujet. De même que l'opposition fiction-appétit, connaissable-non connaissable, divise ce qui se passe au niveau du procès et de l'objet, au niveau du sujet nous devons nous demander en quoi consiste, au dernier terme, l'appréhension, le versant que nous pouvons mettre du point de vue de la réalité entre l'un et l'autre des deux principes.

Eh ! bien, je vous propose de le qualifier ainsi. Ce qui se présente comme substance au sujet, au niveau du principe du plaisir, c'est le bien du sujet, pour autant que le plaisir gouverne l'activité subjective. C'est le bien, c'est l'idée du bien qui le supporte, et c'est pour cela que, de tout temps, les éthiciens n'ont pas pu moins faire que d'essayer d'identifier ces deux termes pourtant fondamentalement si antinomiques que sont le plaisir et le bien. Dès lors, est-ce qu'en face ici, nous ne pouvons pas mettre toute chose au niveau du substrat de réalité de l'opération subjective, quelque chose qui est un point d'interrogation ? Quelle est cette figure nouvelle qui nous est apportée par Freud dans l'opposition principe de réalité, principe du plaisir ?

Assurément, c'est une figure problématique. Freud ne songe pas un seul instant à identifier l'adéquation à la réalité à un bien quelconque. Dans le *Malaise dans la civilisation*, Freud nous dit: « Assurément la civilisation, la culture, en demande trop au sujet. » S'il y a quelque chose qui s'appelle son bien et son bonheur, il n'y a rien à attendre ni du microcosme, c'est-à-dire de lui-même, ni du macrocosme. Et c'est sur ce point d'interrogation que je terminerai pour aujourd'hui.



### Leçon III 2 décembre 1959

Comme vous l'avez entendu, je me suis rencontré sur mon chemin de cette année avec certains points de l'œuvre de Freud et nommément, la dernière fois, vous avez vu le recours spécial que j'ai été amené à prendre à cette oeuvre curieusement située qu'est *l'Entwurf*. C'est annexé à la correspondance avec Fliess. Cela ne fait pas partie des oeuvres complètes. Cela a été publié d'abord dans un texte allemand. Vous savez les réserves qu'on peut faire, que ce n'est pas une oeuvre complète. Mais, assurément, c'est là une chose très précieuse, et spécialement les travaux annexes, parmi lesquels *l'Entwurf* a une place éminente, autrement dit, le *Projet pour une psychologie*. Il est certain que ceci est fort révélateur de ce qu'on peut appeler une espèce de base, de soubassement de la réflexion freudienne. Et les traits, l'annonce de parenté évidente qu'il y a entre cette oeuvre et toutes les formulations qu'il a été amené à donner par la suite de son expérience, rendent ce texte vraiment précieux. Il se trouve que ce que j'en ai dit la dernière fois, je pense, assez suffisamment, articulait par quel biais il s'insère dans mon propos de cette année. C'est pour autant que je crois que, contrairement à ce qui est reçu, l'opposition du principe du plaisir et du principe de réalité, l'opposition du processus primaire et du processus secondaire, c'est quelque chose qui est moins de l'ordre de la psychologie que de l'ordre de l'expérience proprement éthique. Je veux dire que la perception qu'il y a eu chez Freud de ce qui est en somme la dimension propre où se déploie l'action humaine comme telle, l'apparence d'un idéal de réduction mécanistique qui s'avoue dans *l'Entwurf*. -51 -

Mais ici, je crois qu'en somme la compensation, la contre-partie de quelque chose qui, dans l'expérience pour Freud, dans sa découverte des faits de la névrose, se pose dès le principe comme aperçu dans la dimension éthique où elle se situe effectivement, pour autant que le conflit est au premier plan et que, dès l'abord, ce conflit est un conflit, disons-le, massivement d'ordre moral.

Bien sûr, cela n'est pas là, après tout, d'une telle nouveauté. Nous pouvons dire que tous les fabricants d'éthique ont eu affaire au même problème. Mais justement, c'est en cela qu'il est intéressant, je dirai, de faire l'histoire, la généalogie de la morale. Non pas de la morale comme s'exprime Nietzsche, mais de la succession des éthiques, c'est-à-dire de la réflexion théorique sur l'expérience morale. Et on s'aperçoit, à cette occasion, d'abord de la signification centrale des problèmes tels qu'ils sont posés dès l'origine, tels qu'ils se sont maintenus avec une certaine constance. Pourquoi, après tout, a-t-il fallu que toujours les éthiciens reviennent à ce problème énigmatique du rapport du plaisir avec la définition de ce qu'on peut appeler le bien dernier, dans ce qui oriente, dirige l'action humaine en tant qu'elle est action morale ? Pourquoi toujours revenir à ce même thème du plaisir ? Pourquoi cette sorte d'exigence interne qui fait que l'éthicien ne peut se dégager d'essayer de concevoir, de réduire les antinomies qui s'attachent à ce terme autour, d'une part, du fait que ce plaisir apparaît dans bien des cas le terme opposé à l'effort moral en lui-même, et que pourtant il faut qu'il y trouve en somme la dernière référence, celle à laquelle doit se réduire au dernier terme ce bien qui orienterait toute l'action humaine ? Voilà un exemple, ce n'est pas le seul, de cette espèce de nœud qui se propose dans la solution du problème. Alors c'est ce premier point qui doit nous instruire lorsque nous retrouvons ces points de nœuds autour du problème éthique comme tel. C'est un des exemples qui nous montre la constance avec laquelle le problème du conflit se pose à l'intérieur de toute élaboration.

Et là, donc, nous dirons que Freud ne vient que comme un des éléments, un des successeurs, dans le problème de l'éthique. Et c'est là que nous pouvons essayer de formuler quelque chose qui est important à poser. Nous dirons que, s'il est vrai que Freud nous apporte une chose d'un poids inégalé, qui vraiment, à un point dont on n'a pas pris conscience, change pour nous les problèmes de la position éthique, c'est

quoi ? C'est dans la mesure justement où il l'a articulé plus profondément que personne. Et c'est pourquoi j'ai fait allusion à quelques références que nous aurons à prendre cette année. Il faut bien les choisir; nous n'allons pas mettre là au premier plan tous les auteurs qui ont parlé de la morale. J'ai parlé d'Aristote parce que je crois que c'est vraiment le premier livre vraiment articulé à proprement parler autour du problème éthique que *l'Éthique à Nicomaque* qui - comme vous le savez, il y en a eu bien d'autres autour, avant, après, chez Aristote lui-même - qui met au premier plan ce problème du plaisir. Et puis nous n'allons pas mettre ici en fonction Epictète et Sénèque. Je vous ai donné quelques repères. Nous aurons à parler de la théorie utilitariste, pour autant qu'elle est significative du virage qui aboutit à Freud.

Ce que je veux dire, l'intérêt du commentaire que nous faisons de certaines œuvres, c'est quelque chose que j'exprimerai aujourd'hui dans les termes mêmes dont Freud se sert à l'intérieur de cette *Entwurf* pour désigner quelque chose qui, à mes yeux tout au moins, est très proche du procès du langage qui est celui que je vous ai appris, au cours de ces années, à mettre au premier plan du fonctionnement du processus primaire. C'est le terme de *Bahnung*, le terme de *frayage*. Nous dirons que le discours freudien fraie, dans l'énoncé du problème éthique, quelque chose qui, par son articulation, et comme tel - et c'est là son mérite essentiel - est ce qui nous permet vraiment d'apercevoir, d'aller plus loin qu'on n'est jamais allé dans ce qui est l'essentiel du problème moral. Je crois que ce sera l'inspiration de notre progrès de cette année, que c'est autour du terme de *réalité*, du vrai sens qu'a le mot de réalité, toujours employé par nous d'une façon si inconsidérée, le vrai sens que peut avoir pour nous le terme de réalité où se situe la puissance de cette conception qu'il faut mesurer à la persistance du nom de Freud dans le déploiement de notre activité analytique. Il est tout à fait clair que ce n'est pas simplement par une pauvre petite contribution à une physiologie de fantaisie qu'il y a dans *l'Entwurf*, que ce n'est pas là ce qui fait l'intérêt brûlant que nous pouvons prendre à lire ce texte. Car c'est un texte, sans aucun doute, on vous le dira, difficile, mais c'est un texte, aussi, passionnant. Ça l'est moins en français qu'en allemand. Je dirai même que la traduction française est extraordinairement ingrate. À tout instant elle manque de cette précision, de cet accent, de cette vibration, bref, qu'ici je suis forcé d'évoquer

ou de provoquer le regret que peuvent avoir certains de ne pas savoir l'allemand.

En allemand, c'est un texte d'un éclat, d'une pureté, un premier jet encore sensible, qui est tout à fait étonnant. Et les contours de la traduction française l'effacent et le rendent gris à un point qui, évidemment, n'est pas fait pour en faciliter la lecture. Faites l'effort de le lire, et vous verrez combien peut être authentique la remarque que je vous fais que ce dont il s'agit là est bien autre chose qu'une construction d'une hypothèse. C'est une espèce de coltage, que Freud se fait pour la première fois, avec ce quelque chose qui est le pathos même de la réalité à laquelle il a affaire chez ses patients. Il a, vers la quarantaine, découvert la dimension propre, la vie profondément significative de cela.

Donc ce n'est pas par un vain souci de référence simple, textuelle - après tout pourquoi pas, vous savez très bien qu'à l'occasion je sais prendre avec le texte de Freud mes libertés et mes distances - mais que si je vous ai enseigné par exemple une doctrine de la prévalence d'un signifiant dans ce que nous pouvons appeler la chaîne inconsciente chez le sujet, après tout c'est là, pour autant que je mets en valeur, que j'accentue certains traits de notre expérience, de cette expérience que Leonov, dans sa communication d'hier soir, appelait - par une division à laquelle je n'adhère pas entièrement, mais qui exprime quelque chose d'expérience du contenu, et où il opposait l'échafaudage des concepts.

Eh bien, ce que je vous propose maintenant, cette année, cela n'est pas simplement par souci d'être fidèle au texte freudien, d'en faire l'exégèse, comme si c'était là la source d'une vérité *ne varietur* qui serait pour nous le modèle, le lit, l'habillement que nous imposerions à toute notre expérience ; c'est parce que je crois qu'à rechercher le phylum du déploiement des concepts dans Freud, ceci depuis *l'Entwurf*, puis en passant par le chapitre VII de la *Traumdeutung* - organisation qui est la première qu'il a publiée de cette opposition processus primaire et processus secondaire, la façon dont il conçoit les rapports du conscient, du pré-conscient et de l'inconscient - et puis l'introduction du narcissisme dans cette économie, puis ce qu'on appelle la seconde topique, la mise en valeur des fonctions réciproques du moi, du surmoi, du monde extérieur, qui donnent une expression achevée à des choses dont nous surprenons, et non sans étonnement, dont déjà nous voyons dans *l'Entwurf* les traces, les -54 -

germes dans sa pensée, puis ces points ultérieurs, toujours centrés dans sa réflexion autour du thème, comment se constitue pour l'homme la réalité ? C'est l'article de 1925 de la *Verneinung* que nous aurons à revoir. C'est aussi le *Malaise dans la civilisation*, pour autant qu'il est de la position de l'homme dans le monde et de la signification que lui demande cette chose que Freud appelle la civilisation - le terme allemand est la *Kultur* - c'est-à-dire quelque chose, disons, dont nous aurons peut-être ici à essayer de préciser, de cerner la portée exacte sous la plume de Freud qui ne reçoit jamais les concepts d'une façon qui soit simplement neutre, banale, le concept ayant toujours pour lui une portée véritablement assumée. Si nous serrons cette année de près ce qu'on peut appeler l'évolution de la métaphysique freudienne, c'est parce que c'est là que nous pouvons penser trouver la trace d'une élaboration qui reflète une pensée éthique, dont, quelles que soient les difficultés, peut-être, que nous ayons à en prendre conscience comme étant au centre de notre conscience, c'est néanmoins elle qui tient ensemble tout ce monde que représente la communauté analytique, et cette espèce de dispersion - on a souvent l'impression d'éparpillement - d'une intuition fondamentale qui, par chacun, est reprise par un de ses aspects. Si nous revenons toujours à Freud, c'est parce que Freud est parti d'une expérience. Nous pouvons aussi bien penser traduire par une intuition initiale, cette intuition centrale, l'intuition éthique qu'il y a dans Freud. Je la crois - pour comprendre toute notre expérience, pour animer aussi cette expérience, pour ne pas nous y égarer, pour ne pas la laisser se dégrader - je crois essentiel de la mettre en valeur. C'est pourquoi j'ai attaqué cette année ce sujet ci.

J'ai eu la dernière fois le plaisir d'avoir une sorte d'écho, de réponse. Deux personnes, qui parmi vous étaient en train, pour d'autres fins, une fin d'élaboration de vocabulaire - et peut-être aussi un intérêt personnel - de relire *l'Entwurf*, sont venues, après, me dire la satisfaction qu'elles avaient pu prendre, en raison même de cette mise en prise qui était la leur à ce moment-là avec *l'Entwurf*, la façon dont j'en avais parlé, qui pour elles, peut-être, leur justifiait un peu de l'intérêt qu'elles avaient pu prendre à cette relecture. Et je n'ai eu aucune peine à me souvenir - parce que c'était un souci lancinant - que ce séminaire est un séminaire, et qu'il conviendrait que ce ne soit pas seulement le signifiant de séminaire qui maintienne son droit à cette dénomination. J'ai demandé à l'un d'entre -55

-

eux, puisque tous les deux sont particulièrement pour l'instant au fait de cet *Entwurf* qui, comme le remarquait tout à l'heure Valabrèga, il faut vraiment l'avoir frais dans la mémoire, et l'expérience, pour pouvoir en parler d'une façon valable. Est-ce très vrai ? Je ne sais pas car on finit bien par l'avoir, on finit bien par s'apercevoir que ce n'est pas si compliqué que cela. Et je vais demander à Albert Lefèvre-Pontalis de venir dire les réflexions que lui a inspirées la façon dont j'ai ramené la dernière fois l'actualité de ce séminaire à ce projet freudien dont aujourd'hui vous allez entendre Lefèvre-Pontalis vous parler.

J. Lacan écrit au tableau :  
« Not des Lebens »

A. LEFÈVRE-PONTALIS. - Il y a un petit malentendu à dissiper. Je ne suis pas du tout un spécialiste de *l'Entwurf* et je ne l'ai pas relu. Je suis en train de le lire. Le docteur Lacan m'a demandé de revenir sur certains points de son séminaire de la semaine dernière, en particulier sur la question du rapport à la réalité qu'il nous a décrit comme très problématique, voire franchement paradoxal dans ce texte originel de Freud.

Quelques mots d'abord sur cet *Entwurf*, le titre étant de l'éditeur, car c'est un manuscrit sans titre. On tend à en faire maintenant un travail purement académique, un petit relais qui relèverait de la grande illusion du siècle dernier qui n'est jamais tout à fait dissipée, à savoir à chercher à imposer un ordre et des lois scientifiques en biologie par un recours systématique, parfois nettement forcé, aux notions et à la terminologie de la physique qui serait capable de donner, là où manque l'administration d'une preuve proprement dite, le sentiment de la rigueur. Tel le scientisme qui croit corriger par l'excès ce qui pêche en fait par défaut. Et il est frappant de voir que des gens qui sont payés pour bien connaître ce texte, à savoir les éditeurs de *l'Entwurf*, adoptent finalement un tel point de vue. Ils n'y voient, je cite « qu'une tentative cohérente pour ramener le fonctionnement de l'appareil psychique à un système de neurones et pour concevoir tous les processus par des modifications quantitatives. » Tel est le point de vue des éditeurs qui ne voient dans ce texte qu'une tentative plus ou moins heureuse de synthèse entre les consignes transmises à Freud par la voie de Brücke et la doctrine du neurone qui est en train de -56 -

s'élaborer à cette époque comme unité fonctionnelle du système nerveux, de cellules spécifiantes, sans continuité avec les cellules adjacentes. J'ai le sentiment, que je vois que partage le docteur Lacan, qu'une telle façon de voir, qui répond bien évidemment au contenu manifeste du texte, conduit à faire du projet un texte qui n'a plus à ce moment-là de valeur qu'archéologique, qui n'est destiné, tout au plus, qu'à intéresser les historiens des idéaux de la psychanalyse et où on pourrait désigner l'annonce d'idées soutenues, élaborées plus tard sous une forme autrement acceptable.

C'est ce point de vue qui se trahit dans les notes que les éditeurs consacrent souvent au texte. Même un auteur comme Jones, qui souligne l'importance du projet, auquel il consacre presque un chapitre de commentaires dans le premier tome de sa *Biographie*, même un auteur comme lui cherche, d'un mouvement contraire, à réduire la portée du texte en voulant n'y voir finalement qu'une séquelle des premiers intérêts de Freud voués, comme vous le savez, à l'étude microscopique du système nerveux. Il décrit le projet comme un dernier effort désespéré pour se raccrocher à l'étude sans risques de l'anatomie cérébrale. Ce sans risques fait rêver. Pour un peu on nous présenterait le projet comme une défense de Freud, qui serait capable d'entraîner chez lui quelque répression<sup>1</sup>, à la période analytique. Et le courageux, l'intrépide, le sublime, serait alors à ce moment-là Breuer qui, exactement à la même époque, 1895, pense et écrit que pour parler de phénomènes psychologiques, il convient d'utiliser la terminologie de la psychologie. Il dit par exemple: « Parler [d'affect] au lieu de représentation, c'est une pure et simple mascarade puisqu'en fait au sein de nous-mêmes nous remplaçons silencieusement le premier terme par le second. » Mais il se trouve que Freud n'a pas collaboré à ce chapitre des *Considérations théoriques des Études sur l'hystérie*, malgré ce que Jones affirmait. Il y a un témoignage de Freud qui est probant. Il dit « Je ne suis pour rien dans ce chapitre. »

Donc Freud, en un sens, préfère cette mascarade que dénonce Breuer. Et cela vaut la peine de se demander pourquoi. D'autant qu'il ne faut pas

1 - Selon les différentes notes consultées, il s'agit de *répression*. Le contenu du texte n'exclut cependant pas le terme de *régression*. -57-

oublier que les *Études sur l'hystérie*, au moins pour leur date de publication, sont exactement contemporaines du *Projet*, 1895. Ce qui veut dire que Freud a déjà, par son expérience thérapeutique et sa réflexion, découvert ces choses qui s'appellent la règle d'association, le transfert, la résistance, la remémoration, l'abréaction et ses limites, le pouvoir du silence, de la parole refusée et de l'interprétation de la parole donnée. Sur le plan théorique, le rapport de l'affect et de la représentation, le symbolisme du symptôme, le refoulement, la censure, tout comme on est toujours tenté de le dire quand on lit un texte de Freud. Et ce qui retient le lecteur du *Projet*, c'est ceci que Freud ne s'entretient pas du tout de cela avec lui-même, ou avec l'ami Fliess, dans ce fameux *Projet*. Voilà bien le paradoxe premier qui saute aux yeux dès que simplement on ouvre ce livre. Cette référence aux *Études sur l'hystérie*, donc, est surtout destinée ici à nous inscrire en faux contre la thèse qui revient à rejeter le *Projet* dans la préhistoire de la doctrine freudienne.

Freud est à ce moment-là complètement engagé dans sa découverte. Il a en mains tous les éléments pour élaborer une théorie de la psychanalyse. Malheureusement je n'ai pas eu le temps de comparer les vues de Brücke, contemporaines du projet, avec celles du *Projet*. Et il construit, dans la fièvre, dans l'exaltation que l'on sait, ce texte très difficile, entièrement déductif, avec des références les plus discrètes à l'expérience, et sans référence du tout souvent, et qui mériterait presque, avant même qu'on se soucie de son contenu, une étude de structure. Je veux dire, voir comment il est, ce texte, lui-même fait. Et ce texte, nous avons, comme Freud, la plus grande difficulté à le situer. Ce n'est pas un hasard s'il est sans titre. Je pense donc qu'il ne faut pas du tout en émousser le sens en l'inscrivant purement et simplement dans la lignée des élaborations psychophysiologiques qui en sont contemporaines, par exemple celles d'Enzner qui est un professeur de Freud, et qui a publié en 1894 son propre *Entwurf*. Il y a là tout un ordre d'idées en l'air, comme celui de la psychanalyse aujourd'hui, où tout le monde prend son bien.

D'autant que, dans les lettres à Fliess qui précèdent la date où Freud commence le *Projet*, on ne trouve nulle part des références à des auteurs comme Enzner. Freud n'avait aucune raison de les cacher, mais au contraire Freud est là à la pointe de sa recherche qui l'ouvre à l'image banale de l'enfant qui vient se trouver là avec fraîcheur, et passionnément -58 -



annoncé. Il est surnommé, avant la naissance, dans un concept  $\Psi$ ,  $\phi$ ,  $\omega$ , il est fiévreusement mis à jour, puisque Freud le commence au crayon au retour d'une rencontre avec Fliess, l'écrit en deux semaines, le lui expédie inachevé, et ne le lui réclame jamais depuis. Ce qui ouvre des horizons sur la réaction très peu narcissique de Freud à ses productions. Et c'est ce caractère très avancé, et nullement rétrograde du *Projet*, qui explique en partie les appréciations que Freud donne sur son texte, et qui semblent d'un ton inhabituel chez lui. Il a le sentiment d'avoir construit une sorte de machine « où tout se trouve à sa place, les rouages s'engrènent, on a le sentiment de se trouver réellement dans une machine qui ne tarderait pas à fonctionner d'elle-même. » Mais quelques jours plus tard, il écrit : « Ça me semble être une sorte d'aberration. » Je ne crois pas qu'il y ait dans ces deux aveux, qui sont choisis entre beaucoup d'autres semblables, une réelle contradiction. On a plutôt le sentiment qu'il y a là deux images inversées d'une même visée. Freud construit là un modèle, au sens originel du terme, et non pas à celui qu'on tend à lui donner aujourd'hui d'un symbole, système de concepts, voire même de références éloignées de l'expérience. Si j'osais, je dirais que ce *Projet*, c'est son *graphie* à lui. Et il est à ce moment tout à fait normal que nous nous interroguions sur son mode d'emploi et sur sa valeur, ce qui éclaircirait un peu les choses. Il y a une cause occasionnelle de ça, et on la voit assez bien si on parcourt seulement les lettres et les manuscrits, car Freud expédiait souvent à Fliess des petits manuscrits, des petits projets antérieurs à celui-là. Si on regarde ces lettres et ces manuscrits antérieurs, on s'aperçoit qu'il n'est à peu près question que de la névrose actuelle, de la névrose d'angoisse, sujet auquel Freud consacre deux articles dans cette même année 95. On le voit insister, et on sait qu'il ne cédera jamais sur ce point, sur la nécessité de détacher de la neurasthénie et de l'hystérie la névrose d'angoisse, une forme de névrose où il n'y a pas actualisation médiatisée du conflit, mais actualité immédiate d'une tension. Il déclare connaître, à ce moment-là de sa réflexion, trois mécanismes de la formation des névroses, la conversion des affects -l'hystérie de conversion-, le déplacement-la névrose obsessionnelle et celui de la transformation des affects. Et c'est ce dernier mécanisme, transformation de l'affect, qui constitue à ce moment de sa réflexion le problème majeur, à savoir, comment une tension sexuelle peut très bien se transformer en angoisse. Pourquoi en provoque-t-elle ? -59-

Il est à peu près certain que ce sont de telles questions qui motivent, dans l'actuel, la rédaction du *Projet*. Ce qui ne veut évidemment pas dire qu'elle en épuise le sens. Et Freud commence à répondre à une telle question dans un manuscrit antérieur, en utilisant des concepts et des distinctions qui trouveront leur plein développement dans le projet de 95, à savoir, je résume rapidement, l'excitation peut être exogène, excitation qui crée la tension et, il n'y a pas de problème, le processus d'inertie peut fonctionner sans difficultés dans une sorte de généralité; le stimulus n'est pas spécifique et la réponse n'a pas à l'être, il suffit que la tension soit déchargée. Et le problème ne commence que dans le cas de l'excitation endogène, c'est-à-dire de la faim, la soif, l'impulsion sexuelle. Alors les choses sont plus compliquées, car seule une réaction spécifique, selon le terme de Freud, est utile. C'est-à-dire qu'à une excitation donnée, il faut une réponse donnée, et non plus n'importe quelle décharge. Si la réaction spécifique se produit, la tension disparaît et croît selon le schéma suivant. La tension physique atteint un certain seuil, elle se transforme alors en ce qu'il appelle libido psychique et elle entre en connexion avec des groupes de représentations capables de déclencher la réaction psychique. Mais si cette réaction spécifique ne se produit pas, que s'est-il donc passé ? C'est qu'il n'y a pas eu cette élaboration, ces liaisons avec des groupes de représentations. Autrement dit, dans un langage qui nous sera peut-être plus accessible, il n'y a pas eu ici de médiation. Et c'est là le principe de l'angoisse telle qu'elle se manifeste dans la névrose actuelle.

D'où des questions. Comment s'effectuent ces médiations nécessaires à la transformation ? Quel en est le lieu, le support ? Et je pense que ce sont de telles questions qui orientent, qui motivent, dans cette période, la recherche de Freud. Tout ceci plutôt pour vous montrer qu'il ne s'agit absolument pas, dans la conception, de réélaborer ce modèle d'un schéma qui serait plus ou moins révolu par Freud au moment même où il l'édifie. Et l'on peut même dire que, dans ses apports essentiels, il ne le sera jamais. Toutes les thèses, toutes les distinctions fondamentales s'y trouvent. Jones, qui est un peu flottant dans son appréciation de ce texte, mais comme nous le sommes tous nécessairement, dresse le catalogue de ces distinctions et de ces thèses. Je ne vais pas vous le lire en entier, mais simplement vous en donner une idée: principe d'inertie et de constance, processus primaire et processus secondaire, préconscient et inconscient, -60 -

poussée vers la réalisation d'un désir, réalisation hallucinatoire et réelle d'un désir, etc. Fonction inhibitrice du moi, etc., on peut dire que tout y est. Et c'est d'ailleurs intéressant de comparer avec l'espèce de catalogue que j'ai fait tout à l'heure en ce qui concerne les *Études sur l'hystérie*, on a vraiment là deux faces de la recherche de Freud. Ce catalogue que je viens de dire montre assez qu'il n'y a aucun virage après 1895 d'une période prétendue neurophysiologique de Freud à une période plus psychologique. Tout est là. Nous avons vraiment là le noyau de tout ce que cela a d'irréductible, d'inépuisable de l'œuvre de Freud, et aussi parfois de connaissance de notre expérience analytique. Car nous n'avons pas trouvé moyen de distinguer les deux.

Donc si on a, et nous avons, le souci de ne pas utiliser indéfiniment les « concepts analytiques », entre guillemets qui peuvent être plus ou moins d'ironie ou d'irrespect, ou simplement d'une sorte de suspension du jugement toujours remis à huitaine, il faut bien que nous interrogeons un tel texte. Que nous nous demandions tout bonnement, qu'en pensons-nous aujourd'hui ? Je ne suis absolument pas en mesure de répondre à une question si franche. Tout au plus peut-on, puis-je fournir, à partir de ce qu'a dit la dernière fois le docteur Lacan, quelques éléments à une réponse, en fonction de mes étonnements devant la première lecture du *Projet*. Et en nous demandant d'abord quel rôle joue la réalité dans cette construction, dans cette première construction de Freud.

Là, il faut l'avouer, nous allons rencontrer une série d'affirmations, à mon sens, on ne peut plus surprenantes. Nous trouvons quoi, comme postulat ? Nous trouvons l'idée que tous les malheurs de l'organisme commencent avec les stimulations internes, c'est-à-dire avec les besoins, c'est-à-dire avec la vie. Dès que le schéma pur et simple de l'acte réflexe n'est plus valable, c'est-à-dire le schéma stimulus externe, réponse, circuit stimulus-réponse, et encore parler de réponse c'est trop dire, car le terme implique toujours plus ou moins des adaptations, il y a simplement dans le schéma de Freud transmission d'une excitation à travers un relais, un lieu de passage qui n'a pas d'autre raison d'être que cette transmission- je pense qu'il y a là une référence à l'électricité - dès qu'on sort de ce schéma, il y a un bouleversement du principe d'inertie. Freud écrit : « L'organisme n'est pas en mesure d'employer la quantité des excitations qu'il reçoit. Pour les fuir, sous la pression des exigences de la vie, le système neuro-61 -

nique se voit contraint de constituer des réserves de quantité ». La question qu'on se pose est, contraint par quoi ? Il est à peine besoin de souligner l'étrangeté du raisonnement et cette évocation d'une sorte de finalisme qui est d'autant moins compréhensible que l'organisme dans son principe ne paraît absolument pas voué à la vie. La vie apparaît là comme une intruse qui pose à l'organisme des questions pour lesquelles il ne trouve, dans son équipement, dans ses montages, aucun moyen de réponse.

Il n'y a vraiment, dans la conception de Freud, aucune ébauche d'une espèce de structure préformée qui indiquerait à l'organisme une quelconque marche à suivre, et pourtant, c'est cet organisme qui va édifier sa fonction secondaire. Il y a là, à mon sens, une telle hérésie biologique qu'on ne peut sans doute la comprendre que par référence à un champ d'expérience proprement analytique. C'est ce qu'annonçait tout à l'heure le docteur Lacan. En somme, nous sommes si loin de l'éthologie qu'on est obligé de se référer à la dimension éthique, si j'ai bien compris, et il est manifeste que la question que se pose Freud tout au long de ce texte, c'est comment ça marche, comment ça fonctionne, ça, c'est-à-dire ce qu'il est prêt à appeler la fiction de l'appareil psychique, et que sa pensée, à l'origine, est aussi éloignée que possible de toute perspective génétique avec ce qu'elle implique de maturation instinctuelle. Voilà donc le postulat de base tel qu'il l'énonce à peu de chose près.

Même paradoxe si on prend les choses à un autre niveau. Parce que la fonction primaire, au fur et à mesure que l'appareil va se compliquer, à savoir susciter des systèmes supplémentaires, puisque rien n'est donné au départ, qui sont présentés d'ailleurs comme autant d'hypothèses, toujours dans la perspective qui est celle de Freud au fur et à mesure que l'appareil suscite des systèmes pour que son fonctionnement soit possible, la fonction primaire reste toujours prévalante. Ce qui le met peut-être le mieux en lumière, c'est ce que Freud appelle l'épreuve de satisfaction, *die Befriedigungserlebnis*, qui est un concept auquel il convient d'attacher beaucoup d'importance. Freud y refait allusion, entre guillemets, comme si c'était quelque chose de connu, faisant partie de son propre système de pensée, à la fin de la *Traumdeutung*. Cette expérience de satisfaction qui est une expérience tout à fait originelle, quoique réelle, a une valeur presque mythique, est vécue par l'enfant, quand il est totalement dépen-

dant de l'extérieur, de la tension créée par le besoin intérieur. C'est donc une expérience qui est posée à l'impuissance originelle de l'être humain. L'organisme n'est pas capable de provoquer la réaction spécifique qui lui permettrait de supprimer la tension; cette action nécessite le recours à une aide extérieure, par exemple l'apport de nourriture d'une personne que l'enfant alerte, par exemple, par ses cris, d'où, entre parenthèses, la valeur que Freud accorde à ce moyen de communication. Mais, au-delà de ce résultat actuel, l'expérience entraîne les conséquences que vous savez, à savoir que, d'une part, l'image de l'objet qui a procuré la satisfaction est fortement investie, ainsi que le mouvement réflexe, ce qui a permis la décharge finale, de sorte que, quand apparaît à nouveau l'état de tension, les images à la fois de ce mouvement et l'objet désiré sont réactivées, et il en résulte quelque chose d'analogue à une perception, c'est-à-dire une hallucination. Si quelque incitation à l'acte réflexe se produit, alors une déception se produit. L'objet réel n'est pas là. Il semble qu'une telle expérience ait toujours gardé pour Freud une fonction de prototype, puisque le sujet cherche toujours à la reproduire, et que le désir trouve là son modèle, son principe ; le processus primaire cherchant à la reproduire immédiatement par la voie de l'identité de perception et le processus secondaire médiatement par la voie d'une identité de pensée. Je pense que c'est à cette expérience que Freud se réfère dans le texte sur *La dénégation*, quand il veut mettre en évidence le caractère tout à fait irréductible de cette satisfaction originelle, et la fonction décisive qu'elle garde pour la recherche ultérieure de tous les objets, quand on ne se livre à l'épreuve de la réalité que parce que les objets autrefois cause de satisfaction réelle ont été perdus. Ce passage est souvent cité. Il est assez énigmatique et se réfère à cette expérience originelle de satisfaction, expérience réelle, vécue, mais qui a une fonction de mythe dans le développement ultérieur.

Donc, originellement, ceci est très frappant, il n'y a véritablement qu'un seul principe qui joue, qui est le principe de plaisir. Si bien d'ailleurs que Freud ne parle jamais de principe de réalité comme complément du principe de plaisir, mais seulement d'indice de réalité. Et ceci est important, parce que cela marque absolument la prévalence du principe de plaisir, prévalence qui n'est jamais atteinte, même quand des frayages entre neurones qui permettent la retenue de la quantité, la constitution du système secondaire, du système  $\Psi$ ..., même ces frayages servent à la fonction -63 -

primaire. Ils ne permettent en aucun cas de la dépasser ; ils favorisent même le leurre hallucinatoire. C'est dire que l'espèce de filtrage qui est réalisé par le système  $\Psi$  n'a toujours pas de valeur biologique. Répétée, la satisfaction effective, le vécu de l'épreuve de la satisfaction, répétée cette satisfaction modèle le désir humain, conduit à l'hallucination. Autrement dit, pour tâcher d'être plus clair, le désir ignore le principe même de sa satisfaction effective. Dans sa loi, en tant que désir, il ne fait aucune espèce de différence entre la satisfaction hallucinatoire et la satisfaction réelle. Et il y a vraiment là une variation dernière, et quasi humoristique, de l'hédonisme. S'il est vrai que l'organisme ne peut vouloir que son propre bien, dans la perspective de Freud, ce propre bien peut se confondre totalement avec sa destruction. Le processus primaire reste absolument prévalent.

Une histoire m'a été remise en mémoire récemment, qui est le dialogue entre le scorpion et la grenouille. Le scorpion demandant à la grenouille de bien vouloir lui faire franchir une rivière, et la grenouille répondant « Pas question, si je te prends sur mon dos, tu me piqueras ». A quoi le scorpion répond : « Pas fou, si je te pique, je me noie ». Et la grenouille dit - l'indice de réalité a joué - à quoi elle dit : « Bon, d'accord ». Ils traversent, et au milieu de la rivière, le scorpion pique la grenouille. La grenouille dit : « Quoi, qu'est-ce qui se passe ? Eh, dit le scorpion, je sais bien, mais je ne peux pas m'en empêcher. » Nous connaissons tous cette histoire par cœur, et parce que nous la connaissons, nous pensons que l'analyse ne doit pas être bonne ni méchante, c'est-à-dire ne pas tenir l'emploi de la grenouille.

Donc, vous voyez la fonction extrêmement limitée de l'indice de réalité que le docteur Lacan nous a indiqué comme un rappel à l'ordre, un retour extrêmement précaire, parce que cet indice de réalité est présenté au désir, mais le désir ne le rencontre pas dans son propre mouvement. Lui, il ne rencontre que l'apaisement. Son propre champ est tout entier régi par le principe de plaisir. Donc ce n'est pas du tout le principe de plaisir qui se soumet, comme on l'écrit souvent, au principe de réalité, ici à l'indice de réalité. C'est, à l'inverse, l'indice de réalité qui est présenté au désir. Comment opère [cette instance] qui présente cet indice de réalité ? Ici je ne puis pas entrer dans les détails qui sont compliqués. Disons en gros qu'il se forme dans le système  $\Psi$  une instance qui entrave le passage -64 -

de la quantité et qui devient le moi. La fonction de cette instance est triple. Tout d'abord, il représente, il coordonne la totalité des investissements  $\Psi$ , ces retenues de quantité. Deuxièmement, il a un rôle inhibitoire, il empêche la quantité de s'écouler selon sa ligne de moins grande résistance, conformément au principe d'inertie qui la régit. Il évite, par des investissements latéraux, ce qu'on pourrait appeler cette mauvaise pente, cette pente naturelle de la quantité, c'est-à-dire la tendance immédiate à l'apaisement en réponse à la tension interne. Enfin, sa troisième fonction - et là aussi il y a une nuance qui, à mon sens, est importante, on dit souvent qu'il représente l'indice de la réalité, ce n'est pas vrai, il utilise l'indice de réalité, mais ce n'est pas lui qui le fournit. Et comment d'ailleurs le pourrait-il, puisque le système  $\Psi$  se borne à opérer un filtrage qui est destiné à maintenir dans la mesure du possible une homéostasie, maintenir la constance. Mais il est tout entier branché sur le désir, c'est là sa référence dernière. Il n'est pas branché sur la réalité extérieure, il n'en donne, encore une fois, aucune espèce de valeur biologique fonctionnelle.

C'est pourquoi Freud est obligé de postuler, au-delà du système  $\Psi$ , un troisième système, le système de la perception,  $\omega$  qui, lui, fournit l'indice de réalité, et qui est un système aussi neutre que possible, aussi indépendant que possible de tout déplacement d'énergie. Qui tend donc à échapper aux considérations d'énergétique. De sorte que ce n'est pas là le moindre paradoxe de cette étrange construction, paradoxe qui, si j'ai bonne mémoire, avait été dégagé par un séminaire d'une année ancienne, en montrant qu'on aboutit à une autonomie renforcée, non pas du moi, système  $\Psi$ , mais de la conscience qui est posée comme absolument nécessaire pour refléter le monde extérieur qui jusque-là a été totalement mis entre parenthèses, non pas évidemment en tant que source de stimulation, mais en tant que, comme extérieur, il a une certaine structure objective qui fournit des indices de qualité. Le système de qualité, c'est au système  $\omega$  qu'il réside.

Mais, nouvelle difficulté, la perception n'a pas, de soi, prise sur les processus secondaires. Pour que l'indice de réalité puisse fonctionner comme critère, c'est-à-dire permette une distinction effective entre la perception et la représentation, il faut que certaines conditions soient remplies. Là aussi on peut, à première lecture, ne pas faire la différence entre indice et critère. C'est différent et c'est là, à mon sens, sur quoi joue toute la théo- 65 -

rie de la réalité dans le texte. Ce n'est pas un principe, c'est un indice. Et l'indice, il faut encore qu'il soit retenu comme critère. Il peut très bien être présenté, mais ne pas fonctionner comme critère, c'est-à-dire n'avoir aucune valeur opératoire, ne pas permettre de distinguer, problème majeur, la perception de la représentation du souvenir. Il faut donc, pour que cet indice fonctionne comme critère, c'est-à-dire ait une valeur opératoire, que certaines conditions soient remplies, c'est-à-dire que le système  $\Psi$  ait déjà pu opérer sa régulation, ait déjà pu jouer son rôle de filtrage, bref que l'inhibition ait pu jouer. Freud l'a écrit là formellement

« Cette inhibition, due au moi, qui rend possible la formation d'un critère permettant d'établir une distinction entre la perception et le souvenir. » Mais si  $\Psi$ , cette régulation, cette inhibition, n'a pas pu jouer, c'est-à-dire si l'objet désiré est pleinement investi, de telle façon qu'il peut prendre une forme hallucinatoire, c'est-à-dire s'il est totalement régi par le processus primaire, l'indice de réalité peut être présenté à ce moment-là, il jouera exactement le même rôle que s'il avait une perception extérieure effective, c'est-à-dire qu'il ne marchera pas comme critère, et on n'échappera pas plus au leurre hallucinatoire. D'où vous voyez la construction, on peut difficilement en imaginer une qui fasse de l'accès au réel un procès aussi problématique. Freud fait bien, ici et là, des références extrêmement timides à l'expérience biologique qui doit enseigner que la décharge ne doit pas être amorcée avant que l'indice de réalité ne soit là, et en gros, qu'il ne faut pas y aller trop fort du côté de l'investissement des souvenirs de satisfaction, parce qu'à ce moment-là, on est conduit à l'hallucination. Mais il m'a semblé que ces références n'entraient pas du tout dans sa construction. Elles sont en plus.

Voilà le complément que je voulais apporter à ce que le docteur Lacan nous avait dit quant au rapport au réel. On voit qu'il n'y a là rien qui puisse constituer une objection aux notions qu'il a développées ; elles semblent au contraire renforcées. En revanche j'avoue -par conséquent ici j'inaugure un dernier ordre de remarques - j'avoue avoir mal saisi la portée que vous avez entendu tirer d'un passage du *Projet* pour justifier, si je vous ai bien compris, l'idée que l'inconscient n'avait d'autre structure que celle du langage. Ce passage, vous ne l'avez pas cité, je pense que c'est celui-ci, vous me l'avez d'ailleurs laissé entendre: « Nos propres cris confèrent son caractère à l'objet, alors qu'autrement et à cause de la souffrance - 66 -



france, nous ne pourrions avoir aucune notion qualitativement claire. » Voici la question que je pose, quelle est à ce moment-là l'intention expresse de Freud ? Elle est de mettre en évidence la valeur de ce qu'il nomme les associations verbales quant à la connaissance de l'objet perçu. Il prend l'exemple du cas où l'objet est un être humain et il dit en gros qu'il entre dans cette perception de l'objet deux catégories. Il y a du nouveau, c'est-à-dire du non comparable aux perceptions qui appartiennent aux expériences originelles de satisfaction et de déplaisir, et c'est là, cet élément non comparable, qui fonde l'objet en tant qu'il est non-sujet, en tant qu'il a une structure permanente et reste un tout cohérent; d'autre part il entre dans la perception précoce de l'objet humain du compris, du reconnu, du jugé, de l'identifié, et ceci en fonction de l'expérience propre du sujet. Cette partie de la perception *« peut être comprise grâce à une activité mnémonique, c'est-à-dire attribuée à une annonce que le propre corps du sujet lui fait parvenir à soi-même. »* Et c'est cette dimension là du rapport à l'objet que Freud met en relation avec l'expression verbale. Autrement dit, la médiation des mots, qui est d'ailleurs, notons-le en passant, secondaire à celle du corps propre, l'attribution à une annonce que le propre corps du sujet lui fait parvenir, cette médiation des mots inaugure notre rapport à l'objet, donne incontestablement des prises sur lui, mais n'est qu'une médiation secondaire. Ni en tant que support, ni en tant que qualifié, en tant qu'il présente telle ou telle qualité, l'objet n'est ici défini par le langage, en ce qu'au fond le rapport à l'objet n'est pas dans le champ des signes verbaux. Il y a d'une part l'objet de pure qualité, d'autre part l'objet affecté du signe plus ou moins, bon ou mauvais. Et c'est seulement la médiation qui est fournie par le langage. Aussi, j'avoue que j'étais plutôt personnellement tenté, si j'ai bien compris le texte, de le rapprocher d'un texte ultérieur qui n'est certainement pas le texte le plus lacanien de Freud - cela ne constitue pas une raison pour le négliger- je veux dire la dernière section d'un article de 1915 sur l'inconscient, et où il nous est dit de la manière la plus formelle, en prenant appui sur une distinction très ancienne de Freud puisqu'elle remonte, je crois, à son texte sur l'aphasie, distinction entre la représentation de mots et la représentation de chose, premièrement que la représentation inconsciente est la représentation objectale seule, et deuxièmement que ce que le refoulement refuse à la représentation -67 -

repoussée, c'est la traduction en mots destinés à rester liés à l'objet. Le refoulement, c'est la non traduction. Et nous sommes là très près de la difficulté majeure que pose à Freud, à mon sens, la conception de l'inconscient, et qui a ressurgi à toutes les étapes, décisives, de sa réflexion.

Je m'explique. Incontestablement, Freud s'est formé très tôt l'idée d'une série d'enregistrements des représentations, d'une succession stratifiée d'inscriptions du signe. On trouve une telle idée très franchement formulée dans le dernier chapitre, de sa main, dans sa *Psychothérapie des Études sur l'hystérie*. L'image du dossier à propos de la résistance, on la trouve aussi dans la lettre que vous avez citée, la lettre 52. Mais on peut se demander - et j'introduis là une question qui déborde le commentaire du séminaire dernier- si cette conception de la série d'enregistrements dans des lieux différents n'est pas coextensive à la conception de l'inconscient comme constitué tout entier par le refoulement. Voilà ce que je veux dire. On ne peut pas ne pas être frappé, qu'aussitôt après ses recherches sur l'hystérie qui ont permis la découverte du refoulement, Freud se pose la question, l'énigme, de la névrose actuelle où, précisément, la médiation des signes fait défaut. Et, entre parenthèses, il n'écrit pas le chapitre IV du *Projet* qui devait, disent les éditeurs, être consacré au refoulement, bien qu'il ait écrit à la même époque que toutes ses théories convergeaient vers le champ clinique du refoulement. Comme si justement il n'avait pas réussi à résoudre cette aporie, d'une part il y a le refoulement, mais il y a aussi la névrose actuelle. Est-ce que ce texte, si mon hypothèse est juste, qui a trouvé sa cause occasionnelle dans la question de la névrose actuelle, ne pourrait pas trouver son aboutissement dans une solution au problème du refoulement qui tiendrait compte des deux ?

Plus tard, dans sa deuxième grande tentative métapsychologique, si on fait entrer la *Traumdeutung* dans la première, dans la série d'articles réunis sous le titre de *Métapsychologie* ouverte par le narcissisme, dans cette seconde tentative Freud montre son embarras à montrer le refoulement de l'affect. Il commence uniquement à parler du refoulement de la représentation, puis tout à coup, il introduit l'affect en se demandant justement si l'affect peut être réellement refoulé, et pour finalement reconnaître, dans le texte sur l'inconscient: « Un examen superficiel pourrait faire croire que les représentations conscientes et inconscientes sont des [enregistrements] différents ». Là, il s'inscrit en faux contre ses thèses -68 -

antérieures: topiquement séparés du même contenu. La réflexion montre tout de suite que la réalité de la réflexion faite au patient et du souvenir refoulé, le fait d'avoir entendu et d'avoir vécu quelque chose, sont de nature psychologique tout à fait différente. Il ne s'agit pas de prendre à la lettre un passage pour dire, avant il s'était trompé, comme il arrive à Freud de le faire, de dire, jusqu'ici je n'ai pas compris. Mais cela montre qu'il y a un rapport dialectique entre ces deux façons de voir. Il me semble même que, plus tard, le paradoxe resurgit encore avec le paradoxe de la répétition du trauma qui inaugure *Au-delà du principe du plaisir*, car le trauma, s'il peut rétroactivement prendre valeur de symbole, n'en est pas moins vécu dans son origine comme échappant justement à toute espèce de symbolisation.

Alors il me semble qu'il y a là témoignage pour Freud. Il y a vraiment quelque chose d'autre qui est irréductible au refoulement, même au refoulement primaire, donc refoulement primordial, dont il a pourtant, à une période du texte sur l'inconscient que j'ai cité, établi la théorie qui, je crois, s'amorce avec le cas Schreber, c'est-à-dire en 1911. Je vois là autant de traces d'un dualisme présent, évidemment dans des registres différents, avec un contexte d'expérience clinique tout à fait différent; mais on pourrait retrouver d'une façon plus précise que je ne l'ai fait là, à différentes étapes de sa réflexion, l'indice que Freud n'a pas réussi à surmonter cela et qu'on pourrait peut-être surmonter, comme nous y invite, je crois, si je comprends bien, le docteur Lacan, en nous montrant le sujet dans ce qu'on pourrait appeler une sorte de topique généralisée, moins comme porteur de signifiant que comme porté par lui, que comme exposé de part en part par ses lois. Et alors seulement il serait possible de prendre l'inconscient, sinon Freud, à la lettre.

J. LACAN. -Je vous remercie de ce que vous avez fait aujourd'hui. Peut-être cela va-t-il nous permettre d'inaugurer cette année une scansion qui, tout en m'apportant à moi quelques relais, quelques pauses, aura je crois une bien autre utilité. Il me semble que vous avez présenté avec une particulière élégance les arêtes vives d'une question où, après tout, il n'y avait que risque à vous perdre dans un détail qui, je dois le dire, est extraordinairement tentant.

Moi-même j'ai pu éprouver, à certains moments, le regret que vous -69 -

n'entriez pas dans le détail de la position de la *Bahnung*, d'une part, de la *Befriedigungserlebnis* d'autre part, et que vous ne nous ayez pas fourni un rappel de ce que suppose, comme topologie, le système des  $\phi$ ,  $\Psi$ ,  $\omega$ . Peut-être tout de même cela aurait éclairé les choses. Mais il est évident qu'on y passerait le trimestre, voire même une année, ne serait-ce que quand il faudrait rectifier tout ce que la traduction, dans le texte anglais, apporte de distorsion à certaines des intuitions originelles qui se trouvent dans *l'Entwurf*. Il m'en vient là au hasard un exemple qui me tombe sous les yeux. *Bahnung* est traduit par *facilitation* en anglais. Il est bien évident que cela a une portée strictement opposée. Alors que *Bahnung* évoque la constitution d'une voie de continuité, une chaîne à cette occasion. Je ne pense même pas que cela ne puisse pas être rapproché de la chaîne signifiante pour autant que, d'une part, Freud dit que par l'évolution de l'appareil  $\Psi$ , nous avons le remplacement de la quantité simple par la quantité plus la *Bahnung*, c'est-à-dire par son articulation, chose qui glissera complètement par la traduction par le terme de *facilitation* en anglais. Et la traduction française a été faite sur le texte anglais, de sorte que toutes les fautes du texte anglais ont été multipliées. Il y a vraiment des cas où le texte est absolument inintelligible par rapport à un texte simple qui se trouve dans *l'Entwurf*.

Tout de même, je crois que vous avez mis l'accent sur les points sur lesquels va se diriger la suite de nos entretiens, qui doit être essentiellement de nous ramener à ce rapport du principe de réalité et du principe de plaisir dont vous avez bien montré, ici, le paradoxe en disant que le principe du plaisir n'est susceptible d'aucune inscription dans une référence qui puisse se concevoir dans les termes d'un rapport, de sa nature, biologique. Mais après tout, mon Dieu, le mystère n'en est pas grand si nous voyons ceci, que le support de cet état de fait tient à ceci que c'est en somme, que c'est par l'intermédiaire du fait que la satisfaction, que l'expérience de satisfaction du sujet est entièrement suspendue à l'autre et à celui que je puis regretter que vous n'ayez pas articulé ici, c'est que dans ce texte de Freud, il y a une très belle expression de *Nebenmensch* où j'aurai l'occasion de vous en faire quelques citations, pour montrer à quel point c'est par l'intermédiaire de ce *Nebenmensch* en tant que sujet parlant, que dans la subjectivité du sujet peut prendre forme tout ce qui se rapporte au processus de pensée.

Ce processus de pensée dont je vous prie de vous référer à la double colonne que j'ai édifiée devant vous la dernière fois, avec cette décussation double qui nous servira jusqu'au bout de notre exposé, qui est très importante, et qui nous permet de concevoir essentiellement dans une relation qu'il nous faut toujours lier plus intimement la fonction du plaisir et la fonction de la réalité qui, si vous les prenez autrement, aboutissent au paradoxe que vous avez peut-être un peu trop accentué aujourd'hui, à savoir qu'en fin de compte, il n'y aurait aucune raison plausible que la réalité se fit entendre et vînt en fin de compte - l'expérience nous le montre, trop surabondante pour l'espèce humaine qui, jusqu'à nouvel ordre, n'est pas en voie d'extinction - à prévaloir. C'est essentiellement parce que le plaisir, dans l'économie humaine, est quelque chose qui, justement, dans une perspective exactement contraire, ne se conçoit, ne s'articule, que dans un certain rapport avec ce point sans doute laissé toujours vide, énigmatique, mais présentant un certain rapport avec ce qu'est pour l'homme la réalité, que nous arrivons à serrer de plus en plus près cette intuition, cette aperception de la réalité telle qu'elle fonctionne effectivement, pour l'animer, dans tout le développement de la pensée freudienne.

N'oublions pas que - c'est une chose justement que laisse échapper la traduction - quand Freud nous annonce ce qui doit fonctionner pour que dans le système  $\Psi$  soit retenu un certain niveau de quantité  $Q$   $\eta$ , c'est-à-dire quelque chose qui jouera jusqu'au bout un rôle essentiel, c'est-à-dire quelque chose qui ne va pas être réduit à ce niveau zéro de l'accomplissement de la décharge -complète, au bout de quoi tout l'appareil psychique arriverait à un repos dernier qui n'est certainement pas le but, ni la fin qu'on peut concevoir comme plausible au fonctionnement du principe du plaisir, il se demande en effet comment justifier que ce soit à un tel niveau que doit être maintenue dans le système  $\Psi$  cette quantité  $Q$   $\eta$  qui est la régulation de tout. Car vous avez là passé un peu vite peut-être sur la référence du système  $\Psi$  et du système  $\phi$ , pour autant que l'un a rapport avec les excitations exogènes, et ce n'est pas tout dire que de dire que l'autre a rapport avec les excitations endogènes. Ce n'est pas tout à fait de cela qu'il s'agit. Car dans le système  $\Psi$ , il y a une partie importante qui justement a rapport, et se constitue pour autant que les quantités  $Q$  alors brutes, pures et simples qui viennent du monde extérieur, sont transformées en des quantités qui n'ont absolument rien de comparable avec -71 -

celles qui caractérisent le système  $\Psi$ , et dans lesquelles le système  $\Psi$ , en quelque sorte, organise ce qui lui vient du système extérieur et l'organise d'une façon qui est très clairement exprimée par Freud qui, probablement, là, lui donne quelque chose qui va dans le même sens que l'élaboration de Fechner. Il s'agit de la transformation de ce qui est quantité pure et simple en complication. Il utilise même le terme latin *complicationes*.

Nous avons donc à peu près le schéma suivant. Si nous représentons ainsi la référence d'un certain système  $\phi$  par rapport à quelque chose qui se constitue comme le réseau extrêmement complexe de ce quelque chose qui est susceptible de rétrécissement et aussi d'Aufbau, c'est-à-dire d'extension, qui est le système  $\Psi$ , nous avons quelque chose qui tend d'abord à nous montrer qu'entre les deux, dès ce moment d'élaboration, il y a un franchissement. C'est indiqué jusque dans le petit schéma que nous donne Freud au moment où il nous donne ce qui se passe des rapports ou des terminaisons selon les cas, de ce qui vient ici venant du système  $\phi$ . L'aventure de ce qui vient ici comme quantité, une fois franchie une certaine limite, devient quelque chose qui en transforme complètement déjà la structure quantitative. Et cette notion de structure, d'Aufbau, est donnée par Freud comme essentielle. Il distingue cet appareil  $\Psi$  comme ayant deux fonctions, dans son Aufbau, de retenir la quantité, et dans son *Abfuhr*, en tant qu'il fonctionne. Deux choses différentes, la structure d'une part, la fonction d'autre part de la décharge. C'est-à-dire qu'à ce niveau apparaît, comme profondément dédoublée, la fonction qui n'est plus simplement de circuit et d'écoulement de cet appareil, dont il faut tout de même bien voir qu'il nous est avant tout présenté comme quelque chose d'isolé dans l'être vivant, c'est l'appareil nerveux qui est étudié comme tel ; ce n'est pas la totalité de l'organisme à laquelle Freud s'affronte.

C'est là quelque chose qui est extrêmement important. La traduction à nos yeux en est tout à fait évidente, pour autant que ce qui est capable de se soutenir, de se superposer autrement que comme une des hypothèses dont il parle très bien lui-même à un moment, quand on a du goût pour la construction des hypothèses, il faut se conduire d'une façon telle et telle par rapport à l'arbitraire, *Willkürlichkeit der Konstruktion*, et il est bien évident que cet appareil est essentiellement une topologie de la subjectivité. C'est une topologie de la subjectivité pour autant qu'elle s'édi-

fié et se construit à la surface d'un organisme, mais c'est essentiellement une topologie. Et, dans ce système  $\Psi$ , il y a cette part qui est importante et qu'il distingue de la partie qu'il appelle noyau, *Spinalneuronen*, qui eux sont ouverts à une excitation endogène, celle du côté de laquelle il n'y a pas cet appareil transformant les quantités. Il y a toutes sortes de richesses que, dans le dessein, très légitime, que vous avez eu de simplifier les voies et les problèmes, vous n'avez pas évoquées, mais que je crois, à titre de relais pour ce que je reprendrai la prochaine fois, il est tout de même important d'évoquer. La notion, par exemple, des *Schlüsselneuronen*, pour autant qu'ils sont quelque chose qui joue une certaine fonction par rapport à la partie du  $\Psi$  qui est tournée vers l'endogène, et qui en reçoit les quantités, ces *Schlüsselneuronen* qui sont un mode particulier de réponse, de décharge, qui se produit à l'intérieur du système W, mais, paradoxalement, cette décharge n'ayant pour fonction que d'augmenter encore la charge, pour autant que ces *Schlüsselneuronen* - il les appelle aussi, je ne crois pas que ce soit un lapsus, *motorische Neuronen* -, c'est quelque chose qui, des excitations qui se produisent à l'intérieur du système  $\Psi$ , va provoquer une série de mouvements venant de l'intérieur effectivement, qui augmenteront encore la tension et qui, par conséquent, se trouveront au principe de quelque chose qui, pour nous, est du plus haut intérêt, justement, concernant ce problème qui n'a que trop été délaissé, des névroses actuelles.

Mais laissons cela de côté. L'important, c'est que tout ce qui se passe ici présente ce paradoxe d'être dans le lieu même où règne le principe de l'articulation par la *Bahnung*, le lieu aussi où se produit essentiellement tout le phénomène hallucinatoire de la perception et de la fausse réalité à laquelle est en somme prédestiné l'organisme humain. C'est dans ce même lieu que se forment, et d'une façon inconsciente, les processus orientés par la réalité, dominés par elle, d'autant qu'il s'agit que, dans ces processus, le sujet retrouve le chemin de la satisfaction. La satisfaction, dans cette occasion, ne saurait être confondue avec le principe du plaisir. Et c'est quelque chose qui pointe d'une façon très curieuse à la fin de la troisième partie de son texte.

Vous n'avez pas pu nous en faire tout le parcours, toute l'analyse, de ce texte si riche. Quand il fait cette espèce d'ébauche, de tracé de ce que peut représenter un fonctionnement normal de l'appareil, il parle de l'action -73 -

non pas de la *spezifische*, non pas *Reaktion* mais *Aktion*, celle qui correspond à la satisfaction. Il y a un grand mystère derrière cette *spezifische Aktion*, car justement, comme elle est seulement celle qui ne peut correspondre qu'à l'objet retrouvé, et que vous avez évoqué juste à la place où il faudrait le faire, auquel je fais allusion, étant le fondement du principe de la répétition dans Freud, et sur lequel nous aurons à revenir, cette *spezifische Aktion*, il lui manquera toujours en somme quelque chose, et ce dont Freud parle à la fin de cette troisième partie à laquelle je fais allusion, c'est de ce qui se passe au moment où se produit la réaction motrice, elle, réaction effectivement, l'acte pur, la décharge d'une action.

Il y a là tout un long passage que j'aurai l'occasion, je pense, de reprendre et de vous distiller. Il n'y a pas de plus vivant commentaire de cette chose qui est tellement inhérente à l'expérience humaine, c'est à savoir cette distance qui se manifeste du niveau de l'articulation du souhait chez l'homme à ce qui se passe dans son désir, prend le chemin de se réaliser. L'accent avec lequel Freud articule pourquoi, au nom de quel principe nous pouvons saisir combien tout ce qui se produit dans un thème à propos duquel nous ne pouvons pas ne pas penser non plus à la notion à émerger dans le futur, pourquoi il y a toujours là quelque chose qui sera très loin de la satisfaction, qui ne comportera pas les caractères recherchés dans l'action spécifique. Et il termine sur le mot, je crois que c'est le dernier de son essai, de *qualité monotone*, le caractère réduit par rapport à tout ce qui est poursuivi dans la recherche du sujet, le caractère réduit de tout ce qui peut se produire dans le problème, le domaine de la décharge motrice.

Il y a là quelque chose auquel nous ne pouvons pas ne pas donner la sanction de l'expérience morale la plus profonde, parce qu'en fin de compte, pour l'indiquer aujourd'hui et conclure là-dessus, ce sur quoi je serai amené à diriger votre pensée, c'est ce quelque chose qui va je crois plus loin qu'une analogie, qui va jusqu'à rejoindre vraiment une profondeur, peut-être jusqu'à présent jamais articulée comme telle, c'est l'analogie qu'il y a entre cette recherche d'une qualité archaïque, je dirai presque régressive, sans aucun doute, de plaisir indéfinissable, et ce quelque chose qui anime toute la tendance inconsciente. Une analogie qu'il y a entre cela et ceci qu'il ne peut y avoir de réalisé, de satisfaisant au sens accompli, sens moral comme tel.



#### Leçon IV 9 décembre 1959

Je vais essayer de vous parler aujourd'hui de la Chose, *das Ding*. C'est, je crois, que certaines ambiguïtés, certaines insuffisances concernant le vrai sens, dans Freud, de l'opposition entre principe de réalité et principe du plaisir, c'est-à-dire de ce sur la piste de quoi j'essaie cette année de vous mener pour vous faire comprendre l'importance, pour notre pratique, en tant qu'éthique, a quelque chose qui est en somme de l'ordre du signifiant, de l'ordre linguistique même, c'est-à-dire d'un signifiant concret, positif et particulier. À savoir que je ne vois pas ce qui, dans la langue française, peut correspondre - et je serais reconnaissant à ceux que ces remarques intéresseraient, stimuleraient assez pour me proposer une solution - à l'opposition en allemand, subtile, qui n'est pas facile à mettre en évidence, entre deux termes qui disent la chose, *das Ding* et *die Sache*. Nous n'avons qu'un seul mot, ce mot de la Chose, dérivant du latin *causa*, et qui nous indique, par sa référence étymologique juridique, ce qui se présente pour nous comme l'enveloppe et la désignation du concret. La Chose, n'en doutez pas, n'est pas moins dans la langue allemande, dans un sens original, dite comme opération, délibération, débat juridique. C'est attesté si nous faisons une recherche étymologique plus précise. *Das Ding* peut viser, non pas tellement l'opération judiciaire elle-même, que le rassemblement qui la conditionne, le *Vollversammlung*. Ne croyez pas que cette promotion, conforme à ce que Freud, tout le temps, nous rappelle, la recherche, l'approfondissement linguistique, pour y retrouver la trace de l'expérience accumulée de la tradition, des -75 -

générations, le véhicule le plus certain de la transmission d'une élaboration qui marque la réalité psychique, ne croyez pas pour autant que ces sortes d'aperçus, de coups de sonde étymologiques, soient de loin ce que nous préférons pour nous guider. De repérer l'usage du signifiant dans sa synchronie nous est infiniment plus précieux, et nous attachons bien plus de poids à la façon dont *Ding* et *Sache* sont utilisés couramment. Car en effet d'ailleurs, si nous nous fions, si nous nous reportons à un dictionnaire étymologique, nous trouverons aussi à *Sache* qu'il s'agit d'une opération juridique dans son origine, que la *Sache* est la chose mise en question juridique, ou passage, dans notre vocabulaire, à l'ordre symbolique, de ce débat, de ce conflit entre les hommes. Néanmoins, les deux termes ne sont absolument pas équivalents. Et aussi bien, par exemple, avez-vous pu, dans les propos de M. Lefèvre-Pontalis, la dernière fois, noter la citation, par lui, méritoire puisqu'il ne sait pas l'allemand, des termes dont, à l'occasion, il a fait intervenir dans son exposé le saillant à un moment précis, pour en poser la question, je dirai, contre ma doctrine, évoquant spécialement ce passage de *L'inconscient*, *Unbewusste*, où la représentation des choses, *Sachvorstellungen*, chaque fois, est opposée à celle des mots, *Wortvorstellungen*.

Je n'entrerai pas aujourd'hui dans la discussion de ce qui permettrait de répondre à ce passage qui nous est invoqué, au moins sous le mode d'un point d'interrogation, par ceux d'entre vous que mes leçons incitent à lire Freud, souvent invoqué comme un point d'interrogation dans leur esprit, de ce qui pourrait s'opposer dans un tel passage à l'accent que je mets sur l'articulation signifiante comme donnant la véritable structure de l'inconscient. Ce passage a l'air d'aller contre, mettant l'accent, opposant la *Sachvorstellung* comme appartenant à l'inconscient, à la *Wortvorstellung* comme appartenant au préconscient. Je voudrais, tout de même, puisque-ce ne sont peut-être pas la majorité d'entre vous qui vont chercher dans les textes de Freud le contrôle de ce que je vous avance ici dans mon commentaire - puisque ce sont ceux-là qui s'arrêtent à ce passage, je les prie de lire d'un trait, d'affilée, l'article *die Verdrängung*, *Le refoulement*, qui précède cet article sur l'inconscient, puis le conscient lui-même, avant qu'on arrive à ce passage dont j'indique pour les autres qu'il se rapporte expressément à la question que pose pour Freud l'attitude schizophrénique, autrement dit la prévalence extraordinairement mani-

feste des affinités de mots dans ce qu'on pourrait appeler le monde du schizophrène. Tout ce qui précède, à ce point précis, me paraît ne pouvoir aller que dans un seul sens, c'est à savoir que tout ce sur quoi opère la *Verdrängung*, c'est-à-dire le refoulement c'est sur des signifiants, et que c'est autour d'une relation du sujet au signifiant que s'organise la position fondamentale de la *Verdrängung*. C'est seulement à partir de là que Freud souligne qu'il est possible de parler, au sens analytique du terme, au sens rigoureux, au sens, nous dirions opérationnel, qu'ont ces mots pour nous d'inconscient et de conscient.

Ensuite Freud s'aperçoit que la position particulière du schizophrène nous met, d'une façon plus aiguë que dans toute autre forme névrotique, en présence du problème de la représentation. C'est en effet quelque chose sur quoi nous aurons peut-être l'occasion, dans la suite, de revenir en suivant son texte, mais dont ce texte lui-même souligne qu'à donner la solution qu'il semble, en donnant une opposition de la *Wortvorstellung* à la *Sachvorstellung*, il y a une difficulté, une impasse qu'il souligne, qu'il articule lui-même et qui, je crois, trouve sa solution tout simplement dans ce qu'il ne pouvait pas, vu l'état de la linguistique à son époque, non pas comprendre, car il a admirablement compris, en particulier, formulé, à savoir la distinction de l'opération du langage comme fonction, à savoir au moment où elle s'articule, et elle joue un rôle essentiel dans le préconscient, et de la fonction du langage comme structure, c'est-à-dire pour autant que c'est selon la structure du langage que s'ordonnent les éléments mis en jeu dans l'inconscient ; entre, s'établissent ces coordinations, ces *Bahnungen*, cette mise en chaîne qui en domine l'économie.

Mais je n'ai fait là qu'un trop long détour. Je veux aujourd'hui me limiter à cette remarque, c'est qu'en tout cas Freud parle de *Sachvorstellung* et non pas de *Dingvorstellung*. Et qu'aussi bien il n'est pas vain que ces *Sachvorstellungen* soient liées à la *Wortvorstellung*, nous montrant, ce qui est bien certain, qu'il y a un rapport, que la paille des mots ne nous apparaît comme paille que pour autant que nous en avons séparé le grain des choses, et que c'est d'abord cette paille qui a porté ce grain. Je veux dire - ce qui est trop évident, j'en ne veux pas ici me mettre à élaborer une théorie de la connaissance - c'est que les choses du monde humain sont des choses d'un univers structuré en paroles, que le langage domine, que les processus symboliques gouvernent tout. Ce que nous nous efforçons - 77 -

de sonder, à la limite du monde animal et du monde humain, c'est ce phénomène qui, pour nous, ne peut apparaître que comme un sujet d'étonnement, c'est à savoir combien le processus symbolique comme tel est inopérant dans le monde animal, et assurément de nous montrer en même temps que seule une différence d'intelligence, une différence de souplesse et de complexité des appareils ne saurait être le seul ressort qui nous permette de désigner cette différence. Que l'homme soit pris dans les processus symboliques d'une façon à laquelle aucun animal n'accède de la même façon ne saurait être résolu en termes de psychologie. C'est ce quelque chose qui implique que nous ayons d'abord une connaissance complète, stricte, centrée de ce que ce processus symbolique veut dire. La *Sache*, dirai-je, est donc bien cette chose, produit de l'industrie si l'on peut dire, de l'action humaine, en tant qu'elle est action dirigée, gouvernée par le langage. Les choses sont en somme à la surface, toujours à portée d'être explicitées, si implicites qu'elles soient d'abord dans la genèse de cette action. Nous sommes en effet là dans les fruits d'une activité dont on peut dire que, pour autant qu'elle est sous-jacente, implicite à toute action humaine, c'est de l'ordre du pré-conscient, de quelque chose que notre intérêt peut faire venir à la conscience, à condition que nous y portions assez d'attention, que nous en fassions remarque. Que c'est là en quoi se situera cette réciproque position du mot en tant qu'il s'articule, qu'il vient ici s'expliquer avec la chose, en tant qu'une action, elle-même dominée par le langage, voire par le commandement, l'aura, cet objet, détaché et fait naître. *Sache* et *Wort* sont si étroitement liés qu'ils sont comme un couple. Il en va de même de *das Ding*, de la Chose où se situe ce repérage, ce poids.

Ce *das Ding* de la Chose, c'est ce que je voudrais vous montrer aujourd'hui dans la vie. C'est de vous montrer que dans le principe de réalité, tel que Freud le fait entrer en jeu au départ de sa pensée, et jusqu'à son terme, car ce *das Ding*, dont je vais vous montrer comment en trouver, dans tel passage de *l'Entwurf*, l'indication originelle, vous le retrouverez à la fin de toute l'évolution de sa pensée sur le principe de réalité, dans *die Verneinung*, la dénégation, comme quelque chose, comme un point essentiel. Ce *das Ding* se situe ailleurs que dans cette relation en quelque sorte réfléchie, pour autant qu'elle est explicitable, qui fait l'homme mettre en question ses mots comme se référant aux choses qu'ils ont -78 -

pourtant créées. Il y a autre chose dans *das Ding*. Ce qu'il y a dans *das Ding*, c'est le secret véritable. Car il y a un secret de ce principe de réalité dans Freud, dont Lefèvre-Pontalis vous a montré la dernière fois le paradoxe. Car s'il parle du principe de réalité, c'est en quelque sorte, comme l'a bien souligné Lefèvre-Pontalis, par un certain côté, pour nous le montrer en somme toujours tenu en échec et n'aboutissant à se faire valoir qu'en quelque sorte sur la marge et par une sorte de pression dont on pourrait dire, si les choses n'allaient infiniment plus loin, que c'est celle que Freud appelle, non pas comme on le dit souvent fort mal pour souligner le rôle du processus secondaire, les besoins vitaux, mais, dans le texte allemand, *Not des Lebens, die Not des Lebens*. Formule infiniment plus forte. Quelque chose qui veut le besoin, et non pas les besoins, la pression, l'urgence. L'état de *Not*, c'est l'état d'urgence de la vie. Il faut noter que *Not des Lebens*, que j'ai noté la dernière fois au tableau pendant que Lefèvre-Pontalis parlait, c'est ce quelque chose qui intervient au niveau du processus secondaire, mais du processus secondaire d'une façon plus profonde que par cette activité corrective sur laquelle l'un et l'autre, Lefèvre-Pontalis et moi, nous avons insisté, mais pour déterminer le niveau Q ŋ, la quantité d'énergie supportée, si l'on peut dire, conservée, soutenue par l'organisme pour être, à mesure de la réponse, nécessaire à la conservation de la vie. Notez-le bien, c'est au niveau du processus secondaire que s'exerce le niveau de cette détermination nécessaire. Reprenons le principe de réalité, donc, qui est invoqué sous forme de son incidence, de nécessité, ce qui nous met sur la voie de ce que j'appelle son secret. C'est ceci que, dès que nous essayons de l'articuler pour le faire dépendre du monde physique auquel la pensée, le dessein de Freud, semble exiger de le rapporter, c'est cela qui nous frappe, c'est que là, il est bien clair que ce principe de réalité lui-même fonctionne comme isolant le sujet de la réalité. Et là, nous ne trouvons rien d'autre que ce qu'en effet la biologie nous enseigne, à savoir qu'un processus d'homéostasie, d'isolation par rapport à cette réalité, est ce qui domine la structure d'un être vivant. Est-ce là tout ce que Freud nous a dit quand il nous parle du fonctionnement de ce principe de réalité ? En apparence, oui. Et ce qu'il nous montre, c'est que ni l'élément quantitatif, ni l'élément qualitatif, quant à la réalité, ne passe dans ce qu'on peut appeler le règne, d'ailleurs c'est le terme qu'il emploie, *Reich*, du processus secon-

daire. La quantité extérieure, vous ai-je dit l'autre jour, pour autant que c'est à elle que vient avoir affaire, à sa terminaison, l'appareil de ce qu'il appelle le système  $\phi$ , c'est-à-dire ce qui, de l'ensemble neuronique, est directement dirigé vers l'extérieur, disons en gros les terminaisons nerveuses au niveau de la peau, des tendons, voire même des muscles ou des os, la sensibilité profonde, c'est cela dont il s'agit. Tout est fait pour que cette quantité  $Q$  soit nettement barrée, arrêtée par rapport à ce qui sera soutenu de  $Q \dot{\eta}$ , d'une autre quantité, celle qui détermine le niveau qui distingue l'appareil  $\phi$  dans l'ensemble neuronique. Car *l'Entwurf* est la théorie d'un appareil neuronique dans lequel l'organisme reste extérieur, par position de la théorie, simplement, tout comme le monde extérieur. Quant à la qualité, il nous est bien dit que, là aussi, le monde extérieur ne perd pas toute qualité, mais que cette qualité vient s'inscrire, comme nous le savons, la théorie des organes sensoriels nous le montre, d'une façon discontinue selon une échelle, en somme, coupée aux deux extrémités, raccourcie selon les différents champs de la sensorialité qui sont intéressés. Il est toujours constatable que l'appareil sensoriel comme tel ne joue pas seulement ici le rôle d'un extincteur, d'un amortisseur, comme nous venons déjà de le voir dans l'appareil  $\phi$  en général, mais comme un tamis, nous dit Freud, mais qu'il s'agit donc de savoir quelle valeur nous pouvons donner à ces perceptions.

Ici, Freud ne s'engage pas plus loin dans des tentatives de solution qui relèvent à proprement parler du physiologiste, de celui qui écrit, comme M. Pieron, *La sensation, guide de vie*. La question de savoir si le choix est fait de telle ou telle façon dans le champ propre à provoquer des perceptions visuelles, auditives ou autres, n'est pas autrement attaqué. Seulement, là aussi, nous avons la notion d'une profonde subjectivation du monde extérieur, de quelque chose qui trie, tamise, qui fait que la réalité n'est aperçue, au moins à l'état naturel, spontané, par l'homme, que sous une forme profondément choisie. Ce sont des morceaux choisis de réalité avec lesquels il a affaire. Et, à la vérité, dans l'économie de ce que Freud nous montre, ceci n'intervient que dans une fonction qui, par rapport à l'économie de l'ensemble, est localisée à la fonction non pas de qualité en tant qu'elle nous informerait plus profondément, comme une chose qui atteindrait une essence, mais de signes. Freud ne les fait intervenir qu'en tant qu'ils sont -80 -

*Qualitätszeichen*, mais la fonction de signe ne joue pas tellement par rapport à la qualité, à la qualité, opaque, elle, et énigmatique. C'est la fonction de signe, pour autant que ces signes nous avisent, nous avertissent de la présence de quelque chose qui se rapporte effectivement à ce monde extérieur, signalant à la conscience que c'est au monde extérieur qu'elle a affaire. Comment et en quoi elle a à y faire, en ce monde extérieur ? C'est la chose avec laquelle elle a à se débrouiller et avec laquelle, depuis qu'il y a des hommes, et qui pensent, et qui tentent une théorie de la connaissance, elle a tenté de se débrouiller. Freud ici ne rentre pas plus loin dans ce problème, sinon pour dire qu'il est assurément fort complexe et que nous sommes très loin de pouvoir même ébaucher la solution de ce qui peut organiquement en avoir déterminé la précision, les déterminations, la genèse particulière. Mais dès lors, est-ce là bien ce dont il s'agit quand Freud nous parle du principe de réalité ? Est-ce quelque chose grâce à quoi - selon une formule qui est trop souvent possible à sentir dans la façon dont s'expriment les théoriciens d'un certain behaviourisme -, est-ce que cette réalité n'est après tout que ce quelque chose qui représente les heurts d'un organisme vis-à-vis d'un monde où, sans doute, il a de quoi se nourrir, il a de quoi s'assimiler certains éléments, mais qui est en principe fait d'un monde qui se présente comme un monde de hasard, comme un monde chaotique, comme un monde de rencontre ? Est-ce bien là tout ce que Freud articule quand il nous parle du principe de réalité ? C'est la question qu'aujourd'hui j'avance devant vous avec cette notion de *das Ding*.

Avant d'y entrer, je reviens à vous faire remarquer ce que le petit tableau à double colonne que je vous ai introduit il y a deux semaines comporte. C'est à savoir ceci qui, opposant dans une colonne le *Lustprinzip* et le *Realitätsprinzip* dans l'autre colonne, partant de ce repérage que c'est du côté du principe du plaisir que ce qui est inconscient fonctionne comme tel, et le *Lustprinzip* qui régit, qui domine ici quelque chose, qui, conscient ou préconscient, est en tout cas quelque chose qui se présente dans l'ordre du discours réfléchi, du discours articulable, accessible, sortant du préconscient, cette remarque que je vous ai faite que les processus de pensée, en tant que le principe de réalité les domine, Freud souligne bien à quel point en eux-mêmes ils sont inaccessibles, ils sont inconscients, il ne parviennent à la conscience que pour autant qu'on peut les verbaliser, c'est-81 -

à-dire que quelque chose les ramène par la voie d'une explicitation réfléchie, à portée du principe de réalité, à portée d'une conscience en tant qu'elle est perpétuellement éveillée, intéressée par l'investissement de l'attention à surprendre quelque chose qui peut se produire pour lui permettre de s'orienter par rapport au monde réel. Je dirai que c'est dans ses propres paroles que le sujet, d'une façon combien précaire, arrive à saisir les ruses grâce auxquelles, dans sa pensée, viennent s'agencer, se suivre ses idées qui, pour lui, émergent d'une façon souvent combien énigmatique et entre lesquelles d'ailleurs cette nécessité de les parler, de les articuler, introduit cet ordre souvent combien artificiel sur lequel Freud aimait à mettre l'accent en disant qu'on se trouve toujours des raisons pour voir en soi surgir telle disposition, telle humeur, l'une à la suite de l'autre, mais que rien, après tout, ne nous confirme que dans cette explicitation que nous en donnions, le vrai ressort de leur successive émergence nous soit donné et que ce soit là précisément ce que l'analyse apporte à notre expérience. Non seulement il y a plus ou moins de raison, mais il y a surabondance de raisons pour nous faire croire à je ne sais quelle rationalité de la succession de nos formes endopsychiques. Pourtant c'est bien ailleurs, nous le savons, dans combien de cas ? dans la majorité des cas, que la véritable liaison peut en être saisie.

Donc, ce processus de pensée, pour autant que c'est tout de même en lui que chemine l'accès à la réalité, le *Not des Lebens* qui en maintient à un certain niveau l'investissement, l'appareil, ce processus de pensée se trouve dans le champ de l'inconscient, ne nous étant accessible que par l'artifice de ceci, que Freud va jusqu'à pointer en disant que c'est pour autant que les rapports sont parlés, qu'il y a *Bewegung*, qu'il y a mouvement de la parole, que nous nous entendons parler en d'autres termes, et que ce quelque chose qu'il y a dans tout mouvement, nous dit-il - car, employant un mot dont je ne crois pas que l'usage soit courant en allemand, et dont ce n'est pas pour rien qu'il l'emploie, car il souligne par là l'étrangeté de la notion sur laquelle il insiste - c'est pour autant que *Bewegung* s'annonce au système ici représenté par le *cu* que je vous ai mis ici, vous verrez tout à l'heure pourquoi, pour autant que tout mouvement, ça paraît quelque chose de sensible, qu'il y a quelque chose qui peut être connu de ce qui, à quelque degré, s'intercale dans le circuit qui, au niveau de l'appareil  $\phi$  tend, avant tout, pour maintenir au niveau le plus 82 -



bas la tension, à se décharger en mouvement *Abfuhr*. Pour autant que quelque chose ici est intéressé dans ce processus *d'Abfuhr*, que quelque chose ici rentre à proprement parler sous le signe du principe du plaisir, le sujet, le sujet en tant que conscient, n'appréhende quelque chose que pour autant qu'il y a quelque chose de centripète dans le mouvement, qu'il y a, disons, pour parler, sentiment de mouvement, sentiment de l'effort. Et ceci se limiterait à cette perception obscure, tout au plus capable d'opposer dans le monde les deux grandes qualités que Freud ne manquait pas de qualifier de monotones, et qu'il ne manque pas de faire, quand je vous ai parlé de l'immobile et du mobile, de ce qui peut se mouvoir et de ce qui est impossible à mouvoir, s'il n'y avait pas parmi ces mouvements ceux que nous pouvons appeler des mouvements de qualité, d'une structure différente, les mouvements articulés de la parole autour de quoi quelque chose, qui participe encore de la monotonie, de la pâleur, du manque de couleur du mouvement, est tout de même ce par quoi tout ce qui se rapporte aux processus de la pensée, à ces menus essais du cheminement de *Vorstellung* en *Vorstellung*, de représentation en représentation, autour de quoi le monde humain s'organise, parvient à la conscience. C'est pour autant que, quelque chose ici, dans le circuit sensation-motricité vient à un certain niveau du système  $\Psi$  l'intéresser d'une certaine façon qui permet que quelque chose en soit, en somme, rétroactivement perçu, sensible sous la forme de *Wortvorstellung*, c'est-à-dire que le système de la conscience, le système  $w$  peut enregistrer quelque chose de ce qui se passe dans le psychisme de la réalité endopsychique ; quelque chose est entrevu de ce à quoi Freud fait allusion à plusieurs reprises, toujours avec prudence, quelquefois avec ambiguïté, comme perception endopsychique.

Accentuons encore ce dont il s'agit ici dans le système  $\phi$ . Freud isole, dès *l'Entwurf*, un système de *l'Ich*. Ce *Ich*, dont nous aurons à voir les métamorphoses et les transformations ultérieurement, dans la suite des développements de la théorie, ce *Ich* qui, lui aussi, se présente en quelque sorte d'emblée, avec toute l'ambiguïté qu'il y rétablira plus tard en nous disant que *l'Ich* est pour une grande part inconscient. Ici *l'Ich* est strictement défini; quand il parle de *die Einführung des Ichs*, c'est du système à proprement parler uniformément investi de quelque chose qui a une *Gleichbesetzung*. Il n'a pas écrit *Gleichbesetzung*, mais je suis sûrement

dans le simple courant de ce qu'il exprime en me servant de ce terme d'un investissement égal, uniforme. Il y a dans le système  $\Phi$  quelque chose qui se constitue comme *Ich*, pour autant que ce *Ich*, étant ce quelque chose qui dans le système de « *eine Gruppe von Neuronen, die konstant besetzt ist, also dem durch die sekundäre Funktion erfordernten vorratsträger entspricht* » - le terme *Vorrat* est tout spécialement répété - sert au maintien de cet investissement qui y caractérise une fonction régulatrice. Et je parle ici de fonction. S'il y a inconscient, c'est bien le *Ich* en tant qu'il est ici inconscient en fonction, et c'est en tant qu'il est réglé par cette *Besetzung*, cette *Gleichbesetzung*, que nous avons affaire à lui. C'est cela qui nous permet le repérage de la valeur de cette discussion sur laquelle j'insiste, et que nous allons voir maintenue dans sa dualité dans la suite du développement de la pensée de Freud.

C'est que le système qui perçoit, qui enregistre, celui qui s'appellera plus tard *Wahrnehmungsbewußtsein*, il n'est pas au niveau de ce moi en tant qu'il maintient égale et uniforme, et autant que possible constante, la *Besetzung*, la *Besetzung* réglant le fonctionnement de la pensée. Elle est ailleurs cette conscience. Elle est un appareil qu'il faut que Freud invente, forge, et qu'il nous dit à la fois intermédiaire entre ces deux systèmes, le système  $w$  et le système  $\phi$ , et en même temps dont tout, dans le texte, nous impose de ne pas le mettre ici à la limite. Car le système  $\phi$  pénètre en quelque sorte directement, sans doute à travers un appareil, se ramifie directement dans le système  $\Psi$  dans lequel il n'abandonne qu'une partie de la quantité qu'il lui apporte.

C'est bien ailleurs, et pour autant, et que dans une position pour ainsi dire plus isolée, moins situable que tout autre appareil, que vient fonctionner ce système  $w$  pour autant, dit Freud, que ce n'est d'aucune façon de la quantité extérieure qu'il recueille son énergie, que tout au plus peut-on concevoir qu'il en, *sich die Periode aneignen*, qu'il en enregistre la période. Et c'est à quoi je faisais allusion tout à l'heure, en parlant du choix de l'appareil sensoriel, qu'il le joue là, que se joue là aussi ce rôle de guide, ce rôle de contribution qu'apportent les *Qualitätszeichen* pour permettre au moindre pas tous ces départs qui s'individualisent en tant qu'attention sur tel ou tel point choisi du circuit et qui lui permettront cette meilleure approximation, par rapport au processus, qu'automatiquement le principe du plaisir tendrait à faire.

Mais là, il y a quelque chose qui, dès que Freud essaye d'articuler la fonction de ce système, nous frappe. Ce double, cette union qui semble une coalescence de la *Wahrnehmung*, de la perception, avec la *Bewußtsein* qui est la conscience, ce qu'exprime le symbole *W-Bw*, se trouve dès que nous essayons d'en voir fonctionner le jeu à ce niveau premier d'appréhension du système psychique dans Freud. Tout nous indique qu'ici - et je vous prie pour cela de vous rapporter à cette lettre 52 dont Lefèvre-Pontalis nous faisait remarquer la dernière fois quel état j'en faisais constamment et à plusieurs reprises, à cette lettre dans laquelle Freud commence, dans la confidence avec Fliess, à apporter la conception qu'il faut se faire du fonctionnement de l'inconscient comme tel - c'est littéralement autour de la succession des *Niederschriften*, des inscriptions, que Freud fait tourner toute sa théorie de la mémoire, pour autant que c'est là, pour lui, l'exigence fondamentale de tout ce système, c'est d'ordonner ce qu'il voit fonctionner effectivement dans les traces mnésiques, d'en ordonner les champs divers dans une conception cohérente de l'appareil psychique. Et là, que voyons-nous au niveau de la lettre 52 ? Nous en voyons ceci, la *Wahrnehmung*, c'est-à-dire l'impression du monde extérieur comme brute, elle est *originelle*, elle est *primitive*, elle est hors du champ qui correspondra à une expérience qui soit notable, c'est-à-dire effectivement inscrite dans quelque chose dont il est tout à fait frappant qu'à l'origine de sa pensée Freud l'exprime comme une *Niederschrift*, comme une inscription, comme quelque chose qui se propose, non pas simplement en termes de *Prägung* et d'impression, mais dans le sens de quelque chose qui fait signe, est de l'ordre de *l'écriture*. Ce n'est pas moi qui lui ai fait choisir ce terme. La première *Niederschrift* se produit à une certaine époque, dans un certain âge, que sa première approximation du sujet lui fait placer avant l'âge de 4 ans, peu importe. C'est au niveau d'un *a*. Puis après, jusqu'à l'âge de 8 ans, un *b* qui, lui, apparaîtra être quelque chose ou une autre *Niederschrift* plus organisée, organisée en fonction de souvenirs à proprement parler conceptuels, et nous paraîtra constituer plus spécialement un inconscient. Peu importe qu'à ce moment-là il se trompe ou qu'il ne se trompe pas, que nous ayons vu depuis que nous pouvions faire remonter l'inconscient comme tel, avec son organisation de pensée, beaucoup plus haut. Ce qui nous importe, c'est ceci, c'est qu'ensuite nous avons le niveau du *Vorbewußtsein* qui correspond à un -85 -

stade ultérieur, puis le niveau du *Bewußtsein* en tant qu'il n'est plus l'indication d'un temps mais d'un terme. En d'autres termes, que toute l'élaboration qui fait que nous progressions d'une significantisation du monde à une parole qui peut se formuler, que toute la chaîne qui va de l'inconscient le plus archaïque jusqu'à la forme articulée de la parole chez le sujet, que tout ceci se passe, si l'on peut dire, entre *Wahrnehmung* et *Bewußtsein*, comme on dit entre cuir et chair, que c'est en somme quelque part, qui n'est pas tellement essentiellement à identifier au point de vue de la topologie subjective avec un appareil neuronique, que se situe le progrès auquel Freud s'intéresse. Effectivement, ce qui se passe entre *Wahrnehmung* et *Bewußtsein* doit tout de même avoir affaire, puisque c'est ainsi que Freud nous le représente, avec l'inconscient, cette fois non pas seulement en fonction, mais, comme il s'exprime lui-même en en faisant l'opposition, en *Aufbau*, ou en structure. En d'autres termes, c'est pour autant que la structure signifiante s'interpose entre la perception et la conscience que l'inconscient intervient, que le principe du plaisir intervient, non plus en tant que *Gleichbesetzung*, fonction du maintien d'un certain investissement, mais en tant qu'il concerne les *Bahnungen*. C'est la structure de l'expérience accumulée qui y gît et y reste inscrite.

Au niveau de l'*Ich*, de l'inconscient en fonction, quelque chose se joue, se règle, qui tend à écarter le monde extérieur, à une rétention du dehors, du monde extérieur. Ce qui, au contraire, au niveau de la *Übung*, vient en exercice, c'est ce qui est *Abfuhr*, décharge, pour retrouver ici le même entrecroisement de tout ce qu'on peut appeler l'économie totale de l'appareil. C'est la structure qui règle la décharge. C'est la fonction qui la retient, qui en soutient les réserves, ce que Freud appelle aussi le *Vorrat*, la provision. Car nous retrouvons là l'usage de ce même mot qu'il a utilisé pour désigner l'armoire à provisions, *Vorratskammer*, de son propre inconscient. C'est le même mot dont il se sert pour désigner le *Ich* dont je vous parle, *Vorratsträger*, c'est celui qui est le support de quantité et d'énergie en tant qu'il constitue le cœur et le centre de l'appareil psychique. C'est sur cette base que vient entrer enjeu ce que nous allons maintenant voir fonctionner comme la première appréhension de la réalité comme telle par le sujet.

C'est ici qu'intervient, sans la moindre ambiguïté, une réalité qui est celle dont, la dernière fois, je vous ai montré l'importance peut-être un

peu voilée, sinon oubliée par Lefèvre-Pontalis, sous la forme de ce qui a rapport, de la façon la plus intime, au sujet dans le *Nebenmensch*. Formule tout à fait frappante pour autant qu'elle articule puissamment l'espèce d'à-côté et en même temps de similitude, de séparation et en même temps d'identité, que c'est là que le sujet va vers cette expérience fondamentale. À la suite de quoi ? Il faudrait là que je vous lise tout le passage, néanmoins je vous choisirai le point le plus important, le culmen du passage qui arrive à ceci : « Ainsi ce n'est pas le complexe du *Nebenmensch* qui se sépare en deux parties, desquelles l'une s'impose par un appareil constant, et qui restent ensemble comme *Ding* ». Voilà ce que la traduction assurément fort détestable à laquelle vous avez affaire en français laisse tout à fait perdre, en disant que quelque chose reste comme tout cohérent. Car loin qu'il s'agisse là d'une allusion à quelque chose qui soit un tout cohérent, c'est-à-dire à quelque chose qui se passerait par le transfert du verbe au substantif, bien au contraire c'est en tant que ce *Ding* est l'élément qui, par le sujet, est à l'origine isolé dans ces deux parties, ces deux termes de l'expérience du *Nebenmensch*, isolé comme ce qui est de sa nature étranger, *fremde*. C'est en ce sens que se distingue ce qui en fait la deuxième partie de ce complexe de l'objet. Ce qui en fait la deuxième partie dont il nous dit qu'il y a une division, une différence à ce niveau dans l'abord du jugement, que tout ce qui était qualité de l'objet peut être formulé comme étant ses attributs, prédicats, et quelque chose qui, alors, lui, rentre dans l'investissement du système  $\Psi$ , constitue les *Vorstellungen* primitives autour desquelles se joueront tout le destin, tout ce qui sera réglé selon les lois du *Lust* et du *Unlust*, du plaisir et du déplaisir, dans ce qu'on peut appeler les entrées primitives du sujet. C'est là tout à fait autre chose. C'est une division originelle qui nous est donnée comme étant celle de l'expérience de la réalité à proprement parler comme telle, que nous retrouverons dans la *Verneinung*. Je vous prie de vous reporter à son texte. Vous le retrouverez dans la même portée, dans la même fonction, comment étant essentiellement ce qui du dedans du sujet se trouve à l'origine porté dans un premier dehors. Un dehors, nous dit Freud, qui n'a rien à faire avec cette réalité dans laquelle le sujet ensuite aura à repérer la *Qualitätszeichen*, ce qui lui indique qu'il est dans la bonne route, dans la bonne voie pour la recherche de sa satisfaction.

C'est là quelque chose qui, avant l'épreuve de cette recherche, en pose -87

en quelque sorte le terme, le but et la visée. Et c'est cela que l'autre jour Lefèvre-Pontalis vous disait, qui est exprimé d'une façon qui lui paraît, ou lui paraissait jusqu'à un certain degré, énigmatique. C'est cela que Freud nous désigne quand il nous dit que « le but premier et le plus proche de l'épreuve de la réalité n'est pas de trouver un objet dans la perception réelle qui corresponde à ce que le sujet se représente sur le moment, mais ceci de le retrouver, de se témoigner qu'il est encore présent dans la réalité. » La notion de ce *Ding*, de ce *Ding* comme *fremde*, comme étranger, et même hostile à l'occasion, en tout cas comme le premier extérieur, c'est là ce autour de quoi s'oriente tout le cheminement qui, sans aucun doute, pour le sujet, est à tout instant cheminement de contrôle, cheminement de référence, par rapport à quoi ? Le monde de ses désirs. Il fait l'épreuve que quelque chose, après tout, est bien là qui jusqu'à un certain degré peut servir. Mais servir à quoi ? Servir à rien d'autre qu'à référer par rapport à ce monde de souhaits et d'attente qui, lui, est orienté vers ce qui servira à l'occasion à atteindre *das Ding*. Cet objet, quand il sera là, quand toutes les conditions seront remplies, c'est-à-dire, au bout du compte, vous le savez bien, mais parce que, bien entendu, il est clair que ce qu'il s'agit de trouver ne peut pas être retrouvé, puisque c'est de sa nature que l'objet est perdu comme tel, qu'il ne sera jamais retrouvé, que quelque chose qui est là en attendant mieux, ou en attendant pire, mais en attendant.

Le système du monde freudien, c'est-à-dire du monde de notre expérience, c'est que c'est cet objet, *das Ding*, en tant qu'Autre absolu du sujet, qu'il s'agit de retrouver. C'est l'état de le retrouver tout au plus comme regret. Ce n'est pas lui qu'on retrouve mais ses coordonnées de plaisir, cet état, de le souhaiter et de l'attendre, dans lequel sera cherché, au nom du principe du plaisir, cette tension optima au-dessous de laquelle il n'y a plus bien sûr ni perception ni effort. Et si, en fin de compte, il n'y a pas quelque chose qui l'hallucine en tant que système de référence, aucun monde de la perception n'arrive à s'ordonner, à se constituer d'une façon humaine, d'une façon valable. Ce monde de la perception nous étant donné comme corrélatif, comme dépendant, comme référence à cette hallucination fondamentale sans laquelle il n'y aurait aucune attention disponible. Et là nous arrivons à la notion de la *spezifische Aktion* dont Freud parle à tellement de reprises, et que je voudrais ici vous éclairer. Car il y a aussi une ambiguïté dans la *Befriedigungserlebnis*. Effectivement, ce 88

qui est cherché, c'est cet objet par rapport auquel fonctionne le principe du plaisir. Ce fonctionnement est dans l'étoffe, dans la trame, le support sur lequel toute l'expérience pratique se réfère. Eh bien, cette expérience, cette action spécifique, comment Freud la conçoit-il ?

C'est ici qu'il faut lire sa correspondance avec Fliess pour bien sentir la portée, dans une lettre qui est encore la lettre 52 qui, vous le voyez, n'a pas fini de nous livrer ses secrets. Il nous dit : « L'accès hystérique n'est aucune décharge », n'est pas une décharge. Avis pour ceux qui éprouvent toujours le besoin de mettre au premier plan l'incidence de la quantité dans la fonction de l'affect. Il n'y a pas de champ, il faut dire, qui soit plus favorable que celui de l'hystérie pour montrer combien le fait, dans l'enchaînement des événements psychiques, est une corrélatrice contingence. Ce n'est aucunement une décharge, *sondern eine Aktion*, mais une action qui concerne le caractère inhérent à toute action, être un moyen de se procurer du plaisir, qui est *Mittel zur Reproduktion von Lust*. Nous allons voir là s'éclaircir ce que Freud appelle une action. Le caractère proprement originel de toute action, est d'être *Mittel zur Reproduktion*, moyen de reproduction.

Elle est ceci, « *das ist er, der hysterische Anfall wenigstens in der Wurzel* ». Ceci, elle l'est au moins dans sa racine. Par ailleurs, « *sonst motiviert er sich vor dem Vorbewussten mit allerlet Gründen* », elle peut se motiver par toutes sortes de fondements de toutes espèces qui sont pris au niveau du préconscient. Mais, ce qui est dans son essence, c'est quoi ? Freud nous le livre tout de suite après et en même temps nous illustre ce que veut dire ici l'action comme *Mittel zur Reproduktion*. Il s'agit de cela dans le cas de l'hystérie; ce dont il s'agit, c'est de la crise de pleurs. Tout est calculé, réglé comme buté sur *den Anderen*, sur l'autre, c'est-à-dire avant tout, dit-il, cet autre préhistorique, inoubliable, que personne plus tard n'atteindra jamais plus. Ici nous trouvons articulé ce qui, en somme, nous permet, dans une certaine visée, une première approximation de ce dont il s'agit dans la névrose, de comprendre le corrélatif, le terme régulateur. Si, effectivement, l'action spécifique qui vise à l'expérience de satisfaction est une action dont la fin est de reproduire l'état, de retrouver *das Ding*, l'objet, nous comprendrons bien des modes de ce qui est le comportement névrotique, de la conduite de l'hystérique, si tant est qu'il s'agit, dans la conduite de l'hystérique, de recréer un état centré par l'ob-

jet en tant que cet objet, *das Ding*, est le centre et le support d'une aversion comme Freud l'écrit quelque part. C'est en tant que l'objet premier est objet d'insatisfaction que s'ordonnent, s'organisent l'*Erlebnis* spécifique de l'hystérique. Et c'est aussi pour autant que par une différence, une distinction, une opposition que Freud a vue la première, et qui n'a pas lieu d'être abandonnée que, dans la névrose obsessionnelle, cet objet, *das Ding*, par rapport à quoi s'organise l'expérience de fond, l'expérience de plaisir, est un objet, Freud l'a très bien perçu, cela a été sa première aperception de la névrose obsessionnelle, un objet qui littéralement apporte trop de plaisir. Si vous regardez dans ses cheminements divers, dans tous ses ruisselets, le comportement de l'obsessionnel, ce qu'il indique et ce qu'il signifie, ce comme quoi il apparaît sujet lui-même, c'est toujours ce quelque chose qui se règle pour éviter en fin de compte ce qu'il voit souvent assez clairement comme étant le but et la fin de son désir, et pour l'éviter d'une façon dont la motivation est somme toute extraordinairement radicale, puisque effectivement le principe du plaisir nous est donné pour avoir un mode de fonctionnement qui est justement d'éviter cet excès, ce trop de plaisir. Et pour aller vite, et aussi vite que Freud va dans ses premières aperceptions de la réalité éthique à proprement parler, en tant qu'elle fonctionne dans celle du sujet auquel il a affaire, n'oubliez pas que dans une des références que je vous ai apportées et que je n'ai pas immédiatement sous la main, pour ces trois termes, et je vous donnerai la prochaine fois, et très facilement, la position du sujet dans les trois grandes catégories que Freud discerne d'abord, hystérie, névrose obsessionnelle et paranoïa ; dans la paranoïa, chose curieuse, Freud nous apporte ce terme que je vous prie de méditer dans son jaillissement primordial, *Versagen des Glaubens*. A ce premier étranger par rapport à quoi le sujet a à se référer d'abord, le paranoïaque n'y croit pas. Cette mise en fonction du terme de la croyance me paraît même être accentuée dans un sens moins psychologique qu'il n'apparaît au premier abord. Je veux dire que ce mode de rapport, le plus profond de l'homme par rapport à la réalité, qui s'articule dans le terme de la foi, c'est là ce qui m'apparaît intéressé dans ce que Freud signale, désigne comme l'attitude la plus radicale du paranoïaque. Et il me semble qu'ici vous pouvez voir avec quelle facilité se fait le lien avec ce cri d'une autre perspective, celle qui vient à la rencontre de celle-là. Je vous l'ai déjà -90 -



désigné en vous disant que ce qui fait le ressort de la paranoïa est essentiellement rejet d'un certain appui dans l'ordre symbolique, de cet appui spécifique autour de quoi, peut-être, nous allons le voir, et nous verrons, dans les entretiens qui suivront, se faire la division en deux versants de ce rapport à *das Ding*.

Si *das Ding* est originellement ce que donc nous appellerons le hors signifié, c'est en fonction de cet hors-signifié, et d'un rapport pathétique grâce à quoi le sujet conserve sa distance, se constitue dans ce mode de rapport, d'affect primaire, antérieur à tout refoulement, qui est ce autour de quoi toute la première articulation de *l'Entwurf* se fait, le refoulement, ne l'oublions pas, faisant encore pour lui, à ce niveau, problème, et tout ce qu'il dira dans la suite, du refoulement, n'étant rien d'autre, ne pouvant être même compris, conçu dans son extraordinaire raffinement, que comme une espèce de besoin, de nécessité de comprendre ce que peut être spécifiquement le refoulement par rapport à toutes les autres formes de défense. Eh bien, ici, c'est par rapport à ce *das Ding* originel que se fait cette première orientation, ce premier choix, cette première assise de l'orientation subjective que nous appellerons à l'occasion *Neurosenwahl*, le choix de la névrose. Cette première mouture réglant désormais toute la fonction du principe du plaisir.

Ce qui va nous rester à voir, c'est de voir que c'est à la même place que vient s'organiser ce quelque chose qui est en quelque sorte l'opposé, l'envers et l'identique. C'est à savoir ce qui, au dernier terme, se substitue à cette réalité muette qu'est *das Ding*, à savoir la réalité qui commande, qui ordonne ce qui en fin de compte pointe, si vous voulez, dans la philosophie de quelqu'un qui mieux qu'aucun autre a entrevu la fonction de *das Ding*, tout en ne l'abordant que par les voies, les essais de la philosophie de la science, à savoir Kant. C'est à savoir que c'est, en fin de compte, qu'il est concevable que ce soit comme trame signifiante pure, comme maxime universelle, comme la chose la plus dépouillée de relations à l'individu que doivent se présenter les termes de *das Ding*. C'est là que nous devons avec Kant voir le point de mire, le point de visée, le point de convergence selon lequel se présentera une action que nous qualifierons de morale, et dont nous verrons combien, paradoxalement, elle se présente elle-même comme étant la règle d'un certain *Gut*. Mais, pour aujourd'hui, je ne veux qu'insister sur quelque chose qui est que la Chose

ne se présente à nous que pour autant qu'elle fait mot, comme on dit faire mouche, que la façon dont l'étranger et l'hostile apparaissent dans la première expérience de la réalité pour le sujet humain, que la façon dont il se présente dans le texte de Freud, j'y ai insisté, c'est le cri. Ce cri, je dirai, nous n'en avons pas besoin. Et ici je voudrais vous faire référence à quelque chose qui est plus inscrit dans la langue française, chaque langue a ses avantages, qu'elle ne l'est dans la langue allemande. Dans la langue allemande, das Wort est à la fois le mot et la parole. Le mot, mot, dans la langue française, ne l'oubliez pas, a un poids et un sens particuliers. Mot, c'est, essentiellement, point de réponse. Mot, comme dit quelque part La Fontaine, mot, c'est ce qui se tait. Mot, c'est justement à quoi aucun mot n'est prononcé. Les choses dont il s'agit, et que certains pourraient m'opposer comme étant par Freud mises à un niveau supérieur, à ce monde des signifiants dont je vous dis ce qu'il est, le véritable ressort d'un fonctionnement dans l'homme du processus qualifié de primaire, mais ces choses sont des choses en tant que muettes. Et des choses muettes, ça n'est pas tout à fait la même chose que des choses qui n'ont aucun rapport avec les paroles. Je ne vous prie que d'évoquer une figure qui, je pense, sera vivante à tout un chacun d'entre vous, c'est la figure du terrible muet qu'il y a dans les quatre Marx Brothers, Harpo. Est-ce qu'il y a quelque chose qui peut poser une question pressante, plus présente, plus prenante, plus chavirante, plus nauséuse, plus faite pour jeter dans l'abîme et le néant tout ce qui peut se passer devant lui, que la figure marquée de ce sourire dont on ne sait si c'est celui de la plus extrême perversité ou de la niaiserie la plus complète, qui est celui d'Harpo Marx ? À lui tout seul, ce muet suffit à supporter l'atmosphère de mise en question, d'anéantissement radical qui est celui qui va faire la trame, l'objet de la formidable farce du jeu de *jokes* non discontinu qui donne toute la valeur de tout cet exercice. Mais encore un mot. Voici le mot qui va surgir. Et puis je vous ai parlé aujourd'hui de l'autre en tant que Ding. Je voudrais terminer sur quelque chose beaucoup plus accessible à notre expérience, c'est l'emploi isolé auquel, là encore, le français réserve certaines formes spécialisées pour le prénom d'appel. Qu'est-ce que veut dire, qu'est-ce que nous représente l'émission, l'articulation, le surgissement hors de notre voix de ce toi qui peut nous venir aux lèvres dans tel moment de désarroi, de détresse, de surprise de quelque chose que je n'appellerai pas en toute hâte -92 -

la mort, mais assurément la présence d'un autrui pour nous privilégié et autour de quoi tournent nos préoccupations majeures, et qui pour autant n'est pas sans nous embarrasser ? Je ne crois pas que ce toi, ce toi de dévotion où vient, à l'occasion, achopper toute autre manifestation du besoin de chérir, je ne crois pas qu'il soit simple. Je crois qu'en lui-même il y a aussi quelque chose qui tente d'apprivoiser cet autre, cet autre préhistorique, cet Autre inoubliable qui risque tout d'un coup de nous surprendre et de nous précipiter du haut de son apparition. Toi, qui contient je ne sais quelle défense, et je dirai qu'au moment où ce toi est prononcé, c'est tout entier, et pas ailleurs, dans ce toi qui surgit, que réside ce que je vous ai présenté aujourd'hui comme *das Ding*.

Et pour ne pas terminer sur quelque chose qui pourrait vous apparaître aussi optimiste, je mettrai en regard l'utilisation, le sens, le poids, l'identité de la Chose et du mot tel que nous l'avons le trouver dans un autre usage isolé, tout spécialement, du mot. A ce toi que j'ai appelé le toi d'apprivoisement, qui n'apprivoise rien, de vaine incantation, de vaine liaison, il y a quelque chose aussi qui peut nous arriver quand quelque ordre nous vient de l'au-delà de l'appareil où grouille ce qui, avec nous, a affaire au *das Ding*. C'est ce que nous répondons quand quelque chose nous est imputé ou bien à notre charge, ou bien à notre compte, moi. Qu'est-ce que c'est que ce moi ? Moi, tout seul. Qu'est-ce que c'est si ce n'est un moi d'exclusion, un moi de rejet, un moi de très peu pour moi ? Ainsi, dès son surgissement, dès son origine, le moi, en tant qu'il s'expulse lui aussi par un mouvement contraire, le moi en tant que défense, en tant que d'abord et avant tout moi qui rejette, et qui dénonce, loin d'annoncer, ce moi, dans cette expérience isolée de son surgissement, qui est peut-être à considérer comme étant son déclin originel, ce moi, ici, s'articule. Et c'est de lui que nous reparlerons pour, la prochaine fois, aller plus loin dans ce en quoi l'axiome, la morale, se présente comme expérience de satisfaction.



## Leçon V 16 décembre 1959

Freud remarque quelque part que si la psychanalyse, aux yeux de certains, a pu soulever l'inquiétude de promouvoir à l'excès le règne des instincts, elle n'a pas moins promu l'importance, la présence de l'instance morale. Ceci est une vérité d'évidence, et naturellement combien plus sûre, quotidiennement assurée par notre expérience de praticien. Aussi bien, peut-être ne mesure-t-on pas encore assez, au dehors, le caractère exorbitant de l'instance du sentiment de culpabilité jouant à l'insu du sujet. Ce sentiment de culpabilité inconscient, ces choses qui se présentent ainsi sous cet aspect massif, c'est ce que cette année, j'ai cru qu'il était nécessaire de serrer de plus près, d'articuler d'une façon telle que soit bien mise en évidence l'originalité de la révolution de pensée que comporte l'effet de l'expérience freudienne concernant le domaine de l'éthique.

La dernière fois, j'ai essayé de vous montrer l'importance, le sens dans la psychologie freudienne, dans le premier texte, *l'Entwurf*, celui autour de quoi Freud a essayé d'organiser sa première intuition, de ce dont il s'agit dans l'expérience du névrotique. J'ai essayé de vous montrer quelle fonction pivot nous devons donner à ce quelque chose qui se rencontre au détour d'un texte de Freud. Mais c'est un détour qu'il convient simplement de ne pas manquer, et d'autant moins que ce détour, je vous l'ai montré, il le reprend toujours, sous diverses formes, jusqu'à la fin, sous ce point essentiel de *das Ding*. *Das Ding* est absolument nécessaire à concevoir ce qu'il dit jusque dans un texte comme celui de 1925 de la -95 -

*Verneinung* si pleine et riche de ressources, si pleine aussi d'interrogations. *Das Ding*, donc, c'est ce qui, au point initial, logiquement et du même coup, chronologiquement, au point initial de l'organisation du monde dans le psychisme, se présente, s'isole comme le terme étranger autour de quoi va tourner tout le mouvement de la *Vorstellung*. Ce mouvement de la *Vorstellung*, donc, que Freud nous montre comme étant dirigé, gouverné essentiellement par un principe régulateur qui est dit principe du plaisir, principe régulateur lié au fonctionnement d'un appareil, comme tel de l'appareil neuronique. Et c'est autour de quoi pivote tout ce progrès adaptatif, si particulier chez l'homme pour autant que le processus symbolique s'y montre inextricablement tramé. Ce *das Ding*, je vous l'ai dit, c'est ce même terme que nous retrouvons dans la formule que nous devons tenir pour essentielle, puisqu'elle est mise en centre, et si on peut dire, comme point d'énigme de la *Verneinung*. Ce *das Ding* doit être identifié avec ce terme du *wiederzufinden*, de la tendance à retrouver qui est, pour Freud, ce qui fonde l'orientation du sujet humain vers l'objet, vers cet objet, remarquons-le bien, qui ne nous est même pas dit, puisque aussi bien nous pouvons ici donner son poids à une certaine critique textuelle qui peut sembler quelquefois, dans son attachement au signifiant, prendre une tournure [talmudique]. Pourtant il est remarquable que cet objet dont il s'agit, nulle part Freud ne l'articule.

Aussi bien, cet objet, puisqu'il s'agit de le retrouver, nous le qualifions d'objet perdu. Mais cet objet n'a, en somme, jamais été perdu, quoiqu'il s'agisse essentiellement de le retrouver. Et, dans cette orientation vers l'objet, la régulation de la trame des *Vorstellungen* en tant qu'elles s'organisent, qu'elles s'appellent l'une l'autre selon les lois d'une organisation de mémoire, d'un complexe de mémoire, d'une *Bahnung*, d'un frayage, traduirions-nous en français, mais aussi bien d'une concaténation, dirions-nous plus fortement encore, dont l'appareil neuronique nous laisse entrevoir, sous une forme matérielle peut-être, le jeu, cette *Bahnung* étant elle-même, dans son fonctionnement, réglée par la loi du principe de plaisir, à savoir ce quelque chose qui lui impose ces détours qui conservent sa distance par rapport à sa fin. Car ce qui, par la loi du principe du plaisir, la dirige, c'est que ce que le principe du plaisir gouverne, c'est la recherche. L'étymologie ici, même en français, qui a remplacé le terme désuet de quérir, c'est bien le circa, le détour. La fonction même du prin-

cipe du plaisir, est que quelque chose s'oppose au transfert de la quantité de *Vorstellung* en *Vorstellung*, qui toujours la maintient dans une certaine périphérie, à une certaine distance de ce autour de quoi en somme elle tourne, de cet objet à retrouver qui lui donne son invisible loi, mais qui n'est pas, d'autre part, ce qui règle ses trajets, ce qui les installe, ce qui les fixe, ce qui sans doute en modèle le retour. Et ce retour est une sorte de retour maintenu à distance en raison même de cette loi ici qui la soumet à n'être, en fin de compte, que quelque chose qui n'a d'autre fin que de rencontrer la satisfaction du *Not des Lebens*, une série de satisfactions rencontrées en route, liées sans doute à cette relation à l'objet, polarisées par cette relation et qui, à chaque instant, en modèlent, en tempèrent, en étayent les démarches suivant la loi propre au principe du plaisir qui est que une certaine quantité  $Q$  - différente par elle-même de la quantité amenée, imminente, menaçante, de la rencontre avec le monde extérieur, de ce qu'apporte à l'organisme l'incitation, l'excitation de l'extérieur - une certaine quantité  $Q$  - forme, en quelque sorte, le niveau qui ne saurait être dépassé sans provoquer quelque chose qui instaure, à ce principe du plaisir, sa limite, quelque chose qui est différent de la polarisation *Lust/Unlust*, plaisir/déplaisir, qui ne sont justement que les deux formes sous lesquelles s'exprime cette seule et même régulation qui s'appelle principe du plaisir, qui en forme la limite.

C'est le moment où, d'une façon quelconque, soit de l'intérieur, soit aussi bien de l'extérieur, la quantité vient à dépasser ce qui, si l'on peut dire, est la chose, en tout cas, métaphoriquement dite, articulée par Freud presque, à nous donnée comme à prendre au pied de la lettre ; ce qui, métaphoriquement, peut s'exprimer et ce qu'il exprime par ce que peut admettre la largeur des voies de conduction, le diamètre individuel de ce que peut supporter l'organisme. C'est le diamètre qui, en quelque sorte, règle cette admission de la quantité qui lui impose ceci qu'au-delà de la limite elle se transforme en complexité. En quelque sorte, c'est dans la mesure où une forte impulsion psychique augmente, dépasse un certain niveau, qu'elle n'est pas pour autant rendue capable d'aller plus loin, d'aller plus droit, vers ce qui serait son but et son terme, mais que bien plutôt elle se complexifie, elle s'éparpille, elle diffuse dans l'organisme psychique ce quelque chose qui va d'une façon toujours croissante, dans une sorte d'expansion de la zone illuminée de l'organisme neuronique, elle va allu- 97 -

mer au loin, de ci de là, selon les lois d'un frayage qui est précisément celui du frayage associatif, des constellations représentatives, constellations de *Vorstellungen* qui règlent l'association des idées, l'association des *Gedanken* inconscientes, selon les lois du principe du plaisir.

La limite, elle, a un nom. Cette limite est autre chose que la polarité *Lust/Unlust* dont parle Freud. Elle représente l'invasion de la quantité pour autant que rien ne peut, dans certaines conditions, procéder à ce qui normalement, primitivement, avant même l'entrée dans cette fonction du système  $\Psi$ , intervient normalement pour régler l'invasion de la quantité selon les lois du principe du plaisir, c'est à savoir l'évitement, la fuite, le mouvement. C'est à la motricité qu'au dernier terme est donnée, est conférée et déléguée cette fonction pour l'organisme de laisser au-dessous d'un certain niveau homéostatique ce qui règle le niveau de tension supportable, est donnée la structuration de la relation de l'organisme humain par le système  $\Psi$ . L'appareil nerveux est conçu essentiellement comme centre ou lieu d'une régulation autonome. Il faut bien considérer comme tel, comme isolé, distinct, avec tout ce que ceci peut comporter de discordance par rapport à la vie, de l'homéostasie générale, celle qui met en jeu, par exemple, tout l'équilibre des humeurs. L'équilibre des humeurs intervient, mais elle-même comme ordre de stimulations venant de l'intérieur. C'est bien ainsi que s'exprime Freud. Il y a, par rapport à cet organisme nerveux, des stimulations qui viennent de l'intérieur. Elles sont comparées par lui aux stimulations extérieures.

Cette limite de la douleur, j'aimerais que nous nous y arrêtions un instant.

J'ai dit un jour qu'il ne me semblait pas sûr que le terme de *motorisch*, de moteur qui, quelque part, est donné par Freud, nous disent les commentateurs qui ont recueilli les lettres à Fliess, sous la forme d'un simple lapsus, à la place de cellule, noyau, organe, *secretorisch*, qu'il ne me semblait pas sûr que ce fût tellement un lapsus.

Effectivement, si Freud nous dit que la réaction de la douleur survient dans la majorité des cas, pour autant que la réaction motrice, la réaction de fuite est impossible, se dérobe - et là tout spécialement - devant les faits où elle est impossible pour autant que la stimulation et l'excitation vient de l'intérieur, il me semble que ce lapsus - ce prétendu lapsus - n'est là que pour nous indiquer la foncière homologie devant un certain registre de la relation de la -98 -



douleur avec cette réaction motrice et nous indiquer ce quelque chose qui, j'espère, ne vous paraîtra pas absurde - la chose m'avait frappé très anciennement - que dans l'organisation de la moelle épinière on trouve des neurones et des axones de la douleur au même niveau, à la même place, à certains étages qui est celle où, à d'autres étages, certains neurones, certains axones, liés essentiellement à la motricité tonique, se rencontrent. Aussi bien, la douleur ne doit-elle pas être purement et simplement prise dans le registre des réactions sensorielles. Je dirai que ce que nous ont montré les incidences physiologiques, ce que la chirurgie de la douleur nous montre, c'est qu'il n'y a pas là quelque chose de simple qui puisse être considéré simplement comme une qualité de la réaction sensorielle, et que le caractère complexe, si l'on peut dire, intermédiaire entre l'afférent et l'efférent de la douleur, est quelque chose qui nous est suggéré par les résultats, il faut bien le dire, surprenants de telle ou telle section qui permet la conservation de la notion de douleur dans certaines affections internes, spécialement dans les affections cancéreuses avec, en même temps, la suppression, la levée, si l'on peut dire, d'une certaine qualité subjective qui en fait à proprement parler le caractère insupportable. Bref, est-ce aussi bien ceci, qui est encore de l'ordre d'une exploration physiologique moderne qui ne nous permet pas encore de bien pleinement les articuler, ceci n'est que quelque chose où je vous prie de voir la suggestion que peut-être nous devons concevoir la douleur comme quelque chose qui, dans l'ordre d'existence, est peut-être comme un champ qui s'ouvre, précisément, à la limite où il n'y a pas la possibilité pour l'être de se mouvoir.

Est-ce que quelque chose ne nous est pas là ouvert, dans je ne sais quelle aperception des poètes, dans le mythe de Daphné ce changeant en arbre sous la pression à laquelle elle ne peut plus échapper, que quelque chose dans l'être vivant, qui n'a pas la possibilité de se mouvoir, nous suggère, jusque dans leur forme, la présence de ce qu'on pourrait appeler une douleur pétrifiée ? Est-ce qu'il n'y a pas dans ce que nous faisons nous-mêmes du règne de la pierre, pour autant que nous ne la laissons plus rouler, pour autant que nous la dressons, que nous en faisons ce quelque chose d'arrêté qui est une architecture, est-ce qu'il n'y a pas dans l'architecture elle-même quelque chose, pour nous, comme la présentification de la douleur ? Quelque chose irait dans ce sens. C'est ce qui se -99 -

passé, à la limite, quand, à un moment de l'histoire de l'architecture, celui du baroque, sous l'influence d'un moment de l'histoire qui est aussi bien celui auquel nous allons nous retrouver tout à l'heure, quelque chose est tenté pour faire de l'architecture elle-même, je ne sais quel effort vers le plaisir, pour lui donner je ne sais quelle libération qui la fait en effet flamber dans ce qui pour nous apparaît comme un tel paradoxe dans toute l'histoire de la bâtisse et du bâtiment. Cet effort vers le plaisir, aussi bien qu'est-ce qu'il donne, si ce n'est ce que nous appelons dans notre langage, ici, métaphorique et qui va loin comme tel, des formes torturées. Vous me pardonnerez, je pense, cette excursion, puisque aussi bien, autant que je vous l'ai annoncé, elle n'est pas sans lancer à l'avance je ne sais quelle pointe vers quelque chose que nous nous trouverons amenés à reprendre tout à l'heure à propos de ce que j'ai appelé, pour vous, l'époque de l'homme du plaisir, le XVIII<sup>e</sup> siècle, et le style très spécial qu'il a introduit dans l'investigation de l'érotisme.

Revenons à nos *Vorstellungen* et tâchons maintenant de les comprendre, de les surprendre, de les arrêter dans leur fonctionnement pour nous apercevoir de quoi il s'agit dans la psychologie freudienne, c'est à savoir de ce caractère de composition imaginaire, d'élément imaginaire de l'objet qui en fait, en quelque sorte, ce qu'on pourrait appeler la substance de l'apparence, ce qui est le matériel d'un leurre vital, ce qui en fait essentiellement une apparition ouverte à la déception d'une *Erscheinung*, dirais-je, si je me permettais de parler allemand, ce en quoi l'apparence se soutient, mais qui est aussi bien l'apparition du tout-venant, l'apparition courante, ce qui forge ce *Vor*, ce tiers, ce qui se promet, ce qui se produit à partir de la Chose, ce quelque chose d'essentiellement décomposé, la *Vorstellung*. C'est ce autour de quoi tourne depuis toujours la philosophie de l'Occident depuis Aristote. Dans Aristote ceci commence par la *phantasia* très exactement.

La *Vorstellung* est prise dans Freud dans son caractère radical, sous la forme où elle est introduite dans une philosophie qui est essentiellement tracée par la théorie de la connaissance. Freud l'arrache à cette tradition pour l'isoler dans sa fonction. Et c'est là ce qui est remarquable. C'est ce qu'il lui assigne jusqu'à l'extrême, ce caractère, auquel précisément ces philosophes n'ont pas pu se résoudre à la réduire, de corps vide, de fantôme, de pâle incubé de la relation au monde, de jouissance exténuée qui -100 -

en fait à travers toute l'interrogation du philosophe le caractère essentiel. Et cette sphère, cet ordre, cette gravitation des *Vorstellungen*, où les placet-il ? Là où je vous ai dit la dernière fois qu'il fallait, à bien lire Freud, les placer, entre perception et conscience, comme je vous l'ai dit, entre cuir et chair. W c'est *Wahrnehmung*, perception. Ici principe de réalité. Et ici, nous l'avons dit, *Bewußtsein*, donc conscience. C'est ici entre perception et conscience que vient s'insérer ce qui, au niveau du principe du plaisir, fonctionne, c'est-à-dire les processus de pensée pour autant qu'ils règlent, par le principe du plaisir, l'investissement des *Vorstellungen* et la structure dans laquelle l'inconscient s'organise, la structure dans laquelle la sous-jacence des mécanismes inconscients se floclent, ce qui fait le grumeau de la représentation, à savoir quelque chose qui a la même structure, c'est là le point essentiel sur lequel j'insiste, la même structure que le signifiant. Ce qui n'est pas simplement *Vorstellung*, mais comme Freud l'a écrit, plus tard, dans son article sur le *Unbewußt, Vorstellungsrepräsentanz*, ce qui fait de la *Vorstellung* un élément associatif, un élément combinatoire, qui en fait quelque chose qui, d'ores et déjà, met à notre disposition un monde de la *Vorstellung* déjà organisé selon les possibilités du signifiant comme tel, quelque chose qui, déjà au niveau de l'inconscient, s'organise selon des lois qui, Freud l'a bien dit, ne sont pas forcément les lois de la contradiction, les lois de la grammaire, mais qui sont d'ores et déjà les lois de la condensation, les lois du déplacement, celles que j'appelle pour vous les lois de la métaphore, les lois de la métonymie. Quoi donc d'étonnant qu'ici, je veux dire entre perception et conscience, là où se passent ces processus de la pensée qui ne seraient rien, jamais, pour la conscience, nous dit Freud, si elles ne pouvaient lui être apportés par l'intermédiaire d'un discours, de ce qui peut s'expliciter, s'articuler dans la *Vorbewußtsein*, dans le préconscient. Qu'est-ce à dire ? Ici Freud ne nous laisse aucun doute. Il s'agit de mots. Et, bien entendu, ces *Wortvorstellungen* dont il s'agit, il faut aussi que nous les situions par rapport à ce que nous articulons ici.

Ce n'est pas, bien sûr, Freud nous le dit, la même chose que les *Vorstellungen* dont nous suivons à travers le mécanisme inconscient le processus de superposition, de métaphore et de métonymie comme je vous le disais à l'instant. C'est bien autre chose. Ce sont les *Wortvorstellungen* qui instaurent un discours qui s'articule sur les processus de la pensée. -101 -

En d'autres termes, nous ne connaîtrions rien - et en effet nous n'en connaissons rien, des processus de notre pensée - si, jusqu'à un certain point, laissez-moi le dire pour accentuer ma pensée, si nous ne faisons pas de psychologie. En d'autres termes, c'est parce que nous parlons de ce qui se passe en nous, que nous en parlons dans des termes à la fois inévitables et, d'autre part, dont nous savons à proprement parler l'indignité, le vide, la vanité, c'est à partir du moment où nous parlons obligatoirement de notre volonté comme d'une faculté distincte de notre entendement, comme de quelque chose qui aussi serait une faculté, c'est à partir de ce moment que nous avons une préconscience, et que nous sommes capables, en effet, d'articuler en un discours quelque chose de ce cheminement par lequel nous nous articulons en nous-mêmes, nous nous justifions, nous rationalisons pour nous-mêmes, dans telle ou telle circonstance, le cheminement de notre désir. C'est bien d'un discours, en effet, qu'il s'agit. Et ce que Freud ici accentue, articule, c'est - après tout nous n'en savons rien d'autre - que ce discours, ce qui vient à la *Bewußtsein* c'est la *Wahrnehmung*, la perception de ce discours, et rien d'autre. C'est là exactement sa pensée. C'est là aussi ce qui fait qu'il a tendance à rejeter au néant des représentations superficielles pour employer ce quelque chose qui est du courant, ce qu'un Silberer appelle le *phénomène fonctionnel*. Il nous dit, c'est fort juste qu'il y a dans telle ou telle phase du rêve des choses qui nous représentent, en quelque sorte d'une façon imagée, le fonctionnement psychique, qui nous représentent par exemple les couches du psychisme sous la forme du jeu de l'oie. Dans l'occasion, c'est là l'exemple que Silberer a rendu notoire. Que dit Freud ? Qu'il ne s'agit là que de la production de rêve d'un esprit porté à la métaphysique, entendez par là à la psychologie, porté à représenter, à magnifier ce que le discours nous impose comme nécessaire lorsqu'il s'agit pour nous de distinguer ce quelque chose qui ne représente pas autre chose qu'une certaine scansion de notre expérience intime, mais qui, nous dit Freud, en laisse échapper la structure, la gravitation la plus profonde qui, elle, se fonde au niveau de *Vorstellungen*. Mais ces *Vorstellungen*, d'un autre côté, il nous affirme que leur gravitation, leur mode d'échange, leur économie, la façon dont elles se modulent, c'est, et il l'articule, selon les mêmes lois où nous pouvons reconnaître celles qui, si vous suivez mon enseignement, sont les lois les plus fondamentales du fonctionnement de -102 -

la chaîne signifiante. Est-ce que je suis arrivé à me faire bien entendre ? Je pense qu'il est difficile, il me semble, sur ce point essentiel, d'être plus clair et plus accentué.

Ici, nous voilà amenés à distinguer, donc, ce qui est l'articulation effective d'un discours, d'une gravitation des *Vorstellungen* sous la forme de *Vorstellungsrepräsentanz* de ces articulations inconscientes. Il s'agit de voir que ce que, dans telles circonstances, nous appelons *Sachvorstellungen*, est quelque chose qui se passe comme une opposition polaire aux jeux de mots, aux *Wortvorstellungen*, mais qui ne va pas, à ce niveau, sans les *Wortvorstellungen*, que la fonction du *Ding*, de la Chose en tant qu'elle est une fonction primordiale, qu'elle se situe au niveau initial d'instauration de la gravitation des *Vorstellungen* inconscientes, a une autre fonction.

La dernière fois, le temps m'a manqué pour essayer de vous trouver, dans l'usage courant du langage, dans leurs emplois comme je vous ai dit, de vous faire sentir la différence linguistique qu'il y a entre *Ding* et *Sache*. Il est bien clair qu'on ne l'emploiera pas dans chaque cas indifféremment. Et même que, s'il y a des cas où l'on peut employer l'une et l'autre, assurément choisir l'une ou l'autre nous donne, en allemand, une accentuation préférentielle au discours. Je prie seulement ceux qui savent l'allemand de vous référer aux exemples du dictionnaire. Vous verrez dans quels cas on emploie *Ding* et dans quels cas on emploie *Sache*. On dira *Sache*, les affaires de la religion, et on dira quand même que la foi n'est pas *Jedermann*, la chose de tout le monde, on pourra employer *Ding*, comme Maître Eckhart, pour parler de l'âge, et Dieu sait si dans Maître Eckhart l'âme est une *Großding*, la plus grande des Choses. Il n'emploierait certainement pas le terme de *Sache*. Et même si je voulais vous faire sentir la différence dans quelque chose qui vous permettrait de voir du même coup une sorte de référence globale à ce qui se répartit dans l'emploi du signifiant d'une façon différente, en allemand et en français, je vous dirais cette phrase que j'avais sur les lèvres la dernière fois, que j'ai retenue parce qu'après tout, je ne suis pas germanogène, et que j'ai dû en faire l'épreuve dans l'intervalle aux oreilles de certains dont c'est la langue maternelle, c'est la phrase suivante: « *Die Sache*, pourrait-on dire, *ist das Wort des Dinges*. » On peut dire cela, et pour le traduire en français cela voudrait dire que « *Die Sache*, l'affaire, *ist das Wort des Dinges* », est le -103 -

mot de la Chose. Cela peut se dire. C'est justement en tant que nous passons au discours que la *Ding*, la Chose, se résout dans une série d'effets ; je dirai d'effets même au sens où l'on peut dire *meine Sache*. Et c'est tout mon saint-frusquin, mais bien autre chose que *das Ding*, que la Chose à laquelle il nous faut maintenant revenir, mais dont vous ne serez pas étonnés, je pense, qu'à ce niveau, au niveau des *Vorstellungen*, la Chose, je ne dirai pas ne soit rien, mais que littéralement elle ne soit pas, qu'elle se distingue comme absente, comme étrangère, que tout ce qui d'elle s'articule comme bon et mauvais définisse, divise le sujet à son endroit, je dirai irrépressiblement, irrémédiablement, et sans aucun doute, par rapport à la même Chose. Il n'y a pas de bon et de mauvais objet. Il y a du bon et du mauvais. Et puis il y a la Chose. Le bon et le mauvais, vous le faites entrer dans l'ordre déjà de la *Vorstellung*. Le bon et le mauvais sont là comme indices de ce qui déjà oriente, selon le principe du plaisir, la position du sujet par rapport à ce qui ne sera jamais que représentation, que recherche d'un état élu, d'un état de souhait, d'un état d'attente de quelque chose qui est toujours à une certaine distance de la Chose, encore qu'il soit réglé par cette Chose qui est là, au-delà.

Donc nous le voyons, au niveau de ce que l'autre jour nous avons noté comme étant les étapes du système  $\Psi$ , ici *Wahrnehmungszeichen*, et ici *Vorbewußtsein*, nous nous trouvons avec, ici, les *Wortvorstellungen*, pour autant que les *Wortvorstellungen* reflètent en un discours ce qui se passe au niveau des processus de la pensée, lesquels sont eux-mêmes réglés par les lois de l'*Unbewusst*, c'est-à-dire par le principe du plaisir. Les *Wortvorstellungen*, ici, s'opposent comme le reflet de discours à ce qui, ici, s'ordonne selon une économie de paroles dans les *Vorstellungsrepräsentanzen* que Freud appelle aussi, au niveau de l'*Entwurf*, les souvenirs conceptuels. Ce n'est qu'une première approximation de la même notion. Observez que ce que nous avons ici au niveau du système  $\phi$ , c'est-à-dire au niveau de ce qui se passe avant l'entrée dans le système  $\Psi$  et le passage dans l'étendue de la *Bahnung*, de l'organisation des *Vorstellungen*, ce qui se passe comme réaction typique de l'organisme, en tant qu'il est réglé par l'appareil neuronique, c'est l'élimination. Les choses sont *vermeidet*, éliminées. Ici, au niveau des *Vorstellungsrepräsentanzen*, c'est le lieu élu de la *Verdrängung*. Ici, c'est le lieu de la *Verneinung*.

je m'arrête un instant ici pour vous montrer la signification d'un point - 104 -

qui fait encore problème pour certains d'entre vous. Je m'arrête pour ceci un instant à la *Verneinung*. Comme Freud le fait remarquer, c'est le mode tout à fait privilégié de connotation, au niveau du discours, de ce qui ailleurs, précisément dans l'inconscient, est *verdrängt* ou refoulé. C'est une façon par où se situe, dans le discours prononcé, énoncé, dans le discours du *Lautwerden*, ce qui est caché, ce qui est *verborgen* dans l'inconscient. Ce qui est *verneint*, c'est la façon paradoxale sous laquelle s'avoue ce qui, pour le sujet, se trouve à la fois là présentifié et renié. Il faudrait, en réalité, étendre cette étude de la *Verneinung*, de la négation, comme j'ai déjà devant vous commencé d'amorcer de le faire, la prolonger par une étude de la particule négative, et se demander si ce n'est pas là que se trouve, dans cette particule, dans ce petit *ne* dont je vous ai montré, indiqué, appris dans la trace de Pichon, que dans la langue française il se montre dans un usage si subtilement différencié au niveau de ce *ne* discordantiel, dont je vous ai montré la place entre l'énonciation et l'énoncé, cette place qui le fait apparaître si paradoxalement dans les cas où, par exemple, le sujet énonce sa propre crainte. *Je crains*, non pas comme la logique semble l'indiquer, *qu'il vienne* - c'est bien là ce que le sujet veut dire -, mais *je crains qu'il ne vienne*, en français. Et ce *ne si* bien dit de cette façon nous montre sa place flottante entre les deux niveaux dont je vous ai appris à distinguer, dont je vous ai appris à faire usage du graphe pour en retrouver la distinction, celui de l'énonciation du sujet pour autant que le sujet dit : « Je crains quelque chose qu'en énonçant je fais surgir dans mon existence et, du même coup, dans son existence de vœu qu'il vienne ». C'est là que s'introduit ce petit *ne* qui le distingue, qui montre la discordance de l'énonciation à l'énoncé, et qui montre la véritable fonction de la particule. La particule négative ne peut surgir, ne peut être, ne vient au jour qu'à partir du moment où je parle vraiment, et non pas au moment où je suis parlé, si je suis au niveau de l'inconscient. C'est sans doute là ce que veut dire Freud. Et je crois que c'est bon d'interpréter ainsi ce que dit Freud quand il dit qu'il n'y a pas de négation au niveau de l'inconscient; car aussitôt après il nous montre que, bien sûr, il y en a une. C'est-à-dire que, dans l'inconscient, il y a toutes sortes de façons de la représenter métaphoriquement. Il y a toutes sortes de façons, dans un rêve, de représenter la négation, sauf bien sûr la petite particule *ne*, parce que la petite particule ne fait partie du discours.

Et ceci commence à nous montrer, dans des exemples concrets, la distinction qu'il y a entre ceci que je commence, pour vous, à distinguer sur un point topologique précis, à savoir la fonction du discours et celle de la parole.

Ainsi, la *Verneinung*, loin d'être ce pur et simple paradoxe de ce qui se présente sous la forme du *non*, n'est pas n'importe quel *non*. Car il y a bien sûr tout un monde du non-dit, de l'interdit, puisque c'est même là la forme sous laquelle se présente essentiellement la *Verdrängt* qui est l'inconscience. Mais, si on peut dire, la *Verneinung* n'est que la pointe la plus affirmée de ce que je pourrais appeler *l'entredit*, comme on dit l'entrevu. Et aussi bien, si on cherchait un peu dans l'usage courant de l'éventail sentimental tout ce qui peut se dire en disant seulement: « Je ne dis pas ». Ou simplement, comme on s'exprime dans Racine: « Non, je ne vous hais point. » Eh bien, pour concevoir dans ce jeu de l'oie, où vous voyez la *Verneinung* représenter la forme inversée d'un certain point de vue de la *Verdrängung*, la différence d'organisation qu'il y a entre l'une et l'autre par rapport à une fonction qui est celle de l'aveu, je veux simplement vous indiquer ici, pour ceux pour qui ceci fait encore problème, que de même vous aurez une correspondance entre ce qui ici s'articule pleinement au niveau de l'inconscient, c'est-à-dire la *Verurteilung*, et ce qui se passe à ce niveau distingué par Freud dans la lettre 52, dans la première signification signifiante de la *Verneinung*, celle de la *Verwerfung*. Et l'un d'entre vous, Laplanche, dans sa thèse sur Hölderlin, dont nous aurons j'espère un jour à nous entretenir ici, s'interroge sur ce que peut être cette *Verwerfung*, et m'interroge en disant, s'agit-il du Nom-de-Père, comme il s'agit dans la paranoïa, ou s'agit-il du Nom-du-Père ? S'il s'agit de cela, il y a peu d'exemples pathologiques qui nous mettent en présence de son absence, de son refus effectif. Si c'est le Nom-du-Père, est-ce que nous n'entrons pas là dans une suite de difficultés concernant le fait qu'il y a toujours quelque chose de signifié pour le sujet, qui est attaché à l'expérience, qu'elle soit présente ou absente, de ce quelque chose qui, je le dis, à quelque titre, à quelque degré est venu pour lui occuper cette place ?

Bien sûr, cette notion de la substance signifiante comme telle est là quelque chose qui ne peut pas manquer, pour tout bon esprit, de faire problème. Mais n'oubliez pas ceci, c'est dans le système premier des signifiants, dans le système au niveau des *Wahrnehmungszeichen*, des signes -106 -



de la perception, ce à quoi nous avons affaire, c'est à quelque chose qui se propose comme la synchronie primitive du système signifiant. C'est dans la *Gleichzeitigkeit*, c'est pour autant que c'est en même temps que peut se présenter au sujet plusieurs signifiants que tout commence, c'est à ce niveau que le *Fort* est corrélatif du *Da* et que le *Fort* encore ne puisse s'exprimer que dans l'alternance, que quelque chose qui ne peut s'exprimer qu'à partir d'une synchronie fondamentale, c'est à partir de là que quelque chose s'organise dont, ici, il nous apparaît que le simple jeu du *Fort* et du *Da* ne saurait suffire à la constituer.

Déjà j'ai, devant vous, posé le problème, quel est le minimum initial d'une batterie signifiante concevable pour que puissent commencer à jouer, à s'organiser le domaine, l'ordre et le registre du signifiant ? C'est bien pour autant que quelque chose qui fait qu'il ne saurait y avoir de deux sans trois, qui, sûrement, je le pense, doit comporter même le quatre, la quadripartite, le *Geviert*, comme dit quelque part Heidegger, pour autant que quelque chose, qu'un terme est constitué qui tient le système des mots, leur base, dans une certaine distance, une certaine dimension relationnelle, c'est pour autant que ce terme dont il s'agit peut être refusé, qu'il y a quelque chose qui manque et vers quoi tendra désespérément le véritable effort de suppléance, de la significantisation, que nous verrons se développer toute la psychologie du psychotique. Et ce quelque chose dont, après l'avoir ici simplement indiqué, je vous laisse seulement espérer que peut-être nous aurons à y revenir avec aussi l'explicitation remarquable qu'en a faite Laplanche au niveau du cas d'une expérience poétique qui le déploie, qui le dévoile, qui le rend sensible d'une façon toute spécialement éclairante, le cas d'Hölderlin. La fonction, le point de cet endroit, de cette place où il y a là quelque chose qui contient les mots, qui les contient au sens où contenir veut dire retenir, une articulation, une distance primitive est concevable, est possible et introduit la synchronie sur laquelle ensuite peut s'étager la dialectique dont il s'agit, la dialectique essentielle, celle où l'autre peut se trouver comme autre de l'autre. Cet autre de l'autre qui n'est là que par sa place, peut trouver sa place même si nulle part nous ne pouvons le trouver dans le réel, même si tout ce que nous pouvons trouver dans le réel pour occuper cette place ne vaut que pour autant qu'il occupe cette place mais ne peut lui apporter aucune autre garantie que d'être cette place.

Ainsi, voici située une autre topologie, une topologie qui est celle qu'institue le rapport au réel. Le rapport au réel, nous allons maintenant pouvoir le définir, l'articuler, et nous apercevoir de ce que signifie en fait ce qu'on appelle le principe de réalité. Et comment c'est à ce principe qu'est liée toute la fonction qui vient, dans Freud, s'articuler dans ce terme de surmoi, *Über-Ich* ; ce qui, avouez-le, serait un bien piètre jeu de mots si ce n'était qu'une façon substitutive d'appeler ce qu'on a toujours appelé la conscience morale ou quelque chose d'analogue.

Si Freud nous apporte une articulation vraiment nouvelle, s'il nous montre la racine, le fonctionnement psychologique de ce qui, dans la constitution humaine, pèse, et pèse mon Dieu combien lourd, dessus toutes ces formes dont il n'y a pas lieu de méconnaître aucune jusqu'à celle, la plus simple, de ce qu'on appelle les commandements, et même dirai-je les dix commandements. Et je dirai que je ne reculerai pas, car j'ai là-dessus amorcé quelque chose, à mettre en question une chose sur ce plan; ces dix commandements dont nous pouvions penser que, jusqu'à un certain degré, nous en avons fait le tour, il est bien clair que nous ne les voyons fonctionner, sinon en nous, en tout cas dans les choses, d'une façon singulièrement vivace, et qu'il conviendrait peut-être de revoir ce que Freud, ici, articule, je l'énoncerai en ces termes, dont il semble que tous les commentaires à l'avance ne soient promus que pour nous les faire oublier. Freud, ne l'oublions pas, apporte aux fondements de la morale la découverte, diront les uns, l'affirmation diront les autres, l'affirmation de la découverte, je le crois, que la loi fondamentale, la loi primordiale, celle où commence ce qui est la culture en tant que la culture s'oppose à la nature - car on peut dire que les deux choses sont fondamentalement, parfaitement, dans Freud, individualisées en un sens moderne, je veux dire au sens où Lévi-Strauss de nos jours peut l'articuler que la loi fondamentale, c'est la loi de l'interdiction de l'inceste.

Tout le développement, je l'indique tout de suite, de la psychanalyse, va à le confirmer de façon de plus en plus lourde, tout en le soulignant de moins en moins. Je veux dire que tout ce qui se développe au niveau de l'inter-psychologie enfant-mère, et qu'on exprime si mal dans les catégories dites de la frustration, de la gratification, et de la dépendance, de tout ce que vous voudrez, n'est qu'un immense développement du caractère essentiel, fondamental, de la Chose maternelle, de la mère, en tant qu'elle -108 -

occupe la place de cette Chose, de *das Ding*. Tout le monde sait que le corrélatif en est ce désir de l'inceste qui est la grande trouvaille de Freud, la nouveauté dont on a beau nous dire qu'épisodiquement, quelque part, on le voit dans Platon, ou que Diderot l'a dit dans *Le neveu de Rameau* ou dans le *Supplément au voyage* de Bougainville, ceci m'est indifférent. Il est important qu'il y ait un homme qui, à un moment donné de l'histoire, se soit levé pour dire, c'est là le désir essentiel. En d'autres termes, c'est ceci qu'il s'agit de tenir fermement dans notre main, que Freud désigne à la fois dans l'inceste et dans le désir de l'inceste, le principe de la loi fondamentale, de la loi primordiale, autour de laquelle tous les autres développements culturels se développent, ils ne sont que les conséquents et les rameaux, et en même temps l'identifie au désir le plus fondamental. Ceci est toujours par quelque côté éludé, même quand Claude Lévi-Strauss, confirmant en quelque sorte dans son étude magistrale des *Structures élémentaires de la parenté*, le caractère primordial de la loi comme telle, à savoir l'introduction du signifiant et de sa combinatoire dans la nature humaine par l'intermédiaire des lois préférentielles du mariage réglé par une organisation des échanges qu'il qualifie comme structure élémentaire, pour autant que des indications positives, préférentielles, sont données au choix du conjoint, c'est-à-dire qu'un ordre est introduit dans l'alliance, produisant une dimension nouvelle à côté de celui de l'hérédité en somme, même quand Claude Lévi-Strauss fait cela et tourne longuement autour de la question de l'inceste pour nous expliquer ce qui rend en quelque sorte nécessaire qu'il soit interdit, il ne va tout de même pas plus loin qu'à nous indiquer pourquoi le père n'épouse pas sa fille, c'est-à-dire qu'il faut que les filles soient échangées, pour ainsi dire. Mais pourquoi le fils ne couche pas avec sa mère ? C'est tout de même là qu'il reste quelque chose de voilé. Bien entendu, il fait justice de toutes les soi-disant justifications par les effets biologiques, soi-disant redoutables, de tous ces croisements trop proches. Il démontre qu'à bref délai toutes leurs conséquences sont rejetées. Je veux dire que, loin qu'il se produise ces effets de résurgence du récessif dont on peut craindre qu'il introduise des éléments de dégénérescence, des éléments redoutables, tout prouve au contraire qu'une telle endogamie est ce qui est couramment employé dans toutes les branches de la domestication pour améliorer une race, qu'il s'agisse d'une race végétale ou animale. C'est bien dans l'ordre de la -109 -

culture que joue la loi et que la loi a pour conséquence, sans aucun doute bien entendu, toujours d'exclure cet inceste fondamental, l'inceste fils-mère qui est le point central sur lequel Freud met l'accent. Il n'en reste pas moins vrai que tout, si l'on peut dire, est justifié autour, mais que ce point central demeure, et on le voit très bien, à lire de près le texte de Lévi-Strauss, le point le plus énigmatique, le plus irréductible, que là se trouve quelque chose qui est entre nature et culture, et quelque chose qui, ni d'un point de vue ni de l'autre, ne trouve pleinement sa justification.

C'est là aussi que je veux vous arrêter, vous montrant qu'en quelque sorte, ce que nous trouvons dans la loi de l'inceste, c'est quelque chose qui se situe fondamentalement, et comme tel, au niveau du rapport inconscient avec das Ding, la Chose. C'est pour autant que le désir pour la mère, disons, ne saurait être satisfait, parce qu'il est la fin, le terme, l'abolition de tout le monde de la demande qui est justement celui qui structure le plus profondément, et comme tel, l'inconscient de l'homme, c'est justement dans la mesure même où la fonction du principe du plaisir est de faire que l'homme cherche toujours ce qu'il doit retrouver, mais ce qu'il ne saurait atteindre, c'est là que gît l'essentiel, ce ressort, ce rapport qui s'appelle la loi de l'interdiction de l'inceste. Et après tout ceci ne mérite même d'être retenu, à ce degré d'inspection métaphysique, que si nous pouvons le confirmer, par le rapport avec ce qui, de la loi morale, si nous sommes dans le vrai, est ce qui vient à s'articuler au niveau du discours effectif, du discours qui peut venir pour l'homme au niveau de son savoir, du discours, je dirai pré-conscient ou conscient, c'est-à-dire de la loi effective, c'est-à-dire de ces fameux dix commandements dont je parlais tout à l'heure.

Ces commandements sont-ils dix ? Ma foi, peut-être bien. J'ai essayé d'en refaire le compte en allant aux sources. J'ai été prendre ici mon exemplaire, celui de Silvestre de Sacy, ce que nous avons en France de plus proche de ce qui a exercé une influence si décisive dans la pensée, dans l'histoire d'autres peuples, la Bible, qui est à l'inauguration de la culture slave avec Saint Cyrille, et la version autorisée des anglais dont on peut dire que, si on ne la connaît pas par cœur, on est totalement exclu. Nous, nous n'avons pas cela, mais quand même je vous conseille néanmoins de vous reporter à cette version du XVIIIe siècle, malgré ses impropriétés, ses inexactitudes, qui ont ce point d'avoir été la version que les gens lisaient, -110 -

et pour qui cela faisait problème, et pour qui des générations de pasteurs ont écrit et bataillé sur l'interprétation de telle ou telle interdiction présente ou passée inscrite dans les textes. J'ai donc été en prendre le texte de ce Décalogue que Dieu, au troisième jour du troisième mois après leur sortie d'Égypte, dans la nuée sombre du Sinaï, avec éclairs et interdiction au peuple d'approcher, articule devant Moïse. Et je dois dire que sur ce point, à l'occasion, un jour, j'aimerais bien tout de même laisser la parole à quelqu'un ici de plus qualifié que moi pour traiter, à savoir pour analyser la série des avatars que l'articulation précise, signifiante, de ces dix commandements a subi à travers les âges, à savoir pour les reprendre depuis les textes hébreux jusqu'à celui où il se présente dans le petit ronron des versiculets hémistichés du catéchisme. Ce serait là quelque chose d'intéressant. Ce que je voudrais dire, c'est que ces dix commandements, tout négatifs qu'ils soient, qu'ils apparaissent-et on nous fait toujours la remarque qu'il n'y a pas que le côté négatif de la morale, mais aussi le côté positif - je ne m'arrêterai pas tellement à leur caractère interdictif. Je dirai qu'il y a quelque chose que j'ai déjà indiqué, c'est que ces dix commandements ne sont peut-être que les commandements de la parole. Je veux dire les commandements qui explicitent ce sans quoi il n'y a pas de parole, je n'ai pas dit de discours, possible. Je n'ai donné là qu'une indication, et c'est que je ne pouvais pas à ce moment-là aller plus loin. Et ici je reprends ce sillon. Je m'arrête et je vous interroge. Je veux vous faire remarquer une chose, c'est qu'en tout cas, ces dix commandements qui constituent à peu près tout de ce qui contre vents et marées constitue ce qui est reçu comme commandements par l'ensemble de l'humanité civilisée ou pas, ou presque - mais celle qui ne l'est pas nous ne la connaissons qu'à travers un certain nombre de scriptogrammes, tenons-nous en à la civilisée - dans ces dix commandements, nulle part il n'est signalé qu'il ne faut pas coucher avec sa mère. Je ne pense pas que le commandement de l'honorer puisse être considéré comme la moindre indication, dans ce sens, positive ou négative; serait-ce ce qu'on appelle dans les histoires de Marius et d'Olive, de lui faire une bonne manière ? Les dix commandements, est-ce que nous ne pourrions pas, la prochaine fois, essayer de les interpréter comme quelque chose qui est fort proche de ce qui fonctionne effectivement dans le refoulement de l'inconscient ? Les dix commandements destinés à tenir, au sens le plus pro-

111 -

fond du terme, le sujet à distance de toute réalisation de l'inceste, c'est un mode sous lequel ils sont interprétables, à une condition et à une seule, c'est si nous nous apercevons en même temps que cette interdiction de l'inceste comme je vous l'ai indiqué, n'est autre chose que la condition pour que subsiste la parole. En d'autres termes je crois que ceci nous ramène à interroger le sens des dix commandements pour autant qu'ils sont liés, de la façon la plus profonde, à ce qui règle, à ce qui gouverne cette distance du sujet au *das Ding*, pour autant que cette distance est justement la condition de la parole, pour autant que la parole, alors, s'abolit, ou s'efface, pour autant que ces dix commandements sont la condition de la subsistance de la parole comme telle.

Je ne fais qu'aborder à cette rive. Mais dès maintenant, je vous en prie, que personne ne s'arrête à cette idée que les dix commandements sont la condition, comme on veut bien le dire, de toute vie sociale, car, à la vérité, comment, sous un autre angle, saurions-nous ne pas nous apercevoir qu'à les énoncer tout simplement ils apparaissent comme, en quelque sorte, le catalogue et le chapitre de nos transactions à chaque instant ? Ils sont, en quelque sorte, si l'on peut dire, la loi et la dimension de nos actions en tant que proprement humaines. Nous passons notre temps, en d'autres termes, à violer les dix commandements, et c'est bien pour cela, dirai-je, qu'une société est possible. Je n'ai pas besoin, pour cela, d'aller à l'extrême des paradoxes d'un Bernard de Mandeville qui montre, dans *La fable des abeilles* que les vices privés forment la fortune publique. Il ne s'agit pas de cela. Il s'agit de voir que, si ces dix commandements sont là avec leur caractère d'immanence préconsciente, ils répondent à quelque chose.

Eh bien, c'est là, la prochaine fois, que je reprendrai les choses. Je ne les reprendrai pas pourtant là sans faire encore un détour, et celui-ci, qui fera encore appel à une référence essentielle, celle que j'ai prise quand, pour la première fois, j'ai parlé devant vous de ce qu'on peut appeler le réel. Le réel, vous ai-je dit, c'est ce qui se retrouve toujours à la même place. Vous le verrez dans l'histoire de la science et des pensées. Et ce détour est indispensable pour nous amener à ce qu'on peut appeler la grande crise révolutionnaire de la morale. À savoir la mise en question des principes là où ils doivent être remis en question, c'est-à-dire au niveau de l'impératif comme tel, le point, le culmen à la fois kantien et sadiste de la chose, nous verrons la prochaine fois ce que je veux dire par là, ce en quoi la morale -112 -

devient pure et simple application de la maxime universelle, d'une part, devient pur et simple objet, d'autre part. Ce point est essentiel à comprendre pour voir le pas qui est franchi par Freud.

Ce que je veux aujourd'hui simplement indiquer en conclusion, c'est ceci que, quelque part, un poète, qui est de mes amis, a écrit: « Le problème du mal ne vaut d'être soulevé que tant qu'on ne sera pas quitte avec l'idée de la transcendance d'un bien quelconque qui pourrait dicter à l'homme des devoirs. Jusque là, la représentation exaltée du mal gardera sa plus grande valeur révolutionnaire. » Eh bien, on peut dire que le pas fait, au niveau du principe du plaisir, par Freud, est celui-ci, c'est de nous montrer qu'il n'y a pas de *Souverain Bien*, que le *Souverain Bien*, qui est *das Ding*, qui est la mère, qui est l'objet de l'inceste, est un bien interdit. Et qu'il n'y a pas d'autre bien. Tel est le fondement, renversé chez Freud, de la loi morale. Il s'agit de concevoir d'où vient la loi morale restée bien intacte, tout à fait positive et telle que nous pouvons littéralement, pour employer un terme rendu célèbre au cinéma, nous casser la tête contre les murs plutôt que de la voir renversée.

Que signifie-t-il ? Il signifie, c'est la direction dans laquelle je vous engage, que ce que l'on a cherché à la place de cet objet irretrouvable, c'est justement cet objet qu'on retrouve toujours dans la réalité. C'est en tant qu'il est arrivé à la place de cet objet impossible à retrouver au niveau du principe du plaisir, à retrouver quelque chose qui n'est rien que ceci qui se retrouve toujours, mais qui se présente sous la forme complètement fermée, complètement aveugle, complètement énigmatique qui est celui du monde de la physique moderne. Et autour de cela, vous le verrez, s'est joué effectivement à la fin du XVIIIe siècle, au niveau précis de la Révolution Française, la crise de la morale. C'est à ceci que la doctrine et le développement freudiens apportent une réponse, introduisent une lumière dont j'espère vous montrer qu'elle n'a pas encore dégagé toutes ses suites.

-113 -





Faisons entrer le simple d'esprit, faisons-le asseoir au premier rang et demandons lui ce que veut dire Lacan. Le simple d'esprit se lève, vient au tableau et explique. Lacan depuis le début de l'année nous parle de *das Ding* dans les termes suivants. Il le met, si je puis dire, au cœur d'un monde subjectif qui est celui dont il nous dépeint l'économie, selon Freud, depuis des années, ce monde subjectif se définissant en ceci que le signifiant est, chez l'homme, déjà intronisé au niveau inconscient, mêlant ses repères aux possibilités d'orientation que lui donne son fonctionnement d'organisme naturel d'être vivant. Déjà, de l'inscrire ainsi, en somme, sur ce tableau, mettant *das Ding* au centre, et autour de ce monde subjectif de l'inconscient organisé en relations signifiantes, c'est déjà faire quelque chose où vous voyez la difficulté de la représentation topologique. Car ce *das Ding* qui est là, au centre, est justement au centre en ce sens qu'il est exclu, c'est-à-dire qu'en réalité il va être posé comme extérieur, ce *das Ding*, cet autre préhistorique impossible à oublier dont Freud nous affirme la nécessité de la position première sous la forme de quelque chose qui est *entfremdet*, étranger à moi, tout en étant au cœur de ce moi, ce quelque chose qu'au niveau de l'inconscient seule représente une représentation. Voyez là non pas un simple pléonasme, car le représenté et la représentation sont deux choses différentes ici, ce qui est justement indiqué dans le terme *Vorstellungsrepräsentanz*, ce qui, dans l'inconscient, représente comme signe la représentation comme fonction d'appréhension, -115 -

donc que se représente toute représentation pour autant qu'elle évoque le bien que *das Ding* apporte avec lui. Mais ce bien est déjà une métaphore, est déjà un attribut. Tout ce qui est de l'ordre de ce qui qualifie les représentations, dans l'ordre du bien, se trouve pris dans ce que nous pourrions appeler la réfraction, le système de décomposition que lui impose la structure des frayages inconscients, la multiplication, la complexification dans le système signifiant des éléments par où le sujet se rapporte à ce qui se présente pour lui comme son bien à l'horizon, son bien en somme déjà indiqué comme la résultante significative d'une composition signifiante qui se trouve ainsi appelée au niveau inconscient, c'est-à-dire là où le sujet ne maîtrise en rien le système des directions, des investissements qui règlent, dans la profondeur, sa conduite.

Pour employer, ici, un terme dont ceux qui ont encore assez présentes les formules kantienne de la *Critique de la raison pratique* - et ceux qui ne l'ont ni assez présente ni non plus qui n'ont fait jusqu'ici l'expérience de ce livre extraordinaire, je les incite à combler là-dessus soit leurs souvenirs, soit leur culture - je veux dire qu'il est impossible que nous progressions ici ensemble, dans ce séminaire, au niveau des questions posées par l'éthique psychanalytique, si vous n'avez pas le terme de référence, ce livre que j'appelle extraordinaire à plus d'un point de vue. Qu'il me suffise de souligner, ne serait-ce que pour vous inspirer l'envie, l'attrait de vous y référer, qu'il est extraordinaire sûrement du point de vue que l'on pourrait appeler celui de l'humour. Le maintien, à la pointe de la plus extrême nécessité conceptuelle, est quelque chose qui ne va pas sans causer cet effet de plénitude, de contentement, et de je ne sais quel vertige à la fois, où vous ne pourrez manquer, à l'occasion, de sentir à tel tournant s'entrouvrir je ne sais quel abîme du comique. Et je ne vois pas pourquoi, après tout, vous vous refuseriez, à l'occasion, à en pousser la porte. Nous allons voir d'ailleurs tout à l'heure dans quel sens nous pouvons ici le faire nous-mêmes. Donc, pour le dire, c'est expressément une référence kantienne, ici le terme de *Wohl*, que je mettrai en avant pour désigner le bien que je désigne, le bien dont il s'agit. Il s'agit de ce *Wohl*, de ce confort du sujet pour autant qu'il se réfère à *das Ding*, à son horizon, en tant que ce maintien, à son horizon, est la fonction chez lui du principe du plaisir. Je veux dire du plaisir pour autant qu'il donne la loi où se résout une tension liée -116 -

selon la formule proprement freudienne, à ce que nous appellerons des leurres réussis, ou mieux encore des signes que la réalité honore, ou n'honore pas. Ce terme de signe, confinant presque à celui d'une monnaie représentative, est ce quelque chose qu'évoque expressément la phrase qu'il y a bien longtemps j'ai intégrée à l'un de mes premiers discours, celui sur *La causalité psychique*, dans la formule qui inaugure l'un de ces paragraphes : « Plus inaccessibles à nos yeux faits pour les signes du changeur. » Je continue sur l'image les signes du changeur, tel est ce qui est déjà présent au fond de la structure inconsciente qui se règle selon la loi du *Lust* et de l' *Unlust*, selon la règle du *Wunsch* indestructible, avide de répétition, de la répétition des signes, et ce en quoi le sujet règle sa distance première à *das Ding*, source de tout *Wohl*, au niveau du principe du plaisir, et qui donne déjà, mais en son cœur, quelque chose que nous pouvons, suivant la référence kantienne, qualifier de ce en quoi, en effet, les praticiens de la psychanalyse n'ont pas manqué de désigner son terme, *Das Gute des Objekts*, du bon objet. Il y a, au-delà du *Wohl* du principe du plaisir, déjà à l'horizon, se dessine ce *Gute, das Ding*, introduisant au niveau inconscient quelque chose qui, en somme, devrait nous forcer à le reposer en d'autres termes, au niveau de ce que je puis dire, c'est que ce qu'on pourrait appeler ici la critique de la raison pratique, a reposé la question proprement kantienne de la *causa noumenon*. *Das Ding* se présente ici, au niveau de l'expérience inconsciente, comme ce qui déjà fait la loi. Encore faut-il ici donner à ce terme, la loi, l'accent qu'il prend dans les jeux les plus brutaux de la société élémentaire, dans ce qu'évoque un livre récent, celui de Vailland. C'est une loi de caprice, d'arbitraire, d'oracle aussi, une loi de signes où le sujet n'est garanti par rien, à l'endroit de quoi il n'a aucune *Sicherung*, pour employer encore un terme kantien. C'est pourquoi ce *Gute*, au niveau de l'inconscient, est aussi, et dans son fond, le mauvais objet, dont l'articulation kleinienne nous parle encore. Encore faut-il dire que *das Ding* n'est, justement à ce niveau, jamais distingué comme mauvais. Le sujet n'a au mauvais objet pas la moindre approche puisque déjà par rapport au bon il se tient à distance. Il ne peut pas supporter l'extrême du bien que peut lui apporter *das Ding* ; à plus forte raison à l'endroit du mauvais ne peut-il se situer. Il peut gémir, éclater, maudire, il ne comprend pas. Rien, ici ne s'articule, même pas par métaphore. Il fait des symptômes comme -117-

on dit, et ces symptômes, essentiellement, à l'origine, sont des symptômes de défense.

La défense, comment devons-nous, à ce niveau, la concevoir ? Organique. Le moi se défend en se mutilant comme le crabe lâche sa patte. Mais ce en quoi l'homme se défend autrement que l'animal qui s'automutile, montrant là, je vous l'indique en passant, cette liaison que j'ai faite la dernière fois entre motricité et douleur, la distinction est ici introduite par cette structuration signifiante dans l'inconscient humain, cette défense, cette mutilation, qui est celle de l'homme, se fera par quelque chose qui a un nom, qui n'est plus seulement substitution, déplacement, métaphore, et tout ce qui structure sa gravitation par rapport au bon objet, qui est à proprement parler ce qui s'appelle mensonge sur le mal. Le sujet, au niveau de l'inconscient, ment. Et ce mensonge est sa façon là-dessus de dire la vérité. L'orthos logos de l'inconscient à ce niveau s'articule, Freud l'a écrit précisément dans *l'Entwurf*, *proton* pseudos premier mensonge de l'hystérie. Ai-je besoin, depuis les quelques fois que je vous parle de *l'Entwurf*, de vous rappeler l'exemple qu'il donne d'une malade dont il ne parle plus ailleurs, qui s'appelle Emma, je crois, ce qui est du hasard, qui n'a rien à voir avec l'Emma dont il parle dans les *Studien*, c'est cette femme qui a cette phobie d'entrer toute seule dans les magasins parce que là, elle a peur qu'on se moque d'elle à cause de ses vêtements. Tout se relie d'abord à un premier souvenir. C'est à savoir qu'à douze ans, elle est entrée déjà dans un magasin, et que là, les employés ont ri apparemment de ses vêtements et qu'il y en a un qui lui a plu, qui l'a émue d'une façon singulière, même, pour elle, dans sa puberté naissante. Derrière, seulement nous retrouvons le souvenir causal, celui d'une agression mauvaise, qui s'est passée dans une boutique, celui d'un *Greißler*, un barbon. La traduction anglaise est faite avec un tout spécial sans gêne, et la traduction française, étant faite sur le texte anglais, traduit *Greißler* par *boutiquier*, comme le texte anglais. C'est un homme d'un certain âge qui l'a pincée je ne sais où d'une façon fort agressive, et fort directe, sous sa robe. C'est là le souvenir qui est évoqué, auquel fait écho l'idée de l'attrait sexuel éprouvé dans les seconds souvenirs. C'est dans la mesure où tout, dans ce qui reste dans le symptôme, est attaché aux vêtements, à la raillerie sur le vêtement, quelque chose à la fois d'allusif et d'opaque où l'indication, la direction de la vérité est indiquée -118 -

sous une couverture, sous la *Vorstellung* mensongère du vêtement, qui est ce dont il ne s'agit précisément pas dans la première rencontre, avec quelque chose qui est effectivement quelque chose qui n'a pas été à l'origine appréhendable, qui ne l'est qu'après coup et par l'intermédiaire de cette transformation mensongère, proton pseudos que nous avons l'indication de ce qui, chez le sujet, marque à jamais son rapport avec *das Ding* comme mauvais, dont il ne peut pourtant dire, formuler qu'il soit mauvais autrement que par le symptôme.

Voilà ce que l'expérience de l'inconscient ajoute à nos prémisses, à notre problème, nous force d'ajouter dans une reprise de l'interrogation éthique telle qu'elle a été posée, en différents temps du cours des âges, telle qu'elle nous a été léguée dans l'éthique kantienne par exemple, pour autant que celle-ci reste, au moins dans notre réflexion, sinon dans notre expérience, le point où les choses ont été menées. La voie dans laquelle les choses, les principes éthiques se formulent, en tant qu'ils sont présents dans la conscience, en tant qu'ils s'imposent, toujours prêts à émerger du préconscient, en tant qu'ils sont les commandements dans l'expérience morale, ont le rapport le plus étroit avec le second principe introduit par Freud comme corrélatif dialectique du principe de plaisir; l'un n'étant pas seulement, comme on le croit d'abord, l'application de la suite de l'autre, étant vraiment son corrélatif polaire sans lequel ni l'un ni l'autre n'aurait de sens chez l'autre, à savoir le principe de réalité. Et nous sommes une fois de plus amenés à nous interroger, mais parce que c'est une fois de plus, à approfondir ce principe de réalité tel que déjà je vous avais indiqué à l'horizon de l'expérience paranoïaque qu'il pouvait se formuler.

Le principe de réalité, vous ai-je dit, n'est pas simplement, tel qu'il apparaît dans *l'Entwurf*, cet échantillonnage qui se produit au niveau du système  $\omega$  parfois ou du système de la *Wahrnehmungsbewußtsein*, au niveau de ce système par où le sujet, échantillonnant dans la réalité ce qui lui donne le signe d'une réalité présente, peut corriger l'adéquation du surgissement leurrant de la *Vorstellung* telle qu'elle est provoquée par la répétition au niveau du principe du plaisir. Il est quelque chose au-delà. La réalité se pose pour l'homme, et c'est en ceci qu'elle l'intéresse, d'être structurée, d'être le quelque chose qui, dans son expérience, se présente, vous ai-je dit au moment du *Président Schreber*, au moment où je le commentais, comme ce qui revient toujours à la même place. Le rôle et la

fonction des astres dans le système délirant de ce sujet exemplaire est là qui nous indique, à la façon d'une boussole, l'étoile polaire de cette relation de l'homme au réel que l'étude de l'histoire de la science rend vraisemblable, ce quelque chose de si singulier et de paradoxal que ce soit de l'observation des astres du pâtre, du marin méditerranéen, de ce retour à la même place de l'objet qui semble intéresser le moins l'expérience humaine, l'astre qui indique à l'agriculteur quand il convient de semer ses blés, ces Pléiades qui jouaient un si grand rôle dans l'itinéraire de la marine méditerranéenne, ce retour des astres toujours à la même place, là est quelque chose qui se poursuit à travers les âges pour aboutir à cette structuration de la réalité qui, pour nous, s'appelle le résultat de la physique, qui s'appelle la science. C'est du ciel sur la terre, de la physique péripatéticienne à Galilée, que les lois fécondes en sont descendues. C'est de la terre, où l'on avait retrouvé ces lois du ciel dans la physique galiléenne qui le remonte au ciel nous montrant que les astres n'ont rien de ce qu'on avait cru tout d'abord, qu'ils ne sont point incorruptibles, qu'ils subissent les mêmes lois qui sont celles du monde terrestre. Bien plus encore, car si déjà un pas décisif dans l'histoire de la science est fait au niveau de l'admirable Nicolas de Cues, qui est un des premiers à formuler que les astres ne sont pas incorruptibles, nous savons nous, mieux encore, qu'ils pourraient n'être pas à la même place. Ainsi, l'exigence première qui nous a fait, à travers l'histoire, sillonner la structuration du réel pour en faire cette science suprêmement efficace, suprêmement décevante aussi pour autant que, ce *dos Ding*, il nous en avait donné la première exigence, trouver ce qui se répète, ce qui revient, ce qui nous garantit de revenir toujours à la même place, nous a poussé jusqu'à l'extrême où nous sommes, où nous pouvons mettre en question toutes les places, et où plus rien dans cette réalité, que pourtant nous avons appris à si admirablement bouleverser, ne répond pour nous à cette recherche, à cet appel qui lui donne la sécurité du retour.

Pourtant, c'est autour de cette recherche de ce qui revient toujours à la même place, c'est à elle que reste appendu ce qui s'est élaboré au cours des âges de ce que nous appelons éthique, c'est-à-dire non pas le simple fait qu'il y a des obligations, qu'il y a un lien qui enchaîne, qui ordonne, qui fait la loi de la société, qui lui donne ce à quoi nous nous référons si souvent ici sous la forme, sous le terme de structure élémentaire de la parenté,

de la propriété aussi, de l'échange des biens. Assurément, c'est là ce quelque chose à quoi l'homme, si l'on peut dire, il est purement mythique d'en faire un [bien]. Car, c'est exactement la même chose pourquoi il est soumis, dans l'inconscient, à la loi de l'inconscient, et ce qui fait que, dans les sociétés dites primitives, entendues, toutes les sociétés, à leur niveau de base, l'homme se fait lui-même signe de l'échange, élément de l'échange, objet qui, dans ce qui, à travers les générations, préside à ce nouvel ordre surnaturel des structures, le fait objet de cet échange réglé dont l'étude d'un Claude Lévi-Strauss vous montre, au niveau des structures élémentaires, le caractère sûr dans sa relative inconscience.

L'éthique commence au-delà. Elle commence au moment où le sujet pose la question de ce bien qu'il avait recherché inconsciemment dans ce qui est là des structures sociales, où il pose cette question et, du même coup, va être amené à découvrir la liaison profonde par quoi, pour lui, ce qui se présente comme loi est étroitement lié à la structure même du désir, en quoi il découvre, sinon tout de suite, ce désir dernier de l'exploration freudienne, que l'exploration freudienne a découvert sous le nom de désir de l'inceste, mais où il découvre d'abord tout ce qui articule sa conduite d'une façon telle que cet objet de son désir soit toujours maintenu pour lui à cette distance qui n'en est pas complètement une, à cette distance intime qui s'appelle proximité, qui n'est pas identique à lui-même, qui lui est littéralement proche, et au même sens où l'on peut dire que le *Nebenmensch*, dont nous parle Freud au fondement de cette chose, est son prochain. Si, quelque chose, au sommet du commandement éthique, finit, d'une façon si étrange parfois, si scandaleuse pour le sentiment de certains, par s'articuler sous la forme du « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », c'est qu'il est de la loi du rapport du sujet humain à lui-même qu'il se fasse lui-même, à lui-même, dans son rapport à son désir, son propre prochain.

De ce rapport de la loi morale, en tant qu'elle s'articule à cette visée du réel comme tel, du réel en tant qu'il peut être la garantie de la Chose, j'avance ici ce que nous pouvons appeler l'acmé de la crise de l'éthique, celle que je vous ai désignée déjà et dès l'abord comme liée au moment où paraît la *Critique de la raison pratique* de l'éthique kantienne où, clairement, il apparaît que c'est pour autant que s'ouvre l'effet désorientant de la physique parvenue, à ce moment, à son point d'indépendance par rap-

port à *das Ding*, au *das Ding* humain sous la forme de la physique newtonienne, c'est pour autant que, pour Kant, la physique newtonienne le force à une révision radicale de la fonction de la raison en tant que pure, c'est expressément appendu à cette mise en question d'origine scientifique que se propose à nous une morale dont les arêtes, dans leur rigueur, n'avaient même jusque là jamais pu être entrevues. À savoir cette morale qui se détache expressément et comme telle de toute référence à un objet, quel qu'il soit, de l'affection, à ce qui, dans le texte de Kant, s'appelle *pathologisches Objekt*, un objet pathologique, ce qui veut dire seulement, en cette occasion, objet d'une passion quelle qu'elle soit.

*Nul Wohl*, nul bien, que ce soit le nôtre ou celui de notre prochain ne doit, comme tel, entrer dans la finalité de l'action morale. La seule définition de l'action morale possible est celle-ci, que Kant nous donne sous la formule bien connue de: « Fais que la maxime de ton action puisse être prise comme une maxime universelle. » Donc l'action n'est morale que pour autant qu'elle n'est commandée que par ce seul motif que la maxime choisie est choisie en fonction de son caractère universel, *allgemein*. Traduire par *universel* pose, je dois dire, une petite question. Vous savez qu'*allgemein* est plus près de commun que d'universel. Et, aussi bien, Kant utilisera, dans une opposition, *général* à *universel*, qu'il reprend sous la forme latine. Ce qui prouve bien que quelque chose ici est laissé dans une certaine indétermination. « *Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne* », agis de telle façon que la maxime de ta volonté toujours puisse valoir comme principe d'une législation qui soit pour tous. Cette formule qui, vous le savez, est la formule centrale de l'éthique kantienne, est poussée, recherchée, dans ses plus extrêmes conséquences, et le radicalisme de ce qu'il exclut comme tel, de tout rapport à un bien, va jusqu'à ce paradoxe qu'on peut dire qu'en fin de compte la *gute Willen*, la bonne volonté, est quelque chose qui se pose absolument comme exclusive de toute action entraînant un bien, de tout bienfait. Ce texte dont, à vrai dire, je crois que tout accomplissement d'une subjectivité qui mérite d'être appelée contemporaine, d'un homme de nos jours qui a la chance ou la fortune d'être né en notre âge, ne peut même ignorer l'exercice. Je le souligne bien sûr cahin-caha. On peut se passer de tout. Le voisin de droite et le voisin de gauche sont de nos jours des personnages assez ser- / 22 -



rés volumétriquement, sinon des prochains, pour nous empêcher de tomber par terre.

Il est tout à fait impossible de ne pas avoir traversé l'épreuve de lire ce texte pour s'apercevoir du caractère extrémiste, du caractère presque insensé du point où nous accule quelque chose qui a tout de même sa présence dans l'histoire, l'existence et l'insistance de la science. Car si, bien entendu, personne n'a jamais pu - il n'en doutait pas non plus lui-même un instant - mettre en pratique, en application, d'aucune façon un tel axiome moral, il n'est tout de même pas indifférent de s'apercevoir qu'au point où les choses en sont venues, c'est-à-dire au point où nous avons lancé un grand pont de plus dans le rapport à la réalité, à savoir où depuis quelque temps l'esthétique transcendente elle-même - je parle de ce qui est esthétique transcendente dans la *Critique de la raison pure* - peut être mise en cause du moins sur le plan de ce jeu d'écritures où vient pointer actuellement la théorie physique, dès lors une rénovation, une mise à jour de l'impératif kantien, au point où nous en sommes venus de notre science, pourrait s'exprimer ainsi: « N'agis jamais qu'en sorte que ton action puisse être - dirions-nous en employant le langage de l'électronique et de l'automation - programmée. » Ce qui, vous le sentez je pense, nous apporte un pas de plus dans le sens d'un détachement plus accentué, sinon le plus accentué, de tout rapport avec ce qu'on appelle un Souverain Bien. Car, entendez-le bien, ce que Kant nous ordonne, quand nous considérons la maxime qui règle notre action, ce qu'il nous donne expressément d'une façon articulée est ceci, de la considérer un instant comme la loi d'une nature où nous serions appelés à vivre. C'est ici que lui semble s'établir l'appareil, qu'il nous fera repousser avec horreur, de telle ou telle des maximes auxquelles nos penchants nous entraîneraient bien volontiers. Il nous donne des exemples. Des exemples dont il n'est pas d'ailleurs sans intérêt de prendre la notification concrète. Car tout évidents qu'ils lui paraissent, ils peuvent prêter, au moins pour l'analyste, à quelque réflexion, et peut-être le ferons-nous. Mais, observez-le quand il nous dit qu'il s'agit des lois d'une nature, il ne dit pas d'une société. Il s'agit bien de cette référence à la réalité dont je parle car, bien sûr, s'il nous parlait d'une référence à la société, il n'est que trop clair que les sociétés vivent trop bien, non seulement d'une référence à des lois qui sont très loin de -123 -

supporter la mise en contact, en contre-partie, la mise en place d'une application universelle, mais que bien plus encore, c'est à proprement parler, comme je vous l'ai déjà indiqué la dernière fois, de la transgression de ces maximes que les sociétés prospèrent et, ma foi, s'accommodent fort bien. Il s'agit donc de la référence mentale à une nature idéale en tant qu'elle est ordonnée par les lois d'un objet pour tout dire idéal, construit à l'occasion de la question que nous nous posons sur le sujet de notre règle de conduite. Vous le verrez, ceci a des conséquences remarquables. Mais je ne veux ici, pour opérer l'effet de choc ou de déssillement qui me semble sur le chemin nécessaire de notre progrès, que vous faire remarquer ceci, c'est que si la *Critique de la raison pratique* est parue en 1788, sept ans après la première édition de la *Critique de la raison pure*, il est un autre ouvrage qui, lui, est paru six ans après, un peu au lendemain de Thermidor, en 1795, et qui s'appelle *La philosophie dans le boudoir*. *La philosophie dans le boudoir* comme, je le pense, vous le savez tous, est l'œuvre d'un certain Marquis de Sade, célèbre à plus d'un titre, dont la célébrité, de scandale au départ, n'est pas sans s'accompagner de grandes infortunes, on peut dire, d'abus de pouvoir commis à son endroit, puisque aussi bien on nous dit qu'il est resté quelque vingt-cinq ans captif, ce qui est beaucoup pour quelqu'un qui n'a pas, mon Dieu, à notre connaissance, commis de crime essentiel et qui, de nos jours, vient dans l'idéologie de certains à un point de promotion dont on peut dire aussi qu'il comporte quelque chose au moins de confus, sinon d'excessif. Assurément, l'œuvre du Marquis de Sade, encore qu'elle puisse passer pour certains pour comporter l'ouverture sur certains divertissements, n'est pas à proprement parler de l'ordre le plus réjouissant. Les parties les plus appréciées peuvent paraître à certains être aussi les plus ennuyeuses, mais on ne peut pas dire qu'elles manquent de cohérence. Et, pour tout dire, ce sont exactement les critères kantien qu'il met en avant pour justifier les positions de ce qu'on peut appeler une sorte d'antimorale. C'est avec la plus grande cohérence qu'il soutient son paradoxe dans cette œuvre qui s'appelle *La philosophie dans le boudoir*, et dans laquelle est inclus un petit morceau dont, après tout, il dit que, vu l'ensemble des oreilles qui m'écoutent, c'est le seul morceau dont je vous recommande expressément la lecture, ce morceau s'appelle: « Français, encore un petit effort pour être républicains ». À la suite de cet appel, supposé être -124 -

recueilli comme mouvement de follicules qui, à ce moment là, s'agitent dans le Paris révolutionnaire, le Marquis de Sade nous propose, avec une extrême cohérence, de prendre en effet pour maxime universelle de notre conduite le contre-pied, vue la ruine des autorités, en quoi consiste, dans les prémisses de cet ouvrage, l'avènement d'une véritable république, le contre-pied de ce qui a pu toujours jusque là être considéré comme, si l'on peut dire, le minimum vital d'une vie morale viable et cohérente. Et, à la vérité, il ne le soutient pas mal. Ce n'est point par hasard si nous voyons dans *La philosophie dans le boudoir*, d'abord et avant tout, être fait l'éloge de la calomnie. La calomnie, nous dit-il, ne saurait être en aucun cas nocive car, en tout cas, si elle impute à notre prochain quelque chose de beaucoup plus mauvais que ce qu'on peut lui attribuer, elle aura pour mérite de nous mettre en garde en toute occasion contre ses entreprises. Et c'est ainsi qu'il poursuit, point par point, justifiant, sans en excepter aucune, le renversement de tout ce qui est considéré comme les impératifs fondamentaux de la loi morale, continuant par l'inceste, l'adultère, le vol et tout ce que vous pouvez y ajouter.

Prenez simplement le contre-pied de toutes les lois du Décalogue et vous aurez ainsi l'exposé cohérent de quelque chose dont le dernier ressort s'articule en somme ainsi, nous pouvons prendre comme loi, comme maxime universelle de notre action, quelque chose qui s'articule comme le droit à jouir d'autrui quel qu'il soit, comme instrument de notre plaisir. Sade démontre, avec beaucoup de cohérence, que cette loi étant universelle, universalisée, c'est-à-dire que, par exemple, si elle permet aux libertins la libre disposition de toutes les femmes, indistinctement, et quel que soit ou non leur consentement, inversement, il libère les femmes de tous les devoirs qu'une société vivante et civilisée leur impose dans leurs relations conjugales, matrimoniales et autres, et que quelque chose est concevable, qui ouvre toutes grandes les vannes qu'il propose imaginativement à l'horizon du désir qui fait que tout un chacun est sollicité de porter à son plus extrême les exigences de sa convoitise et de les réaliser. Si même ouverture est donnée à tous, alors on verra ce que donne une société naturelle. Notre répugnance, après tout, pouvant très légitimement être assimilée à ce que Kant prétend lui-même éliminer, retirer des critères de ce qui pour nous fait la loi morale, à savoir un élément sentimental.

Si Kant entend éliminer tout élément sentimental de la morale, nous retirer comme non valable tout guide qui soit dans notre sentiment, à l'extrême le monde sadiste est concevable comme étant, même s'il est l'envers et la caricature, un des accomplissements possibles du monde gouverné par une éthique radicale, par l'éthique kantienne telle qu'elle s'inscrit, telle qu'elle se date en 1788. Croyez-moi, les échos kantiens de ce qu'on trouve comme tentative d'articulation morale dans tout une vaste littérature que nous pouvons appeler libertine, celle de l'homme du plaisir, celle que vous trouverez dans *Le rideau levé* de Mirabeau, est une forme également caricaturale, paradoxale de ce qui, tout au cours des âges, et depuis Fénelon, a si longuement préoccupé l'ancien régime, l'éducation des filles. Vous la verrez poussée là, dans *Le rideau levé*, jusqu'à ses conséquences les plus humoristiquement paradoxales.

Eh bien, nous touchons ici quelque chose par quoi l'éthique rencontre, dans sa recherche de justification, d'assiette, d'appui dans le sens de la référence au principe de réalité, son propre achoppement, son propre échec. Je veux dire où une aporie éclate de l'articulation mentale qui s'appelle éthique. Car aussi bien, comme vous le savez, il est tout à fait clair que, de même que l'éthique kantienne n'a pas d'autre suite que cet exercice gymnastique dont je vous ai fait remarquer la fonction essentiellement formatrice pour quiconque pense, de même l'éthique sadiste, bien sûr, n'a eu aucune espèce de suite sociale. Entendez bien que les Français - je ne sais s'ils ont fait véritablement un effort pour être républicains - mais assurément, tout comme les autres peuples de la terre, et même ceux qui ont fait après lui des révolutions encore plus ambitieuses, encore plus radicales, encore plus hardies, ont pour autant laissé strictement inchangées les bases, que je qualifierai de religieuses, de ce qui s'appelle les dix commandements, les poussant même à un degré dont on peut dire que la note, l'accentuation puritaine va toujours plus en s'accusant, aboutissant à un état de choses où le chef d'un grand état socialiste, allant visiter les civilisations coexistantes, se scandalise de voir, quelque part sur les bords de l'océan Pacifique, les danseuses du noble pays d'Amérique lever la jambe un peu trop haut.

Il est clair que nous nous trouvons là devant quelque chose qui, tout de même, pose une question. Précisément la question du rapport avec *das Ding*. Et aussi bien, ce rapport me paraît suffisamment souligné en deux -126 -

traits qui, tout de même, est celui-ci qui dans Kant se formule ainsi dans le troisième chapitre concernant les motifs de la raison pure pratique. Kant admet tout de même un corrélatif sentimental de la loi morale dans sa pureté, et très singulièrement, je vous prie de le noter, c'est dans le second paragraphe de cette troisième partie, ce n'est autre chose que la douleur elle-même. Je vous lis ce passage qui me paraît, vu l'élimination de tous les critères sentimentaux, dans la direction de la directive de la loi morale et de ses motifs : « Par conséquent, nous pouvons bien voir a priori que la loi morale, comme principe de détermination de la volonté, par cela même qu'elle porte préjudice à toutes nos inclinations, doit produire un sentiment qui peut être appelé de la douleur. Et c'est ici le premier, et peut-être le seul cas, où il nous soit permis de déterminer, par des concepts a priori, le rapport d'une connaissance qui vient ainsi de la raison pure pratique, au sentiment du plaisir ou de la peine. »

Il [Kant] est de l'avis de Sade. Car, pour atteindre absolument *das Ding*, pour ouvrir toutes les vannes du désir, qu'est-ce que Sade nous montre à l'horizon ? Essentiellement la douleur. Douleur d'autrui, et aussi bien la propre douleur du sujet, car ce ne sont, à l'occasion, qu'une seule et même chose. Cet extrême du plaisir, pour autant qu'il consiste à forcer l'accès à la Chose, nous ne pouvons pas le supporter, et c'est ce qui fait le côté dérisoire, le côté, pour employer un terme populaire, maniaque qui éclate à nos yeux dans les constructions romancées d'un Sade où, à chaque instant, quelque chose pour nous se manifeste du malaise de la construction vivante, de ce quelque chose qui rend si difficile pour nos névrosés, l'aveu de certains de leurs fantasmes, pour autant que les fantasmes, à un certain degré, à une certaine limite, ne supportent pas la révélation de la parole.

Nous voici donc ramenés à la loi morale en tant qu'elle est supportée, qu'elle s'incarne dans un certain nombre de commandements. Je vous l'ai dit, il conviendrait, ces commandements, de les reprendre. J'ai indiqué la dernière fois qu'il y a là une étude à faire. Je convoquerais volontiers l'un d'entre vous comme représentant d'une tradition ou d'une pratique de théologie morale, comme on dit, diversement spécifiée. Beaucoup de questions ne seraient point indifférentes. J'ai parlé du nombre des commandements l'autre jour, leur forme, la façon dont ils nous sont transmis dans le texte, au futur : « Tu ne tueras pas, Tu ne mentiras pas », est quelque chose qui mériterait de nous retenir. Et, à la vérité, ici, j'appellerais -127 -

bien volontiers quelqu'un à mon aide, et ce serait quelqu'un qui aurait assez de pratique de l'hébreu pour, là-dessus, pouvoir me répondre à un certain nombre de questions. Est-ce aussi un futur, est-ce quelque forme de volitif, qui est employé dans le texte hébreu, dans le *Deutéronome* et les *Nombres* où nous voyons les premières formulations du Décalogue ? C'est là quelque chose qui ne serait certes pas indifférent.

Ce que je veux aborder aujourd'hui, c'est seulement, concernant les impératifs dont il s'agit, leur caractère privilégié par rapport à ce que nous sommes habitués à considérer comme étant la structure de la loi. Le rassemblement, à l'origine après tout pas tellement perdue dans le passé, d'un peuple qui se distingue lui-même comme élu, le rassemblement de ces commandements est de nature, je vous l'ai dit, à nous arrêter un certain temps. Je voudrais aujourd'hui m'arrêter à deux d'entre eux, laissant de côté les questions immenses que pose le fait de la promulgation de ce commandement par quelque chose qui s'annonce comme étant: « Je suis ». Non pas sollicitant, comme on l'a dit, le texte dans le sens d'une métaphysique grecque: « Celui qui est », voire « Celui qui suis », mais ce: « Je suis ce que Je suis. *I am that I am* ». La traduction anglaise est certainement la plus proche, au dire des hébraïstes, de ce que signifie l'articulation du verset. Peut-être me trompais-je, mais ne connaissant pas l'hébreu, et me référant ainsi à ce qui pourrait m'être apporté comme complément d'information, je crois que les meilleures autorités sont sans équivoque. Celui, donc, qui s'annonce comme ce « Je suis », et qui s'annonce d'abord à l'endroit d'un petit peuple comme étant Celui qui l'a tiré des misères de l'Égypte, pour commencer d'articuler: « Tu n'adoreras d'autre Dieu que moi, devant ma face ». Je laisse ouverte la question de savoir ce que veut dire « devant ma face ». Il est certain que les textes laissent ouverte la question que, hors de la face de Dieu, c'est-à-dire hors de la Canaan, l'adoration des autres dieux n'est pas, pour le fidèle juif lui-même, inconcevable, et un texte du deuxième Samuel, dans la bouche de David, le laisse apparaître. Il n'en reste pas moins que le deuxième commandement, celui qui formellement exclut comme telle toute image, et non seulement tout culte, mais toute représentation de ce qui est dans le ciel, sur la terre et dans l'abîme, me semble être un point, lequel mérite aussi que nous nous y arrêtions comme étant ce qui distingue ce qui est l'introduc-128 -

tion et les prémisses, qui nous montre que ce dont il va s'agir est quelque chose qui est dans un rapport tout à fait particulier avec l'affection humaine dans son ensemble.

L'élimination, pour tout dire, de la fonction de l'imaginaire dans ce qui va se formuler, à mes yeux, aux vôtres, je pense, aussi, s'offre comme étant le principe de la relation au symbolique comme tel au sens où nous l'entendons ici, à la parole pour tout dire qui, là, je crois, trouve sa condition principale. Je laisse de côté la question du repos du sabbat. Encore que, peut-être, y reviendrons-nous ensuite, car je crois que cet extraordinaire impératif, grâce à quoi, dans un pays de maîtres, nous voyons encore un jour sur sept se passer dans une inoccupation qui, au dire de proverbes humoristiques, ne laisse pas de milieu à l'homme du commun entre l'occupation de l'amour ou celle du plus sombre ennui. Cette suspension, ce vide est quelque chose qui assurément introduit dans la vie humaine le signe d'un trou, d'un au-delà de quelque chose en rapport avec toute loi de l'utilité qui, pour l'instant, la suspend et la réfute. Il me paraît avoir la connexion la plus proche avec ce sur la piste de quoi nous marchons ici. Je laisserai de côté l'interdiction du meurtre, car nous aurons à y revenir, concernant la portée respective de l'acte et de sa rétribution.

Je veux en venir à l'interdiction du mensonge, pour autant que vous la voyez rejoindre ce qui, pour nous, s'est présenté d'abord comme étant le rapport essentiel de l'homme, pour autant qu'il est commandé, à la Chose, par le principe du plaisir, à savoir ce rapport auquel nous avons affaire tous les jours dans l'inconscient et qui est un rapport menteur. Le « Tu ne mentiras point » est le commandement où, pour nous, se fait sentir de la façon la plus tangible le lien intime du désir, dans sa fonction la plus structurante, avec la loi. Car à la vérité, le « Tu ne mentiras point » est quelque chose qui, suspendu dans son projet, est là pour nous faire sentir la véritable fonction de la loi. Et je ne pourrais mieux faire, pour vous le faire sentir, que d'en rapprocher le sophisme par lequel se manifeste au maximum le type d'ingéniosité le plus opposé à celui de la discussion proprement juive et talmudique, c'est le paradoxe dit d'Épiménide, c'est celui qui avance « Tous les hommes sont des menteurs ». « Que dis-je, en avançant avec l'articulation que je vous ai donnée de l'inconscient, que dis-je ? répond le sophiste, sinon que moi-même je mens, qu'ainsi je ne puis rien avancer de valable -129 -

concernant non pas simplement la véritable fonction de la vérité, mais la signification même du mensonge. » Le « Tu ne mentiras point », pour autant qu'il est un précepte négatif, est ce quelque chose qui a pour fonction de retirer de l'énoncé le sujet de l'énonciation. Rappelez-vous ici le graphe. C'est bien là, pour autant que je mens, que je refoule, que c'est moi, menteur, qui parle, que je peux dire « Tu ne mentiras point ». Et dans « Tu ne mentiras point » comme loi est incluse la possibilité du mensonge comme désir le plus fondamental.

Et je vais vous en donner une preuve qui, à mes yeux, n'en est pas moins valable. C'est la célèbre formule de Proudhon : « La propriété, c'est le vol. » Je vais vous en donner une preuve la plus manifeste, ce sont les cris d'écorchés que poussent les avocats dès le jour où, sous une forme toujours plus ou moins funambulesque et mythique, il est question de faire entrer en jeu, dans l'interrogatoire d'un inculpé, un détecteur de mensonge. Devons-nous en conclure que le respect de la personne humaine, c'est le droit de mentir ? Assurément, c'est une question, et ça n'est pas une réponse que de répondre : « Oui, sûrement ». Comme on pourrait dire, ce n'est pas si simple.

C'est que cette révolte, cette insurrection devant le fait que quelque chose puisse réduire à quelque application universellement objectivante la question de la parole du sujet, est bien justement ce qui, à cette parole en tant qu'elle ne sait pas elle-même ce qu'elle dit quand elle ment, et que d'autre part mentant il y a quelque vérité qu'elle promet, c'est là dans un rapport, dans cette fonction antinomique entre la loi et le désir, qu'elle conditionne, c'est là que gît le ressort majeur, primitif, primordial qui fait de ce commandement, entre les dix autres, une des pierres angulaires de ce que nous pouvons appeler la condition humaine en tant qu'elle mérite d'être respectée.

Je vais, l'heure avançant, sauter un peu plus loin, pour en venir enfin à ce qui fait le cœur même, aujourd'hui, est la pointe de notre réflexion sur ces rapports du désir et de la loi. C'est le fameux commandement qui s'exprime ainsi- il fait toujours sourire, à bien y réfléchir on ne sourit pas longtemps - : « Tu ne convoiteras point la maison de ton prochain, tu ne convoiteras point la femme de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni rien de ce qui appartient à ton prochain. » Assurément, la mise de la femme entre la maison et le bourricot -130 -



est quelque chose qui a suggéré à plus d'un l'idée de ce qu'on pouvait voir là les exigences d'une société primitive. Des Bédouins, quoi, des Bicots, des Ratons. Eh bien, je ne pense pas. Je veux dire que si, effectivement, cette loi, toujours en fin de compte vivante dans le cœur d'hommes qui la violent chaque jour, bien entendu, au moins concernant ce dont il s'agit quand il s'agit de la femme de son prochain, doit sans doute avoir quelque rapport avec ce qui est notre objet ici, à savoir *das Ding*. Car il ne s'agit point ici de n'importe quel bien. Il ne s'agit point de ce qui fait la loi de l'échange, et couvre d'une légalité, si l'on peut dire amusante, d'une *Sicherung* sociale, les mouvements, *impetus*, des instincts humains.

Il s'agit de quelque chose qui prend sa valeur de ce qu'aucun de ces objets n'est sans avoir le rapport le plus étroit avec ce dans quoi l'être humain peut se reposer comme étant *der Trug*. *Das Ding* non pas en tant qu'elle est son bien, mais le bien où il se repose. J'ajoute, en tant que c'est la loi, la loi de la parole dans son origine la plus primitive, en ce sens que ce *das Ding* était là au commencement, que c'est la première chose qui a pu se séparer de tout ce qu'il a commencé de nommer et d'articuler. Que c'est pour autant que ce *das Ding* est le corrélatif même de la loi de la parole, que la convoitise même dont il s'agit c'est une convoitise qui s'adresse non pas à n'importe quoi que je désire, mais à quelque chose en tant qu'elle est la Chose de mon prochain. C'est pour autant qu'elle préserve cette distance de la Chose en tant que fondée par la parole elle-même que ce commandement prend son poids et sa valeur.

Mais là où aboutissons-nous ? Que dirons-nous donc ? Est-ce que la loi est la Chose ? Que non pas ! Toutefois je n'ai eu connaissance de la Chose que par la loi. En effet, je n'aurais pas eu l'idée de la convoiter si la loi n'avait dit : « Tu ne la convoiteras pas ». Mais la Chose trouve, en l'occasion, produit en moi toutes sortes de convoitises grâce au commandement. Car sans la loi, la Chose est morte. Or, moi, j'étais vivant jadis, sans la loi. Mais quand le commandement est venu, la Chose a flambé ; est venu de nouveau, alors que moi j'ai trouvé la mort. Et pour moi le commandement qui devait mener à la vie, s'est trouvé mener à la mort, car la Chose, trouvant l'occasion, m'a séduit grâce au commandement, et par lui m'a fait désir de mort. Je pense que, depuis un tout petit moment, vous devez, au moins certains d'entre vous, vous douter que ce n'est plus moi qui parle. En effet, à une toute petite modification près, j'ai mis la Chose -131 -

à la place du péché. Ceci est le discours de Saint Paul concernant les rapports de la loi et du péché, *Épître aux Romains*, chapitre 7, § 7, auquel je vous prie de vous reporter. Quoi qu'on en pense dans certains milieux, vous auriez tort de croire que les auteurs sacrés ne sont pas d'une bonne lecture. À la vérité, quant à moi, je n'ai jamais trouvé que récompense à m'y plonger, et tout spécialement celui que je vous indique pour vos devoirs de vacances vous tiendra pas mal de compagnie.

Voilà en effet à quoi nous sommes amenés. Le rapport de la Chose et de la loi ne saurait être mieux défini que dans ces termes. C'est ici que nous le reprendrons, c'est ici, autour de ces termes fondamentaux, que peut, pour nous, se poser la question de savoir si la découverte freudienne, l'éthique psychanalytique, nous laisse suspendus dans ce rapport dialectique du désir et de la loi, de ce qui fait notre désir ne flamber que dans un rapport à la loi qui le fait désir de mort, qui fait que, sans la loi, le péché, *amartia*, ce qui veut dire en grec manque et non participation à la Chose, grâce à la loi seulement prend ce caractère hyperboliquement, démesurément pêcheur. Nous avons à explorer ce qu'au cours des âges, ce que dans le vouç l'être humain est capable d'élaborer, qui transgresse cette loi, de transgression qui nous mette, au désir, dans un rapport qui franchisse ce lien d'interdiction, qui introduise, au-dessus de notre morale, une érotique. Je ne pense pas que vous deviez ici vous trouver étonnés d'une pareille question car, après tout, c'est ce qu'ont fait très exactement toutes les religions, tous les mysticismes, tout ce que Kant appelle avec quelque dédain les *Religionsschwärmereien*. Il est bien difficile de traduire ; les rêveries, si vous voulez, religieuses.

Qu'est-ce, sinon une façon de retrouver quelque part, au-delà de la loi, ce rapport à *das Ding* ? Sans doute y en a-t-il d'autres. Sans doute, parlant d'érotiques, aurons-nous à parler de ce qui s'est fomenté au cours des âges de règles de l'amour. Quelque part, Freud dit qu'il aurait pu parler, dans sa doctrine, qu'il s'agit essentiellement d'une érotique. Mais, dit-il, je ne l'ai pas fait parce qu'aussi bien ç'aurait été là céder sur les mots, et qui cède sur les mots cède sur les choses. J'ai parlé de sexualité, dit-il. C'est vrai. Freud a mis au premier plan d'une interrogation éthique le rapport simple de l'homme et de la femme. Chose très singulière, les choses n'en ont pas pour autant fait mieux que de rester au même point.

La question de *das Ding*, pour autant qu'aujourd'hui elle reste sus-132 -

pendue pour nous autour de l'idée paulinienne du *dam*, de ce quelque chose d'ouvert, de manquant, de béant, au centre de notre désir, je dirai, si vous me permettez ce jeu de mots que je propose pour noter l'ouverture freudienne de savoir ce que nous pouvons en faire pour la transformer dans la question de la Dame, de notre Dame. Et ne souriez pas sur ce maniage, car la langue l'a fait avant moi. Si vous notez l'étymologie du mot danger, vous verrez que c'est exactement la même équivoque qui la fonde en français. Le danger, à l'origine, c'est *domniarum*, domination. Et le mot *dam* est venu tout doucement contaminer ceci qui fait en effet que lorsque nous sommes au pouvoir d'un autre nous sommes en grand péril. Ainsi, l'année prochaine, essaierons-nous de nous avancer dans ces zones incontestablement périlleuses.



## Leçon VII 13 janvier 1960

Dans ce temps de recueillement des vacances j'ai éprouvé le besoin de faire une excursion dans une certaine zone du trésor littéraire anglais et français *Quaerens*, non pas *quem devorem*, mais bien plutôt *quod doceam vobis*, quoi vous enseigner, et comment, sur un sujet qui est celui sur lequel nous mettons le cap à travers cette forme, ce titre de *L'éthique de la psychanalyse*, dont vous sentez bien qu'il doit nous mener en un point problématique, non seulement de la doctrine de Freud, mais en quelque sorte de ce qu'on peut appeler notre responsabilité d'analystes. Ce sujet, si vous ne l'avez déjà vu pointer à l'horizon, mon Dieu, il n'y a pas de raison, puisque aussi bien j'en ai même jusqu'ici, cette année, évité le terme : c'est celui si problématique pour les théoriciens de l'analyse, comme vous pourrez en voir des témoignages dans les citations que je vous ferai, celui pourtant si essentiel de ce que Freud appelle *Sublimierung*, la sublimation.

C'est l'autre face en effet de cette exploration que Freud fait en pionnier de ce qu'on peut appeler les racines du sentiment éthique, pour autant qu'il s'impose sous la forme d'interdictions, de quelque chose qui, en nous, est conscience morale. C'en est l'autre face, celle souvent, si improprement, il faut bien le dire, si comiquement pour toute oreille un peu sensible, qui est apportée dans le siècle - je parle du siècle pour désigner ce qui est externe à notre champ analytique - comme philosophie des valeurs. Est-ce que pour nous qui nous trouvons, avec Freud, être porteurs, quant aux sources, quant à l'incidence réelle de la réflexion éthique, -135 -

qui nous trouvons en somme à portée de donner sur ce terrain une critique si nouvelle, sommes-nous dans la même heureuse posture concernant la face positive du chemin de l'élévation morale et spirituelle qui s'appelle échelle des valeurs ? Assurément le problème apparaît là beaucoup plus mouvant et délicat. Et pourtant, on ne peut pas dire que nous puissions nous en désintéresser au bénéfice des soucis les plus immédiats d'une action simplement thérapeutique. Quelque part Freud, dans les *Trois essais sur la sexualité*, emploie, concernant les effets de l'aventure libidinale individuelle, deux termes corrélatifs, *Fixierbarkeit*, c'est notre fixation dont nous faisons le registre d'explication de ce qui est en somme inexplicable, et puis autre chose qu'il appelle *Haftbarkeit* qu'on traduit comme l'on peut par persévération, persévérer, qui a toutefois une curieuse résonance en allemand, car on s'aperçoit que cela veut plutôt dire responsabilité, engagement. Et c'est bien de cela qu'il s'agit, c'est bien de notre histoire à nous, collective, d'analystes. Nous sommes pris aussi dans une aventure qui a eu un certain sens, une certaine contingence, des étapes. Ce n'est pas d'un seul trait, d'un seul coup que Freud a poursuivi le chemin dont il nous a légué les jalons. Et il se peut aussi que nous soyons, par les effets des détours de Freud, accrochés à un certain point de l'évolution de sa pensée, sans avoir pu très bien nous rendre compte du caractère de contingence qu'il doit présenter, comme tout effet de l'histoire humaine.

Tâchons donc, selon une méthode qui, si elle n'est la nôtre, est en tout cas un mouvement que vous devez connaître car il m'est familier de faire quelques pas, deux par exemple en arrière, avant d'en faire trois en avant dans l'espoir d'en avoir gagné un. Pas en arrière, rappelons ce qu'au premier abord pourrait sembler être l'analyse dans l'ordre éthique. Il pourrait sembler en somme et, mon Dieu, un certain chant de sirènes pourrait là-dessus entretenir un malentendu, elle pourrait sembler être la recherche de ce qu'on pourrait appeler, en termes simples, une morale naturelle. Et elle est effectivement, comme par toute une face de son action même, de sa doctrine, elle se présente, quelque chose qui, tendant pour nous à simplifier quelques problèmes, quelques embarras qui seraient en somme d'origine externe, et de l'ordre de la méconnaissance, voire du malentendu, tente de nous ramener à ce plan que pourrait supposer l'idée que quelque chose, dans la maturation des instincts, conduirait à cet équi-136 -

libre normatif avec le monde dont, après tout, on peut voir de temps en temps prêcher l'évangile sous la forme de ce rapport génital dont plus d'une fois ici j'évoque le thème avec, vous le savez, plus que réserve, voire plus que scepticisme. Assurément, bien des choses sont là, tout de suite, pour aller contre et nous montrer, qu'en tout cas, ça n'est pas d'une façon si simple que l'analyse nous engage dans ce qu'on pourrait appeler, d'un terme que je ne crois pas ici simplement amené pour des raisons de pittoresque, la dimension de la pastorale. Nous aurons bien sûr à en faire état. Cette dimension de la pastorale n'est jamais absente de la civilisation, ni ne manquait jamais de s'offrir comme un recours à son malaise. Si je l'appelle ainsi, c'est qu'à travers les âges, elle s'est même présentée à figure ouverte sous cette forme, sous ce thème. Et si, de nos jours, elle peut apparaître de façon plus masquée, plus sévère, disons plus pédante, sous la forme de l'infailibilité, par exemple, de la conscience prolétarienne qui nous a si longtemps occupée, encore qu'elle ait pris, depuis quelques années, quelques distances, ou sous la forme, aussi bien de cette notion un peu mythique que j'évoquais à l'instant des espoirs qu'avait pu donner en effet, dans un certain contexte, la révolution freudienne, ça n'est pas pour autant que cela ne soit pas toujours de la même, et après tout, vous le verrez, d'une très sérieuse dimension qu'il s'agit. Peut-être s'agit-il pour nous de la redécouvrir, d'en découvrir le sens, et de nous apercevoir que, même sous cette forme archaïque, historique, cette forme que nous appelons la dimension de la pastorale, d'un certain retour, ou d'un certain espoir mis dans une nature qu'il ne faut pas croire, après tout, que nos ancêtres ont conçu plus simplement qu'elle ne s'offre à nous.

Il y a peut-être lieu de revenir sur cette exploration de cette dimension, sur les créations, les inventions que *l'ingenium* de nos ancêtres ont déjà tenté dans cette voie, voir si cela ne nous enseigne pas quelque chose qui peut-être aussi demande, pour nous, à être élucidé, à être exploré.

Assurément, dès le premier abord, dès que nous faisons du regard le tour de ce que nous apporte la méditation freudienne, nous voyons bien que quelque chose dès l'abord résiste, qui est celui précisément par quoi j'ai commencé d'aborder avec vous cette année le problème de l'éthique de l'analyse et que s'il y a quelque chose d'abord dont Freud nous permet de mesurer le caractère résistant, le caractère paradoxal, l'aporie pratique, ce n'est pas du tout dans l'ordre des difficultés, para-137 -

doxes de la jonction avec cette nature améliorée, ou cette amélioration naturelle, c'est quelque chose qui se présente tout de suite avec un caractère de méchanceté, de mauvaise incidence, c'est le sens du mot méchant, toute particulière. Et c'est celle que Freud, au cours de son oeuvre, dégage de plus en plus jusqu'au point où il le porte à son maximum d'articulation dans le *Malaise de la civilisation*, ou encore quand il étudie les mécanismes d'un phénomène comme la mélancolie. C'est ce paradoxe par quoi la conscience morale, nous dit-il, se manifeste pour nous d'autant plus exigeante qu'elle est plus affinée, d'autant plus cruelle que moins, en fait, nous l'offendons, d'autant plus pointilleuse que c'est dans l'intimité même de nos élans et de nos désirs que nous la forçons, par notre abstention dans les actes, d'aller nous chercher. Bref, c'est du caractère en quelque sorte inextinguible de cette conscience morale, de sa cruauté paradoxale, que quelque chose, qui nous la présente dans l'individu comme une sorte de parasite nourri des satisfactions qu'on lui accorde, l'éthique, en somme, persécute l'individu beaucoup moins en fonction proportionnellement à ses démérites qu'à ses malheurs. C'est le paradoxe de la conscience morale dans sa forme, si l'on peut dire, spontanée.

Il faut, ici, que je change le terme investigation de la conscience morale fonctionnant à l'état naturel, parce que nous ne nous y retrouverons plus. Prenons l'autre face dont l'usage du terme naturel sert à recouvrir la signification. Appelons-le l'exploration par l'analyse, la critique par l'analyse, de ce qu'on peut appeler l'éthique sauvage, l'éthique telle que nous la retrouvons non cultivée, fonctionnant tout seule, spécialement chez ceux à qui nous avons affaire, en tant que c'est sur le plan du pathos, de la pathologie, que nous avançons. C'est bien là que l'analyse apporte des lumières, et qu'en fin de compte, au terme dernier, c'est dans le sens de ce quelque chose que nous pouvons appeler au fond de l'homme cette haine de soi, qu'elle se trouve régulièrement trouvée, retrouvée. Ce que dégage le comique antique de la nouvelle comédie prise de la Grèce, à la latinité de Ménandre à Térence appelée *Celui qui se punit lui-même*. Petite comédie dont je ne vous conseille pas spécialement la lecture, car aussi bien, après ce beau titre, d'aller à son texte, vous ne pourriez qu'être déçus. Vous rencontreriez là, comme partout, ce qui se présente avant tout comme satire concrète, comme trait de caractère, comme épinglage du ridicule. N'oubliez pourtant pas que, derrière cet épinglage du ridicule, -138 -



derrière cette fonction en apparence légère de la comédie, par le seul fait du jeu du signifiant, nous nous trouverons rejoindre quelque chose qui, tout au moins dans son titre, dans la formule de *Celui qui se punit lui-même*, se trouve aller au-delà de ce qui apparaît comme simplement peinture, description contingente, par la simple force de l'articulation signifiante, aller au dévoilement du fond, et par l'intermédiaire du non sens, nous faire retrouver ce que Freud nous a montré être dans l'exercice du non-sens.

Ce que nous voyons surgir, c'est le fond, ce quelque chose qui se profile au-delà de l'exercice de l'inconscient. C'est là que l'exploration freudienne nous invite, nous incite à reconnaître le point par où se démasque le *Trieb* et non pas l'instinct, le quelque chose, car le *Trieb* n'est pas loin de ce champ de *das Ding* vers lequel je vous incite cette année à recentrer le mode sous lequel se posent pour nous les problèmes. Les *Triebe* ont été par Freud explorés, découverts à l'intérieur de toute une expérience, qui est fondée sur la confiance faite au jeu des signifiants, à leur jeu de substitution, ce quelque chose qui fait que nous ne pouvons aucunement confondre le domaine des *Triebe* avec une sorte de reclassement, aussi nouveau qu'on le suppose, des accointances de l'être humain avec son milieu naturel. Les *Triebe*, qui doivent être traduits, comme nous nous y plaisons quelquefois, aussi près que possible de l'équivoque, doivent être conçus comme ce point qui motive cette dérive, comme j'aimerais la traduire, le *drive*, qui traduit en lui-même, en anglais, le *Trieb* allemand. Cette dérive de laquelle se motive tout le jeu, toute l'action du principe du plaisir, et qui nous dirige vers ce point mythique qui a été plus ou moins heureusement articulé dans les termes de la relation d'objet, mais dont nous nous devons de revoir, de resserrer de plus près le sens pour le critiquer, la fonction des confusions qui s'y sont introduites par l'usage même de ces termes, les confusions qui peuvent s'y être introduites par les ambiguïtés bien plus graves que toute équivoque signifiante, les ambiguïtés significatives introduites autour de la notion d'objet, de la relation d'objet dans l'analyse.

Assurément, nous devons ici, dans ce champ où nous approchons de ce que Freud a dit de plus profond sur la nature des *Triebe*, et spécialement dans la façon dont il les conçoit comme pouvant donner au sujet matière à satisfaction de plus d'une manière, nommément laisser ouverte cette -139 -

porte, ce champ, cette voie, cette carrière de la sublimation restée presque jusqu'ici, dans la pensée analytique, un domaine réservé, un domaine auquel seuls les plus audacieux ont osé toucher, et encore non sans manifester toute l'insatisfaction, toute la soif où peut laisser la formulation freudienne. Nous allons nous référer ici à quelques textes qui sont empruntés à Freud dans plus d'un point de son oeuvre, depuis les *Trois essais sur la sexualité* jusqu'à *l'Einführung*, les *Vorlesungen*, les *Leçons*, *l'Introduction à la psychanalyse*, encore dans le *Malaise dans la civilisation*, et jusqu'à la fin dans *Moïse et le monothéisme*. Freud nous incite à réfléchir sur la sublimation ou, plus exactement, il nous propose, dans la façon dont lui-même essaye d'en définir le champ, toutes sortes de difficultés qui sont celles qui méritent aujourd'hui de nous arrêter.

Je voudrais d'abord, puisque c'est dans le champ des *Triebe* que se pose pour nous le problème qui s'appelle celui de la sublimation, nous arrêter un instant à un texte emprunté aux *Vorlesungen*, c'est-à-dire à ce qu'on a traduit en français par *Introduction à la psychanalyse*, p. 357-58 des *Vorlesungen* dans le texte allemand, dans les *Gesammelte Werke*, tome XI. « Ainsi, nous dit-il, nous devons prendre en considération que, très précisément, les pulsions, *Triebregungen*, les émois pulsionnels sexuels sont, si je puis dire, extraordinairement plastiques. Ils peuvent entrer en jeu les uns à la place des autres. L'un peut prendre sur soi l'intensité des autres. Quand la satisfaction des uns est refusée par la réalité, la satisfaction d'un autre peut lui offrir un complet dédommagement. Ils se comportent les uns vis-à-vis des autres comme un réseau, comme des canaux communicants remplis d'un flot. » Très exactement, nous voyons là apparaître la métaphore qui, sans aucun doute, est à l'origine de cette oeuvre surréaliste qui s'appelle *les vases communicants*. « Ils se comportent donc de cette façon et ceci malgré qu'ils puissent être tombés sous la domination, sous la suprématie du *Genitalprimat*. Lequel, certes pas si commode à rassembler, ne doit donc pas être considéré comme si commode à rassembler en une seule *Vorstellung*, représentation. »

S'il y a quelque chose dont Freud nous avertit dans ce passage - il y en a bien d'autres que celui-là - c'est que, même quand l'ensemble du *Netz des Triebe* est tombé sous le *Genitalprimat*, celui-ci, même dans sa structure, n'est pas à considérer comme quelque chose de si commode à concevoir comme une *Vorstellung* unitaire, comme une résolution des -140 -

contradictions. Nous le savons trop que ceci n'élimine en rien le caractère communicant, le caractère donc fuyant, plastique, comme il s'exprime lui-même, de l'économie des *Instinkt*. Bref, cette structure qui fait la libido humaine, comme je vous l'enseigne ici depuis de longues années, comme caractérisée par ceci qui est exprimé dans cette formule qu'elle est essentiellement vouée au signe et à glisser dans le jeu des signes, à être quelque chose qui est le seul universel et dominant primat, d'être subjugué par la structure du monde des signes, c'est-à-dire dans les termes employés par Pierce, le signe, c'est ce qui est à la place de quelque chose pour quelqu'un. C'est bien ainsi qu'essentiellement Freud, dès l'abord - et il faut que nous le tenions fermement articulé, et ce qui est encore plus articulé dans la suite du passage où nous trouvons l'articulation comme telle des possibilités de la *Verschiebbarkeit*, c'est-à-dire du déplacement, de la préparation naturelle à admettre des *Surrogate* - ceci est longuement articulé pour aboutir, dans ce passage, à l'élucidation du *Partiallust* dans la libido génitale même.

Bref pour nous rappeler que, pour commencer d'aborder le problème de la *Sublimierung*, celui de la plasticité des instincts comme tels doit être articulé au premier abord, dût-on par la suite dire que chez l'individu, dans son mécanisme essentiel, et pour des raisons qui, dès lors, restent à élucider, toute sublimation n'est pas possible; que chez l'individu, et en tant qu'il s'agit de l'individu, et posant donc à ce propos la question des dispositions internes comme des actions externes, nous nous trouvons devant des limites, devant quelque chose qui ne peut pas être sublimé, devant cette exigence libidinale qui exige une certaine dose, un certain taux de satisfaction directe, faute de quoi des dommages, des perturbations graves s'ensuivent. C'est à partir de cette liaison de la libido à ce *Netz*, à cette *Flüssigkeit*, à cette *Verschiebbarkeit* des signes comme tels, que nous partons. C'est là, d'ailleurs, que nous sommes toujours ramenés, chaque fois que nous pouvons lire Freud d'un oeil attentif.

À quoi ceci nous a-t-il menés ? Posons encore ici un point d'articulation essentiel, nécessaire, avant que nous puissions repartir en avant. Il est clair que, dans la doctrine freudienne, ce rapport qui structure la libido avec ses caractères paradoxaux, ses caractères archaïques dits pré-génitaux, avec, pour tout dire, son polymorphisme éternel, avec ce quelque chose qui est aussi l'originalité de la découverte, de la dimension freu-

dienne, ce quelque chose qui en somme se développe sous la forme de tout ce microcosme des images liées aux modes pulsionnels des différents stades, oraux, anaux, et génitaux, ce microcosme n'a absolument rien à faire, contrairement à la voie où tel de ses disciples, Jung pour le nommer, essaye d'entraîner - ce point de bifurcation, qui se place vers 1910, du groupe freudien - la pensée des disciples de Freud, ce microcosme n'a rien à faire avec ce quelque chose qu'on peut appeler atypique. Il n'a rien à faire avec le macrocosme, et il n'engendre un monde que dans la fantaisie. Ceci est important, et important en particulier à un moment du monde où il est tout à fait clair que, si jamais on les y a fait habiter, il n'y a plus d'aucune façon à rechercher ni le phallus ni, si je puis dire, l'anneau anal sous la voûte étoilée, qu'il en est définitivement expulsé et chassé, et que ceci est un point essentiel. S'il a pu pendant longtemps, dans la pensée scientifique même des hommes, habiter ses projections cosmologiques, s'il y a eu longtemps un axe du monde, et si longtemps en effet la pensée a pu se bercer de quelque rapport profond de nos images avec le monde qui nous entoure, c'est un point dont on n'a pas l'air de s'apercevoir, quant à son importance, de l'investigation freudienne, d'avoir fait rentrer en nous tout un monde qui, pour en saisir l'importance, je me permettrai de vous rappeler que ce monde avait, dans la pensée qui a immédiatement précédé ce qu'on peut appeler le trait essentiel, la libération de l'homme moderne, cette importance c'est de remettre définitivement à sa place, à savoir dans notre corps, et pas ailleurs, ce qui longtemps a habité la pensée théologique sous la forme de ceci dont, malgré Freud, malgré qu'il n'ait pas du tout hésité à en parler, à l'appeler par son nom, nous ne parlons plus jamais, c'est à savoir celui que pendant longtemps la pensée théologique dont je parle a appelé le prince de ce monde, autrement dit *Diabolus*. Symbolique, ici, se complète du diabolique. Le diable, avec toutes les formes que la prédication théologique a articulées si puissamment, lisez un peu, non pas seulement les *Propos de table*, mais les *Sermons* de Luther, pour vous apercevoir à quel point et jusqu'où peut s'affirmer, dans un certain domaine, la puissance d'images qui sont simplement celles qui nous sont les plus familières, celles qui ont été pour nous investies du caractère d'authentification scientifique que nous donne notre expérience analytique de tous les jours. C'est bien à celles-là que se réfère la pensée d'un prophète aussi puissant dans l'inci- 142 -

dence, qui renouvelle le fond de l'enseignement chrétien comme tel, chez Luther, quand il se sert de termes qui, je dois dire, pour exprimer notre déréluction, notre chute dans un monde où nous tombons dans l'abandon, sont infiniment plus, en fin de compte, analytiques que tout ce qu'une phénoménologie moderne peut articuler sous les formes, en somme, relativement tendres de la fuite, de l'abandon du sein maternel. Quelle est cette négligence qui laisse tarir son lait ? Luther dit, littéralement: « Vous êtes le déchet qui tombe au monde par l'anus du diable. » Voilà exactement la fonction, le schéma essentiellement digestif et excrémental que se forge une pensée qui pousse à ses dernières conséquences le mode d'exil où l'homme est par rapport à quelque bien que ce soit dans le monde. C'est là que Luther nous porte. Et ne croyez pas que ces choses n'aient pas eu leur effet sur la pensée et les modes de vivre des gens de ce temps. C'est justement le tournant essentiel d'une certaine crise d'où est sortie toute notre installation moderne dans le monde qui ici s'articule. C'est bien cela à quoi Freud vient donner en quelque sorte sa dernière sanction, sa dernière estampille, en faisant rentrer, une fois pour toutes, cette image du monde, ces fallacieux archétypes, si fallacieux quant au monde, là où ils doivent être, c'est-à-dire dans notre corps. Ceci n'en reste pas moins fort important, car l'expérience nous prouve que nous avons désormais affaire à ce monde là où il est. Est-ce qu'après tout cela va de soi ? Est-ce quelque chose qui soit pour nous d'une perspective toute simple, toute rose, et en quelque sorte ouverte à l'optimisme pastoral que ces zones érogènes, c'est-à-dire ces points de fixation fondamentaux ? Et on peut bien, jusqu'à un certain degré, jusqu'à plus ample explicitation de la pensée de Freud, les considérer comme spécifiques, comme génériques. Est-ce que c'est là quelque chose qui, en soi, ne se propose pas à nous, non pas du tout comme une voie ouverte à la libération, mais littéralement comme la plus sévère servitude, ces zones érogènes qui, en somme, se limitent à des points élus, à des points de béance, à un nombre limité de bouches à la surface du corps, les points d'où l'Eros aura à tirer sa source ? Il suffit, pour s'apercevoir de ce qu'introduit là d'essentiel, d'original, Freud, de se référer à ces ouvertures que donne à la pensée l'exercice du chant poétique, et imaginer après tel poète, après un Walt Whitman, par exemple, ce qu'on pourrait désirer, comme homme, de son propre corps, ce rêve de contact épidermique avec le monde, cet -143 -

espoir d'un monde ouvert, frémissant, d'un contact complet, total entre le corps et le monde où il semble à l'horizon d'un certain style de vie dont le poète nous montre la dimension et la voie, que nous pourrions trouver la révélation d'une harmonie qui, assurément, serait d'une toute autre nature, qui bouleverserait notre contact avec le monde et qui semblerait lui ouvrir la fin de certaines, très singulières, trop générales, trop présentes, trop opprimantes pour nous, comme la présence insinuante, perpétuelle de quelque malédiction originelle.

Il y a là quelque chose déjà. Il nous semble qu'au niveau de ce que nous pouvons appeler la source des *Triebe* Freud nous marque le point d'insertion, le point de limite, le point irréductible. Et c'est bien cela justement que l'expérience ensuite rencontre dans le caractère, ici nous trouvons une fois de plus l'ambiguïté, dans le caractère irréductible de ces résidus des formes archaïques de la libido. Celles-là, nous dit-on d'un côté, ne sont pas susceptibles de *Befriedigung*. Les aspirations les plus archaïques de l'enfant sont, en quelque sorte, le point de départ, le noyau jamais entièrement résolu, sous un primat quelconque d'une quelconque génitalité, d'une pure et simple *Verschiebung* de l'homme sous la forme humaine, si totale qu'on la suppose, d'une fusion androgyne. Il y a toujours les rêves de ces formes primaires, archaïques de la libido. C'est là un premier point que toujours l'expérience, le discours freudien articule et accentue.

D'un autre côté ce que Freud nous dit, nous montre, c'est que l'ouverture semble, mon Dieu, au premier abord presque sans limite des substitutions qui peuvent être faites, à l'autre bout, au niveau du but. Et si je dis ici le *Ziel*, c'est parce que j'évite le mot *Objekt*; et pourtant ce mot objet vient à tout instant dès qu'il s'agit de différencier ce dont il s'agit concernant la sublimation, sous sa plume. Car, quand il s'agira de qualifier ce qui est la forme sublimée de l'instinct, c'est en référence à l'objet quand même, quoi qu'il fasse. Je vais vous lire tout à l'heure des passages qui vous montreront en quoi consiste, où est le ressort ici de la difficulté rencontrée.

Bien sûr, il s'agit d'objet. Qu'est-ce que veut dire l'objet à ce niveau Mais tout d'abord, quand Freud commence, au début des modes d'accentuation de sa doctrine, dans sa première topique, à articuler ce qui concerne la sublimation, et nommément dans les *Trois essais sur la sexualité*, nous avons la notion que la sublimation se caractérise par ce change-144 -

ment dans les objets où la libido, non pas par l'intermédiaire d'un retour du refoulé directement, non pas indirectement, non pas symptomatiquement, mais d'une façon directement satisfaisante, la libido sexuelle vient trouver sa satisfaction dans des objets. Qu'est-ce qu'il distingue d'abord, tout bêtement, tout massivement, et à vrai dire non sans ouvrir un champ de perplexité infinie, dans des objets - c'est la seule distinction qui est donnée d'abord - qui sont socialement valorisés pour autant qu'à ces objets le groupe peut donner son approbation, que ce sont des objets d'utilité publique ? C'est ainsi qu'est définie la possibilité de la sublimation. Nous nous trouvons là, donc, en mesure de tenir fermement les deux bouts d'une chaîne. D'une part, il y a possibilité de satisfaction, encore qu'elle soit substitutive, *Surrogat*, et par l'intermédiaire de ce que le texte appelait *Surrogat*, et que d'autre part il s'agit là d'objets qui ont à prendre une valeur sociale collective. En définitive, nous nous trouvons devant cette sorte de piège où, bien entendu, naturellement, puisqu'il s'agit d'un penchant de facilité, la pensée ne demande qu'à se précipiter, de trouver là une opposition facile et une conciliation facile. Opposition facile, si vous voulez, de l'individu au collectif ; si, après tout, il semblait ne pas poser de problèmes que le collectif puisse trouver une satisfaction là où l'individu se trouverait avoir à changer ses batteries, son fusil d'épaule, et où, d'autre part, il s'agirait, dans cette occasion, d'une satisfaction individuelle qui irait en quelque sorte de soi, toute seule, alors qu'il nous a été dit originellement combien est problématique ce domaine de la satisfaction de la libido, combien à l'horizon de tout ce qui est de l'ordre du *Trieb* la question de la plasticité se pose comme un problème fondamental, sa plasticité, et aussi ses limites. Aussi bien cette formulation est-elle loin d'être de celles auxquelles Freud puisse se tenir.

Loin de s'y tenir, nous pouvons voir que dans les *Trois essais sur la sexualité*, il met en relation la sublimation dans ses effets justement sociaux les plus évidents, avec ce qu'il appelle *Reaktionsbildung*, c'est-à-dire d'ores et déjà, et à une étape où les choses ne peuvent pas être articulées plus puissamment, faute du complément topique qu'il apportera par la suite, il fait intervenir ici la notion de formation de réaction, autrement dit il illustre tel trait de caractère ou tel trait acquis de la régulation sociale comme quelque chose qui, loin de se faire dans le prolongement, dans le droit fil d'une satisfaction instinctuelle, nécessite la construction d'un -145 -

système de défense vers l'antagonisme de la pulsion anale, c'est-à-dire fait intervenir une contradiction, une opposition, une antinomie comme fondamentale dans la construction de ce qui peut s'appeler sublimation d'un instinct, introduisant donc le problème d'une contradiction, une antinomie, dans sa propre formulation. Ce qui se propose comme construction opposée à la tendance instinctuelle ne pouvant d'aucune façon, dans aucun terme, être réduit du même coup à une satisfaction directe, à quelque chose où la pulsion elle-même se sature d'une façon qui aurait pour caractéristique que de ne pouvoir recevoir l'estampille, l'approbation collective.

À la vérité, les problèmes que Freud pose dans l'ordre de la sublimation ne viennent tout à fait au jour qu'au moment de sa seconde topique, c'est-à-dire au moment où, dans *Zur Einführung des Narzissmus*, qui a été traduit à l'usage de la Société par notre ami Jean Laplanche, qui est donc d'accès facile à tous et auquel je vous prie de vous reporter dans les *Gesammelte Werke*, tome X, p. 161-162 ; vous trouvez là l'articulation suivante : « Ce qui se propose à nous maintenant des relations de cette formation de l'idéal à la sublimation, c'est cela que nous avons maintenant à chercher. La sublimation est un procès qui concerne la libido d'objet. » Je vous fais remarquer que l'opposition *Ichlibido-Objektlibido* commence à être articulée comme telle, c'est-à-dire sur le plan analytique, qu'avec *l'Einführung*. *L'Einführung* n'est pas seulement l'introduction au narcissisme, il est l'introduction à la seconde topique, c'est-à-dire qu'il apporte le complément grâce à quoi la position, disons-le, foncièrement conflictuelle où l'homme a d'abord été dénoncé par Freud quant à sa satisfaction comme telle, et c'est pour cela qu'il est essentiel de faire intervenir au départ *das Ding, das Ding*, pour autant que l'homme, pour suivre le chemin de son plaisir, doit littéralement en faire le tour. Le temps qu'on s'y reconnaisse, qu'on s'y retrouve, le temps même qu'on s'aperçoive que ce que Freud nous dit c'était ce que je vous ai dit la dernière fois, à savoir la même chose que Saint Paul, c'est à savoir que ce qui nous gouverne sur le chemin de notre plaisir, ce n'est aucun Souverain Bien, qu'au-delà d'une certaine limite nous sommes, concernant ce que recèle ce *das Ding*, dans une position entièrement énigmatique, qu'il n'y a pas de règle éthique qui fasse la médiation entre notre plaisir et sa règle réelle.

Et, derrière Saint Paul vous avez l'enseignement du Christ. Quand on -146 -



vient l'interroger, peu avant la dernière Pâque, la question qu'on lui pose, et qui est celle à propos de laquelle il rappelle l'un des commandements du Décalogue sur lesquels j'ai parlé la dernière fois, on lui dit - il y a deux formes, la forme de l'Évangile de Saint Mathieu, et la forme des deux Évangiles de Marc et Luc - dans l'Évangile de Saint Mathieu, où c'est le plus net, on lui dit: « Que devons-nous faire de bon pour accéder à la vie éternelle ? » il répond, dans le texte grec: « Que venez-vous me parler de bon ? Qui sait ce qui est bon ? Seul Lui, celui qui est au-delà, notre Père, sait ce qui est bon, et Lui il vous a dit, faites ceci, et faites cela, n'allez pas au-delà. Il n'y a tout bonnement et tout simplement qu'à suivre ses commandements ». Et au-delà il y a l'énoncé de « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », qui devait à juste titre - et avec quelle pertinence! car Freud n'a jamais reculé devant quoi que ce soit qui se présente à son examen - faire le point d'arrêt du *Malaise dans la civilisation*, du terme idéal en quelque sorte où le conduit la nécessité de sa propre interrogation. Mais l'essentiel est dans la réponse du Christ. Et je ne saurais à cette occasion trop vous inciter, si vous en êtes capables, à vous apercevoir de ce quelque chose qui, évidemment, en dehors d'oreilles averties, n'est que depuis trop longtemps fermé à toute espèce d'aperception auriculaire. Je veux dire que, s'ils y ont des oreilles pour ne point entendre, l'Évangile en est l'exemple. Essayez un peu de lire les paroles de celui dont on dit qu'il n'a jamais ri. Et en effet c'est là quelque chose d'assez frappant. Essayez de les lire pour ce qu'elles sont, à savoir que, de temps en temps, cela ne manquera pas de vous frapper comme d'un humour qui dépasse tout, la parole de l'intendant infidèle. Naturellement, on est habitué depuis longtemps, pour peu qu'on ait fréquenté les églises, à voir déferler ça au-dessus de sa tête, mais personne ne songe à s'étonner que le pur entre les purs, le Fils de l'Homme nous dise, en somme, que la meilleure façon d'arriver au salut de son âme est de tripoter sur les fonds dont on a la charge, puisqu'aussi bien cela peut vous attirer, sinon des mérites, au moins quelque reconnaissance de la part des enfants de la lumière. Il y a là quelque contradiction, semble-t-il, apparemment, sur le plan d'une morale homogène, uniforme et plate, mais peut-être aussi pourrait-on recouper tel aperçu de cette espèce, sans compter les autres, ce formidable *joke* « Rendez à César ce qui est à César », et maintenant débrouillez-vous. -147 -

C'est tout de même dans ce style de paradoxe, qui d'ailleurs se livre à l'occasion à toutes les évasions, à toutes les ruptures, à toutes les béances du non sens, à tel ou tel tournant de ces dialogues insidieux dans lesquels l'interlocuteur sait toujours se glisser si magistralement hors des pièges qu'on lui tend. Pour tout dire, pour revenir à ce qui est pour l'instant notre objet, cette foncière négation de ce Bien comme tel, qui a été l'objet éternel de recherche de la pensée philosophique concernant l'éthique, cette pierre philosophale de tous les moralistes, c'est ce quelque chose qui est rejeté à l'origine dans la notion même du plaisir, du principe du plaisir comme tel, en tant que règle de la tendance la plus foncière, l'ordre des pulsions dans la pensée de Freud.

Comme je vous le disais, ceci, qui est décelable, recoupable de mille autres façons, et en particulier qui est pleinement cohérent avec l'interrogation de Freud centrale, comme vous le savez, concerne le père. Il faut bien concevoir que, pour ce que veut dire cette position de Freud, concernant le père, il faut avoir été chercher là où s'articule la pensée d'un Luther dont je vous parlais tout à l'heure, quand évidemment excité, chatouillé au niveau des nasaux par Érasme qui, à ce moment, Dieu sait, non sans s'être fait pendant de longues années tirer l'oreille, avait sorti son *De Libero arbitrio* pour rappeler que, quelque pût être, appuyé en somme par toute l'autorité chrétienne, depuis les paroles du Christ jusqu'à celles de Saint Paul, d'Augustin, et toute la tradition des Pères, ce fou furieux excité de Wittenberg qui s'appelle Luther, qu'il fallait bien penser que les oeuvres, les bonnes oeuvres, cela devait être encore quelque chose et que, pour tout dire, la tradition des philosophes, celle du Souverain Bien, n'était pas absolument à jeter aux orties. Et Luther, jusque là fort réservé quant à la personne d'Érasme, tout en gardant par-devers lui, à son endroit, quelque ironie, Luther publie le *De servo arbitrio* pour accentuer le caractère de rapport radicalement mauvais où l'homme est quant à ce qui est au cœur de son destin, cette *Ding*, cette *causa* que l'autre jour je désignais comme analogue à ce qui est, c'est d'ailleurs la même, désigné par Kant à l'horizon de sa *Raison pratique*, à ceci près que ç'en est le pendant que, si je puis dire, et pour inventer un terme dont je vous prie de pardonner la grécité approximative, est cette *causa pathomenon*, cette *causa* de la passion humaine la plus fondamentale. Luther, réarticulant les choses à ce niveau, écrit ceci: « La haine éternelle de Dieu contre les hommes, non -148 -

seulement contre ses défaillances et contre les oeuvres d'une libre volonté, mais une haine qui existait même avant que le monde fut créé. » Vous voyez que j'ai quelques raisons de vous conseiller de lire de temps en temps les auteurs religieux. J'entends, les bons, pas ceux qui écrivent à l'eau de rose ; même ceux-là sont quelquefois très fructueux, Saint François de Sales, sur le mariage, je vous assure que cela vaut bien le livre de Van de Velde sur le mariage parfait. Mais, Luther, ça l'est à mon avis beaucoup plus. Je pense qu'il ne vous échappe pas que cette haine qui existait même avant que le monde fut créé, et pour autant qu'elle est strictement corrélative de ce rapport qu'il y a entre un certain style, une certaine conception, une certaine incidence de la loi comme telle, et d'autre part une certaine conception de das *Ding* comme étant le problème radical et, pour tout dire, le problème du mal, que c'est exactement ce à quoi Freud a affaire dès l'origine quand la question qu'il pose sur le père le conduit à nous montrer dans le père le personnage qui est le tyran de la horde, celui aussi contre lequel le crime primitif s'étant dirigé a introduit par là même tout l'ordre, l'essence et le fondement du domaine de la loi. Ne pas reconnaître cette filiation et structuration et, pour tout dire, cette paternité culturelle nécessaire qu'il y a entre un certain tournant de la pensée qui s'est produit à ce point sensible, à ce point de fracture qui se situe vers le début du XVI<sup>e</sup> siècle et prolonge ses ondes puissamment, d'une façon visible jusqu'au milieu et jusqu'à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, est quelque chose qui équivaut à méconnaître tout à fait à quelle sorte de problème s'adresse l'interrogation freudienne.

Je viens de faire une parenthèse de vingt-cinq minutes, car tout ceci était pour vous dire, avant que nous ayons eu le temps de nous retourner, de nous apercevoir que c'est de cela qu'il s'agit, Freud avec *l'Einführung*, peu après 1914, nous introduit dans quelque chose qui est précisément ce qui va réescamoter le problème. En quoi ? En y articulant des choses qui, naturellement, sont essentielles à articuler, mais dont il faut voir que c'est là-dessus, dans ce contexte qu'elles viennent s'insérer, à savoir très précisément le problème du rapport à l'objet. Ce problème du rapport à l'objet doit être lu freudiennement, tel que vous le voyez en fait émerger, c'est-à-dire dans ce rapport qui est un rapport narcissique, qui est un rapport imaginaire.

L'objet ici, à ce niveau, s'introduit pour autant qu'il est perpétuellement -149 -

interchangeable avec l'amour qu'a le sujet pour sa propre image. *Ichlibido* et *Objektlibido* sont introduits dans Freud pour autant que, dès cette première articulation, à savoir dès *l'Einführung*, c'est autour de *l'Ich-Idéal* et de *l'Idéal-Ich*, du mirage du moi et de la formation d'un idéal qui prend son champ tout seul, qui devient préférable, au moins qui vient à l'intérieur du sujet donner une forme à quelque chose à quoi il va désormais se soumettre, c'est pour autant que le problème de l'identification est lié à ce dédoublement psychologique, va faire désormais le sujet être dans cette dépendance par rapport à cette image idéalisée, forcée de lui-même, dont Freud ensuite fera toujours si grand état, c'est dans cette relation que la notion d'objet dans cette relation, donc, de mirage, est introduite.

Cet objet n'est donc pas la même chose que l'objet qui est visé à l'horizon de la tendance. Entre l'objet tel qu'il est ainsi structuré par la relation narcissique et *das Ding*, il y a une différence, et c'est justement dans le champ, dans la pente de cette différence que se situe pour nous le problème de la sublimation. Freud, dans une petite note des *Trois essais* a fait en effet une espèce de flash qui est bien du style de l'essai. À la page 48, il dit: « La différence qui nous accroche entre la vie amoureuse des *alten*, il s'agit des Anciens, des préchrétiens, et la nôtre gît en ceci que les Anciens mettaient l'accent sur la tendance elle-même, que nous, par contre, nous la mettons sur son objet ». Les Anciens entouraient de fêtes la tendance, et étaient prêts aussi à faire honneur, par l'intermédiaire de la tendance, à un objet de moindre valeur, de valeur commune, tandis que nous, nous réduisons la valeur de la manifestation de la tendance, nous exigeons le support de l'objet par les traits prévalents de l'objet. Quand j'intitule ceci une excursion excessive, je vous pose la question, qu'est-ce qu'il en est ? Freud a écrit de longues pages pour nous parler de certains ravalements de la vie amoureuse. Ces ravalements, c'est au nom de quoi, au nom d'un idéal qui est incontestable: « Je n'ai qu'à citer un nom parmi ces notes, dans cet esprit de l'auteur anglais Galsworthy dont la valeur est reconnue universellement aujourd'hui. Une nouvelle m'avait autrefois beaucoup plu, elle s'appelle *The Apple-Tree* et montre comment il n'est plus de place dans notre vie civilisée aujourd'hui pour l'amour simple et naturel, l'écho pastoral, de deux êtres humains. » Voilà! Tout s'exprime en quelque sorte spontanément et coulant de source.

En quoi est-ce que Freud sait que nous mettons l'accent sur l'objet et -150 -

que les Anciens le mettaient sur la tendance ? Vous direz, il n'y a pas d'exaltation idéale dans aucune tragédie antique comme dans nos tragédies classiques. Mais enfin, Freud ne le motive guère. Je ne suis pas sûr au reste que ceci n'appelle pas beaucoup d'observations. Si nous comparons ici nos tragédies, notre idéal de l'amour à celui des Anciens, ce à quoi nous aurons à nous référer ce sont des oeuvres historiques. C'est un certain moment qui, lui aussi, est à situer. Nous en parlerons la prochaine fois, puisque c'est là que nous entrerons. Il s'agit en effet bel et bien d'une structuration, d'une modification historique de l'Eros. Dire pour autant que c'est nous qui avons inventé l'amour courtois, l'exaltation de la femme, qu'un certain style chrétien de l'amour dont Freud parle est quelque chose qui fait date, ceci en effet a toute son importance, et c'est bien sur ce terrain que j'entends vous mener. Il n'en reste pas moins que je montrerai que dans les auteurs antiques et, chose curieuse, plus dans les Latins que dans les Grecs, il y a déjà certains éléments, peut-être tous les éléments de ce qui caractérise ce culte de l'objet dans une certaine référence, disons idéalisée, qui a été déterminante quant à l'élaboration, qu'il faut bien appeler sublimée, d'un certain rapport. Et qu'aussi bien ce que Freud exprime ici d'une façon hâtive, probablement inversée, c'est quelque chose qui se rapporte en effet à une notion de dégradation qui vise peut-être moins, quand on y regarde de près, ce qu'on peut appeler la vie amoureuse qu'une certaine corde perdue, oscillation, crise concernant justement l'objet.

Que ce soit en effet dans la voie de retrouver la tendance dans une certaine perte, elle culturelle, de l'objet, qu'il puisse y avoir un problème comme celui-là au centre de la crise mentale d'où nous sort le freudisme, c'est la question que nous aurons à poser. Autrement dit, cette nostalgie, qui s'exprime dans l'idée que les Anciens étaient plus près que nous de la tendance, ne veut peut-être rien dire d'autre, comme tout rêve d'âge d'or, d'Eldorado, sinon que nous en sommes bien amenés à reposer les questions au niveau de la tendance, faute de plus savoir comment faire, quant à nous, à l'endroit de l'objet. L'objet en effet, si tant est qu'il est inséparable d'élaborations imaginaires, et très spécialement culturelles, l'objet, nous commençons de l'entrevoir au niveau de la sublimation, et pour autant non pas que la collectivité les reconnaît comme des objets utiles purement et simplement, mais y trouve la direction, le champ de détente -151 -

par où elle peut en quelque sorte se leurrer sur *das Ding*, par où elle peut coloniser avec ses formations imaginaires ce champ de *das Ding*. C'est dans ce sens que les sublimations collectives, les sublimations socialement reçues se dirigent et s'exercent. Mais elles ne sont pas purement et simplement, en raison de l'acceptation du bonheur trouvé par la société dans les mirages que lui fournissent, quels qu'ils soient, moralistes, artistes, et bien d'autres choses encore, artisans, faiseurs de robes ou de chapeaux, ceux qui créent un certain nombre de formes imaginaires. Ce n'est pas simplement pour la sanction qu'elle y apporte, en s'en contentant, que nous devons chercher le ressort de la sublimation. C'est dans le rapport d'une fonction imaginaire, et très spécialement celle à propos de laquelle peut nous servir la symbolisation du fantasme, 90a'la forme sous laquelle s'appuie le désir du sujet.

C'est pour autant que, socialement, dans des formes spécifiées historiquement, il se trouve que les éléments *a*, éléments imaginaires du fantasme, viennent à être mis à la place, à recouvrir, à leurrer le sujet au point même de *das Ding*, c'est ici que nous devons faire porter la question de la sublimation, et c'est pour cela que la prochaine fois je vous parlerai un peu de l'amour courtois au Moyen Âge, et nommément du *Minnesang*. C'est pour cela aussi que je vous ramènerai cette année, d'une façon anniversaire, comme l'année dernière je vous ai parlé d'*Hamlet*, je vous parlerai du théâtre élisabéthain pour vous montrer comment, dans ce théâtre, nous trouvons le point tournant de l'érotisme européen et du même coup civilisé, pour autant qu'à ce moment se produit, si l'on peut dire, ce tournant, cette élimination, cette promotion de l'objet idéalisé dont nous parle Freud dans sa note. Et il nous a laissés devant un problème d'une béance renouvelée concernant le *das Ding* qui est le *das Ding* des religieux et des mystiques, au moment où nous ne pouvions plus en rien le mettre sous la garantie du Père.

-3418 -

## Leçon VIII 20 janvier 1960

Le pivot autour de quoi je fais tourner, parce que je le crois nécessaire, ce dans quoi nous avançons cette année, est bien évidemment ce *das Ding* qui n'est pas, bien entendu, sans faire problème, voire sans faire surgir quelques doutes sur sa légitimité freudienne pour ceux - c'est bien naturel - qui réfléchissent, qui conservent, comme ils le doivent, leur esprit critique en présence de ce que je formule pour vous. Il est bien clair que j'assume pleinement la responsabilité de ce *das Ding* dont, bien entendu, vous devez pouvoir mesurer, concevoir la portée exacte, précisément dans la mesure où il se sera avéré nécessaire à notre progrès dans notre exposé. C'est évidemment dans sa fonction, dans son maniement, que vous pourrez en apprécier le bien fondé. J'en reparle pourtant, le désignant comme ce quelque chose dont certains pourraient dire ou penser que j'ai été le chercher dans un petit détail du texte freudien, là où j'ai été le pêcher dans *l'Entwurf*.

Mais justement, je crois d'abord que dans les textes comme ceux de Freud - c'est précisément ce que l'expérience nous enseigne - rien ne nous y apparaît comme caduc au sens où ce serait quelque chose par exemple d'emprunté, quelque chose qui viendrait là sous la forme de quelque psittacisme scolaire, et sans être marqué de cette puissante nécessité articulatoire qui distingue son discours, qui rend justement si important de nous apercevoir des points, par exemple, où il reste ouvert, où il reste béant. Ils n'en impliquent pas moins une nécessité que je crois en plusieurs occasions avoir pu vous faire sentir.

-3419 -

Et ce *das Ding*, je crois, tel que j'essaye de vous en faire sentir la place et la portée, est quelque chose de tout à fait essentiel - à mesure que nous avancerons vous le reconnaîtrez - quant à la pensée freudienne. Cet intérieur exclu qui, pour reprendre les termes mêmes de *l'Entwurf*, est ainsi exclu à l'intérieur, dans un quelque chose qui s'articule à ce moment, et très précisément à ce moment comme ce *Real-Ich* qui veut dire alors le dernier réel de l'organisation psychique, qui est là conçu, articulé comme hypothétique au sens où il est supposé nécessairement au *Lust-Ich* où se manifestent les premières ébauches d'organisation psychique, c'est-à-dire cet organisme ~p dont la suite nous montre qu'il est dominé par la fonction de ces *Vorstellungsrepräsentanz*, c'est-à-dire non pas seulement par les représentations, mais par des représentants de la représentation qui est très précisément ce qui correspond, qui trace la voie où s'est engagée avant Freud, toute la connaissance dite psychologique en tant que c'est dans cet atomisme où elle a d'abord pris forme et qui est en somme la vérité dudit atomisme. Cette élémentarité idéationnelle - tout est parti de l'homme, et avant l'homme, et par une sorte de nécessité qui est essentielle - la connaissance psychologique, et donc en somme tout l'effort que nous avons vu l'autre jour de la psychologie, a tenté de s'en dégager. Mais elle ne peut s'en dégager, elle ne peut s'insurger contre l'atomisme qu'à méconnaître, si elle n'emprunte les voies freudiennes, en elle-même, je veux dire dans son objet, cette floculation qui soumet sa matière, et sa matière c'est le psychisme, à la texture sur laquelle s'échafaude la pensée, autrement dit la texture du discours en tant que la chaîne signifiante, telle que je vous apprends ici à la pratiquer qui est la trame sur laquelle la logique s'édifie, la logique, avec ce qu'elle apporte de surajouté et d'essentiel qui est la négation, le *splitting*, la *Spaltung*, la division, la déchirure qu'y introduit l'immixtion du sujet.

Eh bien, la psychologie, en tant qu'elle est soumise à cette condition atomique d'avoir à manier les *Vorstellungsrepräsentanzen*, pour autant qu'ils structurent, qu'en eux-mêmes est floculée cette matière psychique, pour autant que la psychologie tente de s'en affranchir, ses tentatives, jusqu'à présent, sont essentiellement, on peut dire, maladroites. Je n'ai pas besoin de faire plus que de vous rappeler le caractère confus de ces références, de ces recours à l'affectivité, c'est-à-dire au registre, à la catégorie la plus confuse, au point que, même quand c'est à l'intérieur de l'analyse -154 -



que cette référence est faite, c'est toujours à quelque chose de l'ordre de l'impasse qu'elle nous mène, à quelque chose dont nous sentons que ce n'est pas la ligne dans laquelle effectivement notre recherche peut vraiment progresser. En fait, bien sûr, il ne s'agit point ici de nier l'importance des affects. Il s'agit de ne pas les confondre avec le point, la substance de ce que nous cherchons dans le *Real-Ich*, au-delà de cette articulation signifiante, tel que nous pouvons, nous, artistes de la parole analytique, le manipuler. Qu'il suffise, au passage, de vous indiquer à quel point cette psychologie des affects dans laquelle Freud, pourtant, donne des touches au passage, toujours si significatives, si indicatives, quand il insiste en fin de compte toujours sur le caractère conventionnel, artificiel, sur le caractère non pas de signifiant, mais de signal auquel en fin de compte on peut la réduire, ce caractère qui en fait aussi sa portée déplaçable, un caractère aussi, bien sûr, qui présente l'économie, un certain nombre de nécessités, l'irréductibilité par exemple; ce n'est pas du fond qu'il s'agit, ce n'est pas de l'essence économique, voire dynamique, qui souvent, foncièrement, est cherchée à l'horizon, à la limite, dans la perspective de la recherche analytique ; ce n'est pas l'affect qui en donne le mot, c'est ce quelque chose de plus opaque, de plus obscur qui précise toutes les notions dans lesquelles débouche la métapsychologie analytique, c'est-à-dire ces notions énergétiques, avec les catégories étrangement qualitatives dans lesquelles elle arrive à s'ordonner aujourd'hui. Qu'il nous suffise ici d'indiquer la fonction, dans les voies où s'est engagée récemment la métapsychologie, de ce terme d'énergie sexuelle ou libido en tant que désexualisée, c'est-à-dire la référence à proprement parler à des notions qualitatives de plus en plus difficiles à soutenir d'une expérience quelconque; bien moins encore, bien entendu, d'une expérience qu'on pourrait dire affective.

Cette psychologie des affects, nous aurons peut-être un jour à la faire ensemble. Je voudrais simplement pour, au passage, enfoncer le caractère inadéquat de ce qui a été fait dans cet ordre, et spécialement dans l'analyse jusqu'à présent, vous proposer incidemment, au passage, quelques sujets de méditations et, par exemple, ce qu'on a pu dire sur un affect comme la colère. Je veux dire combien ce sont des petits problèmes, de petits exercices pratiques, latéraux, que je vous donne, combien peut-être l'usage des catégories, je crois précises, auxquelles je vous invite à vous référer, pour-155 -

rait peut-être nous permettre de nous expliquer pourquoi, dans l'histoire de la psychologie et de l'éthique, on s'est tellement intéressé à la colère, et pourquoi nous nous y intéressons, dans l'analyse, tellement peu. Descartes, par exemple, articule sur la colère quelque chose qui pleinement vous satisfait. Je pourrais simplement ici, au passage, vous indiquer la ligne dans laquelle je crois qu'on pourrait dire quelque chose, repérer avec exactitude si cette hypothèse de travail que je vous suggère, colle ou ne colle pas, à savoir que la colère est une passion, mais qui se manifeste purement et simplement par tel ou tel corrélatif organique ou physiologique, par tel ou tel sentiment plus ou moins hypertonique, voire élatif ; que peut-être la colère nécessite quelque chose comme une sorte de réaction du sujet; qu'il y a toujours cet élément fondamentalement, d'une déception, d'un échec dans une corrélation attendue entre un ordre symbolique et la réponse du réel. Autrement dit que la colère c'est essentiellement quelque chose de lié à cette formule que je voudrais emprunter à Péguy qui l'a dit dans une circonstance humoristique: « C'est quand les petites chevilles ne vont pas dans les petits trous. » Réfléchissez à cela, et voyez si ça peut vous servir. Ça a toutes sortes d'applications possibles, jusques et y compris d'y voir peut-être l'indice d'une ébauche possible d'organisation symbolique du monde chez les rares espèces animales où on peut effectivement constater quelque chose qui ressemble à la colère. Car il est tout de même assez surprenant que la colère soit quelque chose de remarquablement absent du règne animal dans l'ensemble de son étendue.

La direction dans laquelle assurément la pensée freudienne s'engage, c'est toujours de mettre l'affect à la rubrique du signal. Que Freud en soit venu, au terme de son articulation de sa pensée, à mettre l'angoisse elle-même dans la cote du signal, est une chose qui doit être, pour nous, suffisamment indicative déjà. C'est au-delà, donc, que nous cherchons, au-delà de l'organisation du *Lust-Ich* pour autant qu'il est entièrement lié, pour nous, dans son caractère phénoménal, au plus ou moins grand investissement de ce système des *Vorstellungsrepräsentanzen*, autrement dit des éléments signifiants dans le psychisme, qui est quelque chose qui est bien fait, justement, pour nous permettre, au moins opérationnellement, de définir le champ de das *Ding*, et opérationnellement, en tant que nous essayons de nous avancer sur le terrain de l'éthique. Et je prétends, -156 -

comme a progressé d'un point de départ thérapeutique la pensée de Freud, de nous permettre de définir le champ du sujet en tant qu'il n'est pas seulement le sujet intersubjectif, le sujet soumis à la médiation du signifiant, mais ce qu'il y a derrière ce sujet. Nous sommes projetés, dans ce champ que j'appelle le champ du *das Ding* - sur quelque chose qui est bien au-delà de ce domaine mouvant, confus, mal repéré faute d'une suffisante organisation de son registre, de l'affectivité - nous sommes projetés sur quelque chose de beaucoup plus foncier qui est à proprement parler ce que j'essayais déjà pour vous de désigner dans nos entretiens précédents de cette année, à savoir celui non pas de la simple *Wille* au sens schopenhauerien du terme, pour autant qu'à l'opposé la représentation c'est l'essence de la vie, que Schopenhauer veut en faire le support, c'est ce quelque chose où il y a à la fois la bonne volonté et la mauvaise volonté, ce *volens nolens* qui est le vrai sens de cette ambivalence qu'on serre mal quand on la prend au niveau de l'amour et de la haine.

C'est au niveau de la bonne et de la mauvaise volonté, voire de la préférence pour la mauvaise au niveau de la réaction thérapeutique négative, que Freud, au terme de sa pensée, retrouve le champ du *das Ding* et nous désigne le plan de l'au-delà du principe du plaisir. C'est comme un paradoxe éthique que le champ du *das Ding* est retrouvé à la fin et que Freud nous y désigne ce quelque chose qui, dans la vie, peut préférer la mort. Et comme tel il s'approche plus qu'aucun autre du problème du mal, plus précisément du projet du mal comme tel. Si ceci, qui nous est désigné à travers ce que nous avons vu au début, peut être dans un coin où on pourrait le laisser passer, le considérer comme contingent, voire comme caduc, je crois que tout, de la pensée de Freud, nous montre que, bien loin qu'il en soit ainsi, à la fin il en désigne le champ comme étant celui qui polarise vraiment, qui organise, autour duquel gravite le champ du principe du plaisir au sens où le champ du principe du plaisir est ce champ au-delà du principe du plaisir, pour autant que ni le plaisir, ni les tendances de la vie comme telles, ni les tendances organisatrices, unificatives, érotiques de la vie, ne suffisent d'aucune façon à l'ordonner, à faire purement et simplement de l'organisme vivant comme tel, des nécessités et des besoins de la vie, le centre du développement psychique. Assurément, le terme opérationnel, dans cette occasion, a, comme dans tout procès de pensée, sa valeur. Ce *das Ding* n'est pas pleinement élucidé, même si nous nous en -157 -

servons pourtant. Il faut tout de même sentir qu'il y a là quelque chose pour lequel ce terme opérationnel, je veux dire l'étiquette opérationnel, peut tout de même vous laisser sur une certaine insatisfaction humoristique. Bien qu'après tout ce que nous essayons justement de désigner là, dans cette direction, est précisément ce à quoi nous avons affaire chacun et tous de la façon la moins opérationnelle.

Je ne veux pas me laisser aller à une sorte de dramatisation. On aurait tort de croire que c'est très spécial à notre époque. Toutes les époques se sont cru arrivées au maximum du point d'acuité de cette confrontation avec ce je ne sais quoi de terminal, d'au-delà du monde, où le monde, et dont le monde en sentirait la menace. Mais quand même aussi bien, puisque le bruit du monde et de la société nous apporte l'ombre agitée d'une certaine arme incroyable, d'une certaine arme absolue qui finit quand même par être maniée devant notre regard, qui, d'une façon, devient vraiment digne des muses, ne croyez pas tellement que ce soit immédiatement pour demain, puisque déjà, au temps de Leibniz, on pouvait croire, sous des formes moins précises, que la fin du monde était là. Tout de même, cette arme suspendue au-dessus de nos têtes, imaginez-la vraiment avec son caractère fonçant sur nous du fond des espaces, satellite porteur d'une arme encore cent mille fois plus destructrice que celle qui se mesure déjà à des centaines de mille fois plus destructrice que celles qui précédaient. Et ce n'est pas moi qui invente puisque tous les jours on agite devant nous une arme qui pourrait vraiment mettre en cause la planète elle-même comme support de l'humanité.

En somme il suffit que vous vous portiez à cette Chose, peut-être un peu plus présentifiée pour nous par le progrès du savoir qu'il n'a pu jamais l'être dans l'imagination des hommes qui n'a pourtant pas manqué d'en jouer, portez vous donc à cette confrontation avec le moment où un homme, ou un groupe d'hommes, peut faire que pour la totalité de l'espèce humaine, toute la question de l'existence soit suspendue, et vous verrez alors à l'intérieur de vous-mêmes qu'à ce moment *das Ding* se trouve du côté du sujet. Vous verrez que vous supplierez que le sujet, du savoir qui aura engendré cette autre chose dont il s'agit, l'arme absolue, fasse le point et que la vraie Chose soit à ce moment-là en lui. Autrement dit, qu'il ne lâche pas l'autre chose simplement comme on dit, « il faut que ça saute », ou qu'on sache pourquoi.

-158 -

Eh bien, avec cette petite digression dont je vous ai dit que c'est seulement le mot opérationnel qui me l'a suggérée, et qu'aussi bien, sans avoir recours à des vues aussi dramatiques, on n'ose plus dire, vue la matérialisation très précise que les choses prennent, eschatologiques, nous allons essayer de reprendre au vrai niveau, au niveau où nous avons effectivement affaire à lui, cette essence du *das Ding*. Ou plus exactement ce comment nous avons affaire à lui dans le domaine éthique. Autrement dit, les questions non seulement de son approche, mais de ses effets, de sa présence au cœur même de la menée humaine, à savoir de ce vivotage au milieu de la forêt des désirs et des compromis que lesdits désirs font avec une certaine réalité assurément pas si confuse qu'on peut elle-même l'imaginer; que ses lois, ses exigences et très précisément sous la forme des exigences qu'on appelle de la société, exigences dont Freud ne peut pas faire l'état le plus sérieux, mais dont il faut bien dire tout de suite par quel biais spécial il l'aborde, et qui lui permet en quelque sorte d'en dépasser la pure et simple antinomie, je veux dire l'antinomie société-individu, l'individu étant d'ores et déjà posé comme lieu éventuel du désordre. Eh bien, l'individu malade, tel que Freud l'aborde, révèle une autre dimension que celle des désordres de la société, ou pour mieux dire, en parlant comme on doit parler à notre époque, des désordres de l'État, car il est tout à fait impensable, à notre époque, de parler abstraitement de la société. Il est impensable, historiquement, ça l'est aussi philosophiquement, pour autant qu'il y a un monsieur nommé Hegel qui nous en a montré la parfaite cohérence, à savoir la liaison de toute une phénoménologie de l'esprit avec cette nécessité qui rend parfaitement cohérente une légalité, toute une philosophie du droit qui, à partir de l'État, enveloppe toute l'existence humaine jusques et y compris, je veux dire en le prenant comme point de départ, le couple monogamique. Il est bien évident, puisque je vous fais ici l'éthique de la psychanalyse, que je ne peux pas vous faire en même temps l'éthique hégélienne. Ce que je veux à l'occasion marquer, c'est précisément qu'elles ne se confondent pas. Autrement dit que cette sorte de divergence qui éclate au point d'arrivée d'une certaine phénoménologie des rapports de l'individu et de la cité, de l'État, dans Platon les désordres de l'âme sont référés d'une façon insistante à la même dimension, dans l'État, de la reproduction à l'échelle psychique, des désordres de la cité, l'individu malade, tel que Freud -159 -

l'aborde, nous révèle une autre dimension que celle des désordres de l'État, des troubles de la hiérarchie. C'est que, comme tel, il a affaire à l'individu malade, je dis le névrosé, le psychotique, il a affaire comme tel directement avec les puissances de la vie, pour autant qu'elles débouchent dans celles de la mort d'une part ; il a affaire aussi directement avec les puissances qui découlent de la connaissance du bien et du mal.

Nous voici donc avec *das Ding*, et nous voici avoir à nous débrouiller avec lui. Ce que j'e vous dis, à vrai dire, est tellement peu quelque chose qui doive vous surprendre, que je ne veux simplement que vous désigner du doigt ce qui s'est passé, c'est-à-dire que les analystes sont tellement possédés par ce champ du *das Ding*, c'est tellement la nécessité interne de leur expérience, que qu'est-ce que nous avons vu comme évolution de la théorie analytique pour autant qu'elle est actuellement dominée par l'existence quelque part, dans la communauté analytique, d'une école dite école kleinienne, dont ce qu'il y a de tout à fait frappant, c'est que quelles que soient les distances, voire les réserves, voire le mépris que telle ou telle autre section de la communauté analytique peut lui témoigner, c'est quand même celle qui, jusqu'à l'effort qui est fait ici par notre groupe, polarise, oriente toute l'évolution de la pensée analytique ? Eh bien, je crois que dans la perspective que je suis en train de vous annoncer, ceci ne veut rien dire d'autre, avec cette clef, je vous prie de reconsidérer toute l'articulation kleinienne.

L'articulation kleinienne consiste en ceci, à avoir mis à la place centrale de *das Ding* le corps mythique de la mère, pour autant que c'est à lui, se référant à lui, s'adressant à lui, que se manifeste la tendance agressive, transgressive, la plus primordiale, les agressions primitives et les agressions retournées ; et que dans le champ où nous avons à nous avancer maintenant, dans le champ de l'énoncé de ce qu'est dans l'économie freudienne la notion de la sublimation - l'école kleinienne comme telle, à savoir Mélanie Klein elle-même, Ella Sharpe, pour autant que sur ce point elle la suit pleinement, récemment un auteur américain qui a écrit à proprement parler sur le plan de la sublimation en tant qu'il est au principe de la création dans les beaux arts, et qui pourtant n'est pas du tout kleinien, M. Lee, sur l'article de qui je reviendrai, *Theory concerning the Creation in the free Arts*, que la notion de la sublimation, après avoir été critiquée par un examen diversement ou plus ou moins exhaustif des formulations

freudiennes, puis des tentatives faites au niveau de son école pour lui donner son plein sens, aboutit à la notion d'une sublimation dont la fonction essentielle est une fonction restitutive, et toujours plus ou moins un effort de réparation symbolique des lésions imaginaires apportées à ce champ, à cette image fondamentale du corps maternel. Il y a là quelque chose sur lequel nous reviendrons, et que je vous pointe d'ores et déjà comme quelque chose dont vous devez tenir compte. Je vous apporterai les textes, si vous ne les avez déjà vus apparaître dans le champ de votre connaissance.

Cet aboutissement de la notion de sublimation, cette réduction de cette notion à cet effort restitutif du sujet par rapport au fantasme lésé du corps maternel, est quelque chose qui nous indique d'ores et déjà que ce n'est assurément pas la solution la meilleure, ni du problème de la sublimation, ni du problème topologique, métapsychologique lui-même. Les rapports du sujet avec quelque chose de primordial dans son attachement pour l'objet le plus fondamental, le plus archaïque, c'est quelque chose qui vous permet tout au moins de penser, au point où nous en sommes, que mon champ ainsi défini du *das Ding* - opérationnellement - est quelque chose qui, en tout cas, lui donne son cadre, l'explique, peut permettre de concevoir la nécessité, les conditions offertes au fleurissement de ce qu'on pourrait appeler dans l'occasion un mythe analytique, le mythe kleinien comme tel. Mais aussi peut-être en nous permettant de le situer, de rétablir une fonction plus large que celle à laquelle on arrive, et tout spécialement à l'endroit de la sublimation, nécessairement si l'on suit les catégories kleinienues.

En effet, par la suite je pourrai reprendre, en vous montrant le texte, à quoi aboutit la notion, la fonction, l'utilisation de la notion de sublimation pour les cliniciens plus ou moins touchés, plus ou moins ralliés aux fonctions kleinienues comme telles. Ils aboutissent, je dois l'indiquer tout de suite - je crois avoir le temps de le justifier par la suite - à ce que j'appellerai une notion assez réduite, assez puérile, d'un certain côté de ce qu'on pourrait appeler art-thérapie. Je veux dire l'art-thérapie par les fonctions à proprement parler diversement rattachables aux arts, je veux dire à l'ensemble de ce qui se met sous la rubrique des Beaux-Arts, et qui est un certain nombre d'exercices gymnastiques, dansatoires et autres, qui sont supposés pouvoir apporter des satisfactions au sujet, un élément de solution de ses problèmes, voire de son équilibre qui est noté dans -161 -

une série d'observations qui ont toujours leur valeur enrichissante en tant qu'observations quand elles sont bien prises.

Je vous y mènerai, en vous priant de vous y arrêter avec moi aux articles spécialement d'Ella Sharpe, dont je suis loin de faire petit état, *Certains aspects de sublimation et de délire* et, l'autre article, *Semblables et divergents déterminants inconscients qui sont sous-jacents aux sublimations de l'art pur et de la science pure*. Cela n'est certes pas un article à la lecture duquel vous perdrez mais qui, je crois, confirmera l'espèce de réduction à quoi est amené le problème de la sublimation comme tel dans cette direction, cette perspective, et ce que j'ai appelé une certaine puérité des prétendus résultats qui sont obtenus par cette voie. Vous y verrez que ceci consiste à donner aux signes de l'art une fonction, une activité valable, à des activités qui semblent bien se situer dans le registre de l'explosion plus ou moins transitoire d'éléments, de dons qui paraissent, dans les cas envisagés, plus que discutables ; et aussi bien laisser complètement de côté ceci qui doit être, me semble-t-il, toujours accentué concernant ce qu'on peut appeler une production artistique, pour autant qu'elle tomberait sous cette rubrique de dévaluation dont il convient de ne pas le mettre entre parenthèses puisqu'aussi bien c'est celui qui, par Freud, a été paradoxalement, c'est bien ce qui surprend les auteurs -, promu, cette rubrique qui consiste en ceci, c'est qu'ils sont socialement plus reconnus, c'est qu'ils jouent un rôle essentiel dans quelque chose qui n'est peut-être pas poussé aussi loin que nous pourrions le désirer dans Freud mais qui est incontestablement lié à la promotion d'un certain progrès social, et Dieu sait que la notion dans Freud est loin d'être unilinéaire d'une certaine élévation de quelque chose reconnu socialement comme tel.

Je n'avance pas plus pour l'instant. Il suffit d'indiquer à quel point Freud l'article, l'article d'une façon qui peut paraître tout à fait étrangère au registre métapsychologique, pour simplement, à cette occasion, remarquer qu'il n'y a pas d'évaluation correcte possible de la sublimation dans l'art si nous ne pensons pas à ceci, c'est que toute production de l'art, spécialement des Beaux-Arts, est historiquement datée. Je veux dire qu'on ne peint pas à l'époque de Picasso comme on peignait à l'époque de Velázquez, et qu'on n'écrit pas non plus un roman en 1930 comme on l'écrivait au temps de Stendhal, et que ceci est un élément absolument essentiel dont nous n'avons pas, pour l'instant, à le connoter sous le -162 -



registre du collectif ou de l'individuel, ou de quelque chose d'autre. Disons que nous le mettrons sous le registre du culturel, et que son rapport justement avec la société, à savoir ce que la société peut bien y trouver de satisfaisant, est justement ce qui maintenant est mis par nous en question. Je veux dire que c'est là que gît le problème de la sublimation en tant qu'elle est créative d'un certain nombre de formes dont l'art n'est pas la seule, dont il s'agit de situer les autres, mais dont l'art, et tout spécialement un art entre autres si proche pour nous du domaine éthique, nous le verrons, l'art littéraire, est quelque chose, le champ dans lequel nous devons nous avancer. Mais nous sommes quand même un peu écartés du problème de fond, à savoir du problème éthique. C'est en fonction du problème éthique que cette sublimation, nous avons à la juger; c'est pour autant que créatrice de valeurs, et de quelles valeurs !, en tout cas de valeurs socialement reconnues, que nous avons à la juger.

Je vais donc essayer de recentrer les choses sur le plan éthique. Et on ne saurait toujours mieux le faire, comme je l'ai pointé, qu'en nous référant à ce qui, dans ce domaine, a donné une sorte d'expression pivot, si paradoxale soit-elle, à savoir la perspective kantienne. En présence de ce que je vous ai appelé tout à l'heure le *das Ding*, pour autant que nous espérons qu'il fasse le poids du bon côté, opposé à cela, nous avons ce que je vous ai articulé l'autre jour de la formule kantienne du devoir, autrement dit, une autre façon de faire le poids. Kant ne fait intervenir, pour définir le devoir, purement et simplement, et rien d'autre, que la règle de conduite universellement applicable, autrement dit, la poids de la raison. Ce qui est tout à fait frappant c'est, bien entendu, qu'il y a à montrer comment la raison peut faire du poids. Il y a toujours avantage à lire les auteurs dans le texte. L'autre jour, je vous ai fait état du passage à l'horizon, dans le texte de Kant, du *Schmerz*, de la douleur comme telle, comme corrélatrice de l'acte éthique. J'ai pu m'apercevoir que c'était passé, même à certains d'entre vous pour qui je pense que ces textes ont eu à un certain moment une très grande familiarité, ceci est passé inaperçu. Si vous ouvrez la *Critique de la raison pratique*, vous verrez que, pour nous faire croire à l'incidence du poids de la raison, Kant prend un exemple dont je dois dire que dans sa fraîcheur il a un caractère tout à fait magnifique. Je veux dire qu'il invente à notre usage un double apologue, histoire de faire sentir quel est le poids du principe éthique pur et simple.

-163 -

Voici le double apologue. Il veut nous montrer la prévalence possible du devoir comme tel envers et contre tout, c'est-à-dire envers et contre tout bien conçu comme vitalement désirable. Le ressort de la preuve gît dans la comparaison de ces deux situations. Kant dit: « Supposez que pour contenir les débordements d'un luxurieux on réalise la situation suivante. Il y a là, dans une chambre, la dame vers laquelle le portent momentanément ses désirs, on lui laisse la liberté d'entrer dans cette chambre pour satisfaire son désir, ou son besoin, mais à la porte, pour la sortie, il y a le gibet où il sera pendu ». Ceci n'est rien, et ce n'est pas là le fondement de la moralité pour Kant. Vous allez voir où gît le ressort de la preuve. Pour Kant, il ne fait pas un pli que le gibet sera une inhibition suffisante. Pas question qu'un type aille baiser en pensant qu'il aille passer au gibet à la sortie. Ensuite, même situation concernant la présence de la terminaison tragique. Un tyran offre à quelqu'un le choix entre le gibet et sa faveur, à la condition qu'il porte contre son ami un faux témoignage. Ici Kant met en lumière, et à juste titre, qu'on peut concevoir que quelqu'un mette en balance sa propre vie avec le fait de porter un faux témoignage, surtout, bien entendu, si on pense que, dans cette occasion, le faux témoignage n'est pas là porté sans conséquences fatales pour la personne contre laquelle il est dirigé. Donc le pouvoir de la preuve est ici, c'est là qu'est le point intéressant, frappant, remis à la réalité. Je veux dire au comportement réel du sujet. C'est dans le réel que Kant nous prie de regarder quelle est l'incidence de ce que j'ai appelé en l'occasion le poids de la raison, pour autant que Kant les identifie ici au poids du devoir.

Il y a pourtant une chose qui, à le suivre sur ce terrain, semble lui échapper, c'est qu'après tout il n'est pas exclu que, dans de certaines conditions, le sujet, dans le premier cas, je ne dis pas s'offre au supplice puisqu'en fin de compte à aucun moment l'apologue est poussé jusqu'à ce terme, mais envisage de s'y offrir, c'est-à-dire que, quelle que soit la sorte ' d'évidence, notre philosophe de Königsberg, si sympathique personnage il faut bien le dire, je ne suis pas ici en train de dire qu'il s'agit de quelqu'un de petite envergure ni de minces capacités passionnelles, ne semble pas du tout considérer qu'il y a aussi un problème posé par le fait que dans des conditions suffisantes de ce que Freud appellerait *Überschätzung*, survalorisation de l'objet - et c'est ce que je vais d'ores et déjà, et dès maintenant appeler sublimation de l'objet-je veux dire dans cette condition -164 -

où l'objet de la passion amoureuse prend une certaine signification, et c'est dans ce sens que j'ai l'intention d'introduire la dialectique où je prétends vous enseigner à situer ce qu'est réellement la sublimation, dans certaines conditions de sublimation de l'objet féminin, autrement dit d'exaltation de l'amour, d'exaltation historiquement datable et dont Freud nous donne même l'indice dans cette petite note dont je vous ai parlé l'autre jour, où il nous dit que, pour le moderne l'accent de la libido est porté plutôt sur l'objet que sur la tendance, ceci pose une immense question et c'est celle où j'entends vous introduire si, bien entendu, cela vous convient, comme je vous l'ai dit, cela doit tout de même nous mener à passer quelques séances sur quelque chose dont je vous ai déjà dit l'autre jour l'uniforme chez Hamlet, dans l'histoire germanique de la *Minne*, c'est-à-dire une certaine théorie et pratique de l'amour qui doit être, pourquoi nous refuserions-nous à cela, nous passons bien du temps en des explorations ethnographiques, je ne vois pas pourquoi nous ne nous intéresserions pas à la *Minne*, surtout si je vous affirme que c'est très intéressant concernant certaines traces en nous du rapport avec l'objet qui ne sont pas concevables sans ces antécédents historiques, donc dans certaines conditions de sublimation on peut, et la littérature des contes qui représente quand même quelque chose au point de vue fantasmatique, sinon strictement historique, mais après tout aussi bien des faits divers qu'il ne serait pas, au cours de l'histoire, impossible de recueillir, dire qu'il n'est pas impossible qu'un monsieur qui couche avec une femme en étant très sûr d'être, par le gibet ou autre chose, zigouillé à la sortie, ce qui évidemment change quelque peu les données, tout au moins la valeur démonstrative de l'exemple kantien, ceci bien entendu reste à la rubrique des excès passionnels, dans certaines rubriques qui pour nous posent d'autres questions, il n'est pas impossible que ce monsieur envisage froidement la même issue à la sortie pour le plaisir de couper la dame en morceaux par exemple. C'est l'autre cas également envisageable, et dont les annales criminelles nous fournissent un plus grand nombre d'exemples accessibles. Ce que je suis en train de désigner par là, et si j'ai rapproché ces deux formes de la transgression au-delà des limites normalement désignées au principe du plaisir en face du principe de réalité considéré comme critère du principe, à savoir la sublimation excessive de l'objet et ce qu'on appelle communément la perversion dans le second cas, -165 -

à savoir que, pour le plaisir de couper la dame en morceaux, le monsieur accepte l'issue fatale à la sortie, c'est que d'ores et déjà ceci nous permet de rapprocher l'un de l'autre sublimation et perversion, pour autant qu'ils sont l'un et l'autre un certain rapport du désir qui attire notre attention sous la forme d'un point d'interrogation, à savoir si ce dont il s'agit dans l'occasion n'est pas très précisément ce qui nous permet, en face du principe de réalité, de trouver une espèce d'autre critère d'une autre ou de la même moralité, c'est à savoir celle qui fait en somme simplement hésiter le sujet au moment de porter un faux témoignage contre *das Ding*, c'est-à-dire le lieu de son désir, qu'il soit pervers ou sublimé, autrement dit, le registre de moralité dirigé du côté de ce qu'il y a au niveau de *das Ding*.

Il nous semble qu'après tout, nous ne progressons ici qu'avec de gros sabots, et dans les sentiers de notre bon sens à nous analystes qui n'est pas un bon sens si étranger que ça au bon sens tout court. Ce qu'il y a au niveau de *das Ding*, du moment où il est révélé, c'est à savoir qu'il s'agit du lieu des *Triebe*, pour autant justement que nous nous apercevons que les *Triebe* n'ont rien à faire, comme tels, en tant qu'émergences, que révélés par la doctrine freudienne, avec quoi que ce soit qui se satisfasse d'une terminologie tempérée, de celle qui ordonne bien sagement l'être humain dans ses rapports avec son semblable dans cette construction harmonique qui lui permet de trouver les différents étages hiérarchiques de la société, depuis le couple jusqu'à l'État. Et ici il nous faut bien alors revenir à la question de ce que signifie la sublimation telle que Freud essaie de nous en donner la formule.

La sublimation est, par lui, rattachée aux *Triebe*, aux instincts comme tels. C'est même ce qui fait, pour les analystes et pour les disciples, toute la difficulté de sa théorisation. Il s'agit - je vous prie de me dispenser pour aujourd'hui de la lecture, après tout pour vous fatigante, de tel ou tel passage de Freud qui viendrait en son temps, quand vous verrez tout l'intérêt qu'il y a à trancher dans un sens ou dans un autre, et de confirmer si nous sommes oui ou non dans la vraie articulation freudienne, mais je ne pense pas pouvoir soutenir cet intérêt dans la masse de votre assemblée, sans vous montrer où je vise, c'est-à-dire où je veux vous mener-il s'agit dans la sublimation d'une certaine forme, nous dit Freud, de la façon la plus précise, de satisfaction des *Triebe* ; ce qu'on traduit improprement par instincts, ce qu'il faut traduire sévèrement par pulsions ou par dérives. -166 -

Ceci traduirait que ce *Trieb* soit détourné de ce qu'il appelle *Ziel*, c'est-à-dire son but. La sublimation nous est représentée essentiellement comme étant distincte justement de cette sorte d'économie de substitution qui est celle où d'habitude se satisfait la pulsion en tant qu'elle est refoulée. Le symptôme, c'est le retour par voie de substitution signifiante de ce qui est au bout du *Trieb*, de la pulsion comme étant son but. Et c'est ici que la notion et la fonction du signifiant prend tout son poids et sa portée; c'est qu'il est impossible de distinguer autrement ce que Freud considère comme le retour du refoulé, de ce qui l'en distingue comme mode de satisfaction possible de la pulsion, c'est-à-dire ce paradoxe que la pulsion peut trouver son but ailleurs que dans ce qui est son but, et sans qu'il s'agisse là de cette substitution signifiante qui est celle qui constitue la structure surdéterminée, l'ambiguïté, la double causalité fondamentale de ce qu'on appelle le compromis symptomatique.

Cette notion n'a pas fini de proposer aux analystes et aux théoriciens sa difficulté. Que peut vouloir dire ce changement de but ? Qu'est-ce que ça peut être ? Puisque de but il s'agit et non pas à proprement parler d'objet, encore que, comme je vous l'ai souligné la dernière fois, et comme je ne peux encore que vous l'indiquer aujourd'hui, l'objet vienne très vite en ligne de compte. Mais, n'oublions pas ici que Freud, aussi, nous fait très tôt remarquer qu'assurément ici il convient de ne pas trop confondre, bien loin de là, la notion du but et celle de l'objet. Et il y a très spécialement un passage que je vous lirai quand il conviendra, mais dont je peux peut-être d'ores et déjà vous donner la référence, où Freud précisément, si mon souvenir est bon, dans *l'Einführung des Narzissmus*, accentue la différence qu'il y a quant à la fonction de l'objet, entre ce qui est à proprement parler la sublimation, et ce qui est idéalisation, pour autant que l'idéalisation est quelque chose qui a une fonction tout à fait différente, pour autant qu'elle fait intervenir l'identification du sujet à un objet.

La sublimation est tout autre chose. Les questions que se sont posées les analystes sur ce sujet sont les mêmes au dernier terme, et ceux qui savent l'allemand, je leur indique un petit article assez bien daté, il est de 1930, de Richard Sterba, sur ce problème, *Zur Problematik der Sublimierungslehre* dans la revue *Internationale Zeitschrift* Volume VII, qui fait assez bien le point des difficultés qu'à l'époque, c'est-à-dire après un article de Bernfeld, fondamental en la matière, puis un article de Glover -167 -

dans l'*International Journal of Psychoanalysis* de 1931, je dis après, mais c'est avant, en fait ils sont parus à peu près en même temps, et Glover n'a pas pu en faire état dans son article parce que des questions de parution ne lui ont pas permis d'en avoir connaissance avant que son article soit déjà écrit. L'article de Glover est intitulé, *Sublimation, substitution et anxiété sociale*. C'est un article en anglais qui donnera beaucoup plus de difficultés, car c'est un article extrêmement long, extrêmement difficile à suivre, pour la raison qu'il promène littéralement l'étalon de la sublimation à travers toutes les notions jusque là connues de l'analyse pour essayer de voir comment on peut, à tel ou tel niveau de la théorie, l'y faire coller. Ceci donne un résultat très surprenant de survol et de reprise de toute la théorie analytique de bout en bout, et montre en tout cas avec une très grande évidence l'extraordinaire difficulté qu'il y a à utiliser la notion de sublimation dans la pratique sans aboutir à des contradictions dont ce texte vous montrera très manifestement la pullulation.

Pour nous, je voudrais tout de suite essayer de vous montrer dans quelle direction nous allons poser la sublimation, ne serait-ce que pour nous permettre ensuite d'en éprouver le fonctionnement et la valeur. Cette satisfaction du *Trieb*, paradoxale puisqu'elle semble se produire, je vous l'ai expressément articulé, ailleurs que là où est son but, est-ce que nous allons, avec Sterba par exemple, nous contenter de dire qu'en effet le but a changé, qu'il était sexuel avant, maintenant qu'il ne l'est plus ? C'est d'ailleurs ainsi que Freud l'articule. D'où il faut conclure que la libido sexuelle est devenue désexualisée. Et voici pourquoi votre fille est muette. Est-ce que nous devons, nous, constater que le terme qui est en dehors de cet autre registre, le registre kleinien qui en fait à proprement parler la solution imaginaire d'un besoin de substitution, de réparation par rapport au corps de la mère qui nous paraît contenir une certaine vérité mais partielle, est-ce que nous pouvons nous contenter de cette formule de l'énergie libidinale désexualisée ? Je crois que, pour quiconque qui ne se contente pas de formules de caractère verbal, au sens où ceci veut dire vide de tout sens dans un certain registre, que ceux qui ne se contentent pas d'une telle solution, ceci provoquera au moins à interroger d'un peu plus près ce dont il s'agit dans la sublimation. Vous devez quand même d'ores et déjà pressentir dans quel sens j'entends diriger notre propos. La sublimation comme telle, et en tant qu'elle -168 -

apporte aux *Triebe* une satisfaction différente de son but, de son but qui en fin de compte est toujours défini comme son but naturel, est précisément, dans les faits, ce qui révèle la nature propre du *Trieb* en tant qu'il n'est pas purement l'instinct. Autrement dit qu'il a rapport avec *das Ding* comme tel, avec la Chose en tant qu'elle est distincte de l'objet. Ceci va nous amener à distinguer, et ceci alors n'est vraiment pas difficile car nous avons tout de la théorie freudienne, des fondements narcissiques de l'objet pour nous guider, de l'insertion de l'objet dans le registre imaginaire, à distinguer l'objet pour autant qu'il spécifie les directions, les points d'attrait de l'homme dans son ouvert, dans son monde, pour autant que l'intéresse l'objet en tant qu'il est plus ou moins son image, son reflet. Cet objet, précisément n'est pas la Chose, n'est pas *das Ding* pour autant qu'elle est au cœur de l'économie libidinale, et la formule la plus générale que je vous donne de la sublimation est ceci qu'elle élève un objet et ici je ne me refuserai pas aux résonances de calembour qu'il peut y avoir dans l'usage d'un terme qui est celui que je vais amener- à la dignité de la Chose.

Vous devez sentir immédiatement ce que ceci comporte concernant, par exemple, ce à quoi j'ai fait allusion à l'horizon de notre discours et où je viendrai la prochaine fois, à la sublimation de l'objet féminin. Toute la théorie de la *Minne* ou de l'amour courtois, un certain mode qui a été en somme décisif pour autant que bien entendu tout à fait effacé dans ses prolongements sociologiques de nos jours, il garde, il laisse tout de même des traces dans un inconscient qui est un inconscient pour lequel le terme de collectif n'a aucun besoin d'être utilisé, d'inconscient traditionnel véhiculé par toute une littérature, par une imagerie dans laquelle nous vivons dans nos rapports avec la femme. C'est pour autant que je vous montrais qu'alors, d'une façon tout à fait consciente, précise, et je vous prouverai même plus, qu'il a été délibéré, ce n'est pas du tout une création de l'âme populaire, de la fameuse grande âme du temps béni du Moyen Âge comme Gustave Cohen l'appelait, c'est d'une façon délibérée, dans un cercle de lettrés, qu'ont été articulées les règles, l'honnêteté, le code moral grâce auquel a pu être produit ce déplacement, cette promotion de l'objet dont je vous montrerai que dans son caractère d'absurdité, car comme l'a écrit un écrivain allemand qui est spécialiste de cette littérature germanique médiévale, il a employé le terme de l'« absurde » *Minne*, je vous montrerai dans le détail les traits d'absurdité de ce code en tant qu'il ins-

titue, qu'il constitue, au centre d'une certaine société, quelque chose qui comporte cette fonction particulière d'un objet qui est pourtant bel et bien un objet naturel. Ne croyez pas qu'on faisait moins l'amour à cette époque qu'à la nôtre.

C'est très précisément en fonction du fait que l'objet, ici, est élevé à la dignité de la Chose comme telle, et telle que nous pouvons la définir dans notre topologie freudienne, en tant qu'elle n'est pas glissée, mais en quelque sorte cernée par le réseau des *Ziele*, c'est en tant que ce nouvel objet promu à une certaine époque, est promu à la fonction de la Chose, qu'on peut s'expliquer ce phénomène qui, sociologiquement, se présente, je vous l'assure, et s'est toujours présenté, à ceux qui l'ont abordé, comme franchement paradoxal, de la promotion de tout signe, tout rite, fonction d'échange de thèmes, et spécialement de thèmes littéraires qui ont fait la substance et l'incidence effective de ce rapport humain défini si l'on peut dire selon les lieux et les époques, par des termes différents, amour courtois, *Minne* et il y en a d'autres. Nous ne pourrions certainement pas les épuiser. Sachez seulement que la courbe et le cercle des précieux et des précieuses, au début du XVII<sup>e</sup> siècle, en est la dernière manifestation dans notre cycle à nous. Je voudrais tout de même dire que vous n'avez pas pour autant là le dernier terme, parce qu'il ne suffit pas de dire, on a fait ça, et puis c'est comme ça, pour que tout soit résolu, pour que l'objet puisse venir jouer ce rôle, et vous verrez que ça ne vous donnera pas la clef simplement de cet épisode historique. Car bien entendu, ce que je vise au dernier terme, c'est à vous montrer, sous plus d'une incidence qu'il nous permet, grâce à cette situation éloignée que nous pouvons mieux saisir dans ses détails, ce qu'il en advient pour nous par exemple d'autres thèmes, la façon dont nous nous comportons sur le plan de la sublimation, c'est à dire d'une formation collective appréciée qui s'appelle l'art, par rapport à la Chose. Cette définition n'épuise pas, ne clôt pas le débat. D'abord parce qu'il faut que je vous l'affirme, que je vous la confirme, et que je vous l'illustre et ensuite que je vous montre que le terme, pour que l'objet devienne ainsi disponible, il faut au dernier terme que quelque chose se soit passé au niveau du rapport de l'objet au désir, car c'est bien cela naturellement qui nous intéresse. Il est tout à fait impossible de l'articuler correctement sans ce que nous avons dit l'année dernière concernant le désir et son comportement.

-3436 -



Je voudrais seulement aujourd'hui terminer sur quelque chose où je voudrais que vous ne voyiez qu'un exemple, mais un exemple paradoxal et un exemple diminuant, mais un exemple assez significatif de ce dont il s'agit dans la sublimation. Si nous sommes restés aujourd'hui au niveau de l'objet et de la Chose, je voudrais vous montrer ce que c'est que cette sorte d'invention d'objet dans une fonction spéciale dont on dit que la société l'estime, l'évalue et l'approuve ; ceci, encore, vous ne pouvez même pas voir poindre pourquoi. Ce petit exemple, je vais l'emprunter à quelque chose qui est de mes souvenirs, et dont je vous dis tout de suite que vous pouvez le mettre à la rubrique psychologie de la collection. Quelqu'un, qui a publié récemment un ouvrage sur les collectionneurs et les ventes, où les collectionneurs sont présumés s'enrichir, m'a longtemps supplié de lui donner quelques idées sur le sens de la collection. Je m'en suis bien gardé, parce qu'il aurait d'abord fallu lui dire de venir suivre mon séminaire pendant cinq ou six ans.

Psychologie de la collection, bien entendu il y a beaucoup à dire. Je suis moi-même un peu collectionneur, et si certains parmi vous croient que c'est par imitation de Freud, je leur en laisse le bénéfice. Je crois que c'est pour de toutes autres raisons que lui. Des collections de Freud, j'en ai vu des débris sur les étagères d'Anna Freud et elles m'ont paru relever plus d'une certaine fascination qu'exerçait sur lui, au niveau du signifiant, la coexistence de l'art et de la civilisation égyptienne que d'un goût éclairé de ce qu'on appelle un objet. Ce qu'on appelle un objet, le fondement de la collection, est justement quelque chose dont vous devez sévèrement distinguer le sens, de ce qu'on appelle un objet au sens où nous l'employons dans l'analyse, pour autant que l'objet est un point de fixation imaginaire donnant sous quelque registre que ce soit, satisfaction à une pulsion. L'objet de collection est tout autre chose, et je voudrais vous le montrer dans un exemple où la collection est réduite à sa forme la plus rudimentaire. Car on s'imagine qu'une collection est faite d'une diversité de rassemblements. Eh bien, ce n'est pas forcé du tout, et le souvenir que J'évoquerai est le suivant. Pendant la grande époque de pénitence qu'a traversé notre pays sous l'ère pétainiste, au temps de travail-famille-patrie et la ceinture, je fus rendre visite, à Saint-Paul de Vence, à mon ami Jacques Prévert et j'y vis ceci dont je ne sais pourquoi le souvenir a resurgi dans ma mémoire, qui est d'une collection de boîtes d'allumettes. C'était, vous -171 -

le voyez, une collection qu'on pouvait facilement s'offrir à cette époque. Je veux dire que c'est même tout, peut-être, ce qu'on avait à collectionner. Les boîtes d'allumettes se présentaient ainsi, elles étaient toutes les mêmes et disposées d'une façon extrêmement agréable, qui consistait à ce que chacune étant rapprochée de l'autre par un léger déplacement du tiroir intérieur, elles s'enfilaient les unes les autres, formant comme une longue bande cohérente, laquelle courait sur le rebord de la cheminée, était capable ensuite de monter sur la muraille, d'affronter les cimes, de redescendre le long d'une porte. Je ne dis pas que cela allait ainsi à l'infini, mais c'était excessivement satisfaisant du point de vue ornemental. Je ne crois pas pourtant que ce fut là le principal et la substance de ce qu'avait de surprenant ce collectionnisme et la satisfaction en particulier que pouvait y prendre celui qui en était le responsable. Je crois que le choc, la nouveauté, l'effet réalisé par ce rassemblement de boîtes d'allumettes vides, ceci est absolument essentiel, était de faire apparaître ceci auquel nous nous arrêtons peut-être trop peu, c'est qu'une boîte d'allumettes n'est pas du tout simplement un objet, mais qu'il peut en tout cas, sous cette forme, *Erscheinung*, apparition, telle qu'elle était proposée, dans sa multiplicité, vraiment imposante, être une Chose. Autrement dit, que ça tient en soi-même. Qu'une boîte d'allumettes ce n'est pas simplement quelque chose avec un certain usage, que ce n'est même pas au sens platonicien un type, la boîte d'allumettes abstraite. Que la boîte d'allumettes toute seule est une Chose, avec sa cohérence d'être, et que c'est ici, dans ce caractère complètement gratuit, proliférant et superfétatoire, quasi absurde, sa choséité de boîte d'allumettes qui était bel et bien visé comme quelque chose qui, dans l'absurdité du moment, donnait certainement au collectionneur sa raison dans ce mode d'appréhension de quelque chose qui était moins important pour lui comme boîte d'allumettes que comme cette Chose qui subsiste dans une boîte d'allumettes, que quoi qu'il arrive, et quoi qu'on fasse on ne trouve pas ailleurs indifféremment dans n'importe quel objet. Car, si vous y réfléchissez, la boîte d'allumettes est quelque chose qui se présente à vous sous une forme vagabonde de ce qui pour nous a tellement d'importance que de pouvoir prendre même, à l'occasion, un sens moral, et qui s'appelle le tiroir; que la boîte d'allumettes n'est certainement pas quelque chose qui soit indigne de remplir éventuellement cette fonction. -172-

Car, plus encore, si l'on peut s'apercevoir à cette occasion que ce tiroir libéré, et non plus pris dans l'ampleur ventrale, commode, ce fait est quelque chose qui se présente avec un pouvoir copulatoire dont précisément l'image qui nous était dessinée par la composition prévertienne était là tout à fait destinée à la rendre à nos yeux sensible. Eh bien, ce petit apologue de la révélation de la Chose au delà de l'objet vous montre évidemment une des formes, en tout cas la plus innocente, de la sublimation. Peut-être pouvez-vous y voir pointer en tout cas, et sous une forme qui n'était peut-être pas celle qu'on peut attendre d'abord, en quoi, mon Dieu, la société peut s'en satisfaire. Si c'est une satisfaction, dans ce cas en tout cas, c'est une satisfaction qui ne demande rien à personne. -173-

-3439 -



## Leçon IX 27 janvier 1960

Pour reprendre notre propos sur la fonction que je fais jouer à la Chose dans la définition de ce qui nous occupe à présent, à savoir la sublimation, je vais commencer d'abord par quelque chose d'amusant. Après vous avoir quittés l'autre jour, dans l'après-midi même, en proie à ces scrupules qui me font toujours regretter de ne pas avoir épuisé, concernant les sujets que nous traitons ici, la bibliographie, je me suis rapporté à un article cité dans les travaux sur la sublimation dont je vous avais donné les repères, difficile à trouver d'ailleurs. Celui de Glover citait l'article de Mélanie Klein dans les *Contributions to Psycho-analysis*. En réalité il y a deux articles dans ce recueil. Le premier, *Infant-analysis*, de 1923, où il y a des choses très importantes sur la sublimation en tant qu'elle permet de concevoir ce qu'on pourrait appeler le fait secondaire de l'inhibition sur des fonctions qui, chez l'enfant, se trouvent, c'est la conception kleinienne, du fait qu'ils sont en fonction de sublimation, suffisamment libidinalisés pour subir, secondairement, en tant que sublimation, l'effet d'inhibition de certaines fonctions. C'est dire l'importance des problèmes qui sont ici soulevés, et ce n'est pas à quoi je vais m'arrêter d'abord, puisqu'aussi bien c'est à la conception même de la sublimation que j'essaye de vous suspendre, puisqu'à vrai dire, toutes les confusions qui suivent viennent de l'insuffisante position, vision, du problème.

Le deuxième article, *Infantile Anxiety, Situations Reflected in a Work of Art and in the Creative Impulse*, c'est-à-dire, *Situations d'angoisse infantile en tant que réfléchies dans une oeuvre d'art et dans l'impulsion* -175 -

- c'est *impulse* qui est employé - *créatrice*. C'est le second article et celui que j'avais le remords de n'avoir jamais regardé. Il est court, mais je dois dire que, comme il arrive, il m'a apporté la satisfaction de ce qu'on peut appeler une bague au doigt. La première partie de l'article, que je vous signale, est ceci. Il est essentiellement constitué - ce que j'ai retenu avec plaisir car, à la vérité, comme c'est à travers une traduction allemande et anglaise qu'elle en parle, ce n'était pas immédiatement évident - par un développement sur cette oeuvre musicale de Ravel sur un thème, un scénario de Colette, qui s'appelle en français *L'enfant et les sortilèges*. Nous voyons Mélanie Klein s'émerveiller qu'en somme l'oeuvre d'art colle aussi bien avec la succession des fantasmes infantiles concernant le corps de la mère, avec l'agressivité primitive, avec la contre-agression qu'il en ressent. Bref, c'est une assez longue et très plaisante énonciation de ce qui, dans l'imagination du créateur de l'oeuvre, et plus spécialement du musicien, se trouve admirablement accordé avec quelque chose dont la dernière fois je vous ai effectivement indiqué qu'assurément, c'est dans la direction de ce champ primordial, en quelque sorte central de l'élaboration psychique, que les fantasmes kleinien, tels qu'ils sont repérés, mis en valeur par l'analyse de l'enfant, nous indiquent quelque chose dont il est déjà frappant de voir, non pas, bien entendu, d'une façon satisfaisante, l'organisation, la coordination, la convergence avec ces possibilités créatrices, avec les formes structurelles facilement mises au jour dans l'oeuvre d'art.

Mais la seconde partie de l'article est plus remarquable, et c'est amusant, vous allez voir pourquoi. Il s'agit cette fois d'une référence à un article d'une analyste, Karin Mikailis qui, sous le titre de *L'espace vide*, nous raconte le cas clinique suivant; je vous l'abrège pour que, si vous lisez l'anglais, vous puissiez facilement vous faire une idée du côté piquant du cas. À la lecture des quatre pages dans lesquelles il est résumé, il est assurément très frappant. Il s'agit d'un cas limite qui ne nous est pas à proprement parler décrit d'une façon telle que nous puissions émettre un diagnostic sûr, je veux dire qualifier la sorte de dépression mélancolique ou non dont il s'agirait sur le plan clinique. Il s'agit d'une malade qui s'appelle Ruth Kjär, qu'elle appelle le peintre. Elle n'a jamais été peintre de sa vie mais - c'est bien là ce qui va montrer ce qu'on peut appeler la merveille du cas, nous sommes dans le domaine des merveilles de la psychanalyse, ou plus exactement des merveilles qu'elle peut, dans certains cas, -176 -

mettre en valeur non sans une certaine naïveté -; au centre du vécu de ses crises dépressives cette femme, dont la vie nous est très brièvement esquissée, s'est toujours plaint de quelque chose qu'elle appelle un espace vide en elle, qu'elle ne peut jamais remplir. Je vous passe sur les péripéties de cette biographie. Quoi qu'il en soit, aidée par sa psychanalyste, elle se marie et, s'étant mariée, les choses vont d'abord, mon Dieu, assez bien. Mais nous avons, après un court espace de temps, retour, récurrence des accès mélancoliques. Et là il se passe le merveilleux, qui nous est rapporté avec cette sorte de satisfaction qui caractérise tels travaux psychanalytiques. C'est qu'elle a un beau-frère, qui est peintre. Pour une raison qui n'est pas autrement éclaircie, la maison des deux jeunes mariés est tapissée, les parois des murs sont absolument couverts, en particulier dans une pièce, par les tableaux du beau-frère. Puis à un moment, comme il semble que le beau-frère est un peintre de talent - on l'indique, mais on n'a pas d'autre moyen de le contrôler - il vend un de ses tableaux, il le prend, et l'emporte. Ceci laisse sur la muraille un espace vide. Cet espace vide se trouve jouer un rôle polarisant, précipitant sur les crises de dépression mélancolique qui repointent à ce moment dans la vie de la patiente.

Elle en sort de la façon suivante. Un beau jour, elle se décide à *to daub a little*, à dauber un petit peu sur le mur pour remplir ce damné espace vide qui a pris pour elle une valeur cristallisante et dont, évidemment, nous aimerions mieux, avec meilleure description clinique, savoir quelle a été, dans son cas, la fonction. Cela part de cet espace vide, pour le remplir, à l'imitation de son beau-frère, d'une peinture qu'elle essaie de faire la plus proche possible des autres toiles, elle va pour cela, nous dit-on, chercher chez le marchand de couleurs des couleurs qui sont celles mêmes de la palette de son beau-frère et se met au travail avec une ardeur qui nous semble caractéristique d'un mouvement de phase qui est, lui, plutôt dans le sens dépressif; et il en sort une oeuvre. Le plus amusant, c'est que la chose étant montrée au beau-frère, son cœur battait d'angoisse devant le verdict du connaisseur, lequel se met, lui, presque en colère disant: « Vous ne me ferez jamais imaginer que c'est vous qui avez peint cela. C'est un damné mensonge. Cette peinture a été faite par un artiste, non seulement expérimenté mais par un vétéran. Le diable soit de votre histoire. Qui donc cela peut-il être ? Je veux le savoir ». On n'arrive pas à le convaincre et il continue à jurer que « si c'est vous, dit-il, à sa belle-sueur, qui avez fait -177 -

cela, je veux bien moi me mettre à conduire une symphonie de Beethoven à la Chapelle Royale, bien que je ne connaisse pas une note de musique. » Cela nous est rapporté avec, semble-t-il, un manque de critique dans l'ordre de l'ouï-dire, qui ne manque tout de même pas de nous inspirer quelques réserves quant à cette sorte de miracle de la technique qui mérite tout de même d'être soumis à quelques interrogations premières sur lesquelles nous aimerions bien être fixés.

Peu importe pour nous. Ce dont il s'agit dans le cas, évidemment, pour Mélanie Klein, c'est d'y trouver la confirmation d'une structure qui lui semble ici illustrée d'une façon exemplaire, et où vous ne pouvez manquer de voir à quel point elle coïncide avec cette sorte de plan central dans lequel je schématise topologiquement pour vous la façon dont la question se pose à propos de ce dont il s'agit concernant ce que nous appelons ici la Chose. Et comme je vous l'ai dit, la doctrine kleinienne y met essentiellement le corps de la mère et, comme je vous l'ai également noté la dernière fois, les phases de toute sublimation, y compris des sublimations aussi miraculeuses que celle de cette accession spontanée, illuminative si l'on peut dire, d'une novice aux modes les plus experts de la technique picturale, elle y voit en même temps la confirmation, et sans doute les formes qui lui évitent l'étonnement, dans les traits de sujets qui ont été effectivement peints dans le dessein de remplir cet espace vide, c'est-à-dire toute une série de sujets parmi lesquels il y a d'abord une négresse nue, suivie d'une femme très vieille et dont on nous dit qu'elle manifeste en elle toutes les apparences de la charge des ans et de la désillusion, de la résignation inconsolable de l'âge le plus avancé, pour culminer, à la fin, dans une forme absolument éclatante, une sorte de renaissance, revenue au jour de l'image de sa propre mère dans ses années les plus éclatantes. Moyennant quoi, C.Q.E D., nous avons bien là, selon Mélanie Klein, la motivation, semble-t-il, suffisante de tout le phénomène. Ce que j'ai appelé son caractère amusant, c'est assurément ce qui nous est apporté ici, concernant cette sorte de topologie où se placent les phénomènes de la sublimation. Assurément vous devez sentir que nous restons quelque peu sur notre faim quant à ses possibilités mêmes.

Donc j'essaie, la sublimation, de vous en montrer les coordonnées exigibles pour que nous puissions épingler, qualifier dans le registre de la sublimation, ceci que d'abord elle est essentiellement, comme je vous l'ai -178 -



montré dans cet exemple, liée par un certain rapport avec ce que nous pouvons appeler la Chose. Avec la Chose dans sa situation centrale quant à la constitution de la réalité du sujet. Je vous ai indiqué la dernière fois, par ce petit exemple emprunté à la psychologie de la collection, quelque chose qui tend à illustrer le point de départ, ce en quoi nous allons essayer de situer, de faire concevoir que ce dont il s'agit dans la sublimation est tout d'abord - je vous l'ai illustré avec l'exemple des boîtes d'allumettes dont vous auriez tort d'espérer qu'il concentre en lui, qu'il soit vraiment au centre du sujet, qu'il puisse permettre de l'épuiser, encore que pourtant, vous allez le voir, il nous permet d'aller assez loin dans le sens de ce dont il s'agit, cette transformation, en somme, d'un objet en une Chose. C'est bien de cela qu'il s'agit, c'est dans ce phénomène portant la boîte d'allumettes, soudain, à une dignité qu'elle n'avait point auparavant. Il convient ici naturellement de vous dire que c'est une chose qui, bien sûr, n'est point pour autant la Chose. La Chose, si elle n'était pas foncièrement voilée, nous n'y serions pas dans ce mode de rapport qui nous oblige, comme effectivement tout le psychisme y est obligé, à la cerner, voire à la contourner pour la concevoir. Là où elle s'affirme, vous le verrez, elle s'affirme dans des champs qui sont ceux vers lesquels je vais vous diriger aujourd'hui, qui ne sont rien d'autre que des champs domestiques. C'est bien pour cela que les champs sont ainsi définis, elle se présente toujours comme unité voilée. Mais nous, dans notre topologie, comment allons-nous d'abord essayer de la définir de plus près ?

Disons aujourd'hui qu'en somme, si elle occupe cette place dans la constitution psychique que Freud nous a appris sur la base de la thématique du principe du plaisir, elle est, cette Chose, ce qui du réel - entendez ici un réel que nous n'avons pas encore à limiter, j'en veux dire qu'il s'agit du réel dans sa totalité, il s'agit aussi bien du réel qui est celui du sujet que du réel auquel il a affaire comme étant, à lui, extérieur - ce qui du réel primordial, nous dirons pâtit du signifiant, puisque c'est pour autant que c'est en éléments signifiants que floccule, que cristallise le premier rapport qui, chez le sujet, se constitue dans le système  $\Psi$ , dans le système psychique, qui va être lui-même soumis à l'homéostasie, à la loi du principe du plaisir. C'est pour autant donc que cette organisation signifiante domine l'appareil psychique tel qu'il nous est livré par l'examen et la manipulation du malade, c'est pour autant que les choses sont ainsi, que nous pouvons -179 -

dire donc, sous une forme tout à fait négative, qu'il n'y a rien entre cette organisation dans le réseau signifiant, dans le réseau des *Vorstellungsrepräsentanzen* et la constitution dans le réel de cet espace, de cette place centrale sous laquelle d'abord se présente pour nous comme tel le champ de la Chose.

C'est très précisément dans ce champ, en somme, que doit se situer ce que, d'autre part, Freud nous présente comme devant répondre à la trouvaille comme telle, comme devant être cet objet *wiedergefunden*, retrouvé. Telle est pour Freud la définition fondamentale de l'objet dans sa fonction directrice. Il le souligne d'une façon dont j'ai déjà montré le paradoxe, qui est très précisément que, cet objet, il ne nous est pas dit qu'il ait été réellement perdu. L'objet est de sa nature un objet retrouvé. Qu'il ait été si l'on peut dire perdu, en est la conséquence, mais après coup. Et donc, en tant qu'il est retrouvé, il l'est sans que nous sachions, que de cette retrouvaille, qu'il a été perdu. Nous retrouvons là cette structure fondamentale, qui nous permet d'articuler que la Chose dont il s'agit est ouverte dans sa structure à être représentée par ce que nous avons appelé dans notre discours précédent, rappelez-vous, le discours de l'ennui et de la prière, ce que nous avons appelé Autre-Chose, essentiellement la Chose. C'est là la deuxième caractéristique, en tant qu'elle est voilée, et aussi ce qui de sa nature, dans la retrouvaille de l'objet, est, comme tel, représenté par autre chose. Vous ne pourrez point manquer de voir ici, dans la phrase célèbre de Picasso : « Je ne cherche pas, je trouve », que c'est le trouver, le *trobar* des troubadours et des trouvères, de toutes les rhétoriques, qui prend le pas sur le cherché.

Évidemment, ce qui est trouvé est cherché, mais cherché dans les voies du signifiant. Mais cette recherche est en quelque sorte une recherche antipsychique, qui elle-même, par sa place et sa fonction, est au-delà du principe du plaisir. Car selon les lois du principe du plaisir, le passage du signifiant, le signifiant projette l'égale, l'homéostasie, la tendance à l'investissement uniforme du système du moi comme tel, dans cet au-delà à le faire manquer. La fonction du principe du plaisir est de porter le sujet de signifiant en signifiant, en mettant autant de signifiants qu'il est nécessaire à maintenir au plus bas le niveau de tension qui règle tout le fonctionnement de l'appareil psychique.

Nous voici donc amenés au rapport de l'homme à ce signifiant. Ceci va -180 -

nous permettre de faire le pas suivant, comment le rapport de l'homme au signifiant, à savoir ce en quoi il en est le manipulateur, peut le mener - puisqu'il semble que le principe du plaisir seul règne par une loi dont vous savez que comme telle elle est exprimée par une loi de leurre - règle sa propre spéculation à travers cet immense discours qui n'est pas simplement, bien sûr, ce qu'il articule, mais aussi bien toute son action, pour autant qu'elle est dominée par cette recherche qui le porte à retrouver les choses dans les signes. Comment ce rapport au signifiant peut mettre l'homme en rapport avec un objet, un objet qui représente la Chose ? C'est ici qu'intervient la question de savoir ce que l'homme fait quand il façonne un signifiant.

La difficulté, concernant le signifiant, est justement de savoir ne pas se précipiter dans le fait que l'homme est l'artisan de ses supports. Pendant de longues années je vous ai pliés à la notion, qui doit rester première et prévalente, de ce qui le constitue comme signifiant, à savoir les structures d'opposition dont l'émergence modifie profondément le monde humain comme tel. Il reste que ces signifiants, dans leur individualité, sont façonnés par l'homme et, si l'on peut dire, probablement plus encore avec ses mains qu'avec son âme.

C'est ici que nous sommes amenés - et nous n'avons point à en être surpris, car je pense que déjà vous le sentez venir - c'est bien ici qu'est notre rendez-vous de l'usage du langage qui, tout au moins; pour la sublimation de l'art, n'hésite jamais à parler de création. Cette notion de création, avec ce qu'elle comporte de savoir de la créature et du créateur, doit être maintenant promue, amenée parce qu'elle est tout à fait centrale, non seulement dans notre thème, le motif de la sublimation, mais dans celui de l'éthique au sens le plus large, dans celui du problème qui conduit, dans l'éthique, la question freudienne. Je pose ceci, c'est qu'un objet peut remplir cette fonction qui lui permet de ne pas éviter la Chose comme signifiant, qui lui permet de la représenter en tant que cet objet est créé. Qu'est-ce que cela veut dire ?

Nous allons, selon un apologue qui nous est fourni par la chaîne des générations, dont rien ne nous interdit de nous servir, nous rapporter à la fonction peut-être la plus primitive de l'âme, à la fonction artistique du potier. Je vous ai parlé la dernière fois de la boîte d'allumettes ; j'avais mes raisons. Vous verrez que nous la retrouverons. Elle nous permet -181 -

peut-être de nous montrer plus de choses et d'aller plus loin dans notre dialectique que le vase, mais le vase est plus simple. Il est certainement né avant la boîte d'allumettes; il est là depuis toujours. Il est peut-être l'élément le plus primordial de l'industrie humaine. Il est sûrement un outil, une chose, un ustensile qui nous permet, sans aucune espèce d'ambiguïté, d'affirmer la présence humaine ; il est ce quelque chose devant quoi il convient de nous arrêter. Ce vase, qui est là depuis toujours, et dont depuis longtemps on a fait usage pour nous faire concevoir paraboliquement, analogiquement, métaphoriquement, les mystères de la création, il peut encore nous rendre service. Je n'ai en tout cas, pour voir confirmée son appropriation et nous faire sentir ce que c'est que la Chose, qu'à vous dire, si vous vous reportez à ce que Heidegger, le dernier venu dans la méditation sur le sujet de la création, nous présente quand il s'agit, dans ses recueils - dans lesquels se trouve l'article dont je vais vous parler - de nous parler, lui, de *das Ding*, c'est autour d'un vase qu'il nous en développe toute la dialectique. Cette dialectique qui, comme vous le savez, chez lui est une dialectique de l'être. La fonction de *das Ding*, par rapport à la perspective heideggerienne de la révélation présente, contemporaine, liée à ce qu'il appelle la fin de la métaphysique, de ce qui est l'être, je ne m'y engagerai pas. Je veux simplement vous dire que vous pouvez gisement, tous tant que vous êtes, vous y reporter. Il suffit de vous reporter aux *Essais de conférences*, et à cet article sur *La chose*. Vous verrez assurément la fonction que lui donne Heidegger, dans une sorte de procès humain essentiel, de conjonction aussi des puissances célestes et terrestres autour de lui.

Pour nous, aujourd'hui, je veux simplement nous tenir à ce quelque chose de tout à fait élémentaire qui distingue, dans le vase, de son usage ustensile, sa fonction signifiante comme telle. S'il est vraiment signifiant, et si c'est le premier signifiant façonné des mains de l'homme, il n'est signifiant, dans son essence de signifiant, de rien d'autre que de tout ce qui est signifiant. Autrement dit, de rien de particulièrement signifié. Si Heidegger le met au centre de l'essence du ciel et de la terre, qui lie primitivement par la vertu de l'acte de la libation, par le fait de cette double orientation qui le dirige vers le haut pour recevoir, et puis aussi par rapport à la terre dont il soulève quelque chose, élève quelque chose, c'est bien là la fonction du vase. Nous devons nous arrêter un instant, et voir -182 -

tout de suite que ce rien de particulier qui le caractérise dans sa fonction signifiante est bien, dans sa forme incarnée, ce qui caractérise le vase comme tel. C'est bien le vide qu'il crée, le quelque chose qui introduit la notion, la perspective même de le remplir. Le vide et le plein, dans le vase, par le vase, sont introduits dans un monde qui, de lui-même, ne connaît rien de tel. C'est à partir de ce signifiant façonné que le vase, que ce vide et ce plein comme tels entrent dans le monde, ni plus ni moins, et avec le même sens. Car - et ici c'est l'occasion de toucher du doigt ce qu'a de fallacieux, de fictif, l'opposition de la dimension du prétendu concret, du prétendu figuré - c'est très exactement dans le même sens que la parole et le discours peuvent être pleins ou vides, que le vase lui-même peut être plein, qu'en tant, d'abord, que dans son essence il est vide.

C'est très exactement ceci que nous approchâmes à un certain congrès de Royaumont - avec lequel nous avons déjà pris de la distance - quand j'insistais sur le fait que le pot de moutarde a pour essence dans notre vie pratique de se présenter à nous comme étant un pot de moutarde vide. Ceci, qui a pu passer à l'époque pour un *conchetto*, une pointe, va trouver, vous le verrez, son point et son explication dans la perspective où nous avançons. Quoi qu'il en soit, dans tous ces points, vous devez aller dans cette direction aussi loin que votre imagination et votre fantaisie peuvent vous le permettre. Et à ce titre, je ne répugnerai pas à ce que vous reconnaissiez dans le nom de Bornibus qui, pour nous, correspond à une des présentations les plus cossues et familières du pot de moutarde, une des formes de ce que nous pouvons appeler les noms divins, puisque c'est Bornibus qui remplit les pots de moutarde. C'est bien en effet ici que nous pouvons borner. L'exemple du pot de moutarde et du vase nous permet d'introduire quelque chose qui n'est rien de moins que ce autour de quoi a tourné le problème central de la Chose en tant qu'il est, ce problème, le problème central de l'éthique. À savoir, si c'est une puissance raisonnable, si c'est Dieu qui a créé le monde, comment se fait-il que, d'abord, quoi que nous fassions, deuxièmement, quoi que nous ne fassions pas, le monde aille si mal ? Et voici autour de quoi tourne en effet la question.

Le potier qui fait le vase le fait à partir d'une matière, d'une terre plus ou moins fine, plus ou moins raffinée, et c'est dans ce moment que nos prêcheurs religieux nous arrêtent et nous font entendre le gémissement - 183 -

du vase sous la main du potier. Le prêcheur le fait quelquefois parler, et de la façon la plus émouvante, le faisant aller jusqu'à gémir, et demander au créateur pourquoi il le traite avec tant de rudesse ou au contraire avec douceur. Mais ce qui, dans cet exemple que je cite de la mythologie créationniste nous est dissimulé, et singulièrement, par ceux-là même qui se servent de l'exemple du vase -je vous l'ai dit, ce sont toujours des auteurs à la limite du religieux et du mystique, et sans aucun doute ce n'est pas là sans raison - ce qui n'est pas mis en valeur dans cet apologue si fondamental dans l'imagerie de l'acte créateur, c'est que sans aucun doute il y a une face de la question qui montre que le vase est fait à partir d'une matière, que rien n'est fait à partir de rien. Et là autour, toute la philosophie antique s'articule. Toute la philosophie aristotélicienne doit être pensée, et c'est pour cela qu'il est pour nous si difficile de la penser, selon un mode qui n'omet jamais que la matière est éternelle et que rien n'est fait de rien. Moyennant quoi elle reste engluée dans une image du monde qui n'a jamais permis à un esprit aussi puissant qu'Aristote - je crois qu'il est difficile peut-être d'imaginer dans toute l'histoire de la pensée humaine un esprit d'une telle puissance-de sortir de ce clos pur que présentait à ses yeux la surface céleste, et ne pas considérer que tout son monde, y compris le monde des rapports interhumains, le monde du langage, comme inclus dans cette nature éternelle qui est foncièrement limitée.

Or, le simple exemple du vase, si vous le considérez dans la perspective que j'ai promue tout d'abord, à savoir cet objet qui est fait pour représenter l'existence de ce vide au centre de ce réel tout de même qui s'appelle la Chose, ce vide, tel qu'il se présente dans la représentation, se présente bien comme un *nihil*, comme rien. Et c'est pourquoi le potier, tout comme vous à qui je parle, et bien qu'il crée le vase autour de ce vide avec sa main, qu'il le crée tout comme le créateur mythique ex *nihilo*, à partir du trou, tout le monde sait ça et chacun fait des plaisanteries sur le macaroni qui est un trou avec quelque chose autour, ou les canons, le fait de rire ne change rien à ce qu'il en est essentiellement, c'est qu'il y a identité entre le façonnement du signifiant et cette introduction dans le réel d'une béance, d'un trou, que l'action de l'homme, l'action raisonnable et suivie de l'homme a toujours élargi, depuis l'origine jusqu'à faire ceci dont je suis étonné que cela puisse faire le moindre doute à un interlocuteur -184 -

contemporain, je me souviens qu'un soir où j'étais à dîner chez un des descendants de ces banquiers royaux qui accueillaient Henri Heine, il y a un peu plus d'un siècle à Paris, et que j'étonnais beaucoup en lui disant - et je l'ai laissé étonné jusqu'à ce jour, il n'est pas prêt sans doute de se relever de cet étonnement- que la science moderne, je parle de la science née de Galilée, n'a pu se développer, n'a pu se concevoir qu'à partir de l'idéologie biblique et judaïque de laquelle devraient se sentir plus proches, que ce n'était pas de la philosophie antique, de la perspective aristotélicienne que la science moderne avait pu naître, parce que tout son progrès, tout son procès, autrement dit l'efficacité de la saisie symbolique qui, à partir de Galilée, ne cesse pas d'étendre son domaine et de consumer autour d'elle toute référence qui la limite à des données intuitives qui laissent leur plein jeu au signifiant, et comme telle aboutit à cette science efficace qui de nos jours ne peut pas manquer de frapper par ceci, que si ses lois vont toujours vers une plus grande cohérence rien n'est moins motivé que ce qui existe à aucun point en particulier. Autrement dit, la voûte des cieux, qui n'existe plus, l'ensemble des corps célestes par exemple qui sont bien là le meilleur repère, se présentent essentiellement, et dans leur nature, comme aussi bien pouvant n'être pas là. Ils sont essentiellement, comme dit l'existentialisme, marqués d'un caractère de facticité, dans leur réalité ils sont foncièrement contingents. Et ils n'est pas vain non plus de nous apercevoir qu'à la limite, ce qui pour nous se dessine dans cette équivalence articulée entre l'énergie et la matière, c'est que quelque chose, un jour dernier, pourrait faire que toute la trame de l'apparence se déchire à partir de cette béance que nous y introduisons et s'évanouisse. C'est bien de cela qu'il s'agit.

L'introduction de ce signifiant façonné qu'est le vase, c'est déjà tout entière la notion de la création *ex nihilo*, et la notion de la création *ex nihilo* se trouve coextensive d'une réelle exactitude, exacte situation de la Chose comme telle. Effectivement, c'est bien ainsi qu'au cours des âges, et nommément des âges qui nous sont les plus proches, des âges qui nous ont formé, est située, ne l'oublions pas, toute l'articulation et la balance du problème moral. Un passage de la Bible, marqué d'un accent de gaieté optimiste, nous dit quand le Seigneur fit, dans l'ordre, sa création des fameux six jours, à la fin il contempla le tout et vit que c'était bon. Assurément, on peut en dire autant du potier après qu'il a fait le vase, c'est -185 -

bon, c'est bien, ça tient. Autrement dit, du côté de l'œuvre, c'est toujours beau. Chacun sait pourtant tout ce qui peut sortir d'un vase, ou tout ce qui peut y rentrer, et il est une chose claire, c'est que cet optimisme n'est nullement justifié par le fonctionnement des choses en général dans le monde humain, ni dans tout ce qu'engendrent ses œuvres. Aussi bien, c'est autour de ce bienfait, de ce méfait de l'œuvre, que s'est cristallisée toute cette crise de conscience qui, tout au moins en Occident, a balancé pendant de longs siècles, a culminé dans une période qui est celle à laquelle j'ai fait allusion le jour où j'ai amené devant vous une citation particulièrement classique de Luther qui, vous le savez, tourmentait la conscience chrétienne depuis bien longtemps. C'est ainsi que j'ai pu arriver à formuler, à articuler que rien ne pouvait être attribué, aucun mérite ne pouvait être mis au compte d'aucune œuvre. Ce n'est assurément pas que ce soit là une position hérétique, non valable, ce n'est assurément pas sans qu'il y ait à ceci de profondes raisons, et pour vous orienter dans la façon dont ce qu'on peut appeler, si vous voulez, le flot des sectes, s'est divisé consciemment ou inconsciemment autour de ce problème du mal, il me semble que la très simple tripartition qui déjà sort de l'exemple du vase, telle que nous l'avons articulée, est excellente. Je veux dire que dans sa recherche anxieuse de la source du mal, l'homme se trouve devant ce choix parce qu'il n'y en a pas d'autre. Mais encore faut-il dire qu'il y a ces trois là. Il y a l'œuvre, et c'est la position de renonciation à laquelle vous savez que bien d'autres sagesse que la nôtre se sont placées, à savoir que toute œuvre est par elle-même nocive et n'engendre que les conséquences qu'elle-même comporte, autant de négatif que de positif, qui est une position formellement exprimée dans le taoïsme par exemple, à ce point que c'est tout juste permis de se servir d'un vase sous la forme d'une cuiller, l'introduction d'une cuiller dans le monde est déjà la source de tout le flot des contradictions dialectiques. Puis il y a la matière et là nous nous trouvons devant quelque chose dont vous avez, je pense, un petit peu entendu parler, certaines théories, qu'on appelle cathares, on ne sait d'ailleurs pas très bien pourquoi. Je ne vais pas ici vous faire un cours sur le catharisme, je vais vous donner, si vous voulez, une petite indication d'un endroit où vous trouverez à tout le moins une bonne bibliographie, et pour ceux d'entre vous qui sont à cet endroit de ces choses plus durs d'oreille, au moins l'occasion de vous y intéresser. -186 -



C'est un livre dont je pense que vous avez tous entendu parler. Ce n'est pas le meilleur sur le sujet, ça n'est même pas un livre très profond, mais un livre très amusant, c'est *L'amour et l'Occident* de Denis de Rougemont. J'en ai fait la relecture complète dans l'édition révisée. Ce livre, à seconde lecture, m'a moins déplu que je ne l'aurais attendu, il m'a même, je dois dire, plutôt plu. Vous y verrez en tout cas assez bien articulée, à propos de la conception particulière de l'auteur, toutes sortes de données qui nous permettent de nous représenter cette sorte de profonde crise que l'idéologie, la théologie, disons, cathare, représente dans l'évolution de la pensée de l'homme d'Occident - puisque c'est de lui qu'il s'agit, encore que l'auteur nous montre que les choses dont il s'agit ont leurs racines probablement dans un champ limitrophe de ce qu'on est habitué à appeler de ce terme d'Occident auquel je ne tiens à aucun degré, et dont on aurait bien tort de faire le pivot de nos pensées - quoiqu'il en soit à un certain tournant de la vie commune en Europe, la question de ce qui ne va pas dans la création comme telle s'est posée. Elle s'est posée pour des gens dont vous verrez très suffisamment la notion qu'actuellement il nous est très difficile de savoir ce qu'ils pensaient bien exactement, je veux dire ce qu'a représenté effectivement, dans toutes ses incidences profondes, ce mouvement religieux et mystique qui s'appelle l'hérésie cathare. On peut même dire que c'est le seul exemple historique où une puissance temporelle se soit trouvée d'une telle efficacité qu'elle a réussi à supprimer presque toutes les traces du procès. Tel est le tour de force qu'a réalisé la Sainte Église Catholique et Romaine. Nous en sommes à trouver dans des coins des documents dont très peu se présentent avec un caractère satisfaisant. Les procès d'inquisition eux-mêmes se sont volatilisés et nous n'avons que quelques témoignages latéraux de ci de là. Par exemple, un père dominicain nous dit que ces cathares étaient dans tous les cas de très braves gens, foncièrement chrétiens dans leur manière de vivre et particulièrement de mœurs d'une pureté exceptionnelle. Je crois bien que les mœurs étaient d'une pureté exceptionnelle, puisque le fond des choses était qu'il fallait foncièrement et essentiellement se garder de quelque acte qui pût, d'aucune façon, favoriser la perpétuation de ce monde exécrable et mauvais dans son essence. La pratique de la perfection consistant donc essentiellement à viser à atteindre, dans l'état de détachement le plus avancé, la mort qui était pour eux le signal de la réinté-

187 -

gration dans un monde de lumière, dans un monde animique caractérisé par la pureté et la lumière, et qui était le monde du vrai, du bon Créateur originel, celui dont toute la création avait été souillée par l'intervention du mauvais Créateur, du démiurge, lequel y avait introduit cet élément épouvantable qui est celui de la génération et, aussi bien, de la putréfaction, c'est-à-dire de la transformation.

C'est dans la perspective aristotélicienne de la transformation de la matière en une autre matière qui s'engendre elle-même, que cette perpétuité de la matière était le lieu où était le mal. La solution, comme vous le voyez, est simple. Elle a une certaine cohérence si elle n'a peut-être pas toute la rigueur désirable. Un des rares documents solides que nous ayons sur l'entreprise - car je vous le répète, pour plusieurs raisons, sans aucun doute l'escamotage des procès d'inquisition n'est pas la seule, nous ne savons quelle était foncièrement la doctrine cathare - un ouvrage tardif, et c'est bien là ce qui le rend malgré tout comme devant inspirer quelques réserves, a été, en 1939, découvert et publié sous le nom de *Livre des deux principes*. On le trouve facilement sous le titre d'Écrits *cathares*, très beau livre fait par René Nelli.

Donc le mal est ici dans la matière. Il reste ceci d'ouvert, et dont sans doute le caractère pivot est absolument indispensable pour comprendre ce qui s'est passé historiquement concernant la pensée morale autour du problème du mal, c'est que le mal peut être ailleurs, c'est-à-dire non pas seulement dans les œuvres, ou bien dans cette exécration matière dont, dès lors, tout l'effort de l'ascèse va consister à se détourner sans aller dans un monde qu'on appelle mystique, qui peut tout aussi bien nous apparaître mythique, voire illusoire, mais qui peut être dans la Chose. Il peut être dans la Chose en tant justement qu'elle n'est pas ce signifiant qui guide l'œuvre, en tant non plus qu'elle n'est pas la matière de l'œuvre, en tant qu'elle maintient l'humain au cœur du mythe de la création auquel ici toute la question est suspendue. Car, quoi que vous fassiez, et même si vous vous fichez du Créateur parce que vous y croyez comme de colin-tampon, il n'en reste pas moins que c'est en termes créationnistes que vous pensez le terme du mal et que vous le mettez en question, et qu'il convient de vous apercevoir de ce lieu que constitue pour ce problème la Chose en tant qu'elle est définie par ceci qu'elle définit l'humain, encore justement que l'humain nous échappe. En ce point, ce que nous appelons -188 -

l'humain ici ne serait pas défini autrement que de la façon dont j'ai défini tout à l'heure la Chose, à savoir ce qui, du réel, pâtit du signifiant. Effectivement observez bien ceci, c'est que ce vers quoi nous dirige la pensée freudienne consiste à nous poser le problème de ce qu'il y a au cœur du fonctionnement du principe du plaisir, à savoir un au-delà du principe du plaisir et très probablement ce que l'autre jour j'ai appelé une foncière bonne ou mauvaise volonté. Bien sûr, toutes sortes de pièges et de fascinations s'offrent ici à votre pensée, à savoir qu'est-ce que ça veut dire si l'homme, comme on dit, est foncièrement - comme si c'était si simple de définir l'homme, bon ou mauvais ? Mais observez bien qu'il ne s'agit pas de cela. Il s'agit de l'ensemble. Il s'agit en fin de compte du fait que l'homme, ce signifiant le façonne et l'introduit dans le monde, autrement dit, de savoir ce qu'il fait en le façonnant à l'image de la Chose, à l'image de cette Chose qui, précisément, se caractérise en ceci, c'est qu'il nous est impossible de nous l'imaginer. C'est là que se situe le problème. Et c'est là que se situe le problème de la sublimation.

C'est pourquoi je prends comme point de départ, pour vous y faire avancer, ce que je vous ai appelé précédemment l'histoire de la *Minne*. Je l'ai prise par ce terme parce qu'il est particulièrement exemplaire, qu'il ne fait pas d'ambiguïté dans le langage germanique. Dans le langage germanique, la *Minne* est distincte bel et bien de la *Liebe*. Ici le même mot amour nous sert. Il s'agit de quelque chose auquel, si vous le voulez bien, si vous y mettez le nez, l'ouvrage dont je vous ai parlé tout à l'heure vous débrouillera la question, vous verrez ce dont il s'agit. Ce qui fait le problème de l'auteur en question, c'est de savoir le lien qu'il peut y avoir entre l'existence de cette si profonde et si secrète hérésie qui se met à dominer l'Europe à partir de la fin du Xe siècle, sans qu'on puisse savoir si les choses ne sont pas allées plus haut, et l'apparition de ce quelque chose de très curieux qui s'appelle l'articulation, le fondement, la mise en oeuvre de toute une morale, de tout une éthique, de tout un style de vie qui s'appelle l'amour courtois. Je dois vous dire que je ne force rien en vous disant que, dépouillées toutes les données historiques, mises en oeuvre toutes nos méthodes d'interprétation d'une superstructure en fonction des données sociales, politiques, économiques, dans l'ensemble, les historiens prennent d'une façon vraiment univoque le parti, au bout du compte, de donner leur langue au chat. C'est à savoir que rien ne - 189 -

donne une explication complètement satisfaisante de cette espèce d'extraordinaire mode qui, à une époque pas tellement douce, ni policée, je vous prie de le croire, au contraire, on sortait à peine de la première féodalité qui se résumait dans la pratique par la dominance sur une grande surface géographique de mœurs de bandits, on sort à peine de cette période, et voici élaborées les règles d'une relation de l'homme à la femme qui se présente avec toutes les caractéristiques d'un paradoxe stupéfiant.

Vu l'heure où nous en sommes, je ne vais même pas commencer de vous l'articuler aujourd'hui. Néanmoins, sachez ce que sera dans son ensemble mon propos de la prochaine fois, ce sera de vous montrer - et croyez que ce n'est pas quelque chose qui me soit propre, ou original, je n'essayerai pas d'introduire mes faibles moyens d'investigation dans cette question autre chose que les informations qui nous sont apportées - le problème ambigu et énigmatique de ce dont il s'agit dans l'objet féminin, ce qui fait que cet objet de la louange, du service, de la soumission et de toutes sortes de comportements sentimentaux stéréotypés du chevalier, du tenant de l'amour courtois par rapport à la dame, aboutit à une notion qui a fait dire à un auteur qu'ils ont l'air tous de louer une seule personne, ce qui est, bien entendu, bien de nature à nous laisser dans une position interrogative. Le romaniste qui a effectivement écrit cela, c'est Monsieur André Morin, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Lille, qui a écrit aussi une très belle anthologie du *Minnesang* parue chez Aubier.

Cette création est fonction d'un objet dont nous en sommes à nous demander quel rôle exact jouaient les personnages de chair et d'os qui, pourtant, étaient bel et bien engagés dans cette affaire. On peut très bien nommer les dames et les personnes qui étaient au cœur de la propagation de ce nouveau style de comportement et d'existence au moment où il a émergé. On connaît aussi bien les premières vedettes de cette chose qu'on peut véritablement presque caractériser comme une espèce d'épidémie sociale. On les connaît aussi bien qu'on connaît Monsieur Sartre et Madame de Beauvoir, Eléonore d'Aquitaine n'est pas un personnage mythique, sa fille, la comtesse de Champagne non plus. J'essaierai la prochaine fois de vous rendre cela au moins sensible. Mais ce qui est important, c'est de voir comment certaines des énigmes que se posent à ce propos les historiens, peuvent être pour nous résolues, je veux dire -190 -

spécifiquement dans la doctrine que je vous expose, dans la doctrine analytique, peuvent être résolues en fonction de cette doctrine, et uniquement en fonction d'elle, pour autant qu'elle permet d'expliquer tout le phénomène comme une oeuvre de sublimation dans sa portée la plus pure. Je veux dire que vous verrez, jusque dans les détails, comment ici l'on opère pour donner à un objet, dans l'occasion, ce qui est appelé la Dame, valeur de représentation de la Chose. Ceci nous permettra ensuite, pour vous dessiner le chemin qui nous reste à parcourir avant que je vous quitte au milieu de février, de vous montrer ce qui, dans cette construction, est resté à titre de séquelles que nous devons également concevoir dans les formes de la structure analytique, dans les rapports à l'objet féminin avec le caractère problématique où il se présente à nous encore actuellement.

Je voudrais aussi vous indiquer, en vous quittant aujourd'hui, pour l'au-delà de cette séparation de février, que la visée de tout cela est de vous permettre de mesurer à sa juste valeur ce que comporte la nouveauté freudienne, en ce que pour l'instant, et en fonction de cette coordonnée que représente non pas l'abandon de l'idée de création, parce que l'idée de création est absolument fondamentale, consubstantielle à votre pensée, vous ne pouvez pas penser, et personne, en termes autres que créationnistes, et ce que vous croyez être le modèle le plus familier de votre pensée, à savoir l'évolutionnisme, est une espèce, chez vous comme chez tous vos contemporains, de forme de défense, de cramponnement à des idéaux religieux comme tels qui vous empêchent tout simplement de voir ce qui se passe dans le monde autour de vous. Mais ça n'est pas parce que vous êtes, comme tout le monde, que vous le sachiez ou que vous ne le sachiez pas, pris dans la notion de création, que le Créateur est pour vous dans une position bien claire. Il est bien clair que Dieu est mort, et c'est de cela qu'il s'agit. Vous verrez que c'est ce que Freud exprime de bout en bout avec son mythe. C'est que, puisque Dieu est sorti du fait que le père est mort, ça veut dire sans doute que nous nous sommes aperçus, et c'est pour cela que Freud cogite si ferme là-dessus, que Dieu est mort. Mais c'est aussi bien que, puisque c'est le père mort à l'origine qu'il dessert, il était mort depuis toujours. Donc la question du Créateur dans Freud pose bien la question de savoir ce qu'il en est, ce qui se passe, à quoi doit être appendu de nos jours ce qui continue à s'exercer de cet ordre, à savoir -191 -

la science. C'est en fonction de ceci que se pose, et c'est là le terme de notre recherche de cette année, le mode sous lequel la question de ce qu'il en est de la Chose se pose pour nous. C'est cela que Freud aborde pour nous dans la psychologie de la tendance. La tendance n'est pas quelque chose, le *Trieb*, qui puisse aucunement se limiter à une notion psychologique, c'est une notion ontologique absolument foncière qui répond à une crise de la conscience que nous ne sommes pas forcés de pleinement repérer, parce que nous la vivons, et de quelque façon que nous la vivions, c'est le sens de ce que j'essaie d'articuler devant vous que d'essayer de vous en faire prendre conscience.

-192 -

## Leçon X 3 février 1960

Je crois que, tout bien considéré, je ne suis pas, ce matin, dans des conditions d'emportement qui, selon mes propres critères, me paraissent suffisantes à ce que je vous fasse mon séminaire comme à l'ordinaire, et ceci plus particulièrement concernant le point où nous sommes arrivés, que je désire pouvoir poser devant vous des formules tout à fait précises. Vous me permettrez donc d'atermoyer à la prochaine fois. La coupure de mon absence pendant quinze jours tombe évidemment mal puisque j'aurais aimé qu'après vous avoir traité ce que j'ai annoncé la dernière fois devant vous comme d'une forme exemplaire, d'un paradigme de la fonction de l'amour courtois en tant que forme exemplaire de sublimation très proche de l'art, puisqu'en somme nous n'en avons des témoignages documentaires qu'essentiellement par l'art, mais qui néanmoins a l'intérêt d'être quelque chose dont nous sentons encore maintenant les retentissements éthiques. Si nous n'avons plus de l'amour courtois que des témoignages documentaires de l'art, sous une forme qui est presque morte, mis à part l'intérêt très vif, archéologique, que nous pouvons y porter, il est tout à fait certain, et d'ailleurs manifeste - et je vous le montrerai aussi d'une façon visible, sensible - que les retentissements éthiques dans les rapports entre les sexes sont encore sensibles.

C'est l'intérêt de cet exemple, de cette longue portée d'un phénomène qu'on pourrait croire localisé à un problème presque d'esthétique, et dont nous pouvons voir que les effets sont d'une nature qui est tout à fait propre à nous rendre sensible ce qu'en somme l'analyse a porté au pre- 193 -

mier plan, comme étant l'important, de la sublimation. Ceci est donc le point que nous essaierons de formuler, et pour lequel je désire avoir toute ma forme pour pouvoir vous montrer comment le problème se pose historiquement, comment il se pose en méthode. Et, là encore, nous nous trouvons en posture d'éclairer des difficultés qui sont posées d'une façon manifeste, avouée, aux historiens, romanistes, philologues, aux spécialistes qui se sont attachés à ce problème et qui, d'un commun aveu, reconnaissent que ce phénomène de l'amour courtois se présente comme quelque chose qu'ils ne sont d'aucune façon parvenus à réduire, dans son apparition historique, à aucun conditionnement repéré. L'aveu est véritablement commun, et je dirai presque uniforme. Il y a là un phénomène qui est paradoxal. Et comme de bien entendu, comme chaque fois qu'on se trouve en présence d'un phénomène de cet ordre, cela a souvent porté les chercheurs à la recherche des influences, ce qui est dans bien des cas une façon de reporter le problème.

Le problème a sa source dans la communication de quelque chose qui s'est produit à côté. Encore faut-il savoir comment ça s'est produit à côté. Mais précisément, dans ce cas, c'est bien ce qui échappe, et la notion de recours aux influences, nous y ferons allusion, est aussi bien quelque chose qui là est loin d'avoir éclairci le problème. C'est dans son cœur que nous essaierons de le prendre, et nous verrons que la théorie freudienne est de nature à apporter une certaine lumière. À ce titre donc, c'est non seulement pour sa valeur d'exemple que je le prends, mais pour sa valeur de méthode.

Ce point, très localisé, ne veut pas dire que, concernant la sublimation, tout soit à considérer dans la ligne qui est ici ouverte, à savoir la sublimation à proprement parler de quelque chose qui se situe dans la ligne du rapport homme-femme, du rapport du couple. Ce n'est pas là quelque chose à quoi je prétends réduire le problème de la sublimation, voire même pas tellement le centrer. Et je crois qu'à partir de cet exemple, c'est capital pour arriver à une formule générale dont nous avons l'amorce déjà dans Freud, et nous savons où le lire, je ne dis pas chercher tel ou tel détail. Si je procède quelquefois en mettant en valeur presque une phrase, une formule isolée de Freud, et j'allais presque dire un élément gnomique, cet élément gnomique, je suis, pour moi, très conscient d'essayer de le mettre en action. Quand je vous donne des formules comme, *le désir de* -194 -



*l'homme est le désir de l'Autre*, c'est à proprement parler une formule gnomique, bien que Freud ne l'ait pas cherchée comme telle. Mais il l'a fait de temps en temps sans le faire exprès. Ainsi une formule très courte que je vous ai rapportée un jour, qui rapproche les mécanismes respectifs de l'hystérie, de la névrose obsessionnelle et de la paranoïa, de ces trois termes de sublimation, l'art, la religion et la science - à un autre endroit il rapproche la paranoïa du discours scientifique - sera de nature à nous montrer dans toute sa généralité la formule dans laquelle, au dernier terme, nous arriverons à poser la fonction de la sublimation, pour autant que j'essaye devant vous de l'ordonner dans cette référence à la Chose, cette Chose qui se trouve dans les exemples très élémentaires, presque de nature de la démonstration philosophique classique à l'aide du tableau noir et du bout de craie, que j'ai pris la dernière fois dans l'exemple du vase. C'était pour vous montrer quelque chose d'en quelque sorte schématique qui vous permette de saisir où se situe la Chose dans le rapport qui met l'homme en fonction de médium, si l'on peut dire, entre le réel et le signifiant. Cette Chose dont toutes les formes créées par l'homme sont du registre de la sublimation, cette Chose sera toujours en quelque sorte représentée par un vide, précisément en ceci qu'elle ne peut pas être représentée par autre chose. Ou plus exactement, qu'elle ne peut qu'être représentée par autre chose. Mais, dans toute forme de sublimation le vide sera déterminatif.

D'ores et déjà je vous indique trois modes différents selon lesquels l'art, la religion et le discours de la science se trouvent avoir affaire avec ceci. Nous dirons que, d'une certaine façon, tout art- et après tout je ne crois pas que ce soit là une formule qui soit vaine quelle que soit sa généralité, pour diriger ceux qui s'intéressent à l'élucidation des problèmes de l'art - se caractérise, en somme, par une certaine manière, un certain mode d'organisation autour de ce vide. Je pense avoir les moyens de l'illustrer pour vous de façon multiple et très sensible.

La religion - je ne vous dit pas que ce soit les formules auxquelles je m'arrêterai au dernier terme, quand nous aurons parcouru, exploré ensemble ce chemin - consiste dans tous les modes, si nous forçons la note dans le sens de l'analyse freudienne, d'éviter ce vide. Pour autant que Freud a mis en relief les traits obsessionnels du comportement religieux, nous pouvons dire cela. Il est clair qu'encore, qu'en effet toute une phase - 195 -

cérémonielle de ce qui constitue le corps des comportements religieux entre dans ce cadre, nous ne saurions pleinement nous satisfaire de ceci et qu'un mot comme respecter ce vide est bien quelque chose qui nous semblerait peut-être aller plus loin. Vous voyez que, de toute façon, le vide reste au centre. Et c'est précisément en ceci qu'il s'agit de sublimation.

Et je dirai que, pour le troisième terme, à savoir le discours de la science, en tant qu'il est originé dans le discours de la sagesse, ce discours de la philosophie pour notre tradition, c'est à proprement parler dans quelque chose où prend sa pleine valeur le terme qu'a employé Freud quand il s'agissait de la fonction de la paranoïa par rapport à la réalité psychique, ce terme que j'ai souligné pour vous au passage dans un de mes derniers séminaires, qui s'appelle *Unglauben*. *L'Unglauben* n'est pas la négation de la phénoménologie du *Glauben*, de la croyance, ce n'est pas non plus quelque chose sur quoi Freud soit revenu d'une façon qui soit en quelque sorte englobante et définitive. Néanmoins ceci parcourt toute son oeuvre. Nous voyons l'extrême importance qu'il donne à cette fonction au niveau de *l'Entwurf*. Et en fin de compte la phénoménologie de la croyance est bien ce qui pour lui sera resté, jusqu'au terme, une obsession. Aussi bien, *Moïse et le monothéisme* est tout entier construit pour nous expliquer les phénomènes fondamentaux de la croyance. Il y a quelque chose de plus profond, de plus dynamiquement significatif pour nous, c'est le phénomène de l'incroyance qui n'est pas la suppression de la dimension de la croyance, qui est un mode propre de rapport de l'homme à son monde et à la vérité, celui dans lequel il subsiste. Là-dessus, vous auriez bien tort de vous fier à des oppositions sommaires et de penser que l'histoire a connu des virages sensationnels, que le passage de l'âge théocratique à cette forme humaniste, comme on s'exprime, aux formes dites de libération de l'individu et de la réalité, que la conception du monde soit ici quelque chose de décisif.

Il ne s'agit pas, dans cette occasion, de quoi que ce soit qui ressemble à une *Weltanschauung* quelconque qui serait la mienne, et que j'essaierais de vous communiquer. Je ne suis ici qu'à titre d'indicateur, et de bibliographie pour vous aider à vous repérer dans ce qu'on peut trouver sur ce sujet de plus sérieux comme repères à partir de gens qui, chacun dans leur spécialité, sont doués de quelques capacités de réflexion; pour vous permettre de remettre les choses au point, je vous conseillerai de vous -196 -

référer ici à l'œuvre d'un historien, Lucien Febvre qui, dans une collection très accessible, a écrit, sous le titre du *Problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle*, quelque chose qui est de nature à vous montrer comment un emploi sain des méthodes historiques nous permet de poser d'une façon plus nuancée qu'il n'est coutume les questions des modes d'évolution de la pensée concernant les problèmes de la foi. Vous lirez aussi, si vous en avez le temps, et si vous désirez lire des choses qui sont somme toute assez plaisantes, une sorte de petit livre annexe, encore que ce ne soit pas une thèse secondaire, qui vient très bien comme une petite barque accrochée à un navire dans le sillage du premier, qui s'appelle *Autour de l'Heptaméron*, du même auteur. Il s'agit de Marguerite de Navarre, dont j'espère que personne d'entre vous ne la confond avec la reine Margot, car quelquefois cela arrive, et qui n'est pas simplement un auteur libertin, mais qui se trouve avoir écrit quelque traité mystique, chose qui n'est pas faite, bien sûr, pour provoquer l'étonnement de l'historien. Mais l'historien se penche sur ce problème, essaye de nous montrer dans le contexte du temps, et dans le contexte psychologique de l'auteur, ce que peuvent bien signifier ces recueils de contes qui s'appellent *l'Heptaméron*, et ceci est aussi de nature à nous permettre de le lire avec, on ne peut pas dire même un œil plus éclairé, mais avec un œil qui ne censure pas ce qu'il y a littéralement dans *l'Heptaméron*, à savoir les réflexions de chacun des personnages après chacun des récits qui sont censés être vrais, qui le sont sûrement pour la plus grande part. La façon dont les interlocuteurs en parlent, c'est-à-dire dans un registre de réflexion morale, et même formellement religieuse, est généralement censurée parce qu'il est considéré au départ que ceci n'est que de la sauce. Mais c'est justement ce sur quoi il convient de ne pas se tromper, c'est que toujours la sauce est l'essentiel dans un plat. Lucien Febvre nous apprend à lire *l'Heptaméron*. À la vérité, si nous savions lire, nous n'aurions pas besoin de lui.

Ce problème de l'incroyance, c'est-à-dire des fonctions mêmes qu'elle représente dans notre perspective, est éclairé en ceci qu'il y a là une position du discours qui se conçoit très précisément en rapport avec la Chose telle que nous l'avons définie, pour autant précisément que la Chose est rejetée au sens propre de la *Verwerfung*. De même donc que, dans l'art, il y a une forme, une *Verdrängung*, un refoulement de la Chose, que dans la religion, on peut dire qu'il y a peut-être une *Verschiebung*, c'est à pro-

prement parler de *Verwerfung* qu'il s'agit dans le discours de la science qui, si l'on peut dire, rejette la perspective et la présence de la Chose, et le discours de la science, en somme, est de nous profiler l'idéal dans sa perspective du savoir absolu, c'est-à-dire de quelque chose qui pose la Chose quand même, tout en n'en faisant pas état, et dont chacun sait que c'est cette perspective qui s'avoue en fin de compte et s'avère dans l'histoire comme représentant un échec. Ce discours de la science peut se profiler comme déterminé par cette *Verwerfung*. C'est probablement cela qui, selon la formule que je vous donne, que ce qui est rejeté dans le symbolique reparaît dans le réel, la science se trouve déboucher sur une perspective où c'est bien tout de même quelque chose d'aussi énigmatique que la Chose qui s'avère se profiler, apparaître au terme de la physique.

Donc je remets à la prochaine fois de partir de mon paradigme concernant l'amour courtois en tant qu'exemple d'une sublimation de l'art qui est manifeste. Nous pouvons en trouver encore les effets vivants. Nous les suivrons après que je sois revenu de mon absence, sous leurs formes consécutives. Nous essaierons de piquer un échantillonnage de ce que cela conserve comme traces, comme effets indiscutables, comme effets de la construction signifiante primitive qui est déterminante dans le phénomène de l'amour courtois, et nous essaierons à reconnaître, dans les faits, quelque chose qui n'est d'aucune autre façon explicable que par le recours à cette origine. Voilà tout au moins ce qui vous permettra de trouver quelque repères profilés devant vous de la forme de notre progrès. Je vous fais remarquer en passant-puisqu'aussi bien je me livre à une espèce de petit commentaire en marge - que cette notion de la Chose, que je vous apporte cette année comme une élaboration nouvelle, vous auriez tort de croire qu'elle ne fut point là immanente à ce que nous avons commencé d'aborder les années précédentes. Et puisqu'aussi bien certains, quelquefois, s'interrogent de certaines propriétés de ce qu'on appelle mon style, je dois vous faire remarquer que, par exemple, le terme *La Chose freudienne* que j'ai donnée comme titre à une chose que j'ai écrite et à laquelle il ne serait pas mauvais que vous vous reportiez, a étonné, parce que, bien entendu, quand on commence philosophiquement à commenter mes intentions, il arrive par exemple qu'on les fasse entrer dans ce quelque chose qui pendant un temps fut très à la mode, c'est à savoir de combattre la réification. À la vérité, je n'ai jamais rien dit de pareil. En tout cas -198 -

on peut toujours enrouler des intentions autour d'un discours. Il est bien clair que, si je l'ai fait, c'est à dessein, et que si vous voulez bien relire ce texte, vous vous apercevrez que c'est très essentiellement de cette Chose que je parle d'une façon qui, évidemment, est à la source du malaise incontestable que ce texte a produit alors. À savoir que c'est la Chose, qu'à plusieurs moments de ce texte, je fais parler.

Je voudrais maintenant que notre réunion puisse servir tout de même un peu plus à ceux qui se sont déplacés de plus ou moins loin. Il est possible, il me semble même probable, que certains d'entre vous, à ce point où nous sommes parvenus de mon séminaire, puissent avoir quelques questions à me poser, ou quelques réponses à me proposer, je veux dire me témoigner de ce que pour eux signifie tel ou tel point de mon exposé. Je sais bien qu'il n'est jamais commode de rompre le silence d'un rassemblement pour prendre la parole et agiter le grelot, je laisse donc cette formule que vous pouvez me poser une question écrite. Cela n'a qu'un inconvénient, c'est que moi je serai libre de la lire comme je voudrai. Mais cela pourrait peut-être donner l'occasion de remettre les points sur les i à propos de tel ou tel terme. Nous allons en même temps nous occuper à quelque chose d'inattendu qui ne me paraît pas mal. Une partie d'entre vous était hier à la séance scientifique et je ne sais pas comment elle s'est terminée. J'ai dû partir après avoir moi-même répondu abondamment aux conférenciers pour qui j'ai la plus grande affection et leur avoir témoigné tout l'intérêt que j'avais pris à leur travail. Ils sont ici aujourd'hui et j'aimerais demander à Smirnov quelques explications. Pourquoi, nous ayant parlé du *No and yes*, avez-vous mis le *yes* complètement dans votre poche?

SMIRNOV. -Cela s'appelle *No and yes* mais cela ne devrait pas s'appeler ainsi parce que je pense que la formulation du *yes* dans le texte est d'une pauvreté d'élaboration telle que ce n'était même pas la peine d'en parler. Cela ne servait vraiment pas à son propos. Je ne sais pas pourquoi il s'est laissé entraîner à faire un livre qui s'appelle *No and yes* alors que sur le *yes* il n'avait strictement rien à dire. Quand il cherche le moteur du *yes* il le fait en se forçant. Il dit: « C'est parce qu'il y a un *pattern* moteur du non ». Il le cherchait dans les relancements de l'affect au moment de la pulsion et il l'a isolé à mon avis très artificiellement. Si je n'en ai pas parlé, -199 -

c'est parce que je trouve que cela ne sert à rien et, qu'en plus, cela diminue beaucoup la valeur de ce qu'il a dit. Je n'ai pas du tout l'impression que vous avez été très tendre pour Spitz. Je crois que vous avez même été très sévère, parce qu'après tout il y a peut-être un point de vue. Il est très embarrassé sur le *yes* en disant qu'il apparaît que tout est un geste pour commencer, que même son *rooting affect* est dans un mouvement d'appétition et de recherche d'un oui, d'une pulsion à laquelle il donne un sens de oui initial, et que le non apparaît secondairement.

J. LACAN. -Pour ceux qui ne connaissent pas ce texte, il s'agit de ceci. Du fait que Spitz, qui a offert un livre qui se situe dans la chaîne de toute une série d'autres travaux qui sont fondés sur l'observation directe de l'enfant nouveau-né, très exactement de l'enfant infans, c'est-à-dire Jusqu'à la limite de l'apparition du langage articulé comme tel, a prétendu, à l'intérieur de ceci, retrouver en transcrivant le *pattern* du non comme geste, en tant que forme sémantique, dans un certain nombre de manifestations, dans le *rooting* d'abord - *rooting*, voulant dire le geste d'oscillation que l'enfant fait dans l'approche du sein, *rooting* est très difficile à traduire, il est très difficile de trouver un équivalent, il y a dans le texte un corrélatif, le mot *snot*, museau, à côté de *rooting*, qui montre bien ce dont il s'agit - c'est ce geste qui est évoqué dans sa plénitude de possibilités significatives. Hier, Smirnov s'est attaché à nous montrer que Spitz ici doit faire rentrer des fonctions, rentrant ailleurs à propos de ce qui se passe dans la frustration qui accompagne le non de l'adulte, que ce qui surgit, c'est quelque chose qui est très loin de se présenter originellement comme ayant sa signification, puisque enfin, au dernier terme - je vous passe les autres formes dans lesquelles se manifeste ce geste latéral de la tête - c'est en somme du geste d'approche, d'attente de la satisfaction qu'il s'agit ici, mis en accusation.

Pourquoi ne nous avez-vous pas mis en valeur que Spitz, pour lequel je suis loin d'être sévère parce que c'est sa défense que je prends, nous articule puissamment-je ne dis pas qu'il ait raison, mais c'est très fort, plein de relief - c'est à savoir qu'il va jusqu'à considérer le phénomène comme ce qui se passe dans une névrose traumatique. Il nous dit, c'est le dernier souvenir avant la réaction catastrophique qui surgit.

Je vous ai embarrassé pour nous évoquer les autres travaux de Spitz, à savoir sa fiction de la *Primal cavity*, mais à tout le moins sa référence à

l'écran du rêve. Vous avez également - à moins que ce ne soit Laplanche - posé la question de l'idée qu'il se faisait, qui en effet n'est pas du tout précisée, je veux dire que rien n'est articulé dans le sens de l'utilisation d'un mode de réaction d'un stade antérieur, dans une certaine situation qui est une situation critique, qui me paraît une idée très féconde et toujours à mettre en valeur. Loin de l'articuler de cette façon générale, il semble réduit à faire intervenir un mécanisme aussi passif que celui de la névrose traumatique. Il implique donc, d'une façon en quelque sorte nécessaire, antérieurement, quelque frustration du nourrissage, et l'on s'étonne comment d'une façon isolée, à propos d'un cas, ce souvenir de la réaction immédiatement antérieure à quelque chose qu'on doit supposer être le refus, le retrait du sein, à ce qui l'antécède immédiatement, à savoir à l'acte de *rooting* qui resterait donc inscrit comme une trace. C'est comme cela qu'il l'articule.

SMIRNOV. - Pour le *no*, il passe par un autre moment. Il dit que le *rooting*, précisément, est insuffisant à expliquer le *no*, et c'est à ce moment qu'il introduit un stade intermédiaire. C'est plus tard le sevrage, autour de six mois, que se place d'une manière traumatique ce qui retrouve cela; c'est un *pattern* par l'intermédiaire de quelque chose qui est déjà chargé d'un affect de retour, de détournement sinon volontaire mais intentionnel de l'acte.

D'autre part il ne parle pas de régression.

J. LACAN. - Le mécanisme de la névrose traumatique est nommé comme étant caractérisé par le fait que, dans une séquence fondamentale de névrose traumatique comme telle, c'est le dernier souvenir vivant de la chaîne qui subsiste. À quel moment selon vous le fait-il entrer en jeu dans sa dialectique, alors qu'il s'agit très précisément à ce niveau-là du *no* ?

J. LAPLANCHE. - Si mon souvenir est exact, ce n'est pas dans l'acquisition du non, mais du oui, du geste du oui. Il donne du geste du oui deux exemples, deux précurseurs, d'une part le geste de la tétée au moment même de la consommation, c'est-à-dire cette espèce de geste d'arrière en avant et d'autre part lorsqu'il y a retrait du mamelon. Vers l'âge de trois mois, il dit qu'il observe également un mouvement de la tête d'arrière en avant. C'est à propos de l'acquisition du oui. Et c'est pour le passage du premier au second de ces gestes qu'il fait appel à ce mécanisme de retour, à l'image précédant immédiatement la frustration.

-201 -

*L'éthique de la psychanalyse*

Pour le non il ne fait pas du tout appel à la régression. La régression, il la fait intervenir dans le geste latéral, que pour les mouvements céphaliques négatifs, pour quelque chose de pathologique. La reprise du *rooting* dans le geste du non est une reprise d'un mécanisme qui est là, mais ce n'est pas une régression, c'est l'utilisation d'un *pattern* qui existe et qui est remis, réactivé par l'identification avec le non de la mère. Mais ce n'est pas une régression.

X. AUDOUARD. - *Das Ding* a pour nature d'être oublié, d'être en même temps facteur d'oubli et facteur de réminiscence au sens platonicien du terme. Ne pensez-vous pas que ce soit par le truchement d'une sorte de réification de cette pure origine de cet ou bien-ou bien de toute médiation et de toute culture ? La question que je me pose c'est, pourquoi alors ne pas parler plutôt de toutes les formes de la médiation, les formes qu'on trouve dans la genèse, dans l'expérience de la conscience comme vous l'avez fait jusqu'ici semble-t-il ? Pourquoi, autrement dit, venir cette année nous parler de *das Ding* comme de quelque chose, alors que jusqu'ici vous avez sans cesse parlé de *das Ding* comme étant le facteur inévitable, le facteur nécessaire de toute expérience dans l'analyse ? Cette année vous privilégiez la Chose, mais vous en parlez alors que vous n'avez parlé que de cela en parlant d'autre chose.

Le problème que je me pose au fond est de savoir, premièrement, pourquoi vous nous parlez de *das Ding* au lieu de nous parler simplement de médiation; ou bien pourquoi vous nous parlez de *das Ding* au lieu de nous parler de toutes les formes de la médiation qu'elle reçoit dans notre expérience ? C'est le problème de la réification. Est-ce qu'on ne pourrait pas en quelque sorte vous faire le reproche, moins simpliste que celui de tout à l'heure, de réification de ce qui est justement le ressort dynamisant de toute expérience, qui est à la fois facteur de toute réminiscence et quelque chose dont on ne peut pas parler ?

J. LACAN. - Pour vous répondre tout de suite brièvement - et tout ce que je dirai par la suite ne sera que cette réponse-je crois que c'est important de voir comment, pour vous spécialement qui avez toujours entendu l'accent de ce qu'on peut appeler les réinterprétations hégéliennes de l'expérience analytique, il est bien certain que la façon dont, au moment où ici nous nous mettons à aborder l'expérience freudienne comme éthique, c'est-à-dire dans sa dimension essentielle en fin de compte, puisqu'elle -202 -



### *Leçon du 3 février 1960*

nous dirige dans une action qui est, étant thérapeutique, incluse, que nous le voulions ou non, dans le registre, dans les termes de l'éthique, et que nous le voulions ou non, je veux dire, que moins nous le voudrions, plus ce sera, comme l'expérience nous le montre, une forme d'analyse qui, se targuant d'un cachet tout spécialement scientifique, aboutit à des notions normatives qui sont à proprement parler celles dont je me plais quelquefois à parler en vous rappelant que la malédiction de Saint Mathieu, de ceux qui lient des fardeaux encore plus lourds pour les faire porter par les épaules des autres, qui renforcent les catégories de la normativité affective dans une formulation qui a même des effets qui peuvent inquiéter. Donc, il vaut bien mieux que nous nous rendions compte que nous essayons d'explorer cette portée éthique.

Il est tout à fait clair que ce sur quoi reste mis l'accent, c'est ce quelque chose d'irréductible justement qu'il y a dans la tendance, quelque chose qui se propose à l'horizon d'une médiation comme ce que la réification n'arrive pas à inclure. Mais à cerner cette image vide, ce quelque chose dont nous faisons le tour, voilà le point précis sur lequel vous me posez la question. La réponse, c'est l'intention délibérée de mettre en valeur cette notion qui n'a jamais été absente de ce que j'ai dit jusqu'à présent.

Si vous vous reportez à ce que j'ai donné comme textes sur ce sujet, vous verrez qu'il n'y a pas d'ambiguïté, et qu'il ne saurait sûrement m'être imputé cette sorte de radicalisme hégélien qu'un imprudent m'a imputé quelque part dans *Les temps modernes*. Je pense que vous voyez de quoi il s'agit exactement. C'est de cela que se séparait très nettement toute la dialectique du désir que j'ai développée devant vous - et qui commençait justement, au moment où l'imprudent écrivait cette phrase - et encore bien plus accentuée si j'en suis en train de le situer pour vous cette année, et dont le caractère inévitable me paraît spécialement marqué dans l'effet de la sublimation.

M. X. - La formule de la sublimation que vous avez donnée est d'élever l'objet à la dignité de la Chose. On peut entendre également ce qu'est la Chose, l'objet n'étant pas la chose. Au même séminaire, il y avait également, dans le discours, l'allusion à la bombe atomique, à un désastre, à une menace du réel. Il s'agit donc de cette Chose qui ne semble pas être au départ, puisque la sublimation va nous y mener. Personnellement, je me demande dans quelle mesure vous n'écartiez pas le rapport du symbo- 203 -

*L'éthique de la psychanalyse*

lique et du réel que vous êtes en train de nous donner actuellement. Et, à propos de la Chose, l'exemple en tout cas que vous avez développé, l'histoire du vase et du vide qui était dedans, je pose la question comme cela, est-ce que das *Ding*, la Chose dont il s'agit est la chose ? Elle n'est pas au départ, puisque la sublimation va nous y mener. Dans quelle mesure, cette chose, au départ, n'est pas le vide justement de la Chose, l'absence de la Chose, ou la non-Chose, le vide dans le pot, celui qui demande à être rempli comme vous disiez ?

Je pose la question de savoir si cette Chose n'est pas tout à fait une chose, mais au contraire la non-Chose que, par la sublimation, on va arriver à voir comme étant une chose; et puis dans quelle mesure justement il n'y a pas là un nœud fondamental qui est le symbolique par excellence dans, justement, le vide de chose qui est non seulement une notion, mais quelque chose de plus radical qu'une notion symbolique du rapport du signifiant à la Chose.

Je fais également appel à d'autres formulations. Le trou dans le réel que vous venez de dire quand vous avez commenté le texte de Shakespeare. À partir de certains moments le vide est toujours plein, et il y a des trous dans le réel. Le trou dans le réel est vraiment là la notion symbolique. Il y avait le rapport du symbolique à la réalité, justement là où on peut voir qu'il y a des trous dans le réel, et je me demande dans quelle mesure la non-Chose, ou ce vide de la Chose primordiale n'est pas justement ce qui définirait à proprement parler le rejet ou la forclusion. Je pose également la question de savoir si l'on n'est pas là au niveau où une saisie, une compréhension d'une façon plus universelle de la manière adéquate de saisir le rapport du symbolique au réel et de la Chose à la non-Chose comme étant primordial dans l'esprit, est possible.

J. LACAN. - Tout cela ne me paraît pas mal orienté. Il est clair que vous suivez toujours très bien les choses que je dis. Ce qu'il convient de repérer et d'entendre, c'est qu'en somme il y a quelque chose qui nous est offert, à nous analystes, si nous suivons la somme de notre expérience, si nous savons l'apprécier, c'est que cet effort de sublimation, dont vous dites qu'il tend à la fin à réaliser la Chose, ou à la sauver, c'est vrai et ce n'est pas vrai. Je veux dire qu'il y a une illusion. La science, ni la religion ne sont de nature à la sauver ou à nous la donner. Néanmoins, c'est justement et précisément pour autant que l'encerclement de la Chose, le cercle -204 -

*Leçon du 3 février 1960*

enchanté qui nous sépare d'elle, est justement posé par notre rapport au signifiant. C'est en tant que la Chose est, comme je vous l'ai dit, ce qui du réel pâtit de ce rapport fondamental, initial qui engage l'homme dans les voies du signifiant, du fait même qu'il est soumis à ce qui dans Freud s'appelle le principe du plaisir, et dont il est tout à fait clair j'espère, maintenant, dans votre esprit, que ça n'est pas autre chose que cela, c'est cette dominante du signifiant, et le véritable principe du plaisir tel qu'il joue et s'organise dans Freud. C'est justement parce qu'en somme c'est l'effet de l'incidence du signifiant sur le réel psychique qui est en cause, que l'entreprise sublimatoire sous toutes ses formes n'est pas purement et simplement insensée. C'est qu'on répond avec ce qui est en jeu. Je voulais avoir pour aujourd'hui, pour vous le montrer à la fin du séminaire, un objet qui demande un long commentaire pour être compris - non pas pour être décrit - dans l'histoire de l'art. Qu'on soit arrivé à la construction d'un objet pareil, et à y trouver du plaisir, c'est tout de même quelque chose qui n'est pas sans nécessiter quelques détours. Je vais vous le décrire. C'est un objet qu'on appelle un objet d'anamorphose. Je pense que beaucoup savent ce que c'est que l'anamorphose. C'est toute espèce de construction faite de telle sorte que, par une certaine transposition optique, une certaine forme qui, au premier abord, n'est même pas perceptible, se rassemble en image qui se trouve ainsi lisible, satisfaisante pour l'expérience, d'où le plaisir qui consiste à la voir surgir de quelque chose qui au premier abord est comme forme indéchiffrable. La chose est extrêmement répandue dans l'histoire de l'art. Il suffit d'aller au Louvre. Vous verrez le tableau des *Ambassadeurs* d'Holbein. Et aux pieds de l'ambassadeur, fort bien constitué comme vous et moi, vous verrez sur le sol une espèce de forme allongée qui a à peu près la forme des oeufs sur le plat, qui se présente avec un aspect énigmatique. Si vous ne savez pas qu'en vous plaçant sous un certain angle où le tableau lui-même disparaît sur son relief en raison des lignes de fuite de la perspective, vous voyez les choses se rassembler dans des formes dont je n'ai pas exactement à l'esprit lesquelles, il s'agit d'une tête de mort et de quelques autres insignes de la *Vanitas*, qui est un thème classique.

Ceci dans un tableau tout à fait bien, un tableau de commande des ambassadeurs d'Angleterre, qui ont dû être très contents de la peinture d'Holbein, et ce qui était au bas a dû aussi beaucoup les amuser.

-205 -

### *L'éthique de la psychanalyse*

Ce phénomène, dites-vous que c'est daté. C'est au XVI siècle et au XVIIe que les choses sont venues sur ce point à prendre l'aspect d'intérêt, et même d'acuité, de fascination tel qu'il existe dans une chapelle-je ne sais plus si elle existe encore - construite sur l'ordre des jésuites au temps de Descartes, tout un mur de 18 mètres de long qui représente une scène de vie des saints ou de crèche, où la chose est tout à fait illisible si vous êtes à un point quelconque de cette salle, et où elle ne va se rassembler et être lisible qu'à partir d'un certain couloir où vous entrez, pour avoir accès à l'endroit, et où vous pouvez voir dans un court instant, si vous êtes en marche, se rassembler des lignes extraordinairement dispersées et qui vous donnent le corps de la scène.

L'anamorphose que je voulais vous apporter ici était beaucoup moins volumineuse. Elle appartient à l'homme des collections auquel j'ai fait allusion. Il s'agit d'un cylindre poli qui a l'air d'un miroir et qui joue la fonction de miroir, et autour duquel vous mettez une sorte de bavette, c'est-à-dire une surface plane qui l'entoure, sur laquelle vous avez également les mêmes lignes inintelligibles. Quand vous êtes sous un certain angle vous voyez surgir dans le miroir cylindrique l'image dont il s'agit, celle-là est une très belle anamorphose d'un tableau de la crucifixion, imité de Rubens, et qui sort des lignes qui entourent le cylindre. Cet objet nécessite, je vous l'ai dit, pour avoir été forgé, et pour avoir eu un sens nécessaire, toute une évolution préalable. Je dirai que, derrière lui, il y a toute l'histoire de l'architecture, puis de la peinture, leur combinaison entre l'une et l'autre, l'impact, sous cette combinaison même, de quelque chose, pour parler d'une façon abrégée, qui fait qu'on peut définir l'architecture primitive comme quelque chose d'organisé autour d'un vide. C'est le vrai sens de toute architecture et c'est bien l'impression authentique que nous donnent les formes de l'architecture primitive, celles par exemple d'une cathédrale comme Saint-Marc à Venise. Puis après, pour des raisons en somme tout à fait économiques, on se contente de faire des images de cette architecture, on apprend en quelque sorte à peindre l'architecture sur les murs de l'architecture. Et la peinture est d'abord quelque chose qui s'organise autour d'un vide. Et comme il s'agit avec ce moyen moins marqué dans la peinture de retrouver en somme le vide sacré de l'architecture, on essaye de faire quelque chose qui y ressemble de plus en plus, c'est-à-dire qu'on découvre la perspective. -206-

*Leçon du 3 février 1960*

Le stade suivant est paradoxal et bien amusant et montre comment on s'étrangle soi-même avec ses propres nœuds. C'est qu'à partir du moment où l'on a découvert la perspective dans la peinture, on a fait une architecture qui se soumet à la perspective de la peinture. L'art de Palladio par exemple rend ceci tout à fait sensible. Vous n'avez qu'à aller voir le théâtre de Palladio à Vicence, qui est un petit chef d'oeuvre dans son genre. En tout cas cet art est instructif, il est exemplaire. L'architecture néoclassique consiste à faire une architecture qui se soumet à des lois de la perspective, qui joue avec elles, qui fait d'elles sa propre règle, c'est-à-dire qui les met à l'intérieur de quelque chose qui a été fait dans la peinture pour retrouver le vide de la primitive architecture.

À partir de ce moment-là on est enserré dans un nœud qui semble de plus en plus se dérober au sens de ce vide, et je crois que le retour baroque à tous ces jeux de la forme, qui sont précisément groupés sous un certain nombre de procédés, l'anamorphose est l'un d'entre eux, par lesquels les artistes essaient de restaurer le sens véritable de la recherche artistique en se servant des lois découvertes de ces propriétés des lignes, pour faire resurgir quelque chose qui soit justement là où on ne sait plus donner de la tête, à proprement parler nulle part. Dans le domaine de l'illusion, le tableau de Rubens qui surgit à la place de l'image, dans ce miroir du cylindre de l'anamorphose, vous donne bien l'exemple de ce dont il s'agit. Il s'agit d'une façon analogique, anamorphique de retrouver, de réindiquer que ce que nous cherchons dans l'illusion est quelque chose où l'illusion elle-même en quelque sorte se transcende, se détruit en montrant qu'elle n'est là qu'en tant que signifiante. C'est ce qui rend et ce qui redonne éminemment la primauté au domaine, comme tel, du langage, où là nous n'avons affaire en tous les cas, et bel et bien, qu'au signifiant. C'est ce qui rend sa primauté dans l'ordre des arts, pour tout dire à la poésie.

C'est bien pourquoi, pour aborder ces problèmes des rapports de l'art à la sublimation, je vais partir de l'amour courtois, c'est-à-dire des textes qui en montrent justement sous une forme spécialement exemplaire, le côté, si l'on peut dire, conventionnel, au sens où le langage participe toujours de cette espèce d'artifice, par rapport à quoi que ce soit d'intuitif, de substantiel et de vécu. C'est d'autant plus frappant quand nous le voyons s'exercer dans un domaine comme celui de l'amour courtois, et à une époque où, quand même, on baisait ferme et dru. Je veux dire où l'on n'en

*L'éthique de la psychanalyse* .

faisait pas mystère et où on ne mâchait pas les mots. C'est cette espèce de coexistence des deux formes concernant ce thème qui est ce qu'il y a de plus frappant et de plus exemplaire dans ce mode. De sorte que ce que vous faites intervenir là concernant la Chose et la non-Chose comme vous dites, la Chose, bien sûr, si vous y tenez, est en même temps non-Chose. Et à la vérité, le non, justement à ce moment, n'est certainement pas individualisé d'une façon signifiante. C'est très exactement la difficulté que nous propose là-dessus la pensée, par Freud, de la notion de *Todestrieb*. *S'il y a un Todestrieb*, et si Freud nous dit en même temps qu'il n'y a pas de négation dans l'inconscient, c'est bien là qu'est la difficulté. Nous ne faisons pas là-dessus une philosophie. D'une certaine façon, là, je vous renverrai à la notion que j'ai tempérée l'autre jour, de façon à ne pas avoir l'air de décliner mes responsabilités, quand je parle de la Chose je parle bien de quelque chose. Mais, bien entendu, c'est tout de même pour nous d'une façon opérationnelle, pour la place qu'elle tient dans une certaine étape logique de notre pensée, de notre conceptualisation, dans ce que nous avons à faire. Il s'agit de savoir par exemple si ce que j'ai évoqué hier soir et dénoncé au terme de l'étude du Spitz, la substitution véritable à toute la topologie classique de Freud de termes comme *l'ego*, car en fin de compte c'est bien ce que cela veut dire. C'est comme ceci que s'organise, pour quelqu'un d'aussi profondément nourri de la pensée analytique que Spitz, les termes de l'organisation psychique. Il est tout de même bien difficile d'y reconnaître cette fonction essentielle, fondamentale, d'où est partie l'expérience analytique qui en a été le choc et en même temps qui en a été tout de suite l'écho et le cortège. N'oublions pas qu'il a tout de suite répondu à Freud en formant le terme de *das Es*. Cette primauté du *Es* est actuellement tout à fait oubliée.

D'une certaine façon, pour rappeler ce que c'est que ce *Es*, il n'est pas suffisamment accentué actuellement par la façon dont il se présente dans les textes de la seconde topique. C'est pour rappeler le caractère primordial, primitif de cette intuition, de cette appréhension dans notre expérience, que cette année, au niveau de l'éthique, j'appelle une certaine zone référentielle, la Chose.

J. LAPLANCHE. - Je voudrais poser une question sur le rapport du principe du plaisir et du jeu du signifiant.

J. LACAN. - Le rapport du principe du plaisir et du jeu des signifiants, -208 -

*Leçon du 3 février 1960*

si vous voulez, repose tout entier en ceci, c'est que le principe du plaisir s'exerce fondamentalement dans l'ordre de ce qu'on appelle l'investissement, *Besetzung*, dans ces *Bahnungen*, et est facilité par ce qu'il appelle les *Vorstellungen*, et plus encore. Or, ce terme apparaît très précocement, c'est-à-dire que c'est avant l'article sur *l'inconscient*, et qu'il appelle les *Vorstellungsrepräsentanzen*. C'est en tant qu'il s'agit d'un état de besoin. Chaque fois qu'un état de besoin est suscité, le principe du plaisir tend à provoquer un réinvestissement dans son fond, entre guillemets, puisqu'à ce niveau méta-psychologique il ne s'agit pas de clinique, un réinvestissement hallucinatoire de ce qui a été antérieurement hallucination satisfaisante. C'est en cela que consiste le nerf diffus du principe du plaisir. Le principe du plaisir tend au réinvestissement de la représentation et donne aux *Vorstellungen* une forme satisfaisante. L'intervention de ce qu'il appelle principe de réalité ne peut donc qu'être tout à fait radicale; n'est jamais qu'une seconde étape. Bien entendu, aucune espèce d'adaptation à la réalité ne se fait que par cette espèce de phénomène de gustation, d'échantillonnage par où le sujet peut arriver en quelque sorte à contrôler, on dirait presque avec la langue, ce qui fait qu'il est bien sûr de ne pas rêver.

Ceci est absolument constitutif du nouveau de la pensée freudienne, et d'ailleurs n'a jamais été méconnu par personne tant qu'on tend à s'apercevoir de ce que cela a de paradoxal et de provocant d'avoir articulé le fonctionnement de l'appareil psychique sur ce que personne n'avait jamais osé articuler avant lui. L'appareil psychique, tel qu'il est décrit en somme à partir de son expérience de ce qu'il a vu surgir d'irréductible du fond des substitutions hystériques est ceci, c'est que la première chose que peut faire l'homme démuni lorsqu'il est tourmenté par le besoin est de commencer par halluciner sa satisfaction, et il ne peut rien faire d'autre que contrôler. Par bonheur il a fait en même temps à peu près les gestes qu'il fallait pour se rapprocher de la zone où cette hallucination coïncide avec un réel approximatif.

Voilà de quelle espèce de départ de misère, toute la dialectique de l'expérience, en termes freudiens, si l'on veut respecter les textes fondamentaux, s'articule. C'est ce que je vous ai dit en parlant du rapport du principe du plaisir et du signifiant. Car les *Vorstellungen*, d'ores et déjà, à l'origine, ont le caractère d'une structure signifiante.

-209 -





## Leçon XI 10 février 1960

Pourquoi cette anamorphose est-elle là ? Elle est là bien sûr pour illustrer ma pensée. La dernière fois, j'ai fait une espèce de raccourci de quelque chose qui pourrait s'appeler le sens ou le but de l'art, au sens commun que nous donnons actuellement à ce terme, les Beaux-Arts. Il n'y a pas que moi que cela a préoccupé dans l'analyse. J'ai fait allusion à l'article d'Ella Sharp sur ce même sujet de la sublimation. Elle part, vous le savez, vous pouvez vous reporter à cet article, des parois de la caverne d'Altamira qui est la première caverne décorée qui a été découverte. En fin de compte, si nous partons de ce que nous décrivons comme ce lieu central, cette extériorité intime, cette extimité qui est la Chose, peut-être ceci éclairera-t-il pour nous ce qui reste encore une question, voire un mystère pour ceux qui s'intéressent à cet art préhistorique, c'est à savoir précisément son site, dans une cavité souterraine dont on s'étonne qu'elle ait été choisie précisément pour les difficultés extrêmes qu'elle devait donner au travail, à l'éclairage pendant le travail et aussi à la prise de vue qu'on suppose en quelque sorte nécessitée par la création même, sur ces parois, d'images saisissantes. Aller les contempler ne devait pas être une chose de toute facilité dans les conditions d'éclairage qu'on suppose devoir être celles des primitifs. Donc je dirai que, tout à fait au départ, c'est autour d'une cavité, sur les parois d'une cavité que sont jetées ce qu'on pourrait appeler, au double sens du terme, subjectif et objectif, cette sorte d'épreuves qui nous paraissent être ces premières productions de l'art primitif, je veux dire épreuves sans doute pour l'artiste, qui nous donne la -211 -

### *L'éthique de la psychanalyse*

pensée de quelque chose comme une mise à jour d'une certaine possibilité créatrice - puisque ces images, comme vous le savez, se recouvrent souvent les unes les autres comme si, en un lieu consacré, c'était pour chaque artiste, chaque sujet capable de s'offrir à cet exercice, que c'était aussi bien sur ce qui avait été fait précédemment que de nouveau il dessinait, projetait ce qu'il avait à cette occasion à manifester - ; aussi bien épreuves au sens objectif, car nous y voyons une série d'épreuves toujours sur des termes qui assurément ne peuvent pas nous saisir comme ayant un certain rapport assez profond avec quelque chose qui était à la fois lié au rapport au monde le plus étroit, je veux dire à la subsistance même des populations qui semblent être composées essentiellement de chasseurs, mais aussi bien à ce quelque chose qui, dans sa subsistance, se présente pour lui avec le caractère d'un au-delà du sacré, de ce quelque chose justement que nous essayons de fixer dans sa forme la plus générale par le terme de la Chose. La subsistance primitive, dirais-je, sous l'angle de la Chose.

Là on peut dire qu'il y a une ligne qui se retrouve à l'autre bout dans cet exercice aussi infiniment plus proche de nous. C'est une chose, cette anamorphose, probablement du début du XVII<sup>e</sup> siècle, et je vous ai dit à cette époque l'intérêt qu'a pris pour la pensée constructive, la pensée des artistes, ces sortes d'exercices. J'ai essayé de vous faire comprendre très brièvement comment on peut en somme en dessiner la genèse. C'est à savoir que si de la cavité et de la paroi, en tant que l'exercice sur la paroi consiste à fixer l'habitant invisible de la cavité, nous voyons la chaîne s'établir du temple en tant qu'organisation autour du vide et par rapport à ce vide, et en tant que ce vide désigne justement la place de la Chose. Nous voyons ensuite, je vous l'ai dit, sur les parois de ce vide lui-même, pour autant que la peinture apprend progressivement à maîtriser ce vide, et même à le serrer de si près qu'elle se voue à le fixer sous la forme de l'illusion de l'espace, c'est la progressive introduction, à travers toute l'histoire de la peinture, la maîtrise de l'illusion de l'espace autour de laquelle nous pouvons organiser l'histoire de la peinture. Je vais vite. C'est une sorte de rapide gramme qui peut simplement, pour vous, être considéré comme quelque chose que vous devez mettre à l'épreuve de ce que vous pourrez lire par la suite sur ce sujet.

Vous savez bien qu'avant l'instauration systématique de ce qui est à -212 -

*Leçon du 10 février 1960*

proprement parler les lois géométriques de la perspective, formulées à la fin du XVe et au début du XVIe siècle, la peinture a montré une sorte d'étape où des artifices permettent de structurer cet espace. Le double bandeau, par exemple, qu'on voyait au VIe et au VIIe siècle aux parois de Sainte Marie Majeure, est une façon de traiter certaines stéréognosies. Mais laissons. L'important est qu'à un moment on arrive à l'illusion. C'est bien là d'ailleurs autour de quoi reste un certain point sensible, un point de lésion, un point douloureux, un point de retournement de toute l'histoire en tant qu'histoire de l'art et en tant que nous y sommes impliqués, c'est que l'illusion de l'espace est autre chose que la création du vide et que ce que représente l'apparition des anamorphoses à la fin du XVIe, début du XVIIe siècle. Je vous ai parlé souvent de jésuites la dernière fois, c'était un lapsus, j'ai vérifié dans le livre excellent sur les anamorphoses qu'a fait Jurgis Baltrusaitis, Olivier Perrin éditeur, c'est d'un couvent de Minimes qu'il s'agit, autant à Rome qu'à Paris. Je ne sais pas pourquoi j'ai projeté aussi au Louvre ces *Ambassadeurs* d'Holbein, qui sont à la National Gallery. Vous verrez, sur ce tableau des *Ambassadeurs* toute une étude pour vous imaginer ce que je vous ai dit la dernière fois, cet objet étrange, ce crâne, comme l'article avec beaucoup de raffinement l'auteur, si l'on passe devant le tableau, si l'on sort de cette pièce par une porte faite à cette fin de le voir dans sa vérité sinistre, au moment où le spectateur se retourne pour la dernière fois en s'éloignant du tableau.

Donc, dis-je, l'intérêt pour l'anamorphose est décrit comme ce point tournant où, de cette illusion de l'espace, l'artiste retourne complètement l'utilisation, et s'efforce de le faire entrer dans ce qui est le but primitif, à savoir comme tel d'en faire le support de cette réalité en tant que cachée, cette fin de l'art, pour autant que c'est d'une certaine façon de cerner la Chose qu'il s'agit toujours dans toute oeuvre d'art, et c'est ceci qui permet d'approcher, me semble-t-il, d'un peu plus près, ce qui semble être encore la question irrésolue concernant les fins de l'art, encore pour nous qui, comme Platon, nous posons la question, la fin de l'art serait-elle d'imiter ou de ne pas imiter ? Imiter-t-il ce qu'il représente ? Quand on entre dans cette façon de poser la question, on est déjà pris dans la nasse et il n'y a aucun moyen d'en sortir, de ne pas rester dans l'impasse où nous sommes entre l'art figuratif et l'art dit abstrait. Jusqu'à un certain point, nous ne pouvons simplement qu'évidemment sentir l'aberration qui se formule -213 -

*L'éthique de la psychanalyse*

dans la position du philosophe qui est implacable, c'est Platon qui fait tomber l'art au dernier degré des oeuvres humaines, puisque pour lui tout ce qui existe, qui n'existe que dans son rapport à l'Idée qui est réelle, n'est déjà qu'imitation d'un plus que réel, d'un surréel. Et si l'art imite, nous dit-il, c'est une ombre d'ombre, une imitation d'imitation. Vous voyez donc quelle vanité il y a dans l'œuvre d'art, dans l'œuvre du pinceau.

Or, bien sûr, et dans un sens opposé, pour vous dire qu'il ne faut point entrer dans la nasse pour comprendre que, bien sûr, naturellement, les œuvres de l'art imitent ces objets qu'elles représentent, mais que leur fin n'est justement pas de représenter ces objets. En donnant l'imitation de l'objet, elles font de cet objet autre chose. Elles ne font que feindre d'imiter les objets. Et c'est pour autant que l'objet est instauré dans un certain rapport avec la Chose qu'il est fait pour cerner, pour présentifier, absentifier à la fois la Chose. Et puis cela, en somme, tout le monde le sait, que quand la peinture tourne une fois de plus d'une façon saisissante sur elle-même au moment où Cézanne fait des pommes, c'est bien évidemment parce qu'en faisant des pommes il fait tout autre chose que d'imiter des pommes; encore que sa dernière façon de les imiter soit la plus saisissante et soit celle qui soit le plus orientée vers une technique de présentification de l'objet. Mais plus sera présentifié l'objet en tant qu'imité, plus il nous ouvrira cette dimension où l'illusion comme telle, comme exemple de ce brisement d'elle-même vise autre chose. Chacun sait bien que le mystère, parfois, de cette façon qu'a Cézanne de faire des pommes, a une valeur qui n'a jamais encore été conçue, que quand Cézanne le faisait, par un certain rapport au réel tel qu'alors il se renouvelle dans l'art, une certaine façon de faire surgir l'objet qui est nouvelle, qui est lustrale, qui est un renouveau de sa dignité par où, si je puis dire, sont dansés d'une nouvelle façon ces insertions imaginaires en tant qu'au moment précis de l'histoire de l'art dont il s'agit, certaines de ces insertions imaginaires sont choisies et, comme on l'a remarqué, elles ne peuvent pas être détachées de ce qui jusqu'alors a composé pour les artistes qui ont précédé, dans leurs précédents efforts de réaliser cette fin de l'art, ce qui a été choisi et repris d'une autre façon.

Il y aurait bien des choses à dire là-dessus, et en particulier que la notion d'historicité ici ne saurait être employée sans la plus extrême prudence. Le terme d'histoire de l'art est bien ce qu'il y a de plus captieux et l'on peut -214

-

*Leçon du 10 février 1960*

dire que chaque émergence de ce mode d'opérer consiste pour toujours à renverser l'opération illusoire, la faire retourner vers sa fin première qui est de projeter une réalité qui n'est point celle de l'objet qui est représenté, qui est une réalité vers laquelle cette façon de traiter l'objet est tournée. Nous verrions que, dans l'histoire de l'art, il n'y a au contraire, par la nécessité même qui la supporte, que substructure, que même à l'histoire du temps, je veux dire du temps où il se manifeste, l'artiste est toujours aussi dans un rapport contradictoire. C'est contre les normes et les schèmes régnant, politiques par exemple, voire les schèmes de pensée, c'est en quelque sorte à contre-courant que l'art, toujours, essaie de réopérer son miracle. Voici en somme pourquoi nous nous trouvons là devant un jeu qui peut vous paraître assez vain en effet comme exercice si l'on suppose les raffinements opératoires que nécessite cette petite réussite technique. Et pourtant, comment ne pas en être touché, voire ému, comme de quelque chose dont je dirai qu'avec cette forme montante et descendante que prend l'image dans cette sorte de seringue, nous sommes là devant quelque chose qui, si je me laissais aller à une image, me paraîtrait comme une sorte d'appareil à prise de sang, à prise du sang du Graal, si vous voulez bien vous souvenir que le sang du Graal est précisément ce qui dans le Graal manque. Ceci, si je vous l'apporte aujourd'hui, au point où nous en sommes de notre exposé, c'est pour autant que c'est, si localisées qu'en soient l'apparition et la tendance, quelque chose qui a sûrement sa fonction dans l'histoire de l'art. N'en prenez que l'usage métaphorique. C'est pour autant que ce que je veux vous exposer aujourd'hui, c'est à savoir la possibilité de cette forme de sublimation qui s'est créée à un moment de l'histoire de la poésie et qui nous intéresse d'une façon si exemplaire par rapport à ce qu'en somme la pensée freudienne a remis au centre de notre intérêt dans l'économie du psychisme, à savoir Eros et l'érotisme; c'est pour autant qu'en fin de compte vous pourrez presque l'articuler, le structurer autour de cette anamorphose, c'est que ce que je dessine pour vous, à propos de l'éthique de la psychanalyse, repose tout entier sur ceci auquel nous viendrons dans la suite, je ne fais que l'indiquer au départ, c'est à savoir que la référence interdite, celle que Freud a rencontrée au point terminal de ce qu'on peut appeler chez lui le mythe œdipien, le mythe oedipien dont il est déjà assez frappant qu'en somme, tout de suite, l'ex-2/5 -

*L'éthique de la psychanalyse*

périence de ce qui se passe chez le névrosé l'ait fait bondir sur le plan d'une création poétique de l'art, du drame d'Œdipe en tant qu'il est quelque chose de daté dans l'histoire culturelle. Vous le verrez quand nous prendrons *Moïse et le monothéisme*, quand nous nous rapprocherons de ce *Malaise dans la civilisation* que j'e vous ai priés de lire pendant cet intervalle, combien, si l'on peut dire, il n'y a pas dans Freud de distance aux données de l'expérience judéo-grecque, je veux dire de celle qui caractérise notre culture dans son vécu le plus moderne.

Que Freud n'ait pu manquer de conduire jusqu'au terme d'un examen l'action de Moïse, sa méditation sur ce qu'on peut appeler en somme les origines de la morale, c'est quelque chose qui doit nous frapper. Quand vous pourrez lire cet étonnant ouvrage qu'est *Moïse et le monothéisme*, vous verrez combien dans son texte apparaît, concernant ce que je vous ai montré tout au long de ces années comme étant l'essentielle référence, le Nom du père, sa fonction signifiante, combien dans son texte même, quand il s'agit de Moïse et du monothéisme Freud ne peut s'empêcher de montrer ce qu'on peut appeler la duplicité de sa référence. Je veux dire que formellement, dans son texte, il fait intervenir ce recours structurant, la puissance paternelle, comme une sublimation comme telle. Il souligne, dans le même texte où il laisse à l'horizon le trauma primordial du meurtre du père, et sans se soucier de la contradiction, que c'est dans une date historique surgissant sur le fond de l'appréhension sensible et visible, celle qui engendre, c'est la mère. Et, nous dit-il, il y a un véritable progrès dans la spiritualité dans le fait d'affirmer que le père, à savoir celui dont on n'est jamais sûr, et dont aussi bien on peut dire que la reconnaissance de son action implique toute une élaboration mentale, toute une réflexion, le fait d'introduire comme primordiale la fonction du père représente comme telle une sublimation à propos de laquelle il pose tout de suite la question, comment précisément en concevoir le saut et le progrès puisque, pour l'introduire, il faut que déjà quelque chose se manifeste qui institue du dehors son autorité, sa fonction, sa réalité ? À savoir que lui-même souligne, et à ce moment, l'impasse que constitue le fait qu'il y a la sublimation et que cette sublimation, nous ne pouvons la motiver historiquement, sinon précisément par le mythe auquel il revient, mais dont à ce moment là, la fonction de mythe devient tout à fait latente; je veux dire que ce mythe n'est vraiment pas autre chose que ce qui s'inscrit dans -216 -

*Leçon du 10 février 1960*

la réalité spirituelle la plus sensible de notre temps, à savoir la mort de Dieu. Que c'est en fonction de la mort de Dieu que le mythe du meurtre du père, qui la représente de la façon la plus directe, est introduit par Freud comme un mythe moderne, et comme un mythe ayant toutes les propriétés du mythe comme tel. Car, bien entendu, ce mythe, pas plus qu'aucun autre mythe, n'explique rien, le mythe et sa fonction étant toujours, comme je vous l'ai montré en toutes occasions, comme je l'ai articulé, m'appuyant sur Lévi Strauss à cette occasion, et surtout ce qui a pu venir nourrir sa propre formulation, cette sorte d'organisation signifiante, d'ébauche si vous voulez qui s'articule pour supporter les antinomies de certains rapports psychiques à un niveau qui n'est pas simplement de tempérament, d'une angoisse individuelle, qui ne s'épuise pas non plus dans aucune construction supposant la collectivité comme telle et qui prend sa dimension complète. Nous supposons là qu'il s'agit de l'individu, et aussi bien de collectivité. Les deux ne présentent pas entre eux d'opposition qui soit telle au niveau où il se passe. Il s'agit du sujet en tant qu'il a précisément à pâtir du signifiant, et que dans cette passion du signifiant surgit le point critique dont l'angoisse n'est à l'occasion qu'un affect jouant le rôle de signal occasionnel. Nous sommes donc portés à l'intérieur même du point où Freud pose la question de la source de la morale, où il a apporté cette inappréciable connotation qu'il a appelée le *Malaise dans la civilisation*, autrement dit ce quelque chose de déréglé par quoi une certaine fonction psychique, le Surmoi, semble trouver en elle-même sa propre aggravation, une sorte de rupture des freins qui assuraient sa juste incidence. Il reste à l'intérieur de ce dérèglement même que ce dont il s'agit, c'est à savoir comment, dans quelle mesure nous pouvons concevoir ce qu'il nous montre, au fond de la vie psychique, les tendances peuvent trouver leur juste sublimation. Mais d'abord, quelle est cette possibilité de la sublimation ? Je ne puis pas, dans le temps qui nous est imparti, vous promener à travers les difficultés presque insurmontables, presque insensées, auxquelles se trouvent confrontés les auteurs chaque fois qu'ils ont essayé de donner un sens à ce terme de sublimation. Il y a tout de même quelque chose que je voudrais bien qu'un jour l'un d'entre vous fasse, se rendre à la Bibliothèque nationale pour prendre connaissance de cet article qui est dans le tome VIII -217 -

*L'éthique de la psychanalyse* d'Imago, de Bernfeld, qui s'appelle *Bemerkungen zur Sublimierung*. Cela prendrait vingt minutes s'il nous en faisait ici le résumé. Bernfeld était un esprit particulièrement ferme dans cette seconde génération et les faiblesses vers quoi vient, en fin de compte, à s'articuler ce qu'il pose concernant la sublimation, sont tout de même bien faites pour nous éclairer. Je veux dire qu'il se trouve fort gêné d'abord par la référence que Freud donne aux opérations de la sublimation, d'être toujours éthiquement, culturellement, socialement valorisées. Cette sorte de critère externe au psychisme laisse assurément dans l'embarras, et certainement une telle référence mérite en effet, par son caractère extra-psychologique, d'être mise en relief, en valeur, pour tout dire d'être critiquée. Nous verrons que ce caractère fait moins de difficulté qu'il semble au premier abord. Mais c'est bien là un des problèmes. D'autre part, la contradiction entre le côté *Zielablenkung* de la *Strebung*, de la tendance, du *Trieb*, et le fait que ceci se passe dans un domaine qui est celui de *l'Objekt libido*, de la libido objectale, est aussi fait pour lui poser toutes sortes de problèmes. Il les résout avec une maladresse extrême qui caractérise tout ce qui a été dit jusqu'ici sur la sublimation dans l'analyse. Il les résout en disant que c'est cette part de la tendance qui peut être en somme utilisée - au point où il en est, tome VIII, qui doit dater de 1923-1924 environ - aux fins du moi, aux *Ichziele*, que nous devons définir la sublimation. Et de donner des exemples dont il me semble que la naïveté éclate. Il prend un petit Robert Walter qui, comme beaucoup d'enfants, se livre aux exercices de la poésie dès avant l'apparition de sa puberté. Eh bien que nous dira-t-il à ce sujet ? Que c'est un *Ichziel*, un but du moi que d'être un poète; que c'est pour autant que ceci est fixé très précocement chez l'enfant que va pouvoir être jugée toute la suite, à savoir le mode sous lequel, au moment de sa puberté, vont se voir peu à peu intégrés dans cet *Ichziel* le bouleversement sensible cliniquement, encore qu'assez confus dans le cas qu'il nous expose, de son économie libidinale, et la progressive intégration de ce qui restait au départ très séparé entre son activité de petit poète et ses fantasmes par exemple. C'est donc, nous dit-il, supposer le caractère primordial, primitif que cet enfant s'est donné comme but de devenir un poète. Cette sorte d'argumentation se retrouve dans les autres exemples qu'il nous donne, qui sont également bien instructifs puisqu'il y a des exemples concernant la fonction des *Verneinungen*, des négations qui se



*Leçon du 10 février 1960*

produisent spontanément entre groupes d'enfants. Il s'est en effet beaucoup intéressé à cette question, dans la publication sur les problèmes de la jeunesse dont il se trouvait à ce moment là titulaire. L'important est ceci, et en somme se retrouve dans tout ce qui a été formulé, même par Freud, sur ce sujet. Freud fait remarquer comment l'artiste, après avoir opéré sur le plan de la sublimation, se trouve en somme le bénéficiaire de son opération pour autant que, comme elle est reconnue par la suite, il se trouve recueillir sous forme de gloire, honneur, voire argent, précisément les satisfactions fantasmatiques qui étaient au principe de la tendance qui se trouve ainsi, dans la sublimation, et par la voie de la sublimation, se satisfaire.

Tout ceci est fort bel et bon, à cette seule condition que nous tenions pour quelque chose en somme de déjà établi au dehors, qu'il y a une fonction du poète. Qu'un petit enfant puisse prendre comme but de son moi de devenir un poète, voilà qui peut sembler aller tout seul, particulièrement chez ceux que Bernfeld appelle un homme éminent. Il est vrai qu'il se précipite aussitôt dans une parenthèse, en disant qu'en utilisant ce terme de *hervorragender Mensch*, homme éminent, il veut le dépourvoir le plus qu'il se peut de toute espèce de connotation de valeur, ce qui est bien tout de même la chose la plus étrange qu'on puisse dire à partir du moment où on a fait intervenir une notion comme celle d'éminence. Pour tout dire, la dimension de la personnalité éminente est inéliminable à l'origine de certaines élaborations, et aussi bien nous voyons, dans *Moïse et le monothéisme*, qu'elle n'est pas éliminée, mais mise par Freud au premier plan. Ce dont il s'agit là est bien originellement de décrire, de situer la possibilité d'une fonction comme la fonction poétique, dans un consensus social à l'état de structure. C'est cela qui doit être justifié, et non pas simplement par les bénéfices secondaires qui, individuellement, y entrent, s'y mettent à l'épreuve et à l'exercice.

Eh bien, ce que nous voyons, à une certaine époque de l'histoire qui se trouve nous intéresser pour autant qu'elle le fait intervenir de la façon la plus directe, le principe d'un idéal qui est celui de l'amour courtois, pour autant qu'il va se trouver, pour un certain cercle aussi limité que nous le supposons, au principe d'une morale, de toute une série de mesures de comportement, d'idéaux de loyauté, de mesures, de services, d'exemplarité de la conduite, tout ceci va tourner autour de quoi ? D'une érotique. -219 -

### *L'éthique de la psychanalyse*

D'une érotique d'autant plus surprenante à voir surgir à une certaine date, qui est très probablement le milieu ou le début même du XI<sup>e</sup> siècle, pour se prolonger pendant tout le XII<sup>e</sup>, voire même en Allemagne jusqu'au début du XIII<sup>e</sup>. je fais là allusion très précisément à ce que comporte ce jeu des chanteurs - qui, à une certaine ère européenne, se qualifiant de troubadours dans le midi, trouvères dans la France du nord, *Minnesänger* dans l'aire germanique, des domaines périphériques comme l'Angleterre par exemple, ou certains domaines espagnols n'en étant atteints que secondairement- à ces jeux liés à une technique, à un métier poétique très précis, surgissant pendant cette époque, et qui ensuite, même dans des siècles qui n'en ont plus gardé qu'un souvenir plus ou moins effacé, s'éclipsent. Il y a un moment maximum qui va à peu près du début du XII<sup>e</sup> siècle au premier tiers du XIII<sup>e</sup> siècle, où cette technique très spéciale qui est celle des poètes d'amour courtois joue un rôle et une certaine fonction. Cette fonction, nous ne pouvons pas absolument, au point où nous en sommes, en mesurer absolument la portée, ni l'incidence. Ce que nous savons c'est que certains cercles qui, comme leur nom l'indique, sont des cercles au sens de l'amour courtois, je veux dire des cercles de cour, des cercles nobles, occupant une certaine position élevée dans la société, en ont certainement été affectés de la façon la plus sensible, la plus précise et y ont participé. je veux dire qu'on a pu poser la question de savoir s'il y a eu ou non vraiment des cours d'amour. Assurément, ce que Jean de Nostre-Dame, autrement dit Nostradamus, au début du XV<sup>e</sup> siècle, nous représente de la façon dont s'exerçait la juridiction des dames dont il nous dit les noms flamboyants, à consonance languedocienne, ne peut manquer de faire passer sur nous un certain frisson d'étrangeté. Ceci a été critiqué, à juste titre, et reproduit fidèlement par Stendhal dans son livre *De l'amour* qui reste vraiment un livre admirable en la matière, qui était à ce moment là très proche de l'intérêt romantique qui s'attachait aux découvertes, aux résurgences de toute cette poésie courtoise, de la poésie qu'on appelait alors provençale, encore qu'elle soit beaucoup plus toulousaine, voire limousine. L'existence et le fonctionnement de ces juridictions de casuistique amoureuse que Jean de Nostre-Dame nous évoque est discutable, et discuté. Néanmoins, ces jugements restent avoir été portés. Il nous reste des textes en particulier, que Raynouard, en 1817, a mis au jour et publiés -220 -

*Leçon du 10 février 1960*

dans un ouvrage d'ensemble sur la poésie des troubadours qui est l'ouvrage d'André le Chapelain, dont le titre abrégé est tout simplement *De arte amandi*, c'est-à-dire que ce titre est fait, structuré comme pleinement homonyme au traité d'Ovide qui n'a pas cessé d'être transmis par les clercs.

Dans ce manuscrit du XIV<sup>e</sup> siècle qui a donc été extrait de la Bibliothèque nationale par Raynouard, nous voyons le texte de jugements qui ont été effectivement portés par des Dames, qui sont parfaitement repérables historiquement, nommément Éléonore d'Aquitaine qui fut successivement, et ce successivement comporte une grande participation personnelle au drame qui s'ensuit, l'épouse de Louis VII le Jeune, d'Henri Plantagenêt qu'elle épousa quand il était duc de Normandie, qui devint ensuite roi d'Angleterre avec tout ce que cela comporta par la suite de revendications sur des domaines du champ français, ainsi que sa fille qui épousa un certain Henri I<sup>er</sup>, comte de Champagne. Il y en a d'autres encore qui sont repérables historiquement. Toutes sont dites, dans ce manuscrit, avoir participé, sous quelque forme que cela ait été, à des juridictions de casuistique amoureuse, lesquelles supposent de la façon la plus claire - car nous en avons dans des textes, dans les poèmes d'amour courtois que nous avons - des repères qui sont parfaitement typifiés. Il ne s'agit pas là de termes approximatifs ; il s'agit de termes extrêmement précis, ayant une connotation d'idéal à poursuivre, de conduite typifiée, desquels bien sûr je voudrais vous donner ici à l'occasion quelques termes typiques.

Nous pouvons les emprunter indifféremment soit au domaine méridional, soit au domaine germanique, au signifiant près qui dans un cas est d'oc, dans l'autre de langue germanique, car il s'agit d'une poésie qui se développe en langue vulgaire. Donc, au signifiant près, le recoupement, la systématisation, le rapport réciproque des termes se retrouve. C'est du même système qu'il s'agit et ce système s'organise autour de thèmes divers, dont le premier par exemple est celui du deuil, et même d'un deuil jusqu'à la mort par exemple. Le départ ici, comme l'a exprimé l'un de ceux qui en Allemagne, au début du XIX<sup>e</sup> siècle ont mis en évidence les caractéristiques de cet amour courtois, c'est d'être une scolastique de l'amour malheureux. Il y a des termes définissant le registre dans lequel sont obtenues ce qu'on peut appeler les valeurs de la Dame, ce que représente telle

-221 -

### *L'éthique de la psychanalyse*

ou telle norme sur lesquelles sont réglés les échanges entre les partenaires, de cette sorte de rite singulier, la notion de récompense, de clémence, de grâce, de *Gnade*, de félicité. L'important est seulement ici d'indiquer dans les dimensions de ce dont vous pouvez, si la chose vous intéresse, vous reporter dans le détail, à l'organisation extrêmement raffinée, en tout comparable, pour la complexité, à ce qui d'une façon peut-être plus facile à mémoriser pour vous, vous pouvez vous représenter, encore qu'il se présente à nous sous une forme beaucoup plus affadie, comme Carte du Tendre, puisqu'en somme les précieuses, à un autre moment de l'histoire, ont remis au premier plan un certain art social de la conversation.

Ici il s'agit de choses qui sont d'autant plus surprenantes à voir surgir, qu'elles surgissent dans une époque dont les coordonnées historiques nous montrent qu'au contraire rien n'y semblait, bien loin de là, y répondre à ce qu'on pourrait appeler une promotion, voire une libération de la femme. Qu'il me suffise, pour donner ici une idée des choses, d'évoquer par exemple une histoire comme celle qui s'est passée en pleine période de floraison de cet amour courtois, l'histoire de cette comtesse de Comminges, fille d'un certain Guillaume de Montpellier, qui, à ce titre, se trouvait l'héritière naturelle d'un comté qui est précisément le comté de Montpellier. Un certain Pierre d'Aragon, roi d'Aragon et fort ambitieux de s'installer au nord des Pyrénées malgré l'obstacle que lui a fait à cette époque la première poussée historique du Nord contre le Midi, à savoir le fait de la croisade des Albigeois, et des victoires de Simon de Montfort sur les comtes de Toulouse, du fait que cette femme se trouve l'héritière naturelle, quand son père mourra, d'un comté de Montpellier, il veut à ce seul titre l'avoir. La personne semble, elle, être fort peu de nature à s'impliquer dans ces intrigues plus ou moins sordides. Tout semble indiquer qu'il s'agit d'une personnalité extrêmement réservée, voire proche d'une certaine sainteté, au sens religieux du terme. C'est en effet à Rome, et en odeur de sainteté qu'elle finit. Cette personne se trouvera, par l'intermédiaire des combinaisons politiques et avec la pression d'un seigneur de même puissance, Pierre d'Aragon, contrainte de quitter son mari. Une intervention papale force celui-ci à la reprendre, mais à la mort de son père plus rien ne tient, tout se passe selon les volontés du plus puissant seigneur; elle est effectivement répudiée par son mari qui en a fait d'autres, et qui en a vu d'autres, elle épouse ledit Pierre d'Aragon qui n'a d'autre -222 -

*Leçon du 10 février 1960*

conduite avec elle que de la maltraiter, au point qu'elle doit s'enfuir, et c'est ainsi qu'elle termine sa vie à Rome sous la protection du pape qui, à l'occasion, se trouvait fonctionner comme le seul protecteur de l'innocence persécutée. Le style de cette histoire est simplement pour vous montrer quelle est, dans une société féodale, la position effective de la femme. Elle est à proprement parler ce que les structures élémentaires montrent, les structures élémentaires de la parenté, c'est-à-dire un corrélatif des fonctions d'échange social, un support d'un certain nombre de biens et de signes de puissance. Elle n'est véritablement rien d'autre. Et rien, sauf référence à un domaine propre, le droit religieux, ne peut la préserver d'être essentiellement identifiée à une fonction purement sociale ne laissant aucune place à sa personne, à sa liberté propre de personne.

C'est dans ce contexte que se met à s'exercer cette très curieuse fonction du poète de l'amour courtois, de ce poète dont il est très important de vous représenter quelle est la situation sociale. Sa position en effet est bien de nature à jeter une petite lumière sur l'idée fondamentale, le graphisme que l'idéologie freudienne peut donner d'une mode dont l'artiste se trouve sous une certaine forme retarder la fonction. Ce sont des satisfactions de puissance nous dit Freud. C'est pourquoi il n'en est que plus remarquable que nous fassions apparaître ici, dans l'ensemble par exemple des *Minnesänger* - il y en a, je crois, 126 dans ce recueil dit *Manuscrit des Manes* qui, au début du XIXe siècle, se trouvait à la Bibliothèque nationale de Paris et devant lequel Henri Heine allait faire ses dévotions comme à l'origine même de la poésie germanique, depuis 1888 ce manuscrit a été, je ne sais par la voie de quelle négociation, mais de la façon la plus justifiée, restitué aux Allemands, il est maintenant à Heidelberg -, dont une part très importante nous montre des situations qui ne sont pas moindres que celles d'empereur, de roi, voire de prince.

Le premier des troubadours est un nommé Guillaume de Poitiers, septième comte de Poitiers, neuvième duc d'Aquitaine, qui paraît avoir été, avant qu'il se consacrât à ces activités poétiques, et il est à proprement parler dans une position inaugurale dans l'histoire de la poésie courtoise, un fort redoutable bandit du type de ce que, mon Dieu, tout grand seigneur qui se respectait pouvait être à cette époque. Je veux dire qu'en maintes circonstances historiques que je vous passe, nous le voyons se comporter -223 -

### *L'éthique de la psychanalyse*

selon les normes du rançonnement le plus inique des services qu'on pouvait attendre de lui. Mais à partir de certains moments, il devient poète de cet amour singulier pour lequel je ne puis que vous renvoyer au titre des ouvrages qui comportent une analyse thématique de ce qu'on peut appeler tout un rituel de l'amour. Ce que je veux vous faire entendre, c'est ce que je vais dire maintenant, à savoir comment nous, analystes, pouvons le situer. Au passage, je vous signale un livre un petit peu déprimant par une certaine façon qu'il a de résoudre les difficultés en les éludant assez joliment, mais qui est un livre plein de ressources et de citations, de là tout son intérêt, c'est *La joie d'amour* du nommé Pierre Belperron, paru chez Plon [1948]. Je vous signale également, dans un autre registre, quelque chose qu'il convient de lire parce qu'après tout il s'agit moins là d'amour courtois que de ce qu'on pourrait appeler toute sa filiation historique. C'est le très joli recueil que Benjamin Perret, sans jamais toujours bien savoir articuler ce dont il s'agit, a appelé *Anthologie de l'amour sublime*. Un livre qui est paru chez Hachette, de René Nelli, auquel je ne reprocherai qu'un certain moralisme philogénique, qui s'appelle *L'amour et les mythes du cœur*, dans lequel vous trouverez également beaucoup de faits, et pour finir par un livre auquel j'ai fait allusion auprès de l'un d'entre vous, le livre d'Henry Corbin qui s'appelle *L'imagination créatrice*, paru dans la collection *Homo Sapiens*, chez Flammarion. Ce livre sur l'imagination créatrice vous portera beaucoup plus loin que le domaine limité qui est celui dans lequel aujourd'hui je veux finalement articuler ce que je désire vous montrer.

Voici donc de quoi il s'agit dans cette révolte que la poésie, une poésie datée, avec des thèmes tout à fait repérables sur lesquels je ne m'étends pas par manque de temps, et par le fait que nous les retrouverons par la suite dans les exemples où je vous montrerai qu'il faut trouver d'une façon sensible leur origine, ce que je pourrais appeler leur origine conventionnelle. C'est en effet l'intérêt d'une telle étude de nous montrer quels sont, en somme, ces thèmes de convention. Car là-dessus, je dirai, tous les historiens sont univoques, cet amour courtois était en somme un exercice poétique, une façon de jouer avec un certain nombre de thèmes idéalisant qui ne pouvaient avoir, si l'on peut dire, aucun répondant concret réel à l'époque où il fonctionnait. Néanmoins ces idéaux, au premier plan des-224 -

*Leçon du 10 février 1960*

quels est l'idéal de la Dame comme telle, avec ce qu'il comporte, et que je vais vous dire maintenant, sont ceux qui se retrouvent dans des époques ultérieures et, jusqu'à la nôtre, voient leurs incidences tout à fait concrètes dans l'organisation sentimentale de l'homme contemporain et en somme y perpétuent leur marche, qu'il faut reconnaître comme une marche, c'est-à-dire quelque chose qui prend son origine dans un certain usage systématique, délibéré, de signifiant comme tel.

Tous les efforts qui ont été faits, en effet, pour montrer par exemple la parenté de cet appareil, de l'organisation de ces formes de l'amour courtois, avec je ne sais quelle intuition de source religieuse, mystique par exemple, de quelque chose qui se situerait quelque part en ce centre qui est visé, en cette Chose qui est là exaltée au sens de l'amour courtois, sont des tentatives, l'expérience l'a montré, vouées à l'échec. Il y a en effet certaines parentés apparentes dans ce qu'on peut appeler l'économie de cette référence du sujet à l'objet de son amour, qui apparaissent dans des expériences mystiques étrangères, par exemple, on l'a souligné, et c'est pour cela que j'en donne à lire le livre d'Henri Corbin, voire hindoue, voire tibétaine. Chacun sait que Denis de Rougemont en fait grand état. Néanmoins ce qui apparaît, c'est qu'il y a de très grandes difficultés, voire des impossibilités critiques, si l'on peut dire, à articuler, pour des raisons par exemple aussi simples que des raisons de date, certaines analogies qui sont mises en évidence entre certains poètes de la péninsule ibérique, musulmans par exemple ; les choses dont il s'agit dans la poésie arabe sont postérieures à ce qui se présente dans la poésie de Guillaume de Poitiers.

Ce qui se présente à nous au contraire, et de la façon la plus claire, c'est que, du point de vue de la structure, nous pouvons dire qu'en somme à cette époque une activité qui est à proprement parler une activité de création poétique exerce une influence déterminante, mais secondairement, je veux dire dans ses suites historiques, sur les mœurs mêmes, à un moment où l'origine, où les maîtres mots de la chose seront oubliés, mais que nous ne pouvons juger de la fonction de cette création sublimée que dans des repères de structure. Ici, l'objet, nommément l'objet féminin dont je vous ai déjà dit qu'il s'introduit déjà par cette porte très singulière de la privation, de l'inaccessibilité, est la Dame à laquelle il se voue, quelle que soit d'ailleurs la position sociale de celui qui fonctionne. Quelquefois il y en -225 -

### *L'éthique de la psychanalyse*

a qui sont à des niveaux populaires, qui sont quelquefois sortis des serviteurs, des *servens* de tel lieu qui est celui de leur naissance. Bernard de Ventadour par exemple était le fils d'un servant au château de Ventadour dont le titulaire, Ebles de Ventadour, était lui aussi un troubadour. Quelle que soit la position de celui qui se trouve en position de chanter l'amour dans un certain registre, l'inaccessibilité de l'objet est posée là au principe. Je veux dire qu'il n'y a pas possibilité de chanter comme telle la Dame dans sa position poétique, si ce n'est dans ce présupposé d'une barrière, de quelque chose qui l'isole et qui l'entoure.

D'autre part cet objet, la *Domnei* comme on l'appelle, mais dont il est bien remarquable que tellement fréquemment, dans ce qui lui est adressé, le terme sous lequel elle est invoquée est masculinisé. On l'appelle à l'occasion *mi Dom*, c'est-à-dire mon seigneur. Cette Dame donc, tous ceux qui lisent attentivement cette poésie courtoise s'aperçoivent que ladite Dame se présente avec des caractères dépersonnalisés qui ont fait, comme je vous le disais, que quelques auteurs ont pu remarquer que toutes s'adressent à la même personne. Le fait qu'à l'occasion son corps soit décrit comme *g'ra delgat e gen*, c'est-à-dire que extérieurement les dodues faisaient partie du sex-appeal de l'époque, *e gen* veut dire gracieuse, ce fait ne doit pas vous tromper car on l'appelle toujours ainsi. L'objet, pour tout dire, dont il s'agit, pour autant que c'est l'objet féminin, est à proprement parler dans ce champ poétique vidé de toute substance réelle. C'est bien cela qui rend si facile dans la suite, à tel ou tel poète métaphysique, à un Dante par exemple, de faire équivaloir une personne dont on sait qu'elle a bel et bien existé, à savoir cette petite Béatrice dont on sait qu'il l'avait énamourée quand elle avait neuf ans, qui est restée au centre de sa chanson depuis la *Vita nuova* jusqu'à la *Divine Comédie*, de la faire équivaloir à la philosophie, voire au dernier terme la science sacrée, et de lui lancer appel en des termes d'autant plus proches du sensuel que ladite personne devenait plus proposée en position à proprement parler allégorique, à savoir qu'on ne parle jamais tant en termes d'amour les plus crus que quand la personne est transformée en une fonction symbolique.

Ce que nous voyons ici en somme fonctionner à l'état pur, c'est ce qui, je crois, est du ressort de cette place qu'occupe la visée tendancielle dans la sublimation, c'est à savoir ce point central où ce que demande l'homme, -226 -



*Leçon du 10 février 1960*

ce qu'il ne peut faire que demander, c'est d'être privé à proprement parler de quelque chose de réel. C'est, en somme, que quelque chose articule ce centre, cette place que tel d'entre vous me parlant appelait, d'une façon que je trouve assez jolie et que je ne répudie pas expressément, bien que, vous allez le voir, ce qui en fait le charme, ce soit en quelque sorte une référence presque histologique, c'est ce que celui qui s'adressait à moi, parlant de ce que j'essaie de vous montrer dans *das Ding*, appelait la vacuole. C'est bien en effet de quelque chose de cet ordre dont il s'agit pour autant, si vous voulez, que dans une cellule primordiale nous nous laissons aller à cette sorte de rêverie des plus scabreuses qui est celle de certaines spéculations contemporaines, qui nous parlent de communication à propos de ce qui se transmet, organiquement, à l'intérieur d'une structure organique. Eh bien, en effet, si vous voulez admettre que, dans un organisme monocellulaire, quelque chose puisse, représenté dans la transmission de telle ou telle fonction pseudopodique, être organisé comme un système de communication, à ceci près qu'il peut être impossible de parler de communication dans cette occasion, de préciser pourquoi on peut parler de communication quand il n'y a pas de communication comme telle, c'est pour autant que cette communication s'organiserait schématiquement autour de la vacuole et visant la fonction de la vacuole comme telle, que nous pourrions en effet avoir ce dont il s'agit, schématisé, dans la représentation. Pourquoi ? Pour reprendre pied sur terre, à savoir mettre les choses comme elles se présentent, là où la vacuole est pour nous véritablement créée, elle est créée au centre du système des signifiants pour autant que cette demande dernière d'être privé de quelque chose de réel est ce qui est essentiellement lié à cette symbolisation primitive qui est toute entière dans la signification du don d'amour.

À cet égard, je n'ai pas pu au passage ne pas être frappé du fait que, dans la terminologie de l'amour courtois, le terme de *domnei* est employé dont le verbe vient faire *domnoyer* qui a un tout autre sens que celui de *se donner*, qui veut dire quelque chose comme *caresser*, comme *batifoler*, et qui est quelque chose qui, dans le vocabulaire de l'amour courtois représente à proprement parler ce rapport de quoi ? *Domnei*, malgré l'espèce d'écho signifiant qu'il fait avec don n'a rien à voir avec ce mot, il vise essentiellement la même chose que la *Domna*, la Dame, à savoir celle qui, dans l'occasion, domine. Ceci a peut-être son côté amusant si nous pen-

### *L'éthique de la psychanalyse*

sons que peut-être ce serait à explorer historiquement, toutes les normes, quantité de métaphores qu'il y a autour du terme *donner* dans l'amour courtois ; si donner pouvait être situé d'une façon quelconque dans un sens ou dans un autre de l'un des partenaires par rapport à l'autre, cela n'a peut-être pas d'autre origine que ce que je pourrais appeler ici la contamination signifiante à propos du terme *domnei* et de l'usage du mot *domnoyer*. Ce que la création de la poésie courtoise tend à faire, c'est à situer, à la place de la Chose, et dans une époque dont nous pouvons retrouver les coordonnées historiques, où justement quelque discord peut apparaître dans les conditions de la réalité particulièrement sévère par rapport à certaines exigences du fond, un certain malaise dans la culture et, selon le mode de la sublimation qui est celui propre de l'art, de nous poser cet objet que j'appellerai, pour illustrer ma pensée d'une façon ici équivalente, un objet affolant, un partenaire inhumain. Tout, en effet, le caractérise de cette manière. Jamais la Dame n'est à proprement parler qualifiée pour telle ou telle de ses vertus réelles et concrètes, pour sa sagesse, sa prudence, voire même sa pertinence. Si elle est qualifiée de sage, ça n'est que pour autant qu'elle participe à une sorte de sagesse immatérielle qu'elle représente plus qu'elle n'en exerce les fonctions. Par contre, le caractère essentiel est d'être aussi arbitraire, dans ses exigences de l'épreuve qu'elle impose à son servent, qu'il est possible ; c'est d'être essentiellement ce qu'on a appelé plus tard, au moment des échos enfantins de cette idéologie, d'être cruelle et, comme on dira plus tard, semblable aux Tigresses d'Ircanie.

À la vérité, c'est à lire les auteurs de cette époque, les romans de Chrétien de Troyes par exemple, qu'on peut voir jusqu'à quels extrêmes sont poussés les caractères d'arbitraire qui règnent entre les deux termes de ce couple de l'amour courtois. Bref, ce que je voudrais ici encore vous dire, après avoir souligné l'artifice de la construction courtoise, avant de vous montrer combien ces artifices se sont montrés durables, compliquant beaucoup plus qu'ils ne les ont simplifiés, loin de là, les relations entre l'idée de l'homme et celle du service de la femme, ce que je dirai c'est que ceci qui est là devant nous, l'anamorphose, nous servira encore à percevoir, à préciser d'une certaine manière ce qui restait un peu flou dans notre perspective, c'est à savoir ce qui est à proprement parler la fonction -228 -

*Leçon du 10 février 1960*

narcissique. Vous savez que ce que j'ai cru devoir introduire de la fonction du miroir comme structurant, comme exemplaire de la structure imaginaire, se qualifie dans le rapport narcissique. On a mis en évidence, assurément, le caractère narcissique, je veux dire le côté d'exaltation idéale qui est implicite, et qui est même expressément visé dans l'idéologie de l'amour courtois. Ici, je vous dirai que cette petite image qui nous est représentée par l'anamorphose que j'ai présentée aujourd'hui à votre examen est là en quelque sorte pour nous faire voir de quelle espèce de fonction du miroir il s'agit. C'est un miroir au-delà duquel ce n'est que par accident que se projette l'idéal du sujet. Le miroir, à l'occasion, peut impliquer si l'on peut dire les mécanismes du narcissisme et nommément la dimension destructive que nous retrouverons par la suite, à savoir la dimension de l'agressivité. Mais il remplit un autre rôle; il remplit justement un rôle de limite. Il est ce qu'on ne peut franchir et l'organisation de l'inaccessibilité de l'objet est bien la seule à quoi il participe. Mais il n'est pas le seul à y participer.

Il est toute une série de ces motifs - et je ne peux, à l'occasion que brièvement vous les indiquer - ils constituent les présupposés, les données organiques de cet amour courtois comme tel, et nommément par exemple ceci: l'objet n'est point seulement inaccessible, il est séparé de celui qui se languit de l'atteindre par toutes sortes de puissances opposantes et maléficieuses qui sont celles que le joli langage provençal appelle, entre autres dénominations, *lauzengiers*. Ce sont les jaloux, mais aussi les médisants. Ceci se retrouve dans toutes les formes où est articulé ce thème.

Un autre thème qui est important est celui que nous appellerons le thème du secret. Il est tout à fait essentiel et il comporte un certain nombre de méprises, et celle-ci que l'objet n'est jamais nommé en dehors d'une sorte d'intermédiaire qu'on appelle le *Senhal*. Ceci se retrouve dans la poésie arabe sur les mêmes thèmes, où ce même rite, avec ce qu'il comporte de curieux, frappe toujours les observateurs. Les formes du *Senhal* sont parfois extraordinairement significatives et en particulier chez cet extraordinaire Guillaume de Poitiers le fait qu'il appelle, à un certain moment de ses poèmes, l'objet de ses soupirs du terme de *Bon Vezi*, ce qui veut dire Bon Voisin. À la suite de quoi les historiens se sont perdus en conjectures et n'y ont trouvé rien d'autre que la désignation d'une Dame dont les territoires étaient proches de ceux de Guillaume de Poitiers, et -229 -

*L'éthique de la psychanalyse*

dont on sait qu'elle a joué dans son histoire un grand rôle, et qui semblait être une luronne.

Je crois pour nous que, beaucoup plus important que cette référence au Bon Voisin, qui serait la Dame qu'à l'occasion Guillaume de Poitiers lutina, c'est ce rapport à ce qui dans l'origine tout à fait inaugurale des premières fondations de la Chose, dans la genèse psychologique, fait rapprocher par Freud *das Ding* du *Nebenmensch* - ou *Minne* - comme tel, à savoir de la place que dans un certain développement, qui est le développement proprement chrétien, de la place que tiendra l'apothéose du prochain comme tel. Bref ce que j'ai voulu vous faire sentir aujourd'hui est ceci que c'est une organisation artificielle, artificieuse du signifiant comme tel qui, à un certain moment, fixe si l'on peut dire les directions d'une certaine ascèse qui donne un nouveau sens et qui nous empêche d'ériger ce sens, le sens qu'il faut que nous donnions dans l'économie psychique à la conduite du détour. Le détour, dans le psychisme, n'est pas toujours seulement et uniquement fait pour régler le passage, l'accès qui rejoint ce qui s'organise dans le domaine du principe du plaisir, à ce qui se propose comme structure de la réalité. Il y a aussi des détours et des obstacles qui s'organisent dans la fonction de faire à proprement parler apparaître comme tel ce domaine de la vacuole. À savoir ce qu'il s'agit de projeter comme tel, c'est à savoir une certaine transgression du désir.

Et c'est ici que nous voyons à proprement parler apparaître ce que j'appellerai la fonction éthique de l'érotisme, pour autant qu'en somme le freudisme n'est qu'une perpétuelle allusion à cette fécondité motrice de l'érotisme dans l'éthique, mais qu'en somme il ne la formule pas comme telle. Et pourtant, si quelque chose se trouve alors dans les techniques précises - car ces techniques, elles vont loin dans ce qu'elles nous laissent entrevoir de ce qui pouvait à l'occasion passer dans le fait de ce qui est à proprement parler de l'ordre sexuel dans l'inspiration de cet érotisme - c'est à proprement parler une technique de la retenue, une technique de la suspension de *l'amor interruptus*. Et les étapes que comme telles l'amour courtois propose avant ce qui est appelé très mystérieusement, car nous ne savons pas en fin de compte ce que c'était, le don de merci, s'articulent comme telles après à peu près tout ce que Freud, dans ses *Trois essais sur la sexualité*, articule comme étant de l'ordre du plaisir préliminaire. Or le paradoxe de ce qu'on peut appeler, dans la perspective du principe du -230 -

*Leçon du 10 février 1960*

plaisir, l'effet du *Vorlust*, les plaisirs préliminaires, c'est justement qu'ils subsistent, à l'encontre du mouvement, de la direction du principe du plaisir. C'est pour autant que le plaisir de désirer, c'est-à-dire en toute rigueur le plaisir d'éprouver un déplaisir, est soutenu, que nous pouvons parler de la valorisation sexuelle des états préliminaires de l'acte de l'amour.

Or, ce qui nous est indiqué dans la technique érotique de l'amour courtois comme étant les étapes qui précèdent cette fusion - dont nous ne pouvons jamais savoir si elle est à proprement parler d'union mystique, de reconnaissance distante de l'Autre, puisqu'aussi bien, dans beaucoup de cas il semble qu'une fonction comme celle du salut, de la salutation, soit pour l'amoureux de l'amour courtois le don suprême, c'est-à-dire vraiment le signe de la présence de l'Autre comme tel, et rien de plus, et j'en puis vous dire que ceci a été l'objet de spéculations qui ont été fort loin, jusqu'à identifier ce salut avec celui qui réglait, dans le *consolamentum*, les rapports des grades les plus élevés de l'initiation cathare - avant d'en arriver à ce terme, les étapes sont soigneusement articulées et distinguées, qui vont depuis le voir en passant par le parler, puis par le toucher, lequel est identifiable d'une part à ce qu'on appelle les services, et par le baiser, ou *l'osculum* qui est la dernière étape qui précède celle de la réunion de merci.

Tout ceci, bien entendu, se livre à nous avec un caractère éminemment énigmatique. Pour l'éclairer, on a été jusqu'à le rapprocher de certaines techniques tout à fait précises d'érotique hindoue ou tibétaine qui semble, elle, avoir été codifiée de la façon la plus précise, et représenter une sorte d'ascèse où, comme telle, cette sorte de substance vécue qui pour le sujet peut surgir de cette discipline du plaisir est recherchée comme telle. Je crois que ce n'est que par une extrapolation que nous pouvons supposer que quoi que ce soit qui y ressemble fut effectivement pratiqué par les troubadours. À la vérité, personnellement, je n'en crois rien. Je crois par contre que cette influence de la poésie a été décisive et que nous n'avons pas besoin pour cela de supposer tellement d'identité entre telle et telle pratique empruntée à des aires culturelles différentes. Je crois que ce qu'il y a de plus frappant pour nous à retenir, après l'échec sensible dans les différents travaux qu'on a consacrés à quelque genèse par influence de ce mode particulier de l'instauration idéalisante de l'objet féminin dans notre culture, c'est qu'en fin de compte c'est à un livre libertin, à *L'art d'aimer* -231 -

### *L'éthique de la psychanalyse*

d'Ovide, que peut-être certains des textes les plus ascétiques, les plus singuliers, les plus paradoxaux qui sont utilisés dans le registre de l'amour courtois, sont empruntés.

Ovide a écrit, dans des vers étincelants, une espèce de petit traité pour libertin, à savoir dans quels endroits de Rome rencontrer les plus jolies poulettes et il développe ce thème en trois chants qui se terminent par une évocation directe de ce qu'on ne peut appeler qu'une partie de pattes en l'air. Au milieu de cela, des formules se rencontrent, comme *arte regendus amor*, l'amour doit être régi par l'art. Et voici qu'au bout d'une dizaine de siècles passés, à l'aide de ces mots magiques, un groupe de poètes se met à faire passer ceci à la lettre dans une véritable opération d'incantation artistique. Quelque part aussi on lit, *militae species amor est*, l'amour est une espèce de service militaire, ce qui veut dire pour Ovide que ces dames de Rome ne sont pas si commodes. Et voici que sur le registre de la chevalerie, c'est une milice armée dans les fonctions de la défense de la femme et de l'enfant, c'est, autrement dit, dans la perspective si joliment profilée par Don Quichotte que ces termes viennent à retentir.

Vous comprendrez facilement l'importance que je peux apporter à ces choses qui elles, en tout cas, comme analogies, sont incontestables, attestées. Car il est certain que dans les milieux des clercs - et c'est pourquoi, finalement, certains ont donné une sorte de généalogie cléricale de l'amour courtois - jamais *l'Ars amandi* d'Ovide n'a été oublié. Et nous savons que Chrétien de Troyes en a fait une traduction. C'est par cette reprise qu'on peut voir ce que veut dire à cette occasion la fonction du signifiant comme tel. C'est ici que j'aimerais mettre le point le plus extrême de ce que j'entends dire en disant que l'amour courtois a été créé à peu près comme ce fantasme qui est quelque chose que vous voyez surgir au sein de la seringue tout à l'heure évoquée, et centrale.

Ceci n'empêche pas qu'il ne s'agisse pourtant de quelque chose de tout à fait fondamental, et d'absolument essentiel, et qui fait que de nos jours André Breton peut célébrer *l'Amour fou* dans les termes de ses préoccupations, c'est-à-dire dans quelque chose qu'il met en rapport avec ce qu'il appelle le hasard objectif. Drôle de configuration signifiante qui comprendrait, à relire ces choses sans leur contexte, dans un siècle ou deux, que le hasard objectif, cela veut dire les choses qui arrivent avec un sens d'autant plus plein qu'elles se situent quelque part où nous ne pouvons - 232 -

*Leçon du 10 février 1960*

saisir aucun schème rationnel ni causal, ni rien qui d'aucune façon peut en justifier le surgissement dans le réel ? Autrement dit, c'est bien aussi à la place de la Chose que Breton viendra ici faire surgir l'amour fou.

Eh bien, pour vous quitter aujourd'hui, et vous donner rendez-vous dans trois semaines, je voudrais terminer sur quelque chose qui m'est venu à la pensée ce matin, fonctionnant par une sorte de réminiscence de la mémoire, issu d'un autre poète surréaliste, à savoir de Paul Eluard, et qui, dans son chant, est émis exactement sur cette frontière, sur cette limite que j'essaie dans mon discours de nous permettre de localiser et de sentir. Voici ces quatre vers

*Sur ce ciel délabré, sur ces vitres d'eau douce,  
Quel visage viendra, coquillage sonore,  
Annoncer que la nuit d'amour touche au jour,  
Bouche ouverte liée à la bouche fermée.*





## Leçon XII 2 mars 1960

N'oublions pas que j'ai pris cette année la résolution que ce séminaire soit vraiment un séminaire, d'autant plus que nous disposons de plus d'une personne capable d'y prendre part d'une façon tout à fait efficace.

C'est ainsi que celui que je peux appeler notre ami Pierre Kaufmann, assistant à la Sorbonne qui, depuis bien longtemps, suit et s'occupe de la façon la plus efficace de ce qui se passe à ce séminaire, car peut-être un certain nombre d'entre vous suivent-ils ses chroniques du jeudi dans *Combat*, chroniques philosophiques où, à plusieurs reprises, ne serait-ce que pour ce congrès de Royaumont, a fait un très ample rapport de ce qui s'est passé ; à bien d'autres occasions il est revenu sur ce qui se passe ici dans notre enseignement et, tout récemment encore, à propos de tel article faisant allusion à notre enseignement, il a apporté dans sa chronique des précisions d'autant plus utiles que les auteurs, par exemple, qui pouvaient nous reprocher tel déficit dans notre enseignement sur le seul vu d'une partie de celui-ci, ou d'un article, il avait eu la très grande bonté de les informer de ce qui se passait d'une façon plus actuelle dans la suite du développement de ce dit enseignement. C'est ainsi que l'article *Besoin et langage* a rempli une fonction très utile sur certaines choses qu'avait dites Henri Lefebvre. Ceci dit, nous avons parlé l'autre jour ensemble de ce petit article de Bernfeld auquel j'ai fait allusion il y a deux séminaires. Monsieur Kaufmann a bien voulu s'y intéresser, et je crois qu'il va aborder là-dessus quelques détails, voire quelques questions. Et puis, cette prise de dialogue s'est amplifiée, lui-même a été, je crois, entraîné bien au-delà des limites de ce petit article, si bien qu'il m'a apporté récemment -235 -

*L'éthique de la psychanalyse*

quelque chose qui m'a paru assez suggestif et prometteur pour que je l'incite à lui donner tout le développement qui lui sera à lui-même loisible et agréable, de nous présenter les réflexions que lui inspirent cet article et les prolongements auxquels il l'a conduit.

je vous signale tout spécialement ceci, qu'à plusieurs reprises, dans cet article, Monsieur Kaufmann a fait des allusions très intéressantes, je ne peux les appeler que des allusions à côté de ce que lui-même a approfondi à propos des sources de la matière à laquelle il avait affaire dans le champ psychologique au moment où lui-même s'y est engagé. Là-dessus nous sommes, dans les pays aussi bien français qu'anglais, il faut bien le dire, assez ignorants de toute une tradition allemande extrêmement riche, dans laquelle il est tout à fait impensable de supposer que Freud s'est tenu soigneusement isolé, alors que tout fait apparaître au contraire que cette lecture a été soigneuse, étendue et, pour tout dire, immense. Sur bien des points, nous aurions beaucoup à apprendre de choses que même Monsieur Kaufmann n'a pas encore mises au jour complètement ni publiées. je crois qu'aujourd'hui vous pourrez en avoir une idée. je lui cède maintenant la parole en le remerciant de ce qu'il a préparé pour nous.

P KAUFMANN. - L'article de Bernfeld dont je voudrais rendre compte a paru en 1922 dans *Imago*. Cet article se présente à nous comme un ensemble de considérations d'ordre historique d'abord. Bernfeld apparaît comme un lecteur et un commentateur de Freud. En particulier, il a noté un certain nombre de textes de Freud relatifs à la sublimation et dans une seconde partie il applique ces vues de Freud, telles qu'on pouvait les connaître à la date où il écrit, à des exemples de création sociale.

Malheureusement, je n'ai pas pu disposer de l'ouvrage où ont paru ces observations originales sur des poésies d'adolescents. Il nous en donne un résumé qui nous permet au moins de fixer sa pensée théorique. Enfin, il reprend ces exemples dans des vues qu'on ne pourrait pas qualifier, qu'il se refuse lui-même de qualifier de systématiques sur la sublimation et qui nous donnent cependant une certaine orientation dont Bernfeld lui-même donne à son écrit une portée historique. D'ailleurs, lorsqu'on se réfère à la date de sa publication, ces aspects historiques s'accroissent, puisque l'article est de 1922, c'est-à-dire qu'il se situe juste avant l'élabo-

*Leçon du 2 mars 1960*

ration de la doctrine freudienne sur l'idéal du moi. Ce point est d'autant plus intéressant que c'est précisément sur le rôle de l'idéal du moi dans la sublimation que Bernfeld a, notamment, fait porter son analyse. Si bien qu'on peut dire que Bernfeld, dans cet article, est, au fond, plus intéressant encore par les gauchissements qu'il représente vis-à-vis de ce que nous connaissons de la doctrine de Freud prise dans son ensemble, que par son apport vraiment positif. Donc c'est un article qui est intéressant de par son insertion à l'intérieur même de l'évolution du freudisme.

Mais il a un autre intérêt, et c'est ici qu'apparaît la nécessité de le rappeler dans une histoire qui va en deçà même de l'apparition du freudisme. En effet, au départ, Bernfeld nous dit, à propos de la sublimation, que cette notion a été forgée par la psychanalyse et qu'elle a été transmise par la psychanalyse à la psychologie, spécialement à la psychologie de l'enfant, puisque Bernfeld se tient à mi-distance de ces deux domaines.

Et si on se réfère aux *Trois essais sur la sexualité*, cette assertion de Bernfeld sur l'origine de la notion même de sublimation se trouve contredite par Freud, puisqu'il nous dit formellement que c'est à la sociologie que la notion est, par lui, empruntée. Les sociologues, dit-il, semblent d'accord pour dire que les forces qui créent tous les processus auxquels on a donné le nom de sublimation, constituent un des facteurs les plus importants. Nous ajouterons volontiers que le même processus joue un rôle dans le développement individuel. C'est ainsi que cette petite divergence entre Freud et son commentateur nous met sur la voie d'un problème méthodologique au fond essentiel, qui touche à l'interprétation qu'on donnera à la psychanalyse, c'est-à-dire à la situation de la psychanalyse vis-à-vis de la sociologie, comme dit ici Freud.

C'est à partir de cette remarque que je me suis préoccupé de savoir quels pouvaient être ces sociologues auxquels Freud fait ici allusion. D'ailleurs, je me suis engagé là sans aucun guide, car je suppose qu'on peut trouver là-dessus des références. C'est donc un peu par hasard que j'ai lu tel ou tel auteur. Je suis tombé sur trois noms, sur Ihering, sur Vierkandt, et enfin sur Simmel.

La première orientation, celle vers Ihering, m'a été suggérée par une note de Höffling dans sa *Psychologie fondée sur l'expérience*. En effet, c'est à partir du problème des relations entre les pulsions et la civilisation que Höffling fait allusion ici à la contribution de Ihering dont il cite l'ou- 237 -

*L'éthique de la psychanalyse*

vrage, *La finalité dans le droit*. Si j'ai pris cette citation de Höffling, c'est que, pour des raisons que j'indiquerai plus tard, il me semble que Höffling est un bon relais dans la recherche théorique des origines lointaines du freudisme. La seconde référence à Vierkandt, je l'ai simplement trouvée dans le dictionnaire sociologique du même auteur. Et enfin la dernière, qui s'est avérée la plus intéressante, celle de Simmel, j'y suis allé en raison du titre d'un des ouvrages connu de Simmel, *Philosophie des Geldes*, Philosophie de l'argent. Or je m'étais demandé si, précisément, on ne pourrait pas trouver dans cet ouvrage des anticipations intéressantes de ce que Freud nous articule sur la sublimation anale.

Ihering et Vierkandt m'ont donné assez peu de choses, seulement les directions. Par contre, Simmel apparaît, à travers la lecture de ce livre, comme l'un des précurseurs de la doctrine freudienne de la sublimation, ou du moins, disons, comme l'un de ceux qui nous permettraient d'en situer l'interprétation.

Je serai bref sur les deux premiers auteurs. Ihering d'abord. Dans son livre, qu'il est difficile de lire car je n'ai pu me le procurer qu'à la Bibliothèque nationale, on trouve deux ordres de considérations. D'abord des considérations qui peuvent paraître relativement banales sur le dépassement des *Triebe*, des pulsions. Cependant, il est intéressant de relever que Ihering se préoccupe de savoir comment peuvent s'accorder deux ordres qui ne dérivent pas directement l'un de l'autre, c'est-à-dire qu'il parle d'une collaboration entre l'ordre des pulsions, et l'ordre de la civilisation. Plus précisément, il oppose deux groupes de ce qu'il appelle les [pulsions] sociales, d'une part la rétribution et la contrainte, d'autre part le sentiment du devoir et l'amour. Donc, ce qu'il est intéressant de noter, c'est qu'il cherche comment peut intervenir une collaboration entre ces deux groupes de principes. Il y a cependant, dans Ihering, un côté plus intéressant, à titre de suggestion, c'est le rôle fondamental qu'il fait jouer dans l'éthique au langage. Dans le deuxième volume de ce livre, au chapitre IX, *De l'éthique*, il parle de l'autorité du langage dans les choses de l'éthique. Et voici ce qu'il nous dit: « Il y a une sorte de dépôt de l'expérience humaine dans le langage, et intervient souvent dans la conscience une confrontation entre le sentiment que le sujet peut avoir de ses motivations pratiques, et d'autre part la signification sociale qui se trouve déposée dans le langage. L'usage du langage, qui renferme ce trésor - il - 238 -

*Leçon du 2 mars 1960*

s'agit de l'expérience accumulée de l'humanité - peut servir à chaque moment d'épreuve, et produit une accentuation du sentiment de la part du langage. Cet usage du langage est un fait que la science doit respecter. » Et c'est ainsi que sa méthode d'analyse de l'éthique sera, à travers la terminologie de l'éthique, de chercher à accéder à l'essence même de l'éthique. Dans cette vue, il fait une théorie générale de ce que les sociologues appellent aujourd'hui régulation, c'est-à-dire notamment la civilité et le contrôle social de la civilité, de la politesse. Et il se réfère notamment à des livres qui figurent à la Bibliothèque nationale, de l'abbé Morvan de Bellegarde, *Réflexions sur ce qui peut plaire ou déplaire dans le commerce du monde*. Ces livres semblent être riches de promesses. En ce qui concerne Vierkandt, je serai bref. Vierkandt recherche lui-même cet accord, dont on peut dire que, sommairement, il est l'objet de la sublimation, entre l'ordre des pulsions et l'ordre de la culture.

je viens tout de suite au livre de Simmel, *Philosophie de l'argent*. Ce livre comprend deux parties. Il a paru en 1900. Il y a une partie analytique et une partie synthétique. La partie analytique comprend trois chapitres, *La valeur de l'argent*, *La valeur substantielle de l'argent* et *L'argent dans les séries finales*. Il introduit ici, dans son troisième chapitre, à la fois l'idée de série et l'idée de finalité et le fait solidairement. La seconde partie comprend un chapitre sur la liberté individuelle, sur les valeurs personnelles qui peuvent tenir lieu d'équivalent à l'argent. Le chapitre suivant porte sur le style de vie. Et l'on trouve en germe dans ce chapitre, ainsi que dans les chapitres précédents, le problème qui a été soulevé par Freud à propos du caractère anal. D'une manière générale, ce qui nous intéresse dans ce livre de Simmel, c'est qu'il relie le problème de la signification de l'argent, explicitement, au problème de la satisfaction du besoin, de la distance de la chose, en un sens très voisin de celui qui a été envisagé ici, et, enfin, de la sublimation. Car le terme de sublimation se trouve évoqué à propos de l'art à la page 24.

La sublimation se trouve ici évoquée par Simmel à propos de la mise à distance de l'objet. je vais prendre ces indications de Simmel dans son premier chapitre, à partir de la page 16. Il nous dit que, bien que la pulsion, normalement, exige un objet pour sa satisfaction, dans bien des cas cependant cette pulsion se dirige seulement vers cette satisfaction, de telle manière que la nature même de l'objet lui soit indifférente. Il prend

L'éthique de la psychanalyse

L'exemple de l'objet féminin, en exclusion de toute espèce de choix, et ensuite, il montre comment la conscience va, au contraire, chercher à spécifier cet objet de satisfaction. Primitivement nous avons, dit-il, un *getrieben werden*, c'est-à-dire que nous sommes poussés en somme par derrière, tandis qu'au contraire, au fur et à mesure que l'objet va se spécifier, nous sommes en présence d'un *terminus ad quem*. De plus en plus, la satisfaction sera cherchée vers un *terminus ad plus*. C'est ainsi que nous allons voir apparaître un objet qui va prendre une signification intrinsèque. Et à cette signification, dans la pensée de Simmel, va s'attacher précisément une valeur. On peut remarquer, en passant, que Simmel introduit une notion qui rappelle à bien des égards la notion freudienne du narcissisme. En effet, il nous dit, à mesure que se produit la spécialisation et l'affinement du besoin de la conscience, une certaine quantité de forces se trouve retirée au besoin solipsiste, c'est-à-dire que nous avons quelque chose ici d'analogue au passage de la libido narcissique à la libido objectale. Ce passage, pour le décrire, Simmel introduit précisément la notion de distance. La chose étant précisément ce qui va se donner à distance. Là où l'on reconnaît, dit-il, la signification profonde, propre, de la chose, là est la distance. Il ajoute, dans les pages suivantes, que cette constitution, en somme, d'un objet indépendant du moi, et à distance du moi, correspond à une atténuation, un affaiblissement des affects du désir.

Et à la faveur de cette distanciation de l'objet, va se produire une séparation entre le sujet et l'objet. Et voici en quels termes il nous la présente « Nous nommons l'acte où intervient une unification du sujet et de l'objet de satisfaction un acte subjectif. Tandis que dans la réalité - ici interviennent trois termes qui sont *Hindernis*, *Versagung* et *Verschiebung* - c'est-à-dire que c'est à travers un obstacle, un déni, un ajournement que va se produire la division entre le sujet et l'objet. » Il y aura une coupure qui va intervenir ici entre le sujet et l'objet et il ajoute : « ... avec ce même procédé d'inhibition et de distanciation, nous allons voir apparaître une signification propre au moi, et une signification propre à l'objet ». Et c'est dans ce contexte qu'il va introduire le terme et l'idée de la sublimation. Mais ce qui est intéressant, c'est justement que cette idée de sublimation va se trouver associée à l'idée de distance. Il oppose le cas où nous avons simplement le sentiment concret de la Chose à celui où nous avons une abstraction et une sublimation. Il introduit ici le terme de *distancia*- 240 -

*Leçon du 2 mars 1960*

tion pour désigner cette mise à distance de l'objet et le rapport où se trouve le moi vis-à-vis d'un objet distant, notamment dans l'art.

Ce simple texte nous montre qu'il y a quelque intérêt à s'interroger sur la source du terme même de sublimation et sur le contexte dans lequel Bernfeld a situé son interprétation. Je disais que l'un des premiers buts de Bernfeld est de se présenter à nous comme un lecteur de Freud, c'est-à-dire qu'il cite un certain nombre de textes de Freud, et, ce qu'il ne prélève pas sur ces textes est au moins aussi intéressant que ce qu'il cite car, justement, tout ce que Bernfeld écarte dans ses citations de Freud concerne précisément cet aspect culturel que Simmel avait pris en considération. D'une manière générale, dans la systématisation des textes, nous ne trouvons rien de particulièrement original dans l'exposé de Bernfeld. Voici ce qu'il nous dit de la sublimation telle qu'il pense la présenter d'après Freud. Il nous dit d'abord que la sublimation est un destin que la pulsion sexuelle doit subir en raison du déni extérieur ou intérieur de son but. Là, il se réfère à Léonard de Vinci, aux Trois essais, à l'article sur l'érotisme anal et à *l'Introduction* au narcissisme. En second lieu, il dit que ce destin spécifique s'accomplit dans la mesure où il intéresse la libido objectale. Il consiste en ceci que la pulsion se déplace sur un but autre, éloigné de la satisfaction sexuelle, et il y a accent sur le fait qu'il se détourne du sexuel. Et il se réfère ensuite à un texte de la *Psychologie des foules*.

Il y a ici un petit problème que je n'ai pas encore pu résoudre, mais qui ne me paraît pas devoir être laissé de côté ; le problème consiste en ceci qu'il ne cite pas le texte qui est donné par une édition que j'ai eue en mains, c'est-à-dire par l'édition d'Imago. Or, la différence porte sur un point qui est en vérité assez important pour l'interprétation de la notion même de sublimation. D'après la référence de Bernfeld, il semble qu'il s'agit du texte de l'édition de 1918 des *Petits écrits*. Voici quel est le texte « Le gauchissement de but de la pulsion du sexuel définit donc la sublimation ». Et il dit alors, citant Freud, « *deren Abteilung vom Idealich ausgeht* ». Il dit que cette sublimation est issue, le terme est très fort, *ausgeht*, l'origine en est dans le moi idéal. Et il poursuit: « dont l'accomplissement, la réalisation, demeure entièrement indépendante d'une telle excitation », d'une telle mise en stimulation. Or, le texte d'Imago nous donne *angeregt macht*, c'est-à-dire que, d'après le texte que nous avons maintenant, il n'est plus dit que la sublimation a son origine dans le moi idéal, il n'est -241 -

*L'éthique de la psychanalyse*

plus dit qu'elle est issue de ce moi idéal, mais qu'elle peut être excitée, être stimulée. Il y a ici deux hypothèses qui peuvent être formulées, ou bien il a mal lu son texte, ou bien le texte a été modifié.

J. LACAN. - Cela peut arriver, puisque c'est ce que j'avais fait dans mes notes.

P KAUFMANN. - Et ce problème apparaît d'autant plus important pour l'interprétation d'ensemble que toute son interprétation de la sublimation repose précisément sur l'accord qui s'établirait entre la libido objectale défoulée d'une part et, d'autre part, les buts du moi, c'est-à-dire qu'il accentue ce qu'il appelle les buts du moi, la part qui revient au moi dans la sublimation.

Je vais en venir maintenant aux exemples que Bernfeld nous donne. Son premier exemple est celui de la création poétique d'un adolescent qui a étudié entre 13 et 19 ans. Voici l'allure générale de l'observation. Le jeune homme a commencé à rimer-il parle toujours de poèmes, mais il prend soin de dire que c'est seulement dans la troisième période du développement de cette poésie qu'on peut parler vraiment d'art - à 13 ans, et il écrit alors des ballades dont la matière est empruntée en général à l'enseignement scolaire. À 14 ans et demi, il écrit sa première poésie lyrique qui est issue de sa vie personnelle et entre 15 ans et demi et 19, il écrit à profusion des nouvelles, des drames, des poésies, des récits autobiographiques, uniquement issus de sa vie personnelle. Le commentaire général est qu'avant 14 ans et demi, la situation est dominée par un complexe de castration. À 14 ans et demi se produit l'expérience de la puberté et une tentative de choix d'objet par rapport à une imago maternelle. À 15 ans, dit Bernfeld, se produit le refoulement des composantes sensibles en vertu d'une réanimation régressive du complexe d'Œdipe et ce phénomène culmine entre 16 et 17 ans.

Cela étant, Bernfeld se pose la question de savoir avec quelle énergie le poète écrit.

D'abord, de 13 ans à 14 ans et demi, il nous dit que la source d'énergie c'est *Ichtrieb* et *Ichlibido*, la pulsion du moi et la libido du moi. Il assume ces situations dans son moi idéal: « Je voudrais être quelque chose de grand et, plus tard, un poète ». Donc, dès le départ, l'accent est mis sur le moi idéal, et toute l'analyse de Bernfeld va consister en ceci que la libido objectale qui, d'abord, est réprimée, qui, ensuite, sera défoulée, sera, dans une troisième période, en partie à nouveau refoulée et en par-242 -



*Leçon du 2 mars 1960*

tie mise au service du moi idéal et de ce qu'il appelle les buts du moi. Alors, dans cette première période, il y a cet idéal qui est assumé, d'autre part, il y a un refoulement. Il dit, refoulement des objets sexuels, la mère et la sueur. Et d'autre part, il y a une lutte qui s'engage contre la masturbation et qui détermine des fantaisies. Il dit que, dans cette première période, les fantaisies n'ont aucune connexion avec ses poèmes, c'est-à-dire qu'il ne rime que pour s'exercer et pour voir ce qu'il peut faire. Et Bernfeld dit que, dans cette phase, les buts refoulés de la libido objectale refluent dans les rêveries et non dans les poèmes.

La seconde période est celle qui va de 14 ans et demi à 15 ans et demi, et il écrit des poèmes lyriques avec beaucoup de facilité. À ce moment-là, les pulsions sexuelles forcent l'entrée de la conscience et commencent à se rassembler sur un objet; il est épris d'une certaine Melitta. Son amour pour Melitta est ordonné au but du moi, il s'affirme comme une force géniale sur le modèle du jeune Goethe à Strasbourg. Cependant, la dynamique des rêveries n'est pas modifiée dans cette période. Elles reçoivent un emploi de la libido objectale et sont colorées dans leur contenu par Melitta, mais ne sont pas plus qu'auparavant ordonnées aux buts du moi. Leur fonction est, comme celle des rêves, entièrement déterminée par l'inconscient. Dans cette période, ce sont les sentiments issus de son amour pour Melitta qui sont à la source de ses poèmes. Il ajoute d'ailleurs ici qu'il serait trop long de préciser le rôle de ses *Stimmungen* dans l'épanouissement de cette activité poétique. Il précise bien qu'au cours de cette période il n'est pas du tout question d'un gauchissement de but de la libido objectale. Cependant, dit-il, l'auteur se préoccupe de ses poèmes, il les corrige, par exemple, mais c'est là une manifestation de l'activité des pulsions du moi et de la libido du moi qui n'a pas encore déposé, abandonné le but d'être poète, qui s'annexe des produits des pulsions sexuelles qui font leur apparition sans qu'il y ait participation à sa production. Il s'agit donc d'une annexion par les pulsions du moi et par la libido objectale d'un produit spontané des sentiments. Et c'est dans la troisième période, dit-il, que nous allons pouvoir caractériser la production artistique comme telle.

Tout d'abord, ce qui est essentiel, c'est que la libido objectale dirigée sur Melitta consomme une énergie. Nous allons voir comment cette libido objectale va se partager. Il y a d'abord une quantité notable qui se -243 -

*L'éthique de la psychanalyse*

trouve refoulée, qui reflue vers l'Œdipe et qui intensifie les rêveries d'une manière excessive.

J. LACAN. - Ces *Versagungen*, ce déni est considéré comme un surgissement interne, spontané. Il n'y a aucune intervention à ce moment-là de l'extérieur; il y a un virage de ses rapports avec la Melitta en question.

P KAUFMANN. - Oui. Au début, dans son analyse initiale, il parle d'une *Versagung* intérieure ou extérieure.

J. LACAN. - Mais dans le cas limite dont il s'agit, il entend bien que c'est en fonction de la résistance de l'Œdipe, puisque c'est là clairement son idée, que surgit dans cet amour enfantin la culpabilité. Il y fait jouer le rôle le plus direct dans le virage que prend toute la production littéraire.

P KAUFMANN. - Il insiste sur ces rapports avec Melitta. Il dit qu'une certaine quantité demeure non inhibée, et dirigée vers Melitta qui lui apparaît comme n'étant pas oubliée, mais comme inaccessible, *unerreichbar*. Ensuite, du côté du moi, le moi apparaît très renforcé dans sa portion libidinale, son but d'être poète, et en vertu d'un nouvel investissement libidinal puissant du moi initial, *poète* et *ascète*, *surhomme*, *moraliste*, etc.

A partir de la libido objectale tournée vers Melitta, se développent des sentiments. Les poèmes de Robert sont tout à fait changés, ils prennent de l'ampleur, ils se caractérisent par des images qui sont issues de la rêverie. Et, d'autre part, les expériences affectives sont travaillées dans ses poèmes. Nous allons voir que c'est dans ce terme de *Bearbeitung*, la signification de cette *Bearbeitung* qui, ici, va être essentielle. Voici ce que dit Bernfeld « J'ai, dans mon travail, caractérisé cette période comme étant une période consciemment artiste, car, dans cette période, une part très considérable d'énergie est employée à l'élaboration artistique des sentiments ». Alors ici, tantôt il oppose *Stimmung* et rêverie, il dit: « *der Stimmung* », à moins que cela veuille dire que l'énergie est utilisée à l'élaboration des sentiments et surtout des rêveries.

J. LACAN. - Cela veut dire, avant tout, des rêveries diurnes.

P KAUFMANN. - Il se produit donc une élaboration tertiaire qui intervient, au service du but du moi. Et, à la faveur de cette élaboration, le rêveur devient un poète. Cette élaboration tertiaire se comprend ici par l'élaboration secondaire que vise Freud à propos du fantasme et de la fantaisie. Maintenant, quelle est l'énergie qui soutient cette élaboration ? -244 -

*Leçon du 2 mars 1960*

Cette énergie, incontestablement, dit-il, est celle de la libido objectale qui n'est plus refoulée et qui est détournée, infléchie de son objet Melitta vers les poésies propres. Il dit qu'il est épris de ses romans comme pour insister ici sur la réalisation de ce déplacement. En somme, la véritable qualification d'activité artistique vient lorsque les fantaisies sont élaborées par le moi et conformément aux buts du moi idéal, avec le concours de l'énergie de la libido objectale qui n'est plus refoulée.

J. LACAN. - En d'autres termes, je pense que ce qui ressort de votre exposé, ce sont les obscurités de la théorie bernfeldienne à cette occasion, ou de l'application qu'il essaie de donner de sa recherche au cas particulier qu'il envisage. Il en résulte quelque chose d'assez ambigu et qui fait problème. C'est qu'en somme, on ne peut parler de sublimation que quand il y a transfert d'énergie de la libido objectale aux *Ichziele*. Les *Ichziele* sont préexistants et on ne peut parler de sublimation que quand on peut parler de transfert de l'énergie qui, à ce moment-là, est réanimée, remise au jour par la phase pubertaire dans laquelle il entre. C'est cette part d'énergie qui est transférée des buts de plaisir aux buts *Ichgerechte*, conformes au moi. C'est seulement là qu'on peut parler de sublimation. Et d'autre part il est tout à fait clair qu'encore que la distinction freudienne soit maintenue entre la *Verdrängung* et la *Sublimierung*, que ça n'est pourtant qu'au moment où la *Verdrängung* apparaît que la *Sublimierung* est, comme telle, saisissable. Ce que vous appelez l'élaboration tertiaire, disons que c'est le troisième temps qu'il distingue dans son cas. C'est pour autant que l'amour enfantin pour cette Melitta se ressent d'un processus de refoulement que ce qui est préservé, ce qui ne tombe pas complètement sous le coup de ce processus de refoulement passe sur l'autre plan, le plan de la sublimation. Je pense que nous sommes tout à fait d'accord là-dessus.

Donc, encore que la distinction qui est maintenue entre ce qu'il dit sur la *Sublimierung* et la *Verdrängung*, qu'il reste une sorte de synchronisme entre les deux processus, nous disons, le processus de la sublimation n'étant, aux dires de Bernfeld - car j'en souligne ici qu'il ne s'agit nullement de ce que j'entends mettre en valeur - disons que Bernfeld en reste à ne pouvoir saisir la sublimation qu'autant qu'il a le corrélatif instantané, contemporel du refoulement.

P KAUFMANN. - Il y a deux moments, en somme. Il y a, d'une part, le - 245 -

*L'éthique de la psychanalyse*

refoulement dans la seconde période et, dans la troisième période, il y a une partie qui est refoulée et l'autre qui est sublimée. Mais je n'ai pas été sensible à la relation qu'il établit alors dans cette période entre les deux; parce que dans la définition que finalement il donne à la sublimation, il insiste beaucoup sur ce fait que, justement, la différence entre la sublimation et la formation réactionnelle tient au fait qu'il y a dévouement de la libido dans le cas de la sublimation. Au début, d'ailleurs, il cite Freud et dit qu'il y a quelque équivoque dans les textes des *Trois essais*. Il ajoute que, néanmoins, il est clair que la sublimation se distingue de la formation réactionnelle par le caractère non refoulé de la libido.

J. LACAN. - En réalité, au niveau des *Trois essais sur la sexualité*, la plus grande ambiguïté règne concernant les rapports de la formation réactionnelle et la *Sublimierung*. C'est de ce texte, pages 78 et 79 des *Gesammelte Werke* que part le problème. À ce moment-là, nous nous trouvons en présence d'une articulation qui a causé beaucoup de difficultés aux commentateurs, puisqu'on en est à se demander si, selon certains passages, il fait de la *Sublimierung* une forme particulière de la réaction, de la formation réactionnelle, ou si, inversement, la formation réactionnelle est à mettre à l'intérieur d'une forme plus large dans laquelle la *Sublimierung* aurait une portée plus large. La seule, importante à retenir, je crois, est la petite phrase qui se trouve au bas de la note 79, qui fait la distinction, qui n'a pas été autrement donnée en détail, comme le remarque très bien Bernfeld dans son texte, dans laquelle on n'est pas entré, qui n'a pas été autrement développée, et qui est la suivante, qui conclut en somme tout ce paragraphe sur formation réactionnelle et sublimation: « Il peut y avoir aussi des sublimations par d'autres mécanismes, et plus simples. » En somme, pour résumer les choses, l'énigme que laisse manifestement ouverte cette manière d'analyser l'économie des sources d'énergie dans l'activité poétique de ce jeune garçon reste suspendue à un résidu évident, c'est celui que Bernfeld exprime lui-même à la page 340 sous la forme suivante: « *Die Energie, mit der die tertidre Bearbeitung vollzogen wird, ist nun unbezweifelbar unverdrängte Objekthido.* » Et c'est là qu'est le problème, si nous admettons, si nous faisons du phénomène de la sublimation quelque chose qui est étroitement dépendant de cette distinction entre *Libidoziele*, *Ichziele* et *Lustziele*. Il y a là un flou qui est dans le texte de Bernfeld.

*Leçon du 2 mars 1960*

Si nous faisons tourner les choses - et c'est là que Sterba aussi, dont l'article est paru l'année précédente, achoppe - si nous faisons balancer, en somme, autour de ce qu'on peut appeler le virement de l'énergie d'une des sphères dans l'autre, d'un certain type de buts qui sont à ce moment-là marqués d'un profond bouleversement au moment de la puberté, au moment où il saisit le point tournant qui lui paraît capital dans la production poétique de son garçon, il est donc amené à poser cette sorte d'évocation poétique enfantine comme étant quelque chose qu'il faut attribuer, mettre au chapitre, très expressément, des *Ichziele*. En d'autres termes, la question est à peu près résolue de la façon suivante. C'est un but du moi que de devenir poète, et c'est quelque chose qui, chez ce garçon, se manifeste très tôt par des activités qui, en somme, ne se distinguent aux yeux de Bernfeld que comme étant une sorte de reflet de ce qui lui est appris à l'école, d'une façon, si l'on peut dire, diffuse, non personnalisée. Il y a, si vous voulez, un signe de moins-value, de moindre value, porté sur toutes les productions de cette époque. Les productions lui semblent, sans doute à juste titre, nous ne les avons pas sous la main pour en juger, ne devenir intéressantes qu'à partir d'un certain moment où ce personnage se sent engagé plus dramatiquement dans sa production.

J'accentue ici les choses dans le sens le plus favorable à l'auteur, dans le sens de son développement coordonné, clinique. Je crois pourtant que l'activité de cet enfant qui se trouve, comme bien d'autres enfants - de façon fugitive, combien d'enfants, à une période qui est celle de la période de latence, ont des activités poétiques épisodiques ? Et Freud était bien placé pour l'observer chez l'un de ses enfants - qu'il y a là quand même à cette époque un problème qui est, en somme, pour accentuer les choses, un problème autre que de diffusion culturelle, d'imitation; que le problème de la sublimation doit être posé précocement. Je veux dire que si nous ne nous limitons pas au champ de ce qui est le développement individuel, le fait de savoir pourquoi il y a des poètes, pourquoi l'engagement poétique peut se proposer très tôt à un jeune être humain est une chose qui n'est pas uniquement soluble à considérer le développement génétique qui nous est ici présenté et les caractéristiques nouvelles qui apparaissent à partir du moment où, en somme, la sexualité entre en jeu d'une façon patente. C'est aller dans le sens strictement contraire à toute l'aspiration et à la découverte freudiennes que de ne pas voir que la sexua-

247 -

*L'éthique de la psychanalyse*

lité est là, chez le jeune enfant, dès l'origine et même, bien plus encore, dès avant l'origine, je veux dire la phase qui précède la période de latence.

Si on a tellement insisté sur les sources prégénitales de la sublimation, c'est justement pour cela. Et le problème de ce qu'est la sublimation est quelque chose qui se pose beaucoup plus tôt précisément qu'au moment où la division entre les buts de la libido et les buts du moi comme tels devient tout à fait claire et patente, accessible au niveau de la conscience. S'il m'est permis d'accentuer là quelque chose, je dirai que si ce terme dont je me sers avec vous pour essayer de donner enfin à cette sublimation une articulation conforme à ce à quoi nous avons affaire au niveau de ce problème, la Chose, ce que j'appelle ici das *Ding*, est là comme une place décisive autour de laquelle doit s'articuler la définition de la sublimation, avant que *Je* soit né, et, à plus forte raison, avant que les *Ichzteile*, les buts du *Je* apparaissent.

La même remarque portera, mais j'y reviendrai tout à l'heure, sur le rapprochement que vous avez fait de l'usage que je fais de l'image de la Chose, avec celui qu'en fait Simmel. Il y a dans Simmel quelque chose qui m'intéresse puisque c'est la notion, non seulement d'une distanciation, mais d'un objet comme ne pouvant pas être atteint. Mais c'est encore un objet. Or, ce qui ne peut être atteint dans la Chose, c'est justement la Chose, et non pas un objet dans l'articulation que je vous en donne, en quoi il y a une différence tout à fait radicale entre ce qu'indique Simmel. Et il est bien certain que ceci est absolument cohérent avec l'apparition, dans l'intervalle, de cette différence essentielle qui constitue l'inconscient freudien comme tel. Simmel peut approcher quelque chose que vous avez saisi dans une sorte d'appréhension du caractère anal. Si j'ai bien compris, dans son texte, vous n'en avez pas trouvé du style anal, mais il ne peut pas arriver à l'articuler pleinement, faute, justement, de cette différence fondamentale qui est celle dans laquelle nous essayons d'articuler l'inconscient freudien comme tel.

P KAUFMANN.-En ce qui concerne, alors, la définition que Bernfeld donnera de la sublimation, précisément comme un accord entre la libido défoulée et les buts du moi, on peut noter qu'il y voit cet avantage que se trouve exclue de la définition de la sublimation toute référence à l'évaluation sociale. Au départ, d'ailleurs, il y a là un trait méthodologique qui caractérise tout son article. Au départ, il dit qu'on ne peut guère qu'em-

*Leçon du 2 mars 1960*

brouiller le problème si l'on introduit dans l'analyse de la sublimation la notion de valeur. Il dit expressément, par exemple, qu'entre une oeuvre d'artiste et une collection de timbres, on ne doit pas faire de différence au niveau de l'analyse et il propose de procéder par une sorte de spécification progressive. Il dit qu'il prendra le concept de la sublimation, en somme, sous la forme la plus générale, à travers des exemples plus variés que possible, et que peu à peu on pourra restreindre le champ du concept à tel ou tel type de sublimation.

J. LACAN. - Ce n'est pas seulement entre collection d'oeuvres d'art et collection de timbres, mais entre collection d'art et, chez tel enfant ou chez tel patient, une collection de bouts de papiers sales.

P KAUFMANN. - Et il reprend ceci à la fin en disant, lorsqu'il définit la sublimation, ce changement de but d'une libido objectale non refoulée qui tend à la réalisation d'un but la plupart du temps préétabli, d'un but du moi, il dit que, grâce à cette formulation, on évitera les difficultés de l'évaluation sociale.

J. LACAN. - Il répugne à introduire des critères étrangers aux critères du développement psychique.

P KAUFMANN. - Il me semble que, dans la perspective de Simmel et compte tenu qu'effectivement il n'ait pas parlé de psychanalyse, ni d'inconscient, il y a cependant certaines affinités entre les deux perspectives. Dans cette évaluation sociale, je crois que la position de Simmel, et le recours qu'il fait à la notion de distanciation, permet de dissocier le terme d'évaluation et le terme de social, c'est-à-dire qu'il y a valeur, pour Simmel, dans la mesure où il y a distanciation. Et ce que Bernfeld a voulu éviter, c'est de recourir à une valeur, à une dimension de valeur qui soit sociale. Seulement, on peut prendre, en somme, le phénomène à deux niveaux. On peut prendre, d'une part, la mise à distance qui représente une valorisation, mais une valorisation qui n'apparaît pas comme une socialisation et d'autre part, cette socialisation que justement Bernfeld ne veut pas prendre en considération. Il me semble justement que la conception qu'il se forme des buts du moi brouille le problème parce qu'il fait une description de la sublimation sans faire aucune référence au principe de réalité et à l'analyse que Freud donne du principe de réalité dans les *Deux principes du processus psychique*. Il est vrai que Freud ne prononce peut-être pas à ce moment-là le terme de sublimation. Mais

-249 -

*L'éthique de la psychanalyse*

enfin, c'est de sublimation, justement, qu'il s'agit. C'est un texte qui est tout à fait parallèle à *l'Introduction à la psychanalyse* - bien qu'ici les deux principes soient beaucoup plus denses et beaucoup plus précis que ceux de *l'Introduction à la psychanalyse* - au moment où Freud dit que l'art est, en un sens, un retour à la réalité - *Realität* - mais à un nouveau type de réalité qu'est la *Wirklichkeit*, et où alors il pose d'une manière tout à fait satisfaisante le problème de la sublimation lorsqu'il dit qu'il y a dans la sublimation retour à la réalité; mais ce n'est pas à la réalité qu'on croit. Freud nous dit à peu près ceci que c'est la réalité d'un manque, et non pas la réalité d'un plein. Il dit, la sublimation fait retour à la réalité, parce qu'au contraire de ce que pensent les monistes, ce n'est pas la coïncidence des intérêts positifs qui permet de rassembler les hommes mais c'est au contraire la reconnaissance de leur manque respectif, de leur affinité, de leur communauté dans la négativité, dans le manque. Et cette idée d'une *Versagung* que les autres connaissent aussi, c'est une idée qui n'est absolument pas reprise. Le texte n'est pas cité par Bernfeld. Effectivement, il ne dit pas ici *Sublimierung*, mais c'est bien de cela qu'il s'agit. Le problème qu'on peut se poser ici est justement de savoir si ce n'est pas cette dimension qui manque dans son analyse. J. LACAN. - Il y a quand même toute l'histoire du groupe d'enfants. Est-ce que vous pouvez nous le résumer ? Pouvez-vous nous résumer la fin de l'article ? C'est-à-dire ce qu'il nous dit sur la sublimation en essayant de l'articuler autour de cette curieuse expérience de groupe de jeunesse et là aussi comment il essaie de situer l'incidence de la sublimation.

P KAUFMANN. - Il s'agit d'un groupe d'enfants de 14 ans, d'une colonie juive qui fonde une association scolaire, et Bernfeld distingue quatre périodes dans la vie de ce groupe. Il y a trois périodes qui ont pour trait commun d'être emplies de rêveries éloignées de la réalité, telles qu'élaboration des statuts, élaboration d'une langue secrète, etc. Dans la quatrième période, ce sont, au contraire, des activités réelles auxquelles on assiste, en particulier un boycottage contre un de leurs camarades, ou bien une attitude de solidarité à l'égard de l'un des maîtres. Et l'analyse de Bernfeld porte ici sur la relation qui existe entre ce développement et certaines activités exhibitionnistes. En effet, c'est au cours de cette période que les enfants se livrent à ces activités exhibitionnistes. Et il insiste beaucoup sur -  
250 -



*Leçon du 2 mars 1960*

le fait que ces activités exhibitionnistes sont en accord avec les buts sociaux, c'est-à-dire avec les buts de chaque enfant dans la mesure où ils viennent à coïncider avec les buts de la société. Il y a dans cette activité exhibitionniste, dit-il, un côté qui est conforme au moi, aux buts du moi, et d'autre part il y a une partie qui n'est pas en relation avec ces buts, l'excitation génitale. Alors, dit Bernfeld, les effets génitaux de l'exhibition subissent un refoulement et, dans cette mesure même, une partie de la libido, tandis que le reste va renforcer les buts du moi. Autrement dit, il établit un parallèle ici entre la division qui s'établit à l'intérieur de la libido dans le cas de l'exhibition, et ce qui se passait au moment où, dans la situation du poète par rapport à Melitta, une partie de la libido se trouve refoulée, et une partie va renforcer les buts du moi. Il dit que nous assistons ici à une sublimation au service de la libido du moi.

J. LACAN. - Il dit textuellement, ici arrive le conflit pubertaire entre le moi et la libido objectale. La constatation de la grosseur du pénis - puisque c'est là, à ses yeux, l'élément significatif essentiel de cette exhibition réciproque - confirme les buts du moi en tant que le moi, narcissiquement, s'exhibe comme le plus beau, le plus fort, le plus grand; et il y a une autre partie qui est contraire au moi pour autant qu'elle conduit à une excitation génitale. C'est ainsi qu'il précise le versant décisif que constitue, dans l'histoire de cette association, cette sorte de cérémonie, si l'on peut dire, interne au groupe ésotérique, et c'est de là qu'il fait partir ce qui, à proprement parler, va caractériser la quatrième période, c'est-à-dire le moment où il s'agit, à proprement parler, de sublimation dans leur activité collective.

Il faut bien le dire, ceci mérite d'être souligné pour le caractère tout de même problématique du problème que ceci pose. Surtout si l'on ajoute ceci, c'est que cette exhibition, à ce moment décisif, s'accompagne, chez certains, dans la société, chez ceux qui se considèrent comme les plus forts et les plus audacieux, d'une masturbation collective.

P KAUFMANN. - Il dit, d'ailleurs, qu'on ne peut pas décider si cette promotion s'opère au bénéfice du chef ou au bénéfice de la société. C'est-à-dire qu'il dit bien qu'il y a une sorte de sublimation, mais il dit par ailleurs qu'on ne peut pas dire sur quoi elle porte, quel en est l'effet. Et ces deux exemples - il ne fait pas le rapprochement explicite mais cela apparaît à travers son texte - lui permettent de comparer deux sortes de subli-

*L'éthique de la psychanalyse*

mations, d'une part la sublimation artistique, ce qu'il appelle une sublimation sociale, de les comparer à la sublimation passagère qu'on peut observer-ce sont des cas de vie quotidienne-par exemple lorsqu'on travaille, lorsqu'on est chagrin. Et, dans son analyse, il part de cette sublimation passagère, et en somme on peut dire qu'il y revient au terme; et il distingue deux possibilités qu'il présente comme des possibilités limites. Mais cela donne bien, au fond, les deux pôles de sa conception de la sublimation.

Deux cas, en somme, peuvent se présenter, ou bien la pulsion ne parvient pas à se satisfaire, et alors elle cherche des voies qui lui permettent cette satisfaction, ou bien le moi est trop faible, il appelle à la rescousse une énergie supplémentaire, à savoir la libido objectale. Il y a ici deux limites entre lesquelles se distribuent les différentes formes de sublimation, et l'on peut dire que c'est entre ces deux limites qu'il situe par ailleurs son analyse de la sublimation artistique et de la sublimation sociale. En somme, tout se joue entre ces buts du moi préexistants et, d'autre part, la destinée de la pulsion libidinale selon qu'elle sera, ou non, en mesure de s'ajuster aux buts du moi. En somme, Bernfeld n'a pas eu de chance. Il a traité de la sublimation en relation au moi idéal juste avant que Freud précisément ne puisse l'instruire sur la nature de ce moi idéal, et en particulier sur la nécessité de prendre en considération la relation avec autrui.

J. LACAN. - Vous êtes tout à fait optimiste. Parce que ceux qui ont écrit après n'ont pas, semble-t-il, tiré meilleur profit du moi idéal. Et si vous lisez ceux qui ont écrit, et au dernier point les notes sur la sublimation, ainsi que l'article *Neutralisation et sublimation* qui est paru dans le volume d'*Analysis Studies*, il n'y a pas la moindre ébauche d'articulation entre ce qui est sublimation et moi idéal. C'est bien en effet là que nous en sommes. Et là que nous allons essayer nous-mêmes de nous avancer.

Je vous remercie vraiment beaucoup pour ce que vous avez fait pour nous aujourd'hui. Vous me permettrez seulement d'ajouter la citation de la phrase, pour pointer ce que nous avons acquis aujourd'hui, et où se constitue la théorie proprement bernfeldienne : « Ces composantes d'un tout d'émoi pulsionnel qui se tiennent sous le coup, sous la pression d'un refoulement, peuvent être sublimées. Donc les particularités de ces composantes permettent le soutien d'une fonction du moi par le refoulement de tendances, d'une fonction, et non pas du moi, par le refoulement de -252 -

*Leçon du 2 mars 1960*

tendances du moi qui sont mises en danger actuellement. » Voilà la définition à laquelle il se tient, et qui comprend les deux extrêmes que vous avez soulignés, soit celui d'une particulière force du moi qui déjà pointe tout à fait clairement, et qui est même articulé dans Bernfeld, qui désigne ceux qui ont précocement ces tendances du moi particulièrement élevées comme étant, si l'on peut dire, une aristocratie, une élite-il a beau mettre entre parenthèses qu'aussi bien il ne met là aucun accent de valeur, il est tout de même difficile de n'en mettre aucun - ou bien il s'agit de la mise en danger de certaines tendances du moi appelant à leur aide la ressource qui est fournie par ces tendances pulsionnelles pour autant qu'elles peuvent échapper au retour. Voilà la conception à laquelle s'arrête Bernfeld.

Il est tout à fait sensible, je pense, à tous, que ce que je vous montre ici cette année est quelque chose qui peut se situer entre ce qu'on peut appeler une éthique freudienne et une esthétique freudienne. L'éthique freudienne est là pour autant qu'elle nous montre qu'une des phases de la fonction de l'éthique - et il est bien étonnant qu'on ne l'accentue plus, alors que d'un autre côté cela court la place psychanalytique, ce dont parle toujours Jones, cette complaisance morale - est en quelque sorte ce par quoi l'éthique nous rend inaccessible cette Chose qui l'est d'ores et déjà. J'essaie aujourd'hui de vous montrer, sur la voie d'une esthétique freudienne au sens le plus large du terme esthétique, c'est-à-dire l'analyse de toute économie à proprement parler des signifiants, que l'esthétique freudienne nous la montre, cette Chose, inaccessible.

Et c'est bien là quelque chose qui est tout à fait essentiel à mettre au départ du problème pour essayer d'en articuler les conséquences. C'est dans ces conséquences, en particulier, que se situe le problème de l'idéalisation. Ce quelque chose que vous avez vu s'ébaucher la dernière fois autour de la sublimation de la morale courtoise, c'est quoi ? Le surgissement du type idéal. Et on pourra introduire un mot qui aura toute la portée dans ce que nous dirons par la suite. Il y a un certain style d'honnêteté pour autant que, dans l'ordre de l'éthique, nous faisons la distinction à ces trois niveaux déjà sensibles dans toute la méditation des Anciens et dont un passage du *De officiis*, que je vous communiquerai ultérieurement, nous parle, entre les trois niveaux du problème éthique, le *summum bonum*, avec ce problème de savoir si ce *summum bonum* doit être articulé suivant *l'honestas*, comme étant l'honnête homme, qui doit être arti- 253 -

*L'éthique de la psychanalyse*

culé comme une certaine organisation, un certain style de vie qui se situe justement en fonction de ce quelque chose qui est la sublimation initiale, et *l'utilitas* d'autre part, c'est-à-dire ce qui a été articulé comme la base et le fondement de l'utilitarisme, c'est-à-dire ce par quoi j'ai commencé à poser le problème éthique cette année et à quoi nous serons ramenés à la suite. Et nous montrerons ce qui est véritablement l'essence de l'utilitarisme. Vous le verrez, il y a là des perspectives qui peuvent bien être dites ici dès maintenant.

-254-

### Leçon XIII 9 mars 1960

Je vous ai apporté aujourd'hui ce qu'on peut considérer comme une curiosité, une amusette même. Mais je crois que ces sortes de singularités sont précisément les choses que nous sommes peut-être nous seuls analystes en mesure de situer. Ce qui va suivre, que je vous ai annoncé la dernière fois après les propos que Pierre Kaufmann a bien voulu nous apporter, concernant l'article de Bernfeld et de ses antécédents, et qui nous annonce en somme que le problème est d'établir le lien entre sublimation et idéalisation, avant donc de quitter la sublimation telle que je vous en ai fait le schéma autour de cette notion qui peut rester encore énigmatique et voilée, pour les meilleurs raisons, de la Chose, je vous apporte quelque chose en quelque sorte en note, concernant cette Chose et concernant ce que je pourrais appeler en somme les paradoxes de la sublimation. La sublimation n'est pas en effet ce qu'un vain peuple pense et, vous allez le voir, ne s'exerce pas toujours obligatoirement dans le sens du sublime. De même, la notion du changement d'objet n'est pas quelque chose non plus que vous deviez considérer comme faisant disparaître, bien loin de là, l'objet sexuel en tant que tel. L'objet sexuel peut venir au jour accentué comme tel dans la sublimation. Le jeu sexuel le plus cru peut être l'objet d'une poésie ; cela n'en est pas moins là une visée sublimante qui sera mise en jeu. Enfin, pour tout dire, je crois qu'il n'est pas inutile qu'après que je vous ai parlé de l'amour courtois, je ne sais pas quelle suite vous aurez donné dans vos lectures à ce que je vous ai apporté dans ce sens, des psychanalystes n'ignorent pas des pièces du dossier de l'amour courtois, -255 -

### *L'éthique de la psychanalyse*

de la poésie des troubadours dont les spécialistes ne savent eux-mêmes littéralement que faire. Ils en sont embarrassés comme un poisson d'une pomme. Ce poème, il n'y en a pas deux comme cela dans l'histoire de la poésie courtoise, qui est un *hapax*, se trouve justement dans l'œuvre d'un des plus subtils, d'un des plus raffinés de ces troubadours qui s'appelle Arnaud Daniel, et qui s'est distingué tout spécialement par des trouvailles formelles exceptionnellement riches, notamment sur la *sestina* sur laquelle je ne peux pas m'étendre ici, mais dont il faut que vous sachiez au moins le nom.

Cet Arnaud Daniel a composé un poème sur la plus singulière qui se soit produite de ces relations de service, comme je vous l'ai dit la dernière fois que j'ai parlé de ce sujet, entre l'amoureux et la Dame, et il a fait tout un poème qui se distingue par ce que les auteurs effarouchés appellent un poème débordant les limites mêmes de la pornographie, allant jusqu'à la scatologie, sur un cas qui semble s'être produit comme un problème dans cette casuistique particulière qui suppose des jugements rendus à l'occasion, cette casuistique morale courtoise. Ce cas est celui-ci. Une Dame, qu'on appelle dans le poème Dame ou Domna Ena, donne à son chevalier l'ordre, et c'est un ordre qui est une épreuve à laquelle se mesurera la dignité de son amour, de sa fidélité, de son engagement, elle lui donne l'ordre de se soumettre à cette épreuve qui consistera, comme le texte le porte, à emboucher sa trompette. Emboucher sa trompette, vous allez le voir d'après le texte de cette singulière poésie, n'a pas du tout un sens ambigu. Aussi bien, pour ne point vous faire attendre plus longtemps, je vais vous lire-puisque je pense qu'aucun de vous ne peut entendre cette langue perdue qu'est la langue d'oc, qui a pourtant son style et son prix - ce poème en strophes de neuf vers à rime homogène, la rime changeant d'une strophe à l'autre.

« *Puisque Seigneur Raymond - il s'agit, vous allez le voir, de ceux qui ont pris part à cette affaire, c'est-à-dire d'autres poètes qu'Arnaud Daniel, Seigneur Raymond c'est Raymond de Durmont - défend Dame Ayma et ses ordres, je serai d'abord vieux et blanchi avant de consentir à des requêtes pareilles, d'où il pourrait résulter un si grand inconvénient. Car pour emboucher cette trompette, il lui serait besoin d'un bec avec lequel il tirerait du tuyau les grains. Et puis il pourrait bien sortir de là aveugle, car la fumée est forte qui se dégagerait de ses replis.* » Je pense que la nature de -256 -

*Leçon du 9 mars 1960*

la trompette en question commence à se faire voir. « Il lui serait bien besoin d'avoir un bec et que ce bec fût long et aigu - si nous évoquons là les récentes images, aussi très singulières, d'une exposition d'un peintre célèbre - car la trompette est rugueuse, laide et poilue. . . et le marécage est profond au dedans... Et il ne convient pas qu'il soit jamais un favori celui qui met sa bouche au tuyau. Il y aura bien assez d'autres épreuves plus belles et qui vaudraient d'avantage. Et puis, si Seigneur Bernart - le Bernart ici dont il s'agit est l'amant - s'est soustrait à celle-là, par le Christ, il n'a pas un instant agi en lâche pour avoir été pris de peur et d'effroi. Car si le filet d'eau était venu... il lui aurait complètement échaudé la joue, et il ne convient pas qu'une femme. .. Bernart, je ne suis point d'accord avec le propos de Raimon Durfort... pour vous dire que vous ayez jamais eu tort en cela; car si vous aviez trompété... qui cherche à vous en dissuader, louez à ce sujet Dieu qui vous en a fait réchapper. Oui, il est bien réchappé à un grand péril, qui eût été reproché ensuite à son fils et à tous ceux... Mieux lui vaudrait qu'il fût allé en exil que de l'avoir cornée dans l'entonnoir entre l'échine et le pénil, par où se suivent les matières couleur de rouille. Il n'aurait jamais su tant... qu'elle lui compissât le museau et le sourcil. »

Le poème se termine par un envoi de quatre vers: « Dame, que Bernart ne se dispose point du tout à corner de la trompette - corner, cornard et corne, on est là en pleine ambiguïté, étant donné qu'il veut dire à la fois corne, clairon, et aussi tuyau-sans un grand dousil-mot autochtone qui veut dire quelque chose comme outil - avec lequel il fermera le trou du pénil, et alors il pourra corner sans péril. »

Ce document assez extraordinaire, qui nous ouvre une perspective singulière sur ce qu'on peut appeler la profonde ambiguïté de l'imagination sublimante, tire son prix, je vous prie de le remarquer, de ceci d'abord, c'est que nous n'avons pas conservé tous ces produits de la poésie des trouvères et des troubadours. Ce poème, qui a évidemment son mérite littéraire que la traduction ne montre pas, non seulement ne s'est pas perdu, mais encore, alors que nous ne trouvons certains poèmes d'Arnaut Daniel que dans deux ou trois manuscrits, celui-ci nous le trouvons dans vingt manuscrits. Manifestement, il y a ceux qui, à l'époque, ont recueilli et transmis ces poèmes, en disant qu'il y a toujours la part des circonstances historiques ; d'autre part, que le texte lui-même implique, nous avons

*L'éthique de la psychanalyse*

d'ailleurs aussi d'autres textes mais je vous en fais grâce, que deux autres troubadours, Trumalec et Raymond de Durfort ont pris parti en sens contraire en ce débat douteux; que nous nous trouvons là devant quelque chose qui se présente comme une espèce de brusque retournement de ce qui, dans le sens, est voilé, et de quelque chose qui se présente à nous comme une sorte de rétorsion singulière, la femme idéalisée mettant soudain brutalement à la place de la Chose construite, savamment élaborée à l'aide de signifiants raffinés - et Dieu sait qu'Arnaut Daniel a été loin dans le sens de la plus grande subtilité du pacte amoureux, allant jusqu'à pousser l'extrême du désir jusqu'au moment où il est offert lui-même en une sorte de sacrifice où il se retourne dans une espèce d'abolition de lui-même - eh bien, c'est le même qui se trouve avoir donné avec quelque reluctance un poème sur un sujet qui, pour qu'il lui consacre avec tant de soin son talent poétique, devait le toucher par quelque point.

Nous nous trouvons donc devant ceci, cette Dame, celle qui se trouve dans la position de l'Autre et de l'objet, se trouve brutalement mettre dans sa crudité le vide d'une Chose qui s'avère dans sa nudité être la Chose, la sienne, celle qui se trouve au cœur d'elle-même dans son vide cruel. Cette Chose - certains d'entre vous ont vu, ont pressenti la fonction et la direction, la perspective dans cette relation à la sublimation - cette Chose, ici, est en quelque sorte dévoilée avec une puissance toute particulièrement insistante et cruelle. Il est difficile tout de même de ne pas en voir les échos, et qu'il ne s'agit pas là d'une singularité qui soit sans antécédents, quand nous lisons dans *La Pastorale* de Longus ce qui est l'origine de la flûte poétique, Pan, poursuivant la nymphe Syrinx qui se dérobe à lui, qui disparaît au milieu des roseaux, dans sa fureur, fauche les roseaux. Et c'est de là, nous dit Longus, que sort la flûte aux tuyaux inégaux symbolisant, ajoute le poète, subtil, que Pan, par là, veut exprimer que son amour était sans égal. Que nous disent la légende et le mythe ? Que c'est effectivement Syrinx qui est transformée dans le tuyau de la flûte de Pan, et le registre, en quelque sorte, de dérision où peut venir s'inscrire le singulier poème dont je vous ai fait, ici, la communication, est quelque chose qui se situe, si l'on peut dire, dans la même structure, dans le même rapport, dans le même schéma de ce vide central autour de quoi s'ordonne et s'articule ce en quoi, à travers quoi finalement se sublime le désir. Je ne serais pas complet si je n'ajoutais pas au dossier, à toutes fins -258 -



*Leçon du 9 mars 1960*

utiles, et en quelque sorte pour situer en l'occasion la place que nous pouvons donner à ce singulier morceau littéraire qu'Arnaut Daniel - à ceux-mêmes qui ne sont point spécialistes de la poésie des troubadours, se trouve fiché quelque part, c'est au chant XXVI du *Purgatoire* - que Dante le situe dans la compagnie des sodomistes.

Je n'ai pas pu pousser plus loin la genèse particulière du poème dont il s'agit. Je vais maintenant donner la parole à Madame Hubert qui va vous parler d'un texte auquel la littérature analytique se réfère d'une façon extrêmement fréquente, c'est le texte de Sperber qui se rapporte apparemment au problème de l'origine du langage, mais qui touche à toutes sortes de problèmes voisins de ce que nous avons ici à articuler concernant la sublimation, notamment à l'article de Jones sur *La théorie du symbolisme*, sur lequel j'ai fait moi-même un commentaire dont les échos m'apprennent qu'il n'est pas facilement accessible au lecteur. J'y ai fait allusion dans le petit article, dans le numéro de la revue que j'ai consacrée à la théorie du symbolisme de Jones. En effet, Jones en fait état très expressément à propos d'une question qu'il pose. La question est la suivante: si, dit-il, la théorie de Sperber est vraie, c'est à savoir que c'est très directement comme un équivalent de l'acte sexuel que nous devons considérer certains travaux primordiaux, et notamment les travaux agricoles, les rapports de l'homme à la terre, pouvons-nous dire que tel ou tel des traits qui sont engendrés, dont nous gardons la trace dans la signification de ce rapport primitif, peuvent être rapportés au processus de symbolisation ? Jones dit non. En d'autres termes étant donné la conception qu'il se fait de la fonction du symbole-je n'y insisterai pas plus ici car ce n'est pas notre objet - il considère que ça n'est pas d'une transposition en somme symbolique dont il s'agit en quoi que ce soit, ni qui puisse être mis au registre d'un effet de sublimation.

L'effet de sublimation, là, est à prendre, si l'on peut dire, dans sa libéralité, dans son authenticité. La copulation du laboureur avec la terre est quelque chose que nous avons à considérer dans une stricte équivalence de termes, non pas comme quelque chose que nous pouvons appeler une symbolisation, mais quelque chose qui est strictement l'équivalent d'une copulation symbolique. Si on lit le texte de Jones, on lit cela, et cela vaut la peine qu'on s'y arrête. J'en ai tiré dans mon article quelques conséquences sur lesquelles je reviendrai, mais pour que ce texte prenne sa - 259 -

*L'éthique de la psychanalyse*

véritable valeur - il est dans ce premier numéro d'Imago qui est peut-être encore plus introuvable que les autres - Madame Hubert a bien voulu travailler dessus et elle va aujourd'hui vous faire part de son contenu.

Mme HUBERT. - L'article s'appelle *De l'influence de facteurs sexuels sur l'origine et le développement du langage*. Avant d'attaquer le problème de la genèse du langage, il faut définir la signification du terme langage. Il ne s'agit ici que de la genèse du langage articulé, on laissera entièrement de côté les différentes sortes de langages. Pour le psychologue linguiste, le concept du langage signifie non seulement la production d'un son mais la transmission d'un contenu psychique d'un individu à un autre, en d'autres termes, il ne s'agit de langage que s'il s'agit d'une intention de communication. En conséquence, par exemple, un cri de douleur comme tel n'est pas une parole, mais peut le devenir s'il est articulé pour implorer du secours.

Notre problème est le suivant: quelles furent les conditions préalables qui ont fait naître chez un individu sans parole, mais doté d'un appareil vocal, l'intention de communiquer avec un autre ? Certainement en observant que les sons qu'il avait produits sans intention se montraient capables d'influencer l'action de cet autre individu. Avant que l'invention d'une communication, et en conséquence la parole, eût pu naître, les conditions préalables suivantes ont dû être réunies. Un individu A décharge à plusieurs reprises ses affects par des sons, un deuxième, B, réagit régulièrement à ces sons d'une manière visible pour A, et A reconnaît le rapport entre ses propres cris et les réactions de B. Seulement, après avoir passé par ces stades préliminaires, A peut avoir l'intention d'utiliser sa voix pour communiquer avec B, c'est-à-dire qu'il peut crier maintenant de façon intentionnelle s'il souhaite la réaction de B. À partir de ce moment ce n'est pas seulement une voix que possède A, mais aussi le langage.

Les situations qui auraient pu mener à un développement tel semblent limitées par les conditions suivantes, premièrement, au moins deux individus participent à la situation, au moins un individu, A, est en état d'affect, ce qui le mène au cri.

Troisièmement certaines forces doivent entrer en jeu pour obliger l'individu B à réagir de façon régulière. Quatrièmement la réaction de B doit être souhaitable pour A, sinon A -260 -

*Leçon du 9 mars 1960*

n'aurait aucun intérêt de provoquer la réaction de B par ses cris. Cinquièmement la situation doit se produire souvent, et rester la même. Sixièmement, la situation doit être simple. Les deux dernières conditions sont la conséquence de l'intelligence inférieure de l'homme qui se distingue à peine de l'animal à ce stade du développement. Il a fallu qu'une situation simple se reproduise souvent pour permettre à A de concevoir le rapport causal entre son cri et la réaction.

En considérant les situations dans lesquelles on a considéré les origines de la parole, il est facile de voir que les conditions ne sont pas remplies. On imagine facilement la scène des deux chasseurs primitifs qui sont subitement attaqués par une bête féroce. L'un des deux, A, crie et s'aperçoit que le second peut prendre la fuite à ce cri. Dans une occasion ultérieure il crie volontairement pour attirer l'attention de son collègue sur ce danger. Il est en possession de ce cri d'alarme, donc d'un élément linguistique. Les deux premières conditions sont remplies: la présence des deux individus, l'apparition d'un affect - en ce cas la peur - la troisième aussi, la régularité, paraît être exacte, parce que même si le cri ne fait pas fuir B, il s'apercevra aussi de l'adversaire et réagira apparemment au cri de A. D'autre part il faut douter de la quatrième condition, la réaction de B devrait être souhaitable pour A. Il serait imprudent de projeter les sentiments altruistes de nos jours dans l'âme des primitifs. Le point cinq, fréquence de la situation, peut être admis, mais le dernier, la simplicité de la situation, ne s'avère pas justifié. Autrement dit, à nos yeux la théorie du cri d'appel manque de toute probabilité. L'attention principale de A est occupée par la situation du danger, il est peu probable qu'il reconnaisse un rapport causal entre le cri et la réaction, rapport vrai, ou causal.

En réalité il n'existe que deux situations qui remplissent entièrement les conditions requises. La première est celle du nourrisson affamé, il crie sans intention, et reçoit la nourriture de sa mère, ensuite il reconduit le rapport causal et apprend à appeler sa mère. La deuxième est le rapport sexuel où l'excitation du mâle se décharge par des sons auxquels la femelle réagit par son rapprochement. En conséquence la naissance de la parole se réduirait à l'une de ces situations, ou à toutes deux. Il est certain que le rapport de l'enfant à sa mère explique l'origine du langage individuel. Néanmoins, il faut refuser dans mon opinion que le langage humain puise  
là ses origines. À part les premiers sons réflexes l'enfant ne crée pas son -261 -

*L'éthique de la psychanalyse*

langage, il le reçoit des adultes. Il semble que tous les indices désignent la sexualité comme la racine la plus importante du langage.

Nous avons essayé de situer le moment où le développement de la parole humaine a pris son départ. Nous nous demandons maintenant, est-ce qu'il existe des chemins à partir de ce point qui mènent à des dates de la vie linguistique que nous connaissons par notre propre expérience ? En d'autres termes, comment expliquer que le langage cherche à désigner des choses qui n'ont aucun rapport ou un rapport très éloigné avec la sexualité ? Je crois que mon hypothèse, c'est-à-dire l'origine du langage à partir de corps sexuels, rendra compréhensible l'effort de l'étendre à des activités plus nombreuses et toujours nouvelles. Jusqu'à maintenant nous n'avons encore vraiment abordé la question de l'origine du langage, nous n'avons fait que cerner la signification de la question. La plupart des auteurs se sont surtout intéressés au problème suivant : comment se fait-il que les hommes cherchaient à faire un groupe de sons de la représentation précise ? En d'autres termes, comment ont-ils créé un vocabulaire ? Dans la littérature scientifique, ces deux questions n'ont pas été séparées d'une façon suffisamment précise. Mon hypothèse que l'excitation sexuelle est probablement la source capitale des premières manifestations de la parole, pourrait peut-être nous montrer le chemin de la compréhension du problème du vocabulaire. D'ailleurs les scientifiques admettent qu'à chaque niveau culturel d'un groupe correspond un corrélatif exact dans sa langue. C'est-à-dire que le développement linguistique suit pas à pas le développement culturel. Ceci s'applique aussi aux origines du langage. Ainsi il est clair qu'un développement du cri de séduction n'était pas possible avant la formation de la famille. Seul le fait de vivre avec d'autres individus pouvait créer ces moyens de communication. Pour les mêmes raisons il faut admettre que le progrès culturel de l'invention des outils, qui représente vraiment la séparation radicale de l'homme et de l'animal, a influencé le développement du langage de façon décisive. Je vais essayer de démontrer la probabilité que les activités exécutées avec l'aide d'outils étaient accompagnées de manifestations ressemblant à des appels de séduction parce qu'elles étaient investies sexuellement. Investissement sexuel signifie ici que l'activité phantasmatique de l'homme primitif présentait une certaine analogie avec les organes sexuels humains, qu'on voyait dans le travail avec les outils, l'image de l'acte -262 -

*Leçon du 9 mars 1960*

sexuel. À cette occasion apparaissaient des affects semblables à l'acte sexuel qui créent des tensions. Cette tension demandait une décharge semblable à la tension sexuelle et conduisait de même à l'émission de sons. Il n'est pas possible de fournir des preuves avec la même certitude pour toutes les espèces de travail. Quelquefois on est obligé de se contenter d'une certaine probabilité.

Je commence avec un groupe d'activités qui me semblent principales pour prouver mon hypothèse, les travaux agricoles. On trouve dans l'imagination des peuples agricoles un parallélisme étroit entre la production des plantes par la terre et la procréation, la naissance et la croissance de l'homme. Le langage le témoigne par une infinité d'images et d'expressions qui sont communes aux deux domaines. La procréation de l'homme est réalisée par la semence qui dépose le germe de la vie dans le sein de la mère. Les enfants sont les rejetons de l'homme. D'autre part, nous parlons des entrailles de la terre. Ce qui importe ici, c'est le fait que la représentation primitive identifie la charrue avec le phallus, la terre avec la femme qui conçoit, et qu'elle perçoit l'activité de la charrue comme un acte sexuel. On peut citer ici toutes les coutumes superstitieuses où la charrue joue le rôle de symbole de fertilité. Chez Eschyle se trouve un passage où le péché d'Œdipe consiste en ceci qu'il aurait ensemencé le champ, qui aurait dû lui être sacré, de la mère. De même dans un livre on voit un objet qui représente à la fois une charrue et un phallus qui se trouve dans la décoration d'un vase grec, ce qui prouve qu'il ne s'agit pas seulement d'un vase symbolique, mais d'une représentation assez réelle.

Une symbolique semblable existe aussi chez des peuples ne connaissant pas la charrue, qui fouillent la terre avec une sorte de bâton pour chercher des racines. Le même investissement sexuel existe aussi pour les deux méthodes principales pour travailler le grain. Ici le mortier est le représentant d'un sexe féminin, tandis que le pilon représente le pénis. En anglais, to *meel*, to [...], signifie à la fois coïter et moudre. Le mot latin, pilon, apparaît en bas allemand, en danois (mots allemands).

L'activité qui consiste à couper avec les outils émoussés semble investie de tendances sexuelles d'une façon analogue. Nous trouvons avec une grande fréquence la double signification de mal couper avec un outil émoussé et coïter. Par exemple en syrien, en souabe, couper maladroitement, en allemand, *Vikel*, coïter, en bavarois, *Vekal*, couper avec un cou-263 -

### *L'éthique de la psychanalyse*

teau mal aiguisé. En allemand *Vekel*, coïre, ou alsacien *Vegele*. En alsacien *Kise* veut dire coïre et un couteau émoussé, en souabe, fich, couper avec un couteau émoussé et en même temps coïre, etc. La symbolique est facilement compréhensible. L'outil coupant est le membre viril, l'objet façonné, le creux obtenu par cette activité représente le sexe féminin.

Une analogie encore plus frappante touche à l'activité de forer. Un très bel exemple est donné par un mode particulier de faire du feu. Il s'agit de deux morceaux de bois dont l'un sert à percer l'autre avec des mouvements rotatifs. Une très ancienne coutume hindoue accompagnant la production du feu sacré fait bien ressortir l'analogie avec l'acte sexuel: voilà le bois tournant, le procréateur, préparez et amenez la souveraine, nous voulons faire tourbillonner le feu. D'après nos vieilles coutumes le feu repose dans les bois comme le fruit bien protégé dans la femme enceinte. Chaque jour de nouveau les hommes offrant des sacrifices chantent les louanges de [...]. Faites entrer dans celle qui est étendue, vous qui en connaissez l'art. Aussitôt elle conçoit, elle a enfanté celui qui l'a fécondée avec sa pointe rouge luisant dans sa trajectoire, le feu est né dans le bois précieux.

Bien que mon exposé puisse paraître très incomplet, il montre néanmoins une certaine vraisemblance de mon hypothèse. L'exécution de ces occupations majeures provoquerait chez l'homme primitif, grâce aux investissements sexuels, une excitation, ou au moins une tension psychique qui s'exprimerait par des sons, de même que l'excitation sexuelle primitive aurait provoqué des [...]. Ceci représenterait le moyen de communiquer à d'autres personnes la représentation de travail par la reproduction des sons qui l'accompagnaient régulièrement, donc la création d'un mot pour désigner ce travail. En admettant que la découverte de la première méthode de travail ait résulté dans un groupement de sons aptes à donner le nom à ce travail, comment expliquer que ce qui n'est pas du même groupement de travail servira à l'invention d'une nouvelle méthode de travail mais qu'une nouvelle racine de langue sera créée pour chaque découverte nouvelle. Car si la tension sexuelle par exemple en labourant, se décharge sous la forme d'un certain groupement de sons, il est difficile de comprendre pourquoi cette tension, provoquerait un autre groupement de sons sous l'influence d'une autre méthode de travail. La solution de ce problème ne me semble pas trop difficile à résoudre.

Simultanément -264 -

*Leçon du 9 mars 1960*

à l'invention du premier outil, un mot fut créé qui fut simultanément investi de façon à garder la double signification de coïre et d'accomplir un certain travail. Mais ce mot fut appris par la nouvelle génération longtemps avant le réveil de ses pulsions sexuelles. La signification sexuelle du mot s'effaçait, elle prenait plutôt un sens figuratif. La situation se présente d'une façon tout à fait différente pour l'inventeur d'une nouvelle méthode de travail. J'ai des raisons, j'y reviendrai plus tard, pour penser que l'invention d'une nouvelle méthode ne pouvait se faire autrement que sous l'influence d'une tension sexuelle. Il s'agit ici littéralement de l'attrait du nouveau.

En accomplissant sa nouvelle méthode de travail qu'il venait d'inventer, l'auteur était en état de tension qui l'incitait à émettre des cris semblables à des interjections. Il me semble évident que si ce cri là reprenait un autre groupement de sons que celui que ses ancêtres avaient inventé de cette façon l'homme créait lentement une série de mots pour désigner des affinités primitives. Tout les distingue des autres par leur valeur acoustique, mais elles sont toutes égales par ce qu'ils avaient gardé leur valeur particulière, la double signification de coïre.

Le rapport étroit entre l'invention du langage et celle de l'outil me semble plus convaincante que celle qui se base sur la terreur ou l'étonnement pour provoquer la première parole. À son niveau mental, seule la répétition extrêmement fréquente, pour ainsi dire infinie, lui permit de fixer dans sa mémoire et de reproduire les premiers cris. Cette condition requise plus haut, est remplie en déduisant l'origine de la parole des sons acoustiques qui accompagnaient le travail. Les chants qui accompagnent encore aujourd'hui les travaux en commun me semblent avoir encore un rapport direct avec l'investissement primitif de plaisir de tout travail. Je ne crois pas me tromper en réduisant l'origine des racines du langage aux travaux exécutés par un groupe. Ceci expliquerait la consolidation et la survie de ces pratiques, puisqu'elles auraient été apprises par tout un groupe d'hommes à la fois.

Quelques lecteurs doutent sans doute de l'exactitude de notre supposition que l'invention de nouvelles méthodes de travail ne se produisait que sous la pression d'une tension sexuelle. Il me semble difficile à admettre qu'il y a là un pur hasard que presque toutes les méthodes de travail sont sexuellement investies, et qu'elles rendent possible, provoquent -265 -

### *L'éthique de la psychanalyse*

même une comparaison avec l'activité sexuelle. Ceci ne peut s'expliquer que par le fait que les phantasmes sexuels de l'homme ont déjà participé de façon déterminante à la création de cette méthode. À partir du moment où l'homme n'avait plus de périodes de rut comme les animaux, il lui arrivait souvent de ne pas avoir une femelle à sa disposition. Il était donc obligé de chercher un autre moyen de décharge pour déployer ses forces. Il préférait naturellement une activité ayant une ressemblance quelconque avec l'acte sexuel, pouvant lui servir de remplacement.

Le lecteur s'est aperçu que j'ai abordé un sujet bien discuté. Récemment Sigmund Freud et ses élèves ont insisté sur le rapport étroit des conquêtes de la civilisation et de telles pulsions sexuelles insatisfaites. Il nous suffit ici de constater que les pulsions sexuelles jouent un rôle très important dans la vie spirituelle des hommes, et d'autant plus que nous nous rapprochons de l'origine de la civilisation humaine. Par conséquent il faut attribuer sa place à ces pulsions aussi dans le domaine concernant l'origine du langage. La plupart des lecteurs refusent probablement de croire à cette monstruosité qu'au moins la majorité des sons n'auraient signifié à l'origine qu'une seule et même chose, l'acte sexuel. D'une part nous sommes trop pris dans nos règles modernes de bienséance pour prononcer sans aucune gêne des mots sexuellement investis, et d'autre part il nous semble invraisemblable qu'un seul concept aurait pu se différencier en ce nombre infini de significations dont une langue moderne dispose. L'une et l'autre des objections peuvent être assez facilement surmontées. Je saute maintenant un paragraphe où il développe le développement du langage à partir de ces racines pour arriver aux phrases et à la différenciation des catégories, des mots, des substantifs, etc., parce que j'ai l'impression qu'il n'y a pas beaucoup de rapport avec les antécédents. J'en arrive à la deuxième partie de son travail, où il y a beaucoup d'étymologique.

« Ma théorie sur l'origine du langage a l'avantage d'être mise à l'épreuve de façon pratique. En affirmant à l'encontre de nos sentiments modernes que toutes les significations d'une langue dérivent de la signification principale coïre, je suis obligé de prouver que les mots désignant les choses sexuelles ont réellement eu une grande capacité de développement concernant leur signification. De la richesse du déplacement de signification, historiquement démontrable, concernant ces mots, dépendra le bien



*Leçon du 9 mars 1960*

fondé de mon hypothèse. En prenant quelques exemples de mots sexuels je vais examiner leur force d'expansion. Je suis obligé de me limiter au domaine des langues germaniques. Mais si ma pensée est exacte cela se trouvera dans n'importe quelle langue. Dans mes exemples il s'agit parfois de mots appartenant à un dialecte moderne puisque ces mots particuliers manquent souvent dans la langue écrite. Je ne me cache pas que ce procédé représente une source d'erreurs, mais j'espère que le résultat principal ne sera pas influencé par les erreurs de ce genre.

Je commence avec le mot *Geaille*. Ce mot apparaît dans l'ancien mot allemand dans la signification de [...] et en même temps de coïre. Le développement ultérieur de la signification se fait à partir de la signification coïre ; relativement tôt dans les premiers stades de bas allemand moderne, ce mot prend la signification de *vexare*, maltraiter. Un autre auteur ancien a certainement raison en disant que la signification générale de maltraiter vient de la signification plus spéciale de maltraiter en violant. La signification maltraiter, de gheare, est donc prouvée à une période assez ancienne. L'expression à l'origine probablement très forte de « que le diable te batte », perdait son sens propre grâce à son emploi extrêmement fréquent, et par le détour de tourmenter, importuner s'ensuivait la signification plus faible d'agacer qui s'emploie encore aujourd'hui dans un dialecte suisse. Agacer devient taquiner, puis tromper. Une autre ligne de développement part également de maltraiter, jeter violemment par terre, casser. Jeter par la transformation de l'usage transitif à l'usage intransitif devient tomber. Des mots plus grossiers comme [...] qui veut dire laisse-moi en paix, prennent la signification de *gayen* qui devient s'écclipser, se tailler. Ce qui explique que *gayer* devient une expression assez grossière pour courir et marcher. Enfin il y a une autre signification, se vanter, faire l'important, qui provient probablement d'agacer avec des paroles, taquiner. Le participe passé du verbe subit aussi un développement indépendant de signification. En Suisse [...] signifie mal, contrarié, mal élevé, grognon, en ajoutant que des composés de *gayen* prennent encore d'autres chemins, par exemple [...] qui veut dire renverser, dialoguer, ou *kamengaye* qui veut dire lutter, ou [...] qui veut dire échouer un examen.

Il faut admettre que la richesse du développement des significations ne laisse rien à souhaiter. Cet exemple ne représente pas un phénomène, au -267 -

### *L'éthique de la psychanalyse*

contraire, on peut dire que tous les verbes signifiant coïre tendent à élargir leur signification de façon analogue. Dans le mot Irlandais nous trouvons une correspondance presque parfaite, brouiller, plus ancien *brouillen* dérivé de *brouit* qui veut dire fiancée, ne signifie pas primitivement la fiancée, mais une jeune femme, comme l'anglais *bright*, ou on suédois *brut*, *bruden*, ou *brouiden* signifie prendre femme une jeune fille, donc coïre. De façon analogue, comme pour *graen*, se développent des significations suivantes, agacer, soucier, battre, frapper, jeter, tomber, se sauver, marcher. »

Il donne ensuite un exemple très joli d'un vieux poème néerlandais qui date de 1640 où il y a encore un tas d'autres significations mais je ne connais pas assez le néerlandais pour le traduire. « Il y a un troisième verbe avec un développement identique dans le mot *cerden*, en dialecte *cerda*, qui veut dire [...]. Nous avons les mêmes significations, agacer, pousser, jeter, tomber, se sauver, s'apercevoir de quelque chose. Ainsi en Irlande nous trouvons *cerda*, *carda*, polir, nettoyer, repasser. Aussi des substantifs désignant le sexe féminin se trouvent très souvent à côté des verbes signifiant coïre ou fouetter, par exemple le verbe coïre en westphalien s'appelle *kitchen*, ou *kouetchen*. Nous avons à côté des substantifs. Il faut encore examiner de près le développement de la signification de quelques mots désignant la vulve. Mon exemple principal est le mot germanique *fout*. Il signifie partout, ou le sexe ou les fesses. Le substantif *fout* a un développement assez restreint de sa signification. Il a pris le sens de femme dans des régions très étendues, quelquefois sans aucun sens péjoratif, mais le plus souvent il est devenu un gros mot comme dans le suédois *fond* qui veut dire prostituée, un homme efféminé et lâche. Un autre élargissement de la signification se présente dans le sens de trou, fente, par exemple en alsacien [...] veut dire blessure d'un arbre, en suédois [...] veut dire la fente entre les deux pantalons pour attacher les bretelles, en néerlandais *foot* veut dire esprit, force vitale. Nous ne nous étonnons pas de trouver en souabe *fouat*, rire de quelqu'un, en westphalien *fouten*, tromper, *futelen* en alsacien, se tromper. En suédois, *fouten* veut dire travailler, en frison *fouden*, bâcler, en alsacien *foudehen*, travailler superficiellement. Il y a ainsi des adjectifs dérivés de *fout* qui sont très répandus, par exemple *fonti* qui veut dire paresseux, en allemand il y a *forge foutel* qui veut dire vulve, et à côté de la signification nous trouvons gueule, -268 -

bouche en Allemagne du sud. À l'origine c'est une injure qui s'est beaucoup affaiblie de nos jours. *Vorge* est utilisé de façon générale comme injure ou dans la signification de fille facile, c'est utilisé aussi dans le sens de villosité. L'analogie avec fout s'étend aussi aux dérivés verbaux, par exemple en suisse *fudeselen*, s'emporter, se comporter de façon licencieuse, en alsacien *Fudeselen*, se tailler.

Je vous fais grâce de plus d'exemples, mais ce qui est intéressant, c'est que dans les langues germaniques le déploiement de signification des mots signifiant coïre et vulve prend des formes très diverses. Cela se présente sous forme d'une sorte de schéma. Vous voyez ici vulve qui devient femme, animal de sexe féminin, puis poil pubien, villosité, une personne déguisée et souvent portant un masque. Puis d'autre part d'autres parties du corps, la bouche, le sein de la mère, le derrière, d'autre part sac, panier, un récipient, et encore pâtisserie. Et nous voyons justement ce même schéma apparaître dans une catégorie récente de mots. Et en même temps pour le verbe coïre, d'abord maltraiter, battre, agacer, taquiner, tromper, jeter et tomber, puis s'éclipser, se tailler, courir et marcher, cela devient encore mal travailler, avec mal couper, émoussé, et avoir des mouvements incertains, mal parler, enfin bégayer. Dans une autre série, cela donne se procréer, croître, avoir lieu et se passer. » Comme conséquence de son schéma, il nous dit: nous avons vu que ce sont des sons qui ont accompagné le travail. Si une racine présente entièrement ou en partie ce système de significations, il faut considérer les significations sexuelles comme point de départ, ou au moins comme point de bifurcation pendant le développement. Le nombre des mots ayant passé une fois par la signification sexuelle est tellement grand qu'un étymologue est obligé de garder ce point de vue constamment à l'esprit, et d'autant plus qu'il considère des époques linguistiques plus anciennes. Le cri de séduction, dit-il encore, représente la manifestation la plus ancienne du langage. La naissance des racines désignant les différentes activités s'explique par l'investissement sexuel des différentes méthodes de travail. Il nous faut nécessairement admettre une période des racines où elles ont surtout un caractère verbal. L'hypothèse que toutes les racines étaient primitivement en rapport avec les concepts sexuels est rendue probable par le fait que le rôle Important de ces concepts pour le développement des significations peut être démontré au point de vue de l'histoire de la langue germanique.



## Leçon XIV 16 mars 1960

Cet article de Sperber dont Madame Hubert vous a donné la traduction la dernière fois était quelque chose d'accroché à notre train sur la sublimation, et je voulais que vous en ayez connaissance. Je ne me livrerai pas à une critique extrêmement approfondie de ce texte. J'espère que, pour la plupart d'entre vous, après les quelques années d'enseignement que vous avez suivies ici, quelque chose a dû vous chiffonner dans ce mode de procéder. Je veux dire que, si la visée de l'article est quelque chose d'incontestablement intéressant - aussi bien ne nous y serions-nous pas attardé sans ça - je pense que le mode de démonstration n'a pas dû vous apparaître sans faiblesse. Je veux dire que de s'appuyer, de se référer pour démontrer une sorte d'origine sexuelle commune, sous une forme sublimée, des activités humaines fondamentales, sur le fait que des mots à signification présumée originellement sexuelle se sont mis à véhiculer successivement toute une trainée de sens, progressivement, toujours plus éloignés de leur signification primitive, c'est évidemment là prendre une voie dont le caractère de démonstration me semblait devoir, aux yeux de tout esprit de bon sens, être éminemment réfutable.

Ça se sent d'abord parce qu'aussi bien le fait que des mots à signification primitivement sexuelle aient en quelque sorte fait tache d'huile, quant au champ de la signification, pour arriver à découvrir des significations très éloignées, cela ne veut pas dire qu'il soit démontré que tout le champ de la signification soit pour autant recouvert. Cela ne veut pas dire que tout ce que nous usons comme langage soit en fin de compte réductible à ces mots clé qu'il donne, et dont évidemment la valorisation, la posture est -271 -

### *L'éthique de la psychanalyse*

considérablement facilitée pour la démonstration par le fait qu'on admet même comme démontré ce qu'il y a de plus contestable, la notion de racine, ou de radical, au sens où la racine et le radical seraient constitutivement, dans le langage humain, liés à un sens. La mise en valeur des racines et des radicaux dans les langues flexionnelles est quelque chose qui pose des problèmes particuliers qui sont loin d'être applicables à l'universalité des langues. Ce serait bien difficile à mettre en valeur pour ce qui est par exemple du chinois où tous les éléments signifiants sont monosyllabiques. La notion de la racine devient des plus fuyantes; en fait, il s'agit bien là d'une illusion liée au développement significatif du langage, de l'usage de la langue, où tout ce qui est racine ne saurait que nous être très suspect.

Ce qui ne veut pas dire que tout ce que vous avez entendu produit devant vous comme remarques concernant l'usage que ces mots, disons à racine sexuelle, dans les langues au reste toutes indo-européennes, soit sans intérêt; mais dans la perspective qui est celle dans laquelle je pense vous avoir suffisamment maintenant rompus et formés, qui consiste à bien distinguer la fonction du signifiant de la création de la signification par l'usage métonymique d'une part, métaphorique d'autre part, des signifiants. Je dirai qu'évidemment c'est là que le problème commence. Pourquoi ces zones dans lesquelles la signification sexuelle, comme je disais tout à l'heure, fait tache d'huile, pourquoi ces rivières où elle s'épand ordinairement, et vous avez vu que ce n'était pas n'importe quel sens, sont-elles en somme spécialement choisies pour qu'on mette en usage pour les atteindre les mots qui ont eu déjà des emplois dans l'ordre sexuel ? Il est extrêmement intéressant, par exemple, de se demander pourquoi c'est justement à ce propos d'un acte plus ou moins amorti, étouffé, un acte plus ou moins bousillé, de couper, de sécation, un acte à demi manqué, qu'on fera resurgir l'origine présumée dans le forage des travaux les plus primitifs, avec une signification d'opération sexuelle, de pénétration phallique ? Pourquoi, en d'autres termes, on fera resurgir la métaphore foutre à propos de quelque chose de mal foutu ? Pourquoi c'est l'image de la vulve qui surgira pour exprimer des actes divers parmi lesquels celui de se dérober, de s'enfuir, de se tailler comme on a à plusieurs reprises traduit le terme allemand du texte ?

Je vous le dis en passant, cette si jolie expression, se tailler pour dire

*Leçon du 16 mars 1960*

s'enfuir, se dérober, j'ai essayé d'en trouver l'attestation, je veux dire le moment où, dans l'histoire, nous la voyons apparaître comme telle avec ce sens, et j'ai eu un temps trop court pour le faire. Dans les dictionnaires ou les appareils que j'ai à ma disposition, je ne l'ai pas trouvé. Si quelqu'un là-dessus pouvait faire cette recherche. Il est vrai que je n'ai pas à Paris les dictionnaires concernant l'usage familier des mots. C'est tout de même une question.

Donc, pourquoi, dans la vie, c'est d'un certain type de signification, certains signifiants marqués d'un primitif usage pour la relation sexuelle qu'il s'agit dans un usage métaphorique ? Comment se servir de tel ou tel terme argotique qui a primitivement une signification sexuelle pour des situations qui ne le sont pas, dans un usage métaphorique comme je le définis ? Et cet usage métaphorique est utilisé pour obtenir une certaine modification. N'y a-t-il donc plus dans cet article que ce quelque chose qui est une occasion de voir, à propos d'un cas tout à fait particulier, comment sont mis en usage, selon le mode métaphorique, dans l'évolution normale, diachronique, des usages dans le langage, comment on use, et pourquoi, de références sexuelles dans un certain usage métaphorique ? Est-ce que ce serait réduire à cela la portée de l'article ? C'est-à-dire montrer qu'il avait tout à fait manqué sa visée ?

Assurément pas. Si ce n'était que cela, c'est-à-dire comme un exemple de plus de certaines aberrations de la spéculation psychanalytique que cet article pouvait être pris, je ne l'aurais pas fait produire ici devant vous. Je crois que ce qui lui maintient sa valeur, c'est ce quelque chose qui est à son horizon, qui n'est pas démontré mais qui est visé dans son intention, qui est justement ce par quoi un rapport tout à fait radical, celui des rapports instrumentaux premiers, des techniques premières, des actes majeurs de l'agriculture, celui d'ouvrir le ventre de la terre, les actes majeurs de la fabrication du vase sur lequel j'ai mis tellement l'accent, et tel et tel autre acte se trouve si naturellement métaphorisé autour de quelque chose de très précis qui est moins l'acte sexuel que l'organe sexuel féminin. Je veux dire que c'est pour autant que l'organe sexuel féminin, plus exactement la forme d'ouverture et de vide, était au centre de toutes ces métaphores, que l'article prenait son intérêt et sa valeur centrante pour la réflexion. Car il est bien clair qu'il y a une béance, un saut de la référence supposée, c'est une idée fort intéressante, de l'appel sexuel comme tel, de la vocalisation -273 -

### *L'éthique de la psychanalyse*

censée accompagner l'acte sexuel comme ayant pu donner l'amorce, l'origine de l'usage du signifiant aux hommes pour désigner soit substantivement l'organe et spécialement l'organe féminin, soit verbalement l'acte de coïter.

Le saut, dans cet article, c'est à savoir que si l'usage d'un terme qui signifie coït primitivement, est quelque chose qui est susceptible d'une extension qu'on présume presque indéfinie, que l'usage d'un terme qui signifie vulve originellement est susceptible de toutes sortes d'usages métaphoriques, ceci nous fait le pont entre ce qui est supposé, c'est à savoir que la prévalence de l'usage vocal du signifiant chez l'homme peut avoir son origine dans le fait que dans certaines activités, ces activités accompagnées par des appels chantés qu'on suppose être ceux de la relation sexuelle primitive chez les hommes comme elles le sont chez tels animaux, spécialement chez les oiseaux, il y a là évidemment un saut dans l'article; car vous sentez bien quelle différence il y a entre le cri plus ou moins typifié qui accompagne une activité et l'usage d'un signifiant qui en détache tel élément d'articulation, à savoir soit l'acte, soit l'organe. Aussi bien même, si nous admettons que c'est par cette voie, et il n'est pas dépourvu d'intérêt de supposer que l'homme a été introduit par là à l'usage du signifiant, il est trop clair que pour autant nous n'avons pas la structure signifiante, à savoir que rien n'implique déjà à l'horizon dans le donné de l'appel sexuel naturel, que l'élément d'opposition qui fait la structure de l'usage du signifiant, celui qui est déjà tout entier développé dans le fort/da dont nous avons pris l'exemple originel, soit donné dans l'appel sexuel. L'appel sexuel peut se rapporter à une modulation temporelle d'un acte dont la répétition peut comporter la fixation de certains éléments de l'activité vocale. Il n'est pas encore ce quelque chose qui peut nous donner l'élément structurant, même le plus primitif. Il y a là une béance. Néanmoins l'intérêt de l'article est de nous montrer par quel biais peut se concevoir ce qui est si essentiel, d'autre part, dans l'élaboration de notre expérience et dans la doctrine de Freud, c'est tout de même comment le symbolisme sexuel, au sens ordinaire du terme, peut se trouver tout à fait, à l'origine, polariser le jeu métaphorique du signifiant. Au reste je m'en tiendrai là pour aujourd'hui, quitte à y revenir ultérieurement.

Je me suis interrogé sur la façon dont je renouerais le fil, et sur quoi je -274 -



*Leçon du 16 mars 1960*

repartirai aujourd'hui. Je me suis dit, pour m'en être aperçu autour de la conversation avec certains, qu'en somme il n'était pas dépourvu d'intérêt que je vous donne une idée des conférences, propos ou causeries auxquelles je me suis livré à Bruxelles. C'est qu'aussi bien j'ai quelque chose à vous transmettre. Ceci reste toujours au centre de la ligne de mon discours, et je ne fais guère, même quand je le transporte au dehors, que de le reprendre à peu près au point où je le soutiens. Bien sûr, ce n'est pas un ni deux séminaires de plus que j'ai fait devant mes auditeurs à Bruxelles, c'est néanmoins quelque chose qui se situe au point où nous en sommes de ce que j'articule ici que j'ai essayé de dire devant eux. Ce que je risque donc c'est d'en franchir pour vous trop vite le saut, en supposant implicitement par vous déjà connu ce que j'ai dit là-bas. Ce n'est pas sûr pourtant car aussi bien ce que j'ai dit devant une audience différente peut avoir comporté, amené des éléments ici non encore dits, dont il y a tout de même intérêt à ce qu'ils ne soient pas ici, dans notre discours, éludés. Ceci peut vous paraître après tout d'un bien grand sans-gêne dans la façon de procéder sur ce que je peux avoir à dire, mais cela le méritait. Je n'ai pas trop le temps, avec le chemin qui nous reste à parcourir, de m'arrêter à des soucis à proprement parler de professeur. Ça n'est pas ma fonction, comme je le leur ai laissé entendre et même dit formellement. Il me déplait même, pour dire le terme, d'avoir à me mettre devant un auditoire en position d'enseignement car un psychanalyste qui parle devant un auditoire non introduit prend toujours un sens de propagandiste.

Si j'ai accepté de parler dans cette université qui est l'Université Catholique de Bruxelles, je l'ai fait dans un certain esprit qui n'est pas à mes yeux le mode de voir qui soit à mettre au tout premier plan, mais à mettre en second rang, dans un esprit d'entre aide et aux fins de venir par quelque côté- j'ose espérer que je l'ai fait- en accorder la présence et l'action de ceux qui sont de nos amis, de nos camarades en Belgique. J'étais donc devant un public, assurément très large, et dont tout m'a donné la meilleure impression, convoqué par l'appel d'une université catholique et ceci à soi tout seul pourra vous expliquer pourquoi je leur ai parlé d'abord de quelque chose, c'est à savoir dans la première leçon de ce qui se rapporte dans Freud au thème, et à la notion, et à la fonction du père.

Comme on pouvait l'attendre de moi, je ne leur ai pas mâché les mots, ni ménagé les termes, à savoir que ce n'est pas la position de Freud vis-à-

### *L'éthique de la psychanalyse*

vis de la religion que j'ai essayé, devant un tel auditoire, d'atténuer. Néanmoins vous savez quelle est ma position concernant, si je puis dire, le domaine de ce qu'on appelle les vérités religieuses. Cela mérite peut-être une fois, à cette occasion, d'être précisé, encore que je crois que déjà je l'ai, par mes propos, par ma façon de procéder avec elles, rendu assez clair. C'est qu'à se trouver soi-même - soit tout simplement par une position personnelle, soit au nom d'une position de méthode, d'une position dite scientifique à laquelle il arrive que se tiennent des gens qui sont par ailleurs des croyants qui, néanmoins, dans un certain domaine se croient tenus de mettre, comme on dit de côté le point de vue proprement confessionnel - soit dans un cas soit dans l'autre, il y a quelque paradoxe à aboutir à cette position d'exclure pratiquement du débat, de la discussion, de l'examen des choses, des termes, des doctrines qui ont été articulées dans le champ propre de la foi, comme restant dès lors en quelque sorte d'un domaine qui serait réservé aux croyants. Vous m'avez un jour entendu engrener directement sur un morceau de l'Épître de Saint Paul aux Romains, à propos du thème de la loi qui fait le péché. Et vous avez vu qu'au prix d'un artifice d'ailleurs dont j'aurais bien pu me passer, la substitution de ce terme, encore en blanc, au moment de mon discours où je le faisais, de la Chose à ce qui, dans le texte de Saint Paul, s'appelle le péché, on arrivait à une formulation très exacte et très précise de ce que je voulais vous dire alors concernant les rapports, le nœud de la loi au désir.

Cet exemple, qui prend à propos d'un cas particulier son ordre d'efficace, est quelque chose sur lequel j'éprouve le besoin de revenir, car je ne considère pas qu'il s'agisse là d'un emprunt de hasard, de quelque chose qui s'est trouvé particulièrement favorable à une sorte d'escamotage, par une sorte d'escamotage à aboutir à ce dont, à ce moment là, j'avais devant vous à faire état. Je crois au contraire qu'il n'y a nul besoin de donner cette forme d'adhésion, quelle qu'elle soit, sur laquelle je n'ai pas même à entrer ici, dont l'éventail peut se déployer dans l'ordre de ce qu'on appelle la foi, pour que se pose pour nous analystes, je veux dire pour nous qui prétendons, dans des phénomènes qui sont de notre champ propre, vouloir aller au-delà de certaines conceptions d'une pré-psychologie, à savoir aborder ces réalités humaines sans préjugé, je considère que nous ne pouvons pas non seulement les laisser, mais nous ne pouvons pas ne pas nous intéresser de la façon la plus précise à ce qui s'est articulé, j'entends ce qui -276

*Leçon du 16 mars 1960*

s'est articulé comme tel, dans ces propres termes, dans l'expérience religieuse, sous les termes par exemple du conflit entre la liberté et la grâce. Une notion aussi articulée, aussi précise, et aussi irremplaçable que celle de la grâce, quand il s'agit de la psychologie de l'acte, est quelque chose dont nous ne trouvons ailleurs, je veux dire dans la psychologie académique classique, rien d'équivalent. Et je considère donc que non seulement les doctrines, mais le texte historique, l'histoire des choix, c'est-à-dire les hérésies qui ont été faites, qui sont attestées au cours de l'histoire dans ce registre, la ligne des emportements qui ont motivé un certain nombre de directions dans l'éthique concrète des générations, est quelque chose qui non seulement appartient à notre examen, mais qui requiert, j'insiste, dans son registre propre, dans son mode d'expression, toute notre attention. Il ne suffit pas, parce que de certains thèmes ne sont usités, mis en usage que dans le champ des gens dont nous pouvons dire qu'ils croient croire - après tout qu'en savons-nous ? - que ce domaine leur reste réservé. Pour eux, ce ne sont pas des croyances. Si nous supposons qu'ils y croient vraiment, ce sont des vérités. Ce à quoi ils croient, qu'ils croient qu'ils y croient ou qu'ils n'y croient pas, rien n'est plus ambigu que la croyance, il y a une chose certaine, c'est qu'ils croient le savoir. C'est un savoir comme un autre, et à ce titre cela tombe dans le champ de l'examen que nous devons accorder, du point où nous sommes, à tout savoir, dans la mesure même où, en tant qu'analystes, nous pensons qu'il n'est aucun savoir qui ne s'enlève sur un fond d'ignorance. C'est cela qui nous permet d'admettre comme tels bien d'autres savoirs que le savoir scientifiquement fondé. J'ai donc cru devoir, devant une audience dont il me paraît qu'il n'est pas inutile que je l'aie affrontée, moins pour telle ou telle oreille que j'ai pu faire se dresser- ce qui reste toujours problématique et que seul l'avenir peut démontrer - mais qu'après tout cette audience, qui n'est pas hypothétique puisqu'elle a eu lieu, me permet devant vous qui êtes une tout autre audience, de mettre en valeur un certain nombre de traits qui n'ont peut-être pas, pour vous, la même portée qu'ils peuvent avoir pour elle, mais dont il est tout de même nécessaire que vous voyiez comment devant une certaine audience qui représente un secteur important du domaine public, les choses peuvent être présentées. Je crois qu'il n'y a pas de préjugé plus courant, sinon que Freud parce - 277 -

*L'éthique de la psychanalyse*

qu'il a pris sur le sujet de l'expérience religieuse la position la plus tranchante, à savoir qu'il a dit que tout ce qui dans cet ordre était d'appréhension sentimentale, cet ordre, littéralement ne lui disait rien, que c'était littéralement pour lui aller jusqu'à la lettre morte. Seulement, si nous avons ici, vis-à-vis de la lettre, la posture qui est la nôtre, cela ne résout rien, parce que toute morte qu'elle est, cette lettre, elle peut néanmoins avoir été une lettre bel et bien articulée et articulée précisément au moins dans certains champs, dans certains domaines, précisément de la même façon que l'expérience religieuse l'a articulée. En d'autres termes, devant des gens supposés répondre à l'appel d'une Université Catholique, supposés ne pouvoir se désolidariser d'un certain message, au moins en tant qu'il intéresse Dieu le Père, je puis avancer en toute sécurité qu'au moins, quant à ce qui s'articule sur ce message en tant qu'il concerne la fonction du père, en tant que cette fonction est au cœur de l'expérience qui se définit comme religieuse, Freud, comme je m'exprimais dans un sous-titre qu'on m'avait proposé pour ma conférence, mais qui a un peu effarouché, Freud fait le poids.

Ceci, il est plus que facile de le démontrer. Il vous suffit d'ouvrir ce petit livre qui s'appelle *Moïse et le monothéisme* sur lequel Freud, après l'avoir mijoté depuis quelques dix ans - à partir de *Totem et Tabou* il ne pensait qu'à ça, à cette histoire de Moïse et de la religion de ses pères - articule ce qui concerne le monothéisme. Car il faut tout de même savoir lire, s'apercevoir de quoi il s'agit, où Freud va, dans ce livre sur lequel à la fin de sa vie, quasiment, s'il n'y avait pas l'article sur le *Splitting* dans la *Spaltung* de l'*Ego*, on pourrait dire que la plume lui tombe de la main avec la fin de *Moïse et le monothéisme*. Contrairement à ce qui me semble insinué, si j'en crois ce qu'on me raconte depuis quelques semaines sur ce qu'on peut dire sur la production intellectuelle de Freud à la fin de sa vie, je ne crois pas du tout quant à moi qu'elle fût en déclin. Rien ne me paraît en tout cas plus fermement articulé, plus conforme à toute la pensée antérieure de Freud que ce *Moïse et le monothéisme*.

Autour de quoi porte la question de *Moïse et le monothéisme* ? Il s'agit évidemment, de la façon la plus claire, du message monothéiste comme tel. C'est cela qui intéresse Freud; c'est cela d'ailleurs qui d'emblée n'a pas besoin pour lui d'être discuté dans l'ordre de la connotation de valeur. Je veux dire que pour lui il ne fait pas de doute que le message monothéiste -278 -

*Leçon du 16 mars 1960*

comporte en soi-même un accent incontestable de valeur supérieure à tout autre. Le fait que Freud soit athée ne change rien à ceci. Il reste que, pour un athée, celui qui est Freud, je ne dis pas pour tout athée, c'est à voir, en tout cas pour lui la visée du message monothéiste saisie dans son fondement radical, est quelque chose qui a une valeur décisive. Il est possible de dire qu'il passe par là quelque chose à gauche duquel il y a certaines choses qui sont dès lors dépassées, périmées, qui ne peuvent plus tenir au-delà de la manifestation de ce message. À droite c'est autre chose. L'affaire est tout à fait claire dans l'esprit de l'articulation de Freud. En dehors du monothéisme, ça ne veut pas dire qu'il n'y a rien, loin de là. Il fait allusion, il ne nous donne pas une théorie des dieux, mais il y en a suffisamment de dit pour que nous nous rappelions de l'atmosphère que l'on a l'habitude de connoter de païenne, ce qui est, vous le savez, une connotation tardive, et liée à son effacement, à sa réduction dans la sphère paysanne, mais dans l'atmosphère païenne, alors qu'on ne l'appelait pas comme cela, qu'elle était en pleine floraison, le *numen* surgit à chaque pas, si l'on peut dire, à tous les coins des routes, surgit dans la grotte, à la croisée des chemins. Ce *numen* tisse l'expérience humaine. Nous pouvons encore apercevoir les traces de ce mode de véhicule; beaucoup de champs en existent encore dans l'existence humaine. C'est là quelque chose qui, par rapport à la manifestation, à la profession monothéiste, est dans un certain rapport de contraste. Je dis que le numineux surgit à chaque pas et inversement je dirais que chaque pas du numineux laisse une trace, engendre, si je puis dire, un mémorial. Il n'en faut pas beaucoup pour qu'un temple s'élève, qu'un nouveau culte s'instaure. Le numineux pullule et agit de partout dans l'existence humaine, si abondant d'ailleurs que quelque chose à la fin doit se manifester tout de même par l'homme de maîtrise qui ne se laisse pas déborder. C'est ce formidable enveloppement, et en même temps une dégradation dans la fable, ces fables antiques, si riches de sens, dont nous pouvons encore nous bercer, et dont nous avons peine à concevoir comment elles étaient compatibles avec quoi que ce soit qui comportât une foi à ces dieux, puisqu'aussi bien ces fables, qu'elles soient héroïques, épiques ou vulgaires sont tout de même marquées de je ne sais quel désordre, de je ne sais quelle ivresse, de je ne sais quel anarchisme, si l'on peut dire, des passions divines. Le rire des dieux dans *l'Iliade* l'illustre suffisamment sur le -279 -

### *L'éthique de la psychanalyse*

plan héroïque. Il y aurait beaucoup à dire sur ce rire des Olympiens. Je ne veux aujourd'hui m'attarder qu'à cette phase à laquelle les païens étaient sensibles. Nous en avons la trace sous la plume des philosophes, et c'est au caractère de l'envers de ce rire, ou du caractère dérisoire des aventures des dieux, c'est cela que nous avons peine à concevoir.

En face de cela qu'avons-nous ? Nous avons donc le message monothéiste et c'est à cela que Freud consacre son examen. Comment ce message monothéiste est-il possible, comment a-t-il affleuré ? La façon dont Freud l'articule est capitale pour apprécier le niveau où se situe la procession de Freud. Vous le savez, tout repose sur la notion de Moïse l'Égyptien. Je ne pense pas que devant un auditoire comme celui-ci je sois obligé de faire un séminaire où quelqu'un analysera *Moïse et le monothéisme*. Je crois que pour des gens qui, comme vous, sont des psychanalystes à 80%, vous devez savoir ce livre par cœur. Tout repose donc sur la notion de Moïse l'Égyptien et de Moïse le Midianite.

Moïse l'Égyptien est le Grand Homme, le Législateur, et aussi le Politique, le Rationaliste, celui dont Freud prétend découvrir la voie dans l'apparition historique à une date précise, au XIV<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ de la religion d'Akhenaton attestée par des découvertes récentes. C'est à savoir quelque chose qui promeut la fonction unique, l'unitarisme de l'énergie d'où rayonne, si l'on peut dire, la distribution du monde symbolisée par l'organe solaire. Le personnage qu'est Moïse l'Égyptien est pour Freud au delà des débris humains de cette première entreprise d'une vision entièrement scientifique, rationaliste du monde, qui est supposée dans cet unitarisme, qui est unitarisme du réel, unité substantielle du monde centrée dans le soleil, et dont vous savez que l'histoire de l'Égypte a démontré l'échec. À savoir qu'à peine disparu Akhenaton, le fourmillement des thèmes religieux, multipliés en Égypte plus qu'ailleurs, le pandémonium des dieux reprend le dessus et la barre, et réduit à néant toute la réforme d'Akhenaton.

Un homme garde avec lui le flambeau de cette visée rationaliste, c'est Moïse l'Égyptien qui choisit un petit groupe d'hommes pour les mener à travers l'épreuve qui les rendra dignes de fonder une communauté acceptant à sa base ces principes. Voilà le texte de Freud. En d'autres termes, quelqu'un qui voulait faire le socialisme dans un seul pays. À ceci près qu'en plus il n'y avait pas de pays. Il y avait une poignée d'hommes pour le faire. Voilà la conception freudienne de ce qu'est essentiellement le vrai -280 -

*Leçon du 16 mars 1960*

Moïse, le Grand Homme, celui dont il s'agit de savoir comment son message nous est encore, pour l'instant, transmis. Bien sûr, naturellement, vous me direz quand même, ce Moïse était un tant soit peu magicien. Ceci n'a pas tellement d'importance. Comment est-ce que Moïse opérait pour faire tout d'un coup fourmiller les sauterelles et les grenouilles, c'est son affaire. Ce n'est pas une question d'un intérêt essentiel du point de vue qui nous occupe de sa position religieuse, et laissons de côté l'usage de la magie. Elle ne lui a jamais nui, d'ailleurs, à ce Moïse l'Égyptien, aux yeux de personne.

Et il y a Moïse le Midianite, le gendre de Jethro, et c'est celui-là dont Freud nous enseigne que la figure a été confondue avec celle du premier, Moïse le Midianite, que Freud appelle aussi celui du Sinaï, de l'Horeb. C'est en effet bien là la question. C'est celui-là qui entend surgir du buisson ardent la Parole, à mes yeux tout à fait décisive, qui ne saurait être élidée en la matière. Freud l'élide, cette parole fondamentale qui est celle-ci « Je suis, - non pas comme toute la gnose chrétienne a essayé de le faire entendre, c'est-à-dire de nous introduire dans des difficultés concernant l'être qui ne sont pas près de finir, et qui peut-être n'ont pas été sans compromettre ladite exégèse - celui qui est », mais « Je suis ce que je suis », c'est-à-dire un Dieu qui se présente comme essentiellement caché. Ce Dieu caché est un Dieu jaloux et ce Dieu caché paraît très difficile à dissocier de celui tout de même qui, dans le même entourage de feu qui le rend inaccessible, fait entendre, nous dit la tradition biblique, les fameux commandements au peuple rassemblé autour, qui n'a pas le droit d'approcher, de franchir une certaine limite. À partir du moment où ces commandements s'avèrent pour nous être des commandements à toute épreuve, c'est à savoir qu'appliqués ou non, nous les entendons encore, je l'ai souligné devant vous, dans leur caractère indestructible, à partir du moment où ces commandements peuvent s'avérer comme les lois mêmes de la parole, comme j'ai essayé de vous le démontrer, il est certain qu'ici un problème s'ouvre. Pour tout dire, Moïse le Midianite me paraît poser son problème propre, celui que je voudrais bien savoir en face de qui, en face de quoi il était sur le Sinaï et sur l'Horeb. Mais enfin, faute d'avoir pu soutenir l'éclat de la face de celui qui a dit: « je suis ce que je suis », nous nous contenterons du point où nous sommes, de dire que le buisson ardent en somme c'était la Chose de Moïse et puis -281 -

*L'éthique de la psychanalyse*

de la laisser là où elle est, quitte à supputer les conséquences qu'ont eu la révélation de ces choses.

Quoi qu'il en soit, le problème pour Freud concernant ces conséquences, est résolu d'une autre sorte. Il est résolu de la façon suivante. C'est parce que Moïse l'Égyptien a été assassiné par son menu peuple, moins docile que les nôtres envers le socialisme dans un seul pays, par des gens qui se sont ensuite voués à Dieu sait quelles paralysantes observances, à quelques troubles exercices envers d'innombrables voisins. Car n'oublions pas ce qu'est effectivement l'histoire des Juifs. Il faut un tout petit peu relire ces anciens livres pour s'apercevoir qu'en matière de colonialisme impérialiste en Canaan, il s'y entendaient un peu; il leur arrive même d'inciter doucement les populations voisines de se faire circonci puis, profitant dans les délais de cette paralysie qui vous reste après cette opération entre les jambes, de les exterminer proprement. Ceci n'est pas pour faire des griefs à l'endroit d'une période de la religion depuis révolue. Ceci dit, Freud ne doute pas un seul instant que l'intérêt majeur de l'histoire juive, et il a bien raison, ne soit pas là. Il est dans le véhicule que le message du Dieu unique met d'une façon très particulière. Voici donc où les choses en sont. Nous avons la dissociation du Moïse rationaliste et du Moïse inspiré dont on parle à peine, du Moïse obscurantiste. Mais Freud, se fondant sur l'examen des traces de l'histoire, ne peut trouver de voie justifiant, de voie motivée au message de Moïse rationaliste, que pour autant que ce message s'est transmis dans l'obscurité. C'est pour autant que ce message s'est trouvé lié, dans le refoulement, au meurtre du Grand Homme, c'est précisément par là, nous dit Freud, qu'il a pu être véhiculé, conservé dans un état d'efficacité qui est celui que nous pouvons mesurer dans l'histoire, c'est pour autant - et en ceci je ne dis pas qu'il s'identifie, mais c'est si près que c'en est impressionnant, avec la tradition chrétienne - c'est pour autant que ce meurtre primordial du Grand Homme vient émerger, selon les écritures, dans un second meurtre qui, en quelque sorte, le traduit, le promeut au jour, celui du Christ, que ce message s'achève, et que cette malédiction secrète du meurtre du Grand Homme, qui n'a lui-même son pouvoir que d'être, de s'inscrire, de résonner sur le fond du meurtre primordial, du meurtre inaugural de l'humanité, du meurtre du père primitif, c'est pour autant que ceci vient enfin au jour que ce qu'il faut bien appeler, parce que c'est dans le texte de Freud, -



*Leçon du 16 mars 1960*

la rédemption chrétienne, s'accomplit. Seule cette tradition poursuit jusqu'au bout, jusqu'à son terme l'œuvre de révéler de quoi il s'agit dans le crime primitif, inaugural, de la loi primordiale. Comment ne pas, après cela, avec cela, ne pas au moins constater l'originalité de la position freudienne par rapport à tout ce qui existe en matière d'histoire des religions ? L'histoire des religions consiste essentiellement à chercher à dégager le commun dénominateur de la religiosité. Nous faisons une dimension de ce qu'on appelle l'homme, de son lobe religieux, et alors nous constatons la diversité des manifestations religieuses, et nous sommes obligés de faire rentrer là-dedans des religions aussi différentes qu'une religion de Bornéo, la religion confucéenne, taoïste, la religion chrétienne. Comme vous le savez, ceci ne va pas sans difficultés. Quoique, quand on se livre au domaine des typifications, il n'y a aucune raison qu'on n'aboutisse pas à quelque chose. On aboutit à des images, à une classification de l'imaginaire, c'est-à-dire très précisément ce qui distingue l'origine de la tradition monothéiste, ce qui est intégré aux commandements primordiaux en tant qu'ils sont des lois de la parole: « Tu ne feras pas de moi d'image taillée, mais tu ne feras, pour ne pas risquer d'en faire, pas d'image du tout. » Et puisqu'il est arrivé que je vous parle de l'architecture de la sublimation primitive, je dirai que nous pouvons vraiment nous poser le problème de ce qu'était la caractéristique de ce temple détruit dont il ne reste pas de traces. Quelles précautions, quelle symbolique particulière et quelles dispositions exceptionnelles avaient pu avoir été remplies pour que soit au moins réduit jusqu'à sa plus extrême encoignure quoi que ce soit qui, sur les parois de ce vase, a pu faire, et Dieu sait si c'est facile, resurgir l'image des animaux, des plantes, de toutes les formes qui se profilent sur les parois de la caverne, pour faire que ce temple ne fût que l'enveloppe de ce qui était au cœur, à savoir l'Arche d'alliance à savoir le pur symbole, le symbole du pacte, du nœud entre celui qui dit: « Je suis ce que je suis, et je t'ai donné ces lois, ces commandements pour qu'entre tous les peuples soit marqué celui qui a des lois sages et intelligentes ». Comment ce temple devait-il être pour éviter tous les pièges de l'art ? Ceci n'est pas quelque chose qui pour nous puisse être résolu par aucun document, par aucune image sensible. J'en laisse ici la question ouverte.

Ce dont il s'agit et ce à quoi nous sommes amenés, c'est donc que Freud, quand il nous parle dans *Moïse et le monothéisme* de l'affaire de la -283 -

*L'éthique de la psychanalyse*

loi morale, puisque c'est de cela qu'il s'agit pour lui, l'intègre pleinement à une aventure qui n'a trouvé, écrit-il textuellement, son achèvement, son plein déploiement que dans l'histoire, dans la trame judéo-chrétienne. Il est écrit que pour ce qui est des autres religions qu'il appelle vaguement d'orientales - je pense qu'il fait allusion à toute la lyre, à Bouddha, à LaoTseu et à bien d'autres - elles se caractérisent toutes, dit-il, avec une hardiesse devant laquelle il n'y a qu'à s'incliner, aussi hasardeuse qu'elle nous paraisse, ce n'est en fin de compte, nous dit-il, que le culte du Grand Homme. Je ne suis pas du tout en train de souscrire à cela. Il dit que simplement les choses sont restées à mi-route, plus ou moins avortées, à savoir qu'est-ce que cela veut dire le meurtre primitif du Grand Homme ? Je pense qu'il pense la même chose à propos du Bouddha. Et bien sûr, dans l'histoire des avatars de Bouddha, on trouverait bien des choses où il retrouverait son schéma, légitimement ou non, que c'est pour ne pas avoir, au fond, poussé jusqu'au bout le développement du drame, jusqu'au bout, à savoir jusqu'au terme de la rédemption chrétienne, que ces religions autres en sont restées là. Inutile de vous dire que ce très singulier christocentrisme est tout de même pour le moins surprenant sous la plume de Freud. Et pour qu'il s'y laisse glisser presque sans s'en apercevoir, il faut tout de même qu'il y ait à cela quelque raison.

Quoi qu'il en soit, nous voici ramenés à ce qui pour nous est la suite du chemin. La suite du chemin est celle-ci. Pour que quelque chose dans l'ordre de la loi donc soit véhiculé, il faut que ceci passe par le chemin tracé par le drame primordial, par celui qui s'articule dans *Totem et Tabou*, à savoir celui du meurtre du père et, comme vous le savez, ses conséquences ; ce meurtre qui nous est proposé au début, à l'origine de la culture comme étant conditionné par des figures dont on ne peut vraiment rien dire, pour lesquelles le terme de redoutable ne peut se doubler que de redouté, aussi bien que de douteux, à savoir celle du tout puissant personnage de la horde primordiale, personnage à demi animal, tué par ses fils. À la suite de quoi - chose, articulation à laquelle on ne s'arrête quelquefois pas assez - s'instaure quelque chose que nous pouvons appeler une sorte de consentement inaugural qui est tout de même un temps essentiel dans l'institution de cette loi dont tout l'art de Freud est de le lier pour nous au meurtre même du père, de l'identifier à l'ambivalence qui fonde à ce moment les rapports du fils au père, à savoir à ce retour de -284 -

*Leçon du 16 mars 1960*

l'amour après l'acte accompli dont on voit bien qu'il est justement là tout le mystère et qu'il est fait en somme pour nous voiler la faille qui consiste en ceci, non seulement le meurtre du père n'ouvre pas la voie vers la jouissance que la présence du père était censée interdire, mais si je puis dire, elle en renforce l'interdiction. Tout est là, et c'est bien là ce qu'on peut appeler à tous les points de vue - je veux dire dans le fait et aussi dans l'explication-la faille, c'est à savoir que l'obstacle étant exterminé sous la forme du meurtre, la jouissance n'en reste pas moins interdite. Bien plus, ai-je dit, cette interdiction est renforcée. Cette faille interdictive est donc, si je puis dire, soutenue, articulée, rendue visible par le mythe, mais elle est, en même temps, profondément camouflée par lui. C'est bien pourquoi l'important de *Totem et Tabou* est d'être un mythe, on l'a dit, peut-être le seul mythe dont l'époque moderne ait été capable. Et c'est Freud qui l'a inventé. L'important est ceci, c'est de nous attacher à ce que comporte cette faille, au fait que tout ce qui la franchit, l'affranchit, fait l'objet d'une dette au grand livre de la dette. Tout exercice de la jouissance comporte quelque chose qui s'inscrit à ce livre de la dette dans la loi. Bien plus, il faut bien que quelque chose dans cette régulation soit ou paradoxe, ou le lieu de quelque dérèglement, car le contraire, le franchissement de la faille dans l'autre sens, n'est pas équivalent. Freud écrit le *Malaise dans la civilisation* pour nous dire que tout ce qui est viré de la jouissance à l'interdiction va dans le sens d'un renforcement toujours croissant de l'interdiction. Quiconque s'applique à se soumettre à la loi morale voit, lui, toujours se renforcer les exigences toujours plus minutieuses, plus cruelles de son surmoi.

Pourquoi n'en est-il pas de même en sens contraire ? Il est un fait, c'est qu'il n'en est rien, et que quiconque s'avance dans la voie de la jouissance sans freins, au nom de quelque forme que ce soit du rejet de la loi morale, rencontre des obstacles dont notre expérience nous montre tous les jours la vivacité sous des formes innombrables et qui n'en supposent peut-être pas moins quelque chose d'unique à sa racine. C'est au point que nous arrivons à la formule qu'une transgression est nécessaire pour accéder à cette jouissance et que, pour retrouver Saint Paul, c'est très précisément à cela que sert la loi, que la transgression dans le sens de la jouissance ne s'accomplit qu'à s'appuyer sur le principe contraire, sur les formes de la -285 -

### *L'éthique de la psychanalyse*

loi. Et si les voies vers la jouissance ont quelque chose en elles-mêmes qui s'amortit, qui tend à être impraticable, c'est l'interdiction qui lui sert, si je puis dire, de véhicule tout-terrain, d'autochenille pour sortir de ces boucles qui ramènent toujours l'homme, tournant en rond, vers l'ornière d'une satisfaction courte et piétinée.

Voici à quoi nous introduit, à condition que nous soyons guidés par l'articulation de Freud, ce quelque chose qui est tout simplement notre expérience. Il fallait que le péché eût la loi pour que, dit Saint Paul, il pût devenir, rien ne dit qu'il y parvienne, mais pût entrevoir de devenir démesurément pécheur. C'est dans le texte. En attendant, ce que nous voyons ici, serré, c'est le nœud étroit du désir et de la loi. Moyennant quoi, assurément, l'idéal de Freud est cet idéal tempéré d'honnêteté, que l'on peut appeler en donnant son sens idyllique au mot, honnêteté patriarcale, est fait là où le père de famille, à figure aussi larmoyante qu'il vous plaira - tout un certain idéal humanitaire qui vibre dans telle pièce bourgeoise de Diderot, voire dans telles figures auxquelles se complaît la gravure au XVIII<sup>e</sup> siècle -, cette honnêteté patriarcale qui nous donne la voie d'accès la plus mesurée à des désirs tempérés, à des désirs normaux.

Ainsi, ce que Freud propose devant nous par son mythe, et son mythe n'est tout de même pas là, dans sa nouveauté, sans avoir été par quelque biais exigé. Par quoi il est exigé, ce n'est pas bien difficile de le voir. Si le mythe de l'origine de la loi s'incarne dans le meurtre du père, c'est de là que sont sortis ces prototypes qui s'appellent successivement l'animal totem, puis tel Dieu, plus ou moins puissant, plus ou moins jaloux, en fin de compte le Dieu unique, et Dieu le Père; le mythe du meurtre du père, c'est bien le mythe d'un temps pour qui Dieu est mort. Mais si Dieu est mort pour nous, c'est qu'il l'est depuis toujours, et c'est bien là ce que nous dit Freud. Il n'a jamais été le père que dans la mythologie du fils, c'est-à-dire celle du commandement qui ordonne de l'aimer, lui le père, et dans le drame de la passion qui nous montre qu'il y a une résurrection au-delà de la mort, c'est-à-dire que l'homme qui a incarné la mort de Dieu est toujours là. Il est toujours là avec ce commandement qui ordonne d'aimer Dieu. Vous le savez, c'est devant quoi Freud s'arrête. Il s'arrête du même coup, la chose est articulée dans le *Malaise dans la civilisation*, devant l'amour du prochain. L'amour du prochain nous paraît quelque chose

d'insurmontable, voire d'incompréhensible, et nous essaierons la pro-286 -

*Leçon du 16 mars 1960*

chaîne fois de dire pourquoi. Ce que je voulais seulement aujourd'hui accentuer, c'est que ça n'est pas moi qui ai employé la formule ni fait la remarque qu'il y a un certain message athée du christianisme lui-même. C'est Hegel, comme vous le savez, dans le sens où, par le christianisme, se complète la destruction des dieux. L'homme survit à la mort de Dieu assumée par lui-même, mais, ce faisant, se propose-t-il lui-même devant nous. La légende païenne nous dit que sur la mer Égée, au moment où se déchirait le voile du temple, retentit le message: « Le grand Pan est mort ». Nous voici ramenés aux rapports du grand Pan à la mort. Même si Freud moralise dans le *Malaise dans la civilisation*, s'arrête devant le commandement de l'amour du prochain, c'est tout de même au cœur de ce problème que nous allons être ramenés par toute sa théorie du sens de la tendance. Les rapports du grand Pan à la mort, c'est là que vient achopper tout le psychologisme de ses disciples présents. C'est pour cela que j'ai fait tourner ma seconde conférence à Bruxelles autour de l'amour du prochain. Vous le voyez, c'était encore un thème de rencontre avec mon public. À savoir que ce que j'y ai effectivement rencontré, je vous donnerai l'occasion d'en juger la prochaine fois.

-287 -



## Leçon XV 23 mars 1960

Vous savez donc comment j'ai repris avec vous, la dernière fois, notre discours en le branchant à mon Discours *aux catholiques*. Ne croyez pas que ce soit là une façon aisée de m'en tirer. Je ne vous ai point simplement resservi ce que je leur avais raconté à Bruxelles et, à vrai dire, pour les meilleures raisons, que ce que j'ai dit à vous, je ne leur en avais pas dit la moitié.

Donc, ce que j'ai articulé la dernière fois concernant la mort de Dieu le Père est, aujourd'hui, ce qui va nous conduire à une autre question par où Freud se situe sans ambiguïté, sans ambages au centre de notre expérience véritable, celle qui ne cherche pas des échappatoires dans des généralités, dans des généralisations concernant le sentiment religieux, la fonction religieuse chez l'homme, mais qui articule le mode sous lequel pour nous il se présente, à savoir le commandement qui, dans notre civilisation, s'articule comme celui de l'amour du prochain. Il est très certain que Freud s'affronte pleinement au commandement qui s'articule ainsi, et que, si vous voulez bien lire le *Malaise dans la civilisation*, vous verrez que c'est de là qu'il part; c'est contre cela qu'il reste et c'est là-dessus qu'il termine. Il ne parle que de cela et ce qu'il en dit est en somme bien remarquable et, normalement, devrait même faire bruire les oreilles, faire grincer les dents. Mais non, chose curieuse, il suffit qu'un texte soit imprimé depuis un certain temps pour qu'il semble laisser s'évaporer cette sorte de vertige effectivement précaire qui s'appelle la vertu du sens.

Je vais donc, aujourd'hui, essayer de vous raviver le sens de ces lignes. -289 -

### *L'éthique de la psychanalyse*

Et comme après tout, vous le verrez, ceci me conduira à des choses peut-être un peu fortes, il me reste ici qu'à demander au langage, au logos comme dirait Freud, de m'inspirer le ton tempéré. Dieu, donc, est mort Puisqu'il est mort, cela veut dire qu'il l'était depuis toujours. Et ce que je vous ai expliqué la dernière fois, la substance de la doctrine de Freud en cette matière, c'est ce mythe exprimé dans *Totem et Tabou*, que c'est justement parce qu'il est mort, et mort depuis toujours, qu'un message a pu être véhiculé au travers, au-delà de toutes les croyances qui le faisaient, ce Dieu, apparaître toujours vivant, ressuscité, surgir du vide laissé par sa mort et ceci en des dieux pullulants, en des dieux vraiment non contradictoires dont Freud nous désigne dans la terre d'Égypte le lieu élu de cette pullulation. Ce message, c'est le message d'un seul Dieu qui est à la fois le maître du monde et le dispensateur de la lumière qui réchauffe la vie, qui répand la clarté de la conscience, dont les attributs sont ceux, en somme, d'une pensée qui règle l'ordre du réel. C'est le Dieu d'Akhenaton, c'est le Dieu du message secret que le peuple juif véhicule, pour autant que sur Moïse il a reproduit la mort, le meurtre archaïque du père. Voilà ce que nous explique Freud, quel est le Dieu auquel est adressé ce sentiment rare, exceptionnel qui n'est point à la portée de tous, qui s'appelle *l'amor intellectualis Dei*. Freud en parle. Il sait aussi que cet amour-là de Dieu, s'il est venu à s'articuler de-ci de-là dans la pensée d'hommes exceptionnels, d'un certain polisseur de lunettes qui vivait en Hollande, de Spinoza, ce n'est pas ça qui est d'une grande importance. Aussi bien le fait qu'un tel *amor intellectualis Dei* soit venu chez tel ou tel, et chez certains dans son expression mûre, n'empêchait pas qu'à la même époque ne s'élevât le style, le pouvoir et l'architecture de ce Versailles qui nous prouvait que le colosse de Daniel, avec ses pieds d'argile, était toujours, comme il l'est encore, toujours debout quoi que cent fois écroulé. Sans doute, une science s'est élevée sur cette fragile croyance, celle même en somme qui s'exprime dans les termes toujours repris à un horizon de notre visée, le réel est rationnel, et que tout le rationnel est réel. Chose curieuse, si cette science, peut-on dire, en a fait quelque usage, elle n'en reste pas moins fort bien servie, fort bien vue aussi dans le service du colosse. Ce colosse dont je viens de parler, celui de Daniel, cent fois écroulé, toujours là. Le culte d'amour que tel solitaire, qu'il s'appelle Spinoza ou Freud, peut prendre à ce Dieu du -290 -



*Leçon du 23 mars 1960*

message, n'a absolument rien à faire avec le Dieu des croyants. Ceci, personne n'en doute, et tout spécialement parmi les croyants eux-mêmes qui n'ont jamais manqué l'occasion, là-dessus, de faire plus que leurs réserves, de faire, qu'ils soient juifs ou Chrétiens, ces croyants, quelques ennuis à Spinoza. Tout de même il est curieux de voir que depuis quelque temps, depuis que cela se sait que Dieu est mort, nous les voyons, les dits croyants, user de l'équivoque. Je veux dire, en se référant au Dieu de la dialectique, d'essayer de trouver l'alibi de leur culte ébranlé. Chose paradoxale, et que l'histoire ne nous avait encore point montré, le flambeau, comme vous le savez, dans l'histoire d'Akhenaton, sert facilement de nos jours d'alibi aux sectateurs d'Ammon.

Ceci non point pour médire du rôle historique de ce Dieu des croyants, du Dieu de la tradition judéo-chrétienne. Que ce fût dans sa tradition que se fut conservé le message du Dieu d'Akhenaton, cela valait bien la peine après tout que l'on confondît le Moïse égyptien avec le médianite, celui dont la Chose, celle qui parle dans le buisson ardent, celui qui sans se faire le seul Dieu, remarquez-le, s'affirme quand même comme un Dieu à part. Un Dieu, je l'ai déjà souligné, peut-être un peu vite au moment où, avec vous, je me suis rapporté au texte de la Bible, concernant les commandements, un Dieu devant qui les autres ne sauraient être pris en considération. Autrement dit, je n'insiste pas plus qu'il est nécessaire à la ligne qui se poursuit aujourd'hui, ce n'est pas à proprement parler qu'il soit interdit d'honorer les autres Dieux, mais pas en présence du Dieu d'Israël. C'est une nuance importante sans doute pour l'historien, mais pour nous qui essayons d'articuler la pensée, l'expérience de Freud pour lui donner son poids et sa conséquence, nous articulerons ce qu'il formule sous la forme suivante : ce Dieu-symptôme, ce Dieu totem autant que tabou mérite, certes, que nous nous arrêtions à cette prétention d'être un mythe pour autant qu'il fut le véhicule du Dieu de vérité, que par lui, par son biais, put venir au jour la vérité sur Dieu, c'est-à-dire que Dieu ait été réellement tué par les hommes, et de faire que la chose fut reproduite, par là-même rachetant le meurtre primitif du père. La vérité trouva sa voie par celui que l'Écriture appelle sans doute le Verbe, mais aussi le Fils de l'Homme, avouant ainsi la nature humaine du Père.

Donc Freud ne néglige ni le Nom-du-père - il en parle fort bien, et dans *Moïse et le monothéisme*, on pourrait dire à qui ne prendrait pas

-291 -

*L'éthique de la psychanalyse*

*Totem et Tabou* pour ce qu'il est, c'est-à-dire pour un mythe, d'une façon contradictoire, il s'exprime sur le Nom-du-père dans ces termes, c'est à savoir que dans l'histoire humaine la reconnaissance de la fonction du père est une sublimation, dit-il, laquelle est essentielle à l'ouverture d'une spiritualité qui, comme telle, représente une nouveauté, un pas essentiel pour l'homme dans l'appréhension d'une réalité, dit-il, mais, dans la spiritualité comme telle, au rang d'un niveau, d'un étage dans l'accès de la réalité comme telle - ni non plus, loin de là, le père réel. Pour lui, au cours de toute aventure du sujet, il peut, il est souhaitable qu'il y ait, sinon le père comme un Dieu, du moins comme un bon père. Et il en parle si bien que je vous lirai un jour le passage marqué par cet accent presque tendre avec lequel il parle de l'exquisité de cette identification virile qui découle de l'amour pour le père, et son rôle dans la normalisation du désir. Mais ce qu'il faut comprendre, c'est que cet effet ne se produit sous son mode favorable, privilégié, que pour autant que tout est en ordre du côté du Nom-du-père, c'est-à-dire, pour y revenir, du côté du Dieu qui n'existe pas. Il en résulte pour ce bon père une position singulièrement difficile, je dirai justement que, jusque à un certain point, il est un personnage boiteux, et nous ne le savons que trop dans l'expérience, dans la pratique, comme dans le mythe d'Œdipe, quoique le mythe d'Œdipe nous montre que ces raisons, il vaudrait mieux qu'il les ignore lui-même. Mais maintenant il les sait, ces raisons, et c'est justement de les savoir qui comporte, dans ce que j'appelle l'éthique de notre temps, quelques conséquences qui bien sûr se tirent toutes seules, qui sont sensibles dans le discours commun, voire dans le discours de l'analyse. Il ne s'agit pas seulement qu'elles soient sensibles, il convient, si nous nous sommes proposés cette année ce sujet de l'éthique de la psychanalyse, qu'elles soient articulées.

Freud, lui-même, je le dis en passant, ne pouvait pas, à être le premier à avoir complètement démystifié cette fonction du père, ne pouvait pas être tout à fait un bon père. Je ne veux pas m'appesantir aujourd'hui là-dessus. Cela pourrait faire l'objet d'un chapitre spécial sur ce que nous sentons à travers sa biographie. Qu'il nous suffise de le cataloguer pour ce qu'il était, un bourgeois que son admirateur, son biographe Jones, appelle un bourgeois uxorieux. Ce n'est pas là, comme chacun sait, le modèle des pères. Aussi bien, là où il est vraiment le père, notre père à tous, le père de la psychanalyse, que dirons-nous, sinon qu'il l'a laissée aux mains des -292 -

*Leçon du 23 mars 1960*

femmes, et peut-être aussi des maîtres-sots ? Pour les femmes, réservons notre jugement, ce sont des êtres pleins de promesses, tout au moins en ceci qu'elles ne les ont point encore tenues. Pour les maîtres-sots, c'est une autre affaire et, à vrai dire, je voudrais là-dessus exprimer quelque chose destiné à une matière délicate comme celle où nous nous avançons de l'éthique qui de nos jours n'est point séparable de ce qu'on appelle une idéologie, et donner quelques précisions sur ce qu'on peut appeler le sens politique de ce tournant de l'éthique, pour autant qu'il s'agit de le cerner, de le désigner en tant que c'est celui dont nous sommes, nous, les héritiers de Freud, responsables.

Donc, j'ai parlé de maîtres-sots. Ceci peut paraître impertinent, voire touché de quelque démesure. Je voudrais tout de même ici faire entendre ce dont, à mes yeux, il s'agit. Il fut un temps, déjà lointain, déjà passé, tout à fait au début de notre Société, souvenez-vous en, où l'on parla, à propos du *Ménon* de Platon, des intellectuels. On s'est aperçu que la question ne date pas d'hier sur ce que signifie la position de l'intellectuel. Je voudrais dire des choses grosses, massives comme tout, et même si elles sont un peu grosses et un peu massives, je crois, devoir être éclairantes. Il y a, on l'a fait remarquer alors, et depuis bien longtemps, l'intellectuel de gauche et l'intellectuel de droite. Je voudrais vous donner des formules qui, pour tranchantes qu'elles puissent paraître au premier abord, peuvent tout de même nous servir à éclairer le chemin. Le terme de sot, de demeuré, qui est un terme assez joli pour lequel j'ai quelques penchants, tout ceci n'exprime qu'approximativement un certain quelque chose pour lequel, je dois dire - je reprendrai cela plus tard - assurément la langue et la tradition, l'élaboration de la littérature anglaise me paraît nous fournir un signifiant infiniment plus précieux. Une tradition qui commence à Chaucer, mais qui s'épanouit pleinement dans le théâtre du temps d'Elizabeth, qu'une tradition, dis-je, nous permette de centrer autour du terme du *fool* - le *fool* est effectivement un innocent, un demeuré, mais par sa bouche, sortent des vérités qui ne sont pas seulement tolérées, de par ce que ce *fool* est quelquefois revêtu, désigné, imparti, des fonctions du bouffon - cette sorte d'ombre heureuse, de *foolerie* fondamentale, voilà ce qui fait à mes yeux le prix de l'intellectuel de gauche.

À quoi j'opposerai, et je dois dire la qualification de ce pour quoi la même tradition nous fournit un terme de tradition strictement contem- 293 -

### *L'éthique de la psychanalyse*

porain, et terme employé d'une façon conjuguée - je vous montrerai, si nous en avons le temps, ces textes, ils sont multiples, abondants, sans ambiguïté - c'est le terme *dehnave*. Le *knave*, c'est-à-dire quelque chose qui se traduit à un certain niveau de son emploi par valet, est quelque chose qui va plus loin. Ce n'est pas non plus le cynique, avec ce que cette position comporte d'héroïque. C'est à proprement parler ce que Stendhal appelle le *coquin fieffé*, c'est-à-dire après tout Monsieur Tout-le-monde, mais Monsieur Tout-le-monde avec plus ou moins de décision. Et chacun sait qu'une certaine façon même de se présenter, qui fait partie de l'idéologie de l'intellectuel de droite, est très précisément de se poser pour ce qu'il est effectivement, un *knave*. Autrement dit, à ne pas reculer devant les conséquences de ce qu'on appelle le réalisme, c'est-à-dire quand il le faut, de s'avouer être une canaille. Le résultat de ceci n'a d'intérêt que si l'on considère les choses au résultat. Après tout, une canaille vaut bien un sot, au moins pour l'amusement, si le résultat de la constitution des canailles en troupe n'aboutissait infailliblement à une sottise collective. C'est ce qui rend si désespérante, en politique, l'idéologie de droite. Observons que nous sommes sur le plan de l'analyse de l'intellectuel, et des groupes articulés comme tels. Mais ce qu'on ne voit pas assez, c'est que par un curieux effet de chiasme, la *foolerie*, autrement dit ce côté d'ombre heureuse qui donne le style individuel de l'intellectuel de gauche, aboutit, elle, fort bien à une *knaverie* de groupe, autrement dit, à une canaillerie collective. Ceci que je propose à vos méditations, je ne vous le dissimule pas, a le caractère d'un aveu. Ceux d'entre vous qui me connaissent entrevoient mes lectures, savent quels hebdomadaires traînent sur mon bureau. Ce qui me fait le plus jouir, je l'avoue, c'est la face de la canaillerie collective. Autrement dit, cette rouerie innocente, voire cette tranquille impudence qui leur fait exprimer tant de vérités héroïques sans vouloir en payer le prix. Grâce à quoi ce qui est affirmé comme l'horreur de Mammon, à la première page, se finit à la dernière dans les ronronnements de la tendresse pour le même Mammon.

Ce que j'ai voulu ici souligner, c'est que Freud n'est peut-être point un bon père, mais en tout cas il n'était ni une canaille, ni un imbécile. C'est pourquoi nous nous trouvons devant lui devant cette position déconcertante qu'on puisse en dire également ces deux choses déconcertantes dans leur lien et leur opposition, il était humanitaire. Qui le contestera à -294 -

*Leçon du 23 mars 1960*

pointer ses écrits ? Il l'était et il le reste, et nous devons en tenir compte, si discrédité que soit par la canaille de droite ce terme. Mais d'un autre côté, il n'était point un demeuré, de sorte qu'on peut dire également, et ici nous avons les textes, qu'il n'était pas progressiste. Je regrette, mais c'est un fait, Freud n'était progressiste à aucun degré, et il y a même des choses en ce sens chez lui extraordinairement scandaleuses. Le peu d'optimisme manifesté - je ne veux pas insister lourdement sur les perspectives ouvertes par les masses - est quelque chose qui, sous la plume d'un de nos guides, a quelque chose sûrement de bien fait pour heurter. Mais il est indispensable de le pointer pour savoir où on est. Vous verrez dans la suite la portée et l'utilité de ces remarques que j'avance ici et qui peuvent paraître grossières.

Je dis donc ceci. Un de mes amis et patients, un jour, a fait un rêve qui, sans aucun doute, portait en lui la trace de je ne sais quelle soif laissée en lui par les formulations du séminaire, rêve où quelqu'un me concernant s'écriait: « Mais que ne dit-il le vrai sur le vrai ? » Je le cite parce que c'est une impatience qu'effectivement j'ai sentie s'exprimer chez beaucoup, par beaucoup d'autres voies que les rêves. Je voudrais à cette occasion vous faire remarquer que cette formule est vraie à certains points. Je ne dis pas le vrai sur le vrai peut-être, mais n'avez-vous pas remarqué qu'à vouloir dire le vrai sur le vrai, ce qui est l'occupation principale de ce qu'on appelle les métaphysiciens, il arrive que du vrai il ne reste plus grand chose. Et c'est bien là ce qu'il y a de scabreux dans une telle prétention. Je dirai que c'est ce qui nous fait volontiers verser au registre d'une certaine canaillerie, aussi d'une certaine knaverie, elle métaphysique, quand tel ou tel de nos modernes traités de métaphysique, à l'abri de ce style du vrai sur le vrai, voit passer beaucoup de choses qui vraiment ne devraient en fait ne point passer. Je me contente de dire le vrai au premier stade, d'aller pas à pas. Et quand je dis que Freud est un humanitaire, mais n'est pas un progressiste, je dis quelque chose de vrai. Essayons, au pas suivant d'enchaîner, de faire un autre pas vrai. Et ce vrai dont nous sommes partis, ce vrai qu'il faut bien prendre pour vrai si nous suivons effectivement l'analyse de Freud, c'est qu'on sait que Dieu est mort. Seulement, voilà le pas suivant, lui, il ne le sait pas. Et, par supposition, il ne pourra jamais le savoir puisqu'il est mort depuis toujours. Ce que cette formule incite, c'est justement le sens de la chose que nous avons ici à résoudre, de ce qui

-295 -

### *L'éthique de la psychanalyse*

nous reste dans la main de cette aventure, et qui pour nous change les bases du problème éthique. Autrement dit, que la jouissance nous reste interdite comme devant, devant que nous le sachions, que Dieu est mort. Voilà ce que Freud dit. Et ceci est la vérité, sinon la vérité sur le vrai, mais la vérité sur ce que dit Freud, assurément. Il en résulte que nous devons formuler ceci, si nous continuons de suivre Freud - et j'en parle ici d'un texte comme le *Malaise dans la civilisation* - que la jouissance est un mal. Et Freud là-dessus nous guide par la main, elle est un mal parce qu'elle comporte le mal du prochain. Ceci peut choquer, peut heurter, peut surprendre, peut déranger vos habitudes, peut faire du bruit chez les ombres heureuses, on n'y peut rien. C'est ce que dit Freud. Et s'il le dit au principe même de notre expérience, s'il écrit le *Malaise dans la civilisation* pour nous dire que - à mesure que s'avance l'expérience de l'analyse, c'était quelque chose qui s'annonçait, qui s'avérait, qui surgissait, qui s'étalait et qu'on appelle l'au-delà du principe du plaisir - ça a quand même un nom et des effets qui ne sont pas métaphysiques, et à balancer entre un sûrement pas et un peut-être. Il me suffit d'ouvrir Freud au passage où il s'en exprime. Il est vrai que ceux qui préfèrent les contes de fées font la sourde oreille quand on leur parle de la tendance native de l'homme à la méchanceté. Je pense qu'il n'y a pas besoin d'aller plus loin, et quand même continuer après la virgule, à l'agression, à la destruction, et donc aussi à la cruauté. On ne fait après tout qu'atténuer l'effet à le commenter dans ces termes. Et ce n'est pas tout, page 47 du texte français, Denoël : « L'homme essaie de satisfaire son besoin d'agression aux dépens de son prochain - il faut quand même donner aux mots un sens - d'exploiter son travail sans dédommagement, de l'utiliser sexuellement sans son consentement, de s'approprier ses biens, de l'humilier, de lui infliger des souffrances, de le martyriser et de le tuer. » Si je ne vous avais pas dit d'abord la page et l'ouvrage d'où j'extrais ce texte, j'aurais pu, je pense, au moins un instant, vous le faire passer pour un texte de Sade. Aussi bien nous y viendrons, c'est bien mon but, le pas suivant, ma leçon juste à venir, qui portera effectivement sur l'élucidation sadiste du problème moral.

Pour l'instant, nous sommes au niveau de Freud, et ce qu'il y a à remarquer, c'est que ce dont il s'agit dans le *Malaise dans la Civilisation*, c'est de repenser un peu sérieusement le problème du mal en s'apercevant qu'il est -296 -

*Leçon du 23 mars 1960*

radicalement modifié en l'absence de Dieu. Et alors c'est ici que je voudrais introduire aujourd'hui quelques remarques que je crois fondamentales. C'est que ce problème est éludé, ceci depuis toujours, par les moralistes, d'une façon qui, à vrai dire, une fois que l'oreille est ouverte aux termes de l'expérience, est quelque chose de littéralement fait pour nous inspirer le dégoût. Le moraliste traditionnel, et quel qu'il soit, retombe invinciblement dans cette ornière, est là pour nous persuader que le plaisir est un bien, que la voie du bien nous est tracée, indiquée par le plaisir. Le leurre est à vrai dire saisissant. Car il a lui-même un aspect de paradoxe qui lui donne aussi son air d'audace. Et c'est bien là par quoi on est floué à une sorte de second degré. On croit qu'il n'y a qu'un double fond, et on est tout heureux de l'avoir trouvé, mais on est encore plus couillonné quand on l'a trouvé que quand on ne le soupçonne pas. Ce qui est peu commun. Car tout un chacun sent bien qu'il y a quelque chose qui cloche. Le fait est le suivant, qu'à dénuder dès le départ, et avant les formulations extrêmes de *l'Au-delà du principe du plaisir*, la formulation dans Freud du principe du plaisir lui-même bien sûr a un au-delà, et à partir de ce moment on peut tout à fait clairement s'apercevoir qu'il est justement fait pour nous tenir en deçà. Dès le départ, dès sa première formulation dans Freud sous le terme de principe de déplaisir, ou encore de moindre pàtir, il était clair que la fonction du plaisir, de ce bien, que son usage de bien tient en ceci qu'en somme il nous tient éloignés de notre jouissance. Et qu'est-ce qui est plus évident pour nous que cela dans notre expérience clinique ? Quel est celui qui au nom du plaisir ne mollit pas dès le premier pas un peu sérieux vers sa jouissance ? Est-ce que ce n'est pas cela que nous touchons du doigt tous les jours ? Alors, bien sûr, on comprend la dominance du principe de l'hédonisme dans une certaine morale, morale d'une tradition philosophique, dont dès lors les motifs ne nous paraissent plus si absolument sûrs dans leur face désintéressée. À la vérité, ce n'est pas d'avoir souligné les effets bénéfiques du plaisir que nous ferons ici grief à ladite tradition hédoniste, c'est de ne pas dire en quoi consistait ce bien. C'est là qu'est, si l'on peut dire, l'escroquerie. Ceci nous permet de comprendre dès lors ce que j'appellerai la réaction de Freud. Freud, si vous lisez le *Malaise dans la civilisation*, est littéralement horrifié devant l'amour du prochain. Observons ses motifs, ses arguments. Le prochain en allemand cela se dit *der Nächste*. *Du sollst* -297 -

*L'éthique de la psychanalyse*

*den Nächsten lieben wie dich selbst*, voilà comment s'articule en allemand le commandement: « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » L'argument de Freud, soulignant le côté exorbitant de ce commandement, part de plusieurs points qui, en fait, n'en sont tous qu'un seul et même. Le premier est que le prochain est cet être méchant dont vous avez vu sous sa plume déployée, dévoilée la nature foncière. Mais ce n'est pas là tout ce que Freud exprime. C'est quelque chose dont il n'y a pas lieu de sourire sous prétexte que cela s'exprime sous le mode d'une certaine parcimonie, il le dit, mon amour est quelque chose de précieux et je ne vais pas comme cela le donner tout entier, comme moi-même, à tout un chacun qui se présente comme étant ce qu'il est. Il suffit qu'il s'approche celui qui se trouve là à l'instant, quel qu'il soit, le plus proche. Et ici il fait remarquer toutes sortes de choses très justes concernant ce qui vaut la peine d'être aimé. Il y a des choses plus que justes, des choses qui ont un accent émouvant. Il précise, il s'ouvre, il dévoile comment il faut aimer le fils d'un ami, parce que si de ce fils l'ami reçoit quelque souffrance, si de ce fils il est privé, cette souffrance de l'ami sera intolérable. Toute la conception aristotélicienne des biens est là vivante dans cet homme vraiment homme.

Il nous dit donc que ce qui vaut la peine que nous partagions avec lui, c'est ce bien qu'est notre amour. Il dit là-dessus les choses les plus sensibles et les plus sensées. Mais ce qu'il manque, c'est que peut-être c'est justement à prendre cette voie que nous manquons l'accès à la jouissance. Il est de la nature du bien en somme d'être altruiste. Mais ce que Freud ici nous fait sentir, c'est que ce n'est pas là l'amour du prochain. Il ne l'articule pas pleinement, mais nous allons essayer, sans rien forcer, de le faire à sa place, et uniquement sur ce fondement qui fait qu'à chaque fois qu'il s'arrête, comme horrifié devant la conséquence du commandement de l'amour du prochain, ce qui surgit, c'est la présence de cette méchanceté foncière qui habite en ce prochain, mais dès lors aussi en moi-même, car qu'est-ce qui m'est plus prochain que ce cœur en moi-même qui est celui de ma jouissance, dont je n'ose pas approcher ? Car dès que j'en approche, c'est là le sens du *Malaise dans la civilisation*, surgit cette insondable agressivité devant quoi je recule, c'est-à-dire, nous dit Freud, que je retourne contre moi, et qui vient donner son poids, à la place de la loi même évanouie, à ce qui arrête, à ce qui m'empêche de franchir une cer-

298 -



*Leçon du 23 mars 1960*

taine frontière à la limite de la Chose. Tant qu'il s'agit du bien il n'y a pas de problème, parce que ce qu'on appelle le bien, le nôtre, et celui de l'autre, ils sont de la même étoffe. Saint Martin partage son manteau et on en a fait une grande affaire, mais enfin tout de même c'est une simple question d'approvisionnement. L'étoffe est faite pour être écoulée de sa nature, elle appartient à l'autre autant qu'à moi. Sans doute, nous touchons là un terme primitif de besoin qu'il y a à satisfaire. Le mendiant est nu, mais peut-être au-delà de ce besoin de se vêtir mendiait-il autre chose, que saint Martin le tue, ou le baise. C'est une tout autre question de savoir ce que signifie, dans une rencontre, la réponse, non pas de la bienfaisance, mais de l'amour.

Il est de la nature de l'utile, d'être utilisé. Si je puis faire quelque chose en moins de temps et de peine que quelqu'un qui est à ma portée, par tendance je serai porté à le faire à sa place, moyennant quoi je me damne de ce que j'ai à faire pour ce plus prochain des prochains qui est en moi. Je me damne pour assurer à celui à qui cela coûterait plus de temps et de peine qu'à moi, quoi ? Un confort qui ne vaut que pour autant que j'imagine que, si moi, j'avais ce confort, c'est-à-dire pas trop de travail, je ferais de ce loisir le meilleur usage. Mais ça n'est pas du tout prouvé que je saurais le faire ce meilleur usage si j'avais tout pouvoir pour me satisfaire. Je ne saurais peut-être que m'ennuyer. Dès lors, en procurant aux autres ce pouvoir, peut-être simplement que je les égare. J'imagine leurs difficultés, leur douleur au miroir des miennes; ça n'est certes pas l'imagination qui me manque, c'est plutôt le sentiment, à savoir ce qu'on pourrait appeler cette voie difficile, l'amour du prochain. Et là encore vous pouvez remarquer combien le piège du même paradoxe se représente à nous concernant le discours dit de l'utilitarisme.

Les utilitaires, pensum par qui j'ai commencé mon discours cette année, ont tout à fait raison. Il n'y a, contrairement à ce qu'on leur oppose, si on n'avait pas cela à leur opposer, on les réfuterait bien plus facilement « Mais mon bien ne se confond pas avec celui de l'autre, et votre principe monsieur Bentham, du maximum de bonheur pour le plus grand nombre, est quelque chose qui se heurte aux exigences de mon égoïsme ». Ce n'est pas vrai. Mon égoïsme se satisfait fort bien d'un certain altruisme, de celui qui se place au niveau de l'utile, et c'est précisément le prétexte par quoi j'évite d'aborder le problème du mal que j'en désire et que désire mon pro-299 -

### *L'éthique de la psychanalyse*

chain. C'est ainsi que je dispense ma vie en monnayant mon temps dans une zone dollar, rouble ou autre, du temps de mon prochain, où je les maintiens, tous, également au niveau du peu de réalité de mon existence. Pas étonnant, dans ces conditions, que tout le monde en soit malade, qu'il y ait malaise dans la civilisation. C'est un fait d'expérience que ce que je veux, c'est le bien des autres à l'image du mien. Ça ne vaut pas si cher. Ce que je veux, c'est le bien des autres, pourvu qu'il reste à l'image du mien. Et je dirai plus, ça se dégrade si vite que ça vient en ceci, pourvu qu'il dépende de mon effort. Je n'ai pas besoin, je pense, de vous demander de vous porter loin dans l'expérience de vos malades ; c'est à savoir qu'en voulant le bonheur de ma conjointe, sans doute je fais le sacrifice du mien, mais qui me dit que le sien ne s'y évapore pas aussi totalement ?

Peut-être est-ce ici le sens de l'amour du prochain qui pourrait me redonner la direction véritable. Et pour ceci il faudrait savoir affronter ceci, que la jouissance de mon prochain, sa jouissance nocive, sa jouissance maligne, c'est elle qui se propose comme le véritable problème pour mon amour. Là-dessus, il est bien clair qu'il ne serait pas difficile de faire le saut tout de suite vers les extrêmes des mystiques. Malheureusement j'en dois dire que beaucoup de leurs traits les plus saillants me paraissent toujours marqués d'un quelque chose d'un peu puéril. C'est bien sûr de cet au-delà du principe du plaisir, de ce lieu de la Chose innommable, et de ce qui s'y passe, qu'il s'agit dans tel exploit dont on provoque notre jugement par des images, quand on nous dit qu'une Angèle de Foligno buvait avec délices l'eau dans laquelle elle venait de laver les pieds des lépreux; et je vous passe les détails, il y avait une peau qui s'arrêtait en travers de sa gorge et ainsi de suite; ou que la bienheureuse Marie Allacoque mangeait, avec non moins de récompense d'effusions spirituelles, des excréments d'un malade. Ce qui me paraît dans ces faits, assurément édifiants, manquer un peu, c'est que semble-t-il leur portée convaincante vacillerait un peu si les excréments dont il s'agit étaient ceux par exemple d'une belle jeune fille ou encore s'il s'agissait de manger le foutre d'un avant de votre équipe de rugby. Dès lors, faute de mettre l'accent complet sur les dimensions de ce dont il s'agit, et pour tout dire voiler ce qui est de l'ordre de l'érotisme, je crois qu'il faut prendre les choses d'un peu plus loin.

Pour tout dire, nous voici à la porte de l'examen de quelque chose qui, -300 -

tout de même, a essayé de forcer les portes de l'enfer intérieur, et qui se pose plus manifestement, pour en avoir la prétention, que nous-mêmes le méritons effectivement. C'est bien, il me semble, notre affaire, et c'est bien pourquoi, pour vous en montrer le pas à pas, à savoir les modes sous lesquels se propose l'accès au problème de la jouissance, j'essaierai avec vous de suivre ce que quelqu'un qui s'appelle Sade a, là-dessus, articulé. Il faudrait assurément deux mois maintenant pour parler du sadisme. Ce n'est pas en tant qu'éroticien que je vous parlerai de Sade ; on peut même dire que sur ce point c'est un éroticien bien pauvre. La voie d'accéder à la jouissance avec une femme, ce n'est pas forcément de lui faire subir tous les traitements que subit la pauvre Justine. Par contre, dans l'ordre de l'articulation du problème éthique, il me paraît que Sade assurément a dit les choses les plus fermes au moins concernant ce problème qui se propose maintenant à nous. Mais avant d'y entrer la prochaine fois, je voudrais aujourd'hui vous faire sentir autour d'un exemple précisément contemporain, et dont ce n'est pas pour rien qu'il l'est, celui de Kant, auquel j'ai fait allusion, sur lequel j'ai fait porter un de mes pas au moment où je vous ai fait progresser dans le sens de la position du problème de l'éthique.

Nous allons prendre l'exemple déjà cité devant vous, par lequel Kant prétend démontrer la valeur et le poids de la Loi comme telle, à savoir formulée par lui comme raison pratique, comme s'imposant en termes purs de raison, c'est-à-dire au delà de tout affect de pathique, ou comme il s'exprime, pathologique. Ceci veut dire sans aucun motif qui intéresse le sujet. Ce sera un exercice critique où vous allez voir que nous allons être ramenés à ce qui fait aujourd'hui le centre de notre problème. Voici son exemple. Il est composé, je vous le rappelle, de deux historiettes. L'histoire du personnage qui est mis en posture de, s'il veut aller trouver la femme qu'il désire illégalement-ce n'est pas inutile de le souligner car vous allez voir que sous l'aspect apparemment simple tous les détails ici jouent le rôle de pièges - à la sortie il sera exécuté. L'autre cas est le suivant, quelqu'un qui vit à la cour d'un despote est mis dans la posture suivante, ou de porter contre quelqu'un qui y perdra sa vie un faux témoignage ou, s'il ne le fait pas, d'être exécuté. Et là-dessus Kant, le cher Kant, dans toute son innocence, sa rouerie innocente, nous dit qu'assurément tout un chacun, tout homme de bon sens dira non, que personne n'aura la folie, -

pour passer une nuit avec sa belle, de s'attendre à une issue assurément fatale puisqu'il s'agit non pas seulement d'une lutte, mais d'une exécution, du gibet. La question pour Kant est tranchée. Elle ne fait pas un pli. Dans l'autre cas, tout de même, quel que soit le poids des plaisirs ajoutés d'un côté au faux témoignage, quelle que soit la cruauté de la peine qui est promise au refus de porter le faux témoignage, on peut tout au moins là concevoir, c'est tout ce qu'il nous dit, que le sujet s'arrête, qu'il y ait débat, un problème. On peut même parfaitement concevoir que plutôt que de porter un faux témoignage, le sujet pourra envisager d'accepter la mort, au nom de quoi ? Au nom de ceci qu'il y a là un cas où se propose pour lui la question de la règle de l'acte en tant qu'elle peut ou ne peut pas être portée au rang de maxime universelle, et que d'attenter ainsi aux biens, bien plus à la vie, à l'honneur d'un autre, est quelque chose devant quoi il doit s'arrêter devant ce fait que cette règle universellement appliquée, et d'abord à lui-même, risquerait de le mettre dans le plus grand danger, que son application universelle, jetterait l'univers entier de l'homme dans le désordre, et pour tout dire le mal.

Est-ce que nous ne pouvons pas ici nous arrêter et porter la critique justement en ceci que toute la portée apparemment saisissante de ces exemples repose en ceci paradoxalement que la nuit passée avec la dame nous est présentée comme un plaisir, comme quelque chose qui est mis en balance avec la peine à subir, dans une opposition qui les homogénéise. Il y a un plus et un moins dans les termes du plaisir. Et c'est parce que Kant - et il n'est pas le seul, je ne vous cite pas les exemples les pires, il y a un endroit où il nous parle des sentiments de la mère spartiate qui apprend la mort de son fils, c'est dans *l'Essai sur les grandeurs négatives*, à l'ennemi, et la petite numérotation mathématique à laquelle il se livre concernant le plaisir de la gloire de la famille, dont il convient de soustraire la peine éprouvée de la mort du gosse, est quelque chose d'assez croquignolet-ici il s'agit de quelque chose du même ordre. Mais remarquez ceci, qu'il suffit que par un effort de conception nous fassions passer la nuit avec la dame à la rubrique non pas du plaisir, mais de la jouissance, en tant que la jouissance - et il n'y a aucun besoin de sublimation pour cela- implique l'acceptation précisément de la mort, pour que l'exemple soit anéanti. Autrement dit, il suffit que la jouissance soit un mal pour que la chose change complètement de face, et que donc le sens de la loi morale dans -302 -

l'occasion soit également complètement changé. Tout un chacun s'apercevra en effet que, si la loi morale ici est susceptible de jouer quelque rôle, c'est précisément à servir d'appui à cette jouissance, à faire que ce que nous pouvons appeler le péché, en l'occasion, devienne ce que saint Paul appelle démesurément pécheur. Voilà ce que Kant en cette occasion ignore tout simplement.

Mais ça n'est pas tout, car dans l'autre exemple, qui d'ailleurs, entre nous soit dit - il ne faut pas méconnaître ces menues erreurs de logique - se présente quand même dans des conditions un tant soit peu différentes du premier, car dans le premier il y a plaisir et peine qui nous sont présentés comme un seul paquet à prendre ou à laisser, moyennant quoi on ne s'expose pas au risque, et on renonce à la jouissance. Alors qu'ici il y a plaisir ou peine. Ça n'est pas peu que d'avoir à le souligner. Ceci est destiné à produire devant vous un certain effet d'a fortiori qui a pour résultat de nous leurrer sur la véritable portée de la question. Car dans ce dont il s'agit, à savoir que vous y regarderez à deux fois, de quoi s'agit-il ? Que j'attende aux droits de l'autre en tant qu'il est mon semblable dans l'énoncé de la règle universelle, ou s'agit-il en soi du faux témoignage ? Et si par hasard je changeais un peu l'exemple, et que je parle d'un vrai témoignage, à savoir de ce cas de conscience qui se pose pour moi si je suis mis en demeure de dénoncer mon prochain, mon frère, pour des activités qui portent atteinte à la sûreté de l'État ? Ici nous voyons surgir une question bien de nature à déporter pour nous l'accent mis sur la règle universelle. Et moi pour l'instant, qui suis en train de témoigner devant vous qu'il n'y a de loi du bien que dans le mal et par le mal, est-ce que je dois porter ce témoignage ? Cette loi qui en somme fait de la jouissance de mon prochain comme telle le point pivot autour duquel oscille à cette occasion du témoignage le sens de mon devoir, est-ce que je dois aller vers mon devoir de vérité en tant qu'il préserve la place authentique de ma jouissance, même si elle reste vide ? Ou est-ce que je dois me résigner à ce mensonge qui, en me faisant substituer à toute force le bien au principe de ma jouissance, me commande de souffler alternativement le chaud et le froid, soit que je recule à trahir mon prochain pour épargner mon semblable, soit que je m'abrite derrière mon semblable pour renoncer à ma propre jouissance ?

- 303 -



## Leçon XVI 30 mars 1960

je vous ai annoncé pour aujourd'hui, à la suite de ce que nous avons à développer, que je parlerai de Sade. Ce n'est pas sans certaine contrariété de la coupure qui va être prolongée que j'aborde ce sujet aujourd'hui. je voudrais au moins, pendant cette leçon, éclaircir quelque chose qu'on pourrait appeler ainsi, : une sorte de malentendu latent qui pourrait se produire, à savoir que le fait d'aborder Sade serait pour nous en quelque sorte lié à une façon toute extérieure de nous considérer comme pionniers, comme militants sur les limites. Il s'agirait en quelque sorte, par fonction, par profession, que nous suivions cette direction qui serait indiquée à peu près en ces termes, que nous serions destinés à chatouiller les extrêmes, si je puis dire, que Sade, seulement en ce sens, serait notre parent, ou notre précurseur, qu'il ouvre je ne sais quelle impasse, aberration, aporie où il serait même, pourquoi pas, concernant le champ éthique que nous avons choisi cette année d'explorer comme tel, recommandé de le suivre. je crois qu'il importe extrêmement de dissiper ce malentendu solidaire d'un certain nombre d'autres contre lesquels en quelque sorte je navigue dans le progrès que j'essaye de faire devant vous cette année.

Il ne s'agit pas là seulement de quelque chose d'intéressant pour nous au sens où je le disais à l'instant, purement externe. je dirai même que, jusqu'à un certain point, une certaine dimension d'ennui que peut représenter pour vous, auditoire je dois dire pourtant si patient, si fidèle, le champ que nous explorons cette année n'est pas à négliger comme ayant son sens propre. je veux dire par là - et bien entendu puisque je vous parle, -305 -

cela fait partie du genre, j'essaie de vous intéresser - que quand même l'ordre de communication qui nous lie n'est pas destiné forcément à éviter quelque chose que l'art normal de celui qui enseigne consiste à éviter. Je veux dire, par exemple pour comparer deux auditoires, si j'ai réussi à intéresser, c'est tant mieux, l'auditoire de Bruxelles, ce n'est pas du tout dans le même sens que vous êtes, ici, à ce que je vous enseigne, intéressés. Il y a même là quelque chose, je dois dire, qui touche à la nature, à la place du sujet que nous avons choisi cette année. Si je me plaçais un instant dans la perspective de ce qui existe, qui est humainement tellement sensible, tellement valable dans la perspective non pas du jeune analyste, mais de l'analyste qui s'installe, qui commence d'exercer son métier, je dirais que, par rapport à ce que nous essayons d'articuler, il est concevable que je puisse me heurter à la dimension de ce que je pourrais appeler la pastorale analytique. Encore donné-je à ce terme, et à ce que je vise, son titre noble, son titre éternel. Un titre moins plaisant serait celui qui a été inventé par un des auteurs les plus répugnants de notre époque, c'est ce qu'on a appelé le confort intellectuel. Il y a une dimension du comment faire ? À partir de quoi peut s'engendrer une impatience, voire une déception devant le fait de prendre les choses à un certain niveau, qui n'est pas celui où, semble-t-il, à partir de notre technique, c'est sa valeur, c'est sa promesse, beaucoup de choses doivent se résoudre. Pas tout forcément. Et ce en quoi elle nous met à l'affût de quelque chose qui peut se présenter comme une impasse, voire comme un déchirement, n'est pas forcément quelque chose dont nous ayons à détourner notre regard, même si c'est cela même qui doit dominer toute notre action. Au début de cette vie du jeune qui s'installe dans sa fonction d'analyste, ce que je pourrais appeler son squelette fera de son action quelque chose de vertébré, non point cette sorte de mouvement vers mille formes, toujours prêt à retomber sur lui-même, à s'embrouiller dans je ne sais quel cercle où, depuis quelque temps, certaines explorations donnent l'image. Pour tout dire, il n'est pas mauvais que quelque chose soit dénoncé de ce qui peut déteindre d'un espoir d'assurance, sans doute utile dans l'exercice professionnel, sur je ne sais quelle assurance sentimentale par quoi, sans doute, les mêmes sujets que je suppose à cette bifurcation de leur existence se trouvent prisonniers de je ne sais quelle infatuation, source d'une déception intime, d'une revendication secrète. -306 -



Voilà sans doute ce contre quoi a à lutter, pour progresser, la perspective qui est celle des fins éthiques de la psychanalyse telle que j'essaie ici de vous en montrer cette dimension, pas forcément dernière, bel et bien immédiatement rencontrée. Ce dans quoi, au point où nous sommes, je pourrai le désigner, l'articuler par ces deux ou trois mots qui sont ceux auxquels nous ont mené notre chemin jusqu'à présent, je l'appellerai le paradoxe de la jouissance, pour autant que pour nous, analystes, il introduit sa problématique dans cette dialectique du bonheur dans laquelle nous nous sommes, qui sait, peut-être imprudemment aventurés.

Ce paradoxe de la jouissance, nous l'avons saisi dans plus d'un détail - que je n'ai besoin que d'indiquer devant vous d'un trait pour vous les rappeler - comme étant en quelque sorte ce qui surgit le plus facilement, le plus communément dans notre expérience. Mais pour vous y mener, pour l'utiliser, pour le nouer dans notre trame, j'ai pris cette fois ce chemin que je vous signalai d'abord, de l'énigme de son rapport à la Loi qui, en fait, prend toute sa valeur, tout son relief de l'étrangeté où, pour nous, se situe l'existence de cette Loi en tant que, dès longtemps, je vous ai appris à la considérer comme fondée sur l'Autre, et qu'il nous faut suivre Freud non en tant qu'exception, position particulière dans un individu, dans une profession de foi athée, mais comme quelqu'un, vous l'ai-je montré qui, le premier, a donné valeur et droit de cité à un mythe en tant qu'il vise directement le mort originel, qu'il apporte dans notre pensée cette réponse à quelque chose qui s'était formulé sans raison de la façon la plus étendue, la plus articulée à la conscience de notre époque comme étant la réalisation par les esprits les plus lucides, et bien plus encore par la masse, d'un fait qui s'appelle et s'articule comme la mort de Dieu. Voici donc cette problématique, d'où nous partons, qui est proprement celle où se développe en quelque sorte le signe que, dans le graphe, je vous proposais sous la forme de S (A). Il se place, vous savez où ? Ici, dans la partie supérieure du graphe. Il s'indique comme la réponse dernière à la garantie demandée à l'Autre du sens de cette Loi qu'il articule pour nous au plus profond de l'inconscient. S'il n'y a plus de manque, l'Autre défaille, le signifiant est celui de la mort de l'Autre.

C'est en fonction de cette position suspendue elle-même au paradoxe de la Loi que pour nous se propose ce que j'ai appelé le paradoxe de la jouissance. C'est celui que nous essayons, en fonction de ce point où -307 -

nous sommes parvenus, d'articuler. Observons ceci que seul le christianisme donne son contenu plein représenté par le drame de la Passion au naturel de cette vérité que nous avons appelée la Mort de Dieu. Oui, dans un naturel auprès duquel pâlisent en quelque sorte les approches qu'en représentent les réalisations sanglantes des combats de gladiateurs. Ce qui nous est proposé par le christianisme est un drame qui, littéralement, comme il l'exprime, incarne cette mort de Dieu. Et c'est aussi le christianisme qui rend ceci solidaire de quelque chose qui est arrivé concernant la Loi, à savoir ceci qui, dans le message, sans détruire, nous dit-on, la Loi, mais se substituant à elle comme désormais l'unique commandement, la résume, la reprend donc en même temps qu'elle l'abolit. Et l'on peut dire vraiment que nous avons là le premier exemple historique dans lequel prend son poids le terme allemand de *Aufhebung* en tant qu'il est conservation de ce qu'il détruit, mais aussi changement de plan; et cette Loi c'est précisément le *Tu aimeras ton prochain comme toi-même*. La chose est à proprement parler articulée comme telle dans l'Évangile. C'est avec le *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* que nous avons à poursuivre notre chemin. Les deux termes sont historiquement solidaires et, à moins de donner à tout ce qui s'accomplit historiquement dans la tradition judéo-chrétienne l'accent d'un hasard constitutionnel, il nous est impossible de méconnaître ce message. Je sais bien que le message des croyants est de nous montrer la résurrection au-delà, mais ceci est une promesse et c'est précisément le passage où nous avons à nous frayer notre voie. De sorte qu'il convient que nous nous arrêtions à ce défilé, à ce passage étroit où Freud lui-même s'arrête et recule avec une horreur motivée devant le *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* au sens propre où, comme il l'articule, ce commandement lui apparaît inhumain. C'est en ceci que se résume tout ce qu'il a à objecter, à apporter comme objection contre. C'est au nom de l'eudémonia, la plus légitime sur tous les plans, tous les exemples qu'il en donne sont là pour en témoigner, que lui, qui mesure ce dont il s'agit dans ce commandement, il s'arrête et constate qu'après tout, avec combien de légitimité, combien le spectacle historique de l'humanité qui se l'est donné pour idéal est, par rapport à son accomplissement, peu probant. Je vous ai dit à quoi est liée cette horreur, cet arrêt de l'honnête homme si profondément méritant, cette qualité, qu'est Freud. Il l'a fait -308 -

surgir avec tout son relief dans cette désignation de cette méchanceté centrale où, lui, n'hésite pas à nous montrer le cœur le plus profond de l'homme. Je n'ai pas besoin, même ici, tellement, d'accentuer le point où je joins pour les nouer mes deux fils. C'est celui-ci, le refus, la rébellion de l'homme en tant qu'il aspire au bonheur, c'est-à-dire de *Jedermann*, de tout-homme. La vérité reste vraie que l'homme cherche le bonheur. La résistance devant le commandement *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* et la résistance qui s'exerce pour entraver son accès à la jouissance sont une seule et même chose.

Ceci peut paraître, ainsi énoncé, un paradoxe de plus, une gratuite affirmation. N'y reconnaissez-vous pas, pourtant, ce à quoi nous nous référons de la façon la plus commune chaque fois qu'en effet nous voyons le sujet reculer devant sa jouissance ? De quoi faisons-nous état ? Mais de l'agressivité inconsciente qu'elle contient, de ce noyau redoutable, de cette *destrudo* qui, quelles que soient à cet égard les petites manières, les chipotages des mijaurées analytiques, n'en est pas moins pourtant ce à quoi nous nous trouvons constamment affronté dans notre expérience. Et ce qui est littéralement qu'on l'entérine au nom de je ne sais quelle idée préconçue de la nature, n'en reste pas moins ce qui est dans la fibre, dans la trame même de tout ce que Freud a enseigné, et nommément ceci, que c'est pour autant que cette agressivité le sujet la tourne et la retourne contre lui, qu'en provient ce qu'on appelle l'énergie du surmoi. Freud prend soin d'ajouter cette touche supplémentaire qu'une fois entré dans cette voie, amorcé ce processus, il n'y a, semble-t-il, littéralement pas de limite, à savoir qu'il engendre un effet, une agression toujours plus lourde du moi. Il l'engendre, si l'on peut dire, à la limite, à savoir très proprement pour autant que vient à manquer cette médiation qui est celle justement de la Loi. De la Loi, pour autant qu'elle proviendrait d'ailleurs, mais de cet ailleurs aussi où vient à faire défaut pour nous son répondant, celui qui la garantit, à savoir Dieu lui-même. Ce n'est donc pas là une proposition originale que je vous fais en vous disant que le recul devant le *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* est la même chose que la barrière devant la jouissance. Ce ne sont pas deux contraires, deux opposés. C'est là qu'il convient de mettre l'accent, et que se retrouve le côté paradoxal. Encore faut-il le centrer. Ce ne sont pas deux opposés. Je recule à aimer mon prochain comme moi-même, pour -309 -

autant sans doute qu'à cet horizon il y a quelque chose qui participe de je ne sais quelle intolérable cruauté. Dans la même direction, aimer mon prochain peut être la voie la plus cruelle. Tel est, affûté, le tranchant du paradoxe en tant, effectivement, qu'ici je vous le propose. Sans doute faut-il, pour lui donner sa portée, y aller comme je vous l'ai dit, pas à pas, c'est-à-dire, saisissant les approches, le mode sous lequel s'annonce pour nous cette ligne d'intime division que nous puissions vraiment, sinon savoir, du moins pressentir quels accidents nous offre son chemin.

Bien sûr, nous avons dès longtemps appris à connaître comme telle dans notre expérience, la jouissance de la transgression. Et il s'en faut de beaucoup que nous sachions simplement, à la présenter, quelle peut être sa nature. À cet égard, notre position est ambiguë. Chacun sait que nous avons redonné à la perversion son droit de cité. Pulsion partielle, l'avons-nous appelée, impliquant par là l'idée que, dans la totalisation, elle s'harmonise, et déversant du même coup je ne sais quelle suspicion sur l'exploration révolutionnaire - car elle fut à un moment du siècle dernier révolutionnaire - de la *Psychopathia sexualis*, de l'œuvre monumentale de Krafft Ebing, de celle d'un Havelock Ellis aussi, auquel je n'aurais pas manqué en passant, une fois pour toutes, de donner la sorte de coup de bâton dont je crois qu'elle la mérite, à savoir, d'entrer à des exemples les plus éclatants d'une sorte d'incapacité systématique, je veux dire par là, non pas de l'insuffisance d'une méthode, mais du choix d'une méthode en tant qu'insuffisante. La prétendue objectivité scientifique qui s'étale dans ces livres qui ne constituent qu'un ramassis à peine critiqué de documents, vous donne bien un de ces exemples vivants de cette conjonction d'une certaine *foolerie* avec une *knaverie*, une canaillerie fondamentale dont je vous faisais la dernière fois la caractéristique d'un certain mode de pensée dit, pour l'occasion, de gauche sans préjuger de ce qu'il peut avoir dans d'autres domaines de bavures et d'enclaves. Bref, si cette lecture peut être recommandable, c'est au seul titre de vous montrer, non pas seulement la différence de fruits et de résultats mais de ton qui existe entre un certain mode d'investigation futile, et ce qu'à proprement parler la pensée d'un Freud et l'expérience qu'il dirige, réintroduit dans ce domaine de ce qui s'appelle tout simplement la responsabilité. Nous connaissons donc cette jouissance de la transgression. Mais, pour autant, convient-il de savoir en quoi elle consiste ? Cela va-t-il donc de soi

que de piétiner les lois sacrées qui aussi bien peuvent être, par la conscience du sujet, profondément mises en cause, déclencher par soi-même je ne sais quelle jouissance ? Sans doute nous voyons constamment opérer chez les sujets cette très curieuse démarche que l'on peut articuler comme une mise à l'épreuve de je ne sais quel sort sans visage, d'un risque pris où le sujet, s'en étant tiré, se trouve, par après, comme garanti dans sa puissance. Est-ce qu'ici la loi défiée ne joue pas le rôle de moyen, de sentier tracé pour accéder à ce risque ? Mais alors si ce sentier est nécessaire, ce risque, quel est-il ? Vers quel but la jouissance progresse-t-elle pour devoir, pour y arriver, prendre appui sur la transgression ? Je laisse ces questions ouvertes pour l'instant et je reprends.

Si, dans ce chemin, le sujet rebrousse, quel est donc ce qui convoite le procès de ce retournement ? Essayons, dans cette voie, d'interroger à nouveau le problème. De celui-ci nous trouvons dans l'analyse une réponse plus motivée, l'identification à l'autre, nous dit-on, à l'extrême de telle de nos tentations. Ce n'est même point dire qu'il ne s'agisse de tentations extraordinaires, mais de l'extrême de ces tentations; à savoir d'en apercevoir les conséquences. Nous reculons à quoi ? À quelque chose que je vous ai appris à repérer sous le terme, au sens où j'en fais usage, d'altruisme. Nous reculons à attenter à l'image de l'autre parce que c'est l'image sur laquelle nous nous sommes formés comme moi. Ici est la puissance convaincante de l'altruisme. Ici est aussi bien la puissance uniformisante d'une certaine loi d'égalité, celle qui se formule dans la notion de volonté générale. Dénominateur commun sans doute d'un respect de certains droits qu'on appelle, je ne sais pourquoi, élémentaires, mais qui peut prendre aussi bien la forme d'exclure de ses limites, et aussi bien de sa protection tout ce qui ne peut pas s'intégrer dans ses registres. Puissance d'expansion aussi, dans ce que je vous ai articulé la dernière fois comme le penchant utilitariste. C'est à savoir qu'à ce niveau d'homogénéité, effectivement, la loi de l'utilité comme impliquant sa répartition sur le plus grand nombre s'impose d'elle même avec une forme qui, effectivement, l'innovera. Puissance captivante que ce quelque chose dont la dérision se dénote suffisamment à nos regards, j'entends d'analystes, quand nous l'appelons philanthropie, mais aussi bien qui pose la question des fondements naturels de ce que nous appelons la pitié au sens où la morale du sentiment y a toujours cherché son appui.

-3577 -

Tout ceci repose sur l'image de l'autre en tant que notre semblable. C'est dans cette similitude que nous avons à notre moi et à tout ce qui nous situe dans un certain registre, donné forme, que nous en sommes solidaires. Et que viens-je ici apporter comme question, alors qu'il semble aller de soi que c'est là le fondement même de la loi, Tu *aimeras ton prochain comme toi-même* ? Il n'y a pas de question. C'est bien du même autre qu'il s'agit. Et, pourtant, il suffit un instant de s'arrêter pour voir que les contradictions pratiques individuelles, intimes, sociales sont manifestes, éclatantes, de l'idéalisation qui s'exprime dans les directions que j'ai formulées du respect de cette image de l'autre en tant qu'elle a un certain type, une certaine ligne, une certaine filière et filiation d'effets, et ce quelque chose d'infiniment problématique que la loi religieuse exprime et qu'elle manifeste historiquement, je dirai d'une part par les paradoxes de ses extrêmes, ceux de la sainteté, et aussi bien par les paradoxes que sont l'échec sur le plan social en tant qu'elle n'arrive à rien de ce qui serait accomplissement, réconciliation, de faire littéralement venir l'avènement sur la terre, cet avènement pourtant par elle promis. Et pour mettre les points plus précisément encore sur les i, je dirai, allant droit à ce qui semble aller au plus contraire de cette dénonciation de l'image, à savoir à ceci, toujours reçu dans un ronronnement de satisfaction plus ou moins amusée: « Dieu a fait l'homme à son image », c'est ce qu'articule la tradition religieuse qui, une fois de plus, montre là plus de ruse dans l'indication de la vérité que ne le suppose l'orientation de la philosophie psychologique.

S'ils croient s'en débarrasser en répondant que l'homme, sans doute, à Dieu le lui a bien rendu, pour mieux ramener ses pas dans une autre direction et, confrontant le fait que cet énoncé est du même jet, du même corps que ce livre sacré où s'articule l'interdiction de forger le Dieu des images, d'essayer de faire un pas plus loin en songeant que si cette interdiction a un sens, c'est quoi ? Que les images sont trompeuses. Et pourquoi ? Allons donc au plus simple, c'est que, par définition, si ce sont de belles images - et Dieu sait qu'elles sont toujours aux canons de la beauté qui règnent alors, les images religieuses, par définition - on ne voit pas qu'elles sont toujours creuses. Mais alors l'homme aussi, en tant qu'image, c'est pour le creux que l'image laisse vide qu'il est intéressant. C'est parce qu'on ne voit pas, par ce que l'on ne voit pas dans l'image, c'est par cet au-312 -

delà de la capture de l'image, le vide de Dieu à découvrir, c'est peut-être la plénitude de l'homme, mais c'est aussi là que Dieu le laisse dans le vide. Or, Dieu, c'est sa puissance même de s'y avancer dans ce vide. Tout cela, pour nous, donne les figures de l'appareil d'un domaine où la reconnaissance d'autrui s'avère dans sa dimension d'aventure où le sens du mot reconnaissance s'infléchit vers celui qu'il prend dans toute exploration, quelque accent de militance, de nostalgie dont nous puissions la pourvoir.

Sade est sur cette limite et nous enseigne, dans deux sens que je voudrais vous épeler, en tant qu'il imagine de la franchir, qu'il cultive le fantasme sadique, avec la morose délectation - je reviendrai sur ces termes - où ce fantasme se déploie. En tant qu'il l'imagine, il démontre la structure imaginaire de la limite. En tant qu'il la franchit, car il la franchit - il ne la franchit pas, bien sûr- dans le fantasme, c'est bien ce qui en fait le caractère fastidieux. Mais dans la théorie il la franchit dans la doctrine proférée en mots qui s'appelle selon les moments de son oeuvre, la jouissance de la destruction, la vertu propre du crime, le mal cherché pour le mal, et au dernier terme, les références singulières à ces entités qu'un de ses personnages, le personnage de Saint Fond - pour vous aider à le repérer, dans *l'Histoire de Juliette* - proclame sous la forme d'une croyance renouvelée, pas tellement neuve, à un Dieu comme l'Être suprême en méchanceté ; dans la théorie qui s'appelle, dans la même oeuvre, le Système du pape Pie VI, qu'il introduit comme un des personnages de son roman, poussant plus loin les choses, il nous montre, nous déploie une vision de la Nature comme d'un vaste système d'attraction et de répulsion du mal par le mal en tant que tel. Et le procès de la démarche éthique étant, pour l'homme, de réaliser à l'extrême cette assimilation à un mal absolu, grâce à quoi son interrogation a une nature foncièrement mauvaise est celle qui se réalisera dans une sorte d'harmonie inversée.

Je ne fais ici qu'ébaucher, résumer, indiquer ce qui ne se présente pas, vous voyez, comme les étapes d'une pensée à la recherche d'une formulation paradoxale, mais bien plutôt comme son déchirement, son éclatement dans la voie d'un cheminement qui par lui-même développerait l'impasse. Ici peut-on dire pourtant que Sade nous enseigne à proprement parler et en tant que nous sommes dans l'ordre d'un eu symbolique une amorce, une voie, une tentative de franchir ce que j'ai appelé la limite, de découvrir- je vous en montrerai des témoignages - ce que nous pour-

rions appeler les lois de cet espace du prochain comme tel, de cet espace qui se développe en tant que nous avons affaire, non pas à ce semblable de nous-mêmes que nous faisons si facilement notre reflet et que nous impliquons nécessairement dans les mêmes méconnaissances qui caractérisent notre moi, mais à proprement parler ce prochain, déjà en tant que *le plus proche* nous avons quelquefois, et ne serait-ce que pour l'acte de l'amour à le prendre dans nos bras, je parle ici, non pas d'un amour idéal mais de l'acte de faire l'amour.

Et nous savons très bien combien les images du moi peuvent contrarier notre propulsion dans cet espace. Est-ce que de celui qui nous apprend à nous y avancer, dans un discours plus qu'atroce, nous n'avons pas pourtant quelque chose à apprendre sur les lois d'un espace en tant précisément que nous y font défaut, nous y leurent, nous y trompent justement les lois de la captivation imaginaire par l'image du semblable ? Vous voyez où je vous mène. Au point précis où je suspends notre démarche, je ne préjuge pas ici de ce qu'est l'autre. Et je souligne les leures du semblable en tant que c'est de ce semblable en tant que semblable que naissent les méconnaissances qui me définissent comme moi. Et je vais m'arrêter un instant sur un petit apologue, sur une petite image, où vous reconnaîtrez mes cachets privés.

je vous ai parlé, dans un temps, du pot de moutarde. Ce que je veux vous montrer par ce dessin de trois pots, c'est que vous en avez là toute une rangée, de moutarde ou de confiture. Ils sont sur des planches aussi nombreux qu'il suffira à vos appétits contemplatifs. Ce que je veux, sur cet exemple, vous faire remarquer, c'est que c'est en tant que les pots sont identiques qu'ils sont irréductibles. je veux dire qu'à ce niveau nous butons littéralement sur une espèce de préalable de l'individuation. Celui auquel en général ce problème s'arrête, à savoir qu'il y a celui-ci, qui n'est pas celui-là. je voudrais, si vous êtes capables d'éveiller une oreille un peu subtile, vous faire entendre qu'à l'opposé de cette limite c'est en tant qu'ils sont les mêmes qu'ils pourraient envelopper strictement le même vide. je veux dire que l'un mis à la place de l'autre, c'est sans doute l'autre chassé par l'un, mais que le vide est le même. Vous ne pensez pas, bien sûr, que m'échappe le caractère sophistiqué de ce petit tour de prestidigitation. Néanmoins, comme tout sophisme, tâchez de comprendre la vérité qu'il recèle. Autrement dit, tâchez de comprendre que dans le terme même, -314 -



l'étymologie qui n'est autre - je ne sais si vous vous en êtes aperçus - que metipsimus fait de ce même en moi-même une sorte de redondance; mais même de metipsimus, pour arriver à faire la transformation phonétique, le plus moi-même de moi-même, ce qui est au cœur de moi-même, ce qui est au-delà de moi, pour autant qu'il s'arrête au niveau de ces parois sur lesquelles on peut mettre une étiquette, cet intérieur, ce vide dont je ne sais plus s'il est à moi ou à personne, ce metipsimus, voilà ce qui sert en français tout au moins à désigner la notion du même. Voilà ce qui justifie l'usage de mon sophisme et qui me rappelle que, ce prochain, il a précisément sans doute toute cette méchanceté dont parle Freud, mais qu'elle n'est autre que celle-là même devant laquelle je recule en moi-même, et que l'aimer c'est vraiment l'aimer comme un moi-même, mais du même coup c'est nécessairement m'avancer dans quelque cruauté. La sienne ou la mienne, m'objecterez-vous ? Mais tout ce que je viens de vous expliquer est justement pour vous montrer que rien ne dit ici qu'elles soient distinctes. Il semble bien plutôt que ce soit la même, à condition que soient franchies les limites qui me font me poser en face de l'autre comme mon semblable.

Ici je dois éclairer ma lanterne. Cette ivresse panique, cette orgie sacrée, ces flagellants des cultes d'Attis, et ces Bacchantes de la tragédie d'Euripide, bref, tout ce dionysisme reculé dans une histoire perdue à laquelle on se réfère depuis le XIXe siècle pour essayer de retracer, de resituer au-delà de Hegel, de Kierkegaard à Nietzsche, les vestiges qui peuvent nous rester encore ouverts de cette dimension du grand Pan, dans une dimension apologétique et en quelque sorte condamnée chez Kierkegaard, utopique, apocalyptique, et non moins effectivement condamnée chez Nietzsche, ce n'est pas de cela qu'il s'agit quand je vous parle de cette mêmeté de l'autrui et de moi. Ce n'est pas de cela qu'il s'agit, pour la raison qui m'a fait terminer mon avant-dernier séminaire par l'évocation corrélatrice au déchirement du voile du temple, que le grand Pan est mort. je n'en dirai pas plus loin aujourd'hui, encore que, bien entendu, il ne s'agisse pas seulement qu'à mon tour je vaticine, mais que je vous donne rendez-vous au moment où, pourquoi le grand Pan est mort, il faudra bien que j'essaie de justifier pourquoi, en quoi, à quel moment, et sans doute au moment précis que la légende nous désigne.

Ce dont il s'agit ici, ce en quoi j'entends vous mener par la main, et que -315 -

vous y laissez la ligne toujours possible à retrouver d'un fil, est la démarche de Sade pour autant qu'il nous montre, d'un certain champ de ce domaine, de cet espace du prochain dont je vous parle, l'accès dans ce que j'appellerai, pour paraphraser le titre d'un de ses ouvrages qui s'appelle *Idées sur les romans*, l'idée d'une technique proprement orientée vers la jouissance sexuelle en tant que non sublimée, et les rapports de cette idée avec ce champ à explorer de l'accès au prochain. Ici nous ne pouvons que nous arrêter un instant pour annoncer que cette idée va nous montrer toutes sortes de lignes de divergences au point d'engendrer assurément l'idée de difficulté. Dès lors, il serait nécessaire que nous situions la portée de l'œuvre littéraire comme telle. Voilà-t-il pas un détour qui va, à coup sûr - on me reproche d'être lent, depuis quelque temps - bien nous retarder. Pourrions-nous tout de même en finir avec ce pas du raffinement plus rapidement qu'il ne semble nécessaire ? Et rappeler qu'assurément plusieurs biais par où l'œuvre de Sade peut être prise doivent être évoqués, ne serait-ce que pour dire celui que nous choisissons. D'abord cette oeuvre est-elle un témoignage, témoignage conscient de ce qu'il dit, ou inconscient ? Quand j'entends inconscient ici, je vous en prie, ne faites pas entrer en jeu l'inconscient analytique comme tel. Je veux dire inconscient pour autant que le sujet Sade ne repère pas entièrement ce en quoi il s'insère dans les conditions faites à l'homme noble de son temps, à l'orée de cette Révolution, puis dans la période de la Terreur que, comme vous le savez, il va tout entière traverser pour être ensuite relégué aux confins, dans l'asile de Charenton, par la volonté, dit-on, du Premier Consul. À la vérité, Sade nous apparaît bien avoir été extrêmement conscient du rapport de son oeuvre avec la position de celui que j'appellerai l'homme du plaisir, et pour autant qu'à l'intérieur de cette vie de l'homme du plaisir, l'homme du plaisir comme tel porte ici témoignage contre lui-même en avouant publiquement les extrémités où en arrive ceci. Tout dans la joie avec laquelle il rappelle les émergences que nous en avons dans l'histoire le prouve assez, avoue à quoi de tout temps en arrive le maître quand il ne courbe pas la tête devant l'être de Dieu. Il n'y a pas du tout à cacher la face que j'appellerai réaliste des atrocités de Sade. Assurément leur caractère développé, insistant, démesuré saute aux yeux et contribue, par je ne sais quel défi, à la vraisemblance, à faire entrer l'idée légitime de je ne sais -316-

quelle ironie de ce discours. Il n'en reste pas moins que les choses dont il s'agit s'étalent dans Suétone, dans Dion Cassius, dans quelques autres, et lisez les *Grands jours d'Auvergne* d'Esprit Fléchier, pour apprendre ce qu'à l'orée du XVII<sup>e</sup> siècle un grand seigneur pouvait se permettre avec ses paysans. Nous aurions tort, au ton de la retenue qu'impose à notre faiblesse les fascinations de l'imaginaire, de penser que cette fois-ci, et bien que sans savoir ce qu'ils font, les hommes ne sont pas capables en de certaines positions, ces limites, de les franchir.

Là-dessus Freud lui-même nous donne la main de ce manque absolu de faux-fuyants, de toute knaverie qui le caractérise quand, dans le *Malaise dans la civilisation*, il n'hésite pas à articuler qu'il n'y a pas de commune mesure entre la satisfaction que donne une jouissance à son état premier et celui qu'elle peut donner dans les formes détournées, voire sublimées selon les voies dans lesquelles l'engage la civilisation. À un autre endroit, il ne dissimule pas ce qu'il pense du fait que ces jouissances, qu'une morale reçue interdit, sont néanmoins par les conditions mêmes où vivent certains qu'il désigne du doigt et qui sont ceux qu'on appelle les riches, parfaitement accessibles et permises, et que sans doute, malgré les entraves que nous leur connaissons, ils en profitent quelquefois.

Et pour mettre les choses exactement au point, je profite de ce passage pour vous faire une remarque. Remarque que je crois assez souvent omise, ou négligée, qui est celle-ci. Ce n'est qu'une remarque incidente à la mode des remarques de Freud en cette matière. C'est à savoir que la sécurité de la jouissance des riches, à l'époque propre où nous vivons, se trouve, réfléchissez-y bien, très augmentée par ce que j'appellerai la légalisation universelle du travail. C'est bien vous représenter ce que furent, dans les époques passées, ce qu'on a appelé les guerres sociales. Essayez d'en retrouver, ceci existe, ce qui en reporte à nos époques l'équivalent assurément à nos frontières, mais plus à l'intérieur de nos sociétés.

Un point sur la valeur de témoignage de réalité de l'œuvre de Sade, allons-nous interroger sa valeur de sublimation ? Si nous prenons la sublimation dans sa forme la plus épanouie, je dirai même la plus truculente, la plus cynique, sous laquelle Freud s'est amusé à nous la proposer, à savoir la transformation de la tendance sexuelle en une oeuvre où chacun, reconnaissant ses propres rêves et impulsions, récompensera l'artiste de lui donner cette satisfaction en lui donnant une vie large et heureuse, en lui -317 -

donnant par conséquent effectivement accès à la satisfaction de la tendance intéressée au départ, si nous prenons l'œuvre de Sade sous cet angle, c'est plutôt raté. C'est plutôt raté, parce qu'à vrai dire, vous savez, ou ne savez pas le temps de sa vie que le pauvre Sade a passé soit en prison, soit reclus dans des maisons spéciales. Et qu'on ne peut pas dire que le succès de son oeuvre qui pourtant, dès son vivant, au moins pour l'œuvre dite *La Nouvelle Justine* suivie de *l'Histoire de Juliette*, fut un grand succès, mais assurément succès souterrain, succès de ténèbres, succès réprouvé. Là-dessus nous n'insisterons pas. Nous y faisons allusion tout simplement, pour promener notre lanterne sur les faces qui méritent d'abord d'être éclairées.

Et maintenant venons-en alors à voir, puisqu'elle n'est pas, somme toute, épuisée par ces deux faces où nous venons d'essayer de la repérer, où se situe l'œuvre de Sade. Oeuvre indépassable, a-t-on dit, dans le sens d'une sorte d'absolu de l'insupportable de ce qui peut être exprimé par des mots concernant la transgression de toutes les limites humaines. On peut admettre que dans aucune littérature, d'aucun temps, il y eut un ouvrage aussi scandaleux; que nul autre n'a blessé plus profondément les sentiments et les pensées des hommes. Aujourd'hui que les récits de Miller nous font trembler, qui oserait rivaliser de licence avec Sade ? Oui, on peut prétendre que nous tenons là l'œuvre la plus scandaleuse qui fut jamais écrite. Et Maurice Blanchot que je vous cite, continue: « N'est-ce pas un motif de nous en préoccuper ? » C'est précisément ce que nous faisons. Je vous incite à lire ce livre où sont recueillis, en même temps, deux articles de Maurice Blanchot sur *Lautréamont* et sur *Sade*, et qui me paraît de toute façon, si vous êtes capables de faire l'effort de le lire, un des éléments indispensables à verser à notre dossier, à côté du sens du discours que j'essaie de vous dire. Quoi qu'il en soit, que ce soit moi qui vous le résume dans les termes que je vous ai dit, ou Blanchot lui-même qui l'articule, parler ainsi, c'est assurément beaucoup dire.

En fait, il semble qu'il n'y ait pas d'atrocité concevable qui ne puisse être trouvée dans ce catalogue où semblait puiser une sorte de défi à la sensibilité dont l'effet est à proprement parler stupéfiant. Si le mot stupéfiant veut dire qu'en quelque sorte on abandonne la ligne du sens à l'auteur, qu'on perd les pédales autrement dit et qu'à ce point de vue on peut même dire que l'effet dont il s'agit est obtenu sans art, c'est-à-dire sans considé-

ration de l'économie des moyens, par une sorte d'accumulation des détails, des péripéties auxquelles s'ajoute apparemment un truffage de dissertations, de justifications dont assurément les contradictions nous intéressent beaucoup car nous les suivrons dans le détail, et dont pour l'instant je veux seulement faire remarquer que seuls les esprits grossiers peuvent considérer ce qui leur arrive, que ces dissertations sont là pour faire en quelque sorte passer des complaisances érotiques. Même des gens beaucoup plus fins que des esprits grossiers en sont venus à attribuer à ces dissertations, dénommées digressions, la baisse, si l'on peut dire, de la tension suggestive sur le plan où pourtant les esprits fins en question, il s'agit là très précisément de Georges Bataille, sur le plan où ils considèrent l'œuvre comme nous donnant proprement l'accès à cette sorte d'assomption de l'être en tant que dérèglement où ils voient la valeur de l'œuvre de Sade. Attribuer cette espèce d'intérêt à ces dissertations et digressions est pourtant une erreur. L'ennui dont il s'agit est quelque chose d'autre. Il n'est que la réponse de l'être précisément, que ce soit du lecteur ou de l'auteur peu importe, à l'approche d'un centre d'incandescence ou, si je puis dire, de zéro absolu en tant qu'il est psychiquement irrespirable. Sans doute, que le livre tombe des mains prouve qu'il est mauvais. Mais ici le mauvais littéraire est peut-être le garant de cette mauvaiseté à proprement parler-pour employer un terme qui était encore en usage au XVII<sup>e</sup> siècle - qui est l'objet même de notre recherche. Dès lors Sade se présente dans l'ordre de ce que j'appellerai la littérature expérimentale. À savoir l'œuvre d'art en tant qu'elle est elle-même expérience, et une expérience qui n'est pas n'importe laquelle, une expérience, dirais-je, qui arrache le sujet comme tel, et par son procès, à ce que je pourrais appeler ses amarres psychosociales, et pour ne pas rester dans le vague, je veux dire, à toute appréciation psychosociale de la sublimation dont il s'agit. Il n'y a pas de meilleur exemple d'une telle œuvre que celle dont j'espère qu'au moins certains d'entre vous ont eu la pratique. je dis la pratique dans les mêmes sens où on peut dire, avez-vous ou non la pratique de l'opium ? À savoir les *Chants de Maldoror* de Lautréamont. je n'en parle ici que pour autant que c'est à très juste titre que Maurice Blanchot conjugue les deux perspectives qu'il nous donne sur l'un et l'autre auteur. Mais dans Sade la référence est conservée au social, et il a la prétention de -319 -

valoriser socialement son extravagant système. D'où cette sorte d'aveux étonnants qui font effet d'incohérences et qui, littéralement, je vous le montrerai, aboutissent à une sorte de contradiction multiple qu'on aurait pourtant tort de mettre ici purement et simplement à l'actif de l'absurde. C'est une catégorie un petit peu commode, l'absurde, depuis quelque temps. Tellement commode que lui vient - comme vous savez, les morts sont respectables, mais tout de même nous ne pouvons pas ne pas noter la complaisance qu'a apporté à je ne sais quels balbutiements sur ce thème le prix Nobel, cette merveilleuse récompense universelle de cette knaverie dont sans aucun doute l'histoire prouvera le palmarès de ce qui peut bien être dit de stigmates d'une certaine abjection dans notre culture-ce que Sade nous montre, c'est, de la façon la plus articulée, deux termes que j'isolerais en terminant aujourd'hui, comme une annonce de ce qui fera la suite de notre projet. C'est ceci, c'est que quand on avance dans une certaine direction qui est celle de ce vide central, en tant que c'est jusqu'à présent sous cette forme que se présente à nous l'accès à la jouissance, le corps du prochain se morcelle, et que ici, c'est à son insu que, doctrinant la loi de la jouissance comme pouvant fonder je ne sais quel système de société idéalement utopique, il s'exprime ainsi en italiques, dans son texte, page 77 de l'édition de *Juliette* en 10 petits volumes, qui a été refaite récemment de façon ma foi fort propre chez Pauvert, et qui est je crois encore maintenant un livre qui ne s'écoule que sous le manteau: « Prêtez moi la partie de votre corps qui peut me satisfaire un instant, et jouissez, si cela vous plaît, de celle du mien qui peut vous être agréable. »

L'énoncé de cette loi fondamentale par laquelle s'exprime un moment du système de Sade en tant qu'il se prétend socialement recevable, est quelque chose qui est intéressant à relever pour autant que nous y voyons je ne dis pas la première manifestation dans le véhicule humain, mais dans l'articulé, dans la parole, de ce quelque chose à quoi nous nous sommes, comme psychanalystes, arrêtés sous le nom d'objet partiel. Mais, quand nous articulons ainsi la notion d'objet partiel, nous impliquons par là que cet objet ne demande qu'à rentrer, si l'on peut dire, dans l'objet, l'objet valorisé, l'objet de notre amour et de notre tendresse, l'objet en tant, pour tout dire, qu'il concilie en lui toutes les vertus du prétendu stade génital. Je crois qu'il convient de s'arrêter un peu autrement au problème, et de s'apercevoir que cet objet est nécessairement à l'état, si je puis dire, -320

d'indépendance, dans ce champ que nous tenons comme par convention, comme central, et que l'objet total, le prochain comme tel, vient s'y profiler, séparé de nous, se dressant si je puis dire, pour évoquer l'image du Carpaccio de San Giorgio degli Schiavone, à Venise, au milieu d'une figure de charnier.

Je reprendrai la nécessité impliquée par ces termes pour vous indiquer l'autre figure que déjà, dès le premier abord, Sade nous enseigne. C'est à savoir le fantasme de ce qui apparaît, de ce que j'appellerai le caractère indestructible de l'Autre, pour autant qu'il surgit dans la figure de sa victime. Observez, qu'il s'agisse de *Justine*, qu'il s'agisse aussi d'une certaine postérité assurément, elle, dépassable, de l'œuvre de Sade, je veux dire de sa postérité à proprement parler érotique, voire pornographique, celle qui a donné une de ses fleurs, il faut le reconnaître dans la récente, et je pense par une partie importante de mon auditoire, connue, *Histoire d'O*. Cette victime survit à tous les mauvais traitements, elle ne se dégrade même pas dans son caractère d'attrait, et d'attrait voluptueux sur lequel la plume de l'auteur revient toujours avec insistance, et avec une insistance assurément comme en toute description de cette espèce. Elle avait toujours les yeux les plus jolis du monde, l'air le plus pathétique et le plus touchant. Il semble que l'insistance de l'auteur à mettre toujours ses sujets sous une rubrique aussi stéréotypée, pose en elle-même un problème. Il est certain que l'image dont il s'agit, il semble que tout ce qui lui arrive soit incapable d'en altérer, même à l'usure, l'aspect privilégié. Il y a plus dans Sade qui est en effet quelqu'un d'une autre nature, que dans tous ceux qui nous proposent ces amusettes. Dans Sade, nous voyons se profiler à l'horizon l'idée d'un supplice éternel. Je reviendrai sur ce point et, à l'occasion, vous en lirez les passages ; étrange incohérence pourtant chez cet auteur qui soutient que rien de lui-même ne devant subsister il désira que rien ne reste accessible aux hommes de la place de sa tombe que doivent recouvrir les fourrés. N'est-ce pas dire qu'ici, dans le fantasme, il fait le contenu de ce plus proche de lui-même que nous appelons le prochain, ou encore ce *metipsimus* ? Ici, vous le voyez, c'est sur cette indication de détail que je finirai aujourd'hui mon discours. Par quelles attaches profondes un certain rapport à l'Autre qu'on appelle sadique nous montre sa parenté véritable avec la psychologie de l'obsessionnel dont toutes les défenses sont faites - 321 -

sous l'aspect et sous la forme d'une sorte d'armature de ferraille, de monture et de corset dans lesquels il s'arrête et s'enferme pour s'empêcher d'accéder à ce que Freud appelle quelque part une horreur à lui-même inconnue. -322-



## Leçon XVII 27 avril 1960

Vous n'allez pas entendre aujourd'hui la suite de mon discours. Vous n'allez pas l'entendre pour des raisons qui me sont personnelles. Je veux dire que cette interruption ayant été occupée par moi à la rédaction d'un travail qui paraîtra dans le prochain numéro de notre revue sur la structure, c'est ce qui m'a reporté à une étape antérieure de mes développements et, du même coup, cela a cassé mon élan. C'est évidemment sur un certain élan que se poursuit ce que cette année je déroule devant vous concernant cette dimension plus profonde du mouvement de la pensée, et du travail et de la technique analytiques que j'appelle éthique. J'ai relu ce que je vous ai donné la dernière fois. Croyez-moi, à la relecture cela ne se présente pas mal. C'est dans le dessein de retrouver ce niveau que j'en reporterai la suite à la prochaine fois.

Nous en sommes pour l'instant à cette barrière au-delà de laquelle est la Chose analytique. Cette Chose qui fait le centre de ce que je développe devant vous cette année, à cette barrière où se produisent les freinages, cette organisation de l'inaccessibilité de l'objet pour laquelle j'essaie de vous rappeler où se situe en somme le champ de bataille de notre expérience. L'inaccessibilité de l'objet en tant qu'objet de la puissance. Et combien ce point crucial de notre expérience est en même temps ce que l'analyse amène de nouveau, aussi accessible que ce soit pourtant dans le champ de l'éthique. Au-delà de cette barrière se trouve, pour en compenser, en somme, l'inaccessibilité, projetée toute sublimation individuelle, mais aussi bien les sublimations des systèmes de la connaissance, et pourquoi pas, de la connaissance analytique elle-même. -323-

C'est probablement là ce que je serai amené à articuler pour vous la prochaine fois. En quoi le dernier mot de la pensée de Freud, et spécialement sur la pulsion de mort, se présente dans le champ de la pensée analytique comme une sublimation dont les caractères, je crois, sont faits pour nous retenir. C'est dans cette perspective qu'il ne m'a pas semblé inutile, à la façon d'une parenthèse, je crois pour vous nécessaire, pour vous donner l'arrière plan sur lequel pourra se formuler cette notion concernant le sens de la dernière théorie de Freud sur la pulsion de mort, comme une parenthèse donc, de vous faire résumer selon l'esprit normal d'un séminaire, par Pierre Kaufmann, ce que les tenants, les représentants d'une génération qui était une bonne génération analytique, nommément Bernfeld et un collaborateur, Weinterberg, ont cogité, concernant le sens en général de la pulsion, pour essayer de lui donner son plein développement dans le contexte, disons, de l'épistémologie d'alors, dans le contexte scientifique où il leur semblait qu'il devait prendre place. À ce titre, c'est un moment de l'histoire de la pensée analytique qui va vous être présenté aujourd'hui. Vous savez quelle importance j'attache à ces moments de l'histoire de la pensée analytique, pour autant que dans ses apories même je prétends vous apprendre souvent à retrouver une arête authentique du terrain sur lequel nous nous déplaçons.

Vous verrez quelles difficultés rencontre la théorisation que Bernfeld donne de la notion de pulsion, et plus spécialement de la pulsion de mort, dans les rapports généraux où il essaie de l'insérer par rapport à une énergétique, sans doute, qui date déjà, car l'énergétique depuis a fait une évolution, mais une énergétique qui est bien celle du contexte dans lequel Freud lui-même parlait. À cet égard, Monsieur Kaufmann a fait toutes sortes de remarques pertinentes sur le fonds commun de notions scientifiques auxquelles Freud a emprunté certains de ses termes, que nous situons mal simplement à les reprendre tous nus, à nous contenter de la suite des énonciations de Freud pour les situer. Il y a une cohérence interne, certes, et évidente, qui leur donne leur portée, mais de savoir à quels discours de l'époque ils étaient empruntés n'est jamais inutile. À cet égard, Monsieur Kaufmann vous donnera des rappels de sa propre recherche qui me paraissent particulièrement qualifiés. Je lui laisse donc la parole.

P KAUFMANN. - Les articles en question ont paru dans Imago, quin- 324 -

zième et seizième livraisons, en 1929 et 1930. En 1929, III et IV, il s'agit de l'article de Bernfeld et Weinterberg intitulé *Das Prinzip von le Chatelier und der Selbsterhaltungstrieb, Le principe de le Chatelier et les pulsions tendant à la conservation de soi-même*. En 1931, des mêmes auteurs, *Über psychische Energie, Libido und deren Messbarkeit, Sur l'énergie psychique, la libido et sa mensuralité*, et deux articles dont je négligerai le premier, de 1932. Le premier, des mêmes auteurs, intitulé *La différence de température entre le cerveau et le corps*, je le négligerai parce qu'il n'a peut-être pas la rigueur des autres articles, et de même le second *Der Entropiesatz und der Todestrieb, Le principe de l'entropie et la pulsion de mort*, qui a été traduit en anglais dans *l'International Journal*. Ces articles forment un tout, et l'on peut dire qu'ils figurent une réflexion sur les relations entre deux aspects du concept de *Trieb*, de pulsion, l'aspect énergétique d'une part, et d'autre part l'aspect historique. D'ailleurs, Bernfeld et son coéquipier s'occupent uniquement de l'aspect énergétique du concept de *Trieb*, et c'est précisément en ceci que consiste le principal intérêt de leur effort, que l'on peut envisager comme une expérience de pensée, c'est-à-dire comme une tentative pour voir jusqu'où l'on peut aller lorsqu'on dissocie dans la notion de *Trieb*, aspect énergétique et aspect historique.

En vue d'accomplir cette dissociation, Bernfeld élabore un modèle énergétique de la personne qui vise à définir certaines conditions d'application du principe de Le Chatelier et, peut-on dire, dans un langage moderne, du principe d'homéostasie ou de certaines interprétations de ce principe. Ce système étant défini, Bernfeld réalise certaines élaborations conceptuelles concernant la notion de pulsion, et spécialement concernant la pulsion de mort. Plus précisément, au moyen de ce système, Bernfeld tend à montrer que l'expression et la notion même de pulsion de mort ne sont pas justifiées. Il dissocie la notion de pulsion de mort de la notion de pulsion de destruction, et il propose d'exprimer l'ensemble des concepts que vise la notion de pulsion de mort, uniquement au moyen du principe de Nirvâna. Donc la notion freudienne de pulsion de mort devrait être rejetée ou plutôt, elle devrait être rendue à l'énergétique alors que les notions de pulsion de destruction et de pulsion sexuelle seraient au contraire caractérisées par la dimension historique qui appartient en propre à la notion de pulsion.

Donc, le propos de Bernfeld consistant à faire une dissociation entre les aspects énergétiques et les aspects historiques de la notion de pulsion aboutit à récuser la notion de pulsion de mort et à lui préférer une signification purement énergétique. Cela ne signifiera pas, bien sûr, dans la pensée de Bernfeld, qu'on devra négliger les aspects historiques de la notion de pulsion mais, encore une fois, il recherche jusqu'où on peut aller dans la voie énergétique, et à son sens on peut aller jusqu'à absorber dans cette énergétique la notion de pulsion de mort.

Le problème ainsi posé par Bernfeld met en somme à nu deux des directions dans lesquelles s'est élaborée la notion de *Trieb*, puisque cette notion de *Trieb*, ou de pulsion, comporte des éléments qui ont sens dans une perspective énergétique, d'autres dans une perspective historique. Si nous prenons le premier point de vue, nous pouvons nous référer à *Triebe und Triebchicksale*, nous voyons que la notion de *Trieb* est définie en un langage qui est celui-là même de la thermodynamique. C'est le passage où Freud envisage successivement la poussée, le but, l'objet et la source de la pulsion. Eh bien, les concepts auxquels il recourt sont des concepts bien évidemment traditionnels en thermodynamique, lorsqu'il nous dit que, sous l'expression de poussée d'une pulsion, on entend ce moment, *motorische*, dit-il, intéressant la motricité, la somme de force, ou la mesure de l'exigence de travail qu'il représente. D'ailleurs on est d'autant plus habilité à interpréter en un sens thermodynamique ce passage de Freud que lorsqu'on se réfère aux traités de thermodynamique ou d'histoire de l'énergétique, avec lesquels Freud a eu manifestement contact, c'est précisément la notion du *Trieb* qui est employée en un sens proprement thermodynamique et dans les termes mêmes auxquels Freud recourt ici. Cet emploi du terme de *Trieb* est traditionnel depuis Helmholtz. Il est chez tous les physiciens allemands de l'époque. *Trieb*, c'est en particulier le terme qui sert à traduire l'expression anglaise de *motivity*, ce qui correspond à ce *motorisches Moment*, ce moment moteur, au sens propre. Ce terme de *Trieb* est celui par lequel on traduit le terme de *motivity* qu'on trouve en thermodynamique chez Thomson. Il s'agit donc là de quelque chose de traditionnel au moment où Freud écrit. À ce propos, je voudrais faire une petite suggestion. Je ne veux pas dire que c'est une interprétation que je propose, car c'est plutôt un rêve d'interprétation. Il s'agit de cette énigmatique lettre A qui figure dans *l'Esquisse*, la première *Entwurf* de -326 -

Freud dans les expressions  $\dot{q}$  et  $Q\dot{q}$ . On note que certains se sont attachés à présenter différentes interprétations de cette lettre  $\dot{q}$ . Seulement, lorsqu'on s'amuse à parcourir les traités de thermodynamique avec lesquels Freud a eu contact, on voit qu'A désigne, à titre de notation très constante, le rapport économique  $\dot{q}$  égale  $r$  sur  $Q$ ,  $\dot{q} = r/Q$ ,  $r$  étant le travail qui peut être fourni par un système. Nous avons donc dans  $Q\dot{q}$ ,  $\dot{q}$  étant pris comme une certaine capacité énergétique, et  $A$  comme ce rapport économique, l'expression d'une certaine possibilité de travail. Et l'on peut évidemment concevoir que, Freud travaillant en contact avec certaines notations, ait tout simplement retenu l'expression  $Q\dot{q}$  qui d'ailleurs répond parfaitement à sa pensée.

J. LACAN. - Les éditeurs se contentent d'une interprétation assez pauvre.

P KAUFMANN. - Je tiens la mienne pour plus riche, mais elle est gratuite. Il y a une autre dimension. À savoir, donc, dans la constitution de ce concept de *Trieb*, une dimension historique. D'ailleurs on peut remarquer que la thermodynamique assure une sorte de transition entre ce point de vue physique et le point de vue historique, avec la notion des transformations d'énergie. Bien entendu la notion de transformation d'énergie n'est pas en elle-même une notion historique, mais cet aspect de l'énergie nous permet de voir à quels problèmes va précisément correspondre l'interprétation historique de la notion. En ce qui concerne ces aspects, je voudrais signaler -je pense d'ailleurs que cela est connu - que Freud a très certainement étudié les ouvrages de Groos, sur les *Je de l'homme* et le *Je des animaux*. Sur le *Je des animaux*, nous trouvons tout un historique de la notion de *Trieb*, qui est traduite ici comme instinct, mais c'est bien de *Trieb* dont il s'agit. Cet exposé historique de Groos a pour intérêt de faire remonter la notion de *Trieb* dans les sources auxquelles on peut légitimement penser que Freud se réfère, jusqu'au XVIIIe siècle et jusqu'à la philosophie des lumières, et au problème du progrès depuis l'ère animale jusqu'à l'ère de la culture.

Pour présenter la pensée de Bernfeld, je suivrai un ordre inverse de celui qu'il s'est donné dans ses articles. Je reviendrai donc sur trois des quatre articles. Le premier article part du rappel de certaines notions de thermodynamique et de physique tournant autour du principe de Le Chatelier, c'est-à-dire du principe qui règle le fonctionnement général -

des systèmes de la nature. À cet égard, d'ailleurs, c'est une indication qu'on peut donner en passant parce qu'elle ne se lie pas à Bernfeld, Bernfeld cite incidemment le traité de physique de Thomson qui était un professeur ordinaire à l'université impériale de Saint-Petersbourg, et dont le manuel a fait autorité en Allemagne où il a été traduit. Et, très souvent, les auteurs allemands, notamment Köhler, s'y réfèrent. Donc, ceci entre parenthèses, et seulement pour signaler que tout ce que Bernfeld nous dit dans le premier article en question, est à peu près littéralement tiré de Thomson. D'ailleurs il se réfère à Thomson, et c'est la pensée traditionnelle condensée par Thomson qui soutient toute sa construction.

Donc, dans le premier article se trouve posé le concept de système et le principe de Le Chatelier comme régissant le fonctionnement des systèmes qu'il formule en ces termes: « Tout système en équilibre chimique stable soumis à l'influence d'une cause extérieure qui tend à faire varier soit la température, soit la condensation [...] dans sa totalité ou seulement dans quelques unes de ses parties, ne peut éprouver que des modifications intérieures qui, si elles se produisaient seules, amèneraient un changement de température ou de condensation de signe contraire à celui résultant de la cause extérieure ». Et ce que Bernfeld entreprend, c'est de rechercher dans quelle mesure le principe de Le Chatelier permettra de comprendre le phénomène psychique. Le second article vise à enrichir le concept de système, tel qu'il se présente dans le premier article. Et Bernfeld propose un modèle de la personne destiné à nous représenter le fonctionnement énergétique qui permettra de déterminer d'un point de vue énergétique un certain nombre de notions, et même de processus psychanalytiques. C'est ainsi qu'il montrera comment son modèle énergétique permet de comprendre comment s'effectue l'apport d'énergie du milieu dans la personne. Il permet, d'autre part, de définir en termes énergétiques la notion de libido. Et ce modèle permet de prêter un sens personnel à la notion d'une entropie psychique. Autrement dit l'entropie dont la notion va s'introduire dans ce second article ne sera pas une entropie réductible pleinement à son expression physique, mais ce sera en fonction de certaines conditions régnant dans le système personnel que l'on devra comprendre l'application du principe de l'entropie au processus psychique.

Donc, déjà, le second article montre que nous pouvons nous en tenir, -328 -

pour comprendre les phénomènes psychanalytiques, à une représentation simplement conforme au principe de Le Chatelier. Et la discussion qui est ici ouverte touche évidemment à un débat qui est aujourd'hui central, puisque nous voyons par là que Bernfeld, dès 1930, non seulement par expérience de pensée fait l'essai d'une interprétation homéostatique des phénomènes psychanalytiques, mais encore récuse, à la suite de cette expérience de pensée, fondamentalement, une telle interprétation. Même dans l'énergétique, nous expliquera-t-il, on ne saurait considérer l'homéostasisme conformément au principe de Le Chatelier que comme un cas limite dans certains états de repos de la personne. Mais dans la mesure en tout cas où la personne est engagée, il ne saurait pas être question d'une telle réduction. Le principe de plaisir, dans ce second article, recevra également une interprétation qui le dissociera de toute conception de type homéostatique. L'un des aspects du système qui est ainsi conçu comme modèle de la personne consiste à fixer un sens au processus psychique. Et en particulier s'introduit ici, dès la conception de ce système, la notion de structure, et la notion de structuration; notions qui sont prises par Bernfeld en un sens très particulier, en liaison avec spécifiquement la théorie de la forme, de la *Gestalt*. Il apparaît dans cet article qu'il y a correspondance entre ce que Freud, à partir de Helmholtz, appelle énergie liée, liaison de l'énergie, et ce que d'autre part la théorie de la forme désigne comme structure et comme structuration. Autrement dit, ce que Helmholtz appelait liaison, ce que Freud appelle encore liaison, il conviendra, dans la perspective où se place Bernfeld, de l'élaboration de la notion de *Trieb*, au livre du *Je des animaux*. C'est qu'il me paraît qu'il y a certaines affinités, tout au moins suggestives, même si la pensée de Freud dépasse de beaucoup celle de Groos, entre la notion de répétition et celles que l'on trouve présentes dans l'ouvrage sur les *Je de l'homme*, tout au moins certaines.

Donc, nous avons ici un aspect historique de la notion de pulsion, le problème étant de savoir jusqu'où peut nous conduire la notion de pulsion dans la voie de l'historicité. En somme le problème, si l'on part de la conception thermodynamique, serait le suivant. Quelles traces peuvent laisser les transformations de l'énergie ? On peut dire qu'il y a historicité dans la mesure où l'énergie n'est pas simplement tenue pour transformable, mais où ses traces elles-mêmes peuvent laisser une marque. C'est -329 -

cela même qui peut caractériser l'historicité. C'est ainsi qu'on pourrait articuler les deux dimensions thermodynamique et historique. Et ici, j'ai eu l'occasion de suggérer que l'influence de Zimmer était décisive dans l'élaboration de la pensée de Freud. Donc, on voit que le problème que va poser Bernfeld, à savoir thermodynamique et historicité, dans la constitution de la notion de pulsion, a ses racines dans toute l'élaboration de la pensée Freudienne.

La liaison, donc, ne doit pas être considérée comme intervenant entre des quantités d'énergie représentables dans une vue mécaniste, comme le fait par exemple la théorie mécaniste des phénomènes dynamiques, mais la liaison est structurale, c'est-à-dire, comme le veut la notion, que les rapports entre les charges se définissent à l'intérieur d'une certaine totalité. Mais ce qui est essentiel, c'est que la structuration joue ici comme processus énergétique par des voies que nous préciserons tout à l'heure.

Dans le troisième article, Bernfeld reprend, au niveau d'une discussion générale des concepts, les notions qu'il a introduites dans les articles précédents, et c'est ici qu'il discute la notion de pulsion de mort, et de la relation entre la notion de pulsion de mort et de pulsion de destruction. Si je commence, au risque de ne pas finir, par ce troisième article, c'est qu'il présente en somme les vues les plus générales, et qu'il suffit à donner pour la discussion d'ensemble, une indication sur l'orientation qui est celle des auteurs. Les articles de Bernfeld ont été publiés en 1930 et je disais qu'explicitement Bernfeld se réfère aux travaux de Köhler. Je crois qu'il doit citer le livre bien connu sur les formes physiques au repos et en état stationnaire, et qui est de 1920. C'est dans ce livre que Köhler montre que la notion de structure permet une transposition isomorphique des concepts physiques au niveau de la psychologie, puisque le concept de structure permet de recouvrir les qualités de forme qui avaient été introduites en 1892 dans l'article d'Ehrenberg. Cette notion de structure, il faut cependant signaler, pour comprendre les articles de Bernfeld, son élaboration par Kurt Lewin entre 1920 et 1930, et notamment dans une série d'articles de 1926 sur le champ psychologique. Donc, il y a eu un enrichissement de la pensée de Köhler ici par Lewin, bien que Lewin se situe dans la ligne de pensée de Köhler.

Mais en troisième lieu, il faut signaler une influence qui est plus diffuse, -330 -



celle de l'embryologie. Bernfeld se réfère à un auteur dont malheureusement je n'ai pas pu trouver à Paris l'ouvrage, et qui est Ehrenberg, *Biologie théorique*, qui est de 1923. Je ne le connais que par les citations qu'en fait Bernfeld, mais d'autre part, une brève recherche dans les traités de biologie théorique du temps, nous permet de voir dans quelle ligne de pensée il est, et par conséquent dans laquelle Bernfeld se situe. Bien évidemment, toutes ces idées intermédiaires entre l'ordre philosophique et l'ordre biologique ont été amenées par les progrès de l'embryologie, et notamment de l'embryologie expérimentale, par l'analyse expérimentale qui a été faite de l'irréversibilité des processus de structuration. C'est-à-dire qu'il y a un moment à partir duquel les processus de structuration qui interviennent dans le psychique sont irréversibles. Et Bernfeld en somme pensait dans la ligne d'Ehrenberg que je ne connais pas, qu'on pouvait au fond transposer l'idée d'une structuration irréversible de la fluidité vitale au niveau psychologique, et parler de même d'une structuration irréversible de la fluidité psychique. Ce que j'appelle fluidité psychique correspond à l'énergie libre en opposition avec l'énergie qui est donc l'énergie structurée. Ici, je prends donc le terme de structure dans un sens de la biologie génétique, et dans un sens psychophysique, sans préjudice d'autres interprétations de l'idée de structure, notamment de l'interprétation linguistique. Mais il est clair que l'un des intérêts de l'expérience de pensée à laquelle nous fait assister Bernfeld est précisément d'ouvrir une confrontation entre ces deux interprétations du concept de structure.

Je viens donc au troisième article qui donne l'orientation d'ensemble. La question posée est celle des relations entre l'entropie au sens énergétique et la pulsion de mort. Il s'agit en somme de savoir dans quelle mesure on peut réduire la pulsion de mort au sens où l'emploie Freud d'ailleurs, à l'énergétique, et comment il importera d'interpréter cette pulsion de mort. Encore une fois, d'ailleurs, dans toute sa recherche, Bernfeld se place uniquement au point de vue énergétique et il exclut les aspects historiques des notions. Mais précisément la proposition qu'il avance, c'est qu'il n'est rien, dans la notion de *Todestrieb*, de pulsion de mort, qu'il ne puisse ramener à des phénomènes énergétiques, pourvu que l'on introduise dans la conception de l'énergétique la notion de structure. Autrement dit, dans la mesure où la notion de structure permet de caractériser l'opposition de l'énergie libre et de l'énergie liée, dans cette -331 -

mesure on pourra comprendre la mort comme structuration. Et c'est ainsi que la notion de mort sera entièrement donnée à l'énergétique.

Il en résulte, comme je le disais pour commencer, que pour éviter tout malentendu dans le langage, il importera de ne plus parler de pulsion de mort, mais uniquement de principe de Nirvâna. Est-ce que cela voudra dire d'ailleurs qu'il n'y aura pas cependant certaines composantes historiques du phénomène telles qu'on puisse rendre un sens à la notion de mort ? Car Bernfeld ne va pas jusqu'à dire, bien sûr, que nous ne mourons pas mais, dans la mesure où nous mourons historiquement, c'est-à-dire dans la mesure où nous ne mourons pas énergétiquement, dans la mesure où nous mourons parce qu'il y a de la structure qui s'accumule, en somme, que ce qui est ossifié vient prendre la place de ce qui est fluide, dans cette mesure nous mourons de l'extérieur, c'est-à-dire que ce qu'il y a d'historique dans la notion de mort, c'est la mort prise comme événement.

Mais la mort prise de l'intérieur n'est plus que structuration, elle est une entropie interprétée en termes de structuration, et on n'aura plus à l'appeler mort, on l'appellera donc soumission au principe du Nirvâna. Alors nous aurons dans cette construction ce qui était la mort qui est interne, et qui est le principe de Nirvâna, relevant d'une explication purement thermodynamique, où intervient le concept de structuration et d'ossification de la fluidité vitale. Nous aurons pour le système qui ainsi meurt de l'intérieur, par ailleurs, un côté historique, à savoir la mort comme événement. Alors, rien de cela ne relèvera de la pulsion. On ne peut pas dire que relève de la pulsion, dit très fortement Bernfeld, ce qui n'est pas historique. Là où il y a pulsion, il y a historicité. Or il n'y a pas historicité dans la mort interne qu'est la liaison irréversible des processus vitaux en structures inertes, donc il n'y a pas de pulsion de mort. Par ailleurs, il y a ici une petite discussion de la notion de suicide. On ne peut pas dire que l'homme tend à la mort prise comme événement, donc de façon générale on exclura du champ des pulsions l'idée de mort telle que Freud la comprend.

La mort ayant été ainsi rendue à l'énergétique, et dépulsionnalisée, déhistoricisée, on opposera donc cette prétendue mort aux pulsions authentiques, à ce qui, comme le dit Bernfeld, doit recevoir la dignité de la pulsion, à savoir sexuelle, et la pulsion de destruction. Là, nous avons des moments historiques qui sont caractéristiques de la pulsion. C'est dans la mesure où ils sont caractéristiques, justement, qu'on pourra par-332

ler de pulsion, alors que l'aspect historique de la mort n'est pas caractéristique de la mort prise comme mort intérieure, mort par structuration, de la mort comme telle.

À cette occasion, donc, il se livre à une analyse de la notion de pulsion de mort et il tend à montrer son statut équivoque dans la pensée freudienne. En somme, ce qu'il reproche, peut-on dire, à la notion de pulsion de mort, prise comme telle, c'est qu'elle ne nous apprend rien. Il prétend que tout ce qui est véritablement instructif dans la notion de pulsion, notamment la possibilité qu'elle nous ouvre de différencier certains types de comportement, est étranger à l'idée de pulsion de mort. C'est une idée qui, à l'opposé du caractère heuristique, en somme, des autres notions, est une notion qui n'a qu'un intérêt purement théorique. D'autre part, il nous montre qu'à la différence de ce que Freud veut, l'idée de pulsion de mort en tant qu'entendue comme nous venons de le faire, ne renferme aucune opposition, c'est à dire que la mort n'a pas de contraire. La mort telle qu'il l'entend n'a pas de contraire. Nous reviendrons là-dessus si nous avons le temps.

Je vais maintenant vous donner lecture de la traduction à laquelle je me suis livré de quelques passages de cet article de Bernfeld qui est, je le rappelle, le troisième. D'abord, donc, il nous dit que la mort ne peut pas être entendue uniquement comme un événement. À supposer qu'il y ait une solidarité entre la notion de mort et la notion d'entropie, comment comprendre la mort ? De quelle mort s'agit-il ? Une première interprétation de la mort consiste à la prendre comme événement. Cette mort comme événement c'est la mort prise sous un aspect historique, et la mort se définit ici en relation à la définition des processus vitaux, comme processus stationnaires, c'est-à-dire que dans la mesure où les processus vitaux sont des processus stationnaires, ça n'est pas de l'intérieur que la mort peut y entrer. Sans doute il peut y avoir un grain de sable dans le système, mais ce grain de sable est extérieur au système.

Voilà ce qu'il nous dit: « Et à présent la physiologie et la biologie n'ont pas dépassé une énergétique du processus vital, mais en tout cas il est assuré que les processus vitaux sont des processus stationnaires. De tels processus sont caractérisés par le fait que des conditions déterminées régnant dans le système imposent un circuit tel que se produit toujours un retour à la phase initiale; autant que l'import d'énergie de l'extérieur du -333

système est assuré, et, aussi longtemps que les conditions du système sont inchangées, le système se perpétue, la mort n'intervient qu'à la manière d'un accident. » Ensuite il cite Ehrenberg, mais ce n'est pas la pensée dernière d'Ehrenberg qu'il cite: « La mort comme événement, ainsi que le dit Ehrenberg, l'accident unique du mourir de l'individu ne se produirait pas ». Et alors, il le montre, au bénéfice de l'entropie. Ceci implique la relation à l'autre article.

Il y a donc une première mort, qui est la mort comme événement. « Cependant - et c'est ici que va s'introduire la notion d'une mort interne, mais encore une fois, on ne devra plus parler de mort - cependant, la proposition, le but de toute vie est la mort, reçoit une confirmation énergétique très satisfaisante pour l'organisme vivant si l'on s'attache à la définition conceptuelle qui lui correspond ». Autrement dit, il retient bien que le but de toute vie est la mort, mais on peut dire qu'il retire à la vie et à la mort le caractère historique à ce titre, c'est-à-dire que cette expression le but de la vie est la mort, prendra un sens purement énergétique. Et on dira, si vous le voulez, selon les lois de l'énergétique, et dans le sens du principe de l'entropie, le but ne sera plus un but, le terme des processus vitaux a une structure de liaison. « Ehrenberg, dit-il, a construit une biologie historique des processus vitaux élémentaires. La vie se maintient dans le processus continu de la structuration, de l'accroissement de substance, aux dépens de la fluidité, accroissement à partir duquel aucun travail ne peut plus être gagné, et qui, à partir de ce processus, se sépare pour former le corps. » On a ainsi des vues d'embryologie. La substance structurale, le noyau des cellules par exemple, détermine la vitesse, l'intensité du cours restant de la vie. En somme nous avons une fluidité originelle, à l'intérieur de cette fluidité des structures qui apparaissent, et il y a une rétroaction de ces structures sur la fluidité de la matière qui fait que les propriétés de vitesse et d'intensité sont réglées désormais par cette structure qui ne cesse de s'accumuler comme par une ossification. La vie est cet échange, cette production de substance, ce devenir-mort. Ce que nous appelons la vie d'un individu est l'intégration d'une multitude de processus vitaux élémentaires fluides, en une unité déterminée à travers les structures que produisent les processus vitaux. Chaque processus vital élémentaire, dans sa singularité, conduit à la liaison irréversible des énergies en structures, à la mort. -334-

Encore une fois, je prends ici le troisième article, d'abord pour présenter les idées les plus générales ; mais la conception que se forme Bernfeld de la personne visera précisément à rendre possible ce processus de structuration. Il concevra la personne comme un couplage entre des cellules élémentaires qui sont source d'énergie, d'une part, et d'autre part, un appareil central qui joue un rôle structurant, c'est-à-dire que le fonctionnement de la personne permettra d'une manière précise de comprendre comment se trouve incarné le principe que fixe ici la théorie biologique d'Ehrenberg : « La vie de l'individu tend à remplir son espace de vie de structure ». Il y a analogie ici avec le terme de Lewin, mais analogie purement verbale: « Elle est en son intensité saturée, déterminée par la pente assignable entre son espace de vie et sa capacité à être remplie [...] en un point quelconque antérieur à la fin, probablement inaccessible. » Il s'appuie ici à ce qu'on appelle le troisième théorème de Nertz selon lequel « l'état de repos absolu ne peut pas être atteint par un système fini. »

Donc : « En un point quelconque, antérieur à la fin, probablement inaccessible, l'événement mort peut amener le processus vie-mort à l'état de repos ». Nous avons donc un processus que, provisoirement, on pourra appeler le processus vie-mort, le processus de structuration. Ce processus tend en principe, sous réserve du troisième théorème de Nertz, à un état de repos. Mais enfin, avant que cet état de repos, par structuration, ou, en langage freudien, avant que cet état de totale liaison ne soit atteint, sans doute un événement peut intervenir du dehors du système, l'événement mort sans doute peut amener le processus à l'état de repos. Seulement il y a néanmoins un processus de structuration interne relevant de la thermodynamique, d'une thermodynamique complémentaire à la notion de structure. Ici, d'ailleurs, il se réfère à la théorie énergétique et à la discrimination entre les facteurs d'intensité et d'extensité de l'énergie; autrement dit, c'est le facteur d'intensité de l'énergie qui ici tiendra lieu de facteur structurant. Je dis ceci pour insister sur le fait que l'œuvre de Bernfeld, ici, fait sa tentative, s'insère dans une physique extrêmement traditionnelle, c'est-à-dire qu'on ne doit pas considérer certaines considérations philosophiques sur la théorie de l'énergie, mais il ne fait qu'utiliser des données qu'au fond, tout licencié en physique de l'époque, en Allemagne, étudiait.

Je ne dis pas cela pour diminuer l'intérêt de sa tentative. Mais pour montrer que c'est extrêmement classique et que lorsqu'il recherche jusqu'où peut mener l'interprétation énergétique du *Trieb* il se place dans le contexte d'une énergétique classique. « Lorsque Freud, poursuit Bernfeld, assigne à l'organisme la tendance à s'efforcer vers des états stables, à atteindre des états de repos durable, et lorsqu'il désigne par l'expression de pulsion de mort l'agent exécutif de cette tendance, il semble donc que l'on ne soit pas mal fondé à escompter que les progrès de la biologie et de la physiologie apportent la preuve rigoureuse que cette tendance représente le cas particulier du principe de l'entropie pour les systèmes organiques ». Donc on peut sans doute escompter que l'on puisse interpréter comme entropie la pulsion de mort de Freud. Mais loin que ceci nous permette de ramener l'ensemble de l'interprétation freudienne à des déterminations thermodynamiques, au contraire, cette réduction de la pulsion de mort à l'entropie nous permettra de faire le départ entre ce qui relève de l'homéostasie, ce qui est physique au sens général des systèmes physiques naturels d'une part, et, d'autre part, de ce qui relève ici, comme Bernfeld le dit, de « la dignité du principe qui est proprement historique. »

Donc cette réduction à l'entropie de cette pulsion de mort vise à décanter en somme, dans le freudisme, ce qui peut être abandonné à l'énergie de manière à faire ressortir au contraire ce qui relève de la pulsion, compte tenu d'ailleurs de ce que Bernfeld n'envisage absolument pas le problème de la manière dont l'historicité est assumée par les pulsions. Donc la pulsion de mort, dans l'acception qui est la sienne du point de vue de la biologie théorique, et abstraction faite de son moment historique; et alors s'il s'agit de la pulsion de mort, ce moment historique, c'est seulement la tuile qui nous tombe sur la tête. S'il s'agit de la pulsion de mort quant à l'aspect historique des autres pulsions, il ne le détermine pas. Mais en tout cas, il s'agit de quelque chose de purement extérieur. Donc elle est justifiable comme position scientifique, et non seulement spéculative. Sans doute, dit-il, le terme de mort, aussi bien que le terme de pulsion porte-t-il au premier plan le moment historique du comportement du système, et donne-t-il facilement matière à des malentendus. Pour cette raison, il serait souhaitable de donner de la pulsion de mort, au plein sens de la notion chez Freud, le nom de principe du Nirvâna.

Pour résumer ce texte, il nous dit que l'on ne peut pas interpréter d'une interprétation purement physique la pulsion de mort, mais qu'une telle interprétation n'entraînerait pas en somme dans son sillage le concept global de la pulsion, et notamment le concept de la pulsion de destruction et de la pulsion sexuelle. Au contraire, et justement, c'est à associer la pulsion de mort à ces deux notions qu'il va s'attacher dans les paragraphes qui suivent.

Après avoir ainsi introduit l'idée de la pulsion de mort comme notion thermodynamique, sous le nom de principe du Nirvâna, il donne une interprétation du principe de plaisir, qui permettra de maintenir dans une vue freudienne la liaison entre la notion de stabilité, la notion de mort et le principe de plaisir, c'est-à-dire que le principe de plaisir se trouvera justiciable d'une interprétation elle-même thermodynamique dans la perspective de l'entropie.

Mais pour venir à cette interprétation qu'il nous donne du principe de plaisir, il serait nécessaire que soit introduit le concept de libido. Et c'est dans le second article, beaucoup plus technique et fouillé, que cette notion de libido se trouve introduite en relation à la notion de plaisir. Donc, éventuellement j'y reviendrai. Ceci vient s'inscrire dans la conception qu'il se fait du système.

Vous voyez donc que cette notion de la pulsion de mort contrevient en somme à la systématisation des pulsions telle qu'on la trouve chez Freud. Aussi s'attache-t-il très directement à cette systématisation et, en opposition avec ce qu'il considère comme étant la doctrine de Freud, il va s'attacher à désolidariser la pulsion de mort de la pulsion de destruction. Encore une fois, la pulsion de mort est rendue à l'énergétique et la pulsion de destruction, comme la pulsion sexuelle, seront chargées d'historicité.

Voici ce qu'il dit : « Cependant la tâche que s'est fixée Freud ne peut encore être considérée comme remplie par ces considérations, car la démarche freudienne n'a guère retenu la discussion analytique lorsqu'on parle de pulsion de mort. Toute une autre série d'éléments de la construction freudienne apparaît dans la construction, avant tout le mourir comme événement. On peut trouver parfois... » La suite n'est pas sans intérêt, mais au fond c'est une parenthèse.

Il s'attache à des articles de Ferenczi sur le suicide. Je passe là-dessus.

Mais la difficulté essentielle est constituée dans les descriptions psych- 337 -

nalytiques par la pulsion de destruction. « Si Freud, dans *Au-delà du principe du plaisir*, retrouve la pulsion de mort de la biologie spéculative dans le moi comme principe de plaisir, c'est d'elle que nous avons exclusivement parlé jusqu'à présent. Il a depuis lors admis, dit-il, de plus en plus clairement, une identification de la pulsion de mort avec la pulsion de destruction. » Donc, et en 1930, Bernfeld est sous le coup, en somme, du *Malaise dans la civilisation*, et c'est à cela qu'il se réfère. Et il oppose ce texte au texte d'*Au-delà du principe du plaisir*. Il y aurait donc eu, depuis 1920, une évolution de la pensée freudienne.

Freud emploie les deux termes, pulsion de destruction et pulsion de mort l'un pour l'autre, et la question serait de savoir si cette identification est aussi valable du point de vue énergétique et économique. Les considérations qui suivent montrent que ce n'est pas possible si la pulsion de mort que Freud identifie déjà avec la notion de pulsion elle-même n'a pu recevoir un autre sens que cette pulsion de mort qui est conçue dans *Au-delà du principe du plaisir* comme un cas spécial du principe de stabilité. Il est frappant que dans la perspective de Freud la pulsion de mort ou la pulsion de destruction est envisagée sans caractérisation biologique théorique. C'est en somme ici la nouveauté du *Malaise dans la civilisation*. C'est-à-dire qu'alors, dans *Au-delà du principe du plaisir*, le concept relèverait plus précisément de la théorie, et par conséquent serait plus proche d'une élaboration énergétique; au contraire, il y aurait eu dans le *Malaise dans la civilisation* une tendance dans un autre sens qui se marquerait par l'identification de la pulsion de mort et de la pulsion de destruction. Cependant, il est frappant que la pulsion de destruction soit envisagée sans caractérisation biologique théorique et non pas en liaison avec le principe de stabilité comme cela avait été fait dans *Au-delà du principe de plaisir*, mais toujours et seulement comme une donnée psychologique dynamique, et non plus économique, en opposition à la pulsion sexuelle et non pas en relation au principe de plaisir.

Donc, je dois résumer ce qu'il dit ici en disant, il y a eu une évolution dans la pensée de Freud. Dans *Au-delà du principe du plaisir*, il y a solidarité entre la stabilité, le principe de plaisir et la pulsion de mort, au contraire nous voyons - et par conséquent ici les concepts relèvent de la théorie, ce sont des concepts théoriques, et d'ordre économique - que dans le *Malaise dans la civilisation*, la pulsion de mort, assimilée dans -338 -



cette mesure à la pulsion de destruction, devient une donnée psychologique. C'est en somme à cette nouvelle thèse que Bernfeld s'en prend. « Ainsi, dit-il, dans le *Malaise dans la civilisation*, il faut avouer que nous saisissons d'autant plus difficilement, dit Freud, la pulsion de mort, pour ainsi dire seulement comme reliquat à deviner sous l'Eros, et qui se dérobe à nous là où il nous est pas masqué par son alliage avec l'Eros ». Page 56. La critique qu'il va faire part de cette idée qu'en vérité la pulsion de mort n'a pas un sens concret; elle n'a qu'une signification théorique. Alors la pulsion de destruction, comme la pulsion sexuelle, ont une valeur concrète - je traduis concret et non pas économique. La pulsion de destruction et la pulsion sexuelle sont deux façons de comportement, doivent être comprises comme des pulsions différentes. La pulsion est là poussée vers le renouvellement. Cette idée de relation avec le milieu marque l'influence de la psychologie de la Forme dans cette façon dont le concept de *Trieb* est compris comme étant caractérisé dans la mesure où il permettra de caractériser des conduites en relation avec le milieu.

Il se réfère ensuite à la définition d'*Au-delà du principe du plaisir*: « La pulsion est là poussée vers le renouvellement d'une situation de satisfaction perdue. Si, en outre, on ne peut clairement assigner une position de satisfaction déterminée qui concernera une de ces deux pulsions, en gros la direction de la pulsion de destruction et le renouvellement - *wiederstellung* - de la situation de satisfaction par le moyen de l'anéantissement du milieu et aussi bien par la fermeture aux objets... » En effet, le système élaboré par Bernfeld lui permet, dans sa pensée, de représenter d'une manière précise les deux modes de fonctionnement de la personne selon que l'abaissement du niveau libidinal est atteint par une recherche de stimulation dans le milieu, ou au contraire par une clôture narcissique au milieu.

À partir de sa représentation du modèle, Bernfeld déduit en quelque façon ces deux directions du *Trieb*. La direction de la pulsion sexuelle, atteindre la satisfaction en se tournant vers le milieu, en se saisissant des objets et ainsi en les conservant. Donc fermeture aux objets et, d'autre part, en se saisissant des objets, les deux manières peuvent se produire pour retrouver la satisfaction. « L'amour désigne la première, la haine la seconde de ces pulsions. Ces deux pulsions sont sans doute de nature biologique, mais non cependant comme la pulsion de mort de l'ordre de -339 -

la théorie biologique. Mais ces deux attitudes bien distinctes peuvent être manifestées dans le fait concret, dans le monde animal aussi, dit-il, jusqu'aux protozoaires. » Il ne traite pas du côté historique du problème. Mais cette assimilation montre qu'il tendra à assimiler l'historicité humaine à l'historicité des protozoaires. En tout cas il nous dit bien que ces deux attitudes bien distinctes de pulsions de destruction et pulsions sexuelles dont il nous a dit que, comme tout *Trieb*, elles sont caractérisées par le recouvrement d'une satisfaction perdue, elles ont en somme une portée biologique générale, qui peut être étendue à toutes les espèces animales en remontant jusqu'aux protozoaires.

« Dans l'étude de la pulsion sexuelle et de la pulsion de destruction, nous demeurons dans le domaine du qualificatif. Ce sont des questions qui relèvent du point de vue de Freud. Si, par ailleurs, les pulsions en général peuvent être caractérisées comme dirigées vers une satisfaction et, si la satisfaction est aussi en fait l'instauration d'un état de repos ou d'équilibre, la satisfaction à laquelle on tend, fût-elle l'accroissement d'entropie du système est en tout cas une situation déterminée qualitativement, une situation historiquement survenue avec le concours de conditions non énergétiques. » Encore une fois, il ne détermine pas ces conditions. L'aspect quantitatif de la théorie énergétique peut être envisagé de façon significative. Le qualificatif et l'historique appartiennent à d'autres points de vue.

Ensuite, il va s'attaquer à la notion de pulsion de mort, de l'intérieur si l'on veut. Après avoir montré en somme que ce sont des critères différents qui permettent de caractériser la notion de pulsion de mort, et les pulsions sexuelles et de destruction, de l'autre, il nous dit que la notion de pulsion de mort est confuse. « Si l'on réunit les formules que Freud a successivement proposées au sujet de la pulsion de mort de divers points de vue, et en des occasions diverses, si l'on procède ainsi, comme le suggère l'emploi de cette même expression en tous ces passages, d'instinct de mort, on parvient à une image qui est contradictoire dans la mesure où les considérations développées par Freud relèvent tour à tour du point de vue dynamique et du point de vue économique. La pulsion de destruction a pour synonyme la pulsion de mort, pour partenaire la pulsion sexuelle, et elle est un concept dynamique de la théorie des pulsions en même temps qu'un concept historique qui comprend des éléments qualificatifs d'im340 -

portance décisive. Elle est décelable comme la pulsion sexuelle dans son état naturel. Elle apparaît surtout intriquée avec elle. Elle soulève peut-être des problèmes plus nombreux qu'elle, mais non d'une autre nature. « Au même titre que la pulsion sexuelle, elle relève aussi de la perspective biologique. »

Il y a un peu de tout, dit-il, dans cette notion de la pulsion de mort. Il va montrer à quelles conditions peut s'opérer la dissociation de la pulsion de mort et de la pulsion de destruction. Son texte ici est un petit peu tendu. Voici ce qu'il veut dire, nous cherchons en somme, si nous avons des idées distinctes de la pulsion de mort d'une part, et d'autre part des autres pulsions. Et ce qu'il nous dit, c'est qu'il n'y a pas de critère qualitatif qui permette de distinguer la pulsion de mort des pulsions sexuelles et de destruction, de même que par des critères qualitatifs on distingue pulsion de destruction de pulsion sexuelle. Donc le seul critère de discrimination entre la pulsion de mort et les autres pulsions, sera précisément celui qui a été développé antérieurement, à savoir une caractérisation énergétique de la pulsion de mort. La pulsion de destruction n'est autre chose que la pulsion de mort, que dans la mesure où elle est visée en termes physiques, ou dans le cas où l'expression de pulsion de mort désigne la tendance entropique de tous les systèmes dans la nature.

En somme, ce qu'il dit, c'est que la pulsion de mort - et alors, mais pas explicitement, il se réfère à Freud - il dit que si la pulsion de destruction est un cas spécial du principe de stabilité à ce titre, mais à ce titre seulement, on pourra discriminer la pulsion de mort des autres pulsions. Et alors moi, Bernfeld, je reprends l'idée en disant, la condition sous laquelle Freud pose la possibilité de cette distinction, à savoir la liaison au principe de stabilité, moi je l'exprime en disant, dans le cas où l'expression de mort désigne la tendance entropique de tous les systèmes dans la nature. Par ailleurs ils obéissent à la loi de l'entropie dans les conditions qui ont été fixées, mais ceci dégagera la notion de pulsion car cette terminologie obscurcit le problème qui est celui-ci, quelles fonctions ont les pulsions, pulsions de destruction et sexuelles, pour le procès général du système ? Autrement dit, si on fait de la pulsion de mort une pulsion, on masque le véritable problème que pose la notion de pulsion, à savoir les déterminations singulières que reçoivent les pulsions dans le fonctionnement de la personne. La tâche est en somme amorcée dans le deuxième article.

Alors il dit: « A supposer que ces considérations aient un noyau de vérité, la construction freudienne de la pulsion de mort devrait assurément perdre la beauté philosophique qui la rend si attirante, mais non moins controversée. Au couple de contraire, pulsion de destruction et pulsion sexuelle, Freud oppose le couple de la pulsion de mort et de l'Eros. Or, il n'y a pas place pour l'Eros dans une conception biophysique de la pulsion de mort. La théorie de l'énergie ne connaît aucun partenaire, adversaire de jeu ou ennemi qui s'oppose à la légalité de l'entropie. Du moins aucune autre que les conditions mécaniques qui, le cas échéant, allongent le chemin vers l'entropie et obligent à des détours. » En somme il n'y a pas d'aspect dialectique ici du phénomène. Il n'y a pas de jeu avec l'Autre. « De même, la réunion de quantités de substances toujours plus considérables en unités n'est pas la direction du processus physique qui tend plutôt, non seulement à la dispersion de l'énergie, mais aussi à la dispersion de la matière. L'idée philosophiquement satisfaisante des forces qui luttent contre la mort a peu de sens physique et n'en a aucun du point de vue de la théorie énergétique. La pulsion de mort comme mode d'activité du système n'a aucun Eros à ses côtés. Eros n'est pas un mode d'activité générale des systèmes, il est spécifique des systèmes organiques, de même que la tendance à la destruction n'est pas un mode d'activité physique des systèmes, mais une détermination également spécifique pour les systèmes organiques. Ces deux modes d'activité ont, au sens le plus étroit du terme, la dignité de la pulsion distincte, là, de ces systèmes organiques, de celle des autres systèmes. Alors il dit qu'« il est inutile de désolidariser ici ses thèses de celles de Jung » ; qu'il ne tend nullement à aucun monisme de l'énergie. Et je vais simplement vous citer la conclusion, dont les origines n'apparaissent pas nettement parce que je n'ai pas parlé de ce qu'il dit de l'application du principe de Le Chatelier au système, de manière à caractériser, à différencier les systèmes physiques en général des systèmes organiques.

« Le mode d'activité général des systèmes connus sous le nom de *principe de Le Chatelier*, et selon lequel tout système résiste aux influences du monde extérieur et tend ainsi à se conserver, est une formulation spéciale du principe plus compréhensif de l'entropie. Il ne vaut que pour les systèmes en équilibre stable. Le système-personne ne peut exercer son activité sûrement que dans le sens du *principe de Le Chatelier*, car c'est seu-

342 -

lement dans des états limites particuliers qu'il a un état limite stable. Nous avons donc trois niveaux d'analyse ici. Un état limite des systèmes organiques qui répondrait au *principe de Le Chatelier*, c'est-à-dire qui pourrait être considéré comme correspondant à une fonction. » Ce qu'il nous dit, c'est que ceci ne représente qu'un cas limite. Nous avons d'autre part les systèmes qui sont régis par l'entropie, mais non pas au sens limité de Le Chatelier, plus généralement par le principe de l'entropie. Et nous avons - et ceci va former le domaine de l'énergétique - ce qui relève du *Trieb* et de l'historicité.

« Le système-personne ne peut exercer simplement son activité dans le champ du *principe de Le Chatelier*, car c'est seulement dans des états limites particuliers qu'il possède un état. Dans cet état, le mode d'activité du système ne consiste également que dans les conduites les plus simples de la résistance ou de la nocivité de la notion de repos. En général, pourtant, il n'a pas pour tâche seulement d'en venir, vis-à-vis du milieu, à une égalisation énergétique qui tiendrait plus ou moins tôt, mais il lui faut maîtriser ce système-personne, plus complexe, lié à la structure de la personne. » Il résulte de l'hypothèse du système couplé - c'est le second article - que la dignité de la pulsion envisagée comme mode d'activité spécifique des systèmes vivants, système couplé osmotique, revient aux pulsions sexuelles et aux pulsions de destruction. « Tandis que la pulsion de mort, au sens du principe de Nirvâna, ainsi que la pulsion de conservation, l'instinct de conservation, est un mode d'activité générale des systèmes naturels qui ne peut être assuré au système-personne sous ces conditions mécaniques historiquement déterminées, que par l'action des pulsions de destruction et des pulsions sexuelles. » C'est-à-dire que, s'il est vrai que ce qu'on appelle la pulsion de mort intervient comme caractéristique de tout système naturel, et pas seulement des systèmes organiques, et s'il est vrai qu'il y a une interprétation énergétique en ce sens de la pulsion de mort, il reste que la personne, en somme, ne bénéficiera de ce principe du Nirvâna que sous des conditions qui lui sont propres, conditions historiquement déterminées; et en particulier en raison de ce fait que la structure interne qui règle le fonctionnement énergétique est elle-même historiquement déterminée, et que, par ailleurs, en même temps, ce seront les pulsions de destruction et les pulsions sexuelles qui, dans le cadre structural de la personne ainsi historiquement définie, per-343 -

mettront seules de donner force, en somme, au principe énergétique du Nirvâna au niveau de la personne.

J. LACAN. -je remercie infiniment, avec tout l'accent que je peux y mettre, Monsieur Pierre Kaufmann de nous avoir rendu le service de nous débrouiller, pour les articuler devant nous la chaîne de méditations qui est représentée par ces trois articles essentiels de Bernfeld.

Si, pour certains - je souhaiterais qu'ils soient en plus petit nombre possible - ceci a pu paraître dans le plan général de notre recherche un détour, ça n'est sûrement pas un hors-d'œuvre. Je veux dire que si, comme s'exprime Bernfeld, la pulsion de mort dans Freud rencontre cette objection de ne rien nous apprendre, soi-disant, à l'intérieur du phénomène, vous verrez que la pulsion de mort en tout cas nous apprendra beaucoup sur la position même de la pensée de Freud, à savoir l'espace dans lequel elle se déplace. Pour tout dire, je pense que vous en avez entendu assez avec la masse générale de cet exposé, pour voir qu'il est absolument démontré, par une analyse semblable, que la dimension dans laquelle la pensée de Freud se déplace, c'est à proprement parler la dimension du sujet ; qu'elle l'implique absolument pour que soit repris, au niveau de la personne, ce phénomène naturel de la tendance dans l'entropie, et pour qu'il puisse prendre la valeur d'une tendance orientée, significative du système en tant qu'en somme le système tout entier se déplace dans une dimension éthique. Ce en quoi, bien entendu, nous aurions tout à fait tort de nous étonner, puisque autrement ça ne serait pas ni la méthode, ni la voie thérapeutique, voire ascétique, telle qu'elle est dans notre expérience.

-344 -

Je ne voudrais pas aujourd'hui commencer mon séminaire sans, brièvement, indiquer ce que je pense de ce qui a un intérêt pour vous de ce qui a été dit hier à la réunion scientifique de la Société. Je voudrais dire simplement ce que je n'ai pas eu l'occasion de dire hier : que nous avons assisté somme toutes à une communication remarquable. Je voudrais simplement attirer votre attention dans quel sens elle l'est. Elle était faite par quelqu'un qui, de par sa position, n'avait pas à révolutionner le domaine de l'hystérie, à nous apporter une expérience immense accumulée, ni même originale. Il s'agit de quelqu'un dont la carrière psychanalytique commence. Néanmoins, je crois tout de même devoir pointer ceci, c'est qu'il me semble que dans cet exposé très complet que vous avez entendu, peut-être, comme on l'a dit, trop riche, il y a quelque chose que vous pouvez, je crois, honnêtement toucher du doigt, c'est le caractère extrêmement articulé de ce qui vous a été proposé. Ce n'est même pas dire que rien n'y soit à reprendre. Si j'avais cru devoir forcer les choses en intervenant après une interruption peut-être un peu prématurée de la discussion, j'aurais certainement rectifié certaines des choses qui ont été avancées, et même peut-être vous signaler ces traits précisément en ce qui concerne les rapports de l'hystérique avec l'idéal du moi et avec le moi idéal. Je crois que, là-dessus, l'auteur de la communication, c'est un point qui justement serait à préciser dans une discussion, a avancé des choses qui tiennent peut-être à un certain flottement dans la fonction réciproque, dans l'opposition, dans la concaténation de ces deux fonctions. Ce que je voudrais que vous remarquiez dans une communication de cette espèce, c'est en quel point, en permettant d'articuler des choses assez -345 -

loin avec une extrême précision sur le fondement de catégories qui, manifestement, se révèlent comme plus que maniables, destinées à introduire une clarté qui est aux dimensions mêmes de notre expérience, combien, quel que soit sur quelques points de détail ce que peut soulever de discussion certaines des choses avancées, en tout cas à quel point vous voyez les notions théoriques, de leur mouvement même si l'on peut dire, s'animer, rejoindre l'expérience et le niveau de l'expérience.

On parle des rapports de l'hystérique avec le signifiant. C'est quelque chose que nous pouvons, dans l'expérience clinique, toucher du doigt à chaque instant la présence. En d'autres termes, ce qui est avancé devant vous, et vous le verrez mieux encore si vous en aviez le texte - et j'espère que vous l'aurez bientôt- c'est autant de points qui s'offrent à la critique de l'expérience, mais dans la dimension, je dirai, d'une machine en fonctionnement, de quelque chose qui s'animait devant vous. Vraiment, s'il y a quelque chose qui peut nous faire toucher du doigt la valeur d'un certain nombre de notions théoriques que je m'efforce à promouvoir depuis des années devant vous, c'est que nous y rejoignons vraiment, par une sorte de confluence, de convergence de la notion avec la structure à laquelle nous avons affaire, cette structure qui est définie par le fait que le sujet a affaire, à se situer dans le signifiant. Nous voyons vraiment se produire devant nous le ça parle. Ce ça parle-là émergé, si l'on peut dire, de la théorie elle-même nous faisait rejoindre, confluer avec l'expérience critique la plus quotidienne dans les traits de ce qui vous était apporté.

Nous voyons s'animer l'hystérique dans sa dimension, et non pas par référence à un certain nombre de forces obscures plus ou moins inégalement réparties dans un espace au reste non homogène, ce qui constitue d'habitude le discours prétendu analytique. Il n'est prétendu analytique que pour autant que lui-même essaye de s'aliéner dans toutes sortes de références à des sciences certes estimables, plus qu'estimables chacune dans son domaine, mais qui souvent sont invoquées d'une façon qui n'est pas autre chose pour le théoricien qu'une façon de marquer sa maladresse à se déplacer dans son propre domaine. Ceci n'est pas simplement ni un hommage au travail que vous avez entendu, ni non plus un simple hors-d'œuvre à ce que je suis en train d'essayer de poursuivre devant vous, mais je considère cette année, en m'efforçant avec mes moyens qui sont simplement les moyens de mon expérience, d'articuler, de faire vivre devant -346 -



vous la dimension éthique de l'analyse. je prétends ne pas faire autre chose que ce que j'ai fait dans les années précédentes en vous apportant cette élaboration qui, progressivement, de la référence première à la parole et au langage vous a donné - j'abrège les étapes - l'année dernière, cette tentative de préciser la place et la fonction du désir dans l'économie de notre expérience. Notre expérience pour autant qu'elle est guidée par la pensée freudienne.

je voudrais remarquer que, dans ce commentaire de la pensée freudienne, je ne procède pas en professeur. L'action générale des professeurs, concernant la pensée de ceux qui se trouvent avoir enseigné au cours de l'histoire quelque chose, consiste en général à la formuler de telle sorte que cette pensée n'apparaît que par ses côtés les plus limitatifs et les plus partiels. D'où l'impression de respiration que l'on a toujours lorsqu'on se rapporte aux thèses, aux textes originaux. je parle des textes qui en valent la peine, de ceux auxquels j'ai déjà plus d'une fois fait allusion dans tel ou tel de mes énoncés. Quand je dis qu'on ne dépasse pas tel ou tel de ceux que j'énumère dans la même phrase, Descartes, Kant, Marx, Hegel et quelques autres, on ne les dépasse pas pour autant, en effet, qu'ils marquent la direction d'une recherche, qu'ils marquent une orientation, et que cette orientation, elle, si c'est une orientation véritablement faite comme ça, n'est pas quelque chose qu'on dépasse comme ça si aisément.

On ne dépasse pas Freud non plus; on n'en fait pas non plus - on n'en a pas d'intérêt-le cubage, le bilan. On s'en sert, on se déplace à l'intérieur, on se guide avec ce qu'il nous a donné comme directions. Ce que je vous donne ici c'est quelque chose qui essaye d'articuler les sens d'une expérience pour autant qu'elle a été guidée par Freud. Ce n'est pas une façon d'enserrer, de cuber, de résumer Freud d'aucune façon. Mais que cette dimension éthique soit notre expérience même, est-ce que vous ne voyez pas que vous en avez le témoignage justement dans ces sortes de déviations implicites d'éthique qui se trouvent dans des notions prétendument objectivantes qui vous ont été peu à peu fournies, déposées au cours de l'élaboration analytique à travers les différents âges de la pensée analytique.

Est-ce qu'il n'y a pas une notion éthique implicite déposée dans cette notion de l'oblativité que vous me voyez souvent critiquer devant vous ? Est-ce qu'implicitement, je dirai, par les buts qui, pour être non formulés, - 347 -

à peine avoués, de la reformation du sujet dans l'analyse - quand je dis reformation c'est pour ne pas dire réformation, réforme dans toutes les implications de l'analyse - qui d'ailleurs aussi bien s'avouent comme tels bien souvent dans la notion de refaire le moi du sujet, est-ce qu'il n'y a pas implicitement cette dimension éthique dont je veux simplement vous montrer que telle que je vous l'ai présentée elle est inadéquate, elle ne correspond pas à votre expérience, aux dimensions réelles dans lesquelles Freud nous indique, par la nature du sens même qu'il nous a ouvert, que se propose ce problème ? En vous amenant donc cette année, sur ce terrain de l'éthique de la psychanalyse, nous sommes arrivés à un certain point, à une certaine frontière, à une certaine limite dans laquelle je vous ai centrés, sur laquelle je vous ai fait arrêter votre esprit, celle que j'ai illustrée par une sorte de confrontation, de mise en relief l'un par l'autre, si paradoxal que cela paraisse, c'est ainsi que j'ai procédé, de Kant et de Sade nommément. Je vous ai amenés en un point que nous pourrions, si vous voulez, appeler le point d'apocalypse ou de révélation de quelque chose qui s'appelle quoi ? La transgression. En remarquant que ce point de la transgression a un rapport sensible avec ce dont il s'agit dans notre problème, dans notre interrogation éthique, à savoir le sens du désir comme tel. C'est là le point auquel mon élaboration des années antérieures vous a amenés en posant que ce sens du désir est quelque chose qui, dans l'expérience freudienne comme telle, dans cette expérience qui est aussi la nôtre, quotidienne, est à distinguer et à structurer dans un certain champ où les termes comme celui de besoin doivent être situés, posés comme n'en étant pas là pure et simple racine, comme en étant bien plus que distincts. En d'autres termes, il n'est pas possible de purement et simplement déduire la fonction du désir, dans l'articulation de l'expérience analytique, en la ramenant purement et simplement par quelque artifice, qu'il puisse s'agir, en la déduisant, en la faisant surgir, émaner, de la dimension du besoin. Si je m'arrête un instant à quelque chose qui, je crois, est essentiel à faire saisir, le cadre dans lequel se déplace notre recherche, je reviens à quelque chose je dirai presque de contingent dans les propos que j'ai tenus devant vous. J'ai fait, au détour d'un de mes exposés, une sorte d'excursion paradoxale, voire fantaisiste, sur deux formes que j'ai opposées l'une à l'autre,

celles de l'intellectuel de gauche et de l'intellectuel de droite. Parlant de ces deux termes, et, je dirai, dans un certain registre, dans une certaine dimension, les renvoyant dos à dos, je pus paraître faire preuve de cette imprudence qui encourage un certain indifférentisme en matière de politique. Bref, il a pu m'être reproché d'avoir souligné, dans un terme que j'ai pourtant choisi avec attention, que l'éthique de Freud, ici je parle de Freud écrivant le *Malaise dans la civilisation*, j'avais pourtant pris bien soin de dire que l'éthique de Freud était humanitaire, ce qui n'est pas précisément dire qu'il fut un réactionnaire, mais que d'un autre côté articulé, il n'était pas progressiste.

Cette remarque, encore qu'on ne m'en conteste pas à proprement parler la pertinence, a paru à certains dangereuse à souligner. Je suis surpris que pareille chose puisse être apportée, précisément dans la perspective, orientée politiquement, d'où elle m'a été amenée. Je voudrais simplement, à ceux qui peuvent, dans cette dimension, avoir été surpris, seulement les inciter à quelque chose qui n'est tout de même jamais inutile pour contrôler les mouvements de la sensibilité, à s'informer peut-être d'une façon un peu précise, par la lecture de certains textes courts et rapides. J'en ai amené un. J'ai amené le volume premier des *Œuvres philosophiques* de Karl Marx, traduites par Molitor, publiées chez Alfred Coste. Je conseille seulement à ceux-ci de lire, par exemple, la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, ou bien simplement ce curieux petit ouvrage qui s'appelle *La question juive*. Peut-être y prendront-ils une notion plus pertinente de ce que Marx à notre époque penserait de ce qu'on appelle le progressisme. Je veux dire d'un certain style d'idéologie généreuse fort répandue, disons-le, dans notre bourgeoisie. La façon dont Marx l'apprécierait est quelque chose qui apparaîtra tout à fait évidemment à tous les yeux pour ceux qui voudront se rapporter justement à cette source, à cette bonne et saine mesure d'une certaine honnêteté intellectuelle.

De sorte qu'en somme, en disant que Freud n'était pas progressiste, je ne voulais pas du tout dire par exemple qu'il n'était pas intéressé par l'expérience, disons le mot, marxiste. Mais enfin, c'est un fait, là je mets les points sur les i, si j'ai dit que Freud n'était pas progressiste, j'ai dit quelque chose qui n'était aucunement une imputation politique le concernant. J'ai dit qu'il ne participait pas en somme à une certaine orientation qu'on -349 -

peut qualifier de l'ordre de certains types de préjugés bourgeois. Ceci dit, il est un fait, c'est que Freud n'était pas marxiste. Ceci, je ne l'ai pas souligné parce qu'à la vérité, je n'en vois pas à proprement parler l'intérêt, ni la portée. Parce que, si vous voulez, je réserve à plus tard de montrer quel peut être l'intérêt de la dimension ouverte par Freud pour un marxiste, point qui sera peut-être en effet beaucoup plus difficile à introduire d'emblée puisque jusqu'à présent on ne semble pas s'être beaucoup aperçu du côté marxiste - si tant est qu'il y en ait encore des marxistes - dans quel sens se déroule, s'ouvre, s'articule, l'expérience indiquée par Freud.

Disons qu'elle est justement en ceci, c'est que si Marx prend le relais d'une pensée qui aboutit précisément à cet ouvrage que je vous désignai tout à l'heure comme ayant fait l'objet des remarques les plus pertinentes de Marx, à savoir la *Philosophie du droit de Hegel*, en tant qu'il s'y articule quelque chose dont nous ne sommes pas encore, jusqu'à nouvel ordre, que je sache, sortis, à savoir les fondements de l'État, de l'État bourgeois en tant qu'il donne la règle d'une organisation humaine fondée sur le besoin et la raison, en tant que, dans cette dimension, Marx nous propose, nous fait apercevoir, toucher du doigt, le caractère partial, partiel, insuffisant de la solution donnée dans le cadre de l'État bourgeois, il nous montre que cette solution, cette harmonie placée au niveau du besoin et de la raison, n'est bien dans l'État bourgeois qu'une solution abstraite, dissociée. C'est en droit que besoin et raison sont harmonisés. Mais ceci étant posé, en droit chacun est laissé en proie à l'égoïsme de ses besoins particuliers, à l'anarchie, au matérialisme comme s'exprime Marx, de la solution d'anarchie fondamentale qui suppose qu'il propose, qu'il aspire à un état où ça ne sera pas seulement, comme il s'exprime, politiquement, mais réellement que l'émancipation humaine se produira, à savoir que l'homme se trouvera, vis-à-vis de sa propre organisation, dans un rapport non aliéné.

C'est précisément sur ce chemin dont vous savez que, malgré les ouvertures qu'a donné l'histoire à l'entreprise, à la marche, à la direction indiquée par Marx, nous ne sommes pas tout à fait, semble-t-il, parvenus à la réalisation de l'homme intégral. Sur ce chemin - c'est en ce sens qu'il ne dépasse par Marx - Freud nous montre quelque chose, cet accident si l'on peut dire qui résulte du fait qu'il est tout à fait insuffisant, quel que -350 -

loin qu'en ait été poussée l'articulation dans la tradition de la philosophie classique, que ces deux termes de la raison et du besoin sont insuffisants pour nous permettre d'apprécier le champ dont il s'agit quant à la réalisation humaine. Que c'est d'une façon plus profonde, dans la structure, que nous nous trouvons rencontrer une certaine difficulté qui n'est rien de moins que la fonction du désir, et la fonction du désir pour autant- je vous l'indique dans la façon dont j'articule ici les choses devant vous - que, chose paradoxale, curieuse - mais il est impossible d'enregistrer l'expérience autrement - que la raison, que le discours comme tel, que l'articulation signifiante comme telle est là au départ, *ab ovo* depuis le début, du moment où peut s'articuler la structure de l'expérience humaine en tant que telle. Elle est là à l'état inconscient avant la naissance de toute chose pour ce qui est de l'expérience humaine. Elle est là d'une façon enfouie, inconnue, non maîtrisée, non sue par celui-là même qui en est le support. Et c'est par rapport à une situation ainsi structurée que l'homme a déjà secondairement, dans un second temps, à prendre, à repérer, à situer la fonction de ses besoins comme tels. Et d'autre part, en raison de ce caractère primitif fondamental de la prise de l'homme dans ce champ de l'inconscient, en tant qu'il est d'ores et déjà un champ logiquement organisé, que cette *Spaltung*, ce maintien subsiste dans toute la suite du développement, que c'est par rapport à cette *Spaltung* que doit être articulé, situé, vu dans sa fonction le désir comme tel, que ce désir comme tel présente certaines arêtes, un certain point d'achoppement qui est précisément ce en quoi l'expérience freudienne se trouve compliquer le projet, le but, la direction donnée à l'homme de sa propre intégration. Problème de la jouissance, en tant qu'elle est quelque chose qui se présente enfouie dans un champ central, avec les caractères d'inaccessibilité, d'obscurité, d'opacité, et pour tout dire de champ cerné d'une barrière qui en rend l'accès, au sujet, plus que difficile, inaccessible peut-être pour autant que la jouissance se présente non purement et simplement comme la satisfaction d'un besoin, mais comme la satisfaction d'une pulsion au sens où ce terme nécessite toute l'élaboration complexe qui est celle que j'essaie ici d'articuler devant vous.

Pulsion proprement dite en tant qu'elle est ce quelque chose de si complexe que, vous l'avez entendu la dernière fois, pour quiconque s'en approche d'une façon appliquée, en essayant de comprendre ce qu'en -351 -

articule Freud, elle n'est même pas purement et simplement réductible à la complexité de la tendance entendue dans son sens le plus large, au sens de l'énergétique; elle comporte cette dimension historique dont il s'agit pour nous de nous apercevoir de la véritable portée. Cette tendance historique se définit en ceci, dans cette marque que la pulsion se présente dans une certaine insistance, en tant qu'elle se rapporte à quelque chose de mémorable parce que mémorisé. C'est cette dimension de la remémorisation, de l'historisation fondamentale qui est comme extensive à l'apparition, au fonctionnement de la pulsion comme telle, dans ce qu'on appelle le psychique humain. C'est aussi là que s'enregistre, que rentre dans le registre de l'expérience la destruction comme telle. C'est ce que je vais essayer pour vous de faire vivre, d'illustrer. C'est pour cela que je vous ai amené sur le champ de ce que je pourrais appeler, si vous voulez, non pas le mythe, parce que le terme ne serait pas exactement approprié, mais la fable de Sade.

Sade, quelque part, très exactement en ce point de son oeuvre qui, selon ce que l'on peut dire des questions de chapitrage et de pagination, peut être située au tome VII de la *Juliette*, ou dans l'édition qui est celle qui, vous étant la plus accessible, celle de Jean-Jacques Pauvert, se trouvera au tome IV, page 78, dans ce qu'on appelle le Système du pape Pie VI, puisque c'est au pape Pie VI que sont imputées les théories dont il s'agit. Sade donc, dans la bouche d'un de ses personnages, anime devant nous la notion, la théorie suivante qui est que par le crime comme tel l'homme se trouve collaborer par quelque chose que l'interlocuteur prétendu anime dans ce sens, le crime de l'homme va dans le sens de quelque chose qui est la place qu'il faut pour de nouvelles créations de la nature. L'idée en somme est la suivante, que le pur élan de la nature est obstrué par ses propres formes, que les trois règnes, pour ce qu'ils manifestent de formes et de formes fixées, enchaînent en quelque sorte la nature dans un cycle et un cercle limité, trop manifestement imparfait du reste dans ce qui se voit de chaos, voire de cohue, de conflit, de désordre fondamental dans leurs relations réciproques. Et qu'aussi bien ce dont il s'agit, le soin le plus profond qu'on peut imputer à ce sujet psychique, au sens du terme qui veut dire le plus profondément caché, que serait la Nature, ce serait quelque chose qui, en faisant place nette, lui permettrait de recommencer sa tentative de repartir dans un nouvel élan.

Ce que je suis en train de montrer, à travers l'énoncé de propos qui sont très manifestement des propos tout à fait, si l'on peut dire, littéraires, qui n'ont rien de scientifiquement fondé, qui ont le caractère poétique, je peux quand même - et quelque rupture qu'apporte toujours dans le soutien de l'attention la dimension de la lecture - vous montrer ce que peut être, à l'occasion, dans ce fatras luxurieux qu'est Sade, l'éruption de temps en temps de ce que certains peuvent considérer comme des digressions fastidieuses mais dont vous verrez pourtant qu'elles sont quelque chose qui, en tout cas, supporte assez bien la lecture. « Point de destruction, dit-il, point de nourriture à la terre et, par conséquent plus de possibilité à l'homme de pouvoir se reproduire - ce serait dans le cas où ils s'harmoniserait fort bien dans le règne de la Nature -. Fatale vérité sans doute, puisqu'elle prouve d'une manière invisible que les vices et les vertus de notre système social ne sont rien et que les vices mêmes sont plus nécessaires que les vertus puisqu'ils sont créateurs, et que les vertus ne sont que créées, ou, si vous l'aimez mieux, qu'ils sont causes et que les vertus ne sont qu'effets [...] qu'une trop parfaite harmonie aurait encore plus d'inconvénients que le désordre; et que si la guerre, la discorde et les crimes venaient à être bannis de dessus la terre, l'empire des trois règnes devenu trop violent alors, détruirait à son tour toutes les autres lois de la nature. Les corps célestes s'arrêteraient tous, les influences seraient suspendues par le trop grand empire de l'une d'elles; il n'y aurait plus ni gravitation, ni mouvement. Ce sont donc les crimes de l'homme qui, portant du trouble dans l'influence des trois règnes, empêchent cette influence de parvenir à un point de supériorité qui troublerait toutes les autres, en maintenant dans l'univers ce parfait équilibre qu'Horace appelait *rerum concordia discors*. Le crime est donc nécessaire dans le monde. Mais les plus utiles, sans doute, sont ceux qui troublent le plus, tels que le refus de la propagation, ou la destruction; tous les autres sont nuls, ou plutôt il n'est que ces deux-là qui puissent mériter le nom de crimes: et voilà donc ces crimes essentiels aux lois des règnes, et... aux lois de la nature.

« Un philosophe ancien appelait la guerre la mère de toutes choses. L'existence des meurtriers est aussi nécessaire que ce fléau; sans eux, tout serait troublé dans l'univers », etc. Et ceci continue: « ... cette dissolution sert à la nature, puisque ce sont de ces parties détruites qu'elle recompose. Donc, tout changement opéré par l'homme, sur cette matière organisée -353 -

sert la nature bien plus qu'il ne la contrarie. Que dis-je, hélas ! Pour la servir, il faudrait des destructions bien plus entières [...] bien plus complètes que celles que nous pouvons opérer; c'est l'atrocité, c'est l'étendue qu'elle veut dans les crimes, plus nos destructions seront de cette espèce, plus elles lui seront agréables. Il faudrait, pour la mieux servir encore, pouvoir s'opposer à la régénération résultant du cadavre que nous enterrons. Le meurtre n'ôte que la première vie à l'individu que nous frappons; il faudrait pouvoir lui arracher la seconde pour être encore plus utiles à la nature ; car c'est l'anéantissement qu'elle veut ; il est hors de nous de mettre à nos meurtres toute l'extension qu'elle y désire. »

Le terme, le nerf, de cette dernière partie, de cette dernière énonciation, je pense que vous en avez saisi la portée. Il nous porte au cœur de ce point qui, la dernière fois, à propos de la pulsion de mort, était précisément ce qui vous était articulé comme le point de scission entre ce qu'on peut appeler purement et simplement principe de Nirvâna, ou d'anéantissement - pour autant que celui-ci se rapporte à une loi fondamentale qui pourrait être identifiée à ce quelque chose qui nous est donné dans l'énergétique comme étant la tendance au retour, sinon à un état de repos absolu, au moins à un certain état limite d'équilibre universel - la distance, la scission, dis-je, entre ceci et ce qui doit en être distingué en tant que ce que Freud nous apporte, articule devant nous comme étant la pulsion de mort, est quelque chose qui justement est à situer dans le domaine historique. À savoir, pour autant que ceci s'articule - à un niveau qui n'est définissable qu'en fonction de la chaîne signifiante, c'est-à-dire en tant qu'un repère peut être pris qui est un repère d'ordre par rapport à ce qui est le fonctionnement de la nature, de quelque chose d'au-delà d'où elle-même peut être prise, saisie, dans une mémorisation fondamentale- peut s'articuler ceci que tout peut être repris non pas simplement dans le mouvement des métamorphoses, mais à partir, si l'on peut dire, d'une intention initiale.

Vous entendez bien, j'espère, ce qu'ici j'articule en reprenant, en résumant, en schématisant ce que vous avez entendu la dernière fois. Ce que vous avez entendu la dernière fois consistait, nous résumant d'une façon qui a été très complète et très heureuse, le travail de Bernfeld et Weitenberg, à nous montrer les trois étages au niveau desquels s'articule la question de la pulsion de mort, si l'on veut donner un sens à ce qu'a,



pour nous, articulé Freud, au niveau des systèmes matériels considérés comme n'impliquant pas l'organisation vivante. Donc jusques et y compris ce qui intervient, entre en jeu sous forme d'organisation matérielle à l'intérieur des organismes vivants, l'entrée en fonction d'une tendance qui va dans un sens irréversible et qui est à proprement parler ce qui est articulé dans l'énergétique comme entropie. Cette entropie qui, elle, s'exerce au sens de l'avènement d'un état d'équilibre terminal. Voilà un premier terme dans lequel il s'agit, il est agité dans Freud, un des sens qui peut être donné à la pulsion de mort. Est-ce de ceci qu'il s'agit ?

L'articulation de Bernfeld et Weitenberg, de la façon la plus pertinente, à savoir pour autant qu'il ajoute quelque chose au texte de Freud, met le point, l'accent sur ce qu'introduit de différence la structure vivante comme telle. je vous fais remarquer qu'il y a une distinction à faire entre les systèmes physiques ou les dimensions qui entrent en jeu dans la formule énergétique; les dimensions d'intensité et d'extensité y sont homogènes, que l'organisation vivante se distingue en ceci qu'il y intervient toujours un élément de structure. Ce qui vous a été précisé est ceci, c'est la distinction qu'apporte Bernfeld en remarquant que ce qui distingue comme telle l'organisation vivante est quelque chose qui y introduit une polarité qui, au niveau le plus élémentaire, pour l'illustrer, est supposé - même si ce n'est pas exact qu'importe - être celui par exemple du noyau au protoplasme, chez les organismes élevés, entre celui de l'appareil neurologique et le reste de la structure. Peu importe. Il y a quelque chose qui intervient qui, en introduisant cet élément de structure, au sens que le terme a de structure de l'organisme, au sens goldsteinien du terme qui fait que quelque chose entre en jeu qui fait que les deux pôles, ou termes de l'équation énergétique, dans le sens où il y a facteur d'intensité, facteur d'extensité, deviennent ici hétérogènes, que c'est là la distinction de l'organisme vivant par rapport à l'organisme inanimé. Cette hétérogénéité qui intervient entre les facteurs d'intensité et les facteurs d'extensité, ce n'est rien d'autre que quelque chose qui, d'ores et déjà, au niveau de la structure vivante comme telle, introduit le conflit.

Et c'est ici que se limite le champ que j'explore, qu'explore l'investigation bernfeldienne à propos de la pulsion de mort dans Freud. Il le dit « Ici, je m'arrête ». Et il remarque en même temps que c'est pour cela qu'il ne qualifiera pas ce qui est articulé dans Freud à proprement parler de pul- 355 -

sion. C'est la tendance générale à tous les systèmes, pour autant qu'ils peuvent être saisis, pris dans l'équation énergétique, à ce retour à l'état d'équilibre. Ceci peut s'appeler tendance, ceci ne s'appelle pas encore - et c'est un freudien des plus orthodoxes qui s'exprime ainsi - ceci ne s'appelle pas encore à proprement parler ce quelque chose que nous pouvons, dans notre registre à nous, analystes, appeler pulsion.

La pulsion comme telle, et pour autant qu'elle est alors pulsion de destruction, que peut-elle être - ceci doit être quelque chose qui est au-delà de cette tendance au retour à l'inanimé - si ce n'est la volonté de destruction directe, pour illustrer ce que je veux dire ? Ne mettez pas du tout d'accent sur ce terme volonté. Il ne s'agit pas, quel que soit l'intérêt en écho qu'a pu éveiller chez Freud les lectures de Schopenhauer, il ne s'agit en rien de quelque chose qui soit de l'ordre d'une Wille fondamentale. C'est pour faire sentir la différence de registre que je suis en train de l'appeler pour l'instant ainsi. Volonté de destruction, volonté de recommencer, si l'on peut dire, sur de nouveaux frais. Volonté d'autre chose pour autant que tout peut être mis en cause à partir de la fonction du signifiant, car il n'y a que pour autant qu'il y a la chaîne signifiante que tout ce qui est implicite, immanent, existant dans la chaîne des événements naturels peut être considéré comme soumis, comme tel, à une pulsion dite de mort. Si la pulsion de mort se présente bien, comme il est en effet exigible, en ce point de la pensée de Freud qu'elle soit articulée comme pulsion de destruction pour autant qu'elle met en cause tout ce qui existe comme tel, ce qu'elle est en somme, c'est également volonté de création à partir de rien. Volonté de recommencement. Cette dimension comme telle est introduite dès lors; dès lors qu'est isolée, isolable la chaîne historique, que l'histoire se présente comme quelque chose de mémorable, comme quelque chose de mémorisé au sens freudien, quelque chose qui est enregistré, suspendu, retenu à l'existence du signifiant. Pour tout dire, la convergence, le caractère illustratif de ce que je suis en train de vous montrer pour l'instant en vous citant ce passage de Sade, c'est non pas que ce que Freud nous apporte soit en soi une notion d'aucune façon justifiable scientifiquement, c'est pour vous faire toucher du doigt qu'elle est du même ordre que le rêve, ou le Système, comme vous le voudrez, du pape Pie VI dans Sade. Que, comme dans Sade, cette notion de la pulsion de mort comme telle est une sublimation créationniste ; qu'elle est liée à cet élément structural qui -356 -

fait que, dès lors que nous avons affaire à quelque chose, quoi que ce soit dans le monde, à quoi nous avons affaire sous la forme de la chaîne signifiante, il y a quelque part, mais assurément hors du monde de la nature, quelque chose que nous devons, que nous ne pouvons que poser comme l'au-delà de cette chaîne signifiante, *l'ex nihilo* sur lequel elle se pose, elle se fonde, elle s'articule comme telle. En d'autres termes, je ne suis pas en train de vous dire que la notion de la pulsion de mort et de l'instinct de mort dans Freud ne soit pas en soi quelque chose de très suspect, d'aussi suspect et, je dirai, presque d'aussi dérisoire que cette idée de Sade. Réfléchissez-y. Ses idées mesureraient quelque chose d'aussi, après tout, pauvre et misérable que tous les crimes humains qui puissent en quoi que ce soit collaborer, si je puis dire, ni en bien ni en mal au maintien de quelque chose d'aussi cosmique que la *rerum concordia discors*.

Et c'est doublement suspect, car en fin de compte cela revient- et c'est comme cela que nous lisons *l'Au-delà du principe du plaisir*- à substituer à la Nature un sujet. Et un sujet tel que de quelque façon que nous le construisions, ce sujet, il va se trouver avoir en quelque sorte pour support un sujet en tant qu'il sait, Freud dans l'occasion, puisque c'est Freud qui découvre cet *Au-delà du principe du plaisir*. Alors que précisément Freud est cohérent avec lui-même. Ce qu'il indique là, à l'horizon de notre expérience, ce dont il s'agit, c'est du dernier terme dans un champ où précisément, le sujet, s'il subsiste, est incontestablement - et c'est là tout le sens, tout le nerf de l'investigation freudienne - le sujet en tant qu'il ne sait pas, en un point d'ignorance limite, sinon absolue.

je ne dis pas non plus qu'en ce point de la spéculation où nous arrivons, les choses aient même encore un sens. Je veux simplement dire dans quelle perspective cette articulation de la pulsion de mort dans Freud est suspecte. C'est tout ce que je veux dire. je n'avance rien de plus. Elle n'est ni vraie, ni fausse, elle est suspecte. Mais il suffit qu'elle ait été, pour Freud, nécessaire, qu'elle le ramène en une sorte de point d'abîme, de point foncièrement, radicalement problématique, pour être révélatrice d'une structure du champ, de ce point que je vous désigne alternativement comme celui de l'infranchissable, ou ce point qui est aussi bien celui de la Chose, et où Freud déploie sa sublimation comme concernant l'instinct de mort en tant que cette sublimation est foncièrement, fondamentalement une sublimation créationniste.

Et c'est là aussi que gît le vif, le nerf de cet avertissement qui est celui où plus d'une fois je vous ai donné le ton et la note, qui est celui-ci. Méfiez-vous du registre de la pensée qui s'appelle évolutionniste; méfiez-vous en pour deux raisons - ce que je vais vous dire là, peut-être, c'est beaucoup plus apparent que réel comme dogmatisme. La première, c'est qu'il y a, quelles que soient les affinités historiques, la contemporanéité du mouvement évolutionniste et de la pensée freudienne, contradiction fondamentale entre les hypothèses de l'évolutionnisme et la pensée freudienne. Ce que j'essaie pour l'instant d'articuler devant vous, c'est quelque chose qui vous montre la nécessité d'un point de création *ex nihilo pour*, qu'en sorte, en naisse ce qui, dans la pulsion, est à proprement parler historique. « Au commencement était le Verbe », ce qui veut dire, le signifiant. Sans le signifiant, au commencement, il est impossible d'articuler la pulsion comme historique, et c'est ceci qui suffit à introduire la dimension de *l'ex nihilo* dans la structure du champ analytique comme tel. La seconde raison pourra vous paraître paradoxale, mais c'est pourtant une raison, en tout cas, qui, à mes yeux, dans le registre de ce que j'ai déployé devant vous, est essentielle, c'est que la perspective créationniste comme telle est la seule qui permette d'entrevoir comme possible, pour une pensée qui se déroule, qui se développe, l'élimination radicale de Dieu comme tel. Paradoxalement, c'est dans la perspective créationniste, et c'est la seule, que peut s'envisager l'élimination toujours renaissante de l'intention créatrice comme supportée par une personne.

Elle est concevable pour autant que dans le domaine du commencement absolu désigné comme celui qui marque la distinction, l'origination de la chaîne signifiante comme un ordre distinct, elle est concevable dans la pensée évolutionniste. Simplement Dieu, pour n'être nommable nulle part, est littéralement omniprésent. Une évolution qui s'oblige elle-même à déduire le mouvement ascendant qui va arriver jusqu'au sommet de la conscience et de la pensée, d'un processus continu, et implique forcément que cette conscience et cette pensée étaient à l'origine. C'est seulement dans une perspective qui comporte la distinction du mémorable et du mémorisé comme tels, comme étant une dimension qui doit être distinguée, c'est seulement dans celle-là que nous ne nous trouvons pas faire perpétuellement cette implication de l'être dans l'étant, qui est au fond de la pensée évolutionniste. -358-

En d'autres termes, ce que je suis en train de vous dire, ça n'est pas qu'il est impossible de faire sortir ce qu'on appelle la pensée, quand on l'identifie à la conscience, d'une évolution de la matière. Ce n'est pas cela qui est difficile. Ce qui est difficile, difficile à faire sortir d'une évolution de la matière, c'est tout simplement l'homo *faber*, la production comme telle, le producteur comme tel. C'est en tant que la production est un domaine original, et un domaine de création *ex nihilo*, pour autant qu'il introduit dans le monde naturel l'organisation du signifiant, c'est pour autant qu'il en est ainsi que nous pouvons effectivement trouver la pensée, et non pas un sens idéaliste comme vous le voyez, mais la pensée dans sa manifestation, sa présentification dans le monde. Nous ne pouvons la trouver que dans les intervalles du signifiant.

D'où sort cette notion ? Cette perspective du champ que je vous appelle le champ de la Chose ? Ce champ où se projette quelque chose au-delà, à l'origine de la chaîne signifiante, ce lieu où est mis en cause tout ce qui peut être, ce lieu de l'être où se produit ce que nous avons appelé le lieu élu de la sublimation, dont Freud, au maximum, nous présente l'exemple le plus massif ? Ce lieu de l'œuvre que l'homme singulièrement se met à courtiser ? Et c'est pour cela que le premier exemple que je vous ai donné dans mon énoncé cette année, a été emprunté à ce qu'on appelle cette élaboration de l'amour courtois. Avouez que, placé en ce point d'au-delà, une créature comme la femme est vraiment une idée incroyable ! Ce n'est pas, certes, en articulant les choses ainsi, que je porte sur ces êtres particuliers, d'aucune façon, un jugement dépréciatif. Que les personnes ici se rassurent. Dans le contexte culturel qui est le nôtre, pour être placées à sa place, l'au-delà du principe du plaisir et de l'objet absolu, elles ne risquent rien. Qu'elles retournent donc à leurs problèmes qui sont bien du même ordre, et homogènes, aussi pénibles que les nôtres. La question n'est pas là. Si cette idée incroyable a en effet pu venir, de mettre la femme à cette place, à la place de l'être, ça n'est bien évidemment pas en tant que femme mais en tant qu'objet du désir. Et c'est précisément ce qui fait tous les paradoxes de ce fameux amour courtois autour duquel les gens se cassent la tête en y apportant toutes les exigences d'un amour qui n'a bien évidemment rien à faire avec cette sublimation historiquement datée. C'est qu'ils ne peuvent pas arriver à concevoir comment tout ce que nous avons dans les attestations de cet amour courtois, comporte cette

fièvre, voire cette frénésie si manifestement coextensive au domaine du désir, désir vécu, et d'un désir qui n'a rien de platonique.

Et ceci conjugué, c'est ce qui fait pour les historiens, j'entends eux, tous tant qu'ils sont, poètes ou historiens, qui se sont attaqués au problème, ceci conjugué avec ce fait tout à fait manifeste dans les productions de la poésie courtoise, que l'être auquel le désir s'adresse n'est manifestement rien d'autre - il ne peut pas non plus là-dessus y avoir de doute, par le contenu des textes - que ce que j'appellerai, dans un terme qui est tout à fait homogène à notre discours, un être de signifiant. Le caractère tout à fait inhumain de l'objet de l'amour courtois éclate, saute aux yeux, est trop clair, pour qu'un de ces poètes, dévoré de tous les signes d'un amour qui a pu conduire certains à des actes qui sont tout près de la folie - ceci s'adressait à des êtres qui étaient à la fois bien sûr des êtres nommés, des êtres vivants mais qui n'étaient pas là, bien entendu, dans leur réalité d'aucune façon, dans leur réalité charnelle, dans leur réalité historique - c'est peut-être déjà quelque chose d'autre à distinguer, en tout cas dans leur être de raison, de signifiant. C'est bien d'ailleurs ce qui situe, ce qui donne son sens à cet extraordinaire texte dont je vous ai donné lecture, à savoir cette extraordinaire suite de dizains du poète Arnaud Daniel. La réponse de la bergère au berger, la femme qui, de sa place, pour une fois répond et, au lieu de suivre le jeu, avertit le poète- à ce degré extrême de son invocation au signifiant - de la forme qu'elle peut prendre en tant que signifiant. Je ne suis rien d'autre, lui dit-elle, que le vide qu'il y a dans mon cloaque, pour ne pas employer d'autres termes. Soufflez dedans un peu pour voir, et on verra si votre sublimation tient encore. Je pense que ceux qui étaient là se souviennent de ce texte sensationnel qui nous a été conservé par la tradition historique. Ce n'est pas dire que cette sorte de situation singulière, de solution donnée à la perspective de ce champ de la Chose n'ait pas d'autres solutions. L'autre solution, et c'est une des solutions qui est également historiquement datée, est, chose curieuse, d'une époque qui n'est pas tellement distincte de celle à laquelle je viens de faire allusion, c'est une solution peut-être un peu plus sérieuse, c'est celle de ce qui, dans Sade- j'aime tout de même mieux les références proches et vivantes que les références éloignées -, s'appelle l'Être-suprême-en-méchanceté. Cet Être-suprême-en-méchanceté n'est pas une invention seulement de Sade. Une longue tradition historique - et précé-

sément pour ne pas remonter plus loin, au manichéisme, et à telle et telle référence diversement obscure dans l'histoire - cette référence a été donnée déjà à l'époque de l'amour courtois. Il y avait déjà des gens auxquels je vous ai fait une allusion fugitive, qui s'appelaient les Cathares, pour lesquels il n'était pas douteux que le Prince de ce monde ne fût quelque chose d'assez comparable à cet Être absolu, sinon suprême, en méchanceté. La *Grimmigheit* du Dieu boehmien, la méchanceté fondamentale comme une des dimensions de la vie suprême, est quelque chose qui vous prouve que ce n'est pas seulement dans une pensée libertine et antireligieuse que cette dimension a pu être évoquée.

Les Cathares, je l'ai dit entre parenthèses, n'étaient pas des gnostiques; c'étaient même de bons chrétiens. Tout l'indique. La pratique de leur seul sacrement, qui s'appelait le *consolamentum* nous le prouve assez. L'idée qu'ils avaient du salut était celle-ci qui n'est pas en somme distincte du message fondamental du christianisme, c'est à savoir qu'il y a une parole qui sauve, et le *consolamentum* n'étant rien d'autre que la transmission de sujet à sujet de cette parole, de la bénédiction de cette parole. Nous nous trouvons devant des gens pour qui, en effet, effectivement, et d'une façon non pas ambiguë, dont tout l'espoir était dans l'avènement d'une parole, c'est-à-dire devant des gens qui prenaient en somme tout à fait au sérieux le message du christianisme. L'ennui bien sûr, c'est que pour qu'une telle parole soit non pas efficace, mais viable, il faut l'arracher au discours. Or, rien de plus difficile que d'arracher la parole au discours. Vous mettez votre foi dans une parole salvatrice, mais du moment que vous avez commencé à ce niveau, tout le discours vient à vos trousses, ce dont ils n'ont pas manqué de s'apercevoir sous la forme de l'autorité ecclésiastique qui, momentanément, se manifestant comme méchante parole, leur a appris qu'il était nécessaire de s'expliquer même quand on veut être un pur. C'étaient des purs. Quand on a commencé à être questionné par le discours, fût-il celui de l'Église, sur ce sujet, chacun sait que cette question n'a qu'une seule fin, c'est le moment où vous vous taisez définitivement. Nous voici donc portés sur cette limite, sur ce champ d'accès au centre, à ce dont il s'agit quant au désir. Comment approche-t-on plus près, comment interroge-t-on ce champ ? Qu'est-ce qui arrive quand on n'y projette pas d'une façon plus ou moins sublimée ces contenus, ces rêves, cette thématique auxquels les esprits les plus rassis, les plus ordinaires, les -361 -

plus scientifiques, et même un certain petit Bourgeois de Vienne, sont ramenés ? Que se passe-t-il chaque fois que pour chacun de nous sonne pour nous l'heure du désir ? Ce que je vous expliquerai la prochaine fois se résume en ceci, on n'approche pas, et pour les meilleures raisons - et ceci sera, si vous voulez, l'objet de mon discours de la prochaine fois - on n'approche pas, pour les raisons mêmes qui structurent le domaine du bien, ce domaine du bien au sens le plus traditionnel qui a été lié par toute une tradition au plaisir, et ce n'est pas sans raison. Chacun sait depuis un moment que ce n'est pas l'avènement ni la venue de Freud qui a introduit, dans la perspective antique concernant le bien, pour autant qu'il peut être déduit des avenues du plaisir, une révolution radicale.

Ce que j'essaierai de vous montrer la prochaine fois, c'est le point historique où les choses en étaient venues au moment où Freud - c'est un carrefour d'ailleurs où je ne fais que vous ramener- ce carrefour historique, c'est celui de l'utilité.

Et cette fois j'espère, pour vous, jauger d'une façon définitive et radicale comment se situe la dimension, le registre éthique de l'utilitarisme dans la perspective freudienne, à savoir, pour autant que Freud se permet, lui, pour le coup, de le dépasser définitivement, je veux dire, de s'apercevoir de ce que veut dire la référence utilitariste comme telle, à savoir ce qui la rend foncièrement valable et ce qui, en même temps, la cerne, et permet de toucher absolument ses limites. Pour tout dire, j'essaierai de développer devant vous la perspective, non pas simplement du progrès de la pensée, mais de l'évolution de l'histoire, à démystifier la perspective platonicienne et aristotélicienne du bien, voire du souverain bien pour l'amener au niveau de l'économie des biens. Il est essentiel de le ressaisir dans la perspective freudienne du principe du plaisir et du principe de réalité pour, à partir de là, saisir, concevoir ce qui est à proprement parler la nouveauté de ce qu'introduit Freud dans le domaine de l'éthique.

Je vous montrerai que, loin que cette chaîne, ce lieu de retenue qu'est la chaîne et le circuit des biens, plus loin que cela, il y a tout de même un champ qui nous est ouvert et qui nous permet de nous rapprocher du champ central pour autant qu'il est visé par le bien qui n'est pas la seule, la vraie, l'unique barrière qui nous en sépare. Cette barrière, c'est par ce qui viendra ensuite, dans le discours que je prononce devant vous, et je vous l'annonce déjà, c'est quelque chose qui vous paraîtra tout à fait natu- 362 -



rel probablement une fois que je vous l'aurai dit, mais qui ne va pas, après tout, tellement de soi et qu'il faut bien que je vous l'annonce puisqu'aussi bien c'est un domaine sur lequel Freud a toujours marqué, lui, la plus extrême réserve. Il est vraiment curieux qu'il ne l'ait pas identifié.

J'essaierai de vous montrer que la vraie barrière, pour autant qu'elle arrête le sujet devant le champ à proprement parler innommable du désir, du désir radical pour autant qu'il est champ de la destruction absolue, de la destruction au-delà de la putréfaction elle-même, c'est à proprement parler ce phénomène qui s'appelle le phénomène esthétique pour autant qu'il est identifiable à l'expérience du beau. Le beau dans son rayonnement éclatant, ce beau dont on a dit qu'il est la splendeur du vrai. C'est très évidemment pour autant que le vrai n'est pas bien joli à voir qu'il en est sinon la splendeur, tout au moins la couverture. En d'autres termes, ce que je vous montrerai au second prochain temps de notre marche, c'est qu'à cette échelle qui nous sépare du champ central du désir, si le bien constitue le premier réseau d'arrêt, le beau va plus près, et lui, très sérieusement, nous arrête. Il nous arrête, mais aussi il nous indique dans quel sens se rencontre, se trouve ce champ de la destruction. Que le beau donc, dans ce sens, pour viser le centre de l'expérience morale, soit plus près, si je puis dire, du mal que le bien, ça n'est pas, j'espère, beaucoup pour vous étonner. Il y a longtemps qu'on l'a dit: le mieux est l'ennemi du bien.

-363-



Nous sommes toujours sur la barrière du désir. Comme je vous l'ai annoncé la dernière fois, je vous parlerai du bien. Le bien a toujours eu à se situer quelque part sur cette barrière. C'est la façon dont l'analyse vous permet d'articuler cette position dont il s'agira aujourd'hui. Je vous parlerai donc du bien, peut-être je vous en parlerai mal - ce n'est pas un jeu - au sens où je n'ai pas tout le bien possible à vous dire du bien. Je ne vous en parlerai peut-être pas si bien que cela, faute d'être moi-même aujourd'hui tout à fait assez bien pour le faire à la hauteur de ce que le sujet comporte. Mais l'idée de la nature, après tout ce que je vous en dirai, fait que je ne m'arrête pas à cette contingence accidentelle. Je vous prie simplement de m'en excuser si vous ne vous en trouvez pas, à la fin, tout à fait satisfaits.

Cette question du bien est aussi proche que possible, après tout, de notre action. Tout ce qui s'opère d'échanges entre les hommes, plus encore une intervention du type de la nôtre, a coutume de se mettre sous le chef, sous l'autorisation du bien. C'est là la perspective sublime, voire sublimée. Vous avez pu voir que, concernant la fonction de la sublimation - autant ce dont je vous ai parlé la dernière fois à propos de ce que Freud articule à propos de la pulsion de mort, sur un exemple de cette sublimation - que la sublimation, après tout, nous pourrions, sous un certain angle, la définir comme une opinion au sens platonicien du terme, une opinion arrangée en manière d'atteindre ce qui pourrait être objet de science, là où il est, cet objet, et où la science ne peut l'atteindre. Une -365 -

sublimation, quelle qu'elle soit, et jusqu'à cet universel lui-même, le bien, peut être considérée momentanément dans cette parenthèse d'être une science truquée. Il est certain, tout vous suggère dans votre expérience, dans la façon dont elle se formule, que cette notion, cette finalité du bien se pose pour vous comme problématique. Quel bien exactement poursuivez-vous concernant votre passion ? C'est bien là une question qui est toujours au premier plan, à l'ordre du jour de notre comportement à chaque instant que de savoir quel doit être notre rapport effectif avec ce désir de bienfait, avec ce désir de guérir dont nous savons que parle à chaque instant, au plus concret de notre expérience, que nous avons avec lui à compter comme à quelque chose qui ne nous indique, bien loin de là, pas soi-même, avec quelque chose qui, dans bien des cas, est instantané et de nature à nous fourvoyer. je dirai plus, c'est une certaine façon paradoxale, voire tranchante, d'articuler pour nous notre désir comme un non-désir de guérir ; c'est bien quelque chose qui n'a pas d'autre sens que de nous mettre en garde concernant les voies vulgaires du bien telles qu'elles s'offrent si facilement à nous dans leur pente, dans la pente de la tricherie bénéfique, de vouloir le bien du sujet. Mais dès lors, de quoi désirez-vous donc guérir le sujet ? Il n'y a pas de doute que quelque chose d'absolument inhérent à notre expérience, à notre voie, à notre inspiration, quelque chose dont nous ne pouvons pas nous séparer, est assurément de le guérir des illusions qui le retiennent sur la voie de son désir. jusqu'où pouvons-nous aller dans ce sens ? Et, après tout, ces illusions, quand elles ne comportent pas en elles-mêmes quelque chose de respectable, encore faut-il qu'il veuille les abandonner. La limite de la résistance est-elle ici simplement une limite individuelle ? Ici repose la question de la position des biens par rapport au désir. Assurément, toutes sortes de biens tentateurs s'offrent à lui, et vous savez quelle imprudence il y aurait à ce que nous nous laissions mettre en demeure d'être pour lui la promesse de tous ces biens comme accessibles. C'est bien pourtant dans une certaine perspective culturelle, celle que j'ai appelé la voie américaine, de notre thérapeutique, c'est bien pourtant dans cette perspective de l'accès aux biens de la terre que se présente une certaine façon d'aborder, d'arriver, de présenter sa demande au psychanalyste. Nous allons voir, je crois, d'une façon, je n'ose dire assez ferme, à quelle distance nous sommes de ce que les choses puissent se formuler aussi

simplement. Simplement, avant d'entrer dans ce problème des biens, j'ai voulu faire se profiler pour vous cette question, cette question des illusions sur la voie du désir et sur ceci, que la rupture de ces illusions est une question de science. De science du bien et du mal, c'est le cas de le dire. Une question de science qui se situe en ce champ central dont j'essaie de vous montrer le caractère irréductible, inéliminable dans notre expérience, en tant que justement, peut-être, il est lié à cette interdiction, à cette réserve dont nous avons, au cours de notre exploration précédente - spécialement l'année dernière quand je vous ai parlé du désir et de son interprétation - je vous ai montré le trait essentiel dans cet il *ne savait pas*, à l'imparfait, comme gardant le champ radical de l'énonciation, du rapport le plus foncier du sujet avec l'articulation signifiante. Autant dire qu'il n'en est pas l'agent, mais le support, pour autant qu'il ne saurait même en supputer les conséquences mais que c'est dans son rapport à cette articulation signifiante que c'est dans son rapport à cette articulation signifiante que lui, comme sujet, surgit comme sa conséquence.

Aussi bien, pour nous rapporter à quelque chose de cette expérience fantasmatique qui est celle que j'ai choisi de produire devant vous pour, en quelque sorte, exemplifier ce champ central dont il s'agit dans le désir, n'oubliez pas ces moments de création fantasmatique dans le texte de Sade où il est proprement articulé que la plus grande cruauté en face du sujet est précisément ceci que son sort soit agité devant lui, et que lui le sachant, que comme cela elle s'exprime dans les termes de cette jubilation diabolique, y rencontre sa lecture quasiment intolérable; c'est devant ces malheureux que se poursuit ouvertement le complot qui les concerne. La valeur du fantasme est ici de suspendre pour nous le sujet à l'interrogation la plus radicale, dont la responsabilité tient à un certain il *ne savait pas* dernier, pour autant que s'exprimant ainsi, à l'imparfait, déjà, la question posée le dépasse. Je vous prie ici de vous rappeler l'ambiguïté que révèle l'expérience linguistique au sujet de cet imparfait, qu'en français, quand on dit « un instant plus tard, la bombe éclatait », ceci peut vouloir dire deux choses tout opposées, ou bien qu'effectivement, elle a éclaté, ou bien que, précisément, quelque chose est intervenu, ce qui fait qu'elle n'a pas éclaté.

Nous voici donc sur le sujet du bien. Ce n'est pas d'hier que ce sujet nous arrête, et il faut dire que les esprits d'époque dont les préoccupa

tions, Dieu sait pourquoi, nous semblent un peu dépassées, ont eu, pourtant, là-dessus, de temps en temps, des articulations bien intéressantes. Je ne répugne pas à en faire état, si étranges soient-elles, parce que je crois qu'apportées ici dans leur contexte, leur abstraction toute apparente n'est pas faite pour vous arrêter. Je veux dire que quand Saint Augustin, au Livre VII de ses *Confessions*, écrit les choses suivantes, je ne pense pas que cela doive seulement, de vous, recueillir l'indulgence d'un sourire. « Que tout ce qui est, est bon, étant l'œuvre de Dieu. Je compris aussi que toutes les choses qui se corrompent sont bonnes, et qu'ainsi elles ne pourraient se corrompre si elles étaient souverainement bonnes; il ne pouvait se faire aussi qu'elles se corrompissent si elles n'étaient pas bonnes. Car, si elles avaient une souveraine bonté, elles seraient incorruptibles, et, si elles n'avaient rien de bon, il n'y aurait rien en elles capable d'être corrompu, puisque la corruption nuit à ce qu'elle corrompt, et qu'elle ne saurait nuire qu'en diminuant le bien. »

C'est ici que commence le nerf de l'argument: « Ainsi, ou la corruption n'apporte point de dommage, ce qui ne peut se soutenir, ou toutes les choses qui se corrompent perdent quelques biens, ce qui est indubitable. Que si elles avaient perdu tout ce qu'elles ont de bon, elles ne seraient plus du tout. Autrement, si elles subsistaient encore sans ne pouvoir plus être corrompues, elles seraient dans un état plus parfait qu'elles n'étaient avant d'avoir perdu tout ce qu'elles ont de bon, puisqu'elles demeureraient toujours dans un état incorruptible. » Je pense que vous saisissez le nerf, voire l'ironie de l'argument, et aussi bien que c'est précisément de cela dont nous posons la question. S'il est intolérable de s'apercevoir qu'au centre de toutes choses est soustraite tout ce qu'elles ont de bon, que dire de ce qui reste, qui puisse être encore quelque chose, autre chose ? La question retentit à travers les siècles et les expériences et, dans la même édition de Sade que je vous ai indiquée les dernières fois, de *l'Histoire de Juliette*, au chapitre IV, pages 29 et 30, c'est là-même une question que nous trouvons, à ceci près qu'elle est menée, et comme elle doit l'être, avec la question de la Loi, et cela non moins singulièrement, je veux dire bizarrement. Et c'est cette bizarrerie sur laquelle je désire arrêter votre esprit, parce que c'est la bizarrerie même de la structure dont il s'agit. Sade écrit « Ce n'est jamais dans l'anarchie que les tyrans naissent. Vous ne les voyez s'élever qu'à l'ombre des lois, s'autoriser d'elles. Le règne des lois est -368 -

donc vicieux, il est donc inférieur à celui de l'anarchie. La plus grande preuve de ce que j'avance est l'obligation où est le gouvernement de se plonger lui-même dans l'anarchie quand il veut refaire sa constitution. Pour abroger ses anciennes lois, il est obligé d'établir un régime révolutionnaire où il n'y a point de loi. Dans ce régime, naissent à la fin de nouvelles lois, mais le second est nécessairement moins pur que le premier puisqu'il en dérive, puisqu'il a fallu opérer ce premier bien, l'anarchie, pour arriver au second bien la constitution de l'État. » C'est clair. Je vous présente ceci comme un exemple fondamental. La même argumentation est reflétée, dans leur singularité, dans des esprits assurément éloignés les uns des autres par leurs préoccupations, dont la répétition vous montre simplement qu'il doit bien y avoir là quelque chose qui oblige à cette sorte de trébuchement logique qui s'avance dans une certaine voie.

Pour nous, la question du bien est, dès l'origine, dès l'abord, par notre expérience, articulée dans son rapport avec la Loi. Rien d'autre part, de plus tentant, que d'éluder sans réserve cette question du bien derrière je ne sais quelle implication d'un bien naturel, une harmonie à retrouver sur le chemin de l'élucidation du désir. Et pourtant, ce que notre expérience de chaque jour nous manifeste sous la forme de ce que nous appelons défenses du sujet, c'est bien très exactement en quoi les voies de la recherche du bien se présentent d'abord constamment, originellement, si je puis dire, à nous, sous la forme de quelque alibi du sujet sur les voies qu'il vous propose, à lui, les voies dont toute l'expérience analytique n'est que l'invite vers la révélation de son désir. C'est pour cela qu'il importe que nous regardions de près ce quelque chose qui est tout à fait à l'origine, qui s'aperçoit comme réarticulant la proposition au sujet, et qui voit du bien dans la primitivité d'un rapport qui est changé par rapport à tout ce qui, jusque là, a été pour lui articulé par les philosophes. Assurément, il semble que rien n'est changé et que la pointe, dans Freud, est toujours indiquée dans le registre du plaisir.

Je suis revenu, j'y ai insisté tout au long de l'année, nécessairement à toute méditation sur le bien de l'homme, tout ce qui s'est articulé depuis l'origine de la pensée moraliste, de ceux pour qui le terme d'éthique a pris un sens, comme réflexions de l'homme sur sa condition et calcul de ses propres voies, s'est faite en fonction de l'indication de l'indexe du plaisir. Tout, depuis Platon, depuis Aristote certainement, à travers les -369 -

stoïciens, les épicuriens et à travers la pensée chrétienne elle-même, dans Saint Thomas, les choses s'épanouissent de la façon la plus claire dans les voies d'une problématique essentiellement hédoniste concernant cette détermination des biens. Il n'est que trop clair que tout ceci ne va pas sans entraîner d'extrêmes difficultés qui sont les difficultés mêmes de l'expérience, et que pour s'en tirer, tous les philosophes sont amenés à distinguer, à discerner entre non pas les vrais et les faux plaisirs, car il est impossible de faire une pareille distinction, mais entre les vrais et les faux biens que le plaisir indique.

Est-ce que l'action Freud, dans son articulation du principe du plaisir, ne nous apporte pas quelque chose de nouveau, quelque chose d'essentiel qui nous permet précisément, à ce niveau, d'enregistrer au premier temps un gain, un bénéfice, un bénéfice de connaissance et de clarté, sans aucun doute corrélatif, aussi bien que ce qui a pu être gagné par l'homme dans l'intervalle concernant cette problématique ce que, à y regarder de près, nous ne voyons pas dans la formulation par Freud du principe du plaisir de quelque chose de foncièrement distinct de tout ce qui, jusque là, a donné son sens au terme de plaisir ? C'est là-dessus que je veux d'abord attirer votre attention. Je ne puis le faire comme il convient qu'en marquant à ce propos que la considération du principe du plaisir est inséparable, que c'est une conception véritablement dialectique, de celle, énoncée par Freud, du principe de réalité. Mais il faut bien commencer par l'un des deux et je veux simplement commencer par vous faire remarquer ce que Freud articule exactement dans le principe du plaisir.

Observez-le se formuler, s'articuler, depuis *l'Entwurf*, depuis le *Projet pour une psychologie* d'où je vous ai fait partir cette année, dans l'articulation de l'éthique, jusqu'au dernier terme, c'est à savoir *l'Au-delà du principe du plaisir*. La fin éclaire le commencement, mais déjà vous pouvez voir dans *l'Entwurf* le point nerveux sur lequel je désire un instant vous retenir. Sans doute, apparemment, le plaisir-pour autant que c'est par sa fonction que vont s'organiser pour le psychisme du sujet humain, les réactions finales - sans doute le plaisir s'articule-t-il sur les présupposés d'une satisfaction et c'est poussé par un manque qui est de l'ordre du besoin que le sujet s'engage dans ses rets, jusqu'à faire surgir une perception identique à celle qui, la première fois, a donné sa satisfaction, et, bien sûr, justement la référence la plus simple et la plus crue au principe de réa-370 -



lité est à savoir qu'on trouve sa satisfaction dans les chemins qui l'ont déjà procurée. Mais regardez-y de plus près. Est-ce bien seulement cela que dit Freud ? Certes pas. Dès le début, vous voyez l'économie de ce qu'il appelle investissement libidinal, et c'est en cela qu'est l'originalité de *l'Entwurf* en quelque chose qui est l'organisation des frayages qui vont commander les répartitions des dits investissements d'une façon telle qu'un certain niveau ne soit pas dépassé au-delà duquel l'excitation pour le sujet serait insupportable. C'est dans l'introduction, dans l'économie de cette fonction des frayages qu'est l'amorce de quelque chose qui, à mesure que la pensée de Freud en tant que la pensée de Freud est basée sur son expérience, à mesure que la pensée de Freud se développera, prendra de plus en plus d'importance.

On m'a reproché d'avoir dit, à un moment, que toute notre expérience, je veux dire celle que nous sommes en mesure de diriger, le plan dans lequel nous nous déplaçons, prend du point de vue de l'histoire, de l'éthique, sa valeur exemplaire de ce que, aurais-je dit, nous ne mettons aucun accent sur l'habitude, que nous sommes à l'opposé de ce registre qui est de l'ordre de l'apport au comportement humain en fonction d'un perfectionnement de dressage. L'on m'a opposé à ce propos précisément cette notion de fraying. Opposition que je rejette, en ce sens que ce qui me semble caractériser la position, l'articulation qui joue dans Freud, ce recours au fraying n'a rien à faire avec la fonction de l'habitude telle qu'elle est définie dans la pensée de l'êtos, de l'apprentissage. Il ne s'agit point, dans Freud, de l'empreinte en tant que créatrice, mais du plaisir engendré par le fonctionnement de ces frayages. Le nerf du principe du plaisir dans Freud, tel qu'il prendra dans la suite son articulation pleine, se situe là encore au niveau de la subjectivité. Le fraying n'est point un effet mécanique, il est invoqué comme plaisir de la facilité. Il sera repris comme plaisir de la répétition. La répétition du besoin, comme quelqu'un l'a articulé, ne joue dans la pensée, dans la psychologie freudienne que comme occasion de quelque chose qui s'appelle besoin de répétition et, plus exactement, de pulsion de répétition. Le nerf de la pensée freudienne, tel que nous avons affaire à lui à chaque instant, tel qu'en tant qu'analystes nous le mettons effectivement en jeu-que nous assistions ou que nous n'assistions pas au séminaire - et en ceci que dans Freud la fonction de la mémoire comme telle, la remémoration fondamentale de tous -371 -

les phénomènes auxquels nous avons affaire est, à proprement parler, et c'est le moins qu'on puisse dire, rivale comme telle des satisfactions qu'elle est chargée d'assurer. Elle comporte sa dimension propre et dont le poids peut aller au-delà de cette finalité satisfaisante. La tyrannie de la mémoire, c'est cela qui, pour nous, à proprement parler, s'élabore dans ce que nous pouvons appeler structure, dans le sens que ce terme de structure peut avoir pour nous. Tel est le point de départage, telle est la nouveauté, telle est la coupure sur laquelle il n'est pas possible de ne pas mettre l'accent si l'on veut voir clairement en quoi la pensée et l'expérience freudiennes apportent quelque chose de nouveau dans notre conception du fonctionnement humain comme tel. Sans doute, le recours est-il toujours possible à la pensée qui veut combler cette faille, de faire remarquer que la nature montre des cycles et des retours. Je ne crierai pas aujourd'hui, au fou ! Dans le sens d'une discussion de cette objection, je vous indique simplement les termes dans lesquels vous pourriez, vous pouvez réfléchir et y faire face.

Le cycle naturel immanent en effet à tout, peut-être, ce qui est, est quelque chose d'extrêmement divers d'ailleurs dans ses registres et ses niveaux. Mais je vous prie de vous arrêter à la coupure qu'introduit, que comporte cette émergence dans l'ordre de la manifestation du réel que comporte le cycle comme tel, qu'il soit traité, et il l'est, par l'homme dès lors que l'homme est le support du langage, ou par rapport à un couple de signifiants, tel par exemple, pour prendre une pensée traditionnelle, dans toute espèce même d'ébauche, d'un symbolisme, qu'il soit traité en fonction du *yin* et du *yang*, à savoir deux signifiants dont l'un est conçu comme éclipsé par la montée de l'autre et par son retour et aussi bien d'ailleurs - je ne tiens ni au *yin* ni au *yang* -, l'introduction, simplement, du sinus et du cosinus, en d'autres termes, la structure engendrée par la mémoire ne doit pas vous masquer, dans notre expérience comme telle, la structure de la mémoire elle-même en tant qu'elle est faite d'une articulation signifiante. Car, à l'omettre, vous ne pouvez absolument soutenir ni distinguer ce registre qui est essentiel dans l'articulation de notre expérience, c'est à savoir l'autonomie, la dominance, l'instance comme telle de la remémoration, au niveau non du réel, mais du fonctionnement du principe du plaisir. Je vous l'indique en passant, quel rapport et quelle distinction la plus fondamentale ceci introduit-il ? Il ne s'agit point là d'une -372 -

discussion byzantine. Il s'agit que c'est là que nous pouvons, si nous créons une faille et un abîme, inversement combler ailleurs ce qui se présentait aussi comme failles et comme abîme, à ceci près qu'il était émis une idée: c'est à savoir que c'est ici que se peut apercevoir où peut résider la naissance du sujet comme tel, dont rien par ailleurs ne peut justifier le surgissement.

Je vous l'ai dit, la finalité de l'évolution d'une matière vers la conscience, purement et simplement, est une notion mystique, insaisissable et, à proprement parler, indéterminable historiquement, ce qui d'ailleurs se voit par ceci, c'est qu'il n'y a aucune homogénéité d'ordre dans l'apparition des phénomènes, qu'ils soient prémonitoires, préalables, partiels, préparatoires à la conscience, ou un ordre naturel quelconque, puisque c'est bien quand même de son état actuel que la conscience se manifeste comme phénomène dans une répartition absolument erratique, je dirais presque éclatée; ce sont aux niveaux les plus différents de notre engagement dans notre propre réel que la tache ou la touche de conscience apparaît, qu'il n'y a aucune continuité, aucune homogénéité de la conscience et, après tout, c'est bien là où plusieurs fois Freud, à plus d'un détour, s'est arrêté, soulignant toujours ce caractère infonctionnalisable du phénomène de la conscience.

Notre sujet, par rapport à ce fonctionnement de la chaîne signifiante, a, par contre, lui, une place tout à fait solide et je dirai presque repérable, je veux dire dans l'histoire.

L'apparition, la fonction du sujet comme tel, nous en apportons une formule tout à fait nouvelle et susceptible d'un repérage objectif. La définition d'un sujet, du sujet originel, d'un sujet en tant qu'il fonctionne comme sujet, d'un sujet délectable dans la chaîne des phénomènes n'est pas autre chose que celle-ci, c'est que ce qu'un sujet comme tel représente, à proprement parler, essentiellement, originellement, c'est cela, c'est qu'il peut oublier. Supprimez ce il, le sujet est littéralement, à son origine et comme tel, l'élimination d'un signifiant, le signifiant sauté dans la chaîne. Telle est la première place, la première personne. Ici se manifeste comme telle l'apparition du sujet, faisant toucher du doigt pourquoi la notion de l'inconscient, pourquoi et en quoi la notion de l'inconscient est, dans notre expérience, centrale. Partez de là et vous y verrez l'explication de bien des choses, ne serait-ce que de cette singularité repérable dans l'histoire qui s'appelle les rites. Les rites, je veux dire en tant qu'il s'agit de ces rites par quoi l'homme des civilisa-

tions dites primitives se croit obligé d'aider, d'accompagner justement la chose la plus naturelle du monde, c'est à savoir le retour des cycles naturels. Si l'empereur n'ouvre pas le sillon à tel jour du printemps, sans doute - vous savez qu'il s'agit de l'Empereur de Chine - sans doute tout le rythme des saisons va se corrompre; si l'ordre n'est pas conservé dans la Maison Royale, le champ de la mer va empiéter sur celui de la terre. Nous en avons encore le retentissement jusqu'au début du XVI<sup>e</sup> siècle, dans Shakespeare. Qu'est-ce que ceci peut vouloir dire, si ce n'est précisément ce rapport essentiel qui lie le sujet aux significances et l'instaure à l'origine comme responsable de l'oubli ? Quel rapport peut-il y avoir entre l'homme et le retour du lever du soleil si ce n'est pour ce que, comme homme parlant, il se sustente dans ce rapport direct avec le signifiant, dans cette attention du soleil du fait, si vous voulez, pour évoquer Smith, que nous ne nous arrêtons devant rien d'autre que la position première de l'homme par rapport à la nature, qui est celle de Chantecler par rapport à son propre chant. Sujet apporté par un petit poète qui pourrait être mieux abordé, s'il n'avait pas commencé par nous diffamer la figure de Cyrano de Bergerac en nous le réduisant à une élucubration bouffonne, sans aucun rapport avec la stature monumentale de ce personnage. Nous voici donc amenés à nous poser, dans ces termes et à ce niveau, la question du bien. La question du bien est à cheval sur le principe du plaisir et le principe de réalité. Nulle chance qu'à partir d'une telle conception, nous n'échappions à un conflit quand, assurément, nous en avons singulièrement déplacé le centre. Je crois qu'ici il est impossible que nous ne mettions pas en évidence ce qui est trop peu articulé dans la conception freudienne elle-même, c'est à savoir que cette réalité n'est pas simplement le corrélatif dialectique du principe du plaisir. Plus exactement, il n'est pas simplement lié à lui par ce rapport, chez beaucoup d'auteurs, non dialectique, mais consiste en ceci que la réalité ne serait là que pour nous faire nous buter le front contre les voies fausses où nous engage le fonctionnement du principe du plaisir. Nous faisons de la réalité avec du plaisir. Cette notion est essentielle. Elle se résume tout entière dans la notion de praxis au double sens que ce terme a pris dans l'histoire. J'en arrive donc au niveau de l'éthique, comme la dimension éthique à proprement parler, autrement dit l'action en tant qu'elle se suffit, qu'elle n'a pas seulement pour but un ergon, qu'elle s'inscrit dans une *energeia*, -374 -

la dimension, d'autre part, fabricante, la production ex *nihilo* dont je vous ai parlé la dernière fois, les deux n'étant pas pour rien subsumables sous le même terme de praxis. Assurément, c'est là que se pose le problème, et c'est ici que nous devons tout de suite voir combien il est un peu grossier d'admettre que, dans l'ordre de l'éthique elle-même, tout puisse être ramené, comme trop souvent, dans l'élaboration théorique - des auteurs analytiques l'ont fait - tout puisse être ramené à la contrainte sociale comme si la façon, le mode sous lequel s'élabore cette contrainte sociale ne posait pas, par lui-même, un problème pour des gens qui vivent dans la dimension de notre expérience. Comment se fait-il que, depuis le temps que cette contrainte sociale s'exercerait, au nom de quoi s'exercerait-elle ? D'une pente collective ? Pourquoi, depuis le temps, cette contrainte sociale ne serait-elle pas parvenue à se centrer sur les voies les plus propres à la satisfaction des désirs des individus ? J'ai dit des désirs. Est-ce que devant une assemblée d'analystes j'ai besoin d'en dire plus pour qu'on y sente la distance qu'il y a de l'organisation des désirs à l'organisation des besoins ? Qui sait après tout, faut-il peut-être que j'insiste ? Après tout, peut-être aurais-je plus de réponse devant une assemblée de collégiens; eux, au moins, sentiraient tout de suite que l'ordre de l'école n'est pas fait pour leur permettre de se branler dans les meilleures conditions ! Je pense tout de même qu'il doit apparaître à des yeux d'analystes ce qui parcourt un certain champ de rêve qu'on appelle à proprement parler, c'est bien cela qui est significatif, le champ de l'utopie, c'est à savoir, prenez comme exemple celui de Fourier, dont la lecture d'ailleurs est une des lectures les plus déridantes qui soient, car c'est justement l'effet de bouffonnerie qui s'en dégage qui doit nous instruire, et nous montre assez à quelle distance nous sommes, dans ce que l'on appelle progrès social, de quoi que ce soit qui serait fait dans la fin, je ne dis pas d'ouvrir toutes les écluses mais simplement de penser un ordre social quelconque en fonction de la satisfaction des désirs. C'est ceci dont il s'agit pour l'instant de savoir ce que cela veut dire, et si nous pouvons y voir plus clair que d'autres. Nous ne sommes quand même pas les premiers à nous être avancés sur ce chemin. J'ai, dans mon auditoire, d'une part une audience marxiste; je pense qu'ici ils peuvent évoquer le rapport intime, profond, tissé dans toutes les lignes qu'il y a entre ce que je suis en train d'avancer ici et les dis-375 -

cussions primordiales de Marx concernant les rapports de l'homme avec l'objet de sa production. Pour vous dire, pour aller vite et frapper fort, ceci nous ramène à ce point où je vous ai laissé à un détour, je crois, de mon avant dernière conférence, au point de Saint Martin coupant, de son glaive, en deux, le large morceau d'étoffe dans lequel il était enveloppé pour son voyage de Cavalla. Prenons-le bien là où il est, au niveau des biens. Pour tout dire, posons-nous la question de ce que c'est que ce morceau d'étoffe. Ce morceau d'étoffe, en tant qu'avec on peut faire un vêtement, valeur d'usage, est quelque chose sur quoi d'autres avant nous se sont déjà arrêtés. Et vous auriez tort de croire que ce rapport de l'homme avec l'objet de sa production, dans son ressort primordial, soit quelque chose, et même dans Marx qui a poussé à cet endroit les choses assez loin, soit complètement élucidé.

Je ne vais pas faire ici la critique des structures économiques. Il m'en est revenu tout de même une bien bonne, de ces choses que j'aime parce qu'elles ont leur sens qui, si je puis dire, dans une dimension qu'on touche du doigt souvent et qui est toujours plus ou moins mystifiée, j'aurais fait allusion, à mon dernier séminaire, à tel chapitre du dernier livre de Sartre, qui est la *Critique de la raison dialectique*. J'aime beaucoup cela car je vais y faire allusion tout de suite, à ceci près que le point auquel je vais faire allusion concerne trente pages que j'ai lues pour la première fois dimanche dernier. Sartre - je ne sais pas comment vous parler de l'ensemble de son oeuvre, car je n'ai lu que ces trente pages, mais ces trente pages sont assez bonnes, je dois dire, il s'agit précisément des rapports primordiaux de l'homme avec l'objet de ses besoins. Il me semble que c'est dans ce registre que Sartre entend pousser les choses à leur dernier terme. Si c'est là son entreprise, et s'il la réalise d'une façon exhaustible, l'ouvrage aura assurément son utilité. Ce rapport fondamental, sur le fond, il le définit sur celui de la rareté, et il l'accentue comme ce qui est, ce qui fonde, ce qui pose la condition de l'homme comme tel, je veux dire celle qui le fait homme dans son rapport à ses besoins. Voilà quelque chose, me semble-t-il, d'un rapport à une pensée, qui vise une entière transparence dialectique, bien obscure comme dernier terme.

Je voudrais essayer de reprendre les choses sous une autre perspective. Et cette étoffe, rare ou pas, nous montrait que nous y avons peut-être fait passer un petit souffle qui, la faisant flotter, nous permet de la situer d'une -376 -

façon moins opaque. Sur cette étoffe, les analystes ont pris du champ en essayant de voir ce qu'elle symbolise. Il nous ont dit qu'elle montrait et qu'elle cachait à la fois, que le symbolisme du vêtement était un symbolisme valide, sans qu'à aucun instant nous puissions savoir si ce qu'il s'agit de faire avec ce phallus étoffe, c'est de révéler ou d'escamoter. La bivalence profonde de toute l'élaboration sur le symbolisme du vêtement, je vous prie d'en prendre la mesure et comme d'un exercice concernant l'impasse que comporte un certain maniement de la notion du symbole, telle qu'elle a été maniée jusqu'ici dans l'analyse. Je vous prie de toucher du doigt une fois de plus, si vous pouvez mettre la main dessus, dans le n° 2-3 de l'année 10, gros volume qui a été fait en mémoire du 50e anniversaire de Jones, et dans lequel un article de Flügel nous parle de symbolisme des vêtements. Vous y trouverez encore plus éclatantes, presque caricaturalement exagérées, les impasses que dans le dernier numéro paru dans notre revue, où je mets en évidence l'articulation que Jones a faite concernant les symbolismes. Quoi qu'il en soit, tout ce qui s'est dit de bêtises autour de ce symbolisme nous mène tout de même quelque part. Il y a quelque chose qui se cache là-dedans, et c'est, paraît-il, en fin de compte, quelque chose toujours autour de ce sacré phallus. Nous voici ramenés à quelque chose dont on aurait peut-être pu attendre qu'on y pense dès l'abord, à savoir au rapport de l'étoffe avec le poil qui manque, mais qui ne nous manque pas partout ! Et ici il y a bien un auteur psychanalytique pour nous dire que toute cette étoffe, ce n'est rien d'autre qu'une extrapolation, un développement de la toison féminine en tant qu'elle nous cache que celle-là n'en a pas. Ces sortes d'effets, de révélations de la conscience, portent toujours leur dimension de comique. Ça n'est pas complètement *zinzin* pourtant. Je trouve cela tout de même un assez joli apologue.

Peut-être ceci comporterait-il un tout petit peu de phénoménologie, concernant la fonction de la nudité, c'est à savoir que la nudité est un phénomène purement et simplement naturel. Il est hors de doute que toute la pensée analytique est là pour nous montrer que ce n'est pas un phénomène naturel puisque, justement, ce qu'elle a de particulièrement naturel, exaltant, signifiant par elle-même, c'est ce qu'il y a encore au-delà d'elle et qu'elle cache. Mais nous n'avons pas besoin de faire de phénoménologie. J'aime mieux les fables. Et la fable, à cette occasion, sera la suivante, Adam et Ève, à cette seule condition que la dimension du signifiant, -377 -

je vous le rappelle, introduite par le Père dans ses indications bienveillantes, « Adam, donnez des noms à tout ce qui est autour de vous », Adam - que ces fameux poils d'une Ève que nous souhaitons à la hauteur de la beauté qu'évoque ce premier geste - arrache un poil. Tout est autour de ce poil, de ce poil de grenouille, autour de quoi sans doute pivote ce que je suis en train d'essayer de vous montrer ici. On arrache un poil à celle qui vous est donnée comme la conjointe attendue de toute éternité, et le lendemain - trois tours d'histoire - elle vous revient avec un manteau de vison sur les épaules ! Là est le ressort de la nature de l'étoffe. Ça n'est pas parce que l'homme a moins de poils que les autres animaux qu'il faut que nous consultations tout ce qui va se déchaîner à travers les âges de son industrie, de cette chose qui, s'il faut en croire les linguistes, est à l'intérieur de cette structure, au dehors de quoi va se poser le premier problème, le problème des biens.

Au début, c'est comme signifiant que s'articule quoi que ce soit, fût-ce une chaîne de poils. Ce textile est un texte d'abord. Il y a l'étoffe et il est impossible - ici, des esprits les plus secs, j'invoquerai Marx - il est impossible, sauf à faire une fable psychologique, de poser comme premier je ne sais quelle coopération de producteurs. Au début, il y a l'invention productrice, à savoir que le fait que seul l'homme - et pourquoi seul lui ? - se met à tresser quelque chose, quelque chose qui n'est pas dans un rapport d'enveloppement de cocon par rapport à son propre corps, mais quelque chose qui va se cavalier indépendamment dans le monde comme l'étoffe, qui va circuler. Pourquoi ? Parce que cette étoffe est valeur de temps. C'est là ce qui la distingue de toute production naturelle. On pourrait la rapprocher, dans les créations du règne animal, mais elle est originée en tant que fabriquée, ouverte à la mode, à l'ancienneté, à la nouveauté, elle est valeur d'usage, de temps, elle est réserve de besoins, elle est là, qu'on en ait besoin ou qu'on n'en ait pas besoin, et c'est autour de cette étoffe que va s'organiser toute cette dialectique de rivalités et de partages, dans laquelle vont se constituer les besoins comme tels. Pour le saisir, mettez simplement à l'horizon, dans l'opposition à cette fonction, la parole évangélique, la parole stupéfiante où le Messie fait montre aux hommes de ce qu'il en est de ceux qui se fient à la Providence du Père: « Ils ne tissent ni ne filent, ils proposent aux hommes l'imitation de la robe des lis et du plumage des oiseaux ». Stupéfiante abolition du texte par la parole ! Comme -378 -



je vous l'ai fait remarquer la dernière fois, c'est bien en effet ceci qui caractérise cette parole, c'est qu'il faut l'arracher à tout le texte pour pouvoir y avoir foi. Mais l'histoire de l'humain se poursuit dans le texte, et dans le texte nous avons l'étoffe, l'étoffe et le geste de Saint Martin qui, à l'origine, veut dire ceci, c'est l'homme comme tel, l'homme avec des droits donc, des formes donc, qui commence à s'individualiser, pour autant que, dans cette étoffe, on fait des trous par où il passe la tête, et puis les bras, par où il commence en effet à s'organiser comme vêtu, c'est-à-dire comme quelque chose dont les besoins étant satisfaits, il reste encore, que peut-il bien y avoir derrière, à savoir qu'est-ce qu'il peut bien, malgré cela, je dis malgré cela, parce qu'à partir de ce moment-là, on le sait de moins en moins, qu'est-ce qu'il peut bien, malgré cela, continuer à désirer ?

Nous voici au carrefour de l'utilitarisme et de la fonction de l'utile et de l'utilité. La pensée de Bentham, Jeremy, n'est pas la pure et simple continuation de l'élaboration gnoséologique à laquelle toute une lignée s'est exténuée pour réduire le transcendant, le surnaturel d'un progrès, soi-disant à élucider, de la connaissance. Bentham, comme le montre la *Théorie des fictions* récemment mise en valeur dans son oeuvre, est l'homme qui aborde la question au niveau du signifiant. À propos de toutes les institutions, mais dans ce qu'elles ont de foncièrement verbal, à savoir fictif, sa recherche est non pas de réduire à rien tous ces droits multiples, incohérents, contradictoires dont la jurisprudence anglaise lui donnait l'exemple, mais au contraire, à partir de l'artifice symbolique de ces termes, créateurs de textes eux aussi, de voir ce qu'il y a au total, dans tout cela, qui puisse servir à quelque chose, c'est-à-dire faire justement ce dont je vous ai parlé à l'instant, à savoir l'objet du partage. La longue élaboration historique du problème du bien aboutit à se centrer sur la notion de ce que c'est, comment sont créés les biens, les biens en tant qu'ils s'organisent non à partir de besoins soi-disant naturels prédéterminés, mais en tant qu'ils fournissent la matière à une répartition par rapport à quoi va commencer à s'articuler la dialectique du bien comme tel, pour autant qu'elle prend son sens effectif pour l'homme. Les besoins d'homme se logent dans l'utile, dans la partie symbolique. C'est la part prise à ce qui, du texte symbolique, peut être, comme on dit, de quelque utilité. C'est pourquoi, à ce stade et à ce niveau, il est bien certain, pour Bentham, qu'il n'y a pas de problème. Le maximum d'utilité pour le plus grand nombre, -

379 -

telle est bien la loi selon laquelle s'organise à ce niveau le problème de la fonction de ces biens.

Pour tout dire, à ce niveau, nous sommes avant que le sujet ait passé la tête dans les trous de l'étoffe, et l'étoffe est faite pour que le plus grand nombre de sujets possible passent leur tête et leurs membres. Seulement, bien entendu, tout ce discours n'aurait pas de sens si les choses ne se mettaient pas à fonctionner autrement. C'est justement parce que, dans cette chose rare ou pas rare, mais dans cette chose produite, dans cette richesse, en fin de compte, de quelque pauvreté qu'elle soit corrélative, il y a au départ autre chose que sa valeur d'usage et que son utilisation de jouissance ; il est clair que le bien s'articule d'une façon toute différente. Le bien n'est pas au niveau de l'usage de l'étoffe. Le bien est au niveau de ceci, c'est qu'un sujet peut en disposer. Le domaine du bien est la naissance du pouvoir, « Je puis le bien ». La notion de cette disposition du bien est essentielle et, si on la met au premier plan, tout vient au jour dans l'histoire de ce que signifie la revendication de l'homme, parvenu à un certain point de son histoire, à disposer de lui-même. Ça n'est pas moi, mais Freud, qui s'est chargé de démasquer ce que ceci veut dire dans l'affectivité historique. Ceci veut dire disposer de ses biens. Et chacun sait que cette disposition ne va pas sans un certain désordre, et que ce désordre montre assez quelle est sa véritable nature. Disposer de ses biens, c'est avoir le droit d'en priver les autres.

C'est bien autour de cela qu'il est inutile, je pense, que je vous fasse toucher du doigt, que c'est bien autour de cela que se joue le destin historique. Toute la question est de savoir à quel moment on peut envisager que ce processus a son terme, car, bien entendu, cette fonction du bien comme tel engendre toute une dialectique. Je veux dire que le pouvoir d'en priver les autres, voilà où va se situer un lien très fort d'où va surgir l'autre comme tel. Si vous vous souvenez de ce que je vous ai dit en son temps concernant la fonction de la privation - qui a bien fait, encore, pour quelques uns, depuis, quelques problèmes - je vous prie de toucher du doigt, à ce propos, que je ne vous avance rien au hasard. Vous vous rappellerez qu'articulant la privation, pour l'opposer à la frustration et à la castration, je vous ai dit que la privation était une fonction instituée comme telle dans le symbolique, en ce sens que rien n'est privé de rien, ce qui n'empêche que le bien dont on est privé est tout à fait réel. Mais l'im-

portant c'est de savoir que celui qui est le privé est une fonction imaginaire. C'est le petit autre comme tel, le semblable, tel qu'il est donné dans ce rapport, à demi enraciné dans le naturel et le stade du miroir, et qui se présente à nous au niveau où les choses s'articulent au niveau du symbolique; il se présente à nous comme le privé.

Ce qui s'appelle défendre nos biens n'est - c'est un fait d'expérience dont il faut que vous vous souveniez constamment dans l'analyse - qu'une seule et même chose, n'a qu'une seule et même dimension avec ceci, nous défendre à nous-mêmes d'en jouir. La dimension du bien comme telle est celle qui dresse une muraille puissante et essentielle sur la voie de notre désir. C'est la première à laquelle nous avons, à chaque instant et toujours, affaire.

Comment nous pouvons concevoir de passer au-delà ? Comment il faut que nous identifions à une certaine répudiation des plus radicales un certain idéal du bien pour que nous puissions même comprendre dans quelle voie se développe notre expérience, c'est ce que je poursuivrai pour vous la prochaine fois.

. *LIBER SEPTIMUS*

XII. 18 Et manifestatum est mihi, quoniam bona sunt, quae corrumpuntur, quae neque si summa bona essent, corrumpi possent, neque nisi bona essent, corrumpi possent, quia, si summa bona essent, incorruptibilia essent, si autem nulla bona essent, quid in eis corrumperetur, non esset. Nocet enim corruptio et, nisi bonum minueret, non noceret. Aut igitur nihil nocet corruptio, quod fieri non potest, aut, quod certissimum est, omnia, quae corrumpuntur, priuantur bono. Si autem omni bono priuabuntur, omnino non erunt. Si enim erunt et corrumpi iam non poterunt, meliora erunt, quia incorruptibiliter permanebunt. Et quid monstrosius quam ea dicere omni bono amisso facta meliora ? Ergo si omni bono priuabuntur, omnino nulla erunt : ergo quamdiu sunt, bona sunt. Ergo quaecumque sunt, bona sunt, malumque illud, quod quaerebam unde esset, non est substantia, quia, si substantia esset, bonum esset. Aut enim esset incorruptibilis substantia, magnum utique bonum, aut substantia corruptibilis esset, quae nisi bona esset, corrumpi non posset.

Raque uidi et manifestatum est mihi, quia omnia bona tu fecisti et prorsus nullae substantiae sunt, quas tu non fecisti. Et quoniam non aequalia omnia fecisti, ideo sunt omnia, quia singula bona sunt et simul omnia ualde bona, quoniam fecit deus noster omnia bona ualde.

SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, Société d'édition Les Belles Lettres, 1969. -382 -

## Leçon XX 18 mai 1960

Il m'a semblé ce matin qu'il n'était pas excessif de commencer mon séminaire en posant cette question: avons-nous passé la ligne ? Il ne s'agit pas de ce que nous faisons ici, il s'agit de ce qui se passe dans ce monde où nous vivons. Ce n'est pas parce que ce qu'il s'y profère fait du bruit assez vulgaire pour que nous ne l'entendions pas. Au moment où je vous parle du paradoxe du désir, en ce qu'il consiste, en ce que les biens le masquent, vous pouvez entendre dehors les discours effroyables de la puissance. Il n'y a pas à se demander s'ils sont sincères ou hypocrites, s'ils veulent la paix, s'ils calculent les risques. S'il y a une impression, dans un pareil moment, qui domine, c'est bien celle de ce qui peut passer pour un bien prescriptible ; l'information servira d'appel, de capture pour les foules impuissantes auxquelles on la déverse comme une liqueur qui étourdit, au moment où elles glisseront vers l'abattoir. On en est à se demander si on oserait faire éclater le cataclysme, si d'abord on ne lâchait pas bride à ce grand bruit de voix. Y a-t-il plus consternant que cet écho répercuté dans ces petits appareils dont nous sommes tous pourvus, de ce qu'on appelle une conférence de presse ? À savoir ces questions stupidement répétées, auxquelles le leader répond avec une fausse aisance, appelant des questions plus intéressantes, et se permettant à l'occasion de faire de l'esprit.

Hier, il y en a un, je ne sais où, à Paris ou à Bruxelles, qui nous a parlé de lendemains qui déchantent. C'est drôle! Il ne vous semble pas que la seule façon d'accommoder votre oreille à ce qui a retenti ne peut se formuler que sous la forme, qu'est-ce que ça veut ? Où est-ce que ça veut en

venir ? Cependant, chacun s'endort avec le mol oreiller de ça n'est pas possible, alors qu'il n'y a rien de plus possible. Que c'est même cela par excellence le possible. Que le domaine du possible, que l'homme vise dans le possible, c'est pour que cela soit possible. Cela est possible parce que le possible, c'est ce qui peut répondre à la demande de l'homme et que l'homme ne sait pas ce qu'il met en mouvement avec sa demande. Le redoutable inconnu au-delà de la ligne, c'est ce quelque chose qui, en l'homme, est ce que nous appelons l'inconscient, c'est-à-dire la mémoire de ce qu'il oublie. Et ce qu'il oublie, après tout, vous pouvez voir dans quelle direction c'est ce qu'il oublie, c'est ce à quoi tout est fait pour qu'il ne pense pas, c'est la puanteur, c'est la corruption toujours ouverte comme un abîme, c'est la vie, c'est la pourriture.

C'est plus encore depuis quelque temps, c'est vraiment actuel pour nous, cette anarchie des formes, cette destruction seconde dont Sade vous parlait l'autre jour dans la citation que j'en ai extraite, celle qui fait appel à la subversion au-delà même du cycle de la génération-corruption. Avec cette destruction seconde, ce mouvement des formes en tant qu'elles se réengendrent, avec cette possibilité soudain pour nous tangible, avec l'effet menaçant d'anarchie chromosomique, que même les amarres des formes de la vie soient rompues. Les monstres obsédaient beaucoup ceux qui, les derniers au XVIIIe siècle, parlaient encore, donnaient un sens à ce mot de la Nature. Il y a longtemps qu'on n'accorde plus d'importance aux veaux à six pattes, aux enfants à deux têtes qui, pourtant, peut-être, maintenant nous allons les voir reparaître, si les choses commencent, par milliers ! C'est pourquoi, quand nous demandons ici, qu'est-ce qu'il y a au-delà de cette barrière gardée par la structure du monde du bien et où est pourtant ce point qui fait virer, tourner, graviter, pivoter sur lui-même ce monde du bien pour attendre qu'il nous entraîne tous à notre perte C'est pourquoi notre question a un sens dont je crois qu'il n'était pas vain de vous rappeler le caractère terriblement actuel.

Qu'est-ce qu'il y a au-delà de cette barrière ? N'oublions pas au départ que si nous savons qu'il y a barrière et qu'il y a au-delà, ce qu'il y a au-delà, nous n'en savons rien. Il est faux, il est un faux départ de dire, comme certains l'ont dit, partant de la psychologie individuelle, en partant de notre expérience, que c'est le monde de la peur. Centrer notre vie, c'est centrer même notre culte sur ceci comme terme dernier, la peur, et c'est -384 -

une erreur que nous n'avons pas le droit de faire, parce que nous savons que le monde de la peur et de ses fantômes est une défense déjà localisable, déjà pour nous a un sens, est déjà pour l'homme une protection contre quelque chose qui est au-delà et qui est précisément ce que nous ne savons pas.

C'est bien le moment, le moment où ces choses sont là possibles, possibles et pourtant enveloppées d'une sorte d'interdit d'y penser de vous faire remarquer la distance et la proximité qui lie ce possible avec ces textes extravagants que j'ai pris cette année comme pivot d'une certaine démonstration, les textes de Sade et de vous faire remarquer que si la lecture de ces textes et leur accumulation d'horreurs n'engendrent - ne disons pas à la longue, simplement à l'usage - chez nous qu'incrédulité et dégoût- et ce n'est en quelque sorte qu'au passage, en un bref flash, en un éclair, ce que de telles images peuvent en nous faire vibrer - ce quelque chose d'étrange qui s'appelle le désir pervers pour autant que, pour nous, y rentre l'arrière plan de l'Eros naturel, qu'en fin de compte tout rapport, toute relation imaginaire, voire réelle de la recherche propre au désir pervers n'est rien là que pour nous suggérer l'impuissance du désir naturel, du désir de nature des sens à aller bien loin dans ce sens. C'est lui qui, sur ce chemin, cède vite et cède le premier. C'est bien là ce à quoi se voit que, s'il est certain que c'est à juste titre que la pensée de l'homme moderne cherche là l'amorce, la trace, le départ, un sentier vers la connaissance de soi-même, vers le mystère du désir, d'autre part il semble que toute la fascination que cette amorce exerce sur les études - tant scientifiques que littéraires - sur les ébats du Sexus, du Plexus et du Nexus d'un écrivain certes non sans talent, en fin de compte tout ceci échoue sur une sorte de délectation assez stérile où, assurément, il faut bien que le fil de la méthode nous manque pour qu'après tout, nous voyions que tout ce qui a pu, scientifique et littéraire, être élucubré dans ce sens est depuis longtemps dépassé d'avance et radicalement périmé par les élucubrations, après tout, de ce qui n'était qu'un petit hobereau de province, manifestant un exemplaire social de la décomposition du type de noble au moment où allaient être radicalement abolis ces privilèges.

Il n'en reste pas moins que toute cette formidable élucubration d'horreurs, devant lesquelles non seulement les sens et la possibilité humaine, mais l'imagination fléchissent, ne sont strictement rien auprès de ce qui se -385 -

passera, se verra, sera effectivement sous nos yeux à l'échelle collective si le grand, le réel déchaînement qui nous menace, éclate. La seule différence qu'il y a entre l'exorbitance des descriptions de Sade et ce que représentera une telle catastrophe, c'est que dans la modification de la seconde ne sera entré aucun motif de plaisir. Ce n'est pas des pervers qui la déclencheront, ce sera des bureaucrates dont il n'est même pas question de savoir s'ils seront bien ou mal intentionnés. Ce sera déclenché sur ordre, et cela se perpétuera selon les règles, les rouages, les échelons qui obéiront, les volontés étant ployées, abolies, courbées vers une tâche dont après tout - ils espèrent - qui perd ici son sens et, en le rendant à sa dimension constante et dernière pour l'homme, sans dissipation, aura pu avoir quelques caractères conjuratoires, cette tâche sera la résorption d'un insondable déchet. Car n'oublions pas que c'est là depuis toujours une des dimensions dans laquelle pourrait se définir, se reconnaître ce que l'autre, le doux rêveur, appelait gentiment l'hominisation de la planète. Pour ce qui est de reconnaître le passage, le pas, la marque, la trace, la paume de l'homme, nous pouvons être tranquilles. Si nous trouvons une accumulation titanesque d'écailles d'huîtres, ça ne peut manifestement être que des hommes qui sont passés par là, je veux dire une accumulation de déchets en désordre. Il y a des époques géologiques qui ont laissé, elles aussi, leurs déchets; ils nous permettent de reconnaître quelque chose, un ordre. Le tas d'ordures, voilà une des faces qu'il conviendrait de ne pas méconnaître de la dimension humaine.

Maintenant, après avoir profilé ce tumultus à l'horizon possible de la politique du bien, du bien général, du bien de la communauté, nous allons reprendre notre marche où nous l'avons laissée la dernière fois et tâcher de comprendre ce que veut dire, ce que signifie, ce que comporte l'horizon de la recherche du bien à partir du moment où il a été démystifié, de cette erreur de jugement dont je vous ai donné le terme dans le passage de Saint Augustin. À savoir que c'est par le procédé mental de la soustraction du bien au bien qu'on arriverait à cette méthode qui consisterait à réfuter l'existence de tout autre chose que du bien dans l'être, sous prétexte que l'irréductible, étant alors comme tel plus parfait que ce qui était avant, ne saurait être le mal. Le raisonnement de Saint Augustin est bien quelque chose qui nous surprend. Je dirai que je laisse ouverte la question. Que signifie l'apparition historique d'une telle forme de pensée ? Il faut bien -386 -



penser, pour nous, la laisser en arrière. Que signifie la position du bien définie, telle que nous l'avons définie la dernière fois ? Du bien comme de ce quelque chose qui, dans la création symbolique, est considéré comme l'initium, d'où part la destinée du sujet humain dans son explication avec le signifiant, ce qui dans ce bien se présente comme l'objet du partage et du même coup manifeste sa véritable nature, sa duplicité profonde de bien qui est qu'il n'est pas purement et simplement le bien naturel, ce qui répond à un besoin, mais ce qui est pouvoir possible, puissance de satisfaire et qui, de ce fait, organise tout le rapport de l'homme avec le réel des biens, par rapport à ce pouvoir qui est le pouvoir qu'a l'autre, l'autre imaginaire, vous ai-je dit, de l'en priver.

Pour reprendre les termes qui sont ceux autour desquels j'ai organisé la première année de mon commentaire de Freud, le moi idéal et l'idéal du moi, et que j'ai repris dans mon graphe, d'une part, grand I y désigne l'iden-tification au signifiant de la toute puissance, de l'idéal du moi, d'autre part, en tant qu'image de l'autre, il est l'Urbild du moi, la forme primitive sur laquelle le moi se modèle, s'installe, s'instaure dans ses fonctions de pseudo-maîtrise. Nous définirons, dans ce cas, l'idéal du moi du sujet, dans la perspective des biens comme tels, comme représentant précisément ce pouvoir de faire le bien qui, en soi-même, contient cette dimension tout entière qui se creuse, et ouvre cet au-delà qui aujourd'hui fait notre question. À savoir, qu'est-ce qu'il en résulte ? Comment ? À partir du moment où tout s'organise autour de ce pouvoir de faire le bien, ce quelque chose totalement énigmatique se propose à nous et nous revient sans cesse de notre propre action comme la menace toujours croissante en nous d'une exigence aux conséquences inconnues. Quant au moi idéal, il est l'autre imaginaire que nous avons en face de nous, au même niveau que celui pour lequel je ne sais si j'ai introduit la dernière fois le terme de privateur, l'autre en tant qu'il représente par lui-même, dans son existence, celui qui nous prive.

Je dirai qu'aux deux pôles de cette structuration du monde des biens se profile ce qui fait d'une part - depuis le moment du dévoilement auquel aboutit toute la révélation de la philosophie classique, à savoir le moment où Hegel est, comme on le dit, remis sur ses pieds - d'un côté, dis-je, ce fond de guerre sociale se révèle seulement à partir de ce moment comme étant le fil rouge qui donne son sens au segment éclairé de l'histoire au -

387 -

sens classique du terme, et d'autre part, à l'autre bout, ce quelque chose, où pour la pensée qui pour nous se présente avec la forme de l'interrogation permettant l'espoir, ce que quelque chose d'une pensée scientifique, s'exerçant sur le terrain de ce qu'on appelle problématiquement l'humain, nous a découvert, c'est que dès longtemps, bien longtemps et hors du champ de cette histoire, quelque chose avait été, par l'homme de sociétés non historiques croit-on, enfanté, qui a été aperçu, conçu par eux comme ayant dans le maintien du rapport intersubjectif, une fonction salubre, une fonction essentielle. Et ceci miraculeusement, après tout, à nos yeux, ceci est là comme la petite pierre faite pour nous indiquer que tout n'est pas pris dans cette dialectique nécessaire de la lutte pour les biens, du conflit entre les biens et de la catastrophe nécessaire qu'il engendre, et qu'il a existé, du monde que nous sommes en train de rechercher, des traces où positivement il a été conçu que la destruction des biens comme tels pouvait être une fonction révélatrice de valeur.

Le potlatch - je pense que vous êtes tous au moins au niveau élémentaire pour que je n'aie pas, en tout cas, ce n'est pas aujourd'hui mon objet ni le champ de ce que j'ai à vous enseigner, à vous rappeler que le potlatch, j'indique, simplement brièvement, qu'il s'agit de cérémonies rituelles comportant la destruction étendue de biens divers qui sont, les uns, biens de consommation, les autres, biens de représentation et de luxe, qui se constituent dans les sociétés qui, du reste, ne sont plus pour nous que des reliquats et des vestiges de l'existence sociale d'un mode humain que notre expansion tend à abolir-le potlatch est là pour nous témoigner que l'homme a pu déjà avoir, par rapport à cette destinée à l'endroit des biens, ce recul, cette perception, cette perspective possible qui a pu lui faire lier le maintien, la discipline, si l'on peut dire, de son désir en tant qu'il est ce à quoi il a affaire dans son destin, à faire dépendre cette discipline de quelque chose qui se manifestait de façon positive, avouée, avérée comme liée à la destruction comme telle de ce qu'il en est des biens. Qu'il s'agisse très spécialement de propriété collective ou individuelle, ou de propriété *proprivus*, pour le privé, c'est quelque chose autour de quoi tourne le problème, le drame, les ricochets et les retours de l'économie du bien.

Au reste, à partir du moment où cette clé nous est donnée, bien sûr nous voyons que ce n'est pas là le privilège des sociétés primitives. Je ne vais pas retrouver d'ailleurs aujourd'hui la fiche sur laquelle j'avais noté de -388 -

la façon la plus précise qu'à cette étape historique à laquelle je vous ai arrêtés un instant cette année, pour autant qu'elle marquait à la surface de notre histoire bien historisée, dans ce début du XIIe siècle, l'émergence à la surface de la culture européenne d'une problématique du désir comme telle, et à propos de l'amour courtois précisément, à ce moment nous voyons apparaître dans tel rite féodal, représenté par une sorte de fête, de réunion de barons quelque part du côté de Narbonne, une manifestation tout à fait analogue comportant l'énorme destruction, non seulement de biens immédiatement consommés sous forme de festin, mais de bêtes et de harnais détruits. Comme si, du seul fait que vienne au premier plan cette problématique du désir, quelque chose comme un corrélatif nécessaire apparaissait dans le besoin de ces destructions qu'on appelle destructions de prestige, pour autant qu'en effet elles se manifestent comme telles, c'est-à-dire que ces façons gratuites sont effectuées par des sujets face à face, s'affrontant, et représentant ceux qui, dans la collectivité, se manifestent alors comme les sujet élus, et c'est ce qui donne son sens à la cérémonie. Face à face, les seigneurs et ceux qui, dans cette cérémonie, s'affirment comme tels, se défient, rivalisent à qui se montrera capable de détruire le plus de ces biens.

Tel est l'autre pôle, le seul que nous ayons parmi les exemples de la manifestation d'une certaine maîtrise, d'une certaine conscience dans le rapport de l'homme à ses biens, le seul exemple que nous ayons de quelque chose qui, dans cet ordre, se passe consciemment, se passe d'une façon maîtrisée, se passe, en d'autres termes, d'une façon différente de ce que causent et déterminent les immenses destructions auxquelles vous tous, puisque nous sommes, à quelques années près, des générations pas tellement distantes, vous avez déjà pu assister de consommation de biens, de destructions immenses. Ces modes qui nous apparaissent comme quelques inexplicables accidents, retours de sauvagerie, alors qu'il s'agit bien plutôt de quelque chose d'aussi nécessairement lié que possible à ce qui est pour nous l'avance de notre discours.

Car il est clair qu'un problème nouveau se pose pour nous qui, même pour Hegel, n'était pas clair. Hegel a essayé longuement dans la *Phénoménologie de l'esprit*, d'articuler la tragédie de l'histoire humaine en termes de conflits de discours. Il s'est complu, entre toutes les tragédies, à celle d'Antigone, pour autant qu'il lui semblait y voir s'y opposer de la façon -389 -

la plus claire le discours de la famille à celui de l'État. Les choses, comme nous le verrons, seront pour nous beaucoup moins claires.

Pour nous, pour ce discours de la communauté, ce discours du bien général, nous avons affaire aux effets d'un discours de la science, où se montre, pour la première fois dévoilée, une question qui est proprement la nôtre, c'est à savoir ce que veut dire ce qui s'y manifeste de la puissance du signifiant comme tel. Je veux dire que pour nous se pose la question qui est sous-jacente à l'ordre de pensée que j'essaie de dérouler ici devant vous, à savoir si du développement soudain prestigieux de cette puissance du signifiant, de cet ordre, un discours surgit des petites lettres des mathématiques, discours qui se soutient, discours qui se différencie de tous les discours tenus jusqu'alors, discours qui, par rapport à nous, devient en quelque sorte une aliénation supplémentaire. En quoi ? En ceci, c'est que le discours issu des mathématiques est un discours qui, par structure, par définition, n'oublie rien, à la différence du discours de cette mémorisation première, celle qui se poursuit au fond de nous, à notre insu, du discours mémorial de l'inconscient, dont le centre est absent, dont la place et l'organisation sont situées par le *il ne savait pas*, qui est proprement le signe de cette omission fondamentale où le sujet vient se situer. Et l'homme, à un moment, a appris à se servir, à lancer, à faire circuler, dans le réel et dans le monde, ce discours des mathématiques qui, lui, ne saurait procéder à moins que rien ne soit oublié. Quand seulement une petite chaîne signifiante commence à fonctionner sur ce principe, il semble bien que les choses se poursuivent tout comme si elles fonctionnaient toutes seules, puisque aussi bien, là où nous en sommes, est à ceci, c'est de pouvoir nous demander si ce discours de la physique, ce discours engendré par la toute-puissance du signifiant, ce discours de la physique va confiner à l'intégration de la Nature ou à sa désintégration.

Tel est ce qui, pour nous, complique et singulièrement - encore que sans doute ce ne soit qu'une de ses phases - le problème de notre désir. Disons que, pour celui qui vous parle, c'est là à proprement parler que se situe la révélation du caractère décisivement original de la place où se situe le désir humain comme tel, dans ce rapport de l'homme au signifiant, et dans le fait de savoir si, ce rapport, il doit ou non le détruire. Il n'y a pas d'autre sens, et je pense que vous avez pu entendre dans ce qui vous a été rapporté de la méditation d'un disciple simplement très fin, ouvert, cul-390 -

tivé, mais pas autrement génial, de Freud, c'est à savoir que c'est là que se tend la question du sens de la pulsion de mort. C'est très exactement en tant que cette pulsion est liée à l'histoire que se pose le problème. C'est une question ici et maintenant, et non pas ici une question *ad aeternum*. C'est en fonction de cela que le mouvement du désir est en train de passer la ligne d'une sorte de dévoilement, que l'avènement de la notion freudienne de la pulsion de mort a son sens pour nous. En disant ceci, donc, nous ne savons rien, sinon qu'il y a la question et qu'elle se pose en ces termes, celle du rapport de l'être humain vivant avec le signifiant comme tel, avec le signifiant en tant qu'au niveau du signifiant peut être pour lui remise en question tout cycle possible de l'étant, y étant compris le mouvement de perte et le retour de la vie elle-même.

Assurément, c'est bien là ce qui donne son sens, non moins tragique, à ce de quoi nous, analystes, nous nous trouvons être les porteurs, car à la vérité, nul pas réel, à partir du moment où ceci est su, n'est fait, sinon de savoir que cet inconscient, dans son cycle propre, se présente actuellement pour nous, même repéré comme tel, comme le champ d'un non-savoir. Et pourtant, c'est le champ dans lequel nous avons à opérer tous les jours, et à partir du moment où nous l'avons repéré, nous ne pouvons pas ne pas reconnaître ce qui est à la portée d'un enfant, d'un simple, concernant la position, la situation de tout homme de bonne volonté, de celui dont le désir est de bien faire. C'est que, sans doute, il veut faire le bien, que sans doute c'est là comme cela aussi qu'il est venu vous tromper, c'est pour se trouver bien, c'est pour se trouver d'accord avec lui-même, c'est pour être identique avec quelques normes, et pourtant, vous savez ce que nous trouvons en marge, mais pourquoi pas à l'horizon de tout ce qui se développe devant nous comme dialectique, de ce progrès de la connaissance de son inconscient. C'est cette marge irréductible qui fait que toujours, à l'horizon, cette quête de cette poursuite de son propre bien, le sujet se révèle au mystère jamais entièrement résolu de ce qu'est son désir. La référence du sujet à tout autre, quel qu'il soit, a quelque chose de dérisoire, quand nous le voyons - nous qui en voyons tout de même quelques uns, voire beaucoup - se référer toujours à l'autre comme à quelqu'un qui lui, vit dans l'équilibre, en tout cas en plus heureux lui-même, ne se pose pas de question, dort sur les deux oreilles. Nous n'avons pas besoin d'avoir vu l'autre, si solide, si bien assis soit-il, venir s'étendre -391 -

sur notre divan pour savoir ce que ce mirage, cette distance, cette référence de la dialectique du bien à quelque chose au-delà, à quelque chose que, pour illustrer ce que je veux vous dire, j'appellerai, le bien, n'y touchez pas, est le texte même de notre expérience.

Je dirai plus. Ce registre d'une jouissance comme étant ce qui, comme tel, n'est accessible qu'à l'autre, est la seule dimension dans laquelle nous puissions situer ce malaise singulier et si fondamental que seule, je crois - et je me trompe peut-être - mais en tout cas que la langue allemande, avec d'autres nuances psychologiques très singulières de la béance humaine, a su noter sous le terme *Lebensleid*. Ce n'est pas une jalousie ordinaire - c'est même la chose la plus étrange et la plus singulière - c'est cette jalousie qui peut naître dans un sujet par rapport à un autre, pour autant que l'autre est justement perçu comme pouvant participer d'une certaine forme de jouissance, de surabondance vitale en tant qu'elle est, à proprement parler, conçue et aperçue par le sujet comme étant ce qu'il ne peut même lui-même appréhender par la voie de quelque mouvement futile le plus affectif, le plus élémentaire. Est-ce qu'il n'y a pas là quelque chose de vraiment singulier qu'un être s'avère, s'avoue, se manifeste comme jaloux chez l'autre, et jusqu'à en faire surgir la haine et le besoin de destruction, ce qu'il n'est d'aucune façon capable même d'appréhender par aucune voie intuitive ? Le repérage, si on peut dire, quasiment conceptuel de cet autre comme tel, peut suffire à lui tout seul à provoquer ce mouvement, ce mouvement de malaise dont je ne crois pas qu'il soit nécessaire seulement d'être analyste pour voir courir à travers la trame des sujets les ondulations perturbantes.

Nous voici là sur la frontière même où nous allons nous demander qu'est-ce qui va nous permettre, en fin de compte, de la franchir ? Je vous l'ai dit, il est une autre marque, un autre point de franchissement sur cette frontière qui peut nous permettre d'y repérer avec précision un élément du champ, du champ de l'au-delà du principe du bien. Cet élément, je vous l'ai dit, c'est le beau. Sur le beau - je voudrais simplement aujourd'hui vous en introduire la problématique - sur le beau, il faut, je crois, nous en tenir aux articulations qui nous sont données, et les plus proches. Assurément, nous pouvons noter là que Freud s'est manifesté avec une prudence singulière. Il nous a dit, ici, l'analyste n'avait véritablement, sur le fond, sur la nature de ce qui se manifestait de création dans le beau, rien -392 -

à dire; que dans le domaine chiffré, à proprement parler, de la valeur de l'œuvre d'art comme telle, nous nous trouvons en position, je ne dirai même pas d'écoliers, en position de gens qui pourront ramasser les indices, les miettes et assurément pas à même d'articuler ce dont il s'agit dans la création elle-même. Ceci n'est pas tout. Et le texte, là-dessus, de Freud se montre très faible. C'est à ce titre que les choses deviennent tout à fait claires dès l'abord, dès que nous devons approcher les définitions qu'il donne de la sublimation - pour autant que c'est elle qui est en jeu dans la création de l'artiste - il ne fait strictement rien d'autre que nous montrer le contrecoup, je dirai la revenue des effets de ce qui se passe quelque part au niveau de la sublimation de la pulsion ou de l'instinct quand le résultat, l'œuvre du créateur de beau revient, où ? dans ce champ des biens, à savoir quand ils sont devenus marchandises. Le caractère quasi grotesque de cette espèce de résumé que nous donne Freud de ce qu'est en somme la carrière de l'artiste, c'est à savoir de donner forme belle au désir interdit pour que chacun, en lui achetant son petit produit d'art, lui donne, en quelque sorte, la récompense et la sanction de son audace, c'est bien une façon de court-circuiter tout ce problème et d'une façon si manifestement visible quand s'y ajoute le fait que Freud écarte de lui, comme une question qui est hors de la portée de notre expérience, le problème de la création, qu'elle soit littéraire ou de toute autre façon artistique. Il a parfaitement conscience des limites dans lesquelles il se confîne.

Nous voici donc renvoyés à tout ce qui, sur le beau, au cours des siècles, a pu se dire de diversement pédant. Tout pédant que ce soit, il y a de quoi le clamer, chacun sait que dans nul domaine, ceux qui ont quelque chose à dire, à savoir les créateurs du beau, dans nul autre domaine il est plus légitime qu'ils ne soient moins satisfaits quant à ce que, là-dessus, il a pu se formuler de pédantesque. Néanmoins, il est certain que quelque chose court qui a été articulé par presque tous, sûrement par les meilleurs, mais aussi bien au niveau de l'expérience la plus commune, c'est qu'il y a un certain rapport du beau avec le désir. Mais ce rapport est singulier car il est ambigu. Il ne semble pas que dans tout le champ où nous en puissions découvrir le terme, la catégorie, le registre du beau puisse jamais être éliminé de cet horizon du désir. Et pourtant, il est non moins clair, non moins manifeste que le beau, comme cela s'est dit depuis la pensée antique -393 -

jusqu'à Saint Thomas, qui vous fournit des formules avec beaucoup de précision -jusqu'à quand le beau a-t-il pour effet de suspendre, d'abaisser, de désarmer, dirai-je, le désir ?-le beau, pour autant qu'il se manifeste, intimide, interdit le désir. Ce n'est pas dire qu'il ne puisse au désir, à tel ou tel moment, être conjoint. Mais, très mystérieusement et singulièrement, c'est toujours sous cette forme, pour laquelle je ne crois pas trouver de meilleur terme linguistique pour la désigner que celle de l'outrage, pour autant que ce terme en lui-même porte en lui la structure du passage de je ne sais quelle invisible ligne. Il semble au reste qu'il soit de la nature du beau de rester, comme on dit, insensible à l'outrage, et ce n'est pas là non plus un des éléments les moins significatifs de sa structure.

Aussi vous montrerai-je dans le texte, dans le détail de l'expérience analytique, je veux dire avec des repères qui vous permettront d'être éveillés au moment de son passage, je veux dire dans une séance d'analyse et à propos de choses qui vous seront racontées, comment vous pourrez, avec une certitude de compteur Geiger, comme on dit, aux références que le sujet dans ses associations, dans son monologue dénoué, rompu, vous donnera à la référence, au registre esthétique, soit sous forme de citation, soit de souvenirs scolaires - car, bien entendu, vous n'avez pas tout le temps affaire à des créateurs, mais vous avez à faire à des gens qui ont eu quelque rapport avec le champ conventionnel, dirai-je, de la beauté - vous pouvez être sûrs que ces sortes de références et à mesure qu'elles apparaîtront plus singulièrement sporadiques, tranchantes par rapport aux textes du discours, sont corrélatives de quelque chose qui, à ce moment, se présente, et qui est toujours du registre d'une pulsion destructive. Vous pouvez être sûrs que c'est au moment où le sujet va vous parler d'un rêve où il va apparaître manifestement qu'il s'agit d'une pensée qu'on appelle agressive à l'endroit de l'un des termes fondamentaux de sa constellation subjective, qu'il va vous sortir, selon sa nationalité, telle citation de la Bible, telle référence à un auteur classique ou pas, ou telle évocation musicale.

je vous l'indique aujourd'hui pour vous dire que nous ne sommes pas loin du terme de notre expérience, il s'agit de ce beau, ce beau dans sa fonction singulière par rapport au désir, dont la fonction, contrairement à la fonction du bien, ne nous leurre pas dans ce sens qu'elle nous éveille, et peut-être nous accommode sur le désir en tant qu'il est lui-même lié à -394 -



une certaine structure de leurre. C'est cela dans quoi je voudrais essayer de vous diriger pour que cette place, telle qu'elle est, cette place pour autant que vous la voyez déjà illustrée par le fantasme, par ce fantasme en tant que, s'il est un bien-n'y-touchez-pas, vous disais-je tout à l'heure, le fantasme, c'est un beau-ne-touchez-pas, le fantasme peut être dans la structure de ce champ énigmatique dont la première marge - nous la connaissons - c'est celle qui nous empêche d'y entrer dans le principe du plaisir, c'est la marge de la douleur.

Ce champ, il nous faut nous interroger sur ce qui le constitue, pulsion de mort, a dit Freud, masochisme primaire. Est-ce que cela n'est pas là déjà faire un trop grand saut dans la question ? La douleur qui défend la marge est-elle tout le contenu du champ ? Tout ceux qui se manifestent comme ayant pénétré, comme manifestant les exigences de ce champ, sont-ils en fin de compte des masochistes ? Je vous dis tout de suite que je ne le crois pas. Le masochisme, phénomène marginal, a, en lui, quelque chose de quasi caricatural qu'après tout les explorations moralistes de la fin du XIXe siècle ont assez bien dénudé. C'est qu'en quelque sorte cette douleur masochiste finit par ressembler, dans son économie, à celle des biens. On veut partager la douleur comme on partage des tas d'autres choses, du reste, c'est tout juste si on ne se bat pas autour. Mais est-ce qu'il ne s'agit pas là de quelque chose où intervient la reprise, reprise panique, dans cette dialectique, des biens ?

À vrai dire, tout, dans le comportement du masochiste, je parle du masochiste pervers, nous indique que c'est bien là quelque chose qui est structural dans son comportement. Lisez Monsieur de Sacher Masoch, auteur fortement instructif encore que de beaucoup moins grande envergure que Sade, vous y verrez qu'au dernier terme, le désir de se réduire soi-même à ce rien qu'est un bien, cette chose qu'on traite comme un objet, cet esclave qu'on se transmet et qu'on partage et qu'on tient pour ce rien qui est un bien, est véritablement la véritable pointe d'horizon où se projette la position du masochiste pervers.

Il ne faut jamais aller trop vite dans la rupture des homonymies inventives. Que le masochisme ait été appelé masochisme aussi loin que la psychanalyse l'a fait, n'est sans doute pas sans raison. Je crois que l'unité qui se dégage de tous les champs où la pensée analytique a étiqueté le masochisme, est très précisément fait de ce quelque chose qui, toujours dans -395 -

tous ces champs, fait participer la douleur du caractère d'un bien. Nous nous interrogerons la prochaine fois à partir d'un document. Ce document n'est pas précisément neuf, il est celui sur lequel les discours se sont déjà fait, tout au long des siècles, les dents et les ongles. Ce qui nous apparaît comme le jeu, le champ où s'est élaborée la morale du bonheur-et les Grecs, nous le savons déjà depuis un moment, n'ont pas un champ où l'horizon soit resté fermé à la sous-structure - est comme toujours, là où la sous-structure est la plus éclatante. C'est là où elle se voit le plus en surface. Ce qui a fait le plus de problèmes au cours des âges, depuis Aristote jusqu'à Hegel, et, vous le verrez, jusqu'à Goethe, c'est une tragédie, c'est la tragédie que Hegel considérait lui-même comme la plus parfaite pour les plus mauvaises raisons, c'est Antigone et sa position qui se situent par rapport au bien criminel. Il faut assurément un caractère profondément inconsidéré des raideurs de notre temps pour avoir pu se rattaquer, si j'ose dire, à ce sujet, en focalisant la lumière sur la figure du tyran. Nous reprendrons ensemble ce texte d'Antigone qui nous permettra de pointer, et je pense vous en convaincre, de pointer un moment essentiel dans ce que signifie un certain choix absolu, un certain choix qu'aucun bien ne motive, qui nous permet de nous assurer pour notre investigation concernant ce que l'homme veut et ce contre quoi il se défend, un repère essentiel.

-396 -

Leçon XXI, 25 mai 1960

Je vous ai dit que je parlerai aujourd'hui d'*Antigone*. Ça n'est pas nous qui faisons, par quelque décret, d'*Antigone*, un point tournant en notre matière. Il y a bien longtemps que ce point, même pour ceux pour qui il peut être sinon invisible, du moins même pas remarqué, ils le savent tout de même exister quelque part dans la discussion des doctes. Pour tous donc, pour tous, disons par l'intermédiaire des presque tous, cet *Antigone* est effectivement en notre matière, la matière de l'éthique, un point tournant. Qui ne sait ce qu'elle représente ? Qui ne peut en tout conflit qui nous déchire dans notre rapport avec une loi qui se présente comme juste au nom de la communauté, qui n'est capable d'évoquer Antigone ? Ce que les doctes ont apporté sur ce sujet, qu'en penser ? Qu'en penser quand on en a fait pour soi, pour ceux à qui l'on parle, à nouveau le parcours, quand on a eu l'impression, souvent, de s'égarer dans tant de détours aberrants ? Car elles sont bien étranges les opinions et les pensées qu'on voit sous les plumes des plus grands se formuler au cours des âges, au cours de cet exemple critique. C'est bien l'impression que j'ai eu souvent, tous ces temps ci, en essayant, pour vous, de ne pas laisser échapper, dans ce que je croyais être important d'articulé autour de cet exemple, tant ce que j'avais à articuler était venu pour moi me rappeler que cet exemple était après tout le meilleur. Ne pas vous priver ni me priver de l'aide que je pouvais tirer de ce long parcours historique de la question autour d'*Antigone*. *Antigone* est la tragédie. La tragédie, pour nous analystes, est présente au premier plan de notre expérience, manifestée comme telle

-397 -

par les références que Freud, poussé par la nécessité des biens offerts par le contenu mystique des références qu'il a trouvées dans *Œdipe*, mais aussi bien, vous le savez, dans d'autres tragédies, et s'il n'a pas plus expressément mis en avant celle d'Antigone, ce n'est pas pour dire qu'elle ne puisse ici, au tournant, au pied de ce carrefour où je vous mène, ne pas nous apparaître ce qu'elle était déjà pour Hegel, et vous le verrez, très probablement pas dans le même sens que pour nous, à savoir, des tragédies de Sophocle, celle peut-être qui est à mettre tout en avant. La tragédie est liée plus profondément, plus originellement encore que par son lien à ce complexe d'Œdipe, à la racine de notre expérience. Car enfin, ne l'oublions pas, ce mot essentiel, ce mot clef, ce mot pivot de *catharsis*, qui est pour vous, pour vos oreilles, représente sans doute un mot plus ou moins étroitement lié au terme d'abréaction avec ce qu'il suppose de déjà franchi des problèmes que Freud, dans son ouvrage inaugural avec Breuer articule, à savoir la décharge, la décharge en acte, voire la décharge motrice, de ce quelque chose qui n'est pas si simple à définir, est pourtant là et nous ne pouvons pas dire que le problème soit pour nous résolu d'une émotion restée suspendue.

Est-ce que la notion d'insatisfaction suffit pour en remplir le rôle de compréhensibilité qui est ici requis quand il s'agit, si on peut dire, qu'une émotion, un traumatisme peut laisser pour lui, pour le sujet quelque chose en suspens, en restant en suspens aussi longtemps qu'un accord ne sera pas retrouvé ? Sans doute, relisez ces premières pages de Breuer, de Freud, et vous verrez à la lumière de ce que j'ai essayé pour vous de cliver dans notre expérience, combien il est impossible à l'heure actuelle de s'en satisfaire, de ne pas interroger, sur le mot de satisfaction admis dans la matière, de ne pas interroger, de ne pas voir par exemple quel problème pose le fait que l'action, dit Freud, puisse être déchargée dans les paroles qui l'articulent. Aussi bien cette catharsis, si elle est liée dans ce texte particulièrement au problème de l'abréaction, quand nous l'invoquons - car elle est déjà invoquée ici à l'arrière plan, expressément, à des origines antiques - est, comme telle, toujours centrée sur la formule d'Aristote, sur ce qu'il donna au début du VI<sup>e</sup> chapitre de la *Poétique*, de la définition de la tragédie.

Il l'articule d'une façon longue et sur laquelle nous aurons à revenir. Il l'articule en en donnant la définition, et ce qui est exigible dans l'ordre des -398 -

genres pour qu'elle soit, comme telle, définie comme une tragédie. Je vous dis, le passage est long, nous aurons à y revenir. Il s'agit des caractéristiques de la tragédie, de sa composition, de ce qui la distingue, par exemple, du discours épique. Je ne vous ai reproduit là que la chute, les derniers termes de ce passage, ceux où singulièrement Aristote donne sa fin finale, ce qu'on appelle son τέλος, dans l'articulation causale. Il le formule ainsi : « δι' ἔλεον καὶ φόβου πεφαινούσα τὴν τῶν τοῦ τῶν παθημάτων κάθαρσιν, moyen accomplissant par la pitié et par la crainte la catharsis des passions semblables à celle-ci ». Ces mots, qui ont l'air simples, ont provoqué, entraîné au cours des âges un flot, un monde de commentaires, que je ne peux même pas songer à vous en faire ici l'histoire. Ce que je vous apporte ici, dans cet ordre, de mes recherches, est toujours choisi, ponctuel.

Cette catharsis, qu'est-ce qu'elle est ? Nous la traduisons habituellement par quelque chose comme purgation. Et aussi bien pour nous, surtout pour nous médecins, derrière cette abréaction se profile, depuis toujours, de la résonance sémantique que ce terme a pris pour nous depuis les bancs de cette école par lesquels tous ici nous sommes plus ou moins passés, de l'école secondaire, que nous traînons derrière nous le terme de purgation, avec ce qu'il évoque presque de moliéresque, pour autant que le moliéresque ici ne fait que traduire l'écho d'un concept médical très ancien, celui qui, pour employer les termes de Molière, comporte l'élimination des humeurs peccantes. Ce n'est pas pourtant bien loin de ce que le terme par lui-même est fait pour évoquer, et, après tout, je peux bien, pour vous le faire sentir tout de suite, faire état de ce que le parcours de notre travail a présentifié récemment pour vous sous le nom des Cathares. Les Cathares, qu'est-ce que c'est ? Je pense vous l'avoir dit au passage, c'est les purs. Καθαρός, c'est un pur, et le terme, dans sa résonance originelle, n'est pas un terme qui signifie avant tout illumination, décharge, mais purification. Dans le contexte antique, le terme de catharsis est employé sans doute d'une part, déjà, dans une tradition médicale, dans Hippocrate, avec un sens expressément médical, lié plus ou moins à des éliminations, des décharges, à un retour à la normale.

Mais d'un autre côté, dans d'autres contextes, il est lié à la purification et à la purification rituelle tout à fait spécialement, d'où une ambiguïté que nous ne sommes pas, bien sûr, vous vous en doutez, les premiers à -399 -

découvrir. Et pour évoquer un nom, je vous dirai qu'au XVI<sup>e</sup> siècle, un nommé Denis Lambin, reprenant Aristote, met au premier plan la fonction rituelle de la tragédie, dans l'occasion, donnant au sens cérémoniel de la purification le premier plan en la matière. Il ne s'agit pas de dire qu'il a plus ou moins raison qu'un autre. Il s'agit simplement de vous ponctuer dans quel espace se pose l'interrogation et le problème. En fait, ne l'oublions pas, ce terme de catharsis, dans la Poétique où nous le recueillons au niveau de ce passage, reste singulièrement isolé. Non pas qu'il n'y soit commenté, développé et traité, mais nous n'en saurons, jusqu'à un nouveau papyrus découvert, rien. Car, vous le savez je suppose, la Poétique, nous n'en avons qu'une partie. On peut évaluer ce que nous avons, à peu près à la moitié, et, dans la moitié que nous avons, il n'y a rien de plus que ce passage pour nous parler de la catharsis. Nous savons qu'il y en avait plus, parce que quand Aristote parle, dans certains termes, de la catharsis, au livre VIII dans la numérotation de la grande édition classique de la *Politique*, il dit: « Cette catharsis sur laquelle je me suis expliqué ailleurs dans la *Poétique* ». Quand vous allez à la *Poétique*, vous ne trouvez que cela, de sorte que vous êtes suffisamment éclairé, si vous savez que la Poétique est incomplète, sur le fait qu'évidemment il en manque.

Il est question de la catharsis dans la *Politique*, au livre VIII de l'édition Didot, là où l'on parle de la musique, et de la catharsis à propos de la musique. Et c'est là que, du fait du sort des choses, nous en savons beaucoup plus long, et nommément sur le fait que ce que signifie pour Aristote, à propos de la musique, l'apaisement, c'est un apaisement qu'il articule très spécialement en le centrant sur une certaine sorte de musique, celle dont il attend non pas tel effet éthique, ni non plus tel effet pratique - je suis forcé d'aller un peu vite - mais l'effet d'enthousiasme. C'est autour de l'enthousiasme, c'est-à-dire de la musique la plus inquiétante à cet effet, disons, qu'on peut imaginer. Après tout, la musique autour de laquelle mène son débat sur la sagesse antique, est-elle une bonne ou une mauvaise musique ? Appelons-la pour nous le *hot*, ou le rock'n roll. C'est de cela qu'il s'agit, d'une musique qui leur arrachait les tripes, qui les faisait sortir d'eux-mêmes, et dont il s'agissait de savoir s'il fallait ou non l'interdire. Au niveau des enthousiasmes, après être passé par l'épreuve de l'exaltation, de l'arrachement dionysiaque de cette musique, ils sont plus calmes. Voilà ce que veut dire la catharsis au point où elle est évoquée au -400 -

VIIIe livre de la *Politique*. Et à ce propos, je vous fais remarquer que tout le monde ne se met pas dans ces états d'enthousiasme, tout le monde est à portée d'en être un tant soit peu susceptible, mais il y en a d'autres, il y a les παθητικοί s'opposant aux ἐυθυββιατικοί. Ceux-là sont à portée d'être la proie d'autres passions, nommément ces passions de la crainte et de la pitié. Et, à ceux-là aussi, une certaine musique, la musique, peut-on penser, qui est en cause dans la tragédie, où elle joue son rôle; apportera aussi une catharsis, un apaisement. Catharsis, tel est le terme employé pour cet apaisement au niveau de la *Poétique*, et il ajoute par le plaisir, apaisement par le plaisir nous laissant une fois de plus nous interroger sur ce que ceci peut vouloir dire, à quel niveau, et pourquoi, et quel plaisir à cette occasion est invoqué. Je le souligne puisque notre topologie concernant ce retour au plaisir dans une crise qui se déploie dans une autre dimension, dans une dimension qui à l'occasion le menace, on sait à quels extrêmes la musique enthousiasmante peut nous porter. Quel est donc ce plaisir ? C'est ici que je vous dis que la topologie que nous avons définie du plaisir comme la loi de ce qui se déroule en-deçà de l'appareil où nous appelle ce centre d'aspiration redoutable du désir, nous permet peut-être de rejoindre, mieux qu'on ne le fit jusqu'ici, l'intuition aristotélicienne. Quoi qu'il en soit, avant d'en revenir à articuler cette visée, ce point de l'au-delà de l'appareil comme point central de cette gravitation, je veux encore ponctuer latéralement, à des fins érudites, qu'à rassembler ce qui, dans la littérature moderne, a donné corps et substance à l'usage du terme de catharsis, tel qu'il est pour nous reçu, c'est-à-dire avec son acception médicale, j'entends dans un champ et dans un domaine qui déborde de beaucoup le champ à proprement parler de nos confrères, je veux dire que la notion médicale de la catharsis aristotélicienne est admise à peu près généralement, aussi bien dans le domaine des littérateurs, des critiques, de ceux qui articulent le problème au niveau de la théorie littéraire, si l'on cherche à déterminer l'étape du triomphe de cette conception de la catharsis, on arrive à un point originel au-delà duquel, vous l'ai-je dit, je n'ai fait que vous l'indiquer tout à l'heure, la discussion est au contraire très large. Je veux dire qu'il est loin d'être acquis que le mot catharsis ait seulement cette connotation médicale. Cette connotation médicale, son triomphe, sa suprématie, a une origine qui vaut la peine d'être notée ici. C'est pour cela que je fais ce petit arrêt érudit. L'origine en est Jakob Bernays en 1857, -401 -

dans un ouvrage paru dans une revue à Breslau. Je suis bien incapable de vous dire pourquoi à Breslau, n'ayant pas pu réunir assez de documents biographiques sur Jakob Bernays. Si j'en crois ce que j'ai demandé à quelqu'un hier de me rapporter, à savoir le livre de Jones, Jakob Bernays, qui fait partie-vous avez, je pense, reconnu au passage la famille où Freud a choisi sa femme - d'une famille de juifs grands bourgeois émérites, je veux dire ayant déjà depuis de très grands siècles au moins acquis leurs titres de noblesse dans la culture allemande. Jones se réfère à Michael Bernays comme étant quelqu'un à qui sa famille fit longuement le reproche d'une apostasie politique, d'une conversion destinée pour lui à assurer sa carrière. Il était professeur à Munich. Quant à Jakob Bernays, si j'en crois celui qui a bien voulu faire cette recherche pour moi, il n'est pas mentionné autrement que comme quelqu'un ayant fait, lui aussi, une carrière émérite comme latiniste et comme helléniste, et c'est en effet fort vrai. Il n'en est rien dit non plus, sinon que lui ne paye pas du même prix son accession aux cadres d'université. Voici une réimpression, en 1880, à Berlin, de deux contributions à la théorie aristotélicienne du drame, par Jakob Bernays. C'est excellent. Il est rare d'avoir autant de satisfaction à la lecture d'un ouvrage universitaire en général, et universitaire allemand en particulier. C'est d'une clarté cristalline, et ça n'est certainement pas pour rien qu'on puisse dire que ce soit à cette date que se situe l'adoption quasiment universelle de ce qu'on peut appeler la version médicale de la notion de la catharsis. Il est regrettable que Jones, pourtant si érudit lui-même, n'ait pas cru autrement devoir mettre en valeur la personnalité ni l'œuvre, dont on ne semble pas faire du tout état, de Jakob Bernays, en une matière dont je crois que tout de même il est très difficile de ne pas penser que Freud n'était certainement pas insensible à la renommée des Bernays, Freud n'ait pas eu quelque audition, quelque vent, par conséquent faisant par là remonter aux meilleures sources l'usage originel qu'il a pu faire de ce mot de catharsis. Ceci donc étant indiqué, nous voici à revenir à ce dont il va s'agir dans notre commentaire d'Antigone, à savoir de l'essence de la tragédie. La tragédie, nous dit-on, atteint son but - et nous avons peine à ne pas tenir compte d'une définition qui après tout ne vient qu'un siècle, même pas, après cette époque qui, pour nous, est celle de la naissance de la tragédie -, à pour but la catharsis, la purgation de ces παθήματα, de ces pas-402 -



sions, de la crainte et de la pitié. Comment pouvons-nous concevoir cette formule ? Nous abordons ici le problème dans notre perspective, je veux dire dans celle où nous axe ce que nous avons déjà tenté de formuler, d'articuler, concernant la place propre, dans une économie qui est celle de la Chose freudienne, du désir. Est-ce que ceci va nous permettre de faire le pas de plus qui est bien nécessité en cette révélation historique ? De cette formulation dont nous ne pouvons plus dire qu'elle nous soit si fermée - nous le devons à la perte d'une partie de l'œuvre d'Aristote, ou à quelque chose qui, dans la nature même des possibilités de la pensée est conditionné d'une façon telle que ceci nous soit présenté fermé - ce pas en avant, dans le domaine de l'éthique, qui s'articule dans ce que nous développons ici depuis deux ans et plus concernant le désir, est ce qui nous permet d'aborder l'élément nouveau à la compréhension du sens de la tragédie, et par cette voie - il y a sûrement une voie plus directe - exemplaire, la fonction de la catharsis.

Nous allons voir, dans *Antigone*, ce point de visée qui définit le désir. Ce point de visée qui va vers une image centrale sans aucun doute, qui détient le ne sais quel mystère jusqu'ici inarticulable puisqu'il faisait ciller les yeux au moment qu'on la regardait, et qui pourtant, cette image, est bien là au centre de la tragédie, puisque c'est l'image d'Antigone elle-même dans tout son éclat fascinant, dont nous savons bien qu'au-delà des dialogues de la famille et de la patrie, qu'au-delà de tous les développements moralisants, c'est bien elle qui nous fascine, dans cet éclat insupportable, dans ce qu'elle a qui nous retient et qui à la fois nous interdit, au sens où cela nous intimide, dans ce quelque chose de déroutant, au dernier terme, qu'a l'image de cette victime si terriblement volontaire.

C'est du côté de cet attrait que nous devons chercher le vrai sens, le vrai mystère, la vraie portée de la tragédie. C'est dans le côté d'émotion qu'il comporte, du côté des passions sans doute, mais d'une passion singulière où la crainte et la pitié sont bien *δί ἑλέον καί φόβου*. Par l'intermédiaire de la pitié et de la crainte, nous sommes purgés, purifiés de tout ce qui est de cet ordre, de cet ordre là que nous pouvons d'emblée, d'ores et déjà, reconnaître c'est la série de l'imaginaire à proprement parler. Et si nous en sommes purgés par l'intermédiaire d'une image entre autres, c'est bien là où nous devons nous poser la question, quelle est alors la place occupée par cette image autour de laquelle toutes les autres semblent tout d'un coup s'éva-

noir, se déplier, se rabattre en quelque sorte ? N'est-ce pas parce que cette image centrale d'Antigone, de sa beauté -ceci je ne l'invente pas, car je vous montrerai le passage du chant du Chœur où elle est évoquée comme telle, et je vous montrerai que c'est le passage pivot - ne nous éclaire pas, par l'articulation de l'action tragique, sur ce qui fait son pouvoir dissipant par rapport à toutes les autres images ? À savoir la place qu'elle occupe, sa place dans l'entre-deux de deux champs symboliquement différenciés. C'est sans doute de tirer tout son éclat de cette place, cet éclat que tous ceux qui ont parlé dignement de la beauté n'ont jamais pu éliminer de leur définition.

C'est cette place, vous le savez, que nous cherchons à définir et que nous avons déjà, dans nos leçons précédentes, approchée, tenté de saisir la première fois par la voie de cette seconde mort imaginée par les héros de Sade, la mort pour autant qu'elle est appelée comme le point où s'annihile le cycle même des transformations naturelles. Nous en retrouverons, de ce point où se distinguent les métaphores fausses de l'étant, de ce qui est la position de l'être, nous en retrouverons la place articulée comme telle, comme une limite, nous en retrouverons, tout au long du texte d'*Antigone*, je veux dire dans la bouche de tous les personnages, d'abord du message de Tirésias, sans cesse la présence et la définition. Mais aussi bien comment ne pas la voir dans l'action même, pour autant que le point central, le milieu de la pièce, est constitué par le moment de ce qui s'articule comme gémissement, comme commentaire, comme débat, comme appel autour d'Antigone en tant qu'elle est condamnée au supplice ? Quel supplice ? Celui d'être enfermée vivante en un tombeau. Le tiers central de la pièce est constitué par cette manifestation, cette apophonie, ce détail qui nous est donné de ce que signifie la position d'une vie qui va se confondre avec la mort certaine, une mort vécue si l'on peut dire d'une façon anticipée, une mort empiétant sur le domaine de la vie, d'une vie empiétant sur la mort. Le champ comme tel de ce sort est ce qu'on s'étonne que les dialecticiens, voire des esthètes aussi éminents qu'un Hegel ou qu'un Goethe, n'aient pas cru devoir, dans leur appréciation de l'effet de la pièce, retenir. Et pour vous suggérer que cette dimension n'est pas une particularité d'*Antigone*, je peux facilement vous proposer de regarder dès lors de-ci, de-là, où vous pouvez en retrouver les correspondants. Vous n'aurez pas besoin de chercher bien loin pour vous aper-

cevoir de la fonction singulière, dans l'effet de la tragédie, de la zone ainsi définie. C'est ici, dans la traversée de cette zone, de ce milieu, que le rayon du désir se réfléchit et se réfracte à la fois aboutissant en somme à nous donner l'idée de cet effet si singulier, et qui est l'effet le plus profond, que nous appelons l'effet du beau sur le désir, c'est à savoir ce quelque chose qui semble singulièrement le dédoubler là où il poursuit sa route. Car on ne peut dire que le désir soit complètement éteint par l'appréhension de la beauté, il continue sa course, mais il a là, plus qu'ailleurs, le sentiment du leurre, en quelque sorte, manifesté par la zone d'éclat et de splendeur où il se laisse entraîner. D'autre part, non réfracté mais réfléchi, repoussé, son émoi, il le sait bien le plus réel. Mais là il n'y a plus d'objet du tout, d'où les deux faces de cette sorte d'extinction ou de tempérament du désir par l'effet de la beauté, sur lequel insistent certains penseurs, Saint Thomas que je vous citai la dernière fois et, de l'autre côté, cette disruption de tout objet sur laquelle l'analyse de Kant, dans la Critique du Jugement, insiste.

Je vous parlais tout à l'heure d'émoi, et ici j'en profite pour vous arrêter, et proprement sur l'usage intempestif qui est fait de ce mot dans la traduction courante, en français, de *Triebregung*, d'émoi pulsionnel. Pourquoi avoir choisi si mal ce mot ? Pourquoi ne pas s'être souvenu qu'émoi n'a rien à voir, à faire avec l'émotion, ni l'émouvoir ? L'émoi est un mot français qui est lié à un très vieux verbe, *émoyer*, ou *esmayer*, qui veut proprement dire faire perdre à quelqu'un, j'allais dire ses moyens si en français ce n'était pas un jeu de mot, mais c'est bien de la puissance qu'il s'agit, car esmayer se rattache au vieux gothique *magnan*, *mögen* en allemand moderne. Un émoi, comme chacun sait, est quelque chose qui s'inscrit dans l'ordre de vos rapports de puissances et nommément ce qui vous les fait perdre.

Nous voici maintenant en devoir d'entrer dans ce texte d'*Antigone* en y cherchant autre chose qu'une leçon de morale. Car il me paraît difficile - je ne sais pourquoi quelqu'un de tout à fait irresponsable en la matière écrivit, il -y a peu de temps, que je suis sans résistance concernant les séductions de la dialectique hégélienne, je ne sais pas si ce reproche était alors mérité, comme il fut écrit au moment que je commençai ici à articuler pour vous la dialectique du désir dans les termes où je le poursuis depuis, on ne peut pas élire que l'auteur en question soit un personnage -405 -

qui ait spécialement du nez - quoi qu'il en soit il n'est pas, assurément, de domaine où Hegel me paraisse plus faible que dans celui de sa poétique, et spécialement, ou autant, que tout ce qu'il peut articuler autour d'Antigone vienne se raccorder pour lui autour de l'idée d'un conflit de discours, sans doute au sens où ces discours comportent l'enjeu le plus essentiel, et qui plus est vont toujours vers je ne sais quelle conciliation. Je demande quelle peut être la conciliation qu'il y a à la fin d'Antigone ? Et aussi bien ça n'est pas sans stupeur que cette conciliation est dite subjective par-dessus le marché. Je lis, dans le texte de la *Poétique*, l'affirmation, à propos d'*Œdipe à Colone* dont nous avons déjà parlé ici, d'*Œdipe à Colone* qui se résume en ceci, ne l'oublions pas, c'est la dernière pièce de Sophocle, que c'est de là que porte la dernière malédiction d'*Œdipe* sur ses fils, celle donc qui va engendrer toute la suite catastrophique des drames sur lesquels nous allons nous retrouver avec *Antigone*, et qui se termine sur ce qu'on peut bien appeler la malédiction terminale d'*Œdipe* « Oh! N'être jamais né », etc. Comment parler de conciliation dans un tel registre ?

Je ne suis pas enclin, de mon indignation, de m'en faire un mérite. D'autres, d'ailleurs, s'en sont aperçu avant moi. Goethe, nommément, semble l'avoir un tant soit peu soupçonné, ou bien encore Erwin Rohde dans *Psyché*. J'ai eu le plaisir ces temps-ci, en allant fouiller en ce qui pouvait tout de même servir pour moi de lieu de rassemblement sur les conceptions antiques concernant l'immortalité de l'âme, de rencontrer dans ce texte tout à fait recommandable, voire admirable de *Psyché*, au tournant, son étonnement devant l'interprétation généralement reçue de l'*Oedipe à Colone* de Sophocle. Essayons de nous laver un peu la cervelle de tout ce bruit autour d'*Antigone*, et d'aller regarder dans le détail qu'est-ce qui s'y passe.

Qu'est-ce qu'il y a dans Antigone ? Il y a d'abord *Antigone*. Est-ce que vous vous êtes aperçu, je vous le dis au passage, que dans toute la pièce on n'en parle jamais qu'en l'appelant ἡπαῖς, ce qui veut dire la gosse ? Ceci, pour mettre les choses au point, pour vous permettre d'accommoder votre pupille sur le style de la chose. Et puis il y a une action. La question de l'action dans la tragédie est très importante. Je ne sais pas pourquoi quelqu'un, que je n'aime pas beaucoup, peut-être parce qu'on me l'envoie toujours dans les dents, qui s'appelait La Bruyère, a dit que nous venions -406 -

trop tard, dans un monde trop vieux, ou que tout avait été dit. Moi, je ne m'aperçois pas de cela. Je crois que sur l'action dans la tragédie il y a encore beaucoup à dire. Je veux dire que ce n'est pas du tout résolu. Et que, pour prendre notre Erwin Rohde auquel je donnais tout à l'heure un bon point, je suis étonné, en un autre chapitre, quand il en parle, car il en parle beaucoup dans son livre sur Sophocle, de voir qu'il nous explique une sorte de curieux conflit entre l'auteur tragique et son sujet qui consisterait en ceci que les lois de la chose - on ne sait d'ailleurs pas trop bien dans cette perspective pourquoi - lui imposent de prendre une belle action comme support, de préférence une action mythique, j'imagine que c'est pour que tout le monde soit déjà dans le bain, soit au courant, et en quelque sorte de faire valoir cette action, si l'on peut dire, avec ambiance et les caractères, les personnages, les problèmes, tout ce que vous voudrez, du temps. Et ce serait là que serait le problème. Il résulterait en somme que Monsieur Anouilh a eu bien raison de nous donner sa petite Antigone fasciste. Ce conflit, qui résulterait en somme du débat du poète avec son sujet, ce serait susceptible, nous dit Erwin Rohde, d'engendrer je ne sais quels conflits de l'action à la pensée, pour lesquels il évoque, non sans une certaine pertinence, je veux dire en faisant écho à beaucoup de choses déjà dites avant nous, le profil d'Hamlet. C'est amusant.

Je pense que c'est difficile à soutenir pour vous. Si vraiment ça a servi à quelque chose ce que j'ai essayé de vous expliquer l'année dernière au sujet d'*Hamlet*, à savoir de vous montrer qu'*Hamlet* n'est pas le drame du tout de la puissance, de l'impuissance de la pensée au regard de l'action, pourquoi, au seuil des temps modernes, *Hamlet* ferait-il ici le témoignage d'une spéciale débilité de l'homme à venir au regard de l'action ? Je ne suis pas si noir, je dirai plus, rien ne nous oblige à l'être, sinon une sorte de cliché de la décadence dans laquelle, je vous l'avais signalé au passage, Freud lui-même tombe quand il fait le rapport des attitudes diverses d'Hamlet et d'Oedipe au regard du désir. Je ne crois pas que ce soit dans une telle divergence de l'action et de la pensée que réside le drame d'Hamlet, ni le problème de l'extinction de son désir. J'ai essayé de vous montrer que la singulière apathie d'Hamlet tient au ressort de l'action même, que c'est dans le mythe choisi que nous devons en trouver les motifs, que c'est dans son rapport au désir de la mère, à la science du père concernant sa propre mort, que nous devons en trouver la source. Et pour faire un pas -407 -

de plus je vous désigne ici le recouplement où nous pouvons trouver notre analyse d'*Hamlet* avec ce point où je vous mène de la *seconde mort*. Ceci, que je ne pouvais point vous montrer l'année dernière, je vous le désigne maintenant au passage, et par l'intermédiaire de cette évocation de la réflexion d'Erwin Rohde, si intempestive soit-elle. N'oubliez pas un des effets où se reconnaît la topologie que je vous désigne. C'est que si Hamlet s'arrête au moment de tuer Claudius, c'est qu'il se préoccupe de ce point précis que j'essaie de vous définir, il ne lui suffit pas de le tuer, il veut pour lui la torture éternelle de l'enfer. Pourquoi, sous prétexte que nous en avons fait notre affaire de cet enfer, est-ce que, dans l'analyse d'un texte, nous nous croirions déshonorés de faire entrer en jeu ceci, c'est que même s'il n'en est pas sûr, s'il n'y croit pas plus que nous à l'enfer, Hamlet, d'une certaine façon, puisqu'il se questionne : « Dormir, rêver peut-être », il n'en reste pas moins qu'il s'arrête dans son acte parce qu'il veut que Claudius aille en enfer. C'est quand même à ne pas vouloir serrer de près les textes, je veux dire à rester dans l'ordre de ce qui nous paraît admissible, c'est-à-dire exactement dans l'ordre des préjugés, qu'à tout instant nous ratons l'occasion de désigner, dans les sentiers que nous suivons, les limites propres, les points de franchissement.

Ne vous eussé-je rien enseigné ici autre chose que cette méthode implacable de commentaire des signifiants, qu'il vous en resterait quelque chose, du moins je l'espère, et j'espère même qu'il ne vous en restera rien d'autre, à savoir que, si tant est que ce que j'enseigne ait la valeur d'un enseignement, je n'y laisserai après moi aucune de ces prises qui vous permettent d'y ajouter le suffixe *isme*. En d'autres termes, que d'aucun des termes que j'aurai successivement poussés devant vous, mais dont heureusement votre embarras me montre qu'aucun d'entre eux n'a pu encore suffire à vous paraître l'essentiel, qu'il s'agisse du symbolique, du signifiant ou du désir, qu'aucun de ces termes, en fin de compte, ne pourra jamais, de mon fait, servir à quiconque de gri-gri intellectuel.

Après il y a, dans une tragédie, le Chœur. Le Chœur, qu'est-ce que c'est ? On vous dit c'est vous, ou bien c'est pas vous. Je crois que la question n'est pas là, puisqu'il s'agit de moyens, et de moyens émotionnels. Je dirai, le Chœur, ce sont les gens qui s'émeuvent. Donc, regardez-y à deux fois avant de vous dire que c'est vos émotions qui sont en jeu dans cette -408 -

purification. Elles sont enjeu quant à la fin, à savoir que non seulement elles, mais bien d'autres, doivent être par quelque artifice apaisées, mais ce n'est pas pour autant qu'elles sont plus ou moins directement mises en jeu. Elles y sont sans aucun doute, vous êtes là à l'état, en principe, de matière disponible, mais d'un autre côté aussi, de matière tout à fait indifférente. Quand vous êtes le soir au théâtre, vous pensez à vos petites affaires, au stylo que vous avez perdu dans la journée et au chèque que vous aurez à signer le lendemain. Ne nous faisons donc pas trop de crédit. Vos émotions sont prises en charge dans une saine disposition de la scène. C'est le Chœur qui s'en charge. Le commentaire émotionnel est fait, c'est ce qui fait la plus grande chance de survie de la tragédie antique. Il est fait, il est assez dit que le il est juste ce qu'il faut bêta, il n'est pas sans fermeté non plus, il est bien humain. Vous êtes donc délivrés de tous soucis. Même si vous ne sentez rien, le Chœur aura senti à votre place. Et même, après tout, pourquoi ne pas imaginer que l'effet peut être obtenu, là en effet, la petite dose, sur vous-même, si vous n'avez pas tellement palpité que cela ? À la vérité, je ne suis pas tellement sûr que le spectateur participe tellement, palpite. Je suis bien sûr par contre qu'il est, par l'image d'Antigone, fasciné. J'ai dit, fasciné. Ici, il est spectateur. Mais je vous le demande encore, spectateur de quoi ? Quelle est l'image que présente Antigone ? Là est la question. Ne confondons pas ce rapport à l'image privilégiée et l'ensemble du spectacle. Le terme de spectateur, communément employé pour discuter l'effet de la tragédie, me paraît tout à fait problématique si nous ne limitons pas quel est le champ de ce qu'il engage. Au niveau de ce qui se passe dans le réel, il est bien plutôt l'auditeur, et là-dessus je ne saurais trop me féliciter d'être en accord avec Aristote pour qui tout le développement des arts du théâtre se produit au niveau de l'audition. Le spectacle étant arrangé pour lui dans l'ordre des choses en marge de ce qui est à proprement parler la technique. Ça n'est certainement pas rien pour autant, mais ça n'est pas l'essentiel, comme l'élocution dans la rhétorique, le spectacle n'est ici que comme moyen secondaire.

Ceci pour remettre à leur place les soucis modernes dits de la mise en scène. Les mérites de la mise en scène sont grands, je les apprécie toujours, que ce soit au théâtre ou au cinéma. Mais quand même n'oublions pas qu'ils ne sont si essentiels que pour autant que, si vous me permettez -409 -

quelque liberté de langage, notre troisième oeil ne bande pas assez; on le branle un tout petit peu avec la mise en scène. Ce n'est pas non plus pour, à ce propos, me livrer au plaisir morose que je dénonçais tout à l'heure dans les conceptions d'une quelconque décadence du spectateur. Je n'en crois rien. Le public a dû toujours être, au même niveau, sous un certain angle; *sub specie aeternitatis*, tout se vaut, tout est toujours là, simplement pas toujours à la même place. Et, je le dis en passant, il faut vraiment être un élève de mon séminaire, je veux dire être spécialement éveillé pour arriver à trouver quelque chose au spectacle de la *Dolce Vita*. Je suis émerveillé du bruissement de plaisir qu'il semble avoir provoqué chez un nombre important de membres de cette assemblée. Je veux croire que cet effet n'est dû qu'au moment illusionnel produit par le fait que les choses que je dis sont bien faites pour mettre en valeur une certaine sorte de mirage, celui, effectivement, qui est à peu près le seul qui, dans cette succession d'images, soit visé, qui n'est jamais atteint nulle part, sauf, je dois dire, en un moment. Il me semble que le moment où, au petit matin, les viveurs, au milieu des fûts des pins, au bord de la plage, après être restés immobiles et comme disparaissant de la vibration de la lumière, se mettent tout d'un coup en marche vers je ne sais quel but, qui est celui qui a fait tellement plaisir à beaucoup qui y ont retrouvé ma fameuse Chose, c'est à dire je ne sais quoi de dégueulasse qu'on extrait de la mer avec un filet. Dieu merci, on n'a pas encore vu cela à ce moment-là. Seulement les viveurs se mettent à marcher, et ils seront presque toujours aussi invisibles et ils sont tout à fait semblables en effet à des statues qui se déplaceraient au milieu d'arbres d'Uccello. Il y a là en effet un moment privilégié et unique à lui tout seul. Il faut que les autres, ceux qui n'ont pas encore été reconnaître l'enseignement de mon séminaire, y aillent. C'est tout à la fin, ce qui vous permettra de prendre vos places, s'il en reste, au bon moment.

Nous voici donc au point de notre Antigone. Notre Antigone donc, la voici au moment d'entrer dans l'action où nous allons la suivre. Que vous en dirais-je de plus aujourd'hui ? J'hésite. Il est tard. Je voudrais prendre ce texte de bout en bout pour vous en faire saisir les ressorts. Il est quand même quelque chose que vous pourriez faire d'ici la prochaine fois, c'est de le lire. Je ne crois pas que de vous en avoir à la fois sonné la cloche en vous disant que je vous parlerai d'Antigone ait suffi, vu le niveau ordinaire de votre zèle, à vous le faire même parcourir. Il ne serait pas tout à fait -410 -



inintéressant que vous le fassiez pour la prochaine fois. Il y a mille façons de le faire. Il y a d'abord une édition critique de Monsieur Robert Pignarre. Pour ceux qui savent vraiment le grec, je recommanderai la traduction juxtalinéaire, car à bien voir le mot à mot, en somme, des textes grecs, c'est follement instructif. C'est sur ce plan, la prochaine fois, que je vous ferai voir à quel point nos repères sont là dans le texte parfaitement articulés par des signifiants que je n'ai pas besoin d'aller chercher un par-ci, par-là. Je veux dire qu'il serait en quelque sorte une sorte de sanction vraiment arbitraire si je trouvais de temps en temps un mot pour faire écho à ce que je prononce. Je vous montrerai que les mots que je prononce sont ceux que vous retrouvez de bout en bout comme un fil unique et qui donne véritablement l'armature de la pièce. Donc si vous pouvez regarder de près ce texte d'*Antigone* paru chez Hachette, vous en aurez déjà, je pense, suffisamment de fruits à pouvoir anticiper sur ce que je pourrai vous montrer. Il y a quelque chose encore que je veux vous signaler. Un jour, Goethe, parlant avec Eckermann, musardait un peu autour de toutes sortes de choses. Quelques jours avant, il avait inventé le canal de Suez et le canal de Panama. Je dois dire que c'est assez brillant de lire cela et de voir qu'en 1827 il avait eu, sur le sujet de la fonction historique de ces deux ustensiles, une vue extrêmement claire. Puis un beau jour, on lit un livre qui vient de paraître, complètement oublié, du nommé Irisch, qui fait d'*Antigone* un très joli commentaire que je connais à travers Goethe. Je ne vois pas en quoi il se distingue du commentaire hégélien, en plus bête. Il y a des choses très amusantes. Je dois dire que ceux qui reprochent à Hegel de temps en temps l'extraordinaire difficulté de ses énonciations, triompheront là, bien sûr, sous l'autorité de Goethe, à confirmer leurs railleries.

Goethe rectifie assurément ce dont il s'agit pour Hegel quand il s'agit d'opposer Créon à *Antigone* comme deux principes opposés de la loi, du discours, de conflit en quelque sorte qui serait lié aux structures. Il montre assez que Créon sort manifestement de son chemin, pour tout dire poussé par son désir, cherche, lui, à rompre la barrière, à viser son ennemi Polynice au-delà des limites où il lui est permis de l'atteindre, et c'est pour autant qu'il veut le frapper précisément de cette seconde mort qu'il n'a aucun droit de lui infliger; que c'est en ce sens que Créon développe tout son discours, et par là, à soi tout seul, il court à sa perte. Si ce n'est pas -411 -

dit exactement comme cela, c'est impliqué, entrevu par le discours de Goethe. Il ne s'agit pas d'un droit qui s'oppose à un droit, mais d'un tort qui s'oppose à quoi ? À autre chose qui est bien pour nous le véritable problème, à savoir ce que, dans cette occasion, représente Antigone. Vous le verrez, je vous le dirai, ce n'est pas simplement la défense des droits sacrés du mort ou de la famille, ni non plus tout ce qu'on a voulu représenter d'une sorte de sainteté d'Antigone. Antigone est portée par une passion, et nous tâcherons de savoir laquelle. Mais il y a une chose singulière, c'est que Goethe, quel que soit ce qu'à ce moment il articule, nous dit avoir été choqué, heurté par un moment de son discours, ou, au-delà de tout ce calvaire dont nous suivrons le parcours, alors que tout est franchi, sa prise, son défi, sa condamnation, son gémissement même, qu'elle est vraiment au bord de ce fameux tombeau, Antigone s'arrête pour se justifier. Alors que déjà elle-même a semblé fléchir dans une sorte de désir : « Mon père, pourquoi m'avez-vous abandonnée ? », elle se reprend, et aussi bien, dit, sachez-le, je n'aurais pas défié la loi des citoyens pour un mari ou un enfant à qui on eût refusé la sépulture, parce qu'après tout, dit-elle, si j'eusse perdu un mari dans ces conditions, j'aurais pu en prendre un autre, que si même j'avais perdu un enfant, avec le mari j'aurais pu refaire un autre enfant avec un autre mari, mais ce frère, ἀντάδελφος, le terme grec se liant soi-même avec le frère, parcourt toute la pièce, il apparaît au premier vers, quand elle parle à Ismène, ce frère né du même père et de la même mère, maintenant le père et la mère sont cachés dans l'Hadès, il n'y a plus aucune chance que quelque frère en renaisse jamais.

μηνρὸς δ' ἐν Ἄιδου καὶ πατρὸς κεκευθότοιιν  
 οὐκ ἐστ' ἀδελφὸς ὅστις ἀν βλάστοι ποτέ

Là, le sage de Weimar trouve que quand même c'est un peu drôle. Il n'est pas le seul. Et au cours des âges, le ressort, la raison de cette extraordinaire justification a toujours laissé les gens vacillants. Il faut bien que toujours quelque folie frappe les plus sages discours, et Goethe ne peut pas manquer de laisser échapper un vœu. C'est la vérité de l'homme de retenue, et qui sait quel est le prix d'un texte, de toujours se garder de for-

muler d'une façon anticipée, car n'est-ce pas là introduire tous les risques ? Il dit, je souhaite qu'un érudit nous montre un jour que ce passage est interpolé. Naturellement, quand on fait pareil vœu, on peut toujours espérer qu'il sera comblé. Il y a eu au moins quatre ou cinq érudits au cours du XIXe siècle pour dire que ce n'était pas tenable. Une des meilleurs façons dont les choses ont été avancées, c'est que, paraît-il, une histoire qu'on dirait pareille serait dans Hérodote, au troisième livre. À la vérité, ça n'a pas beaucoup de rapport, à part qu'il s'agit de vie et de mort et aussi de frère, de père, d'époux et d'enfant. A part ça, qui est vrai, il ne s'agit pas du tout de la même chose, car c'est une femme à qui on offre, à la suite de ses lamentations, le choix entre une personne à gracier de toute sa famille qui se trouve toute entière impliquée dans une condamnation globale comme cela pouvait se faire à la cour des Perses, et elle explique pourquoi elle préfère son frère à son mari. D'autre part, ce n'est pas parce que deux passages se ressemblent, qu'on pense que l'autre est une copie du premier. Et après tout, pourquoi est-ce que cette copie est introduite là ? En d'autres termes, ce passage est si peu apocryphe que les deux vers cités précédemment, qui sont choisis dans le passage, sont choisis parce qu'Aristote, environ quatre-vingt ans après Sophocle, les cite au troisième livre de sa *Rhétorique*. Il est quand même difficile, si ces vers portent en eux-mêmes la charge de tellement de scandale, de penser que quelqu'un qui vivait quatre-vingt ans après Sophocle, aurait cité, à titre d'exemple littéraire, et pas dans un endroit peu important - car il s'agit de ce que du point de vue de la *Rhétorique* on doit faire pour expliquer ses actes, et de tous les exemples qui peuvent venir dans une pareille matière qui paraît assez commune - il se trouve qu'Aristote cite justement ces deux vers. Cela risque de rendre tout de même le passage et la thèse de l'interpolation un tant soit peu douteuse. En fin de compte, ce passage, justement parce qu'il porte avec lui ce caractère de scandale, est peut-être de nature à nous retenir. Nous verrons, d'ailleurs je pense que vous pouvez déjà l'entrevoir, qu'il n'est là, semble-t-il, que pour fournir un appui de plus à ce que nous essaierons de définir tout à fait strictement la prochaine fois concernant la visée d'*Antigone*.



## Leçon XXII, 1er juin 1960

Je voudrais, aujourd'hui, essayer de vous parler d'Antigone, à savoir de la pièce de Sophocle écrite en 441 avant J. C. De l'économie de cette pièce. Je crois que c'est un texte qui mérite à tous points de vue de jouer pour nous ce rôle d'exemple autour de quoi tourne ce que Kant nous donne comme étant la base de cette communication essentielle, en tant qu'elle est possible, qu'elle est même exigée, dans la catégorie du beau. Seul l'exemple - c'est tout différent de l'objet- est ce qui peut, dans cette catégorie, nous permettre la transmission. Vous savez que, d'autre part, nous remettons ici en question la fonction, la place de cette catégorie, par rapport à ce que nous avons essayé d'approcher comme la visée du désir. Pour tout dire, quelque chose sur la fonction du beau, de nouveau, peut, à notre recherche ici, venir au jour. C'Est là que nous en sommes. Ce n'est qu'un point de notre chemin. « Ne t'étonne pas », dit quelque part Platon, dans le Phèdre, qui est justement un dialogue sur le beau, « ne t'étonne pas de la longueur du chemin, si grand est le détour, car c'est un détour nécessaire ».

Aujourd'hui donc, avançons-nous dans le commentaire d'Antigone, pour autant qu'il illustre, et d'une façon vraiment admirable - lisez ce texte pour y voir une espèce de sommet inimaginable dans une sorte de rigueur anéantissante qui, je crois, n'a d'équivalent dans l'œuvre de Sophocle que dans l'*Œdipe à Colone*, qui est sa dernière œuvre - il l'a fait en 455. Quant à la date que j'ai mise au tableau, 441, je voudrais essayer de vous rapprocher de ce texte pour vous en faire apprécier la frappe extraordinaire. -415-

Donc, nous avons dit la dernière fois, il y a Antigone. Il y a quelque chose qui se passe. Il y a le Chœur. D'autre part de la nature de la tragédie je vous avais apporté la chute de cette phrase d'Aristote concernant les lois, ses normes, que j'ai laissée dans l'ombre, nous n'avons pas ici à discuter de la classification des genres littéraires, passage qui se terminait par la pitié et la crainte accomplissant cette catharsis, cette fameuse catharsis dont à la fin, ce sera la conclusion de ce que nous avons à formuler ici dans l'ordre de l'Œdipe, nous essaierons de voir quel est le véritable sens, la catharsis des passions de cette espèce. Les auteurs, et nommément Goethe, étrangement, ont voulu voir la fonction de cette crainte et de cette pitié dans l'action même. Je veux dire que, dans cette action, nous serait fourni le modèle d'une sorte d'équilibre trouvé entre cette crainte et cette pitié. Ce n'est sûrement pas là ce que nous dit Aristote. Je vous l'ai dit, ce que nous dit Aristote nous reste encore comme un chemin fermé, par ce curieux destin qui veut que nous ayons si peu de quoi étayer ce qu'il a dit dans son propre texte, en raison des défauts, des pertes en route qui se sont produites.

Mais je vais tout de suite vous faire une remarque. Des deux protagonistes, au premier regard, que sont Créon et Antigone, veuillez bien remarquer, premier aspect, que ni l'un ni l'autre ne semble connaître la crainte ni la pitié. C'est une remarque qui a tout de même bien son sens. Si vous en doutez, c'est que vous n'avez pas lu *Antigone*, et comme nous allons le lire ensemble, je pense vous le faire toucher du doigt. Au second aspect, d'ailleurs, ce n'est pas il semble, c'est qu'il est sûr. C'est pour cela, entre autres, qu'Antigone est le véritable héros. Il est sûr qu'au moins un des deux protagonistes, Jusqu'au bout, ne connaît ni crainte, ni pitié, et c'est Antigone. À la fin, Créon, vous le verrez, se laisse toucher par la crainte, et si ce n'est pas la cause, c'est assurément le signal de sa perte.

Reprenons maintenant les choses au départ. Ce n'est même pas que Créon ait, si je puis dire, les premiers mots à dire. La pièce, telle qu'elle est construite par Sophocle, nous présente d'abord Antigone dans son dialogue avec Ismène, affirmant dès les premières répliques son propos, les raisons de ce propos. Le style de ce propos, nous allons le reprendre tout à l'heure. C'est secondairement que nous voyons donc apparaître Créon. Il n'est même pas là en repoussoir, néanmoins il est essentiel à notre démonstration. Créon, pour autant qu'il vient là illustrer ce que nous -416 -

avançons quant à la structure de l'éthique tragique, qui est celle de la psychanalyse, Créon illustre ceci il veut le bien. Ce qui après tout est bien son rôle. Le chef, c'est celui qui conduit la communauté. Il est là pour le bien de tous. Quelle est sa faute ? Aristote nous le dit, et d'un terme qu'il promeut comme essentiel à l'action tragique, c'est le terme d'ἁμαρτία. Ce terme, nous avons quelque peine à le traduire. Erreur, et, infléchi dans la direction éthicienne, éthique par instant, erreur de jugement, en venons-nous à l'interpréter. Ça n'est peut-être pas si simple. Et Aristote la fait, cette erreur de jugement, essentielle au ressort tragique. Je vous l'ai dit la dernière fois, près d'un siècle sépare l'époque de la grande création tragique de son interprétation dans une pensée philosophante. Minerve ne se lève, comme l'avait déjà dit Hegel, qu'au crépuscule. Après tout, je n'en suis pas si sûr. Mais nous pouvons rappeler ce terme souvent évoqué, pour penser qu'il y a tout de même quelque chose qui sépare l'enseignement propre des rites tragiques de son interprétation postérieure dans l'ordre d'une éthique qui est, dans Aristote, science du bonheur.

Nous pouvons tout de même remarquer ceci. Et je me ferais volontiers fort de trouver dans les autres tragédies, notamment celles de Sophocle, qu'ici l'ἁμαρτία, elle existe. Elle est vraie, elle est avouée. Le terme d'ἁμαρτάνειν, d'ἁμαρτίματα se retrouve dans le discours de Créon lui-même, quand, à la fin, sous les coups du sort, il s'abat. Ça n'est pas au niveau du vrai héros qu'est l'ἁμαρτία, c'est au niveau de Créon qu'est cette erreur de jugement. Son erreur de jugement -je crois qu'ici nous pouvons serrer de plus près que ne l'a fait jamais encore la pensée amie de la sagesse, la pensée philosophante - est justement, avant la lettre sans doute, car n'oublions pas que c'est très vieux quand même, 441 avant J. C., le Souverain Bien, l'ami Platon ne nous en avait pas encore forgé le mirage, pour lui, Créon, de vouloir faire de ce bien la loi sans limites, la loi souveraine, la loi qui déborde, qui dépasse une certaine limite, qu'il ne s'aperçoit même pas qu'il franchit cette fameuse limite dont on croit bien sûr en avoir dit assez en disant qu'Antigone la défend, qu'il s'agit des lois non écrites de la Δίκη, cette Δίκη dont on fait la justice, le dire des dieux. On croit en avoir dit assez, on n'en a pas dit grand chose. Et assurément c'est un autre champ, un champ sur lequel Créon, comme un innocent, par ἁμαρτία lui, à proprement parler erreur sinon de jugement, erreur de quelque chose, déborde.

Remarquez, à la lumière des questions que nous pouvions poser, concernant la nature de la loi morale, que son langage est parfaitement conforme à ce qui, dans Kant, s'appelle le *Begriff*, le concept du bien. C'est le langage de la raison pratique. Son commandement, son interdiction concernant la sépulture refusée à Polynice, indigne, traître, ennemi de la patrie, est fondée sur le fait qu'on ne peut pas également honorer ceux qui ont défendu la patrie et ceux qui l'ont attaquée. Et, du point de vue kantien, c'est bien une maxime qui peut être donnée comme règle de raison ayant valeur universelle. C'est que donc, avant la lettre, avant ce cheminement éthique qui, d'Aristote à Kant, nous mène à dégager, dans une sorte d'identité dernière, la loi et la raison, avant la lettre, le spectacle tragique ne nous montre-t-il pas l'objection fondamentale, première, le bien ne saurait vouloir régner sur tout sans qu'apparaisse là un excès dont la tragédie nous avertit que les conséquences en seront fatales ? Ce fameux champ sur lequel il s'agit de ne point déborder, quel est-il ? Je vous l'ai dit tout à l'heure. On nous dit, c'est là que règnent les lois non écrites, la volonté, ou mieux la *Δικη* des dieux. Mais Voilà, nous ne savons plus du tout ce que c'est que les dieux. N'oublions pas que nous sommes, depuis quelque temps, sous la loi chrétienne. Et pour retrouver ce que c'est que les dieux, il faut que nous fassions de l'ethnographie. Si vous lisez ce *Phèdre* dont je vous parlais tout à l'heure, qui est un cheminement concernant la nature de l'amour - c'est comme cela que ça s'appelle - cet amour, nous avons bien changé aussi l'axe des mots qui nous servent à le viser. Qu'est-ce que c'est que cet amour ? Est-ce que c'est ce qui ici après les oscillations de l'aventure chrétienne, nous avons appelé l'amour sublime ? Vous le verrez c'en est, en effet, fort proche, encore qu'atteint par d'autres voies. Est-ce que c'est le désir ? Est-ce que c'est ce que certains croient que j'identifie à ce champ central ici, à savoir je ne sais quel mal naturel dans l'homme ? Est-ce que c'est ce que quelque part Créon appelle l'anarchie ? Quoi qu'il en soit, dans le *Phèdre*, vous verrez en un passage que vous retrouverez avec facilité, que la façon dont les amants réagissent, agissent l'amour, varie selon l'époptie à laquelle ils ont participé, ce qui veut dire les initiations, au sens propre qu'a ce terme dans le monde antique, des cérémonies très précises au cours desquelles se produisent, disons vite et en gros, ce même phénomène qu'au cours des âges, et



encore actuellement, pourvu qu'on fasse sur la surface du globe les déplacements de latitude nécessaires, on peut trouver sous la forme de ces tranches ou des phénomènes de possession au cours de quoi un être divin se manifeste par la bouche de celui qui donne, si l'on peut dire, son concours. C'est pour cela que Platon nous dit que ceux qui ont eu l'initiation de Zeus ne réagissent pas dans l'amour comme ceux qui ont eu l'initiation d'Arès. Remplacez les noms par ceux qui dans telle province du Brésil peuvent servir à désigner tel esprit de la terre, de la guerre, telle divinité souveraine, nous ne sommes pas là pour faire de l'exotisme, mais c'est bien de cela qu'il s'agit.

En d'autres termes, il s'agit de quelque chose qui ne nous est plus guère accessible que du point de vue de l'extérieur, de la science, de l'objectivation, mais qui ne fait pas partie, pour nous chrétiens, formés par le christianisme du texte dans lequel se pose effectivement la question de ce champ, ce champ, que nous, chrétiens, nous avons balayé de ses dieux comme chacun sait. C'est justement de ce que nous avons mis à la place qu'il est question ici à la lumière de la psychanalyse. En d'autres termes de ce qui, dans ce champ, reste comme limites, comme limites qui étaient là sans doute depuis toujours, mais qui seules sans doute, restent, ont marqué leur arrêt dans ce champ déserté pour nous chrétiens, c'est là la question qu'ici j'ose poser. Dans ce champ, la limite dont ils s'agit, essentielle pour qu'en apparaisse par réflexion un certain phénomène que, dans une première approximation, j'ai appelé le phénomène du beau, c'est ce que j'ai commencé de pointer, de définir comme celle de la seconde mort. Celle que je vous ai d'abord produite dans Sade comme étant celle qui voudrait traquer la nature dans le principe même de sa puissance formatrice, celle qui règle les alternances de la corruption et de la génération. Au-delà de cet ordre qu'il ne nous est déjà pas si facile de penser, d'assumer dans la connaissance, au-delà nous dit Sade - ici pris comme repère d'un moment de la pensée chrétienne - au-delà de cet ordre, il y a quelque chose, une transgression est possible qu'il appelle le crime, en tant que le sens de ce crime, je vous l'ai montré, ne peut être qu'un fantasme dérisoire.

Ce dont il s'agit, c'est de ce que la pensée désigne, le crime en son sens, en tant, proprement, pour user de termes qui lui donnent son poids, qu'il ne respecte pas l'ordre naturel, et que la pensée de Sade peut aller jusqu'à -419 -

forger cet excès vraiment singulier, inédit, pour autant que sans doute avant lui ce n'était guère venu, au moins apparemment, je veux dire dans une pensée qui s'articule, car nous ne savons pas ce qu'ont pu formuler depuis longtemps les sectes mystiques, Sade peut venir à formuler et à penser que par le crime il est au pouvoir de l'homme qui l'assume de délivrer la nature des chaînes de ses propres lois. Car ses propres lois sont des chaînes. La reproduction des formes autour de quoi viennent s'étouffer en une impasse de conflits ses possibilités à la fois harmoniques et inconciliables, c'est tout cela qu'il y a besoin d'écarter pour la forcer, si l'on peut dire, à recommencer à partir de rien. Telle est la visée de ce crime dont ce n'est pas pour rien qu'il est pour nous tellement un horizon de notre exploration du désir, et que ce soit à partir d'un crime originel que Freud ait dû tenter de reconstruire toute la généalogie de la loi. Ces frontières du à partir de rien, du *ex nihilo*, c'est là, vous dis-je, vous ai-je dit dans les premiers pas de notre propos de cette année, que se tient nécessairement une pensée qui veut être rigoureusement athée.

Une pensée rigoureusement athée se situe dans une perspective qui est celle du créationnisme, et dans nulle autre. Aussi bien, pour illustrer que la pensée sadique se tient justement sur cette limite, rien n'est plus exemplaire que le fantasme fondamental dans Sade. Je veux dire que celui que les mille images épuisantes qu'il nous donne de la manifestation du désir ne font qu'illustrer, c'est justement le fantasme d'une souffrance éternelle, car fondamentale à l'image de la souffrance infligée dans le scénario sadique. Typique est ceci que la souffrance ne peut mener, ne mène pas la victime à ce point qui la disperse, et qui l'anéantit. Il semble que l'objet des tourments doive, dans le fantasme, conserver la possibilité d'être un support indestructible. Effectivement, c'est bien un fantasme, où l'analyse montre clairement que le sujet détache un double de soi qu'il fait inaccessible à l'anéantissement, pour lui faire supporter ce qu'on doit appeler dans l'occasion d'un terme emprunté au domaine de l'esthétique, les jeux de la douleur. Car c'est bien là de la même région qu'il s'agit, que celle où s'ébattent les phénomènes de l'esthétique, un certain espace libre. Et c'est en cela que gît cette conjonction jamais soulignée - comme si je ne sais quel tabou, interdiction parente de cette difficulté que nous connaissons bien chez nos patients à avouer ce qui est à proprement parler de l'ordre du fantasme-cette conjonction, dis-je, qu'il y a entre ces jeux de la dou-

420 -

leur et les phénomènes de la beauté. Je vous les montrerai très manifestement, tellement étalés qu'on finit par ne plus le voir dans le texte de Sade, où les victimes sont toujours parées, non seulement de toutes les beautés, mais de la grâce même qui en est la fleur dernière. Comment expliquer cette sorte de nécessité, si ce n'est d'abord qu'il nous faut la retrouver cachée, toujours imminente, de quelque côté que nous abordions le phénomène, du côté de l'exposition émouvante de la victime ou du côté aussi bien de toute beauté trop exposée, trop bien produite, qui laisse l'homme interdit devant l'image derrière elle profilée de ce qui la menace. Mais de quoi ? Car ce n'est pas de l'anéantissement.

Je crois que ceci est si essentiel que j'ai l'intention de vous faire reparcourir les textes de Kant dans la *Critique du jugement* si extraordinairement rigoureux concernant la nature de la beauté. Je les élude ici. Je veux dire que je les mets entre parenthèses. Néanmoins, ce rapport à l'objet qui intéresse sans doute les mêmes forces qui sont à l'œuvre dans la connaissance, mais qui, nous dit Kant, sont intéressées dans le phénomène du beau sans que l'objet soit concerné, est-ce que vous n'en saisissez pas, vous n'en touchez pas du doigt l'analogie avec le fantasme sadique lui-même, où l'objet n'est là que comme pouvoir d'une souffrance qui n'est elle-même que le signifiant d'une limite, à savoir le point où elle est conçue comme une stase, comme quelque chose qui nous affirme que ce qui est ne peut pas rentrer dans cet anéantissement d'où il est sorti.

Et c'est bien là cette limite que le christianisme a érigée à la place de tous les autres dieux, et sous la forme de cette image exemplaire, tirant à elle secrètement tous les fils de notre désir, l'image de la crucifixion, en tant qu'après tout, si nous osons, je ne dis pas la regarder en face - depuis le temps qu'il y a des mystiques qui s'y absorbent, pensez que tout de même on peut espérer qu'elle a été affrontée - il est plus difficile sans doute d'en parler d'une façon directe, et d'oser dire que c'est là quelque chose que nous pouvons appeler, avant la lettre bien sur, apothéose du sadisme, divinisation de tout ce qui reste dans ce champ, à savoir cette limite où l'être subsiste dans la souffrance, parce qu'il ne le peut autrement que par un concept qui d'ailleurs représente la mise hors de jeu de tous les concepts, celui justement de l'*ex nihilo*.

Qu'il me suffise, pour illustrer ce que je viens de dire, de rappeler ce que vous, analystes, vous pouvez toucher du doigt, à savoir à quel point, des -421 -

rêveries des pures jeunes filles jusqu'aux accouplements des matrones, le fantasme qui guide le désir féminin peut être, par cette image promue du Christ dessus la croix, littéralement empoisonné. Dois-je aller plus loin ? Dois-je dire qu'autour de cette image, la chrétienté, saintement, crucifie l'homme depuis des siècles ? Saintement. Depuis quelque temps, nous découvrons que les administrateurs sont des saints. Est-ce qu'on ne peut pas aussi renverser les choses, et dire que les saints sont des administrateurs ? Les saints sont les administrateurs en effet de l'accès au désir. Car cette opération de la chrétienté sur l'homme se poursuit au niveau collectif. Les dieux morts dans le cœur des chrétiens sont traqués de par le monde par la mission chrétienne. L'image centrale de la divinité chrétienne absorbe toutes les autres images du désir chez l'homme, avec quelques conséquences. C'est peut-être ce au bord de quoi nous sommes dans l'histoire. C'est ce qu'en langage d'administrateur, on vous désigne à notre époque sous le terme des problèmes culturels des pays sous-développés. Je ne suis pas là pour vous promettre, à la suite de cela, une surprise, bonne ou mauvaise ; elles vous viendront, comme on dit, dans *Antigone*, bien assez tôt.

Maintenant, venons en à Antigone. Antigone, c'est l'héroïne. C'est celle qui porte la voix des dieux. C'est celle, traduit-an le grec, qui est plus faite pour l'amour que pour la haine. Bref, c'est une véritablement tendre et charmante petite personne si on en croit cette sorte de commentaire en eau-de-bidet qui fait le style de ce qu'en disent les bons auteurs. Je voudrais simplement, pour l'introduire, vous faire quelques remarques. Et pour tout de suite aller au but, vous dire le terme autour de quoi se situe le drame d'Antigone, ce terme que vous pourrez retrouver dans le texte répété vingt fois. Dans un texte aussi court, une chose répétée vingt fois, ça bruit comme quarante. Cela n'empêche pas bien sûr qu'on peut aussi ne pas le lire. Ce terme, c'est celui-ci, ἀτή. Il est irremplaçable. C'est lui à proprement parler qui désigne la limite que la vie humaine ne saurait trop longtemps franchir. Le texte du Chœur à cet endroit est significatif et insistant, Ἐχτὸς ἀτάς. Au-delà de cet ἀτή, c'est là où on ne peut passer qu'un très court temps. C'est là que veut aller Antigone. Et il ne s'agit pas d'une expédition attendrissante, d'abord parce que vous pouvez avoir dans la bouche d'Antigone tous les témoignages du point où elle en est. Littéralement, elle ne nous cache rien de ce dont il s'agit, elle n'en peut -422 -

plus. Sa vie ne vaut pas la peine d'être vécue. Elle vit dans la mémoire du drame intolérable de celui dont a surgi cette souche qui vient d'achever de s'anéantir sous la figure de ses deux frères. Elle vit au foyer de Créon, soumise à sa loi, et c'est cela qu'elle ne peut supporter. Elle ne peut supporter de dépendre, direz-vous, d'un personnage qu'elle exécra. Qu'elle exécra. Après tout pourquoi ? Elle est nourrie, logée, et même dans Sophocle, on ne la marie pas comme Électre dans Giraudoux. Et ne croyez pas que ce soit Giraudoux qui l'ait inventé, c'est Euripide. Électre, dans Euripide, on ne la marie pas au jardinier. Pourtant, elle ne peut pas supporter cela. Et ça joue bien son rôle. Et non seulement, ça joue bien son rôle mais, dans le texte, ça joue de tout son poids pour nous expliquer, si l'on peut dire, en résolution, cette résolution affirmée dès le départ dans son dialogue avec Ismène.

Son dialogue avec Ismène est quelque chose qui, dès le départ, est d'une cruauté exceptionnelle. Car, quand Ismène lui fait remarquer, écoute, vraiment, dans la situation où nous sommes, ce n'est pas déjà très libre aux entournures, n'en remettons pas, elle saute immédiatement là-dessus. Surtout, maintenant, ne reviens plus sur ce que tu viens de dire, car même si tu voulais, c'est moi qui ne veux plus de toi. Et les termes de *εχθρα*, de inimitié concernant ses rapports à elle avec sa sueur, concernant ce qu'elle retrouvera au-delà quand elle retrouvera son frère mort, sont tout de suite produits. Celle qui dira plus tard : « Je suis faite pour partager l'amour et non pas la haine », ce sont les mêmes mots d'inimitié avec lesquels elle se présente tout de suite. Dans la saute des événements, quand sa sueur reviendra vers elle pour partager son sort, quoique n'ayant pas commis l'action interdite, elle la repoussera également avec une cruauté qui dépasse toutes les limites dans le raffinement, car elle lui dit, reste avec Créon que tu aimes tant. Elle met le comble à son mépris.

Voici donc tout de même, silhouette, disons l'énigme que nous présente Antigone. Cette énigme est celle d'un être inhumain. Nous ne la situons pas, car qu'est-ce que ça voudrait dire pour nous, de notre part, de la situer dans le registre de la monstruosité ? C'est bon pour le Chœur qui est là, en toute cette histoire, et qui, à un moment d'une de ces répliques à vous couper le souffle, qui sont celles d'Antigone, s'écrit, elle est *ώμος*, c'est le terme employé. On traduit cela comme on peut par inflexible. Cela veut dire littéralement quelque chose de cru, de non-civilisé. C'est le -423 -

terme de crudité qui correspond le mieux quand on l'utilise- pour parler des mangeurs de chair crue. C'est le point de vue du Chœur. Il n'y comprend rien. Autrement dit elle est aussi ὥμός que son père. Voilà ce qu'on dit.

Pour nous il s'agit de ceci, c'est de savoir qu'est-ce que veut dire cette sortie des limites humaines chez Antigone, si ce n'est parce que son désir vise très précisément ceci au-delà de l'ἄτη. Le même mot ἄτη qui sert dans atroce. C'est là ce dont il s'agit. C'est ce que le Chœur répète avec insistance à tel moment que je vous désignerai de son intervention, avec une insistance technique. je veux dire que c'est cela que ça veut dire, on s'approche ou on ne s'approche pas d'ἄτη, et quand on s'en approche, c'est en raison de quelque chose qui est lié dans l'occasion à un commencement, à une chaîne qui est celle du malheur de la famille des Labdacides. Quand on a commencé de s'en approcher, les choses s'enchaînent en cascade. Ce qui se trouve au fond de ce qui se passe à tous les niveaux de cette lignée, c'est ce quelque chose, nous dit le texte, qui est déterminé par un μέριμνα. C'est presque le même mot que μνήμη, avec l'accent de ressentiment. Mais c'est très faux de le traduire par ressentiment, car le ressentiment est une notion psychologique, alors que μέριμνα est une notion de ces termes ambigus entre le subjectif et l'objectif qui nous donnent à proprement parler les termes de l'articulation signifiante. Ce μέριμνα des Labdacides, c'est cela qui pousse Antigone sur ces frontières de l'ἄτη qu'on peut traduire sans doute par malheur. Mais cela n'a rien à faire avec le malheur. C'est ce sens imparti sans doute, peut-elle dire, par les dieux assurément implacables, celui-là même qui la fait sans pitié ni crainte, et qui, pour nous, la fait apparaître au moment même de son acte, dicte au poète qu'est Sophocle cette image fascinante, une première fois, dans la ténèbre, elle est allé recouvrir le corps de son frère de cette fine couche de poussière, cette poussière légère qui le couvre assez pour qu'il devienne voilé à la vue. Car c'est de cela qu'il s'agit. On ne peut laisser s'étaler à la face du monde cette pourriture où les chiens et les oiseaux viennent arracher des lambeaux pour les porter, nous dit le texte, sur les autels, au cœur des villes, où ils vont disséminer à la fois l'horreur et l'épidémie. Antigone a donc fait ce geste une fois. Ce qui se passe au-delà d'une certaine limite ne doit pas être vu. Le messenger va dire ce qui s'est passé, en disant, nous n'avons trouvé nulle trace, on ne peut pas savoir qui a fait -424 -

cela. L'ordre a été donné de disperser à nouveau cette poussière. Et, cette fois, Antigone se fait surprendre. Le messager qui revient nous décrit dans les termes suivants ce qui s'est passé, ils ont d'abord nettoyé le cadavre de ce qui le couvrait, puis se sont mis sous le vent parce que ça pue. Il faut au moins éviter les émanations épouvantables de ce cadavre. Mais il s'est mis à souffler un grand vent, et la poussière, cette fois, s'est mise à emplir l'atmosphère, remplissant même, dit le texte, le grand éther. Et dans ce moment où tous, se réfugiant comme ils peuvent, s'encapuchonnent dans leurs propres bras, se terrent devant cette sorte de changement de visage de la nature, à cette approche de l'obscurcissement total, du cataclysme, c'est là que se manifeste la petite Antigone. Elle réapparaît auprès du cadavre en poussant, nous dit le texte, les gémissements de l'oiseau à qui ses petits ont été ravis. Singulière image. Plus singulière d'être reprise, et répétée par les auteurs. J'en ai extrait les quatre vers des *Phéniciennes* d'Euripide où, là aussi, on la compare à la mère délaissée d'une couvée dispersée, poussant ses cris pathétiques, qui, littéralement, nous montrent ce qui toujours, dans la poésie antique, symbolise cette évocation de l'oiseau. N'oublions pas combien nous sommes proches, dans les mythes païens, de la pensée de la métamorphose, et, à proprement parler, c'est ici la transformation de Philémon et de Baucis. C'est le rossignol qui, comme tel, se profile, tout au moins dans le texte d'Euripide, sans ambiguïté, comme étant l'image dans laquelle l'être humain semble se muer au niveau de cette plainte.

La limite où nous sommes ici situés est la limite même où se situe la possibilité de la métamorphose, celle qui, véhiculée au cours des siècles comme cachée dans l'œuvre d'Ovide, reprend à ce tournant de la sensibilité européenne qu'est la Renaissance toute sa vigueur, sa virulence, pour que nous la voyions resurgir, voire exploser dans le théâtre de Shakespeare. Voilà ce qu'est Antigone.

L'ascension de la pièce, dès lors, va je pense vous être accessible. Nous avons d'abord le dialogue d'Antigone et d'Ismène. Il faut tout de même que je vous déblaie cela.

Impossible pourtant de ne pas faire état au passage de quelques vers. Les vers 40, 70 et 73, dans lesquels, dans le discours d'Antigone, éclate une espèce d'idiotisme qui se manifeste dans la chute, à la fin de la phrase, du mot μετά. Μετά est avec. Et c'est aussi après. Μετά, c'est exactement parce que les prépositions n'ont pas la même . -425 -

fonction en grec qu'en français, de même que les particules jouent un rôle en anglais que vous ne connaissez pas en français. Μετά, c'est à proprement parler, ce qui vise la coupure. « Mais il n'a rien à faire avec ce qui me concerne », réplique-t-elle concernant l'édit de Créon, l'interdiction de toucher au cadavre de Polynice. À un autre moment, quand elle dit à sa sœur : « Si tu voulais maintenant encore venir avec moi faire ce sacré boulot je ne t'accepterais plus », cet avec, à la chute, ou quand elle dit à son frère : « Je reposerai, ami aimant, presque amant, ici auprès de toi », μετά, avec, encore une fois à la chute du vers, est mis dans cette position inversée. Car, d'habitude, μετά est mis, comme avec en français, avant le mot. Voilà quelque chose qui, en quelque sorte, nous signifie d'une façon signifiante le mode de présence tranchant de notre Antigone. Je vous passe les détails de son dialogue avec Ismène. Ce serait un commentaire interminable. Ça vaudrait une année. Je regrette de ne pas pouvoir faire tenir dans les limites du séminaire l'extraordinaire substance de ce style et de sa scansion. Je franchis.

Après ce dialogue avec Ismène, et l'assurance qu'elle lui donne de sa résolution, nous avons le Chœur. Cette alternance action - Chœur que nous retrouverons au cours du drame cinq fois, je crois. Qu'est-ce que le Chœur vient dire tout de suite après cette entrée en matière qui nous montre bien que les dés sont déjà jetés ? On dit que la tragédie, c'est une action. Attention, est-ce αγειν ? Est-ce πράττειν ? En fait, il faut choisir. Le signifiant introduit deux ordres dans le monde, la vérité et l'événement. Mais si on veut le tenir au niveau des rapports de l'homme avec la dimension de la vérité, on ne peut pas le faire servir en même temps à la ponctuation de l'événement. Il n'y a, dans la tragédie en général, aucune espèce de véritable événement. Le héros et ce qui l'entoure se situent par rapport à ce point de visée du désir. Ce qui se passe, c'est quelque chose que j'appellerai comme des effondrements ou tassements des diverses couches de la présence des héros dans le temps. C'est ceci qui reste indéterminé. Car, qu'une chose se tasse avant une autre dans cette espèce d'effondrement du château de cartes que représente la tragédie, et ce qu'on retrouve à la fin quand on retourne le tout, peut se présenter bien sûr différemment. Illustration de ceci : Créon, après avoir claironné le fait qu'il ne cédera Jamais en rien sur ses positions de responsable quand papa Tirésias lui a suffisamment sonné les cloches, commence d'avoir les foies. -426 -



A ce moment-là, il dit au Chœur, alors, quand même, faut-il pas ? Faut-il que je cède ? Et je vous assure qu'il le dit dans des termes qui, du point de vue que je vous développe, sont d'une beaucoup plus extraordinaire précision. Car l'ἄτη vient encore là - je ne me rapporte pas au texte pour ne pas vous faire perdre de temps - avec une particulière opportunité. A ce moment-là, il est clair que, s'il avait d'abord été au tombeau avant de rendre enfin sur le tard les honneurs funèbres au cadavre, ce qui tout de même prend du temps, peut-être que le pire aurait été évité. Seulement voilà, c'est justement probablement pas sans raisons qu'il commence par le cadavre, qu'il veut d'abord en être quitte comme on dit avec sa conscience. C'est toujours, croyez-moi, ce qui perd quiconque dans la voie des réparations. Ceci n'est qu'une petite illustration. Car, dans le développement du drame, à tout instant, la question de cette temporalité, de la façon dont se rejoignent les fils déjà tous prêts, est là décisive, essentielle, mais pas plus comparable à une action que ce que j'ai appelé tout à l'heure tassement, effondrement sur les prémisses.

Donc, voici le premier dialogue Antigone et Ismène. Qu'est-ce qui va venir après ? La musique. Le Chœur. C'est le chant de la libération. Thèbes est hors de prise de ce qu'on peut bien appeler les barbares. Le style du poème, qui est celui du Chœur, nous représente même curieusement les troupes de Polynice et son ombre, peut-on dire, comme celle d'un grand oiseau tournant autour des maisons. L'image même qui est celle de nos guerres modernes, à savoir de quelque chose qui plane, est déjà, en 441, rendue sensible. Toutefois cette première entrée de musique accomplie, et on sent qu'il y a là de la part de l'auteur quelque ironie, c'est fini, c'est-à-dire que ça commence. Qu'est-ce que nous voyons ? Nous voyons la suite, qui est Créon qui vient nous faire un long discours pour se justifier. Et, à la vérité, il n'a là pour se faire entendre qu'un Chœur docile, la secte des béni-oui-oui. Dialogue, à ce moment-là, entre Créon et le Chœur. Le Chœur n'est pas absolument sans conserver de par lui-même l'idée qu'il y a peut-être dans les propos de Créon quelque excès. Mais au seul moment où il va le laisser paraître, c'est à savoir quand le messenger arrive et raconte ce qui s'est passé, il se fait, j'aime mieux vous le dire, vertement rabrouer.

Mais nous, nous ne pouvons pas le faire. Et ce que je veux produire c'est ceci. C'est que le personnage du messenger se présente dans cette tra-

gédie comme une formidable présence. Car ce messenger s'amène avec toutes sortes de tortillements de la langue et du torse pour dire: ce que j'ai pu réfléchir sur la route, et combien de fois je me suis retourné pour prendre mes jambes à mon cou, et c'est comme ça qu'une route courte devient un long chemin. C'est un formidable discoureur. Il va même jusqu'à parler à un moment donné de la façon suivante, je suis désolé, dit-il, de voir que tu as l'opinion d'avoir l'opinion de croire des mensonges. Bref, je suis suspecté d'être suspect. Ce style du *δοκεῖ ψενδῇ δοκεῖν* est quelque chose qui a sa vibration dans le discours des sophistes mêmes, puisque aussi bien aussitôt Créon lui rétorque, tu es en train de faire des pointes sur la *δόξα*. Bref, pendant toute une scène dérisoire, le messenger, avant de lâcher son paquet, à savoir ce qu'il a à raconter, se livre à toutes ces considérations concernant tout ce qui s'est passé, à savoir des considérations de sécurité, au cours de quoi les gardiens sont entrés dans une panique proche du colletage mutuel pour arriver à cette députation concertée, pour celui qui en est l'objet, après un tirage au sort, et après qu'ayant lâché son paquet il reçoit d'abondantes menaces de Créon, les accusations excessivement bornées du personnage au pouvoir en l'occasion, à savoir qu'ils passeront tous un mauvais quart d'heure si on ne trouve pas promptement le coupable. Et il se tire des pieds avec ces mots, je m'en tire d'assez bon compte puisqu'on ne me met pas tout de suite au bout d'une branche; on ne me reverra pas de si tôt. L'important est de savoir ce qui éclate tout de suite après. Après éclate tout de suite le Chœur. Et le Chœur entonne quoi, après cette espèce d'entrée de clowns ? Car je crois qu'on peut bien ici décrire ce dialogue entre Créon et le messenger, ce subtil messenger, il a de très grands raffinements, il dit à Créon, qu'est ce qui est offensé pour l'instant ? Est-ce que c'est ton cœur ou tes oreilles ? Il le dit littéralement. Il le fait tourner en rond. Créon est, bien malgré lui, forcé de faire face. Il lui explique, si c'est ton cœur, c'est celui qui a fait cela qui l'offense, moi je n'offense que tes oreilles. Nous sommes déjà au sommet de la cruauté, mais on s'amuse. Tout de suite après, qu'est-ce qui se passe ? Un éloge de l'homme. Le Chœur n'entreprend rien d'autre qu'un éloge de l'homme. je vois que l'heure me limite, que je ne peux pas prolonger, je prendrai donc la prochaine fois cet éloge de l'homme, avec son caractère que je vous montrerai. Car il faut quand même analyser un peu le texte pour lui -428 -

donner sa portée. Que vienne là ceci, prendra, je crois, si nous entrons un petit peu dans le détail, tout son sens. Mais comme il est nécessaire de serrer de près le texte je serai donc forcé d'y revenir la prochaine fois. Tout de suite après, c'est-à-dire après cette formidable galéjade, vous le verrez, que constitue cet éloge de l'homme, nous voyons rappliquer, sans aucune espèce de souci de la vraisemblance, je veux dire temporaire, le gardien traînant Antigone. Le gardien est à la fois épanoui - c'est une chance comme on en a peu de pouvoir mettre sa responsabilité à l'abri en ayant coïncé à temps la coupable - je ne peux pas m'étendre si je veux finir sur la portée de ce qui se passe à ce moment dans l'interrogatoire de Créon, mais ce que je veux pointer, c'est ce que dit le Chœur, ce qui commence, dans le Chœur, à venir immédiatement à la suite. Ce que le Chœur, à ce moment-là, nous donne, c'est à proprement parler le chant d'ἄτη. Les paroles de l'homme avec ἄτη, c'est là ce qui fait à ce moment-là l'objet du chant du Chœur. Nous y reviendrons également, j'espère, la prochaine fois.

Que se passe-t-il après l'arrivée d'Hémon, c'est-à-dire du fils de Créon, et du fiancé d'Antigone ? Le dialogue entre le père et le fils, avec ce qu'il démontre de la dimension de ce que j'ai commencé de vous avancer concernant les rapports de l'homme avec son bien, et l'espèce de fléchissement, d'oscillation qui apparaît de la seule confrontation du père et du fils, voilà un point qui est extrêmement important pour la fixation de la stature de Créon, à savoir de ce que nous verrons par la suite être ce qu'il est, c'est-à-dire de ce que sont toujours les bourreaux, les tyrans, en fin de compte des personnages humains. Il n'y a que les martyrs pour être sans pitié ni crainte. Mais, croyez-moi, le jour du triomphe des martyrs, c'est le jour de l'incendie universel, c'est bien ce que la pièce est, là, faite pour nous démontrer.

Mais que voyons-nous à mesure que la pièce monte ? Créon ne s'est pas, à ce moment-là, dégonflé. Bien loin de là. Il laisse partir bien entendu son fils sur les pires menaces.

Qu'est-ce qui éclate à ce moment-là de nouveau ? Le Chœur. Et pour quoi dire ? Ερως ἀνίκητε μάχην. Je pense que même ceux qui ne savent pas le grec ont entendu à quelque moment ces trois mots qui ont traversé les siècles, entraînant après eux diverses mélodies. Ceci veut dire proprement, amour invincible au combat. À ce moment où Créon a décrété à quel supplice Antigone va être vouée, c'est-429 -

à-dire à entrer toute vivante au tombeau, ce qui n'est pas une imagination des plus réjouissantes, je vous assure que dans Sade c'est mis tout à fait au septième ou huitième degré des épreuves des héros. Il faut peut-être ces perspectives pour comprendre, pour qu'on s'en rende compte, mais effectivement c'est quelque chose qui a toute sa portée, c'est précisément à ce moment, et je dirai dans cette mesure, que le Chœur dit littéralement ce quelque chose qui veut dire, cette histoire nous rend, nous, fous, nous lâchons tout, nous perdons la tête. À savoir, pour cette enfant, nous sommes saisis de ce que le texte appelle dans un terme dont je vous prie de retenir la propriété *ἰμερος ἐναργής*. *ἰμερος*, c'est le même terme qui, dans le *Phèdre*, est fait pour désigner à proprement parler ce que j'essaie de vous saisir ici comme étant ce reflet du désir en tant qu'il est ce qui enchaîne même les dieux.

Le terme a été désigné par Jupiter pour désigner ses rapports avec Ganymède. *ἰμερος ἐναργής*, c'est littéralement le désir rendu visible. Tel est ce qui apparaît au moment, et corrélativement, ou va se dérouler ce qu'on peut appeler la longue scène de la montée d'Antigone au supplice. Ici Antigone reste affrontée au Chœur et, après ce chant d'Antigone dans lequel s'insère le passage discuté par Goethe dont je vous ai parlé l'autre jour, le Chœur reprend dans un chant mythologique ou, en trois temps, il fait apparaître trois destinées spécialement dramatiques qui sont toutes orchestrées à cette limite de la vie et de la mort, du cadavre encore animé. Dans la bouche même d'Antigone, l'image de Niobé, pour autant qu'elle est saisie dans la sorte de resserrement du rocher et qu'elle va rester éternellement exposée aux injures de la pluie et du temps, telle est cette image limite autour de laquelle tourne l'axe de la pièce.

Au moment où de plus en plus elle monte vers je ne sais quelle explosion de délire divin, c'est à ce moment que, dirai-je, Tirésias apparaît, l'aveugle, et il ne parle pas simplement pour annoncer l'avenir, mais le dévoilement de sa prophétie joue son rôle dans l'avènement de l'avenir. Car, dans le dialogue qu'il a avec Créon, il retient ce qu'il a à dire jusqu'à ce que Créon, dans sa pensée, formée d'un personnage pour qui tout est affaire de politique, c'est-à-dire de profit, Créon fait l'imprudence de dire à Tirésias assez de choses injurieuses pour que l'autre enfin déclenche sa prophétie avec cette valeur qui fait, dans toute dimension traditionnelle donnée aux paroles de l'inspiré, une valeur suffisamment décisive pour -430 -

que, du même coup, ce soit le moment où Créon perd de sa résistance et se résigne à revenir sur ses ordres; ce qui va être la catastrophe. Une avant dernière entrée du Chœur, significativement, nous fait éclater là l'hymne au dieu le plus caché, le plus suprême. Les choses montent encore d'un ton. C'est l'hymne à Dionysos. Les auteurs croient que cet hymne est l'hymne, une fois de plus, de la libération dans un autre sens, c'est-à-dire qu'on est bien soulagé, que tout va s'arranger. Pour quiconque sait ce que représente Dionysos et son cortège farouche, c'est bien au contraire parce qu'à ce moment-là les limites du champ de l'incendie sont franchies qu'éclate cet hymne.

Il ne reste plus après que la place pour la dernière péripétie, celle où Créon, leurré, va frapper désespérément aux portes d'un tombeau derrière lequel Antigone s'est pendue. Hémon, qui l'embrasse, pousse ses derniers gémissements sans que, remarquons-le, nous puissions savoir vraiment, pas plus que dans la sépulture où descend Hamlet, ce qui s'est vraiment passé. Car enfin, cette Antigone, elle a été, ce sont les ordres de Créon, emmurée, elle a été aux limites de l'ἄτη. Et si Hémon se trouve là avec elle, on peut se demander à juste titre à quel moment il y est entré. Tout comme la figure des acteurs se détourne du lieu où disparaît Oedipe, on ne sait pas ce qui s'est passé dans ce tombeau. Quoi qu'il en soit, quand Hémon en ressort, il est possédé de la μανία divine. Il a tous les signes de quelqu'un qui, dit le texte, est hors de lui. Il se précipite sur son père et le manque, puis s'assassine. Et quand son père rentrera, il trouvera - le messenger, un messenger l'ayant déjà devancé- sa femme morte.

À ce moment-là le texte, avec les termes les plus propres, ceux qui sont exactement faits pour nous rappeler où est la limite, nous montre Créon démonté demandant qu'on l'emporte: « Tirez-moi par les pieds », et le Chœur trouve encore la force pour dire et faire des jeux de mots, et dire à ce moment-là, t'as bien raison de dire cela, les valeurs qu'on a dans les pieds sont encore les meilleures, ce sont les plus courtes. Ce n'est pas un cuistre de collègue qu'il y a dans Sophocle, ce sont malheureusement les cuistres qui le traduisent. Quoi qu'il en soit, c'est bien à ce moment-là la fin de la corrida. Ratissez la piste comme on dit, enlevez le bœuf et coupez-lui ce que vous pensez, s'il en reste, c'est le style, et qu'il s'en aille en soulevant un gai tintement de clochettes. Car c'est ainsi, et presque en ces termes, que se traduit la pièce d'*Antigone*.

Je prendrai la prochaine fois quelque temps pour vous pointer les quelques points essentiels qui vous permettront d'amarrer très strictement mon interprétation aux termes mêmes de Sophocle. J'espère que cela me prendra la moitié du temps, et que je pourrai, après, vous parler de ce que Kant articule concernant la situation du beau. Vous verrez alors la relation de ce que je vous ai ici décrit avec ce que je veux vous démontrer. -432 -

### Leçon XXIII, 8 juin 1960

Pour ceux qui savent assez le grec pour se débrouiller avec un texte, je vous ai conseillé une traduction juxtalinéaire, mais elle est introuvable. Prenez la traduction de chez Garmer, qui n'est pas mal faite. Et je vous renvoie aux vers suivants : vers 4 à 7, 323-325, 332-333, 360-375, 450-470, 559-560, 581-584, 611-614, 620-625, 649-650, 780-805, 839-841, 852-862, 875, 916-924, 1259-1260. Les vers 559-560 sont importants pour nous donner la position d'Antigone à l'égard de la vie. Elle dit à proprement parler que son âme est morte depuis longtemps, qu'elle est destinée à venir en aide aux *ωφελέν*. C'est le même *ωφελέν* dont nous avons parlé à propos d'Ophélie, à venir en aide aux morts. Les vers 611-614 et 620-625 concernant ce que dit le Chœur concernant la limite autour de laquelle se joue en somme ce qu'Antigone veut. C'est autour de cette limite de l'*ἄτη* que la destinée d'Antigone se joue. Et le terme qui termine chacun de ces deux passages, qui est *εκτὸς ἄτας*, j'en ai signalé l'importance la dernière fois. *Εκτὸς*, c'est bien un en dehors, je veux dire une chose qui se passe une fois franchie la limite de l'*ἄτη*. Quelque part, par exemple, le messager, le gardien qui est venu raconter l'événement attentatoire à l'autorité de Créon, dit à la fin qu'il est *εκτὸς ἐλπίδος*, au-delà de toute espérance. Il n'espérait plus être sauvé. Cet *εκτὸς ἄτας* a vraiment dans le texte, de la façon la plus claire, ce sens du franchissement d'une limite. Et c'est bien autour de cela que le chant du Chœur à ce moment-là se développe. De même qu'il dit qu'il se dirige *πρὸς αὐτὴν*, c'est-à-dire vers l'*ἄτη*. Il y a là un choc avec les directions indi- 433 -

quées. Tout le système prépositionnel des Grecs est tellement là-dessus vif, et suggestif. C'est en tant, nous dit-on, que l'homme prend le mal pour le bien - et là aussi il faut l'intégrer dans notre registre -, c'est parce que quelque chose qui est là au-delà des limites de l'ἄτη est devenu pour Antigone son bien à elle, c'est-à-dire un bien qui n'est pas celui de tous les autres, qu'elle se dirige πρὸς αὐτὴν.

Pour reprendre le problème d'une façon qui me permette d'intégrer nos remarques, il faut une fois de plus revenir à la notion, à une vue simple, lavée, dégagée, du héros de la tragédie, et pas de n'importe quel héros, de celui que nous avons devant nous Antigone.

C'est une chose qui a tout de même frappé certain commentateur de Sophocle, au singulier, car J'ai avec surprise trouvé que sous la plume d'un auteur d'un livre récent sur Sophocle qui est Karl Reinhardt - c'est le seul qui s'est en somme aperçu de quelque chose d'assez important, encore que je crois qu'il n'est pas à proprement parler ce dont il s'agit - c'est quelque chose que Karl Reinhardt souligne sous la forme de la solitude particulière du héros sophocléen. Μονούμενοι, souligne-t-il, est ce très joli terme qu'on trouve sous la plume de Sophocle, φρενὸς οἰοπόται, celui qui emmène pâture à l'écart ses pensées. Il est certain que ce n'est pas de cela qu'il s'agit, parce qu'en fin de compte, le héros de la tragédie participe toujours de cet isolement. Il est toujours hors des limites, toujours en flèche, et par conséquent il est, par quelque côté, arraché à la structure.

C'est drôle qu'on ne vole pas quelque chose de tout à fait clair, et de tout à fait évident.

La liste des sept pièces de Sophocle, sur les quelques cent vingt qu'on dit que fut sa production pendant ses quatre-vingt-dix années d'âge, et soixante qu'il consacra à la tragédie, c'est *Ajax*, *Antigone*, *Électre*, *Oedipe roi*, les *Trachiniennes*, *Philoctète* et cet *Oedipe à Colone*. Un certain nombre de ces pièces vivent elles-mêmes dans votre esprit.

Par contre, peut-être ne vous rendez-vous pas compte qu'*Ajax* est un drôle de truc. Ajax, ça commence par une sorte de massacre du troupeau des Grecs par Ajax qui, du fait qu'Athéna ne lui veut pas de bien, agit là comme un fou. Il croit massacrer toute l'armée grecque, et il massacre les troupeaux. Il se réveille après ça, il sombre dans la honte, et il va se tuer de douleur dans un coin. Il n'y a, dans la pièce, absolument rien d'autre. C'est quand même assez drôle. Comme je vous le disais l'autre jour, il n'y a pas l'ombre d'une périπέτεια. Tout est donné au départ, et les -434 -



courbes n'ont plus qu'à s'écraser les unes sur les autres comme elles peuvent. Antigone est ce dont nous parlons. Par conséquent laissons ça de côté. Électre, c'est tout de même aussi quelque chose d'assez curieux dans Sophocle. Dans Eschyle, ça engendre toutes sortes de choses. Il y a les *Choéphores* et les *Euménides*. Après que le meurtre d'Agamemnon ait été vengé, il faut qu'Oreste s'arrange avec les divinités vengeresses qui protègent le sang maternel. Rien de pareil dans Sophocle. Électre est un personnage qui est, à proprement parler - je ne peux pas trop m'étendre là-dessus, mais par certains côtés que je vais vous développer tout à l'heure - un véritable doublet d'Antigone dans le sens que, dans le texte, elle est morte dans la vie, je suis déjà morte à tout. Et d'ailleurs au moment suprême, au moment où Oreste fait sauter le pas à Égisthe, il lui dit, est-ce que tu te rends compte que tu parles à des gens qui sont comme des morts ? Tu ne parles pas à des vivants. C'est une note excessivement curieuse. Et la chose se termine sec, comme cela. Pas la moindre trace de chose qui court après, de superflu. Les choses se terminent de la façon la plus sèche. C'est une exécution au sens propre du terme, la fin de l'*Électre*. L'*Œdipe roi*, laissons-le de côté du point de vue que je veux aborder ici. D'ailleurs nous ne prétendons pas faire une loi générale. Nous ignorons la plus grande partie de ce qu'a fait Sophocle. Je parle de ce qui reste comme proportion de certaines formules que je vais dégager dans ce qui nous reste de Sophocle.

*Les Trachiniennes*, c'est la fin d'Hercule. Hercule est vraiment au bout de ses travaux. Il le sait d'ailleurs. On lui dit qu'il va aller se reposer. Il en a fini. Malheureusement, dans le dernier de ses travaux, il a mêlé dangereusement la question de son désir pour une captive, et sa femme, par amour pour lui, envoie cette délicieuse tunique qu'elle conserve là depuis toujours en cas de besoin. Elle est sûre que c'est une arme à garder pour le bon moment. Et c'est le bon moment. Elle la lui envoie, et vous savez ce qu'il arrive, c'est-à-dire que toute la fin de la pièce est uniquement occupée par les gémissements, les rugissements d'Hercule qui est dévoré par ce tissu enflammé.

Puis il y a *Philoctète*. Philoctète est un personnage qu'on a abandonné. Là, évidemment, l'isolement est bien manifeste. On l'a abandonné dans une île. Il est là à pourrir tout seul depuis dix ans, et on vient encore lui -435 -

demander de rendre service à la communauté. Il se passe toutes sortes de choses dans *Philoctète* et tout le pathétique du drame de conscience que représente pour le jeune Néoptolème le fait d'être chargé de servir d'appât pour le tromper.

Puis il y a *Œdipe à Colone*. Est-ce que vous ne remarquez pas ceci: c'est que s'il y a un trait différentiel de ce que nous appelons du Sophocle, mis à part *Œdipe roi*, c'est la position à bout de course de tous les héros. Ils sont portés sur un extrême qui se situe dans un rapport que la solitude, définie par rapport au prochain, est très loin d'épuiser. C'est d'autre chose qu'il s'agit. Bref, ce sont des personnages d'ores et déjà, et d'emblée, situés dans une zone limite, une zone entre la vie et la mort à proprement parler.

Le thème de l'entre la vie et la mort est d'ailleurs formulé comme tel dans le texte, articulé, mais il est éclatant, manifeste dans les situations. Je dirai qu'on pourrait faire entrer dans cette voie générale la position d'*Œdipe roi*, pour autant que lui, il est, par un côté singulier unique, paradoxal par rapport aux autres, il est, comme nous le montre le poète, au début de ce drame, au comble du bonheur. C'est de ce comble du bonheur que, ce que nous voyons dans Sophocle, c'est à proprement parler ce personnage acharné à sa propre perte par son acharnement à résoudre une énigme, à vouloir la vérité. Tout le monde essaie de le retenir, et en particulier Jocaste. Elle essaie à chaque instant de lui dire, en voilà assez, on en sait assez. Seulement il veut savoir. Et il finit par savoir. Enfin je conviens que l'*Œdipe roi* ne rentre pas dans la formule générale du personnage sophocléen qui est tout de même très exceptionnellement marqué par ce que je désigne dans cette première approximation par l'à-bout-de-course.

Maintenant revenons-en à notre Antigone qui, elle, l'est de la façon la plus claire, la plus avouée. Un jour je vous ai montré ici une anamorphose, la plus belle que j'aie trouvée à votre usage. Elle était vraiment exemplaire, au-delà de toute espérance. Vous vous souvenez de cette sorte de cylindre autour de quoi se produit ce singulier phénomène qui fait qu'en tant qu'à proprement parler on ne peut pas dire que du point de vue optique il y ait une image - je ne vais pas entrer dans la définition optique de la chose - mais c'est pour autant que sur chaque génératrice du cylindre se produit un fragment infinitésimal d'image que nous voyons se -436 -

produire quelque part ce qui est là, puis quelque part qui est là, une superposition d'une série de trames, d'images, moyennant quoi vous avez vu là une très belle image de la passion se produire dans l'au-delà du miroir, alors que quelque chose d'assez dissous et dégueulasse s'étalait autour, sous la forme de ce qui produisait finalement cette merveilleuse illusion. C'est un peu de cela qu'il s'agit. Il s'agit de savoir, si vous voulez, quelle est cette surface pour que cette image d'Antigone en tant qu'image d'une passion surgisse. J'ai évoqué, l'autre jour, à son propos, le « mon père, pourquoi m'avez-vous abandonnée ? », il est littéralement dit dans un vers. Et la tragédie, c'est quelque chose qui se répand en avant pour produire cette image.

Ce que nous faisons, en en faisant l'analyse, c'est le processus inverse. C'est à savoir de voir comment il a fallu construire cette image pour produire cet effet. Eh bien commençons. Et d'abord ceci que je vous ai déjà souligné : c'est le côté implacable, sans crainte et sans pitié qui se manifeste à tout instant de façon si frappante chez Antigone. Quelque part, et certes pour le déplorer, le Chœur l'appelle - cela doit correspondre au vers 875 - αὐτόγυνος. Et il faut vraiment le faire retentir là, derrière le γνῶθι ἑαυτί'iv de l'Oracle de Delphes. Cette sorte d'entière connaissance d'elle-même, c'est là quelque chose dont on ne saurait pas ne pas retenir le sens. Quand, au départ, elle donne son projet à Ismène, je vous ai déjà indiqué son mouvement d'une extrême dureté. Est-ce que tu te rends compte de ce qui se passe ? Il vient de promulguer ce qu'on appelle κήρυγμα qui joue un grand rôle dans la théologie protestante moderne dans la dimension de l'énoncé religieux. Le style est celui-ci, en somme voilà, c'est ce qu'il a proclamé pour toi et pour moi. Elle ajoute d'ailleurs, dans ce style vivant, je dis pour moi. Et elle dit, moi, j'enterrerai mon frère.

Qu'est-ce que ça veut dire, et pourquoi, nous le verrons. Les choses vont en effet très vite. Puis, vous l'avez vu, le gardien vient annoncer que le frère est enterré. A ce moment-là, je vais vous arrêter quelques instants sur quelque chose qui, je crois, est essentiel et donne la portée pour nous de l'œuvre sophocléenne, c'est ceci, certains l'ont dit, je crois même que cela fait partie du titre d'un des nombreux ouvrages que j'ai plus ou moins dépouillés pour me rendre compte de ce qu'on avait dit au cours des âges sur notre Sophocle. C'est évidemment, Sophocle, c'est l'humanisme. On -437 -

le trouve plus humain, donnant l'idée d'une sorte de mesure proprement humaine entre je ne sais quel enracinement dans les idéaux archaïques que représenterait Eschyle, et je ne sais quoi qui s'infléchirait vers le pathos, la sentimentalité, la critique, les sophismes, pour tout dire, comme déjà Aristote va le reprocher à Euripide. Il y a quelque chose qui me frappe. Je veux bien en effet que Sophocle occupe cette sorte de position médiane, mais quant à y voir je ne sais quel parent de l'humanisme, je veux bien aussi, cela donnera un sens nouveau au mot d'humanisme alors. Car je dirai que, si nous nous sentons, quant à nous, au bout si l'on peut dire de cette veine du thème humaniste, si l'homme pour nous est en train de se décomposer, c'est comme par l'effet d'une analyse spectrale dont ici ce que je vous donne est un exemple. Si nous sommes en train de cheminer dans ce joint qui s'exprime sous divers registres, c'est le même point entre l'imaginaire et le symbolique où nous poursuivons ici le rapport de l'homme au signifiant, et le *splitting* qu'il engendre chez lui. C'est bien la même chose que cherche un Claude Lévi-Strauss dans cette formalisation qu'il essaie de donner au passage de la nature à la culture, et plus exactement de la faille entre la nature et la culture. Il est assez curieux de voir qu'à l'orée de l'humanisme, c'est aussi dans cette sorte d'analyse, de béance d'analyse, de confins dans ce côté à bout de course que surgit l'image ou les images, sans aucun doute, qui ont été les plus fascinantes pour toute cette période de l'histoire que nous pouvons mettre sous l'accolade humaniste.

Je crois par exemple très frappant ce moment dont vous avez là un morceau important - vers 360-375 - où le Chœur éclate, juste après le départ de ce messager dont je vous ai montré les évolutions bouffonnes, les tortillements, pour venir annoncer une nouvelle qui peut lui coûter très cher. Là, vous avez les vers 323-325 dont je vous parlai l'autre jour, c'est-à-dire que c'est vraiment terrible de voir quelqu'un s'obstiner à croire. À croire quoi ? Ce que personne pour l'instant n'a le droit d'imaginer, le jeu du *δοκεῖ δοκεῖν*. C'est là ce que j'ai voulu souligner dans ce vers. Et l'autre réplique, tu fais le malin avec des histoires concernant la *δόξα*. Allusion évidente aux jeux philosophiques autour d'un thème à l'époque. Tout de suite après cette scène qui est assez dérisoire, parce qu'enfin nous ne nous intéressons pas beaucoup au fait que le gardien va pouvoir être étripé pour la mauvaise nouvelle qu'il véhicule; il s'en tire, -438 -

il est bien heureux, avec une pirouette, et tout de suite après c'est là qu'éclate cette sorte de chant du Chœur qui est ce que j'ai appelé l'autre jour éloge de l'homme, et qui commence par quelque chose comme ceci,

μολλὰ τὰ δεινὰ κονδέν ἂν  
Ὀρώτον δεινότεροῦ πέλει

ce qui veut dire littéralement, il y a pas mal de choses formidables dans le monde, mais il n'y a rien de plus formidable que l'homme.

Là-dessus, il y a un long morceau dont, par un certain côté, Claude Lévi-Strauss est frappé par ceci, c'est que ce que le Chœur dit de l'homme est vraiment la définition de ce qui est de la culture comme opposée à la nature. Il cultive la parole et les sciences sublimes, il sait préserver sa demeure des glaces de l'histoire, et des traits de l'orage, il sait ne pas se mouiller. Ici, il y a tout de même une espèce de glissement, je dois dire, l'apparition de je ne sais quelle ironie qui me paraît tout à fait incontestable dans ce qui va suivre, ce fameux *παντοπόρος ἄσπορος* qui a pu servir de discussion quant à la ponctuation. Cette ponctuation me semble généralement admise, *παντοπόρος, ἄσπορος ἐπ' οὐδέν ἐρχεται τὸ μέλλον*. Tâchons de comprendre un peu ce qu'il dit là. Évidemment, cela passe très vite au théâtre. *Παντοπόρος*, cela veut dire : qui connaît des tas de trucs. Il en connaît des trucs, l'homme. *Ασπορος*, c'est le contraire, c'est quand on est sans ressources et sans moyens devant quelque chose. Aporie, ça vous est tout de même familier. *Ασπορος* donc, c'est quand il est couillonné. Comme dit le proverbe vaudois, rien n'est impossible à l'homme, ce qu'il ne peut pas faire, il le laisse. C'est le style. Ensuite nous avons *ἐπ' οὐδέν ἐρχεται τὸ μέλλον*. *Ερχεται*, cela veut dire il marche. *ἐπ' οὐδέν*, cela veut dire il va être sur le rien. *Τό μέλλον*, cela peut se traduire tout innocemment comme avenir, et c'est aussi ce qui doit venir. Dans d'autres cas, cela peut dire *μέλλειν*, tarder. Ce sont des sens courants. Donc, vous voyez que, sémantiquement, *τὸ μέλλον* ouvre un champ qui n'est pas facile à strictement identifier dans un terme français correspondant. Évidemment, d'habitude, on s'en tire en disant comme il est plein de ressources, il ne sera sans ressource vers rien de ce qui peut arriver. Ce qui est une sentence somme toute qui me semble un petit peu prudhommesque et dont il n'est pas sûr que, l'employant dans -439 -

un texte qui a tant de relief, il n'est pas sûr que pour dire une platitude pareille ce soit là l'intention du poète.

Nous trouvons plus bas quelque chose d'autre, νφί,τιολις ἀατολις, c'est-à-dire celui qui est au-dessus de la vie ou de la cité, et qui est aussi en dehors de la cité. Je vous dirai pourquoi il se trouve ainsi défini, ce personnage qu'on identifie généralement dans le discours du Chœur comme une sorte de commencement de dévoiement de Créon.

En tout cas, ce παντοπόρος άπορος me paraît difficile à ne pas disjoindre là où ils sont rapprochés en tête de la phrase, et je ne suis pas sûr d'autre part qu'έρχεται, άπορος επ' ουδέν peut se traduire en français par parce qu'il ne va pas sans ressource vers rien, que ce soit tout à fait conforme avec ce que le génie de la langue grecque, ici, suppose. Ce n'est pas il n'est sans ressources devant rien. Cet έρχεται exige d'entraîner ce quelque chose qui est επ' ουδέν avec lui. Le επ', c'est quelque chose qui s'accroche bien à l'έρχεται, et non pas à l'άπορος. C'est nous qui voyons là une espèce de bon à tout. Il va littéralement vers rien de ce qui peut arriver. Il n'y va pas autrement qu'il n'est, c'est-à-dire παντοπόρος, roublard, et toujours couillonné. Il n'en rate pas une. Cela veut dire qu'il s'arrange toujours à ce que des trucs lui tombent sur la tête.

Je crois que c'est dans le style à proprement parler de Prévert qu'il faut sentir cette espèce de moment tournant. Et je vais vous en donner un exemple, une confirmation qui me semble la suivante, αιδα μόνον ψεύζιν ουκ έπάζεται, cela veut dire qu'il n'y a qu'une chose dont il ne se tire pas, c'est de l'affaire de l'Hadès. Là, pour ce qui est de ne pas mourir, il n'en est pas venu à bout. Ce qui va de soi, ce qui est important, c'est que ce qui suit, à savoir νòτων δ' άμηχάνων φυγάς. Après avoir dit qu'il y a en tout cas quelque chose dont il n'est pas venu à bout, c'est la mort, il dit, il a imaginé, a combiné un truc absolument formidable qui est quoi ? Qui est tout de même quelque chose qui est bien fait pour nous intéresser, φυγάς νòτων δ' άμηχάνων, qui veut dire littéralement, la fuite devant des maladies impossibles.

Car essayez de faire rentrer ça dans le bon sens en disant quoi ? Il n'a aucun moyen de donner à ça un autre sens que celui que je lui donne. Les traductions, d'habitude, essaient de dire qu'avec les maladies encore il s'en arrange, mais ce n'est pas ça du tout. Il n'en est pas arrivé au bout avec la mort, mais pour trouver des trucs formidables, des maladies qui ne -440 -

sont pas à la portée d'aucun. C'est lui qui les a construites, fabriquées, c'est tout de même assez énorme, en 441 avant J. C., de voir produire comme une des dimensions de l'homme, essentielle, de nous voir manifester non pas, ce qui n'aurait aucun sens à la place où ça est, la fuite devant les maladies, on ajoute bien que c'est une maladie *αμηχάνων*, c'est un sacré truc. Débrouillez-vous avec cela. C'est cela qu'il a inventé. D'ailleurs, le texte répète qu'il n'a pas réussi devant l'Hadès et, tout de suite après, nous entrons dans le *μηχανόεν*, a proprement parler, dans ceci qu'est le *μηῶαινον*. Il y a quelque chose de *σοφόν*. Ce *σοφόν*, à ce niveau là, n'est pas si simple. Je vous prie de vous rappeler, dans le texte que j'ai traduit moi-même pour le premier numéro de *La Psychanalyse*, le sens du *σοφόν* dans Héraclite, *σοφόν* c'est, il est sage, et de *ομολογείν* qui veut dire, la même chose. Ce *σοφόν*, c'est là quelque chose qui a encore là toute sa verdeur primitive. Il y a quelque chose de *σοφόν* dans ce mécanisme des *μηχανόεν*. Il y a là quelque chose qui *ὑπ'ερ ἐλπίδ'έχων*, va au-delà de tout espoir, et qui *έρπει*, *έρπει* c'est le même mot. C'est cela qui le conduit, qui le dirige tantôt vers le mal, tantôt vers le bien, c'est-à-dire que ce pouvoir, cette sorte, je traduis, moi, *σοφόν* par mandat dans l'article dont je vous parle, de ce qui est déféré à lui par ce bien, est quelque chose d'éminemment ambigu.

Et tout de suite après nous avons le passage, *νόμος παρείρων*, etc. qui est en somme ce autour de quoi va tourner toute la pièce. Car ce *παρείρων*, incontestablement, veut dire, combinant de travers. *Χθονός*, c'est la terre, *Θεών τ'ένορκον δίκαν*, la *δίκη*, ce qui est formulé, dit dans la loi. C'est ce « Dites » qui est ce que nous appelons dans le silence de l'analyse. On ne dit pas « Parlez », on ne leur dit pas « Énoncez, racontez », on leur dit « Dites ». C'est bien justement ce qu'il ne faut pas faire. Cette *δίκη* est essentielle, et a cette dimension proprement énonciatrice, *ένορκού*, confirmée par serment des dieux. Il y a là deux dimensions très nettes qui sont suffisamment distinguées. Il y a les lois de la terre, puis il y a ce que commandent les dieux. Mais on peut les mêler. C'est évidemment pas du même ordre, et, les embrouiller, c'est à partir de là que ça va pouvoir aller mal. Ça va tellement mal que d'ores et déjà le Chœur qui, lui, tout vacillant qu'il soit, a quand même sa petite ligne de navigation, dit, en aucun cas, celui-là, je veux m'associer à lui. Car s'avancer dans cette direction est à très proprement parler *τò μη καλόν*, ce qui n'est pas -

441 -

beau. Et non pas ce qui n'est pas bien comme on le traduit, à cause de l'audace que cela comporte. Et il ne veut pas l'avoir, le Chœur, ce personnage, pour παρέβτιος, compagnon ou voisin de foyer. Il ne veut pas être avec lui dans le même point central dont nous parlons. Avec celui-là il préfère n'avoir pas des relations de prochain, ni non plus ἴσον φρονών, avoir le même désir. C'est ce désir de l'autre dont il sépare son désir. Je ne crois pas forcer les choses en y trouvant l'écho de certaines des formules que je vous ai données ici.

Mais la question devient d'importance alors. Car qu'est-ce qu'il confond, νόμους χθονος, avec la δίκη des dieux ? Naturellement l'interprétation classique est très claire. C'est Créon qui serait là celui qui représente les lois du pays, et qui les identifie aux décrets des dieux. Du moins est-ce ainsi qu'au premier abord on voit les choses. Mais ce n'est pas si sûr que cela, car on ne peut tout de même pas nier que νόμους χθονος, les lois chthoniennes, les lois du niveau de la terre, c'est tout de même bien ce dont se mêle Antigone. C'est à savoir que c'est pour son frère, je le souligne sans cesse, qui est passé dans le monde souterrain, c'est au nom des attaches les plus radicalement chthoniennes des liens du sang, qu'elle se pose en opposante au κήρυγμα, au commandement de Créon. Et en somme, elle se trouve, elle, en position de mettre de son côté la δίκη des dieux.

L'ambiguïté, en tous les cas, est nettement ici discernable. Et c'est ce que nous allons voir maintenant, je crois, mieux confirmé. Je vous ai déjà indiqué ceci, c'est comment, dans le style du Chœur, après la condamnation d'Antigone, éclate quelque chose qui met tout l'accent sur le fait qu'elle a été chercher son ἄτη. De même quand Électre dit, pourquoi est ce que tu remues, tu te fourres sans cesse dans l'ἄτη de ta maison, pourquoi tu t'obstines à réveiller sans cesse devant Égisthe et devant ta mère son meurtre fatal ? Est-ce que ce n'est pas toi qui t'attires tout ce qui en résulte comme maux sur ta tête ? À quoi l'autre répond, je suis bien d'accord, mais je ne peux pas faire autrement. Ici c'est bien pour autant qu'elle va vers cet ἄτη, et qu'il s'agit même d'aller ἐκτὸς ἄτας, de franchir la limite de l'ἄτη qu'Antigone est considérée, intéresse le Chœur. Le commentaire du Chœur c'est ceci, c'est celle qui, par son désir, viole les limites de l'ἄτη, et c'est très exactement à quoi se rapportent les vers dont je vous ai donné l'indication, et spécialement ceux qui se terminent par la formule -442 -



εκτὸς ἄτας, passer la limite de l'ἄτη. L'ἄτη, ce n'est pas l'ἁμαρτία, la faute, l'erreur, ça n'est pas faire une bêtise. La distinction est très nette. Quand, à la fin, Créon va revenir tenant dans ses bras quelque chose, nous dit le Chœur, et il semble bien que ce ne soit rien d'autre que le corps de son fils qui s'est suicidé, le Chœur dit (1259-1260), s'il est permis de le dire, son fils a été, il ne s'agit pas là d'un malheur qui lui soit étranger, mais ἀντὸς ἁμαρτῶν de sa propre erreur, lui-même s'étant foutu dedans, il a fait une bêtise. Il y a d'autres éléments dans le texte qui nous permettent, littéralement, de donner ce sens à ἁμαρτία, l'erreur, la bévue. C'est là le sens sur lequel insiste Aristote. À mon avis, il a tort de la prendre comme caractéristique de ce qui mène le héros tragique à sa perte. Ceci n'est vrai que pour ce que je pourrais appeler le contre-héros, ou le héros secondaire, que pour Créon. C'est vrai, il est ἁμαρτῶν. Au moment où Eurydice va se suicider, le Chœur dit un mot qui est aussi ἀμαρτάνειν. Il espère, qu'on nous dit, qu'elle va pas faire une bêtise. Et naturellement, ils tendent le dos parce qu'on entend pas de bruit. Il dit, on n'entend pas de bruit, c'est mauvais signe. Et le terme qu'il emploie, c'est ἀμαρτῶν, espérons qu'il ne va pas faire une bêtise. Le fruit mortel que recueille de son obstination et de ses commandements insensés, Créon, c'est ce fils mort qu'il a encore dans ses bras. Il a été ἀμαρτῶν. Il a fait une erreur. Il ne s'agit pas de l'ἁλλοτρία ἄτη. Pourquoi parler de cela si ça n'a pas un sens. L'ἄτη, en tant qu'elle est ce quelque chose qui relève de l'Autre, du champ de l'Autre, voilà ce qui est là souligné, et ce qui ne lui appartient pas à lui et qui, par contre, est à proprement parler le lieu où se situe Antigone. Voilà où il nous faut bien en venir, c'est à savoir Antigone. Qu'est-ce . que c'est ? Est-ce que c'est, selon l'interprétation classique, la servante d'un ordre sacré, ou d'un respect de la substance vivante ? Est-ce que c'est le représentant, l'image en elle-même de la charité ? Peut-être. Mais c'est assurément au prix de donner au mot charité une dimension brute, et aussi de voir que, tout de même, le chemin est long à parcourir de la passion d'Antigone à son avènement. La façon dont Antigone se montre à nous, se présente à nous, je veux dire quand elle s'explique sur ce qu'elle a fait devant celui auquel elle s'oppose, c'est à savoir Créon, c'est à proprement parler quelque chose qui s'affirme comme « c'est comme ça

parce que c'est comme ça ». Antigone se manifeste comme la présentification de ce qu'on peut appeler l'individualité absolue. Au nom de quoi ? Plus exactement d'abord, sur quel appui ? C'est là qu'il faut que je vous cite le texte.

Elle dit très nettement ceci, toi tu as fait des lois. Et là encore on élude le sens. Parce que, qu'est-ce qu'elle dit ? Pour traduire mot à mot « Car nullement Jupiter était celui qui a proclamé ces choses à moi ». Naturellement on comprend - je vous ai toujours dit qu'il est important de ne pas comprendre pour comprendre - qu'elle veut dire, ce n'est pas Jupiter qui te donne le droit de dire cela. Mais ce n'est pas ce qu'elle dit. Elle répudie que ce soit Jupiter qui lui ait ordonné de faire cela. Ni non plus la δ κη, celle qui est la compagne, la collaboratrice des dieux d'en bas. Ceci est important, parce que ce ne sont pas les dieux d'en bas dont il s'agit. C'est la δ κη des dieux d'en bas. Je ne suis pas là non plus pour la δ κη. Précisément elle se désolidarise de la δ κη. Tu t'en mâles à tort et à travers. Il se peut même que tu aies tort dans ta façon de l'éviter cette δ κη, de tout mêler. Mais moi justement - elle s'en distingue, je ne m'en m le pas, de tous ces dieux d'en bas qui ont fixé ces lois parmi les hommes. Ωρισαν, ορίζω, ορος, c'est précisément l'image de l'horizon, de la limite. Il ne s'agit de rien d'autre que de la situation d'une limite sur laquelle elle se campe, et sur laquelle elle se sent inattaquable, et sur laquelle rien ne peut faire que quelqu'un de mortel puisse υπερδραμε ν, passer au-delà νόμιμα. Ce ne sont plus les lois, νόμος -, mais une certaine légalité, conséquence de la loi,  γραπια, qu'on traduit toujours par non écrites, et qui veut dire en effet cela, des dieux. Il ne s'agit de rien d'autre que de l'évocation de ce qui est en effet de l'ordre de la loi, mais qui n'est nullement développé dans aucune chaîne signifiante, dans rien.

Il s'agit de cette limite, de cet horizon en tant qu'il est déterminé par un rapport structural qui est très exactement ceci qu'il n'existe qu'à partir du langage de mots, mais qui en montre la conséquence infranchissable. C'est qu'à partir du moment où les mots, le langage et le signifiant entrent en jeu, quelque chose peut être dit qui se dit comme ceci, que mon frère il est tout ce que vous voudrez, le criminel, celui qui a voulu incendier, ruiner les murs de la patrie, et emmener ses compatriotes en esclavage, qui a amené les ennemis autour du territoire de la cité, mais -444 -

enfin il est ce qu'il est, et ce dont il s'agit, c'est de lui rendre les honneurs funéraires. Sans doute il n'a pas le même droit que l'autre, vous pouvez bien me raconter ce que vous voudrez, que l'un est le héros et l'ami, et que l'autre est l'ennemi, mais moi je vous réponds ceci - car elle le répond, elle lui dit ceci - ça n'est pas du tout probablement, ça n'a pas la même valeur qu'en bas. En bas les choses se jugent autrement, et en tout cas pour moi, ce *à moi* auquel vous osez intimer cet ordre, cet ordre ne compte en rien pour moi, car pour moi mon frère est mon frère, et sa valeur est là. C'est le paradoxe autour de quoi achoppe et vacille la pensée de Goethe. C'est son argumentation qui est à proprement parler celle-ci, exactement ce que je vous souligne, c'est à savoir mon frère est ce qu'il est, c'est parce qu'il est ce qu'il est, et qu'il n'y a que lui qui peut l'être, cela, c'est en raison de cela que je m'avance vers cette limite fatale. Si c'était qui que ce soit d'autre avec qui je puisse avoir une relation humaine, à savoir mon mari, à savoir mes enfants, qui fussent en cause, ceux-là sont remplaçables. Ce sont des relations. Mais ce frère, celui qui est *ἄθαιτος*, qui a cette chose commune avec moi d'être né dans la même matrice *ἀδελφός* est très précisément, le mot dans sa structure, son étymologie, fait allusion à la matrice, et qui est né du même père, à savoir dans l'occasion ce père criminel dont, dans toute la pièce, que le Chœur évoque. Ce n'est rien d'autre que les suites de ce crime qu'Antigone est en train d'essuyer. Ce frère, pour autant qu'il est ce qu'il est, l'est, ce quelque chose, d'unique. C'est cela seul qui motive que je m'oppose à vos édits. Nulle part ailleurs n'est la position d'Antigone. Elle n'évoque aucun autre droit que ceci qui surgit dans le langage du caractère ineffaçable de ce qui est à partir du moment où le signifiant qui surgit permet de l'arrêter comme une chose fixe à travers tout flux de transformations possibles. Ce qui est est, et c'est à cela, c'est autour de cela, de cette surface que se fixe la position imbrisable, infranchissable d'Antigone. Elle repousse tout le reste. Je crois que, ici, le à bout de course n'est nulle part mieux illustré, et que tout ce qu'on met autour n'est qu'une façon de faire flotter, d'éluder le caractère absolument radical de la façon dont est posé, dans le texte, le problème. Aussi bien, c'est là ce qui le fonde, ce qu'on peut appeler, dans l'ensemble, cette caractéristique humaine évoquée discrètement au passage, qui fait que l'homme a inventé la sépulture. Il ne s'agit pas d'en finir avec celui qui est un homme, comme d'avec un chien. -445 -

Il ne s'agit pas d'en finir avec ses restes en le rejetant sous une forme quelconque qui fait le registre de l'être de celui qui a pu être situé par un nom, qui est préservé par l'acte des funérailles. Toutes sortes de choses, sans doute, s'y rajoutent. Autour de ça viennent s'accumuler tous les nuages de l'imaginaire, et toutes les influences qui peuvent se dégager des fantômes qui s'accumulent dans les environs de la mort. Mais le fond apparaît justement dans la mesure où les funérailles sont refusées à Polynice. C'est précisément parce que Polynice est livré aux chiens et aux oiseaux et va finir son apparition sur la terre dans l'impureté d'une sorte de dispersion de ses membres qui offense la terre et le ciel, c'est justement parce que ceci se passe qu'on voit bien que ce que représente, par sa position, Antigone, c'est cette limite tout à fait radicale qui, au-delà de tous les contenus, si l'on peut dire, tout ce qu'a pu faire de bien et de mal, tout ce qui peut être infligé à Polynice, maintient radicalement la valeur unique de son être. Cette valeur est essentiellement de langage. Hors du langage, elle ne saurait même être conçue. L'être de celui qui a vécu ne saurait être ainsi détaché de tout ce qu'il a véhiculé comme bien et comme mal, comme destin, comme conséquences pour les autres, et comme sentiments pour lui-même. Cette pureté, cette séparation de l'être de toutes les caractéristiques du drame historique qu'il a traversé, c'est là, justement, cette limite, cet *ex nihilo* autour de quoi se tient Antigone, et qui n'est rien d'autre que la même coupure qu'instaure dans la vie de l'homme la présence même du langage. Cette coupure, elle, est manifeste à tout instant par là, que le langage scande et coupe tout ce qui se passe dans le mouvement de la vie. Αντόνομος, c'est là encore ce comme quoi le Chœur va définir, situer Antigone. Il lui dit, tu t'en vas vers la mort, ne connaissant que ta propre loi. À ce moment-là, les choses en sont allées assez loin pour qu'Antigone ait franchi la limite de la condamnation. Elle sait à quoi elle est condamnée, c'est-à-dire à jouer, si l'on peut dire, dans un jeu dont, je m'excuse, le résultat est connu d'avance, mais qui est effectivement posé comme un jeu par Créon. Elle est condamnée à cette chambre close du tombeau où doit se jouer l'épreuve, à savoir si effectivement les dieux d'en bas lui seront, là, de quelque secours. C'est sur ce point d'ordalie que se propose la condamnation de Créon. Il lui dit, on verra bien ce à quoi ça te servira cette fidélité aux dieux d'en bas. Tu auras ce quelque chose de nourriture -446 -

qui est toujours là mis auprès des morts en manière d'offrande, on verra bien combien de temps tu vivras avec ça.

C'est à partir de ce moment-là que se produit le quelque chose qui est le véritable changement d'éclairage de la tragédie, à savoir ce dont, très curieusement, et d'une façon en même temps très significative, se sont scandalisés certains commentateurs, c'est à savoir le κομμός, la plainte, la lamentation d'Antigone. À partir de ce moment, franchi ce qui incarne chez elle l'entrée dans ce qui est, si l'on peut dire, le symétrique de cette zone au-delà, entre la mort et la vie, entre la mort physique et l'effacement de l'être, elle, sans être encore morte, elle est déjà rayée du nombre des vivants. Je veux dire que prend forme au dehors ce qu'elle a déjà dit qu'elle était. Il y a longtemps qu'elle nous a dit que, pour elle, elle était déjà dans le royaume des morts. Mais cette fois-ci, la chose est consacrée dans le fait. Son supplice va consister à être enfermée, suspendue dans cette zone entre la vie et la mort, et c'est à partir de là seulement que va se développer sa plainte, à savoir la lamentation de la vie. Longuement Antigone va se plaindre de s'en aller άταφος, dit-elle, encore qu'elle doit être enfermée dans un tombeau, sans demeure, pleurée par aucun ami. Sa séparation alors est vécue comme un regret, une lamentation sur tout ce qui, de la vie, lui est refusé, et elle va, à partir de ce moment-là, évoquer même qu'elle n'aura pas le lit conjugal, elle n'aura pas le lien de l'hymen, elle n'aura pas d'enfants. Ceci est très long dans la pièce. La pensée même qui peut venir à je ne sais quel auteur de mettre en doute la légitimité de cette face de la tragédie au nom de je ne sais quelle unité de caractère de l'inflexible Antigone, la froide Antigone - n'oublions pas que le terme de ψυχρόν est celui de la froideur et de la frigidité, un objet de caresses froid. C'est ainsi que l'appelle Créon dans le dialogue avec son fils, pour lui dire qu'il n'y perd rien. Tout ceci, le caractère d'Antigone, nous est opposé, en quelque sorte, comme marquant l'invraisemblance de ce qui serait à ce moment-là une incursion dont on voudrait épargner la responsabilité et la paternité au poète. Insensé contresens car, effectivement, pour Antigone la vie n'est abordable, ne peut être vécue, réfléchie, que de cette limite où déjà elle a perdu, où déjà elle est au-delà, mais de là elle peut la voir. De là, si l'on peut dire, elle peut la vivre sous la forme de ce qui est perdu, et c'est aussi de là que l'image d'Antigone nous apparaît sous l'aspect qui, littéralement, nous dit le Chœur, lui fait perdre la -447 -

tête, rend, dit-il, les justes injustes, et lui-même lui fait franchir toutes les limites, lui fait jeter aux orties tout le respect qu'il peut avoir, lui le Chœur, pour les édits de la cité. Rien dès lors n'est plus touchant que cette ἰμερος ἐναργής, ce désir visible qui se dégage des paupières, dit-il, de l'admirable jeune fille.

Ce côté d'illumination violente, de lueur de la beauté, coïncidant très précisément à ce moment de franchissement, à ce moment de passage à la réalisation de l'ἄτη d'Antigone, c'est là le trait sur lequel, vous le savez, j'ai mis éminemment l'accent. C'est celui qui nous a, en lui-même, comme tel, introduit à l'intérêt du problème d'Antigone, comme à sa fonction exemplaire pour déterminer la fonction, certains effets de ce qui nous définit la nature d'un certain rapport dans l'au-delà du champ central, avec aussi ce qui nous interdit d'en voir la véritable nature, ce qui, en quelque sorte, est fait pour nous éblouir, et nous séparer de sa véritable fonction, c'est à savoir ce côté touchant de la beauté autour de quoi tout vacille, tout jugement critique arrête l'analyse et qui, en somme, des différents effets, des différentes forces mises en jeu, plonge tout dans quelque chose qu'on pourrait presque appeler une certaine confusion, sinon un aveuglement essentiel. Il y a là quelque chose qui ne peut être regardé que par rapport à quoi ? L'effet de beauté, un effet d'aveuglement. Il se passe quelque chose encore au-delà, en effet, si c'est bien d'une espèce d'illustration de l'instinct de mort qu'il s'agit, si c'est ce qu'a déclaré d'elle-même Antigone, et depuis toujours, je suis morte et je veux la mort. Vous en verrez l'articulation dans le texte.

Si là elle se dépeint comme s'identifiant à cette inanimé dans lequel Freud nous apprend à reconnaître la forme dans laquelle se manifeste l'instinct de mort, s'identifiant à cette Niobé pour autant qu'elle se pétrifie, c'est à ce moment-là que vient la louange du Chœur qui lui dit, alors, tu es une demi-déesse. C'est à ce moment-là aussi qu'éclate la riposte d'Antigone qui n'est nullement une demi-déesse, à savoir, ceci est une dérision, vous vous moquez de moi. Et le terme de l'outrage dont j'avais déjà devant vous manifesté la corrélation essentielle à ce moment de ce passage est employé dans sa forme propre qui est exactement calquée sur le même terme de franchissement, de passage. L'outrage, aller outre quelque chose, outrepasser le droit qu'on a de faire bon marché de ce qui arrive, au plus grand malheur, ὕβρις, voilà ce qu'Antigone oppose au -448 -

Chœur pour lui dire, là vous ne savez plus ce que vous dites, vous m'outragez. Sa stature est loin d'en être diminuée, puisque tout ce qui est la plainte, le κομμός, la longue plainte d'Antigone qui suit immédiatement, c'est après ceci que nous voyons arriver dans le Chœur cette référence énigmatique à trois épisodes tout à fait singuliers de l'histoire mythologique qui sont, dans leur disparité, Danaé, d'une part, qui fut elle aussi enfermée dans une chambre d'airain, Lycurgue, fils de Dryas, roi des Edoniens, qui eut la folie de s'opposer et même de persécuter les servantes de Dionysos, à savoir de poursuivre et d'effrayer les femmes, voire de les violenter, de faire sauter le dieu Dionysos dans la mer. C'est la première mention que nous avons comme mention de quelque chose de dionysiaque. C'est au chant II de l'*Illiade* que nous voyons Dionysos mort. Il se vengera, après, en frappant Lycurgue de folie. Selon les différents modes du mythe nous saurons que lui aussi peut-être a été enfermé, que lui, il lui est arrivé autre chose, à savoir que dans sa folie il a tué son propre fils, qu'il a pris, et proprement, pour des sarments de vigne, aveuglé par la folie de Dionysos, et qu'il s'est tranché ses propres membres. Peu importe. Tout ceci n'est point dans le texte. C'est seulement le fait de la vengeance du dieu Dionysos. Troisièmement, exemple encore plus obscur, ce quelque chose qui se passe autour du héros Phinée qui, pour nous est aussi le centre d'une foison de légendes extraordinairement contradictoires, et très difficiles à concilier. Ce héros, nous le voyons sur une coupe, très bizarrement, l'objet d'une sorte de conflit entre les Harpyes qui le harcèlent, et les Boréades, à savoir les deux fils du vent Borée, qui le protègent. L'horizon qui passe corrélativement à cette scène, très curieusement, c'est le cortège des noces de Dionysos et d'Ariane. Pour sûr, nous avons encore beaucoup à gagner dans le déchiffrement de ces mythes, si tant est que c'est possible. Et leur disparate, on dirait presque même leur peu d'appropriation à ce dont il s'agit, est certainement une des croix que les textes tragiques peuvent proposer aux commentateurs. Je ne me fais pas fort de les résoudre. C'est bien pour attirer l'attention de mon ami Claude Lévi-Strauss sur les difficultés particulières de ce passage, que je fus amené à l'intéresser récemment à Antigone.

Néanmoins il y a tout de même quelque chose qu'on peut mettre en relief, en valeur, dans toute cette fin d'*Antigone*, je veux dire cette irrup- 449 -

tion de tragédies au sens vulgarisé du terme, d'épisodes tragiques, qui sont évoqués par le Chœur quand Antigone est sur les confins, c'est que, dans tous les cas, il s'agit de quelque chose qui concerne le rapport des mortels avec les dieux. Danaé, mise au tombeau à cause de l'amour d'un dieu, Lycurgue, subissant un châtement pour avoir voulu faire violence à un dieu, c'est aussi très évidemment par son appartenance à une lignée divine, par le fait d'être une Boréade, que Cléopâtre, à savoir la compagne répudiée de Phinée est ici intéressée. On l'appelle ἀμῖππος, à savoir rapide comme les chevaux, et on dit qu'elle file ἀμῖππος, plus rapide que tous les coursiers sur la glace qui résiste aux pieds, c'est une patineuse.

Ce qui frappe, c'est ceci que je serai amené à reprendre la prochaine fois, ce qui frappe dans toute la fin d'*Antigone*, c'est qu'Antigone subit un malheur, si l'on peut dire, égal à tous ceux qui sont pris dans ce qu'on pourrait appeler le jeu cruel des dieux. Elle y apparaît même du dehors, et pour nous ἀπαγωγόι en tant que victime, au centre du cylindre anamorphique de la tragédie. Mais c'est en quelque sorte victime, et holocauste, complètement malgré elle, qu'elle est là. Antigone se présente comme αὐτόνομος, pur et simple rapport de l'être humain avec ce quelque chose dont il se trouve être miraculeusement porteur, à savoir la coupure signifiante, ce pouvoir infranchissable d'être envers et contre tout ce qu'il est. Tout peut être invoqué autour, et c'est ce que fait le Chœur dans le cinquième acte, à savoir l'invocation du dieu sauveur. Car c'est cela qu'est Dionysos dont, autrement, on ne comprend pas pourquoi il vient là. Rien de moins dionysiaque que l'acte d'Antigone et sa figure. C'est pour autant qu'Antigone mène jusqu'à la limite l'accomplissement de ce qu'on peut appeler le désir pur, le pur et simple désir de mort comme tel, c'est pour autant qu'elle l'incarne. Car réfléchissez-y bien, si son désir doit être le désir de l'Autre et se brancher sur le désir de la mère, le désir de la mère, le texte y fait allusion, c'est là l'origine de tout. Le désir de la mère est un désir qui a eu cette singulière propriété d'être à la fois le désir fondateur de toute la structure et de ce qui a fait venir au jour ces frères uniques, Étéocle, Polynice, Antigone, Ismène, mais c'est en même temps un désir criminel.

Nous retrouverons là, à l'origine de la tragédie et de l'humanisme, une impasse différente et, chose singulière, plus radicale, une impasse sein-450 -



blable à celle d'Hamlet. Aucune médiation n'est possible de ce désir, si ce n'est son caractère radicalement destructif. La descendance de l'union incestueuse s'est dédoublée en deux frères, l'un qui représente la puissance et l'autre qui représente le crime. Il n'y a personne pour assumer le crime et la validité du crime, si ce n'est Antigone. Antigone choisit entre les deux d'être purement et simplement la gardienne de l'être du criminel comme tel. Sans doute les choses auraient-elles pu avoir un terme, si le corps social avait bien voulu pardonner, oublier, couvrir tout cela des mêmes honneurs funéraires. C'est dans la mesure où la communauté s'y refuse qu'Antigone doit faire le sacrifice de son être au maintien de cet être essentiel qu'est l'*ἄτη* familial, ce quelque chose qui est le véritable motif, le véritable axe autour de quoi tourne toute la tragédie d'Antigone. Elle perpétue, elle éternise, immortalise cet *ἄτη*.



## Leçon XXIV, 15 juin 1960

Je voudrais pointer quel est le sens que je donne à une pareille exploration. Évidemment cela peut paraître à plus d'un éprouvant. Je me suis longtemps servi de la métaphore du lapin et du chapeau à propos d'une certaine façon de sortir du discours analytique ce qui n'y est pas. Je pourrais dire maintenant que je vous expose quelquefois à l'épreuve de vous donner à manger des lapins crus. Remettez-vous. Prenez leçon du boa, dormez un peu, puis ça passera. Vous vous apercevrez au réveil que vous avez quand même digéré quelque chose. C'est très important, Antigone. C'est justement par ce procédé, un peu dur évidemment, un peu coriace, qui consiste à vous mettre avec moi à casser les cailloux sur la route du texte, c'est tout de même là que ça vous passera dans la peau. Je veux dire que vous vous apercevrez rétrospectivement que cette image d'Antigone, même si vous ne vous en doutiez pas, elle est absolument là, latente, fondamentale, elle est essentielle et fait partie de votre morale, que vous le vouliez ou que vous ne le vouliez pas. Et c'est pour cela qu'il est important d'en réinterroger le sens. Si ce sens justement, n'est pas le sens, en fin de compte, édulcoré à travers quoi d'habitude en est véhiculé la leçon. Il s'agit de rien moins que de la réinterprétation de tout le sens du message sophocléen. Et je crois qu'en avoir entendu certaines choses, même si vous pouvez, je dirai, résister à ce ré-aiguisement des arêtes du texte, vous ne pouvez pas ne pas sentir de quoi il s'agit. Et si vous voulez maintenant relire Sophocle, vous vous apercevrez de la distance que ce discours, même si on peut m'arrêter sur tel ou tel point, je n'exclus pas que je puisse, à l'occasion, moi aussi faire un contresens, mais je ne pense pas qu'il -453 -

puisse nous arrêter sur la révélation de ce non sens global dans lequel Sophocle, par le soin d'une certaine tradition, est conservé.

Enfin, alors que j'en discutais avec certains d'entre vous qui m'opposaient certains souvenirs qu'ils ont de la lecture d'*Œdipe à Colone*, souvenirs évidemment influencés par l'interprétation scolaire, je me suis souvenu d'une petite note en bas de page. Il y a ici des gens qui aiment les notes en bas de page. Je vais vous en lire une dans un ouvrage dont il conviendrait tout de même que des analystes comme vous aient au moins la connaissance totale pour l'avoir lu une fois, qui est le *Psyche* d'Erwin Rohde dont nous avons une traduction française excellente. Dans l'ensemble, vous y apprendrez plus, et des choses plus certaines sur ce que nous lègue la civilisation grecque, que dans aucun ouvrage original en français. Le peuple le plus spirituel de la terre n'a pas toutes les cordes à son arc. Nous avons déjà le malheur d'avoir un romantisme qui ne s'est pas élevé beaucoup plus haut que le niveau d'une certaine sottise, dans l'ordre de l'érudition nous n'avons pas non plus tous les privilèges.

À la page 463 d'Erwin Rohde, il y a une petite note en bas de page sur l'*Œdipe à Colone* pour résumer ce dont il s'agit. Je vous ai déjà parlé de l'*Œdipe à Colone* dans des termes qui sont exactement dans la ligne de ce que je poursuis aujourd'hui. « Il suffit de lire la pièce sans parti pris, écrit-il, pour voir que ce vieillard sauvage irrité, impitoyable, qui prononce sur ses fils les malédictions horribles - c'est juste au terme de la pièce vingt minutes avant, il est encore à écraser Polynice sous ses malédictions - et qui jouit d'avance en homme assoiffé de vengeance des malheurs qui vont fondre sur sa ville natale, n'a rien de cette profonde paix des dieux, de cette transfiguration du pénitent que l'exégèse traditionnelle se plaît à constater surtout en lui. Le poète, qui n'a pas l'habitude de voiler les réalités de la vie, s'est clairement rendu compte que la misère et le malheur n'ont pas pour effet ordinaire de transfigurer l'homme, mais de le déprimer et de lui enlever sa noblesse, son Œdipe est pieux. Il l'était dès l'origine même dans l'*Œdipe roi*, mais il est devenu sauvage dans sa détresse. » Voilà en tout cas le témoignage d'un lecteur qui n'est pas spécialement orienté sur les problèmes de la tragédie dans cet ouvrage qui est l'historique des concepts que les grecs se font de l'âme.

Pour nous, ce que j'essaie de vous montrer, c'est qu'avant tout l'élaboration éthique qui nous est léguée de la morale avant Socrate, Aristote et -454 -

Platon, avant les Grecs, montre l'homme et l'interroge dans les voies de la solitude, et nous situe le héros dans cette zone d'empiètement de la mort sur la vie qui est le champ où il s'exerce concernant la zone de son véritable rapport, qui est du rapport à ce que j'ai appelé ici la seconde mort. Ce rapport à l'être, en tant qu'il suspend tout ce qui a rapport à la transformation, au cycle des générations et des corruptions, à l'histoire même qui nous porte à un niveau plus radical que tout, et en tant que comme tel il est suspendu au langage. Si vous voulez, pour s'exprimer dans les termes de Monsieur Levi Strauss, et je suis sûr de ne pas me tromper en l'invoquant ici, car comme je vous l'ai dit, incité par moi à la relecture d'*Antigone*, c'est proprement en ces termes qu'il s'est exprimé parlant à ma personne, Antigone, en face de Créon, se situe comme la synchronie opposée au rapport de la diachronie.

J'ai laissé à mi-chemin en fin de compte tout ce que j'aurais pu vous dire sur le texte d'*Antigone*. Comme nous ne pouvons pas l'épuiser, ne serait-ce que pour des raisons de temps cette année, il est clair que la question est posée à la fin de ce que j'appellerai l'utilisation divine d'*Antigone*. Et qu'on pourrait à cet égard aborder plus d'un rapprochement, plus d'un témoignage, qu'*Antigone* pendue dans son tombeau nous évoque autre chose que l'acte du suicide, mais le rapport à toutes sortes d'héroïnes pendues, de mythes de la jeune fille pendue, d'un certain mythe d'Érigone par exemple, liée à l'avènement du culte de Dionysos. Son père, à qui Dionysos a donné le vin, en a, faute d'en connaître bien l'usage, abusé; il est mort, et sa fille vient de se pendre sur son tombeau. C'est là un mythe explicatif de tout un rite où nous voyons des images de jeunes filles plus ou moins simplifiées, symbolisées, suspendues à des arbres. Bref tout l'arrière-plan rituel et mythique est là qui revient pour reprendre dans son harmonie religieuse ce qui nous est ici promu sur la scène. Il n'en reste pas moins que dans la perspective sophocléenne, le héros n'a rien à faire avec cette utilisation, et qu'*Antigone* est celle qui a déjà choisi sa visée vers la mort. L'invocation qui s'enroule autour de cette espèce de tige est autre chose, elle ne rejoint pas le défi humain dans l'occasion.

J'en resterai là aujourd'hui, car ce dont il s'agit au moment où j'ai achevé ce que j'ai à vous transmettre sur la catharsis, c'est de l'effet de beau qui résulte de ce rapport du héros à cette limite définissable en cette occasion par une certaine *ἄτη*. Ici je vous demande de comprendre pourquoi, -455 -

usant des définitions mêmes de la structure du séminaire, je veux passer la parole, ne veux pas être celui qui se charge à lui tout seul, tel maître Jacques, de remuer toutes les zones plus ou moins hétérogènes de ce qui nous est légué de l'élaboration traditionnelle en ces matières.

Il est bien entendu que, je le souligne, c'est là un mode pour toute une certaine zone d'entre vous, je veux dire chacun de vous, qui, à un certain moment de sa pensée, peut résister bien souvent à ce que j'essaie de vous faire entendre en commentant sympathiquement, d'une façon plus ou moins ambiguë d'ailleurs, ce qu'il est convenu d'appeler l'ampleur de mon information ou, comme on dit encore, de ma culture. Je n'aime pas du tout cela d'ailleurs. Cela a une contrepartie. On se demande où je prends le temps de rassembler tout cela. Vous admettrez quand même que j'ai sur vous un peu d'avance dans l'existence. J'ai pas tout à fait deux cents ans de tondeuse comme une pelouse anglaise, mais ça commence à s'approcher. Enfin j'en suis plus près que vous. J'ai eu le temps d'oublier plusieurs fois les choses dont je vous parle. Je voudrais donc, aujourd'hui, concernant le beau, céder la parole à quelqu'un qui m'a paru particulièrement compétent pour le faire dans un champ, en un point d'articulation que je considère comme essentiel pour la poursuite de mon discours, la définition du beau et du sublime, telle qu'elle a été posée par Kant. Il y a là, en effet, vous le verrez, un mode d'analyse catégoriel qui est d'une haute portée pour rejoindre structuration topologique qui est le mien, qui est l'effort de celui que je poursuis devant vous, le rapport, le rappel, pour ceux d'entre vous qui auront déjà ouvert la *Critique du jugement*, des aperçus donnés, pour ceux qui ne l'ont pas encore fait, me paraît une étape, un temps essentiel et c'est pour cela que je vais demander à Monsieur Kaufmann de prendre tout de suite la parole. Vous verrez ensuite l'usage que nous pourrons faire du travail qu'il a apporté aujourd'hui à votre intention.

P KAUFMANN. - Il y a évidemment bien des manières d'aborder la *Critique du jugement*, de l'aborder d'une manière dogmatique, ou à partir de l'histoire du kantisme, ou à partir de l'histoire de l'art. La vole que j'ai choisie consiste à partir de *Werther*. De deux passages de *Werther* qui m'ont paru situer en somme les thèmes d'existence par rapport auxquels Kant a situé sa propre entreprise de conceptualisation. En effet, ce sont -  
456 -

deux passages - je ne sais pas historiquement si Kant les a interrogés dans son élaboration du concept de beau et de sublime - où il transparait trois points essentiels de la notion que Kant s'est faite de ces deux expériences esthétiques. En effet, ce sont deux passages où nous voyons le héros de Goethe d'abord pris par le sentiment de la beauté, puis s'abandonnant à l'expansion de ce sentiment qui le met au contact d'une nature foisonnant de pleine divinité. Nous voyons progressivement, au moment où ce sentiment d'expansion culmine en une ivresse de divinisation, apparaître chez *Werther* l'angoisse de mort. Je vais tout à l'heure vous lire ces deux passages dans la traduction. Mais voyez tout de suite pourquoi je pars de ce texte de Goethe. C'est qu'au fond l'entreprise de Kant a été de chercher une solution philosophique à l'impasse dans laquelle s'est engagé le héros de Goethe.

En effet, à travers ces textes, il vous apparaîtra sans doute que le suicide de Werther est dû à l'impuissance où il s'est trouvé d'atteindre à une position d'équilibre entre la vie et le sentiment même de la vie qui nous est donné au départ avec le sentiment du beau, entre la vie, la transcendance du sens de la vie qui culmine dans l'ivresse de la divinisation, et enfin la mort. Ces trois dimensions de l'expérience, Werther n'a pas été en mesure de les articuler l'une à l'autre. Or, Kant nous propose une esthétique du beau, une esthétique du sublime. Mais sans doute, ce qui est le plus important dans la *Critique du jugement*, c'est l'articulation à laquelle il accède entre l'esthétique du beau et l'esthétique du sublime. Autrement dit, il y a un progrès dans la *Critique du jugement*, et ce progrès figure en somme une sublimation de l'expérience de Werther.

En somme, on peut dire que la Critique du jugement, c'est, assez précisément, Werther sublimé. Je vais donc lire assez rapidement quelques fragments de ces deux textes en scandant les différentes articulations.

Au livre I, d'abord: « Une merveilleuse sérénité a pris possession de toute mon âme, à l'égard de cette douce matinée de printemps que de tout cœur je goûte. Je suis seul et je me réjouis de vivre dans cette contrée créée pour des âmes comme la mienne... Je suis, mon très cher, si absorbé dans ce sentiment de charme existant que ma production artistique en souffre. » Voici donc le premier moment, c'est-à-dire un contact qu'on peut qualifier d'instinctif avec la nature, quoiqu'on puisse déjà noter que Werther ici fait état d'une paralysie de sa puissance de création, paralysie -457 -

qui va peu à peu se développer à mesure que l'exigence même de création va se faire de plus en plus aiguë. Nous allons ensuite assister à l'expansion de ce sentiment de beauté. « Je ne pourrais actuellement dessiner pas même un trait, et jamais je n'ai été plus grand peintre qu'en ces instants, lorsque l'aimable vallée autour de moi se couvre de vapeurs, sanctuaire au sein duquel ne peuvent pénétrer que quelques rayons furtifs. Alors, couché dans l'herbe auprès de la chute du ruisseau, mille plantes diverses, tout près du sol, attirent mon attention. Lorsque je sens plus près de mon cœur le fourmillement du petit monde qui vit entre ces brins d'herbe, les innombrables, les insondables forces de ces vermisseaux, de ces moucheron... - nous assistons ici à l'expansion indéfinie du sentiment de beauté, puis à sa divinisation - et que je sens la présence du tout-puissant qui nous a créés à son image, le souffle de l'être, tout amour, qui nous porte et nous garde planant dans les éternelles délices, quand alors autour de mes yeux il se fait comme un crépuscule, le ciel plane dans mon âme comme l'image d'un amant. Je soupire, souffrant, et je songe, ah, si on pouvait exprimer tout cela. » On voit ici comment l'indéfini se convertit dans une exigence de création: « Ah, si tu pouvais exhaler sur le papier ce qui, avec tant de plénitude et tant de chaleur, vit en toi, miroir du dieu infini. » Puis tout à coup nous avons cette chute: « Mon ami, en ces pensées je m'abîme, je suis comme terrassé sous la puissance de ces magnifiques visions. » Vous voyez comment nous assistons à partir d'un sentiment d'accord avec le spectacle de la nature, un spectacle auquel d'ailleurs Werther participe, à une dilatation infinie qui se manifeste comme exigence de création, et comment tout à coup un abîme surgit du fait même de ce déploiement à l'infini. Nous pouvons dire que le premier thème est celui de la critique du sentiment du beau chez Kant, et que le second répondra à la critique du sentiment du sublime.

Il y aurait un autre passage, daté du 18 août, dont je vais seulement vous donner un petit extrait de manière à faire sentir qu'il s'agit bien d'un thème fondamental dans Werther. « Quelle fatalité a voulu que ce qui fait la félicité de l'homme devienne la source de sa misère. Le sentiment si plein, si chaleureux que mon cœur a de la vivante nature, ce sentiment qui m'inondait de tant de volupté, qui du monde qui m'entourait me faisait un paradis, devient maintenant un intolérable bourreau, un démon tour-458 -



menteur qui me poursuit ». Suit une description équivalente de celle que je lisais. Nous voyons comment le sentiment ici de germination s'accorde avec le sentiment de l'infini. Nous voyons peu à peu cette infinité se déployer, puis au paragraphe suivant: « Frère, le souvenir de ces heures à lui seul me fait du bien... encore que par la suite je ressente doublement l'angoisse de l'état où je suis tombé. Devant mon âme s'est en quelque sorte levé un rideau, et la scène où je contempiais la vie infinie se transforme sous mes yeux en l'abîme de la tombe éternellement ouverte. »

À partir de cette première indication, voici les moments de la recherche que je vous propose. Tout d'abord, je voudrais donner une esquisse conceptuelle très générale de la Critique du jugement, c'est-à-dire les quatre moments d'abord de l'analyse chez Kant du beau, puis du sublime. Ensuite pour donner en somme une toile de fond à ces premières analyses, nous pourrions, si nous avons le temps, nous référer à deux groupes de problèmes. Tout d'abord la relation de la *Critique du jugement* avec la *Physiologie esthétique* de Burke ; le libéral anglais a publié en 1757 une *Physiologie du beau et du sublime* qui est une des sources de la *Critique du jugement*. Burke, précisément, se place, pour faire l'analyse de ces sentiments, à un point de vue physiologique. Et en second lieu il pourrait être intéressant de poser le problème des relations entre l'esthétique kantienne et l'histoire, au XVIIIe siècle, et la position historique du problème des signes. Car on voit comment, chez Lessing, chez Mendelssohn, peu à peu se prépare une formulation des problèmes esthétiques qui amène Kant, au fond, à s'intéresser et à s'interroger sur ce qui sera la question fondamentale de son esthétique, à savoir le problème de la constitution transcendante des signes. Alors que l'esthétique du XVIIIe siècle, chez Mendelssohn et chez Lessing, s'en tient à des interrogations sur le sens des signes, on peut dire que le progrès essentiel marqué par Kant, consistera à s'interroger sur la condition de possibilité des signes dans leur acception esthétique.

Donc je vais commencer, sous réserve d'y revenir, par vous donner d'emblée quelques indications sur le sentiment du beau et du sublime chez Kant. Prenons d'abord le sentiment du beau. Comment est-ce que Kant formule le problème de l'analyse du beau ? Il part au fond d'une description du sentiment esthétique, mais cette description tourne autour d'un problème essentiel qui est l'universel absolu, l'universalisation du -459 -

plaisir esthétique. En effet, si nous rapportons l'entreprise kantienne, ici, à ce que nous pouvons appeler l'échec de Werther, nous voyons que ce que recherche Kant, c'est de sauver Werther en universalisant à la fois le plaisir esthétique d'une part et, d'autre part, le sentiment du sublime. Autrement dit, il s'agit de prêter un sens positif à l'expérience de Werther, et ce sens positif reviendra à cette expérience de l'universalité qui sera prêtée au plaisir. Comment peut-il y avoir un plaisir universalisable ? C'est le problème du beau. D'autre part, en ce qui concerne le problème du sublime, il est plus complexe, car ce qui fondamentalement va faire la différence du beau et du sublime chez Kant, c'est que le sublime est conflictuel. L'expérience du beau est une certaine espèce de repos dans le plaisir de la contemplation. Au contraire, l'expérience du sublime est l'expérience d'un déchirement entre notre sensibilité d'une part et, d'autre part, notre destination supra-sensible. Autrement dit, nous sommes arrachés du sensible mais, arrachés que nous sommes du sensible, nous nous défendons contre cet arrachement et c'est ce conflit même qui caractérise le sublime. C'est ce conflit dont précisément Werther nous rendait témoignage, mais c'est ce conflit auquel il s'agira, pour Kant, de garantir l'universalité. L'universalité de ce conflit constitutif en somme de la condition humaine, constitutif de la finitude humaine comme telle, l'universalisation de ce sentiment, c'est le sublime. Il s'agit donc d'universaliser le pur plaisir, et d'universaliser le conflit entre notre attachement au monde naturel et le sentiment de notre destination supra-sensible. Pour poser le problème du beau, Kant se réfère à l'analyse générale qu'il donne du jugement, et aux moments qui, dans la *Critique de la raison pure*, permettent de déterminer d'une manière générale tout jugement, c'est-à-dire qu'il va se placer au point de vue de, en langage technique, de la qualité, de la quantité, de la relation et de la modalité. Je fais abstraction de cette terminologie et viens aux choses elles-mêmes. Le premier point d'où part Kant est le problème de l'existence de l'objet dont nous avons jouissance esthétique. Autrement dit, est-ce que le jugement de goût, en tant qu'il se fonde sur le plaisir esthétique, se rapporte à une réalité existante ? La réponse kantienne est négative, c'est-à-dire que le jugement de goût et le plaisir esthétique sont de telle nature qu'ils surmontent l'opposition introduite par la Critique de la raison pure entre l'apparence et la réalité. Le plaisir esthétique, selon le premier -460 -

moment du jugement esthétique, est un plaisir que nous goûtons du fait que nous ne déterminons, au-delà de la simple apparence de l'objet, aucune réalité existante qui l'outrepasserait. Autrement dit, nous voyons que ce premier moment est une certaine solution à l'opposition entre la chose et l'apparence, entre la *Ding* et l'*Erscheinung*. On peut dire qu'à l'intérieur du plaisir esthétique intervient une coïncidence entre la chose et l'apparence. La chose, en tant que chose existante venant en quelque façon se résorber dans sa pure apparence, ce que Kant exprimera en disant que le goût est la faculté de juger un objet ou un mode de représentation par la satisfaction du plaisir, d'une façon toute désintéressée. D'une façon toute désintéressée, c'est-à-dire que, dans le plaisir esthétique, nous ne prenons aucun intérêt à l'existence même de la chose.

Comment est-ce possible ? Un texte de Kant concernant cette satisfaction désintéressée nous suggère que nous devons distinguer dans l'apparence de l'objet entre d'une part la présence même de la chose et d'autre part le comment de cette présence, c'est-à-dire le mode selon lequel cette chose nous apparaît. Si nous pouvons goûter une satisfaction esthétique désintéressée c'est dans la mesure où l'accent de l'expérience se déplace de la chose présente au mode sous lequel cette chose nous apparaît. Voici ce que nous dit Kant : « Toute relation des représentations et même toute relation entre les impressions peut être objective mais il n'y a que le sentiment de plaisir et de déplaisir par lequel rien n'est déterminé dans l'objet. Mais au contraire l'étant, le sujet, selon que le sujet ressent le mode dans lequel le "comment vit-il" est affecté par la représentation. »

Nous pouvons donner un caractère tout à fait concret à cette expérience. Si je m'interroge sur la présence devant moi de cette carafe, ou bien je peux me rapporter à la carafe prise comme chose existante, c'est-à-dire que je serai amené à diviser dans le sentiment de cette existence entre l'apparent pur et simple, entre l'aspect de la chose d'une part et d'autre part la chose elle-même, c'est-à-dire qu'au-delà de l'*Erscheinung*, il y aura la *Ding*. Mais il y a une autre manière dont je puis envisager cette expérience et cette seconde manière est précisément l'attitude esthétique qui consiste non plus à rapporter l'état de la conscience à la chose existante hors de moi, mais simplement à faire l'épreuve de la manière, du mode selon lequel je suis affecté. Bien entendu je m'abstiens ici de toute analogie. Mais ceci éveille très certainement des résonances dans votre esprit. -461 -

Dans quelle mesure maintenant cette analyse que nous donne Kant du désintéressement dans la satisfaction esthétique, nous prépare-t-elle à comprendre comment il peut y avoir une universalisation du plaisir ? Comment il peut y avoir un plaisir qui vaille non seulement pour moi, mais pour tout homme ?

Eh bien, c'est justement ici le comment que nous avons à préciser. En effet, il s'agit de fixer le statut de ce mode selon lequel l'objet nous est donné. Or, nous savons que dans la perspective transcendantale de Kant, c'est dans le cadre de conditions à priori que se constitue l'objet. Autrement dit, le mode selon lequel l'objet, la chose existante nous est donnée, peut nous être donnée. Ce mode selon lequel la chose nous apparaît n'est pas empirique mais il est à priori, c'est-à-dire qu'il relève non pas de l'expérience mais des conditions mêmes, subjectives, de la perception. Autrement dit, il peut y avoir satisfaction désintéressée parce que nous déplaçons l'accent de l'épreuve de la chose au mode de cette épreuve, et d'autre part il peut y avoir universalisation, comme nous allons le voir, du plaisir ainsi goûté dans ce sens que ce mode selon lequel nous sommes affectés par la chose à des conditions qui ne sont pas empiriques, mais qui sont à priori, autrement dit transcendantales, d'ordre transcendantal. Voici donc en ce qui touche le premier moment. Ce désintéressement vis-à-vis de la chose existante nous donne accès au second moment, à savoir à l'universalité. Où est le problème ici pour Kant ? Autrement dit, pourquoi y a-t-il difficulté à comprendre comment il peut y avoir un plaisir universel ? Cela tient à la nature même du plaisir, c'est à savoir à ce fait que le plaisir est un état. En effet, toute connaissance porte sur des objets. La *Critique de la raison pure* a déterminé les conditions à priori de la constitution des objets mais on ne comprend pas, s'il est vrai que l'universalité propre au savoir s'attache à l'objet, comment une certaine espèce d'universalité peut s'attacher à un état. Eh bien tel est le problème précisément que Kant va se poser dans cette analyse du second moment. Comment universaliser le plaisir esthétique ? Partons du premier moment. Nous avons dit que la satisfaction goûtée dans le beau est une satisfaction désintéressée qui nous rend témoignage d'un mode selon lequel l'objet est donné. Plus précisément, Kant nous dit que le plaisir esthétique est issu du sentiment d'un libre jeu entre l'imagination et l'entendement. Cela signifie qu'ainsi que l'a montré l'analyse de la - 462 -

connaissance dans la *Critique de la raison pure*, deux facultés doivent intervenir en toute détermination d'objet. Ces facultés sont la sensibilité et l'entendement, et l'imagination est une faculté intermédiaire entre la sensibilité et l'entendement. Nous avons donc ainsi à nous préoccuper, non pas du rapport entre l'entendement et la sensibilité, mais du rapport entre l'entendement et l'imagination. Eh bien, que nous apporte l'imagination ? Et que nous apporte l'entendement ? Il s'agit ici bien entendu non pas de l'imagination créatrice, mais de la capacité que nous avons de nous former des images des choses sans poser la question d'une existence adéquate à cette image. L'imagination nous apporte une multiplicité et la diversité qui est en elle vient de la sensibilité, des formes de la sensibilité, et l'unité qui est en elle vient du moi jugeant. Autrement dit, et dans la perspective très générale de l'esthétique classique, Kant fait du beau l'unité d'une diversité. Et le sentiment du beau, le sentiment de plaisir esthétique sera donc le sentiment d'un libre accord entre la diversité et l'unité. Nous voyons donc par là que, dans la constitution même de l'expérience esthétique, interviennent les facultés de la connaissance d'objet. Autrement dit, c'est dans la mesure où la connaissance requiert cette double polarité, à savoir une diversité d'une part, une unité d'autre part, c'est dans la mesure où il y a une scission entre la sensibilité et l'entendement, et par conséquent entre l'imagination et l'entendement, c'est dans la mesure, donc, où nous avons cette double polarité que nous pouvons goûter un plaisir esthétique, puisque nous goûterons le libre accord entre ces deux facultés distinctes.

Mais cette structure de la connaissance par laquelle doivent nécessairement coopérer, dans notre connaissance, deux facultés, cette structure est le cadre de notre connaissance universelle. Kant pense que c'est l'universalité des conditions de la connaissance qui garantit l'universalité du plaisir esthétique. Je reprends ceci. *La Critique de la raison pure* nous a montré que collaborent, pour la constitution d'un objet, de cette carafe objet, deux facultés. La collaboration, le concours de ces deux facultés est une condition de la détermination d'objet. Il ne peut y avoir d'objet commun. Il ne peut y avoir d'objet qui soit objet pour tous; il ne peut y avoir de carafe qui soit carafe objective pour vous et pour moi que sous la condition précisément de ce concours entre les deux facultés de la sensibilité et de l'entendement. Autrement dit, que sous la condition d'une liai-463 -

son de la diversité par l'unité du moi pensant. Tel est, précisément, le cadre à l'intérieur duquel nous goûtons le plaisir esthétique. Sans doute, dans le plaisir esthétique, nous n'avons pas détermination de la multiplicité sensible donnée, de la diversité sensible donnée, nous n'avons pas détermination de cette diversité sensible par le jugement, c'est-à-dire que nous ne déterminons pas d'objet. Ce qui reviendra pour Kant à dire que nous n'avons pas de concept de l'objet beau, nous ne déterminons pas l'objet. Cependant, ce sont ces mêmes facultés qui coopèrent dans la connaissance, dont la coopération est garante de l'universalité de la connaissance. Ce sont donc ces deux facultés qui, dans la connaissance, sont déterminées et déterminantes qui, dans le cas du plaisir esthétique, constitueront les deux pôles entre lesquels va s'instaurer l'accord que nous goûtons dans le plaisir esthétique.

Au regard de la connaissance, nous avons deux facultés qui coopèrent. Nous avons une détermination de la diversité par le jugement. Nous avons ces mêmes facultés dans le cas du plaisir esthétique, mais nous ne pouvons plus dire que le jugement détermine un objet. Nous avons seulement un accord, un libre accord, un libre jeu, comme dit Kant, entre la diversité et l'unité, et l'universalité du plaisir esthétique, la possibilité que nous avons d'universaliser, donc, un plaisir, au moins sous les espèces du plaisir esthétique, repose, dit Kant, sur l'universalité du cadre de connaissance. Autrement dit, je porte en moi la fonction d'objectivation. C'est dans cette mesure même qu'il y a universalité possible du plaisir esthétique, entre les pôles constitués par les deux fonctions de la connaissance. Enfin, prenons si vous voulez, à nouveau, l'exemple de la carafe. Dans la connaissance d'objet il y a une diversité donnée et il y a une liaison par le jugement qui fait que je pense, ceci est une carafe. Il y a une diversité et dans l'espace et dans le temps. Et cette diversité est reliée sous un concept, le concept de la carafe qui détermine l'objet. J'ai donc ainsi deux facultés, sensibilité et imagination plus ou moins liées, d'une part, et, d'autre part, l'entendement. Et l'entendement détermine la sensibilité. C'est la condition, comme je le disais, grâce à laquelle cette carafe peut être non seulement carafe pour moi, mais pour tous. Il y a constitution d'une objectivité. C'est à l'intérieur de ce cadre d'objectivation que nous avons le plaisir esthétique, dans la mesure où les facultés interviennent, mais seulement selon leur accord. Si je considère une carafe de Cézanne au lieu -464 -

d'avoir une détermination de la diversité donnée par le concept, il y aura un libre jeu entre le foisonnement des impressions spatiales qui me viennent d'une part, et d'autre part la manière dont elles se rassemblent dans l'unité d'un tableau. J'aurai ainsi un plaisir qui sera universalisable. Pourquoi ? Parce que vous et moi avons les mêmes cadres de constitution de l'objectivité, c'est-à-dire que c'est la communauté du cadre de constitution de l'objectivité qui fait qu'il peut y avoir un plaisir non objectif, purement subjectif, mais qui vient s'insérer à l'intérieur de ce cadre. Voici donc ce qui concerne le moment de l'universalité.

Le troisième moment, qui est désigné sous la catégorie de la relation, techniquement, désigne ce qui retient l'interprétation qu'il convient de donner de la finalité dans le cas du jugement esthétique. Kant nous dit que le deuxième moment que je viens de citer est: « Est beau ce qui plaît universellement sans concept. » Le troisième moment concerne la finalité de l'objet. Quel intérêt d'abord y a-t-il à introduire ici, dans l'analyse - je ne me place pas au point de vue de Kant, mais à un point de vue plus général - à introduire la notion de finalité ? C'est qu'au fond, à travers ce problème de la finalité esthétique, se trouve posé le problème des relations entre le beau et le bon ou le bien. De même que tout à l'heure pouvait se poser le problème des relations entre le beau et l'objectivité, en effet, si nous supposons que l'objet beau est un objet proportionné à sa destination naturelle, nous pouvons dire que la finalité dans la relation des moyens à une fin, sera caractéristique du jugement esthétique. Ce que Kant au contraire nous dit, c'est que le beau, le jugement de goût, se caractérise par une finalité sans fin. Nous pouvons comprendre cette formule à l'aide de la formule précédente relative à l'objectivité. Ce que nous trouvons tout à l'heure dans l'universalité du plaisir esthétique, c'est le cadre de l'objectivation. Eh bien, ce que nous trouvons ici c'est, en quelque façon, le cadre de la finalisation, c'est-à-dire que nous éprouvons dans le jugement esthétique, non pas la relation de certaines données à une fin effectivement donnée, mais simplement un rapport de finalité qui n'est pas lui-même rapporté à une fin déterminée. Ceci se comprend très aisément à partir de ce que nous disions il y a un instant sur le libre accord des facultés de la connaissance à l'intérieur d'un plaisir universalisable. Car cette finalité sans fin est précisément cet accord entre la faculté qui nous donne la diversité et la faculté par laquelle se trouve assurée la

-465 -

liaison de nos impressions diverses. Pourquoi parler ici de finalité ? Précisément parce que ni l'une ni l'autre de ces facultés ne peut être réduite, identifiée à son opposé. Nous avons en somme ici, dans le plaisir esthétique, le sentiment d'une sorte de fait à priori, c'est-à-dire que nous avons un accord sous *Stimmung*, comme dit Kant. Nous avons un accord qui ne correspond à aucune nécessité logique qui est bien une certaine espèce de fait et c'est cet accord libre dont nous faisons l'épreuve dans le plaisir. Car Kant nous dit que nous ne devons pas distinguer entre le plaisir d'une part et d'autre part cette finalité. Le plaisir, c'est le simple fait que nous tendons à nous maintenir dans cet état d'harmonie entre les deux facultés de l'imagination et de l'entendement. Pour Kant, la caractéristique éminente du plaisir, c'est qu'il nous porte à nous maintenir dans l'état où nous sommes, à l'inverse pour la douleur. Donc, nous avons un état dans lequel nous cherchons à nous maintenir, et nous tendons à nous maintenir dans cet état parce qu'il répond objectivement même pour nous, de la constitution de l'expérience.

Le quatrième moment sera celui de la nécessité, c'est-à-dire que ce sera le problème du principe subjectif du sentiment du plaisir. Kant se pose ici la question de savoir s'il y a véritablement une nécessité du jugement de goût au sens où il y a une nécessité de la connaissance. Autrement dit, si le jugement de goût est un jugement apodictique. La réponse de Kant va très profondément dans l'analyse du sentiment du beau, car il tient que l'universalité du jugement de goût n'étant en rien comparable à l'universalité d'une connaissance, l'universalité du jugement de goût est une communicabilité fondée.

Autrement dit, nous n'éprouvons rien d'autre, dans le sentiment du plaisir esthétique, que ce fait allant de droit, que notre plaisir est aussi valable pour tous. Mais nous pouvons avoir ici une nécessité de type apodictique, pour cette seule raison que nous n'avons pas d'objet conceptualisable, nous n'avons pas d'objet conceptuellement déterminé sur lequel porte le jugement. Ça n'est pas le jugement sur l'objet qui est ici universalisé, c'est-à-dire que notre sentiment de nécessité ne vient pas se confondre avec la notion d'une nécessité logique, mais nous avons le sentiment que l'universalité est fondée d'une manière nécessaire.

Eh bien, en quoi consiste donc cette nécessité distinguée de la nécessité de connaissance ? Elle se fonde sur la relation que nous avons envisagée tout à l'heure, entre le cadre de l'objectivité et le plaisir esthétique, c'est-466 -



à-dire que si l'universalité est fondée selon ce quatrième moment, c'est en vertu du caractère à priori de cette relation entre les conditions de constitution en général de l'expérience et le plaisir esthétique qui vient s'insérer entre ces deux pôles de l'imagination et de l'entendement. Autrement dit, c'est dans la structure même de la subjectivité que vient se fonder ici le caractère de nécessité propre au jugement de goût. Nous pouvons marquer de suite quelles sont, d'un point de vue esthétique, les deux limites de cette analyse kantienne. D'abord, il s'agit d'une esthétique de la forme. Il s'agit d'une esthétique dite classique. Kant, très expressément, récuse toute participation des impressions sensorielles à l'élaboration du plaisir esthétique. D'autre part, le jugement de goût porte sur une forme arrêtée. Autrement dit, il est essentiel que le jugement de goût entendu comme jugement de beauté, vise une apparence délimitée.

Ce qui va faire précisément le passage de l'expérience du beau à l'expérience du sublime, c'est que l'expérience du sublime sera d'abord une expérience de l'informe. Comment est-ce que nous pouvons relier cette expérience du sublime à l'expérience du beau ? Il y a un passage dans la *Critique du jugement* qui nous montre qu'en vérité ces deux moments de la critique kantienne doivent être ramenés l'un à l'autre. C'est un passage où Kant nous dit que dans le sublime, notre imagination est en quelque façon dessaisie de sa puissance, et que nous avons - c'est le terme dont il se sert - à en faire le sacrifice. Nous sacrifions dans le sentiment du sublime ce bel accord qui règne dans le sentiment du beau entre notre subjectivité et l'expérience. Nous sommes dessaisis de la puissance de notre imagination, nous faisons le sacrifice de cette puissance, et dans cette mesure notre imagination se raccorde, dit-il, à une loi qui est la loi de la raison. Autrement dit, dans le sentiment du beau, dans le plaisir esthétique du beau, nous éprouvons l'harmonie entre l'entendement et l'imagination, c'est-à-dire que nous éprouvons une heureuse collaboration entre nos facultés de connaissance; au contraire, dans le sentiment du sublime, nous sommes dessaisis de ce bonheur d'une imagination accordée à notre propre subjectivité et, de même, notre propre subjectivité reconnaît qu'elle est impuissante à saisir heureusement la diversité des impressions sensibles. Autrement dit, il y a ici un conflit qui intervient entre nous-mêmes et le sensible. Dans ce conflit, nous avons à sacrifier quelque chose - c'est le terme même - notre imagination, à sacrifier sa -467 -

prétention à se saisir du sensible. Car dans le sentiment du sublime, nous sommes, cela est caractéristique, débordés par le spectacle du sublime, donc nous devons nous reconnaître impuissants.

Mais que se produit-il ici dans le sentiment du sublime ? Il se produit une conversion du sentiment de nos impuissances en un sentiment de puissance, c'est-à-dire que nous reconnaissons que nous sommes empiriquement impuissants, nous reconnaissons que notre capacité d'appréhension est bornée, nous reconnaissons que notre puissance est bornée vis-à-vis de la puissance des choses extérieures. Mais, dit Kant, ce sentiment d'impuissance réveille en nous le sentiment d'une autre puissance qui est la puissance de l'infini dont notre raison est la faculté. L'analyse que fait Kant du sentiment du sublime se partage entre deux domaines, le domaine qu'il appelle mathématique, c'est-à-dire le domaine de la grandeur, et le domaine qu'il appelle dynamique, c'est-à-dire le domaine de la causalité.

Prenons déjà la grandeur au sens mathématique. Il nous dit que nous éprouvons le sentiment du sublime devant un spectacle naturel lorsque nous reconnaissons que nous ne disposons d'aucune mesure qui soit propre à déterminer les grandeurs de la nature, c'est-à-dire qu'indéfiniment nous rapportons notre mesure à ce qui est mesuré, puis ce qui est ainsi mesuré à autre chose en le prenant comme mesure, autre chose qui devra être mesuré. Mais nous reconnaissons que c'est indéfiniment que ce progrès s'accomplira. Autrement dit, nous sommes dépouillés de toute capacité de détermination de la grandeur. Donc, à cet égard, nous sommes dans un sentiment d'impuissance. Mais, dit Kant, pourquoi avons-nous ce sentiment d'impuissance ? Nous n'avons ce sentiment d'impuissance que pour autant que nous savons que nous pouvons indéfiniment poursuivre l'opération. D'où tenons-nous ce sentiment d'une poursuite indéfinie, d'une poursuite indéfinie d'opérations, sinon de la raison elle-même et de la loi de la raison ? C'est ainsi que l'incapacité où nous avons été de mesurer, de déterminer quantitativement la nature elle-même, va se trouver convertie dans le sentiment de la puissance infinie de notre raison en tant que notre raison est source des opérations que nous accomplissons dans le domaine de la quantité. Sans doute Kant ici a-t-il pensé au calcul infinitésimal. Ces textes ne sont pas parfaitement explicites, mais on trouve chez le critique anglais Home, la même idée rapportée au calcul -468 -

infinitésimal à propos justement de la grandeur et de la sublimité. Bien entendu, nous pouvons avoir ce sentiment à la fois dans l'infiniment grand et dans l'infiniment petit. Et d'ailleurs vous voyez comment ces textes de Kant recouvrent très exactement les textes de Goethe que nous lisions tout à l'heure.

J. LACAN. - Entre un fourmillement naturel et un signifiant ou un problème du signifiant non complètement élucidé à l'époque de Kant, le calcul infinitésimal recelait encore je ne sais quel mystère qui a totalement disparu depuis. Vous avez certainement raison en disant que c'est le calcul infinitésimal qui est évoqué derrière cette expérience du sublime.

P KAUFMANN. - Il y a aussi sans doute à faire intervenir ici la distinction entre l'espace et toute détermination d'espace. Kant nous montre dans la *Critique de la raison pure* que toute détermination de l'espace est une limitation de l'espace, de telle sorte qu'il y a ici une résorption dans l'espace pris comme infini des déterminations particulières de l'espace.

Enfin en ce qui concerne le sublime dynamique, nous n'avons pas une détermination de grandeur, mais une détermination de puissance. On peut relire les textes de Kant : « Des roches surplombant audacieusement et comme menaçants; des nuages s'amoncelant avec un cortège d'éclairs et de tonnerre ; des ouragans qui laissent après toute la dévastation ; l'océan sans borne dans sa fureur; les hautes cascades du fleuve puissant, voilà des choses qui réduisent à l'insignifiance notre force de résistance comparée à notre puissance. Mais l'aspect est d'autant plus attrayant qu'il est plus terrible. Si nous nous trouvons en sûreté, nous disons facilement de ces choses qu'elles sont sublimes, parce qu'elles nous font découvrir en nous-mêmes une faculté de résistance d'un tout autre genre qui nous donne le courage de nous mesurer avec l'apparente toute-puissance de la nature ». Cette faculté, c'est la liberté. Disons plutôt l'autonomie dont la puissance nous apparaît ici comme supérieure à la puissance de la nature extérieure.

Vous voyez en somme que, dans la mesure où ce mouvement de notre imagination dans le sublime est porté par la raison, c'est-à-dire par une certaine espèce de loi, le mouvement que nous décrit Kant est très exactement le suivant. Il y a une puissance extérieure qui menace de nous écraser, mais au moment même où nous éprouvons cette menace, elle se convertit dans le sentiment d'une loi intérieure. Nous avons une puis-

sance qui est celle de choses singulières, des nuages, des volcans, etc., le sentiment du sublime intervient lorsque nous opposons à cette puissance extérieure une loi, cette fois, qui est plus forte qu'elles, c'est-à-dire qu'on ne force pas beaucoup les termes de Kant en disant qu'il se produit une sorte de dépersonnalisation et d'intériorisation de cette puissance extérieure, sous réserve, bien entendu, que pour Kant nous n'avons pas une intégration au sujet de la force extérieure, mais que nous avons une sorte de contestation entre la puissance extérieure et la puissance intérieure. Nous voyons donc dans quel sens, et dans le cadre des relations de cette dernière indication, va se produire ce que Kant désigne comme dessaisissement ou sacrifice de quelque chose par notre imagination. Nous renonçons à la capacité de fixer une forme extérieurement donnée, nous renonçons à une capacité de la délimiter, en somme de nous en emparer par l'appréhension dans ce qui était le plaisir du beau. Notre imagination en fait le sacrifice, mais la contrepartie, alors positive de ce sacrifice, c'est l'épreuve que nous faisons de la loi de notre liberté dans l'assomption de la loi de la raison.

Voilà donc quel serait le premier moment de notre recherche portant sur ces concepts kantien. Et bien entendu il faudrait y revenir. Mais maintenant ou pourrait essayer de les situer, et notamment par rapport à des textes antérieurs de Kant. D'abord en ce qui concerne l'esprit général de la doctrine et ce qui atteste en somme que la relation qu'on peut établir entre les thèmes de Werther et ce texte de Kant n'est pas purement spéculative. Nous trouvons dans les *Observations sur le sentiment du Beau et du Sublime* cette image caractéristique. C'est un texte de 1764 : « Le lever du soleil n'est pas moins magnifique que son coucher, mais celui-là ressortit au beau, et celui-ci au tragique et au sublime ». Autrement dit, nous voyons que Kant rapporte explicitement à l'origine les sentiments de beau et de sublime au sentiment de la naissance et du déclin, de la naissance et de la mort. Ce texte est tiré de *Remarques posthumes* qui ont été écrites par Kant sur ses propres *Observations sur le sentiment du Beau et du Sublime*. C'est de ces remarques que nous pouvons tirer des indications sur l'arrière-fond de la recherche kantienne. Et tout d'abord sur le dessein même qu'a eu Kant de fonder l'universalité du plaisir esthétique. Il nous dit que les divers sentiments de plaisir et de déplaisir, de satisfaction et de contrariété ne dépendent point de la nature des choses qui les

suscitent, l'amour est souvent un mystère pour tout le monde, et ce qui contrarie l'un vivement laisse l'autre indifférent.

Et cette diversité, Kant ne s'en accommode pas, comme le montre une remarque comme celle-ci: « Tout s'écoule en nous comme l'eau d'un fleuve, et le cours inconstant rend le jeu inconstant et fallacieux. Où trouver dans la nature des points d'appui que l'homme ne saurait changer et qui lui indiqueraient sur quelles rives il faudrait se tenir ? »

Spéculativement, ce sont ces rives que Kant a cherchées, et qu'il a cherchées dans ce qu'il appelle quelque part la dignité de l'humanité. « Je suis par goût un chercheur, je sens la soif de connaître, le désir inquiet d'étendre mon savoir et la satisfaction de tout progrès accompli. Il fut un temps où je croyais que tout cela pouvait constituer l'honneur de l'humanité, et je méprisais le peuple, qui est ignorant de tout. C'est Rousseau qui m'a désabusé. J'apprends à adorer les hommes, et je me trouverais bien plus inutile que le commun des hommes si je ne m'efforçais à donner à tous les autres une valeur qui consiste à faire ressortir les droits de l'humanité. » Cette formule kantienne peut être prise comme épigraphe du dessein kantien dans le domaine du plaisir. Il s'agit très précisément de faire ressortir les droits de l'humanité dans les domaines du plaisir. Autrement dit, de fonder, comme nous avons vu qu'il a cherché à faire, l'universalité du plaisir.

Comment est-ce que se posera ici alors la question de cette recherche d'unité ? Il est très caractéristique qu'à l'époque où Kant écrit ces *Observations*, en 1764, il soit encore sous l'influence directe de Rousseau. Et cette universalité, il semble parfois la chercher du côté de la nature comme le faisait Rousseau. On peut dire que tout le progrès de Kant a consisté à se rendre compte que l'universalité ne pouvait pas être trouvée du côté de la nature et qu'il fallait la chercher dans un ordre d'à priori qui, lui, sera radicalement opposé. Mais dès le moment où il écrit ces *Observations*, on voit comment il va se séparer de Rousseau. Il oppose l'idée de nature à l'état civilisé. Et il nous dit que de revenir à la nature ne consistera pas à rejeter toutes les acquisitions de la civilisation, mais à apprécier en somme ces acquisitions en relation aux exigences de la nature. « Il est nécessaire d'examiner comment l'art et l'élégance de l'état civilisé se produisent, et comment ils ne se trouvent jamais dans certaines contrées afin d'apprendre à distinguer ce qui est factice, étranger à la -471 -

nature, de ce qui lui appartient en propre. Si l'on parle du bonheur de l'homme sauvage, ce n'est pas pour retourner dans les forêts, c'est seulement pour voir ce que l'homme a perdu d'un côté, tandis qu'on gagne de l'autre. Et cela afin que, dans la jouissance et l'usage du luxe social, on n'aille pas s'attarder de tout son être aux goûts qui en dérivent et qui sont contraires à la nature comme à notre bonheur, afin qu'on reste avec la civilisation un homme de la nature. Voilà la considération qui sert de règle au jugement, car jamais la nature ne crée l'homme pour la vie civile. Ses inclinaisons et ses efforts n'ont pour fin que la vie dans son état simple. »

J. LACAN. - C'est vraiment un passage à communiquer à Claude Lévi-Strauss, car c'est vraiment l'éthique de l'ethnologue déjà fondée au niveau de Kant qui est très remarquable. Tout le discours de Claude Lévi-Strauss d'inauguration de sa chaire au Collège de France est déjà, là, indiqué, c'est-à-dire pas forcément antidaté, mais précisé d'une manière que l'on ne trouve nulle part accentuée comme cela dans Rousseau.

P KAUFMAN. - Il oppose ici nature et civilisation, ou culture, comme on dit aujourd'hui. Mais ce qui est à remarquer, c'est que, dans la Critique du jugement, il s'efforce d'aller au-delà de la culture elle-même. Ceci est attesté par des textes de la Critique du jugement où il se préoccupe, s'interroge sur l'intérêt social du beau. Nous avons vu que le beau et le sentiment du beau, le plaisir esthétique est universellement communicable, mais est-ce que cela veut dire, comme le pensait par exemple Burke, que le plaisir esthétique soit en relation avec la sociabilité ? Autrement dit, est-ce que nous devons considérer cette société qui est rendue possible par la participation à un plaisir esthétique commun comme représentant simplement une sociabilité ? Et Kant répond par la négative, et c'est dans cet esprit qu'il fait l'analyse de la transmission par signe de la beauté, c'est-à-dire que, pour Kant, nous avons à distinguer entre la nature et la civilisation prise comme humanité de fait, et enfin cette humanité de droit qui est liée à la constitution même de notre expérience, autrement dit de la communauté des conditions de constitution de l'expérience humaine. Ce sentiment d'insécurité que nous venons d'indiquer se transforme dans ces *Observations sur le Beau et le Sublime* d'une manière intéressante en vertu de l'application qui est faite dans ce thème précritique des concepts de beau et de sublime, à la femme et à l'homme.

Pour Kant, la femme relève de la catégorie du beau, et l'homme de la -472 -

catégorie du sublime, en ce sens que le beau et la femme, dit Kant, risquent toujours de nous tromper, autrement dit en ce sens que ce sont des apparences. Il y a dans la psychologie, dans ces remarques de Kant sur la femme et le sentiment esthétique une primauté de l'apparence. On ne s'éprend, dit-il, que de l'apparence, mais on aime la vérité. Il dit encore, la vérité est plutôt obligation que beauté. Alors nous voyons comment cette première esquisse qui est donnée dans ce texte d'une psychologie empirique et moraliste au sens français, des sentiments de beauté et de sublime, nous voyons comment cette opposition permet de rendre compte de cette notion d'apparence que l'homme trouve dans le premier moment de la *Critique du jugement*.

On peut dire que le beau, pour Kant, est une belle apparence fondée. La femme, d'après les *Observations sur le sentiment du Beau et du Sublime*, est une belle apparence sans fondement, et le beau est une apparence fondée. Le parallèle ici est tout à fait indiqué, puisqu'il poursuit, dans tout un chapitre des *Observations*, ces oppositions entre femme, homme, beauté et sublime. Les qualités viriles, au contraire, dit-il, sont du côté, en tant qu'elles sont viriles, de la vérité.

Après avoir introduit, donc, cet arrière-plan kantien, il faudrait en venir à l'insertion de Kant dans l'histoire des arts au XVIII<sup>e</sup> siècle et, notamment, faire intervenir l'évolution du baroque ou du rococo au classique d'une part, et d'autre part l'analyse du sentiment de la mort dans l'art classique. Si vous voulez, l'opposition entre les vestales en tant qu'elles ont été exhumées à Pompéi, c'est-à-dire le beau naissant de l'oubli selon les formules de Winkelmann ou de Lessing, d'une part, et, d'autre part l'antique au sens mortel qui est celui des Ruines de Piranèse. Ceci donnerait sa toile de fond à Kant et permettrait de faire une interprétation de sa philosophie de l'art comme une critique d'art.

J. LACAN. - Vous ne pouvez ici que nous ouvrir les perspectives d'un sujet de travail que vous nous avez donné aujourd'hui, qui a consisté à faire sentir à notre assemblée, qui est diverse, hétérogène dans sa formation, l'idée de structure autour de laquelle Kant à la fois regroupe et dissocie l'idée de beau. Nous aurions pu mettre, dans le fond, l'idée du plaisir chez Aristote, et retrouver un texte très joli de la définition du plaisir qu'il donne dans la *Rhétorique*. Enfin, ceci va nous servir comme de point pivot, comme il est naturel en toute matière philosophique traditionnelle, -473 -

pour reprendre au point où nous l'avons laissée, la question de l'effet de la tragédie, laquelle, malgré ce que nous croyons toujours, doit en référer à Aristote, ne saurait se suffire de l'idée de quelque façon que ce soit, interprétée, de catharsis morale.



Dans un rapport qui doit paraître dans le prochain numéro de notre revue, qui est le rapport que j'ai fait il y a deux ans à Royaumont, rapport qui était un peu jeté, comme je l'ai expliqué, puisque je l'ai composé entre deux séminaires d'ici, j'en garderai la forme improvisée, tout en essayant quand même de compléter et de rectifier certaines des choses qui y sont contenues, je dis quelque part que l'analyste doit payer quelque chose pour tenir sa fonction. Qu'il paye de mots ses interprétations. Qu'il paye de sa personne en ceci dont on peut dire que toute l'évolution présente de l'analyse est la méconnaissance, que, par le transfert, il en est littéralement dépossédé. Je veux dire que, quoi qu'il en pense, et quel que soit son recours panique à la counter-transference, il faut bien qu'il en passe par là. Ce n'est pas seulement lui qui est là avec celui vis-à-vis de qui il a pris un certain engagement. Et enfin, qu'il faut qu'il paye d'un jugement concernant son action. C'est quand même tout de même un minimum d'exigence. L'analyse est un jugement. Je dirai que ce qu'il fait, c'est exigible partout ailleurs et qu'à la vérité, ce qui peut paraître scandaleux de l'avancer, c'est probablement pour quelque raison. C'est pour la raison que, par un certain côté, il a hautement conscience qu'il ne peut pas le savoir, ce qu'il fait, en psychanalyse. Il y a une part de cette action qui lui reste à lui-même voilée. C'est ce qui justifie le point où je voulais vous amener, où je vous ai amenés cette année.

Je veux dire que je vous ai proposé de me suivre cette année, point qui pose la question de ce qu'une pareille possibilité, celle qui nous est don-

née par le rapport à l'inconscient tel qu'il a été ouvert par Freud, de ce que ça comporte comme conséquences éthiques générales. C'est bien évidemment pour nous rapprocher de la nôtre, d'éthique. D'où cet aspect tout de même de détour, qui fait qu'il n'a pas pu ne pas vous apparaître, cet intérêt des notions kantienne qui ont été apportées la dernière fois, mais qu'avant même de demander à celui qui vous a parlé la dernière fois d'y apporter quelques compléments que je crois utiles, je ne crois pas moins utile de resituer pour vous, en fin de compte, au moment où nous nous approchons de la fin de notre détour de cette année, ce qu'il veut dire. Je rappellerai simplement des choses très simples, articulées dans les termes qui sont ceux que j'ai produits pour vous les années précédentes. Ce dont il s'agit, ce que j'ai voulu vous rappeler avant de vous ramener d'une façon plus proche à la pratique de l'analyse, aux problèmes techniques qui ne sauraient tout de même, dans l'état actuel des choses, être résolus sans ces rappels, ce sont des choses simples que je vais vous rappeler tout de suite. Premièrement, la fin de l'analyse est-elle ce qu'on nous demande ? Si ce qu'on nous demande est en fin de compte ce qu'il faut bien appeler d'un mot simple, qui est bien effectivement ce que l'on nous demande, le bonheur. Je n'apporte là rien de nouveau. Cette demande du bonheur, ou encore de la happiness, comme écrivent les auteurs anglais dans leur langage, c'est bien de cela qu'il s'agit. Dans le rapport auquel je faisais allusion tout à l'heure, évidemment, dans cette rédaction, il m'a paru maintenant, à le publier, un tout petit peu trop aphorismatique. J'essaie de mettre un peu d'huile dans les gonds. Je fais allusion au fait, sans m'expliquer autrement. L'affaire n'est pas autrement facilitée du fait, comme on l'a dit un jour, que le bonheur est devenu un facteur de la politique. Je n'en dis pas plus long. Je voudrais tout de même ici vous faire sentir ce que ça veut dire. C'est la même chose qui m'a fait terminer la conférence par laquelle j'avais terminé une certaine ère de mon activité dans un certain groupe dont nous nous sommes séparés depuis par ce propos sur lequel je terminais « la psychanalyse, dialectique ». Tel était le titre que j'avais donné à ce que je profèrai ce jour-là. Je terminai par le propos suivant: « Il ne saurait y avoir de satisfaction d'aucun hors de la satisfaction de tous. » Mon propos, qui consistait à faire recentrer l'analyse sur ce nom de dialectique, vient présentifier pour nous que l'affaire apparaît, le but, comme

indéfiniment reculé. Ce n'est donc pas la faute de l'analyse, si vous voulez, qu'à l'heure actuelle, la question du bonheur ne puisse pas s'articuler autrement. Je dirai que c'est dans la mesure où, comme le dit Saint-Just, le bonheur est devenu un facteur de la politique, c'est un corrélatif, ce n'est pas nouveau que les choses en sont ainsi, que la question du bonheur n'a pas pour nous de solution aristotélicienne possible. Qu'il n'est pas possible que d'aucun isole son bonheur de la satisfaction de tous. Ce qui veut dire quoi ? C'est que du fait de l'entrée du bonheur dans la politique, ces choses pour l'instant, pour nous, concernant le bonheur, sont rejetées comme sur une étape nécessaire, préalable, primordiale au niveau de la satisfaction des besoins pour tous les hommes.

La dialectique du maître, telle qu'elle permet à Aristote de faire un choix entre les biens qu'il offre au maître, et de lui dire qu'il y a seulement certain de ces biens qui sont dignes de sa dévotion, à savoir la contemplation, est quelque chose qui pour nous est dévalorisé, j'y insiste, pour des raisons historiques, pour des raisons du moment historique que nous vivons, et qui s'expriment dans la politique par la formule suivante: « Il ne saurait y avoir de satisfaction d'aucun sans la satisfaction de tous. » C'est dans ce contexte que l'analyse, sans que nous puissions savoir bien exactement ce qui justifie que ce soit dans ce contexte qu'elle soit apparue, c'est dans ce contexte que l'analyse se produit, que l'analyste s'offre à recevoir - il la reçoit, c'est un fait - la demande du bonheur.

Tout ce que j'ai articulé cette année a consisté à montrer comme j'ai pu - j'en veux dire à choisir parmi quelques termes parmi les plus saillants qui peuvent vous permettre de vous rendre compte que la distance parcourue, disons depuis Aristote - j'ai essayé de vous montrer à quel point nous prenons les choses à un niveau différent, combien, en fin de compte, nous sommes loin de toute formulation d'une discipline du bonheur. Car il est bien clair que, dans Aristote, pour le prendre comme exemple, et il le mérite au plus haut degré, il est exemplaire, il y a une discipline du bonheur. Il y a des chemins qui sont montrés, où il entend conduire quiconque le suit dans sa problématique, qui sont des voies qui, dans chacun des versants de l'activité possible de l'homme, réalisent une fonction de la vertu qui s'obtient par un *mésotès*, qui est loin d'être seulement un juste milieu, un procès lié au principe de l'évitement de tout excès dans un sens comme dans l'autre, mais qui peut permettre à l'homme de choisir ce qui -477 -

raisonnablement est fait pour le faire se réaliser dans ce qui lui apparaît être son bien propre.

Il n'y a rien de semblable dans l'analyse. Observez-le bien, nous prétendons, par des voies dont, pour quelqu'un qui arriverait du lycée, si je puis dire, paraîtraient surprenantes, des voies qui doivent permettre au sujet, en quelque sorte, de se mettre dans une sorte de position pour que les choses, mystérieusement, je dirai presque miraculeusement, lui arrivent à bien, qu'il les prenne par le bon bout. Dieu sait tout de même que nous pouvons sentir quelles obscurités restent dans une pareille prétention, tel l'avènement de ce que nous appelons l'objectualité génitale et, comme on ajoute, avec Dieu sait quelle imprudence, de nous mettre en accord avec une réalité.

Une seule chose fait allusion à une possibilité heureuse de satisfaction de la tendresse, c'est la notion de sublimation. Je ne vais pas reprendre aujourd'hui les différentes formules, mais il est tout à fait clair que, pour prendre, premièrement, sa formulation la plus exotérique dans Freud, je veux dire, quand il nous la représente comme éminemment réalisée par l'artiste, par l'activité de l'artiste par exemple, eh bien, qu'est-ce que ça veut dire ? C'est littéralement dans Freud, je n'ai pas besoin de vous rappeler le passage. Je vous l'ai mâché assez cette année, ça veut dire la possibilité pour l'homme de rendre ses désirs commerciaux, vendables, sous forme de bouquins ou de produits quelconques, d'une activité esthétique, d'une production de l'art, c'est cela que ça veut dire. Je dirai la franchise, le cynisme d'une telle formulation, à mes yeux, garde un mérite immense, bien entendu, quoiqu'elle n'épuise pas du tout le fond de la question, comment cela est-il possible, bien sûr. L'autre formulation consiste à nous dire que la sublimation est la satisfaction de la tendance dans le changement de son objet, ceci sans refoulement. Définition plus profonde, mais qui, assurément, ouvre, me semble-t-il, une problématique plus épineuse si ce que je vous enseigne ne vous permettait, disons, de voir où gît le lièvre. La satisfaction dont il s'agit, s'il y en a une, pouvant consister, son progrès, son procès, ou ce dont il s'agit, pour qu'il puisse y avoir d'une façon valable une tendance accompagnée de son changement de ce qui par définition soit satisfaction à la fois de la tendance dans le changement de l'objet, c'est qu'effectivement la tendance est liée à quelque chose qui déjà -478 -

met, en elle-même, le lapin qu'il s'agit de sortir du chapeau. Ce n'est pas un nouvel objet, c'est le changement d'objet en lui-même. C'est parce que la tendance est déjà profondément marquée par l'articulation du signifiant, qu'elle contient en elle-même ce quelque chose qui permet le changement d'objet. Autrement dit, c'est parce que, dans le graphe, la tendance se situe au niveau de l'articulation inconsciente d'une succession signifiante qui la constitue de ce fait dans une aliénation fondamentale, qu'il peut y avoir quelque chose qui, en retour, lie par un facteur commun chacun des signifiants composant cette succession typique. Que ce rapport proprement métonymique que, d'un signifiant à l'autre, que nous appelons le désir, c'est justement non pas le nouvel objet, ni l'objet d'avant, c'est le changement d'objet en soi-même, que la satisfaction dont il s'agit, donc, puisque dans la définition de la sublimation, le refoulement est éliminé, consiste en ceci, c'est qu'ici il y a implicite ou explicite passage du non-savoir au savoir sous la forme de la reconnaissance de ceci, c'est que le désir n'est rien d'autre que la métonymie de ce discours de la demande, que, le désir, c'est ce changement comme tel.

Et si vous me permettez de prendre un exemple, je le prendrai où il me passait par la tête au moment où je préparais ces propos pour vous. J'ai cherché un exemple de quelque chose qui imagerait ce que je veux dire pour vous faire comprendre la sublimation, le passage, disons, d'un verbe à ce que la grammaire appelle son complément, à ce qu'une grammaire plus philologique appellera son déterminatif. Et prenons le verbe le plus radical dans l'évolution des phases de la tendance, le verbe manger. Il y a du manger. C'est comme ça que dans beaucoup de langues se propose d'abord, bille en tête, le verbe et l'action, avant qu'on détermine de quoi il s'agit. Ce en quoi se voit bien le facteur secondaire qui compose le sujet. Nous n'avons même pas le sujet, ici, qui nous permette d'exprimer ce quelque chose qu'il peut bien y avoir à manger. Disons qu'il y a du manger. Quoi ? Le livre. Quand nous voyons dans l'Apocalypse, cette image de manger le livre, qu'est-ce que cela veut dire ? Sinon ceci que quelque chose s'est appliqué à donner au livre lui-même la valeur d'une incorporation, que le livre devient, dans cette image puissante, l'incorporation du signifiant lui-même. Il devient le support de la création proprement apocalyptique. Je veux dire que le signifiant devient dans cette occasion Dieu, l'objet de l'incorporation elle-même. Ce que donc nous apportons, pour -479 -

autant que nous osons formuler quelque chose qui ressemble à une satisfaction qui ne soit pas payée d'un refoulement, c'est le thème mis au centre, promu dans sa primauté, qu'est-ce que le désir ? Et, à ce propos je ne puis ici que vous rappeler ce que j'ai articulé en son temps, que réaliser son désir se pose toujours nécessairement dans une perspective de condition absolue. C'est pour autant que la demande, comme je l'ai dit, est à la fois au-delà et en-deçà d'elle-même, du fait qu'elle s'articule avec du signifiant, qu'elle demande toujours autre chose, et dans toute satisfaction du besoin, elle exige autre chose, que la satisfaction formulée s'étend, se cadre dans cette béance, dans ce creux et que le désir se forme comme ce qui supporte, comme telle, cette métonymie, à savoir ce que veut dire la demande au-delà de ce qu'elle formule. Aussi bien, ça n'est pas pour rien qu'il est naturel que la question de la réalisation du désir se formule nécessairement dans ce que j'appellerai une perspective de jugement dernier. Essayez vous-mêmes de demander ce que ceci peut vouloir dire, avoir réalisé son désir, si ce n'est l'avoir réalisé, si l'on peut dire, à la fin. Cet empiètement de la mort sur la vie, c'est cela qui donne son dynamisme à toute question quand elle essaie de se formuler sur le sujet de la réalisation du désir. Pour illustrer ce que nous disons, disons que pour juger la question du désir, nous la posons directement à partir de l'absolutisme parménien en tant que précisément il annule tout ce qui n'est pas l'être. L'être est, dit-il, le non-être n'est pas. Rien n'est, affirme-t-il, de ce qui n'est pas né, et tout ce qui existe, donc, ne vit que dans le manque-à-être. Freud a posé la question de savoir si la vie peut être comme la mort, si le support de ce rapport à la mort est ce qui sous-tend, comme la corde l'arc, le sinus de la montée et de la retombée de la vie, si la vie a quelque chose à faire, en somme, avec la mort. Vous savez qu'il suffit que Freud, en fin de compte, ait cru pouvoir, à partir de l'expérience, poser la question, et tout ceci prouve qu'elle est posée par notre expérience. Dans ce que je vous dis à l'instant, ce n'est pas de cette mort là qu'il s'agit. Il s'agit de la seconde mort, celle qu'on peut encore viser, comme je vous l'ai montré dans un contenu concret, dans le texte de Sade après que la mort soit accomplie, celle que toute la tradition humaine, après tout, n'a jamais cessé de conserver présente devant elle en y voyant le terme des souffrances. Ce qui est la même chose que ceci, que toute cette tradition -480 -

n'a jamais cessé d'imaginer une, elle aussi, seconde souffrance. Souffrance d'au-delà de la mort indéfiniment soutenue sur l'impossibilité d'être franchie cette limite de la seconde mort. C'est pour cela que la tradition des enfers est toujours restée si vivante. Comme je vous l'ai montré, elle est encore présente dans Sade avec cette idée de faire se perpétuer les souffrances infligées à la victime, car il y a ce raffinement, ce détail, attribué à l'un des héros du roman, sadique, à les perpétuer en s'assurant de la damnation de celui qu'il fait passer de vie à trépas. Quelle que soit donc la portée de cette imagination métapsychologique de l'instinct de mort, et donc que le fait de l'avoir forgé soit fondé ou pas, la question, par le seul fait qu'elle a été posée pour nous, s'articule sous la forme suivante, comment l'homme, c'est-à-dire un vivant, peut-il accéder, cet instant de mort, à en connaître ? Réponse, elle est simple, par la vertu du signifiant, et, je dirai, sous sa forme la plus radicale. C'est dans le signifiant, et pour autant qu'il articule une chaîne signifiante, qu'il peut toucher du doigt, qu'il peut manquer à la chaîne de ce qu'il est. À la vérité, c'est bête comme chou de dire cela. Et, après tout, le fait de ne pas le reconnaître, de ne pas le promouvoir comme étant ce qui est l'articulation essentielle du non-savoir comme valeur dynamique, je veux dire de reconnaître que c'est là la découverte de l'inconscient, que littéralement, sous la forme de cette parole dernière, ceci veut seulement dire: « Ils ne savent pas ce qu'ils font. » Ceci, tout bête que ce soit, paraît la chose essentielle à rappeler quand nous constatons que, du point de vue de la théorie, ne pas le rappeler comme principe fondamental entraîne littéralement cette pullulation comme jungle, comme pluie. Il pleut comme qui la jette, comme on dit en Charente, de ces références dont on ne peut pas ne pas être frappé de la note de désorientation dont elle résonne. J'ai lu, sans doute un peu rapidement, la traduction qui nous a été donnée du dernier ouvrage de Bergler. Ça n'est assurément pas dépourvu de mordant, ni d'intérêt, tout ce qu'il nous apporte, à ceci près qu'on ne peut vraiment qu'avoir l'impression d'une sorte de déchaînement délirant de notions immaîtrisées. Et donc, pour dire ce que je veux dire quand je parle de cette réponse, comment l'homme, c'est-à-dire un vivant, peut-il accéder à son propre rapport à la mort, réponse, par la vertu du signifiant, je veux vous montrer aussi bien que l'accès est plus tangible que cette référence connotatrice. Et c'est ceci que, dans ces dernières rencontres, j'ai -481 -

essayé de vous faire reconnaître sous une forme esthétique à proprement parler, c'est-à-dire sensible, en vous priant de reconnaître à cet endroit la fonction du beau, le beau étant précisément ce qui nous indique cette place du rapport de l'homme à sa propre mort et qui ne nous l'indique que dans un éblouissement.

J'ai demandé à Monsieur Kaufmann la dernière fois de vous rappeler les termes dans lesquels Kant lui-même, à l'orée de cette étape où nous sommes des rapports de l'homme au bonheur, a cru devoir définir la relation du beau. Certainement, les choses, j'ai pu le contrôler, vous sont parvenues aux oreilles, à cette plainte près que j'ai pu entendre, que la chose ne vous avait pas été, en quelque sorte, animée par un exemple. Eh bien, je vais essayer de vous donner un exemple. Rappelez-vous les quatre moments du beau tels qu'ils vous ont été articulés la dernière fois. Je vais essayer de vous montrer, par un procès gradué, ce qui permet de l'illustrer, de le rejoindre. Je l'emprunterai, le premier échelon, à un fait de mon expérience la plus familière. Mon expérience n'est pas immense, tel est ce que je me dis bien souvent. Peut-être n'ai-je pas eu pour l'expérience toujours le goût qui convient, les choses ne me paraissent pas toujours assez amusantes. Mais tout de même, il se trouve toujours à l'occasion quelque ressource pour imaginer ce chemin de l'entre-deux où j'essaie de vous mener. Disons, à la différence de Monsieur Teste, si la bêtise n'est pas mon fort, je n'en suis pas plus fier pour ça. C'est donc un tout petit fait que je vais vous raconter. J'étais un jour à Londres dans une sorte de *home*, comme on dit là-bas, destiné à me recevoir à titre d'invité dans un Institut qui répand la culture française, dans un de ces charmants petits quartiers éloignés, vers la fin d'octobre, où le temps est radieux souvent à Londres. C'est ainsi que je reçus une hospitalité dans un charmant petit édifice marqué du style d'un certain conventualisme, et d'un conventualisme victorien. Une bonne odeur de toast grillé et l'ombre de ces gelées immangeables dont il est d'usage là-bas de se repaître, était ce qui donnait à cette maison son style. Je n'y étais pas seul. J'étais avec quelqu'un qui veut bien m'accompagner dans la vie, et dont une caractéristique est une extrême présence à l'unicité, et qui, au matin, me dit tout à trac, le professeur D. est là. Il s'agit d'un de mes maîtres, quelqu'un qui fut mon maître à l'École des langues orientales. C'était fort tôt le matin. Comment le savez-vous ? On me répondit - je puis vous dire que le professeur D. n'est pas un -482 -



intime -j'ai vu ses chaussures. Je dois dire que je ne manquais pas d'éprouver à cette réponse un certain frisson, et d'autre part quelque ombre de scepticisme. Je veux dire que le caractère hautement caractéristique d'une individualité dans une paire de croquenots posée là à une porte ne me paraissait pas porter des caractères d'évidence suffisants. Mais rien, d'autre part, ne m'avait laissé pressentir que le professeur D. pût être à Londres. Je trouvais plutôt la chose du type humoristique sans y attacher d'importance. À l'heure précoce qu'il était, je me rendis sans plus y penser le long des couloirs. C'est alors qu'à ma stupeur je vis se glisser en robe de chambre, laissant voir par l'intervalle de ses pans un caleçon long hautement universitaire, le professeur D. en personne qui, effectivement, sortait.

Cette expérience me paraît hautement instructive. Je veux dire que c'est par elle que j'entends vous amener à la notion de ce que c'est que le beau. Il fallait une expérience où fut aussi intensément conjointe l'universalité comportant le propre des chaussures chez l'universitaire, avec ce qui pouvait se présenter d'absolument particulier, étant donné la personne du professeur D., pour que je puisse vous faire simplement remarquer que - pensez maintenant aux vieux souliers de Van Gogh dont il nous fit l'image émerveillante qui fait que c'est une oeuvre de beauté - il faut que vous imaginiez les croquenots du professeur D., *ohne Begriff*, sans la conception de l'universitaire, *ohne Begriff*, sans aucun rapport avec sa personnalité si attachante, pour que vous commenciez à voir vivre les croquenots de Van Gogh dans leur incommensurable qualité de beau. C'est-à-dire qu'ils sont là, qu'ils nous font un signe d'intelligence si je puis dire, situé très précisément à cette égale distance qu'on vous a indiquée la dernière fois, entre la puissance de l'imagination et le signifiant. Que ce signifiant n'est même plus là un signifiant de la marche, de la fatigue, de tout ce que vous voudrez, de la passion, de la chaleur humaine, il est seulement signifiant de ce que signifie une paire de croquenots abandonnée, c'est-à-dire à la fois d'une présence et d'une absence pure, une chose, si l'on peut dire, inerte, qui est faite pour tous, une chose, par certains côtés, toute muette qu'elle est, qui parle, une empreinte qui émerge à la fonction de l'organique et, pour tout dire, d'un déchet qui évoque le commencement d'une génération spontanée. C'est ce quelque chose qui fait de ces croquenots une sorte d'envers et d'analogue d'une paire de bourgeons qu'il s'agit, comme par magie, de faire que, pour nous, ce n'est pas de

l'imitation. Et c'est cela qui a toujours trompé les auteurs de la paire de croquenots, la saisie de ce quelque chose par quoi, de par leur position dans un certain rapport temporel, ils sont eux-mêmes la manifestation visible du beau. Si cet exemple ne vous paraît pas convaincant, cherchez-en d'autres. Je veux dire que ce dont il s'agit, c'est de montrer ici que le beau n'a rien à faire avec ce qu'on appelle le beau idéal, que c'est à partir de cette appréhension du beau, dans cette ponctualité, cette transition de la vie à la mort, c'est à partir de là seulement que nous pouvons essayer de restaurer, de restituer ce qu'est le beau idéal, à savoir la fonction que peut y prendre, à l'occasion, ce qui se présente à nous comme forme idéale du beau, et nommément, au premier plan, la fameuse forme humaine. Si vous lisez *Laocoon*, de Lessing, qui est une lecture précieuse, assurément riche de toutes sortes de pressentiments, vous le voyez arrêté pourtant au départ devant cette conception de la dignité de l'objet et tout prêt à nous faire sentir non pas que c'est l'effet d'un progrès historique, mais que cette fameuse dignité de l'objet a enfin, Dieu merci, été abandonnée car elle l'a été toujours. Je veux dire que tout le laisse apparaître. Il y a là-dessus des textes d'Aristophane, l'activité des Grecs ne se limitait pas à faire des images de dieux, et l'on achetait très cher les tableaux représentant des oignons. Ce n'est donc pas depuis, même, les peintres hollandais qu'on s'est aperçu que n'importe quel objet peut être le signifiant en question, celui par quoi vient vibrer ce reflet, ce mirage, cet éclat plus ou moins insoutenable qui s'appelle le beau.

Mais si j'ai évoqué les Hollandais, que cela vous soit une occasion de vous rappeler que, si vous prenez un autre exemple, à savoir la nature morte, vous y trouverez précisément, en sens contraire de celui des croquenots de tout à l'heure, commencer à bourgeonner le même passage de la ligne, à savoir que, comme l'a admirablement démontré Claudel quand il a fait son étude sur la peinture hollandaise, c'est vraiment pour autant que la nature morte nous montre à la fois et nous cache profondément ce qui en elle menace de dénouement, de déroulement, de décomposition, qu'elle présentifie pour nous le beau comme fonction d'un rapport temporel. Aussi bien la question du beau, pour autant qu'elle fait entrer en fonction la question de l'idéal, ne peut se retrouver, à prendre les choses à ce niveau, qu'en fonction d'un passage à la limite. Je veux dire que c'est -484 -

pour autant que la forme du corps se présente comme l'enveloppe de tous les fantasmes possibles du désir humain, c'est pour autant que, dans cette forme, j'entends forme extérieure, du corps est forcément enveloppé tout ce qui, des fleurs du désir, peut être contenu dans ce certain vase dont nous essayons de fixer les parois. C'est pour autant qu'elle est, pour tout dire qu'elle a été, car elle n'est plus forme divine, que la forme humaine peut encore, au temps de Kant, nous être présentée comme l'idéal *Erscheinen*, comme la limite des possibilités du beau.

Voici donc où nous sommes amenés. C'est à poser la relation de la forme du corps, très précisément de l'image telle que je l'ai déjà articulée ici dans la fonction du narcissisme, comme étant proprement ce qui représente, dans un certain rapport de l'homme, le rapport à sa seconde mort, le signifiant de son désir. Son désir visible, *iméros énergès*, c'est là qu'est le mirage central qui indique à la fois la place de ce désir en tant qu'il est désir de rien, qui est rapport de l'homme à son manque-à-être, qui indique à la fois cette place et celui qui l'empêche de l'avoir. C'est ici que quelque chose nous permet de redoubler cette question. S'il en est ainsi, est-ce cette même place, ce même support, cette image, cette ombre que représente la forme du corps, est-ce cette même image qui fait barrière concernant tout de même l'autre chose qui est au-delà et qui n'est pas seulement ce rapport avec la seconde mort, avec l'homme en tant que le langage exige de lui de rendre compte de ceci qu'il n'est pas ? Eh bien, il y a la libido. A savoir très précisément ceci qui nous importe, qu'il nous emporte en des instants fugitifs au-delà de cet affrontement qui nous la fait oublier, cette libido, pour autant que Freud, le premier, articule avec autant d'audace et de puissance qu'après tout le seul moment de jouissance que connaisse l'homme, est à la même place où se produisent les fantasmes, qui, pour nous, représentent la même barrière, quant à l'accès à cette jouissance où tout est oublié.

C'est ici que je voudrais introduire comme parallèle à la fonction du beau par rapport à ce que nous désignons, pour abrégé, la fonction de quelque chose que j'ai déjà ici nommé à plusieurs reprises et sans jamais trop insister, et qui me paraît pourtant essentiel à produire, que nous appellerons, si vous le voulez bien, ensemble, l'*Aidos*, autrement dit, la pudeur. L'omission de ce quelque chose qui garde l'appréhension directe de ce qu'il y a au centre de la conjonction sexuelle, l'omission de cette bar-

ner me paraît à la source de toutes sortes de questions sans issue et nommément concernant ce que nous pouvons dire d'articulé concernant la sexualité féminine. Vous voyez ici que l'indication, puisque aussi bien c'est là un sujet- je n'y suis pas absolument pour rien- est celle qui est mise à l'ordre du jour de nos recherches. Ce que je veux simplement aujourd'hui produire c'est que, comme nous l'avons vu à propos du problème que nous pose la fin de l'Antigone, à savoir cette substitution de je ne sais quelle image sanglante de sacrifice qui est celle que réalise le suicide mystique, pour autant assurément, à partir d'un certain moment, que nous ne savons plus ce qui se passe au tombeau d'Antigone et que tout nous indique que celui qui vient se meurtrir sur elle le fait dans une crise de *mania*, que tout nous indique qu'il parvient à ce niveau où périssent également Ajax, Hercule, je laisse de côté le sens de la fin d'Œdipe, ceci nous mène à la question pour laquelle je n'ai pas trouvé de meilleure référence que ces aphorismes héraclitéens que nous devons à la référence persécutive de Saint Clément d'Alexandrie, qui y voit le signe des abominations païennes. Grâce à cela, nous gardons ce petit morceau qui dit *ei mé gar Dionosoi Pompen époiouto kai umneon aisma*. Si, certes, ils ne faisaient cortèges et fêtes à Dionysos en chantant les hymnes - et c'est ici que commence l'ambiguïté *aidioioisin anaidestata Eisgast an*, qu'est-ce qu'ils feraient ? Les hommages les plus déshonorants à ce qui est honteux. Voilà comment on peut le lire dans un sens. Et, continue Héraclite, c'est la même chose qu'Hadès et Dionysos, pour autant que l'un et l'autre *mainontai*, ils délirent et qu'ils se livrent aux manifestations des hyènes. On ne peut pas traduire autrement. C'est ce dont il s'agit dans les cortèges liés à l'apparition de toutes sortes de formes de transes, c'est à proprement parler les cortèges bachiques. Voici donc que la position héraclitéenne - qui, comme vous le savez, est une opposition par rapport à toute manifestation religieuse radicale-nous amène à l'identification, à la conjonction, à dire que, s'il ne s'agissait pas en fin de compte d'une référence à l'Hadès, toute cette manifestation d'extase pour lequel il n'a qu'éloignement, mais sans doute un éloignement qui n'a rien à faire avec l'éloignement chrétien, ni avec l'éloignement rationaliste - c'est bien d'autre chose dont il s'agit - ce ne serait qu'odieuses manifestations phalliques et objet de dégoût. Cependant, il n'est pas certain non plus qu'on puisse s'en tenir à cette -486 -

traduction pour autant que le jeu de mots est évidemment entre *aodoioisin ànaidestata* et Aides, pour autant qu'*Aidoua* veut dire aussi invisible, mais que *aidoua* veut dire les parties honteuses, peuvent vouloir dire aussi respectueuses et vénérables et que le terme même de chant n'est pas absent. Je veux dire qu'en fin de compte, ce dont il s'agit, est de dire qu'en rendant à Dionysos cette pompe et en chantant ces hymnes, ses sectateurs le font sans voir, ni sans vraiment savoir ce qu'ils font en chantant ses louanges, et que si Hadès et Dionysos sont une seule et même chose, c'est bien là en effet que la question, aussi, pour nous, se pose, c'est à savoir que si c'est au même niveau que le fantasme du phallus et la beauté de l'image humaine ont leur place légitime, si, au contraire, il y a entre eux cette imperceptible distinction, cette différence irréductible qui est celle sur laquelle ont achoppé toute l'entreprise freudienne, celle autour de quoi Freud, à la fin d'un de ses derniers articles, celui sur l'Analyse finie et infinie, nous dit finalement, se brise en une nostalgie irréductible, l'aspiration du patient au terme dernier, c'est à savoir sur ceci que ce phallus, d'aucune façon, il ne saurait l'être et que pour ne pas l'être, il ne saurait l'avoir qu'à la condition du penisneid chez la femme et de la castration chez l'homme.

Voici donc ce qu'il convient de rappeler au moment où l'analyste se trouve en somme en position de répondre à qui lui demande le bonheur. Lui demander le bonheur, il ne peut oublier que ceci, ancestralement, pour l'homme, pose la question du Souverain Bien, et que lui, l'analyste, sait que cette question est une question fermée. Non seulement, ce qu'on lui demande, le Souverain Bien, il ne l'a pas, bien sûr, mais il sait qu'il n'y en a pas, parce que rien d'autre n'est d'avoir mené à son terme une analyse, sinon d'avoir saisi, d'avoir rencontré, de s'être heurté à cette limite qui est celle où se pose toute la problématique du désir. Que cette problématique devienne centrale dans tout accès à une réalisation quelconque de soi-même, c'est là la nouveauté de l'analyse. Sans doute, c'est sur le chemin de cette gravitation que le sujet rencontrera beaucoup de bien, tout ce qu'il peut faire de bien, si l'on peut dire, mais, ne l'oublions pas, tout de même, ce que nous savons fort bien parce que c'est ce que nous disons tous les jours et de la façon la plus claire, c'est que c'est en somme en extrayant à tout instant de son vouloir ce qu'on peut bien appeler les faux biens, à savoir en épuisant non seulement la vanité de ses demandes, -487 -

pour autant que toutes, après tout, ne sont jamais pour nous que des demandes régressives, mais en épuisant aussi ce qu'on peut appeler la vanité de ses dons.

La psychanalyse fait tourner tout l'accomplissement du bonheur autour de l'acte génital. Il convient tout de même d'en tirer les conséquences. C'est entendu, dans cet acte, en un seul moment, quelque chose peut être atteint par quoi un être, pour un autre, est à la place vivante et morte à la fois de la Chose. Dans cet acte, et à ce seul moment, il peut simuler avec sa chair l'accomplissement de ce qu'il n'est nulle part. C'est que la possibilité de cet accomplissement, si elle est polarisante, si elle est centrale, ne saurait être considérée comme ponctuelle. Il est clair que ce que conquiert le sujet, dans l'analyse, ça n'est pas seulement cet accès, une fois même répété toujours ouvert, c'est dans le transfert quelque chose d'autre qui donne à tout ce qui vit sa forme. C'est sa propre loi, dont, si je puis dire, le sujet dépouille le scrutin. Cette loi est d'abord toujours acceptation de quelque chose qui est à proprement parler ce que nous avons appelé *até* de quelque chose qui a commencé de s'articuler avant lui, dans les générations précédentes, de cet *até* qui, pour ne pas toujours atteindre au tragique de l'*até* d'Antigone n'en est pas moins parente du malheur. Ce que l'analyste a à donner, contrairement au partenaire de l'amour, c'est ce que la plus belle mariée du monde ne peut dépasser, c'est à savoir ce qu'il a. Et ce qu'il a, c'est, comme l'analysé, rien d'autre que son désir, à ceci près que c'est un désir averti. Ceci comporte la question de ce que peut être un tel désir, et le désir de l'analyste nommément. Mais dès maintenant, nous pouvons tout de même dire ce qu'il ne peut pas être. Il ne peut pas désirer l'impossible, et je vais vous en donner un exemple. Si je vous lis la définition que, dans un article en anglais, et celle-là plus serrée qu'il réussit à donner avant de disparaître, un analyste nous donne, par exemple, de cette fonction, pour lui, placée comme essentielle dans le rapport duel à l'analyste, et c'est ce rapport dans l'occasion que je vise, ce rapport n'épuise pas l'analyse, mais ce rapport duel existe pour autant que nous répondons à la demande de bonheur. Voici la définition de la distance qui est donnée: la béance qui sépare la façon dans laquelle un sujet s'exprime, exprime ses tendances, ses drives, instinctuels, de ce comment il pourrait les exprimer, si le procès d'arranger et d'aménager ses expressions n'intervenait pas. Je pense que vous sentez, après ce que je vous

-488 -

enseigne, le caractère vraiment aberrant, en impasse, d'une pareille formulation. Si la tendance comme telle est ce que je vous enseigne, à savoir l'effet de la marque du signifiant sur les besoins, leur transformation par l'effet du signifiant de ce quelque chose marquant les termes de morcelé et d'affolé qu'est la pulsion, de ce fait, qu'est-ce que peut vouloir dire cette définition de la distance ?

De même, il est impossible au psychanalyste, si son désir est averti, qu'il consente à s'arrêter au leurre. Il est impossible que l'aspiration à une réduction jusqu'au rien de cette distance à la fonction de l'analyse, comme étant essentiellement d'un rapprocher, comme également, dans cet article, le même théoricien s'exprime, serait ce qui donnerait au sujet, dans une sorte d'incorporation d'un fantasme puisque c'est toujours dans cette occasion le même fantasme qui intervient, à savoir celui de l'incorporation, de la manducation, de l'image phallique en tant qu'elle se présente dans un rapport entièrement orienté dans l'imaginaire, soit ce quelque chose où le sujet puisse d'aucune façon réaliser autre chose qu'une forme quelconque de psychose ou de perversion, si atténuée soit-elle, soit une telle mise en rapport, une telle conjonction de quelque chose que l'analyste méconnaît dans la nature de son désir. Car ce terme de rapprocher, mis par cet auteur au centre de la dialectique analytique dans cet article, n'exprime rien d'autre qu'un reflet d'un désir méconnu dans une position insuffisante, le rapprochement jusqu'à se confondre avec celui dont il a là la présence et la charge. Quelque chose, sans doute, qui porte en soi tous les traits d'une aspiration dont on ne peut pas ne pas dire qu'elle est pathétique, je dirai presque, dans sa naïveté même. On est surpris que dans une perspective, si mince soit-elle, de l'expérience analytique, elle ait pu être formulée autrement que comme une impasse à rejeter. Voilà ce qu'aujourd'hui je voulais vous rappeler, simplement pour vous donner le sens, ici, de ce que signifie notre recherche concernant la nature du beau, et j'ajouterai du sublime. C'est parce que sur le sublime nous n'avons pas encore tiré toute la substance de ce que nous pourrions tirer des définitions kantienne et de leur conjonction avec l'usage, qui n'est probablement pas seulement de hasard ni homonymique avec le terme de sublimation au centre de la seule satisfaction permise par la promesse analytique, c'est parce que nous ne l'avons pas tiré encore que j'espère que nous pourrions, là-dessus, revenir avec fruit la prochaine fois.

-489 -





## Leçon XXVI 29 juin 1960

Donc, au moment de clore ce sujet difficile, risqué, où j'ai choisi de vous promener cette année, je crois ne pouvoir trop faire dans le sens de vous articuler la limite du pas que j'ai entendu vous faire faire. Je poursuis l'année prochaine autour de quelque chose dont ce n'est pas du tout forcément le titre que je vous donne, mais est le sens d'articuler les unes par rapport aux autres ce qu'on peut appeler les fins et les moyens de l'analyse. Il me semble indispensable au moins que nous nous soyions arrêtés un instant sur ce quelque chose de toujours voilé qu'il y a dans ce qu'on peut appeler les buts moraux de l'analyse. Du fait que nous puissions articuler, promouvoir, dans le progrès de l'analyse, dans son ordonnance, quelque chose qui s'appelle normalisation psychologique, quelque chose y est inclut que nous pouvons appeler moralisation rationalisante. Aussi bien en est-il de ce qui s'articule dans le sens d'un achèvement de ce qu'on appelle le stade génital, de cette maturation de la tendance et de l'objet, qui donnerait la mesure d'un rapport juste au réel, une certaine implication morale est certainement incluse. Est-ce que ce que l'articulation idéale d'harmonisation psychologique nous montre est ce quelque chose où doit se réduire la perspective théorique et pratique de notre action ? En fin de compte, devrions-nous, dans cet espoir d'accès à une possibilité de bonheur en fin de compte sans ombres, penser que la réduction peut être totale de cette antinomie que Freud lui-même a articulée d'autre part si puissamment, par laquelle il dit, dans le *Malaise dans la civilisation*, que la forme sous laquelle, concrètement, dans l'homme, s'inscrit l'instance -491 -

morale et qui n'est rien moins que rationnelle à son dire, que cette forme qu'il a appelée le surmoi est telle dans son économie qu'elle devient d'autant plus - comme Freud dit - exigeante, qu'on lui fait plus de sacrifice ? Est-ce que cette menace, ce déchirement de l'être moral, chez l'homme, est quelque chose, que dans la doctrine et dans la pratique analytique, il nous soit permis d'oublier ? À la vérité, en effet, c'est bien ce qui se passe. Nous ne sommes que trop portés à oublier, autant dans les promesses que nous croyons pouvoir faire, qu'à celles qu'aussi nous croyons pouvoir nous faire, de telle ou telle issue de notre thérapeutique. C'est grave et je ne peux pas, pour moi, me dissimuler que c'est d'autant plus grave que nous nous mettons en posture de donner à l'analyse sa portée pleine, je veux dire que nous sommes en face de l'issue possible concevable de ce qu'au plein sens du terme on doit appeler l'analyse dans sa fonction didactique.

Est-ce que la fin d'une analyse, si nous devons la concevoir comme pleinement terminée, pour quelqu'un qui doit se trouver ensuite, par rapport à l'analyse, en position responsable, c'est-à-dire lui-même analyste, est-ce qu'elle doit idéalement, je dirai en droit, se terminer sur cette perspective de confort qui est celle qui est promue dans ce que, tout à l'heure, j'ai épinglé de la note de cette sorte de rationalisation moralisante où elle tend à s'exprimer aujourd'hui trop souvent ? Est-ce que vraiment est tenable, pour nous partisans, du moment où nous avons articulé - et je crois dans la droite ligne de l'expérience freudienne - cette année la dialectique de la demande, du besoin et du désir, est-ce qu'il est tenable de réduire, si l'on peut dire, le succès de l'analyse, à ce quelque chose que nous pouvons décrire comme une sorte de position de confort individuel liée à quelque chose d'assurément fondé et de légitime, que nous pouvons appeler, pour donner à ces termes tout leur poids, le service d'un certain nombre de biens, biens privés, biens de la famille, biens de la maison, d'autres biens dont nous savons aussi qu'ils nous sollicitent, biens du métier, de la profession, de la cité ? Est-ce que cette cité, même, nous pouvons, de nos jours, si facilement la clore ? Qu'importe. Il n'est que trop manifeste que l'aspiration au bonheur de ceux qui viennent recourir à nous concrètement, effectivement, dans notre société, implique comme un miracle, comme une promesse que, quelque régularisation que nous apportions à leur situation, la place restera encore ouverte pour qu'il se -492 -

trouve un mirage de génie original, d'excursion vers la liberté, caricaturons, de possessions de toutes les femmes pour un homme, de l'homme idéal pour une femme, dont, assurément, en toute rigueur, on pensait que, vous faire les garants que le sujet puisse d'aucune façon y trouver son bien même, est une sorte d'escroquerie.

Disons qu'il n'y a aucune raison que nous nous fassions les garants de la rêverie bourgeoise. Un peu plus de rigueur, un peu plus de fermeté est exigible dans notre affrontement de la condition humaine. Et c'est pourquoi j'ai rappelé la dernière fois que le service des biens a des exigences, que le passage de l'exigence du bonheur sur le plan politique a des conséquences, que tout un mouvement dans lequel est entraîné le monde où nous vivons, en promouvant jusqu'à ses dernières conséquences la mise en ordre universelle de ce service des biens, implique une amputation, les sacrifices que nous connaissons, à savoir ce style de puritanisme dans le rapport au désir qui s'instaure historiquement, et actuellement qui s'impose dans tout un secteur du monde engagé dans cette mise en ordre du service des biens sur le plan universel. Qu'aussi bien le problème n'est pas pour autant résolu du rapport actuel de chaque homme pour autant qu'il ne s'agit pas du bonheur des générations futures, mais de son rapport à lui dans ce court espace de temps entre sa naissance et sa mort, avec son propre désir.

Ici, comme je crois vous l'avoir montré dans la région que j'ai pour vous cette année dessinée, cette fonction du désir doit rester dans un rapport fondamental avec la mort. Je pose la question de savoir, la terminaison de l'analyse, la véritable, j'entends celle qui prépare à devenir analyste, ne soit pas, à son terme, affronter celui qui la subit à la réalité de la condition humaine qui est proprement ceci que Freud, parlant de l'angoisse, a désigné comme étant le fond où se produit son signal, à savoir cette *Hilflosigkeit*, cette détresse, qui s'articule proprement en allemand dans ce terme en ceci que l'homme, à ce niveau, dans ce rapport à lui-même qui est sa propre mort - mais entendons, au sens que je vous ai appris à la dédoubler cette année - n'a à attendre d'aide de personne, c'est-à-dire, doit finalement atteindre, et connaître - j'entends au terme de cette analyse didactique-le champ, le niveau de l'expérience de ce désarroi absolu, de ce désarroi au-delà de celui au niveau duquel l'angoisse est déjà une protection, non pas *Abwartung*, mais *Erwartung*. L'angoisse déjà se -493 -

déploie en le laissant se profiler à un danger. Il n'y a même pas de danger au niveau de cette expérience de l'*Hilflosigkeit* dernière. La limite de cette région, je vous l'ai dit, elle s'exprime en ces termes derniers, pour l'homme, de toucher au terme de ce qu'il est et de ce qu'il n'est pas. C'est bien pourquoi le mythe d'Oedipe prend ici sa portée complète.

Je vais une fois de plus aujourd'hui vous ramener à la traversée de cette région intermédiaire en vous rappelant le temps qui, dans l'histoire d'Œdipe, n'est point à négliger, celui qui s'écoule entre le moment où il est aveugle, et le moment de cette mort privilégiée, unique, dont je vous ai déjà arrêté l'attention sur l'énigme, dans Sophocle, qu'elle constitue. Ne l'oublions pas, tout de même, si Oedipe, en un sens, n'a pas fait de complexe d'Œdipe, il faut s'en souvenir. Qu'est-ce qu'Oedipe ? En se punissant d'une faute qu'il n'a pas commise, il n'a tué qu'un père dont il ne savait pas que c'était son père, bien plus il l'a rencontré sur la route, pour prendre un mode tout à fait vraisemblable selon lequel nous est présenté son mythe, pour autant que déjà, ayant eu vent de quelque chose qui lui était promis de peu reluisant à l'endroit de son père, il fuit justement ceux qu'il croit ses parents, qui l'ont élevé et, sur la route où il veut éviter le crime, il le rencontre. Il ne sait pas non plus qu'en atteignant, lui, le bonheur, le bonheur conjugal, le bonheur de son métier de roi, le bonheur d'être le guide d'une cité heureuse, c'est avec sa mère qu'il couche. On peut donc poser la question de ce que signifie le traitement qu'il s'inflige. Le traitement que s'inflige Oedipe veut dire justement qu'il renonce à ceci qui l'a captivé, et qui est proprement qu'il a été joué, dupé par son accès même au bonheur, qu'au delà du service des biens, et même de la pleine réussite de ses services, il entre dans la zone où il va chercher son désir. Car observez bien les dispositions d'Œdipe, à l'article de la mort, il n'a pas bronché. L'ironie de l'expression bon pied bon oeil ne saurait dans son cas prendre trop de portée puisque l'homme aux pieds enflés, à ce moment, a les yeux crevés. Mais cela ne l'empêche pas de pouvoir encore exiger tout. C'est à savoir, ne l'oublions pas, les honneurs dus à son rang.

Le souvenir de la légende nous laisse là apercevoir ce que l'ethnographie la plus moderne souligne. Parce qu'on lui a envoyé, après le sacrifice, la cuisse de la victime au lieu de l'épaule - à moins que ce soit l'inverse - il relève ce manquement comme une injure intolérable, et il rompt avec ceux, ses fils, à qui il a remis le pouvoir. Mais au terme, sa malédiction -494 -

éclate, à l'endroit de ses fils, absolue. Il convient de reconnaître, d'explorer, ce que peut contenir ce moment où ce à quoi Oedipe ayant renoncé, c'est-à-dire au service des biens, rien pourtant n'est abandonné de la prééminence de sa dignité sur ces biens mêmes. Où là, dans cette liberté tragique, ce à quoi il a affaire, c'est à la suite de ce désir qui l'a porté à franchir ce terme, et qui est chez Oedipe le désir de savoir. Il a su, il veut savoir plus loin encore. Est-ce que, pour me faire comprendre, il faut que j'évoque une autre figure tragique, sans doute plus proche de nous, c'est à savoir le *Roi Lear* ? Je ne puis ici m'étendre sur la portée du *Roi Lear*, mais je veux simplement produire, pour vous faire entendre ce que j'appelle ce franchissement d'Œdipe, ce que c'est. Dans le *Roi Lear*, sous une forme dérisoire, nous avons ce franchissement. Il renonce lui aussi au service des biens, aux devoirs royaux, il croit qu'il est fait pour être aimé, ce vieux crétin, il remet donc le service des biens à ses filles. Mais il ne faut pas croire qu'il renonce pour autant à quoi que ce soit. C'est la liberté qui commence, la vie de fête avec cinquante chevaliers, la rigolade jusqu'au terme, il est reçu alternativement par l'une et par l'autre des deux mégères auxquelles il a cru pouvoir remettre les charges du pouvoir. Dans l'intervalle, le voilà avec cette seule garantie de la fidélité due au pacte d'honneur. C'est librement qu'il a transmis ce qui lui assurait la force. Ici, il faut la formidable ironie shakespearienne, et vous savez que c'est tout le contenu de cette pullulation de destinées qui s'entre-dévorent dans ce *Roi Lear*, c'est que ce n'est pas seulement au niveau de Lear, mais au niveau de tous ceux qui sont des gens biens dans la pièce, que nous voyons l'absolue condamnation au malheur de tous ceux qui se fondent sur la seule fidélité et sur le pacte d'honneur. Je n'ai pas besoin d'insister, rouvrez la pièce.

L'important c'est ceci, c'est que Lear, comme Œdipe, nous montre que tout ce qui s'avance dans cette zone, qu'il s'y avance par la voie dérisoire de Lear ou par la voie tragique d'Œdipe, s'y avancera seul et trahi. Au terme de ce qu'Oedipe nous montre, sa parole dernière, c'est, vous le savez, ce *mé phunai* que j'ai devant vous tant de fois répété, qui comporte toute cette exégèse de la négation. J'ai essayé de vous montrer l'approche, en français, et dans ce petit ne, dont on ne sait rien faire, ce ne dit explétif, qui est là suspendu dans l'expression: « Je crains qu'il ne vienne », qui s'accommoderait si bien que le ne, ne soit pas là comme une particule se baladant entre la crainte et la venue qui n'a aucune raison d'être, si ce -495 -

n'est que c'est le sujet lui-même, que c'est le représentant, le reste en français de ce que veut dire en Grec le *mé* qui n'est pas de la négation. Je pourrais avec vous reprendre n'importe quel texte pour vous en montrer les manifestations. *Epheuge mé eidenai*, dit le gardien dans Antigone. Il est parti sans laisser de traces. Il s'agit effectivement de celui dont ils ne savent pas encore que c'est Antigone. Ils en donnent *épheuge mé adenai*, en principe, cela veut dire qu'on évite qu'on sache que c'est lui, non *to mé adenai*, si l'on prenait les choses au pied de la lettre, deux négations, on dirait qu'il a évité qu'on ne sache pas que c'est lui. Cela ne veut pas dire cela. Le *mé mephunai* est là pour ce quelque chose qui est justement la *Spaltung* de l'énonciation et de l'énoncé que je vous ai déjà expliquée. Le *mé phunai*, cela veut dire, plutôt, ne pas être. Oui, plutôt ne pas être. C'est là la préférence sur laquelle doit se terminer une existence humaine parfaitement achevée, celle d'Œdipe. Si achevée que ce n'est pas de la mort de tous qu'il meurt, à savoir d'une mort accidentelle, de la vraie mort, de celle dans laquelle il raille lui-même son être. C'est ce que j'appellerai une malédiction consentie. De cette vraie subsistance qu'est la subsistance de l'être humain, cette subsistance dans la soustraction de lui-même à l'ordre du monde. Cette attitude est belle, comme on dit dans le madrigal, deux fois belle d'être belle.

C'est ici qu'Œdipe nous montre où s'arrête, où se définit la zone limite intérieure du rapport au désir, celle en fin de compte pour toute expérience humaine, qui est toujours rejetée au-delà de la mort, puisque la plupart des choses autour de quoi l'être humain commun règle sa conduite est simplement de faire ce qu'il faut pour ne pas risquer l'autre mort, celle qui consiste simplement à claquer le bec. *Primum vivere*. Les questions d'être sont toujours rejetées à plus tard, ce qui ne veut pas dire qu'elles ne soient pas là à l'horizon. Voici les notions topologiques qu'il conviendra de rappeler, parce qu'aussi bien, il est tout à fait impossible de s'y retrouver dans des rapports assurément fondamentaux dans notre expérience, et de dire quelque chose qui ne soit pas simplement tournage en rond et confusion, même sous des plumes éminentes. Quand vous lisez, par exemple, cet article en tous points d'ailleurs remarquable de Jones sur *Haine, culpabilité et crainte*, en montrant leur disposition circulaire, non pas d'ailleurs d'une circularité absolue, mais beaucoup de choses à l'intérieur de cet article - je vous prie de l'étudier la plume à la main car, sans - 496 -

aucun doute, nous aurons affaire à lui l'année prochaine - combien de choses s'éclaireraient à condition de mettre en avant des principes, ceux que nous sommes en train d'essayer d'articuler.

Reprenons-les donc, ces principes, au niveau de cet homme du commun auquel nous avons affaire, et tâchons de voir ce qu'ils impliquent. Jones, par exemple, a senti, comme bien d'autres, a peut-être mieux exprimé que d'autres, ce qu'on peut appeler l'alibi moral. Il a appelé cela *moralisches Entgegenkommen*, c'est-à-dire la complaisance de l'exigence morale. Il montre en effet que, bien souvent, dans ce que l'homme s'impose de devoirs, il n'y a que l'alibi de la crainte des risques à prendre si on ne se l'imposait pas. Il faut tout de même bien appeler les choses par leur nom. Ce n'est pas parce que l'on met là-dedans un triple voile analytique, ce n'est pas cela que ça veut dire. En d'autres termes, ce que l'analyse articule, c'est que, dans le fond, il est plus commode d'encourir, de subir l'interdit, que d'encourir la castration. Et puis encore, essayons un tout petit peu de nous laver la cervelle ; qu'est-ce que ça veut dire, dans Freud, et avant qu'on approfondisse comme on dit la question - ce qui est bien souvent une façon de l'éviter - qu'est-ce que ça veut dire que le surmoi qui se produit au moment du déclin de l'Oedipe ? On incorpore sans aucun doute l'instance interdisante. Alors, ceci devrait peut-être vous mettre quand même sur la voie, parce que ailleurs, dans un article célèbre qui s'appelle *Deuil et mélancolie*, Freud dit aussi que le deuil et son travail s'appliquent à un objet incorporé, à un objet que, pour une raison ou une autre, auquel on ne veut pas tellement de bien. Je veux dire qu'il est proprement articulé que cet être aimé dont nous faisons, par notre deuil, si grand cas, ça n'est pas uniquement des louanges que nous lui adressons, ne serait-ce que pour cette saloperie qu'il nous a faite en nous quittant.

Alors, peut-être que la naissance, la structure, la condition du surmoi, j'entends œdipien, puisque bien sûr on a fait quelque pas en avant depuis, et qu'on a montré qu'il y a pas eu avant - personne non plus est capable de justifier dans l'état actuel des choses pourquoi c'est toujours le même surmoi, bien qu'il soit né paraît-il avant, en rétorsion des pulsions sadiques selon Madame Mélanie Klein - tenons-nous en donc d'abord à méditer sur ce que ce peut être alors ce surmoi œdipien. Si nous incorporons le père, pour être si méchant avec nous-mêmes, c'est peut-être, comme dans le cas du deuil, que nous avons, à ce père, beaucoup de

-497 -

reproches à faire. Et c'est ici que peut vous servir quelque distinction à laquelle, dans les années précédentes, je vous ai introduits, c'est à savoir que choses différentes sont la castration, la frustration la privation. Et que si la frustration est l'affaire propre de la mère symbolique, je vous ai expliqué que sans aucun doute, naturellement, sans pouvoir toujours pousser jusqu'au terme ce qu'impliquent ces articulations, que le responsable de la castration dans Freud, à le lire, et si nous devons donner un sens à ce que c'est la castration, c'est le père réel, qu'au niveau de la privation c'est le père imaginaire.

Tâchons justement bien de voir la fonction de l'un et de l'autre de ces pères au déclin de l'Œdipe, et dans la formation du surmoi, peut-être cela nous apportera-t-il quelque clarté. Peut-être n'aurons-nous pas l'impression de jouer deux lignes écrites sur la même portée quand nous faisons entrer en ligne de compte le père comme castrateur et d'autre part le père comme origine du surmoi. Pour tout dire, je crois qu'en effet cette distinction est essentielle. Que tout ce que Freud a articulé d'abord concernant la castration, quand il s'est mis, par un phénomène véritablement stupéfiant je dois dire, parce qu'il n'avait jamais, même, été esquissé avant lui, quand il s'est mis à épeler le phénomène. Le père réel, nous dit Freud, est castrateur. En quoi ? Pour sa présence de père réel, comme effectivement besognant le personnage vis-à-vis de qui l'enfant est en rivalité avec lui, la mère. Le père réel est promu - que ce soit comme cela dans l'expérience ou pas, mais dans la théorie assurément, ça ne fait aucun doute - comme Grand Fouteur, et pas devant l'Éternel, croyez-moi, il n'est même pas là pour compter les coups. Seulement, est-ce que ce père réel et mythique, précisément au déclin de l'Œdipe, ne s'efface pas, si je puis dire, derrière celui que l'enfant, à cet âge - et c'est pour cela que c'est un âge avancé tout de même, cinq ans - peut très bien l'avoir découvert, à savoir le père imaginaire, à savoir celui qui l'a, en fin de compte, lui le gosse, si mal foutu.

Observez, je vous en prie, ce que l'analyse de l'expérience analytique épelle en annonçant, et dites-moi si ce n'est pas là que gît la nuance; si ce n'est pas justement pour autant que l'expérience, à ce tournant, est faite de tout ce qui, dans ce petit enfant, non pas tant parce qu'il est petit, mais parce qu'il est homme, est pour lui privation, si ce n'est point autour de cela que se forge, se foment ce deuil du père imaginaire, c'est-à-dire d'un -498 -



père qui serait vraiment quelqu'un. Ce en quoi naît d'une façon plus ou moins définitive et bien formée selon les cas ce perpétuel reproche qui reste fondamental dans la structure du sujet d'être si mal. Ce père imaginaire, c'est lui et non pas le père réel, qui est le fondement de l'image providentielle de Dieu, et la fonction du surmoi, à son dernier terme, à son horizon, dans sa perspective dernière, est haine de Dieu, reproche à Dieu d'avoir si mal fait les choses. Tel est ce qui, je crois, témoigne de la vraie structure de l'articulation du complexe d'Œdipe, et si vous la répartissez ainsi, vous trouverez beaucoup plus clairs tous les détours, toutes les hésitations, tous les tâtonnements que font les auteurs pour s'en expliquer, les accidents et les détails. Avec cette clef en particulier, et jamais autrement, vous pourrez voir ce que vraiment Jones veut dire quand il parle autant de la genèse du surmoi, du rapport entre les trois, haine, crainte et culpabilité.

Pour reprendre donc les choses, nous dirons que, plutôt au ciel que le drame se passe à ce niveau sanglant de la castration et que le pauvre petit homme inondât de son sang, comme Cronos Uranos, le monde entier. Chacun sait que cette castration est là, à l'horizon, ce qui ne se produit, bien entendu, jamais nulle part et que ce qui s'effectue est quelque chose qui a beaucoup plus de rapport avec le fait que de cet organe, de ce signifiant, le petit homme est un support plutôt piètre, qu'il apparaît avant tout plutôt privé, et que c'est là que nous pouvons entrevoir la communauté de son sort avec ce que la petite fille éprouve, et qui, dans cette perspective, s'inscrit également d'une façon beaucoup plus claire. En fin de compte, ce dont il s'agit, c'est de ce tournant où le sujet s'aperçoit tout simplement, chacun le sait, que son père est un idiot, ou un voleur selon les cas, ou simplement un pauvre type, ou ordinairement un croulant, comme dans le cas de Freud, croulant sans doute bien sympathique et bien bon, mais qui, quand même, comme tous les pères, a bien dû communiquer malgré lui les mouvements, comme ça, en bousculade, de ce qu'on appelle les antinomies du capitalisme, c'est-à-dire qu'il a quitté Freiberg, où il n'y avait plus rien à faire, pour s'installer à Vienne. Et c'est une chose qui ne passe pas inaperçue dans l'esprit d'un enfant, même quand il avait trois ans. C'est bien parce que Freud aimait son père qu'il a fallu qu'il lui redonne une stature, et pour l'achever, cette stature, lui donner cette taille du géant de la horde primitive.

Mais bien entendu ce n'est pas là ce qui résout les questions de fond. À la vérité, pour Œdipe, comme je vous l'ai dit, et c'est en cela que, prouvant qu'il est un homme complet, il nous montre du même coup que ce n'est pas là la question essentielle - car c'est justement pour ça qu'Oedipe n'a pas de complexe d'Œdipe - c'est que dans son histoire, remarquez-le bien, il n'y a pas de père du tout. Je veux dire que celui qui lui a servi de père, c'est son père adoptif, et nous en sommes tous là mes bons amis, parce qu'après tout *pater is est quem Justae nuptiae demonstrant*, ce qui veut dire que le père, c'est celui qui nous a reconnu. Foncièrement, nous en sommes au même point qu'Oedipe, encore que nous ne le sachions pas et que, quant au père qu'Oedipe a connu, lui, ça n'est très précisément, comme le mythe de Freud l'indique, que le père une fois mort. Aussi est-ce là, comme je vous l'ai cent fois indiqué, qu'est la fonction du père, puisque la seule fonction du père, dans notre articulation d'être un mythe, c'est justement, comme je vous l'explique, toujours et uniquement le *Nom-du-père*. C'est-à-dire rien d'autre que le père mort, comme Freud nous l'explique dans *Totem et Tabou*. Mais, bien entendu, pour que ceci soit pleinement développé, il faut que l'aventure humaine, ne serait-ce qu'en esquisse, soit poussée jusqu'à son terme, à savoir que la zone où Oedipe s'avance, après s'être déchiré les yeux, soit explorée. C'est donc toujours par quelque franchissement de la limite, bénéfique, que l'homme fait l'expérience de son désir. Et en fait, comme d'autres avant moi l'ont articulé, c'est tout le sens de ce que Jones spécialement produit quand il parle d'*aphanisis*, étant essentiellement lié à ce risque majeur qui est le risque tout simplement de ne pas désirer. Le désir d'Œdipe, c'est ce désir d'en savoir le fin mot sur le désir. Quand je vous dis que le désir de l'homme est le désir de l'Autre, quelque chose me revient dans l'esprit qui, je crois, chante dans Paul Eluard sous le terme du dur désir de durer. Ce *dur désir de durer* n'est rien d'autre que ce désir de désirer. Pour l'homme du commun, donc, en tant que le deuil de l'Œdipe est à la source, à l'origine du surmoi, la double limite au-delà de la mort réelle risquée, jusqu'à la mort préférée, assumée, jusqu'à l'être pour la mort, ne se présente que sous un voile. Ce voile, c'est précisément ceci qui s'appelle, dans Jones, la haine, qui fait que c'est dans l'ambivalence de l'amour et de la haine que tout auteur analytique conscient, si je puis dire, met le -500 -

dernier terme de la réalité psychique à laquelle nous avons affaire. La limite extérieure qui est celle qui retient l'homme dans le service du bien est le *primum vivere*. C'est bien la crainte, comme on nous le dit. Mais vous voyez combien son incidence est en quelque sorte superficielle. C'est entre les deux, et dans la zone intermédiaire, que gît, pour l'homme du commun l'exercice de sa culpabilité, reflet de cette haine pour celui - car l'homme est créationniste - créateur, quel qu'il soit, qui l'a fait si faible et si insuffisante créature. Bien sûr, ces balivernes ne sont rien pour le héros, pour lui, qui s'est effectivement avancé dans cette zone, pour Œdipe. Pour Oedipe, qui va jusqu'au *mé phunai* du véritable *Être-pour-la-mort*, les épousailles avec l'anéantissement considéré comme le terme de son vœu, de cette malédiction consentie du *mé phunai* Ici il n'y a rien d'autre que cette véritable et invisible disparition qui est la sienne. L'entrée dans cette zone est celle, pour lui, de ce renoncement aux biens et au pouvoir en quoi consiste la punition qui n'en est pas une. L'acte d'arrachement au monde qui est constitué par le geste de s'être aveuglé, celui-là seul, les anciens le savaient, qui échappe aux apparences, peut arriver à la vérité. Le grand Homère est aveugle, Tirésias aussi. C'est entre les deux que, pour Œdipe, se joue le règne absolu de son désir. Ce qui est suffisamment souligné par le fait qu'on nous le montre jusqu'à son terme irréductible, exigeant tout, n'ayant renoncé absolument à rien, et absolument irréconcilié.

Cette topologie, qui est la topologie tragique en l'occasion, je vous en ai montré l'envers et la dérision, parce qu'elle est illusoire, parce que ce pauvre Lear n'y comprend rien, et fait retentir, pour avoir voulu entrer, lui, d'une façon bénéfique avec l'accord de tous, dans cette même région, l'océan et le monde, pour nous apparaître toujours n'ayant rien compris, tenant morte dans ses bras l'objet, bien entendu méconnu par lui, de son amour. Tels sont les termes autour desquels se définit cette région qui nous permet de poser les limites qui nous permettent enfin de faire la clarté sur un certain nombre d'énigmes, de problèmes que pose notre propre théorie et notre expérience, en particulier ceci l'intériorisation de la loi, nous ne faisons que le dire, n'a rien à faire avec la Loi. Encore faudrait-il dire tout de même pourquoi. Il est possible que ce surmoi serve d'appui à la conscience morale, mais chacun sait bien que le surmoi n'a rien à faire avec la conscience morale en ce qui concerne ses exigences les - 501 -

plus obligatoires. Ce qu'il exige n'a rien à faire avec ce que nous serions en droit de faire la règle universelle de notre action. C'est véritablement le *b-a ba* de la vérité analytique. Mais il ne suffit pas de le constater, il faut en rendre raison. Je pense que le schéma que je vous propose en est capable, et que si vous vous y tenez fermement vous y trouverez occasion, dans ce dédale, à ne pas vous perdre.

Voilà ce que je voulais vous dire aujourd'hui. La prochaine fois, je grouperai autour de ce quelque chose qui amorcera en fin de compte la voie vers quoi tout ceci est dirigé, c'est-à-dire une appréhension plus sûre de ce qui peut être considéré comme catharsis et des conséquences de ce rapport de l'homme au désir.

-502-

## Leçon XXVII 6 Juillet 1960

Nous voici à notre dernier entretien sur ce que j'ai cru pouvoir avancer devant vous concernant l'Éthique de la psychanalyse. Pour les conclure, ces entretiens, je vais vous proposer aujourd'hui un certain nombre de remarques, les unes conclusives, les autres d'expérience suggestive, et je pense aussi laisser ouverte l'indication que nous n'avons pas clos - je pense que vous ne vous en étonnerez pas - notre discours. Bref, il n'est pas facile de trouver un médium quand il s'agit de terminer sur un sujet par essence excentrique. Disons que ce que je vous apporte aujourd'hui, c'est un mixed grill. Donc, l'éthique, en somme -il faut toujours repartir des définitions - consiste essentiellement, comme éthique, en un jugement sur notre action, à ceci près qu'elle n'a de portée que pour autant que cette action impliquée en elle comporte jugement. Elle est en tout cas toujours censée comporter ce jugement implicite, dès lors qu'on se mêle de porter des jugements sur l'action, c'est-à-dire de faire de l'éthique. La présence du jugement des deux côtés de cet objet est essentielle à la structure.

S'il y a une éthique de la psychanalyse - la question se pose - c'est précisément pour autant qu'en quelque façon, si peu que ce soit, l'analyse peut nous apporter quelque chose, ou simplement le prétend, qui se pose comme mesure de notre action. Bien sûr, et c'est un moment déjà depuis longtemps périmé, l'idée peut venir à première inspection que cette mesure de notre action, elle va nous proposer comme un retour à nos instincts. Il y en a peut-être encore quelques uns par ci par-là à qui cela peut faire peur. À la vérité, j'ai même entendu, dans une société philosophique, -503 -

quelqu'un qui m'a apporté des objections de cette espèce qui me paraissaient évanouies depuis une quarantaine d'années. À la vérité, tout le monde est assez rassuré sur ce sujet. Je veux dire que personne ne songe à craindre un ravalement moral de cette espèce dans la suite de l'analyse. Mais ce qui s'est passé, vous montrais-je souvent, le soulignant, c'est que ce qu'elle semble avoir fait dans le fait, en bâtissant, si je puis dire, ces instincts, en en faisant la loi naturelle de la réalisation de l'harmonie morale, prend la tournure d'un alibi assez inquiétant, d'esbrouffe moralisante, d'un bluff dont je crois qu'on ne saurait trop montrer les dangers. C'est ici un lieu commun, je ne m'y arrête donc pas plus.

Pour nous tenir à ce qui peut se dire au premier pas, c'est que tout de même depuis longtemps chacun sait que ce qu'il y a de plus modeste dans l'analyse, c'est qu'elle procède par un retour au sens de cette action. Et voilà qui, à soi seul, justifie que nous soyons dans la dimension morale. C'est que l'homme sain, ou malade, l'hypothèse freudienne de l'inconscient, suppose que ce qui fait son action, quelle qu'elle soit, normale ou morbide, a un sens caché auquel on peut aller. Et dans cette dimension se conçoit d'emblée la notion d'une catharsis qui ne veut dire, dans cet ordre, que purification, ce qui veut dire décantation, isolement de plans. Il y a, à ce qui se passe à un niveau de vécu, un sens plus profond, qui le guide, auquel on peut accéder. Les choses ne doivent pas être les mêmes quand les deux couches sont séparées. Voilà ce qui n'est pas une découverte il me semble. Et il y a la position minimale, celle qui, heureusement, ne me paraît pas trop obscurcie, dans la notion commune qu'on peut avoir de l'analyse.

Cela ne va pas tellement loin. Je dirai presque que ça rejoint une forme excessivement générale de toute espèce de progrès qu'on peut appeler intérieur. C'est vraiment la forme embryonnaire d'un très vieux *gnéthi éauton* et évidemment avec un accent tout de même particulier. Simplement déjà, là, se met à sa place ce qui justifie ce sur quoi j'ai insisté tellement cette année, à savoir une abrupte différence apportée par l'expérience analytique, en tout cas par la pensée freudienne, et qui consiste en ceci, c'est qu'une fois opéré ce retour au sens, une fois le sens profond libéré, c'est-à-dire simplement séparé, catharsis au sens de décantation, c'est aussi la question que les gens du commun se posent et à laquelle nous répondons d'une façon plus ou moins directe, une fois cette affaire -504 -

faite, tout va-t-il tout seul ? Et pour mettre les points sur les i, n'y a-t-il plus que bienveillance ? Cela nous met sur la plus vieille question. Un nommé Mencius, comme l'ont appelé les jésuites, nous dit que la question de la bienveillance de l'homme se juge de la façon suivante, sa bienveillance est naturelle à l'origine, elle est comme une montagne couverte d'arbres. Seulement, il y a des habitants dans les environs qui ont commencé par couper les arbres, le bienfait de la nuit est de rapporter un nouveau foisonnement de surgeons, mais au matin les troupes viennent qui les dévorent, et finalement la montagne est une surface chauve sur laquelle rien ne pousse. Vous voyez que le problème ne date pas d'hier. Ce n'est pas pour rien que je vous parle de Mencius. Nous aurons à y revenir. Quoi qu'il en soit, cette bienveillance pour nous, par l'expérience, est si peu assurée, que c'est précisément autour de ce qu'on appelle pudiquement la réaction thérapeutique négative, c'est ce que d'une façon plus relevée par sa généralité littéraire, je vous ai appelé la dernière fois la malédiction assumée que nous partons, de la malédiction consentie du *mé phunai* d'Œdipe. Non que le problème ne reste entier et que tout ce qui se décide se décide au-delà du retour au sens. Ce dans quoi je vous ai incité à entrer comme en une expérience mentale, *experimentum mentis*, comme dit Galilée - contrairement à ce que vous croyez, il avait beaucoup plus d'expérience mentale que de laboratoire, en tout cas il n'aurait certainement pas fait le pas décisif qu'il a fait sans l'expérience mentale - cet *experimentum mentis* que je vous propose ici parce que je crois que c'est celui qui est dans la droite ligne de ce à quoi nous incite l'analyse, je veux dire notre expérience, quand nous essayons non pas de la ramener à un commun dénominateur, à une commune mesure, la faire rentrer dans les tiroirs déjà établis, mais de l'articuler dans sa topologie propre, dans sa structure propre, je vous assure que cela suppose ce dont je vous ai déjà désigné la place, le ru où se situe le désir. Ce que je vous ai proposé, donc, le long de mon discours de cette année comme un *experimentum mentis*, c'est ceci, c'est de prendre comme ce que j'ai appelé la perspective du jugement dernier, de prendre comme étant l'étalon, cette révision de l'Éthique à quoi nous incite l'analyse, proprement, le rapport de l'action au désir qui l'habite.

Et, pour vous le faire entendre, j'ai pris l'exemple, le support de la tra- 505 -

gédie. En quoi j'avais une suffisante garantie dans le fait que cette référence n'est pas évitable, et pour la simple preuve qui peut en être donnée que précisément, dès ses premiers pas, Freud a dû la prendre. La question éthique de l'analyse se pose, non dans une spéculation d'ordonnance, d'arrangement, de ce que j'appelle service des biens, mais à proprement parler implique cette dimension qui s'exprime dans ce qu'on appelle l'expérience tragique de la vie. C'est dans la dimension tragique que s'inscrivent les actions et que nous sommes sollicités de nous repérer quant aux valeurs. C'est aussi bien d'ailleurs dans la dimension comique, et aussi bien quand j'ai commencé de vous parler des formations de l'inconscient, vous le savez, c'est le comique que j'avais à l'horizon. Disons que ce rapport de l'action au désir qui l'habite dans la dimension tragique se situe, s'exerce, dans le sens, disons en première approximation, d'un triomphe de la mort. C'est le caractère fondamental de toute action tragique. Je vous ai appris à rectifier, à corriger ; triomphe de l'être pour la mort. Qu'importe le *mé phunai* tragique; ce *mé*, cette négation est identique à l'entrée du sujet comme tel sur le support du signifiant.

Pour le comique, en première approximation, c'est, sinon le triomphe, du moins, le jeu futile, dérisoire de la vision. Là aussi, et si nous y regardons de plus près, si dans ce comique, si peu que j'ai pu jusqu'à présent l'aborder devant vous, vous voyez bien que ce dont il s'agit, c'est aussi le rapport de l'action au désir et de son échec fondamental à le rejoindre. Ce qui crée la dimension comique, c'est quelque chose qui est marqué par la présence, au centre, d'un signifiant caché. Mais, je vous l'ai dit, dans l'ancienne comédie, il est là en personne, le phallus. Mais peu importe qu'on nous l'escamote par la suite, simplement, il faut que nous nous souvenions que, dans la comédie, ce qui nous satisfait, qui nous fait rire, qui nous la fait apprécier dans sa pleine dimension humaine, à savoir l'inconscient non excepté, c'est non pas le triomphe de la vie, mais que la vie s'y glisse, si l'on peut dire, se dérobe, fuit, échappe à tout ce qui lui est opposé de barrière, et précisément des plus essentielles, celles qui sont constituées par l'instance du signifiant. Ce que le phallus signifie lui aussi, c'est qu'il n'est rien d'autre qu'un signifiant, c'est le signifiant de cette échappée, de ce triomphe du fait que la vie passe tout de même, quoi qu'il arrive ; quand le héros comique même a trébuché, est tombé dans la mélasse, eh bien, quand même, petit bonhomme vit encore.



Voilà dans quelle dimension - dont le pathétique, vous le voyez, est exactement l'opposé, le pendant du tragique, et après tout pas incompatible, le tragi-comique existe - gît l'expérience de l'action humaine. Et c'est parce que nous savons mieux que ceux qui nous ont précédé, reconnaître la nature du désir qui est au cœur de cette expérience, qu'une révision éthique est possible, qu'un jugement éthique est possible, qui répercute cette valeur de jugement dernier: « Avez-vous agi conformément au désir qui vous habite ? » Ceci n'est pas une question facile à soutenir. C'est une question, je le prétends, qui n'a jamais été posée dans cette pureté ailleurs qu'elle ne peut l'être, c'est-à-dire dans le contexte analytique.

À ce pôle du désir s'oppose la tradition, non pas dans son entier bien sûr - rien n'est nouveau et tout l'est dans l'articulation humaine - mais ce que j'ai voulu, à l'opposé, vous faire sentir, et justement en prenant dans une tragédie l'exemple de l'antithèse du héros tragique qui, comme antithèse, ne participe pas moins dans la tragédie d'un certain caractère héroïque, et c'est Créon, sur ce support, autour de ce support, je vous l'ai rappelé aussi, préparé par un rappel, je vous ai parlé de ce qu'on appelle la position du service des biens. Cette position du service des biens est la position de l'éthique traditionnelle. Tout ce qui est ravalement du désir, toute cette modestie, ce tempérament, cette voie médiane que nous voyons si éminemment remarquablement articulée dans Aristote, il s'agit de savoir de quoi elle prend mesure, si sa mesure peut être quelque part fondée. Il suffit d'un examen articulé et attentif pour voir que sa mesure est toujours profondément marquée d'ambiguïté. En fin de compte, l'ordre des choses sur lequel elle entend, elle prétend se fonder, c'est l'ordre du pouvoir, d'un pouvoir trop humain, et non pas parce que nous disons qu'il est humain et trop humain, mais parce qu'il ne peut pas même faire trois pas pour s'articuler sans dessiner la circonvallation qui la serve du lieu où règne, disons-nous, le déchaînement des signifiants et où pour Aristote il s'agit du caprice des dieux, pour autant qu'à ce niveau dieux et bêtes se réunissent pour signifier le monde de l'impensable. Certainement, ce dieu n'est pas le premier moteur. Il s'agit des dieux de la mythologie. Nous savons depuis, quant à nous, réduire ce déchaînement du signifiant. Mais ce n'est pas parce que nous l'avons mis presque tout entier, notre jeu, sur le *Nom du père*, que la question en est simplifiée.

-3773 -

Donc, voyons-le bien, la morale d'Aristote, c'est tout à fait clair-cela vaut la peine d'aller y voir de près - se fonde toute entière sur un ordre d'ailleurs arrangé, idéal, mais qui tout de même est celui qui répond à la politique de son temps, je veux dire au point où les choses étaient structurées dans la cité. Sa morale est une morale du maître, faite pour les vertus du maître, elle est essentiellement liée à un ordre des pouvoirs. L'ordre des pouvoirs n'est point à mépriser. Ce ne sont point ici à vous tenir propos d'anarchisme, simplement, il faut en savoir la limite concernant le champ offert à notre investigation, à notre réflexion. Concernant ce dont il s'agit, à savoir ce qui se rapporte au désir, à son arroi et à son désarroi, la position du pouvoir, quel qu'il soit, en toute circonstance, dans toute incidence historique ou pas, a toujours été la même, c'est celle d'Alexandre arrivant à Persépolis, ou d'Hitler arrivant à Paris. C'est la proclamation suivante - le préambule, peu importe - : « Je suis venu vous libérer de ceci ou de cela », peu importe, l'essentiel est ceci : « Continuez à travailler, que le travail ne s'arrête pas ». Ce qui veut dire : « Qu'il soit bien entendu que ce ne soit pas là en aucun cas une occasion de manifester le moindre désir ». La morale du pouvoir, du service des biens, est comme telle : « Pour les désirs, vous repasserez, qu'ils attendent ». Cela vaut la peine qu'on trace la ligne de démarcation par rapport à laquelle les questions peuvent se poser dans un esprit qui marque un terme essentiel, qui a une fonction linéaire dans l'articulation de la philosophie, celui de Kant. Il nous rend le plus grand service simplement de poser cette borne topologique qui distingue le phénomène moral, je veux dire le champ qui intéresse le jugement moral comme tel, en le purifiant, c'est la catharsis. Opposition catégorielle limite, purement idéale, mais il est essentiel que quelqu'un un jour l'ait articulé en le purifiant de tout intérêt qu'il appelle pathologique, *pathologisches*, ce qui ne veut pas dire que ce soient des intérêts liés à la pathologie mentale, mais qu'il s'agit simplement d'un intérêt humain, sensible, vital quelconque. Pour qu'il s'agisse du champ qui peut être valorisé comme proprement éthique, il faut que nous n'y soyons, par aucun biais, intéressé en rien. Un pas est franchi quand même. La morale traditionnelle s'installait dans ce qu'on devait faire dans la mesure du possible, comme on dit encore, et comme on est bien forcé de le dire. Ce qu'il y a à démasquer, c'est que le point pivot par où elle se situe ainsi, c'est l'impossible où nous reconnaissons la -508 -

topologie de notre désir. Le franchissement nous est donné par Kant. Il nous dit, l'impératif moral ne se préoccupe pas de ce qui se peut ou ne se peut pas. Le témoignage de l'obligation, en tant qu'elle nous impose la nécessité d'une raison pratique, c'est un *Tu dois* inconditionnel. C'est fort intéressant pour nous, parce que ce que je vous ai montré, c'est que ce champ prend sa portée, précisément, du vide où le laisse, à l'appliquer en toute rigueur, la définition kantienne, et que cette place où nous, analystes, nous pouvons dire que c'est la place occupée par le désir.

Le cœur, le centre du désir éthique, c'est le problème de cette mesure incommensurable, de ce renversement qui met en place, au centre, le départ de quelque chose qui se pose comme une mesure infinie et qui s'appelle le désir. Je vous ai montré combien, aisément, au *Tu dois* de Kant se substitue le fantasme sadien de la jouissance érigée en impératif, pur fantasme bien sûr, et presque dérisoire, mais qui n'exclut nullement la possibilité de l'érection ici d'une loi universelle. C'est bien la portée du commentaire sadien.

Ici, tout de même, arrêtons-nous, et pour voir ce qui reste toujours à l'horizon. Car aussi bien, si Kant n'avait fait que nous désigner ce point crucial, tout serait bien. Mais on voit aussi sur quoi se termine l'horizon de la raison pratique, sur le respect et l'admiration que lui inspire ce ciel étoilé au-dessus de nous et cette loi morale au-dedans. On peut se demander pourquoi ? Le respect et l'admiration suggèrent un rapport personnel et c'est bien là que tout est à la fois subsistant et démystifié, subsistant quoique démystifié.

C'est ici je crois que les remarques qui sont celles que je vous propose concernant le fondement qui nous est donné par l'expérience analytique de la dimension du sujet dans le signifiant sont essentielles. Permettez-moi de vous l'illustrer rapidement pour dire ici ce que je veux dire. Kant prétend trouver la preuve singulière, renouvelée de l'immortalité de l'âme en ceci, c'est que ces exigences de l'action morale, rien ici bas ne saurait les satisfaire, et que donc, c'est pour autant qu'elle sera restée sur sa faim qu'il lui faut une vie au-delà pour que cet accord inachevé puisse trouver quelque part, on ne sait où, sa résolution. Qu'est-ce que tout ceci veut dire ? Ce respect et cette admiration pour les cieux étoilés peut être encore un instant de l'histoire fragile. A-t-il pu encore subsister à l'époque de Kant quelque chose qui, pour nous, ne nous semble-t-il pas, à considérer -509 -

ce vaste univers, que nous sommes plutôt en présence d'un vaste chantier en construction, de nébuleuses diverses, avec un coin bizarre, celui que nous habitons, qui ressemble un peu, comme on l'a toujours montré, à une montre ici abandonnée dans un coin ? Mais à part cela il est clair, évident, simple que nous regardions s'il n'y a personne, si tant est, bien sûr, que nous donnions son sens à ce qui peut y constituer une présence, et il n'y a pas d'autre sens articulable à cette présence divine, sinon celle qui nous sert pour critère du sujet, à savoir la dimension du signifiant.

Les philosophes peuvent spéculer sur cet Être dont l'acte et la connaissance se confondent; la tradition religieuse, elle, ne s'y trompe pas. Elle n'a à proprement parler, droit à la reconnaissance de une ou plusieurs personnes divines que de ce qui peut s'articuler dans une révélation. Une seule chose peut faire que pour nous les espaces soient habités par une personne transcendante, c'est que ce soit dans les cieux que nous apparaisse le signal, et non pas le signal au sens de la théorie de la communication qui passe son temps à nous raconter qu'on peut interpréter en termes de signes ce qui se véhicule à travers l'espace de rayons avertisseurs, nous commencerions à nous apercevoir que quelque chose habite les espaces - et si nous prenons ces espaces, vous allez le voir, au nom de quels mirages créés par la distance - car justement, si c'était près, ça serait évident, parce que cela nous vient de très loin on croit que c'est un message que nous recevons des astres à des trois cents années lumières. D'où qu'ils viennent, ce n'est pas plus un message que quand nous regardons cette bouteille. Ce qui en serait un c'est, si à quelque explosion d'étoile se passant à ces myriades distancielles, correspondait quelque part quelque chose qui s'inscrirait sur le Grand Livre, en d'autres termes, qui ferait de ce qui se passe une réalité.

Un certain nombre d'entre vous, récemment, ont vu un film dont je n'ai pas été complètement enchanté. Mais avec le temps, je reviens sur mon impression. Il y a de bons détails. C'est le film de Dassin. Dans le film de Dassin, de temps en temps, le personnage qui nous est présenté comme merveilleusement lié à l'immédiateté de ses sentiments, prétendus primitifs, dans un petit bar du Pirée, se met à casser la gueule à ceux qui l'entourent pour ne pas avoir parlé convenablement, c'est-à-dire selon les normes morales du personnage. À d'autres moments, il prend un verre pour marquer l'excès de son enthousiasme et de sa satisfaction et le fra-

casse sur le sol. Chaque fois qu'un de ces fracas se produit, nous voyons - je trouve cela très beau et même génial - s'agiter frénétiquement ce qu'on appelle le comptabilisateur, la caisse enregistreuse. Et c'est cette caisse qui définit la structure à laquelle nous avons affaire. Et ce qui fait qu'il peut y avoir désir humain, et que ce champ existe, c'est cette supposition que pour nous, pour compter, tout ce qui se passe de réel est comptabilisé quelque part. Kant a pu réduire à sa pureté toute l'essence du champ moral en son point central, il reste - et ce n'est rien d'autre que signifie l'horizon de son immortalité de l'âme - qu'il faut qu'il y ait quelque part place pour la comptabilisation. Nous n'avons pas été assez emmerdés sur cette terre avec le désir, il faut qu'une partie de l'éternité - s'emploie à faire de tout cela les comptes.

Bien entendu, dans ces fantasmes, ne se projette rien d'autre que précisément ce rapport structural, celui que j'ai essayé d'inscrire à vos yeux sur le graphe avec la ligne du signifiant. C'est en tant que le sujet se situe, et se constitue par rapport au signifiant, que se produit en lui cette rupture, cette division, cette ambivalence au niveau de laquelle se place la tension du désir, à ceci près, nous pouvons voir que le film auquel j'ai fait allusion à l'instant et qui, je ne l'ai appris qu'après, est joué par le metteur en scène - c'est Dassin qui joue le rôle de l'Américain- nous présente un bien joli, curieux modèle de quelque chose qui, du point de vue structural, peut s'exprimer ainsi, c'est à savoir que celui qui joue en position de satire, je veux dire en position satirique, le personnage qui est à proposer à la dérision, Dassin nommément, en tant qu'il joue l'américain, se trouve, en tant que producer, personnage qui a conçu le film, dans une position plus américaine que ce qu'il livre à la dérision, à savoir que les américains eux-mêmes. Entendez-moi bien. Il est là entreprenant la rééducation, voire le salut d'une aimable fille publique et l'ironie du scénariste nous le montre dans la position de se trouver, dans cette oeuvre pie, à la solde de celui qu'on peut appeler le grand-maître du bordel. Comme il convient, ce n'est pas quelque sens profond de sa figure, nous le savons, et il nous le signale assez pour ne pas le savoir en nous mettant sous les yeux une énorme paire de lunettes noires; c'est celui, et pour cause, dont personne ne voit jamais la figure. Bien sûr, au moment où la fille apprend que c'est ce personnage, lequel est son ennemi juré, qui paie les frais de la fête, elle nous vide la belle âme de l'américain en question qui se retrouve quinaud -511 -

après avoir conçu les plus grands espoirs. Ce qui est amusant est évidemment ceci, c'est que s'il y a quelque dimension dans ce symbolisme de critique sociale, à savoir que ce n'est rien d'autre que les forces de l'ordre, si je puis dire, qui se dissimulent derrière le bordel, il y a sans doute quelque naïveté à montrer, en queue du scénario et de l'histoire, que ce qu'on espère dans la question, c'est qu'il suffirait de la suppression du bordel pour résoudre la question des rapports entre la vertu et le désir. Je veux dire que, perpétuellement, dans ce film court cette ambiguïté véritablement fin du dernier siècle, qui consiste à confondre l'antiquité avec le champ du désir libre, si l'on peut dire, d'en être encore à Pierre Lout's et de croire que c'est ailleurs que dans sa position que l'aimable putain athénienne peut concentrer sur elle tout le feu des mirages au centre desquels elle se trouve.

Reprenons donc notre thème. Pour tout dire, Dassin n'a pas à confondre ce qu'il y a d'effusif à la vue de cette aimable silhouette avec un retour à la morale aristotélicienne, dont, heureusement, on ne nous donne pas là la leçon détaillée. Revenons à notre voie, et à ceci qui nous montre qu'à l'horizon de la culpabilité, pour autant qu'elle occupe le champ du désir, il y a ces chaînes, ces limites de la comptabilité permanente. Ceci est tout à fait indépendant d'aucune articulation qui puisse lui en être donnée. Une part du monde s'est orientée d'une façon résolue dans le service des biens, rejetant tout ce qui concerne le rapport de l'homme au désir, dans ce qu'on appelle la perspective post-révolutionnaire. Assurément, la seule chose qu'on puisse dire, c'est qu'on n'a pas l'air de se rendre compte qu'en formulant les choses ainsi, on ne fait que perpétuer ce que je vous ai appelé tout à l'heure la tradition éternelle du pouvoir, à savoir continuons à travailler, pour le désir, vous repasserez. Mais qu'importe. Dans cette tradition, laquelle, je vous le dis, pose une question, je veux dire que l'horizon communiste ne se distingue, ne peut se distinguer de celui de Créon, de celui de la cité, de celui qui distingue amis ou ennemis en fonction du bien de la cité, il ne s'en distingue qu'à supposer-ce qui n'est pas rien en effet - que le champ des biens, au service desquels nous avons à nous mettre, n'englobe à un certain moment tout l'univers. En d'autres termes, cette opération ne se justifie que pour autant qu'à l'horizon nous avons l'État universel. Rien pourtant ne nous dit qu'à cette limite, le problème qui subsiste, qui subsiste même dans la conscience de ceux qui -512 -

vivent dans cette perspective -puisque, ou bien il laissent entendre que les valeurs proprement étatiques de l'Etat, à savoir l'organisation et la police s'évanouiront, ou bien ils introduisent un terme comme celui d'Etat universel concret, ce qui ne veut rien dire d'autre qu'à ce moment les choses changeront au niveau moléculaire - je veux dire que quelque chose sera profondément changé au rapport qui constitue la position de l'homme en face des biens, pour autant que, jusqu'à maintenant, là n'est pas son désir. Eh bien, quoi qu'il en soit de cette perspective, le signe même qui montre qu'en tout cas dans le chemin qu'elle nous propose, rien structurellement n'est changé, est assurément ceci, c'est que, quoique de façon orthodoxe, la présence divine en soit absente, la comptabilité ne l'est assurément pas. Et ceci se voit à ce thème tout à fait précis, qu'à cet inexhaustible qui nécessite pour Kant encore l'immortalité de l'âme s'est substitué dans cette perspective la notion de culpabilité objective, notion bel et bien articulée comme telle et qui nous montre qu'en tout cas, du point de vue structural, rien dans ce champ n'est résolu. Je pense avoir assez fait le tour de cette opposition du centre désirant avec le service des biens sur lequel procède, s'avance, mon discours. Prenons donc au vif du sujet ces propositions que j'avance devant vous au titre expérimental. Formulons-les en manière de paradoxe. Voyons ce que ça donne, au moins pour des oreilles d'analystes. Je propose que la seule chose dont on puisse être coupable, au moins dans la perspective analytique, c'est d'avoir cédé sur son désir. Cette proposition, recevable ou non dans telle ou telle éthique, a tout de même cette importance d'exprimer assez bien ce que nous constatons dans notre expérience, c'est qu'au dernier terme, ce dont, de façon recevable ou non pour le directeur de conscience, le sujet se sent effectivement coupable, et quand il fait de la culpabilité, c'est toujours, à l'origine, à la racine, pour autant qu'il a cédé sur son désir. Allons plus loin; souvent il a cédé sur son désir pour le bon motif et même pour le meilleur. Ceci non plus n'est pas pour nous étonner. Depuis que la culpabilité existe, on a pu s'apercevoir déjà depuis longtemps que cette question du bon motif, de la bonne intention, pour constituer certaines zones de l'expérience historique, pour avoir été promue au premier plan des discussions de théologie morale - disons au temps d'Abélard - n'en ont pourtant pas laissé les gens plus avancés, c'est à savoir que la question, à l'horizon, se reproduit toujours la même, et -513 -

c'est bien pour cela que les chrétiens de la plus commune observance ne sont jamais bien tranquilles. Car, s'il faut faire les choses pour le bien, et c'est ce qui se passe en pratique, c'est bel et bien qu'on a toujours à se demander pour le bien de qui, et qu'à partir de là les choses ne vont pas toutes seules. Faire les choses au nom du bien, et plus encore au nom du bien de l'autre, voilà qui est bien loin de nous mettre à l'abri non seulement de la culpabilité, mais de toutes sortes de catastrophes intérieures, en particulier certainement pas à l'abri de la névrose et de ses conséquences. Si l'analyse a un sens et si le désir est ce qui supporte le thème inconscient, l'articulation propre de ce qui nous fait nous enraciner dans une destinée particulière, laquelle exige avec insistance que sa dette soit payée, revient, retourne pour nous ramener dans un certain sillage, dans quelque chose qui est proprement notre affaire. Si, pour chacun de nous, quelqu'un s'est offensé la dernière fois que j'ai opposé le héros à l'homme du commun, je ne les distingue pas comme deux espèces humaines, en chacun de nous il y a la voie tracée pour un héros, et c'est justement comme homme du commun qu'il l'accomplit. Les deux champs que je vous ai tracés la dernière fois en appelant le cercle interne, l'être pour la mort, et les désirs dans le milieu, et le renoncement à l'entrée dans le cercle externe, ne s'opposent pas au triple champ de la haine, de la culpabilité et de la crainte comme à ce qui serait ici l'homme du commun, et ici le héros. C'est pas ça du tout. C'est que cette forme générale, elle est bel et bien tracée par la structure dans et pour l'homme du commun, et que c'est précisément pour autant que le héros s'y guide correctement, qu'il va passer par toutes les passions où s'embrouille l'homme du commun, à ceci près que chez lui elles sont pures et qu'il s'y soutient entièrement.

Je pense que vos vacances vous permettront de dire effectivement si la rigueur de la topologie que je vous ai dessinée cette année et que quelqu'un ici a baptisée, non sans bonheur d'expression, encore que non sans une note humoristique, la zone de l'entre-deux-morts, vous paraît quelque chose d'efficace. Je vous prie d'y revenir. Eh bien, vous reverrez dans Sophocle ce dont il s'agit. Vous verrez mieux la danse dont il s'agit entre Créon et Antigone, et qu'il est clair que le héros, pour autant qu'il indique par sa présence dans cette zone, que quelque chose est défini et libéré, y entraîne déjà, dans *Antigone*, son partenaire; à la fin, bel et bien, Créon parle de lui-même comme étant quelqu'un qui, désormais, est un -514 -



mort parmi les vivants, pour autant que, dans cette affaire, il a littéralement perdu tous ses biens. À l'intérieur de l'acte tragique, le héros libère son adversaire lui-même.

Il ne faut pas que vous limitiez l'exploration de ce champ à la seule Antigone, prenez *Philoctète*. Vous y apprendrez bien d'autres dimensions, à savoir qu'un héros n'a pas besoin d'être héroïque pour être un héros. Le pauvre Philoctète, c'est un pauvre type. Il était parti tout chaud, plein d'ardeur, mourir pour la patrie sur les rives de Troie; on n'a même pas voulu de lui pour cela. On l'a vidé dans une île parce qu'il sentait trop mauvais. Il y a passé dix ans à se consumer de haine. Le premier type qui vient le retrouver, qui est un gentil jeune homme, Néoptolème, il se laisse couillonner par lui comme un bébé et, en fin de compte, vous le savez, il ira quand même aux rives de Troie, parce que le *deus ex machina*, Hercule, apparaît pour lui proposer la solution de tous ses maux. Le *deus ex machina*, qui n'est pas rien, chacun pourtant depuis longtemps conçoit qu'il constitue une sorte de limite, de cadre de la tragédie, dont nous n'avons pas plus à tenir compte que des portants qui s'y cernent, de ce qui soutient l'endroit de la scène. Qu'est-ce qui fait que Philoctète est un héros ? Rien d'autre qu'il adhère, qu'il tient avec acharnement, jusqu'à la fin, jusqu'à la limite du *deus ex machina*, qui est là comme le rideau à sa haine. Disons même quelque chose que ceci nous découvre, il est trahi, mais il est aussi détrompé. Je veux dire qu'il n'est pas seulement détrompé sur le fait qu'il est trahi, il est trahi impunément. Ceci, dans la pièce, nous est souligné par le fait que Néoptolème, plein de remords d'avoir trahi le héros - en quoi il se montre une âme noble - vient faire amende honorable et lui rend cet arc qui joue un rôle si essentiel dans la dimension tragique, pour autant qu'il est là, à proprement parler, comme un sujet duquel et auquel on parle, auquel on s'adresse. C'est une dimension du héros, et pour cause.

La trahison, ce qui caractérise en effet essentiellement ce que j'appelle céder sur son désir, est toujours quelque chose, vous l'observerez, notez-en la dimension dans chaque cas, qui s'accompagne toujours dans la destinée du sujet de quelque trahison. Je veux dire, ou que le sujet trahit sa voie, et c'est sensible pour le sujet lui-même, ou beaucoup plus simplement - il y a pas du tout besoin de se trahir soi-même pour qu'une trahison exerce ses effets - que quelqu'un avec qui il s'est plus ou moins voué - 515 -

à quelque chose, ait trahi son attente, n'ait pas fait à son moment ce que comportait le pacte. Pacte quel qu'il soit, qui peut être un pacte faste ou néfaste, précaire, à courtes vues, voire de révolte, voire de fuite, qu'importe. Autour de la trahison quelque chose se joue, quand on la tolère. Celui qui, poussé même par l'idée du bien - j'entends du bien de celui qui l'a trahi à ce moment - cède au point de rabattre ses propres prétentions, au point de se dire, eh bien puisque c'est comme ça, renonçons à notre perspective, ni l'un ni l'autre, mais sans doute pas moi, nous ne valons mieux, rentrons dans la voie ordinaire, c'est là que vous pouvez être sûr que se retrouve la structure qui s'appelle céder sur son désir. Et pour ce franchissement, cette limite où je vous ai lié en un même terme le mépris de l'autre et de soi-même, il n'y a pas de retour. Il peut s'agir de réparer, mais non pas de défaire. Ne voilà-t-il pas un fait de l'expérience qui peut bien nous montrer que l'analyse est capable de nous fournir une boussole efficace dans le champ de la direction éthique ?

je vous ai articulé ce que j'en viens de vous dire, donc, en trois termes. La seule chose dont on puisse être coupable, c'est d'avoir cédé sur son désir. Deuxièmement que la définition du héros c'est celui qui peut impunément être trahi. Ceci n'est point à la portée de tout le monde. C'est là la différence entre l'homme du commun et le héros. Elle est donc plus mystérieuse qu'on ne le croit. Pour l'homme du commun, la trahison, qui se produit presque toujours a pour effet de le rejeter de façon décisive au service des biens, mais à cette condition qu'il n'en retrouvera jamais ce qui vraiment dans ce service, l'oriente. La troisième proposition est celle-ci, c'est qu'en fin de compte, les biens, naturellement, ça existe, leur champ et leur domaine, il ne s'agit pas de les nier, mais que renversant la perspective, je vous propose ceci, il n'y a pas d'autre bien que ce qui peut servir à payer le prix pour l'accès au désir, en tant précisément que, ce désir, nous l'avons défini ailleurs comme la métonymie de notre être. Non pas seulement la modulation de la chaîne signifiante, ce qui court sous cette chaîne, qui est à proprement parler ce que nous sommes et aussi ce que nous ne sommes pas, notre être et notre non-être, ce qui dans l'acte est signifié, passe d'un signifiant à l'autre de la chaîne sous toutes les significations et que je vous ai expliqué la dernière fois dans la métonymie du manger le livre que j'ai prise, sans doute avec un peu d'inspiration, comme cela. Mais à la regarder de près, vous verrez que c'est la métonymie la plus -516 -

extrême qu'on puisse pousser, ce qui ne nous étonne pas de la part de Saint Jean, de celui qui a mis le Verbe au commencement. C'est tout de même une idée d'écrivain - il l'était comme pas un - mais enfin, manger le livre, c'est quand même ce quelque chose qui confronte ce qu'imprudemment Freud nous a dit qui n'était pas susceptible de substitution et de déplacement, à savoir la faim, avec quelque chose qui n'est pas tout à fait fait, qui est plutôt pas fait pour qu'on le mange, c'est-à-dire un livre. Manger le livre, c'est bien en effet où nous touchons du doigt ce que veut dire Freud quand il parle de la sublimation non pas comme d'un changement d'objet, mais d'un changement de but. Mais cela ne se voit pas tout de suite.

La faim dont il s'agit, la faim sublimée, tombe là dans l'intervalle entre les deux, parce qu'il est bien évident que ce n'est pas le livre qui nous remplit l'estomac. Quand j'ai mangé le livre je ne suis pas pour autant devenu livre, ni non plus le livre devenu chair. Le livre me devient, si je puis dire, mais pour que cette opération puisse se produire, et elle se produit tous les jours, il faut bien que je paye quelque chose, très exactement la différence que pèse Freud dans un coin du *Malaise dans la civilisation*, sublimez tout ce que vous voudrez, mais il faut le payer avec quelque chose. Ce quelque chose s'appelle la jouissance et cette opération mystique, je la paie avec une livre de chair. Ça, c'est l'objet, le bien qu'on paie pour la satisfaction du désir. Et c'est là que je voulais vous mener pour vous donner une petite lumière sur quelque chose qui est essentiel et qu'on ne voit pas assez, c'est que c'est là que gît à proprement parler l'opération religieuse toujours si intéressante pour nous à repérer. C'est que ce qui est sacrifié de bien pour le désir - et vous observerez que ça veut dire la même chose que ce qui est perdu de désir pour le bien - c'est justement cette livre de chair que la religion se fait office et emploi de récupérer. C'est le seul trait commun à toutes les religions, et qui s'étend à toute la religion, à tout le secteur religieux.

je ne peux pas, bien entendu, m'étendre plus, mais je vais vous en donner deux applications expressives autant que sommaires. Ce qui est, dans l'office religieux, offert au Dieu, de chair sur l'autel, le sacrifice animal ou autre, peu importe, ce sont des gens de la communauté religieuse, en général tout simplement le prêtre, qui se l'envoie, je veux dire qui le bâfre. Forme exemplaire, mais c'est tout aussi vrai au niveau du saint, car ce qui -517 -

est payé pour l'accès au désir sublime, qui est effectivement la visée du saint, ce n'est pas du tout forcément de son désir qu'il s'agit, car le saint vit et paie pour les autres, il est certain que l'essentiel de sa sainteté tient en ceci qu'il consomme le prix payé sous la forme de la souffrance aux deux points les plus extrêmes, sur le point classique des pires ironies faites sur la mystification religieuse, à savoir le gueuleton des prêtres derrière l'autel et aussi bien, à l'extrême, sur la dernière frontière de l'héroïsme religieux, nous y trouvons le même processus de récupération. C'est en ceci que le grand oeuvre religieux se distingue de ce dont il s'agit dans une catharsis qui soit à proprement parler de nature éthique, et pour autant qu'elle réunit des choses en apparence aussi étrangères que le spectacle tragique des Grecs et la psychanalyse. Si nous y avons trouvé notre module, ce n'est pas sans raison. Catharsis, je vous l'ai dit tout à l'heure, a le sens de purification du désir. Cette purification, comme il est clair à lire simplement la phrase d'Aristote, ne peut se produire, s'accomplir que pour autant qu'à quelque titre, à tout le moins, on a situé le franchissement de ses limites qui s'appellent la crainte et la pitié.

C'est pour autant que le spectacle éprouve, voit dérouler, se déployer dans l'histoire, dans l'*épos* tragique, qu'il voit devant lui le déroulement temporel, pour autant qu'il ne peut pas ignorer désormais où est le pôle du désir et qu'il nécessite de franchir non seulement toute crainte mais toute pitié, que la voix du héros ne tremble devant rien et tout spécialement pas devant le bien de l'autre, c'est pour autant que ceci est montré que le sujet en sait sur le plus profond de lui-même un petit peu plus qu'avant. Ça dure ce que ça dure, pour celui qui va au Théâtre-Français ou au Théâtre d'Athènes. Mais enfin, si les formules d'Aristote signifient quelque chose, ça veut dire cela. On sait ce qu'il en coûte de s'avancer dans une certaine direction. Et, mon Dieu, si on n'y va pas, on sait pourquoi. On peut même pressentir que, si on n'est pas tout à fait au clair de ses comptes avec son désir, c'est parce qu'on n'a pas pu faire mieux. Je veux dire que ça n'est pas une voie où l'on puisse s'avancer sans rien payer. Ainsi je vous en donne là, de la tragédie et de son effet, une interprétation presque prosaïque. Le spectateur est détrompé, peut-être, penserez-vous, sur ceci que, même pour celui qui s'avance à l'extrême de son désir, tout n'est pas rose, mais il est également détrompé sur ceci, et c'est essentiel, sur la valeur aussi de la prudence qui s'y oppose et sur la valeur

toute rela- 518 -

tive des raisons bénéfiques, des attachements, des intérêts pathologiques, comme dit quelque part Kant, qui peuvent le retenir sur cette voie risquée. Je ne suis pas enchanté de réduire, quelle qu'en soit la vivacité des arêtes, cette interprétation à un niveau qui pourrait vous faire croire que ce qui me paraît essentiel dans la catharsis est pacifiant. Ceci peut n'être pas pacifiant pour tout le monde. Je vous signale simplement que c'est après tout la façon la plus directe de concilier ce que certains ont vu comme face moralisatrice de la tragédie, et le fait que la leçon de la tragédie, dans son essence, n'est pas, au sens commun du mot, morale du tout. Il est bien clair que toute catharsis ne se réduit pas à quelque chose d'ordre d'une démonstration topologique. Je dirai aussi extérieure. La valeur de la catharsis, quand il s'agit des pratiques que les grecs appellent *mainomenoi*, ceux qui se rendent fous de la transe, de l'expérience religieuse, de la passion, de tout ce que vous voudrez, il est bien clair que c'est pour autant que le sujet entre d'une façon plus ou moins dirigée, ou plus ou moins sauvage dans cette même zone ici décrite et que le retour de la zone comporte des acquis qu'on appellera comme on voudra, possession ou autre - vous savez que Platon n'hésite pas à faire état de la possession dans les procédés cathartiques - ce sera là toute une gamme, tout un éventail de possibilités sur lequel, bien entendu, il faudrait toute une longue année pour que nous puissions seulement en faire le catalogue. L'important est de savoir dans quel champ cela se place. Et c'est celui-là même dont je vous ai marqué la dernière fois les limites.

Seulement un mot de conclusion sur ceci. Ce champ qui est le nôtre, et pour autant que nous pouvons l'explorer, se trouve donc faire de quelque façon, allez-vous me dire, l'objet d'une science. Est-ce que la science du désir va rentrer dans le cadre qu'on nous prépare et qui, je vous assure, va être soigné, le cadre des Sciences humaines ? Je désirerais bien une bonne fois, et pour vous quitter cette année, prendre position là-dessus. Je ne conçois pas qu'au train dont il se prépare, ce cadre, il puisse représenter autre chose qu'une méconnaissance systématique et principielle de tout ce dont il s'agit dans l'affaire, à savoir de ce dont je vous parle ici. Je ne vois pas d'autre fonction dans les programmes qui se dessinent comme devant être ceux des Sciences humaines, que d'être une branche sans doute avantageuse, quoique accessoire, du service des biens. Autrement dit, du service de pouvoirs plus ou moins branlants dans le manche, et en tous les cas -519 -

dans une méconnaissance non moins systématique de tous les phénomènes de violence qui peuvent montrer dans le monde justement que la voie de cet avènement des biens n'est pas tracée comme sur des roulettes.

Autrement dit, je veux simplement rappeler ici, selon la formule d'un des rares hommes politiques qui ait fonctionné à la tête de la France, j'ai nommé Mazarin : « La politique est la politique, mais l'amour reste l'amour ».

Et quant à ce qui peut se situer à cette place que je désigne comme celle du désir comme science, quoi ça peut-il être ? Eh bien, vous n'avez pas à chercher très loin. Je crois que ce qui occupe actuellement la place qui est celle que je vous désigne comme celle du désir, en fait de science, c'est tout simplement ce qu'on appelle couramment la science, celle que vous voyez pour l'instant cavalier si allégrement dans le champ de toutes sortes de conquêtes dites physiques. Je crois qu'au long de cette période historique, le désir de l'homme, longuement tâté, anesthésié, endormi par les moralistes, domestiqué par des éducateurs, trahi par les académies, s'est tout simplement réfugié et refoulé dans la passion la plus subtile et la plus aveugle aussi, comme nous le montre l'histoire d'Œdipe, celle du savoir, et que celle-là est en train de mener un train qui n'a pas dit son dernier mot.

L'un des traits les plus amusants de l'histoire des sciences est la propagande, qu'au temps où ils commençaient à battre un petit peu de l'aile, les savants, les alchimistes, ont fait auprès des pouvoirs pour leur dire « Donnez nous de l'argent, vous ne vous rendez pas compte que, si vous nous donniez un peu d'argent, qu'est-ce qu'on mettrait comme machines, comme trucs et machins à votre service ! » C'est vraiment un problème d'effondrement de la sagesse de savoir comment les pouvoirs ont pu laisser faire. Il est un fait qu'ils se sont laissés faire et que la science a obtenu des crédits. Moyennant quoi, actuellement, nous avons cette vengeance sur le dos, c'est une chose fascinante, mais on ne peut pas dire que, pour ceux qui sont au point le plus avancé de la science, la chose n'aille pas sans une vive conscience qu'ils sont au pied du mur de la haine et qu'ils ne soient eux-mêmes chavirés par l'écoulement le plus vacillant d'une lourde culpabilité. Mais cela n'a aucune importance parce que, à la vérité, ça n'est pas non plus une aventure qui, pour la simple raison des remords de Monsieur Oppenheimer, puisse s'arrêter du jour au lendemain. C'est tout de même là que, pour l'avenir, gît le secret du problème du désir. -520 -

L'organisation universelle a à faire avec le problème de savoir ce qu'elle va faire de cette science où, manifestement, se poursuit quelque chose dont la nature lui échappe, comme de bien entendu. Si cette science, qui occupe la place du désir, ne peut guère être une science du désir que sous la forme d'un formidable point d'interrogation, c'est pas sans doute sans un motif structural. Autrement dit que la science, en tant que poussée, qu'animée par quelque mystérieux désir ne sait bien entendu, pas plus que rien dans l'inconscient, ce que veut dire ce désir, et l'avenir nous le révélera, et peut-être du côté de ceux qui, par la grâce de Dieu, ont mangé le plus récemment le livre. je veux dire ceux qui n'ont pas hésité, ce livre de la science occidentale, de l'écrire avec leurs efforts, voire avec leur sang. Il n'en est pas moins un livre comestible.

je vous ai parlé tout à l'heure de Mencius. Mencius explique très bien, après avoir tenu ces propos que vous auriez tort de croire optimistes sur la bonté de l'homme, comment il se fait que ce sur quoi on est le plus ignorant, c'est sur les lois en tant qu'elles viennent du ciel, les mêmes lois qu'Antigone. Il en donne une démonstration absolument rigoureuse. Il est trop tard pour que je vous la dise ici. Les lois du ciel en question, ce sont bien les lois du désir. Celui qui a mangé le livre et ce qu'il soutient de mystère, on peut en effet se poser la question, est-il bon, est-il méchant ? C'est une question qui apparaît maintenant sans aucune importance. L'important, ce n'est pas de savoir si l'homme est bon ou mauvais d'une façon originelle, l'important est de savoir ce que donnera le livre quand il aura été tout à fait mangé.

-521-





## ANNEXES

-521-



# I

## Leçons publiques du Docteur Lacan

à la Faculté Universitaire de Saint-Louis, Bruxelles,  
Les 9 et 10 mars 1960 à 20h30

### « Éthique de la psychanalyse »

*La perspective ouverte par Freud sur la détermination par l'inconscient de l'homme en sa conduite a touché presque tout le champ de notre culture. Se rétrécira-t-elle dans la pratique analytique aux idéaux d'une normalisation, curieux à suivre dans leur diffusion vulgaire ? On sait que le Docteur Jacques Lacan propose à la communauté des psychanalystes l'épreuve d'un enseignement fort exigeant sur les principes de leur action. Au séminaire où il a formé une élite de praticiens et qu'il conduit depuis sept ans dans le service du Professeur Jean Delay, il en est venu cette année aux incidences morales du freudisme, croyant devoir passer outre l'abri d'un faux objectivisme pour présenter objectivement l'action à quoi il a voué sa [vie].*

*Il tient en effet qu'une telle présentation est d'intérêt public, et d'autant plus que cette action se juge au privé. Ainsi se risque-t-il aujourd'hui à introduire un auditoire non formé à une visée qui va à son cour même. Si le Docteur Jacques Lacan ne pense pas qu'on puisse abandonner aux seuls religieux l'appareil de dogmes où se motive le précepte chrétien de notre morale, comportant primauté de l'amour et sens du prochain, on verra peut-être non sans surprise que Freud ici articule la question à sa véritable hauteur, et bien au-delà des préjugés que lui impute une phénoménologie parfois présomptueuse en ses critiques. D'où les sous-titres que nous a livrés le Docteur Jacques Lacan, pour ses deux conférences, sous réserve de sa liberté d'adaptation immédiate.*

I. - Freud, concernant la morale, fait le poids correctement.

II. - La psychanalyse est-elle constituante pour une éthique qui serait celle que notre temps nécessite ?

*Le philosophe y trouvera peut-être à rectifier la position traditionnelle de l'hédonisme, l'homme du sentiment à limiter son étude du bonheur, l'homme du devoir à faire retour sur les illusions de l'altruisme, le libertin même à reconnaître la voix du Père dans les commandements que sa Mort laisse intacts, le spirituel à resituer la Chose autour de quoi tourne la nostalgie du désir.*



Conférence du 9 mars 1960

Mesdames, Messieurs,

Quand Monsieur le chanoine Van Camp est venu me demander, avec les formes de courtoisie raffinée qui sont les siennes, de parler à l'Université Saint-Louis à Bruxelles, de quelque chose qui serait en rapport avec son enseignement, je ne trouvais, mon Dieu, rien de plus simple que de dire-nous étions alors en octobre -que je parlerai du sujet même que j'avais choisi pour cette année qui commençait alors, à savoir, l'« *Éthique de la psychanalyse* ». Je répète ici ces circonstances, ces conditions de choix, pour éviter, en somme, quelques malentendus. Quand on vient entendre un psychanalyste, on s'attend à entendre, une fois de plus, un plaidoyer pour cette chose discutée qu'est la psychanalyse, ou encore quelques aperçus sur ses vertus, qui sont évidemment, comme chacun sait, en principe de l'ordre thérapeutique. C'est précisément ce que je ne ferai pas ce soir et donc ce à quoi vous n'avez pas à vous attendre.

Je me trouve dans la position donc difficile de devoir vous mettre à peu près, au temps, au médium de ce que j'ai choisi cette année de traiter pour un auditoire, mon Dieu, forcément plus formé à cette discussion, à ce débat, à cette recherche que vous ne pouvez l'être, quel que soit l'attrait, l'attention que je vois marqués sur tous ces visages qui m'écoutent, puisque ceux qui me suivent, me suivent depuis, disons à peu près sept ou huit ans, et que c'est donc quelque chose de précisément focalisé sur ce thème, plutôt évité en général, des incidences éthiques de la psychanalyse, de la morale qu'elle peut suggérer, de la morale qu'elles présupposent, de la morale qu'elles contiennent, peut-être d'un pas en avant, grande audace, qu'elles nous permettraient de faire concernant le domaine moral. À vrai dire, celui qui vous parle est entré dans la psychanalyse assez tard pour, ma foi, comme tout un chacun de formé, d'éduqué, peut tenter de s'orienter dans le domaine de la question éthique, j'entends théorique

-527 -

ment, si peut-être, mon Dieu, par quelques-unes de ces expériences qu'on appelle de jeunesse. Mais enfin, il est déjà dans la psychanalyse depuis presque assez longtemps pour pouvoir dire qu'il aura passé bientôt la moitié de sa vie à écouter des vies, qui se racontent, qui s'avouent. Il écoute. J'écoute. De ces vies que donc, depuis près de quatre septénaires, j'écoute s'avouer devant moi, je ne suis rien pour peser le mérite. Et l'une des fins du silence qui constitue la règle de mon écoute est justement de taire l'amour. Je ne trahirai donc pas leurs secrets triviaux et sans pareils.

Mais il est quelque chose dont je voudrais témoigner. À cette place, je souhaite qu'achève de se consumer ma vie. C'est ceci, c'est cette interrogation, si je puis dire innocente, et même ce scandale qui, je crois, restera palpitant après moi, comme un déchet, à la place que j'aurai occupée et qui se forme à peu près ainsi. Parmi ces hommes, ces voisins, bons et commodes, qui se sont jetés dans cette affaire à laquelle la tradition a donné des noms divers, dont celui d'existence est le dernier venu dans la philosophie, dans cette affaire, dont nous dirons que ce qu'elle a de boiteux, est bien ce qui reste le plus avéré, comment se fait-il que ces hommes, support tous et chacun d'un certain savoir ou supporté par lui, comment se fait-il que ces hommes s'abandonnent les uns les autres, en proie à la capture de ces mirages par quoi leur vie, gaspillant l'occasion, laisse fuir leur essence, par quoi leur passion est jouée, par quoi leur être, au meilleur cas, n'atteint qu'à ce peu de réalité qui ne s'affirme que de n'avoir jamais été que déçu. Voilà ce que me donne mon expérience, la question que je lègue, en ce point, sur le sujet de l'éthique. Je rassemble ce qui fait, à moi, psychanalyste, en cette affaire, ma passion. Oui, je le sais, selon la formule de Hegel, tout ce qui est réel est rationnel, mais je suis de ceux qui pensent que la réciproque n'est pas à décrier, que tout ce qui est rationnel est réel. Il n'y a qu'un petit malheur, c'est que je vois la plupart de ceux qui sont pris, entre l'un et l'autre, le rationnel et le réel. Ils ignorent ce rassurant accord. Irais-je à dire que c'est de la faute de ceux qui raisonnent ? Une des plus inquiétantes applications de cette fameuse réciproque, c'est que ce qu'enseignent les professeurs est réel et, comme tel, a des effets autant qu'aucun réel, des effets interminables, indéterminables, voire même si cet enseignement est faux. Voilà sur quoi je m'interroge. Tant pis.

Accompagnant l'élan d'un de mes patients vers un peu de réel, avec lui je dérape sur ce que j'appellerai le credo de bêtises dont on ne sait si la psy-528 -

chologie contemporaine est le modèle ou la caricature, à savoir, le moi considéré comme fonction de synthèse à la fois et d'intégration, la conscience considérée comme l'achèvement de la vie et l'évolution comme voie de l'avènement de l'univers de la conscience à l'application catégorique de ce postulat au développement psychologique de l'individu, à des notions comme celle de conduites appliquées de façon unitaire pour décomposer jusqu'à la niaiserie tout dramatisme de la vie humaine, pour camoufler ceci, que rien dans la vie concrète d'un seul individu ne permet de fonder l'idée qu'une telle finalité la conduise, qui la mènerait par les voies d'une conscience progressive de soi, que soutiendrait un développement naturel, à l'accord avec soi et au suffrage du monde d'où son bonheur dépend. Non que je ne reconnaisse aucune efficacité au fatras qui se concrétise, de successions collectives, d'expérimentations enfin correctives sous le chef de la psychologie moderne. Il y a là des formes allégées de suggestion, si l'on peut dire, qui ne sont pas sans effet, qui peuvent trouver d'intéressantes applications à la fois du conformisme, voire de l'exploitation sociale. Le malheur, c'est seulement que ce registre, je le vois sans prise sur une impuissance qui ne fait que s'accroître à mesure que nous avons plus l'occasion de mettre en oeuvre lesdits effets. Une impuissance toujours plus grande de l'homme à rejoindre son propre désir, impuissance qui peut aller jusqu'à ce qu'il en perde le déclenchement charnel et que, celui-ci même restant disponible, fait qu'il ne sait plus lui trouver son objet et ne rencontre plus que malheur en sa recherche, qu'il vit dans une angoisse qui rétrécit toujours plus ce qu'on pourrait appeler sa chance inventive.

Ce qui se passe ici dans les ténèbres a été par Freud subitement éclairé au niveau de la névrose. À cette irruption de la découverte dans le sous-sol a correspondu l'avènement d'une vérité. Le désir n'est pas chose simple, il n'est ni élémentaire, ni animal, ni spécialement inférieur, il est la résultante, la composition, le complexe de toute une articulation dont le caractère décisif est ce que je me suis efforcé de démontrer, l'avant-dernier terme de ce que je dis là où je ne me tais point dans mon enseignement et, il faudra bien qu'un moment, je vous dise peut-être pourquoi je le fais. Ce caractère décisif du désir n'est pas un aperçu dans le sondage qui a permis Freud, n'est pas seulement d'être plein de sens, n'est pas d'être archétype, n'est pas de représenter une extension de la psychologie dite coin-529 -

préhensive, n'est pas notamment ce que représenterait un retour à un naturalisme micro macrocosmique, la conception ionienne de la connaissance n'est pas non plus de reproduire figurativement des expériences concrètes primaires comme une psychanalyse, dite génétique de nos jours, l'article, arrivant à cette notion simpliste de confondre la progression d'où s'engendre le symptôme avec la régression du chemin thérapeutique pour aboutir à une sorte de rapport gigogne s'enveloppant soi-même autour d'une stéréotypie de frustration dans le rapport d'appui qui lie l'enfant à la mère. Tout cela n'est que semblant et source d'erreur. La caractéristique propre à l'intention freudienne où se situe ce désir en tant qu'il apparaît comme un objet nouveau pour la réflexion éthique, consiste en ceci, le propre de l'inconscient freudien est d'être traduisible et même là où il ne peut être traduit, c'est-à-dire à un certain point radical de symptôme, nommément du symptôme hystérique, comme étant de la nature de l'indéchiffré, donc du déchiffrable, c'est-à-dire de n'être représenté dans l'inconscient que de se prêter à la fonction de ce qui se traduit. Ce qui se traduit, techniquement, c'est ce qu'on appelle le signifiant, c'est-à-dire un élément qui a ces deux propriétés, ces deux dimensions, d'être lié synchroniquement à une batterie d'autres éléments qui lui sont substituables, d'autre part, d'être disponible pour un usage diachronique, c'est-à-dire la formation d'une chaîne, la constitution d'une chaîne signifiante. Voilà.

Il y a dans l'inconscient des choses signifiantes qui se répètent, qui courent constamment à l'insu du sujet, quelque chose, imaginé, ou de semblable à ce que je voyais tout à l'heure, en me rendant dans cette salle, à savoir ces bandes lumineuses publicitaires, que je voyais glisser au fronton de nos édifices. Ce qui les rend intéressantes pour le clinicien, c'est qu'elles se trouvent, ces chaînes, à se fourrer dans des circonstances propices dans ce que, dans ce qui est foncièrement de la même nature qu'elles, à savoir notre discours conscient au sens le plus large, à savoir tout ce qu'il y a de rhétorique dans notre conduite, c'est-à-dire beaucoup plus que nous ne croyons. Et vous le voyez, je laisse ici le côté dialectique. Là-dessus, vous allez me demander qu'est-ce que c'est que ces éléments signifiants. Je répondrai, l'exemple le plus pur du signifiant, c'est la lettre, une lettre typographique. (*Bruits divers*). Une lettre, cela ne veut rien dire. Pas forcément. Pensez aux lettres chinoises pour chacune desquelles vous



trouvez au dictionnaire un éventail de sens qui n'a rien à envier à celui qui répond à nos mots. Qu'est-ce à dire ? Qu'entends-je en vous donnant cette réponse ? Pas ce qu'on peut croire, puisque ceci veut dire que leur définition aux lettres chinoises, tout autant que celles de nos mots, n'a de portée que d'une collection d'emplois et, qu'à strictement parler, aucun sens ne naît d'un jeu de lettres ou de mots qu'en tant qu'il se propose comme modification de leur emploi déjà reçu. Ceci implique que toute signification qu'il acquiert, ce jeu, participe des significations auxquelles il a déjà été liées, si étrangères entre elles que soient les réalités qui sont intéressées à cette réitération. Et ceci constitue la dimension que j'appelle la métonymie, qui fait la poésie de tout réalisme. Ceci implique, d'autre part, que toute signification nouvelle ne s'engendre que de la substitution d'un signifiant à un autre, dimension de la métaphore par où la réalité se [charge] de poésie. Voilà ce qui se passe au niveau de l'inconscient et ce qui fait qu'il est de la nature d'un discours. Si tant est que nous nous permettons de qualifier discours un certain usage des structures du langage. La poésie déjà s'effectue-t-elle à ce niveau ? Tout nous le laisse entendre. Mais limitons-nous à ce que nous voyons. Ce sont des effets de rhétorique. La clinique le confirme, qui nous les montre se faufilant dans le discours concret et dans tout ce qui discerne de notre conduite comme marquée de l'empreinte du signifiant. Voilà qui ramènera ceux d'entre vous qui sont assez avertis, aux origines même de la psychanalyse, autant que l'étude de la science des rêves, du lapsus, voire du mot d'esprit. Voilà qui, pour les autres ceux qui en savent plus, les avertit du sens dans lequel se fait un effort de reprise de notre information. Eh quoi ! N'avons-nous donc qu'à lire notre désir dans ces hiéroglyphes ? Non. Reportez-vous au texte freudien sur les thèmes que je viens d'évoquer, rêves, lapsus, voire mots d'esprit, vous verrez que vous n'y verrez jamais le désir s'articulant en clair. Le désir inconscient, c'est ce que veut celui, cela qui tient le discours inconscient, c'est ce pourquoi celui-là parle, c'est dire qu'il n'est pas forcé, tout inconscient qu'il soit, de dire la vérité. Bien plus, le fait même qu'il parle lui rend possible le mensonge. Le désir y répond à l'intention vraie de ce discours. Que peut être l'intention d'un discours où le sujet, en tant qu'il parle, est exclu de la conscience ? Voilà qui va poser à la morale de l'intention droite, quelques problèmes inédits dont nos modernes exégètes ne se sont pas encore avi-

sés apparemment d'aborder le problème. En tout cas, pas ce thomiste qui, à une date déjà ancienne, n'a rien trouvé de mieux que de mesurer au principe de l'expérience pavlovienne la doctrine de Freud pour l'introduire dans la considération distinguée des catholiques. En effet ainsi, recevant ainsi, jusqu'à ce jour, chose curieuse, les témoignages d'une satisfaction égale de ceux qu'il gloussait [?], en somme, à savoir la faculté des lettres qui couronnait sa thèse, et de ceux dont on peut dire qu'il les trahissait, à savoir ses collègues psychanalystes. J'ai trop d'estime pour les capacités présentes de ses auditeurs, littéraires et psychanalytiques, pour penser que cette satisfaction soit autre que celle d'un silence complice sur les difficultés que met vraiment en jeu la psychanalyse en morale. L'amorce de la réflexion serait, semble-t-il, d'observer que, peut-être, c'est à mesure qu'un discours est plus privé d'intention qu'il peut se confondre avec une, avec la vérité, la présence même de la vérité dans le réel, sous une forme impénétrable.

Faut-il en conclure que c'est une vérité pour personne jusqu'à ce qu'elle soit déchiffrée ? Devant ce désir dont la conscience n'a plus rien à faire qu'à le savoir inconnaissable autant que la chose en soi, mais reconnue tout de même pour être la structure de ce « pour soi » par excellence qu'est une chaîne de discours, qu'allons-nous penser ? Ne vous semble-t-il pas de toute façon plus à portée que nous, j'entends, que notre tradition philosophique, de se conduire correctement vis-à-vis de cet extrême de l'intime, mais qui est en même temps internité exclue, sauf si sur cette terre de Belgique longtemps secouée du souffle des sectes mystiques, voire d'hérésies, faisait, non tant de choix politiques que d'hérésies religieuses, l'objet de partis pris, dont le secret entraînait dans leurs vies les effets propres d'une conversion avant que la persécution montrât qu'on y tenait plus qu'à cette vie.

J'approche ici une remarque que je ne crois pas déplacée de faire dans l'Université à qui je parle. Sans doute est-ce un progrès qui se reflète dans la tolérance que constitue la coexistence de deux enseignements qui se séparent, d'être ou de n'être pas confessionnels. J'aurais d'autant plus de mauvaise grâce à le contester que nous-mêmes, en France, nous avons pris, tout récemment, semblable voie. Il me semble pourtant voir apparaître un résultat assez curieux dans cette séparation, en tant qu'elle aboutit à une sorte de mimétisme des pouvoirs qui s'y représentent. Je dirais -532 -

qu'une épître de Saint Paul me paraît, quant à moi - et le moins qu'on puisse dire est que je ne professe aucune appartenance confessionnelle -, une épître de Saint Paul me paraît aussi importante à commenter en morale qu'une autre de Sénèque. De cette séparation résulte pourtant ce que j'appellerais une curieuse neutralité, dont il me semble moins important de savoir au bénéfice de quel pouvoir elle joue que d'être sûr qu'en tout cas elle ne joue pas au détriment de tous ceux dont ces pouvoirs s'assurent. Il s'est répandu une sorte de division étrange dans le champ de la vérité. Pour revenir à mes deux épîtres, je ne suis pas sûr que l'une et l'autre ne perdent l'essentiel de leur message à n'être pas commentées dans le même lieu. Autrement dit, le domaine de la croyance ne me paraît pas, pour autant qu'il soit ainsi connoté, suffire à être exclu de l'examen de ceux qui s'attachent au savoir. Pour ceux qui croient, d'ailleurs, c'est bien d'un savoir qu'il s'agit.

Quand Saint Paul s'arrête pour nous dire, « Que dirais-je donc ? Que la Loi est péché ? Que non pas. Toutefois, je n'ai eu connaissance du péché que par la loi. En effet, je n'aurais pas eu l'idée de la convoitise si la loi ne m'avait dit "tu ne convoiteras pas". Mais le péché, trouvant l'occasion, a produit en moi toutes sortes de convoitises grâce au précepte. Car sans la loi, le péché est sans vie. Or moi, j'étais vivant jadis sans la loi. Mais quand le précepte est venu, le péché a repris vie alors que moi j'ai trouvé la mort. Et pour moi, le précepte qui devait mener à la vie s'est trouvé mené à la mort, car le péché, trouvant l'occasion, m'a séduit grâce au précepte, et par lui m'a donné la mort. » Il me semble qu'il n'est pas possible à quiconque, croyant ou incroyant, de ne pas se trouver sommé de répondre à ce qu'un tel texte comporte de message articulé sur un mécanisme d'ailleurs parfaitement vivant, sensible, tangible pour un psychanalyste et, à vrai dire, je n'ai eu dans un de mes séminaires qu'à embrancher directement sur ce texte pour qu'il a fallu juste le temps de l'audition musicale, ce demi-temps qui fait passer la musique à un autre mode sensible, pour que mes élèves s'aperçoivent que ce n'était plus moi qui parlais. Mais, de toute façon, le choc qu'ils ont reçu de la chanson de cette musique, me prouve que, d'où qu'ils vinssent, cela ne les avait jamais fait entendre, au niveau où je l'amenai de leur pratique, le sens de ce texte. Il y a donc une certaine façon dont la science se débarrasse d'un champ dont on ne voit pas pourquoi elle allégerait si facilement sa charge et je -533 -

dirais de même qu'il arrive à mon gré un peu trop souvent depuis quelque temps, que la foi laisse à la science le soin de résoudre les problèmes quand les questions se traduisent en une souffrance un peu trop difficile à manier. Je ne suis certes pas pour me plaindre que des ecclésiastiques renvoient leurs ouailles à la psychanalyse. Ils font certes là fort bien, ce qui me heurte un peu, c'est qu'ils le fassent, me semble-t-il, sous la rubrique, l'accent qu'il s'agit là de malades qui pourront donc trouver sans doute quelque bien, fût-ce à une source disons mauvaise. Si je blesse quelques bonnes volontés, j'espère tout de même au jour du jugement que je serai pardonné du fait que, du même coup, j'aurai incité cette bonté à rentrer en elle-même, à savoir sur les principes d'un certain non vouloir.

Chacun sait que Freud était un grossier matérialiste. D'où vient alors qu'il n'ait pas su résoudre le problème pourtant si facile de l'instance morale par le recours classique de l'utilitarisme ? Habitude, en somme, dans la conduite, recommandable pour le bien-être du groupe. C'est si simple, et en plus, c'est vrai. L'attrait de l'utilité est irrésistible, tellement qu'on voit des gens se damner pour le plaisir de donner leur commodité à ceux dont ils se sont mis en tête qu'ils ne pourraient vivre sans leur secours. C'est là sans doute un des phénomènes les plus curieux de la sociabilité humaine, mais l'essentiel est dans le fait que l'objet utile pousse incroyablement à l'idée de le faire partager au plus grand nombre, parce que c'est vraiment le besoin du plus grand nombre comme tel qui en a donné l'idée. Il n'y a qu'une chose, c'est que, quel que soit le bienfait de l'utilité et l'extension de son règne, ceci n'a strictement rien à faire avec la morale, qui consiste, comme Freud l'a vu, articulé et n'en a jamais varié, au contraire de bien des moralistes classiques, voire traditionalistes, voire socialistes, qui consiste primordialement dans la frustration d'une jouissance posée en loi apparemment avide.

Sans doute, l'origine de cette loi primordiale, Freud prétend la retrouver, selon une méthode goethéenne, d'après les traces qui restent sensibles d'événements critiques. Mais ne vous y trompez pas. Ici le schéma est démissionniste et l'ontogenèse, reproduisant la phylogenèse, n'est qu'un mot-clef utilisé à des fins de conviction omnibus. C'est l'onto qui est ici en trompe l'œil, car il n'est pas l'étant de l'individu, mais le rapport du sujet à l'être si ce rapport est de discours. Et le passé du discours concret de la lignée humaine s'y retrouve, pour autant qu'au cours de son histoire, il lui -534 -

est arrivé des choses qui ont modifié ce rapport du sujet à l'être. Ainsi, sauf une alternative à l'hérédité des caractères acquis qu'en certains passages Freud paraît admettre, c'est la tradition d'une condition qui fonde d'une certaine façon le sujet dans le discours. Et ici, nous ne pouvons manquer de remarquer, d'accentuer cette chose dont je suis étonné qu'aucun critique, qu'aucun commentateur de Freud ne laissait apparaître, dans son caractère massif, cette condition. La préoccupation, la méditation de Freud autour de la fonction, du rôle, de la figure, du Nom du père, le marque comme entièrement articulable, toute sa référence éthique autour de la tradition proprement judéo-chrétienne. Lisez ce petit livre qui s'appelle Moïse et le monothéisme, ce livre sur lequel s'achève la méditation de Freud quelques mois avant sa mort, ce livre qui le consumait, qui le préoccupait pourtant déjà depuis de longues années, ce livre qui n'est que le terme et l'achèvement de ce qui commence avec la fondation, la création du complexe d'Œdipe et se poursuit dans ce livre si mal compris, si mal critiqué qui s'appelle Totem et Tabou, vous y verrez alors une figure qui apparaît, concentrant sur elle l'amour et la haine, figure magnifiée, figure magnifique marquée d'un style de cruauté active et subie.

On pourrait épiloguer longtemps sur les raisons personnelles, sur le groupe familial et l'expérience d'enfance qui ont induit Freud, fils du vieux Jacob Freud, patriarche prolifique et besogneux d'une petite famille de la race indestructible, on pourrait épiloguer longtemps sur ce qui a introduit Freud à cette image. L'important n'est pas de faire la psychologie de Freud, sur lequel il y aurait ici beaucoup à dire. Je la crois, quant à moi, cette psychologie, plus féminine qu'autre chose, comme j'en vois la trace dans cette extraordinaire exigence monogamique qui, chez lui, va le soumettre à cette dépendance qu'un de ses disciples, l'auteur de sa biographie, appelle uxorielle.

Freud, dans la vie courante, je le vois très peu père. Il n'a vécu, je crois, le drame oedipien que sur le plan de la horde analytique, et pour une mère, il était, comme dit je crois quelque part Dante, la Mère Intelligence et ce que nous avons appelé nous-mêmes et dont je vous parlerai demain soir, la Chose freudienne qui, tout d'abord, est la chose de Freud, à savoir ce qui est au centuple du désir-intention. L'important, c'est comment il a découvert cette Chose et d'où il part quand il la suit à la piste chez ses patients.

-535 -

Cette fonction de l'objet phobique autour de quoi tourne la réflexion de Totem et Tabou, cette fonction qui la met sur [la voie de] la fonction du Père qui est de constituer un pont tournant dans la préservation du désir et non pas, comme on l'écrit non sans inconvénient, dans une tradition analytique, toute puissance de la pensée, principe corrélatif d'un interdit portant sur la mise à [l'écart] de ce désir. Les deux principes croissent et décroissent ensemble, si leurs effets sont différents, la toute-puissance du désir engendrant la crainte de la défense qui s'ensuit chez le sujet, l'interdiction chassant du sujet son énoncé, l'énoncé du désir pour le faire passer à un autre, à cet inconscient qui ne sait rien de ce que supporte sa propre énonciation. Ce Père n'interdit le désir avec efficacité, c'est ce que nous enseigne Totem et Tabou, que parce qu'il est mort, et j'ajouterai parce qu'il ne le sait pas lui-même, entendez qu'il est mort. Tel est le mythe que Freud propose à l'homme moderne en tant que l'homme moderne est celui pour qui Dieu est mort, entendons que lui croit le savoir. Pourquoi Freud s'engage-t-il en ce paradoxe ? Pour expliquer que le désir n'en sera que plus menaçant et donc l'interdiction plus nécessaire et plus dure. Dieu est mort, plus rien n'est permis. Le déclin du complexe d'Œdipe est le deuil du Père, mais il se solde par une séquelle durable, l'identification qui s'appelle le Surmoi, le Père non-aimé devient l'identification qu'on accable de reproches en soi-même.

Voilà ce que Freud nous apporte, rejoignant par les mille filets de son témoignage un mythe très ancien, celui qui, de quelque chose de blessé, de perdu, de châtré dans un roi de mystère, fait dépendre la terre toute entière gâtée [?]. Il faut suivre dans le détail ce que représente cette pesée de la fonction du Père, il faut ici introduire les distinctions les plus précises concernant ce que j'ai appelé son instant symbolique, le Père promulgué et siège de la loi articulée où se situe le déchet de déviation, de déficit autour de quoi se spécifie la structure de la névrose et, d'autre part, l'incidence de ce point de quelque chose que l'analyse contemporaine néglige constamment et qui, pour Freud, est partout sensible, partout vivant, cette incidence du Père réel, pour autant qu'en fonction de cette structure, cette incidence, même bonne, même bénéfique, peut entraîner, déterminer des effets ravageants, maléfiques. Nous entrons dans tout un détail de l'articulation clinique où je ne puis pas, ne serait-ce que pour des raisons d'heure, m'engager, ni vous entraîner plus loin. Qu'il vous suffise de -536 -

savoir que, s'il est quelque chose qui, par Freud, est promu au premier plan de l'expérience morale, c'est quelque chose qui nous montre le drame qui se joue à une certaine place qu'il nous faut bien appeler, quelque soit la dénégation motivée de Freud, concernant tout penchant personnel à ce qu'on appelle le sentiment religieux, la religiosité, qui est tout de même la place où s'articule comme telle une expérience dont c'est certes le cadet des soucis de Freud de la qualifier religieuse puisqu'il tend à l'universaliser, mais que pourtant il articule dans les termes mêmes où l'expérience religieuse proprement judéo-chrétienne l'a, elle-même, historiquement développée et articulée.

Le monothéisme intéresse Freud en quel sens ? Il sait certes aussi bien que tel de ses disciples, que les dieux sont innombrables et mouvants comme les figures du désir, qu'ils en sont les métaphores vivantes, mais non pas le seul Dieu, et s'il va rechercher le prototype dans un modèle historique, le modèle visible du Soleil, de la première révolution religieuse égyptienne, [celle] d'Akhénaton, c'est pour rejoindre le modèle spirituel de sa propre tradition, le Dieu des dix commandements. Le premier, il semble [adopter], en faisant de Moïse un Égyptien pour répudier ce que j'appellerais la racine raciale du phénomène, la psychologie de la Chose; le deuxième fait enfin articuler comme telle dans son exposé la primauté de l'invisible en tant qu'elle est la caractéristique de la promotion du lien paternel, fondé sur la foi et la loi. La promotion du lien paternel sur le lien maternel, lui, est fondé sur sa charnalité manifeste, ce sont les termes mêmes dont Freud se sert. La valeur sublimatoire, si je puis m'exprimer ainsi, de la fonction du Père est soulignée en propres termes en même temps qu'affleure la forme proprement verbale, voire poétique, de sa conséquence, puisque c'est à la tradition des prophètes qu'il remet la charge historique de faire progressivement affleurer au cours des âges le retour d'un monothéisme refoulé comme tel par une tradition sacerdotale plus formaliste dans l'histoire d'Israël. Préparant, en somme, en image et selon les Écritures, la possibilité de la répétition de l'attentat contre le Père primordial dans - c'est toujours Freud qui écrit - le drame de la Rédemption où il devient patent.

Il me semble important de souligner ces traits essentiels de la doctrine freudienne, car, auprès de ce que ceci représente de courage, d'attention, d'affrontement à la vraie question, il me paraît de faible importance de -537 -

savoir ou de faire grief à Freud qu'il ne croie pas que Dieu existe ou même qu'il croie que Dieu n'existe pas. Le drame dont il s'agit est articulé avec une valeur humaine universelle et ici Freud dépasse assurément par son ampleur le cadre de toute éthique, au moins de celles qui entendent ne pas procéder par les voies de l'Imitation de Jésus-Christ. La voie de Freud, dirais-je qu'elle procède à hauteur d'homme ? Je ne le dirais pas volontiers. Vous verrez peut-être demain où j'entends situer Freud par rapport à la tradition humaniste.

Au point où nous en sommes, je vois l'homme sur-déterminé par un Logos qui est partout où est aussi son *à-nagé* (?), sa nécessité. Ce Logos n'est pas une super-structure, bien plus, il est plutôt une sous-structure puisqu'il soutient l'intention, qu'il articule en lui le manque de l'être et conditionne sa vie de passion et sacrifice. Non, la réflexion de Freud n'est pas humaniste et rien ne permet de lui appliquer ce terme, elle est pourtant de tolérance et de tempérament. Humanitaire, disons-le, malgré les mauvais relents de ce mot en notre temps, mais, chose curieuse, elle n'est pas progressiste, elle ne fait nulle foi à un mouvement de liberté immanente, ni à la conscience, ni à la masse. Étrangement, et c'est par quoi il dépasse le milieu bourgeois de l'éthique contre lequel il ne saurait d'ailleurs s'insurger, non plus que contre tout ce qui se passe à notre époque, étant comprise l'éthique qui règne à l'Est, éthique qui, comme toute autre, est une éthique de l'ordre moral et du service de l'État.

La pensée de Freud est démarquante. La douleur même lui paraît inutile. Le malaise de la civilisation lui paraît se résumer en ceci, tant de peine pour un résultat dont les structures terminales sont plutôt aggravantes. Les meilleurs sont ceux-là qui toujours plus exigent d'eux-mêmes. Qu'on laisse à la masse comme aussi bien à l'élite quelques moments de repos. N'est-ce pas cela, au milieu de tant d'implacable dialectique, une palinodie dérisoire ? J'espère demain vous montrer que non.

La morale, comme tradition antique, nous l'enseigne, à trois niveaux, celui du souverain bien, celui de l'honnête et celui de l'inutile. La position de Freud, au niveau du souverain bien, compte maintenant [...] est que le plaisir n'est pas le souverain bien, il n'est pas non plus ce que la morale refuse, il indique que cela n'étant pas le bien, le bien n'existe pas et que le souverain bien ne saurait être représenté. Le destin de Freud, c'est que la psychanalyse ne peut plus se caractériser comme l'esquisse de l'honnêteté -538 -



de notre temps, il est bien loin de Jung et de sa religiosité, qu'on est étonné de voir préférer dans des milieux catholiques, voire protestants, comme si la gnose païenne, voire une sorcellerie rustique, pouvaient renouveler les voies d'accès à l'Éternel. Retenons que Freud est celui qui nous a apporté la notion que la culpabilité trouvait ses racines au niveau de l'inconscient, articulée sur un crime fondamental dont nul individuellement ne peut, ni n'a à répondre. La raison, pourtant, est chez elle au plus profond de l'homme, dès lors que le désir est échelle de langage articulé, même s'il n'est pas articulable. Sans doute ici allez-vous m'arrêter. Raison, qu'est-ce à dire, y a-t-il logique là où il n'y a pas de négation ? Certes, Freud l'a dit et montré, il n'y a pas de négation dans l'inconscient, mais il est aussi vrai à une analyse rigoureuse que c'est de l'inconscient que la négation provient, comme le met si joliment en français en valeur l'articulation « ne », de ce « ne » discordantiel qu'aucune nécessité de l'énoncé ne nécessite absolument. Ce « je crains qu'il ne vienne », qui veut dire que je crains qu'il vienne, mais aussi bien qui implique jusqu'à quel point je le désire. Freud, assurément, parle au cœur de ce nœud de vérité où le désir et sa règle se donnent la main, en ce « ça » où sa nature participe moins de l'étant de l'homme que de ce manque à être dont il porte la marque. Cet accord de l'homme à une nature qui, mystérieusement, s'oppose à elle-même et où il voudrait qu'il trouve à se reposer de sa peine, trouvant le temps mesuré de la raison, voilà, j'espère vous le montrer, ce que Freud nous indique sans pédantisme, sans esprit de réforme et comme ouvert à une folie qui dépasse de loin ce qu'Erasme a sondé de ses racines.



Conférence du 10 mars 1960

Monseigneur, Mesdames, Messieurs,

je vous quittai hier sur une série de jugements en coups de tranchoir sur Freud, sur sa position dans l'éthique, sur l'honnêteté de sa visée. Pour qui ? Je crois qu'il est bien plus près du commandement évangélique « Tu aimeras ton prochain » qu'il n'y consent. Car il n'y consent pas, il le répudie comme excessif en tant qu'impératif, sinon moqué en tant que précepte par ses fruits apparents dans une société qui garde le nom de chrétienne, mais il est de fait qu'il interroge sur ce point, qu'il en parle dans cet ouvrage étonnant qui s'appelle *Le malaise de la civilisation*. Tout est dans le sens du « comme toi-même » qui achève la formule, et la passion méfiante de celui qui démasque, arrête Freud devant ce « comme ». C'est du poids de l'amour qu'il s'agit, car il sait que l'amour de soi est bien grand, il le sait supérieurement, ayant reconnu que la force du délire est d'y trouver sa source. « *Sie lieben ihren wahren wie sich selbst* », ils aiment leur délire comme soi-même. Cette force est celle qu'il a désignée sous le nom de narcissisme et qui comporte une dialectique secrète où les psychanalystes se retrouvent mal; la voici. C'est pour la faire concevoir que j'ai introduit dans la théorie la distinction proprement méthodique du symbolique, de l'imaginaire et du réel.

Le même moi-même sans doute, et de toute la rage collante où la bulle vitale bout sur elle-même et se gonfle en une palpitation à la fois vorace et précaire, non sans fomentier en son sein le point vif d'où son unité rejaillira, disséminée de son éclatement même. Autrement dit, je suis lié à mon corps par l'énergie propre que Freud a mis au principe de l'énergie psychique, l'Éros, qui fait les corps vivants se rejoindre pour se reproduire, qu'il appelle Libido, mais ce que j'aime en tant qu'il y a un moi, où je m'attache d'une concupiscence mentale, n'est pas ce corps dont le battement et la pulsation échappent trop évidemment à mon contrôle, mais -541 -

une image qui me trompe en me montrant mon [corps ?] dans sa *Gestalt*, sa forme. Il est beau, il est grand, il est fort, il l'est plus encore même d'être laid, petit et misérable. Je m'aime moi-même en tant que je me méconnaissais essentiellement, je n'aime qu'un autre, un autre avec un petit a initial, d'où l'usage de mes élèves de l'appeler « le petit autre ». Rien d'étonnant à ce que ce ne soit rien que moi-même que j'aime dans mon semblable et ce que, non seulement dans le dévouement névrotique, si j'indique ce que l'expérience nous apprend, mais dans la forme extensive et utilisée de l'altruisme, qu'il soit éducatif ou familial, philanthropique, totalitaire ou libéral, à quoi l'on souhaiterait souvent devoir répondre comme la vibration de la croupe magnifique de la bête infortunée, rien d'étonnant que l'homme ne fasse rien passer dans cet altruisme que son amour-propre, sans doute dès longtemps détecté dans ses extravagances, même glorieuses, par l'investigation moraliste de ses prétendues vertus, mais que l'investigation analytique du moi permet d'identifier à la forme de l'outre, à l'outrance de l'ombre dont le chasseur devient la proie, à la vanité d'une forme visuelle. Telle est la face éthique de ce que j'ai articulé pour le faire entendre sous le terme du stade du miroir.

Le moi est fait, Freud nous l'enseigne, des identifications superposées en matière, manière de pelure, cette sorte de garde-robe dont les pièces portent la marque du tout-fait si l'assemblage en est souvent bizarre. Des identifications à ses formes imaginaires, l'homme croit reconnaître le principe de son unité sous les espèces d'une maîtrise de soi-même dont il est la dupe nécessaire, qu'elle soit ou non illusoire, car cette image de lui-même ne le contient en rien ; si elle est immobile, seule sa grimace, sa souplesse, sa désarticulation, son démembrement, sa dispersion aux quatre vents commencent d'indiquer quelle est sa place dans le monde. Encore a-t-il fallu longtemps pour qu'il abandonne l'idée que le monde fût fabriqué à son image et que ce qu'il y retrouvait, de cette image, sous la forme des signifiants dont son industrie avait commencé de parsemer le monde, [c'était ?] de ce monde, l'essence. C'est ici qu'apparaît l'importance décisive du discours de la science dite physique et ce qui pose la question d'une éthique à la mesure d'un temps spécifié comme notre temps. Ce que le discours de la science démasque, c'est que plus rien ne reste d'une esthétique transcendantale par quoi s'établirait un accord, fût-il perdu, entre nos intuitions et le monde. La réalité physique s'avère -542 -

désormais comme impénétrable à toute analogie avec un quelconque type de l'homme universel, elle est pleinement, totalement inhumaine, le problème qui s'ouvre à nous n'est plus le problème de la co-naissance, d'une connaissance, d'une connaturalité par quoi s'ouvre à nous l'amitié des apparences. Nous savons ce qu'il en est de la terre et du ciel, l'un et l'autre sont vides de Dieu et la question de savoir ce que nous y faisons apparaître dans les disjonctions qui constituent nos techniques. Nos techniques, vous allez peut-être là-dessus me reprendre, techniques humaines et au service de l'homme. Bien sûr, mais qui ont pris une mesure d'efficacité, pour autant que leur principe est une science qui ne s'est, si je puis dire, déchaînée, qu'à renoncer à tout anthropomorphisme, fût-ce à celui de la bonne Gestalt des sphères dont la perfection était le garant de ce qu'elles fussent éternelles et, aussi bien à celui de la Force dont l'*impetus* s'est ressenti au cœur de l'action humaine.

Une science de petits signes et d'équations a pris en fait une science qui participe de l'inconcevable, en ceci, précisément, qu'elle donne raison à Newton contre Descartes, une science qui n'a pas forme atomique par hasard, car c'est la production de l'atomisme du signifiant qui l'a structurée. Il faut reconnaître l'atomisme même contre lequel nous nous insurgons quand il s'agit de nous comprendre, cet atomisme sur lequel on a voulu reconstruire notre psychologie et où seulement nous ne reconnaissons pas que nous étions par lui, cet atomisme, habités. C'est pour cela que Freud a réussi à partir des hypothèses de l'atomisme psychologique, c'est que, qu'on puisse dire ou non qu'il l'assume, il traite les éléments de l'association, non comme des idées exigeant la genèse de leur épuration à partir de l'expérience, mais comme des signifiants dont la constitution implique d'abord leur relation à ce qui se cache de radical dans la structure comme telle, soit le principe de la permutation, à savoir qu'une chose puisse être mise à la place d'une autre par quelqu'un et par cela seulement la représente. Il s'agit d'un tout autre sens du mot représentation que celui des peintures, des *Abschäumungen*, où le réel serait censé jouer avec nous d'on ne sait quel strip-tease. Aussi bien Freud l'articule proprement, usant pour dire ce qui est refoulé, non du terme de *Vorstellung*, encore que l'accent soit mis sur le représentatif dans le matériel de l'inconscient, mais de *Vorstellung Repräsentanz*. Je ne vais pas là m'étendre. Ce que je vous indique, c'est que je ne me complais ici à -543 -

aucune construction philosophique. J'essaie de me reconnaître dans les matériaux les plus immédiats de mon expérience et, si je recours au texte de Freud pour témoigner de cette expérience, c'est parce qu'il y a là une conjonction rare, quoiqu'en dise une critique aussi vétilleuse qu'incompréhensive, comme il arrive à ceux qui n'ont à la bouche que le mot de compréhension, un rare accord, dis-je, exceptionnel dans l'histoire de la pensée entre le dire de Freud et la Chose qu'il nous découvre. Je dis entre son dire et la Chose, ce que cela comporte de lucidité chez lui va de soi, mais, après tout, conformément même à ce qu'il nous découvre, l'accent de conscience mis sur tel ou tel point de sa pensée est ici secondaire. J'irai jusque-là.

Les représentations ici n'ont plus rien d'apollinien. Elles sont dans une destination élémentaire. Notre appareil neurologique opère en ceci que nous hallucinons ce qui peut répondre en nous à nos besoins, perfectionnement, peut-être, par rapport à ce que nous pouvons présumer du mode réactionnel de l'huître planquée sur son rocher, mais dangereux en ceci qu'il nous livre à la merci d'un simple échantillonnage gustatif, si je puis dire, ou palpatoire de la sensation et, au dernier terme, à nous pincer pour savoir si nous ne rêvons pas. Tel est du moins le schéma que nous pouvons donner de ce qui s'articule dans le double principe qui [commande ?], selon Freud, l'événement psychique, principe de plaisir et principe de réalité pour autant que s'y articule la physiologie de la relation dite « naturelle » de l'homme au monde.

Nous ne nous attarderons pas au paradoxe que constitue une telle conception du point de vue d'une théorie de l'adaptation de la conduite pour autant que celle-ci fait la loi de la tentative de reconstruction d'une certaine conception de l'éthologie, de l'éthologie par exemple animale. Ce qu'il faut voir, c'est ce qu'introduit, dans ce schéma de l'appareil, son fonctionnement effectif en tant que Freud y découvre la chaîne des effets proprement inconscients. On n'a pas authentiquement aperçu le renversement qu'au niveau même du double principe, l'effet de l'inconscient comporte, renversement, ou plutôt décussation des éléments auxquels ces principes sont ordinairement associés. C'est que c'est au soin de la satisfaction du besoin que se consacre la fonction du principe de réalité et, notamment, ce qui s'y attache épisodiquement de conscience, en tant qu'elle est liée aux éléments du sensoriel privilégié en ce qu'ils sont inté-

ressés par l'image primordiale du narcissisme, mais qu'inversement, ce sont les processus de la pensée, tous les processus de la pensée y étant compris, j'allais dire, compromis, le jugement lui-même qui sont dominés par le principe du plaisir et gisant dans l'inconscient d'où ils ne sont tirés que par la verbalisation théorisante qui les en extrait à la réflexion, avec ce seul principe d'efficace pour cette réflexion, qu'ils sont déjà organisés, nous l'avons dit hier, selon la structure du langage. C'est la conséquence, ou plutôt la vraie raison de l'inconscient que l'homme sache à l'origine qu'il subsiste dans une relation d'ignorance. Ce qui veut dire que la première division que comporte l'événement psychique de l'homme, c'est celle-ci, par quoi tout ce à quoi il résonne comme le comprenant sous quelque chef d'appétit, de sympathie et, en général, de plaisance, laisse en dehors et contourne la Chose à quoi est destiné tout ce qu'il éprouve dans une orientation du signifiant déjà prédicatif. Tout cela n'a pas été déniché par moi dans l'*Entwurf*, dans ce *Projet de Psychologie*, découvert dans les papiers de la correspondance avec Fließ. Cela y est clair, certes, mais cela ne prend valeur qu'à montrer l'ossature d'une réflexion qui s'est épanouie en une pratique incontestable, la liaison étroite de ce que Freud appelle proprement la *Wisßbegierde*, ce qui en allemand est très fort, la *cupido sciendi*, et il faudrait dire en français l'*avidité curieuse*. Cette liaison étroite qu'il démontre avec le tournant décisif de la libido est un fait massif qui se répercute en mille traits déterminants dans le développement individuel de l'enfant.

Cette Chose, pourtant, je vais vous dire, et je m'en excuse, n'est point objet et ne saurait l'être en ce que son terme ne surgit comme corrélat d'un sujet hypothétique qu'autant que ce sujet disparaît, s'évanouit, fading du sujet, et non terme sous la structure signifiante. Ce que l'intention montre en effet, c'est que cette structure signifiante est déjà là avant que le sujet prenne la parole et, avec elle, se fasse porteur d'aucune vérité, ni prétendant à aucune reconnaissance. La Chose est donc ce qui, dans le vivant quel qu'il soit que vient habiter le discours et qui se profère en parole, marque la place où il pâtit de ce que le langage se manifeste dans le monde, c'est ainsi que vient à apparaître l'être partout où l'Eros de la vie trouve la limite de sa tendance unitive. Celle-ci, cette tendance à l'union, est, dans Freud, d'un niveau organismique, biologique, comme on dit. Elle n'a pourtant rien à faire avec ce qu'appréhende une biologie, dernière venue -545 -

des sciences physiques, mais avec mode de prise en tant qu'il est érotisé des orifices principaux du corps, d'où la fameuse définition freudienne de la sexualité dont on a voulu déduire une prétendue relation d'objet dite orale, anale, génitale, relation qui porte en elle une profonde ambiguïté en tant qu'elle confond un corrélatif naturel avec un caractère de valeur camouflé sous une notion de norme de développement.

C'est avec de telles confusions que la malédiction de Saint Matthieu, à l'endroit de ceux qui assemblent de nouveaux fardeaux pour en charger les épaules des autres, viendrait à frapper ceux qui autorisent chez l'homme la [supposition ?] de quelque tare personnelle au principe de l'insatisfaction attachée [à la condition humaine ?].

Freud, s'il a, mieux que jamais n'a fait au fil des siècles la casuistique ontologique, détecté les motifs du ravalement de la relation amoureuse, l'a rapporté d'abord au drame de l'Œdipe, c'est-à-dire à un conflit dramatique articulant une refonte plus profonde du sujet, une *Urverdrängung*, un refoulement archaïque. Dès lors, sa place au refoulement secondaire qui permet, qui force à se disjoindre les courants qu'il distingue comme ceux respectivement de la tendresse et du désir. Freud n'a jamais, pour autant, eu l'audace de proposer une cure radicale de ce conflit inscrit dans la structure. S'il a déclaré, comme jamais aucune caractérologie primitive ni moderne, ce qu'il a désigné comme type libidineux, c'est aussi pour formuler expressément qu'il en venait à ce résultat à entériner que, sans doute, il y avait au dernier terme quelque chose d'irréremédiablement faussé dans la sexualité humaine. Voilà sans doute pourquoi Jones, dans l'article nécrologique qui lui vint en charge de celui qui était le maître le plus passionnément admiré, et lui, d'autre part, partisan déclaré d'une *Aufklärung* résolument anti-religieuse, n'a pu s'empêcher de le situer dans sa conception du destin de l'homme sous le patronage, écrit-il, des Pères de l'Église. Disons plus. Si Freud met à la charge de la moralité sexuelle, la nervosité régnante chez le civilisé moderne, il ne prétend même pas avoir de solution à proposer dans le général pour un meilleur aménagement de cette moralité.

L'objet imaginé récemment par la psychanalyse, comme mesure de l'adéquation libidinale informerait de son type toute une réalité comme mode de relation du sujet au monde, vorace, rétentive, ou encore, comme on s'exprime en un terme qui porte, hélas, la marque d'une intention -546 -



moralisante où il faut dire que la défense de la psychanalyse en France a cru devoir enjoliver sa première gourme, relation à l'objet oblatif qui s'avèrerait l'avènement idyllique de la relation génitale. Hélas, est-ce au psychanalyste de refouler la perversion foncière du désir humain dans l'enfer du pré-génital comme connoté de régression affective et de faire rentrer dans l'oubli la vérité avouée dans le mystère antique « Eros est-il un Dieu noir » ? L'objet dont on fait ainsi état ne dessine qu'une imputation grossière des effets de frustration que l'analyse se chargerait de tempérer, ceci avec le seul résultat de camoufler des séquences beaucoup plus complexes dont la richesse autant que la singularité semblent subir, dans une certaine utilisation orthopédique de l'analyse, une étrange éclipse.

Le rôle singulier du phallus dans sa foncière disparité, je cherche ici un équivalent du terme anglais organ, dans la disparité de sa fonction par où se situe la fonction virile dans cette duplicité de la castration surmontée de l'autre, dont la dialectique semble soumise au passage par la formule « il n'est pas sans l'avoir », tandis que, d'autre part, la féminité est soumise à l'expérience primitive de sa privation pour en venir à souhaiter de le faire être symboliquement dans le produit de l'enfantement, que celui-ci doive ou non l'avoir. Ce tiers objet, le phallus, détaché de la dispersion osirienne à quoi tout à l'heure nous faisons allusion, joue la fonction métonymique la plus secrète selon qu'il s'interpose ou se résorbe dans le fantasme du désir, entendons que ce fantasme est au niveau de la chaîne de l'inconscient, ce qui correspond à l'identification du sujet qui parle comme de moi dans le discours de la conscience. Dans le fantasme, le sujet s'éprouve comme ce qu'il veut au niveau de l'Autre, cette fois avec un grand A, c'est-à-dire à la place où il est vérité sans conscience et sans recours.

C'est là qu'il se fait en cette absence épaisse qui s'appelle le désir. Le désir n'a pas d'objet, sinon, comme ses singularités le démontrent, celui accidentel, normal ou non, qui s'est trouvé venir signifier, que ce soit en un éclair ou dans un rapport permanent, les confins de la Chose, c'est-à-dire de ce Rien autour de quoi toute passion humaine resserre son spasme à modulation courte ou longue, à retour périodique. La passion de la bouche la plus passionnément gavée, c'est ce Rien où, dans l'anorexie mentale, il réclame la privation où se reflète l'Amour. La passion de l'avare, c'est ce Rien où est réduit l'objet enfermé dans sa cassette bien-aimée. Comment, sans la copule qui vient à conjoindre l'être comme

manque et ce Rien, la passion de l'homme trouverait-elle à se satisfaire ? C'est pourquoi, si la femme se contente, au secret d'elle-même, de celui qui satisfait à la fois son besoin et ce manque, l'homme cherchant son manque à être au-delà de son besoin, pourtant si mieux assuré que celui de la femme, trouve ici la pente d'une inconstance ou, plus exactement, d'une duplication de l'objet, dont les affinités avec ce qu'il y a de fétichisme dans l'homosexualité ont été très curieusement sillonnées par l'expérience analytique, sinon toujours justement et bien rassemblées dans la théorie. Ne croyez pas, pour autant, que je fasse la femme plus favorisée sur le chemin de la jouissance. Ses difficultés à elle non plus ne manquent pas et sont probablement plus profondes. Mais ce n'est pas notre objet ici d'en traiter, encore que, bientôt, il doive être abordé par notre groupe avec la collaboration de la Société hollandaise.

Ai-je réussi seulement à faire passer en votre esprit les chaînes de cette topologie, qui met au cœur de chacun de nous cette place béante d'où le Rien nous interroge sur notre sexe et sur notre existence, c'est là la place où nous avons à aimer le prochain comme nous-mêmes, parce qu'en lui cette place est la même. Rien n'est assurément plus proche de nous que cette place et, pour le faire entendre, j'emprunterai la voix du Poète qui, quels que soient ses accents religieux, a été reconnu pour un des leurs, dans leurs aînés, par les surréalistes, il s'agit de Germain Nouveau, de celui qui signait « Humilis ».

Frère, oh doux mendiant qui chante en plein vent,  
Aime-toi comme l'air, du ciel aime le vent ;  
Frère, poussant les bœufs dans les mottes de terre,  
Aime-toi comme au champ la glèbe aime la terre ;  
Frère qui fait le vin du sang des raisins d'or,  
Aime-toi comme un cep aime sa grappe d'or ;  
Frère qui fait le pain, croûte dorée et mie,  
Aime-toi comme au four la croûte aime la mie ;  
Frère qui fait l'habit, joyeux tisseur de drap,  
Aime-toi comme en lui la laine aime le drap ;  
Frère dont le bateau fend l'azur vert des vagues,  
Aime-toi comme en mer les flots aiment les vagues ;  
Frère, joueur de luth, gai marieur de sons,  
Aime-toi comme on sent la corde aimer les sons ;  
Mais en Dieu, Frère, sache aimer comme toi-même ton frère,  
Et, qu'il soit, qu'il soit comme toi-même.

Tel est le commandement de l'amour du prochain et contre quoi Freud a raison de s'arrêter, interloqué de son invocation, parce que l'expérience montre, ce que l'analyse a articulé comme un moment décisif de sa découverte, c'est l'ambivalence par quoi la haine suit comme son ombre tout amour pour ce prochain qui est aussi de nous ce qui est le plus étranger. Comment ne pas le harceler dès lors des épreuves à faire jaillir de lui le seul cri qui pourra nous le faire connaître ? Comment Kant ne voit-il pas à quoi se heurte sa raison pratique toute bourgeoise, de s'ériger en règle universelle ? La débilité des preuves qu'il en avance n'a en sa faveur que la faiblesse humaine dont se soutient le corps nu qu'un Sade peut lui donner, de la jouissance sans frein, pour tous. Il y faudrait plus que du sadisme, un amour absolu, c'est-à-dire impossible. Voit-il par là la clef de cette fonction de la sublimation sur laquelle je suis en train d'arrêter ceux qui me suivent dans mon enseignement, et où l'homme, sous diverses formes, tente de composer avec la Chose, dans l'Art fondamental qui la lui fait représenter dans le vide du Vase où s'est fondée l'alliance de toujours, dans la Religion qui lui inspire la crainte et de se tenir à juste distance de la Chose, dans la Science qui n'y croit pas et par laquelle nous la voyons maintenant confrontée à la méchanceté fondamentale de la Chose.

Le Trieb freudien, notion première et la plus énigmatique de la théorie, en est venu, je dirai, à achopper, au grand scandale des disciples de Freud, sur la formule et sur la forme de l'instinct de mort. Voici la réponse de la Chose quand nous n'en voulons rien savoir, elle non plus ne sait rien de nous, mais n'est-ce pas là aussi une forme de la sublimation autour de quoi l'être de l'homme, une fois de plus, tourne sur ses gonds. Cette libido dont Freud nous dit qu'aucune force en l'homme n'est plus à portée de se sublimer, n'est-elle pas le dernier fruit de la sublimation par quoi l'homme moderne répond à sa solitude ? Que la prudence ici me garde de m'avancer trop vite ! Que les lois soient par nous gardées par quoi seulement nous pouvons retrouver le chemin de la Chose, qui sont les lois de la Parole, par quoi elle est cernée. J'ai, peut-être follement, posé devant vous la question qui est au cœur de l'expérience freudienne, en ce que, même parmi ceux qui pourraient en paraître les mieux préservés, les pièges de la maîtrise psychologique ne sont guère éventés. Je me suis laissé dire qu'il est des séminaires où l'on faisait la psychologie du Christ. -549 -

Qu'est-ce à dire ? Est-ce pour savoir par quel bout son désir pouvait être attrapé ? J'enseigne quelque chose dont le terme est obscur. Il me faut ici m'excuser, j'y ai été poussé par une nécessité pressante, dont celle qui me fait ici paraître devant vous n'est qu'un petit moment qui vous aidera, j'espère, à comprendre. Mais je ne suis pas content d'être là, ce n'est pas ma place, mais au chevet de la couche où mon patient me parle, aussi, que le philosophe ne se lève pas comme il arriva à Ibn Arabi pour venir à ma rencontre en me prodiguant les marques de sa considération et de son amitié, pour finalement m'embrasser et me dire « oui », car, bien entendu, comme Ibn Arabi, à mon tour, je lui répondrai en lui disant « oui », et sa joie s'accentuera de constater que je l'aurai compris. Mais, prenant conscience de ce qui aura provoqué sa joie, il me faudra ajouter « non ».

-550 -

*commenté dans la leçon XVIII du 9 mars 1960*

*Pois Raimons e'n Truc Malecs*

*Chapten n' Ayman e sos decs*

*Enans serai vieills e canecs  
Ans que m'acort en aitals prec  
Don puosca venir tant grans pecs ;  
C'al cornar l'agra mestier becs  
Ab que-il traisses del corn los grecs ;  
E pois pogra ben issir secs  
Que-l fums es fortz qu'ieis dinz dels plecs.*

*Ben l'agr'obs que fos becutz  
E-l becs fos loncs et agutz,  
Que-l corns es fers, laitz e pelutz  
E nul jorn no estai essutz,  
Et es prions dins la palutz,  
Per que reltent' en sus lo glutz  
C'ades per si cor ne rendutz ;  
E non voill que mais sia drutz  
Cel que sa boch al corn condutz.*

*Pro hi agra d'autres assais,  
De plus bels e que valgron mais,  
E si en Bernartz s'en estrais,  
Per Crist, anc no-i fetz que savais  
Car l'en pres paors et esglais.  
Car si-l vengues d'amon lo rais  
Tot l'escaldera-l col e-l cais ;  
E no-i-s cove que dompna bais*

*A quel qui cornes corn putnais.*

Puisque Seigneur Raimon, uni à Seigneur  
Truc Malec,

Défendent Madame Ayma et ce qu'elle  
commande,

Je serai d'abord vieux et blanchi  
Avant de consentir à pareilles requêtes,  
D'où il pourrait venir si grande inconvenance.  
Pour emboucher cette trompette, il y faudrait un bec  
Avec lequel tirer du tuyau les perles ;  
Et puis, il pourrait bien de là sortir aveugle,  
Car la fumée est forte qui sort de ces replis.

Il y faudrait un bec

Et que ce bec fût long et aigu,  
Car la trompette est rude, laide et poilue,  
Et jamais ne se trouve sèche,  
Et le marécage est profond  
Car la poix y fermente  
Qui sans cesse d'elle-même s'en échappe.  
Il ne faut pas qu'il soit aimé comme un amant  
Celui qui colle sa bouche à un tel tuyau !

Il y aurait bien assez d'autres épreuves,

De plus belles et qui vaudraient davantage,  
Et si Seigneur Bernart s'est soustrait à celle-là,  
Il n'a pas un instant agi en lâche  
Pour avoir été saisi de peur et d'effroi.  
Que si le filet d'eau était venu d'en-haut sur lui,  
Il lui aurait échaudé tout le cou et la joue.  
Non, il ne convient pas qu'une dame donne  
des baisers

A qui aurait corné la puante trompette !

*Bernartz, ges eu no m'acort  
 Al dig Raimon de Durfort  
 Que vos anc mais n'aguessetz tort ;  
 Que si cornavatz per deport  
 Ben trovatatz fort contrafort,  
 E la pudors agra-us tost mort  
 Que peiz oil non fa fems en ort ;  
 E vos, qui que-us en desconort,*

*Lauzatz en Deu que-us n'a estort.*

*Ben es estortz de perill  
 Que retraich for'a a son fill  
 E a totz aicels de Cornill ;  
 Mieills li fora fos en issill  
 Qu'el la cornes en l'efonill  
 Entre l'eschin'e-l penchenill,  
 Per on se segon li rovell ;  
 Ja non saubra tant de gandill  
 No-il compisses lo groing e-l cill.*

*Dompna, ges Bernartz non s'atill  
 Del corn cornar ses gran dozill*

*Ab que seire-l trauc del penill ;  
 Puois poira cornar ses perill.*

Bernart, je ne suis point d'accord  
 Avec le propos de Raimon de Durfort,  
 Et encore moins pour dire que vous ayez eu tort :  
 Si vous aviez trompété par plaisir  
 Vous auriez trouvé rude empêchement,  
 Et la puanteur vous aurait tôt occis,  
 Lequelle sent pis que ne fait fumier au jardin.  
 Pour vous et quel que soit celui qui cherche à vous  
     en dissuader,  
 Louez à ce sujet Dieu, qui vous en a fait échapper !

Oui, il a bien échappé à un grand péril,  
 Qui eût été reproché ensuite à son fils  
 Et à tous ceux de Cornil ;  
 Mieux lui vaudrait d'être allé en exil  
 Que d'avoir corné la dame en son entonnoir,  
 Entre l'échine et le pénil,  
 Par où s'échappe la « rouille » que l'on sait.  
 Et il n'aurait jamais su tant se garantir  
 Qu'elle ne lui compissât et museau et sourcil.

Dame, que Bernart ne s'avise pas, au moins,  
 De corner de la trompette sans un grand fausset  
     de barrique  
 Avec lequel il fermera le trou du pénil ;  
 Alors, oui, il pourra y corner sans péril !

Texte : R. Lavaud, *Les poésies d'Arnaut Daniel*, 1910.

### III

Composition des séminaires de Lacan envisagée à partir de

L'éthique de la psychanalyse

« Le style c'est l'homme à qui l'on s'adresse. »

Cette définition de Buffon complétée par Lacan me paraît trouver ici sa place justifiée si l'on veut bien se souvenir de l'importance accordée à la parole par Lacan, dans l'expérience psychanalytique évidemment, mais aussi dans son enseignement. Le thème que j'ai choisi m'impose donc cette question inaugurale : la composition est-elle un élément du style ? Sachant que cet aspect du discours peut offrir de sérieuses difficultés à l'auditeur pour ce qu'il en est de son appréhension; au lecteur, tout aussi bien, ce que mon développement devrait rendre parfaitement sensible. On pourrait considérer cette tentative comme bien hasardeuse au regard de la remarque faite par Lacan dès le début de la deuxième leçon. « J'essaie de vous apporter mon miel », dit-il, « mais celui-ci, s'il est très dur, se coupe mal, s'il est fluide, vous en mettez facilement partout » ; ce qui revient à souligner la difficulté du clivage dans un discours qui s'étend sur une année et dont le découpage en leçons ne correspond pas forcément aux articulations essentielles du texte. C'est pourtant le pari que je vais tenter de soutenir, appuyé sur ceci que la structure langagière dont la psychanalyse nous démontre la prééminence dans la détermination subjective se caractérise par deux dimensions fondamentales : - diachronique, c'est le déroulement linéaire de la chaîne signifiante scandé par l'émergence intermittente de la signification, -synchronique, c'est le rassemblement singulier d'un ensemble de signifiants qui ne vaudront que par leurs rapports d'opposition, le « magasin à provisions », pour reprendre l'image de Freud.

- 553 -

Les séminaires de Lacan illustrent cette servitude. Un certain nombre de termes importants se retrouvent tout au long de l'enseignement de Lacan, sans que, comme dans Freud, une signification fixe leur soit donnée, à l'exception d'un tout petit nombre; quelques autres ne sont utilisés que dans un seul séminaire et l'identification de leur sens ne peut résulter que de la considération du contexte dans lequel ils s'inscrivent. Ainsi en est-il dans l'Éthique de l'expression « service des biens ». Ce n'est rien d'autre, sous une forme plus explicite qu'ailleurs, qu'une façon de se conformer à la nature de ce qui fait la substance de notre réalité la plus intime et de solliciter cette fonction toujours un peu paresseuse qu'est la lecture.

Entrons donc dans l'Éthique pour y relever d'abord ce qui est au départ de chaque séminaire, une thèse dont l'ensemble du séminaire constituera à proprement parler la démonstration ou si l'on préfère la monstration. Ici, la thèse est formulée dès le début de la deuxième leçon : « La loi morale... est ce qui représente ce par quoi se présente dans notre activité, en tant qu'elle est structurée par le symbolique, le réel comme tel. »

Formulation énigmatique, ce qui ne doit pas nous étonner puisque la psychanalyse nous oblige à bouleverser nos références familières et qu'un discours se trouve ainsi nécessité pour faire valoir celles qu'elle nous impose comme plus conformes à notre réalité psychique, formulation générale dont le contenu se trouvera explicité dans la dernière leçon du séminaire sous une forme qu'on pourrait dire, en empruntant à Kant sa formule, la maxime universelle de l'éthique de la psychanalyse.

Le séminaire comporte 27 leçons. Le mythe, capital dans Freud, du meurtre du père constitue le thème de la XIV<sup>e</sup> leçon, introduite par le rappel de l'affirmation précédemment commentée de Saint Paul que « la loi fait le péché ». La problématique si embarrassante de *Moïse et le monothéisme* y est également commentée et Lacan y fait valoir le christocentrisme de Freud et l'importance du second meurtre, comme condition de la transmission du message. S'y trouve enfin la remarque que ce mythe est le seul qui ait été inventé par le XX<sup>e</sup> siècle et que sa conséquence est le renforcement de l'interdiction contrairement à ce qui pouvait en être attendu. Nous ne pouvons pas considérer comme indifférente cette place donnée à ce thème par Lacan dans la disposition générale du séminaire. Elle constitue véritablement un centre de symétrie.



L'énoncé de la thèse à la deuxième leçon n'était pas concevable sans qu'ait été défini ce que j'appellerai le bornage du champ dans lequel la question de l'éthique se trouve inscrite. C'est ce qui fait l'objet de la première leçon. On peut s'étonner de la surprise moqueuse d'un psychanalyste, qui eût un temps une certaine notoriété, à l'annonce de l'intitulé de Lacan. « L'année prochaine, alors, tu feras un séminaire sur l'esthétique de la psychanalyse ? » La lecture de Freud pourtant devait suffire à en imposer l'idée. Ce que l'expérience dégage dans sa plus grande netteté c'est l'attrait de la faute et le besoin de punition. Mais les modalités d'expression de cette dimension sont extrêmement variées : sentiments d'obligation, souci de conformité à un idéal de conduite, sentiments de culpabilité, devoirs de l'obsessionnel dont la portée dépasse le cadre étroit de cette névrose, jusqu'au « je » qui s'interroge sur ce qu'il veut où Lacan voit la racine du Ich de la formule freudienne, « *Wo es war, soll Ich werden* ». À l'origine de cette dimension morale, comme à celle de la censure, Freud situe le désir, ce désir qu'il définit dès le départ comme pervers polymorphe. Il va donc s'agir d'examiner si la mythologie freudienne de *Totem et Tabou* explique, de manière plus crédible que toutes celles qui ont été antérieurement avancées, cette genèse.

À cette diversité de phénomènes moraux on peut faire correspondre ce qui, dans Freud, s'offre comme une complexification toujours croissante du Surmoi. Quant à la mise en oeuvre de l'expérience elle-même, elle implique des idéaux, méconnus à l'occasion, qui ont à l'évidence leur place dans ce cadre. Pour mesurer ce qui distingue radicalement l'éthique psychanalytique de toute autre, Lacan prend appui, pour l'y opposer, sur celle d'Aristote. Ceci permet d'apercevoir sur le champ, que l'émergence de l'éthique psychanalytique va de pair avec l'effacement de la notion d'habitude, l'inconscient en effet se constituant autour de la notion de traumatisme jointe à celle de sa persistance, mais aussi que si le plaisir est central dans les deux cas, il ne s'agit pas du même ; ce qui va imposer l'abord de la question du Réel et, pour ce faire, un parcours historique où Bentham aura une place de choix. C'est Bentham qui introduit l'opposition entre réel et fiction et c'est en ce point que Freud fait tout basculer puisque, pour lui, le plaisir va être du côté du fictif, c'est-à-dire du symbolique; là, en effet, s'organisent les fictions du désir. La question de la satisfaction du vœu que le plaisir n'accompagne pas de -555 -

façon obligée trouve ainsi sa juste place. Le désir, en effet, est toujours censuré, il est toujours désir de désir car l'homme narcissique entre double dans la dialectique de la fiction. D'où la borne ultime de notre champ que constitue la question posée par le masochisme dans l'économie des instincts.

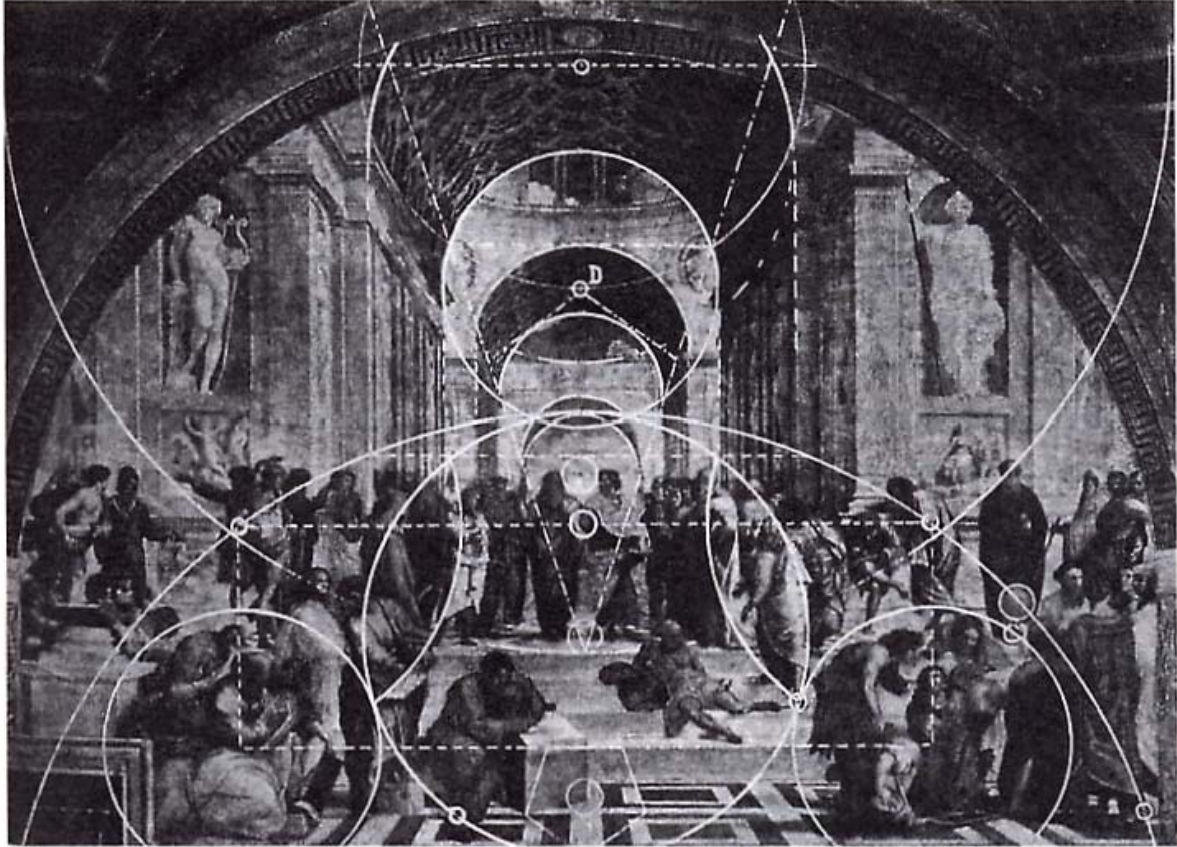
*Ami lecteur, tu n'ignores sans doute pas que c'est le pape Jules II qui fixa lui-même le programme de la décoration de son nouvel appartement du Vatican. Dans la chambre dite de la Signature, réservée aux assises du tribunal pontifical, Signatura justitix et signature Graux, se trouve parmi les fresques principales, l'École d'Athènes peinte par Raphaël entre 1509 et 1511. Elle fait face à celle consacrée au mystère de l'Eucharistie, appelée de manière quelque peu inexacte depuis longtemps la Dispute du Saint-Sacrement.*

*Cette glorification des grandes écoles philosophiques de l'Antiquité, dans un tel lieu et dans une position qui semble lui conférer une importance égale à la représentation d'un thème central du dogme chrétien, a toujours fait problème et les explications généralement fournies ne semblent pas pleinement convaincantes. À propos d'un monde où la rigueur intellectuelle était beaucoup plus grande qu'on ne le croit d'ordinaire, les commentaires des historiens de l'art prennent souvent l'allure d'une bien pâle littérature et l'on est en droit de s'étonner qu'un travail aussi considérable, aussi remarquable que celui de M. Ch. Funk-Hellet sur cette fresque ne soit jamais évoqué nulle part, ni même cité dans la bibliographie des ouvrages publiés depuis bien des années sur cette époque et sur ces œuvres. Les travaux du docteur Ch. Funck-Hellet sont rassemblés dans trois ouvrages édités à Paris chez Vincent Fréal: Composition et nombre d'or dans les œuvres peintes de la Renaissance (1950), De la proportion ou l'Équerre des maîtres d'oeuvre (1951) qui concerne l'architecture, enfin la Bible et la Grande Pyramide (1956).*

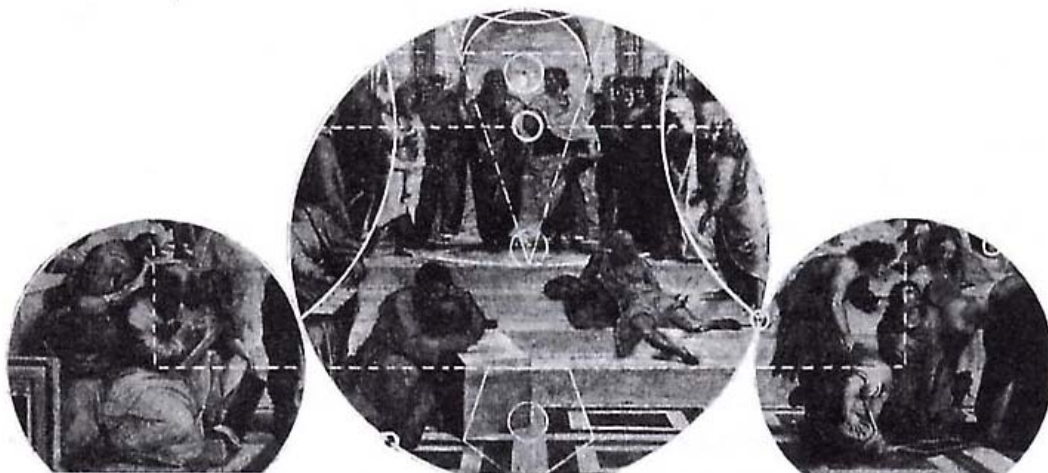
*C'est son analyse de l'École d'Athènes, à laquelle il a consacré plusieurs années de travail, que nous allons reprendre dans ses éléments essentiels ici. La plupart des commentateurs se bornent à l'énumération des personnages représentés, dont les plus importants ne prêtent pas à discussion. Nous allons les rappeler rapidement. Au centre, à gauche, Platon tient le Timée, à droite, Aristote est désigné par l'Éthique placée dans sa main -556 -*

gauche. De part et d'autre des deux grands philosophes se trouvent des groupes nombreux qui ont fait parler de désordre à certains commentateurs qui y voyaient une regrettable absence de symétrie. En réalité la disposition des personnages permet de subdiviser les groupes. Proches des deux maîtres, et tournés vers eux, ceux que l'on pourrait considérer comme les élèves attentifs ou fidèles. Plus loin, et dans des postures diverses, ceux qui, tout en étant proches, s'en distinguent. A gauche, par exemple, le personnage qui tourne complètement le dos serait Socrate. Le point important, ici, concerne deux personnages dont les coudes sont particulièrement saillants, Alcibiade à gauche, armé de pied en cap, juste en avant du bord droit du bas relief, celui de droite au même emplacement par rapport à l'architecture. Avant de poursuivre cette description, nous allons indiquer quelques repères d'un autre ordre. La fresque est inscrite dans une demi-circonférence dont le centre se trouve aux pieds de Platon et d'Aristote sur le palier, exactement au centre du dessin ornemental en marbre. Si l'on considère le pentagone étoilé inscrit dans ce cercle nous obtenons un pentagone dérivé dont le cercle circonscrit est tangent au bord inférieur de la fresque. Dans la moitié supérieure de ce cercle se trouve Platon, Aristote et leurs plus proches élèves. Deux autres groupes sont facilement identifiables dans le bas de la fresque : à gauche celui au centre duquel se trouve un personnage en train d'écrire, Pythagore ; à droite, un personnage penché, qui serait le portrait de Bramante, trace des lignes avec un compas. Il représenterait, selon les auteurs, Archimède ou bien, Euclide. Peu importe d'ailleurs, ce pourrait aussi bien être Apollonios, le troisième grand mathématicien de cette période postérieure à Aristote. Nous avons là, déjà, une représentation qui associe la concomitance dans la permanence des œuvres et l'ordre temporel de leur apparition dans l'histoire, Pythagore au VI<sup>e</sup> siècle, Platon à cheval sur le V<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup>, Aristote au IV<sup>e</sup> siècle, Archimède au III<sup>e</sup> siècle. Autour de Pythagore sont groupés quatre disciples, dont une femme. On sait que les femmes étaient admises dans les groupes pythagoriciens à l'origine, et en premier lieu, la compagne de Pythagore lui-même. L'homme au turban serait Averroès. En dehors du groupe se trouvent trois personnages: le poète, en blanc, le musicien (?), l'écrivain, Héraclite pour certains, accoudé sur la pierre. En dehors, et sur la gauche, le personnage couronné de pampres serait Epicure, indépendant de toutes les écoles. À droite, - 557 -

*Archimède semble en train de faire une démonstration à l'intention de quatre disciples. En dehors et à droite, vu de dos, Claude Ptolémée tient de la main gauche une sphère terrestre tandis que Zoroastre, face à lui, tient une sphère céleste. Un peu plus à droite on aperçoit Raphaël et le Pérugin, son maître. L'un et l'autre ne figurent pas sur le carton de l'Ambrosienne de Milan et ont dû être ajoutés dans un second temps, de même que l'écrivain appuyé sur la pierre au premier plan.*



et la distance entre les deux coudes est égale à la longueur d'un côté du grand pentagone étoilé. Pour avancer nous devons maintenant porter notre attention sur le cadre architectural dont le schéma aurait été établi à la demande de Raphaël par Bramante. Considérons la ligne qui suit l'arête de la première marche. Elle passe par le genou de l'écrivain. Elle croise la verticale abaissée de chacun des "coudes portiers" en un point qui, pris comme centre d'un cercle tangent au grand cercle central, celui des écoles de Platon et d'Aristote, va rassembler les disciples des deux écoles secondaires. Si, de ces deux centres, on trace deux droites tangentes au grand cercle central, on voit que leur croisement définit un point qui peut être pris comme centre du cercle dont la moitié supérieure correspond à l'arête postérieure de la première voûte. Ce cercle se trouve avoir même diamètre que les deux cercles affectés aux écoles secondaires. Quant aux trois centres, ils constituent les sommets d'un triangle isocèle; divisé en deux par la verticale qui sert d'axe de symétrie à la composition il donne deux triangles rectangles dont les rapports des côtés sont comme 3 (côté inférieur), 4 (côté vertical) et 5 (côté oblique). Il s'agit du triangle par fait, dit de Pythagore.



Le développement du séminaire s'ordonne selon une tripartition que je vais essayer maintenant de mettre en évidence. Cette subdivision est précise, chaque partie est formée de neuf leçons. La première va de la leçon initiale, qui délimite le champ de l'Éthique, à la neuvième où la reprise de la fable du potier permet à Lacan de mettre en valeur le *façonnage* du signifiant à l'image de la chose, ce vide, ce *nihil*, que, précisément nous ne pouvons imaginer. Autour de ce thème central de la leçon viennent se grouper les problèmes de la création comme ceux des sources du mal qui sont ici rassemblés sous trois chefs: l'œuvre, illustrée par l'exemple du Taoïsme, la matière, par celui des Cathares, la chose, où le mal peut s'introduire, dans la mesure où ce signifiant de la chose n'est pas ce qui guide l'œuvre.

Cette première partie est consacrée à la mise en place d'une série de termes, voire de simples rappels, qui vont servir de fondement aux élaborations ultérieures. Je les rappelle cursivement. La deuxième leçon souligne quatre points. La vérité en psychanalyse est une vérité libératrice et singulière ce qui l'oppose à l'universalité de la vérité du discours philosophique. La « défense-primaire », existant avant même ce qui rend possible le refoulement, est le seul biais de l'accès au réel, dont la reprise dans Freud de l'exemple d'Emma nous fournira une illustration irremplaçable. Ce rapport au réel y est situé à trois niveaux, celui de l'opposition principe de plaisir-principe de réalité, celui de l'opposition pensée-perception, celui de l'objet qui ne peut être connu qu'en paroles ce qui implique que l'inconnu s'offre comme ayant également une structure de langage. Le quatrième point, c'est l'identification du Bien au plaisir.

La troisième leçon est consacrée à l'examen de *l'Entwurf* d'où Lacan extrait deux éléments essentiels: l'importance du terme *Bahnung*, traduit par frayage, les particularités de l'expérience de satisfaction qui est à distinguer du principe de plaisir et qui est liée à l'action spécifique et suspendue à l'autre, le *Nebenmensch*, le sujet parlant.

C'est à la construction de *das Ding*, la chose, que se consacre la leçon suivante. La chose, c'est l'introduction originaire du Réel au cœur de la subjectivité. Son exhaustion est concevable à partir de ceci que la *Wahrnehmung* primitive est hors du champ de l'expérience, l'inconscient pour Freud étant dès le départ conçu comme une succession de *Niederschrifte* autour de quoi tourne toute sa théorie de la mémoire, ou pour le dire comme Lacan, la chose est hors signifié.

La leçon suivante tire un certain nombre de conséquences. C'est autour de *das Ding* que s'organisent les *Vorstellungen*, celles qui vont participer à la composition imaginaire de l'objet mais aussi les *Vorstellungs-repräsentanzen*, c'est-à-dire l'organisation signifiante. De cette mise en place, on voit résulter une nouvelle topologie instituée par le rapport au Réel, auquel Freud lie le Surmoi. Ceci permet à Lacan d'introduire ce qu'il nous donne comme l'envers de *das Ding*, à savoir la morale sous trois formes, l'interdiction de l'inceste, les dix commandements et ce qu'il appelle la grande crise révolutionnaire de la morale représentée par Kant avec Sade.

La sixième leçon propose un certain nombre d'illustrations de ce qui précède. La chose, posée comme autre préhistorique, est au centre en tant qu'exclue et le bien du sujet se trouve défini comme résultante significative d'une composition signifiante. « La chose fait la loi au sens de *causa numinum*. » A ce niveau, le bon objet, c'est tout aussi bien le mauvais et le sujet, ici, ne peut faire que des symptômes de défense. L'observation d'Emma rapportée par Freud au chapitre II de *l'Esquisse* vient à l'appui de ces affirmations. L'examen du précepte « tu aimeras ton prochain comme toi-même » qui vient ensuite, s'explique par ceci que le sujet humain dans son rapport à lui-même « se fait son propre prochain dans son rapport à son désir ». La conclusion est fournie par Saint Paul qui lie le péché à la loi. Le péché vient au lieu de la chose, et c'est par la loi que) en ai connaissance.

La leçon VII s'ordonne autour de la distinction devenue possible entre l'objet, structuré par la relation narcissique, et *das Ding*. Tout est alors en place pour introduire cette « autre racine du sentiment éthique » que constitue la sublimation.

La huitième leçon, après avoir évoqué l'angoisse, dont Lacan précisera ultérieurement qu'elle est l'indice du Réel, après avoir interprété la position de M. Klein en situant le corps mythique de la mère à la place de *das Ding*, désigné ici comme le lieu des *Triebe*, après avoir rappelé la distinction que fait Freud entre sublimation et idéalisation, donne la « formule générale » de la sublimation qui consiste à « élever un objet, dont les fondements sont narcissiques et l'insertion imaginaire, à la dignité de la chose. »

Il convient de faire ici quelques remarques. L'imputation d'un thème à un point précis du séminaire peut donner lieu à contestation. Les plus -561 -

importants, en effet, sont évoqués en plusieurs endroits il est assez facile pourtant, si l'on veut bien y prêter attention, de constater que leur élaboration est la plupart du temps strictement localisée, même si, comme c'est le cas pour la sublimation, cette localisation s'étale sur plusieurs leçons. D'autre part, il est utile de noter qu'aucun thème important n'est abordé sans avoir été annoncé sous une forme plus ou moins cursive. La tentative de Lacan pour rendre compte, métapsychologiquement dirait Freud, de la sublimation n'est saisissable qu'à la condition de s'apercevoir qu'il y en a plusieurs formes dont la diversité tient à des motifs divers, mais plus particulièrement à ce qui est affirmé dès la première page du séminaire, la dimension historique.

J'estime enfin que l'on peut considérer la cinquième leçon comme point central de la première partie. Le cadre ayant été posé, la thèse énoncée, la question du Réel située à partir de Freud, *das Ding* construite, nous trouvons exposée dans cette leçon ce que j'appellerai la première configuration subjective à partir de laquelle les questions éthiques vont pouvoir être correctement posées et résolues. Les leçons suivantes peuvent alors remettre en place les éléments nécessaires à l'explicitation de la Loi et à celle de la Sublimation. Cette place centrale trouve ses équivalents avec la leçon XIV de la deuxième partie, point central du séminaire, et la leçon XXIII qui conclut l'examen d'Antigone et qui occupe la même place dans la troisième partie.

La deuxième partie s'ordonne autour du thème central du mythe du meurtre du père, depuis les formules freudiennes distinguant trois formes de sublimation (leçon X), l'amour courtois (leçon XI), la jouissance (leçons XV et XVI) et, dans la dix-huitième leçon, l'introduction de la seconde mort. Je vais reprendre dans leur suite ces éléments en y apportant quelques compléments. De façon quelque peu énigmatique, Lacan déclare que ces formules isolées dans Freud sont de même valeur que la sienne: « le désir de l'homme, c'est le désir de l'Autre ». Les voici. Freud rapproche des mécanismes de l'hystérie, de la névrose obsessionnelle et de la paranoïa, respectivement l'art comme mode d'organisation particulier autour du vide central constitué par la chose, la religion comme évitement de ce vide, la science comme ordonnée autour de l' *Unglauben*. La chose, ici, est rejetée au sens de la *Verwerfung*, tandis que l'art implique une *Urverdrängung* de la chose et la religion une *Verschiebung*.



La leçon suivante pose la fonction signifiante du père comme une sublimation que, faute de pouvoir la motiver historiquement, Freud justifie par le mythe de la mort de Dieu et du meurtre du père, conçu comme « organisation signifiante capable de supporter les antinomies de certains rapports psychiques. » Ceci introduit l'examen de l'amour courtois, forme la plus simple de la sublimation au principe de laquelle se trouve un idéal. La douzième leçon est consacrée à l'examen de plusieurs textes anciens de Bernfeld et de Sterba qui permettent à Lacan de faire remarquer que nous en sommes toujours à la question posée par Freud des rapports de la sublimation et de l'idéal du moi, au moment où il introduit cette catégorie. Notons au passage que la leçon se termine par l'emprunt fait à Cicéron de trois termes définissant trois niveaux dans le problème éthique dont on n'aperçoit pas immédiatement qu'ils annoncent les développements de la dix-neuvième leçon.

La sublimation, en effet, ne fait pas disparaître l'objet sexuel, ce qu'illustre le célèbre poème d'Arnaud Daniel qui est cité ici. La présentation de l'article de Sperber sur l'origine du langage par un participant permet de soulever une nouvelle question, celle de la distinction entre sublimation et symbolisation. Je ferais remarquer ici que ces interventions d'auditeurs du séminaire font partie du discours de Lacan. Leurs fonctions sont diverses: mettre en valeur des textes qui concernent des questions rarement traitées par les analystes ou qui font écho à des thèses freudiennes incomprises, volontairement ignorées ou rejetées par ceux-ci, ce qui est le cas spécialement de la pulsion de mort. Mais un autre aspect me semble important. Il y a là une manière, je dirai quantitative, de donner tout son poids, toute son importance aux aspects négligés de la doctrine de Freud. Je ne reviens pas sur la quatorzième leçon toute entière centrée sur le commentaire de *Moïse et le Monothéisme* et introduite par le rappel de l'articulation précise de la loi et du désir formulée par Saint Paul dans l'Épître aux Romains. Ainsi se trouve amenée la question de la jouissance, et plus précisément à partir du commandement que Freud examine longuement dans *Malaise dans la Civilisation*, « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ».

La jouissance est un mal, car elle comporte le mal du prochain. C'est le

thème de la quinzième leçon. Là se trouve évoqué la place faite à la méchanceté fondamentale de l'homme par Freud dans le *Malaise* dont les formulations rejoignent par moment celles de Sade. C'est la fonction du principe du plaisir de nous tenir éloignés de notre jouissance.

Le commentaire de Sade fait la matière de cette leçon centrée sur la contradiction entre l'idéalisation qui est au fondement de notre moi, où gît la puissance convaincante de l'altruisme, la puissance uniformisante où se formule la notion de volonté générale, la puissance d'expansion qu'illustre le penchant utilitariste, la puissance captivante à l'origine de la philanthropie, et la loi religieuse manifestée par ses extrêmes, la sainteté et son échec social. Sade est sur la limite, dont il démontre la structure imaginaire ; s'il la franchit, ce n'est pas dans le fantasme mais dans la théorie où ce franchissement s'habille de multiples façons, depuis la Jouissance de la destruction, la vertu propre du crime, jusqu'aux formulations de Saint-Font dans *l'Histoire de Juliette* : Dieu comme l'Être suprême en méchanceté et le système du pape Pie VI.

La leçon suivante est consacrée à la présentation de plusieurs articles de Bernfeld qui traitent de la pulsion de mort et de la pulsion de destruction.

La deuxième partie se termine avec la dix-huitième leçon, très importante à beaucoup d'égards. La jouissance est constituée par un champ cerné d'une barrière ; elle n'est pas satisfaction d'un besoin mais d'une pulsion; elle n'est pas réductible à la tendance au sens de l'énergétique car elle comporte une dimension historique; elle se présente avec insistance en tant qu'elle se rapporte à quelque chose de mémorable parce que mémorisé.

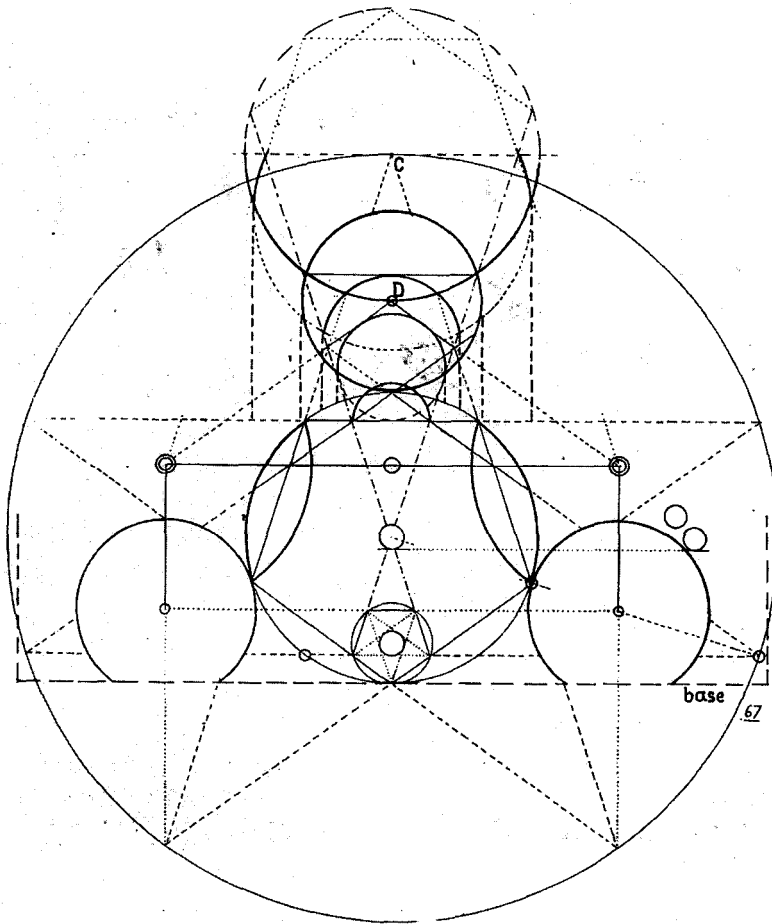
La destruction est de ce registre et Lacan va introduire ici, pour la première fois et à partir de Sade, le terme de seconde mort, conçue comme visée d'anéantissement absolu au-delà de la mort. Quant à la pulsion de mort elle est à distinguer du principe de nirvana, celui-ci consistant en un état limite d'équilibre universel dans l'énergétique, celle-là se situant dans le domaine historique. Nous ne pouvons la poser que comme au-delà de la chaîne signifiante, *ex-nihilo* sur lequel elle se fonde. C'est une sublimation créationniste. «Elle n'est ni vraie, ni fausse, elle est suspecte mais il suffit qu'elle ait été nécessaire pour Freud pour qu'elle révèle la structure du champ que je désigne comme celui de l'infranchissable ou de la chose. »

*Cher lecteur, si l'analyse de l'École d'Athènes se limitait aux quelques repères précédemment mis au jour, cela ne mériterait sans doute pas ton attention et ton effort. Cette analyse ne vaut que si tous les détails de la composition trouvent leur place sur le schéma général et voient ainsi confirmée leur signification apparente ou révélée une signification cachée. Voilà le chemin que nous allons maintenant parcourir ensemble. Commençons par les éléments les plus simples et les plus évidents. Au-dessus de Platon, dans le tympan sur la gauche, une statue avec des ailes représente l'âme; dans le tympan opposé, au dessus d'Aristote, se trouve le Dieu d'Aristote, cause finale de l'Univers, tenant sur ses genoux sa création, la terre. Les sculptures des niches avec leurs bas-reliefs se répartissent de la même façon : Apollon à gauche, souple, ondoyant avec sa lyre, associé à la « Joie de vivre », qu'évoquent les bas-reliefs sous-jacents, Pallas Athénée à droite avec sa lance, plus rigide, comme le bas-relief qui l'accompagne.*

*Avant de poursuivre, j'emprunte à Ch. Funck-Hellet les remarques suivantes: « Prenons ce que nous verrons être des signes caractéristiques dans les compositions de la Renaissance : les mains, coudes, chevilles, genoux, tout ce qui fait pivot, tout ce qui est point d'attraction pour les yeux, tout ce qui articule l'ensemble. » Et un peu plus loin, « Si donc une composition ne doit pas devenir un chaos informe, il faut l'articuler, souligner sa proportion dans l'ensemble et, pour ce faire, les chevilles et coudes devaient sembler aux artistes le moyen naturel, humain, de considérer et de résoudre le problème. »*

*La main d'Aristote, donc, est au milieu de la droite qui relie les coudes portiers. Un arc de cercle tracé à partir de chacun de ces coudes, ayant même rayon que celui du cercle central, détermine dans ce cercle deux fuseaux symétriques, clair à droite, foncé à gauche. La droite qui relie le coude-portier droit au centre du schéma général, situé aux pieds d'Aristote et de Platon, coupe l'axe du fuseau en son milieu, sur le coude du personnage qui monte les marches. Cette droite prolongée passe par la pointe inférieure du fuseau gauche et aboutit au centre du cercle de l'école de Pythagore.*

*Le petit pentagone dérivé proportionnellement, en bas et au centre de la fresque, donne la distance entre l'arête de la première marche et le bas de la fresque. La ligne qui joint son centre à l'angle latéral inférieur gauche correspond au bord inférieur de la pierre « angulaire », qui sert de pupitre -565 -*



à l'écrivain. Le cercle dérivé par inscription dans le pentagone étoilé dont les sommets coïncident avec ce petit pentagone donne le diamètre de la sphère céleste tenue par Zoroastre.

La cheville de l'écrivain assis se trouve exactement à la place du sommet inférieur gauche du pentagone inscriptible dans le cercle central. La droite qui va de cette cheville au centre du troisième cercle secondaire, celui qui coïncide avec la première voûte, passe par le genou droit de l'écrivain où se croise également la droite qui unit les centres des deux cercles secondaires, ceux de Pythagore et d'Archimède, celle qui joint le coude portier -566 -

de gauche au milieu du bord inférieur de la fresque, celle enfin qui relie le coude portier de droite au pied de la verticale abaissée du centre du cercle de Pythagore sur le bord inférieur de la fresque.

Affalé sur les marches, Diogène est juste aux pieds d'Aristote. Son genou droit est aussi un point important de la composition. Il est sur la ligne qui va de l'angle inférieur droit du pentagone inscrit dans le cercle central au centre du cercle secondaire de la première voûte. Il se trouve également sur la droite qui joint la cheville de l'écrivain au sommet du cercle d'Archimède. Quant à la droite qui joint le coude portier droit au milieu du bord inférieur de la fresque, elle passe par le genou gauche de Diogène. On voit ainsi se constituer un lien, inapparent au premier abord, entre Diogène et l'écrivain.

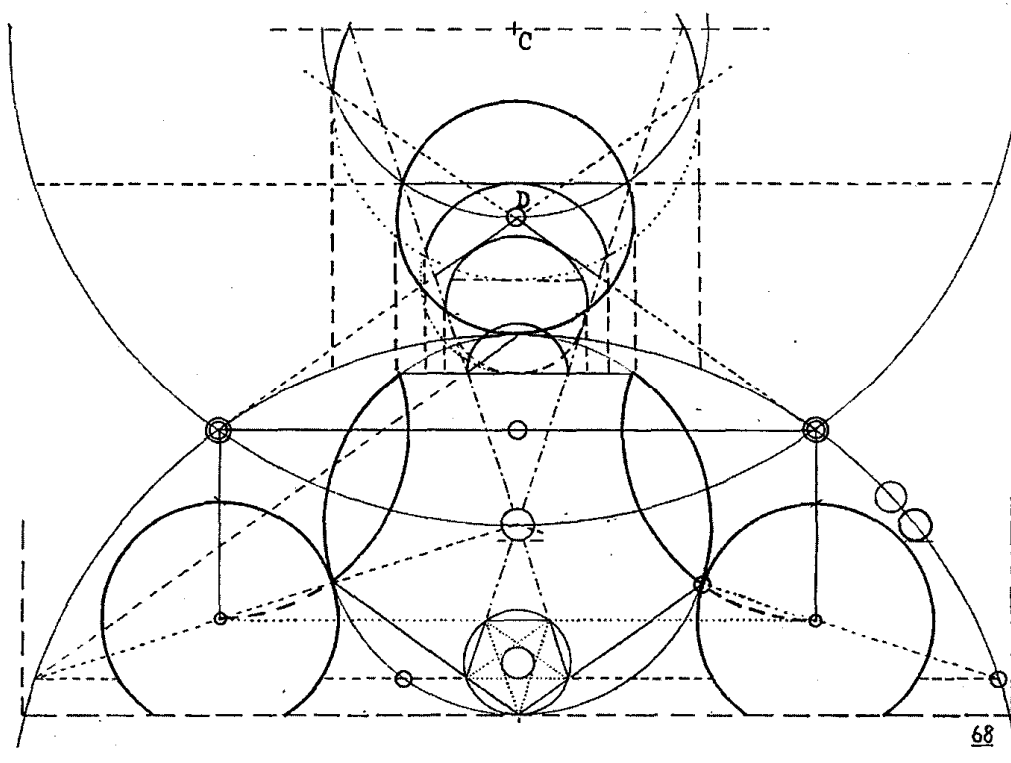
Examinons maintenant l'architecture dans laquelle s'inscrit la scène. Repartons du troisième cercle secondaire, celui de centre D sur la figure. La diagonale horizontale du pentagone inscrit dans ce cercle, prise comme base d'un pentagone plus grand permet de construire un nouveau cercle circonscrit à ce dernier pentagone dont le centre C se trouve au sommet de l'arc fermant la fresque. Le milieu de l'arête antérieure de la première voûte, dont la fresque ne laisse voir que les pieds, coïncide avec C et ses pieds se posent juste à la rencontre avec le cercle de centre C L'arête postérieure, nous l'avons déjà vu, coïncide avec la moitié supérieure du cercle de centre D.

L'arête antérieure de la deuxième voûte est tangente à la diagonale horizontale du pentagone inscrit dans le cercle D. Son arête postérieure est constituée d'un demi-cercle inscrit dans un nouveau pentagone dont le sommet est au centre du cercle D. Le sommet inférieur de ce cercle donne le centre du cercle qui forme l'arête antérieure de la dernière voûte. Il se trouve dans la partie supérieure de l'école centrale en un point homologue à celui que donne en bas l'angle inférieur droit de la grosse pierre qui est aussi le centre du petit pentagone étoilé, figuré en pointillé. Ceci permet de saisir, au-delà de l'opposition apparente entre le calme de l'architecture et l'agitation des groupes de personnages, le rapport étroit, l'intrication, l'homogénéité des éléments qui régissent l'ensemble.

Il faut noter cependant que la coïncidence entre les cercles des voûtes et ceux des groupes de personnages n'est pas parfaite. Funck-Hellet invoque ici une correction optique, souvent pratiquée par les Anciens, au Parthénon -567 -

par exemple. Ce qui plaide sans doute le plus fortement en faveur de cette hypothèse, c'est que ce décalage vers le bas des cercles des voûtes correspond au rayon de la sphère céleste tenue par Zoroastre. L'auteur ajoute un autre motif : « La recherche de l'harmonisation par le Nombre d'Or, dit-il, pouvait être un jeu pour un géomètre averti; ce décalage permettait de ne pas laisser deviner la mise au Nombre d'Or de la partie scénique. Le demi-cercle supérieur passant par les coudes portiers de la figure 68 touche ainsi le bord du palier où se trouvent les deux philosophes et ce bord, prolongé vers la droite, est tangent à la limite inférieure de la sphère terrestre tenue par Ptolémée. »

Nous laisserons de côté les multiples aspects de la symétrie développés par l'auteur ainsi que les considérations concernant la « restitution et la simplicité des procédés de construction probablement mis en oeuvre par Raphaël en opposition à la difficulté du schéma analytique. » Ce que nous avons évoqué devrait suffisamment fasciner le lecteur pour lui donner le goût de lire le commentaire de Ch. Funck-Hellet en son entier.



je voudrais, pour la troisième partie, les neuf dernières leçons, indiquer ici brièvement les thèmes qui en forment la matière. Lacan nous dit de la XIXe leçon qu'elle va être consacrée à « démystifier la perspective platonicienne et aristotélicienne du Bien » et j'ajouterai à introduire le terme singulier et très important pour cette fin de séminaire du *Service des Biens*. Un commentaire détaillé de cette leçon sera donné plus loin. L'examen de la question du beau commence avec la leçon suivante. C'est l'autre point de franchissement de la barrière du désir. Et c'est en cet endroit que Lacan pose sa question; après avoir souligné que le discours des mathématiques et de la physique ne peut fonctionner qu'à la condition de n'oublier rien, « à la différence du discours mémorial de l'inconscient qui se poursuit au fond de nous à notre insu », il ajoute: « Tel est ce qui complique le problème de notre désir. Disons que pour celui qui vous parle, c'est là que se situe la révélation du caractère décidément original de la place où se situe le désir humain comme tel, dans ce rapport de l'homme au signifiant et dans le fait de savoir si ce rapport doit ou non le détruire. »

L'examen d'Antigone occupe les trois leçons suivantes, XXI, XXII, XXIII. Le commentaire ligne à ligne, pourrait-on dire, du texte de Sophocle est sans doute justifié par les difficultés de traduction, mais plus encore à mon avis, par le souci de donner à ce texte toute l'importance qui s'y attache du point de vue de l'éthique. L'interprétation de Lacan fait consister la loi d'Antigone en une limite, en ce sens qu'elle n'est pas développée dans une chaîne signifiante mais qu'elle se réduit à la coupure qu'instaure dans la vie de l'homme la présence même du langage. Antigone illustre l'instinct de mort en poussant jusqu'à l'accomplissement le désir de mort. Son éclatante beauté coïncide avec le franchissement de cette limite.

La présentation des thèses de Kant sur le beau et le sublime fait l'objet de la XXIVe leçon, et permet de rappeler que, pour lui, il n'y a pas de concept de l'objet beau.

La XXVe leçon conclut sur le beau et la sublimation. Pour Freud, dans sa formulation la plus précise, elle consiste à satisfaire la tendance, sans refoulement, simplement en changeant d'objet. Lacan fait valoir qu'il n'y a pas à proprement parler de nouvel objet mais le changement d'objet en lui-même, c'est-à-dire le rapport métonymique d'un signifiant à l'autre ce qui équivaut à admettre que le désir n'est rien d'autre que la métonymie

du discours de la demande. La réalisation du désir, elle, se pose dans une « perspective de jugement dernier » ce qui veut dire qu'elle implique la dimension de la mort, plus précisément ici celle de la seconde mort. Et si l'homme peut en connaître ce n'est que par la vertu du signifiant en tant qu'il s'articule et qu'il peut manquer à la chaîne de ce qu'il est, articulation du non-savoir comme valeur dynamique. Le beau, lui, semble tributaire de la forme du corps en tant qu'enveloppe de tous les fantasmes possibles du corps humain. La question est alors de savoir si la beauté de l'image humaine est à situer au même niveau que le fantasme du phallus. Pour Freud, il y a là une différence irréductible. La thèse exprimée dans la deuxième leçon va trouver au niveau de la XXVI<sup>e</sup> une explicitation polymorphe. D'une part, Lacan rappelle les formes diverses que prend le surmoi chez Freud et spécialement ses aspects paradoxaux. Rappelons rapidement l'affirmation, dans *Malaise dans la Civilisation*, que l'instance morale devient d'autant plus exigeante qu'on lui fait plus de sacrifices, l'incorporation de l'instance interdisante au déclin du complexe d'Œdipe, enfin la fonction du père mort. À côté de ces rappels, Lacan propose ici la « topologie qui compte », celle qui lui permet de situer le héros et l'homme du commun. Le premier est celui qui va à la recherche de son désir, désir dont la fonction est de rester dans un rapport fondamental avec la mort, le second se met au service des biens pour en satisfaire les exigences, ce qu'illustre Créon dans son incapacité à accepter quelque limite que ce soit à ce qu'il conçoit comme le bien, erreur qu'il paye de la mort de son fils. Seul le héros s'aventure, comme Œdipe après qu'il se soit crevé les yeux, dans la zone intermédiaire, celle de l'entre-deux-morts. Notons au passage que cette disposition de la question, formulée dans la deuxième leçon, et de la réponse, donnée dans la vingt-sixième, relève d'une symétrie par rapport au point central que constitue la XIV<sup>e</sup> leçon. Ce n'est pas la seule.

La XXVII<sup>e</sup> et dernière leçon conclut en apportant des réponses aux questions posées et en proposant ce que nous avons appelé la maxime universelle de Lacan. Un jugement sur notre action est constitutif de l'éthique. Pour la psychanalyse, ceci revient à considérer dans sa topologie particulière le rapport de l'action au désir qui l'habite. Ce rapport, dans la tragédie, s'exprime par le triomphe de l'être pour la mort; le comique repose sur l'échec fondamental de l'action à rejoindre le désir -570 -



que marque un signifiant caché, le phallus. La maxime s'exprimerait alors ainsi: agis conformément au désir qui t'habite.

Quant à la culpabilité, pour l'analyste, elle ne peut relever d'autre chose que d'avoir cédé sur son désir et il n'y a pas d'autre bien que ce qui peut servir à payer le prix pour l'accès au désir.

*O lecteur plein de patience, il n'est pas possible que tu puisses te satisfaire de ce merveilleux schéma géométrique dont l'existence vient de t'être révélée comme régissant la composition de la fresque de Raphaël. A moins que, comme le voyageur pressé, tu te contentes du chatoiement des couleurs vibrant au cœur d'une architecture majestueuse. C'est ainsi que nos contemporains s'enivrent les oreilles, au fil de longues heures, avec des sons indifférents, objets sonores suffisants à susciter ce que j'ai proposé de nommer jouissance auditive. Nous pourrions dire ici Jouissance de la couleur et évoquer ce à quoi se réduit, chez certains, l'art pictural; encore les choses sont-elles rarement poussées à l'extrême, car il suffit d'une forme, aussi simple soit-elle, pour définir l'étendue et introduire un certain ordre. Mais l'exemple d'un informe absolu a déjà tenté de s'imposer. Devrait-on y voir alors un aspect du sublime selon Kant. Tu vois les embarras où nous nous trouverions alors plongés.*

*L'École d'Athènes ne se prête guère à cette appréhension sommaire. Comme les vitraux des cathédrales, elle s'offre à raconter une histoire. Comme dans le rêve aussi quelques signifiants incontestables se trouvent mêlés aux images qui ne peuvent laisser aucun doute sur l'identité des deux personnages principaux. Au fond, le programme imposé par Jules II et ses conseillers se trouvait soumis aux conditions qui président à la formation du rêve, obligé de tenir compte de ce que Freud appelle les moyens de la mise en scène. C'est enfin de compte la façon la plus simple d'appréhender l'œuvre, énumérer les personnages. Comme ils sont groupés de façon évidente, l'idée d'une figuration des grandes écoles philosophiques de l'Antiquité n'est guère contestable. De même sa figuration temporelle, puisque les principaux philosophes sont disposés de gauche à droite selon l'ordre historique. Celui-ci n'est d'ailleurs pas absolu. Si le personnage au turban derrière Pythagore est bien Averroès, alors il faut admettre qu'au-delà de la dimension temporelle, une parenté intellectuelle se trouve simultanément mise en scène. On peut faire la même remarque à propos -571 -*

*de la réunion, à droite, dans une grande proximité de Zoroastre avec Ptolémée. Tout ceci cependant ne contredit pas absolument l'idée que nous est montré là le, chaos contradictoire des doctrines, ce qui est également compatible avec l'idée que la fresque représente la Raison opposée à la Foi que magnifie la fresque qui lui fait face. En général on se contente de la Justification que cette glorification de la philosophie antique est liée à la reconnaissance de son rôle de précurseur de l'Église.*

*Mais supposons maintenant que le schéma géométrique qui organise toute la fresque et homogénéise les éléments architecturaux avec les personnages ait une fonction plus large que celle d'harmoniser un ensemble confus dans son donné. Nous avons une solution qui s'impose facilement pour imputer au troisième cercle secondaire une signification fondamentale. C'est Dieu le Père, celui qui dit: "je suis ce que je suis", difficile à dissocier de celui qui fait entendre les commandements, le Dieu caché, celui qui n'est pas représentable. Alors le sens général, véritable de la fresque devient incontestable. Dieu est situé au niveau du tambour du dôme qui repose lui-même sur une croisée en croix grecque. Dieu est dans son église. Les philosophes sont devant le temple. Les attitudes peuvent alors prendre plus nettement sens, la main droite de Platon montrant le ciel, donc en l'occurrence Dieu, celle d'Aristote dirigée vers la terre. Les statues, les bas-reliefs viennent renforcer cette opposition, les autres écoles ou philosophes sont tout à fait en dehors du temple. Nous n'insisterons pas sur la couleur dont les oppositions deviennent interprétables. Mais surtout la dimension atemporelle se met à prévaloir sur l'historisation qu'offre au premier abord l'œuvre de Raphaël. Dieu est éternel et la fresque met en évidence la dépendance ignorée de la réflexion philosophique par rapport à lui. En somme la temporalité est ici incluse dans une structure qui trouve le moyen de s'affranchir de la servitude de l'espace à deux dimensions. Voilà quelle est la conjoncture extrêmement rare d'un commentaire qui se situe véritablement à la hauteur de son objet.*

Comment situer alors l'École d'Athènes à l'aide des instruments que nous fournit Lacan dans l'Éthique ? Avant de répondre à cette question je voudrais montrer que la composition de chaque leçon est semblable à la composition de l'ensemble du séminaire et que les conséquences pour la lecture en sont les mêmes, en commentant de façon plus détaillée la XIXe leçon.

Son thème principal est le Bien. Ceci est annoncé d'entrée de jeu avec cette précision, que le Bien est à situer sur la barrière du désir, expression sans doute un peu surprenante et qu'il convient de rapporter à cette topologie que le séminaire met en place discrètement depuis le début et qui s'applique à la demande, au besoin et au désir. La leçon conclut sur une affirmation dont l'importance est capitale pour les développements qui vont suivre; rappelons, en effet, que cette leçon est la première de la troisième partie. Voici cette conclusion dans son texte même: « La dimension du Bien comme telle est celle qui dresse une muraille puissante et essentielle sur la voie de notre désir, c'est la première à laquelle nous avons à chaque instant et toujours à faire. »

Je pense pouvoir y définir un point central qui fonctionnera comme centre de symétrie et dont on voudra bien admettre, je pense, sa valeur première dans la sorte de hiérarchie des termes qu'il convient de repérer dans le texte de Lacan pour le saisir correctement. Ce point central, c'est la notion de Sujet, mais amené ici d'une façon inhabituelle, c'est-à-dire comme constituant le cœur même du débat des lumières où s'opposent la remémoration fondamentale caractéristique de l'inconscient freudien et les cycles observables dans la nature associée à l'idée de la finalité évolutive d'une matière vers la conscience. « Notre sujet, dit Lacan, par rapport à ce fonctionnement de la chaîne signifiante, a, par contre, lui une place solide et repérable dans l'histoire; ce sujet, dont nous apportons la formule tout à fait nouvelle, se définit par ceci qu'il peut oublier, c'est-à-dire qu'il est, à l'origine, l'élimination d'un signifiant. »

La leçon nous offre aussi une division en trois parties égales. La première, on la pourrait dire introductive. La question du bien se trouve posée d'emblée par notre action, par la mise en jeu du désir de guérir qui peut à l'occasion rencontrer le non-désir de guérir. Pour nous le Bien du sujet ne peut être autre que de le « guérir des illusions qui le retiennent sur la voie de son désir en évitant de lui promettre tous les biens comme accessibles ». Cette rupture des illusions relèverait d'une science du bien -573 -

et du mal, mais Lacan apporte à ce propos dans un rapprochement inattendu un texte de Saint Augustin et un texte de Sade qui montrent la difficulté d'une telle science. Ce qui définit, au fond, les positions traditionnelles, c'est la tentative indéfiniment renouvelée et toujours insatisfaisante de distinguer les vrais et les faux biens, guidée en cela par le plaisir. La deuxième partie est clairement indiquée par l'entrée en lice de Freud. « Est-ce que l'action Freud, dans son articulation du principe de plaisir, ne nous apporte pas quelque chose de nouveau ? » Le principe du plaisir ici ne vaut que dans son rapport dialectique avec le principe de réalité. Le plaisir dans *l'Entwurf* s'articule sur les présupposés d'une satisfaction, mais se trouve lié au fonctionnement des frayages. Il se distingue ainsi radicalement de l'habitude, de l'apprentissage. C'est un plaisir de la facilité que Freud spécifiera beaucoup plus tard comme plaisir de la répétition, ce qui revient à dire que cette remémoration fondamentale se trouve mise en position de rivalité avec les satisfactions qu'elle est chargée d'assurer. C'est cette tyrannie de la mémoire qui est, pour nous, constitutive de la structure. Là, au centre, se trouve introduite la notion du sujet. Cette position de l'expérience freudienne est ensuite illustrée par les rites, et spécialement celui auquel devait se soumettre l'empereur de Chine, celui de l'ouverture du sillon au printemps, où se touche du doigt la prééminence du rapport essentiel qui lie le sujet aux significances et l'instaure comme responsable de l'oubli et comme celui qui introduit les cycles naturels dans l'ordre du signifiant. La question du Bien est donc à cheval sur le principe de plaisir et le principe de réalité et Lacan peut ainsi dire que « nous faisons de la réalité avec du plaisir. »

Le début de la troisième partie pourrait être situé en ce point. Cette réalité se résout tout entière dans la notion de praxis avec les deux sens que le terme a pris dans l'histoire, l'action en tant qu'elle se suffit et l'action fabricatrice, celle de la production *ex-nihilo*. Avant d'engager la discussion, Lacan remet à sa place le rôle de la contrainte sociale en faisant valoir que les théoriciens, analystes ou non, ne sont jamais parvenus à centrer leurs élaborations sur ce qui serait le plus propre à satisfaire les désirs des individus mais seulement sur l'organisation des besoins, ce qui est d'un tout autre ordre. Il est alors facile d'évoquer « le rapport intime, profond, tissé (c'est moi qui souligne) dans toutes les lignes, qu'il y a entre ce que j'avance et les premières réflexions de Marx concernant les rapports de -574 -

l'homme avec l'objet de sa production ». Se trouve avancé en même temps l'exemple célèbre de Saint Martin partageant son manteau. Contrairement aux apparences, il ne me semble pas vain de se demander s'il convient de situer ici le début de la troisième partie plutôt que là où nous venons de l'indiquer. Indépendamment du découpage plus rigoureux qu'il permet entre les trois parties, tout à fait utilisable comme indice, il correspond à ce qui me semble un tournant important dans ce que Lacan nous a annoncé comme tentative de démystification de la perspective antique concernant le bien dans cette leçon. « Prenons le bien là où il est, dit-il, au niveau des biens; pour tout dire, posons-nous la question de ce que c'est que ce morceau d'étoffe. » Notons d'abord que ce saut qualitatif devient acceptable du fait de ce qui précède et qu'effectivement seuls les biens sont définissables d'une manière incontestable. L'opération annoncée trouve là, donc, son terme. La suite va tirer les conséquences. Voilà une série d'arguments en faveur d'une coupure du texte en ce point.

Après un bref commentaire sur la position de Sartre dans la *Critique de la raison dialectique*, la discussion va se centrer d'abord sur les élaborations analytiques concernant le symbolisme du vêtement et la nudité pour souligner l'impasse où conduit une certaine manière de concevoir le symbole et rappeler le texte fondamental, *À la mémoire d'Ernest Jones, Sur sa conception du symbolisme*, où Lacan la recentre autour du phallus, ici représenté par le phallus-étoffe, qui montre et qui voile en même temps. Quant à la nudité, elle est signifiante par elle-même, en tant que quelque chose au-delà d'elle, s'y trouve caché. D'où l'affirmation qu'au début c'est comme signifiant que s'articule quoi que ce soit et que « ce textile est un texte d'abord ». La transition est ici aussi importante que subtile: impossible de poser comme premier une coopération de producteurs, mais bien au contraire l'invention productrice qui donne naissance à quelque chose qui va circuler, qui, à l'opposé des créations du règne animal est valeur de temps, usage de temps, et autour de quoi va s'organiser cette dialectique de rivalités où se constitueront les besoins. Pour donner tout son relief à ce qui vient d'être avancé, la parole de l'Évangile, « ils ne tissent ni ne filent... » vient là comme ce qui abolit le texte, « parole, dit Lacan, qu'il faut arracher à tout le texte pour y avoir foi ». Remarquons en passant que c'est le propre de l'opération psycha- 575 -

nalytique elle-même. L'histoire, elle, se poursuit dans le texte, et l'homme une fois organisé comme vêtu, dont les besoins donc sont satisfaits, que peut-il bien désirer ? Ce qui, ici, se trouve rappelé sous une forme particulièrement serrée, ce sont, comme dépendantes l'une et l'autre de l'organisation signifiante et radicalement hétérogènes, la dialectique du besoin et celle du désir.

C'est là que Bentham trouve exactement sa place avec, d'une part la formulation de sa loi, « le maximum d'utilité pour le plus grand nombre », et d'autre part le texte essentiel qu'est la *Théorie des fictions* qui constitue pour Lacan une transition vers Freud étant donné l'importance accordée par Bentham au verbal, au fictif pour tenter d'atteindre ce qui est au-delà, l'objet du partage. Mais il y a autre chose dans les biens que leur valeur d'usage, c'est qu'un sujet puisse en disposer. « Le domaine du bien est la naissance du pouvoir: je puis le bien. »

Tout ce commentaire va permettre de saisir dans sa pleine signification une de ces nombreuses propositions faites par Freud dans ce texte tellement fluide qu'est le *Malaise dans la Civilisation*, où d'ordinaire on les aperçoit à peine, à savoir que « disposer de ses biens c'est avoir le droit d'en priver les autres ». De là va surgir l'autre et le rappel, à leur place, des trois opérations lacaniennes de la privation, de la frustration et de la castration, l'ordre dans lequel elles s'inscrivent, leur agent, leur objet. Dans l'analyse, défendre nos biens, c'est « nous défendre à nous-mêmes d'en jouir ». Ce commentaire, trop linéaire à mon gré, était inévitable pour amener les quelques remarques qui suivent. Je pense qu'aura été rendu sensible le mouvement du texte, qui est aussi le mouvement historique, qui nous fait passer de la notion toujours problématique du bien à celle des biens, parfaitement objectivables et objectivés dans le texte par l'exemple de l'étoffe.

L'introduction dans les leçons qui vont suivre de l'expression inhabituelle *service des Biens* sera alors parfaitement saisissable dans son opposition à ce que j'appellerai service du désir et son incompatibilité à la limite avec le précédent.

Voici des éléments symétriques par rapport au centre que se trouve être le terme de sujet. À la fin de la première partie nous avons : « pour nous, la question du bien est, dès l'origine, par notre expérience, articulée dans son rapport avec la loi. » À quoi se trouvent associés l'idée d'une défense du sujet, d'un alibi sur le chemin de la révélation du désir.

Lui fait -576 -

écho, au début de la troisième partie, le rappel de l'histoire de Saint Martin partageant son manteau qui, à la fois, illustre la formule précédente et introduit la discussion terminale. Deuxième exemple : exactement au milieu de la première partie est rappelé l'exemple célèbre de Freud, « il ne savait pas qu'il était mort », commenté par Lacan dans un séminaire antérieur sur *Le désir et son interprétation*. Ce qui, ici, est fait pour montrer la dépendance du sujet, quant à sa constitution, de la chaîne signifiante. Au milieu exactement de la troisième partie, et comme pendant, nous avons, introduite en opposition aux tentatives d'ordre phénoménologique dans l'abord du problème du vêtement et de la nudité, la fable d'Adam et Eve. « J'aime mieux les fables et la fable, à cette occasion, sera la suivante Adam et Eve, à cette seule condition que la dimension du signifiant, introduite par le Père dans ses indications bienveillantes... » Je laisse au lecteur le plaisir d'imaginer les innombrables développements auxquels peuvent donner lieu ces quelques indications.

Rappelons rapidement la position de cette leçon dans l'ensemble. Comme la première, introductive de la problématique de l'Éthique, comme la dixième, qui, avec le rappel des formules de Freud sur les trois grandes formes de sublimation, art, religion et science, annonce le thème de la pulsion de mort et son corrélatif, l'absence de négation dans l'inconscient, cette leçon introduit la troisième partie qui sera dominée par l'opposition entre le désir et le service des biens.

Mais cette leçon se trouve symétrique de la IXe leçon par rapport au centre qu'est la XVe leçon. Je rappelle que le thème central de la IXe leçon est celui des rapports entre *das Ding* et le signifiant, illustrés par un usage tout à fait nouveau de l'ancienne fable du potier. Il s'agit du façonnage du signifiant et de la création *ex-nihilo* à partir de celui-ci. La XIXe leçon fournit une application exemplaire de ceci à propos de la thèse de l'invention productrice. J'indique ici, au passage, que cette lecture est faite sur la sténotypie du séminaire, l'édition publique faisant, pour des raisons diverses, écran à tout ce qui est mis ici en valeur, voire en rendant à la limite impossible la saisie.

Pour répondre à notre question concernant Raphaël, partons de ceci que l'œuvre a été construite à partir d'un programme imposé. Peu nous importe ici qu'il ait été conçu par Jules II lui-même ou par des conseillers plus érudits. Nous voyons déjà ainsi apparaître deux dimensions de -577 -

l'œuvre, celle qui serait du côté de l'art, de la technique, de l'habileté et celle que nous pourrions dire du côté du discours. Cette distinction est peut-être moins assurée qu'il ne semble. Le côté de l'art est lui-même tributaire d'un discours, celui qui commandait au travail de l'artiste et qui concernait aussi bien la perspective, le maniement des couleurs, la représentation de la forme humaine que la mise en proportion, telle que l'analyse de Funck-Hellet l'a faite admirablement saillir, et les canons esthétiques. C'est en quoi l'œuvre est bien historiquement datée. L'avantage de la mise au jour de ce schéma fondamental est de rendre caduques les innombrables discussions concernant les significations diverses de l'œuvre. Prenons quelques exemples. Le programme général serait la représentation du *speculum doctrinale* du néo-platonisme. Le Vrai, le Bien, le Beau sont les thèmes donnés pour la chambre de la Signature. Le Vrai aurait deux représentations, la Dispute du Saint-Sacrement pour son acception théologique, l'École d'Athènes pour son acception philosophique. L'interprétation générale traditionnelle s'attache à l'opposition, incontestable d'ailleurs, entre le matérialisme d'Aristote et l'idéalisme de Platon. À celle-ci s'opposerait une autre. La fresque illustrerait la conception platonicienne de l'harmonie de l'Univers telle que Platon l'expose dans le *Timée* en s'appuyant sur la découverte pythagoricienne des rapports harmoniques qui régissent la musique et sont présentés sur l'ardoise tenue face à Pythagore. Nous laisserons de côté l'incertitude qui persiste dans l'identification d'un certain nombre de personnages secondaires. La révélation du schéma qui ordonne l'œuvre, l'imputation difficilement contestable de la place de Dieu le Père, déduite de ce schéma, au niveau du troisième cercle secondaire, rassemble tous ces éléments contradictoires sous cette signification première. À la magnification du dogme de l'Eucharistie, donc, fait face la glorification de Dieu le Père. Nous pouvons donc valablement considérer l'œuvre comme organisation discursive et c'est à celle-ci que nous accorderons valeur sublimatoire. Serait-ce forcer les choses que d'y voir, concernant le mode de présence de Dieu, un analogue de la pulsion de mort dans Freud. En tout cas, nous avons bien à faire chez l'un et chez l'autre à une structure, structure que le séminaire de Lacan nous semble illustrer admirablement. Mais c'est aussi la présentation de la forme générale de la subjectivité humaine telle qu'elle résulte de l'expérience psychanalytique. -578-



Il convient de préciser ici quelques points. Il ne pouvait y avoir place dans ce travail pour une explicitation des thèses lacaniennes et une discussion de leur validité, mis à part ce qui nous a paru résulter, non du sens immédiatement saisissable, mais de la disposition particulière et rigoureuse des termes essentiels, disposition que l'on pourrait dire en treillis, au sens mathématique du mot.

Les indications, les relations données ici nous ont semblé être les plus importantes. Il est bien évident qu'elles ne sont qu'indicatives et qu'elles ne sont pas les seules. Elles devraient être suffisantes pourtant pour convaincre le lecteur qu'il n'y a pas là placage arbitraire d'une organisation du séminaire qui n'aurait rien à voir avec ce qui en fait l'inépuisable matière ni avec la visée de Lacan. Il sera facile de vérifier que la construction rigoureuse de la XIXe leçon n'est pas une exception. Toutes sont conçues avec le même souci. On peut dire la même chose de l'ensemble des séminaires de Lacan, avec cette réserve que, plus on avance dans le temps, plus cette construction est serrée, dense et difficile à pénétrer. Ceci n'implique pas que tous les séminaires reposent sur un schéma identique, mais tous observent ces mêmes principes. On peut comprendre mieux alors la remarque capitale faite par Lacan à la XXIIe leçon. « Ne vous aurais-je rien enseigné ici autre chose que cette méthode implacable de commentaires des signifiants, qu'il vous en resterait quelque chose, du moins je l'espère, et j'espère même qu'il ne vous en restera rien d'autre. À savoir que, si tant est que ce que j'enseigne ait la valeur d'un enseignement, je n'y laisserai après moi aucune de ces prises qui vous permettent d'y ajouter le suffixe isme, en d'autres termes que d'aucun des termes que j'aurai successivement poussés devant vous, mais dont heureusement votre embarras me montre qu'aucun d'entre eux n'a pu encore suffire à vous paraître l'essentiel, qu'il s'agisse du symbolique, du signifiant ou du désir, qu'aucun de ces termes en fin de compte ne pourra jamais de mon fait, servir à quiconque de cri-cri intellectuel. »

La structure, elle, est plus difficile à saisir et à manier, en effet. Donnons rapidement un dernier exemple de ce qu'elle peut suggérer. J'en donne seulement les éléments: la défense primaire, telle qu'elle est évoquée à la deuxième leçon et la fonction du père mort à la vingt-sixième.

Cher lecteur, mon prochain, mon semblable, mon autre, puisse ce modeste travail te convaincre que l'analyse n'a rien à voir avec ce qui -579 -

s'agite quotidiennement sous sa rubrique dans les médias. Un talent d'écrivain, comme celui de Lacan, n'est certes pas négligeable pour faire entendre le discours psychanalytique dans le brouhaha actuel, mais il ne suffit pas. Que peut bien vouloir dire ce bonimentage de Père la Souris, entendu récemment à la radio dans la bouche d'une femme de lattes à la mode, que le pardon serait la marque de la fin de l'analyse ?

Claude DORGEUILLE

N. B. On peut utilement aller voir à la Bibliothèque Sainte-Geneviève à Paris la copie faite au siècle dernier de l'École d'Athènes qui se trouve dans le grand escalier.

Nous n'avons pas mis de renvois aux figures dans le texte, ceux-ci nous ayant paru aller de soi.

-3846 -

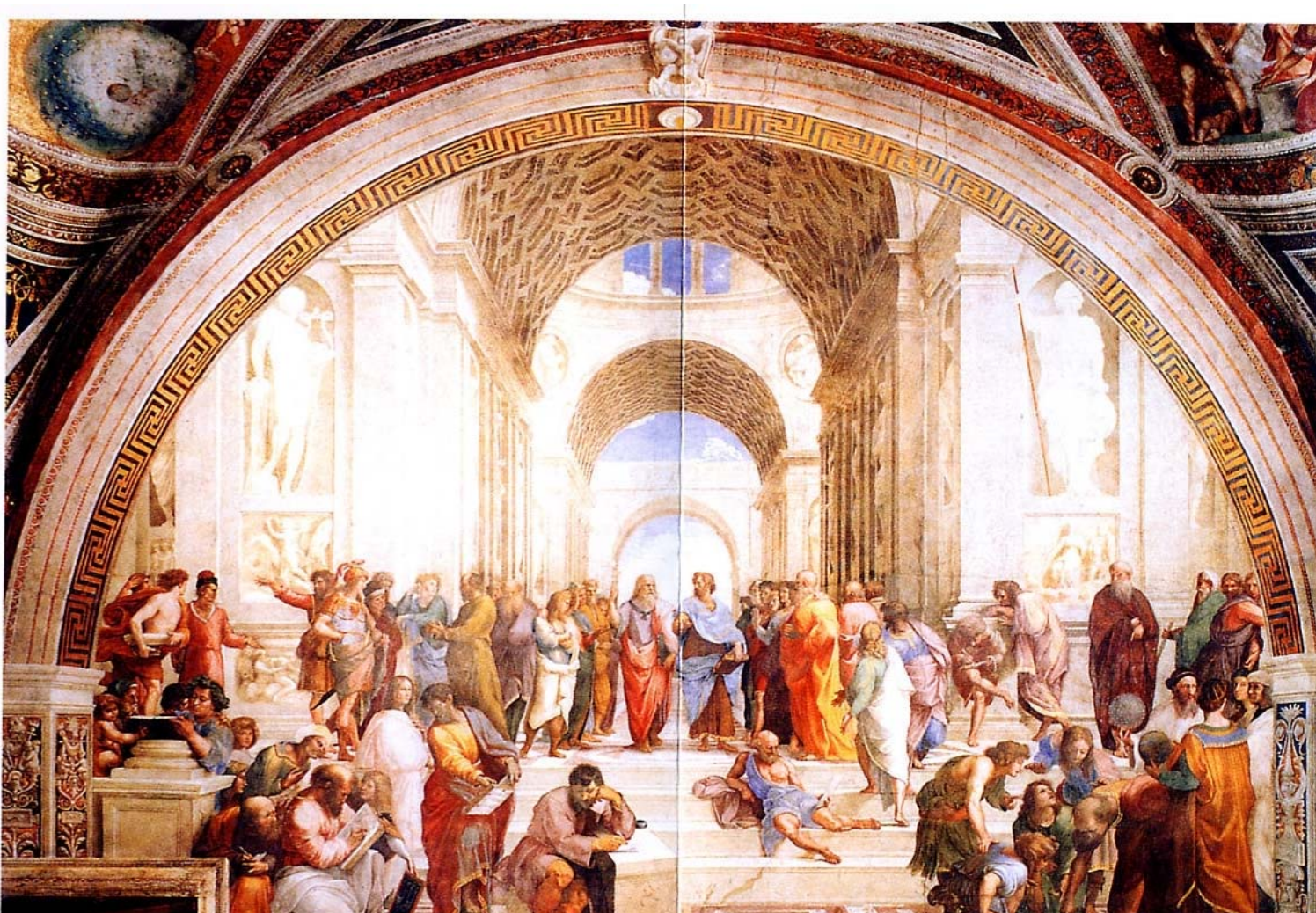
## Table des matières

Avant propos .....	7
Leçon I, 18 novembre 1959 .....	9
Leçon II, 25 novembre 1959 .....	29
Leçon III, 2 décembre 1959 .....	51
Leçon IV, 9 décembre 1959 .....	75
Leçon V, 16 décembre 1959 .....	95
Leçon VI, 23 décembre 1959 .....	115
Leçon VII, 13 janvier 1960 .....	135
Leçon VIII, 20 janvier 1960 .....	153
Leçon IX, 27 janvier 1960 .....	175
Leçon X, 3 février 1960 .....	193
Leçon XI, 10 février 1960 .....	211
Leçon XII, 2 mars 1960 .....	235
Leçon XIII, 9 mars 1960 .....	255
Leçon XIV, 16 mars 1960 .....	271
Leçon XV, 23 mars 1960 .....	289
Leçon XVI, 30 mars 1960 .....	305
Leçon XVII, 27 avril 1960 .....	323
Leçon XVIII, 4 mai 1960 .....	345
Leçon XIX, 11 mai 1960 .....	365
Leçon XX, 18 mai 1960 .....	383

Leçon XXI,	25 mai 1960.....	397
Leçon XXII,	1 <sup>er</sup> juin 1960.....	415
Leçon XXIII,	8 juin 1960.....	433
Leçon XXIV,	15 juin 1960 .....	453
Leçon XXV,	22 juin 1960 .....	475
Leçon XXVI,	29 juin 1960 .....	491
Leçon XXVII,	6 juillet 1960.....	503

#### Annexes

Annexe I, leçons publiques du Docteur Lacan.....	525
Annexe II, le poème d'Arnaud Daniel .....	551
Annexe III, composition des séminaires de Lacan.....	553



« l'école d'Athènes » Raphaël

(ci-dessus)

## S - LE TRANSFERT 60-61 Stécriture

VERSION « **STECRITURE** » Ecole Lacanienne de psychanalyse

(Sommaire : « explorateur de document » icône de la barre outils.

Les documents et textes intercalés par les transcrits de stécriture ont été reportés en fin de document à partir de la page 359.

Devant une page blanche : attendre quelques secondes que le dessin apparaisse.

Peinture de Jacopo ZUCCHI : p 374)

### **LE TRANSFERT DANS SA DISPARITÉ SUBJECTIVE, SA PRÉTENDUE SITUATION, SES EXCURSIONS TECHNIQUES**

n° 1 - 16 novembre 1960

J'ai annoncé pour cette année (1) que je traiterai du transfert, de sa disparité subjective. Ce n'est pas un terme que j'ai choisi facilement. Il souligne essentiellement quelque chose qui va plus loin que la simple notion de dissymétrie entre les sujets. Il pose dans le titre même ...il s'insurge, si je puis dire dès le principe, contre l'idée que l'intersubjectivité puisse à elle seule fournir le cadre dans lequel s'inscrit le phénomène. Il y a des mots plus ou moins commodes selon les langues. C'est bien du terme impair [odd, oddity] (2), de l'imparité subjective du transfert, de ce qu'il contient d'impair essentiellement, que je cherche quelque équivalent. Il n'y a pas de terme, à part le terme même d'imparité qui n'est pas d'usage en français, pour le désigner. Dans sa prétendue situation, dit encore mon titre, indiquant par là quelque référence à cet effort de ces dernières années dans l'analyse pour organiser, autour de la notion de situation, ce qui se passe dans la cure analytique. Le mot même prétendu est là pour dire encore que je m'inscris en faux, du moins dans une position corrective, par rapport à cet effort. Je ne crois pas qu'on puisse dire de l'analyse purement et simplement qu'il y a là une situation. Si ç'en est une, ç'en est une dont on peut dire aussi: ce n'est pas une situation ou encore, c'est une fausse situation.

Tout ce qui se présente soi-même comme technique doit s'inscrire comme référé à ces principes, à cette recherche de principes qui déjà s'évoque dans l'indication de ces différences, et pour tout dire dans une juste topologie, dans une rectification de ce dont il s'agit qui est impliqué communément dans l'usage que nous faisons tous les jours théoriquement de la notion de transfert, c'est à dire de quelque chose en fin de compte qu'il s'agit de référer à une expérience, qu'elle, nous connaissons fort bien pourtant, tout au moins pour autant qu'à quelque titre nous avons pratiqué l'expérience analytique.

(1) L'annonce se trouve dans La Psychanalyse, Recherche et Enseignement freudiens de Psychanalyse, vol.6, Paris, P.U.F., 1961, P.313, cf. document annexe.

(2) Lacan J., "La lettre volée", in Ecrits, p.47.

Je fais remarquer que j'ai mis longtemps à en venir à ce cœur de notre expérience. Selon le point d'où l'on date ce séminaire qui est celui dans lequel je guide un certain nombre d'entre vous depuis quelques années, selon la date où on le fait commencer, c'est dans la huitième ou dans la dixième année que j'aborde le transfert. Je pense que vous verrez que ce long retard n'était pas sans raison. Commençons donc ... au commencement (3), chacun m'impute de me référer à quelque paraphrase de la formule: "Au commencement était le Verbe", « Im Anfang war die Tat » (4) dit un autre, et pour un troisième, d'abord (c'est-à-dire au commencement du monde humain), d'abord était la praxis [Marx]. Voilà trois énoncés qui sont en apparence incompatibles.

A la vérité, ce qui importe du lieu où nous sommes pour en trancher, c'est-à-dire de l'expérience analytique, ce qui importe n'est point leur valeur d'énoncé, mais si je puis dire leur valeur d'énonciation, ou encore d'annonce, je veux dire ce en quoi ils on apparaître l'ex nihilo propre à toute création et en montrent la liaison intime avec l'évocation de la parole. A ce niveau, tous évidemment manifestent qu'ils rentrent dans le premier énoncé: "Au commencement était le Verbe". Si j'évoque ceci, c'est pour en différencier ce que je dis, ce point d'où je vais partir pour affronter ce terme plus opaque, ce noyau de notre expérience qu'est le transfert.

J'entends partir, je veux partir, je vais essayer, en commençant avec toute la maladresse nécessaire, de partir aujourd'hui autour de ceci, que le terme "Au commencement" a certainement un autre sens. Au commencement de l'expérience analytique, rappelons-le - fut l'amour. Ce commencement est autre chose que cette transparence à elle-même de l'énonciation qui donnait leur sens aux formules de tout à l'heure. C'est un commencement épais, confus, ici. C'est un commencement non de création mais de formation - et j'y viendrai tout à l'heure - au point historique où naît ce qui est déjà la psychanalyse et qu'Anna O. a baptisé elle-même, dans l'observation inaugurale des Studien über Hysterie, du terme de talking cure ou encore de ramonage de cheminée : chimney sweeping . Mais je veux avant d'y venir rappeler un instant, pour ceux qui n'étaient pas là l'année dernière, quelques uns des termes autour desquels a tourné notre exploration de ce que j'ai appelé l'Éthique de la psychanalyse. Ce que j'ai voulu l'année dernière expliquer devant vous c'est - si l'on peut dire pour se référer au terme de création que j'ai donné tout à l'heure, la structure créationniste de l'ethos humain comme tel,

(3) Variantes envisagées : Commençons donc : "Au commencement ... chacun..."

Commençons donc au commencement. Chacun...

(4) (Goethe, Faust 1, 3) repris par Freud à la fin de Totem et Tabou.

L'ex nihilo qui subsiste dans son cœur qui fait pour employer .in terme de Freud, le noyau de notre être, Kern unseres Wesen. J'ai voulu montrer que cet ethos s'enveloppe autour de cet ex nihilo comme subsistant en un vide impénétrable. Pour l'aborder, pour désigner ce caractère impénétrable, j'ai commencé -vous vous en souvenez - par une critique dont la fin consistait à rejeter expressément ce que vous me permettrez d'appeler (tout au moins ceux qui m'ont entendu me le passeront), la Schwärmerei de Platon. Schwärmerei en allemand, pour ceux qui ne le savent pas, désigne rêverie, fantasme dirigé vers quelque enthousiasme et plus spécialement vers quelque chose qui se situe ou se dirige vers la superstition, le fanatisme, bref la connotation critique dans l'ordre de l'orientation religieuse qui est ajoutée par l'histoire. Dans les textes de Kant, le terme de Schwärmerei a nettement cette inflexion. Ce que j'appelle Schwärmerei de Platon, c'est d'avoir projeté sur ce que j'appelle le vide impénétrable l'idée de souverain bien. Disons qu'il s'agit simplement d'indiquer le chemin parcouru, qu'avec plus ou moins de succès assurément, dans une intention formelle j'ai essayé de poursuivre; [j'ai essayé de poursuivre] ce qui résulte du rejet de la notion platonicienne du souverain bien occupant le centre de notre être.

Sans doute pour rejoindre notre expérience, mais dans une visée critique, j'ai procédé en partie de ce qu'on peut appeler la conversion aristotélicienne par rapport à Platon lui-même sans aucun doute sur le plan éthique est pour nous dépassé; mais au point où nous en sommes de devoir montrer le sort historique de notions éthiques à partir de Platon (assurément la référence aristotélicienne), l'Éthique à Nicomaque est essentielle. J'ai montré qu'il est difficile à suivre ce qu'elle contient l'un pas décisif dans l'édification d'une réflexion éthique, le ne pas voir que pour autant qu'elle maintient cette notion le souverain bien, elle en change profondément le sens. Elle a fait par un mouvement de réflexion inverse consister en la contemplation des astres, cette sphère la plus extérieure du monde existant absolu, increé, incorruptible. C'est justement parce que pour nous elle [la sphère] est décisivement volatilisée dans le poudrolement des galaxies qui est le dernier terme de notre investigation cosmologique, qu'on peut prendre la référence aristotélicienne comme point critique de ce qu'est dans la tradition antique, au point où nous en sommes là parvenus, la notion de souverain bien.

Nous avons été amenés par ce pas au pied du mur, du mur toujours le même depuis qu'une réflexion éthique essaie de s'élaborer; c'est qu'il nous faut ou non assumer ce dont la réflexion éthique, la pensée éthique n'a jamais pu se dépêtrer, à savoir qu'il n'y a de bon (good, gut), de plaisir, qu'à partir de là. Il nous reste à chercher [ce qu'est] le principe du *Whol tat*, le principe du bien agir. Ce qu'il infère permet de laisser lire qu'il n'est peut-être pas simplement la B.A., la bonne action, fût-elle portée à la puissance kantienne de la maxime universelle. Si nous devons prendre au sérieux la dénonciation freudienne de la fallace de ces satisfactions dites morales, pour autant qu'une agressivité s'y dissimule qui réalise cette performance de dérober à celui qui l'exerce sa jouissance, tout



en répercutant sans fin sur ses partenaires sociaux son méfait ce qu'indiquent ces longues conditionnelles circonstanciées est exactement l'équivalent du Malaise de la Civilisation dans l'œuvre de Freud), alors on doit se demander par quels moyens opérer honnêtement avec le désir; c'est à dire comment préserver le désir avec cet acte où il trouve ordinairement plutôt son collapsus que sa réalisation et qui au mieux ne lui présente (au désir) que son exploit, sa geste héroïque; comment préserver le désir, préserver ce qu'on peut appeler une relation simple ou salubre du désir à cet acte.

Ne mâchons pas les mots de ce que veut dire salubre dans le sens de l'expérience freudienne: ceci veut dire débarrassé, aussi débarrassé que possible de cette infection qui à nos yeux, ais pas seulement à nos yeux, aux yeux depuis toujours dès u'ils s'ouvrent à la réflexion éthique... cette infection qui st le fond grouillant de tout établissement social comme tel. Ceci suppose bien sûr que la psychanalyse, dans son manuel opératoire même, ne respecte pas ce que j'appellerai cette taie, cette cataracte nouvellement inventée, cette plaie morale, cette 'orme de cécité que constitue une certaine pratique du point le vue dit sociologique. Je ne m'étendrai pas là-dessus. Et même, pour rappeler ce qu'a pu présentifier à mes yeux telle rencontre récente de ce à quoi aboutit de vain, de scandaleux à la fois, cette sorte de recherche qui prétend réduire une expérience comme celle de l'inconscient à la référence de deux, ,rois, voire quatre modèles dits sociologiques, mon irritation qui fut grande je dois dire est tombée, mais je laisserai les auteurs de tels exercices aux pont aux ânes qui veulent bien es recueillir. Il est bien clair aussi qu'en parlant en ces termes de la sociologie je ne fais pas référence à cette sorte ,e méditation où se situe la réflexion d'un Lévi-Strauss pour Lutant - consultez son discours inaugural au Collège de France - qu'elle se réfère expressément, concernant les sociétés, une méditation éthique sur la pratique sociale. La double référence à une norme culturelle plus ou moins mythiquement située dans le néolithique, à la méditation politique de Rousseau d'autre part, est là suffisamment indicative. Mais laissons, ceci ne nous concerne point. Je rappellerai seulement que c'est par le chemin de la référence proprement éthique que constitue la réflexion sauvage de Sade, que c'est sur les chemins insultants de la jouissance sadianiste que je vous ai montré un des accès possibles à cette frontière proprement tragique où se situe le oberland freudien, que c'est au sein de ce que certains d'entre vous ont baptisé l'entre-deux-morts (terme très exact pour désigner le champ où s'articule expressément comme tel tout ce qui arrive dans l'univers propre dessiné par Sophocle et pas seulement dans l'aventure d'Oedipe Roi), que se situe le phénomène dont je crois pouvoir dire que nous avons introduit un repérage dans la tradition éthique, dans la réflexion sur es motifs et les motivations du bien. Ce repérage, pour autant ,que je l'ai désigné proprement comme étant celui de la beauté n tant qu'elle orne, a pour fonction de constituer le dernier

barrage avant cet accès à la chose dernière, à la chose mortelle, à ce point où est venue faire son dernier aveu la méditation freudienne sous le terme de la pulsion de mort.

Je vous demande pardon d'avoir cru devoir dessiner, quoique d'une façon abrégée mais constituant un long détour, ce bref résumé de ce que nous avons dit l'année dernière. Ce détour était nécessaire pour rappeler, à l'origine de ce que nous allons avoir à dire, que le terme auquel nous nous sommes arrêtés concernant la fonction de la beauté (car je n'ai pas besoin je pense, pour la plupart d'entre vous, d'évoquer ce que constitue ce terme du beau et de la beauté à ce point de l'inflexion de ce que j'ai appelé la Schwärmerei platonicienne) que provisoirement je vous prie, à titre d'hypothèse, de tenir pour amenant au niveau d'une aventure sinon psychologique du moins individuelle, de tenir pour l'effet du deuil qu'on peut bien dire immortel, puisqu'il est à la source même de tout ce qui s'est articulé depuis dans notre tradition sur l'idée d'immortalité, du deuil immortel de celui qui incarna cette gageure de soutenir sa question qui n'est que la question de tout un qui parle, au point où lui, celui-là, la recevait de son propre démon (selon notre formule sous une forme inversée), j'ai nommé Socrate. Socrate ainsi mis à l'origine, disons-le tout de suite, du plus long transfert (ce qui donnerait à cette formule tout son poids) qu'ait connu l'histoire de la pensée. Car je vous le dis tout de suite, j'entends le faire sentir, le secret de Socrate sera derrière tout ce que nous dirons cette année du transfert. Ce secret, Socrate l'a avoué. Mais ce n'est pas pour autant qu'on l'avoue qu'un secret cesse d'être un secret. Socrate prétend ne rien savoir, sinon savoir reconnaître ce que c'est que l'amour et, nous dit-il je passe au témoignage de Platon, nommément dans le Lysis, à savoir reconnaître infailliblement, là où il les rencontre, où est l'amant et où est l'aimé. Je crois que c'est au paragraphe 204 c. Les références sont multiples de cette référence de Socrate à l'amour.

Et maintenant nous voici ramenés à notre point de départ pour autant que j'entends aujourd'hui l'accentuer. Quelque pudique ou quelque inconvenant que soit le voile qui est maintenu à demi-écarté sur cet accident inaugural qui détourna l'éminent Breuer de donner à la première expérience, pourtant sensationnelle de la talking cure, toute sa suite, il reste bien évident que cet accident était une histoire d'amour, que cette histoire d'amour n'ait pas existé seulement du côté de la patiente ce n'est absolument pas douteux non plus.

Il ne suffit pas de dire, sous la forme de ces termes exquisément retenus qui sont les nôtres (comme M. Jones le fait à telle page de son premier volume de la biographie de Freud), qu'assurément Breuer dut être la victime de ce que nous appelons, dit Jones, un contre-transfert un peu marqué. Il est tout à fait clair que Breuer aima sa patiente. Nous n'en voyons pour

preuve la plus évidente que ce qui en pareil cas en est l'issue bien bourgeoise ; le retour à une ferveur conjugale à ce propos ranimée, le voyage à Venise d'urgence avec même pour résultat ce que Jones nous dit, à savoir le fruit d'une petite fille nouvelle s'ajoutant à la famille, dont assez tristement à ce propos Jones nous indique que la fin, bien des années après, devait se confondre avec l'irruption catastrophique des nazis à Vienne. Il n'y a pas à ironiser sur ces sortes d'accidents, si ce n'est bien sûr pour ce qu'ils peuvent présenter de typique par rapport à certain style particulier des relations dites bourgeoises avec l'amour, avec ce besoin, cette nécessité d'un réveil à l'endroit de cette incurie du cœur qui s'harmonise si bien avec le type d'abnégation où s'inscrit le devoir bourgeois.

Ce n'est pas là l'important. Mais peu importe qu'il ait résisté ou non. Ce que nous devons bénir plutôt dans ce moment, c'est le divorce déjà inscrit plus de dix années à l'avance (puisque c'est en 1882 que ceci se passe, et que c'est seulement dix ans plus tard, puis quinze ans, qu'il faudra, pour que l'expérience de Freud aboutisse à l'ouvrage des Studien über Hysterie écrit avec Breuer) bénir le divorce entre Breuer et Freud. Car tout est là : le petit eros dont la malice a frappé le premier, Breuer, au plus soudain de sa surprise, l'a contraint à la fuite, le petit eros trouve son maître dans le second, Freud. Et pourquoi? Je pourrais dire- laissez-moi m'amuser un instant- que c'est parce que pour Freud la retraite était coupée : élément du même contexte où des amours intransigeantes (que nous savons depuis que nous avons sa correspondance avec sa fiancée) il était le sectateur. Freud rencontre des femmes idéales qui lui répondent sur le mode physique du hérisson. Sie streben dagegen (comme l'écrit Freud dans le rêve d'Irma, où les allusions à sa propre femme ne sont pas évidentes, ni avouées) elles sont toujours à rebrousse-poil (5). Elle apparaît en tout cas un élément du dessein permanent que nous livre Freud de sa soif, la Frau Professor elle-même, objet à l'occasion des émerveillements de Jones, qui pourtant, si j'en crois mes informations, savait ce que filer doux voulait dire. Ce serait un dénominateur commun curieux avec Socrate, dont vous savez que lui aussi avait affaire à la maison à une mégère pas commode [Xanthippe]. La différence entre les deux, pour être sensible, serait celle de cette loutre d'apparat dont Aristophane nous a montré le profil, un profil de belette lysistratesque dont il nous faut sentir dans les répliques d'Aristophane la puissance de morsure (6). Simple différence d'odeur. En voici assez

(5) La Transa, Rêve du 23/24 juillet 1895, n°1 Janvier 1983, p. 34-35,

(6) Cette référence à une comédie d'Aristophane n'a pu encore être précisée, il ne s'agit pas de Lysistrata.

sur ce sujet. Et tout de même je dirai que je pense qu'il n'y a là qu'une référence occasionnelle et que, pour tout dire, cette donnée, quant à l'existence conjugale n'est nullement indispensable - rassurez-vous chacun - à votre bonne conduite.

Il nous faut chercher plus loin le mystère dont il s'agit. A la différence de Breuer, quelle qu'en soit la cause, Freud prend pour démarche celle qui fait de lui le maître du redoutable petit dieu. Il choisit comme Socrate de le servir pour s'en servir C'est bien là le point où vont commencer pour nous tous les problèmes. Encore s'agissait-il bien de le souligner ce "s'en servir de l'eros". Et s'en servir pourquoi? C'est bien là qu'il était nécessaire que je vous rappelle les points, de référence de notre articulation de l'année dernière : s'en servir pour le bien. Nous savons que le domaine d'eros va infiniment plus loin qu'aucun champ que puisse couvrir ce bien, tout au moins nous tenons pour acquis ceci. Vous voyez que les problèmes que pose pour nous le transfert ne vont ici que commencer. Et' c'est d'ailleurs une chose perpétuellement présentifiée à votre esprit (c'est langage courant, discours commun concernant l'analyse, concernant le transfert) . vous devez bien n'avoir d'aucune façon, ni préconçue ni permanente, comme premier terme de la fin de votre action le bien prétendu ou pas de votre patient, mais précisément son eros.

Je ne crois pas devoir manquer de rappeler une fois de plus ici ce qui conjoint au maximum du scabreux l'initiative socratique à l'initiative freudienne, en rapprochant leur issue dans la duplicité de ces termes où va s'exprimer d'une façon ramassée à peu près ceci : Socrate choisit de servir eros pour s'en servir ou en s'en servant. Cela l'a conduit très loin - remarquez-le - à un très loin qu'on s'efforce de camoufler en faisant un pur et simple accident de ce que j'appelais tout à l'heure le fond grouillant de l'infection sociale. Mais n'est-ce pas lui faire injustice, ne pas lui rendre raison de le croire, de croire qu'il ne savait pas parfaitement qu'il allait proprement à contre-courant de tout cet ordre social au milieu duquel il inscrivait sa pratique quotidienne, ce comportement véritable— ment insensé, scandaleux, de quelque mérite que la dévotion de ses disciples ait entendu ensuite la revêtir, en mettant en valeur les faces héroïques du comportement de Socrate. Il est clair qu'ils n'ont pas pu faire autrement qu'enregistrer ce qui est caractéristique majeur et que Platon lui-même a qualifié d'un mot resté célèbre auprès de ceux qui se sont approchés du problème de Socrate, c'est son /ἀτομία / atopia (dans l'ordre de la cité pas de croyances salubres si elle lié sont point vérifiées). Dans tout ce qui assure l'équilibre de la cité, non seulement Socrate n'a pas sa place, mais il n'est nulle part. Et quoi d'étonnant si une action si vigoureuse dans son caractère inclassable, si vigoureuse qu'elle vibre encore jusqu'à nous, a pris sa place. Quoi d'étonnant à ce qu'elle ait abouti à cette peine de mort, c'est-à-dire à la mort réelle de la façon la plus claire, en tant qu'infligée à une heure choisie à l'avance avec le consentement de tous et pour le bien de tous, et après tout sans que les siècles aient jamais pu trancher depuis si la sanction était juste ou injuste. De là où va le destin, un destin qu'il me semble qu'il n'y a pas d'excès à considérer comme nécessaire, et non pas extraordinaire de Socrate?

Freud d'autre part, n'est-ce pas suivant la rigueur de sa voie qu'il a découvert la pulsion de mort, c'est-à-dire quelque chose aussi de très scandaleux, moins coûteux sans aucun doute pour l'individu? Est-ce bien là une vraie différence? Socrate comme le répète depuis des siècles la logique formelle, non sans raison dans son insistance, Socrate est mortel, il devait donc mourir un jour. Ce n'est pas que Freud soit mort tranquille dans son lit qui ici nous importe. Je me suis efforcé de vous montrer la convergence de ce qui est ici dessiné avec l'aspiration sadianiste. Il est ici distingué cette idée de la mort éternelle, de la mort en tant qu'elle fait de l'être même son détour sans que nous puissions savoir si c'est là sens ou non sens et aussi bien l'autre, celle des corps. La seconde est celle\* de ceux qui suivent sans compromis eros, eros par où les corps se rejoignent, avec Platon en une seule âme, avec Freud sans âme du tout, mais en tout cas en un seul eros en tant qu'il unit unitivement. Bien sûr vous pouvez ici m'interrompre. Où est-ce que je vous emmène? Cet eros bien sûr -vous me l'accordez- c'est bien le même dans les deux cas, même s'il nous insupporte. Mais ces deux morts, qu'avez-vous à faire à nous les ramener, ce bateau de l'année dernière? Y pensez-vous encore, pour nous faire passer quoi? Le fleuve qui les sépare? Sommes-nous dans la pulsion de mort ou dans la dialectique? Je vous réponds oui! Oui, si l'une comme l'autre nous porte à l'étonnement. Car bien sûr je veux bien accorder que je m'égare, que je n'ai pas après tout à vous porter aux impasses dernières, que je vous ferai vous étonner, si vous ne le faites déjà, sinon de Socrate, du moins de Freud au point de départ. Car ces impasses même on vous prouvera qu'elles sont simples à résoudre si vous voulez bien justement ne vous étonner de rien. Il suffit que vous preniez comme point de départ quelque chose de simple comme bonjour, de clair comme roche, l'intersubjectivité par exemple. Je t'intersubjective, tu m'intersubjectives par la barbichette le premier qui rira aura un soufflet, et bien mérité!

Car comme on dit, qui ne voit que Freud a méconnu qu'il n'y a rien d'autre dans la constante sado-masochiste? Le narcissisme explique tout. Et l'on s'adresse à moi : "ne fûtes-vous pas près de le dire?" Il faut dire qu'en ce temps j'étais rétif déjà à la fonction de sa blessure, au narcissisme mais qu'importe! Et l'on me dira aussi que mon intempestif Socrate aurait dû y revenir lui aussi à cette intersubjectivité. Car Socrate n'a eu somme toute qu'un tort, c'est de violer la marche sur laquelle il convient toujours de nous régler, de ne pas revenir à la loi des masses, dont chacun sait qu'il faut l'attendre pour bouger le petit doigt sur le terrain de la justice, car les masses y arriveront nécessairement demain [malheurs de l'agora]. Voilà comment l'étonnement est réglé, viré au compte de la faute ; les erreurs ne seront jamais que des erreurs judiciaires, ceci sans préjudice des motivations personnelles.

Ce que peut avoir chez moi ce besoin d'en rajouter que j'ai toujours, et qui, bien entendu est à chercher dans mon goût de faire beau -nous retombons sur nos pieds - c'est mon penchant

\* Ce qui est dessiné dont je me suis efforcé de vous montrer la convergence avec l'aspiration sadianiste de la mort éternelle, de la mort en tant qu'elle fait partie de l'être même de son détour sans que nous puissions savoir si c'est là sens ou non sens... Aussi bien l'autre des corps le second :\*

pervers, donc ma sophistique peut être superflue. Alors nous allons repartir à procéder du a et je reprendrai, à toucher terre, la force de la litote pour viser sans que vous soyez légèrement étonnés. Est-ce l'intersubjectivité, soit ce qui est le plus étranger à la rencontre analytique, qui pointerait, elle, que nous nous y dérobons, sûrs qu'il faut l'éviter? L'expérience freudienne se fige dès qu'elle apparaît, elle ne fleurit que de son absence. Le médecin et le malade- comme on dit pour nous-fameuse relation dont on fait des gorges chaudes, vont-ils s'intersubjectiver à qui mieux mieux? Peut-être, mais on peut dire dans ce sens que l'un et l'autre n'en mènent pas large : "Il me dit cela pour son réconfort ou pour me plaire?" pense l'un; "Veut-il me rouler?", pense l'autre. La relation berger-bergère elle-même, si elle s'engage ainsi, s'engage mal. Elle est condamnée, si elle y reste, à n'aboutir à rien. C'est en quoi justement ces deux relations, médecin-malade, berger-bergère, doivent différer à tout prix de la négociation diplomatique et du guet-apens.

Ce qu'on appelle le poker, ce poker de la théorie, n'en déplaît à M. Henri Lefebvre, n'est pas à chercher dans l'œuvre de M. Von Neumann (7) comme il l'a pourtant affirmé récemment, ce qui fait que vu ma bienveillance je ne peux en déduire qu'une chose : qu'il ne connaît de la théorie de von Neumann que le titre qu'il y a dans le catalogue d'Hermann. Il est vrai que du même coup M. Henri Lefebvre met sur le même registre du poker la discussion philosophique elle-même à laquelle nous étions en proie. Evidemment si ce n'est pas son droit après tout je ne puis que lui laisser le retour de son mérite.

Pour revenir à la pensée de notre couple intersubjectif, mon premier soin comme analyste sera de ne pas me mettre dans le cas que mon patient ait même à me faire part de telles réflexions et le plus simple pour le lui épargner est justement d'éviter toute attitude qui prête à imputation de réconfort, a fortiori de séduction; même éviterai-je absolument, [s'il se trouve] qu'elle aille à m'échapper comme telle, et - si je le vois la faire, à toute extrémité, je ne puis \*intervenir\* que dans la mesure où je souligne que c'est à son insu que je suppose qu'il le fasse. Encore faudra-t-il que je prenne mes précautions pour éviter tout malentendu, à savoir avoir l'air de le charger d'une finasserie si peu calculée qu'elle soit. Donc ça n'est même pas dire que l'intersubjectivité serait dans l'analyse seulement reprise en mouvement qui la porterait à une puissance seconde, comme si l'analyste en attendait que l'analysé s'enferme pour que lui-même, l'analyste, le tourne.

\*le faire\*

(7) Neumann J., Morgenstein, O., Theory of games and economic behavior, Princetown, 1953.

Cette intersubjectivité est proprement réservée, ou encore mieux renvoyée sine die, pour laisser apparaître une autre prise dont la caractéristique est justement d'être essentiellement le transfert. Le patient lui-même le sait, il l'appelle, il se veut surpris ailleurs. vous direz que c'est un autre aspect de l'intersubjectivité, même, chose curieuse, dans le fait que c'est moi-même qui aurait ici frayé la voie. Mais où qu'on place cette initiative, elle ne peut m'être imputée à moi là qu'à contre-sens. Et de fait, si je n'avais pas formalisé dans la position des joueurs de bridge les altérités subjectives qui sont en jeu dans la position analytique, jamais on n'eût pu feindre me voir faire un pas convergent avec le schème de fausse audace dont un Rickman s'est un jour avisé sous le nom de two body psychology. De telles [théories] ont toujours un certain succès dans l'état de respiration amphibie où se sustente la pensée analytique. Pour qu'elles réussissent, il suffit de deux conditions. D'abord, qu'elles soient sensées venir de zones d'activité scientifique honorables d'où puisse revenir dans l'actualité, d'ailleurs facilement défraîchie de la psychanalyse, une ristourne de lustre. Ici c'était le cas. Rickman était un homme qui avait, peu après la guerre, cette sorte d'aura bénéfique d'avoir été dans le bain de la révolution russe, c'était censé le mettre en pleine expérience d'interpsychologie. La seconde raison de ce succès c'était de ne déranger en rien la routine de l'analyse. Et aussi bien sûr on refait une voie pour des aiguillages mentaux qui nous ramènent au garage. Mais au moins l'appellation de two body psychology aurait pu avoir un sens quand même : de nous réveiller. C'est justement celui qui est complètement élidé - remarquez-le - de l'emploi de sa formule. Elle devrait évoquer ce que peut avoir à faire l'attrait des corps dans la prétendue situation analytique. Il est curieux qu'il nous faille passer par la référence socratique pour en voir la portée. Dans Socrate, je veux dire là où on le fait parler, cette référence à la beauté des corps est permanente. Elle est si l'on peut dire animatrice dans ce mouvement d'interrogation dans lequel - remarquez-le - nous ne sommes même pas encore entrés, où nous ne savons même pas encore comment se répartissent la fonction de l'amant et de l'aimé (encore là, tout au moins, les choses sont-elles appelées par leur nom et autour d'elles pouvons-nous faire des remarques utiles).

Si effectivement quelque chose, dans l'interrogation passionnée, dialectique; qui anime ce départ a rapporte au corps il faut bien dire que, dans l'analyse, ceci se souligne par des traits dont la valeur d'accent prend son poids de son incidence particulièrement négative. Que les analystes eux-mêmes - j'espère qu'ici personne ne se sentira visé - ne se recommandent pas par un agrément corporel, c'est là ce à quoi la laideur socratique donne son plus noble. antécédent, en même temps d'ailleurs qu'elle nous rappelle que ce n'est pas du tout un obstacle à l'amour. Mais il faut tout de même souligner quelque chose c'est que l'idéal physique du psychanalyste, tel du moins qu'il se modèle dans l'imagination de la masse, comporte une addition d'épaisseur obtuse et de rusterie

bornée qui véhicule vraiment avec elle toute la question du prestige.

L'écran de cinéma- si je puis dire- est ici le révélateur le plus sensible. Pour nous servir simplement du tout dernier film de Hitchcock (8), voyez sous quelle forme se présente le débrouilleur d'énigme, celui qui se présente là pour trancher sans appel au terme de tous les recours.

Franchement il porte toutes les marques de ce que nous appellerons un élément [stigmatisé comme] l'intouchable! Aussi bien d'ailleurs nous touchons là un élément essentiel de la convention puisqu'il s'agit de la situation analytique. Et pour qu'elle soit violée, prenons toujours le même terme de référence, le cinéma, d'une façon qui ne soit pas révoltante, il faut que celui qui joue le rôle de l'analyste... prenons Soudain l'été dernier, nous y voyons là un personnage de thérapeute qui pousse la charitas jusqu'à rendre noblement le baiser qu'une malheureuse lui plaque sur les lèvres, il est beau garçon, là il faut absolument qu'il le soit, il est vrai qu'il est aussi neurochirurgien, et qu'on le renvoie promptement à ses trépons. Ce n'est pas une situation qui pourrait durer. En somme l'analyse est la seule praxis où le charme soit un inconvénient. Il romprait le charme. Qui a donc entendu parler d'un analyste de charme?

Ce ne sont pas des remarques qui soient tout à fait inutiles. Elles peuvent paraître ici faites pour nous amuser. Il importe qu'elles soient évoquées à leur étape. En tout cas il n'est pas moins notable que dans la direction du malade cet accès même au corps, que l'examen médical semble requérir y est sacrifié ordinairement dans la règle. Et ceci vaut la peine d'être noté. Il ne suffit pas de dire : "C'est pour éviter des effets excessifs de transfert". Et pourquoi ces effets seraient ils plus excessifs à ce niveau? Bien sûr ce n'est pas le fait non plus d'une espèce de pudibonderie anachronique comme on en voit des traces subsister dans des zones rurales, dans des gynécées islamiques, dans cet incroyable Portugal où le médecin n'ausculte qu'à travers ses vêtements la belle étrangère. Nous renchérissons là-dessus, et une auscultation si nécessaire qu'elle puisse paraître à l'orée d'un traitement (ou soit en son cours) y fait manière de rupture de la règle. Voyons les choses sous un autre angle. Rien de moins érotique que cette lecture -si l'on peut dire- des états instantanés du corps où excellent certains psychanalystes. Car tous les caractères de cette lecture, c'est en termes de signifiants - on peut dire; que ces états du corps sont traduits. Le foyer de la distance dont cette lecture s'accommode exige de la part de l'analyste autant d'intérêt, tout cela n'en tranchons pas trop vite le sens. On peut dire que cette neutralisation du corps (qui semble après tout la fin première de la civilisation) a affaire ici à une urgence plus grande et tant de précautions supposent la possibilité de son abandon. Je n'en suis pas sûr. J'introduis seulement ici la question de ce que c'est que [le corps]. Tenons nous en pour l'instant à cette remarque. Ce serait en tout cas

(8) Psychose.



mal apprécier les choses que de ne pas reconnaître au départ que la psychanalyse exige au début un haut degré de sublimation libidinale au niveau de la relation collective. L'extrême décence qu'on peut bien dire maintenue de la façon la plus ordinaire dans la relation analytique donne à penser que si le confinement régulier des deux intéressés du traitement analytique dans une enceinte à l'abri de toute indiscretion n'aboutit que très rarement à nulle contrainte par corps de l'un sur l'autre, c'est que la tentation que ce confinement entraînerait dans tout autre occupation est moindre ici qu'ailleurs (9). Tenons-nous en à ceci pour l'instant.

La cellule analytique, même douillette, même tout ce que vous voudrez, n'est rien de moins qu'un lit d'amour et ceci je crois tient à ce que, malgré tous les efforts qu'on fait pour la réduire au dénominateur commun de la situation, avec toute la résonance que nous pouvons donner à ce terme familier, ce n'est pas une situation que d'y venir - comme je le disais tout à l'heure - c'est la situation la plus fausse qui soit. Ce qui nous permet de le comprendre, c'est justement la référence que nous tenterons de prendre la prochaine fois à ce qu'est dans le contexte social la situation de l'amour lui-même. C'est dans la mesure où nous pourrions serrer de près, arrêter ce que Freud a touché plus d'une fois, ce qu'est dans la société la position de l'amour, position précaire, position menacée disons-le tout de suite, position clandestine., c'est dans cette mesure même que nous pourrions apprécier pourquoi et comment, dans cette position la plus protégée de toutes, celle du cabinet analytique, cette position de l'amour y devient encore plus paradoxale.

Je suspends ici arbitrairement ce procès. Qu'il vous suffise de voir dans quel sens j'entends que nous prenions la question. Rompant avec la tradition qui consiste à abstraire, neutraliser, à vider de tout son sens ce qui peut être en cause dans le fond de la relation analytique, j'entends partir de l'extrême de ce que je suppose : s'isoler avec un autre pour lui apprendre quoi? ce qui lui manque! Situation encore plus redoutable, si nous songeons justement que de par la nature du transfert ce "ce qui lui manque" il va l'apprendre en tant qu'aimant. Si je suis là pour son bien, ça n'est certainement pas au, sens de tout repos où la tradition thomiste l'article (amare est velle bonum alicui) puisque ce bien est déjà un terme plus que problématique - si vous avez bien voulu me suivre l'année dernière-dépassé, je ne suis pas là en fin de compte pour son bien, mais pour qu'il aime. Est-ce à dire que je dois lui apprendre à aimer? Assurément, il paraît difficile d'en éluder la nécessité que pour ce qui est d'aimer et de ce qu'est l'amour il y aura à dire que les deux choses ne se confondent pas. Pour ce qui est d'aimer et savoir ce que c'est que d'aimer, je dois tout le moins, comme Socrate, pouvoir me rendre ce témoignage que j'en sais quelque chose.

(9) Nous avons laissé toute son ambiguïté à cette phrase !

Or c'est précisément, si nous entrons dans la littérature analytique, ce dont il est le moins dit. Il semble que l'amour dans son couplage primordial ambivalent avec la haine, soit un terme qui aille de soi. Ne voyez rien d'autre, dans mes notations humoristiques d'aujourd'hui, que quelque chose destiné à vous chatouiller l'oreille.

L'amour pourtant, une longue tradition nous en parle. Il vient aboutir au dernier terme dans cette énorme élucubration d'un Anders Nygren (10), qui le scinde radicalement en ces deux termes incroyablement opposés dans son discours de l'erôs et de l'agapè.

Mais derrière ça, pendant des siècles on n'a fait que discuter, débattre sur l'amour. N'est-ce pas encore un autre sujet d'étonnement que nous autres analystes qui nous en servons, qui n'avons que ce mot à la bouche, nous puissions dire que par rapport à cette tradition nous nous présentions véritablement comme les plus démunis, dépourvus de toute tentative - même partielle- je ne dis pas de révision, d'addition à ce qui s'est poursuivi pendant des siècles sur ce terme, mais même de quelque chose qui simplement ne soit pas indigne de cette tradition. Est-ce qu'il n'y a pas là quelque chose de surprenant?

Pour vous le montrer, vous le faire sentir, j'ai pris comme objet de mon prochain séminaire le rappel de ce terme d'intérêt vraiment monumental, original par rapport à toute cette tradition qui est la nôtre dans le sujet de la structure de l'amour qu'est le Banquet. Si quelqu'un qui se sentirait suffisamment visé voulait faire dialogue avec moi sur le Banquet, je n'y verrais que des avantages. Assurément une relecture de ce texte monumental bourré d'énigmes où tout est pour montrer à la fois combien -si l'on peut dire- la masse même d'une élucubration religieuse qui nous pénètre par toutes nos fibres, qui est présente à toutes nos expériences, doit à cette sorte de testament extraordinaire, la Schwärmerei de Platon, ce que nous pouvons y trouver, en déduire comme repères essentiels et - je vous le montrerai- jusque dans l'histoire de ce débat, de ce qui s'est passé dans le premier transfert analytique. Que nous puissions y trouver toutes les clefs possibles, je pense que, quand nous en aurons fait l'épreuve, vous n'en douterez pas. Assurément ce n'est pas là des termes que je laisserais facilement, dans quelque compte-rendu publié, si voyants. Ce ne sont pas non plus des formules dont j'aimerais que les échos alassent nourrir ailleurs les arlequinades habituelles. J'entendrai que, cette année, nous sachions entre qui et qui nous sommes.

(10) Nygren A., Erôs et Agapè, la notion chrétienne de l'amour et de ses transformations, trad. , Jundt, P, Paris, Aubier, éditions Montaigne, 3 v, 1952.

Il s'agit aujourd'hui d'entrer dans l'examen du Banquet. C'est tout au moins ce que je vous ai promis la dernière fois.

Ce que je vous ai dit la dernière fois semble vous être parvenu avec des sorts divers. Les dégustateurs dégustent. Ils se disent : l'année sera-t-elle bonne? Simplement j'aimerais qu'on ne s'arrête pas trop à ce qui peut apparaître d'approximatif dans certaines des touches d'où j'essaie d'éclairer notre chemin. J'ai essayé la dernière fois de vous montrer les portants de la scène dans laquelle va prendre place ce que nous avons à dire concernant le transfert. Il est bien certain que la référence au corps, et nommément à ce qui peut l'affecter de l'ordre de la beauté, n'était pas simplement l'occasion de faire de l'esprit autour de la référence transférentielle. On m'objecte à l'occasion qu'il arrive au cinéma\*\*\* quelquefois que le psychanalyste est un beau garçon et pas seulement dans le cas exceptionnel que j'ai signalé. Il convient de voir que c'est précisément au moment où au cinéma, l'analyse est prise comme prétexte à la comédie. Bref, vous allez voir que les principales références auxquelles je me suis référé la dernière fois trouvent leur justification dans la voie où nous allons avoir aujourd'hui à nous conduire.

Pour rapporter ce qu'il en est du Banquet ça n'est, pas commode, étant donné le style et les limites qui nous sont imposées par notre place, notre objet particulier qui - ne l'oublions pas - est particulièrement celui de l'expérience analytique. Se mettre à faire un commentaire en bon ordre de ce texte extraordinaire c'est, peut-être, nous forcer à un bien long détour qui ne nous laisserait plus ensuite assez de temps pour d'autres parties du champ, étant donné que nous choisissons le Banquet dans la mesure où il nous a semblé y être une introduction particulièrement illuminante de notre étude.

Donc il va nous falloir procéder selon une forme qui n'est évidemment pas celle qui serait d'un commentaire, disons, universitaire du Banquet. D'autre part, bien sûr, je suis forcé de supposer qu'au moins une part d'entre vous ne sont pas vraiment initiés à la pensée platonicienne. Je ne vous dis pas que moi-même je me considère à cet égard comme absolument armé. Néanmoins j'en ai quand même assez d'expérience, assez d'idée pour croire que je peux me permettre d'isoler, de concentrer les projecteurs sur le Banquet en respectant tout un arrière-plan. Je prie d'ailleurs

\*\*\*que j'ai pris comme exemple de l'appréhension comme concernant l'aspect du psychanalyste\*\*\*

ceux qui sont en l'état de le faire à l'occasion de me contrôler, de me faire observer ce que peut avoir, non pas d'arbitraire - il est forcément arbitraire cet éclairage - mais dans son arbitraire, ce qu'il pourrait avoir de forcé et de décentrant.

D'autre part je ne déteste pas, et je crois même qu'il faut mettre en relief un je ne sais quoi de cru, de neuf, dans l'abord d'un texte comme celui du Banquet. C'est pour ça que vous m'excuserez de vous le présenter sous une forme d'abord un peu paradoxale ou qui vous semblera peut-être telle. Il me semble que quelqu'un qui lit le Banquet pour la première fois, s'il n'est pas absolument obnubilé par le fait que c'est un texte d'une tradition respectable, ne peut pas manquer d'éprouver ce sentiment qu'on doit appeler à peu près . être soufflé. Je dirai plus . s'il a un peu d'imagination historique il me semble qu'il doit se demander comment une pareille chose a pu nous être conservée à travers ce que j'appellerai volontiers les générations de grimauds, de moines, de gens dont il ne semble pas qu'ils étaient par destination faits pour nous transmettre quelque chose; [quelque chose] dont il me semble qu'il ne peut manquer de nous frapper, au moins par une de ses parties (par sa fin) que ça ne se rattache plutôt- pourquoi pas le dire - à ce qu'on appelle de nos jours une littérature spéciale, une littérature qui peut faire l'objet qui peut tomber sous le coup des perquisitions de la police.

A vrai dire si vous savez simplement lire-il me semble qu'on peut parler d'autant plus volontiers que, je crois qu'une fois n'est pas coutume, pas mal d'entre vous, à la suite de mon annonce de la dernière fois ont fait l'acquisition de cet ouvrage et donc ont dû y mettre leur nez - vous ne pouvez pas manquer d'être saisis par ce qui se passe dans la deuxième partie au moins de ce discours entre Alcibiade et Socrate en dehors des limites de ce qu'est le banquet lui-même. En tant que nous verrons tout à l'heure que c'est une cérémonie avec des règles, une sorte de rite, de concours intime entre gens de l'élite, de jeu de société... ce jeu de société, ce sumposion (1) nous voyons que ce n'est pas un prétexte au dialogue de Platon, cela se réfère à des mœurs, à des coutumes réglées diversement selon les localités de la Grèce, le niveau de culture dirions-nous, et ça n'est pas quelque chose d'exceptionnel que le règlement qui y est imposé . que chacun y apporte son "écot" sous la forme d'une petite contribution, d'un discours réglé sur un sujet. Néanmoins il y a quelque chose qui n'est pas prévu, il y a si l'on peut dire un désordre. Les règles ont même été données au début du Banquet qu'on n'y boira pas trop; sans doute le prétexte est que la plupart des gens qui sont là ont déjà un fort mal aux cheveux pour avoir un

(1) Cf. Avertissement.

peu trop bu la veille. On se rend compte aussi de l'importance du caractère sérieux du groupe d'élite que composent pour ce soir là les co-buveurs.

Ce qui n'empêche pas qu'à un moment, qui est un moment où tout n'est pas fini loin de là, un des convives qui est Aristophane a quelque chose à faire remarquer de l'ordre d'une rectification à l'ordre du jour, ou d'une demande d'explication. A ce moment-là entre un groupe de gens, eux, complètement ivres, à savoir Alcibiade et ses compagnons. Et Alcibiade, plutôt en l'air, usurpe la présidence et commence à tenir des propos qui sont exactement ceux dont j'entends vous faire valoir le caractère scandaleux.

Evidemment ceci suppose que nous nous faisons une certaine idée de ce qu'est Alcibiade, de ce que c'est que Socrate et ceci nous amène loin. Tout de même je voudrais que vous vous rendiez compte de ce que c'est qu'Alcibiade. Comme ça, pour l'usage courant, lisez dans Les vies des hommes illustres (2) ce que Plutarque en écrit, ceci pour vous rendre compte du format du personnage.

Je sais bien là encore il faudra que vous fassiez un effort. Cette vie nous est décrite par Plutarque dans ce que j'appellerai l'atmosphère alexandrine, c'est à savoir d'un drôle de moment de l'histoire, où tout des personnages semble passer à l'état d'une sorte d'ombre. Je parle de l'accent moral de ce qui nous vient de cette époque qui participe d'une sorte de sortie des ombres, une sorte de /nekuia/ (3) comme on dit dans l'Odyssée.

La fabrication [d'hommes] de Plutarque, avec ce qu'ils ont d'ailleurs comporté de modèle, de paradigme, pour toute une tradition moraliste qui a suivi, ont ce je ne sais quoi qui nous fait penser à l'être des zombis : c'est difficile d'y faire couler à nouveau un sang véritable. Mais tâchez de vous imaginer à partir de cette singulière carrière que nous trace Plutarque, ce qu'a pu être cet homme; cet homme venant là devant Socrate, Socrate qui ailleurs déclare avoir été /prôtos erastès/ le premier qui l'a aimé (4) lui, Alcibiade, cet Alcibiade qui d'autre part est une sorte de pré-Alexandre, personnage dont sans aucun doute les aventures de politique sont toutes marquées du signe du défi, de l'extraordinaire tour de force, de l'incapacité de se situer ni de s'arrêter nulle part, et partout où il passe renversant la situation et faisant passer la victoire d'un camp à l'autre partout où il se promène mais, partout pourchassé, exilé et, il faut bien le dire, en raison de ses méfaits. Il semble que si Athènes a perdu la guerre du Péloponnèse, c'est pour autant qu'elle a éprouvé le besoin de rappeler Alcibiade en plein cours des hostilités pour lui faire rendre compte d'une obscure histoire, celle dite de la mutilation des Hermès, qui nous paraît aussi inexplicable

(2) Plutarque, Alcibiade, in Vies, Paris, Les Belles Lettres, III, 1964.

(3) Nekuia : sacrifice pour l'évocation des morts, titre du chant XI de l'Odyssée.

(4) Platon, Alcibiade, (103 a).

sûrement dans son fond un caractère de profanation, à proprement parler d'injure aux dieux. Nous ne pouvons pas non plus absolument tenir la mémoire d'Alcibiade et de ses compagnons pour quitte. Je veux dire que ce n'est sans doute pas sans raisons que le peuple d'Athènes lui en a demandé compte. Dans cette sorte de pratique évocatrice, par analogie, de je ne sais quelle messe noire, nous ne pouvons pas ne pas voir sur quel fond d'insurrection, de subversion par rapport aux lois de la cité, surgit un personnage comme celui d'Alcibiade. Un fond de rupture, de mépris des formes et des traditions, des lois, sans doute de la religion même... C'est bien là ce qu'un personnage traîne après lui d'inquiétant. Il ne traîne pas moins une séduction très singulière partout où il passe. Et après cette requête du peuple athénien, il passe ni plus ni moins à l'ennemi, à Sparte, à cette Sparte d'ailleurs dont il [Alcibiade] n'est pas pour rien qu'elle soit l'ennemie d'Athènes puisque, préalablement, il a tout fait pour faire échouer, en somme, les négociations de concorde. Voilà qu'il passe à Sparte et ne trouve tout de suite rien de mieux, de plus digne de sa mémoire, que de faire un enfant à la reine, au vu et au su de tous. Il se trouve qu'on sait fort bien que le roi Agis ne couche pas depuis dix mois avec sa femme pour des raisons que je vous passe. Elle a un enfant, et aussi bien Alcibiade dira : au reste, ce n'est pas par plaisir que j'ai fait ça, c'est parce qu'il m'a semblé digne de moi d'assurer un trône à ma descendance, d'honorer par là le trône de Sparte de quelqu'un de ma race (5). Cette sorte de choses, on le conçoit, peuvent captiver un certain temps, elles se pardonnent mal. Et bien sûr vous savez qu'Alcibiade, après avoir apporté ce présent et quelques idées ingénieuses à la conduite des hostilités, va porter ses quartiers ailleurs. Il ne manque pas de le faire dans le troisième camp, dans le camp des Perses, dans celui qui représente le pouvoir du roi de Perse en Asie Mineure, à savoir Tissapherne qui, nous dit Plutarque, n'aime guère les Grecs (6). Il les déteste à proprement parler, mais il est séduit par Alcibiade. C'est à partir de là qu'Alcibiade va s'employer à retrouver la fortune d'Athènes. Il le fait à travers des conditions dont l'histoire bien sûr est également fort surprenante puisqu'il semble que ce soit vraiment au milieu d'une sorte de réseau d'agents doubles, d'une trahison permanente : tout ce qu'il donne comme avertissements aux Athéniens est immédiatement à travers un circuit rapporté à Sparte [et] aux Perses eux-mêmes qui le font savoir à celui nommément de la flotte athénienne qui a passé le renseignement; de sorte qu'à la fois il se trouve à son tour savoir, être informé, qu'on sait parfaitement en haut lieu qu'il a trahi. Ces personnages se débrouillent chacun comme ils peuvent. Il est certain qu'au milieu de tout cela Alcibiade redresse la fortune d'Athènes. A la suite de cela, sans que nous puissions être absolument sûrs des détails, selon la

(5).cf. Plutarque, Vies, Alcibiade, 23 (7-9),

(6) *ibid.* 24 (6),

façon dont les historiens antiques le rapportent, il ne faut pas s'étonner si Alcibiade revient à Athènes avec ce que nous pourrions appeler les marques d'un triomphe hors de tous les usages qui, malgré la joie du peuple athénien, va être le commencement d'un retour de l'opinion.

Nous nous trouvons en présence de quelqu'un qui ne peut manquer à chaque instant de provoquer ce qu'on peut appeler l'opinion. Sa mort est une chose bien étrange [elle aussi. Les obscurités planent sur qui en est le responsable; ce qui est certain, c'est qu'il semble, qu'après une suite de renversements de sa fortune, de retournements, tous plus étonnants les uns que les autres, (mais il semble qu'en tout cas, quelles que soient les difficultés où il se mette, il ne puisse jamais être abattu), une sorte d'immense concours de haines va aboutir à en finir avec Alcibiade par des procédés qui sont ceux, dont la légende, le mythe disent qu'il faut user avec le scorpion : on l'entoure d'un cercle de feu dont il s'échappe et c'est de loin à coups de javelines et de flèches qu'il faut l'abattre.

Telle est la carrière singulière d'Alcibiade. Si je vous ai fait apparaître le niveau d'une puissance, d'une pénétration d'esprit fort active, exceptionnelle, je dirai que le trait le plus saillant est encore ce reflet qu'y ajoute ce qu'on dit de la beauté non seulement précoce de l'enfant Alcibiade (que nous savons tout à fait liée à l'histoire du mode d'amour régnant alors en Grèce à savoir, de l'amour des enfants) mais cette beauté longtemps conservée qui fait que dans un âge avancé elle fait de lui quelqu'un qui séduit autant par sa forme que par son exceptionnelle intelligence.

Tel est le personnage. Et nous le voyons dans un concours qui réunit en somme des hommes savants, graves (encore que, dans ce contexte d'amour grec sur lequel nous allons mettre l'accent tout à l'heure qui apporte déjà un fond d'érotisme permanent sur lequel ces discours sur l'amour se détachent) nous le voyons donc qui vient raconter à tout-,le monde quelque chose que nous pouvons résumer à peu près en ces termes : à savoir les vains efforts qu'il a fait en son jeune temps, au temps où Socrate l'aimait, pour amener Socrate à le baiser.

Ceci est développé longuement avec des détails, et avec en somme une très grande crudité de termes. Il n'est pas douteux qu'il ait amené Socrate à perdre son contrôle, à manifester son trouble, à céder à des invites corporelles et directes, à une approche physique. Et c'est ceci qui publiquement [est rapporté] par un homme ivre sans doute, mais un homme ivre dont Platon ne dédaigne pas de nous rapporter dans toute leur étendue les propos - je ne sais pas si je me fais bien entendre.

Imaginez un livre qui paraîtrait, je ne dis pas de nos jours, car ceci paraît environ une cinquantaine d'années

après la scène qui est rapportée, Platon le fait paraître à cette distance, supposez que dans un certain temps, pour ménager les choses, un personnage qui serait disons M. Kennedy, dans un bouquin fait pour l'élite, Kennedy qui aurait été en même temps James Dean, vienne raconter comment il a tout fait au temps de son université pour se faire faire l'amour par ... (disons une espèce de prof), je vous laisse le soin du choix d'un personnage. Il ne faudrait pas absolument le prendre dans le corps enseignant puisque Socrate n'était pas tout à fait un professeur. C'en était un tout de même d'un peu spécial. Imaginez que ce soit quelqu'un comme M. Massignon et qui soit en même temps Henry Miller. Cela ferait un certain effet. Cela amènerait au Jean-Jacques Pauvert qui publierait cet ouvrage quelques ennuis. Rappelons ceci au moment où il s'agit de constater que cet ouvrage étonnant nous a été transmis à travers les siècles par les mains de ce que nous devons appeler à divers titres des frères diversement ignorantins, ce qui fait que nous en avons sans aucun doute le texte complet.

Eh bien! c'est ce que je pensais, non sans une certaine admiration, en feuilletant cette admirable édition que nous en a donné Henri Estienne avec une traduction latine. Et cette édition est quelque chose d'assez définitif pour qu'encore maintenant, dans toutes les éditions diversement savantes, critiques, elle soit déjà, celle là, parfaitement critique pour qu'on nous en donne la pagination. Pour ceux qui entrent là un peu neufs, sachez que les petits 272 a ou autres, par lesquels vous voyez notées les pages auxquelles il convient de se reporter, c'est seulement la pagination Henri Estienne (1578). Henri Estienne n'était certainement pas un ignorantin, mais on a peine à croire que quelqu'un qui est capable (il n'a pas fait que cela) de se consacrer à mettre debout des éditions aussi monumentales [ait eu une] ouverture sur la vie telle qu'elle puisse pleinement appréhender le contenu de ce qu'il y a dans ce texte, je veux dire en tant que c'est éminemment un texte sur l'amour.

A la même époque - celle d'Henri Estienne - d'autres personnes s'intéressaient à l'amour et je peux bien tout vous dire : quand je vous ai parlé l'année dernière longuement de la sublimation autour de l'amour de la femme, la main que je tenais dans l'invisible n'était pas celle de Platon ni de quelqu'un d'érudit, mais celle de Marguerite de Navarre. J'y ai fait allusion sans insister. Sachez, pour cette sorte de banquet, de sumposion aussi qu'est son Heptaméron, elle a soigneusement exclu ces sortes de personnages à ongles noirs qui sortaient à l'époque en rénovant le contenu des bibliothèques. Elle ne veut que des cavaliers, des seigneurs, des personnages qui, parlant de l'amour parlent de quelque chose qu'ils ont eu le temps de vivre. Et aussi bien dans tous les commentaires qui ont été donnés du Banquet, c'est bien de cette dimension qui semble manquer bien souvent que nous avons soif. Peu importe.

(7) Marguerite de Navarre, Heptaméron, M. François Ed., Paris, 1960



Parmi ces gens qui ne doutent jamais que leur compréhension-comme dit Jaspers- n'atteigne les limites du concret-sensible-compréhensible, l'histoire d'Alcibiade et de Socrate a toujours été difficile à avaler. Je n'en veux pour témoin que ceci :c'est que Louis le Roy 11559 , Ludovicus Rejus, qui est le premier traducteur en français de ces textes qui venaient d'émerger de l'Orient pour la culture occidentale, tout simplement s'est arrêté là, à l'entrée d'Alcibiade. Il n'a pas traduit après. Il lui a semblé qu'on avait fait d'assez beaux discours avant qu'Alcibiade rentre. Ce qui est bien le cas d'ailleurs. Alcibiade lui a paru quelque chose de surajouté, d'apocryphe, et il n'est pas le seul à se comporter ainsi. Je vous passe les détails. Mais Racine un jour a reçu d'une dame ( 8) qui s'était employée à la traduction du Banquet un manuscrit pour le revoir. Racine qui était un homme sensible a considéré cela comme intraduisible et pas seulement l'histoire d'Alcibiade, mais tout le Banquet. Nous avons ses notes qui nous prouvent qu'il a regardé de très près le manuscrit qui lui était envoyé; mais pour ce qui est de le refaire, car il s'agissait de rien moins que de le refaire (il fallait quelqu'un comme Racine pour traduire le grec), il a refusé. Très peu pour lui. Troisième référence. J'ai la chance d'avoir cueilli il y a bien longtemps, dans un coin, les notes manuscrites d'un cours de Brochard sur Platon. C'est fort remarquable, ces notes sont remarquablement prises, l'écriture est exquise. A propos de la théorie de l'amour, Brochard bien sûr se réfère à tout ce qu'il convient; le Lysis, le Phèdre, le Banquet. C'est surtout le Banquet. Il y a un très joli jeu de substitution quand on arrive à l'affaire d'Alcibiade. Il embraye, il aiguille les choses sur le Phèdre qui, à ce moment-là, prend le relais. L'histoire d'Alcibiade, il ne s'en charge pas.

Cette réserve après tout mérite plutôt notre respect. Je veux dire que c'est tout au moins le sentiment qu'il y a là quelque chose qui fait question. Et nous aimons mieux cela que de le voir résolu par des hypothèses singulières qui ne sont pas rares à se faire jour. La plus belle d'entre elles -je vous la donne en mille- M. Léon Robin s'y rallie (ce qui est étonnant) c'est que Platon a voulu là faire rendre justice à son maître. Les érudits ont découvert qu'un nommé Polycrate avait fait sortir [un pamphlet] quelques années après la mort de Socrate. Vous savez qu'il succomba sous diverses accusations dont se firent les porteurs trois personnages dont un nommé Anytus. Un certain Polycrate aurait remis ça effectivement dans la bouche d'Anytus, un réquisitoire dont le corps principal aurait été constitué par le fait que Socrate serait responsable précisément de ce dont je vous ai parlé tout à l'heure, à savoir de ce qu'on peut appeler le scandale, le sillage de corruption; il aurait traîné toute sa vie après lui Alcibiade, avec le cortège de troubles sinon de catastrophes qu'il aurait entraîné avec lui.

(8) L'abbesse de Fontevault, Mme de Rochechouart-Mortemart.

Il faut avouer que l'idée que Platon ait innocenté Socrate, ses mœurs, sinon son influence en nous mettant en face d'une scène de confession publique de ce caractère, c'est vraiment le pavé de l'ours. Il faut vraiment se demander à quoi rêvent les gens qui émettent de pareilles hypothèses. Que Socrate ait résisté aux entreprises d'Alcibiade, que ceci à soi tout seul puisse justifier ce morceau du Banquet comme quelque chose destiné à rehausser le sens de sa mission auprès de l'opinion publique, c'est quelque chose qui, quant à moi, ne peut pas manquer de me laisser pantois.

Il faut tout de même bien. que ou bien nous soyons devant une séquelle de raisons pour lesquelles Platon ne nous avise guère ou bien que ce morceau ait en effet sa fonction, je veux dire cette irruption du personnage \*\*\* qui a tout de même le plus étroit rapport avec ce dont il s'agit : la question de l'amour.

Alors pour voir ce qu'il en est, et c'est justement parce que, ce qu'il en est, est justement le point autour duquel tourne tout ce dont il s'agit dans le Banquet, le point autour duquel va s'éclairer au plus profond non pas tellement la question de la nature de l'amour que la question qui ici nous intéresse, à savoir, de son rapport avec le transfert. C'est à cause de cela que je fais porter la question sur cette articulation entre le texte qui nous est rapporté des discours prononcés dans le sumposion, (416 av. JC) et l'irruption d'Alcibiade.

Là il faut que je vous brosse d'abord quelque chose concernant le sens de ces discours, le texte d'abord qui nous en est retransmis, le récit. Qu'est-ce que c'est en somme que ce texte? Qu'est-ce que nous raconte Platon?

D'abord on peut se le demander. Est-ce une fiction, une fabrication, comme manifestement beaucoup de ses dialogues qui sont des compositions obéissant à certaines lois (et dieu sait là-dessus qu'il faudrait beaucoup en dire)? Pourquoi ce genre? Pourquoi cette loi du dialogue? Il faut bien que nous laissions des choses de côté; je vous indique seulement qu'il y a là-dessus tout un pan de choses à connaître. Mais cela a tout de même un autre caractère, caractère d'ailleurs qui n'est pas tout à fait étranger au mode sous lequel nous sont montrés certains de ces dialogues. Pour me faire comprendre, je vous dirai ceci : si nous pouvons prendre le Banquet comme nous allons le prendre, disons comme une sorte de compte-rendu de séances psychanalytiques (car effectivement c'est de quelque chose comme cela qu'il s'agit) puisque à mesure que progressent; se succèdent les contributions des différents participants à ce sumposion quelque chose se passe qui est l'éclairement successif de chacun de ces flashes par celui qui suit, puis à la fin quelque chose qui nous est rapporté vraiment comme cette sorte de fait brut voire gênant, l'irruption de la vie là-dedans;

\*\*\*auquel, en effet, on peut conjoindre le personnage d'un horizon plus éloigné sans doute de Socrate, mais aussi qui lui est lié par [lacune] le plus indissolublement pour que ce personnage s'amenant en chair et en os est quelque chose\*\*\*

la présence d'Alcibiade. Et c'est à nous de comprendre quel sens il y a justement dans ce discours d'Alcibiade.

Alors donc, si c'est de cela qu'il s'agit, nous en aurions d'après Platon une sorte d'enregistrement. Comme il n'y avait pas de magnétophone, nous dirons que c'est un enregistrement sur cervelle. L'enregistrement sur cervelle est une pratique excessivement ancienne, qui a soutenu -je dirai même - le mode d'écoute pendant de longs siècles des gens qui participaient à des choses sérieuses, tant que l'écrit n'avait pas pris cette fonction de facteur dominant dans la culture qui est celui qu'il a de nos jours. Comme les choses peuvent s'écrire, les choses qui sont à retenir pour nous sont dans ce que j'ai appelé les kilos de langage c'est à dire, des piles de livres et des tas de papiers. Mais quand le papier était plus rare, et les livres beaucoup plus difficiles à fabriquer et à diffuser, c'était une chose excessivement importante que d'avoir une bonne mémoire, et - si je puis dire - de vivre tout ce qui s'entendait dans le registre de la mémoire qui le garde. Et ce n'est pas simplement au début du Banquet mais dans toutes les traditions que nous connaissons que nous pouvons voir le témoignage que la transmission orale des sciences et des sagesses y est absolument essentielle. C'est à cause de cela d'ailleurs que nous en connaissons encore quelque chose, c'est dans la mesure où l'écriture n'existe pas que la tradition orale fait fonction de support. Et c'est bien à cela que Platon se référerait dans le mode sous lequel il nous présente... sous lequel nous arrive le texte du Banquet. Il le fait raconter par quelqu'un qui s'appelle Apollodore. Nous connaissons l'existence de ce personnage. Il existe historiquement et il est censé cet Apollodore que Platon fait parler (car Apollodore parle) venir dans un temps daté à environ un peu plus d'une trentaine d'années avant la parution du Banquet si on prend la date d'à peu près 370 pour la sortie du Banquet. C'est avant la mort de Socrate [399] que se place ce que Platon nous dit être le moment où est \*\* retransmis par Apollodore ce compte-rendu [recueilli d'Aristodème] de ce qui s'est passé, quinze ans encore avant ce moment où il est censé le recevoir puisque nous avons des raisons de savoir que c'est en 416 que se serait tenu ce prétendu sumposion auquel il [Aristodème] a assisté (9). C'est donc seize ans après qu'un personnage extrait de sa mémoire le texte littéral de -ce qui se serait dit. Donc, le moins qu'on puisse dire, c'est que Platon prend tous les procédés nécessaires à nous faire croire tout au moins à ce qui se pratiquait couramment et ce qui s'est toujours pratiqué dans ces phases de la culture, à savoir ce que j'ai appelé l'enregistrement sur cervelle. Il souligne à que le même personnage, Aristodème m'avait pas gardé un

\*\*recueilli\*

(9) L'a datation de la parution du Banquet proposée par Lacan diffère de celle que Robin discute dans la notice p. VIII et sqq., date de la composition, p. XIX et sqq., le problème historique. L'Apollodore que fait parler Platon introduit à plusieurs reprises son récit d'un ephè, il dit ou dit-il, qui maintient présente l'idée qu'il tient ce qu'il rapporte du témoignage d'Aristodème. Lacan semble situer dans un même temps le recueil par Apollodore du récit d'Aristodème et sa retransmission à ses propres amis (témoignage indirect). -416 Banquet, -400 environ : récit d'Aristodème, récit d'Apollodore, -370 parution du Banquet.

entier souvenir]...qu'il y a- des bouts de la bande abîmés, que sur certains points il peut. y avoir des manques. Tout ceci évidemment ne tranche pas absolument la question de la véracité historique mais a pourtant une grande vraisemblance. Si c'est un mensonge, c'est un mensonge beau. Comme d'autre part c'est manifestement un ouvrage d'amour, et que, peut-être arriverons-nous à voir pointer la notion après tout que seuls les menteurs peuvent répondre dignement à l'amour, dans ce cas même, le Banquet répondrait certainement à quelque chose qui est comme (ceci par contre nous est légué sans ambiguïté) la référence élective de l'action de Socrate à l'amour.

C'est bien pour cela que le Banquet est un témoignage si important. Nous savons que Socrate lui-même témoigne, s'affirme ne connaître vraiment quelque chose (sans doute le Théagès où il le dit n'est pas un dialogue de Platon mais c'est un dialogue quand même de quelqu'un qui écrivait sur ce qu'on savait de Socrate et ce qui restait de Socrate) et Socrate dans le Théagès nous est attesté avoir dit expressément ne savoir rien en somme que cette petite chose de science /smikrou tinos mathēmatos/ qui est celle de /tôn erōtikōn /, les choses de l'amour. Il le répète en ces propres termes, en des termes qui sont exactement les mêmes en un point du Banquet(10).

Le sujet donc du Banquet est ceci ... le sujet a été proposé, avancé par le personnage de Phèdre ni plus ni moins. Phèdre sera celui aussi qui a donné son nom à un autre discours, celui auquel je me suis référé l'année dernière à propos du beau et où il s'agit aussi d'amour (les deux sont reliés dans la pensée platonicienne) Phèdre est dit /patēr tou logou/, le père du sujet, à propos de ce dont il va s'agir dans le Banquet, le sujet est celui-ci : en somme à quoi ça sert d'être savant en amour? Et nous savons que Socrate prétend n'être savant en rien d'autre. Il n'en devient que plus frappant de faire cette remarque que vous pourrez apprécier à sa juste valeur quand vous vous reporterez au texte : vous apercevoir que Socrate ne dit presque rien en son nom. Ce "presque rien" je vous dirai si nous avons le temps aujourd'hui, il est important.

Je crois que nous arrivons juste au moment où je pourrai vous le dire, presque sans rien, sans doute est-ce essentiel. Et c'est autour de ce "presque rien" que tourne vraiment la scène, à savoir qu'on commence à parler vraiment du sujet comme il fallait s'y attendre.

Disons tout de suite qu'en fin de compte, dans l'espèce de réglage, d'accommodement de la hauteur à quoi prendre les choses, vous verrez qu'en fin de compte Socrate ne le met pas tellement haut par rapport à ce que disent les autres; ça consiste plutôt à cadrer les choses, à régler les

(10) Cette citation est extraite du Théagès (128 b) : "...je ne sais rien hormis du moins une toute petite connaissance, celle des choses d'amour... ». Dans le Banquet (177d) : « ... ni sans doute pour moi qui assure ne rien savoir d'autre que ce qui a trait à l'amour ».

lumières de façon à ce qu'on voie justement cette hauteur qui est moyenne. Si Socrate nous dit quelque chose c'est, assurément, que l'amour n'est pas chose divine. Il ne met pas ça très haut, mais c'est cela qu'il aime, il n'aime même que ça. Ceci dit, le moment où il prend la parole vaut bien la peine aussi qu'on le souligne, c'est justement après Agathon. Je suis bien forcé de les faire entrer les uns après les autres, au fur et à mesure de mon discours, au lieu de les faire entrer dès le départ à savoir Phèdre, Pausanias, Aristodème qui est venu là je dois dire en cure-dent (11), c'est-à-dire qu'il a rencontré (Agathon), Socrate (12), et que Socrate l'a amené; il y a aussi Eryximaque qui est un confrère pour la plupart d'entre vous, qui est un médecin; il y a Agathon qui est l'hôte, Socrate (qui a amené Aristodème) qui arrive très en retard parce qu'en route il a eu ce que nous pourrions appeler une crise. Les crises de Socrate consistent à s'arrêter pile, à se tenir debout sur un pied dans un coin. Il s'arrête dans la maison voisine où il n'a rien à faire. Il est planté dans le vestibule entre le porte-parapluie et le porte-manteau et il n'y a plus moyen de le réveiller. Il faut mettre un tout petit peu d'atmosphère autour de ces choses. Ce n'est pas du tout des histoires comme vous le verrez aussi ennuyeuses que vous le voyiez au collège.

Un jour j'aimerais vous faire un discours où je prendrais mes exemples justement dans le Phèdre, ou encore dans telle pièce d'Aristophane, sur quelque chose d'absolument essentiel sans lequel il n'y a pas moyen tout de même de comprendre comment se situe, ce que j'appellerai dans tout ce que nous propose l'Antiquité, le cercle éclairé de la Grèce.

Nous, nous vivons tout le temps au milieu de la lumière. La nuit est en somme véhiculée sur un ruisseau de néon. Mais imaginez tout de même que jusqu'à une époque qu'il n'y a pas besoin de reporter au temps de Platon, époque relativement récente, la nuit était la nuit.

Quand on vient frapper, au début du Phèdre, pour réveiller Socrate, parce qu'il faut se lever un petit peu avant le point du jour (j'espère que c'est dans le Phèdre mais peu importe, c'est au début d'un dialogue de Platon) (13) c'est toute une affaire. Il se lève, et il est vraiment dans le noir, c'est-à-dire qu'il renverse des choses s'il fait trois pas. Au début d'une pièce d'Aristophane à laquelle je faisais allusion aussi, quand on est dans le noir on est vraiment dans le noir (14), c'est là qu'on ne reconnaît pas la personne qui vous touche la main.

Pour prendre ce qui se passe encore au temps de Marguerite de Navarre, les histoires de l'Heptaméron sont remplies d'histoires de cette sorte. Leur possibilité repose sur le fait qu'à cette époque-là, quand on glisse dans le lit d'une dame la nuit, il est considéré comme une des choses les plus possibles qui soient, à condition de la fermer, de se faire

(11) N'est-ce pas plutôt pique-assiette?

(12) Est-ce un lapsus puisqu'il a rencontré Socrate qui se rendait précisément chez Agathon?

(13) Cf. le troisième séminaire où Lacan rétablira sa référence : "le Protagoras et non le Phèdre."

(14) *L'assemblée des femmes*.

prendre pour son mari ou pour son amant. Et cela se pratique, semble-t-il, couramment. Ceci change tout à fait la dimension des rapports entre les êtres humains. Et évidemment ce que j'appellerai dans un tout autre sens la diffusion des lumières change beaucoup de choses au fait que la nuit ne soit pas pour nous une réalité consistante, ne puisse pas couler d'une louche, faire une épaisseur de noir, nous ôte certaines choses, beaucoup de choses.

Tout ceci pour revenir à notre sujet qui est celui auquel il nous faut bien venir, à savoir ce que signifie ce cercle éclairé dans lequel nous sommes, et ce donc: il s'agit à propos de l'amour quand on en parle en Grèce. Quand on en parle, eh bien... comme dirait M. de la Palisse, il s'agit de l'amour grec.

L'amour grec, il faut bien vous faire à cette idée, c'est l'amour des beaux garçons. Et puis, tiret, rien de plus. Il est bien clair que quand on parle de l'amour on ne parle pas d'autre chose. Tous les efforts que nous faisons pour mettre ceci à sa place sont voués d'avance à l'échec. Je veux dire que pour essayer de voir exactement ce que c'est nous sommes obligés de pousser les meubles d'une certaine façon, de rétablir certaines perspectives, de nous mettre dans une certaine position plus ou moins oblique, de dire qu'il n'y avait forcément pas que ça ... évidemment... bien sûr...

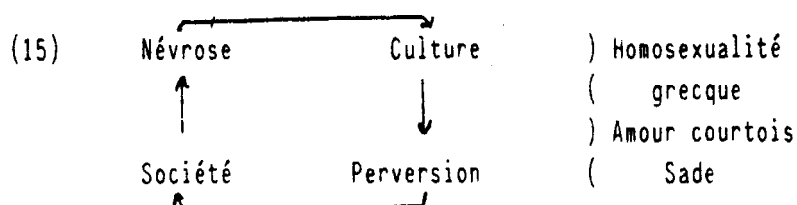
Il n'en reste pas moins que sur le plan de l'amour il n'y avait que ça. Mais alors d'autre part, si on dit cela, vous allez me dire l'amour des garçons est quelque chose d'universellement reçu \*\*\*. Et non! Même quand on dit cela il n'en reste pas moins que dans toute une partie de la Grèce c'était fort mal vu, que dans une toute autre partie de la Grèce, - c'est Pausanias qui le souligne dans le Banquet c'était très bien vu, et comme c'était la partie totalitaire de la Grèce, les Béotiens, les Spartiates qui faisaient partie des totalitaires (tout ce qui n'est pas interdit est obligatoire) non seulement c'était très bien vu, mais c'était le service commandé. Il ne s'agissait pas de s'y soustraire. Et Pausanias dit : il y a des gens qui sont beaucoup mieux. Chez nous, les Athéniens, c'est bien vu mais c'est défendu tout de même, et naturellement ça renforce le prix de la chose. Voilà à peu près ce que nous dit Pausanias.

Tout ceci, bien sûr, dans le fond, n'est pas pour nous apprendre grand chose, sinon que c'était plus vraisemblable à une seule condition, que nous comprenions à peu près à quoi ça correspond. Pour s'en faire une idée, il faut se référer à ce que j'ai dit l'année dernière de l'amour courtois. C'est pas la même chose bien sûr, mais ça occupe dans la société une fonction analogue. Je veux dire que c'est bien évidemment de l'ordre et de la fonction de la sublimation, au sens où j'ai essayé l'année dernière d'apporter sur ce sujet une légère rectification dans vos esprits sur ce qu'il en est réellement de la fonction de la sublimation.

\*\*\*Il y a beau temps pour certains de nos contemporains qui avaient pu naître un peu plus tôt...\*\*\*  
25

Disons qu'il ne s'agit là de rien que nous ne puissions mettre sous le registre d'une espèce de régression à l'échelle collective. Je veux dire que ce quelque chose que la doctrine analytique nous indique être le support du lien social comme tel, de la fraternité entre hommes, l'homosexualité l'attache à cette neutralisation du lien. Ce n'est pas de cela dont il s'agit. Il ne s'agit pas d'une dissolution de ce lien social, d'un retour à la forme innée, c'est bien évidemment autre chose. C'est un fait de culture et aussi bien il est clair que c'est dans les milieux des maîtres de la Grèce, au milieu des gens d'une certaine classe, au niveau où règne et où s'élabore la culture, que cet amour est mis en pratique. Il est évidemment le grand centre d'élaboration des relations inter-humaines. Je vous rappelle sous une autre forme, le quelque chose que j'avais déjà indiqué lors de la fin d'un séminaire précédent, le schéma du rapport de la perversion avec la culture en tant qu'elle se distingue de la société (15). Si la société entraîne par son effet de censure une forme de désagrégation qui s'appelle la névrose, c'est dans un sens contraire d'élaboration, de construction, de sublimation - disons le mot - que peut se concevoir la perversion quand elle est produit de la culture. Et si vous voulez, le cercle se ferme: la perversion apportant des éléments qui travaillent la société, la névrose favorisant la création de nouveaux éléments de culture. Cela n'empêche pas, toute sublimation qu'elle soit, que l'amour grec ne reste une perversion. Nul point de vue culturaliste n'a ici à se faire valoir. Il n'y a pas à nous dire que sous prétexte que c'était une perversion reçue, approuvée, voire fêtée... l'homosexualité n'en reste pas moins ce que c'était : une perversion. Que vouloir nous dire pour arranger les choses que si, nous, nous soignons l'homosexualité, c'est que de notre temps l'homosexualité c'est tout à fait autre chose, ce n'est plus à la page, et qu'au temps des grecs par contre elle a joué sa fonction culturelle et comme telle est digne de tous nos égards, c'est vraiment éluder ce qui est à proprement parler le problème. La seule chose qui différencie l'homosexualité contemporaine à laquelle nous avons affaire et la perversion grecque, mon dieu, je crois qu'on ne peut guère la trouver dans autre chose que dans la qualité des objets. Ici, les lycéens sont acnéiques et crétinisés par l'éducation qu'ils reçoivent et ces conditions sont peu favorables à ce que ce soit . eux qui soient l'objet des hommages; il semble \*\* qu'on soit obligé d'aller chercher les objets dans les coins latéraux, le ruisseau, c'est toute la différence. Mais la structure, elle, n'est en rien à distinguer.

\*\* sans qu'on... \*\*



Bien entendu ceci fait scandale, vue l'éminente dignité dont nous avons revêtu le message grec. Et alors il y a de bons propos dont on s'entoure à cet usage, c'est à savoir qu'on nous dit : quand même ne croyez pas pour autant que les femmes ne reçussent pas les hommages qui convenaient. Ainsi Socrate, n'oubliez pas, justement dans le Banquet, où, je vous l'ai dit, il dit très peu de choses en son nom - mais c'est énorme ce qu'il parle - seulement il fait parler à sa place une femme : Diotime. N'y voyez-vous pas le témoignage que le suprême hommage revient, même dans la bouche de Socrate, à la femme? Voilà tout au moins ce que les bonnes âmes ne manquent jamais à ce détour de nous faire valoir; et ceci ajouté, vous savez de temps en temps il allait rendre visite à Laïs, à Aspasia - tout ce qu'on peut ramener des ragots des historiens - à Théodota qui était la maîtresse d'Alcibiade. Et sur Xanthippe, la fameuse, dont je vous parlais l'autre jour, elle était là le jour de sa mort vous savez, et même qu'elle poussait des cris à assourdir le monde. Il n'y a qu'un malheur... cela nous est attesté dans le Phédon, de toute façon, Socrate invite qu'on la couche promptement, qu'on la fasse sortir au plus vite et qu'on puisse parler tranquille, on n'a plus que quelques heures.

A ceci près, la fonction de la dignité des femmes serait préservée. Je ne doute pas en effet de l'importance des femmes dans la société grecque antique, je dirai même plus, c'est une chose très sérieuse dont vous verrez la portée dans la suite. C'est qu'elles avaient ce que j'appellerai leur vraie place. Non seulement elles avaient leur vraie place, mais ceci veut dire qu'elles avaient un poids tout à fait éminent dans les relations d'amour comme nous en avons toutes sortes de témoignages. C'est qu'il s'avère, à condition toujours de savoir lire – il ne faut pas lire les auteurs antiques avec des lunettes grillagées - [il s'avère] qu'elles avaient ce rôle pour nous voilé mais pourtant très éminemment, le leur dans l'amour : simplement le rôle actif, à savoir que la différence qu'il y a entre la femme antique et la femme moderne c'est qu'elle exigeait son dû, c'est qu'elle attaquait l'homme. Voilà ce que vous pourrez, je crois, toucher du doigt dans bien des cas. En tout cas lorsque vous serez éveillés à ce point de vue sur la question vous remarquerez bien des choses qui autrement, dans l'histoire antique, paraîtraient étranges. En tous les cas Aristophane, qui était un très bon metteur en scène de music-hall, ne nous a pas dissimulé comment se comportaient les femmes de son temps. Il n'y a jamais rien eu de plus caractéristique et de plus cru concernant les entreprises - si je puis dire des femmes. Et c'est bien justement pour cela que l'amour savant - si je puis dire - se réfugiait ailleurs.

Nous avons là en tout cas une des clefs de la question et qui n'est pas faite pour étonner tellement les psychanalystes.



Tout ceci paraîtra peut-être un bien long détour pour excuser que dans notre entreprise (qui est d'analyser un texte dont l'objet est de savoir ce que c'est que d'être savant en amour) nous prenions quelque chose évidemment, nous prenions ce que nous savons, qu'il relève (16) du temps de l'amour grec, cet amour si je puis dire de l'école, je veux dire des écoliers. Eh bien, c'est pour des raisons techniques de simplification, d'exemple, de modèle qui permet de voir une articulation autrement toujours élidée dans ce qu'il y a de trop compliqué dans l'amour avec les femmes, c'est à cause de cela que cet amour de l'école peut bien nous servir, peut légitimement servir à tous (pour notre objet) d'école de l'amour.

Ça ne veut pas dire, bien sûr, qu'il soit à recommencer. Je tiens à éviter tous les malentendus, parce qu'on dira bientôt que je me fais ici propagateur de l'amour platonique. Il y a beaucoup de raisons pour lesquelles ça ne peut plus servir d'école de l'amour. Si je vous disais lesquelles, ce serait encore donner des grands coups d'épée dans des rideaux dont on ne contrôle pas ce qu'il y a derrière - croyez-moi - j'évite en général. Il y a une raison pour laquelle il n'y a pas de raison de recommencer, pour laquelle c'est même impossible de recommencer, et une des raisons qui vous étonnera peut-être si je la promets devant vous c'est que, pour nous, au point où nous en sommes, même si vous ne vous en êtes pas encore aperçus vous vous en apercevrez si vous réfléchissez un petit peu, l'amour et son phénomène et sa culture et sa dimension est depuis quelque temps désengrené d'avec la beauté. Ça peut vous étonner, mais c'est comme ça.

Contrôlez ça des deux côtés. Du côté des oeuvres belles de l'art d'une part, du côté de l'amour aussi, et vous vous apercevrez que c'est vrai. C'est en tout cas une condition qui rend difficile... et c'est justement pour cela que je fais tout ce détour pour vous accommoder à ce dont il s'agit. -nous revenons à la fonction de la beauté, à la fonction tragique de la beauté puisque c'est celle-là que j'ai mise en avant l'année dernière - la dimension [de la beauté - et c'est cela qui donne son véritable sens à ce que Platon va nous dire de l'amour.

D'autre part, il est tout à fait clair qu'actuellement ce n'est plus du tout au niveau de la tragédie, ni à un autre niveau dont je parlerai tout à l'heure que l'amour est accordé, c'est au niveau de ce que dans le Banquet on appelle, dans le discours d'Agathon, le niveau de Polymnie. C'est au niveau du lyrisme, et dans l'ordre des créations d'art, au niveau de ce qui se présente bien comme la matérialisation la plus vive de la fiction comme essentielle, c'est à savoir ce qu'on appelle chez nous le cinéma. Platon serait comblé par cette invention. Il n'y a pas de meilleure illustration pour les arts de ce que Platon met à l'orée de sa vision du monde, que ce "quelque chose" qui s'exprime dans le mythe de la caverne que nous voyons tous les jours illustré par

(16) Variante : ce que nous avons qui relève...

ces rayons dansants qui viennent sur l'écran manifester tous nos sentiments à l'état d'ombres. C'est bien à cette dimension qu'appartient le plus éminemment dans l'art de nos jours la défense et l'illustration de l'amour. C'est bien pour cela qu'une des choses que je vous ai dites - qui va pourtant être ce autour de quoi nous allons centrer notre progrès - une des choses que je vous ai dites et qui n'est pas sans éveiller vos réticences, parce que je l'ai dite très incidemment: l'amour est un sentiment comique. Même, cela demande un effort pour que nous revenions au point de convenable accommodement qui lui donne sa portée.

Il y a deux choses que j'ai notées dans mon discours passé concernant l'amour et je les rappelle. La première est que l'amour est un sentiment comique, et vous verrez ce qui dans notre investigation l'illustrera. Nous bouclerons à ce propos la boucle qui nous permettra de ramener ce qui est essentiel : la véritable nature de la comédie. Et c'est tellement essentiel et indispensable que c'est pour cela qu'il y a dans le Banquet, ce que depuis le temps des commentateurs n'ont jamais réussi à expliquer, à savoir, la présence d'Aristophane. Il était, historiquement parlant, l'ennemi juré de Socrate; il est là pourtant.

La seconde chose que je voulais dire - vous le verrez - que nous retrouverons à tout instant, qui nous servira de guide, c'est que l'amour c'est de donner ce qu'on n'a pas. Ceci vous le verrez également venir ans une des chevilles (17) essentielles de ce que nous aurons à rencontrer dans notre commentaire.

Quoiqu'il en soit, pour entrer dans ce sujet, dans ce démontage par quoi le discours de Socrate autour de l'amour grec sera pour nous quelque chose d'éclairant, disons que l'amour grec nous permet de dégager dans la relation de l'amour les deux partenaires au neutre (je veux dire à ce quelque chose de pur qui s'exprime naturellement au genre masculin), c'est de permettre d'abord d'articuler ce qui se passe dans l'amour au niveau de ce couple que sont respectivement l'amant et l'aimé, /erastès/ et /erômenos/.

Ce que je vous dirai la prochaine fois consiste à vous montrer comment, autour de ces deux fonctions l'amant et l'aimé, le procès de ce qui se déroule dans le Banquet est tel que nous pouvons attribuer respectivement, avec toute la rigueur dont l'expérience analytique est capable, ce dont il s'agit... En d'autres termes nous y verrons articulé en clair, à une époque où l'expérience analytique comme telle manque, où l'inconscient dans sa fonction propre par rapport au sujet est assurément la dimension la moins soupçonnée, et donc avec les limitations que ceci comporte, vous verrez

(17) Variante : spires.

articulé de la façon la plus claire ce quelque chose qui vient rencontrer le sommet de notre expérience; ce que j'ai essayé tout au long de ces années de dérouler devant vous sous la double rubrique, la première année de La relation d'objet, l'année qui l'a suivie, du Désir et de son interprétation...vous verrez apparaître clairement et dans les formules qui sont proprement celles auxquelles nous avons abouti, l'amant comme sujet du désir (et tenant compte de ce que ça veut dire dans tout son poids pour nous le désir) l'erômenos, l'aimé, comme celui qui dans ce couple; est le seul à avoir quelque chose.

La question de savoir si "ce qu'il a" (car c'est l'aimé qui l'a) a un rapport je dirai même un rapport quelconque avec ce dont l'autre, le sujet du désir manque. Je dirai ceci, la question des rapports entre le désir et celui devant quoi le désir se fixe - vous le savez - nous a menés déjà autour de la notion du désir en tant que désir d'autre chose. Nous y sommes arrivés par les voies de l'analyse des effets ou langage sur le sujet. C'est étrange qu'une dialectique de l'amour, celle de Socrate, qui s'est faite précisément, tout entière par le moyen de la dialectique, d'une épreuve des effets impériaux de l'interrogation comme telle, ne nous ramène pas au même carrefour. Vous verrez que bien plus que nous ramener au même carrefour elle nous permettra d'aller au-delà, à savoir, de saisir le moment de bascule, le moment de retournement où de la conjonction du désir avec son objet en tant qu'inadéquat, doit surgir cette signification qui s'appelle l'amour.

Impossible, sans avoir saisi dans cette articulation, ce qu'elle comporte de conditions dans le symbolique, l'imaginaire et, le réel...de ne pas saisir ce dont il s'agit, à savoir dans cet effet si étrange par son automatisme qui s'appelle le transfert, de mesurer, de comparer quelle est entre ce transfert et l'amour la part, la dose, de ce qu'il faut leur attribuer à chacun et réciproquement, d'illusion ou de vérité. Dans ceci la voie et l'investigation où je vous ai introduits aujourd'hui va s'avérer être pour nous d'une importance inaugurale.

n° 3 - 30 novembre 1960

Nous en sommes restés la dernière fois à la position de l'/erastès/ et de l'/erômenos/ de l'amant et de l'aimé, telle que la dialectique du Banquet nous permettra de l'introduire comme ce que j'ai appelé la base, le point tournant, l'articulation essentielle du problème de l'amour. Le problème de l'amour nous intéresse en tant qu'il va nous permettre de comprendre ce qui se passe dans le transfert et, je dirai jusqu'à un certain point, à cause du transfert. Pour motiver un aussi long [détour] que celui qui peut paraître à ceux d'entre vous qui viennent neufs cette année à ce séminaire [et] qui pourrait après tout vous paraître comme un détour superflu, j'essaierai de justifier, de vous présenter le sens, semble-t-il que vous devez appréhender tout de suite, de la portée de notre recherche.

Il me semble qu'à quelque niveau qu'il soit de sa formation, quelque chose doit être présent au psychanalyste comme tel, [quelque chose] qui peut le saisir, l'accrocher par le bord de son manteau à plus d'un tournant (et le plus simple n'est-il pas celui-ci me semble-t-il, difficile à éviter à partir d'un certain âge et qui pour vous il me semble doit comporter déjà de façon très présente à lui tout seul ce qu'est le problème de l'amour). Est-ce qu'il ne vous a jamais saisi à ce tournant que, dans ce que vous avez donné - à ceux qui vous sont les plus proches j'entends- il n'y a pas quelque chose qui a manqué (1), et non pas seulement qui a (manqué; (1), mais qui les laisse, les susdits, les plus proches, eux, par vous irrémédiablement manqués? Et quoi? \*\*\* c'est que justement ces proches

avec eux - on ne fait que tourner autour du fantasme dont vous avez cherché plus ou moins - en eux - la satisfaction, qui - à eux - a plus ou moins substitué ses images ou ses couleurs (2). Cet être auquel soudain vous pouvez être rappelé par quelque accident dont la mort est bien celui qui nous fait entendre le plus loin sa résonance, cet être véritable, pour autant que vous l'évoquez, déjà s'éloigne et est déjà éternellement perdu. Or cet être c'est tout de même bien lui que vous tentez de joindre par les chemins de votre désir. Seulement cet être là c'est le vôtre, et ceci comme analyste vous savez bien que c'est, [de] quelque façon, faute de l'avoir voulu que vous l'avez manqué aussi plus ou moins. Mais au moins ici êtes-vous au niveau de votre faute et votre échec la mesure exactement.

\*\*\*(justement par ceci qui à vous analystes permet de comprendre)

(1) une autre version donne : "qui vous a manqué".

(2) La construction de la phrase semble rendre compte de l'objet même qu'elle cerne : un ratage. La ponctuation nous oblige à brancher sur urge lecture. Il y a néanmoins, à lire en même temps qu'il s'a-

Et ces autres dont vous vous êtes occupé si mal, est-ce pour en avoir fait comme on dit seulement vos objets? Plût au ciel que vous le eussiez traités comme des objets dont on apprécie le poids, le goût et la substance, vous seriez aujourd'hui moins troublé par leur mémoire, vous leur auriez rendu justice, hommage, amour, vous [les] auriez aimés au moins comme vous-même, à ceci près que vous aimez mal (mais ce n'est même pas le sort des mal aimés que nous avons eu en partage) vous en aurez fait sans doute, comme on dit, des sujets [comme] si c'était là la fin du respect qu'ils méritaient, respect comme on dit de leur dignité, respect dû à nos semblables. Je crains que cet emploi neutralisé [du terme] nos semblables, soit bien autre chose que ce dont il s'agit dans la question de l'amour et, de ces semblables, que le respect que vous leur donniez aille trop vite au respect du ressemblant, au renvoi à leurs lubies de résistance, à leurs idées butées, à leur bêtise de naissance, à leurs oignons quoi... qu'ils se débrouillent! C'est bien là, je crois, le fond de cet arrêt devant leur liberté, qui souvent dirige votre conduite, liberté d'indifférence dit-on, mais non pas de la leur, de la vôtre plutôt.

Et c'est bien en cela (3) que la question se pose pour un analyste, c'est à savoir quel est notre rapport à cet être de notre patient? On sait bien tout de même pourtant que c'est de cela dans l'analyse qu'il s'agit. Notre accès à cet être est-il ou non celui de l'amour? A-t-il quelque rapport, notre accès, avec ce que nous saurons [de] ce qu'est le point où nous [nous] posons quant à la nature de l'amour? Ceci vous le verrez nous mènera assez loin, précisément à savoir ce qui -si je puis m'exprimer ainsi me servant d'une métaphore- est dans le Banquet quand Alcibiade compare Socrate à quelques uns de ces menus objets dont il semble qu'ils aient réellement existé à l'époque, [semblables] aux poupées russes par exemple, ces choses qui s'emboîtaient les unes dans les autres; paraît-il il y avait des images dont l'extérieur représentait un satyre ou un silène, et, à l'intérieur nous ne savons trop quoi mais assurément des choses précieuses.

Ce qu'il doit y avoir, ce qu'il peut y avoir, ce qu'il est supposé y être, de ce quelque chose, dans l'analyste, c'est bien à quoi tendra notre question, mais tout à la fin.

En abordant le problème de ce rapport qui est celui de l'analysé à l'analyste, qui se manifeste par ce si curieux phénomène de transfert que j'essaie d'aborder de la façon qui le serre de plus près, qui en élude le moins possible les formes (à la fois se connaissant pour tous, et dont on cherche plus ou moins à abstraire, à éviter le poids propre), je crois que nous ne pouvons mieux faire

(3) Une autre version donne : "en-deça"

que de partir d'une interrogation de ce que ce phénomène est censé imiter au maximum, voire se confondre avec lui [l'amour].

Il y a vous savez un texte de Freud, célèbre dans ce sens, qui se range dans ce qu'on appelle d'habitude les Ecrits Techniques (4), avec ce à quoi il est étroitement en rapport, à savoir disons crue quelque chose à quelque chose est depuis toujours suspendu dans le problème de l'amour - une discorde interne, on ne sait quelle duplicité qui est justement ce qu'il y a lieu pour nous de serrer de plus près à savoir peut-être éclairer par cette ambiguïté de ce quelque chose d'autre, cette substitution en route dont après quelque temps de séminaire ici vous devez savoir que c'est tout de même ce qui se passe dans l'action analytique, et que je peux résumer ainsi.

Celui qui vient nous trouver, par principe de cette supposition qu'il ne sait pas ce qu'il a (déjà là est toute l'implication de l'inconscient, du "il ne sait pas" fondamental et c'est par là que s'établit le pont qui peut relier notre nouvelle science à toute la tradition du "connais-toi toi-même" (5); bien sûr il y a une différence fondamentale, l'accent est complètement déplacé de cet "il ne sait pas")-et je pense que déjà là-dessus je vous en ai dit assez pour que je n'aie pas à faire autre chose que pointer au passage la différence- . [Il ne sait pas ce qu'il a], mais quoi? Ce qu'il a vraiment en lui-même, ce qu'il demande à être, pas seulement formé, éduqué, sorti, cultivé selon la méthode de toutes les pédagogies traditionnelles, (il se met à l'ombre du pouvoir fondamentalement révélateur de quelques dialectiques qui sont les rejets, les surgeons de la démarche inaugurale de Socrate en tant qu'elle est philosophique) est-ce que c'est là ce à quoi nous allons, dans l'analyse, mener celui qui vient nous trouver comme analyse?

Simplement comme lecteurs de Freud, vous devez vous de même déjà savoir quelque chose de ce qui au premier aspect tout au moins peut se présenter comme le paradoxe de ce qui se présente à nous comme terme, /telos/, comme aboutissement, terminaison de l'analyse. Qu'est-ce que nous dit Freud? sinon qu'en fin de compte ce que trouvera au terme celui qui suit ce chemin, ce n'est pas autre chose essentiellement qu'un manque. Que vous appeliez ce manque castration ou que vous Rappeliez Penisneid ceci est signe (6), métaphore. Mais si c'est vraiment là ce devant quoi vient au terme buter l'analyse, est-ce, qu'il n'y a pas là déjà quelque |duplicité|?

Bref en vous rappelant cette ambiguïté, cette sorte de double registre entre ce début et départ de principe et ce terme (son premier aspect peut apparaître si néces-

(4) Freud, S., "Observations sur l'amour de transfert", in La technique psychanalytique, Paris, P.U.F., 1953,

(5) Précepte inscrit à Delphes dont Socrate développe le commentaire à l'adresse d'Alcibiade (Platon, in "Alcibiade", Paris, Ed. Belles Lettres, tome 1, 1959, Collection Budé 124b).

(6) Accent à mettre sur le terme métaphore. L'usage du terme signe semble ici quelque peu approximatif.

sairement décevant) tout un développement s'inscrit, ce développement, c'est à proprement parler cette révélation de ce quelque chose tout entier dans son texte qui s'appelle l'Autre inconscient. Bien sûr tout ceci, pour quiconque en entend parler pour la première fois - je pense qu'il n'y en a nul ici qui soit dans ce cas - ne peut être entendu que comme une énigme. Ce n'est point à ce titre que je vous le présente, mais au titre du rassemblement des termes où s'inscrit comme telle notre action. C'est aussi bien pour tout de suite éclairer ce que je pourrai appeler, si vous voulez, le plan général dans lequel va se dérouler notre cheminement, quand il [ne] s'agit après tout de rien d'autre que tout de suite appréhender, y voir mon dieu ce qu'a d'analogie ce développement et ces termes avec la situation de départ fondamentale de l'amour. [Cette situation] pour être après tout évidente, n'a jamais été, que je sache, aussi, en quelque terme (7) située, placée au départ en ces termes que je vous propose [d'] articuler tout de suite, ces deux termes d'où nous partons : erastès, l'amant, ou encore erôn, l'aimant [et] erômenos (8) celui qui est aimé.

Est-ce que tout déjà ne se situe pas mieux au départ (il n'y a pas lieu de jouer au jeu de cache-cache). [Est-ce] que nous pouvons voir tout de suite dans telle assemblée ce qui caractérise l'erastès, l'amant, pour tous ceux qui l'ont interrogé, qui l'approchent, est-ce que ce n'est, pas essentiellement ce qui lui manque? Et nous pouvons tout de suite, nous, ajouter qu'il ne sait pas ce qui lui manque, avec cet accent particulier de l'inscience qui est celui de l'inconscient. Et d'autre part l'erômenos, l'objet aimé, [est-ce] qu'il ne s'est pas toujours situé comme celui qui ne sait pas ce qu'il a, ce qu'il a de caché, ce qui fait son attrait? Parce que ce "ce qu'il a" n'est-il pas ce qui est dans la relation de l'amour appelé pas seulement à sa révéler, à devenir, [à] être, [à] présentifier, ce qui n'est jusque là que possible?

Bref avec l'accent analytique, ou sans cet accent, lui aussi il ne sait pas. Et c'est d'autre chose qu'il s'agit. Il ne sait pas ce qu'il a.

Entre ces deux termes qui constituent, si je puis dire, dans leur essence, l'amant et l'aimé, observez qu'il n'y a aucune coïncidence. Ce qui manque à l'un n'est pas ce "ce qu'il a", caché dans l'autre. Et c'est là tout le problème de l'amour. Qu'on le sache ou qu'on ne le sache

(7) Nous avons choisi le singulier. Lacan équivoque sur

- le terme d'une situation posée en ces termes
- les termes qui, de cette situation de départ en constituent le terme.

(8) A partir de maintenant la traduction de erastès et erômenos ne sera plus soulignée

pas ceci n'a aucune importance. On en rencontre à tous les pas dans le phénomène, le déchirement, la discordance et quiconque n'a pas besoin pour autant de dialoguer, de 'dialectiquer' /dialektikeuesthai/ sur l'amour, il lui suffit d'être dans le coup, d'aimer, pour être pris à cette béance, à ce discord.

Est-ce là même tout dire? Est-ce suffisant? Je ne puis ici faire plus. Je fais beaucoup en le faisant, je m'offre au risque de certaine incompréhension immédiate, mais je vous le dis, je n'ai pas l'intention ici de vous en conter, j'éclaire donc ma lanterne tout de suite. Les choses vont plus loin. Nous pouvons donner, dans les termes dont nous nous servons, ce que l'analyse de la création du sens dans le rapport signifiant-signifié indiquait déjà (9) (nous en verrons, quitte à en voir le maniement, la vérité dans la suite) [cette analyse] indiquait déjà ce dont il s'agit, à savoir que justement l'amour comme signification\*\*, (car pour nous c'en est une\*\* et ce n'est que cela), est une métaphore, si tant est que métaphore nous avons appris à l'articuler comme substitution, et que c'est là que nous entrons dans l'obscur et que je vous prie à l'instant simplement de l'admettre, et de garder ce qu'ici je promeus comme ce que c'est dans la main : une formule algébrique.

C'est pour autant que la fonction où ceci se produit de l'erastès, de l'aimant, qui est le sujet du manque, vient à la place, se substitue à la fonction de l'erômenos qui est objet, objet a, que se produit la signification de l'amour. Nous mettrons peut-être un certain temps à éclairer cette formule. Nous avons le temps de le faire dans l'année qui est devant nous. Du moins n'aurai-je pas manqué de vous donner dès le départ ce point de repère qui peut servir, non pas de devinette, tout au moins de point de référence à éviter (10) certaines ambiguïtés (lorsque je développerai).

Et maintenant entrons dans ce Banquet dont je vous ai en quelque sorte, la dernière fois, planté le décor, présenté les personnages, les personnages qui n'ont rien de primitif sous un rapport à la simplification du problème qu'ils nous présentent. Ce sont des personnages fort sophistiqués, c'est bien le cas de le dire! Et là, pour retracer ce qui est une des portées de ce à quoi j'ai passé mon temps avec vous la dernière fois, je le résumerai en quelques termes, car je considère important que le caractère provocant, [en] soit émis, articulé.

Il y a tout de même quelque chose d'assez humoristique [après] vingt-quatre siècles de méditation religieuse (car il n'y a pas une seule réflexion sur l'amour pendant ces vingt-quatre siècles (qu'elle se soit passée chez les libertins ou chez les curés) il n'y a pas une seule médita-

(9) Cf. notamment Instance de la Lettre, in Ecrits, Paris, Seuil, 1966, p. 515.

(10) Variante : ce point de repère qui peut servir non pas de devinette, tout au moins de point de référence à méditer, lorsque je développerai certaines ambiguïtés.

\*\* signifiant

\*\* un



tion sur l'amour qui ne se soit référée à ce texte inaugural) [ce textes après tout (pris dans son côté extérieur) pour quelqu'un qui entre là-dedans sans être prévenu, représente tout de même une sorte de tonus, comme on dit, entre des gens dont il faut tout de même bien nous dire que (pour le paysan qui sort là de son petit [jardin autour d'Athènes) c'est une réunion de vieilles lopes (11). Socrate a cinquante-trois ans, Alcibiade toujours beau paraît-il, en a trente-six, et Agathon lui-même chez qui ils sont réunis, en a trente. Il vient de remporter le prix du concours de tragédie; c'est cela qui nous permet de dater exactement le Banquet. Evidemment il ne faut pas s'arrêter à ces apparences. C'est toujours dans des salons, c'est à dire dans un lieu où les personnes n'ont dans leur aspect rien de particulièrement attrayant, c'est chez les duchesses que se disent les choses les plus fines. Elles sort à jamais perdues bien entendu, mais pas pour tout le monde, pas pour ceux qui les disent en tout cas. Là nous avons la chance de savoir ce que tous ces personnages, à leur tour, ont échangé ce soir-là.

On en a beaucoup parlé de ce Banquet, et inutile de vous dire que ceux dont c'est le métier d'être philosophes, philologues, hellénistes l'ont regardé à la loupe et que je n'ai pas épuisé la somme de leurs remarques. Mais ce n'est pas non plus inépuisable, car ça tourne toujours autour d'un point. Aussi peu inépuisable que ce soit, il est quand même exclu que je vous restitue la somme de ces menus débats qui se 'font autour de telle ou telle ligne; d'abord il n'est pas dit qu'elle soit de nature à [ne pas] nous laisser échapper quelque chose d'important.

Ce n'est pas commode pour moi qui ne suis ni philosophe, ni philologue, ni helléniste, de me mettre dans ce rôle, dans cette peau et de vous faire une leçon sur le Banquet. Ce que je peux espérer simplement, c'est vous donner d'abord [une] première appréhension de ce quelque chose que je vous demande de croire que ce n'est pas comme ça à la première lecture que je m'y fie. Faites-moi confiance, [faites-moi] quand même ce crédit de penser que ça n'est pas pour la première fois et à l'usage de ce séminaire que je suis entré dans ce texte. Et faites-moi aussi ce crédit de penser que je me suis quand même donné quelque mal pour rafraîchir ce que j'avais comme souvenirs concernant les travaux qui s'y sont consacrés, voire m'informer de ceux que j'avais pu négliger jusqu'ici.

Ceci pour m'excuser d'avoir (et quand même parce que je crois que c'est le meilleur) abordé les choses par la fin; c'est-à-dire ce qui, du seul fait de la méthode que je vous apprends, doit être objet pour vous d'une sorte de réserve, à savoir ce que j'y comprends. C'est justement là que je cours les plus grands risques; soyez-moi reconnaissants de les courir à votre place. Que ceci serve seulement pour vous d'introduction à des critiques qui ne sont pas tant à porter sur ce que je vais vous dire que j'y

(11) L'humoristique joue semble-t-il sur deux points : 1) que la méditation religieuse ait pu lire l'amour divin dans le couple erastès-erômenos, 2) que le rapport erastès - erômenos serait ici incarné par des personnages ayant dépassé l'âge réglé par l'usage.

ai compris, que sur ce qui est dans le texte, à savoir ce qui en tout cas va à la suite de ça vous apparaître comme étant ce qui a accroché ma compréhension. Je veux dire ce qui, cette compréhension vraie ou fausse l'explique, la rend nécessaire, et comme texte alors, comme signifiant impossible, même pour vous, même si vous le comprenez autrement, impossible à contourner.

Je vous passe donc les premières pages, qui sont ces pages qui existent toujours dans les dialogues de Platon. Et celui-ci n'est pas un dialogue comme les autres, mais néanmoins cette espèce de situation faite pour créer ce que j'ai appelé l'illusion d'authenticité, ces reculs, ces pointages de la transmission de [celui] qui a répété [ce] que l'autre lui avait dit. C'est toujours la façon dont Platon entend, au départ, créer une certaine profondeur, qui sert sans doute pour lui au retentissement de ce qu'il va dire.

Je vais passer aussi le règlement auquel j'ai fait allusion la dernière fois, des lois du Banquet. Je vous ai indiqué que ces lois n'étaient pas seulement locales, improvisées, qu'elles se rapportaient à un prototype. Le sumposion était quelque chose qui avait ses lois. Sans doute pas tout à fait les mêmes ici et là; elles n'étaient pas tout à fait les mêmes ici et là; elles n'étaient pas tout à fait les mêmes à Athènes qu'en Crète. Je passe sur toutes ces références.

Nous en arrivons à l'accomplissement de la cérémonie qui comportera quelque chose qui en somme doit s'appeler d'un nom, et un nom qui prête -je vous l'indique au passage- à discussion : éloge de l'amour. Est-ce /encômion/, est-ce /epainesis/ (12)? Je vous passe tout ceci qui a son intérêt, mais qui est secondaire. Et je voudrais simplement aujourd'hui situer ce que je peux appeler le progrès de ce qui va se dérouler autour de cette succession de discours qui sont d'abord celui de Phèdre, celui de Pausanias [etc.]... Phèdre est un autre bien curieux personnage, il faudrait tracer son caractère. Ça n'a pas tellement d'importance. Pour aujourd'hui sachez seulement qu'il est curieux que ce soit lui qui ait mis le sujet au jour, qui soit le patèr tou logou, le père du sujet. C'est curieux parce que nous le connaissons un petit peu par ailleurs par le début du Phèdre, c'est un curieux hypocondriaque. Je vous le dis tout de suite, cela vous servira peut-être par la suite.

Je vous fais tout de suite, pendant que j'y pense, mes excuses. Je ne sais pas pourquoi je vous ai parlé de la nuit la dernière fois. Bien sûr je me suis souvenu que

(12) Epainesis sera corrigé par Lacan dans la séance suivante de son séminaire où il dira avoir forgé un néologisme. Le terme existe en fait, mais peu usité. C'est epainos qui est commenté au cours du Banquet. Dans le Banquet les deux termes epainos, encômion, sont parfois employés indifféremment, mais le second semble avoir été réservé par l'usage à ce dont il s'agit en l'espèce, à l'acte d'honorer une divinité (177 c-fin) et de fait il prédomine ici (voir notice XXXI). La discussion en est proposée par Pausanias.

ce n'est pas dans le Phèdre que cela commence la nuit, mais dans le Protagoras. Ceci corrigé continuons.

Phèdre, Pausanias, Eryximaque et avant Eryximaque, ça aurait dû être Aristophane, mais il a le hoquet, il laisse passer l'autre avant lui et il parle après. C'est l'éternel problème dans toute cette histoire de savoir comment Aristophane, le poète comique, se trouvait là avec Socrate, dont chacun sait qu'il faisait plus que le critiquer, que le ridiculiser, le diffamer dans ses comédies et que, généralement parlant, les historiens tiennent pour en partie responsable de la fin tragique de Socrate, à savoir de sa condamnation. Je vous ai dit que ceci implique sans doute une raison profonde, dont je ne donne pas plus que d'autres la dernière solution mais [où] peut-être nous essaierons d'abord [de mettre] un petit commencement de lumière.

Ensuite vient Agathon et, après Agathon, Socrate. Ceci constituant ce qui est à proprement parler le Banquet, c'est-à-dire tout ce qui se passe jusqu'à ce point crucial dont, la dernière fois, je vous ai pointé qu'il devait être considéré comme essentiel, à savoir l'entrée d'Alcibiade, à quoi correspond la subversion de toutes les règles du Banquet, ne serait-ce que [par] ceci. il se présente ivre, il se profère comme étant essentiellement ivre et parle comme tel dans l'ivresse.

Supposons que vous vous disiez que l'intérêt de ce dialogue, de ce Banquet, c'est de manifester quelque chose est à proprement parler la difficulté de dire quelque chose qui se tienne debout sur l'amour. S'il ne s'agissait que de cela nous serions purement et simplement dans une cacophonie. Mais ce que Platon.- du moins c'est ce que je prétends ce n'est pas une audace spéciale de le prétendre.- ce que Platon nous montre d'une façon qui ne sera jamais dévoilée, qui ne sera jamais mise au jour, c'est que le contour que dessine cette difficulté est quelque chose qui nous indique le point où est la topologie foncière qui empêche de dire de l'amour quelque chose qui se tienne debout.

Ce que je vous dis là n'est pas très nouveau. Personne ne songe à le contester. Je veux dire que tous ceux qui se sont occupés de ce "dialogue" - entre guillemets car c'est à peine quelque chose qui mérite ce titre, puisque c'est une suite d'éloges, une suite en somme de chansonnettes, de chansons à boire en l'honneur de l'amour, qui se trouvent parce que ces gens sont un peu plus malins que les autres (et d'ailleurs on nous dit que c'est un sujet qui n'est pas souvent choisi, ce qui pourrait étonner au premier abord) prendre toute leur portée.

Alors on nous dit que chacun traduit l'affaire dans sa corde, dans sa note. On ne sait d'ailleurs pas bien pourquoi par exemple Phèdre sera chargé de l'introduire (on nous dit) sous l'angle de la religion, du mythe ou

de l'ethnographie même. Et en effet dans tout cela il y a du vrai. Je veux dire que notre Phèdre nous introduit l'amour en nous disant qu'il est /megas theos/, c'est un grand dieu. Il ne dit pas que cela, mais enfin il se réfère à deux théologiens, Hésiode et Parménide, qui à des titres divers ont parlé de la généalogie des dieux, ce qui est quand même quelque chose d'important. Nous n'allons pas nous croire obligés de nous reporter à la Théogonie d'Hésiode [et au] Poème de Parménide sous prétexte qu'on en cite un vers dans le [discours de] Phèdre.

Je dirai tout de même qu'il y a eu il y a deux ou trois ans, quatre peut-être, quelque chose de très important qui est paru sur ce point, d'un contemporain, Jean Beaufret, sur le Poème de Parménide. C'est très intéressant à lire. Ceci dit, laissons ça de côté et tâchons de nous rendre compte de ce qu'il y a dans ce discours de Phèdre.

Il y a donc la référence aux dieux. Pourquoi aux dieux au pluriel? Je veux simplement tout de même indiquer quelque chose. Je ne sais pas pour vous quel sens ça a » les dieux ? spécialement les dieux antiques. Mais après tout on en parle assez dans ce dialogue pour qu'il soit tout de même assez utile, voire nécessaire que je réponde à cette question comme si elle était posée de vous à moi. Qu'est-ce que vous en pensez après tout, des dieux? Où est-ce que ça se situe par rapport au symbolique, à l'imaginaire et au réel? Ce n'est pas une question vaine, pas du tout. Jusqu'au bout la question dont il va s'agir, c'est de savoir si oui ou non l'amour est un dieu, et on aura fait au moins ce progrès, à la fin, de savoir avec certitude que cela n'en est pas un.

Evidemment je ne vais pas vous faire une leçon sur le sacré à ce propos. Tout simplement, comme cela, épingler quelques formules sur ce sujet. Les dieux, pour autant qu'ils existent pour nous dans notre registre, dans celui qui nous sert à avancer dans notre expérience, pour autant que ces trois catégories nous sont d'un usage quelconque, les dieux c'est bien certain appartiennent évidemment au réel. Les dieux c'est un mode de révélation du réel. C'est en cela que tout progrès philosophique tend en quelque sorte, de par sa nécessité propre, à les éliminer. C'est en cela que la révélation chrétienne se trouve, comme l'a fort bien remarqué Hegel, sur la -voie de leur élimination, à savoir que sous ce registre la révélation chrétienne se trouve un tout petit peu plus loin, un petit peu plus profondément sur cette voie qui va du polythéisme à l'athéisme. [C'est en cela] que par rapport à une certaine notion de la divinité, du dieu comme summum de révélation, de lumen, comme rayonnement, apparition (c'est une chose fondamentale, réelle) le christianisme se trouve incontestablement sur le chemin qui va à réduire, qui va au dernier terme à abolir le dieu de cette même révélation pour autant qu'il tend à le déplacer, comme le dogme, vers le verbe, vers le /logos/ comme tel, autrement dit se trouve sur un chemin parallèle à celui que suit le philosophe pour autant que je vous ai dit tout à l'heure que sa fatalité est de nier les dieux.

Donc ces mêmes révélations qui se trouvent rencontrées jusque là par l'homme dans le réel, (dans le réel où ce qui se révèle est d'ailleurs réel)... mais cette même révélation, ce n'est pas le réel qui la déplace (13) (cette révélation) il [l'homme] va la chercher dans le logos. Il va la chercher au niveau d'une articulation signifiante.

Toute interrogation qui tend à s'articuler comme science au départ de la démarche philosophique de Platon, nous apprend à tort ou à raison, je veux dire au vrai ou au pas vrai, que c'était là ce que faisait Socrate. Socrate exigeait que ce à quoi nous avons ce rapport innocent qui s'appelle /doxa/ (14), (et qui est mon dieu pourquoi pas quelquefois dans le vrai) nous ne nous en contentions pas, mais que nous demandions pourquoi, que nous ne nous satisfassions que de ce vrai assuré qu'il appelle /epistèmè/, science, à savoir qui rend compte de ses raisons. C'est cela nous dit Platon qui était l'affaire du /philosophein/ de Socrate.

Je vous ai parlé de ce que j'ai appelé la Schwärmerei de Platon. Il faut bien croire que quelque chose de cette entreprise reste à la fin en échec pour que [malgré] la rigueur, le talent déployé dans la démonstration d'une telle méthode, (tellement de choses dans Platon qui ont servi ensuite à toutes les mystagogies d'en profiter (je parle avant tout de la gnose, et disons ce qui dans le christianisme lui-même est toujours resté gnostique), il n'en reste pas moins que ce qui est clair c'est ce qui lui plaît c'est la science. Comment saurions-nous lui en vouloir d'avoir mené dès le premier pas ce chemin jusqu'au bout?

Quoiqu'il en soit donc, le discours de Phèdre se réfère, pour introduire le problème de l'amour, à cette notion qu'il est un grand dieu, presque le plus ancien des dieux, né tout de suite après le Chaos dit Hésiode. Le premier auquel ait pensé la Déesse mystérieuse, la Déesse primordiale du discours parménidien.

Il n'est pas possible ici que nous [n']évoquions à ce niveau (au temps de Platon), que nous [n']essayions - (cette entreprise peut d'ailleurs être impossible à mener) de déterminer tout ce que ces termes pouvaient vouloir dire au temps de Platon, parce qu'enfin tâchez quand même de partir de l'idée que les premières fois qu'on disait ces choses (et nous en étions là au temps de Platon) il est tout à fait exclu que tout ceci ait eu cet air de bergerie bêtifiante (que cela a par exemple au XVII<sup>e</sup> siècle où lorsqu'on parle d'Éros chacun joue à cela, tout ceci s'inscrit dans un contexte tout autre, dans un contexte

(13) Variantes envisagées

c'est par le réel qui le déplace (sténotypie) - c'est par le réel qu'il la déplace.

(14) Doxa : opinion, croyance, conjecture.

de culture courtoise, d'écho de l'Astrée, et tout ce qui s'ensuit à savoir des mots sans importance) ici les mots ont leur pleine importance, la discussion est vraiment théologique. Et c'est aussi bien pour vous faire comprendre cette importance que je n'ai pas trouvé mieux que de vous dire, pour vraiment le saisir, attrapez la deuxième Ennéade de Plotin, et voyez comment il parle de quelque chose qui se place à peu près au même niveau. Il s'agit aussi d'éros, il ne s'agit même que de ça. Vous ne pourrez pas, pour peu que vous ayez un tout petit peu lu un texte théologique sur la Trinité, ne pas vous apercevoir que ce discours de Plotin (à simplement... je crois qu'il y aurait trois mots à changer) est un discours (nous sommes à la fin du troisième siècle) sur la Trinité. Je veux dire que ce Zeus, cette Aphrodite, et cet Erôs, c'est le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Ceci simplement pour vous permettre d'imaginer ce dont il s'agit quand Phèdre parle en ces termes d'Erôs. Parier de l'amour, en somme, pour Phèdre c'est parler de théologie. Et après tout c'est très important de s'apercevoir que ce discours commence par une telle introduction, puisque pour beaucoup de monde encore, et justement dans la tradition chrétienne par exemple, parler de l'amour c'est parler de théologie. Il n'en est que plus intéressant de voir que ce discours ne se limite pas là, mais passe à une illustration de ses propos. Et le mode d'illustration dont il s'agit est aussi bien intéressant, car on va nous parler de cet amour divin, on va nous parler de ses effets. Ces effets, je le souligne, sont éminents à leur niveau par la dignité qu'ils révèlent avec le thème qui s'est un petit peu usé depuis dans les développements de la rhétorique, à savoir de ce que l'amour est un lien contre quoi tout effort humain viendrait se briser. Une armée faite d'aimés et d'amants (et ici l'illustration sous-jacente classique par la fameuse légion thébaine) serait une armée invincible et l'aimé pour l'amant, comme l'amant pour l'aimé seraient éminemment susceptibles de représenter la plus haute autorité morale, celle devant quoi on ne cède pas, celle devant quoi on ne peut se déshonorer. Ceci aboutit au plus extrême, c'est à savoir à l'amour comme principe du dernier sacrifice. Et il n'est pas sans intérêt de voir sortir ici l'image d'Alceste, à savoir dans la référence euripidienne, ce qui illustre une fois de plus ce que je vous ai apporté l'année dernière comme délimitant la zone de tragédie, à savoir à proprement parler cette zone de l'entre-deux-morts. Alceste, seule de tout le parentage du roi Admète, homme heureux mais auquel la mort vient tout d'un coup faire signe, Alceste incarnation de l'amour est la seule (et non pas les vieux parents du dit Admète si peu de temps qu'il leur reste à vivre selon toute probabilité et non pas

les amis et non pas les enfants, ni personne), Alceste est la seule qui se substitue à lui pour satisfaire à la demande de la mort. Dans un discours où il s'agit essentiellement de l'amour masculin, voilà qui peut nous paraître remarquable, et qui vaut bien que nous le retenions. Alceste donc nous y est proposée comme exemple. Ceci dit à l'intérêt de donner sa portée à ce qui va suivre. C'est à savoir que deux exemples succèdent à celui d'Alceste, deux qui au dire de l'orateur se sont avancés aussi dans ce champ de l'entre-deux-morts.

Orphée, qui lui, a réussi à descendre aux enfers pour aller chercher sa femme Eurydice, et qui comme vous le savez en est remonté bredouille pour une faute qu'il a faite, celle de se retourner avant le moment permis, thème mythique reproduit dans maintes légendes d'autres civilisations que la Grèce. Une légende japonaise est célèbre. Ce qui nous intéresse ici est le commentaire que Phèdre y a mis.

Et le troisième exemple est celui d'Achille. Je ne pourrai guère aujourd'hui pousser les choses plus loin que vous montrer ce qui ressort du rapprochement de ces trois héros, ce qui vous met déjà sur la voie de quelque chose qui est déjà un premier pas dans la voie du problème.

Les remarques d'abord qu'il fait sur Orphée, ce qui nous intéresse c'est ce que dit Phèdre (ce n'est pas s'il va au fond des choses ni si c'est justifié nous ne pouvons pas aller jusque là) ce qui nous importe c'est ce qu'il dit, c'est justement l'étrangeté de ce que dit Phèdre qui doit nous retenir.

D'abord il nous dit d'Orphée, fils d'OEagre, que les dieux n'ont pas du tout aimé ce qu'il a fait. Et la raison qu'il en donne est en quelque sorte donnée dans l'interprétation qu'il donne de ce que les dieux ont fait pour lui (15).

On nous dit que les dieux (pour un type comme Orphée qui était en somme quelqu'un de pas si bien que cela, un amolli, (on ne sait pas pourquoi Phèdre lui en veut, ni non plus Platon)) ne lui ont pas montré une vraie femme [/phasma/] (16), ce qui je pense fait suffisamment écho à ce par quoi j'ai introduit tout à l'heure mon discours concernant le rapport à l'autre, et ce qu'il y a de différent entre l'objet de notre amour en tant qu'il recouvre nos fantasmes, et ce que l'amour interroge [sur lui-même] pour savoir s'il peut atteindre cet être de l'autre.

En quoi semble-t-il au dire de Phèdre, nous voyons ici qu'Alceste s'est vraiment substituée) à lui dans la mort... vous trouverez dans le texte ce terme dont on ne pourra pas dire que c'est moi qui l'ai mis /hyper... apothanein/ ici la substitution-métaphore dont je vous parlais tout à l'heure est réalisée(15) "Que la mort lui vînt par des femmes" : Orphée meurt déchiré par les Bacchantes.

(16) Phasma, fantôme.

au sens littéral (17), que c'est à la place d'Admète que se met authentiquement Alceste. Cet huperapothanein, je pense, M. Ricoeur qui a le texte sous les yeux peut le trouver. C'est exactement au 180 a, où cet huperapothanein est énoncé pour marquer la différence qu'il y a, Orphée donc étant en quelque sorte éliminé de cette course des mérites dans l'amour, entre Alceste et Achille. Achille lui, c'est autre chose, il est /epapothanein/ celui qui me suivras (18). Il suit Patrocle dans la mort. Comprendre ce que veut dire pour un ancien cette interprétation de ce qu'on peut appeler le geste d'Achille, c'est aussi quelque chose qui mériterait beaucoup de commentaires, car enfin c'est tout de même beaucoup moins clair que pour Alceste. Nous sommes forcés de recourir à des textes homériques d'où il résulte qu'en somme Achille aurait eu le choix. Sa mère Thétis lui a dit: si tu ne tues pas Hector (il s'agit de tuer Hector uniquement pour venger la mort de Patrocle) tu rentreras chez toi bien tranquille, et tu auras une vieillesse heureuse et pénarde, mais si tu tues Hector ton sort est scellé, c'est la mort qui t'attend. Et Achille en a si peu douté que nous avons un autre passage où il se fait cette réflexion à lui-même en aparté. Je pourrais rentrer tranquille. Et puis ceci est quand même impensable, et il dit pour telle ou telle raison. Ce choix est à lui seul considéré comme étant aussi décisif que le sacrifice d'Alceste; le choix de la /moira/ le choix du destin a la même valeur que cette substitution d'être à être. Il n'y a vraiment pas besoin d'ajouter à ça (ce que fait je ne sais pourquoi M. Mario Meunier, en note - mais après tout c'était un bon érudit, - à la page dont nous parlons) que dans la suite Achille se tue paraît-il sur le tombeau de Patrocle. Je me suis beaucoup occupé ces jours-ci de la mort d'Achille parce que cela me tracassait. Je ne trouve nulle part une référence qui permette dans la légende d'Achille d'articuler une chose pareille. J'ai vu beaucoup de modes de mort de la part d'Achille qui, du point de vue du patriotisme grec lui donnent de curieuses activités, puisqu'il est supposé avoir trahi la cause grecque pour l'amour de Polyxène qui est une troyenne, ce qui ôterait quelque peu de la portée à ce discours de Phèdre. Mais pour rester, pour nous tenir au discours de Phèdre, l'important est ceci : Phèdre se livre à une considération longuement développée concernant la fonction réciproque dans leur lien érotique de Patrocle et d'Achille.

(17) Au 179 b on trouve . "monè huper tou autès andros apothanein", "seule, elle se met à la place de son mari dans la mort" où "son mari" tou autès andros se trouve placé entre le préfixe huper et

le verbe apothanein. Au 180 a on trouve huperapothanein traduit par : "mourir pour lui" où l'on peut entendre ce "pour..." comme dans la formule de Jean Tardieu "un mot pour un autre" citée très précisément par Lacan pour introduire la métaphore.

(18) Cf. le commentaire qu'a fait Lacan de "tu es celui qui me suivras", séminaire du 13 juin 1956, epapothanein c'est mourir tout de suite après, où le préfixe, epi marque la succession, l'accumulation.



Il nous détrompe sur un point qui est celui-ci: ne vous imaginez point que Patrocle, comme on le croyait généralement, fût l'aimé. Il ressort d'un examen attentif des caractéristiques des personnages nous dit Phèdre en ces termes, que l'aimé ne pouvait être qu'Achille beaucoup plus jeune et imberbe (19). Je l'écris parce que cette histoire revient sans cesse, de savoir à quel moment il faut les aimer, si c'est avant la barbe ou après la barbe. On ne parle que de cela. Cette histoire de barbe, on la rencontre partout. On peut remercier les romains de nous avoir débarrassés de cette histoire. Cela doit avoir sa raison. Enfin Achille n'avait pas de barbe. Donc, en tout cas, c'est lui l'aimé.

Mais Patrocle, semble-t-il, avait quelque dix ans de plus. Par un examen des textes c'est lui l'amant. Ce qui nous intéresse ce n'est pas cela. C'est simplement ce premier pointage, ce premier mode où apparaît quelque chose qui a un rapport avec ce que je vous ai donné comme étant le point de visée dans lequel nous allons nous avancer, c'est que quoi qu'il en soit, ce que les dieux trouvent de sublime, de plus merveilleux que tout, c'est quand l'aimé se comporte en somme comme on attendait que se comportât l'amant. Et il oppose strictement sur ce point l'exemple d'Alceste à l'exemple d'Achille.

Qu'est-ce que cela veut dire? Parce que c'est le texte on ne voit pas pourquoi il ferait toute cette histoire qui dure deux pages si cela n'avait pas son importance. Vous pensez que j'explore la carte du Tendre, mais ce n'est pas moi, c'est Platon et c'est très bien articulé. Il faut quand même en déduire ce qui s'impose, à savoir donc, puisqu'il l'oppose expressément à Alceste, et qu'il fait pencher la balance du prix à donner à l'amour par les dieux dans le sens d'Achille, ce que cela veut dire. Cela veut donc dire qu'Alceste était, elle, dans la position de l'erastès. Alceste, la femme, était dans la position de l'erastès, c'est à dire de l'amant,

et que c'est pour autant qu'Achille était dans la position de l'aimé que son sacrifice (ceci est expressément dit) est beaucoup plus admirable.

En d'autres termes tout ce discours théologique de l'hypocondriaque Phèdre aboutit à nous montrer, à pointer que c'est là ce vers quoi débouche ce que j'ai appelé tout à l'heure la signification de l'amour, c'est que son apparition la plus sensationnelle, la plus remarquable, sanctionnée, couronnée par les dieux, donne une place toute spéciale dans le domaine des Bienheureux à Achille (comme chacun sait c'est une île qui existe encore dans les bouches du Danube, où on a foutu maintenant un asile ou un truc pour les délinquants). Cette récompense va à Achille, et très précisément en ceci qu'un aimé se comporte comme un amant.

(19) Imberbe, ageneios.

Je ne vais pas pouvoir pousser plus loin aujourd'hui mon discours. Je veux terminer sur quelque chose de suggestif qui va peut-être quand même nous permettre d'introduire là quelque question pratique. C'est ceci: c'est qu'en somme c'est du côté de l'amant, dans le couple érotique, que se trouve, si l'on peut dire dans la position naturelle -l'activité. Et ceci pour nous sera plein de conséquences si, à considérer le couple Alceste-Admète, vous voulez bien entrevoir ceci qui est particulièrement mis à votre portée par ce que nous découvrons à l'analyse de ce que la femme peut comme telle, expérimenter de son propre manque; on ne voit pas du tout pourquoi à un certain étage nous ne concevons pas que dans le couple, alors hétérosexuel, c'est à la fois du côté de la femme qu'est le manque disons-nous, sans doute, mais aussi du même coup l'activité. En tout cas lui, Phèdre, n'en doute pas. Et que de l'autre côté c'est du côté de l'aimé, de l'erômenos, ou, mettez le neutre, de l' erômenon /car aussi bien qu'on erômene, ce qu'on ere, ce qu'on aime dans toute cette histoire du Banquet c'est quoi? C'est quelque chose qui se dit toujours et très fréquemment au neutre, c'est /ta païdika/. On l'appelle au neutre [les choses de l'enfant, l'enfant, comme] objet. C'est bien là ce que cela désigne comme tel, là que nous voyons associée à cette fonction de l'erômenos ou de l'erômenon, de ce qui est aimé, de l'objet aimé, une fonction neutre: c'est que c'est de son côté qu'est le terme fort. Ceci vous le verrez dans la suite quand nous aurons à articuler ce qui fait, si l'on peut dire, que le problème est à un étage supérieur plus complexe quand il s'agit de l'amour hétérosexuel, ceci qui se voit si clairement à ce niveau-là, cette dissociation de l'actif et du fort nous servira. C'était en tout cas important à pointer au moment où ceci se rencontre si manifestement illustré par l'exemple justement d'Achille et de Patrocle. C'est le mirage que le fort se confondrait avec l'actif. Achille parce qu'il est manifestement plus fort que Patrocle ne serait pas l'aimé. C'est bien ça qui est ici, à ce coin de texte, dénoncé, l'enseignement que nous avons là à retenir au passage. Arrivé à ce point de son discours, Phèdre passe la main à Pausanias.

Comme vous le verrez je vous le rappellerai, - Pausanias a passé pendant des siècles pour exprimer sur l'amour des garçons l'opinion de Platon. J'ai réservé quelques soins tout à fait spéciaux à Pausanias; je vous montrerai Pausanias qui est un très curieux personnage, qui est loin de mériter cette estime d'être dans l'occasion.. ; (et pourquoi l'aurait-il mis là en second, tout de suite) de mériter l'imprimatur [de Platon]. C'est un personnage, je crois, tout à fait épisodique. Il est quand même important sous un certain angle, pour autant que la meilleure chose, vous le verrez, à mettre en commentaire en marge du discours de Pausanias, c'est précisément cette vérité évangélique que le royaume des cieux est interdit aux riches. J'espère vous montrer la prochaine fois pourquoi.

Je vais essayer aujourd'hui d'avancer sur l'analyse du *Banquet* qui est le chemin que j'ai choisi pour vous introduire cette année au problème du transfert. Souvenez-vous jusqu'où nous sommes allés la dernière fois à la fin du premier discours, du discours de Phèdre. Je ne voudrais pas, de chacun de ces discours tels qu'ils vont se succéder [vous en faire parcourir le chemin pas à pas]: lui de Pausanias, celui d'Eryximaque, celui d'Aristophane, celui d'Agathon qui est l'hôte de ce Banquet dont le témoin est Aristodème, dont celui qui parle en nous rapportant ce qu'il a recueilli d'Aristodème est Apollodore. C'est donc un bout à l'autre Apollodore qui parle, répétant ce qu'a dit Aristodème. Après Agathon vient Socrate, Socrate dont vous verrez quel chemin singulier il prend pour s'en exprimer de ce qu'il sait, lui, être l'amour. Vous savez également que le premier épisode c'est l'entrée d'Alcibiade, cette sorte de confession publique étonnante dans sa quasi-indécence qui est celle qui nous est présentée à la fin ce dialogue et qui est restée une énigme pour tous les commentateurs. Il y a aussi quelque chose après, nous y viendrons. Je voudrais éviter d'avoir à vous dire parcourir ce chemin pas à pas, discours par discours ou qu'en fin de compte vous soyez égarés ou lassés et que vous perdiez le but où l'on va, le sens de ce point où l'on va. Et c'est pour cela que la dernière fois j'avais introduit mon discours par ces mots sur l'objet, sur cet être de l'objet que nous pouvons toujours nous dire (à us ou moins bon titre mais toujours à quelque titre) avoir manqué c'est, je veux dire, de lui avoir fait défaut. Cette atteinte qu'il convenait que nous recherchions pendant qu'il était temps, cet être de l'autre, je vais y revenir en précisant ce dont s'agit par rapport aux deux termes de référence de ce qu'on appelle en l'occasion l'intersubjectivité, je veux dire l'accent mis sur ceci que cet autre nous devons y reconnaître un sujet comme nous et que ce serait dans ce «je », dans cette direction qu'est l'essentiel de cet avènement à l'être de l'autre. Dans une autre direction aussi, c'est à savoir ce que je veux dire quand j'essaie d'articuler rôle, la fonction du désir dans cette appréhension de l'autre, telle qu'elle se

1. Cette citation, ici inscrite en épigraphe, ne figure pas dans la sténotypie. Lacan l'a probablement écrite au tableau en début de séance (ainsi que l'attestent les notes qui nous ont été confiées) sans traduction ni référence. Nous n'avons pas trouvé la référence et proposons une traduction probable: « Un désir redoublé est de l'amour, mais l'amour redoublé devient délire. » (Les verbes sont à l'infinitif, les sujets à l'accusatif, construction fréquente qui as-entend un verbe principal de type impersonnel, exemple: on dit que... il est évident que...)

produit dans le couple *erastès-erômenos*. celui qui a organisé toute la méditation sur l'amour depuis Platon jusqu'à la méditation chrétienne. Cet être de ,l'autre dans le désir, je pense déjà l'avoir assez indiqué, n'est point un sujet. *L'erômenos* est, je dirais */erômenos/*(2) aussi bien */ta paidika/* au neutre pluriel : *les choses de l'enfant aimé*, peut-on traduire. L'autre proprement, en tant qu'il est visé dans le désir, est visé ai-je dit, comme objet aimé. Qu'est-ce à dire ? C'est que ce que nous pouvons nous dire avoir manqué dans celui qui déjà est trop loin pour que nous revenions sur notre défaillance, c'est bien sa qualité d'objet. je veux dire qu'essentiellement ce qui amorce ce mouvement (dont il s'agit dans l'accès que nous donne à l'autre, de l'amour) c'est ce désir pour l'objet aimé qui est quelque chose que, si je voulais imaginer. je comparerais à la main qui s'avance pour atteindre le fruit quand il est mûr. pour attirer la rose qui s'est ouverte, pour attiser la bûche qui s'allume soudain. Entendez-moi bien pour la suite de ce que je vais dire. [Ce que] je fais. dans cette image qui s'arrêtera là : j'ébauche devant vous ce qu'on appelle un mythe. vous allez bien le voir [dans] le caractère miraculeux de la suite de l'image. Quand je vous [ai dit la dernière fois que les dieux d'où l'on part (*megas theos* c'est un *grand dieu* que l'Amour<sup>3</sup>. dit d'abord Phèdre) les dieux. c'est une manifestation du réel... tout passage de cette manifestation à un ordre symbolique nous éloigne de cette révélation du réel. Phèdre nous dit que l'Amour. qui est le premier des dieux qu'a imaginé la Déesse du Parménide (dans lequel je ne peux point ici m'arrêter) et que Jean Beaufret<sup>(4)</sup> dans son livre sur Parménide identifie, je crois, plus justement qu'à n'importe quelle autre fonction, à la vérité, la vérité dans sa structure radicale - et reportez-vous là-dessus à la façon dont j'en ai parlé dans *La Chose Freudienne* : la première imagination, invention de la vérité, c'est l'amour - et aussi bien nous est-il ici présenté comme étant sans père ni mère. Il n'y a point de *généalogie de l'Amour*. Pourtant déjà la référence se fait à Hésiode dans les formes les plus mythiques. Dans la présentation des dieux ce quelque chose s'ordonne qui est une généalogie, un système de la parenté, une théogonie, un symbolisme.

A ce mi-chemin dont je vous ai parlé qui va de la théogonie à l'athéisme, ce mi-chemin qui est le dieu chrétien remarquez-le sous l'angle de son organisation interne, ce dieu trine, ce dieu « un et trois » qu'est-il, sinon l'articulation radicale de la parenté comme telle dans ce qu'elle a de plus irréductiblement, mystérieusement symbolique, le rapport le plus caché et, comme dit Freud, le moins naturel, le plus purement symbolique, le rapport du Père au Fils. Et le troisième terme reste là présent sous le nom de l'amour.

C'est de là que nous sommes partis, de l'Amour comme dieu, c'est-à-dire comme réalité qui se révèle dans le réel, qui se manifeste dans le réel et comme tel nous ne pouvons en parler qu'en mythe. C'est pour cela que je suis aussi bien autorisé pour fixer devant vous le terme, l'orientation de ce dont il s'agit quand j'essaie de vous diriger vers la formule métaphore-substitution de *l'erastès* à *l'erômenos*. C'est cette métaphore qui engendre cette signification de l'amour.

J'ai le droit pour introduire ceci, pour le matérialiser devant vous, de compléter son image, d'en faire vraiment un mythe. Et cette main qui se tend vers le fruit, vers la rose, vers la bûche qui soudain flambe, (j'ai le droit] d'abord de vous dire que son geste d'atteindre, [d'attirer], d'attiser, est

2. *Erômenon* : participe passé au neutre du verbe *eraô* : *aimer*.

3. Majuscule en tant que traduction de l'Erôs dans le discours de Phèdre. 4. Jean Beaufret, *Le Poème de Parménide*, Paris, 1955.

étroitement solidaire de la maturation du fruit, de la beauté de la fleur, du flamboiement de la bûche, mais que, quand dans ce mouvement d'atteindre, d'attirer, d'attiser, la main a été vers l'objet assez loin, si du fruit, de la fleur, de la bûche, une main sort qui se tend à la rencontre de la main qui est la vôtre, et qu'à ce moment-là c'est votre main qui se fige dans la plénitude fermée du fruit, ouverte de la fleur, dans l'explosion d'une main qui flambe, ce qui se produit là alors c'est l'amour! Encore convient-il bien de ne même pas s'arrêter là et de dire que c'est l'amour en face, je veux dire que c'est le vôtre quand c'est vous qui étiez d'abord *l'erômenos*, l'objet aimé, et que soudain vous devenez *l'erastês*. celui qui désire. Voyez ce que par ce mythe j'entends accentuer : tout mythe se rapporte à l'inexplicable du réel, il est toujours inexplicable que quoi que ce soit réponde au désir. La structure dont il s'agit, ce n'est pas cette symétrie et ce retour. Aussi bien cette symétrie n'en est pas une. En tant que la main se tend, c'est vers un objet. De la main qui apparaît de l'autre côté est le miracle . mais nous ne sommes pas là pour organiser les miracles, nous sommes là pour tout le contraire, pour savoir. Et ce qu'il s'agit d'accentuer, ce n'est pas ce qui se passe de là à au-delà, c'est ce qui se passe là, c'est-à-dire la substitution de *l'erastês* à *l'erômenos* ou à *l'erômenon*. Autrement dit je le souligne, certains ont cru, je crois, à quelque flottement dans ce que la dernière fois j'avais articulé d'une part de la substitution de *l'erastês* à *l'erômenos*. substitution métaphorique, et ont voulu en quelque sorte y voir quelque contradiction dans l'exemple suprême auquel les dieux donnent la couronne, devant quoi les dieux eux-mêmes s'étonnent /*agasthentes*/ <sup>5</sup>, c'est le terme employé, à savoir qu'Achille, l'aimé *epapothanein* : *meure* - nous allons voir ce que ça veut dire - disons pour rester dans l'imprécis : *meure pour Patrocle*. C'est en quoi il est supérieur à Alceste qui *elle s'est offerte à la mort à la place de son mari* qu'elle aime : [/huper tou autês andros apothanein/ 179b]. Les termes employés à ce propos par Phèdre, *huperapothanein* opposé à *epapothanein*... *huper*... *apothanein* dit plus haut dans le texte Phèdre *elle meurt à la place de son mari*. *Epapothanein*, c'est autre chose. Patrocle est mort. Alceste échange sa place avec son mari requis par la mort, elle franchit cet espace de tout à l'heure qui est entre celui qui est là et l'autre. Elle opère déjà quelque chose qui assurément est fait pour arracher aux dieux ce témoignage désarmé devant cet extrême qui lui fera, devant les êtres humains, recevoir ce prix singulier d'être revenue d'au-delà des morts. Mais il y a encore plus fort. C'est bien ce qu'articule Phèdre. Il est plus fort qu'Achille ait accepté son destin tragique, son destin fatal : la mort certaine qui lui est promise au lieu du retour dans son pays avec son père au sein de ses champs, s'il poursuit la vengeance de Patrocle. Or Patrocle n'était pas son aimé. C'est lui qui était l'aimé. A tort ou à raison, peu nous importe, Phèdre articule qu'Achille, du couple, était l'aimé, qu'il ne pouvait avoir que cette position et que c'est en raison de cette position que son acte (qui est en somme d'accepter son destin tel qu'il est écrit) s'il [n'y] ôte quelque chose, s'il se met, non pas à la place, mais à la suite de Patrocle, s'il fait du destin de Patrocle la dette à laquelle il a, lui, à répondre, à laquelle il a, lui, à faire face...(6) c'est en ceci qu'aux yeux des dieux l'admiration la plus nécessaire, la plus grande s'impose, que le niveau atteint dans l'ordre de la manifestation de l'amour est, nous dit Phèdre, plus élevé, que comme tel Achille est plus honoré des dieux

5. *Agasthentes* est le terme employé pour l'acte d'Alceste 179d; pour Achille c'est *huper agasthentes* 180 a : ils *admirent encore plus*.

6. Les points de suspension dans la sténotypie indiquent-ils une lacune du texte ou un silence de Lacan?

en tant que c'est eux qui ont juré de quelque chose auquel leur rapport, disons-le en passant, n'est qu'un rapport d'admiration, je veux dire d'étonnement, je veux dire qu'ils sont dépassés par le spectacle de la valeur de ce que leur apportent les humains dans la manifestation de l'amour. Jusqu'à un certain point les dieux, impassibles, immortels ne sont pas faits pour comprendre ce qui se passe au niveau des mortels. Ils mesurent comme de l'extérieur quelque chose qui est comme une distance, un miracle dans ce qui se passe dans la manifestation de l'amour.

Il y a donc bien dans ce que veut dire le texte de Phèdre, dans l'*epapothanein*, un accent mis sur le fait qu'Achille, *erômenos*, se transforme en *erastês*. Le texte le dit et l'affirme : c'est en tant qu'*erastês* qu'Alceste se sacrifie pour son mari. Ceci est moins manifestation radicale, totale, éclatante de l'amour que le changement de rôle qui se produit au niveau d'Achille quand *d'erômenos* il se transforme en *erastês*.

Il ne s'agit donc pas dans cet *erastês* sur *erômenon* de quelque chose dont l'image humoristique - si je puis dire - serait donnée par l'amant sur l'aimé le père sur la mère, comme dit quelque part Jacques Prévert. Et c'est sans doute ce qui a inspiré cette sorte de bizarre erreur de Mario Meunier dont je vous parlais, qui dit qu'Achille se tue sur la tombe de Patrocle'. Ce n'est pas qu'Achille en tant qu'*erômenos* vienne quelque part se substituer à Patrocle, il ne s'agit pas de cela puisque Patrocle déjà est au-delà de toute portée, de toute atteinte, c'est qu'Achille se transforme, lui, l'aimé, en amant. C'est cela qui est l'événement proprement miraculeux en soi-même. C'est par là qu'est introduit dans la dialectique du *Banquet* le phénomène de l'amour.

Tout de suite après nous entrons dans le discours de Pausanias. Le discours de Pausanias nous devons le scander. Nous ne pouvons pas le prendre dans son détail, ligne par ligne, à cause du temps, je vous l'ai dit. Le discours de Pausanias - vous avez assez généralement lu le *Banquet* pour que je le dise - est-ce quelque chose qui s'introduit par une distinction entre deux ordres de l'amour. L'Amour, dit-il, *n'est pas* unique et, pour savoir lequel nous devons louer... il y a là une nuance entre l'encômion et l'*epainos* (je ne sais pas pourquoi la dernière fois j'ai fait le mot *epainesis* avec *epainein*). La louange de l'amour c'est le sens d'*epainos* (8) : la louange de l'Amour doit partir de ceci que l'Amour, c'est pas unique. La distinction, il la fait de son origine. Il n'y a pas, dit-il, d'Aphrodite sans Amour, or il y a deux Aphrodites. La distinction essentielle des deux Aphrodites est celle-ci, que l'une ne participe en rien de la femme, qu'elle n'a pas de mère, qu'elle est née de la projection de la pluie sur la terre<sup>9</sup> engendrée par la castration d'Ouranos. C'est de cette castration primordiale d'Ouranos par Cronos, c'est de là que naît la Vénus Ouranienne qui ne doit rien à la duplicité des sexes. L'autre Aphrodite est née peu après de l'union de Zeus avec Diônè qui est une Titanesse. Toute l'histoire de l'avènement de celui qui gouverne le monde présent, de Zeus est liée - je vous renvoie pour cela à Hésiode - à ses rapports avec les Titans, les Titans eux qui sont ses ennemis. Diônè est une Titanesse. Je n'insiste pas. Cette Aphrodite est née de l'homme et de la femme */arrenos* <sup>(10)</sup>.

7. Cf. Mario Meunier, p. 26, note 1 : «Cf. *Illiade*, IX, 410; XVIII, 94 sq.; XIX, 417; XXII, 359 sq. Apolog. Socrate. 28 G. Achille se tua sur le corps de Patrocle. x

Mario Meunier: Platon, le *Banquet* ou de l'*Amour*, trad. intégrale et nouvelle suivie des Commentaires de Plotin sur l'Amour avec avant-propos, prolégomènes et notes, Paris, 1914.

8. Ceci est l'argument même de Pausanias (voir note 11, séminaire III).

9. Aphrodite est née de l'écume de la mer. Cf. XLIII. note 1

10. */kai theleos kai arrenos/*: (participant par sa naissance) *a la fois de la femelle theleos et au male arrenos*.

Celle-là est une Aphrodite qui ne s'appelle pas Ouranienne, mais Pandémienne. L'accent dépréciatif et de mépris est expressément formulé dans le discours de Pausanias. C'est la Vénus Populaire. Elle est tout entière du peuple : elle est de ceux qui mêlent tous les amours, qui les cherchent à des niveaux qui leur sont inférieurs, qui ne font pas de l'amour un élément de domination élevé qui est celui qu'apporte la Vénus Ouranienne, l'Aphrodite Ouranienne. C'est autour de ce thème que va se développer le discours de Pausanias qui, à l'encontre du discours de Phèdre (qui est un discours de mythologue, qui est un discours sur un mythe), est un discours - on pourrait dire nous ne forcerions rien - de sociologue... ce serait exagéré..., [disons] d'observateur des sociétés. Tout va en apparence se fonder sur la diversité des positions dans le monde grec à l'endroit de cet amour supérieur, de cet amour qui se passe entre ceux qui sont à la fois les plus forts et qui ont le plus d'esprit, ceux qui sont aussi les plus vigoureux, ceux qui sont aussi */agathoi/* (11), *ceux qui savent penser*. c'est-à-dire entre des gens mis au même niveau par leurs capacités : les hommes.

L'usage, nous dit Pausanias, diverge grandement entre ce qui se passe en Ionie ou chez les Perses, où cet amour (nous en avons par lui le témoignage) serait réprouvé, et ce qui se passe ailleurs en Elide ou chez les Lacédémoniens où cet amour est plus qu'approuvé, où il paraît très mal que l'aimé refuse ses faveurs */charizesthai/* (12) à son amant, et ce qui se passe chez les Athéniens qui lui paraît le mode d'appréhension supérieur du rite, si l'on peut dire, de la mise en forme sociale des rapports de l'amour.

Si nous suivons ce qu'en dit Pausanias, nous voyons que s'il approuve les Athéniens d'y imposer des obstacles, des formes, des interdictions (c'est tout au moins ainsi sous une forme plus ou moins idéalisée qu'il nous le présente) c'est dans un certain but, dans une certaine fin, c'est à dessein que cet amour se manifeste, s'avère, s'établisse dans une certaine durée, bien plus, dans une durée formellement exprimée comparable à l'union conjugale. C'est dans le dessein aussi que le choix qui succède à la compétition de l'amour */agônothetôn/* dit-il quelque part en parlant de cet amour) préside à la , *lutte*, à la concurrence entre les postulants de l'amour en mettant à l'épreuve\*\* ceux qui se présentent en position d'amant. Ici l'ambiguïté est pendant toute une page singulièrement soutenue. D'où se place cette vertu, cette fonction de celui qui choisit ? car aussi bien celui qui est aimé (encore qu'il le veuille un tout petit peu plus qu'un enfant déjà capable de quelque discernement) est tout de même celui des deux qui sait le moins, qui est le moins capable de juger cette vertu de ce qu'on peut appeler le rapport profitable entre les deux (c'est quelque chose qui est laissé à une sorte d'épreuve ambiguë, d'épreuve entre eux deux) c'est aussi bien dans l'amant )que se place cette vertu, cette fonction de celui qui choisit] à savoir dans le mode sur lequel son choix se dirige selon ce qu'il va chercher dans l'aimé, et ce qu'il va chercher dans l'aimé, c'est quelque chose à lui donner. La conjonction des deux, leur rencontre sur ce qu'il appelle quelque part *le point* de rencontre du discours, tous les deux vont se rencontrer en ce point où va avoir lieu la *coïncidence*.

Il s'agit de quoi? il s'agit de cet échange qui fera que *le premier* (comme a traduit Robin dans le texte qui est celui de la collection Budé) *étant ainsi*

11 *Agathoi*: les gens de bien ; or Agathon, aimé de Pausanias, porte le nom du Bien lui-même.

12. *Charizesthai*: accorder ses faveurs

#### IV v

*capable d'une contribution dont l'objet est l'intelligence et l'ensemble du champ du mérite, le second quant besoin de gagner dans le sens de l'éducation et généralement du savoir, ici vont se rencontrer pour à son dire constituer le couple et d'une association qui - comme vous le voyez - est en somme du niveau le plus élevé : c'est sur le plan du /ktaomai/ (<sup>13</sup>), d'une acquisition /ktésis/, d'un profit, d'un acquérir, d'une possession de quelque chose. que va se produire la rencontre entre les termes du couple qui va pour jamais articuler cet amour dit supérieur, cet amour qui restera. même quand nous en aurions changé les partenaires. qui s'appellera pour la suite des siècles « l'amour platonique ».*

Or il semble qu'il est très difficile en lisant ce discours, de ne pas sentir, de ne pas voir de quel registre participe toute cette psychologie. Tout le discours - si vous le relisez - s'élabore en fonction d'une cotation, d'une recherche des valeurs, je dirai des valeurs cotées. Il s'agit bel et bien de placer ses fonds d'in investissement psychique. Si Pausanias quelque part demande que des règles, des règles sévères - montons un peu plus haut dans le discours - soient imposées à ce développement de l'Amour, dans la cour à l'aimé. ces règles trouvent à se justifier dans le fait qu'il convient que /pollé spoudè/, *trop de soins* (il s'agit bien de cet investissement dont je parlais tout à l'heure) ne soient pas gaspillés, dépensés pour des petits jeunots qui n'en valent pas la peine. Aussi bien c'est pour cela qu'on nous demande d'attendre qu'ils soient plus formés, qu'on sache à quoi on a affaire. Plus loin encore il dira que sont des sauvages, des barbares, ceux qui introduisent dans cet ordre de la postulance du mérite, le désordre, qu'à cet égard l'accès aux aimés devrait être préservé par les mêmes sortes d'interdictions, de lois, \*\* de réserves, grâce auxquelles nous nous efforçons d'empêcher, dit-il, l'accès aux femmes libres en tant qu'elles sont celles par quoi s'unissent deux familles de maîtres, qu'elles sont en quelque sorte en elles-mêmes, comme représentant tout ce que vous voudrez du nom, d'une valeur, d'une firme, d'une dot, comme on dit aujourd'hui. Elles sont à ce titre protégées par cet ordre. Et c'est une protection de cet ordre qui doit interdire à ceux qui n'en sont pas dignes l'accès aux objets désirés.

Plus vous avancez dans ce texte, plus vous voyez affirmé ce quelque chose , que je vous ai indiqué dans mon discours de la dernière fois en tant qu'il est à proprement parler la psychologie du riche. Le riche existait avant le bourgeois. Dans une économie même agricole plus primitive encore, le riche existe. Il existe et se manifeste depuis l'origine des temps, ne serait-ce que par ceci dont nous avons vu le caractère primordial, par les manifestations périodiques en matière de fêtes, de la dépense de luxe qui est celle qui constitue le premier devoir du riche dans les sociétés primitives.

Il est curieux qu'à mesure que les sociétés évoluent ce devoir semble passer en un plan sinon second, du moins clandestin. Mais la psychologie du riche repose tout entière en ceci que ce dont il s'agit pour lui-même, dans le rapport avec l'autre, c'est la valeur : c'est de ce qui peut s'évaluer selon des

13. *Ktaomai*: *acquérir, gagner, posséder*: infinitif: *kthastai*. Deux substantifs sont formés à partir de ce verbe: *ktèma*, *bien, propriété*: *ktésis*, *acquisition, possession*.

\*\*qui servent\*\*



modes ouverts de comparaison, d'échelle. entre ce qui se compare dans une compétition ouverte qui à proprement parler est celle de la possession des biens.

Ce dont il s'agit, c'est de la possession de l'aimé parce que c'est *un bon fonds*, le terme y est: */chrèstos/*. et que ce fonds ce ne sera pas assez *\*\*d'une vie\*\**<sup>14</sup> pour le faire valoir. Aussi bien Pausanias, quelques années après ce *Banquet* (nous le savons par les comédies d'Aristophane) s'en ira-t-il un peu plus loin avec Agathon précisément, qui est ici au vu et au su de tous son bien-aimé, encore qu'il y ait déjà une paye qu'il ait ce que j'ai appelé la barbe au menton, terme qui a ici toute son importance. Agathon a trente ans et vient de remporter le prix au concours de tragédie.

Pausanias va disparaître quelques années plus tard dans ce qu'Aristophane appelle le domaine des bienheureux. C'est un endroit écarté, non seulement à la campagne mais dans un pays éloigné. Ce n'est pas Tahiti mais c'est la Macédoine. Il y restera tant qu'on lui assurera sécurité.

L'idéal de Pausanias en matière d'amour c'est - si je puis dire - la capitalisation mise à l'abri, la mise au coffre de ce qui lui appartient de droit comme étant ce qu'il a su discerner de ce qu'il est capable de mettre en valeur.

Je ne dis pas qu'il n'y a pas de séquelles de ce personnage, tel que nous l'entrevoions du discours platonicien, dans cet autre type que je vous désignerai rapidement parce qu'il est en somme au bout de cette chaîne, qui est quelqu'un que j'ai rencontré, non pas en analyse - je ne vous en parlerais pas - que j'ai rencontré assez pour qu'il m'ouvre ce qui lui servait de cœur. Ce personnage était vraiment connu et connu pour avoir un vif sentiment des limites qu'impose en amour précisément ce qui constitue la position du riche. Celui-là était un homme excessivement riche. Il avait si je puis m'exprimer ainsi - ce n'est pas une métaphore - des coffres-forts pleins de diamants (parce qu'on ne sait jamais ce qui peut arriver... c'était tout de suite après la guerre... toute la planète pouvait flamber).

Ceci n'est rien. La façon dont il concevait... car il était un riche calviniste - je fais mes excuses à ceux qui ici peuvent appartenir à cette religion - je ne pense pas que ce soit le privilège du calvinisme de faire des riches, mais il n'est pas sans importance d'en donner ici l'indication, car à vrai dire tout de même on peut noter que la théologie calviniste a eu cet effet de faire apparaître, comme un des éléments de la direction morale, que Dieu comble de biens ceux qu'il aime sur cette terre (ailleurs aussi peut-être, mais dès cette terre), que l'observation des lois et des commandements a pour fruit la réussite terrestre, ce qui n'a point été sans fécondité d'ailleurs dans toutes sortes d'entreprises. Quoi qu'il en soit le calviniste en question traitait exactement l'ordre des mérites qu'il s'acquerrait dès cette terre pour le monde futur dans le registre de la page d'une comptabilité : acheté tel jour, ceci. Et là aussi toutes ses actions étaient dirigées dans le sens d'acquérir pour l'au-delà un coffre-fort bien meublé.

Je ne veux pas en faisant cette digression avoir l'air de raconter un apologue trop facile mais, néanmoins, il est impossible de ne pas compléter ce tableau par le dessin de ce que fut son sort matrimonial. Il renversa un jour quelqu'un sur la voie publique avec le pare-choc de sa grosse voiture. Conduisant pourtant toujours avec une parfaite prudence. La personne bousculée

14. *Chrèstos: dont on peut se servir, de bonne qualité.* Au 183e on trouve: *celui qui aime ce moral parce qu'il est chrèstos est, pour la vie, constant dans son amour.*

*\*\*défini\*\**

s'ébroue. Elle était jolie. elle était fille de concierge, ce qui n'est pas du tout exclu quand on est jolie. Elle reçut avec froideur ses excuses, avec plus de froideur ses propositions d'indemnités, avec plus de froideur encore ses propositions d'aller dîner ensemble. Bref, à mesure que s'élevait plus haut pour lui la difficulté de l'accès avec cet objet miraculeusement rencontré, la notion croissait dans son esprit. Il se disait qu'il s'agissait là d'une véritable valeur. C'est bien pour cela que tout ceci le conduisit au mariage.

Ce dont il s'agit est à proprement parler la même thématique qui est celle qui nous est exposée par le discours de Pausanias. C'est à savoir que pour nous expliquer à quel point l'amour est une valeur - jugez un peu - il nous dit « A l'Amour, nous pardonnons tout. Si quelqu'un pour obtenir une place, une fonction publique ou n'importe quel autre avantage social, se livrait à la moindre des extravagances que nous admettons quand il s'agit des relations entre un amant et celui qu'il aime, il se trouverait déshonoré<sup>15</sup>. Il serait coupable de ce qu'on peut appeler *bassesse morale*

[/*aneleutheria*/ car c'est cela que ça veut dire, *flatterie* /*kolakeia*/]. Il flatterait, ce qui n'est pas digne d'un maître pour obtenir ce qu'il désire.» C'est à la mesure de quelque chose qui dépasse la cote d'alerte que nous pouvons juger de ce que c'est que l'amour. C'est bien du même registre de référence dont il s'agit, celle qui a mené mon calviniste accumulateur de biens et de mérites à avoir en effet pendant un certain temps une aimable femme. à la couvrir bien entendu de bijoux qui chaque soir étaient détachés de son corps pour être remis dans le coffre-fort, et arriver à ce résultat qu'un jour elle est partie avec un ingénieur qui gagnait cinquante mille francs par mois.

Je ne voudrais pas avoir l'air sur ce sujet de forcer la note. Et après tout à introduire ce discours de Pausanias (qu'on nous présente singulièrement comme l'exemple de ce qu'il y aurait dans l'amour antique je ne sais quelle exaltation de la recherche morale) je n'ai pas besoin d'arriver au bout de ce discours pour apercevoir que ceci montre la faille qu'il y a dans toute morale, qui de toute façon s'attache uniquement à ce qu'on peut appeler les signes extérieurs de la valeur. C'est qu'il ne peut pas faire qu'il ne termine son discours en disant que si tout le monde admettait le caractère premier, prévalant de ces belles règles par quoi les valeurs ne sont accordées qu'au mérite, qu'est-ce qui se passera? *Dans ce cas aurait-on même été complètement trompé il n'y a nul déshonneur... (...)*

*Supposons en effet qu'on ait, en rue de la richesse, donné ses faveurs à un amant qu'on croit riche, et que, s'étant complètement trompé, on n'y trouvât pas d'avantage pécuniaire parce que l'amant s'est trouvé pauvre... de l'avis général on fait montre de ce qu'on est vraiment, un homme capable, pour un avantage pécuniaire, de se mettre sur n'importe quoi, aux ordres de n'importe qui, et ce n'est pas une belle chose. Suivons jusqu'au bout le même raisonnement; supposons le cas où, ayant donné sa faveur à un amant, parce qu'on le croit vertueux et qu'on espère se perfectionner grâce à son amitié: on se soit trompé, et que l'amant se révèle /*kakos*/ foncièrement mauvais<sup>16</sup> et vicieux, dépourvu de mérite, ne possédant pas de vertu<sup>16</sup> il est beau pourtant d'être trompé.*

On voit là généralement quelque chose où curieusement on voudrait trouver, reconnaître la manifestation première dans l'histoire de ce que Kant

15. L'idée de déshonneur, absente de la trad. Robin et introduite ici par Lacan en commentaire de la *bassesse morale* et de la *flatterie* accentue le contraste entre les conduites susceptibles d'opprobres et les extravagances bien vues des amoureux développées au 183a, b, c... -

*Aneleutheria: sentiments indignes d'un homme libre, bassesse, grossièreté.*

16. Lacan ajoute au texte de la citation le sens littéral de ces termes.

a appelé l'intention droite. Il me semble que c'est vraiment participer d'une erreur singulière. L'erreur singulière est de ne pas voir plutôt ceci : nous savons par expérience que toute cette éthique de l'amour éducateur, de l'amour pédagogique en matière d'amour homosexuel et même de l'autre, est quelque chose en soi qui participe toujours - l'expérience nous le montre - de quelque leurre qui à la fin montre le bout de l'oreille. S'il vous est arrivé, puisque nous sommes sur le plan de l'amour grec, que vous ayez quelque homosexuel qui vous soit amené par son protecteur (c'est toujours assurément, de la part de celui-ci, avec les meilleures intentions), je doute que vous ayez vu dans cet ordre quelque effet bien manifeste de cette protection plus ou moins chaude sur le développement de celui qui est promu devant vous comme l'objet de cet amour qui se présenterait comme un amour pour le bien, pour l'acquisition du plus grand bien. C'est ce qui me permet de vous dire que c'est bien loin d'être là l'opinion de Platon. Car à peine le discours de Pausanias - assez précipitamment je dois dire - est-il conclu sur quelque chose qui dit à peu près: « tous les autres étaient [Uranien] »<sup>17</sup> et que ceux qui n'en sont pas, eh bien mon dieu qu'ils aillent recourir à celle aussi la Vénus Pandémienne, la Grande Pendarde, à celle qui non plus n'en est pas, qu'ils aillent se faire foutre s'ils en veulent! C'est là-dessus, dit-il, que je conclurai mon discours sur l'Amour. Pour la plèbe, autrement dit pour l'amour populaire. nous n'avons rien à en dire de plus. Or si Platon était d'accord. si c'était bien cela dont il s'agit, croyez-vous que nous verrions ce qui se passe tout de suite après? tout de suite après. Apollodore reprend la parole et nous dit: /Pausaniou... pausamenou/, Pausanias avant fait la pause, c'est difficile à traduire en français et il y a une petite note qui dit : « aucune expression française ne correspond, or la symétrie numérique des syllabes est importante, il y a probablement une allusion, voyez notice... »<sup>18</sup>

Je vous en passe. Ce n'est pas M. Léon Robin qui le premier a tiqué là-dessus. Déjà dans l'édition Henri Estienne il y a une note en marge. Tout le monde a tiqué sur ce Pausaniou... pausamenou parce qu'on y a vu une intention. Je crois que je vais vous montrer qu'on n'a pas vu tout à fait laquelle, car à la vérité, tout de suite après avoir fait cette astuce - il nous est bien souligné que c'est une astuce -, car entre parenthèses le texte nous dit : J'ai appris des maîtres... vous le voyez. à parler... /didaskousi gar me isa legein outôsi oi sophoi/ (les maîtres ont appris à parler ainsi par isologie), disons ... jeu de mots, mais ce n'est pas le jeu de mots l'isologie, c'est vraiment une technique. Je vous passe tout ce qui a pu se dépenser d'ingéniosité pour chercher quel maître, est-ce Prodicus, n'est-ce pas Prodicus? N'est-ce pas plutôt Isocrate parce que aussi dans Isocrate il y a iso et ce serait particulièrement iso d'isologier Isocrate. Ceci nous mène à des problèmes! vous ne pouvez pas savoir ce que ça a engendré comme recherches! Isocrate et Platon étaient-ils copains... ? On me reproche de ne pas toujours citer mes sources, et à partir d'aujourd'hui j'ai décidé de le faire, ici c'est Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff. Je vous le dis parce que c'est un personnage sensationnel. Si ça vous tombe sous la main, si vous savez lire l'allemand, acquérez ses livres (il y a un livre sur Simonide que je voudrais bien avoir), il vivait au début de ce siècle et

17. Lacune dans la sténotypie (voir la fin du discours de Pausanias, 185 b, c).

18. Note 1, p. 23. Les termes de cette note de Robin ne sont pas ici rapportés par Lacan de façon strictement littérale.

c'était un érudit allemand de l'époque, personnage considérable dont les travaux sur Platon sont absolument éclairants. Ce n'est pas lui que je mets en cause à propos de *Pausaniou... pausamenou*, il ne s'est pas attardé spécialement à ce menu badinage.

Ce que je voulais vous dire c'est ceci, c'est que je ne crois pas en l'occasion à une référence particulièrement éloignée avec la façon dont Isocrate peut manier l'isologie quand il s'agit de démontrer par exemple les mérites d'un système politique. Tout le développement que vous trouverez dans la préface de ce livre du *Banquet* tel qu'il a été traduit et commenté par Léon Robin me paraît quelque chose sûrement d'intéressant, mais sans rapport avec ce problème et voici pourquoi.

Ma conviction sans doute était déjà faite concernant la portée du discours de Pausanias, et je l'ai même déjà tout entière donnée la dernière fois en disant que le discours de Pausanias est vraiment l'image de la malédiction évangélique : ce qui vaut vraiment la peine est à jamais refusé aux riches. Néanmoins il se trouve que je crois en avoir trouvé là une confirmation que je propose à votre jugement. J'étais dimanche dernier - je continue à citer mes sources - avec quelqu'un dont je serais fâché si je ne vous avais pas déjà dit l'importance déjà dans ma propre formation, à savoir Kojève. Je pense que certains tout de même savent que c'est à Kojève que je dois d'avoir été introduit à Hegel.

J'étais avec Kojève avec qui, bien entendu, puisque je pense toujours à vous, j'ai parlé de Platon. J'ai trouvé dans ce que m'a dit Kojève (qui fait tout autre chose que de la philosophie maintenant car c'est un homme éminent, mais qui quand même écrit de temps en temps deux cents pages sur Platon, manuscrits qui vont se promener dans des endroits divers)... il m'a fait part d'un certain nombre de choses de ses découvertes dans Platon tout récemment, mais il n'a rien pu me dire sur *le Banquet* car il ne l'avait pas relu. Cela ne faisait pas partie de l'économie de son discours récent. J'en étais donc un peu pour mes frais, encore que j'aie été très encouragé par bien des choses qu'il m'a dites sur d'autres points du discours platonicien, et nommément en ceci qu'il est bien certain (ce qui est tout à fait évident) que Platon essentiellement nous cache ce qu'il pense tout autant qu'il nous le révèle et que c'est à la mesure de la capacité de chacun (c'est-à-dire jusqu'à une certaine limite très certainement pas dépassable) que nous pouvons l'entrevoir. Il ne faudra donc pas m'en vouloir si je ne vous donne pas le dernier mot de Platon parce que Platon est bien décidé, ce dernier mot, à ne pas nous le dire.

Il est très important, au moment où peut-être tout ce que je vous raconte de Platon vous fera ouvrir le *Phédon* par exemple, que vous ayez l'idée que peut-être l'objet de *Phédon* n'est-il pas tout à fait de démontrer, malgré l'apparence, l'immortalité de l'âme. Je dirai même que sa fin est très évidemment contraire. Mais laissons ceci de côté.

Quittant Kojève je lui ai dit alors que ce *Banquet*, nous n'en avons tout de même pas beaucoup parlé, et comme Kojève est quelqu'un de très très bien, c'est-à-dire un snob, il m'a répondu : « En tout cas vous n'interprétez jamais *le Banquet* si vous ne savez pas pourquoi Aristophane avait le hoquet ! » Je vous ai déjà dit que c'était très important parce que c'est évident que c'est très important. Pourquoi aurait-il le hoquet s'il n'y avait pas une raison ? Je n'en savais rien pourquoi il avait le hoquet, mais quand même encouragé par ce petit impulse, je me suis dit, d'ailleurs avec une grande lassitude, que je me m'attendais à rien de moins embêtant que de retrouver encore les spéculations

sur le hoquet, l'éternuement, ce que ça peut avoir comme valeur antique, voire psychosomatique... très distraitemment je rouvre mon exemplaire et je regarde ce texte à l'endroit *Pausaniou...* *pausamenou...* car c'est tout de suite après qu'il va s'agir d'Aristophane (qu'il prenne la parole) et je m'aperçois de ceci c'est que pendant seize lignes il ne s'agit que d'arrêter ce hoquet (quand ce hoquet s'arrêtera - s'arrêtera-t-il - s'arrêtera-t-il-pas - s'il-s'arrête-pas-vousprendrez-telle-sortede-truc-et-à-la-fin-il-s'arrêtera) de telle sorte que les termes */pausai/*, */pausômai/*, */pausè/*, */pauesthai/*, */pausetai/*, si nous [y] ajoutons *Pausaniou...* *pausarnenou*<sup>19</sup> donnent sept répétitions de */paus/*, dans ces lignes, soit une moyenne de deux lignes et un septième d'intervalle entre ces *paus...* éternellement répétés<sup>20</sup>; si vous y ajoutez ceci que ça-fera-ou-ça-fera-pas quelque chose et qu'en fin de compte je-ferai-ce-que-tu-as-dit-que-je-ferai, c'est-à-dire que le terme */poiesô*<sup>21</sup> s'y ajoute répété avec une insistance quasi égale. ce qui réduit à une ligne et demie les homophonies, voire les isologies, dont il est question, il est quand même extrêmement difficile de ne pas voir que si Aristophane a le hoquet, c'est parce que pendant tout le discours de Pausanias il s'est tourdu de rigolade - et que Platon n'en fait pas moins! Autrement dit. que si Platon nous dit quelque chose comme *Pausaniou...* *pausamenou* : « Toto a tout tenté » qu'il nous répète ensuite pendant les seize lignes le mot « tentant » et le mot « tenté », il doit quand même nous faire dresser l'oreille, car il n'y a pas d'autre exemple dans n'importe quel texte de Platon d'un passage si crûment semblable à tel morceau de l'almanach Vermot. C'est là aussi un des auteurs dans lequel j'ai formé, bien entendu, ma jeunesse. C'est même là que j'ai lu pour la première fois un dialogue platonicien qui s'appelle *Théodore cherche des allumettes*, de Courteline, véritablement un morceau de roi! Donc je crois suffisamment affirmé que pour Platon lui-même, en tant que c'est lui qui parle ici sous le nom d'Apollodore, le discours de Pausanias est bien quelque chose de dérisoire. Eh bien... puisque nous voici parvenus à une heure avancée, je ne vous ferai pas aujourd'hui l'analyse du discours d'Eryximaque qui suit. Eryximaque parle à la place d'Aristophane qui devrait parler à ce moment-là. Nous verrons la prochaine fois ce que veut dire le discours d'Eryximaque, médecin, par rapport à la nature de l'amour. Nous verrons aussi - car je crois que c'est beaucoup plus important - le rôle d'Aristophane et nous verrons dans son discours qu'Aristophane nous fera faire un pas, le premier véritablement éclairant pour nous, sinon pour les antiques à qui le discours d'Aristophane est toujours resté énigmatique comme une énorme farce. Il s'agit de diécisme de ce */diækisthèmen*<sup>22</sup>) comme il s'exprime, du *séparé en deux*. Il s'agit de cette *Spaltung*, de ce *splitting* qui, pour ne pas être identique à celui que je vous développe sur le graphe, n'est pas assurément saris vous présenter quelque parenté. Après le discours d'Aristophane je verrai le discours d'Agathon. Ce que je veux dès maintenant pour que vous sachiez où vous allez en attendant la prochaine fois... si vous regardez ce texte de plus près (il y a en tout cas une chose

19. Tous sont des formes du verbe *pauesthai*: arrêter, faire cesser, calmer, apaiser. Ajoutons-y que l'adjectif *pausanias* veut dire: qui apaise la douleur.

20. Qu'est-ce que Lacan nous compte là ? cf. article joint.

21. De *poiein*: faire; créer; produire; agir, être efficace; composer un poème; procurer, produire (répété trois fois).

22. De *dioikizo*. diviser, séparer, disperser.

de certaine, et là je n'ai pas besoin de préparation savante pour lui donner plus de valeur), à quelque moment de l'analyse que vous abordiez ce texte vous verrez qu'il y a une chose et une seule qu'articule Socrate quand il parle en son propre nom, c'est premièrement que le discours d'Agathon, le discours du poète tragique, ne vaut pas tripette.

On dit : c'est pour ménager Agathon qu'il va se faire remplacer si je puis dire, par Diotime. qu'il va nous donner sa théorie de l'amour par la bouche de Diotime. Je ne vois absolument pas en quoi la susceptibilité peut être ménagée de quelqu'un qui vient d'être exécuté. C'est ce qu'il a fait à l'endroit d'Agathon. Et dès à présent - ne serait-ce que pour me faire objection s'il y a lieu - je vous prie de pointer ce dont il s'agit, c'est que ce que Socrate va articuler après toutes les belles choses qu'Agathon à son tour aura dites de l'Amour, ce qui n'est pas seulement là tous les biens de l'Amour, tout le profit qu'on peut tirer de l'Amour mais, disons, toutes ses vertus, toutes ses beautés... rien n'est trop beau pour être mis au compte des effets de l'Amour... Socrate d'un seul trait sape tout cela à la base en ramenant les choses à leur racine qui est ceci : amour, amour de quoi?

De l'amour nous passons au désir et la caractéristique du désir, si tant est qu'Éros /*era*/. qu'Éros *désire*, c'est que ce dont il s'agit, c'est-à-dire ce qu'il est censé porter avec lui, le beau lui-même, il en *manque* /*endès*/, /*endeia*/, dans ces deux termes il manque, il est identique par lui-même au *manque* dans ces deux termes. Et tout l'apport de Socrate en son nom personnel dans ce discours du *Banquet* est qu'à partir de là quelque chose va commencer qui est bien loin d'arriver à quelque chose que vous puissiez tenir dans la main, comment cela serait-il concevable... jusqu'à la fin nous nous enfoncerons au contraire progressivement dans une ténèbre et nous retrouverons ici la nuit antique toujours plus grande... Et tout ce qu'il y a à dire sur la pensée de l'amour, dans *le Banquet*, commence là.

n°5 - 14 décembre 1960

Pour bien voir la nature de l'entreprise où je suis entraîné, pour que vous en apportiez les détours dans ce qu'ils peuvent avoir de fastidieux - car après tout vous ne venez pas ici pour entendre le commentaire d'un texte grec. nous y sommes entraînés, je ne prétends pas être exhaustif - je vous assure qu'après tout la majeure partie du travail je l'ai faite pour vous, je veux dire à votre place. en votre absence et le meilleur service que je puisse vous rendre est en somme de vous inciter à vous reporter à ce texte. Sans aucun doute, si vous vous y êtes reportés sous ma suggestion, il arrivera peut-être que vous le lirez un tant soi peu avec mes lunettes, ça vaut mieux sans doute que de ne pas lire du tout. D'autant plus que le but que je cherchais, ce qui domine l'ensemble de l'entreprise - et ce en quoi vous pouvez l'accompagner d'une façon plus ou moins commentée - est qu'il convient bien de ne pas perdre de vue ce à quoi nous sommes destinés à arriver. je veux dire quelque chose qui répond à la question dont nous partons.

Cette question est simple, c'est celle du transfert, je veux dire qu'elle se propose [de partir] des termes déjà élaborés. Un homme, le psychanalyste, de qui on vient chercher la science de ce qu'on a de plus intime (car c'est là l'état d'esprit dans lequel on l'aborde communément) et donc de ce qui devrait être d'emblée supposé comme lui étant le plus étranger et d'ailleurs qu'on suppose en même temps comme devant lui être le plus étranger (nous rencontrons ceci au départ de l'analyse) cette science, pourtant, il est supposé l'avoir. Voilà une situation que nous proposons la en termes subjectifs, je veux dire dans la disposition de celui qui s'avance comme le demandeur. Nous n'avons pas pour l'instant même à y faire entrer tout ce que comporte, soutient objectivement cette situation à savoir, ce que nous devons y introduire de la spécificité de ce qui est proposé à cette science savoir, comme tel l'inconscient. Ceci le sujet n'en a, quoi qu'il en ait, aucune espèce d'idée.

Cette situation, à simplement la définir ainsi subjectivement, comment engendre-t-elle quelque chose, en première approximation, qui ressemble à l'amour (car c'est ainsi qu'on peut définir le transfert)? disons mieux, disons plus loin, [quelque chose] qui met en cause l'amour, le met en cause assez profondément pour nous, pour la réflexion analytique, pour y avoir introduit comme une dimension essentielle, ce qu'on appelle son ambivalence; disons-le, notion nouvelle par rapport à une certaine tradition philosophique dont ce n'est pas en vain que nous allons la chercher ici tout à fait à l'origine. Cet étroit accollément de l'amour et de la haine, voilà quelque chose que nous ne voyons pas au départ de cette tradition, puisque ce départ (puisque'il faut bien le choisir quelque part) nous le choisissons socratique, bien que... nous allons le voir aujourd'hui, il y a autre chose avant l'où il prend justement le départ.

Bien sûr, nous ne nous avancerions pas si hardiment à poser cette question si déjà de quelque façon le tunnel n'avait été déjà dégagé à l'autre bout. Nous allons à la rencontre de quelque chose. Nous avons déjà assez sérieusement serré la

-58-

topologie de ce que le sujet, nous le savons, doit trouver dans l'analyse à la place de ce qu'il cherche. Car nous le savons, s'il part à la recherche de ce qu'il a et qu'il ne connaît pas. ce qu'il va trouver c'est ce dont il manque. C'est bien parce que nous avons articulé, posé cela dans notre cheminement précédent que nous pouvons oser poser la question que j'ai formulée d'abord comme étant celle où s'articule la possibilité de surgissement du transfert. Nous savons donc bien que c'est comme ce dont il manque que s'articule ce qu'il trouve dans l'analyse, à savoir son désir et le désir n'étant donc pas un bien en aucun sens du terme, **\*\*ni\*\*** tout à fait précisément dans le sens d'une *ktésis*. *Trésor*<sup>1</sup>, ce quelque chose qu'à quelque titre que ce soit il aurait. C'est dans ce temps, dans cette éclosion de l'amour de transfert, ce temps défini au double sens chronologique et topologique que doit se lire cette inversion, si l'on peut dire, de la position qui, de la recherche d'un bien, fait à proprement parler la réalisation du désir.

Vous entendez bien que ce discours suppose que réalisation du désir n'est justement pas possession d'un objet, il s'agit d'émergence à la réalité du désir comme tel. C'est bien parce qu'il m'a semblé, et non pas au hasard d'une rencontre mais en quelque sorte quand je cherchais (pour partir comme du cœur du champ de mes souvenirs. guidé par quelque boussole qui se crée d'une expérience) où trouver le point comme central de ce que j'avais pu retenir d'articulé dans ce que j'avais appris... il m'a semblé que le *Banquet* était, si loin de nous fût-il, le lieu où s'était agité de la façon la plus vibrante le sens de cette question. [Il s'y agite] à proprement parler dans ce moment qui le conclut où Alcibiade - on peut dire étrangement, dans tous les sens du terme - aussi bien au niveau de la composition par Platon qui est l'œuvre que *\*manifestement il ait là rompue dans la scène supposée et [au niveau] de la suite de discours ordonnés,\** préfigurés dans un programme qui tout d'un coup se rompt dans l'irruption de la vraie fête, du chambardement de l'ordre de la fête... Et [aussi bien] dans son texte même, ce discours d'Alcibiade (puisque'il s'agit de l'aveu de son propre déconcert) tout ce qu'il dit est véritablement sa souffrance, son arrachement à soi-même d'une attitude de Socrate qui le laisse encore presque autant que sur le moment blessé, mordu par je ne sais quelle étrange blessure. Et pourquoi cette confession publique? Pourquoi dans cette confession publique cette interprétation de Socrate qui lui montre que cette confession a un but tout à fait immédiat : le séparer d'Agathon, occasion tout de suite d'une sorte de retour à l'ordre? Tous ceux qui se sont référés à ce texte, depuis que je vous en parle, n'ont pas manqué d'être frappés de ce qu'a de consonnant toute cette étrange scène à toutes sortes de situations, de positions instantanées susceptibles *\*\*d'arriver\*\** dans le transfert. Encore, bien entendu, la chose n'est-elle que d'impression, il s'agit-là de quelque chose qui doit s'y rapporter. Et bien sûr c'est dans une analyse plus serrée, plus fine que nous verrons ce que nous livre une situation qui de toute façon n'est manifestement pas à attribuer à quelque chose qui serait une sorte (comme dit Aragon dans le *Paysan de Paris*) de pressentiment de la *\*\*chicanalyse\*\**<sup>2</sup>, non!

**\*\*mais\*\***

*\* – manifestement il est là rompu – et à la suite de discours ordonnés\**

**\*\*de vivre\*\***

**\*\*psikanalyse\*\***

(1 ) *Ktésis*, l'action d'acquérir, de posséder, du verbe *htaomai* déjà rencontré dans le discours de Pausanias, prend aussi le sens de la chose possédée, le sens de *ktéma*, biens, propriété, fortune. *trésor*. La précision donnée par Lacan est une anticipation de la discussion qui sera ouverte avec le discours de Diotime. Il nous semble contradictoire de maintenir le « mais » rencontré dans la sténotypie.

(2) Nous n'avons pas trouvé ce mot d'Aragon dans notre édition du *Paysan de Paris*, (« Le Livre de poche », 1966). Cette référence se retrouve - dans le séminaire du 21 janvier 1970 (inédit, cf. *Littoral* no. 10, p. 121) où la sténotypiste l'orthographie *chychanalyse* - dans le séminaire du 11 avril 1975 où J.A. Miller dans *Ornicar*, transcrit *sicanalisse*. Nous retenons l'idée de *chicane* avec notre orthographe, mais sans autre justification.



[mais] une rencontre plutôt : une sorte d'apparition de quelque linéaments doivent y être pour nous révélateurs.

Je crois, et ça n'est pas simplement par une sorte de recul avant le saut (qui doit être comme le dit Freud celui du lion, c'est-à-dire unique) que je tarde à vous le montrer, c'est que, pour comprendre ce que veut dire pleinement cet avènement de la scène Alcibiade-Socrate, il nous faut bien comprendre le dessein général de l'œuvre, c'est-à-dire du *Banquet*.

Et c'est ici que nous nous avançons. L'établissement du terrain est indispensable. Si nous ne savons pas ce que veut dire Platon en amenant la scène Alcibiade, il est impossible d'en situer exactement la portée, et voici pourquoi. Nous sommes aujourd'hui au début du discours d'Eryximaque, du médecin, retenons un instant notre souffle.

Que ce soit un médecin doit tout de même nous intéresser. Est-ce à dire que le discours d'Eryximaque doive nous induire à une recherche d'histoire de la médecine? Il est bien clair que je ne peux même pas l'ébaucher, pour toutes sortes de raisons, d'abord parce que ce n'est pas notre affaire que ce détour qui, lui, serait tout de même assez excessif, ensuite parce que je ne le crois véritablement pas possible. Je ne crois pas qu'Eryximaque soit vraiment spécifié, que ce soit à tel médecin que pense Platon en nous amenant son personnage. Tout de même il y a des traits fondamentaux de la position qu'il apporte (qui sont ceux qu'il y a à dégager, et qui ne sont pas forcément un trait d'histoire, si ce n'est en fonction d'une ligne de partage très générale), mais qui peut-être va nous faire réfléchir un instant au passage sur ce que c'est que la médecine.

On a remarqué déjà qu'il y a chez Socrate une référence fréquente, quasi ambiante à la médecine. Très fréquemment, Socrate, quand il veut ramener son interlocuteur au plan de dialogue où il veut le diriger vers la perception d'une démarche rigoureuse, se réfère à tel art de technicien. Je veux dire: « Si sur tel sujet. vous voulez savoir la vérité, à qui vous adresserez-vous? » Et parmi eux le médecin est loin d'être exclu et même il est traité avec une révérence particulière, le niveau où il se place n'est certainement pas d'un ordre inférieur aux yeux de Socrate. Il est clair néanmoins que la règle de sa démarche est quelque chose qui est loin de pouvoir d'aucune façon se réduire à ce qu'on pourrait appeler une hygiène mentale.

Le médecin dont il s'agit parle en médecin, et tout de suite même promeut sa médecine comme étant de tous les arts le plus grand : la médecine est le grand Art... Tout de suite après avoir commencé son discours, et je ne ferai ici que brièvement noter la confirmation que reçoit ce que je vous ai dit la dernière fois du discours de Pausanias dans le fait que, commençant son discours, Eryximaque, formule expressément ceci : *Puisque Pausanias, /hormèsas/ après un beau départ - ce n'est pas une bonne traduction - ayant donné l'impulsion sur le sujet du discours [avec honneur] n'a pas fini aussi brillamment - d'une façon appropriée...* C'est une litote, il est clair que pour tout le monde (et je crois même que c'est à souligner ici à quel point) est impliqué comme d'évidence ce quelque chose - dont il faut bien dire que notre oreille n'y est pas exactement accommodée - nous n'avons pas l'impression que ce discours de Pausanias a fait une tellement mauvaise chute, nous sommes tellement habitués à entendre sur l'amour cette sorte de bêtises... C'est très étrange à quel point, à son sens, ce trait dans le discours d'Eryximaque fait véritablement appel au consentement de tous, comme si en somme, le discours de Pausanias s'était véritablement pour tous révélé vasouillard, comme s'il allait de soi que toutes ces grosses plaisanteries sur le *pausamenou*, sur lequel j'ai insisté la dernière fois, allaient de soi pour le lecteur antique.

Je crois assez essentiel de nous référer à ce que nous pouvons entrevoir de cette question de ton, à quoi après tout l'oreille de l'esprit se raccroche toujours, même si elle n'en fait pas ouvertement un critère, et qui est tellement souvent dans les textes platoniciens invoquée comme quelque chose à quoi Socrate se réfère à tout instant. Combien de fois avant de commencer son discours, ou ouvrant une parenthèse dans un discours d'un autre, invoque-t-il les dieux de façon expresse et formelle pour que le ton soit soutenu, soit maintenu, soit accordé. Vous allez le voir, ceci est très proche de notre propos d'aujourd'hui.

Je voudrais, avant d'entrer dans le discours d'Eryximaque, faire des remarques dont le recul, même [si] pour nous [il] conduit à des vérités tout à fait premières, n'en est pas moins quelque chose qui n'est pas donné si facilement. Observons ceci. à propos du discours d'Eryximaque... Je vous démontrerai au passage que la médecine s'est toujours crue scientifique. Eryximaque tient des propos qui se réfèrent - puisque en somme, c'est à votre place, comme je le disais tout à l'heure, qu'il a fallu que pendant ces jours j'essaie de débrouiller ce petit chapitre d'histoire de la médecine... il a bien fallu que pour le faire je sorte du *Banquet* et que je me réfère à divers points du texte platonicien. Il y a une série d'écoles dont vous avez entendu parler si négligé que soit ce chapitre de votre formation en médecine : la plus célèbre, celle que personne n'ignore, c'est l'école d'Hippocrate, l'école de Cos, [opposée à l'école voisine de Cnide]. Vous savez qu'il y a eu une école, avant l'école de Cnide, de Sicile, celle qui est encore avant, dont le grand nom est Alcméon et les Alcméonides, Crotone en est le centre<sup>3</sup>. Ce qu'il faut savoir, c'est qu'il est impossible d'en dissocier les spéculations de celles d'une école scientifique qui florissait au même moment, à la même place, à savoir les Pythagoriciens. Vous voyez où cela nous mène. Il faut que nous spéculions sur le rôle et la fonction du pythagorisme en cette occasion, et aussi bien, chacun le sait, il est essentiel pour comprendre la pensée platonicienne. Nous nous voyons là engagés à un détour où nous nous perdrons littéralement. De sorte que je vais tâcher plutôt d'en dégager des thèmes, et des thèmes pour autant qu'ils concernent très strictement notre propos, à savoir, ce vers quoi nous nous avançons, du sens de cet épisode du *Banquet*, je veux dire de ce discours, de cette oeuvre du *Banquet* en tant qu'elle est problématique.

**\*\*Nous ne retenons ici qu'une chose, c'est que la médecine [s'est toujours crue scientifique]; que ce soit celle d'Eryximaque (nous ne savons, je crois, pas grand-chose du personnage d'Eryximaque en lui-même) ou celle de ceux qui sont supposables avoir enseigné un certain nombre d'autres personnages dont nous savons quelque chose, personnages qui interviennent\*\*** dans les discours de Platon et qui se rattachent directement à cette école médicale par les Alcméonides, pour autant qu'ils se rattachent aux Pythagoriciens: nous savons que Simmias et Cédis, qui sont ceux qui dialoguent avec Socrate dans le *Phédon* sont des disciples de Philolaos (lequel est un des maîtres de la première école pythagoricienne). Si vous vous reportez au *Phédon*, vous verrez

**\*\*Nous ne retenons ici qu'une chose, c'est que la médecine, que ce soit celle d'Eryximaque ou de ceux qui sont supposables les avoir enseignés, car nous savons, je crois, pas grand chose du personnage d'Eryximaque en lui-même, mais nous savons quelque chose d'un certain nombre d'autres personnages qui interviennent\*\***

(3) Alcméon de Crotone est un disciple de Pythagore (520 env. - env. 450). Hippocrate de Cos (460 env. - env. 380) prend pour départ l'expérience, l'observation et s'opposerait ainsi à l'école voisine de Cnide, laquelle, imbuée des théories des physiologues, a tendance à retrouver dans l'homme (microcosme) les principes divins de la nature (macrocosme); cf. *Les penseurs grecs avant Socrate*, de Thalès de Milet à Prodicos, trad. Jean Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

Mais y a-t-il là une opposition? La suite du discours d'Eryximaque compose la santé avec le bon ordre cosmique et Lacan le lira avec la distinction du symbolique, de l'imaginaire et du réel, répondant à l'étonnement de Léon Robin.

ce qu'apportent Simmias et Cébès en réponse aux premières propositions de Socrate, nommément sur ce qui doit assurer à l'âme sa durée immortelle, que ces réponses font référence exactement aux mêmes termes qui sont ceux dont je vais parler ici, à savoir ceux qui sont mis en cause dans le discours d'Eryximaque, au premier rang de quoi est la notion d' */harmonia/ d'har-monie, d'accord*.

La médecine, donc, vous le remarquez ici, s'est toujours crue scientifique. C'est en quoi d'ailleurs elle a toujours montré ses faiblesses. Par une sorte de nécessité interne de sa position, elle s'est toujours référée à une science qui était celle de son temps, bonne ou mauvaise qu'elle fût (bonne ou mauvaise comment le savoir du point de vue de la médecine?). Quant à nous, nous avons le sentiment que notre science, notre physique, est toujours censée être une bonne science et que, pendant des siècles, nous avons eu une physique très mauvaise. Ceci est effectivement tout à fait assuré. Ce qui n'est pas assuré, c'est ce que la médecine a à faire de cette science, c'est à savoir comment et par quelle ouverture, par quel bout elle a à la prendre, tant que quelque chose n'est pas élucidé pour elle, la médecine, et qui n'est pas comme vous allez le voir, la moindre des choses, puisque ce dont il s'agit c'est de l'idée de santé.

Très exactement : qu'est-ce que la santé? Vous auriez tort de croire que même pour la médecine moderne qui, à l'égard de toutes les autres, se croit scientifique, la chose soit pleinement assurée. De temps en temps on propose l'idée du normal et du pathologique comme sujet de thèse à quelque étudiant; c'est un sujet qui leur est en général proposé par des gens ayant une formation philosophique, et nous avons là-dessus un excellent travail de M. Canguilhem<sup>4</sup>. Évidemment, c'est un travail dont l'influence est fort limitée dans les milieux proprement médicaux.

Or il y a une chose en tout cas (sans chercher à spéculer à un niveau de certitude socratique sur la santé en soi) qui à soi tout seul montre pour nous tout spécialement psychiatres et psychanalystes, qui montre à quel point l'idée de santé est problématique : ce sont les moyens mêmes que nous employons pour rejoindre l'état de santé; lesquels moyens nous montrent, pour dire les choses dans les termes les plus généraux que, quoi qu'il en soit de la nature, de l'heureuse forme qui serait la forme de la santé, au sein de cette heureuse forme nous sommes amenés à postuler des états paradoxaux - c'est le moins qu'on puisse en dire - ceux-là mêmes dont la manipulation dans nos thérapeutiques est responsable du retour à un équilibre qui reste dans l'ensemble, comme tel, assez incritiqué.

Voilà donc ce que nous trouvons au niveau des postulats les moins accessibles à la démonstration de la position médicale comme telle. C'est justement celle qui va ici être promue dans le discours d'Eryximaque sous le nom d'harmonia. Nous ne savons pas de quelle harmonie il s'agit, mais la notion est très fondamentale à toute position médicale comme telle, tout ce que nous devons chercher, c'est l'accord. Et nous ne sommes pas beaucoup avancés par rapport à la position qui est celle où se situe un Eryximaque sur ce qui est l'essence, la substance de cette idée d'accord, à savoir de quelque chose emprunté à un domaine intuitif dont simplement il est plus près des sources, il est historiquement plus défini et sensible quand ici nous nous apercevons expressément qu'il se rapporte au domaine musical pour autant qu'ici le domaine musical est le modèle et la forme pythagoricienne. Aussi bien tout ce qui d'une façon

4. G. Canguilhem : *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, thèse de médecine, 1943; - *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966.

quelconque se rapporte à cet accord des tons. fût-il d'une nature plus subtile, fût-il du ton du discours auquel je faisais allusion tout à l'heure, nous ramène à cette même appréciation - ce qui n'est point pour rien que j'ai parlé au passage d'oreille - à cette même appréciation de consonance qui est essentielle à cette notion d'harmonie. Voilà ce qu'introduit, vous le verrez pour peu que vous entriez dans le texte de ce discours - que je vous épargne après tout l'ennui de lire ligne à ligne. ce qui n'est jamais très possible au milieu d'un auditoire aussi ample - vous y verrez le caractère essentiel de cette notion d'accord pour comprendre ce que veut dire, comment s'introduit cette position ici médicale, et vous verrez que tout ce qui ici s'articule est fonction d'un support que nous ne pouvons ni épuiser, ni d'aucune façon reconstruire, à savoir la thématique des discussions qui par avance sont supposables là, présentes à l'esprit des auditeurs.

N'oublions pas que nous nous trouvons au point historique culminant d'une époque particulièrement active, créatrice : ces VI<sup>e</sup> et Ve siècles de l'hellénisme de la bonne époque sont surabondants de créativité mentale. Il y a de bons ouvrages auxquels vous pouvez vous référer. Pour ceux qui lisent l'anglais il y a un grand bouquin comme seuls les éditeurs anglais peuvent se donner le luxe d'en sortir un. Cela tient du testament philosophique car c'est Bertrand Russell en son grand âge qui nous le livre<sup>5</sup>. Ce livre est très bon pour le jour de l'an, car je vous assure - vous n'aurez qu'à le lire - il est constellé d'admirables figures en couleur dans des grandes marges, figures d'une extrême simplicité et s'adressant à l'imagination d'un enfant, dans lequel il y a somme toute tout ce qu'il faut savoir depuis cette période féconde à laquelle je me réfère aujourd'hui (qui est l'époque présocratique) jusqu'à nos jours, au positivisme anglais; et personne de véritablement important n'est négligé. S'il ne s'agit pour vous que d'être imbattable dans les dîners en ville, vous saurez quand vous aurez lu ce livre, vraiment tout sauf, bien entendu, les seules choses importantes, c'est-à-dire celles qu'on ne sait pas. Mais je vous en conseille quand même la lecture. Ça complètera pour vous, comme d'ailleurs pour tout un chacun. un nombre considérable de lacunes presque obligées de votre information.

Donc essayons de mettre un peu d'ordre dans ce qui se dessine quand nous nous engageons dans cette voie qui est de comprendre ce que veut dire Eryximaque. Les gens de son temps se trouvent tout à fait toujours devant le même problème qui est celui devant lequel nous nous trouvons, à ceci près que, faute peut-être d'avoir une aussi grande abondance que nous de menus faits dont meubler leurs discours (je donne d'ailleurs là une hypothèse qui ressort du leurre et de l'illusion) ils vont plus droit à l'antinomie essentielle qui est la même que celle que je commençais à promouvoir devant vous tout à l'heure, qui est celle-ci: aucun accord de toute façon, nous ne pouvons nous en tenir à le prendre à sa valeur faciale. Ce que l'expérience nous enseigne, c'est que quelque chose est recélé au sein de cet accord, et que toute la question est de savoir ce qui est exigible de cette sous-jacence de l'accord ; je veux dire l'un point de vue qui n'est pas seulement tranchable par l'expérience, qui comporte toujours un certain à priori mental qui n'est pas posable en dehors d'un certain à priori mental.

Au sein de cet accord nous faut-il exiger du semblable ou pouvons-nous nous contenter du dissemblable ? Tout accord suppose-t-il quelque principe d'accord ou l'accord peut-il sortir du désaccordé, du conflictuel ? Ne vous imaginez pas que ce soit avec Freud que sorte pour la première fois pareille

5. B. Russell. *Wisdom of the West*, Mac Donald ed., London.

question. Et la preuve, c'est que c'est la première chose qu'amène devant nous le discours d'Eryximaque. Cette notion de l'accorde et du désaccordé - pour nous disons-le, de la fonction de l'anomalie par rapport à la normale - vient au premier chef dans son discours (186 b, à environ la neuvième ligne). *En effet le dissemblable désire et aime les choses dissemblables. Autre, continue le texte, est l'amour inhérent à l'état sain, autre l'amour inhérent à l'état morbide. Dès lors, quand Pausanias disait tout à l'heure qu'il était beau de donner ses faveurs à ceux des hommes qui sont vertueux, et laid de le faire pour des hommes dérégles...*

Nous voici portés à la question de physique de ce que signifient cette vertu et ce dérèglement, et tout de suite nous trouvons une formule que je retiens, que je ne peux faire que d'épingler sur la page. Ce n'est pas quelle nous livre grand-chose, mais qu'elle doit tout de même être pour nous analystes l'objet d'une espèce d'intérêt au passage, où il y aura quelque bruissement pour nous retenir. Il nous dit que la *médecine est la science des érotiques du corps /epistèmè tôn tou somatos erôtikôn/*. On ne peut pas donner meilleure définition de la psychanalyse, me semble-t-il. Et il ajoute */pros plèsmônèn kai kenôsin/* quant à ce qui est de la réplétion et de la vacuité..., traduit brutalement le texte. Il s'agit bien de l'évocation des deux termes du *plein* et du *vide* dont nous allons voir quel rôle ces deux termes ont dans la topologie, dans la position mentale de ce dont il s'agit à ce point de jonction de la physique et de l'opération médicale.

Ce n'est pas le seul texte, je peux vous le dire, où ce plein et ce vide sont évoqués. Je dirai que c'est une des intuitions fondamentales qui seraient à dégager, à mettre en valeur au cours d'une étude sur le discours socratique, que le rôle de ces termes. Et celui qui s'attacherait à cette entreprise n'aurait pas à aller bien loin pour y trouver une référence de plus. Au début du *Banquet*, quand Socrate, je vous l'ai dit, qui s'est attardé dans le vestibule de la maison voisine où nous pouvons le supposer dans la position du gymnosophiste, debout sur un pied tel une cigogne et immobile jusqu'à ce qu'il ait trouvé la solution de je ne sais quel problème, [quand] il arrive chez Agathon après que tout le monde l'ait attendu : « Eh bien! Tu as trouvé ton truc, viens près de moi », lui dit Agathon. A quoi Socrate fait un petit discours pour dire : « Peut-être et peut-être pas, mais ce que tu espères, c'est que ce dont je me sens actuellement rempli, cela va passer dans ton vide tel que ce qui passe entre deux vases communicants lorsqu'on se sert pour cette opération d'un brin de laine. » Il faut croire que cette opération de physique amusante était, pour on ne sait quelle raison, pratiquée assez souvent, puisque ça faisait probablement image pour tout le monde. Effectivement, ce passage d'un intérieur d'un vase à un autre, cette transformation du plein en vide, cette communication du contenu est une des images foncières de quelque chose qui règle ce qu'on pourrait appeler la convoitise fondamentale de tous ces échanges philosophiques, et c'est à retenir pour comprendre le sens du discours qui nous est proposé.

Un peu plus loin, cette référence à la musique comme au principe de l'accord qui est le fond de ce qui va nous être proposé comme étant l'essence de la fonction de l'amour entre les êtres, [cette référence] va nous mener à la page qui suit - c'est-à-dire au paragraphe 187 - à rencontrer vivant dans le discours d'Eryximaque ce choix que je vous disais tout à l'heure être primordial sur le sujet de ce qui est concevable comme étant au principe de l'accord, à savoir: le semblable et le dissemblable, l'ordre et le conflictuel. Car voici qu'au passage nous voyons, quand il s'agit de définir cette harmonie,

Eryximaque noter qu'assurément nous rencontrons sous la plume d'un auteur d'un siècle à peu près antérieur, Héraclite d'Ephèse, un paradoxe quand c'est à l'opposition des contraires qu'Héraclite se réfère expressément comme étant le principe de la composition de toute unité. *L'unité*, nous dit Eryximaque *en s'opposant à elle-même se compose de même quelle harmonie de l'arc et de la lyre*. Cet */hōsper harnionian toxou te kai luras/* est extrêmement célèbre, ne serait-ce que d'avoir été cité ici au passage - et c'est cité dans bien d'autres auteurs. C'est parvenu jusqu'à nous dans ces quelques fragments épars que les érudits allemands ont rassemblés pour nous concernant la pensée présocratique. Celui-ci, dans ceux qui nous restent d'Héraclite reste vraiment dominant. Je veux dire que, dans le bouquin de Bertrand Russell dont je vous recommandais tout à l'heure la lecture, vous y trouverez effectivement représentés l'arc et sa corde, et même le dessin simultanément d'une vibration qui est celle d'où partira le mouvement de la flèche.

Ce qui est frappant, c'est cette partialité dont nous ne voyons pas bien au passage la raison, dont fait preuve Eryximaque concernant la formulation héraclitéenne : il y trouve à redire. Il lui semble qu'il y a là de ces exigences dont nous pouvons mal sonder la source, car nous nous trouvons là à une confluence où nous ne savons quelle part faire de préjugés, d'apriorismes, de choix faits en fonction d'une certaine consistance de temps dans tout un ensemble théorique. ou de versants psychologiques dont à vrai dire nous sommes hors d'état (surtout quand il s'agit de personnages aussi passés que fantomatiques) de faire le départ. Nous devons nous contenter de noter qu'effectivement (quelque chose dont nous trouvons l'écho en bien d'autres endroits du discours platonicien) je ne sais quelle aversion se marque à l'idée de référer à quelque conjonction que ce soit d'opposition des contraires (même si en quelque sorte on la situe dans le réel) la naissance de quelque chose qui ne paraît lui être d'aucune façon assimilable - à savoir la création du phénomène de **\*\*l'accord\*\***. quelque chose qui s'affirme et se pose, est ressenti, est assenti comme tel [harmonie. accord]. Il semble que jusque dans son principe l'idée de proportion quand il s'agit de veiller à celle d'harmonie, pour parler en termes médicaux de diète ou de dosage, avec tout ce qu'elle comporte de mesure., de proportion, doit être maintenu [mais] que d'aucune façon la vision héraclitéenne du conflit comme créateur en lui-même, pour certains esprits, pour certaines écoles - laissons la chose en suspens - ne peut être soutenue.

Il y a là une partialité qui pour nous, auxquels bien sûr toutes sortes de modèles de la physique ont apporté l'idée d'une fécondité des contraires, des contrastes, des oppositions et d'une non-contradiction absolue du phénomène avec son principe conflictuel (pour tout dire que toute la physique porte tellement plus du côté de l'image de l'onde que - quoi qu'en ait fait la psychologie moderne - du côté de la forme, de la *Gestalt*, de la bonne forme)... [il y a là une partialité dont] nous ne pouvons pas manquer d'être surpris, dis-je, autant dans ce passage que dans maints autres de Platon, de voir même soutenue l'idée de je ne sais quelle impasse de je ne sais quelle aporie, de je ne sais quel choix à faire, de je ne sais quelle préférence à faire qui serait du côté du caractère forcément conjoint, fondamental, de l'accord avec l'accord, de l'harmonie avec l'harmonie. Je vous l'ai dit, ce n'est pas le seul passage et, si vous vous référiez à un dialogue extrêmement important, je dois dire, à lire pour le soubassement de notre compréhension du *Banquet*, c'est à savoir le *Phédon*, vous verrez que toute la discussion avec Simmias et Cébès repose là-dessus. Que, comme je vous le disais l'autre jour, tout le plaidoyer de Socrate pour l'immortalité de

**\*\*de la corde\*\***

l'âme y est présenté de la façon la plus manifeste sous la forme d'un sophisme qui est à proprement parler celui-ci (qui n'est pas autre que ce autour de quoi je fais tourner depuis un moment mes remarques sur le discours d'Eryximaque), à savoir que l'idée même de l'âme en tant qu'harmonie ne suppose pas exclu qu'entre en elle la possibilité de sa rupture. Car quand Simmias comme Cébès objectent que cette âme, dont la nature est constante, dont la nature est permanence et durée, pourra bien s'évanouir en même temps que se disloqueront ces éléments, que sont les éléments corporels, dont la conjonction fait harmonie. Socrate ne répond pas autre chose, sinon que l'idée d'harmonie dont participe l'âme est en elle-même impénétrable, qu'elle se dérobera, qu'elle fuira devant l'approche même de tout ce qui peut mettre en cause sa constance. L'idée de la participation de quoi que ce soit d'existant à cette sorte d'essence incorporelle qu'est l'idée platonicienne, montre à jour sa fiction et son leurre et à un point tel dans ce *Phédon* qu'il est véritablement impossible de ne pas se dire que nous n'avons aucune raison de penser que Platon, ce leurre, il le vit moins que nous. Cette inimaginable, formidable prétention que nous avons d'être plus intelligents que le personnage qui a développé l'œuvre platonicienne a quelque chose de véritablement effarant. C'est bien pourquoi quand, après le discours de Pausanias, nous voyons se développer celui d'Eryximaque (il pousse sa chansonnette, ça n'a pas immédiatement de conséquences évidentes), nous sommes néanmoins en droit de nous demander ce que veut dire Platon pour faire se succéder dans cet ordre cette série de sorties dont nous nous sommes au moins aperçus que celle de Pausanias qui précède immédiatement est dérisoire. Et si, après tout, nous retenons la caractéristique générale, le ton d'ensemble qui caractérise le *Banquet*, nous sommes légitimement en droit de nous demander si ce dont il s'agit n'est pas à proprement parler quelque chose qui consonne avec l'œuvre comique comme telle : s'agissant de l'amour, il est clair que Platon a pris la voie de la comédie. Tout le confirmera par la suite - et j'ai mes raisons de commencer maintenant à l'affirmer - au moment où va entrer en scène le grand comique, ce grand comique Aristophane dont depuis toujours on se casse la tête *\*\*pour\*\** savoir pourquoi Platon l'a fait venir au *Banquet*. Scandaleux puisque, comme vous le savez, ce grand comique est un des responsables de la mort de Socrate. Si le *Phédon*, à savoir le drame de la mort de Socrate, se présente à nous avec ce caractère altier que lui donne le ton tragique que vous savez (et d'ailleurs ce n'est pas si simple, là aussi il y a des choses comiques, mais il est bien clair que la tragédie domine et qu'elle est représentée devant nous), le *Banquet* d'ores et déjà nous apprend qu'il n'y a pas (et jusqu'au discours si bref de Socrate pour autant qu'il parle en son propre nom) un seul point de ce discours qui ne soit à poser devant nous avec cette suspicion [du] comique. Et je dirai là-même, pour ne rien laisser en arrière et pour répondre nommément à quelqu'un de mes auditeurs<sup>6</sup> dont la présence m'honore le plus, avec qui j'ai eu sur ce sujet un bref échange... je dirai nommément que même le discours de Phèdre au départ, dont non sans raison, sans motif, sans justesse il avait cru apercevoir que je le prenais, lui, à la valeur faciale au contraire du discours de Pausanias, je dirai que ceci ne va pas moins dans le sens de ce que j'affirme ici précisément : c'est que justement ce discours de Phèdre, en se référant sur le sujet de l'amour à l'appréciation des dieux, a aussi valeur ironique. Car les dieux ne peuvent rien, justement, comprendre à l'amour. L'expression d'une bêtise divine est quelque chose qui à mon sens devrait être plus répandu. Elle est souvent suggérée par le comportement des êtres auxquels nous nous adressons

6. Il s'agit de Paul Ricœur.

justement sur le terrain de l'amour. Prendre les dieux à témoin à la barre de ce dont il s'agit concernant l'amour me paraît être quelque chose qui de toute façon n'est pas hétérogène à la suite du discours de Platon.

Nous voici arrivés à l'orée du discours d'Aristophane. Néanmoins, nous n'y entrerons pas encore. Je veux simplement vous prier vous-mêmes, par vos propres moyens, de compléter ce qui reste à voir du discours d'Eryximaque. C'est pour M. Léon Robin une énigme<sup>7</sup> qu'Eryximaque reprenne l'opposition du thème de l'amour uranien et de l'amour pandémique<sup>8</sup> étant donné ce qu'il nous apporte concernant le maniement médical physique de l'amour. Il ne voit pas très bien ce qui le justifie. Et à la vérité je crois que notre étonnement est vraiment la seule attitude qui convienne pour répondre à celui de l'auteur de cette édition. Car la chose est mise au clair dans le discours lui-même d'Eryximaque confirmant toute la perspective dans laquelle j'ai essayé de vous la situer. S'il se réfère, concernant les effets de l'amour (paragr. 188a-b) à l'astronomie, c'est bien pour autant que ce dont il s'agit, *cette harmonie*, à laquelle il s'agit de confluer, de s'accorder, concernant *le bon ordre de la santé de l'homme*, c'est une seule et même chose avec celle qui régit l'ordre des saisons et que, *quand au contraire*, dit-il, *l'amour où il y a de l'emportement (/hubris/<sup>9</sup> quelque chose en trop), réussit à prévaloir en ce qui concerne les saisons de l'année, alors c'est là que commencent les désastres, et la pagaille, les préjudices* (comme il s'exprime), *les dommages*, au rang de quoi sont bien sur *les épidémies*, mais sur le même rang sont placées *la gelée, la grêle, la nielle du blé* et toute une série d'autres choses.

Ceci pour bien nous remettre dans le contexte où je crois quand même que les notions que je promeus devant vous comme les catégories fondamentales, radicales auxquelles nous sommes forcés de nous référer pour poser de l'analyse un discours valable à savoir, l'imaginaire, le symbolique et le réel, sont ici utilisables.

On parle de pensée primitive, et on s'étonne qu'un *Bororo* s'identifie à un *ara*<sup>10</sup>. Est-ce qu'il ne vous semble pas qu'il ne s'agit pas de pensée primitive, mais d'une position primitive de la pensée concernant ce à quoi pour tous, pour vous comme pour moi, elle a à faire' quand nous voyons que l'homme s'interrogeant non sur sa place, mais sur son identité, a à se repérer non pas dans l'intérieur d'une enceinte limitée qui serait son corps, mais à se repérer dans le réel total et brut à quoi il a à faire - et que nous n'échappons pas à cette loi d'où il résulte que c'est au point précis de cette délinéation du réel en quoi consiste le progrès de la science que nous aurons toujours à nous situer. Au temps d'Eryximaque, il est hors de question, faute de la moindre connaissance de ce que c'est qu'un tissu vivant comme tel, que le médecin puisse faire, disons des humeurs, quelque chose d'hétérogène à l'humidité où dans le 7. Cf. Léon Robin, Notice, p. LV, note 1.

8. Léon Robin traduit : *Pandemien*. Lacan a-t-il voulu faire rimer *pandémique* avec *épidémique*? Eryximaque parle en effet d'*épidémie*, 188 b.

9. *L'hubris*: ce terme est longuement commenté par K.J. Dover (dans *Homosexualité grecque*, Grenoble, La Pensée sauvage, 1982, trad. fr.), à Athènes, loi de sévices punissant de mort toute personne coupable de violence sur la personne d'un citoyen. C'est, d'une façon plus générale, *tout ce qui dépasse la mesure, l'excès, orgueil, insolence, fougue, emportement*.

10. Cf. *Ecrits*, p. 117 (Van den Steinen, 1894). - *Un Bororo s'identifie à un ara (ou arara)* relu et commenté aussi par Durkheim et Mauss (1903), Lévy-Bruhl (1911), Vygotsky (1962), Ernst Cassirer (1972), Geertz (1973), etc.



monde peuvent proliférer les végétations naturelles; le même désordre qui provoquera dans l'homme tel excès dû à l'intempérance, à l'emportement, est celui qui amènera les désordres dans les saisons qui sont ici énumérés.

La tradition chinoise nous représente au début de l'année l'empereur, celui qui peut de sa main accomplir les rites majeurs d'où dépend l'équilibre de tout l'empire du Milieu, tracer ces premiers sillons dont la direction et la rectitude est destinée à assurer précisément pendant ce temps de l'année l'équilibre de la nature.

Il n'y a, si j'ose dire, dans cette position rien que de naturel. Celle où ici Eryximaque se rattache, qui est pour dire le mot, celle à laquelle se rattache la notion de l'homme microcosme, c'est à savoir quoi? non pas que l'homme est en lui-même un résumé, un reflet, une image de la nature, mais qu'ils sont une seule et même chose, qu'on ne peut songer à composer l'homme que de l'ordre et de l'harmonie des composantes cosmiques. Voilà une position dont simplement je voulais vous laisser aujourd'hui avec cette question de savoir si elle ne conserve pas, malgré la limitation dans laquelle nous croyons avoir réduit le sens de la biologie, dans nos présupposés mentaux quelques traces... Assurément, les détecter n'est pas tellement intéressant [il ne s'agit] que de nous apercevoir où nous nous plaçons, dans quelle zone, [dans quel] niveau plus fondamental nous nous plaçons, nous analystes, quand nous agissons pour nous comprendre nous-mêmes des notions comme l'instinct de mort, qui est à proprement parler comme Freud ne l'a pas méconnu, une notion empédocléenne. Or c'est à cela que va se référer le discours d'Aristophane. Ce que je vous montrerai la prochaine fois, c'est que ce formidable gag qui est manifestement présenté comme une entrée de clown culbutant dans une scène de la comédie athénienne, se réfère expressément comme tel - et je vous en montrerai les preuves - à cette conception cosmologique de l'homme. Et à partir de là je vous montrerai l'ouverture surprenante de ce qui en résulte, ouverture laissée béante concernant l'idée que Platon pouvait se faire de l'amour, je vais jusque-là - concernant la dérision radicale que la seule approche des problèmes de l'amour apportait à cet ordre incorruptible, matériel, super-essentiel, purement idéal, participatoire éternel et incréé qui est celui, ironiquement peut-être, que toute son oeuvre nous découvre.

-68-

Notre propos, je l'espère va aujourd'hui devant la conjoncture céleste passer r son solstice d'hiver; je veux dire qu'entraînés par l'orbe qu'il comporte, il a peu vous sembler que nous nous éloignons toujours plus de notre sujet du transfert. Soyez donc rassurés. Nous atteignons aujourd'hui le point le plus bas de cette ellipse et je crois qu'à partir du moment où nous avons entrevu - si cela doit s'avérer valable - quelque chose à apprendre du Banquet, il était nécessaire de pousser jusqu'au point où nous allons la pousser aujourd'hui l'analyse des parties importantes du texte qui peuvent sembler n'avoir pas de rapport direct avec ce que nous avons à dire. De toutes façons qu'importe! Nous voici maintenant dans entreprise et, quand on a commencé dans une certaine voie du discours, c'est justement une sorte de nécessité non physique qui se fait sentir quand nous voulons la mener jusqu'à son terme.

Ici nous suivons le guide d'un discours, le discours de Platon dans *le Banquet*, discours qui a autour de lui toute la charge des significations (à la façon d'un instrument de musique ou même d'une boîte à musique), toutes les significations qu'à travers les siècles il a fait résonner. Un certain côté de notre effort est de venir au plus près du sens de ce discours. Je crois que pour comprendre ce texte Platon, pour le juger, on ne peut pas ne pas évoquer dans quel contexte du discours il est, au sens du discours universel concret. Et là encore, que je me fasse en entendre ! Il ne s'agit pas à proprement parler de le replacer dans l'histoire. Vous savez bien que ce n'est point là notre méthode de commentaire et que c'est toujours pour ce qu'il nous fait entendre à nous qu'un discours (même prononcé une époque très lointaine où les choses que nous avons à entendre n'étaient point en vue) nous l'interrogeons. Mais il n'est pas possible, concernant *le Banquet* de ne pas nous référer à quelque chose qui est le rapport du discours et de histoire à savoir, non pas comment le discours se situe dans l'histoire, mais comment l'histoire elle-même surgit d'un certain mode d'entrée du discours dans réel.

Et aussi bien il faut que je vous rappelle ici (au moment du *Banquet* où nous hommes, au lie siècle de la naissance du discours concret sur l'univers)... je veux re qu'il faut que nous n'oublions pas cette efflorescence philosophique du le siècle, si étrange, si singulière d'ailleurs pour les échos ou les autres modes une sorte de chœur terrestre qui se font entendre à la même époque en d'autres civilisations, sans relation apparente.

Mais laissons cela de côté; ce n'est pas l'histoire des philosophes du Vie siècle, Thalès à Pythagore ou à Héraclite et tant d'autres que je veux même esquisser. que je veux vous faire sentir, c'est que c'est la première fois que dans cette tradition occidentale (celle à laquelle se rapporte le livre de Russell dont je vous ai commandé la lecture [*Wisdom of the West*]) ce discours s'y forme comme visant expressément l'univers pour la première fois, comme visant à rendre l'univers discursif. C'est-à-dire qu'au départ de ce premier pas de la science comme étant la

sagesse, l'univers apparaît comme univers de discours. Et, en un sens, il n'y aura jamais d'univers que de discours. Tout ce que nous trouvons à cette époque jusqu'à la définition des éléments, qu'ils soient quatre ou plus, a quelque chose qui porte la marque, la frappe, l'estampille de cette requête, de ce postulat que l'univers doit se livrer à l'ordre du signifiant. Sans doute, bien sûr, il ne s'agit point de trouver dans l'univers des éléments de discours mais [des éléments] s'agencant à la manière du discours. Et tous les pas qui s'articulent à cette époque entre les tenants. les inventeurs de ce vaste mouvement interrogatoire. montrent bien que si, sur l'un de ces univers qui se forment, on ne peut discourir de façon cohérente aux lois du discours, l'objection est radicale. Souvenez-vous du mode d'opérer de Zénon. le dialecticien quand, pour défendre son maître Parménide, il propose les arguments sophistiques qui doivent jeter l'adversaire dans un embarras sans issue. Donc à l'arrière-plan de ce *Banquet*, de ce discours de Platon, et dans le reste de son oeuvre, nous avons cette tentative grandiose dans son innocence, cet espoir qui habite les premiers philosophes dits physiciens de trouver sous la garantie du discours, qui est en somme toute leur instrumentation d'expérience, la prise dernière sur le réel.

Je vous demande pardon si je l'évite. Ce n'est pas ici un discours sur la philosophie grecque que je puisse devant vous soutenir. Je vous propose, pour interpréter un texte spécial, la thématique minimale qu'il est nécessaire que vous ayez dans l'esprit pour bien juger ce texte. Et c'est ainsi que je dois vous rappeler que ce réel, cette prise sur le réel n'a pas à être conçue à cette époque comme le corrélatif d'un sujet, fut-il universel, mais comme le terme que je vais emprunter à la Lettre VII de Platon, où dans une courte digression il est dit ce qui est cherché par toute l'opération de la dialectique : c'est tout simplement la même [chose] dont j'ai dû faire état l'année dernière dans notre propos sur *l'Éthique* et que j'ai appelé « la Chose »<sup>1</sup>, ici /*to pragma*/ entendez justement dans le sens que ça n'est pas *Sache*<sup>2</sup>, *une affaire*: entendez si vous voulez *la grande affaire*, la réalité dernière, celle d'où dépend la pensée même qui s'y affronte, qui la discute et qui n'en est, si je puis dire, qu'une des façons de la pratiquer. C'est *to pragma*, *la chose*, la /*praxis*/ essentielle<sup>3</sup>. Dites-vous bien que *la théorie* [/*théôria*/] dont le terme naît à la même époque (si contemplative qu'elle puisse s'affirmer et elle n'est pas seulement contemplative la *praxis* d'où elle sort, la pratique orphique, le montre assez)<sup>4</sup> n'est pas, comme notre emploi du mot théorie l'implique, l'abstraction de cette *praxis*, ni sa référence générale, ni le modèle, de quelque façon qu'on puisse l'imaginer de ce qui serait son application, elle est à son apparition cette *praxis* même. La *theôria* est elle-même l'exercice du pouvoir de la *to pragma*, *la grande affaire*.

1. Sur l'emploi de la majuscule, ci. *Écrits*. p. 656, note 1.

2. Dans le séminaire : *L'Éthique de la psychanalyse* (inédit), séance du 9 décembre 1959 où Lacan oppose *die Sache* à *das Ding*.

3. De ces deux substantifs dérivés du verbe *prassô* (*parcourir, faire*), *to pragma* (neutre) c'est l'*affaire* et *praxis* (féminin) c'est l'*action de la pratiquer*. Nous lisons ici que la pensée qui s'affronte à *to pragma* en est elle-même la *praxis*.

4. Entre les rauques invocations des mystères, les techniques cathartiques du culte d'Orphée et la contemplation philosophique, il n'y a à l'origine, aucune opposition Koestler cite une définition de *théôria*: «état de fervente contemplation religieuse dans lequel le spectateur s'identifie au dieu souffrant, meurt de sa mort et ressuscite de sa nouvelle naissance» Arthur Koestler. *Les Somnambules*, Calmann-Lévy, 1960, p. 31, traduit de l'anglais par Georges Fradier.

L'un des maîtres de cette époque que je choisis, le seul, pour le citer Empédocle, parce qu'il est grâce à Freud l'un des patrons de la spéculation, Empédocle, dans sa figure sans doute légendaire (puisque aussi bien c'est là ce qui importe que ce soit cette figure qui nous a été léguée), Empédocle est un tout puissant. Il s'avance comme maître des éléments, capable de ressusciter les morts, magicien, seigneur du royal secret sur les mêmes terres où les charlatans. plus tard, devaient se présenter avec l'allure parallèle. On lui demande des miracles et il les produit. Comme Oedipe, il ne meurt pas, il rentre au cœur du monde dans le feu du volcan et la béance.

Tout ceci, vous allez le voir, reste très proche de Platon, aussi bien ce n'est pas par hasard que ce soit, prise à lui, à une époque beaucoup plus rationaliste, que tout naturellement nous empruntons la référence du *to pragma*.

Mais Socrate ? Il serait bien singulier que toute la tradition historique se soit trompée en disant qu'il apporte sur ce fond quelque chose d'original, une rupture, une opposition. Socrate s'en explique, pour autant que nous puissions faire foi à Platon là où il nous le présente plus manifestement dans le contexte d'un témoignage historique le visant. C'est un mouvement de recul, de lassitude, de dégoût par rapport aux contradictions manifestées par *ces* premières tentatives telles que je viens de vous les caractériser. C'est de Socrate que procède cette idée nouvelle, essentielle : il faut d'abord garantir le savoir et la voie de leur montrer à tous qu'ils ne savent rien. est par elle-même une voie révélatrice - révélatrice d'une vertu qui, dans ses succès privilégiés, ne réussit pas toujours. Et ce que Socrate appelle, lui, épistémè, la *science*, ce qu'il découvre en somme, ce qu'il dégage, ce qu'il détache. c'est que le discours engendre la dimension de la vérité. Le discours qui s'assure d'une certitude interne à son action même assure, là où il le peut, la vérité comme telle. Il n'est rien d'autre que cette pratique du discours.

Quand Socrate dit que c'est la vérité, et non pas lui-même qui réfute son interlocuteur, il montre quelque chose dont le plus solide est sa référence à une combinatoire primitive qui est toujours la même à la base de notre discours. D'où il résulte, par exemple, que le père n'est pas la mère et que c'est au même titre, et à ce seul titre, qu'on peut déclarer que le mortel doit être distingué de l'immortel. Socrate renvoie en somme au domaine du pur discours toute l'ambition du discours. Il n'est pas, comme on le croit, comme on le dit, plus spécialement celui qui ramène l'homme à l'homme, ni même à l'homme toutes choses (c'est Protagoras qui a donné ce mot d'ordre : *l'homme mesure de toute chose*<sup>5</sup>), Socrate ramène la vérité au discours. Il est en somme, si l'on peut dire, le supersophiste, et c'est en quoi gît son mystère - car s'il n'était que le supersophiste il n'aurait rien engendré de plus que les sophistes, à savoir ce qu'il en reste, c'est-à-dire une réputation douteuse. C'est justement quelque chose d'autre qu'un sujet temporel qui avait inspiré son action. Et là nous en venons à *l'atopia*, à ce côté *insituable* de Socrate qui est justement la question qui nous intéresse quand nous y flairons quelque chose qui peut nous éclairer sur *l'atopia* qui est exigible de nous. C'est [de] cette *atopia*, de ce *nulle part* de son être qu'il a provoqué certainement, car l'histoire nous l'atteste, toute cette lignée de recherches dont le sort est lié de façon très ambiguë à toute une histoire qu'on peut fragmenter, l'histoire de

5. Protagoras d'Abdère, sophiste réputé . cette formule est citée dans *Les penseurs grecs avant Socrate*, op. cit., fragment 1, p. 104 ; cf. note 3, séminaire V.

la conscience, comme on dit en termes modernes: l'histoire de la religion... morale, politique à la limite certes, et moindrement l'art. Toute cette ligne ambiguë, dis-je. diffusée et vivante, pour la désigner je n'aurais qu'à vous l'indiquer (par la question la plus récemment renouvelée par le plus récent imbécile : *Pourquoi des philosophes*)<sup>6</sup> si nous ne la sentions cette lignée, solidaire d'une flamme transmise en fait, elle, étrangère à tout ce qu'elle éclaire, fût-ce le bien. le beau, le vrai, le même, dont elle se targue de s'occuper.

Si on essaye de lire, à travers les témoignages proches comme à travers les effets éloignés - proches, je veux dire dans l'histoire - comme à travers ses effets encore là la descendance socratique, il peut nous venir en effet la formule d'une sorte de perversion sans objet. Et à la vérité, quand on s'efforce d'accommoder. d'approcher, d'imaginer, de se fixer sur ce que pouvait être effectivement ce personnage, croyez-moi, c'est fatigant et l'effet de cette fatigue, je crois que je ne pourrais mieux le formuler que sous les mots qui me sont venus un de ces dimanches soir : ce Socrate me tue ! Chose curieuse, je me suis réveillé le lendemain matin infiniment plus gaillard. Il semble tout de même (pour essayer la-dessus de dire des choses) impossible de ne pas partir en prenant au pied de la lettre ce qui nous est attesté de la part de l'entourage de Socrate, et ceci encore à la veille de sa mort, qu'il est celui qui a dit que somme toute nous ne saurions rien craindre d'une mort dont nous ne savons rien. Et nommément nous ne savons pas. ajoute-t-il, si ce n'est pas une bonne chose<sup>7</sup>. Évidemment, quand on lit ça... on est tellement habitué à ne lire dans les textes classiques que bonnes paroles qu'on n'y fait plus attention. Mais c'est frappant quand nous faisons résonner cela dans le contexte des derniers jours de Socrate. entouré de ses derniers fidèles, qu'il leur jette ce dernier *regard un peu en dessous* que Platon photographie sur document (il n'y était pas) et qu'il appelle ce *regard de taureau*<sup>8</sup>... et toute son attitude à son procès. Si *l'Apologie de Socrate* nous reproduit exactement ce qu'il a dit devant ses juges il est difficile de penser, à entendre sa défense, qu'il ne voulait pas expressément mourir. En tout cas il répudia expressément et comme tel tout pathétique de la situation, provoquant ainsi ses juges habitués aux supplications des accusés, rituelles, classiques.

Donc ce que je vise là en première approche de la nature énigmatique d'un désir de mort qui sans doute peut être retenu pour ambigu (c'est un homme qui aura mis, somme toute, soixante-dix ans à obtenir la satisfaction de ce désir), il est bien sûr qu'il ne saurait être pris au sens de la tendance au suicide, ni à l'échec, ni à aucun masochisme moral ou autre ; mais il est difficile de ne pas formuler ce minimum tragique lié au maintien d'un homme dans une zone de *no man's land*, d'une *entre-deux-morts* en quelque sorte gratuite .

Socrate, vous le savez, quand Nietzsche en a fait la découverte, ça lui a monté à la tête. *La Naissance de la tragédie* et toute l'œuvre de Nietzsche à la suite est sortie de là. Le ton dont je vous en parle doit bien marquer quelque personnelle impatience. On ne peut pas tout de même ne pas voir qu'incontestablement (Nietzsche là a mis le doigt dessus... il suffisait d'ouvrir à peu près un dialogue de Platon au hasard) la profonde incompétence de Socrate chaque fois qu'il touche à ce sujet de la tragédie est quelque chose qui est tangible.

6. Jean-François Revel, *Pourquoi des philosophes*, 1re éd., Paris. Julliard, 1957; rééd. Laffont, 1976.

7. *Apologie de Socrate*. 29x: «Craindre la mort, ce n'est rien d'autre... que de passer en effet pour savoir ce que l'on ne sait pas. Car de la mort, nul n'a de savoir, pas même si ce n'est pas précisément pour l'homme le plus grand des biens.

8. *Phédon*, 117 b.

Lisez dans le *Gorgias*. La tragédie passe là exécutée en trois lignes parmi *les arts de la flatterie*, une *rhétorique* comme une autre, rien de plus à en dire<sup>9</sup>. Nul tragique, nul sentiment-tragique, comme on s'exprime de nos jours, ne soutient cette *atopia* de, Socrate, seulement un *démon*, le */daimôn/* - ne l'oublions pas, car il nous en parle sans cesse - qui l'hallucine semble-t-il pour lui permettre de survivre dans cet espace; il l'avertit des trous où il pourrait tomber : ne fais pas cela. Et puis, en plus, un message d'un dieu dont lui-même nous témoigne de la fonction qu'il a eue dans ce qu'on peut appeler une vocation, le dieu de Delphes, Apollon, qu'un disciple à lui a eu l'idée saugrenue il faut bien le dire, d'aller consulter. Et le dieu a répondu « Il y a quelque sages, il y en a un qui n'est pas mal, c'est Euripide, mais le sage des sages, le fin du fin, le sacré, c'est Socrate. » Et depuis ce jour-là, Socrate a dit: « Il faut que je réalise l'oracle du dieu. je ne savais pas que j'étais le plus sage, mais puisqu'il l'a dit, il faut que je le sois. » C'est exactement dans ces termes que Socrate nous présente le virage de ce qu'on peut appeler son passage à la vie publique. C'est en somme un fou qui se croit au service commandé d'un dieu, un messie, et dans une société de bavards par-dessus le marché. Nul autre garant de la parole de l'Autre (avec le A) que cette parole même, il n'y a pas d'autre source de tragique que ce destin qui peut bien nous apparaître par un certain côté être du néant.

Avec tout ça, il est amené à rendre le terrain dont je vous parlais l'autre jour, le terrain de la reconquête du réel, de la conquête philosophique, c'est-à-dire scientifique, à rendre une bonne part du terrain aux dieux. Ce n'est pas pour faire du paradoxe comme certains me l'ont confié : « Vous vous êtes bien amusé à nous surprendre quand vous avez interrogé : qu'est-ce que sont les dieux? » Eh bien, vous ai-je dit, les dieux c'est du réel! - Tout le monde s'attendait à ce que je dise : du symbolique. Pas du tout! - « Vous avez fait une bonne farce, vous avez dit : c'est du réel. » Eh bien, pas du tout! Croyez-moi, ce n'est pas moi qui l'ai inventé. Ils ne sont manifestement, pour Socrate, que du réel. Et ce réel, sa part faite n'est rien du tout quant au principe de sa conduite à lui, Socrate, qui ne vise qu'à la vérité. Il en est quitte avec les dieux d'obéir à l'occasion, pourvu que, lui, définisse cette obéissance. Est-ce que c'est bien là leur obéir ou plutôt s'acquitter ironiquement vis-à-vis d'êtres qui ont eux aussi leur nécessité? Et en fait nous ne sentons aucune nécessité qui ne reconnaisse la suprématie de la nécessité interne *au* déploiement du vrai, c'est-à-dire à la science. Un discours aussi sévère peut nous surprendre par la séduction qu'il exerce. Quoi qu'il en soit cette séduction nous est attestée au détour de l'un ou de l'autre des dialogues. Nous savons que le discours de Socrate, même répété par des enfants, par des femmes, exerce un charme si l'on peut dire, sidérant. C'est bien le cas de le dire: ainsi parlait Socrate. Une force s'en transmet « qui soulève ceux qui l'approchent », disent toujours les textes platoniciens, bref, au seul bruissement de sa parole, certains disent « à son contact ». Remarquez-le encore, il n'a pas de disciples, mais plutôt des familiers, des curieux aussi, et puis des ravis (frappés de je ne sais quel secret), [des santons] comme on dit dans les contes provençaux et puis, les disciples des autres aussi viennent, qui frappent [à la porte]

9. *Gorgias* ou *De la Rethorique*, 502b, c, d.

Platon n'est d'aucun de ceux-là, c'est un tard-venu, beaucoup trop jeune pour n'avoir pu voir que la fin du phénomène, Il n'est pas parmi les [proches] qui étaient là au dernier [instant], Et c'est bien là la raison dernière - il faut le dire en passant très vite - de cette cascade obsessionnelle de témoignages<sup>12</sup> où il s'accroche chaque fois qu'il veut parler de son étrange héros: « Un tel l'a recueilli d'un tel qui était là, à partir de telle ou telle visite où ils ont mené tel ou tel débat. L'enregistrement sur cervelle. là je l'ai en première, là en seconde édition. » Platon est un témoin très particulier, On peut dire qu'il ment et d'autre part qu'il est véridique même s'il ment car à interroger Socrate, c'est sa question à lui. Platon. qui se fraye son chemin, Platon est tout autre chose, Il n'est pas un va-nu-pieds ce n'est pas un errant, nul dieu ne lui parle, ni ne l'a appelé et, à la vérité, je crois qu'à lui, les dieux ne sont pas grand-chose, Platon est un maître un vrai; un maître [témoin] du temps où la cité se décompose, emportée par la rafale démocratique, prélude au temps des grandes confluences impériales, C'est une sorte de Sade en plus drôle, On ne peut même pas, naturellement, comme personne,,, on ne peut jamais imaginer la nature des pouvoirs que l'avenir réserve. Les grands bateleurs de la tribu mondiale : Alexandre, Séleucide. Ptolémée, tout cela est encore à proprement parler impensable. Les militaires mystiques, on n'imagine encore pas ça. Ce que Platon voit à l'horizon, c'est une cité communautaire tout à fait révoltante à ses yeux comme aux nôtres, Le haras [en ordre], voilà ce qu'il nous promet dans un pamphlet qui a toujours été le mauvais rêve de tous ceux qui ne peuvent pas se remettre du discord toujours plus accentué de l'ordre de la cité<sup>11</sup> avec leur sentiment du bien. Autrement dit, ça s'appelle *La République* et tout le monde a pris cela au sérieux. On croit que c'est vraiment ce que voulait Platon !

Passons sur quelques autres malentendus et sur quelques autres élucubrations mythiques. [Si] je vous disais que le mythe de l'Atlantide me semble bien plutôt être l'écho de l'échec des rêves politiques de Platon (il n'est pas sans rapports avec l'aventure de l'Académie) peut-être trouveriez-vous que mon paradoxe aurait besoin d'être plus nourri, c'est pourquoi je passe.

Ce qu'il veut en tout cas, lui, c'est tout de même la *chose, to pragma*. Il a pris le relais des mages du siècle précédent à un niveau littéraire, L'Académie c'est une sorte de cité réservée, de refuge des meilleurs. Et c'est dans le contexte de cette entreprise, dont certainement l'horizon allait très loin..., ce que nous savons de ce qu'il a rêvé dans son voyage de Sicile (curieusement sur les mêmes lieux où son aventure fait en quelque sorte écho au rêve d'Alcibiade qui, lui, a nettement rêvé d'un empire méditerranéen à centre sicilien) portait un signe de sublimation plus élevé: c'est comme une sorte d'utopie dont il a pensé pouvoir être le directeur, De la hauteur d'Alcibiade, évidemment tout ceci se réduit à un niveau certainement moins élevé.

Peut-être ça n'irait-il pas plus haut qu'un sommet d'élégance masculine. Mais ce serait tout de même déprécier ce dandysme métaphysique que de ne pas voir de quelle portée il était en quelque sorte capable. Je crois qu'on a raison de lire le texte de Platon sous l'angle de ce que j'appelle le dandysme : ce sont des écrits pour l'extérieur, j'irai jusqu'à dire qu'il jette aux chiens que nous sommes les menus bons ou mauvais morceaux, débris d'un humour souvent assez infernal, Mais il est un fait, c'est qu'il a été entendu autrement.

10. Variante: *cette mode de témoignage* (sténotypie).

11. Variante: *de la société* (sténotypie)

C'est que le désir chrétien, qui a si peu à faire avec toutes ces aventures, ce désir chrétien dont l'os, dont l'essence est dans la résurrection des corps (il faut lire saint Augustin pour s'apercevoir de la place que ça tient)... que ce désir chrétien se soit reconnu dans Platon pour qui le corps doit se dissoudre dans une beauté supraterrrestre et réduite à une forme, dont nous allons parler tout à l'heure. extraordinairement décorporalisée, c'est le signe évidemment qu'on est en plein malentendu.

Mais c'est justement cela qui nous ramène à la question du transfert et à ce caractère délirant d'une telle reprise du discours dans un autre contexte qui lui est à proprement parler contradictoire. Qu'est-ce qu'il y a là dedans, si ce n'est que le fantasme platonicien, dont nous allons nous approcher d'aussi près que possible -- ne croyez pas que ce soit là des considérations simplement générales - s'affirme déjà comme un phénomène de transfert, Comment les chrétiens à qui un Dieu réduit au symbole du Fils avait donné sa vie en signe d'amour se sont-ils laissés fasciner par l' inanité - vous vous rappelez mon terme de tout à l'heure - spéculative offerte en pâture par le plus désintéressé des hommes : Socrate? Est-ce qu'il ne faut pas là reconnaître l'effet de la seule convergence touchable entre les deux thématiques qui est le Verbe présenté comme objet d'adoration" C'est pourquoi il est si important (face à la mystique chrétienne. où l'on ne peut nier que l'amour n'ait produit d'assez extraordinaires fruits, folies\*\*\* selon la tradition chrétienne elle-même) de délinéer quelle est la portée de l'amour dans le transfert qui se produit autour de cet autre, Socrate qui, lui, n'est qu'un homme qui prétend sa *v connaître en amour* <sup>12</sup> mais qui n'en laisse que la preuve la plus simplement naturelle, à savoir que ses disciples le taquinaient de perdre la tête de temps en temps devant un beau jeune homme et, comme nous en témoigne Xénophon, d'avoir un jour - ça ne va pas loin - touché de son épaule l'épaule nue du jeune Critobule ; Xénophon, lui, nous en dit le résultat : ça lui laisse une courbature, rien de plus, rien de moins non plus<sup>13</sup> - ça n'est pas rien, chez un cynique aussi éprouvé ! Car déjà dans Socrate il y a toutes les figures du cynique. Cela prouve en tout cas une certaine violence du désir, mais cela laisse, il faut bien le dire, l'amour en \*position\* un peu instantanée, Ceci nous explique, nous fait comprendre. nous permet de situer qu'en tous les cas pour Platon ces histoires d'amour c'est simplement bouffon, que le mode d'union dernière avec *to pragma, la chose*, n'est certainement pas à chercher dans le sens de l'effusion d'amour au sens chrétien du terme. Et ce n'est pas ailleurs qu'il faut chercher la raison de ceci que dans le *Banquet*, le seul qui parle comme il convient de l'amour, c'est un pitre - vous allez voir ce que j'entends par ce terme. Car Aristophane pour Platon n'est pas autre chose. un poète comique pour lui c'est un pitre. Et on voit très bien comment ce monsieur très distant - croyez-moi - de la foule. cet homme, cet obscène Aristophane dont je n'ai pas à vous rappeler ce que vous pouvez trouver à ouvrir la moindre de ses comédies... la moindre des choses que vous puissiez voir surgir sur la scène, c'est celle par exemple où le parent d'Euripide qui va se déguiser en femme pour s'exposer au sort d'Orphée, c'est-à-dire être déchiété par l'assemblée des femmes à la place d'Euripide dans ce déguisement... on nous fait assister

\*\*\*pour lesquels fruits

\*fonction

12, Cf. *stécriture*. no. 1, p. 23,

13, Xénophon, *Le Banquet*, tract. Pierre Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, chap. IV, 27, 28.



sur la scène au brûlage des poils du cul parce que les femmes, comme encore aujourd'hui en Orient, s'épilent. Et je vous passe tous les autres détails<sup>14</sup>. Tout ce que je peux vous dire c'est que ceci passe tout ce qu'on ne peut voir de nos jours que sur la scène d'un music-hall de Londres, ce n'est pas peu dire! Les mots simplement sont meilleurs, mais ils ne sont pas plus distingués pour ça. Le terme de « cul béant » est celui qui est répété dix répliques de suite pour désigner ceux parmi lesquels il convient de choisir ceux que nous appellerions aujourd'hui dans nos langages les candidats les plus aptes à tous les rôles progressistes, car c'est à ceux-là qu'Aristophane en veut tout particulièrement.

Alors, que ce soit un personnage de cette espèce (et qui plus est - l'ai-je déjà dit - a eu le rôle que vous savez dans la diffamation de Socrate) que Platon choisisse pour lui faire dire les choses les meilleures sur l'amour, ça doit quand même nous éveiller un peu la comprenoire !

Pour bien faire comprendre ce que je veux dire en disant que c'est à lui qu'il fait dire les choses les meilleures sur l'amour, je vais tout de suite vous l'illustrer. D'ailleurs même quelqu'un d'aussi compassé, mesuré dans ses jugements, prudent, que peut l'être le savant universitaire qui a fait l'édition que j'ai là sous les yeux, M. Léon Robin, même lui, ne peut pas ne pas en être frappé. Ça lui tire les larmes<sup>15</sup>.

C'est le premier qui parle de l'amour, mon dieu, comme nous en parlons, c'est-à-dire qu'il dit des choses qui vous prennent à la gorge et qui sont les suivantes. D'abord cette remarque assez fine (on peut dire que ce n'est pas ce qu'on attend d'un bouffon, mais c'est justement pour ça que c'est dans la bouche du bouffon), c'est lui, qui fait la remarque : *Personne*. dit-il, *ne peut croire que c'est /hè tôn aphrôdisiôn sunousia/*, on traduit : *la communauté de la jouissance amoureuse*, je dois dire que cette traduction me paraît détestable; je crois d'ailleurs que M, Léon Robin en a fait une autre pour « La Pléiade » qui est bien meilleure, car vraiment ça veut dire : ce n'est pas pour *le plaisir d'être ensemble au lit*<sup>16</sup>, *qui est en définitive l'objet en vue duquel chacun d'eux se complait à vivre en commun avec l'autre et dans une pensée à ce point débordante de sollicitude*, en grec */outôs epi megalès spoudès/* c'est ce même spoudè que vous trouviez l'année dernière dans la définition aristotélicienne de la tragédie, bien sûr, *spoudè* veut dire *sollicitude, soin, empressement*, cela veut dire aussi *sérieux*; ils ont, pour tout dire, ces gens qui s'aiment, un drôle d'air sérieux.

Et passons cette note psychologique pour montrer tout de même, désigner où est le mystère, Voilà ce que nous dit Aristophane: *c'est bien plutôt une tout autre chose que manifestement souhaite leur cime, une chose qu'elle est incapable d'exprimer, elle la devine cependant et elle la propose sur le mode de l'énigme*<sup>17</sup>. Supposez même que, tandis qu'ils reposent sur la même couche, Héphestos (c'est-à-dire Vulcain, le personnage avec l'enclume et le marteau)

14. Il s'agit des *Thesmophories* où le parent d'Euripide s'offre à remplir la mission périlleuse de plaider la cause d'Euripide à l'assemblée des femmes à la place d'Agathon qui s'y est refusé,

15. Notice LIX et sq. « [Platon] sent en lui ce don prodigieux, qu'il possède lui-même, d'unir le badinage de l'expression au sérieux de la pensée, de marier la poésie la plus délicate ou la plus émouvante, non sans doute comme lui à la verve bouffonne, mais aux plus profondes spéculations », etc.

16. *Hè tôn aphrôdisiôn sunousia* est traduit dans « La Pléiade » : *le partage de la jouissance sexuelle*; Platon, *Œuvres complètes*, vol. I, trad. nouvelle et notes par L. Robin, Paris, NRF, 1940, p. 192,

17. Lacan traduit *ainittetai* : *elle la propose sur le mode de l'énigme* ; et L. Robin *elle la fait obscurément comprendre*.

*se dresse devant eux muni de ses outils et qu'il poursuive ainsi... «N'est-ce pas ceci (l'objet de vos vœux) dont vous avez envie: vous identifier le plus possible l'un avec l'autre. de façon que, ni nuit, ni jour, vous ne vous délaissiez l'un l'autre? Si c'est vraiment de cela que vous avez envie, je peux bien vous fondre ensemble, vous réunir au souffle de ma forge, de telle sorte que de deux comme vous êtes, vous deveniez un, et que, tant que durera votre vie, vous viviez l'un et l'autre en communauté comme ne faisant qu'un; et qu'après votre mort, là-bas. Chez Hadès le lieu d'être deux, vous soyez un, pris tous deux d'une commune mort... Eh bien ! voyez si c'est à cela que vous aspirez... » En entendant ces paroles, il n'y en aurait pas un seul, nous le savons bien, pour dire non, ni évidemment pour souhaiter autre chose; mais chacun d'eux penserait au contraire qu'il vient tout bonnement, d'entendre formuler ce que depuis longtemps en somme il convoitait: que, par sa réunion, par sa fusion avec l'aimé, leur deux êtres n'en fissent enfin qu'un seul.*

Voilà ce que Platon fait dire par Aristophane. Aristophane ne dit pas que cela, Aristophane raconte des choses qui font rire. des choses d'ailleurs que lui-même a annoncées comme devant jouer justement entre le risible et le ridicule, si tant est qu'entre ces deux termes se répartisse le fait que le rire retombe sur ce que le comique vise, ou sur le comédien lui-même.

Mais de quoi Aristophane fait-il rire ? Car il est clair qu'il fait rire et qu'il passe la barre du ridicule. Est-ce que Platon va le faire nous faire rire de l'amour? il est bien évident que déjà ceci vous témoigne du contraire. Nous dirons même que, nulle part, à aucun moment de ces discours, on ne prend autant l'amour au sérieux, ni aussi au tragique. Nous sommes exactement au niveau que nous lui imputons à cet amour nous, modernes, après la sublimation courtoise et après ce que je pourrais appeler le contresens romantique sur cette sublimation, à savoir la surestimation narcissique du sujet, je veux dire du sujet supposé dans l'objet aimé. Car c'est cela le contresens romantique par rapport à ce que je vous ai enseigné l'année dernière sur la sublimation courtoise. Dieu merci, au temps de Platon, nous n'en sommes pas encore là, à cet étrange Aristophane près, mais c'est un bouffon.

Nous en sommes bien plutôt à une observation en quelque sorte zoologique d'êtres imaginaires, qui prend sa valeur de ce qu'ils évoquent de ce qui peut être pris assurément au sens dérisoire dans les êtres réels. Car c'est bien de cela qu'il s'agit dans ces êtres coupés en deux tels un œuf dur, un de ces êtres bizarres comme nous en trouvons sur les fonds de sable, *une plie, une sole, un carrelet* là évoqués, qui ont l'air d'avoir tout ce qu'il faut, deux yeux, tous les organes pairs, mais qui sont aplatis d'une telle manière qu'ils semblent être la moitié d'un être complet. Il est clair que dans le premier comportement qui suit la naissance de ces êtres qui sont nés d'une telle bipartition, ce qu'Aristophane nous montre d'abord et ce qui est le soubassement de ce qui tout d'un coup vient là dans une lumière pour nous si romantique, c'est cette espèce de fatalité panique qui va faire à chacun de ces êtres chercher d'abord et avant tout sa moitié, et là, s'accolant à elle avec une ténacité, si l'on peut dire sans issue, les faire effectivement dépérir l'un à côté de l'autre par impuissance de se rejoindre, Voilà ce qu'il nous dépeint dans ses longs développements, qui est donné avec tous les détails, qui est extrêmement imagé, qui naturellement est projeté sur le plan du mythe, mais qui est la voie dans laquelle, par le sculpteur qu'est ici le poète, est forgée son image du rapport amoureux.

Mais est-ce là où gît ce que nous devons supposer, ce que nous touchons du doigt, qu'il y a ici de risible ? bien évidemment pas. Ceci est inséré dans

quelque chose qui irrésistiblement nous évoque ce que nous pourrions voir encore de nos jours sur le tapis d'un cirque si les clowns entraînent, comme il se fait quelquefois, embrassés ou accrochés de façon quelconque deux à deux, couplés ventre à ventre et dans un grand tournoiement de quatre bras, de quatre jambes et de leurs deux têtes faisaient un ou plusieurs tours de piste en culbutant. En soi, c'est quelque chose que nous voyons aller très bien avec le mode de fabrication de ce type de chœur qui donnait, dans un autre genre, *les Guêpes*, *les Oiseaux*, ou encore *les Nuées*, dont nous ne saurons jamais sous quel écran ces pièces paraissaient sur la scène antique.

Mais ici de quelle espèce de ridicule s'agit-il ? Est-ce simplement le caractère à soi tout seul assez réjouissant de l'image ? C'est là que je vais engager un petit développement dont je vous demande pardon s'il doit nous faire faire un assez long détour, car il est essentiel.

Si vous lisez ce texte, vous verrez à quel point, au point que ça frappe aussi M. Léon Robin - c'est toujours la même chose, je ne suis pas seul à savoir lire un texte – extraordinairement il insiste sur le caractère sphérique de ce personnage. Il est difficile de ne pas le voir, parce que ce *sphérique*, ce *circulaire*, ce */sphaira/* est répété avec une telle insistance<sup>18</sup>, on nous dit que *les flancs*, *le dos*, */pleuras kuklô echon/*, *tout ça se continue d'une façon bien ronde*. Et il faut que nous voyions cela, comme je vous l'ai dit tout à l'heure, comme les deux roues branchées l'une sur l'autre et tout de même plates, alors qu'ici c'est rond. Et cela embête M. Léon Robin qui change une virgule que personne n'a jamais changée en disant: « Je le fais comme cela parce que je ne veux pas qu'on insiste tellement sur la sphère c'est sur la coupure que c'est plus important. »<sup>19</sup> Et ce n'est pas moi qui vais vous diminuer l'importance de cette coupure, nous allons y revenir tout à l'heure. Mais il est quand même difficile de ne pas voir que nous sommes devant quelque chose de très singulier et dont je vais tout de suite vous dire le terme. le fin mot, c'est que la dérision dont il s'agit, ce qui est mis sous cette forme ridicule, c'est justement *\*\*la sphère\*\**<sup>20</sup>.

Naturellement cela ne vous fait pas rire, parce que la sphère, ça ne vous fait ni chaud ni froid à vous! Seulement dites-vous bien que, pendant des siècles, il n'en a pas été ainsi. Vous vous ne la connaissez que sous la forme de ce fait d'inertie psychologique qu'on appelle la bonne forme. Un certain nombre de gens, M. Ehrenfels et d'autres, se sont aperçus qu'il y avait une certaine tendance des formes à la perfection, [tendance] à rejoindre dans l'état douteux la sphère, qu'en somme c'était cela qui faisait plaisir au nerf optique. Cela bien sûr, naturellement est fort intéressant et ne fait qu'amorcer le problème, car je vous signale en passant que ces notions de *Gestalt* sur lesquelles on marche aussi allègrement ne font que relancer le problème de la perception.

18, Ce n'est pas ici le terme *sphaira*, *balle*, *sphère*, *corps céleste*, qui est répété avec insistance mais *kuklos*, *cercle*, *objet circulaire*, *sphère*, *globe de l'œil*, *roue*, etc., 189c, 190 a,

19. L. Robin justifie sa ponctuation note 2, p, 30, 31, en restituant la ponctuation traditionnelle.

Dans sa nouvelle traduction pour « La Pléiade » il adopte à nouveau la ponctuation traditionnelle qui rapporte l'arrondi à la forme d'une seule pièce, mais marque son

hésitation en note : « ... il y a en effet deux idées, qui dominent le morceau : l'une est que ces hommes doivent être *sphériques*, comme le sont les astres, leurs parents; l'autre est qu'ils doivent être *d'une seule pièce*, puisqu'ils devront être plus tard *sectionnés*, On hésite à dire laquelle de ces deux idées prévaut dans la pensée d'Aristophane à ce moment de son exposé.

20. La dérision qui porterait sur la sphère pourrait-elle être nommée trans-sphère? On sait que Lacan nommera, dans *l'Étourdit*, le plan projectif, *l'asphère*.

Car s'il y a de si bonnes formes, c'est que la perception doit consister, si l'on peut dire, à les rectifier dans le sens des mauvaises que sont les vraies. Mais laissons la dialectique de cette bonne forme en cette occasion.

Cette forme a un tout autre sens que cette objectivation d'intérêt limité proprement psychologique. Au temps et au niveau de Platon, et non seulement au niveau de Platon, mais bien avant lui cette forme. /*Sphairos*/ comme dit encore Empédocle, dont le temps m'empêche de vous lire les vers, *Sphairos* au masculin, c'est un être qui, *de tous les entés semblable à lui-même*, est *de tous côtés sans limites*. *Sphairos* /*kukloterès*/, *Sphairos* qui a la forme *d'un boulet*, ce *Sphairos* règne dans sa solitude royale rempli par son propre contentement, sa propre suffisance. Ce *Sphairos* hante la pensée antique<sup>21</sup>. Il est la forme que prend, au centre du monde d'Empédocle, la phase de rassemblement de ce qu'il appelle, lui, dans sa métaphysique /*Philiè*/ ou /*Philotès*/, l'Amour. Cette *Philotès* qu'il appelle ailleurs /*shedunè Philotès*/, *l'Amour qui rassemble, qui agglomère, qui assimile, qui agglutine*: exactement agglutiné. c'est la /*krèsis* /, c'est de la *krèsis* d'amour<sup>22</sup>. Il est très singulier que nous ayons vu réémerger sous la plume de Freud cette idée de l'amour comme puissance unifiante pure et simple et, si l'on peut dire, à l'attraction sans limites pour l'opposer à Thanatos; alors que nous avons corrélativement et - vous le sentez bien - d'une façon discordante, une notion tellement différente et tellement plus féconde dans l'ambivalence amour-haine.

Cette sphère nous la retrouvons partout. Je vous parlais l'autre jour de Philolaos, il admet la même sphère au centre d'un monde où la terre a une position excentrique, déjà au temps de Pythagore on le soupçonnait depuis très longtemps que la terre était excentrique, mais ce n'est pas le soleil qui occupe le centre, c'est un feu central sphérique à quoi, nous, la face de la terre habitée, nous tournons toujours le dos. Nous sommes par rapport à ce feu comme la lune est par rapport à notre terre et c'est pour cela que nous ne le sentons pas. Et il semble que ce soit pour que nous ne soyons pas malgré tout brûlés par le rayonnement central que le dénommé Philolaos a inventé cette élucubration qui a fait casser la tête déjà aux gens de l'Antiquité, à Aristote lui-même : l'/*antichtôn*/ l'antiterre, Quelle pouvait bien être, à part ça, la nécessité de cette invention de ce corps strictement invisible (qui était censé receler tous les pouvoirs contraires à ceux de la terre, qui jouait en même temps ce rôle, semblait-il, de pare-feu), c'est là quelque chose - comme on dit - qu'il faudrait analyser.

21. Les vers que Lacan n'a pas le temps de citer, que néanmoins il traduit sont probablement les suivants: xxx

dans la classification établie par Jean Bollack, 95 (B 28) et traduits par lui *Mais lui, partout égal à lui-même et sans limite aucune, Sphairos à l'orbe pur, joyeux de la solitude qui l'entoure.*

22, Empédocle, *Le Origines*, édition critique et commentaires de Jean Bollack, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, 3 vols

*Philiè* qui sera *Philia* chez Aristote 401 (B 19), 402 (B 19) ; *shedunèn Philotèta* 403 (B 18) (*shedunè* est un terme empédocléen) traduit par Jean Bollack *Amour liant*,

*krèsis* (63. 231. 130 (A43) ou *krasis* signifie *mélange*, mélange de choses qui se combinent en un tout comme de l'eau et du vin. par opposition à *mixis*, *mélange* de choses qui peuvent rester distinctes comme des graines. Jean Bollack traduit *peri mixeos kai kraseôs* 130 (A43) du *mélange et de la fusion*,

Mais ceci n'est fait que pour vous introduire à cette dimension (dont vous savez que je lui accorde une très grande importance) de ce qu'on peut appeler la révolution astronomique, copernicienne encore; et pour mettre là-dessus définitivement le point sur l'i, à savoir - ce que je vous ai indiqué - que ce n'est pas le géocentrisme soi-disant démantelé par le nommé chanoine Kopernigk (Copernic)<sup>23</sup> qui est le plus important, et c'est même en ça que c'est assez faux, assez vain, de l'appeler une révolution copernicienne. Parce que, si dans son livre *Sur les révolutions des orbes célestes* [1543], il nous montre une figure du système solaire qui ressemble à la nôtre (à celle qu'il y a sur les manuels aussi dans la classe de sixième) où l'on voit le soleil au milieu et tous les astres qui tournent autour dans l'orbe. il faut dire que ce n'était pas du tout un schéma nouveau, en ceci que tout le monde savait au temps de Copernic (ce n'est pas nous qui l'avons découvert) que, dans l'Antiquité, il y avait un nommé Héraclide, puis Aristarque de Samos, [lui] assurément d'une façon tout à fait attestée, qui avaient fait le même schéma.

La seule chose qui aurait pu faire de Copernic autre chose qu'un fantasme historique. car ce n'était pas autre chose. c'est si son système avait été. non pas plus près de l'image que nous avons du système solaire réel, mais plus vrai, Et plus vrai, ça voudrait dire plus désencombré d'éléments imaginaires qui n'ont rien à faire avec la symbolisation moderne des astres, plus désencombré que le système de Ptolémée. Or il n'en est rien. Son système est aussi bourré d'épicycles.

Et des épicycles, qu'est-ce que c'est? C'est quelque chose d'inventé et d'ailleurs personne ne pouvait croire à la réalité des épicycles, ne vous imaginez pas qu'ils étaient assez bêtes pour penser qu'ils verraient, comme ce que vous voyez quand vous ouvrez votre montre. une série de petites roues. Mais il y avait cette idée que le seul mouvement parfait qu'on pouvait imaginer concevable était le mouvement circulaire. Tout ce qu'on voyait dans le ciel était vachement dur à interpréter, car - comme vous le savez - ces petites planètes errantes se livraient à toutes sortes d'entourloupettes irrégulières entre elles, dont il s'agissait d'expliquer les zigzags. On n'était satisfait que quand chacun des éléments de leur circuit pouvait être ramené à un mouvement circulaire\*\*\*. La chose singulière est qu'on n'y soit pas mieux parvenu. car, à force de combiner des mouvements tournants sur des mouvements tournants on pourrait en principe penser qu'on pourrait arriver à rendre compte de tout. En réalité c'était bel et bien impossible pour la raison qu'à mesure qu'on les observait mieux on s'apercevait qu'il y avait plus de choses à expliquer, ne serait-ce que, lorsque le télescope apparut, leur variation de grandeur. Mais qu'importe. Le système de Copernic était tout aussi chargé de cette espèce de superfétation imaginaire qui l'encombrait, l'alourdissait, que le système de Ptolémée.

Ce qu'il faudrait que vous lisiez pendant ces vacances et - vous allez voir que c'est possible - pour votre plaisir, c'est à savoir comment Kepler [arrive à donner la première saisie qu'ont eue de quelque chose qui est ce en quoi consiste véritablement la date de naissance de la physique moderne. Il y arrive] en partant des éléments dans Platon du même *Timée* dont je vais vous parler, c'est à savoir d'une conception purement imaginaire - avec l'accent qu'a ce terme dans le vocabulaire dont je me sers avec vous - de l'univers entièrement réglé sur les propriétés de la sphère articulée comme telle, comme étant la

23. Cette orthographe est adoptée par Koestler (cf. note 4) chaque fois qu'il donne à Nicolas Kopernigk son titre de chanoine,  
3929

forme qui porte en soi les vertus de suffisance qui font qu'elle peut essentiellement combiner en elle l'éternité de la même place avec le mouvement éternel; c'est autour de spéculations d'ailleurs raffinées de cette espèce [qu'il y arrive], puisqu'il y fait entrer à notre stupeur les cinq solides (comme vous savez il n'y en a que cinq) parfaits inscriptibles dans la sphère. En partant de cette vieille spéculation platonicienne (déjà trente fois déplacée, mais qui déjà revenait au jour à ce tournant de la Renaissance) et de la réintégration dans la tradition occidentale des manuscrits platoniciens, littéralement à la tête de ce personnage (dont la vie personnelle, croyez-moi, dans ce contexte de la révolution des paysans, puis de la guerre de Trente Ans, est quelque chose de gratiné et auquel vous allez voir je vais vous donner le moyen de vous reporter) ledit Kepler, à la recherche de ces harmonies célestes, et par un prodige de ténacité - on voit vraiment le jeu de cache-cache de la formation inconsciente - arrive à donner la première saisie qu'on ait eue de quelque chose qui est ce en quoi consiste véritablement la date de naissance de la science physique moderne. En cherchant un rapport harmonique, il arrive à ce rapport de la vitesse de la planète sur son orbe à l'aire de la surface couverte par la ligne qui relie la planète au soleil. C'est-à-dire qu'il s'aperçoit du même coup que les orbites planétaires sont des ellipses.

Et - croyez-moi parce qu'on en parle partout - il y a Koestler qui a écrit un livre très beau qui s'appelle *Les Somnambules*, paru [sous le titre *The Sleepwalkers*] chez John's Hopkins [University Press], qui a été traduit récemment. Et je me suis demandé ce qu'a bien pu en faire Arthur Koestler qui n'est pas ce qu'on considère toujours comme un auteur de l'inspiration la plus sûre. Je vous assure que c'est son meilleur livre. C'est phénoménal, merveilleux ! Vous n'avez même pas besoin de savoir les mathématiques élémentaires, vous comprendrez tout à travers la biographie de Copernic, de Kepler et de Galilée - avec un peu de partialité du côté de Galilée, il faut dire que Galilée est communiste, il l'avoue lui-même.

Tout ceci pour vous dire que, communiste ou pas, il est absolument vrai que Galilée n'a jamais fait la moindre attention à ce qu'avait découvert Kepler (si génial que fût [Galilée] dans son invention de ce qu'on peut vraiment appeler la dynamique moderne, à savoir d'avoir trouvé la loi exacte de la chute des corps, ce qui était un pas essentiel) et bien entendu malgré que ce soit sur cette affaire de géocentrisme qu'il ait eu tous ses embêtements, il n'en reste pas moins que Galilée était là, aussi retardataire, aussi réactionnaire, aussi collant à l'idée du mouvement circulaire parfait donc seul possible pour les corps célestes, que les autres. Pour tout dire, Galilée n'avait même pas franchi ce que nous appelons la révolution copernicienne dont nous savons qu'elle n'est pas de Copernic. Vous voyez donc le temps que mettent les vérités à se frayer le chemin en présence d'un préjugé aussi solide que la perfection du mouvement circulaire.

J'aurais à vous en dire là-dessus pendant des heures, parce que c'est quand même très amusant de considérer effectivement pourquoi il en est ainsi, à savoir quelles sont vraiment les propriétés du mouvement circulaire et pourquoi les Grecs en avaient fait le symbole de la limite, */peirar/* en tant qu'opposé à l' */apeirôn/*<sup>24</sup> Chose curieuse, c'est justement parce que c'est une des choses les plus faites pour verser dans l' *apeirôn*, c'est pour ça qu'il faudrait que je fasse un petit peu devant vous grossir; décroître, réduire à un point, s'infiniter cette sphère. Vous savez d'ailleurs qu'elle a

24. *Peirar*: terme. fin, extrémité, (au pluriel) les limites; *apeirôn*: sans fin, infini, immense.

servi de symbole courant à cette fameuse infinitude<sup>25</sup>. Il y a beaucoup à dire. Pourquoi cette forme a-t-elle des vertus privilégiées? Bien sûr. ceci nous plongerait au cœur des problèmes concernant la valeur et la fonction de l'intuition dans la construction mathématique,

Je veux simplement vous dire qu'avant tous ces exercices qui nous ont fait désenchanter la sphère, pour que son charme ait continué à s'exercer sur des dupes, c'est que c'était quelque chose quand même à quoi, si je puis dire, la philia de l'esprit elle aussi collait et salement comme un drôle d'adhésif. Et en tout cas, pour Platon, c'est là que je voudrais vous renvoyer au *Timée*, et au long développement sur la sphère; cette sphère qu'il nous dépeint dans tous les détails curieusement répond comme une strophe alternée avec tout ce qu'Aristophane dit de ces êtres sphériques dans le *Banquet*, Aristophane nous dit qu'ils ont des pattes, des petits membres qui pointent, qui tournoient.

Mais il y a un rapport tel, que d'un autre côté (dans le *Timée*] ce que Platon (avec une espèce d'accentuation qui est très frappante quant au développement géométrique) éprouve le besoin de nous faire remarquer au passage, c'est que cette sphère tout ce qu'il lui faut à l'intérieur: elle est ronde, elle est pleine, elle est contente, elle s'aime elle-même et puis surtout elle n'a pas besoin d'œil ni d'oreille puisque par définition c'est l'enveloppe de tout ce qui peut être vivant - mais de ce fait c'est le Vivant par excellence. Et ce qui est le Vivant, tout cela, est absolument essentiel à connaître pour nous donner la dimension mentale dans laquelle pouvait se développer la biologie. La notion de la forme [sphérique] comme étant essentiellement ce qui constituait le Vivant était quelque chose que nous devons prendre dans un épellement imaginaire extrêmement strict. Alors elle n'a ni yeux, ni oreilles, elle n'a pas de pieds, pas de bras et on ne lui a conservé qu'un seul mouvement, le mouvement parfait, celui sur elle-même ; il y en a six : vers le haut, vers le bas, vers la gauche, vers la droite, en avant et en arrière<sup>26</sup>.

Ce que je veux dire, c'est que de la comparaison de ces textes, il résulte que par cette espèce de mécanisme à double détente, faire bouffonner un personnage qui, pour lui, est le seul digne de parler de quelque chose comme l'amour, ce à quoi nous arrivons c'est que Platon a l'air de s'amuser dans le discours d'Aristophane à faire une bouffonnerie, un exercice comique sur sa propre conception du monde et de l'âme du monde. Le discours d'Aristophane, c'est la dérision du *Sphairos* platonicien, du *Sphairos* propre articulé dans le *Timée*. Le temps me limite et, bien entendu, il y aurait bien d'autres choses à en dire. Que la référence astronomique soit sûre et certaine, je vais vous en donner tout de même - car il peut vous sembler que je m'amuse - la preuve : Aristophane dit que ces trois types de sphères qu'il a imaginées, celle tout mâle, celle tout femelle, celle mâle et femelle (ils ont quand même chacun une paire de génitoires), les androgynes comme il les appelle, ont des origines et que ces origines sont stellaires. Les unes, les mâles, viennent du soleil; les autres, les tout femme, viennent de la terre, et de la lune les androgynes. Ainsi se confirme l'origine lunaire de ceux, nous dit Aristophane (car ce n'est pas autre chose que d'avoir une origine composite)<sup>27</sup> qui ont la tendance à l'adultère.

Est-ce que quelque chose ici ne pointe pas, et d'une façon je crois suffisamment claire, dans ce rapport, cette fascination illustrée par ce contraste de cette forme sphérique comme étant la forme à laquelle il ne s'agit même pas

25. Cf. le *Sphairos* d'Empédocle (vers cités note 21 ).

26, *Timée* 33 b, c, d ; 34 a, b ; cf. document annexe, p, 84,

27. *Vu que la lune participe, elle-aussi, des deux autres astres*, 190 b.

de toucher, il ne s'agit même pas de la contester. Elle a laissé l'esprit humain pendant des siècles dans cette erreur qu'on s'est refusé à penser qu'en dehors de toute action, de toute impulsion étrangère, le corps est soit au repos, soit en mouvement rectiligne uniforme; le corps au repos était supposé ne pouvoir avoir, en dehors du repos, qu'un mouvement circulaire. Toute la dynamique a été barrée par cela.

Est-ce que nous ne voyons pas, dans cette espèce d'illustration incidente qui nous est donnée sous la plume de ce quelqu'un qu'on peut aussi appeler un poète. Platon, ce dont il s'agit dans ces formes où rien ne dépasse. où rien ne se laisse accrocher : rien d'autre que sans aucun doute quelque chose qui a ses fondements dans la structure imaginaire - et je vous ai dit tout à l'heure qu'on pourrait la commenter - mais à laquelle l'adhésion en ce qu'elle est affective tient à quoi... à rien d'autre sinon qu'à la *Verwerfung* de la castration.

Et c'est si vrai que nous l'avons aussi à l'intérieur du discours d'Aristophane, Car ces êtres séparés en deux comme des hémipoules, qui vont, pendant un temps qu'on ne nous précise pas aussi bien puisque c'est un temps mythique, mourir dans une vaine étreinte à se rejoindre et voués à de vains efforts de procréation dans la terre (je vous passe aussi toute cette mythique de la procréation de la terre, des êtres nés de la terre, qui nous entraînerait trop loin). Comment est-ce que la question va se résoudre ? Aristophane nous parle là exactement comme le petit Hans : on va leur dévisser la génitoire qu'ils ont à la mauvaise place (parce que évidemment c'était à la place où c'était quand ils étaient ronds. à l'extérieur) et on va leur revisser sur le ventre, exactement comme pour le robinet du rêve que vous connaissez de l'observation à laquelle je fais allusion.

‘ La possibilité de l'apaisement amoureux se trouve référée (ce qui est unique et stupéfiant sous la plume de Platon) à quelque chose qui a rapport avec incontestablement, pour être minimum, une opération sur le sujet des génitoires. Mettons ça ou non sous la rubrique *du* complexe de castration, il est clair que ce sur quoi ici le détour du texte insiste. c'est sur le passage des génitoires à la face antérieure, ce qui ne veut pas simplement dire qu'il vient là comme possibilité de **\*\*copuler, de se rejoindre\*\*** avec l'objet aimé, mais que littéralement **\*\*le passage des génitoires [sur le devant]**<sup>28</sup> vient avec l'objet aimé\*\* dans cette espèce de rapport en surimpression, de surimposition presque. C'est le seul point où se trahit, où se traduit... comment ne pas être frappé, chez un personnage comme Platon dont manifestement (concernant la tragédie, il nous en donne mille preuves) les appréhensions n'allaient pas beaucoup plus loin que celles de Socrate, comment ne pas être frappé du fait que là, pour la première fois, pour la fois unique fait entrer enjeu dans un discours, et un discours concernant une affaire qui est une affaire grave, celle de l'amour, l'organe génital comme tel. Et ceci confirme ce que je vous ai dit être l'essentiel du ressort du comique, qui est toujours dans son fond de cette référence au phallus, ce n'est pas par hasard que c'est Aristophane [qui le dit]. Seul Aristophane en peut parler de ça. Et Platon ne s'aperçoit pas qu'en le faisant parler de ça il le fait parler de ce qui se trouve nous apporter ici la bascule, la cheville, le quelque chose qui va faire passer toute la suite du discours d'un autre côté. C'est à ce point que nous reprendrons les choses la prochaine fois.

**\*\*de coupure comme jonction\*\***

**\*\*il vient avec lui\*\***

28. On trouve au 191 b et c : *eis tu prosthen, sur le devant*,



DOCUMENT ANNEXE

[Timée, 33b, c, d. 34a, b. Cf. p. 82, note 26.]

.....[*Le Monde est sphérique.*] Quant à sa figure, il lui a donné celle qui lui convient le mieux et qui a de l'affinité avec lui. Or, au Vivant qui doit envelopper en lui-même tous les vivants, la figure qui convient est celle qui comprend en elle-même toutes les figures possibles, C'est pourquoi le Dieu a tourné le Monde en forme sphérique et circulaire, les distances étant partout égales, depuis le centre jusqu'aux extrémités. C'est là de toutes les figures la plus parfaite et la plus complètement semblable à elle-même. En effet, le Dieu pensait que le semblable est mille fois plus beau que le dissemblable, [*Le Monde se suffit à lui-même et n'a pas besoin d'organes.*] Quant à toute sa surface extérieure, il l'a très exactement polie et arrondie et cela pour plusieurs raisons. En effet, d'abord, le Monde n'avait nullement besoin d'yeux, car il ne restait rien de visible hors de lui, ni d'oreilles, car il ne restait non plus rien d'audible. Et nulle atmosphère ne l'entourait qui eût exigé une respiration. Il n'avait non plus besoin d'aucun organe soit pour absorber sa nourriture, soit pour rejeter celle qu'il aurait d'abord assimilée. Car, rien n'en pouvait sortir, rien n'y pouvait entrer, de nulle part, -- puisqu'en dehors de lui, il n'y avait rien. En effet, c'est le Monde lui-même qui se donne sa propre nourriture, par sa propre destruction. Toutes ses passions et toutes ses opérations se produisent en lui, par lui-même, suivant l'intention de son auteur. Car celui qui l'a construit a pensé qu'il serait meilleur s'il se suffisait à lui-même que s'il avait besoin d'autre chose. De mains. pour saisir ou pour écarter quelque chose, il n'avait nul emploi, et l'artiste a pensé qu'il n'avait pas besoin de lui adapter ces membres superflus, ni de pieds, ni généralement d'aucun appareil approprié à la marche. (*Le Monde se meut circulairement.*) En effet, il lui a donné le mouvement corporel qui lui convenait, celui des sept mouvements<sup>1</sup> qui concerne principalement l'intellect et la réflexion, C'est pourquoi, lui imprimant sur lui-même une révolution uniforme, dans le même lieu, il t'a fait se mouvoir d'une rotation circulaire ; il l'a privé des six autres mouvements et il l'a empêché d'errer par eux. Et, comme, pour cette révolution, le Monde n'avait aucunement besoin de pieds, il l'a fait naître sans jambes, ni pieds

[*Résumé.*] Tel fut donc dans son ensemble, le calcul du Dieu qui est toujours, à l'égard du Dieu qui devait naître b un jour. En vertu de ce calcul, il en fit un corps poli, partout homogène, égal de toutes parts, depuis son centre, un corps complet, parfait, composé de corps parfaits,

1. Il s'agit ici de la classification des mouvements en sept catégories (mouvement circulaire, de droite à gauche, de gauche à droite, l'avant en arrière, d'arrière en avant, de haut en bas, de bas en haut), Une autre classification en 10 espèces figure dans les Lois, 10, 893 e-894 a, Cf. Timée 43 b, 3933

Un petit temps d'arrêt avant de vous faire entrer dans la grande énigme de l'amour de transfert. Un temps d'arrêt - j'ai mes raisons de marquer quelquefois un temps d'arrêt. Il s'agit en effet de nous entendre, de ne pas perdre notre orientation.

Depuis le début de cette année, donc, j'éprouve le besoin de vous rappeler que je pense, en tout ce que je vous enseigne, n'avoir fait que vous faire remarquer que la doctrine de Freud implique le désir dans une dialectique.

Et là déjà il faut que je m'arrête pour vous faire noter que l'embranchement est déjà pris; et déjà par là, j'ai dit que le désir n'est pas une fonction vitale, au sens où le positivisme a donné son statut à la vie.

Donc il est pris dans une dialectique, le désir, parce qu'il est suspendu - ouvrez la parenthèse, j'ai dit sous quelle forme suspendu : sous forme de métonymie - suspendu à une chaîne signifiante, laquelle est comme telle constituante du sujet, ce par quoi le sujet est distinct de l'individualité prise simplement *hic et nunc* - car n'oubliez pas que ce *hic et nunc* est ce qui la définit. ‘

Faisons l'effort pour pénétrer ce que ce serait que l'individuation, l'instinct de l'individualité donc, en tant que \* \* l'individuation \* \* aurait pour chacune "des individualités" \* \* à reconquérir, comme on nous l'explique en psychologie, par l'expérience ou par l'enseignement, toute la structure réelle (ce qui n'est quand même pas une mince affaire) et aussi bien, ce qu'on n'arrive pas à concevoir sans la supposition qu'elle y serait au moins déjà préparée par une adaptation, une cumulation adaptative. Déjà l'individu humain, en tant que connaissance, serait fleur de conscience au bout d'une évolution, comme vous savez, de la pensée, ce que je mets profondément en doute; non pas après tout que je considère que ce soit là une direction sans fécondité, ni non plus sans issue, mais seulement pour autant que l'idée d'évolution nous habitue mentalement à toutes sortes d'élisions qui sont en tout cas très- dégradantes pour notre réflexion - et je dirai spécialement pour nous analystes, pour notre éthique. De toute façon, revenir sur ces élisions, montrer les béances que laisse ouvertes toute la théorie de l'évolution en tant qu'elle tend toujours à recouvrir, à faciliter la concevabilité de notre expérience, les rouvrir, ces béances, est quelque chose qui me paraît essentiel. Si l'évolution est vraie, en tout cas une chose est certaine, c'est qu'elle n'est pas, comme disait Voltaire en parlant d'autre chose, si naturelle que ça.

Pour ce qui est du désir, en tout cas; il est essentiel de nous reporter à ses conditions, qui sont celles qui nous sont données par notre expérience. [Notre expérience] bouleverse tout le problème des données qui consistent en ceci que le sujet conserve une chaîne articulée hors de la conscience, inaccessible à la conscience, une demande et non pas une poussée, un malaise, une empreinte ou quoi que ce soit que vous essayiez de caractériser dans cet ordre de primitivité tendanciellement définissable. Mais au contraire s'y trace

\*\*celle-ci\*\*

\*\*d'elles\*\*

une trace, si je puis dire, cernée d'un trait, isolée comme telle, portée à une puissance qu'on dirait idéographique, à condition que ce terme « d'idéographique » soit bien souligné comme n'étant d'aucune façon un indice portable sur quoi que ce soit d'isolé, mais toujours lié à la concaténation de l'idéogramme sur une ligne avec d'autres idéogrammes eux-mêmes cernés de cette fonction qui les fait signifiants. Cette demande constitue une revendication éternisée dans le sujet, quoique latente et à lui inaccessible : - un statut, un cahier des charges (non pas la modulation qui résulterait de quelque inscription phonétique du négatif inscrit sur un film, une bande), - une trace, mais qui prend date à jamais, - un enregistrement, oui, mais si vous mettez l'accent sur le terme registre, avec classement au dossier, - une mémoire, oui, mais au sens qu'a ce terme dans une machine électronique.

Eh bien, c'est le génie de Freud d'en avoir désigné le support de cette chaîne. Je crois vous l'avoir suffisamment montré et je le montrerai encore spécialement dans un article qui est celui que j'ai cru devoir refaire autour du congrès de Royaumont<sup>1</sup> et qui va paraître. Freud en a désigné le support quand il parle du Ça dans la pulsion de mort elle-même, en tant qu'il a désigné le caractère mortiforme de l'automatisme de répétition. La mort (ceci est là articulé par Freud comme tendance vers la mort, comme désir où un impensable sujet se présente dans le vivant chez qui ça parle) \*\*est responsable\*\* précisément de ce dont il s'agit, à savoir de cette position excentrique du désir chez l'homme qui depuis toujours est le paradoxe de l'éthique, paradoxe, me semble-t-il, tout à fait insoluble dans la perspective de l'évolutionnisme. Dans ce qu'on peut appeler leur permanence transcendante, à savoir le caractère transgressif qui leur est fondamental, pourquoi et comment les désirs ne seraient-ils pas l'effet ni la source de ce qu'ils constituent, c'est-à-dire après tout un désordre permanent dans un corps supposé soumis au statut de l'adaptation sous quelque incidence qu'on admette les effets de cette adaptation ?

Là, comme dans l'histoire de la physique, on n'a fait jusqu'ici qu'essayer de « sauver les apparences » et je crois vous avoir fait sentir, vous avoir donné l'occasion de compléter l'accent de ce que veut dire « sauver les apparences » quand il s'agit des épicycles du système ptolémaïque<sup>2</sup>. N'allez pas vous imaginer que les gens qui ont enseigné pendant des siècles ce système, avec la prolifération d'épicycles qu'il nécessitait (de la trentaine à la soixante quinzaine selon les exigences d'exactitude qu'on y mettait) y croyaient véritablement à ces épicycles ! Ils ne croyaient pas que le ciel était fait comme les petites sphères armillaires. Vous les voyez d'ailleurs, ils les ont fabriquées avec leurs épicycles. J'ai vu dans un couloir du Vatican dernièrement une jolie collection de ces épicycles réglant les mouvements de Mars, de Vénus, de Mercure. Ça en fait un certain nombre qu'il faut mettre autour de la petite

\*\*et irresponsable\*\*

1. Remarque sur le rapport de Daniel Lagache, *Écrits*, p. 647 et sq. ire éd. 3e trimestre 1961,

2. Si, aussi bien, Lacan donne sa propre définition de ce « sauver les apparences » . un peu plus loin dans ce séminaire, il convient de rappeler que cette expression est liée, dès l'origine, à ce que Koyré a appelé *l'itinerarium mentis in veritatem* dans le débat sur l'héliocentrisme ; « sauver les apparences » était, par exemple, déjà le but de l'astronomie chez Ptolémée qui affirmait : « [Le but de l'astronomie] est de démontrer que tous les phénomènes du ciel sont produits par des mouvements circulaires et uniformes » (*Almageste III, ch. 2*, cité par Duhem, p. 487, in Koestler, *Les somnambules*, Calmann-Lévy, 1960, p. 70). Le terme est repris ensuite tout au long de ce débat, Cf., entre autres: A. Koestler, op. cit. ; Alexandre Koyré, *La révolution astronomique, Copernic, Kepler, Borelli, Paris*, Hermann, 1961.

## VII 3

boule pour que ça réponde au mouvement! Jamais personne n'y a cru sérieusement à ces épicycles. Et !« sauver les apparences», ça voulait dire simplement rendre compte de ce qu'on voyait en fonction d'une exigence de principe, du préjugé de la perfection de cette forme circulaire. Eh bien, c'est à peu près pareil quand on explique les désirs par le système des besoins, qu'ils soient individuels ou collectifs (et je soutiens que personne n'y croit plus dans la psychologie, j'entends une psychologie qui remonte dans toute la tradition moraliste) on n'a jamais cru, même au temps où on s'en occupait, aux épicycles. « Sauver les apparences», dans un cas comme dans l'autre, ne signifie rien d'autre que de vouloir réduire aux formes supposées parfaites, supposées exigibles au fondement de la déduction, ce qu'on ne peut d'aucune manière en tout bon sens y faire entrer.

C'est donc de ce désir, de son interprétation et pour tout dire, d'une éthique rationnelle, que j'essaie de fonder avec vous la topologie, la topologie de base. Dans cette topologie, vous avez vu se dégager au cours de l'année dernière ce rapport dit de *l'entre-deux morts* qui n'est, si je puis dire, tout de même pas en soi la mer à boire, parce qu'il ne veut rien dire d'autre que ceci qu'il n'y a pas pour l'homme coïncidence des deux frontières se rapportant à cette mort. Je veux dire la première frontière (qu'elle soit liée à une échéance foncière qu'on appelle de vieillesse, vieillissement, dégradation, ou à un accident qui rompt le fil de la vie), la première frontière, celle en effet où la vie s'achève et se dénoue... Eh bien, la situation de l'homme s'inscrit en ceci que cette frontière - c'est évident et cela depuis toujours, c'est pour cela que je dis que ce n'est pas la mer à boire - ne se confond pas avec celle 'qu'on peut définir sous sa formule la plus générale en disant que l'homme aspire à s'y anéantir pour s'y inscrire dans les termes de l'être ; si l'homme aspire, c'est là évidemment la contradiction cachée, la petite goutte à boire, si l'homme aspire à se détruire en ceci même qu'il s'éternise.

Ceci, vous le retrouverez partout inscrit dans ce discours aussi bien que dans les autres. Dans *Le Banquet* vous en trouverez des traces. En fin de compte, cet espace, j'ai pris soin de vous l'illustrer l'année dernière en vous montrant les quatre coins où s'inscrit l'espace où se joue la tragédie\*\*

\*. Quelque chose de l'espace tragique (pour dire le mot) avait été dérobé historiquement aux poètes dans la tragédie du XVIIIe siècle, par exemple la tragédie de Racine (et prenez n'importe laquelle de ses tragédies), vous le verrez il faut, pour qu'il y ait semblant de tragédie, que par quelque côté s'inscrive cet espace de *l'entre-deux-morts*. *Andromaque*, *Iphigénie*, *Bajazet* - ai-je besoin de vous en rappeler l'intrigue? - si vous montrez que quelque chose y subsiste qui ressemble à une tragédie, c'est bien parce que, de quelque façon qu'elles soient symbolisées, ces deux morts y sont là toujours. *Andromaque* se situe entre la mort d'Hector et celle suspendue sur le front d'Astyanax, ça n'est bien entendu que le signe d'une autre duplicité. Pour tout dire, que toujours la mort du héros soit entre cette menace imminente portée à sa vie et le fait qu'il l'affronte pour « passer à la mémoire », ce n'est là qu'une forme dérisoire du problème de la postérité. Voilà ce que signifient les deux termes toujours retrouvés de cette duplicité de la \*\*pulsion\*\* mortifère.

Oui, mais il est clair qu'encore que ceci soit nécessaire pour maintenir le cadre de l'espace tragique, il s'agit de savoir comment cet espace est habité. Et je ne veux faire au passage que cette opération de déchirer des toiles

\*\*\*je pense qu'à partir de cet éclaircissement, il n'y a pas une des tragédies qui n'en sont pas, parce que  
\*\*fonction\*\*

3, Variante envisagée: pour *passer à la mémoire de la postérité*, ce n'est là qu'une forme dérisoire du problème,

VII 4 d'araignée qui nous séparent d'une vision directe pour vous inciter - si riches de résonances poétiques qu'ils restent pour vous par toutes leurs vibrations lyriques - à vous référer aux sommets de la tragédie chrétienne, à la tragédie de Racine, pour vous apercevoir - prenez *Iphigénie* par exemple - de tout ce qui se passe; tout ce qui s'y passe est irrésistiblement comique. Faites-en l'épreuve : Agamemnon y est en somme fondamentalement caractérisé par sa terreur de la scène conjugale : « Voilà, voilà les cris que je craignais d'entendre »<sup>4</sup> ; Achille y apparaît dans une position incroyablement superficielle concernant tout ce qui s'y passe. Et pourquoi? J'essaierai de vous le pointer tout à l'heure, justement en fonction de son rapport avec la mort, ce rapport traditionnel pour lequel toujours il est ramené, cité au premier plan par un des moralistes du cercle le plus intime autour de Socrate. Cette histoire d'Achille, qui délibérément préfère la mort, qui le rendra immortel au refus de combattre qui lui laissera la vie, est là réévoquée partout; dans l'*Apologie de Socrate* elle-même, Socrate en fait état pour définir ce qui va être sa propre conduite devant ses juges<sup>5</sup> ; et nous en trouvons l'écho jusque dans le texte de la tragédie racinienne - je vous le citerai tout à l'heure - sous un autre éclairage beaucoup plus important. Mais cela fait partie des lieux communs qui, au cours des siècles, ne cessent de retentir, de rebondir toujours croissants dans cette résonance toujours plus creuse et boursouflée.

Qu'est-ce qu'il manque donc à la tragédie, quand elle se poursuit au-delà du champ de ses limites, limites qui lui donnaient sa place dans la respiration de la communauté antique? Toute la différence repose sur quelques ombres, obscurités, occultations qui portent sur les commandements de la seconde mort. Dans Racine, ces commandements n'ont plus aucune ombre pour la raison que nous ne sommes plus dans le texte où l'oracle delphique peut même se faire entendre. Ce n'est que cruauté, contradiction vaine, absurdité. Les personnages épiloguent, dialoguent, monologuent pour dire qu'il y a sûrement maldonne en fin de compte.

Il n'en est point ainsi dans la tragédie antique. Le commandement de la seconde mort, pour y être sous cette forme voilée, peut s'y formuler et y être reçu comme relevant de cette dette qui s'accumule sans coupable et se décharge sur une victime sans que cette victime ait mérité la punition; cet « il ne savait pas », pour tout dire, que je vous ai inscrit au haut du graphe sur la ligne dite de l'énonciation fondamentale de la topologie de l'inconscient, voilà ce qui est déjà atteint, préfiguré - dirais-je, si ce n'était pas un mot anachronique dans la tragédie antique - préfiguré par rapport à Freud qui le reconnaît d'emblée comme se rapportant à la raison d'être qu'il vient de découvrir dans l'inconscient. Il reconnaît sa découverte et son domaine dans la tragédie d'Œdipe, non pas parce qu'Œdipe a tué son père, pas plus qu'il n'a envie de coucher avec sa mère. Un mythologue très amusant (je veux dire qui a fait une vaste collection, un vaste rassemblement des mythes qui est bien utile,... c'est un ouvrage qui n'a aucune renommée, mais d'un bon usage pratique) qui a réuni dans deux petits volumes parus aux Penguin Books toute la mythologie antique, croit pouvoir faire le malin en ce qui concerne le mythe de l'Œdipe dans Freud<sup>6</sup>. Il dit : Pourquoi Freud ne va-t-il pas chercher son mythe dans la mythologie égyptienne où l'hippopotame est réputé pour coucher avec sa mère et écraser son père ? Et il dit : Pourquoi ne l'a-t-il pas appelé le complexe de l'hippopotame ? Et là, il croit avoir porté une fort bonne botte dans la bedouille de la mythologie freudienne !

4. *Iphigénie, Acte IV, scène VI, v, 1318.*

5. *Apologie de Socrate, 28 c, d,*

6, De qui s'agit-il?

Mais ce n'est pas pour cela qu'il l'a choisi. Il y a bien d'autres héros qu'Œdipe qui sont le lieu de cette conjonction fondamentale. L'important, et ce pourquoi Freud retrouve sa figure fondamentale dans la tragédie d'Œdipe, c'est le « il ne le savait pas... » qu'il avait tué son père et qu'il couchait avec sa mère.

Voici donc rappelés ces termes fondamentaux de notre topologie parce que c'est nécessaire pour que nous continuions l'analyse du *Banquet*, à savoir pour que vous perceviez l'intérêt [qu'il y a] à ce que ce soit maintenant Agathon, le poète tragique, qui vienne à faire son discours sur l'amour. Il faut encore que je prolonge ce petit temps d'arrêt pour éclairer mon propos, au sujet de ce que peu à peu je promeus devant vous à travers ce *Banquet*, sur le mystère de Socrate, mystère dont je vous disais l'autre jour que, pendant un moment, j'ai eu ce sentiment de m'y tuer. Il ne me paraît pas insituable, non seulement il ne me paraît pas insituable, mais c'est parce que je crois que nous pouvons parfaitement le situer qu'il est justifié que nous partions de lui pour notre recherche de cette année. Je rappelle donc ceci dans les mêmes termes annotés qui sont ceux que je viens de réarticuler devant vous, je le rappelle, pour que vous alliez le confronter avec les textes de Platon dont (pour autant qu'ils sont notre document de première main) depuis quelque temps je remarque que ce n'est plus en vain que je vous renvoie à des lectures. Je n'hésiterai pas à vous dire que vous devez redoubler la lecture du *Banquet*, que vous avez presque tous faite, de celle du *Phédon* qui vous donnera un bon exemple de ce qu'est la méthode socratique et [de] ce pourquoi elle nous intéresse.

Nous dirons donc que le mystère de Socrate, et il faut aller à ce document de première main pour le faire rebriller dans son originalité, c'est l'installation de ce ,qu'il appelle, lui, *la science, epistèmè*, et dont vous pourrez contrôler sur texte ce que ça veut dire. Il est bien évident que ça n'a pas le même son, le même accent que pour nous. [Il est bien évident] qu'il n'y avait pas le plus petit commencement de ce qui s'est articulé pour nous sous la rubrique de science. La meilleure formule que vous puissiez en donner de cette installation de la science dans quoi ? dans la conscience, dans une position... dans une dignité d'absolu ou plus exactement dans une position d'absolue dignité, [c'est qu']il ne s'agit de rien d'autre que de ce que nous pouvons, dans notre vocabulaire, exprimer comme la promotion à cette position d'absolue dignité **\*\*du\*\*** signifiant comme tel. Ce que Socrate appelle science, c'est ce qui s'impose nécessairement à toute interlocution en fonction d'une certaine manipulation, d'une certaine cohérence interne liée, ou qu'il croit liée, à la seule pure et simple référence au signifiant.

Vous le verrez poussé à son dernier terme par l'incrédulité de ses interlocuteurs qui, si contraignants que soient ses arguments, n'arrivent pas - non plus que personne - à tout à fait céder à l'affirmation par Socrate de l'immortalité de l'âme. Ce à quoi au dernier terme Socrate va se référer (et bien entendu d'une façon pour tout le monde, [du] moins pour nous, de moins en moins convaincante) c'est à des propriétés comme celle du pair et de l'impair. C'est du fait que le nombre trois ne saurait d'aucune façon recevoir la qualification de **\*\*la parité\*\***, c'est sur des pointes comme celle-là que repose la démonstration que l'âme ne saurait recevoir, de par ce qu'elle est au principe même de la vie, la qualification du destructible<sup>7</sup>. Vous pouvez voir à quel point ce que j'appelle cette référence privilégiée, promue comme une sorte de culte, de rite essentiel, la référence au signifiant, est tout

**\*\*d'un\*\***

**\*\*l'imparité\*\***

ce dont il s'agit quant à ce qu'apporte de nouveau, d'original, de tranchant, de fascinant, de séduisant - nous en avons le témoignage historique - le surgissement de Socrate au milieu des sophistes.

Deuxième terme à dégager de ce que nous avons de ce témoignage, c'est le suivant, c'est que, de par Socrate et de par la présence cette fois totale de Socrate, de par sa destinée, de par sa mort et ce qu'il affirme avant de mourir, il apparaît que cette promotion est cohérente de cet effet que je vous ai montré dans un homme, d'abolir en lui, semble-t-il de façon totale, ce que j'appellerai d'un terme kierkegaardien « la crainte et le tremblement »<sup>8</sup> devant quoi? précisément non pas devant la première, mais devant la seconde mort. Il n'y a pas pour Socrate là-dessus d'hésitation. Il nous affirme que cette seconde mort incarnée (dans sa dialectique) dans le fait qu'il porte à la puissance absolue, à la puissance de seul fondement de la certitude cette cohérence du signifiant, c'est là que lui, Socrate, trouvera sans aucune espèce de doute sa vie éternelle.

Je me permettrai presque en marge de dessiner comme une sorte de parodie - à condition bien entendu que vous ne lui donniez pas plus de portée que ce que je vais dire - la figure du syndrome de Cotard : cet infatigable questionneur me semble méconnaître que sa bouche est de chair<sup>9</sup>. Et c'est en cela qu'est cohérente cette affirmation, on ne peut pas dire cette certitude. Nous sommes là presque devant une sorte d'apparition qui nous est étrangère, quand Socrate (n'en doutez pas, d'une façon très exceptionnelle, d'une façon que - pour employer notre langage et pour me faire comprendre et pour aller vite - j'appellerai une façon qui est de l'ordre du noyau psychotique) déroule implacablement ses arguments qui n'en sont pas, mais aussi cette affirmation, plus affirmante que peut-être on n'en a entendue aucune, à ses disciples le jour même de sa mort concernant le fait que lui, Socrate, sereinement quitte cette vie pour une vie plus vraie, pour une vie immortelle. Il ne doute pas de rejoindre ceux qui, ne l'oublions pas, existent, pour lui encore, les Immortels. Car la notion des Immortels n'est pas pour sa pensée éliminable, réductible ; c'est en fonction de l'antinomie (les Immortels et les mortels) absolument fondamentale dans la pensée antique - et non moins, croyez-moi, pour la nôtre - que son témoignage vivant, vécu, prend sa valeur.

Je résume donc: cet infatigable questionneur, qui n'est pas un parleur, qui repousse la rhétorique, la métrique, la poétique, qui réduit la métaphore, qui vit tout entier dans le jeu non pas de la carte forcée mais de la question forcée et qui y voit toute sa subsistance, engendre devant vous, développe pendant tout le temps de sa vie ce que j'appellerai une formidable métonymie dont le résultat également attesté - nous partons de l'attestation historique - est ce désir qui s'incarne dans cette affirmation d'immortalité, dirais-je, figée, triste, « immortalité noire et laurée » écrit quelque part Valéry<sup>10</sup>, ce

8. S. Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, Paris, Aubier et Montaigne, janvier 1935,

9. *Le syndrome de Cotard* (ou délire de négation) comprend dans sa forme typique des idées de négation, d'immortalité et d'énormité. C'est un tableau secondaire caractéristique de la mélancolie. (On trouve dans *Le Discours Psychanalytique*, no. 10, un extrait du texte de Cotard paru dans les *Archives de Neurologie*, no. 11 et 12, à l'appui d'une recherche de M. Czermak sur « La signification psychanalytique du syndrome de Cotard ».)

10. Paul Valéry, *Le cimetière marin*, dans le recueil intitulé *Charmes*, Gallimard 1929; rééd. 1958, in « Poésie », Gallimard/NR-F p. 104.

*Maigre immortalité noire et dorée, Consolatrice affreusement laurée, Qui de la mort fais un sein maternel, Le beau mensonge et la pieuse ruse! Qui ne connaît, et qui ne les refuse. Ce crâne vide et ce rire éternel!*

désir de discours infinis. Car dans l'au-delà, s'il est sûr de rejoindre les Immortels, il est aussi dit-il à peu près sûr de pouvoir continuer pendant l'éternité avec des interlocuteurs dignes de lui (ceux qui l'ont précédé et tous les autres qui viendront le rejoindre), ses petits exercices<sup>11</sup>, ce qui, avouez-le, est une conception qui, pour satisfaisante qu'elle soit pour les gens qui aiment l'allégorie ou le tableau allégorique, est tout de même une imagination qui sent quand même singulièrement le délire. Discuter du pair et de l'impair, du juste et de l'injuste, du mortel et de l'immortel, du chaud et du froid et du fait que le chaud ne saurait admettre en lui le froid sans l'affaiblir, sans se retirer dans son essence de chaud à l'écart (comme il nous est longuement expliqué dans le *Phédon* comme principe des raisons de l'immortalité de l'âme)<sup>12</sup>, discuter de ceci pendant l'éternité est véritablement une très singulière conception du bonheur!

Il faut mettre ces choses dans leur relief : un homme a vécu comme cela la question de l'immortalité de l'âme, je dirai plus, l'âme telle qu'encore nous la manipulons et je dirai telle qu'encore nous en sommes encombrés. La notion de l'âme, la figure de l'âme que nous avons, qui n'est pas celle qui s'est fomentée au cours de toutes les vagues de l'héritage traditionnel (j'ai dit l'âme à laquelle nous avons à faire dans la tradition chrétienne), l'âme a comme appareil, comme armature, comme tige métallique dans son intérieur, le sous-produit de ce délire d'immortalité de Socrate. Nous en vivons encore. Et ce que je veux simplement produire ici devant vous, c'est le relief, l'énergie de cette affirmation socratique concernant l'âme comme immortelle. Pourquoi ? ça n'est évidemment pas pour la portée que nous pouvons lui donner couramment. Car si nous nous référons à cette portée, il est bien évident qu'après quelques siècles d'exercices, et même d'exercices spirituels, le taux si je puis dire, ce qu'on appelle le niveau de la croyance à l'immortalité de l'âme chez tous ceux que j'ai devant moi - j'ose le dire - croyants ou incroyants, est des plus tempérés, comme on dit que la gamme est tempérée. Ce n'est pas de cela dont il s'agit, ce n'est pas cela l'intéressant, de vous reporter à l'énergie, à l'affirmation, au relief, à la promotion de cette affirmation de l'immortalité de l'âme à une date et sur certaines bases (par un homme qui, dans son sillage, stupéfie en somme ses contemporains par son discours), c'est pour que vous vous interrogiez, que vous vous référeriez à ceci qui a toute son importance : pour que ce phénomène ait pu se produire, pour qu'un homme ait pu... comme on dit : « Ainsi parla... » (ce personnage a sur Zarathoustra [l'avantage] d'avoir existé)... qu'est-ce qu'il fallait que fût, à Socrate, son désir ? Voilà ce point crucial que je crois pouvoir pointer devant vous, et d'autant plus aisément, en précisant d'autant mieux son sens, que j'ai longuement décrit devant vous la topologie qui donne son sens à cette question.

Si Socrate introduit cette position à propos de laquelle je vous prie d'ouvrir après tout n'importe quel passage, n'importe lequel des dialogues de Platon (qui se rapporte directement à la personne de Socrate) pour en vérifier le bien-fondé, à savoir la position tranchante, paradoxale de son affirmation de l'immortalité et ce sur quoi est fondée cette idée qui est la sienne de la science, en tant que je la déduis comme cette pure et simple promotion à la valeur absolue de la fonction du signifiant dans la conscience à quoi ceci répond-il... à quelle atopie, dirai-je - le mot, vous le savez, n'est pas de moi concernant Socrate - à quelle atopie du désir ?

11. *Apologie de Socrate*, 41 a, d, 12, *Phédon*, 103c, 106 d.



Le terme d'atopia, d'/atopos/, pour le désigner, atopos, un cas *inclassable, insituable...* atopia on ne peut le foutre nulle part, le gars! Voilà ce dont il s'agit, voilà ce dont le discours de ses contemporains bruissait concernant Socrate. Pour moi, pour nous, cette *atopie* du désir sur lequel je porte le point d'interrogation, est-ce que d'une certaine façon elle ne coïncide pas avec ce que je pourrais appeler une certaine pureté topique, justement en ce qu'elle désigne le point central où, dans notre topologie, cet espace de *l'entre-deux-morts* est comme tel à l'état pur et vide la place du désir comme tel, le désir n'y étant plus que sa place - en tant qu'il n'est plus pour Socrate que désir de discours, de discours révélé, révélant à jamais ? D'où résulte bien sûr *l'atopia* du sujet socratique lui-même, si tant est que jamais avant lui n'a été occupée par un aucun homme, aussi purifiée, cette place du désir.

Je n'y réponds pas, à cette question. Je la pose, parce qu'elle est vraisemblable, qu'à tout le moins elle nous donne un premier repère pour situer ce qui est notre question, qui est une question que nous ne pouvons pas éliminer à partir du moment où nous l'avons une première fois introduite. Et ce n'est pas moi après tout qui l'ai introduite. Elle est, d'ores et déjà, introduite à partir du moment où nous nous sommes aperçus que la complexité de la question du transfert n'était aucunement limitable à ce qui se passe chez le sujet dit patient, à savoir l'analysé. Et par conséquent la question se pose d'articuler d'une façon un petit peu plus poussée qu'il n'avait été fait jusqu'à présent ce que doit être le désir de l'analyste.

Il ne suffit pas maintenant de parler de la *catharsis*, la purification didactique, si je puis dire, du plus gros de l'inconscient chez l'analyste, tout ceci reste très vague. Il faut rendre cette justice aux analystes que depuis quelque temps ils ne s'en contentent pas. Il faut aussi s'apercevoir, non pas pour les critiquer, mais pour comprendre à quel obstacle nous avons affaire, que nous ne sommes même pas au [plus] petit commencement de ce que l'on pourrait articuler tellement facilement sous forme de questions concernant ce qui doit être obtenu chez quelqu'un pour qu'il puisse être un analyste : il en saurait maintenant un tout petit peu plus de la dialectique de son inconscient... ?

Qu'est-ce qu'il en sait en fin de compte exactement ? Et surtout, jusqu'où ce qu'il sait a-t-il dû aller concernant les effets du savoir ? Et simplement je vous pose cette question : que doit-il rester de ses fantasmes ? - vous savez que je suis capable d'aller plus loin, de dire « son » fantasme, si tant est qu'il y ait un fantasme fondamental. Si la castration est ce qui doit être accepté au dernier terme de l'analyse, quel doit être le rôle de sa cicatrice à la castration dans l'éros de l'analyste ?

Ce sont des questions dont je dirai qu'il est plus facile de les poser que de les résoudre. C'est bien pour cela qu'on ne les pose pas. Et, croyez-moi, je ne les poserais pas non plus dans le vide, comme cela histoire simplement de vous chatouiller l'imagination, si je ne pensais pas qu'il doit y avoir une méthode, une méthode de biais, voire oblique, voire de détour, pour apporter quelque lumière dans ces questions auxquelles il nous est évidemment impossible pour l'instant de répondre de plein fouet. Tout ce que je peux vous dire, c'est qu'il ne me semble pas que ce qu'on appelle la relation médecin-malade (avec ce qu'elle comporte de présupposés, de préjugés, de mélasse fourmillante, d'aspect de vers de fromage), soit quelque chose qui nous permette dans ce sens d'avancer beaucoup.

Il s'agit donc d'essayer d'articuler, selon des repères qui sont, qui peuvent être désignés pour nous à partir d'une topologie déjà esquissée comme les coordonnées du désir, ce que doit être, ce qu'est fondamentalement le désir de l'analyste.

Et s'il s'agit de le situer, je crois que ce n'est, ni en se référant aux articulations de la situation pour le thérapeute ou observateur [ni] à aucune des notions de situation telles qu'une phénoménologie les élabore autour de nous, que nous pouvons trouver nos repères idoines. Le désir de l'analyste n'est pas tel qu'il peut se contenter, se suffire, d'une référence dyadique. Ce n'est pas la relation avec son patient par une série d'éliminations, d'exclusives, qui peut nous en donner la clé. Il s'agit de quelque chose de plus intrapersonnel. Et, bien sûr, ce n'est pas non plus pour vous dire que l'analyste doit être un Socrate, ni un pur, ni un saint. Sans doute ces explorateurs, que sont Socrate ou les purs ou les saints, peuvent nous donner quelques indications concernant le champ dont il s'agit, et non seulement quelques indications, mais justement c'est pour cela qu'à la réflexion nous y référons, nous, toute notre science, j'entends expérimentale, sur le champ dont il s'agit. Mais, c'est justement à partir de ceci que c'est par eux qu'est faite l'exploration, que nous pouvons peut-être articuler, définir en termes de longitude et de latitude les coordonnées que l'analyste doit être capable d'atteindre simplement pour occuper la place qui est la sienne - laquelle se définit comme la place qu'il doit offrir vacante au désir du patient pour qu'il se réalise comme désir de l'Autre. C'est en ceci que *Le Banquet* nous intéresse, en ceci que par cette place tout à fait privilégiée qu'il occupe concernant les témoignages sur Socrate (pour autant qu'il est censé mettre aux prises devant nous Socrate avec le problème de l'amour), *Le Banquet* est pour nous un texte utile à explorer. Je crois en avoir dit assez pour justifier que nous abordions le problème du transfert, à commencer par le commentaire du *Banquet*. Je crois aussi qu'il a été nécessaire que je rappelle ces coordonnées au moment où nous allons entrer dans ce qui occupe la place centrale ou quasi-centrale de ces célèbres dialogues, à savoir le discours d'Agathon.

Est-ce Aristophane, est-ce Agathon qui occupe la place centrale ? Peu importe de trancher. A eux deux, est cas, sûrement ils occupent la place centrale, puisque tout ce qui est avant selon toute apparence démontré est par eux tenu comme d'ores et déjà reculé, dévalorisé, puisque ce qui va suivre ne va être rien d'autre que le discours de Socrate.

Sur ce discours d'Agathon, c'est-à-dire du poète tragique, il y aurait à dire un monde de choses non seulement érudites, mais qui nous entraîneraient dans un détail, voire dans une histoire de la tragédie dont vous avez vu que je vous ai d'ailleurs donné tout à l'heure certain relief, l'important n'est pas cela. L'important est de vous faire percevoir la place du discours d'Agathon dans l'économie du *Banquet*. Vous l'avez lu, il y a cinq ou six pages dans la traduction française de Guillaume Budé par Robin. Je vais le prendre vers son acmé, vous verrez pourquoi : je suis moins ici pour vous faire un commentaire plus ou moins élégant du *Banquet* que pour vous amener à ce à quoi il peut ou doit nous servir,

Après avoir fait un discours dont le moins qu'on puisse dire est qu'il a frappé tous les lecteurs depuis toujours par son extraordinaire « sophistique »<sup>13</sup>, au sens le plus moderne, le plus commun, péjoratif du mot. Le type par exemple de ce qu'on peut appeler cette sophistique, c'est de dire que *l'Amour, ni ne commet d'injustice ni n'en subit, ni de la part d'un dieu ni à*

13, Cf. Notice de L, Robin, p. LXVII et sq.

*l'égard d'un dieu, ni de la part d'un homme ni à l'égard d'un homme. - Pourquoi ? Parce qu' – il n'y a ni violence dont il pâtisse, s'il pâtit en quelque chose: car - chacun sait que - [la violence] ne met pas la main sur l'amour; - donc - aucune violence non plus en ce qu'il fait et qui soit de son fait; car c'est de bon gré - \*\*nous dit Agathon\*\* - que tous en tout se mettent aux ordres de l'amour. Or les choses sur lesquelles le bon gré s'accorde au bon gré, ce sont celles-là que proclament justes "les Lois, reines de la Cité »14. Moralité: L'amour est donc ce qui est au principe des lois de la cité, et ainsi de suite... comme l'amour est le plus fort de tous les désirs, l'irrésistible volupté, il sera confondu avec la tempérance, puisque la tempérance étant ce qui règle les désirs et les voluptés en droit, l'amour doit donc se confondre avec cette position de tempérance.*

Manifestement on s'amuse. Qui s'amuse ? Est-ce seulement nous, les lecteurs ? Je crois que nous aurions tout à fait tort de croire que nous soyons les seuls. Agathon est ici en une posture qui n'est certes pas secondaire ne serait-ce que, parce que, au moins dans le principe, dans les termes, dans la position de la situation, il est l'aimé de Socrate. [Je crois] que Platon - nous lui faisons ce crédit - s'amuse aussi de ce que j'appellerai d'ores et déjà - et vous verrez que je vais le justifier encore plus - le discours macaronique du tragédien sur l'amour. Mais je crois, je suis sûr et vous en serez sûrs dès que vous l'aurez lu vous aussi, que nous aurions tout à fait tort de ne pas comprendre que ça n'est pas nous, ni Platon seulement qui nous amusons ici de ce discours.

Il est tout à fait clair... (contrairement à ce que les commentateurs ont dit) il est tout à fait hors de question que celui qui parle, à savoir Agathon, ne sache pas lui-même très bien ce qu'il fait.

Les choses vont si loin, les choses vont si fort, que vous allez simplement voir qu'au sommet de ce discours Agathon va nous dire : « Et d'ailleurs je vais vous improviser là-dessus deux petits vers de ma façon »<sup>15</sup>, et il s'exprime */eirènèn men en anthrôpois pelagei de galènèn/*

... *eirènèn men en anthrôpois, Paix parmi les humains*, dit M. Léon Robin; ce qui veut dire:

*l'amour c'est la fin du rififi*; singulière conception, il faut bien le dire car jusqu'à cette modulation idyllique on ne s'en était guère douté; mais pour mettre les points sur les i, il en remet, *pelagei de galènèn*, cela veut absolument dire: *tout est en panne, calme plat sur la mer*. Autrement dit, il faut se souvenir de ce que ça veut dire calme plat sur la mer pour les anciens, cela veut dire : plus rien ne marche, les vaisseaux restent bloqués à Aulis et, quand ça vous arrive en pleine mer, on est excessivement embêté, tout aussi embêté que quand ça vous arrive au lit. De sorte qu'à propos de l'amour évoquer *pelagei de galènèn*, il est bien clair qu'on est en train de rigoler un peu. L'amour, c'est ce qui vous met en panne, c'est ce qui vous fait faire fiasco.

Et puis ce n'est pas tout. Après il dit, il n'y a plus de vent chez les vents,... on en remet, l'amour... il n'y a plus d'amour */nènemian anemôn/*, cela sonne d'ailleurs comme les vers à jamais comiques d'une certaine tradition. Cela ressemble à deux vers de Paul-Jean Toulet 14. « Les Lois, reines de la Cité », épinglé comme citation du rhéteur Alcidas, élève de Gorgias; voir note 1 de L. Robin, p. 42,

**\*\*nous dit-on\*\***

15. 197 c, trad. L. Robin: *Or il me vient à la pensée de m'exprimer aussi en vers! C'est lui qui produit, dirai-je,,*

3943

« Sous le double ornement d'un nom mol ou sonore,

« Non, il n'est rien que Nanine et Nonore. »

Nous sommes dans ce registre-là <sup>16</sup>. Et /koitèn/ en plus, ce qui veut dire à *la couche, coucouche panier*, rien au lit, plus *de vent dans les vents, tous les vents sont couchés* [et puis] /hupnon t'eni kèdei/ chose singulière, l'amour nous apporte *le sommeil au sein des soucis*, pourrait-on traduire au premier abord. Mais si vous regardez **\*\*le sens des occurrences\*\*** de ce /kèdos/, le terme grec, toujours bien riche de dessous (qui nous permettraient de revaloriser singulièrement ce qu'un jour - avec sans doute de grandes bienveillances pour nous, mais peut-être manquant malgré tout à ne pas suivre Freud dans quelque chose d'essentiel - M. Benveniste, pour notre premier numéro, a articulé sur les ambivalences des signifiant <sup>17</sup>) [vous vous apercevrez que] le kèdos n'est pas simplement le souci, c'est aussi *la parenté*. L'hupnon t'enikèdei nous l'ébauche le kèdos comme « parent par alliance d'une cuisse d'éléphant » quelque part chez Lévi-Strauss <sup>18</sup> et cet hupnos, *le sommeil tranquille, t'eni kèdei dans les rapports avec la belle-famille*, me paraît quelque chose de digne de couronner des vers qui sont incontestablement faits pour nous secouer, si nous n'avons pas encore compris qu'Agathon raille <sup>19</sup>

D'ailleurs à partir de ce moment-là littéralement il se déchaîne et nous dit que l'amour, c'est ce qui littéralement nous libère, nous débarrasse de la *croyance que nous sommes les uns pour les autres des étrangers*. « Naturellement quand on est possédé par l'amour, on se rend compte qu'on fait tous partie d'une grande famille, c'est véritablement à partir de ce moment-là qu'on est au chaud et à la maison. » Et ainsi de suite... ça continue pendant des lignes... Je laisse au plaisir de vos soirées le soin de vous en poulécher les babines.

**\*\*le sens de ces cadences\*\***

16. Registre d'une tradition dans laquelle s'inscrit celle du groupe dit des « fantaisistes » (dont P.J. Toulet semble reconnu comme le chef de file). Ces vers sont présentés au titre d'un aimable divertissement. P.J. Toulet écrit en épigraphe de ce distique : « traduit de Voltaire ». P.J. Toulet, *Les Contrerimes*, « Poésie », Gallimard/ NRF, Paris, 1979, *Coples CII*, p. 152. Dans le dictionnaire *Le Robert*, on trouve à « allitération » : « L'allitération produit parfois d'heureux effets, mais elle engendre souvent la cacophonie. Ex.: *Non, il n'est rien que Nanine n'honore* » (Volt., *Nanine III*, 8).

17. Émile Benveniste, *Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne*, *La Psychanalyse*, no. 1, Paris, PUF, 1956. - Repris dans E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, chap. VII,

18. « Un parent par alliance est une cuisse d'éléphant », in Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Menton, 1967, p. 1 ; voir A.L. Bishop, *A selection of Sironga proverbs*, *The Southern African Journal of Science*, vol. 19, 1922, no. 80, Ce proverbe Sironga est cité dans la page d'introduction, hors tout contexte, et semble désigner les sentiments de respect, voire de crainte qu'inspire un parent par alliance, tenu ici pour l'équivalent du morceau le plus important, - En d'autres termes, la parenté par alliance est plus importante que celle qui passe par la filiation ; telle est la thèse soutenue par Lévi-Strauss dans *Les structures élémentaires de la parenté*.

19. Le discours « macaronique » du tragédien sur l'amour est ici particulièrement mis en évidence comme étant la poésie burlesque par la traduction que Lacan propose des deux vers d'Agathon. Il vaut de se reporter à la traduction qu'en donne L. Robin et à son commentaire, note 1, p. 44, pour saisir le nouveau de la lecture de Lacan

L. Robin : *Paix parmi les humains et calme sur les mers, Repos des vents couchés, sommeil emmi la peine*. (emmi : « au milieu de » (terme vieilli), in Littré p. 2002) et le même L. Robin traduit pour « La Pléiade »

*La paix chez les humains, le calme sur la mer ;*

*Nul souffle, vents couchés, un sommeil sans souci !*

Lacan *C'est la fin du rififi, calme plat sur la mer,*

*Plus de vent chez les vents, coucouche panier, [dodo] dans la belle famille.*

Quoi qu'il en soit, si vous êtes d'accord que l'amour est bien *l'artisan de l'humeur facile*, qu'il *bannit toute mauvaise humeur*, qu'il est *libéral*, qu'il est *incapable d'être mal intentionné...* - il y a là une énumération sur laquelle j'aimerais avec vous longuement m'attarder -, c'est qu'il est dit être *le père* de quoi? le père */Truphè/*, d' */Habrotès/*, de */Chlidè/*, de */Charites/*, d' */Himeros/* et de */Pothos/*. Il nous faudrait plus de temps que nous n'en disposons ici pour faire le parallèle de ces termes qu'on peut traduire au premier abord comme *Bien-être*, *Délicatesse*, *Langueur*, *Gracieusetés*, *Ardeurs*, *Passion*, et pour faire le double travail qui consisterait à les confronter avec le registre des bienfaits, de l'honnêteté dans l'amour courtois tel que je l'avais rappelé devant vous l'année dernière.

Il vous serait facile alors de voir la distance, et [de voir] qu'il est tout à fait impossible de se contenter du rapprochement que fait en note M. Léon Robin avec *la Carte du Tendre* ou avec les vertus du chevalier dans *La Minne*<sup>20</sup> : il ne l'évoque d'ailleurs pas, il ne parle que de *la Carte du Tendre*.

Car ce que je vous montrerais texte en main, c'est qu'il n'y a pas un de ces termes (*Truphè* par exemple, qu'on se contente de connoter comme étant le *Bien-être*) qui n'ait été chez la plupart des auteurs, pas simplement des auteurs comiques, utilisé avec les connotations les plus désagréables. *Truphè* par exemple dans Aristophane, désigne ce qui chez une femme, chez une épouse, est introduit tout d'un coup dans la vie, dans la paix d'un homme, de ses insupportables prétentions. La femme qui est dite */trupheros/* ou *truphera* [au féminin], est une insupportable snobinette: c'est celle qui ne cesse un seul instant de faire valoir devant son mari les supériorités de son rang et la qualité de sa famille et ainsi de suite...

Il n'y a pas un seul de ces termes qui ne soit habituellement et en grande majorité, par les auteurs (qu'il s'agisse cette fois des tragiques, voire même de poètes comme Hésiode) conjoint, juxtaposé (*chlidè*, *langueur* par exemple)

avec l'emploi de */authadia/*, signifiant cette fois une des formes les plus insupportables de *l'hubris* et de *l'infatuation*<sup>21</sup>.

Je ne veux que vous indiquer ces choses en passant. On continue: l'amour est *aux petits soins pour les bons*, par contre jamais il ne lui arrive de *s'occuper des vilains*<sup>22</sup> ; dans la lassitude et dans l'inquiétude, dans le feu de la passion [ */en pothô/*<sup>23</sup> ] et dans le jeu de l'expression... ce sont de ces traductions qui ne signifient absolument rien, car en grec vous avez */en ponô/*, */en phobô/*, */en logô/*; en *ponô*, ça veut dire dans le pétrin ; en *phobô*, dans la crainte; en *logô*, dans le discours, */kubernètès, epibatès/*, c'est celui qui tient le gouvernail, c'est celui aussi qui est toujours prêt à diriger. Autrement dit, on s'amuse beaucoup. *Ponô*, *phobô*, *logô* sont dans le plus grand désordre. Ce dont il s'agit, c'est toujours de produire le même effet d'ironie,

20. Probablement le *Minnesang*, *chant d'amour*, terme tiré de Walther von der Vogelweide qui sert à distinguer la poésie courtoise allemande de celle des troubadours et des trouvères, L'évolution du *Minnesang* se rattache aux figures des chevaliers poètes qui ont caractérisé les inflexions du genre ; ici il pourrait s'agir de Neidhart, chevalier bavarois qui, à l'occasion tourne le *Minnesang* à la satire et à la parodie (*Encyclopaedia Universalis*, vol. 11, p. 71, 72).

21. *Authadia*, *confiance présomptueuse*, *infatuation*, *arrogance*; *chlidè*, *mollesse*, *délicatesse*, joint à *authadia* devient *orgueil*, *fierté*, *arrogance*.

22. L. Robin: *soucieux des bons*, *insoucieux des méchants*.

23. Lacan va omettre trois fois ce *en pothô*, dans la passion, à sa place dans la série *ponô*, *phobô*, *pothô*, *logô*.

voire de désorientation qui, chez un poète tragique, n'a vraiment pas d'autre sens que de souligner que l'amour est vraiment ce qui est inclassable, ce qui vient se mettre en travers de toutes les situations significatives, ce qui n'est jamais à sa place, ce qui est toujours hors \*\*de saison\*\*.

Que cette position soit quelque chose qui soit défendable ou pas, en toute rigueur, ce n'est bien entendu pas là le sommet du discours, concernant l'amour dans ce dialogue; ce n'est pas cela dont il s'agit. L'important est que ce soit dans la perspective du poète tragique que nous soit fait sur l'amour justement le seul discours qui soit ouvertement, complètement dérisoire. Et d'ailleurs, pour souligner ce que je vous dis, pour cacheter le bien fondé de cette interprétation il n'y a qu'à lire quand Agathon conclut: *Que ce discours, mon oeuvre, soit, dit-il, ô Phèdre, mon offrande au dieu: mélange aussi parfaitement mesuré que j'en suis capable, - plus simplement il dit - composant pour autant que j'en suis capable le jeu et le sérieux*<sup>24</sup>, Le discours lui-même s'affecte, si l'on peut dire, de sa connotation, discours amusant, discours d'amuseur. Et ce n'est rien d'autre qu'Agathon comme tel, c'est-à-dire comme celui dont on est en train de fêter - ne l'oublions pas - le triomphe au concours tragique - nous sommes au lendemain de son succès - qui a droit de parler de l'amour. Il est bien certain qu'il n'y a rien là qui doive de toute façon désorienter. Dans toute tragédie située dans son contexte plein, dans le contexte antique, l'amour fait toujours figure d'incident en marge et, si l'on peut dire, à la traîne. L'amour, bien loin d'être celui qui dirige et qui court en avant, ne fait là que se traîner, pour reprendre les termes mêmes que vous trouverez dans le discours d'Agathon, à la traîne de celui auquel assez curieusement en un passage il le compare, c'est-à-dire le terme que je vous ai promu l'année dernière sous la fonction d' /atè/, dans la tragédie.

*Atè, le malheur*, la chose qui s'est mise en croix et qui jamais ne peut s'épuiser, la *calamité* qui est derrière toute l'aventure tragique et qui, comme nous dit le poète - car c'est à Homère qu'à l'occasion on se réfère - *ne se déplace qu'en courant, de ses pieds trop tendres pour reposer sur le sol, sur la tête des hommes*", ainsi passe *Atè*, rapide, indifférente, et frappant et dominant à jamais et courbant les têtes, les rendant fous; telle est *Atè*. Chose singulière, que dans ce discours ce soit sous la référence de nous dire que, comme *Atè*, l'Amour doit avoir la plante des pieds bien fragile pour ne pouvoir lui aussi que se déplacer sur la tête des hommes! Et là-dessus, une fois de plus, pour confirmer le caractère fantaisiste du discours, on fait quelques plaisanteries sur le fait qu'après tout les crânes, c'est peut-être *pas si tendre que ça*

Revenons une fois de plus à la confirmation du style de ce discours. Toute notre expérience de la tragédie et vous le verrez plus spécialement à mesure que, du fait du contexte chrétien, le vide (qui se produit dans la fatalité foncière antique, dans le fermé, l'incompréhensible de l'oracle fatal, l'inexprimable du commandement au niveau de la seconde mort) ne peut plus être soutenu puisque nous nous trouvons devant un dieu qui ne saurait donner des ordres insensés ni cruels; vous verrez que l'amour vient remplir ce vide.

24, L. Robin: *aussi parfaitement mesuré que j'en suis capable, de fantaisie par endroits et, par endroits de gravité.*

25. Cf. *Iliade*, XIX, 91 sq., «*Atè*, qui égare tous les hommes, la pernicieuse! *Elle a des pieds délicats, car elle ne touche pas le sol; elle marche sur les têtes des hommes*, nuisible aux humains» (nous mettons en italique le passage cité par Agathon).

*Iphigénie* de Racine en est la plus belle illustration, en quelque sorte incarnée. Il fallait que nous fussions arrivés au contexte chrétien pour qu'*Iphigénie* ne suffît pas comme tragique. Il faut la doubler d'*Ériphile*, et à juste titre, non pas simplement pour qu'*Eriphile* puisse être sacrifiée à sa place, mais parce qu'*Ériphile* est la seule véritable amoureuse. [Amoureuse] d'un amour qu'on nous fait terrible, horrible, mauvais, tragique pour restituer une certaine profondeur à l'espace tragique et dont nous voyons bien aussi que c'est parce que l'amour qui, par ailleurs occupe assez la pièce (avec Achille principalement), chaque fois qu'il se manifeste comme amour pur et simple, et non pas comme amour noir, amour de jalousie, est irrésistiblement comique.

Bref, nous voici au carrefour où, comme il sera rappelé à la fin dans les dernières conclusions du *Banquet*, il ne suffît pas pour parler de l'amour d'être poète tragique, il faut être aussi un poète comique. C'est en ce point précis que Socrate reçoit le discours d'Agathon et, pour apprécier comment il l'accueille, il était nécessaire, je crois - vous le verrez par la suite - de l'articuler avec autant d'accent que j'ai cru aujourd'hui devoir le faire.

Nous sommes donc arrivés, dans *le Banquet*, au moment où Socrate va prendre la parole dans *l'epainos* ou *l'encômion*. Je vous l'ai dit en passant, ces deux termes ne sont pas tout à fait équivalents. Je n'ai pas voulu m'arrêter à leur différence qui nous aurait entraînés dans une discussion un peu excentrique. Dans la louange de l'amour, il nous est dit, affirmé par lui-même - et la parole de Socrate ne saurait dans Platon être contestée - que Socrate, s'il sait quelque chose, s'il est quelque chose en quoi il n'est pas ignorant, - c'est dans les choses de l'amour. Nous ne devons pas perdre ce point de vue dans tout ce qui va se passer.

Je vous ai souligné, je pense d'une façon suffisamment convaincante, la dernière fois, le caractère étrangement dérisoire du discours d'Agathon. Agathon, le tragédien, parle de l'amour d'une façon qui donne le sentiment qu'il bouffonne, [le sentiment] d'un discours macaronique. A tout instant, il semble que l'expression qu'il nous suggère, c'est qu'il [charrie] un peu. J'ai souligné, jusque dans le contenu, \*\*dans le corps\*\* des arguments, dans le style, dans le détail de l'élocution elle-même, le caractère excessivement provocant des versicules où lui-même à un moment s'exprime. C'est quelque chose de déconcertant à voir le thème du *Banquet* culminer dans un tel discours. Ceci n'est pas nouveau, c'est la fonction, le rôle que nous lui donnons dans le développement du *Banquet* qui peut l'être, car ce caractère dérisoire du discours [d'Agathon] a arrêté depuis toujours ceux qui l'ont lu et commenté. C'est au point que, pour prendre par exemple ce qu'un personnage de la science allemande du début de ce siècle - dont le nom, le jour où je vous l'ai dit, vous a fait rire, je ne sais pourquoi - Wilamowitz Moellendorff, suivant en cela la tradition d'à peu près tous ceux qui l'ont précédé, exprime que le discours d'Agathon se caractérise par sa *Nichtigkeit*, sa nullité.

C'est bien étrange que Platon ait mis alors ce discours dans la bouche de celui qui va immédiatement précéder le discours de Socrate, dans la bouche de celui qui est, ne l'oublions pas, l'aimé de Socrate actuellement et dans cette occasion, au moment du *Banquet*.

Aussi bien ce par quoi Socrate va introduire son intervention, c'est en deux points. D'abord, avant même qu'Agathon parle, il y a une sorte d'intermède où Socrate lui-même a dit quelque chose comme: « Après avoir entendu tout ce qui vient d'être entendu et, si maintenant Agathon ajoute son discours aux autres, comment vais-je, moi, pouvoir parler? » Agathon de son côté, lui, s'excuse. Lui aussi annonce quelque hésitation, quelque crainte, quelque intimidation à parler devant un public, disons, aussi *éclairé*, aussi

1. Variante: *cherre*, subjonctif présent du verbe choir, trouvé dans des notes, mais la construction de la phrase ne justifie pas le subjonctif.

\*\*encore



*intelligent, /emphrones/*. Et une espèce d'ébauche de discussion, de débat, se fait avec Socrate qui commence à ce moment-là à l'interroger un peu à propos de la remarque qui a été faite que, si Agathon, le poète tragique, vient de triompher sur la scène tragique, c'est que sur la scène tragique il s'adresse à la foule, et qu'ici, il s'agit d'autre chose. Et nous commençons à nous engager sur une pente qui devrait être scabreuse. Nous ne savons pas où elle nous conduira [au moment] où Socrate commence à l'interroger. C'est à peu près ceci : « Ne rougirais-tu de quelque chose où tu te montres éventuellement inférieur, que devant nous? Devant les autres, devant la cohue, devant la foule, te sentirais-tu serein à avancer des thèmes qui seraient moins assurés... »<sup>2</sup> Et là, mon Dieu, nous ne savons pas très bien à quoi nous nous engageons: si c'est à une sorte d'aristocratie, si on peut dire, du dialogue ou si, au contraire, la fin de Socrate est de montrer (comme il semble plus vraisemblable et comme toute sa pratique en témoigne) que même un esclave, que même un ignorant, est susceptible, convenablement interrogé, de montrer en lui-même les germes de la vérité, les germes d'un jugement sûr.

Mais sur cette pente quelqu'un intervient, Phèdre qui, interrompant Agathon, ne laisse pas sur ce point Socrate l'entraîner. Il sait bien que Socrate n'a pas d'autre plaisir, est-il dit expressément, que de parler avec celui qu'il aime, et si nous nous engageons dans ce dialogue, on n'en finirait plus... Donc Agathon prend là-dessus la parole, et Socrate se trouve en posture de le reprendre. Il le reprend. Pour le faire, il n'a, si l'on peut dire, que la partie trop belle et la méthode aussitôt se montre éclatante quant à sa supériorité, quant à l'aisance avec laquelle il fait apparaître au milieu du discours d'Agathon ce qui vient éclater dialectiquement, et le **\*\*procédé\*\*** est tel que ce ne peut être là qu'une réfutation, qu'un anéantissement du discours d'Agathon, à proprement parler, de façon à en dénoncer l'ineptie, la *Nichtigkeit*, la nullité. [Si bien] que les commentateurs et nommément celui que j'évoquais tout à l'heure, pensent que Socrate lui-même hésite à pousser trop loin l'humiliation de son interlocuteur et qu'il y a là un ressort de ce que nous allons voir. C'est que Socrate à un moment donné s'arrête et fait parler à sa place (prend le truchement de celle qui ne sera ensuite dans l'histoire qu'une figure prestigieuse) Diotime, l'étrangère de Mantinée; que s'il fait parler Diotime et s'il se fait enseigner par Diotime, c'est pour ne pas rester plus longtemps, vis-à-vis de celui auquel il a porté le coup décisif, en posture de *magister*. Il se fait lui-même enseigner, il se fait relayer par ce personnage imaginaire dans le sens de ménager le désarroi qu'il a imposé à Agathon<sup>3</sup>.

C'est contre cette position que je m'inscrirai en faux. Car si nous regardons de plus près le texte, je crois que nous ne saurions dire que ce soit là tout à fait son sens. Je dirai que, là même où on veut nous montrer, dans le discours d'Agathon, une sorte d'aveu de son fourvoiement : *Je crains bien,*

2. 194 c, trad. L. Robin: *Je sais bien, au contraire, que, s'il t'arrive de rencontrer des hommes que tu juges sages, tu en feras sans doute plus de cas que de la foule; ce que je crains plutôt, c'est que ces sages, ce ne soit point nous! Car là-bas, nous y étions; nous faisons partie de la cohue! Mais si c'est d'autres que tu rencontres, des sages cette fois, devant ceux-là, je crois bien, tu rougirais de honte si tu te pensais (admettons-le) responsable de quelque vilaine action? Qu'en dis-tu? - C'est la vérité, répondit-il. - Tandis que, devant la foule, tu ne rougirais pas te sentant responsable d'une vilaine action... ?*

3. Dans la notice p. LXXVI, L. Robin fait ce commentaire: *C'est alors que Socrate, pour ne pas envenimer au cœur de son hôte cette cruelle blessure d'amour-propre, se suppose lui-même mis en quelque sorte à la question, aux lieu et place d'Agathon, par Diotime, la prêtresse de Mantinée.*

**\*\* préjugé**

Socrate, de n'avoir absolument rien su des choses que j'étais en train de dire<sup>4</sup>, cette impression qui nous reste à l'entendre est plutôt celle de quelqu'un qui répondrait : « Nous ne sommes pas sur le même plan, j'ai parlé d'une façon qui avait un sens, d'une façon qui avait un dessous, j'ai parlé disons, même à la limite, *par énigme* »; n'oublions pas que a 1, *vos /ainos/* avec a v /ainittomai/<sup>5</sup>, nous mène tout droit à l'étymologie même de l'énigme : « ce que j'ai dit, je l'ai dit sur un certain ton ».

Et aussi bien nous lisons, dans le discours-réponse de Socrate, qu'il y a une certaine façon de concevoir la louange que pour un moment Socrate dévalorise, c'est à savoir de mettre, d'enrouler autour de l'objet de la louange tout ce qui peut être dit de meilleur. Mais est-ce bien cela qu'a fait Agathon ? Au contraire, il semble, dans l'excès même de ce discours, qu'il y avait quelque chose qui semblait [ne] demander qu'à être entendu. Pour tout dire pendant un instant nous pouvons, à entendre d'une certaine façon - et d'une façon qui je crois est la bonne - la réponse d'Agathon, nous avons l'impression à la limite qu'à introduire sa critique, sa dialectique, son mode d'interrogation, Socrate se trouve dans la position pédante.

Je veux dire qu'il est clair qu'Agathon fait [une réponse] quoique ce soit [à mots couverts], qui participe d'une sorte d'ironie et c'est Socrate qui, arrivé là avec ses gros sabots, change simplement la règle du jeu. Et à la vérité, quand Agathon reprend: */egô, phanai, ô Socrates, so ouk an dunaimèn antilegein/*, *Je ne me mettrai pas à antiloguer, à contester avec toi, mais je suis d'accord, vas-y selon ton mode, selon ta façon de faire*, il y a là quelqu'un qui se dégage et qui dit à l'autre : « Maintenant passons à l'autre registre, à l'autre façon d'agir avec la parole! »

Mais on ne saurait dire, comme les commentateurs et jusqu'à celui dont j'ai sous les yeux le texte, Léon Robin, que c'est de la part d'Agathon un signe d'impatience'. Pour tout dire, si vraiment le discours d'Agathon peut se mettre entre les guillemets de ce jeu vraiment paradoxal, de cette sorte de tour de force sophistique, nous n'avons qu'à prendre au sérieux - c'est la bonne façon - ce que Socrate lui-même dit de ce discours qui, pour user du terme français qui lui correspond le mieux, le sidère, le *méduse* comme il est expressément dit, puisque Socrate fait un jeu de mots sur le nom de *Gorgias* et la figure de la *Gorgone*. Un tel discours ferme la porte au jeu dialectique, méduse Socrate et le transforme, dit-il, en pierre.

Mais ce n'est pas là un effet à dédaigner. Socrate portait les choses sur le plan de sa méthode, de sa méthode interrogative, de sa façon de questionner, de sa façon aussi (soumise à nous par Platon), d'articuler, de *diviser* l'objet, d'opérer selon cette */diairesis/*, grâce à quoi l'objet se présente à l'examen être situé, articulé d'une certaine façon - dont nous pouvons repérer le registre avec le progrès [qu'a] constitué un développement du savoir suggéré à l'origine par la méthode socratique.

4. 201 b, trad. L. Robin: *il est fort possible que je n'aie rien entendu, Socrate, à ce dont je parlais à ce moment-là!* La traduction de Lacan est plus littérale car dans le texte grec le verbe savoir est à l'infinitif.

5. *Ainos*. récit, conte, histoire, fable, apologue, louange, qui se trouve dans *epainos*, louange au sujet de... - *Ainissomai*, *ainittomai* (forme attique), *dire à mots couverts, laisser entendre, faire allusion, soit, parler par énigme*.

6. Note 4, L. Robin, p. 50: « La mauvaise humeur d'Agathon éclate, comme celle de Callidès », Gorg. 505 c. La réponse de Socrate rappelle *Phédon* 91 b, c.

7. *Diaresis* distribution, partage.

Mais la portée du discours agathonesque n'en est pas pour autant anéantie. Elle est d'un autre registre, mais elle reste exemplaire. Elle joue pour tout dire une fonction essentielle dans le progrès de ce qui se démontre à nous par la voie de la succession des éloges concernant l'amour. Sans doute est-il pour nous significatif, riche d'enseignement, que ce soit le tragique qui, sur l'amour ou de l'amour, ait fait, si l'on peut dire, le « romancero comique », et que ce soit le comique Aristophane qui ait parlé de l'amour avec un accent presque moderne, dans son sens de passion. Ceci est éminemment pour nous riche de suggestions, de questions. Mais l'intervention de Socrate intervient en manière de rupture, et non pas de quelque chose qui dévalorise, réduise à rien ce qui dans le discours d'Agathon vient de s'énoncer. Et après tout pouvons-nous tenir pour rien, et pour une simple antiphrase, le fait que Socrate mette tout l'accent sur le fait que c'était - il le dit à proprement parler: /*kalon... logon* / un beau discours, qu'il a très bellement parlé.

Souvent l'évocation du ridicule, de ce qui peut provoquer le rire, a été faite dans le texte qui précède. Il ne semble pas nous dire que ce soit d'aucune façon de ridicule dont il s'agisse au moment de ce changement de registre. Et au moment où Socrate amène le coin que sa dialectique a enfoncé dans le sujet pour y apporter ce qu'on attend de la lumière socratique, c'est d'un discord que nous avons le sentiment, non pas d'une mise en balance qui soit tout entière pour annuler ce qui, dans le discours d'Agathon, a été formulé.

Ici nous ne pouvons pas manquer de remarquer que, dans le discours de Socrate, [avec] ce qui s'articule comme étant proprement méthode, sa méthode interrogative (ce qui fait que, si vous me permettez ce jeu de mot en grec, l'*erômenos*, l'aimé, va devenir l' /*erôtômenos*/, l'interroge)<sup>8</sup>, avec cette interrogation proprement socratique, Socrate ne fait jaillir qu'un thème qui est celui que depuis le début de mon commentaire j'ai plusieurs fois annoncé c'est à savoir : la fonction du manque.

Tout ce qu'Agathon dit plus spécialement [de l'amour], que le beau par exemple lui appartient, est un de ses attributs, dire tout cela succombe devant l'interrogation, cette remarque de Socrate *Cet Amour dont tu parles, est-il ou non amour de quelque chose ?*<sup>9</sup> «Aimer et désirer quelque chose, est-ce l'avoir ou ne pas l'avoir? Peut-on désirer ce qu'on a déjà ? »<sup>10</sup> Je passe le détail de l'articulation de cette question proprement dite. Il la tourne, la retourne, avec une acuité qui comme d'ordinaire fait de son interlocuteur quelqu'un qu'il manie, qu'il manœuvre. C'est bien là l'ambiguïté du questionnaire de Socrate : c'est qu'il est toujours le maître, même là où, pour nous qui lisons, dans bien des cas [cela] pourrait paraître être l'échappatoire. Peu importe d'ailleurs aussi bien de savoir ce qui dans cette occasion doit ou peut se développer en toute rigueur. C'est le témoignage que constitue l'essence de l'interrogation socratique qui ici nous importe, et aussi ce que Socrate introduit, veut expressément produire, [ce] dont conventionnellement il parle pour nous.

Il nous est attesté que l'adversaire ne saurait refuser la conclusion, c'est

8. *Erôtômenos*, participe passé du verbe *erôtaô*, interroger, comme *erômenos*, on l'a vu, est le participe du verbe *eraô*, aimer.

9. 199d, trad. L. Robin : ... *dis-moi ceci encore: Cette nature est-elle telle que l'Amour «soit amour de quelque chose, ou n'est-il amour de rien?»*... - 199e, trad. L. Robin: *L'Amour n'est-il amour de rien, ou l'est-il de quelque «chose»*

10. 200 a, trad. L. Robin : *Mais tout ce que je veux savoir de toi, c'est si ce dont l'Amour est amour, il en a, ou non, envie. Hé! absolument. - Est-ce pendant qu'il est en possession de ce dont il a envie et amour, qu'il en a conséquemment envie et amour? Ou bien est-ce pendant qu'il ne l'a pas en sa possession ? - Pendant qu'il ne l'a pas, la chose est au moins vraisemblable, dit Agathon.*

à savoir, comme il s'exprime expressément : *Dans ce cas comme dans tout autre* - conclut-il - [où] *l'objet du désir, pour celui qui éprouve ce désir est quelque chose /tou mè hetoimou/ qui n'est point à sa disposition, /kai tou mè parontos/ et qui n'est pas présent, /kai ho mè echei/ bref, quelque chose*

*qu'il ne possède pas, /kai ho mè estin autos/ quelque chose qu'il n'est pas lui-même* - traduit-on, */kai hou endeès esti/ quelque chose dont il est dépourvu.*

*/toiau'atta estin ôn hé epithumia te kai ho erôs estin/ c'est de cette sorte d'objets qu'il a désir [tout comme amour].* - Le texte est assurément traduit de façon faible - */epithumei/ il désire tou mè hetoimou* - c'est à proprement parler - *ce qui n'est pas du prêt-à-porter, tou me parontos, ce qui n'est pas là, ce qu'il n'a pas, ho mè echei kai ho mè estin autos, qu'il n'est pas lui-même, ce dont il est manquant, ce dont il manque essentiellement [ou endeès]* au superlatif(11). C'est là ce qui est par Socrate articulé dans ce qu'il introduit à ce discours nouveau, ce quelque chose dont il a dit qu'il ne se place pas sur le plan du jeu verbal - par quoi nous dirions que le sujet est capté, captivé, est figé, fasciné.

Ce en quoi il se distingue de la méthode sophistique, c'est qu'il fait résider le progrès d'un discours que, nous dit-il, il poursuit sans recherche d'élégance avec les mots de tous dans cet échange, ce dialogue, ce consentement obtenu de celui à qui il s'adresse, et dans ce consentement présenté comme le surgissement, l'évocation nécessaire chez celui à qui il s'adresse des connaissances qu'il a déjà. C'est là, vous le savez, le point d'articulation essentiel sur quoi toute la théorie platonicienne, aussi bien de l'âme que de sa nature, de sa consistance, de son origine, repose. Dans l'âme déjà sont toutes ces connaissances qu'il suffit de questions justes pour réévoquer, pour révéler. Ces connaissances sont là depuis toujours et attestent en quelque sorte la précéden- ce, l'antécédence de connaissance; du fait qu'elle est non seulement depuis toujours, mais qu'à cause d'elle nous pouvons supposer que l'âme participe d'une antériorité infinie, elle n'est pas seulement immortelle, elle est de toujours existante. Et c'est là ce qui offre champ et prête au mythe de la métempsychose, de la réincarnation, qui sans doute sur le plan du mythe, sur un autre plan que celui de la dialectique, est tout de même ce qui accompagne en marge le développement de la pensée platonicienne.

Mais une chose est là faite pour nous frapper, c'est qu'ayant introduit ce que j'ai appelé tout à l'heure ce coin de la notion, de la fonction du manque comme essentielle, constitutive de la relation d'amour, Socrate parlant en son nom s'en tient là. Et c'est sans doute poser une question juste que de se demander pourquoi il se substitue l'autorité de Diotime.

Mais il nous semble aussi que c'est, cette question, la résoudre à bien peu de frais que de dire que c'est pour ménager l'amour-propre d'Agathon. Les choses sont comme on nous le dit : à savoir que Platon n'a qu'à faire un tour tout à fait élémentaire de judo ou de jiu-jitsu : « Je t'en prie, je ne savais même pas ce que je te disais, mon discours est ailleurs »<sup>12</sup>, comme il (13) le dit expressément. - Ça n'est pas tellement Agathon qui est en difficulté que Socrate lui-même. Et comme nous ne pouvons pas supposer, d'aucune façon,

11. Nous avons inclus la citation grecque au fur et à mesure de sa traduction citée par Lacan pour mettre en évidence la traduction qu'il en propose ensuite.

12. 201 b, trad. L. Robin : *Il est fort possible... que je n'aie rien entendu, Socrate, à ce dont je parlais à ce moment-là !*

13. a ... comme il le dit expressément », ou plutôt comme il le fait dire à Agathon.

que ce soit là ce qui a été conçu par Platon, de nous montrer Socrate comme un pédant au pied assez lourd, après le discours assurément aérien, ne serait-ce que dans son style amusant, qu'est celui d'Agathon, nous devons bien penser que si Socrate passe la main dans son discours, c'est pour une autre raison que le fait qu'il ne saurait lui-même continuer, et cette raison nous pouvons tout de suite la situer: c'est en raison de la nature de *l'affaire*, de *la chose*, du *to pragma*, dont il s'agit.

Nous pouvons soupçonner - et vous verrez que la suite le confirme - que c'est parce qu'on parle de l'amour qu'il faut passer par là, qu'il est amené à procéder ainsi. Notons en effet le point sur lequel a porté sa question. L'efficace qu'il a promu, produit, \*\*\* étant la fonction du manque, et d'une façon très patente, le retour à la fonction désirante de l'amour, la substitution d'*epithumei*, *il désire*, à *era*, *il aime*. Et dans le texte, on voit le moment où, interrogeant Agathon sur le fait : « *s'il pense ou non que l'amour soit amour de quelque chose* »..., se substitue le terme : *amour ou désir* de quelque chose(14).

C'est bien évidemment pour autant que l'amour s'articule dans le désir, s'articule d'une façon qui ici n'est pas à proprement parler articulée comme substitution, que la substitution n'est pas - on peut légitimement l'objecter - la fonction même de la méthode qui est celle du savoir socratique, [c'est] justement parce que la substitution est là un peu rapide que nous sommes en droit de la pointer, de la remarquer.

Ce n'est pas dire qu'il y ait faute pour autant, puisque c'est bien autour de l'articulation de *l'Erôs*, *Amour* et de *l'erôs*, *désir*, que va tourner effectivement toute la dialectique telle qu'elle se développe dans l'ensemble du dialogue. Encore convient-il que la chose soit pointée au passage. Là, remarquons encore que ce qui est à proprement parler l'intervention socratique, ça n'est pas pour rien que nous le trouvons ainsi isolé. Socrate va très précisément jusqu'au point où ce que j'ai appelé la dernière fois sa méthode, qui est de faire porter l'effet de son questionnement sur ce que j'ai appelé la cohérence du signifiant, est à proprement parler manifeste, visible dans le débit même, dans la façon dont il introduit sa question à Agathon :

*/einai tinos ho Erôs erôs, è oudenos ?/* « Oui ou non, *l'Amour* est-il *amour de quelque chose ou de rien* ? » Et ici il précise, car le génitif grec *tinis* [de quelque chose] comme le génitif français a ses ambiguïtés : *quelque chose* peut avoir deux sens, et ces sens sont en quelque sorte accentués d'une façon presque massive, caricaturale dans la distinction que fait Socrate : *tinis* peut vouloir dire : *être de quelqu'un, être le descendant de quelqu'un, ce que je te demande ce n'est pas si c'est à l'égard, dit-il, de tel père ou de telle mère*, mais ce qu'il y a derrière.

Cela, c'est justement toute la théogonie dont il a été question au début du dialogue. Il ne s'agit pas de savoir *de quoi* l'amour descend, *de qui* il est - comme on dit : « Mon royaume n'est pas de ce monde » - de quel dieu est l'amour pour tout dire? Il s'agit de savoir, sur le plan de l'interrogation du signifiant, *de quoi*, comme signifiant, l'amour est-il le corrélatif. Et c'est pour ça qu'on trouve marqué... nous ne pouvons pas, nous, me semble-t-il, ne pas remarquer que ce qu'oppose Socrate à cette façon de poser la question : *de qui* est-il cet amour? que ce dont il s'agit c'est de la même chose, dit-il, que de ce nom du *Père* - nous le retrouvons là parce que ce que nous retrouvons 14. *Epithumei*, *il désire*, est à cet endroit traduit par L. Robin : *il a envie*. - 200 a: *Mais tout ce que je veux savoir de toi, c'est si ce dont l'Amour est amour, il en a, ou non envie*.

\*\*\* comme

c'est le même père, c'est la même chose de demander: quand vous dites *Père*, qu'est-ce que cela implique, non pas du père réel, à savoir ce qu'il a comme enfant, mais quand on parle d'un père on parle obligatoirement d'un fils. Le Père est père du fils par définition, en tant que père. Tu *me dirais sans nul doute, si tu souhaitais faire une bonne réponse* - traduit Léon Robin - *que c'est précisément d'un fils [ou d'une fille] que le Père est père.*

Nous sommes là à proprement parler sur le terrain qui est celui propre où se développe la dialectique socratique d'interroger le signifiant sur sa cohérence de signifiant. Là, il est fort. Là, il est sûr. Et même ce qui permet cette substitution un peu rapide dont j'ai parlé entre *l'érôs* et le désir, c'est cela. C'est néanmoins un procès, un progrès qui est marqué, dit-il, de sa méthode. S'il passe la parole à Diotime, pourquoi ne serait-ce pas que, concernant l'amour, les choses ne sauraient, avec la méthode proprement socratique aller plus loin? Je pense que tout va le démontrer et le discours de Diotime lui-même. Pourquoi aurions-nous \*\*\* à nous en étonner, dirai-je déjà : S'il y a un pas qui constitue par rapport à la contemporanéité des sophistes l'initium de la démarche socratique, c'est qu'un savoir (le seul sûr nous dit Socrate dans le *Phédon*), peut s'affirmer de la seule cohérence de ce discours qui est dialogue qui se poursuit autour de l'appréhension nécessaire, de l'appréhension comme nécessaire de la loi du signifiant.

Quand on parle du pair et de l'impair, [à propos] desquels, ai-je besoin de vous le rappeler dans mon enseignement ici, je pense avoir pris assez de peine, vous avoir exercés assez longtemps pour vous montrer qu'il s'agit là du domaine entièrement clos sur son propre registre, que le pair et l'impair ne doivent rien à aucune autre expérience que celle du jeu des signifiants eux-mêmes, qu'il n'y a de pair et d'impair, autrement dit de comptable, que ce qui est déjà porté à la fonction d'élément du signifiant, de grain de la chaîne signifiante. On peut compter les mots ou les syllabes, mais on ne peut compter les choses qu'à partir de ceci que les mots et les syllabes sont déjà comptés.

Nous sommes sur ce plan, quand Socrate prend [la pale], hors du monde confus de la discussion, du débat des physiciens qui le précèdent comme des sophistes qui, à divers niveaux, à divers titres, organisent ce que nous appellerions de façon abrégée - vous savez que je ne m'y résous qu'avec toutes les réserves - le pouvoir magique des mots. Comment Socrate affirme ce savoir interne au jeu du signifiant : il pose, en même temps que ce savoir entièrement transparent à lui-même, que c'est cela qui en constitue la vérité.

Or n'est-ce pas sur ce point que nous avons fait le pas par quoi nous sommes en discord avec Socrate; dans ce pas sans doute essentiel qui assure l'autonomie de la loi du signifiant, Socrate, pour nous, prépare ce champ du verbe justement, à proprement parler, qui, lui, aura permis toute la critique du savoir humain comme tel.

Mais la nouveauté, si tant est que ce que je vous enseigne concernant la révolution freudienne soit correct, c'est justement ceci que quelque chose peut se sustenter dans la loi du signifiant, non seulement sans que cela comporte un savoir mais en l'excluant expressément, c'est-à-dire en se constituant comme inconscient, c'est-à-dire comme nécessitant à son niveau l'éclipse du sujet pour subsister comme chaîne inconsciente, comme constituant ce qu'il y a d'irréductible dans son fond dans le rapport du sujet au signifiant. Ceci pour dire que c'est pour ça que nous sommes les premiers, sinon les seuls, à ne pas être forcément étonnés que le discours proprement socratique, le discours de l'*epistèmè*, du *savoir transparent à lui-même*, ne

\*\*\*nous,

puisse pas se poursuivre au-delà d'une certaine limite concernant tel objet, quand cet objet, si tant est que ce soit celui sur lequel la pensée freudienne a pu apporter des lumières nouvelles, cet objet est l'amour.

Quoi qu'il en soit, que vous me suiviez ici ou que vous ne me suiviez pas, concernant un dialogue dont l'effet, à travers les âges, s'est maintenu avec la force et la constance, la puissance interrogative et la perplexité qui se développent autour, *le Banquet* de Platon, il est clair que nous ne pouvons pas nous contenter de raisons aussi misérables que [de dire que] si Socrate fait parler Diotime, c'est simplement pour éviter de chatouiller à l'excès l'amour propre d'Agathon.

Si vous permettez une comparaison qui garde toute sa valeur ironique, supposez que j'aie à vous développer l'ensemble de ma doctrine sur l'analyse verbalement et que - verbalement ou par écrit peu importe - le faisant, à un tournant, je passe la parole à Françoise Dolto, vous diriez : « Quand même il y a quelque chose... pourquoi, pourquoi est-ce qu'il fait ça? » Ceci, bien sûr supposant que si je passais la parole à Françoise Dolto ce ne serait pas pour lui faire dire des bêtises! Ce ne serait pas ma méthode et, par ailleurs, j'aurais peine à en mettre dans sa bouche.

Ça gêne beaucoup moins Socrate, comme vous allez le voir, car le discours de Diotime se caractérise justement par quelque chose qui à tout instant laisse devant des béances dont assurément nous comprenons pourquoi ce n'est pas Socrate qui les assume. Bien plus, Socrate ponctue ces béances de toute une série de répliques qui sont en quelque sorte - c'est sensible, il suffit de lire le texte - de plus en plus amusées. Je veux dire que ce sont des répliques d'abord fort respectueuses, puis de plus en plus du style: « Tu crois? », puis ensuite: « Soit, allons encore jusque là où tu m'entraînes... », et puis, à la fin, cela devient nettement : « Amuse-toi, ma fille, je t'écoute, cause toujours! » Il faut que vous lisiez ce discours pour vous rendre compte que c'est de cela qu'il s'agit.

Ici je ne puis manquer de faire une remarque dont il ne semble pas qu'elle ait frappé les commentateurs: Aristophane, à propos de l'Amour, a introduit un terme qui est transcrit tout simplement en français sous le nom de *diæcisme*. Il ne s'agit de rien d'autre que de cette *Spaltung*, de cette division de l'être primitif tout rond, cette espèce de sphère dérisoire de l'image aristophanesque dont je vous ai dit la valeur. Et ce *diæcisme*, il l'appelle ainsi par comparaison avec une pratique qui, dans le contexte des relations communautaires, des relations de la cité, était le ressort sur lequel jouait toute la politique dans la société grecque, [cette pratique] consistait [en ceci], quand on voulait en finir avec une cité ennemie - cela se fait encore de nos jours - à disperser les habitants et à les mettre dans ce qu'on appelle des camps de regroupements. Ça s'était fait il n'y avait pas longtemps, au moment où était paru *le Banquet* et c'est même un des repères autour de quoi tourne la date que nous pouvons faire attribuer au *Banquet*. Il y a là, paraît-il, quelque anachronisme, la chose à laquelle Platon ferait allusion, à savoir une initiative de Sparte, s'étant passée postérieurement au texte, à la rencontre présumée du *Banquet* et de son déroulement autour de la louange de l'amour<sup>15</sup>. Ce *diæcisme* est pour nous très évocateur.

Ce n'est pas pour rien que j'ai employé tout à l'heure le terme de *Spaltung*, terme évocateur de la refente subjective, et ce, au moment où - ce que je suis en train d'exposer devant vous - dans la mesure où quelque chose qui,

15. Cf. Notice de L. Robin, p. VIII et sq.

(quand il s'agit du discours de l'amour) échappe au savoir de Socrate, fait que Socrate s'efface, se dioécise et fasse à sa place parler une femme. Pourquoi pas la femme qui est en lui ?

Quoi qu'il en soit, personne ne conteste et certains, Wilamowitz Moellendorff en particulier, ont accentué, souligné qu'il y a en tout cas une différence de nature, de registre, dans ce que Socrate développe sur le plan de sa méthode dialectique et ce qu'il nous présente au titre du mythe à travers tout ce que nous en transmet, nous restitue le témoignage platonicien. Nous devons toujours... (et dans le texte c'est toujours tout à fait nettement séparé) quand on arrive (et dans bien d'autres champs que celui de l'amour) à un certain terme de ce qui peut être obtenu sur le plan de *l'epistèmè*, du *savoir*, pour aller au-delà (il nous est bien concevable qu'il y ait une limite \_ si tant est que le plan du savoir est uniquement ce qui est accessible à faire jouer purement et simplement à loi du signifiant). En l'absence de conquêtes expérimentales bien avancées, il est clair qu'en beaucoup de domaines - et dans des domaines sur lesquels nous pouvons nous, nous en passer - il sera urgent de passer au mythe la parole.

Ce qu'il y a de remarquable, c'est justement cette rigueur qui fait que quand on enclenche, on embraye sur le plan du mythe, Platon sait toujours parfaitement ce qu'il fait ou ce qu'il fait faire à Socrate et qu'on sait qu'on est dans le mythe. Mythe, je ne veux pas dire dans son usage commun, */muthous legein / [faire des contes]* ça ne veut pas dire cela, *muthous legein, c'est le discours commun, ce qu'on dit, c'est ça*". Et à travers toute l'œuvre platonicienne nous voyons dans le *Phédon*, dans le *Timée*, dans la *République*, surgir des mythes, au moment qu'il en est besoin, pour suppléer à la béance de ce qui ne peut être assuré dialectiquement.

A partir de là, nous allons mieux voir ce que constitue ce qu'on peut appeler le progrès du discours de Diotime. Quelqu'un" ici, un jour, a écrit un article qu'il a appelé, si mon souvenir est bon: « Un \_ désir d'enfant ». Cet

article était tout entier construit sur l'ambiguïté qu'a ce terme désir de l'enfant, au sens où c'est l'enfant qui désire ; désir d'enfant dans le sens où on désire avoir un enfant. Ce n'est pas un simple accident du signifiant si les choses en sont ainsi. Et la preuve, c'est que vous avez tout de même pu remarquer que c'est autour de cette ambiguïté que vient justement pivoter l'attaque en coin du problème par Socrate.

Qu'est-ce que nous disait en fin de compte Agathon? c'est que *l'Erôs* était *l'erôs* du beau, le désir du Beau, je dirais au sens où l'on dirait que le dieu \_Beau désire. Et ce que Socrate lui a rétorqué, c'est qu'un désir de beau implique que le beau, on ne le possède pas. Ces arguties verbales n'ont pas le caractère de vanité, de pointe d'aiguille, de confusion, à partir desquels on pourrait être tenté de s'en détourner. La preuve, c'est que c'est autour de ces deux termes que va se développer tout le discours de Diotime.

Et d'abord, pour bien marquer la continuité, Socrate va dire que c'est sur le même plan, que c'est avec les mêmes arguments dont il s'est servi à l'égard d'Agathon que Diotime introduit son dialogue avec lui. L'étrangère de

16. Dans le séminaire suivant (IX), Lacan propose également : *muthos, une histoire précise, le discours*.

17. Il s'agit de W. Granoff qui a prononcé, en octobre 1955, une conférence à la Société française de psychanalyse, intitulée « Desire for children children's desire », (Un désir d'enfant) et dont le texte est paru dans *La Psychanalyse*, no. 2, 1956.



Mantinée qui nous est présentée comme un personnage de prêtresse, de magicienne (n'oublions pas qu'au tournant de ce *Banquet*, il nous est beaucoup parlé de ces arts de la divination, de la façon d'opérer, de se faire exaucer par les dieux pour déplacer les forces naturelles), c'est une savante en ces matières de sorcellerie, de mantique comme dirait le comte de Cabanis, de toute goétie. Le terme est grec /goèteia/ et est dans le texte. Aussi bien, nous dit-on d'elle quelque chose dont je m'étonne qu'on n'en fasse pas tellement grand cas à lire ce texte, c'est qu'elle aurait réussi par ses artifices à reculer de dix ans la peste, et à Athènes par-dessus le marché! Il faut avouer que cette familiarité avec les pouvoirs de la peste est tout de même de nature à nous faire réfléchir, à nous faire situer la stature et la démarche de la figure d'une personne qui va vous parler de l'amour. C'est sur ce plan que les choses s'introduisent et c'est sur ce plan qu'elle enchaîne concernant ce que Socrate qui, à ce moment fait le naïf ou feint de perdre son grec, lui pose la question: « Alors si l'Amour n'est pas beau, c'est qu'il est laid ? » 18 Voici en effet où aboutit la suite de la méthode dite par plus ou moins, de oui ou non, de présence ou d'absence, propre de la loi du signifiant (ce qui n'est pas beau est laid), voici tout au moins ce qu'implique en toute rigueur une poursuite du mode ordinaire d'interrogation de Socrate. A quoi la prêtresse est en posture de lui répondre: « Mon fils » - dirais-je - ne blasphème pas! et pourquoi tout ce qui n'est pas beau serait-il laid ? Pour le dire, elle nous introduit le mythe de la naissance de l'Amour qui vaut tout de même bien la peine que nous nous y arrêtons. Je vous ferai remarquer que ce mythe n'existe que dans Platon que, parmi les innombrables mythes, je veux dire les innombrables exposés mythiques de la naissance de l'Amour dans la littérature antique - je me suis donné la peine d'en dépouiller une partie - il n'y a pas trace de ce quelque chose qui va nous être énoncé là. C'est pourtant le mythe qui est resté, si je puis dire, le plus populaire. Il apparaît donc, semble-t-il, tout à fait clair qu'un personnage qui ne doit rien à la tradition en la matière, pour tout dire un écrivain de l'époque de l'Aufklärung comme Platon, est tout à fait susceptible de forger un mythe, et un mythe qui se véhicule à travers les siècles d'une façon tout à fait vivante pour fonctionner comme mythe, car qui ne sait que depuis que Platon nous l'a dit, l'Amour est fils de /Poros/ et de /Penia/.

Poros, l'auteur dont j'ai la traduction devant moi - simplement parce que c'est la traduction qui est en face du texte grec - le traduit d'une façon qui n'est pas à proprement parler sans pertinence, par *Expédient*. Si expédient veut dire *ressource*, assurément c'est une traduction valable, astuce aussi bien, si vous voulez, puisque Poros est fils de /Métis/, qui est encore plus *l'Invention* que la sagesse. En face de lui nous avons la personne féminine en la matière, celle qui va être la mère d'Amour, qui est *Penia*, à savoir la Pauvreté, voire la misère, et d'une façon articulée dans le texte qui se caractérise par ce qu'elle connaît bien d'elle-même, c'est l' /aporia/ à savoir qu'elle est sans ressources, c'est cela ce qu'elle sait d'elle-même, c'est que pour les ressources elle n'en a pas! Et le mot d'aporia, vous le reconnaissez, c'est le même mot qui nous sert concernant le procès philosophique, c'est une impasse, c'est quelque chose devant quoi nous donnons notre langue au chat, nous sommes à bout de ressources.

18.201 e, trad. L.Robin: *Que dis-tu, objectais-je à Diotime: L'Amour est-il donc laid et mauvais?*

Voilà donc l'*Aporia* femelle en face du *Poros* mâle, de l'*Expédient*, ce qui nous semble assez éclairant. Mais il y a quelque chose qui est bien joli dans ce mythe, c'est que pour que l'*Aporia* <sup>(19)</sup> engendre l'Amour avec *Poros*, il faut une condition qu'il exprime, c'est qu'au moment où ça s'est passé, c'était l'*Aporia* qui veillait, qui avait l'œil bien ouvert et était, nous dit-on, venue aux fêtes de la naissance d'Aphrodite et, comme toute bonne *Aporia* qui se respecte dans cette époque hiérarchique, elle était restée sur les marches, près de la porte, elle n'était pas entrée, bien entendu, pour être *aporia*, c'est-à-dire n'avoir rien à offrir, elle n'était pas entrée, dans la salle du festin. Mais le bonheur des fêtes est justement qu'il y arrive des choses qui renversent l'ordre ordinaire et que *Poros* s'endort. Il s'endort parce qu'il est ivre, c'est ce qui permet à l'*Aporia* de se faire engrosser par lui, c'est-à-dire d'avoir ce rejeton qui s'appelle l'Amour et dont la date de conception coïncidera donc avec la date de la naissance d'Aphrodite. C'est bien pour ça nous explique-t-on que l'Amour aura toujours quelque rapport obscur avec le beau, ce dont il va s'agir dans tout le développement de Diotime, et c'est parce qu'Aphrodite est une déesse belle.

Voilà donc les choses dites clairement. C'est que d'une part c'est le masculin qui est désirable et que, c'est le féminin qui est actif, c'est tout au moins comme ça que les choses se passent au moment de la naissance de l'Amour et, quand on formule que « l'amour c'est donner ce qu'on n'a pas », croyez-moi, ce n'est pas moi qui vous dis ça à propos de ce texte histoire de vous sortir un de mes [dadas], il est bien évident que c'est de ça qu'il s'agit puisque la pauvre *Penia*, par définition, par structure n'a à proprement parler rien à donner, que son manque, *aporia* constitutif. Et ce qui me permet de vous dire que je n'amène rien là de forcé, c'est que l'expression « donner ce qu'on n'a pas » si vous voulez bien vous reporter à l'indice 202 a du texte du *Banquet*, vous la trouverez écrite en toutes lettres sous la forme du développement qu'à partir de là Diotime va donner à la fonction de l'amour, à savoir: /aveu tou echein logon dounail/ - c'est exactement calquée, à propos du discours, la formule « donner ce qu'on n'a pas » - il s'agit là de donner un discours, une explication valable, sans l'avoir. Il s'agit du moment où, dans son développement, Diotime va être amenée à dire à quoi appartient l'amour. Eh bien, l'amour appartient à une zone, à une forme d'affaire, de chose, de *pragma*, de *praxis* qui est du même niveau, de la même qualité que la *doxa*, à savoir ceci qui existe, à savoir qu'il y a des discours, des comportements, des opinions - c'est la traduction que nous donnons du terme de *doxa* - qui sont vrais sans que le sujet puisse le savoir. La *doxa* en temps qu'elle est vraie, mais qu'elle n'est pas *epistèmè*, c'est un des bateaux de la doctrine platonicienne que d'en distinguer le champ, l'amour comme tel est quelque chose qui fait partie de ce champ. Il est entre l'*epistèmè* et l'/lamathia/ [ignorance], de même qu'il est entre le beau et le vrai. Il n'est ni l'un ni l'autre. Pour rappeler à Socrate que son objection (objection feinte sans doute, naïve, que si l'amour manque de beau donc c'est qu'il serait laid, or il n'est pas laid)... il y a tout un domaine qui est, par exemple, exemplifié par la *doxa* à laquelle nous nous reportons sans cesse dans le discours platonicien et qui peut montrer que l'amour, selon le terme platonicien, est /metaxu/ entre les deux.

Ce n'est pas tout. Nous ne saurions nous contenter d'une définition aussi abstraite, voire négative, de l'*intermédiaire*. C'est ici que notre locutrice,

19. Nous écrivons *Aporia* avec une majuscule puisque Lacan le substitue à *Penia* comme nom propre.

Diotime, fait intervenir la notion du démonique : la notion du *démonique comme intermédiaire* entre les immortels et les mortels, *entre les dieux et les hommes*, est essentielle ici à évoquer en ce qu'elle confirme ce que je vous ai dit que nous devons penser de ce que sont les dieux, à savoir qu'ils appartiennent au champ du réel. On nous le dit, ces dieux existent, leur existence n'est point ici contestée et le *démonique*, le *démon* /to daimomon/ il y en a bien d'autres que l'amour est ce par quoi les dieux font entendre leur message aux mortels, *soit qu'ils dorment, soit qu'ils soient éveillés*. Chose étrange qui ne semble pas non plus avoir beaucoup retenu l'attention c'est que : *soit qu'ils dorment, soit qu'ils soient éveillés, si vous avez entendu ma phrase, à qui cela se rapporte-t-il aux dieux ou aux hommes?* Eh bien, je vous assure que dans le texte grec on peut en douter. Tout le monde traduit, selon le bon sens, que cela se rapporte aux hommes, mais c'est au datif qui est précisément le cas où sont les *theios* dans la phrase, de sorte que c'est une petite énigme de plus à laquelle nous ne nous arrêterons pas longtemps (20).

Simplement, disons que le mythe situe l'ordre du démonique au point où notre psychologie parle du monde de l'animisme. C'est bien fait en quelque sorte aussi pour nous inciter à rectifier ce qu'a de sommaire cette notion que le primitif aurait un monde animiste. Ce qui nous est dit là, au passage, c'est que c'est le monde des messages que nous dirons énigmatiques, ce qui veut dire seulement pour nous des messages où le sujet ne reconnaît pas le sien propre. La découverte de l'inconscient est essentielle en ceci qu'il nous a permis d'étendre le champ des messages que nous pouvons authentifier - les seuls que nous puissions authentifier comme messages, au sens propre de ce terme en tant qu'il est fondé dans le domaine du symbolique - à savoir que beaucoup de ceux que nous croyions être des messages *\*\*opaques\*\** du réel ne sont que les nôtres propres, c'est cela qui est conquis sur le monde des dieux, c'est cela aussi qui, au point où nous en sommes, n'est pas encore conquis.

C'est autour de cela que ce qui va se développer dans le mythe de Diotime, nous le continuerons de bout en bout la prochaine fois; et, en en ayant fait le tour nous verrons pourquoi il est condamné à laisser opaque ce qui est l'objet des louanges qui constituent la suite du *Banquet*, condamné à le laisser opaque et à laisser comme champ où peut se développer l'élucidation de sa vérité seulement ce qui va suivre à partir de l'entrée d'Alcibiade.

Loin d'être une rallonge, une partie caduque voire à rejeter, cette entrée d'Alcibiade est essentielle, car c'est d'elle, c'est dans l'action qui se développe à partir de l'entrée d'Alcibiade, entre Alcibiade Agathon et Socrate, que seulement peut être donnée d'une façon efficace la relation structurale. C'est là même que nous pourrions reconnaître ce que la découverte de l'inconscient et l'expérience de la psychanalyse (nommément l'expérience transférentielle), nous permettent à nous, enfin, de pouvoir exprimer d'une façon dialectique.

20. 203 a, trad. L. Robin: *Le dieu, il est vrai, ne se mêle pas à l'homme; et pourtant, la nature démonique rend possible aux dieux d'avoir, en général, commerce avec les hommes et de les entretenir, pendant la veille comme dans le sommeil*. Sa traduction laisse également deux lectures possibles.

Nous en sommes la dernière fois arrivés au point où Socrate, parlant de l'amour, fait parler à sa place Diotime. J'ai marqué de l'accent du point d'interrogation cette substitution étonnante à l'acmé, au point d'intérêt maximum du dialogue, à savoir quand Socrate après avoir apporté le tournant décisif en produisant le manque au cœur de la question sur l'amour (l'amour ne peut être articulé qu'autour de ce manque du fait que ce qu'il désire il ne peut en avoir que manque), et après avoir apporté ce tournant dans le style toujours triomphant, magistral de cette interrogation en tant qu'il la porte sur cette cohérence du signifiant - je vous ai montré qu'elle était l'essentiel de la dialectique socratique - le point où il distingue de toute autre sorte de connaissance *l'epistèmè, la science*, à ce point, singulièrement, il va laisser la parole de façon ambiguë à celle qui, à sa place, va s'exprimer par ce que nous appelons à proprement parler le mythe - le mythe dont en cette occasion je vous ai signalé que le terme n'est pas aussi spécifié qu'il peut l'être en notre langue - avec la distance que nous avons prise de ce qui distingue le mythe de la science : [en grec], *muthous legein*, c'est à la fois une *histoire précise* et le *discours, ce qu'on dit*. Voilà à quoi Socrate va s'en remettre en laissant parler Diotime.

Et j'ai souligné, accentué d'un trait, la parenté qu'il y a de cette substitution avec *le diæcisme* dont Aristophane avait déjà indiqué la forme, l'essence, comme étant au cœur du problème de l'amour; par une singulière division c'est la femme peut-être, la femme qui est en lui ai-je dit, que Socrate à partir d'un certain moment laisse parler.

Vous comprenez tous que cet ensemble, cette succession de formes, cette série de transformations - employez-le comme vous voudrez au sens que ce terme prend dans la combinatoire - s'expriment dans une démonstration géométrique; cette transformation des figures à mesure que le dialogue avance, c'est là où nous essayons de retrouver ces repères de structure qui, pour nous et pour Platon qui nous y guide, nous donneront les coordonnées de ce qui s'appelle l'objet du dialogue : l'amour. C'est pourquoi, rentrant dans le discours de Diotime, nous voyons que quelque chose se développe qui, en quelque sorte, va nous faire glisser de plus en plus loin de ce trait original que dans sa dialectique a introduit Socrate en posant le terme du manque sur quoi Diotime va nous interroger; ce vers quoi elle va nous mener s'amorce déjà autour d'une interrogation, sur ce que vise le point où elle reprend le discours de Socrate : « De quoi manque-t-il celui qui aime? »

Et là, nous nous trouvons tout de suite portés à cette dialectique des biens pour laquelle je vous prie de vous reporter à notre discours de l'année dernière sur *l'Ethique. Ces biens pourquoi [les] aime-t-il, celui qui aime?*

et elle poursuit : « C'est pour en jouir [*ktèsei*]. »<sup>1</sup> Et c'est ici que se fait l'arrêt, le retour: «Est-ce donc de tous les biens que va surgir cette dimension de l'amour? » Et c'est ici que Diotime, en faisant une référence aussi digne d'être notée avec ce que nous avons accentué être la fonction originelle de la *création* comme telle, de la */poièsis/*, va y prendre sa référence pour dire: « Quand nous parlons de *poièsis*, nous parlons de *création*, mais ne vois-tu pas que l'usage que nous en faisons est tout de même plus limité, [car] c'est à cette sorte de **\*\*créateurs\*\*** qu'on appelle poètes, cette sorte de création qui fait que c'est à la poésie et à la musique que nous nous référons, de même que dans tous les biens il y a quelque chose qui se spécifie pour que nous parlions de l'amour... », c'est ainsi qu'elle introduit la thématique de l'amour du beau, du beau comme spécifiant la direction dans laquelle s'exerce cet appel, cet attrait à la *possession*, à la *jouissance de posséder*, à la constitution d'un *ktèma* qui est le point où elle nous mène pour définir l'amour. Ce fait est sensible dans la suite du discours, quelque chose y est suffisamment souligné comme une surprise et comme un saut : ce bien, en quoi se rapporte-t-il à ce qui s'appelle et se spécifie spécialement comme le beau? Assurément, nous avons à ce détour du discours à souligner ce trait de surprise qui fait que c'est à ce passage même que Socrate témoigne d'une de ces répliques d'émerveillement, de cette même sidération qui a été évoquée pour le discours sophistique, et dont il nous dit que Diotime ici fait preuve de la même impayable autorité qui est celle avec laquelle ils [les sophistes] exercent leur fascination; et Platon nous avertit qu'à ce niveau Diotime s'exprime tout à fait comme le sophiste et avec la même autorité.

Ce qu'elle introduit est ceci, que ce beau a rapport avec ceci qui concerne non pas l'avoir, non pas quoi que ce soit qui puisse être possédé, mais l'être, et l'être à proprement parler en tant qu'il est celui de l'être mortel. Le propre de ce qui est de l'être mortel est qu'il se perpétue par la génération. Génération et destruction, telle est l'alternance qui régit le domaine du périssable, telle est aussi la marque qui en fait un ordre de réalité inférieur, du moins est-ce ainsi que cela s'ordonne dans toute la perspective qui se déroule dans la lignée socratique, aussi bien chez Socrate que chez Platon. Cette alternance génération et corruption est là ce qui frappe dans le domaine même de l'humain, c'est ce qui fait qu'il trouve sa règle éminente ailleurs, plus haut, là où justement ni la génération ni la corruption ne frappent les essences, [dans] les formes éternelles auxquelles seulement la participation assure ce qui existe dans son fondement d'être.

Le beau donc, dit Diotime, c'est ce qui en somme dans ce mouvement de la génération (en tant, dit-elle, que c'est le mode sous lequel le mortel se reproduit, que c'est seulement par là qu'il approche du permanent, de l'éternel, que c'est son mode de participation fragile à l'éternel), le beau est à proprement parler ce, qui dans ce passage, dans cette participation éloignée est ce qui l'aide, si l'on peut dire, à franchir les caps difficiles. Le beau, c'est le mode d'une sorte d'accouchement, non pas sans douleur mais avec la moindre douleur possible, cette pénible menée de tout ce qui est mortel vers ce à quoi il aspire, c'est-à-dire l'immortalité.

Tout le discours de Diotime articule proprement cette fonction de la beauté comme étant d'abord - c'est proprement ainsi qu'elle l'introduit - une illusion, [un] mirage fondamental par quoi l'être périssable, fragile,

1. 204 e, trad. L. Robin : *Voyons, Socrate, celui qui aime les choses bonnes, aime; qu'est-ce qu'il aime?* - 205 a : - *C'est... par la possession [*ktèsei*] de choses bonnes que sont heureux les gens heureux.*

**\*\*créations\*\***

est soutenu dans sa relation, dans sa quête de cette pérennité qui est son aspiration essentielle. Bien sûr, il y a là-dedans presque sans pudeur l'occasion de toute une série de glissements qui sont autant d'escamotages. Et à ce propos, elle introduit comme étant du même ordre cette **\*\*constance\*\*** où le sujet se reconnaît comme étant dans sa vie, sa courte vie d'individu, toujours le même, malgré - elle en souligne la remarque - en fin de compte qu'il n'y ait pas un point ni un détail de sa réalité charnelle, de ses cheveux jusqu'à ses os, qui ne soit le lieu d'un perpétuel renouvellement. Rien n'est jamais le même, tout **\*\*coule\*\***, tout change (le discours d'Héraclite est là sous-jacent), rien n'est jamais le même et pourtant quelque chose se reconnaît, s'affirme, se dit être toujours soi-même. Et c'est [à cela] qu'elle se réfère significativement pour nous dire que c'est analogue, que c'est en fin de compte de la même nature que ce qui se passe dans le renouvellement des êtres par la voie de la génération : le fait que les uns après les autres ces êtres se succèdent en reproduisant le même type. Le mystère de la morphogenèse est le même que celui qui soutient dans sa constance la forme individuelle.

**\*\*\*** Dans cette référence première au problème de la mort, dans cette fonction qui est accusée de ce mirage du beau comme étant ce qui guide le sujet dans son rapport avec la mort (en tant qu'il est à la fois distancé et dirigé par l'immortel), il est impossible que vous ne fassiez pas le rapprochement avec ce que l'année dernière, j'ai essayé de définir, d'approcher, concernant cette fonction du beau dans cet effet de défense dans lequel il intervient, de barrière à l'extrême de cette zone que j'ai définie comme celle de *l'entre-deux-morts*. Ce que le beau en somme nous paraît dans le discours même de Diotime destiné à couvrir c'est, s'il y a deux désirs chez l'homme, qui le captent dans ce rapport à l'éternité avec **\*\*la génération d'une part\*\***, la corruption et la destruction de l'autre, c'est le désir de mort en tant qu'inapprochable que le beau est destiné à voiler. La chose est claire dans le début du discours de Diotime<sup>2</sup>.

On trouve ce phénomène que nous avons fait surgir à propos de la tragédie en tant que la tragédie est à la fois l'évocation, l'approche qui, du désir de mort comme tel, se cache derrière l'évocation de *l'Atè*, de la *calamité fondamentale* autour de quoi tourne le destin du héros tragique et de ceci que, pour nous, en tant que nous sommes appelés à y participer, c'est à ce moment maximum que le mirage de la beauté tragique apparaît.

Désir de beau, désir du beau, c'est cette ambiguïté autour de laquelle la dernière fois je vous ai dit qu'allait s'opérer le glissement de tout le discours de Diotime. Je vous laisse là le suivre vous-mêmes dans le développement de ce discours. Désir de beau, désir en tant qu'il s'attache, qu'il est pris dans ce mirage, c'est cela qui répond à ce que nous avons articulé comme correspondant à la présence cachée du désir de mort. Le désir du beau, c'est ce qui, en quelque sorte, renversant la fonction, fait que le sujet choisit les traces, les appels de **\*\*ce que lui offrent ses objets\*\***, certains entre ses objets.

C'est ici que nous voyons dans le discours de Diotime ce glissement s'opérer qui, de ce beau qui était là, [non] pas médium mais transition, mode de passage, le fait devenir, ce beau, le but même qui va être cherché. A force, si l'on peut dire, de rester le guide, c'est le guide qui devient l'objet, ou Y

2. Cf. L. Robin, 206 e: *L'objet de l'amour... c'est de procréer et d'enfanter dans le beau (...)* *Parce que perpétuité dans l'existence et immortalité, ce qu'un (207 a) être mortel peut en avoir, c'est la procréation (...)* *La conclusion nécessaire de ce raisonnement est que l'objet de l'amour, c'est aussi l'immortalité.*

**\*\*conscience\*\***

**\*\*court\*\***

**\*\*\*il n'est pas possible de ne pas**

**\*\*les générations par\*\***

**\*\*celui qui lui offre cet objet\*\***

plutôt qui se substitue aux objets qui peuvent en être le support, et non sans aussi que la transition n'en soit extrêmement marquée dans le discours même. La transition est faussée. Nous voyons Diotime, après avoir été aussi loin que possible dans le développement du beau fonctionnel, du beau dans ce rapport à la fin de l'immortalité, y avoir été jusqu'au paradoxe puisqu'elle va (évoquant précisément la réalité tragique à laquelle nous nous référerions l'année dernière) jusqu'à dire cet énoncé qui n'est pas sans provoquer quelque sourire dérisoire: « Crois-tu même que ceux qui se sont montrés capables des plus belles actions, Alceste » - dont j'ai parlé l'année dernière à propos de *l'entre-deux-morts* de la tragédie - « en tant qu'à la place d'Admète elle a accepté de mourir ne l'a pas fait pour qu'on en parle, pour qu'à jamais le discours la fasse immortelle? » C'est à ce point que Diotime mène son discours et qu'elle s'arrête, disant: « Si tu as pu en venir jusque-là, je ne sais si tu pourras arriver jusqu'à l' */epopteia/*. »<sup>3</sup> Évoquant proprement la dimension des mystères, [à ce point], elle reprend son discours sur cet autre registre (ce qui n'était que transition devient but) où, développant la thématique de ce que nous pourrions appeler une sorte de donjuanisme platonicien, elle nous montre l'échelle qui se propose à cette nouvelle phase qui se développe en tant qu'initiatrice, qui fait les objets se résoudre en une progressive montée sur ce qui est le *beau pur*, le *beau en soi*, le *beau sans mélange*. Et elle passe brusquement à ce quelque chose qui semble bien n'avoir plus rien à faire avec la thématique de la génération, c'est à savoir ce qui va de l'amour (non pas seulement d'un beau jeune homme, mais de cette beauté qu'il y a dans tous les beaux jeunes gens) à l'essence de la beauté, de l'essence de la beauté à la beauté éternelle et, à prendre les choses de très haut, à saisir le jeu dans l'ordre du monde de cette réalité qui tourne sur le plan fixe des astres qui - nous l'avons déjà indiqué - est ce par quoi la connaissance, dans la perspective platonicienne, rejoint à proprement parler celle des Immortels.

Je pense vous avoir suffisamment fait sentir cette sorte d'escamotage par quoi le beau, en tant qu'il se trouve d'abord défini, rencontré comme **\*\*prime\*\*** sur le chemin de l'être, devient le but du pèlerinage, comment l'objet qui nous était d'abord présenté comme le support du beau devient la transition vers le beau, comment vraiment - pour être ramenés à nos propres termes - on peut dire que cette définition dialectique de l'amour, telle qu'elle est développée par Diotime, rencontre ce que nous avons essayé de définir comme la fonction métonymique dans le désir.

C'est quelque chose qui est au-delà de tous ces objets, qui est dans ce passage d'une certaine visée, d'un certain rapport, celui du désir à travers tous les objets vers une perspective sans limite; c'est de cela qu'il est question dans le discours de Diotime. On pourrait croire, à des indices qui sont nombreux, que c'est là en fin de compte la réalité du discours. Et pour un peu, c'est bien ce que toujours nous sommes habitués à considérer comme étant la perspective de *l'erôs*, dans la doctrine platonicienne. L'erastès, *l'erôn*, l'amant, en quête d'un lointain *erômenos* est conduit par tous les *eromenoi*, [par] tout ce qui est aimable, digne d'être aimé (un lointain *erômenos* ou *erômenon*, c'est aussi bien un but neutre) et le problème est de ce que signifie,

3. *Epopteia*, *contemplation* - on trouve dans le texte l'adjectif substantivé *ta epoptika*, 210 a - c'est ce qui concerne le plus haut degré d'initiation, les plus hauts mystères (c'est-à-dire la contemplation dans les mystères d'Eleusis).

**\*\*pris\*\***

de ce que peut continuer à signifier au-delà de ce franchissement, de ce saut **\*\*marqué\*\*** ce qui, au départ de la dialectique, se présentait comme *ktēma*, comme but de *possession*.

Sans doute le pas que nous avons fait marque assez que ce n'est plus au niveau de l'avoir comme terme de la visée que nous sommes, mais à celui de l'être et qu'aussi bien dans ce progrès, dans cette ascèse, c'est d'une transformation, d'un devenir du sujet qu'il s'agit, que c'est d'une identification dernière avec ce suprême aimable qu'il s'agit (*l'erastēs* devient *l'erōmenos*). Pour tout dire, plus le sujet porte loin sa visée, plus il est en droit de s'aimer **\*\*\*** - dans son Moi Idéal comme nous dirions - plus il désire, plus il devient lui-même désirable. Et c'est aussi bien là encore que l'articulation théologique pointe le doigt pour nous dire que *l'erōs* platonicien est irréductible à ce que nous a révélé l'agapè chrétienne à savoir, que dans *l'erōs* platonicien, l'aimant, l'amour, ne vise qu'à sa propre perfection.

Or le commentaire que nous sommes en train de faire du *Banquet* me semble justement de nature à montrer qu'il n'en est rien, c'est à savoir que ce n'est pas là qu'en reste Platon, à condition que nous voulions bien voir après ce relief ce que signifie que d'abord il ait fait à la place [de Socrate] justement parler Diotime et puis voir ensuite ce qui se passe [du fait] de l'arrivée d'Alcibiade dans l'affaire.

N'oublions pas que Diotime a introduit l'amour d'abord comme n'étant point de la nature des dieux, mais de celle des *démons* en tant qu'elle est, *entre les immortels et les mortels, intermédiaire*. N'oublions pas que pour l'illustrer, faire sentir ce dont il s'agit, ce n'est rien moins que [de] la comparaison avec cet intermédiaire entre *l'epistēmē*, la *science* au sens socratique, et *l'amathia*, *l'ignorance*, qu'elle s'est servie, cet intermédiaire qui, dans le discours platonicien, s'appelle la *doxa*, *l'opinion vraie*<sup>4</sup> en tant sans doute qu'elle est vraie, [mais] telle que le sujet est **\*\*incapable\*\*** d'en doute compte, qu'il ne sait pas en quoi c'est vrai. Et j'ai souligné ces deux formules si frappantes: celle de *l'aneu tou echein logon dounai* qui caractérise la *doxa*, *de donner la formule, le logos sans l'avoir*<sup>5</sup>, de l'écho que cette formule fait avec ce que nous donnons ici même pour celle de l'amour qui est justement de «donner ce qu'on n'a pas», et l'autre formule, celle qui fait face à la première, non moins digne d'être soulignée - sur la cour si je puis dire - à savoir regardant du côté de *amathia*, à savoir que cette *doxa n'est pas non plus ignorance, oute amathia*, car *ce qui par chance atteint le réel, /to gar tou on tos tugchanon /, ce qui rencontre ce qui est, comment serait-ce aussi absolument une ignorance?*<sup>6</sup>

C'est bien cela qu'il faut que nous sentions, nous, dans ce que je pourrais appeler la mise en scène platonicienne du dialogue. C'est que Socrate, même posée la seule chose dans laquelle il se dit lui-même être capable (c'est *concernant les choses de l'amour*), même s'il est posé au départ qu'il s'y tonnait, justement il ne peut en parler qu'à rester dans la zone du « il ne savait pas ».

4. Plus précisément. *l'orthē doxa* (202a), *l'opinion droite* que L. Robin traduit ici le *jugement droit*.

5. *To ortha doxazein kai aveu...* (202 a), trad. L. Robin : *porter des jugements droits sans être à même d'en donner justification*. Lacan traduit : *donner la formule sans l'avoir*.

6. Diotime définit ainsi la *doxa*, intermédiaire entre savoir et ignorance au 202 a ... *ni savoir (car comment une chose qui ne se justifie pas pourrait-elle être science ?), ni ignorance (car ce qui par chance atteint le réel [to gar tou ontos tugchanon], comment. serait-ce une ignorance ?)*. Avec : *ce qui rencontre ce qui est*, Lacan propose une traduction plus littérale que celle de L. Robin.

**\*\*manqué\*\***

**\*\*\*si l'on peut dire**

**\*\*capable\*\***



Même sachant, il parle, et ne pouvant parler lui-même qui sait, il doit faire parler quelqu'un en somme qui parle sans savoir. Et c'est bien ce qui nous permet de remettre à sa place l'intangibilité de la réponse d'Agathon quand il échappe à la dialectique de Socrate tout simplement en lui disant « Mettons que je ne savais pas ce que je voulais dire... » mais c'est justement pour ça! c'est justement là ce qui fait l'accent que j'ai développé sur ce mode si extraordinairement dérisoire que nous avons souligné, ce qui fait la portée du discours d'Agathon et sa portée spéciale, d'avoir justement été porté dans la bouche du poète tragique. Le poète tragique, vous ai-je montré, n'en peut parler que sur le mode bouffon, de même il a été donné à Aristophane le poète comique d'en accentuer ces traits passionnels que nous confondons avec le relief tragique.

« Il ne savait pas... » N'oublions pas qu'ici prend son sens le mythe qu'a introduit Diotime de la naissance de l'Amour, que cet Amour naît d'Aporia et de Poros. Il est conçu pendant le sommeil de Poros, *le-tout-sachant, fils de Métis, l'Invention* par excellence, *le tout-sachant-et-tout-puissant, la ressource* par excellence. C'est pendant qu'il dort, au moment où il ne sait plus rien, que va se produire la rencontre d'où va s'engendrer l'Amour. Et celle qui à ce moment-là s'insinue par son désir pour produire cette naissance, l'Aporia, la féminine Aporia, ici l'erastès, la désirante originelle dans sa position véritablement féminine que j'ai soulignée à plusieurs reprises, elle est bien définie dans son essence, dans sa nature tout de même d'avant la naissance de l'Amour et très précisément en ceci qui manque, c'est qu'elle n'a rien d'*erômenon*. L'Aporia, la Pauvreté absolue, est posée dans le mythe comme n'étant en rien reconnue par le banquet qui se tient à ce moment-là, celui des dieux au jour de la naissance d'Aphrodite, elle est à la porte, elle n'est en rien reconnue, elle n'a en elle-même, Pauvreté absolue, aucun bien qui lui donne droit à la table des étants. C'est bien en cela qu'elle est d'avant l'amour. C'est que la métaphore où je vous ai dit que nous reconnâtrions toujours que d'amour il s'agit, fût-il en ombre, la métaphore qui substitue l'*erôn*, l'erastès à l'erômenon ici manque par défaut de l'*erômenon* au départ. L'étape, le stade, le temps logique d'avant la naissance de l'amour est ainsi décrit.

De l'autre côté, le « il ne savait pas... » est absolument essentiel à l'autre pas<sup>7</sup>. Et là laissez-moi faire état de ce qui m'est venu à la tête tandis que j'essayais hier soir de pointer, de scander pour vous ce temps articulaire de la structure, ce n'est rien moins que l'écho de cette poésie, de ce poème admirable - dans lequel vous ne vous étonnerez pas car c'est avec intention que j'y ai choisi l'exemple dans lequel j'ai essayé de démontrer la nature fondamentale de la métaphore - ce poème qui à lui tout seul suffirait, malgré toutes les objections que notre snobisme peut avoir contre lui, à faire de Victor Hugo un poète digne d'Homère, le Booz *endormi* et l'écho qui m'en est venu soudain à l'avoir depuis toujours, de ces deux vers

*Booz ne savait pas qu'une femme était là,*<sup>8</sup>

*Et Ruth ne savait point ce que Dieu voulait d'elle,*

Relisez tout ce poème pour vous apercevoir que toutes les données du drame fondamental, que tout ce qui donne à l'Œdipe son sens et son poids éternels, qu'aucune de ces données ne manque, et jusqu'à l'*entre-deux-morts* évoquée quelques strophes plus haut à propos de l'âge et du veuvage de Booz

7. Variante envisagée: à l'autre part.

8. Le poème de Hugo dit : « Booz ne savait point... ».

*Voilà longtemps que celle avec qui j'ai dormi,  
O Seigneur! a quitté ma couche pour la vôtre;  
Et nous sommes encor tout mêlés l'un à l'autre,  
Elle a demi vivante et moi mort à demi.*

Le rapport de cet *entre-deux-morts* avec la dimension tragique qui est bien celle ici évoquée en tant que constitutive de toute la transmission paternelle, rien n'y manque; rien n'y manque, et c'est pourquoi c'est le lieu même de la présence de la fonction métaphorique que ce poème où vous la retrouvez sans cesse. Tout, jusque si on peut dire dans les aberrations du poète y est poussé jusqu'à l'extrême, jusqu'à dire ce qu'il a à dire en forçant les termes dont il se sert

*Comme dormait Jacob, comme dormait Judith,*

Judith n'a jamais dormi, c'est Holopherne, peu importe, c'est quand même lui qui a raison car ce qui se profile au terme de ce poème, c'est ce qu'exprime la formidable image par laquelle il se termine

(...) *et Ruth se demandait,*

*Immobile, ouvrant l'œil à moitié sous ses voiles, Quel Dieu, quel moissonneur de l'éternel été  
Avait, en s'en allant, négligemment jeté*

*Cette faucille d'or dans le champ des étoiles.*

La serpe dont Cronos a été châtré ne pouvait pas manquer d'être évoquée au terme de cette constellation complète composant le complexe de la paternité.

Je vous demande pardon de cette digression sur le « il ne \*\*\* savait pas ». Mais elle me semble essentielle pour faire comprendre ce dont il s'agit dans la position du discours de Diotime en tant que Socrate ne peut ici se poser

dans son savoir qu'à montrer que, de l'amour, il n'est de discours que du point où il ne savait pas, qui, ici, me paraît fonction, ressort, naissance de ce que signifie ce choix par Socrate de son mode à ce moment d'enseigner ce qu'il prouve du même coup. Ce n'est pas là non plus ce qui permet de saisir ce qui se passe concernant ce qu'est la relation d'amour; mais c'est précisément ce qui va suivre, à savoir l'entrée d'Alcibiade.

Vous le savez, [cette entrée] est après (sans qu'en somme Socrate ait fait mine d'y résister) ce merveilleux, splendide développement océanique du discours de Diotime et, significativement, après qu'Aristophane ait quand même levé l'index pour dire: «Quand même laissez-moi placer un mot... » Car dans ce discours on vient de faire allusion à une certaine théorie et en effet c'est la sienne que la bonne Diotime a repoussée négligemment du pied, dans un anachronisme remarquez-le tout à fait significatif (car Socrate dit que Diotime lui a raconté cela autrefois, mais cela ne l'empêche pas de faire parler Diotime sur le discours que tient Aristophane)<sup>9</sup>. Aristophane, et pour cause, a son mot à dire et c'est là que Platon met un index, montre qu'il y a quelqu'un qui n'est pas content... Alors la méthode qui est de tenir au texte va nous faire voir si justement ce qui va se développer par la suite n'a pas avec cet index quelque rapport, même si, cet index levé, c'est tout dire, on lui a coupé la parole par quoi? par l'entrée d'Alcibiade.

9. Aristophane néanmoins attribue bel et bien cette allusion à sa théorie à Socrate et non à Diotime : 212 c, (...) *c'était à lui, disait-il, que Socrate avait fait allusion lorsqu'il avait parlé de certaine théorie...*

Ici changement à vue dont il faut bien planter dans quel monde tout d'un coup, après ce grand mirage fascinateur, tout d'un coup il nous replonge. Je dis replonge parce que ce monde ça n'est pas l'ultra-monde, justement, c'est le monde tout court où, après tout, nous savons comment l'amour se vit et que, toutes ces belles histoires pour fascinantes qu'elles paraissent, il suffit d'un tumulte, d'un cri, d'un hoquet, d'une entrée d'homme saoul, pour nous y ramener comme au réel. Cette transcendance où nous avons vu jouer comme en fantôme la substitution de l'autre à l'autre, nous allons la voir maintenant incarnée. Et si, comme je vous l'enseigne, il faut être trois et non pas deux seulement pour aimer, eh bien là, nous allons le voir.

Alcibiade entre et il n'est pas mauvais que vous le voyiez surgir sous la figure où il apparaît, à savoir sous la formidable trogne que lui fait non seulement son état officiellement aviné, mais le tas de guirlandes qu'il porte et qui, manifestement a une signification exhibitoire éminente, dans l'état divin où il se tient, de chef humain. N'oubliez jamais ce que nous perdons à n'avoir plus de perruques! Imaginez bien ce que pouvaient être les doctes et aussi bien les frivoles agitations de la conversation au XVIIe siècle, lorsque chacun de ces personnages secouait à chacun de ses mots cette sorte d'attifage léonin qui était en plus un réceptacle à crasse et à vermine, imaginez donc la perruque du Grand Siècle, au point de vue de l'effet mantique! Si ceci nous manque, ceci ne manque pas à Alcibiade qui va tout droit au seul personnage dont il est capable, dans son état, de discerner l'identité à savoir (dieu merci, c'est le maître de maison!) Agathon. Il va se coucher près de lui, sans savoir où ceci le met, c'est-à-dire dans la position *metaxu*<sup>10</sup>, *entre les deux*, entre Socrate et Agathon, c'est-à-dire précisément au point où nous en sommes, au point où se balance le débat entre le jeu de celui qui sait et, sachant, montre qu'il doit parler sans savoir et celui qui, ne sachant pas, a parlé sans doute comme un sansonnet, mais qui n'en a pas moins fort bien parlé comme Socrate l'a souligné: « Tu as dit de fort belles choses », [*kalon... logon*]. C'est là que vient se situer Alcibiade, non sans bondir en arrière à s'apercevoir que ce damné Socrate est encore là. Ce n'est pas pour des raisons personnelles si aujourd'hui je ne vous pousserai pas jusqu'au bout de l'analyse de ce qu'apporte toute cette scène, à savoir celle qui tourne à partir de cette entrée d'Alcibiade ; néanmoins, il faut bien que je vous annonce les premiers reliefs de ce qu'introduit cette présence d'Alcibiade : eh bien, disons une atmosphère de **\*\*Cène\*\***. Naturellement, je n'irai pas accentuer le côté caricatural des choses. Incidemment, j'ai parlé à propos de ce *Banquet*, d'assemblée de vieilles tantes, étant donné qu'ils ne sont pas tous de la première fraîcheur, mais quand même, ils ne sont pas sans être d'un certain format, Alcibiade c'est quand même quelqu'un! Et quand Socrate demande qu'on le protège contre ce personnage qui ne lui permet pas de regarder quelqu'un d'autre, ce n'est pas parce que le commentaire de ce *Banquet* au cours des siècles s'est fait dans des chaires respectables au niveau des universités avec tout ce que cela comporte à la fois de noble et de noyant le poisson universel, ce n'est tout de même pas pour ça que nous n'allons pas nous apercevoir que ce qui se passe là est à proprement parler - je l'ai déjà souligné - du style scandaleux.

10. Dans le texte, au 213 b, le terme employé par Platon pour *entre les deux* est en *mesô*. Lacan reprend ici avec *metaxu* le mot de Diotime, 202 e.

**\*\*scène\*\***

La dimension de l'amour est en train de montrer devant nous ce quelque chose où il faut bien que nous reconnaissons tout de même que doit se dessiner une de ses caractéristiques, et tout d'abord qu'elle ne tend pas, là où elle se manifeste dans le réel, à l'harmonie. Ce beau vers lequel nous semblait monter le cortège des âmes désirantes, il ne semble pas, après tout, que ce soit quelque chose qui soit ce qui structure tout dans cette forme de convergence. Chose singulière, il n'est pas donné dans les modes, dans les manifestations de l'amour, qu'on appelle tous [les autres] à aimer [ce que l'on aime], ce que vous aimez, à se fondre avec vous dans la montée vers *l'erômenon*<sup>11</sup>. Socrate, cet homme éminemment aimable, puisqu'on nous le produit dès les premiers mots comme un personnage divin, après tout, la première chose dont il s'agit, c'est qu'Alcibiade veut se le garder. Vous direz que vous n'y croyiez pas et que toutes sortes de choses le montraient, la question n'est pas là, nous suivons le texte et c'est de cela qu'il s'agit. Non seulement c'est de cela qu'il s'agit, mais c'est à proprement parler cette dimension qui est ici introduite.

Si le mot concurrence est à prendre dans le sens et la fonction que je lui ai donnés (dans l'articulation de ces transitivités où se constitue l'objet en tant qu'il instaure entre les sujets la communication), quelque chose s'introduit bien là, d'un autre ordre. Au cœur de l'action d'amour s'introduit l'objet, si l'on peut dire, de convoitise unique, qui se constitue comme tel: un objet précisément dont on veut écarter la concurrence, un objet qui [répugne] même à ce qu'on le montre. Et rappelez-vous que c'est comme cela que je l'ai introduit il y a maintenant trois ans dans mon discours, rappelez-vous que pour vous définir l'objet *a* du fantasme je vous ai pris l'exemple, dans *La Grande Illusion* de Renoir, de Dalio montrant son petit automate et de ce rougissement de femme avec lequel il s'efface après avoir \*dirigé son phénomène\*<sup>12</sup>. C'est la même dimension dans laquelle se déroule cette confession publique connotée avec je ne sais quelle gêne dont lui-même, Alcibiade, a conscience qu'il la développe en parlant.

Sans doute nous sommes dans la vérité du vin et ceci est articulé *In vino veritas*<sup>13</sup> que reprendra Kierkegaard lorsqu'il referra lui aussi son banquet. Sans doute, nous sommes dans la vérité du vin, mais il faut vraiment avoir franchi toutes les bornes de la pudeur pour parler vraiment de l'amour comme Alcibiade en parle quand il exhibe ce qui lui est arrivé avec Socrate. Qu'y a-t-il là derrière comme objet qui introduise dans le sujet lui-même cette vacillation? C'est ici, c'est à la fonction de l'objet en tant qu'elle est proprement indiquée dans tout ce texte que je vous laisse aujourd'hui pour vous y introduire la prochaine fois, c'est autour d'un mot qui est dans le texte. Je crois avoir retrouvé l'histoire et la fonction de cet objet dans ce que nous pouvons entrevoir de son usage en grec autour d'un mot: */agalma/*, qui nous est dit là être ce que Socrate, cette espèce de silène hirsute, recèle. C'est autour du mot *agalma*, dont je vous laisse aujourd'hui, dans le discours même, fermée l'énigme, que je ferai tourner ce que je vous dirai la prochaine fois.

1

11. Ce qui était la théorie de Diotime, 21 1 c et sq. : (...) *passant d'un seul beau corps à deux, et de deux à tous, puis des beaux corps aux belles occupations, ensuite des occupations aux belles sciences (...) jusqu'à (...) ce qui est beau par soi seul.*

12. Il ne s'agit pas de *La Grande Illusion*, mais de *La Règle du Jeu*. Cf. séminaire inédit : *Le désir et son interprétation*, séance du 10 décembre 1958. Voir article ci-joint.

13. S. Kierkegaard, « In vino veritas », in *Stadier paa Livets Vei*, Copenhague, Reitzel, 1845 ; trad. Française, *Étapes sur le chemin de la vie*, Paris, Gallimard, 1948.

Je vous ai laissés la dernière fois en manière de relais dans notre propos sur le mot auquel je vous disais en même temps que je laissais jusqu'à la prochaine fois toute sa valeur d'énigme, sur le mot *agalma*.

Je ne croyais pas si bien dire. Pour un grand nombre, l'énigme était si totale qu'on se demandait: «Quoi? Qu'est-ce qu'il a dit? Est-ce que vous savez?» Enfin, à ceux qui ont manifesté cette inquiétude, quelqu'un de ma maison a pu donner au moins cette réponse - qui prouve qu'au moins chez moi l'éducation secondaire sert à quelque chose - ça veut dire: *ornement, parure*. Quoi qu'il en soit, cette réponse n'était en effet qu'une réponse de premier aspect de ce que tout le monde doit savoir: *agalma*, de /*agallô*/, *parer, orner*, signifie en effet - au premier aspect - *ornement, Parure*. D'abord elle n'est pas si simple que cela la notion d'ornement, de parure; on voit tout de suite que ça peut nous mener loin. Pourquoi, de quoi se pare-t-on? ou pourquoi se parer et avec quoi? Il est bien clair que, si nous sommes là sur un point central, beaucoup d'avenues doivent nous y mener. Mais enfin j'ai retenu, pour en faire le pivot de mon explication, ce mot *agalma*. N'y voyez nul souci de rareté mais plutôt ceci que dans un texte auquel nous supposons la plus extrême rigueur, celui du *Banquet*, quelque chose nous mène en ce point crucial qui est formellement indiqué, au moment où je vous ai dit que tourne complètement la scène et, qu'après les jeux de l'éloge tels qu'ils ont été jusque là réglés par ce sujet de l'amour, entre cet acteur, Alcibiade, qui va tout faire changer. Je n'en veux pour preuve que [ceci] : lui-même change la règle du jeu en s'attribuant d'autorité la présidence. A partir de ce moment-là nous dit-il, ce n'est plus de l'amour qu'on va faire l'éloge mais de l'autre et nommément chacun de son voisin de droite. Vous verrez que pour la suite ceci a son importance, que c'est déjà beaucoup en dire, que, s'il va s'agir d'amour, c'est en acte dans cette relation de l'un à l'autre qui va ici avoir à se manifester. Je vous l'ai fait observer déjà la dernière fois, il est notable qu'à partir du moment où les choses s'engagent sur ce terrain, avec le metteur en scène expérimenté que nous supposons être au principe de ce dialogue (ce qui nous est confirmé par l'incroyable généalogie mentale qui découle de ce *Banquet* - dont la dernière fois j'ai pointé à son propos l'avant-dernier écho [avec] le banquet de Kierkegaard<sup>1</sup> - le dernier, je vous l'ai déjà nommé: c'est *l'Erôs et Agapè* d'Anders Nygren<sup>2</sup>, tout cela se suspend toujours à l'armature, à la structure du *Banquet*), eh bien, ce personnage expérimenté ne peut faire... dès qu'il s'agit de faire entrer en jeu l'autre, il n'y en a pas qu'un, il y en a deux autres, autrement dit au minimum ils sont trois. Cela, Socrate ne le

1. Cf. stécriture, no, 3, p. 1 19, n. 13.

2. Cf. stécriture, no. 1, p. 13, n. 10.

laisse pas échapper dans sa réponse à Alcibiade quand, après cet extraordinaire aveu, cette confession publique, cette chose qui est entre la déclaration d'amour et presque dirait-on la malédiction, la diffamation de Socrate, Socrate lui répond: « Ce n'est pour moi que tu as parlé, c'est pour Agathon. » Tout ceci nous fait sentir que nous passons à un autre registre. La relation duelle de celui qui, dans la montée vers l'amour procède par une voie d'identification (si vous voulez, aussi bien de production de ce que nous avons indiqué dans le discours de Diotime) y étant aidé par ce prodige du beau et, venant à voir dans ce beau lui-même identifié ici au terme à la perfection de l'œuvre de l'amour, trouve dans ce beau son terme même et l'identifie à cette perfection.

Autre chose donc ici entre en jeu [autre chose que] ce rapport univoque qui donne au terme de l'œuvre d'amour ce but, cette fin de l'identification à ce que j'ai mis ici en cause l'année dernière, la thématique du souverain bien, du bien suprême. Ici nous est montré qu'autre chose soudain est substitué dans la triplicité, dans la complexité, qui nous montre, s'offre à nous livrer ce en quoi, vous savez, je fais tenir l'essentiel de la découverte analytique, cette topologie dont dans son fond résulte la relation du sujet au symbolique en tant qu'il est essentiellement distinct de l'imaginaire et de sa capture. C'est cela qui est notre terme, c'est cela que nous articulerons la prochaine fois pour clore ce que nous aurons à dire du *Banquet*. C'est cela à l'aide de quoi je ferai ressortir d'anciens modèles que je vous ai donnés de la topologie intrasubjective en tant que c'est ainsi que nous devons comprendre toute la seconde topique de Freud.

Aujourd'hui donc, ce que nous pointons, c'est quelque chose qui est essentiel à rejoindre cette topologie, dans la mesure où c'est sur le sujet de l'amour que nous avons à la rejoindre. C'est de la nature de l'amour qu'il est question, c'est d'une **\*\*position\*\***, d'une articulation essentielle trop souvent oubliée, élidée, et sur laquelle nous analystes pourtant nous avons apporté l'élément, la cheville qui permet d'en accuser la problématique, c'est là-dessus que doit se concentrer ce que j'ai aujourd'hui à vous dire à propos d'\*\*\* *agalma* <sup>3</sup>.

Il est d'autant plus extraordinaire, presque scandaleux que ceci n'ait pas été jusqu'ici mieux mis en valeur, que c'est d'une notion proprement analytique qu'il s'agit, que j'espère pouvoir vous faire sentir, vous faire tout à l'heure toucher du doigt.

*Agalma*, voici comment dans le texte il se présente : Alcibiade parle de Socrate, il dit qu'il va le démasquer - nous n'irons pas aujourd'hui jusqu'au bout de ce que signifie le discours d'Alcibiade - vous savez qu'Alcibiade entre dans les plus grands détails de son aventure avec Socrate. Il a essayé quoi? que Socrate, dirons-nous, lui manifeste son désir car il sait que Socrate a du désir pour lui; ce qu'il a voulu c'est un signe.

Laissons ceci en suspens, il est trop tôt pour demander pourquoi. Nous sommes seulement au départ de la démarche d'Alcibiade et, au premier abord, cette démarche n'a pas l'air de se distinguer essentiellement de ce qu'on a dit jusque là. Il s'agissait au départ, dans le discours de Pausanias, de ce qu'on va chercher dans l'amour et il était dit que ce que chacun cherchait dans l'autre (échange de bons procédés) c'était ce qu'il contenait d'*eromenon*, de désirable. C'est bien de la même chose qu'il a l'air... qu'il semble s'agir maintenant. Alcibiade nous dit que *Socrate* est quelqu'un que ses *dispositions amoureuses portent vers les beaux garçons*... -- c'est un préambule

3. Dans la sténotypie on trouve: Agathon /agalma?/.

**\*\*opposition\*\***

**\*\*\*Agathon**

- son ignorance est générale, il ne sait rien /agnoei/, du moins en apparence! - et là, il entre dans la comparaison célèbre du silène qui est double dans sa portée. Je veux dire d'abord que c'est là son apparence, c'est-à-dire rien moins que belle et, d'autre part, que ce silène n'est pas simplement l'image qu'on désigne de ce nom, mais aussi quelque chose qui a son aspect usuel: c'est un emballage, un contenant, une façon de présenter quelque chose - ça devait exister. Ces menus instruments de l'industrie du temps étaient de petits silènes qui servaient de boîte à bijoux, d'emballage pour offrir les cadeaux et justement, c'est de cela qu'il s'agit.

Cette indication topologique est essentielle. Ce qui est important, c'est ce qui est à l'intérieur.

*Agalma* peut bien vouloir dire *parement ou parure*, mais c'est ici avant tout *objet précieux, bijou, quelque chose qui est à l'intérieur*. Et ici expressément, Alcibiade nous arrache à cette dialectique du beau qui jusqu'ici était la voie, le guide, le mode de capture sur cette voie du désirable et il nous détrompe et à propos de Socrate lui-même.

*/Iste hoti/ Sachez-le*, dit-il. en apparence Socrate est amoureux des beaux garçons, */oute ei lis kalos esti nielei auto ouden i, que l'un ou l'autre soit beau, melei autô ouden, cela ne lui fait ni chaud ni froid*, il s'en bat l'œil, *il la méprise au contraire /kataphronei/* nous est-il dit [la beauté] à un point dont vous ne pouvez, pas vous faire idée / *tosouton hoson oud en eis oiêtheiê/* vous ne pouvez même pas imaginer... et qu'à vrai dire, la fin qu'il poursuit - je le souligne parce que tout de même c'est dans le texte - il est expressément articulé en ce point que ce n'est pas seulement les biens extérieurs. La richesse par exemple, dont chacun jusque là (nous sommes des délicats) a dit que ce n'était pas cela qu'on cherchait chez les autres, *ni\*\* aucun de ces autres avantages qui peuvent paraître d'aucune façon procurer la /makaria/<sup>A</sup>, un bonheur, une félicité, /hupo plêthous/ à qui que ce soit*; on a tout à fait tort de l'interpréter ici comme un signe qu'il s'agit de dédaigner les biens qui sont des biens pour la foule (5). \*\*\*Ce qui est repoussé, c'est justement ce dont on a parlé jusque là, les biens en général.

D'autre part, nous dit Alcibiade, son aspect étrange ne vous y arrêtez pas si, *E L' pwnEuô4EVoc /eirôneuomenos/ il fait le naïf*, il interroge, il fait l'âne pour avoir du son, il se conduit vraiment comme un enfant. Il passe son temps à dire des badinages. Mais */spoudasantos de autou/* - non pas comme on traduit - *quand il se met à être sérieux...* - mais, c'est - *cous, soyez sérieux, faites-y bien attention, et ouvrez-le, le silène, /anoichthentos/ entrouvert, je ne sais pas si quelqu'un a jamais vu les agalmata qui sont à l'intérieur<sup>6</sup>, les bijoux \*\*dont\*\** tout de suite Alcibiade pose qu'il met fort en doute que quelqu'un ait jamais pu voir de quoi il s'agit.

Nous savons que non seulement c'est là le discours de la passion, mais que c'est le discours de la passion en son point le plus tremblant, à savoir

4. *Makariâ*, du verbe *makarizô* employé dans le texte de Platon.

5. C'est L. Robin qui traduit littéralement *hupo plêthous*: aux yeux de la foule.

6. Nous ne repérons pas ici - du point de vue du texte grec - quel est l'argument de Lacan pour traduire par des impératifs les participes *spoudasantos* et *anoichthentos*, ils semblent en effet apparaître dans le texte sur le même fil qu'*eirôneuomenos* (il [Socrate] fait le naïf). On peut faire l'hypothèse que celui qui *es/ sérieux* et *ouvre* serait le *quelqu'un* de la suite de la phrase. Ce n'est pas moins tiré par les cheveux que de lire cette équivoque dans la traduction Robin: y a-t-il *quelqu'un quand il devient .sérieux...* - Nous supposons que Lacan a une raison ici pour changer la traduction: peut-être la méconnaissance de Socrate pour la fonction d'*agalma*.

\*\*mais\*\*

\*\*\*il s'agit que

\*\*donc\*\*

celui qui est en quelque sorte tout entier contenu dans l'origine. Avant même qu'il [ne] s'explique, il est là, lourd du coup de talon de tout ce qu'il a à nous raconter qui va partir. C'est donc bien le langage de la passion.

Déjà ce rapport unique, personnel: «... personne n'a jamais vu ce dont il s'agit, comme il m'est arrivé de voir; et je l'ai vu! » *je les ai trouvés, ces agalmata à tel point déjà divins /chrusa/, c'est chou, c'est en or. totalement \*\*beaux\*\*, si extraordinaires, faramineux, qu'il n'y avait plus qu'une chose à faire, /en bracheil, dans le plus bref délai, par les voies les plus courtes, faire tout ce que pouvait ordonner Socrate, /poièteon/, ce qui est à faire;* ce qui devient le devoir, c'est tout ce qu'il plaît à Socrate de commander.

Je ne pense pas inutile que nous articulions un tel texte pas à pas. On ne lit pas ça comme on lit *France-Soir* ou un article de l'*International Journal of Psychoanalysis*. Il s'agit bien de quelque chose dont les effets sont surprenants. D'une part ces *agalmata* (au pluriel) on ne nous dit pas jusqu'à nouvel ordre ce que c'est et, d'autre part, cela entraîne tout d'un coup cette subversion, cette tombée sous le coup des commandements de celui qui les possède. Vous ne pouvez pas tout de même [ne] pas retrouver quelque chose de la magie que je vous ai déjà pointée autour du Che vuoi ? Que veux-tu? C'est bien cette clé, ce tranchant essentiel de la topologie du sujet qui commence

Qu'est-ce que tu veux? - en d'autres termes: Y a-t-il un désir qui soit vraiment ta volonté?

Or - continue Alcibiade -. *comme je croyais que lui aussi c'était du sérieux quand il parlait de /hōra/, /emè hōra/* - on traduit - *la fleur de ma beauté...* et commence toute la scène de séduction. Mais je vous ai dit, nous n'irons pas plus loin aujourd'hui, nous essaierons de faire sentir ce qui rend nécessaire ce passage du premier temps à l'autre, à savoir pourquoi il faut absolument à tout prix que Socrate se démasque. Nous allons seulement nous arrêter à ces *agalmata*. Je peux bien vous dire que ce n'est pas - faites-moi ce crédit - à ce texte que remonte pour moi la problématique d'agalma, non pas d'ailleurs qu'il y aurait à cela le moindre inconvénient car ce texte suffit pour la justifier, mais je vais vous raconter l'histoire comme elle est.

Je peux vous dire que, sans à proprement pouvoir la dater, ma première rencontre avec agalma est une rencontre comme toutes les rencontres, imprévue. C'est dans un vers de *l'Hécube* d'Euripide qu'il m'a frappé il y a quelques années et vous comprendrez facilement pourquoi. C'était quand même un peu avant la période où j'ai fait entrer ici la fonction du phallus, dans l'articulation essentielle que l'expérience analytique et la doctrine de Freud nous montrent qu'il a, entre la demande et le désir; de sorte qu'au passage, je n'ai pas manqué d'être frappé de l'emploi qui était donné de ce terme dans la bouche d'Hécube. Hécube dit: « Où est-ce qu'on va m'emmenner, où est-ce qu'on va me déporter? »

Vous le savez, la tragédie *d'Hécube* se place au moment de la prise de Troie et, parmi tous les endroits qu'elle envisage dans son discours, il y a Sera-ce à cet endroit à la fois sacré et pestiféré... Délos' » - comme vous le savez \*\*\*on n'avait ni le droit d'y accoucher, ni d'y mourir. Et là, devant la description de Délos. elle fait allusion à un objet qui était célèbre, qui était - comme la façon dont elle en parle l'indique - un palmier dont elle dit que

7. Le genre d'agalma (neutre en grec) varie ici selon les traductions qu'en propose Lacan.

\*\*belles\*\*

\*\*\*puisqu'

3972



ce palmier, il est /ôdinos agalma dias/, c'est-à-dire ôdinos, de la douleur, agalma dias, le terme dias désigne [Latone], il s'agit de l'enfantement d'Apollon, c'est l'agalma de la douleur de la divine<sup>8</sup>. Nous retrouvons la thématique de l'accouchement mais tout de même assez changée, car là ce tronc, cet arbre, cette chose magique érigée, conservée comme un objet de référence à travers les âges, c'est quelque chose qui ne peut manquer - à nous en tout cas du moins, analystes - d'éveiller tout le registre qu'il y a autour de la thématique du phallus [féminin] en tant que son fantasme est là, nous le savons, à l'horizon et situe cet objet infantile [comme fétiche]<sup>9</sup>

Le fétiche qu'il reste ne peut pas ne pas être non plus pour nous l'écho de cette signification. Mais en tout cas, il est bien clair qu'agalma ne peut pas là être traduit d'aucune façon par *ornement*, *parure* ni même comme on le voit souvent dans les textes, statue - car souvent /theôn/ agalmata, quand on traduit rapidement on croit que ça colle, qu'il s'agit dans le texte des statues des dieux<sup>10</sup>. Vous le voyez tout de suite, ce sur quoi je vous retiens, ce qui fait je crois que c'est un terme à pointer dans cette signification, cet accent caché qui préside à ce qu'il faut faire pour retenir sur la voie de cette banalisation qui tend toujours à effacer pour nous le sens véritable des textes, c'est que chaque fois que vous rencontrez agalma - faites bien attention - même s'il semble s'agir des statues des dieux, vous y regarderez de près, vous vous apercevrez qu'il s'agit toujours d'autre chose.

Je vous donne déjà - nous ne jouons pas ici aux devinettes - la clé de la question en vous disant que c'est l'accent fétiche de l'objet dont il s'agit qui est toujours accentué. Aussi bien d'ailleurs, je ne fais pas ici un cours d'ethnologie, ni même de linguistique. Et je ne vais pas, à ce propos, accrocher la fonction du fétiche ni de ces pierres rondes, essentiellement au centre d'un temple (le temple d'Apollon par exemple)<sup>11</sup>. Vous voyez très souvent (c'est très connu, cette chose) le dieu lui-même représenté, \*\*\* fétiche de quelque peuple, tribu de la boucle du Niger, c'est quelque chose d'innommable, d'informe, sur quoi peuvent à l'occasion se déverser énormément de liquides de diverses origines, plus ou moins puants et immondes et dont la superposition accumulée, allant du sang à la merde, constitue le signe que là est quelque chose autour de quoi toutes sortes d'effets se concentrent faisant du fétiche en lui-même bien autre chose qu'une image, qu'une icône, en tant qu'elle serait reproduction.

Mais ce pouvoir \*\*occulte\*\* de l'objet reste au fond de l'usage dont, même pour nous, l'accent est encore conservé dans le terme d'idole ou d'icône. Dans le terme d'idole, par exemple dans l'emploi qu'en fait Polyeucte, ça veut dire: c'est rien du tout, ça se fout par terre. Mais tout de même si vous dites d'un tel ou d'une telle: «j'en fais mon idole», ça veut

8. Voici ce passage d'*Hécube*, c'est le chœur qui parle: ... ou bien la rame, fendant les ondes, portera-t-elle une malheureuse, vouée à la plus désolante existence, dans cette île qui vit la palme et le laurier sortir pour la première fois du sein de la terre et tendre à la belle Latone leurs rameaux sacrés, ornements d'un enfantement divin? [ôdinos agalma dias, v. 458].\* - Cette traduction est celle d'une Société de professeurs, Les Auteurs grecs, Hachette, 1846. \* C'est nous qui soulignons.

9. Les rajouts de transcription sont construits à partir de notes.

10. *Theôn agalmata*, première occurrence d'agalma dans le discours d'Alcibiade, est en effet traduit par L. Robin, au 215 b par: *figurines* de dieux.

11. Il nous semble que ces « pierres rondes » renvoient à l'omphalos (nombril) de marbre (pierre sacrée symbolisant le centre de la terre).

\*\*\*un

\*\*spécial\*\*

dire tout de même \*\*\* que vous n'en faites pas simplement la reproduction de vous ou de lui [mais] que vous en faites quelque chose d'autre, autour de quoi il se passe quelque chose. Aussi bien il ne s'agit pas pour moi ici de poursuivre la phénoménologie du fétiche mais de montrer la fonction que \*ceci occupe à sa place". Et pour ce faire je peux rapidement vous indiquer que j'ai essayé, dans toute la mesure de mes forces, de faire le tour des passages qui nous restent de la littérature grecque où est employé le mot *agalma*. Et ce n'est que pour aller vite que je ne vous lirai pas chacun.

Sachez simplement par exemple que c'est de la multiplicité du déploiement des significations que je vous dégage la fonction, en quelque sorte centrale, qu'il faut voir à la limite des emplois de ce mot; car bien entendu, nous ne nous faisons pas l'idée - je pense ici dans la ligne de l'enseignement que je vous fais - que l'étymologie consiste à trouver le sens dans la racine.

La racine d'*agalma*, c'est pas si commode. Ce que je veux vous dire, c'est que les auteurs, en tant qu'ils le rapprochent \*d' /*agauos*/\*<sup>13</sup> de ce mot ambigu qu'est /*agamai*/, j'admire [*je suis étonné*] mais aussi bien je porte *envie*, je suis jaloux de, qui va faire /*agazô*/ qu'on supporte avec *peine*, va vers /*agaiomai*/ qui veut dire être *indigné*, que les auteurs en mal de racines (je veux dire de racines qui portent avec elles un sens. ce qui est absolument contraire au principe de la linguistique) en dégagent /*gal*/ ou /*gel*/ le gel de /*gelâo*/\*<sup>14</sup> le gal qui est le même dans /*glêné*/ la pupille et *galène* - l'autre jour, je vous l'ai cité au passage c'est la mer qui *brille* parce qu'elle est parfaitement unie<sup>15</sup>: bref, que c'est une idée d'éclat qui est là cachée dans la racine. Aussi bien /*aglaos*/\*<sup>16</sup>. *Aglâè*, la Brillante est là pour nous y faire un écho familier. Comme vous le voyez, cela ne va pas contre ce que nous avons à en dire. Je ne le mets là qu'entre parenthèses, parce que aussi bien ça n'est plutôt qu'une occasion de vous montrer les ambiguïtés de cette idée que l'étymologie est quelque chose qui nous porte non pas vers un signifiant mais vers une signification centrale. Car aussi bien on peut s'intéresser non pas au gal, mais à la première partie de l'articulation phonématique, à savoir /*aga*/ qui est proprement ce en quoi l'*agalma* nous intéresse par rapport à l'*agathos*. Et dans le genre, vous savez que [si] je ne rechigne pas à la portée du discours d'*Agathon*, je préfère aller franchement à la grande fantaisie du *Cratyle*. Vous verrez que l'étymologie d'*agathon*, c'est /*agastos*/ *admirable*, donc Dieu sait pourquoi aller chercher *agaston*, l' *admirable* qu'il y a dans le /*thoon*/ *rapide* <sup>17</sup> ! Telle est d'ailleurs la façon dont tout dans le *Cratyle* est interprété, il y a des choses assez jolies; dans l'étymologie d' /*anthropos*/ il y a le langage articulé<sup>18</sup>. Platon était vraiment quelqu'un de très bien.

12. Syntaxe obscure : « ceci » s'agit-il de la phénoménologie du fétiche? « à sa place », à la place d'*agalma* ?

13. Nous n'avons pas trouvé *agalos* dans le dictionnaire Bailly. Nous choisissons d'établir *agauos*: 1, digne d'admiration; 2, brillant, adjectif proche phonétiquement de celui entendu par la sténotypiste. Mais on trouve également *aganos* qui, étymologiquement, peut être rapproché d'*agamai*.

14. *Gelaô* : 1, briller; 2, rire.

15. Cf. stécriture, no. 3. p. 94, à propos des vers *lion*, 197 c. 16. *Aglaos*: brillant, éclatant, splendide.

17. *Cratyle*: 412c et 422x: cf. document annexe 1 (p. 132). trad. Louis Méridier. « Les Belles Lettres », 1969.

18. Ibid., 398e, 399b, c; cf. document annexe 2 (p. 133) où l'on verra que cette étymologie n'est pas dans le texte de Platon. C'est le traducteur, Louis Méridier, qui indique en *enarthron echein epos*, avoir une parole articulée, en note 1.

\*\*\*quelque chose qui n'est

\**agalos*\*

3974

Agalma, à la vérité, ce n'est pas de ce côté-là que nous avons à nous tourner pour lui donner sa valeur; agalma, on le voit, a toujours rapport aux images à condition que vous voyiez bien que, comme dans tout contexte, c'est toujours d'un type d'images bien spéciales. Il faut que je choisisse parmi les références. Il y en a dans Empédocle, dans Héraclite, dans Démocrite. Je vais prendre les plus vulgaires, les poétiques, celles que tout le monde savait par cœur dans l'Antiquité. Je vais les chercher dans une édition juxtalinéaire de

l'Iliade et de l'*Odyssée*. Dans l'*Odyssée* par exemple il y a deux endroits où l'on trouve agalma. C'est d'abord au livre 111 dans la Télémachie et il s'agit des sacrifices que l'on fait pour l'arrivée de Télémaque. Les prétendants, comme d'habitude, en mettent un coup<sup>19</sup> et on sacrifie au dieu [un] /boos/ ce qu'on traduit par une *génisse*, c'est un exemplaire de l'espèce bœuf. Et on dit qu'on convoque tout exprès un nommé Laerkès qui est orfèvre, comme [Héphaïstos] et qu'on le charge de faire un *ornement* d'or, agalma, pour les cornes de la bestiole. Je vous passe tout ce qui est pratique concernant la cérémonie. Mais ce qui est important, ce n'est pas ce qui se passe après, qu'il s'agisse d'un sacrifice genre vaudou, ce qui est important, c'est ce qui est dit qu'ils attendent d'agalma, agalma en effet est dans le coup, on nous le dit expressément. L'agalma, c'est justement cet *ornement* d'or, et c'est \*\*en offrande à\*\* la déesse Athéna que ceci est sacrifié, afin que, l'ayant vu, elle en soit /kecharoito/<sup>20</sup>. gratifiée - employons ce mot, puisque c'est un mot de notre langage. Autrement dit, l'agalma apparaît bien comme une espèce de piège à *dieux*, les dieux, ces êtres réels, il y a des trucs qui leur tirent l'œil.

Ne croyez pas que ce soit le seul exemple que j'aie à vous donner de l'emploi d'agalma. Par exemple quand, au livre VIII de la même *Odyssée*, on nous raconte ce qui s'est passé à la prise de Troie c'est-à-dire la fameuse histoire du grand cheval qui contenait dans son ventre les ennemis et tous les malheurs. [Le cheval] qui était enceint de la ruine de Troie les Troyens qui l'ont tiré chez eux s'interrogent et ils se demandent ce qu'on va en faire. Ils hésitent et il faut bien croire que cette hésitation, c'est bien celle-là qui était pour eux mortelle, car il y avait deux choses à faire - ou bien, le bois creux, lui ouvrir le ventre pour voir ce qu'il y avait dedans - ou bien, l'ayant traîné au sommet de la citadelle, l'y laisser pour être quoi? /mega/ agalma. C'est la même idée, c'est le *charme*<sup>21</sup>. C'est quelque chose qui est là aussi embarrassant pour eux que pour les Grecs. C'est un objet insolite pour tout dire, c'est ce fameux objet extraordinaire qui est tellement au centre de toute une série de préoccupations encore contemporaines - je n'ai pas besoin d'évoquer ici l'horizon surréaliste.

Ce qu'il y a de certain c'est que, pour les Anciens aussi, l'agalma c'est quelque chose autour de quoi on peut en somme attraper l'attention divine. Il y en a mille exemples que je pourrais vous donner. Dans l'histoire d'*Hécube* (encore dans Euripide), dans un autre endroit, on raconte le sacrifice aux mânes d'Achille, de sa fille Polyxène. Et c'est très joli; nous avons

19. Les prétendants ne sont pas dans cette scène qui se passe à Pylos chez Nestor.

20. In' *agalma thea kecharoito\* idousa: pour que ce bel ouvrage trouvât grâce\* devant les yeux de la déesse*: vers 438, trad. Victor Bérard, « Les Belles Lettres ». \* C'est nous qui soulignons.

21. Voici le passage: ... et d'autres le garder comme une grande offrande [meg agalma, v. 509]\* qui charmerait les dieux. ("est par là qu'après tout, ils devaient en finir: leur perte était fatale, du jour que leur muraille avait emprisonné ce grand cheval de bois, où tous les chefs d'Argos apportaient aux Troyens le meurtre et le trépas... *ibid.* \* C'est nous qui soulignons.

\*\*à la faim de \*\*

là l'exception qui est l'occasion d'évoquer en nous les mirages érotiques: c'est le moment où l'héroïne offre elle-même une poitrine admirable qui est *semblable*, nous dit-on, à agalma /hôs agalmatos/<sup>22</sup>. Or il n'est pas sûr... rien n'indique qu'il taille nous contenter là de ce que cela évoque, à savoir la perfection des organes mammaires dans la statuaire grecque. Je crois bien plutôt que ce dont il s'agit, étant donné qu'à l'époque c'était pas des objets de musée, c'est bien plutôt de ce dont nous voyons par-tout ailleurs l'indication dans l'usage qu'on fait du mot quand on dit que dans les sanctuaires, dans des temples, dans des cérémonies on *accroche* /anaptô/ des agalmata<sup>23</sup>. La valeur magique des objets qui sont ici évoqués est liée bien plutôt à l'évocation de ces objets que nous connaissons \_ bien qu'on appelle des ex-voto. Pour tout dire, pour des gens beaucoup plus

près que nous de la différenciation des objets à l'origine, c'est beau comme des **\*\*seins\*\*** d'ex-voto, et en effet les **\*\*seins\*\*** d'ex-voto sont toujours parfaits, ils sont faits au tour, au moule.

D'autres exemples ne manquent pas, mais nous pouvons en rester là.

Ce dont il s'agit, c'est du sens brillant, du sens galant, car le mot galant provient de galer **\*\*\*** en vieux français<sup>24</sup>; c'est bien, il faut le dire, de cela que nous, analystes, avons découvert la fonction sous le nom d'objet partiel. C'est là une des plus grandes découvertes de l'investigation analytique que cette fonction de l'objet partiel. La chose dont nous avons à cette occasion le plus à nous étonner, nous autres analystes, c'est qu'ayant découvert des choses si remarquables tout notre effort soit toujours d'en effacer l'originalité.

Il est quelque part dit, dans Pausanias, aussi à propos d'un usage d'agalma, que les agalmata qui se rapportent dans tel sanctuaire aux sorcières qui étaient là exprès pour retenir, empêcher de se faire l'accouchement d'Alcmène étaient /amudroteros amudrotera/, *un tant soit peu effacés*<sup>25</sup>. Eh bien, c'est ça!

Nous avons effacé aussi, nous, tant que nous avons pu, ce que veut dire l'objet partiel; c'est-à-dire que notre premier effort a été d'interpréter ce qu'on avait fait comme trouvaille, à savoir ce côté foncièrement partiel de l'objet en tant qu'il est pivot, centre, clé du désir humain, ça valait qu'on

22. *Hôs agalmatos* est au vers 561 d'*Hécube... et découvre à nos yeux un sein et des mamelles comparables\* à ceux d'une belle statue\**. Trad. Cf. op. cit. \*C'est nous qui soulignons.

23. Cette expression se trouve dans *l'Odyssée*, ch. III, v. 274: ... Il s'agit d'Egisthe qui a réussi à séduire Clytemnestre: ... *ce qu'il voulait, alors, elle aussi le voulut: il l'emmena chez lui. Que de cuisseaux brûlés aux saints autels des dieux! que d'ors, de broderies suspendus en offrande, [polla d'agalmat' anèpsen]\* pour célébrer l'exploit dont jamais, en son cœur, il n'avait eu l'espoir!...* - Trad. cf. op. cit.

\*C'est nous qui soulignons.

24. *Galant*. participe présent du verbe *galer*, *s'amuser*, *mener joyeuse vie*. L'idée d'éclat ne figure pas dans le dictionnaire étymologique O. Bloch et W. von Wartburg. On trouve dans la sténotypie: *gal*, *éclat*... c'est ce qui a été entendu. Une variante envisagée pour sa proximité phonétique établirait: *galer*, *gala*. Dans le même dictionnaire, en effet, *gala* est dit provenir du vieux français *gale*, *réjouissance [sic]*, *plaisir*.

25. Il s'agit de Pausanias (180 environ ap. J.-C.), auteur de la *Description de la Grèce*. Le passage signalé par Lacan se trouve dans le livre IX, chapitre XI: « Béotie ». En voici la traduction de M. Clavier, A. Bobée, Paris, 1821: *On voit aussi dans le même endroit des femmes représentées en bas-relief, elles sont presque effacées\* [amudrotera edè ta agalmata] les Thébains les nomment les Pharmacides [ce que Lacan traduit «sorcières»] et prétendent qu'elles avoient été envoyées par Junon [Héra], pour mettre obstacle aux couches [tais ôdisin] d'Alcmène: elles l'empêchoient effectivement d'accoucher, lorsque Historis, fille de Tirésias, trouva le moyen de les tromper, en se mettant à pousser des cris de joie, et en disant, de manière à ce qu'elles l'entendissent, qu'Alcmène était accouchée: ces femmes ainsi induites en erreur, s'en allèrent, et alors Alemène accoucha.\*C'est nous qui soulignons.*

**\*\*saints\*\***

**\*\*\*éclat** qui est

s'arrête là un instant... Mais non, que nenni ! On a pointé ça vers une dialectique de la totalisation, c'est-à-dire le seul digne de nous, l'objet plat, l'objet rond, l'objet total, l'objet sphérique sans pieds ni pattes, le tout de l'autre, l'objet génital parfait à quoi, comme chacun sait, irrésistiblement notre amour se termine! Nous ne nous sommes pas dit à propos de tout ça que - même à prendre les choses ainsi - peut-être qu'en tant qu'objet de désir, cet autre est l'addition d'un tas d'objets partiels (ce qui n'est pas du tout pareil qu'un objet total), que nous-mêmes peut-être, dans ce que nous élaborons, ce que nous avons à manier de ce fond qu'on appelle notre Ça, c'est peut-être d'un vaste trophée de tous ces objets partiels qu'il s'agit.

A l'horizon [de] notre ascèse à nous, [de] notre modèle de l'amour, \*\*nous avons mis l'autre\*\* ... en quoi nous n'avons pas tout à fait tort, mais de cet - autre, nous avons fait l'autre à qui s'adresse cette fonction bizarre que nous appelons l'oblativité: nous aimons l'autre pour lui-même - du moins quand

on est arrivé au but et à la perfection, au stade génital qui bénit tout ça! Nous avons certainement gagné quelque chose à ouvrir une certaine topologie de la relation à l'autre dont aussi bien, vous le savez, nous n'avons pas le privilège puisque toute une spéculation contemporaine diversement personnaliste tourne là autour. Mais c'est quand même drôle qu'il y ait quelque chose que nous ayons complètement laissé de côté dans cette affaire - c'est bien forcé de le laisser de côté quand on prend les choses dans cette visée particulièrement simplifiée - et qui suppose, avec l'idée d'une harmonie préétablie, le problème résolu: qu'en somme, il suffit d'aimer génitalement pour aimer l'autre pour lui-même.

Je n'ai pas apporté - parce que je lui ai fait un sort ailleurs et vous le - verrez bientôt sortir - le passage incroyable qui, là-dessus, est développé sur le sujet de la caractérologie du génital, dans ce volume qui s'appelle *La Psychanalyse d'aujourd'hui*. La sorte de prêcherie qui se déroule autour de cette idéalité terminale est quelque chose dont je vous ai depuis bien longtemps, je pense, fait sentir le ridicule. Nous n'avons pas aujourd'hui à nous y arrêter. Mais quoi qu'il en soit, il est bien clair qu'à revenir au départ et aux sources, il y a au moins une question à poser sur ce sujet. Si vraiment cet amour oblatif n'est en quelque sorte que l'homologue, le développement, l'épanouissement de l'acte génital en lui-même (qui suffirait, je dirai, à en donner le mot, le *la*, la mesure), il est clair que l'ambiguïté persiste au sujet de savoir si cet autre, notre oblativité est ce que nous lui dédions dans cet amour tout amour, tout pour l'autre, si ce que nous cherchons c'est sa jouissance (comme cela semble aller de soi du fait qu'il s'agit de l'union génitale) ou bien sa perfection.

Quand on évoque des idées aussi hautement morales que celle de l'oblativité, la moindre des choses qu'on puisse en dire, avec laquelle on puisse réveiller les vieilles questions, c'est quand même d'évoquer la duplicité de ces termes. En fin de compte ces termes, sous une forme aussi abrasée, simplifiée, ne se soutiennent que de ce qui est sous-jacent, c'est-à-dire l'opposition toute moderne du sujet et de l'objet. Aussi bien dès qu'un auteur un peu soucieux d'écrire dans un style perméable à l'audience contemporaine

26. Lacan avait fustigé cet ouvrage dans son intervention au Colloque de Royaumont (10-13 juillet 1958) parue dans *La Psychanalyse*, vol. 6. 1961, sous le titre « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », reprise en 1966 dans les *Écrits*. voir notamment p. 605-606. Lacan y cite un article de M. Bouvet: « La clinique psychanalytique et la relation d'objet » où ce dernier développe qu'il existe deux groupes quant au style de rapports entre le sujet et l'objet. les pré-génitaux et les génitaux, dans *La P.D.A.*. Paris, Puf, 1956, p. 52-53.

\*\*nous l'avons mis de l'autre\*\*

développera ces termes, ce sera autour de la notion du sujet et de l'objet qu'il commentera cette thématique analytique: nous prenons l'autre pour un sujet et non pas pour purement et simplement notre objet. L'objet étant situé ici dans le contexte d'une valeur de plaisir, de fruition<sup>27</sup>, de jouissance, l'objet étant tenu pour réduire cette unique de l'autre (en tant qu'il doit être pour nous le sujet) à cette fonction omnivalente (si nous n'en faisons qu'un objet) d'être après tout un objet quelconque, un objet comme les autres, d'être un objet qui peut être rejeté, changé, bref d'être profondément dévalué.

Telle est la thématique qui est sous-jacente à cette idée d'oblativité, telle qu'elle est articulée, quand on nous en fait un espèce de corrélatif éthique obligé de l'accès à un véritable amour qui serait suffisamment connoté d'être génital.

Observez qu'aujourd'hui je suis moins en train de critiquer - c'est pour ça aussi bien que je me dispense d'en rappeler les textes - cette niaiserie analytique, que de mettre en cause ce sur quoi même elle repose, c'est à savoir qu'il y aurait une supériorité quelconque en faveur de l'aimé, du partenaire de l'amour à ce qu'il soit ainsi, dans notre vocabulaire existentialo-analytique, considéré comme un sujet. Car je ne sache pas qu'après avoir donné tellement une connotation péjorative au fait de considérer l'autre comme un objet, quelqu'un ait jamais fait la remarque que de le considérer comme un sujet, ça n'est pas mieux. Car si un objet en vaut un autre selon sa noëse, à condition que nous donnions au mot objet son sens de départ (que ce soit les objets en tant que nous les distinguons et pouvons les communiquer), s'il est donc déplorable que jamais l'aimé devienne un objet, est-il meilleur qu'il soit un sujet?

Il suffit pour y répondre de faire cette remarque que si un objet en vaut un autre, pour le sujet c'est encore bien pire, car ce n'est pas simplement un autre sujet qu'il vaut. Un sujet strictement en est un autre ! Le sujet strict, c'est quelqu'un à qui nous pouvons imputer quai? rien d'autre que d'être comme nous cet être qui */enarthron echein epos/*, qui *s'exprime en langage articulée*<sup>28</sup>, qui possède la combinatoire et qui peut à notre combinatoire répondre par ses propres combinaisons donc, que nous pouvons faire entrer dans notre calcul comme quelqu'un qui combine comme nous. Je pense que ceux qui sont formés à la méthode que nous avons ici introduite, inaugurée, n'iront pas là-dessus me contredire, c'est la seule définition saine du sujet, en tout cas la seule saine pour nous - celle qui permet d'introduire comment obligatoirement un sujet entre dans la *Spaltung* déterminée par sa soumission à ce langage. A savoir qu'à partir de ces termes nous pouvons voir comment il est strictement nécessaire qu'il se passe quelque chose, c'est que dans le sujet il y a une part où ça parle tout seul, \*\*ce à quoi\*\* néanmoins le sujet reste suspendu. Aussi bien - c'est justement ce qu'il s'agit de savoir et comment peut-on en venir à l'oublier - quelle fonction peut occuper dans cette relation justement élective, privilégiée, qu'est la relation d'amour le fait que ce sujet avec lequel entre tous nous avons le lien de l'amour... en quoi justement cette question a un rapport avec ceci qu'il soit l'objet de notre désir. Car si on suspend cette amarre, ce point tournant, ce centre de gravité, d'accrochage de la relation d'amour, si on la met en

27. *Fruition. terme vieilli* (XVe, XVIe siècle), action de jouir (Littré).

28. Cf. note 18 dans ce bulletin et le document annexe 2 (p. 133) sur l'étymologie d'*anthrôpos* dans le *Cratyle*. 398 e, 399 c.

évidence et si, en la mettant, on ne la met pas en la distinguant, il est véritablement impossible de dire quoi que ce soit qui soit autre chose qu'un escamotage concernant la relation de l'amour. C'est précisément à cela, à cette nécessité d'accentuer le corrélatif objet du désir en tant que c'est ça l'objet, non pas l'objet de l'équivalence, du transitivity des biens, de la transaction sur les convoitises, mais ce quelque chose qui est la visée du désir comme tel, ce qui accentue un objet entre tous d'être sans **\*\*équivalence\*\*** avec les autres. C'est avec cette fonction de l'objet, c'est à cette accentuation de l'objet que répond l'introduction en analyse de la fonction de l'objet partiel. Et aussi bien d'ailleurs tout ce qui fait, vous le savez, le poids, le retentissement, l'accent du discours métaphysique, repose toujours sur quelque ambiguïté. Autrement dit, si tous les termes dont vous vous servez quand vous faites de la métaphysique, étaient strictement définis, n'avaient chacun qu'une signification univoque, si le vocabulaire de la philosophie d'aucune façon triomphait (but éternel des professeurs!) vous n'auriez plus à faire de métaphysique du tout, car vous n'auriez plus rien à dire. Je veux dire que vous vous apercevriez que les mathématiques, c'est beaucoup mieux, là on peut agiter des signes ayant un sens univoque parce qu'ils n'en ont aucun. De toute façon, quand vous parlez d'une façon plus ou moins passionnée des rapports du sujet et de l'objet, c'est parce que vous mettez sous le sujet quelque chose d'autre que ce strict sujet dont je vous parlais tout à l'heure et, sous l'objet, autre chose que l'objet que je viens de définir comme quelque chose qui, à la limite, confine à la stricte équivalence d'une communication sans équivoque d'un objet scientifique. Pour tout dire, si cet objet vous passionne c'est parce que là-dedans, caché en lui il y a l'objet du désir, agalma (le poids, la chose pour laquelle c'est intéressant de savoir où il est,

- ce fameux objet, savoir sa fonction et savoir où il opère aussi bien dans l'inter que dans l'intrasubjectivité) et en tant que cet objet privilégié du désir, c'est quelque chose qui, pour chacun, culmine à cette frontière, à ce point limite que je vous ai appris à considérer comme la métonymie du discours inconscient où il joue un rôle que j'ai essayé de formaliser - j'y reviendrai la prochaine fois - dans le fantasme.

Et c'est toujours cet objet qui, de quelque façon que vous ayez à en parler dans l'expérience analytique - que vous l'appeliez le sein, le phallus, ou la merde - est un objet partiel. C'est là ce dont il s'agit pour autant que l'analyse est une méthode, une technique qui s'est avancée dans ce champ délaissé, dans ce champ décrié, dans ce champ exclu par la philosophie (parce que non maniable, non accessible à sa dialectique et pour les mêmes raisons) qui s'appelle le désir. Si nous ne savons pas pointer, pointer dans une topologie stricte la fonction de ce que signifie cet objet à la fois si limité et si fuyant dans sa figure, qui s'appelle l'objet partiel, si donc vous ne voyez pas l'intérêt de ce que j'introduis aujourd'hui sous le nom d'agalma (c'est le point majeur de l'expérience analytique) et je ne puis le croire un instant étant donné que, quel que soit le malentendu de ceci, la force des choses fait que tout ce qui se fait, se dit de plus moderne dans la dialectique analytique tourne autour de cette fonction foncière, radicale, référence kleinienne de l'objet en tant que bon ou mauvais. ce qui est bien considéré dans cette dialectique comme une donnée primordiale. C'est bien là ce sur quoi je vous prie d'arrêter un instant votre esprit. Nous faisons tourner un tas de choses. un tas de fonctions d'identification: identification cation à celui auquel nous demandons quelque chose dans l'appel d'amour et, si cet appel est repoussé, l'identification à celui-là même

**\*\*balance\*\***

auquel nous nous adressions comme à l'objet de notre amour (ce passage si sensible de l'amour à l'identification) et puis, dans une troisième sorte d'identification (il faut lire Freud un petit peu: les *Essais de psychanalyse*), la fonction tierce que prend ce certain objet caractéristique en tant qu'il peut être l'objet du désir de l'autre à qui nous nous identifions. Bref, notre subjectivité, nous la faisons tout entière se construire dans la pluralité, dans le pluralisme de ces niveaux d'identification que nous appellerons l'Idéal du Moi, Moi Idéal, que nous appellerons aussi \*\*\* Moi désirant. Mais il faut tout de même savoir où fonctionne, où se situe dans cette articulation l'objet partiel. Et là vous pouvez remarquer simplement, au développement présent du discours analytique, que cet objet, agalma, petit a, objet du désir, quand nous le cherchons selon la méthode kleinienne, est là dès le départ avant tout développement de la dialectique, il est déjà là comme objet du désir. Le poids, le noyau intercentral du bon ou du mauvais objet (dans toute psychologie qui tend à se développer et s'expliquer en termes freudiens) c'est ce bon objet ou ce mauvais objet que Mélanie Klein situe quelque part dans cette origine, ce commencement des commencements qui est même avant la période dépressive. Est-ce qu'il n'y a pas là quelque chose dans notre expérience, qui à soi tout seul est déjà suffisamment signalétique?

Je pense avoir assez fait aujourd'hui en disant que c'est autour de cela que concrètement, dans l'analyse ou hors de l'analyse, peut et doit se faire la division entre une perspective sur l'amour qui, elle, en quelque sorte, noie, dérive, masque, élide, sublime tout le concret de l'expérience (cette fameuse montée vers un Bien suprême dont on est étonné que nous puissions encore, nous, dans l'analyse, garder de vagues reflets à quatre sous, sous le nom d'oblativité, cette sorte d'aimer en Dieu, si je peux dire, qui serait au fond de toute relation amoureuse), ou si, comme l'expérience le démontre, tout tourne autour de ce privilège, de ce point unique et constitué quelque part par ce que nous ne trouvons que dans un être quand nous aimons vraiment. Mais qu'est-ce que cela... justement agalma, cet objet que nous avons appris à cerner, à distinguer dans, l'expérience analytique et autour de quoi, la prochaine fois, nous essaierons de reconstruire, dans sa topologie triple (du sujet, du petit autre et du grand Autre), en quel point il vient jouer et comment ce n'est que par l'Autre et pour l'Autre<sup>29</sup> qu'Alcibiade, comme tout un chacun, veut faire savoir à Socrate son amour.

29. Des variantes peuvent être envisagées: par l'Autre et pour l'Autre. La minuscule serait justifiée (petit autre) en considérant qu'il s'agirait là d'Agathon.



412 c            Voici maintenant le bien (agathon). Ce mot tend à désigner ce qui est admirable (agaston) dans toute la nature. Car, puisque les êtres sont en marche, il y a en eux de la vitesse, et il y a aussi de la lenteur. Ce n'est donc pas l'ensemble qui est admirable, mais une partie de l'ensemble, l'élément rapide (thoon)<sup>2</sup> ; à cette partie admirable (agaston) s'applique cette dénomination, le bien (agathon).

SOCRATE. - A quel moment celui qui quitte la place

422 a    - aura-t-il le droit de s'arrêter ? N'est-ce pas quand il en sera à ces noms qui sont, pour ainsi dire, les éléments du reste, phrases et noms ? Car ceux-là ne doivent plus apparaître comme composés d'autres noms, s'il en est ainsi. Voilà par exemple agathon (bien) : nous le disions tout à l'heure composé de agaston et de thoon ; le mot thoon, nous pourrions sans doute le tirer de noms différents, et ceux-là, d'autres encore. Mais si nous venons à prendre ce qui n'est plus

b    -composé de noms différents, nous aurons le droit de dire que nous sommes arrivés à un élément, et que nous ne devons plus le rapporter à d'autres noms.

HERMOGENE. - Ton idée me semble juste.

398 e

Mais ce n'est pas cela qui est difficile à concevoir; c'est plutôt le nom des *hommes* (anthrôpoi). j. Pourquoi ont-ils appelés *anthrôpoi*? Toi, peux-tu le dire?

HERMOGENE - Comment le pourrais-je, mon bon ? Même si j'étais capable de le trouver, je ne m'en donnerais pas la peine, car je pense que tu sauras le découvrir mieux que moi.

399 a SOCRATE. - L'inspiration d'Euthyphron te donne confiance, paraît-il

HERMOGENE. - Evidemment.

SocrATE. - Et tu as raison d'avoir confiance. Car, en ce moment, je crois qu'il m'est venu des idées ingénieuses., et je risquerai, si je n'y prends garde, d'être encore aujourd'hui plus habile que de raison. Fais attention à ce que je vais dire. En premier lieu, voici ce qu'on doit se mettre dans l'esprit au sujet des noms: souvent nous ajoutons des lettres, nous en ôtons d'autres, en dérivant les noms d'on il nous plaît, et nous déplaçons les accents. Voilà, par exemple, *Dii philos* (*ami de Zeus*) ; pour faire un monde cette locution 1, nous enlevons le second i, et à la syllabe du milieu, qui est aiguë, nous substituons une grave. Dans d'autres cas, inversement, nous ajoutons des lettres, et faisons passer dans la prononciation le grave à l'aigu.

HERMOGENE. - Tu dis vrai.

SocrATE. - Eh bien, c'est un de ces changements qu'a éprouvé le nom des hommes, il me semble. De locution il est devenu nom, par la suppression d'une lettre, l'a, et la transformation de la finale en grave.

HERMOGENE. -Que veux-tu dire?

c SOCRATE. - Ceci. Ce nom d'anthrôpos signifie qu'au contraire des animaux, incapables d'observer rien de ce qu'ils voient, d'en raisonner et de l'examiner, l'homme, dès qu'il a vu, - et *opôpé* a ce sens - applique son examen et son raisonnement à ce qu'il a vu. Et voilà pourquoi, à la différence des animaux, l'homme a été justement nommé anthrôpos : car il *examine ce qu'il a vu* (*anathrôn ha opôpé*) 1.

HERMOGÈNE. - Et la suite? Dois-je te la demander? J'aurais plaisir à l'apprendre.

SocrATE. - Parfaitement.

Il y a donc des *agalmata* dans Socrate et c'est ce qui a provoqué l'amour d'Alcibiade. Nous allons maintenant revenir sur la scène en tant qu'elle met en scène précisément Alcibiade dans son discours adressé à Socrate et auquel

Socrate - comme vous le savez - va répondre en en donnant à proprement parler une interprétation. Nous verrons en quoi cette appréciation peut être retouchée, mais on peut dire que structuralement, au premier aspect, l'intervention de Socrate va avoir tous les caractères d'une interprétation, à savoir «Tout ce que tu viens de dire de si extraordinaire, énorme, dans son impudence, tout ce que tu viens de dévoiler en parlant de moi, c'est pour Agathon que tu l'as dit. »

Pour comprendre le sens de la scène qui se déroule de l'un à l'autre de ces termes (de l'éloge qu'Alcibiade fait de Socrate à cette interprétation de Socrate et à ce qui suivra) il convient que nous reprenions les choses d'un peu plus haut et dans le détail, \*\*\* que nous voyions le sens de ce qui se passe à partir de l'entrée d'Alcibiade, entre Alcibiade et Socrate.

Je vous l'ai dit, à partir de ce moment il s'est passé ce changement que ce n'est plus de l'amour mais d'un autre désigné dans l'ordre qu'il va être question de faire l'éloge, et l'important est justement ceci, c'est qu'il va être question de faire l'éloge de l'autre, *epainos*. Et c'est précisément en cela, quant au dialogue, que réside passage de la métaphore. L'éloge de l'autre se substitue non pas à l'éloge de l'amour mais à l'amour lui-même, et ceci dès l'entrée. C'est à savoir que Socrate s'adressant à Agathon, lui dit: ... *l'amour de cet homme-là - Alcibiade - n'est pas pour moi une mince affaire!* - Chacun sait qu'Alcibiade a été le grand amour de Socrate - *Depuis que je me suis énamouré de lui* -, nous verrons le sens qu'il convient de donner à ces termes, il en a été *l'erastès* - *il ne m'est plus permis, /ni/ de porter les yeux sur un seul] beau garçon, ni de m'entretenir avec aucun, sans qu'il me jalouse et m'envie, se livrant à d'incroyables excès [et m'injuriant]; à peine s'il ne me tombe pas dessus de la façon la plus violente ! 2 Prends garde donc et protège-moi, dit-il à Agathon... car aussi bien de celui-ci la manie et la rage d'aimer /philerastian/ sont ce qui me fait peur!*

C'est à la suite de cela que se place le dialogue avec Eryximaque d'où va résulter le nouvel ordre des choses. C'est à savoir qu'il est convenu qu'on fera l'éloge à tour de rôle de celui qui dans le rang succède vers la droite. Ceci est instauré au cours d'un dialogue entre Alcibiade et Eryximaque. *L'epainos, l'éloge* dont il va être alors question a - je vous l'ai dit - cette

1. Trad L. Robin: *Depuis le temps en effet que je me suis amouraché* [erasthèn] de lui.\*

2. Trad. L. Robin: *à peine .s'il ne me tombe dessus à bras raccourcis!* [tô cheire].\* \* C'est nous qui soulignons.

fonction métaphorique, symbolique d'exprimer quelque chose qui de l'un à l'autre (celui dont on parle) a une certaine fonction de métaphore de l'amour; *epainein*, *louer* a ici une fonction rituelle qui est quelque chose qui peut se traduire dans ces termes: *parler bien de quelqu'un*. Et quoiqu'on ne puisse faire valoir ce texte au moment du *Banquet*, puisqu'il est bien postérieur, Aristote dans sa *Rhétorique*, livre I, chapitre 9, distingue l'*epainos* de l'*encômion*. Je vous ai dit que je ne voulais pas entrer jusqu'à présent sur cette différence de l'*epainos* et de l'*encômion*, nous y viendrons quand même pourtant entraînés par la force des choses<sup>3</sup>.

La différence de l'*epainos* [est] très précisément dans la façon dont Agathon a introduit son discours. Il parle de l'objet en partant de sa nature, de son essence pour en développer ensuite les qualités, c'est un déploiement si l'on peut dire de l'objet dans son essence, alors que l'*encômion* - que nous avons peine à traduire, semble-t-il, et le terme de */kômos/*<sup>4</sup> qui y est impliqué y est sans doute pour quelque chose - l'*encômion* - si cela doit se traduire par quelque chose d'équivalent dans notre langue - c'est quelque chose comme *panégyrique* et, si nous suivons Aristote, il s'agira alors de tresser la guirlande des actes, des hauts faits de l'objet<sup>5</sup>, point de vue qui déborde, qui est excentrique par rapport à la visée de son essence qui est celle de l'*epainos*.

Mais l'*epainos* n'est pas quelque chose qui dès l'abord se présente sans ambiguïté. D'abord c'est au moment où il est décidé que c'est d'*epainos* qu'il s'agira, qu'Alcibiade commence de rétorquer que la remarque qu'a faite Socrate concernant sa jalousie, disons féroce, ne comporte pas un traître mot de vrai.

*C'est tout le contraire... c'est lui, le bonhomme, qui, s'il m'arrive de louer quelqu'un en sa présence, soit un dieu soit un homme, du moment que c'est un autre que lui, va tomber sur moi* - et il reprend la même métaphore que tout à l'heure /*tô cheire*/, à bras raccourcis! <sup>6</sup> *Il y a là un ton, un style, une sorte de malaise, d'embrouille, une sorte de réponse gênée, de « tais-toi » presque panique de Socrate. Tais-toi: est-ce que tu ne tiendras pas ta langue ?* - traduit-on avec assez de justesse - *Foi de Poséïdôn ! répond Alcibiade* - ce qui n'est pas rien - *tu ne saurais protester, je te l'interdis! Tu sais bien que je ne ferais pas de qui que ce fût d'autre l'éloge en ta présence!* - *Eh bien, dit Eryximaque, vas-y prononce l'éloge de Socrate*. Et ce qui se passe alors c'est que, à Socrate, faisant son éloge, *dois-je lui infliger devant vous le châtiment public que je lui ai promis...* faisant son éloge dois je le démasquer? C'est ainsi ensuite qu'il en sera de son développement. Et en effet ce n'est pas sans inquiétude non plus, comme si c'était là à la fois une nécessité de la situation et aussi une implication du genre, que l'éloge puisse en **\*\*ses\*\*** termes aller si loin que de faire rire de celui dont il va s'agir.

Aussi bien Alcibiade propose un *gentleman's agreement*. «Dois-je dire la vérité? », ce à quoi Socrate ne se refuse pas: *Je t'invite à la dire*. Eh bien, dit Alcibiade, «je te laisse la liberté, si je franchis les limites de la vérité en mes termes, de dire: *Tu mens*» ... *certes, s'il m'arrive d'errer, de m'égarer dans mon discours, tu ne dois point t'en étonner (...)* étant donné le personnage –

3. Cf. article joint: «*epainos encômion*» (p. VII).

4. *Kômos*. anciennement procession burlesque des fêtes de Bacchus, par la suite agrémentée de scènes satiriques improvisées (le mot comédie en dérive).

5. *Nous faisons l'encômion d'hommes qui ont agi*: Aristote, *Rhétorique*, trad. Frédérique Dufour, « Les Belles Lettres », 1967, 137b 27 à 35.

6. *Tô cheire* est la métaphore employée par Socrate, 213 d ; cf. notre note 2.

nous retrouvons là le terme de *l'atopia, inclassable - si déroutant que tu es (... ) comment ne pas s'embrouiller, au moment de mettre les choses en ordre /katarithmein/, d'en faire l'énumération et le compte*. Et voici l'éloge qui commence.

L'éloge, la dernière fois, je vous en ai indiqué la structure et le thème. Alcibiade en effet dit que sans doute il va entrer dans le */gelôs/ /geloios/* plus exactement, dans le *risible* et [y entre] assurément en commençant de présenter les choses par la comparaison qui - je vous le note - reviendra en somme trois fois dans son discours, chaque fois avec une insistance quasi répétitive, où Socrate est comparé à cette enveloppe rude et dérisoire que constitue le satyre. Il faut en quelque sorte l'ouvrir pour voir à l'intérieur ce qu'il appelle la première fois *agalmata theôn, les statues des dieux*. Et puis ensuite il reprend dans les termes que je vous ai dits la dernière fois, en les appelant encore une fois *agalmata theia, divines, /thaumasta/ admirables*. La troisième fois, nous le verrons employer plus loin le terme */laretès/ agalmata aretès, la merveille de la vertu, la merveille des merveilles*.

En route, ce que nous voyons, c'est cette comparaison qui, au moment où elle est instaurée, est poussée à ce moment-là fort loin, où il est comparé avec le satyre Marsyas... et malgré sa protestation - eh, assurément il n'est pas flûtiste!<sup>7</sup> - Alcibiade revient, appuie et compare ici Socrate à un satyre pas simplement de la forme d'une boîte, d'un objet plus ou moins dérisoire mais au satyre Marsyas nommément, en tant que quand il entre en action chacun sait par la légende que le charme de son chant se dégage. Le charme est tel qu'il a encouru la jalousie d'Apollon, ce Marsyas. Apollon le fait écorcher pour avoir osé rivaliser avec la musique suprême, la musique divine. La seule différence, dit-il, entre Socrate et lui, c'est qu'en effet Socrate n'est pas flûtiste; ce n'est pas par la musique qu'il opère et pourtant le résultat est exactement du même ordre. Et ici il convient de nous référer à ce que Platon explique dans le *Phèdre* concernant les états, si l'on peut dire, supérieurs de l'inspiration tels qu'ils sont produits au-delà du franchissement de la beauté. Parmi les diverses formes de ce franchissement que je ne reprends pas ici, il y a celles [*par lesquelles se révèlent les hommes*] qui sont */deo-menous/* qui ont besoin des dieux et des initiations; pour ceux-là, le cheminement, la voie consiste en moyens parmi lesquels celui de l'ivresse produite par une certaine musique produisant chez eux cet état qu'on appelle de possession. Ce n'est ni plus ni moins à cet état qu'Alcibiade se réfère quand il dit que c'est ce que Socrate produit, lui, par des paroles, *par des paroles* qui sont, elles, *sans accompagnement, sans instruments*; il produit exactement le même effet par ses paroles. *Quand il nous arrive d'entendre un orateur, dit-il, parler de tels sujets, fût-ce un orateur de premier ordre, ça nous fait que peu d'effet. Au contraire, quand c'est toi qu'on entend, nu bien tes paroles rapportées par un autre, celui qui les rapporte fût-il /panu phaulos/, tout à fait homme de rien<sup>8</sup>, que l'auditeur soit femme, homme ou adolescent. le coup dont il est frappé, troublé - et à proprement parler - /katechometha/ nous en sommes possédés!*

Voilà la détermination du point d'expérience pour lequel Alcibiade considère qu'en Socrate est ce trésor, cet objet tout à fait indéfinissable et

7. La protestation qu'Alcibiade lui impute, 21 5b : *Mais je ne suis pas flûtiste! Diras-tu* Cf. document annexe (p. 147) sur l'opinion que, d'après Plutarque, Alcibiade se faisait de la flûte. Trad. R. Flacelière, *Vies*, t. 111, « Les Belles Lettres », 1969.

8. *Panu phaulos*: L. Robin traduit *de dernier ordre*

précieux qui est celui qui va fixer, si l'on peut dire, sa détermination après avoir déchaîné son désir. Il est au principe de tout ce qui va être ensuite développé dans ses termes, sa résolution, puis ses entreprises auprès de Socrate. Et c'est sur ce point que nous devons nous arrêter.

Voici en effet ce qu'il va nous décrire. Il lui est arrivé avec Socrate une aventure qui n'est pas banale. C'est qu'ayant pris cette détermination, sachant qu'il marchait sur un terrain en quelque sorte **\*\*un peu sûr\*\*** (il sait l'attention que dès longtemps Socrate fait à ce qu'il appelle son **\*\*hōra\*\*** - on traduit comme on peut - enfin son *sex-appeal*), *il lui* semble qu'il lui suffirait que Socrate se déclare pour obtenir de lui justement tout ce qui est en cause. à savoir ce qu'il définit lui-même comme: *tout ce qu'il sait /pant' akousai hosaper houtos èdei*<sup>9</sup>. Et c'est alors le récit des démarches.

Mais après tout est-ce qu'ici nous ne pouvons pas déjà nous arrêter? Puisque Alcibiade sait déjà que de Socrate il a le désir, que ne présume-t-il mieux et plus aisément de sa complaisance? Que veut dire ce fait qu'en quelque sorte sur ce que lui, Alcibiade sait déjà, à savoir que pour Socrate il est un aimé, un *erômenos*, qu'a-t-il besoin sur ce sujet de se faire donner par Socrate le signe d'un désir? Puisque ce désir est en quelque sorte reconnu (Socrate n'en a jamais fait mystère dans les moments passés) reconnu et de ce fait connu et donc pourrait-on penser déjà avoué, que veulent dire ces manœuvres de séduction développées avec un détail, un art et en même temps une impudence, un défi aux auditeurs? - d'ailleurs tellement nettement senti comme quelque chose qui dépasse les limites que ce qui l'introduit n'est rien de moins que la phrase qui sert à l'origine des mystères: « Vous autres qui êtes là, bouchez vos oreilles! » Il s'agit de ceux qui n'ont pas le droit d'entendre, moins encore de répéter, les valets, les non-initiés, ceux qui ne peuvent pas entendre ce qui va être dit comme ceci va être dit ; il vaut mieux pour eux qu'ils n'entendent rien.

Et en effet, au mystère de cette exigence d'Alcibiade, à ce mystère répond, correspond après tout la conduite de Socrate. Car si Socrate s'est montré depuis toujours *l'erastès* d'Alcibiade, sans doute nous paraîtra-t-il (dans une perspective post socratique nous dirions: dans un autre registre) que c'est un grand mérite que ce qu'il montre et que le traducteur du *Banquet* pointe en marge sous le terme de « sa tempérance ». Mais cette tempérance n'est pas non plus dans le contexte quelque chose qui soit indiqué comme nécessaire. Que Socrate montre là sa vertu... peut-être! mais quel rapport avec le sujet dont il s'agit, s'il est vrai que ce qu'on nous montre à ce niveau c'est quelque chose concernant le mystère d'amour.

En d'autres termes, vous voyez de quoi j'essaie de faire le tour (de cette situation, de ce jeu de ce qui se développe devant nous dans l'actualité du *Banquet*) pour en saisir à proprement parler la structure. Disons tout de suite que tout dans la conduite de Socrate indique que le fait que Socrate en somme se refuse à entrer lui-même dans le jeu de l'amour est étroitement lié à ceci, qui est posé à l'origine comme **\*\*le terme de départ\*\***, c'est que lui sait, c'est même, dit-il, la seule chose qu'il sache; *il sait ce dont il s'agit datas les choses de l'amour*<sup>10</sup>. Et nous dirons que c'est parce que Socrate sait. qu'il n'aime pas.

9. Trad. L. Robin. 217a: *...l'entendre me dire tout, oui, tout ce qu'il savait !*

10. Cf. *stécriture*. N°. 1 . p.23 n. 10.

Et aussi bien avec cette clé donnons-nous leur plein sens aux paroles dont, dans le récit d'Alcibiade, il l'accueille, après trois ou quatre scènes dans lesquelles la montée des attaques d'Alcibiade nous est produite selon un rythme ascendant. L'ambiguïté de la situation confine toujours à ce qui est à proprement parler le *geloios*, le risible, le comique. En effet, c'est une scène bouffonne que ces invitations à dîner qui se terminent par un monsieur qui s'en va très tôt, très poliment, après s'être fait attendre, qui revient une deuxième fois et qui s'échappe encore, et avec lequel c'est sous les draps que se produit le dialogue: *Socrate, tu dors? - Pas du tout!*

Il y a là quelque chose qui, pour arriver à ses derniers termes, nous fait passer par des cheminements bien faits pour nous mettre à un certain niveau. Quand Socrate à la fin lui répond, après qu'Alcibiade se soit vraiment expliqué, ait été jusqu'à lui dire: « Voilà ce que je désire et j'en serais certainement honteux devant les gens qui ne comprendraient pas; je t'explique à toi ce que je veux », Socrate lui répond: *en somme, tu n'es pas le dernier des petits idiots, s'il est bien vrai que justement tout ce que tu dis de moi je le possède, et si en moi il existe ce pouvoir grâce auquel tu deviendrais, toi, meilleur! Oui, c'est cela, tu as dû apercevoir en moi une invraisemblable beauté qui diffère de toutes les autres* - une beauté d'une autre qualité, quelque chose d'autre - *et l'ayant découverte tu te mets des lors en posture de la partager avec moi ou plus exactement de faire un échange, beauté contre beauté, et en même temps* - ici dans la perspective socratique de la science contre l'illusion - *à la place d'une opinion de beauté* - la *doxa* qui ne sait pas sa fonction, la tromperie de la beauté - *tu veux échanger la vérité et en fait, mon Dieu, ça ne veut rien dire d'autre que d'échanger du cuivre contre de l'or. Mais!* dit Socrate - et là il convient de prendre les choses comme, elles sont dites -, *détrompe-toi, examine les choses avec plus de soin /ameinon skopei/ de façon à ne pas te tromper, ce [je] n'étant* - à proprement parler - rien<sup>11</sup>. Car évidemment, dit-il, *l'œil de la pensée va en s'ouvrant à mesure que la portée de la vue de l'œil réel va en baissant. Tu n'en est certes pas là!* Mais attention, là où tu vois quelque chose, je ne suis rien.

Ce que Socrate refuse à ce moment, si c'est définissable dans les termes que je vous ai dits concernant la métaphore de l'amour, ce que Socrate refuse (pour se montrer ce qu'il s'est déjà montré être, je dirai, presque officiellement dans toutes les sorties d'Alcibiade, pour que tout le monde sache qu'Alcibiade autrement dit a été son premier amour) ce que Socrate refuse de montrer à Alcibiade c'est quelque chose qui prend un autre sens, qui serait proprement la métaphore de l'amour en tant que Socrate s'admettrait comme aimé et je dirai plus, s'admettrait comme aimé, inconsciemment.

11. Le [je] ici rajouté vient à la place d'un espace blanc dans la sténotypie. Il a été entendu comme en attestent des notes qui donnent de ce passage la version: « afin que je ne te trompe pas à ce jeu... » - Notre choix part de l'hypothèse que Lacan produit lui une traduction mot à mot de

/ouden ôn/,

ouden (neutre): rien,

ôn (participe présent au nominatif masculin du verbe être): [je] étant.

La traduction de L. Robin: *de peur de te méprendre sur moi et sur mon néant réel* est très éloignée de cette proposition, de l'avis même du spécialiste consulté. - La construction du verbe *lanthanô* avec le participe présent est fréquente et l'emploi du verbe être peut avoir le sens de la valeur. Cf. la traduction de Mario Meunier: *pour que tu ne puisses point te méprendre sur le rien qui je vaux*. Cet exemple a été discuté au Colloque « Du père » d'octobre 1983: « Sur la transcription », dans *Littoral* n° 13, p. 81-82.

3987

C'est justement parce que Socrate sait, qu'il se refuse à avoir été, à quelque titre justifié ou justifiable que ce soit, *erômenos*, le désirable, ce qui est digne d'être aimé.

Ce qui fait qu'il n'aime pas, que la métaphore de l'amour ne peut pas se produire, c'est que la substitution de *l'erastès* à *l'erômenos* (le fait qu'il se manifeste comme *erastès* à la place où il y avait *l'erômenos*) est ce à quoi il ne peut que se refuser, parce que, pour lui, il n'y a rien en lui qui soit aimable, parce que son essence est cet */ouden/*, ce *ride*, ce creux (pour employer un terme qui a été utilisé ultérieurement dans la méditation néoplatonicienne et augustinienne) cette *kenôsis* qui représente la position centrale de Socrate. C'est si vrai que ce terme de *kenôsis*, de *ride* opposé au plein - de qui? Mais d'Agathon justement! - est tout à fait à l'origine du dialogue<sup>12</sup> quand Socrate, après sa longue méditation dans le vestibule de la maison voisine, s'amène enfin au banquet et s'assoit auprès d'Agathon. Il commence à parler, on croit qu'il badine, qu'il plaisante, mais dans un dialogue aussi rigoureux et aussi austère à la fois dans son déroulement pouvons-nous croire que rien soit là à l'état de remplissable<sup>13</sup>. Il dit: « Agathon, toi, tu es plein et, comme on fait passer d'un vase plein à un vase vide quelque chose, un liquide, à l'aide d'une mèche le long de laquelle le liquide s'écoule, de même je vais [m'emplir de beau savoir . » Ironie sans doute mais qui vise quelque chose, qui veut exprimer quelque chose, qui est précisément aussi ce que Socrate - je vous l'ai répété maintes fois et c'est dans la bouche d'Alcibiade - présente comme constitutif de sa position qui est ceci: le principal c'est qu'il ne sait rien, sauf concernant les choses de l'amour, *amathia inscientia*, comme a traduit Cicéron en forçant un peu la langue latine. *Inscitia*, c'est l'ignorance brute, tandis que *inscientia*, c'est ce non-savoir constitué comme tel, comme vide, comme appel du vide au centre du savoir.

Vous saisissez donc bien, je pense, ce qu'ici j'entends dire ; c'est que la structure constituée par la substitution, la métaphore réalisée constituant ce que j'ai appelé le miracle de l'apparition de *l'erastès* à la place même où était *l'erômenos*, c'est ici ce dont le défaut fait que Socrate ne peut que se refuser à en donner, si l'on peut dire, le simulacre. C'est-à-dire qu'il se pose devant Alcibiade comme ne pouvant alors lui montrer les signes de son désir pour autant qu'il récuse d'avoir été lui-même, d'aucune façon, un objet digne du désir d'Alcibiade, ni non plus du désir de personne.

Aussi bien observez que le message socratique, s'il comporte quelque chose qui a référence à l'amour, n'est certainement pas en lui-même fondamentalement quelque chose qui parte, si l'on peut dire, d'un centre d'amour.

Socrate nous est représenté comme un *erastès*, comme un désirant, mais rien n'est plus éloigné de l'image de Socrate que le rayonnement d'amour qui part, par exemple, du message christique. Ni effusion, ni don, ni mystique, ni extase, ni simplement commandement n'en découlent. Rien n'est plus éloigné du message de Socrate que « tu aimeras ton prochain comme toi-même », formule qui est remarquablement absente dans la dimension de ce que dit Socrate. Et c'est bien ce qui a frappé depuis toujours les exégètes qui, en fin de compte, dans leurs objections à l'ascèse proprement de *l'erôs*, disent que ce qui est commandé c'est: « tu aimeras avant tout dans ton âme ce qui t'est le plus essentiel ».

12 . Cf. Stécriture, no. 2. p. 64.

13. Variante envisagée: remplissage. Cette considération sur le dialogue de Platon ne serait plus dans ce cas une référence directe au rien ( non remplissable) de Socrate ; nous gardons donc à cet endroit la version de la sténotypie.



Bien sûr il n'y a là qu'une apparence, je veux dire que le message socratique tel qu'il nous est transmis par Platon ne fait pas là une erreur puisque la structure, vous allez le voir, est conservée. Et c'est même parce qu'elle est conservée qu'elle nous permet aussi d'entrevoir de façon plus juste le mystère caché sous le commandement chrétien. Et aussi bien, s'il est possible de donner une théorie générale de l'amour sous toute manifestation qui soit manifestation de l'amour **\*\*même\*\*** si cela peut au premier abord vous paraître surprenant, dites-vous bien qu'une fois que vous en avez la clé - je parle de ce que j'appelle la métaphore de l'amour - vous la retrouvez absolument partout.

Je vous ai parlé à travers Victor Hugo. Il y a aussi le livre original de l'histoire de Ruth et de Booz. Si cette histoire se tient devant nous d'une façon qui nous inspire autrement (sauf mauvais esprit faisant de cette histoire une histoire de vieillard libidineux et de boniche) c'est qu'aussi bien nous supposons là cette inscience

*Booz ne savait pas qu'une femme était là*

déjà inconsciemment Ruth est pour Booz l'objet qu'il aime. Et nous supposons aussi, et là d'une façon formelle

*Et Ruth ne savait pas ce que Dieu voulait d'elle,*

que ce tiers, ce lieu divin de l'Autre en tant que c'est là que s'inscrit la fatalité du désir de Ruth est ce qui donne à sa vigilance nocturne aux pieds de Booz son caractère sacré. La sous-jacence de cette inscience où déjà se situe, dans une antériorité voilée comme telle, la dignité de *l'erômenos* pour chacun des partenaires est là ce qui fait **\*\*\*** tout le mystère de la signification de l'amour [au sens] propre que prend la révélation de leur désir.

Voici donc comment les choses se passent. Alcibiade ne comprend pas. Après avoir entendu Socrate il lui dit: «Écoute-moi, j'ai dit tout ce que j'avais à dire, à toi maintenant de savoir ce que tu dois faire. » Il le met, comme on dit, en présence de ses responsabilités. A quoi Socrate lui dit « On parlera de tout ça... à demain, nous avons encore beaucoup de choses à en dire! » Bref, il place les choses dans la continuation d'un dialogue, il l'engage dans ses propres voies.

C'est pour autant que Socrate se fait absent au point où se marque la convoitise d'Alcibiade... et cette convoitise, ne pouvons-nous dire que c'est justement la convoitise du meilleur? Mais c'est justement qu'elle soit exprimée en ces termes d'objet - c'est à savoir qu'Alcibiade ne dit pas: «C'est à titre de mon bien ou de mon mal que je veux ceci qui n'est comparable à rien et qui est en toi agalma », mais: " je le veux parce que je le veux, que ce soit mon bien ou que ce soit mon mal » - c'est justement en cela qu'Alcibiade révèle la fonction centrale [de l'objet] dans l'articulation du rapport de l'amour, et c'est justement en cela aussi que Socrate se refuse à lui répondre sur ce plan-là lui-même.

Je veux dire que par son attitude de refus, par sa sévérité, par son austérité, par son poli me tangere il implique Alcibiade dans le chemin de son bien. Le commandement de Socrate, c'est: « Occupe-toi de ton âme, cherche ta perfection. » Mais est-il même sûr que nous ne devons pas, sur ce « son bien », laisser quelque ambiguïté. ' car après tout, justement ce qui est mis en cause depuis que ce dialogue de Platon a retenti, c'est l'identité de cet objet du désir avec « son bien » **\*\*\***. Est-ce que « son bien », nous ne devons pas le traduire par le bien tel que Socrate en conçoit, en trace la voie pour ceux qui le suivent, lui qui apporte dans le monde un discours nouveau ?

Observons que dans l'attitude d'Alcibiade il y a quelque chose, j'allais dire de sublime, en tout cas d'absolu et de passionné qui confine à une

**\*\*ceci\*\***

**\*\*\*** ...qu'est

**\*\*\***qu'il est question

nature tout autre, d'un autre message, celui où dans l'Évangile il nous est dit que pour celui qui sait qu'il y a un trésor dans un champ - il n'est pas dit ce qu'est ce trésor - il est capable de vendre tout ce qu'il a pour acheter ce champ et pour jouir de ce trésor. C'est là que se situe la marge de la position de Socrate à celle d'Alcibiade. Alcibiade est l'homme du désir. Mais vous me direz alors: pourquoi veut-il être aimé? A la vérité, il l'est, lui, déjà, et il le sait. Le miracle de l'amour chez lui est réalisé en tant qu'il devient le désirant. Et quand Alcibiade se manifeste comme amoureux, comme qui dirait ce n'est pas de la **\*\*gnognote\*\***! C'est à savoir que justement parce qu'il est Alcibiade, celui dont les désirs ne connaissent pas de limites, ce champ **\*\*préférentiel\*\*** dans lequel il s'engage qui est à proprement parler pour lui le champ de l'amour est quelque chose où il démontre ce que j'appellerai un cas très remarquable d'absence de la crainte de castration - autrement dit de manque total de cette fameuse *Ablehnung der Weiblichkeit*<sup>14</sup>. Chacun sait que les types les plus extrêmes de la virilité dans les modèles antiques sont toujours accompagnés d'un parfait dédain du risque éventuel de se faire traiter, fût-ce par leurs soldats, de femme, comme cela est arrivé, vous le savez, à César.

Alcibiade fait ici à Socrate une scène féminine. Il n'en reste pas moins Alcibiade à son niveau. C'est pourquoi nous devons attacher toute son importance en franchissant le complément qu'il a donné à l'éloge de Socrate, à savoir cet étonnant portrait destiné à compléter la figure impassible de Socrate - et impassibilité veut dire qu'il ne peut même pas supporter d'être pris au passif, aimé, *erômenos*. L'attitude de Socrate (ou ce qu'on déroule devant nous comme son courage à la guerre) est faite d'une profonde indifférence à tout ce qui se passe, fût-il le plus dramatique, autour de lui. Ainsi, une fois franchie toute la fin de ce développement où en somme culmine la démonstration de Socrate comme être sans pareil, voici comment Socrate en vient à répondre à Alcibiade: Tu *me fais l'effet d'avoir toute ta tête!*... Et en effet, c'est à l'abri d'un « je ne sais pas ce que je dis » qu'Alcibiade s'est exprimé. Socrate, qui sait, lui dit: Tu *me fais l'effet d'avoir toute ta tête!* /*nèphein moi dokeis*/. c'est-à-dire que tout en étant ivre<sup>15</sup> je lis en toi quelque chose, et quoi? c'est Socrate qui le sait, ce n'est pas Alcibiade.

Socrate pointe ce dont il s'agit, il va parler d'Agathon. A la fin du discours d'Alcibiade en effet, Alcibiade s'est retourné vers Agathon pour lui dire, « tu vois, ne va pas le *laisser prendre à celui-là*. Tu vois comme il a été capable de me traiter. N'y va pas !. » Et c'est *accessoirement* ... [dit Socrate] - car à la vérité l'intervention de Socrate n'aurait pas de sens si ça n'était pas sur cet *accessoirement* que portait l'intervention en tant que je l'ai appelée interprétation – [*que tu lui as fait une place dans la fin de ton discours*]. Ce qu'il nous dit. c'est que la visée d'Agathon était présente à toutes les circonlocutions du discours, que c'était autour de lui que s'enroulait tout son discours... comme si tout torré discours - faut-il traduire et non pas

14. La traduction pourrait être récusation de la féminité. Ablehnen : perdre appui, rejeter, repousser, récuser avec pour ce dernier sens le même double usage. dans la langue ordinaire et juridique qu'en français. « récuser » peut être choisi pour sa connotation forte et parce qu'il se distingue de « rejet » (traduisant l'*erwerfung*) et « refus » (traduisant *Versagung*). ).

15. Cette phrase est ambiguë mais nous savons que l'on n'a jamais vu Socrate en état d'ivresse. Alcibiade est ici officiellement l'homme ivre Ce (lue L. Robin traduit par tu me fais l'effet d'avoir toute ta tête (*nèphein moi dokeis*) signifie: tu Me fais l'effet de quelqu'un qui n'aurait pas bu. Variante envisagée: ru us beau dire due tu étais ivre...

**\*\*nénette\*\***

**\*\*préférentiel\*\***

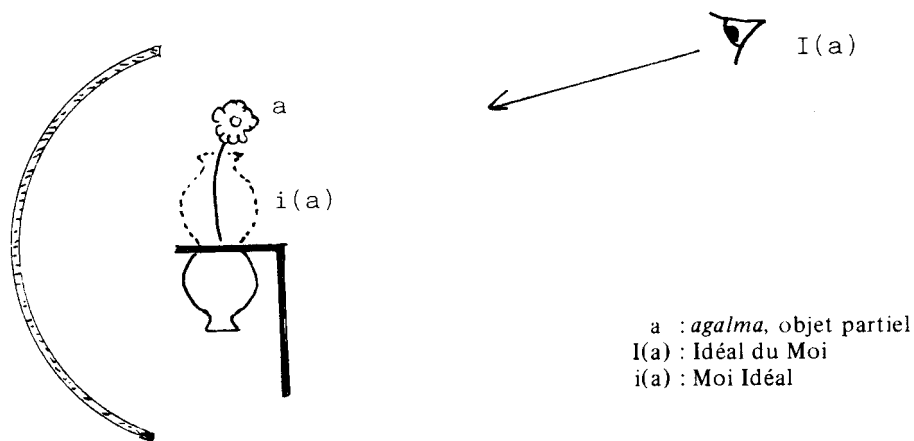
langage<sup>16</sup> - n'avait que *ce but* de quoi? d'énoncer que *je suis obligé de t'aimer, toi et personne d'autre, et que, de son côté, Agathon l'est de se laisser aimer par toi pas par un seul autre!* Et ceci, dit-il, est tout à fait *transparent*, /*katadèlon*/, dans ton discours. Socrate dit bien qu'il le lit à *travers* le discours *apparent*. Et très précisément, c'est cette affaire de ce *drame de ton invention*, comme il l'appelle. cette métaphore c'est là que c'est tout à fait transparent. /*to saturikon sou draina touto kai silenikon*/, *cette histoire de satire et de silène*, c'est là qu'on voit les choses. Eh bien tâchons en effet d'en reconnaître la structure. Socrate dit à Alcibiade : « Si ce que tu veux en fin de compte c'est, toi, d'être aimé de moi et qu'Agathon soit ton objet... – car autrement il n'y a pas d'autre sens à donner à ce discours si ce n'est les sens psychologiques les plus superficiels, le vague éveil d'une jalousie chez l'autre - il n'en est pas question! » C'est qu'effectivement c'est ce dont il s'agit. Alcibiade, Socrate l'admet, manifestant son désir à Agathon et demandant en somme à Agathon ce que d'abord Alcibiade lui a demandé à lui Socrate. La preuve c'est que, si nous considérons toutes ces parties du dialogue comme un long épithalame et si ce à quoi aboutit toute cette dialectique a un sens, c'est ce qui se passe à la fin, c'est que Socrate fait l'éloge d'Agathon. Que Socrate fasse l'éloge d'Agathon est la réponse à la demande non pas passée mais présente d'Alcibiade. Quand Socrate va faire l'éloge d'Agathon, il donne satisfaction à Alcibiade. Il [lui] donne satisfaction pour son acte actuel de déclaration publique, de mise sur le plan de l'Autre universel de ce qui s'est passé entre eux derrière les voiles de la pudeur. La réponse de Socrate c'est: « Tu peux aimer celui que je vais louer parce que, le louant, je saurai faire passer, moi Socrate, l'image de toi aimant en tant que l'image de toi aimant; c'est par là que tu vas entrer dans la voie des identifications supérieures que trace le chemin de la beauté. »

Mais il convient de ne pas méconnaître qu'ici Socrate, justement parce qu'il sait, substitue quelque chose à autre chose. Car ce n'est pas la beauté, ni l'ascèse, n l'identification à Dieu que désire Alcibiade, mais cet objet unique, ce quelque chose qu'il a vu dans Socrate et dont Socrate le détourne

parce que Socrate sait qu'il ne l'a pas. Mais Alcibiade, lui, désire toujours la même chose et, ce qu'Alcibiade cherche dans Agathon, n'en doutez pas, c'est ce même point suprême où le sujet s'abolit dans le fantasme, ses *agalmata*. Ici Socrate, en substituant son leurre à ce que j'appellerai le leurre des dieux, le fait en toute authenticité dans la mesure où justement il sait ce que c'est l'amour et que c'est justement parce qu'il le sait qu'il est destiné à s'y tromper, à savoir à méconnaître la fonction essentielle de l'objet de visée constitué par *l'agalma*.

On nous a parlé hier soir de modèle, et de modèle théorique. Je dirai qu'il n'est pas possible de ne pas évoquer à ce propos ne serait-ce que comme support de notre pensée, la dialectique intrasubjective de l'Idéal du Moi, du Moi Idéal, et justement de l'objet partiel. [Je vous rappelle] le petit schéma [voir page suivante] que je vous ai donné autrefois du miroir sphérique, pour autant que c'est devant lui que se crée ce fantasme de l'image réelle du vase telle qu'elle surgit cachée dans l'appareil et que cette image

16. Trad. L. Robin: *comme si tout ton langage n'avait pas ce but déterminé, de nous brouiller, Agathon et moi, sous prétexte que moi...*

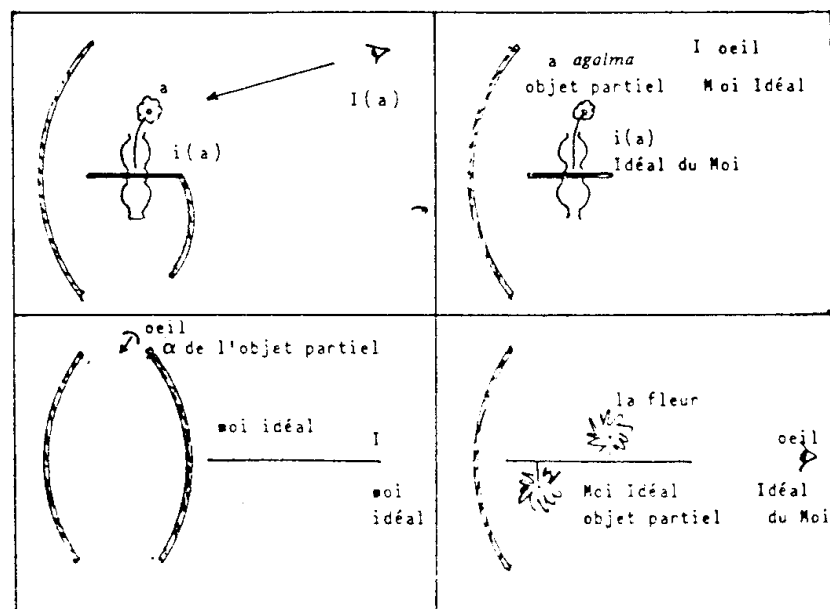


illusoire peut être par l'œil supportée, aperçue comme réelle en tant que l'œil s'accommode par rapport à ce autour de quoi elle vient se réaliser, à savoir la fleur que nous avons posée<sup>17</sup>.

Je vous ai appris à noter dans ces trois termes (l'Idéal du Moi, le Moi Idéal, et petit a, l'agalma de l'objet partiel) le quelque chose dénotant les supports, les rapports réciproques des trois termes dont il s'agit chaque fois que se constitue quoi? justement ce dont il s'agit au terme de la dialectique socratique, quelque chose qui est destiné à donner consistance à ce que Freud - et c'est à ce propos que j'ai introduit ce schéma - nous a énoncé comme étant l'essentiel de l'\*\*\*énamoration\*\*, la *Verliebtheit*, à savoir la reconnaissance du fondement de l'image narcissique en tant que c'est elle qui fait la substance du Moi Idéal.

L'incarnation imaginaire du sujet, voilà ce dont il s'agit dans cette référence triple. Et vous me permettez d'en venir enfin à ce que je veux dire le démon de Socrate c'est Alcibiade. C'est Alcibiade, exactement comme il nous est dit dans le discours de Diotime que l'amour n'est pas un dieu, mais un démon, c'est à savoir celui qui envoie au mortel le message que les dieux ont à lui donner et c'est pourquoi nous n'avons pas pu manquer à propos de ce dialogue d'évoquer la nature des dieux.

17. Nous établissons le schéma qui nous semble convenable deux ans après le Colloque de Royaumont. Voici quatre versions de ce même schéma sélectionnées dans des notes.



Je vais vous quitter quinze jours et je vais vous donner une lecture: *De natura deorum* de Cicéron. C'est une lecture qui m'a fait bien du tort dans un temps très ancien auprès d'un célèbre cuistre qui, m'ayant vu plongé dans ceci, en augura fort mal quant au centrage de mes préoccupations professionnelles. Ce *De natura deorum*, lisez-le, histoire de vous mettre au point. Vous y verrez d'abord toutes sortes de choses excessivement drôles et vous verrez que ce M. Cicéron, qui n'est pas le peigne-cul qu'on tente de vous dépeindre en vous disant que les Romains étaient des gens qui étaient simplement à la suite, est un type qui articule des choses qui vous vont droit au cœur. Vous y verrez aussi des choses amusantes. C'est à savoir que, de son temps, on allait chercher à Athènes en quelque sorte l'ombre des grandes pin up du temps de Socrate. On y allait là-bas en se disant: je vais y rencontrer des Charmides à tous les coins de rue. Les Charmides, vous verrez que notre Brigitte Bardot, auprès des effets des Charmides, elle peut s'aligner! Même que les petits poulbots ils en avaient les mirettes comme ça! Et dans Cicéron on en voit de drôles. Et notamment un passage que je ne peux pas vous donner, dans le genre de ceci: « Il faut bien le dire, les beaux gars, ceux dont tout de même les philosophes nous ont appris que c'est très bien de les aimer, on peut en chercher! il y en a bien un par ci par là de beau. »<sup>18</sup> Qu'est-ce que ça veut dire? Est-ce que la perte de l'indépendance politique a pour effet irrémédiable quelque décadence raciale, ou simplement la disparition de ce mystérieux éclat, cet */himeros enargès/* de ce *brillant du désir*<sup>19</sup> dont nous parle Platon dans le *Phèdre* ? Nous n'en saurons jamais rien... Mais vous y apprendrez bien d'autres choses encore. Vous y apprendrez que c'est une question sérieuse de savoir où ça se localise les dieux. Et [c'est] une question qui n'a pas perdu pour nous, croyez-moi, son importance. Si ce que je vous dis ici peut un jour où, d'un sensible glissement des certitudes, vous vous trouverez entre deux chaises... si ça peut vous servir à quelque chose, une de ces choses aura été de vous rappeler l'existence réelle des dieux.

Adoncques pourquoi nous aussi ne pas nous arrêter à cet objet de scandale qu'étaient les dieux de la mythologie antique et, sans chercher à les réduire à des paquets de fiches ni à des groupements de thèmes, mais en nous demandant ce que ça pouvait bien vouloir dire qu'après tout ces dieux , se comportassent de la façon que vous savez, et dont le vol, l'escroquerie, l'adultère - je ne parle pas de l'impiété, ça c'était leur affaire - étaient tout de même le mode le plus caractéristique. En d'autres termes, la question de ce que c'est un amour de dieu est quelque chose qui est franchement actualisé par le caractère scandaleux de la mythologie antique. Et je dois vous dire que tout de même le sommet est là à l'origine, au niveau d'Homère. Il n'y a pas moyen de se conduire de façon plus arbitraire, plus injustifiable, plus incohérente, plus dérisoire que ces dieux! Et, lisez quand même l'Iliade : ils sont là tout le temps, mêlés, intervenant sans cesse dans les affaires des hommes. Et on ne peut tout de même pas penser que les histoires qui, en fin de compte pourraient dans une certaine perspective... mais nous ne la prenons pas - personne ne peut la prendre, même le Homais le plus épais - et dire que c'est des histoires à dormir debout. Non, ils sont là et bien là ! Qu'est-ce

18. La fermeture des guillemets dit que nous supposons que la question du lien entre la perte de l'indépendance politique et la disparition des beaux jeunes gens est posée par Lacan. Nous n'avons pas encore en effet repéré exactement le passage dont il est question dans le *De natura deorum* que nous n'avons pu que consulter en bibliothèque.

19. *Himeros enargès*, cette référence est au vers 795 d'*Antigone* de Sophocle; cf. article joint « Bon jour et beau désir » ( p. X ) où l'on verra comment le brillant du désir miroite dans *Phèdre*. 251 c. d, e.

que ça peut vouloir dire que les dieux en somme ne se manifestent aux hommes qu'ainsi? Il faut voir quand même ce qui se passe quand ça leur prend d'aimer une mortelle par exemple. Il n'y a rien qui tienne jusqu'à ce que la mortelle, de désespoir, se transforme en laurier ou en grenouille. Il n'y a pas moyen de les arrêter. Il n'y a tout de même rien de plus éloigné de ces sortes de tremblements de l'être devant l'amour qu'un désir de dieu - ou de déesse d'ailleurs, je ne vois pas pourquoi je ne les mets pas aussi dans le coup.

Il a fallu Giraudoux pour nous restituer les dimensions, la résonance de ce prodigieux mythe d'Amphitryon. Il n'a pas pu se faire chez ce grand poète qu'il ne fasse un peu rayonner sur Jupiter lui-même quelque chose qui pourrait ressembler à une sorte de respect des sentiments d'Alcmène, mais c'est bien pour nous rendre la chose possible<sup>20</sup>. Il est bien clair qu'à celui qui sait entendre, ce mythe reste en quelque sorte une sorte de comble du blasphème, pourrait-on dire et pourtant ce n'était point ainsi que l'entendaient les Anciens. Car là les choses vont plus loin que tout. C'est le stupre divin qui se **\*\*déguise\*\*** en l'humaine vertu. En d'autres termes, quand je dis que rien ne les arrête, ils vont à faire tromperie jusque dans ce qui est le meilleur et c'est bien là qu'est toute la clé de l'affaire. C'est que les meilleurs, des dieux réels, poussent l'impassibilité jusqu'à ce point dont je vous parlais tout à l'heure de ne même pas supporter la qualification passive.

Etre aimé c'est entrer nécessairement dans cette échelle du désirable dont on sait quelle peine ont eue les théologiens du christianisme à se dépêtrer. Car si Dieu est désirable, il peut l'être plus ou moins; il y a dès lors toute une échelle du désir et, qu'est-ce que nous désirons dans Dieu sinon le désirable mais... plus Dieu - de sorte que c'est au moment où l'on essayait de donner à Dieu sa valeur la plus absolue qu'on se trouvait pris dans un vertige d'où l'on ne ressortait que difficilement pour préserver la dignité du suprême objet.

Les dieux de l'Antiquité n'y allaient pas par quatre chemins, ils savaient qu'ils ne pouvaient se révéler aux hommes que dans la pierre de scandale, dans l'agalma de quelque chose qui viole toutes les règles comme pure manifestation d'une essence qui, elle, restait complètement cachée, dont l'énigme, était tout entière derrière, d'où l'incarnation démonique de leurs exploits scandaleux. Et c'est en ce sens que je dis qu'Alcibiade est le démon de Socrate. Alcibiade donne la représentation vraie, sans le savoir, de ce qu'il y a d'impliqué dans l'ascèse socratique. Il montre ce qu'il y a là qui n'est pas absent, croyez-le, de la dialectique de l'amour telle qu'elle a été élaborée ultérieurement dans le christianisme.

C'est bien là autour que vient achopper cette crise, qui, au XVI<sup>e</sup> siècle, fait basculer toute la longue synthèse qui a été soutenue et, je dirai, la longue équivoque concernant la nature de l'amour qui l'a fait se dérouler, se développer dans tout le Moyen Age dans une perspective si post-socratique. Je veux dire que par exemple le Dieu de Scot Erigène ne diffère pas du Dieu d'Aristote, en tant qu'il meurt comme *erômenon*, ils sont cohérents: c'est par sa beauté que Dieu fait tourner le monde. Quelle distance entre cette perspective et celle qu'on lui oppose. Mais elle n'est pas opposée - c'est là le sens de ce que j'essaie d'articuler - on articule [celle-ci] à l'opposé comme l'agapè en tant que l'agapè nous enseigne expressément que Dieu nous aime

20. Variantes envisagées : plausible ou passable.

**\*\*désigne\*\***

3994

en tant que pécheurs: il nous aime aussi bien pour notre mal que pour notre bien. C'est là le sens de la bascule qui s'est faite dans l'histoire des sentiments de l'amour et, curieusement, au moment précis où réapparaît pour nous, dans ses textes authentiques, le message platonicien: l'agapè divine en tant que s'adressant au pécheur comme tel, voilà le centre, le cœur de la position luthérienne. Mais ne croyez pas que ce soit ici quelque chose qui était réservé à une hérésie, à une insurrection locale dans la catholicité, car il suffit de jeter un coup d'œil même superficiel à ce qui a suivi la Contre-Réforme, à savoir l'irruption de ce qu'on a appelé l'art du baroque, pour s'apercevoir que cela ne signifie exactement pas autre chose que la mise en évidence, l'érection comme telle du pouvoir de l'image à proprement parler dans ce qu'elle a de séduisant. Et, après le long malentendu qui avait fait soutenir le rapport trinitaire dans la divinité, du connaissant au connu et remontant **\*\*du\*\* connu **\*\*au\*\*** connaissant** par la connaissance<sup>21</sup>, nous voyons là l'approche de cette révélation qui est la nôtre, qui est que les choses vont de l'inconscient vers le sujet qui se constitue dans sa dépendance, et remontent jusqu'à cet objet noyau que nous appelons ici agalma. Telle est la structure qui règle la danse entre Alcibiade et Socrate. Alcibiade montre la présence de l'amour mais ne la montre qu'en tant que Socrate qui sait, peut s'y tromper et ne l'accompagne qu'en s'y trompant. Le leurre est réciproque. Il est aussi vrai pour Socrate, si c'est "un leurre et s'il est vrai qu'il se leurre, qu'il est vrai pour Alcibiade qu'il est pris dans le leurre. Mais quel est le leurré le plus authentique sinon celui qui suit, ferme et sans se laisser dériver, ce que lui trace un amour que j'appellerai épouvantable. Ne croyez pas que celle qui est mise à l'origine de ce discours, Aphrodite, soit une déesse qui sourit. Un présocratique, qui est je crois Démocrite, dit qu'elle était là toute seule à l'origine. Et c'est même à ce propos que pour la première fois apparaît dans les textes grecs le terme d'agalma<sup>22</sup>. Vénus, pour l'appeler par son nom, naît tous les jours. C'est tous les jours la naissance d'Aphrodite et, pour reprendre à Platon lui-même une équivoque qui, je crois, est une véritable étymologie, je conclurai ce discours par ces mots: /kalèmera/. *bonjour*, /kalimeros/ *bonjour et beau-désir*!<sup>23</sup>. De la réflexion sur ce que je vous ai apporté ici du rapport de l'amour à quelque chose qui de toujours s'est appelé l'éternel amour... qu'il ne vous soit pas trop lourd à penser, si vous vous souvenez que ce terme de l'éternel amour est mis par Dante expressément aux portes de l'Enfer!<sup>24</sup>

21 . Cf. Saint Augustin, *De Trinitate*, livres VIII à XI et Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 2e édition, 1943.

22. Est-ce vérifiable, d'autant que Démocrite est un contemporain de Socrate?

23. Il est dit en effet dans le *Cratyle* 418 c, d, que c'est *parce que les humains éprouvaient de la joie à voir la lumière sortir de l'obscurité et la désiraient qu'on a fait le mot himera (désirée)* pour nommer le jour (*himera* ou *hemera* devenu par la suite *hèmera*). Lacan dit : *kalèmera: bonjour*, en grec moderne. Puis il forge un mot d'esprit sur ce modèle se fiant à l'étymologie du *Cratyle* et faisant de /kalos himeros/ *beau désir* (en grec ancien) un *kalimeros* qui assone [...] bonjour grec moderne

qui s'entend *kalimèra*. Il dit ainsi en un seul mot *bonjour et beau désir*. (Notons que le spécialiste de Platon consulté conteste cette étymologie platonicienne du mot jour.)

24. Inscription de la porte infernale:

*Par moi l'on va dans la cité dolente, Et la Sagesse" suprême et le premier Amour*

*Par moi l'on va dans l'éternelle douleur, Avant moi il ne fut rien créé*

*Par moi l'on va parmi la gent perdue. Sinon d'éternel, et moi je dure*

*La justice inspira mon sublime artisan, éternellement*

*La divine Puissance m'a faite, Vous qui entrez, laissez toute espérance.*

Dante. *La Divine Comédie*, Enfer I, trad. Alexandre Masseron, Club français du Livre, 1964. 146

## DOCUMENT ANNEXE

Plutarque, « Alcibiade », trad. R. Flacelière, dans Vies, tome 111, « Les Belles Lettres », 1969 (cf. n. 7, supra, p. 136).

### 120 ALCIBIADE

tira son attelage en arrière. Les spectateurs de cette scène, épouvantés, poussèrent des cris et accoururent vers l'enfant.

5 Arrivé à l'âge des études, il écoutait assez bien la plupart de ses maîtres, sauf qu'il refusait de jouer de la flûte, considérant cet instrument comme méprisable et indigne d'un homme libre.

L'usage du plectre et de la lyre, disait-il, ne gêne rien à la figure et à l'aspect qui conviennent à un homme libre : mais quand un homme souffle dans une flûte avec sa bouche, ses familiers eux-mêmes ont grand'peine à reconnaître ses traits. 6 En outre, quand on joue de la lyre, on peut en même temps parler ou chanter; mais la flûte, en occupant et obstruant la bouche, ôte au musicien la voix et la parole. " Laissons donc la flûte, poursuivait-il, aux enfants des Thébains ; car ils ne savent pas converser; mais, nous, Athéniens, nous avons, comme le disent nos pères, Athéna pour fondatrice et Apollon pour auteur de notre race : or l'une a jeté la flûte loin d'elle, et l'autre a écorché le flûtiste. " Par de tels propos mi-plaisants, mi-sérieux, Alcibiade se détourna de cette étude, et en détacha aussi ses camarades, car le bruit ne tarda pas à se répandre parmi les enfants qu'Alcibiade avait horreur, et avec raison, du jeu de la flûte et raillait ceux qui l'apprennent. C'est ainsi que cet instrument fut tout à fait exclu des études libérales et complètement déconsidéré.

3. 1 Il est écrit dans les *Invectives* d'Antiphon qu'étant enfant, Alcibiade s'enfuit de la maison chez Démocratès, un de ses amants, qu'Ariphron voulait le réclamer par la voix du héraut, mais que Périclès s'y opposa : " S'il est mort, dit-il, nous ne le saurons par la proclamation qu'un jour plus tôt, et, s'il est sauf, sa vie sera dès lors perdue. " Antiphon dit encore qu'il tua d'un coup de bâton un de ses serviteurs dans la

1. La flûte aurait été inventée soit par Athéna, soit par le satyre Marsyas. Athéna rejeta la flûte envoyant ses joues gonflées réfléchies dans l'eau d'une source. Marsyas défia le cithariste Apollon père d'Ion, qui fut roi d'Athènes et ancêtre éponyme des Ioniens ; vaincu, Marsyas fut écorché vif.



Comme je pense que pour la plupart d'entre vous la chose est encore en votre mémoire, nous sommes donc arrivés au terme du commentaire du *Banquet*, autrement dit du dialogue de Platon qui, comme je vous l'ai sinon expliqué au moins indiqué à plusieurs reprises, se trouve historiquement être au départ de ce qu'on peut appeler plus qu'une explication dans notre ère culturelle<sup>1</sup>, de l'amour, au départ de ce qu'on peut appeler un développement de cette fonction en somme la plus profonde, la plus radicale, la plus mystérieuse des rapports entre les sujets. A l'horizon de ce que j'ai poursuivi devant vous comme commentaire, il y avait tout le développement de la philosophie antique (et la philosophie antique, vous le savez, n'est pas simplement une position spéculative, des zones entières de la société ont été orientées dans leur action pratique par la **\*\*spéculation\*\*** de Socrate)... il est important de voir que ça n'est pas du tout d'une façon artificielle, fictive en quelque sorte qu'un Hegel a fait de positions comme les positions stoïciennes, épicuriennes, les antécédents du christianisme.

Effectivement ces positions ont été vécues par un très large ensemble de sujets comme quelque chose qui a guidé leur vie d'une façon qu'on peut dire avoir été effectivement équivalente, antécédente, préparante par rapport à ce que leur a apporté par la suite la position chrétienne. S'apercevoir que le texte même du *Banquet* a continué à marquer profondément quelque chose qui dépasse aussi dans la position du christianisme la spéculation, puisqu'on ne peut pas dire que les positions théologiques fondamentales enseignées par le christianisme aient été sans retentissement, sans influencer profondément la problématique de chacun, et notamment de ceux qui se sont trouvés dans ce développement historique être en flèche par la position d'exemple qu'ils assumaient à divers titres (soit par leurs propos, soit par leur action directive) de ce qu'on appelle la sainteté, ceci bien sûr n'a pu être qu'indiqué à l'horizon et, pour tout dire, cela nous suffit. Cela nous suffit, car si c'était de ce départ que nous avions voulu nous-même activer ce que nous avons à dire, nous l'aurions pris à un niveau ultérieur. C'est justement dans la mesure où ce point initial qu'est *Le Banquet* peut receler en lui quelque chose de tout à fait radical dans ce ressort de l'amour dont il porte le titre, dont il s'indique comme étant le propos, c'est pour cela que nous avons fait ce commentaire du *Banquet*.

Nous l'avons conclu la dernière fois en montrant que quelque chose **\*\*\*** -je crois ne pas exagérer en le disant - a été négligé jusqu'ici par tous les commentateurs du *Banquet*, et qu'à ce titre notre commentaire constitue (dans la suite de l'histoire du développement des indications, des virtualités qu'il y a dans ce dialogue) une date. Si, pour autant que nous avons cru voir

**\*\*spécialisation\*\***

**\*\*\*qui**

1. Variante trouvée dans des notes : aire *culturelle*.

dans le scénario même de ce qui se passe entre Alcibiade et Socrate le dernier mot de ce que Platon veut nous dire concernant la nature de l'amour, il est certain que ceci suppose que Platon a délibérément, dans la présentation de ce qu'on peut appeler sa pensée, ménagé la place de l'énigme, en d'autres termes que sa pensée n'est pas entièrement patente, livrée, développée dans ce dialogue.

Or je crois qu'il n'y a rien d'excessif à vous demander d'admettre ceci pour la simple raison que, de l'avis de tous les commentateurs, anciens et tout spécialement modernes, de Platon - le cas n'est pas unique - un examen attentif des dialogues montre très évidemment que dans ce dialogue il y a un élément exotérique<sup>2</sup> et ésotérique, un élément fermé, et que les modes les plus singuliers de cette fermeture touchent - jusques et y compris les pièges les plus caractérisés confinant jusqu'au leurre - à la difficulté produite comme telle de façon à ce que ne comprennent pas ceux qui n'ont pas à comprendre et c'est vraiment structurant, fondamental dans tout ce qui nous est laissé des exposés de Platon. Évidemment admettre une telle chose est aussi admettre ce qu'il peut y avoir toujours pour nous de scabreux à nous avancer, à aller plus loin, à essayer de percer, de deviner dans son dernier ressort ce que Platon nous indique.

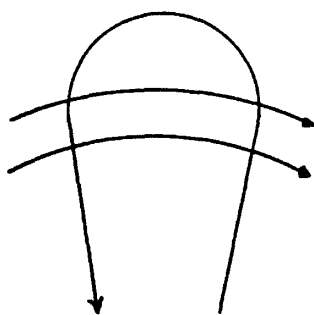
Il semble que sur cette thématique de l'amour à laquelle nous nous sommes limités, telle qu'elle se développe dans *Le Banquet*, il nous soit difficile, à nous analystes, de ne pas reconnaître le pont, la main qui nous est tendue dans cette articulation du dernier scénario de la scène du *Banquet*, à savoir ce qui se passe entre Alcibiade et Socrate.

Ceci je vous l'ai articulé et fait sentir en deux temps en vous montrant l'importance qu'avait la déclaration d'Alcibiade, en vous montrant ce que nous ne pouvons pas faire [autrement] que de reconnaître dans ce qu'Alcibiade articule autour du thème de *l'algama*, le thème de l'objet caché à l'intérieur du sujet Socrate. \*\*\* Il est très difficile que nous ne prenions pas au sérieux \*\*\* que dans la forme, dans l'articulation où ceci nous est présenté, ce ne sont pas là propos métaphoriques, jolies images pour dire qu'en gros il attend beaucoup de Socrate [mais] que se révèle là une structure dans laquelle nous pouvons retrouver ce que nous sommes, nous, capables d'articuler comme tout à fait fondamental dans ce que j'appellerai la position du désir.

Ici bien sûr - et je m'en excuse auprès de ceux qui sont ici nouveau-venus - je peux supposer connues par mon auditoire dans sa

caractéristique générale les élaborations que déjà données de cette position du sujet, celles qui sont indiquées dans ce résumé topologique constitué par ce que nous appelons ici conventionnellement le graphe'. \*\*\* La forme générale en est donnée par le splitting, par le dédoublement foncier des deux

chaînes signifiantes où se constitue le sujet, pour autant que nous admettons pour d'ores et déjà démontré que ce dédoublement de lui-même nécessité par le rapport logique, initial, inaugural du sujet au signifiant comme tel, de l'existence d'une chaîne signifiante inconsciente, découle de la seule



\*\*\*j'ai montré que

\*\*\*ceci

\*\*\*pour autant que

2. L'élément *exotérique* est rajouté d'après des notes, il ne figure pas dans la sténotypie.

3. Cf. le séminaire inédit : *Les formations de l'inconscient (1957-1958)*. Le schéma que nous reproduisons ici est celui que nous donnent des notes.

position du terme de sujet comme étant déterminé comme sujet par le fait qu'il est le support du signifiant.

Sans doute... que ceux pour qui ceci n'est qu'affirmation, proposition non encore démontrée se rassurent, nous aurons à y revenir. Mais il faut que nous annonçons ce matin que ceci a été antérieurement articulé. \*\*\* Le désir comme tel se présente dans une position \*\*\* (par rapport à la chaîne signifiante inconsciente comme constitutive du sujet qui parle), dans la position de ce qui ne peut se concevoir que sur la base de la métonymie, déterminé par l'existence de la chaîne signifiante par ce quelque chose, ce phénomène qui se produit dans *le support du* sujet de la chaîne signifiante qui s'appelle métonymie et qui veut dire que, du fait que le sujet subit la marque de la chaîne signifiante, quelque chose est possible, quelque chose est foncièrement institué en lui que nous appelons métonymie - qui n'est autre que la possibilité du glissement indéfini des \*\*significations\*\* sous la continuité de la chaîne signifiante.

Tout ce qui se trouve une fois associé par la chaîne signifiante (l'élément circonstanciel avec l'élément d'activité et avec l'élément de l'au-delà du terme sur quoi cette activité débouche), tout cela est en posture de se trouver dans des conditions appropriées pouvoir être pris comme équivalent les uns des autres - un élément circonstanciel pouvant prendre la valeur représentative de ce qui est le terme de l'énonciation subjective de l'objet vers quoi il se dirige ou, aussi bien, de l'action elle-même du sujet.

C'est dans la mesure où quelque chose se présente comme revalorisant la sorte de glissement infini, l'élément dissolutif qu'apporte par elle-même la fragmentation signifiante dans le sujet, que quelque chose prend valeur d'objet privilégié et arrête ce glissement infini. C'est dans cette mesure qu'un objet a prend par rapport au sujet cette valeur essentielle qui constitue le fantasme fondamental, \$ ◇ a, où le sujet lui-même se reconnaît comme arrêté, ce que nous appelons en analyse - pour vous rappeler ces notions plus familières - fixé par rapport à l'objet dans cette fonction privilégiée, et que nous appelons a.

C'est donc dans la mesure où le sujet s'identifie au fantasme fondamental que le désir comme tel prend consistance et peut être désigné, que le désir dont il s'agit pour nous est enraciné par sa position même dans l'inconscient, c'est-à-dire aussi, pour rejoindre notre terminologie, qu'il se pose dans le sujet comme désir de l'Autre, grand A - A étant défini pour nous comme le lieu de la parole, ce lieu toujours évoqué dès qu'il y a parole, ce lieu tiers qui existe toujours dans les rapports à l'autre, petit a, dès qu'il y a articulation signifiante. Ce grand A n'est pas un autre absolu, un autre qui serait l'autre de ce que nous appelons dans notre verbigération morale l'autre respecté en tant que sujet, en tant qu'il est moralement notre égal. Non, cet Autre, tel que je vous apprend ici à l'articuler, à la fois nécessité et nécessaire comme lieu mais en même temps perpétuellement soumis à la question de ce qui le garantit lui-même, c'est un Autre perpétuellement évanouissant et, de ce fait même, qui nous met nous-mêmes dans une position perpétuellement évanouissante. Or, c'est à la question posée à l'Autre de ce qu'il peut nous donner, de ce qu'il a à nous répondre, c'est à cette question que se rattache l'amour comme tel; non pas que l'amour soit identique à chacune des demandes dont nous l'assaillons, mais que l'amour se situe dans l'au-delà de cette demande en tant que l'Autre peut ou non nous répondre comme dernière présence. Et toute la question est de s'apercevoir du rapport qui lie cet Autre auquel est adressée la demande d'amour avec l'apparition de ce terme du désir en tant

\*\*\*que

\*\*\*qui est celle

\*\*signifiants\*\*

qu'il n'est plus du tout cet Autre, notre égal, cet Autre auquel nous aspirons, cet Autre de l'amour, mais qu'il est quelque chose qui, par rapport à cela, en représente à proprement parler une déchéance - je veux dire quelque chose qui est de la nature de l'objet.

Ce dont il s'agit dans le désir c'est d'un objet, non d'un sujet. C'est justement ici que gît ce qu'on peut appeler ce commandement épouvantable du dieu de l'amour qui est justement de faire de l'objet qu'il nous désigne quelque chose qui, premièrement est un objet et deuxièmement ce devant quoi nous défaillons, nous vacillons, nous disparaissions comme sujet. Car cette déchéance, cette dépréciation dont il s'agit, c'est nous comme sujet qui l'encaissons. Et ce qui arrive à l'objet est justement le contraire, c'est-à-dire - j'emploie là des termes pour me faire entendre, ce ne sont pas les plus appropriés, mais qu'importe, il s'agit que ça passe et que je me fasse entendre - [que] cet objet, lui, est survalorisé et c'est en tant qu'il est survalorisé qu'il a cette fonction de sauver notre dignité de sujet, c'est-à-dire de faire de nous autre chose que ce sujet soumis au glissement infini du signifiant, faire de nous autre chose que les sujets de la parole, ce quelque chose d'unique, d'inappréciable, d'irremplaçable en fin de compte qui est le véritable point où nous pouvons désigner ce que j'ai appelé la dignité du sujet.

L'équivoque, si vous voulez, qu'il y a dans le terme d'individualité, ce n'est pas que nous soyons quelque chose d'unique comme corps qui est celui-là et pas un autre, l'individualité consiste tout entière dans ce rapport privilégié où nous culminons comme sujet dans le désir.

Je ne fais là après tout que de rapporter une fois de plus ce manège de vérité dans lequel nous tournons depuis l'origine de ce séminaire. Il s'agit cette année, avec le transfert, de montrer quelles en sont les conséquences au plus intime de notre pratique. Comment se fait-il que nous y arrivions, à ce transfert, si tard me direz-vous alors... Bien sûr, c'est que le propre des vérités est de ne jamais se montrer tout entières, pour tout dire, que les vérités sont des solides d'une opacité assez perfide. Elles n'ont même pas, semble-t-il, cette propriété que nous sommes capables de réaliser dans les solides, d'être transparentes, et de nous montrer à la fois leurs arêtes antérieures et postérieures; il faut en faire le tour et même, je dirai, le tour de passe-passe,

Alors pour le transfert, tel que nous l'abordons cette année, vous avez vu que sous quelque charme que j'aie pu réussir à vous mener un certain temps en vous faisant avec moi vous occuper de l'amour, vous avez dû quand même vous apercevoir que je l'abordais par un biais, une pente qui non seulement n'est pas le biais, la pente classique, mais en plus qui n'est pas celui par lequel jusqu'à présent même j'avais devant vous abordé cette question de transfert. Je veux dire que, jusqu'à présent, j'ai toujours réservé ce que j'ai avancé sur ce thème en vous disant qu'il fallait terriblement se méfier de ce qui est l'apparence, le phénomène le plus habituellement connoté sous les termes par exemple de transfert positif ou négatif, de l'ordre de la collection des termes dans lesquels non seulement un public plus ou moins informé, mais même nous-mêmes, dans ce discours quotidien, connotons le transfert.

Je vous ai toujours rappelé qu'il faut partir du fait que le transfert, au dernier terme" c'est l'automatisme de répétition. Or il est clair que si depuis le début de l'année je ne fais que vous faire poursuivre les détails, le mouvement du *Banquet* de Platon, De l'Amour, il ne s'agit que de l'amour, c'est bien évidemment pour vous introduire dans le transfert par un autre bout. Il s'agit donc de joindre ces deux voies d'abord.

4000

C'est tellement légitime cette distinction qu'on lit des choses très singulières chez les auteurs, et que justement faute d'avoir les lignes, les guides qui sont celles qu'ici je vous fournis, on arrive à des choses tout à fait étonnantes. Je ne serais pas fâché que quelqu'un d'un peu vif nous fit ici un bref rapport afin que nous puissions vraiment le discuter - et même je le souhaite pour des raisons tout à fait locales, précises à ce détour de notre séminaire de cette année, sur lesquelles je ne veux pas m'étendre et sur lesquelles je reviendrai - il est certainement nécessaire que certains puissent faire la \*\* médiation" \* entre cette assemblée assez hétérogène que vous composez et ce que je suis en train d'essayer d'articuler devant vous, puissent faire la \*\* médiation \*\* pour autant qu'il est évidemment très difficile que je m'avance sans cette \*\* médiation \*\* assez loin, dans un propos qui ne va à rien de moins que mettre tout à fait à la pointe de ce que nous articulons cette année la fonction comme telle du désir non pas seulement chez l'analysé, mais essentiellement chez l'analyste. On se demande pour qui cela comporte le plus de risques: chez ceux qui en savent pour quelque raison quelque chose ou chez ceux qui ne peuvent encore rien en savoir. Quoi qu'il en soit, il doit y avoir tout de même moyen d'aborder ce sujet devant un auditoire suffisamment préparé, même s'il n'a pas l'expérience de l'analyse.

Ceci étant dit, en 1951, un article d'Herman Nunberg qui s'appelle «Transference of reality » (« Transfert de la réalité »)<sup>4</sup> \* \* \* est quelque chose de tout à fait exemplaire (comme d'ailleurs tout ce qui a été écrit sur le transfert) des difficultés, des escamotages qui se produisent faute d'un abord suffisamment éclairé, suffisamment repéré, suffisamment méthodique du phénomène du transfert, car il n'est pas très difficile de trouver dans ce court article qui a très exactement neuf pages, que l'auteur va jusqu'à distinguer comme essentiellement différents le transfert et l'automatisme de répétition. Ce sont, dit-il, deux choses différentes. C'est tout de même aller loin. Et ce n'est certes pas ce que moi je vous dis. Je demanderai donc à quelqu'un pour la prochaine fois de faire un rapport en dix minutes de ce qui lui semble se dégager de la structure de l'énoncé de cet article et de la façon dont on peut le corriger.

Pour l'instant marquons bien ce dont il s'agit. A l'origine le transfert est découvert par Freud comme un processus, je le souligne, spontané, un processus spontané certes assez inquiétant (comme nous sommes dans l'histoire au début de l'apparition de ce phénomène) pour écarter de la première investigation analytique un pionnier des plus éminents: Breuer. Et très vite il est repéré, lié au plus essentiel de cette présence du passé en tant qu'elle est découverte par l'analyse. Ces termes sont tous très pesés. Je vous prie d'enregistrer ce que je retiens pour fixer les points principaux de la dialectique dont il s'agit. Très vite aussi il est admis au départ au titre de tentative, puis confirmé par l'expérience, que ce phénomène, en tant que lié au plus essentiel de la présence du passé découverte par l'analyse, est maniable par l'interprétation.

L'interprétation existe déjà à ce moment, pour autant qu'elle s'est manifestée comme un des ressorts nécessaires à la réalisation, à l'accomplissement de la remémoration dans le sujet. On s'aperçoit qu'il y a autre chose que cette tendance à la remémoration, on ne sait pas encore bien quoi, de toute façon, c'est la même chose. Et ce transfert on l'admet tout de suite comme maniable par l'interprétation donc, si vous voulez, perméable à l'action de la

\*\*méditation\*\*

\*\*\*qui

4. Le titre exact de l'article est : «Transference and reality », *The International Journal of Psychoanalysis*, vol. XXXII, 1951. Une traduction en a été faite par la *Documentation psychanalytique*, cahier no. 8, sous le titre: «Transfert et Réalité ».

4001

parole ce qui tout de suite introduit la question qui restera, qui reste encore ouverte pour nous, qui est celle-ci: ce phénomène du transfert est lui-même placé en position de soutien de cette action de la parole. En même temps qu' 'on découvre le transfert on découvre que, si la parole porte comme elle a porté jusque-là avant qu'on s'en aperçoive, c'est parce qu'il y a là le transfert.

De sorte que jusqu'à présent, au dernier terme - et le sujet a été longuement traité et retraité par les auteurs les plus qualifiés dans l'analyse - je signale tout particulièrement l'article de Jones, dans ses *Papers on psychoanalysis* : «La fonction de la suggestion»<sup>5</sup>, mais il y en a d'innombrables. La question est restée à l'ordre du jour celle de l'ambiguïté qui reste toujours, que dans l'état actuel rien ne peut réduire. Ceci c'est que le transfert, si interprété soit-il, garde en lui-même comme une espèce de limite irréductible ceci c'est que dans les conditions centrales, normales de l'analyse, dans les névroses, il sera interprété sur la base et avec l'instrument du transfert lui-même, qui ne pourra se faire qu'à un accent [près] ; c'est de la position que lui donne le transfert que l'analyste analyse, interprète et intervient sur le transfert lui-même.

Une marge pour tout dire irréductible de suggestion reste du dehors comme un élément toujours suspect non de ce qui se passe du dehors - on ne peut le savoir - mais de ce que la théorie est capable de produire. En fait, comme on dit, ce ne sont pas ces difficultés qui empêchent d'avancer. Il n'en reste pas moins qu'il faut en fixer les limites, l'aporie théorique et que peut-être ceci nous introduit-il à une certaine possibilité de passer outre ultérieurement.

Observons bien tout de même ce qu'il en est, je veux dire concernant ce qui se passe, et peut-être pourrions-nous d'ores et déjà nous apercevoir par quelles voies on peut passer outre.

La présence du passé donc, telle est la réalité du transfert. Est-ce qu'il n'y a pas d'ores et déjà quelque chose qui s'impose, qui nous permet de la formuler d'une façon plus complète? c'est une présence, un peu plus qu'une présence, c'est une présence en acte et, comme les termes allemand et français l'indiquent, une reproduction. Je veux dire que ce qui n'est pas assez articulé, pas assez mis en évidence dans ce qu'on dit ordinairement, c'est en quoi cette reproduction se distingue d'une simple passivation du sujet.

Si c'est une reproduction, si c'est quelque chose en acte, il y a dans la manifestation du transfert quelque chose de créateur. Cet élément me paraît tout à fait essentiel à articuler et, comme toujours, si je le mets en valeur, ça n'est pas que le repérage n'en soit déjà décelable d'une façon plus ou moins obscure dans ce qu'ont déjà articulé les auteurs.

Car si vous vous reportez au rapport qui fait date de Daniel Lagache<sup>6</sup>, vous verrez que c'est là ce qui fait le nerf, la pointe de cette distinction qu'il a introduite - [mais] qui à mon sens reste un peu vacillante et trouble de ne pas voir cette dernière pointe... - de la distinction qu'il a introduite de l'opposition autour de laquelle il a voulu faire tourner sa distinction du transfert entre répétition du besoin et besoin de répétition. Car si didactique que soit cette opposition qui en réalité n'est pas incluse, n'est même pas un seul

5. E. Jones, *Traité théorique et pratique de la psychanalyse*, édité chez, Payot sous le titre: *Théorie et pratique de la psychanalyse* (épuisé), chop. XIX, «La suggestion et son action thérapeutique ».

6. Le rapport de D. Lagache sur le transfert a été prononcé au Congrès *dit* des psychanalystes de langue romane de 1951. Paru dans la *Revue française de psychanalyse*. t. XVI, no. 1-2, janvier juin 1952, p. 154-163.

instant véritablement en question dans ce que nous expérimentons du transfert - il n'y a pas de doute il s'agit du besoin de répétition - nous ne pouvons pas formuler autrement les phénomènes du transfert que sous cette forme énigmatique: pourquoi faut-il que le sujet répète à perpétuité cette "

signification, au sens positif du terme, ce qu'il nous signifie par sa conduite. Appeler ça besoin, c'est déjà infléchir dans un certain sens ce dont il s'agit et à cet égard on conçoit en effet que la référence à une donnée psychologique opaque comme celle que connote purement et simplement Daniel Lagache dans son rapport, l'effet de *Zeigarnik*<sup>7</sup>, après tout respecte mieux ce qui est à préserver dans ce qui fait la stricte originalité de ce dont il s'agit dans le transfert. Car il est clair que tout d'autre part nous indique que si ce que nous faisons en tant que [le] transfert est la répétition d'un besoin (d'un besoin qui peut se manifester à tel ou tel moment pour manifester le transfert) \*\*est\*\* quelque chose qui pourrait se manifester là comme besoin, nous arrivons à une impasse - puisque nous passons par ailleurs notre temps à dire que c'est une ombre de besoin, un besoin déjà depuis longtemps dépassé, et que c'est pour cela que sa \*\* répétition \*\* est possible.

Et aussi bien ici nous arrivons au point où le transfert apparaît comme à proprement parler une source de fiction. Le sujet dans le transfert feint, fabrique, construit quelque chose et alors il semble qu'il n'est pas possible de ne pas tout de suite intégrer à la fonction du transfert ce terme qui est d'abord : quelle est la nature de cette fiction, quelle en est la source d'une part, l'objet d'autre part ? Et s'il s'agit de fiction, qu'est-ce qu'on feint et, puisqu'il s'agit de feindre, pour qui ? Il est bien clair que si on ne répond pas tout de suite : «Pour la personne à qui on s'adresse », c'est parce qu'on ne peut pas ajouter « ... le sachant ». C'est parce que d'ores et déjà on est très éloigné par ce phénomène de toute hypothèse même de ce qu'on peut appeler massivement par son nom: simulation.

Donc ce n'est pas pour la personne à qui on s'adresse en tant qu'on le sait. Mais ça n'est pas parce que c'est le contraire, à savoir que c'est en tant qu'on ne le sait pas, qu'il faut croire que pour autant la personne à qui on s'adresse est là tout d'un coup volatilisée, évanouie. Car tout ce que nous savons de l'inconscient à partir du départ, à partir du rêve nous indique et l'expérience nous montre qu'il y a des phénomènes psychiques qui se produisent, se développent, se construisent pour être entendus, donc justement pour cet autre qui est là même si on ne le sait pas, même si on ne sait pas qu'ils sont là pour être entendus, ils sont là pour être entendus, et pour être entendus par un autre.

En d'autres termes, il me paraît impossible d'éliminer du phénomène du transfert \*\*le fait qu'il se manifeste\*\* dans le rapport à quelqu'un à qui l'on parle. Ceci en est. constitutif, constitue une frontière et nous indique du même coup de ne pas noyer son phénomène dans la possibilité générale de répétition que constitue l'existence de l'inconscient. Hors de l'analyse il y a des répétitions liées bien sûr à la constante<sup>8</sup> de la chaîne signifiante inconsciente dans le sujet. Ces répétitions, même si elles peuvent dans certains cas avoir des effets homologues, sont strictement à distinguer de ce que nous appelons le transfert et, en ce sens, justifient la distinction où se laisse - vous le verrez - glisser par un tout autre bout, mais par un bout d'erreur, le personnage pourtant fort remarquable qu'est Herman Nunberg.

\*\*et\*

\*\*disparition\*\*

\*\*ce qui se manifeste\*\*

7. L'effet de *Zeigarnik* est défini par Lacan en note, à la page 215 des Ecrits. Il y fait référence à l'intervention de M. Benassy répondant à D. Lagache au Congrès cité dans la note 6.

8. Variante trouvée dans des notes : structure.

Ici vais un instant regliser, pour vous en montrer le caractère vivifiant, un morceau, un segment de notre exploration du *Banquet*.

Rappelez-vous la scène extraordinaire - et tâchez de la situer dans nos termes - que constitue la confession publique d'Alcibiade. Vous devez bien sentir le poids tout à fait remarquable qui s'attache à cette action. Vous devez bien sentir qu'il y a là quelque chose qui va bien au-delà d'un pur et simple compte rendu de ce qui s'est passé entre lui et Socrate, ça n'est pas neutre, et la preuve, c'est que, même avant de commencer, lui-même se met à l'abri de je ne sais quelle invocation du secret qui ne vise pas simplement à le protéger lui-même. Il dit: «Que ceux qui ne sont pas capables ni dignes d'entendre, les esclaves qui sont là, se bouchent les oreilles! »<sup>9</sup> car il y a des choses qu'il vaut mieux ne pas entendre quand on n'est pas à portée de les entendre.

Il se confesse devant qui? Les autres, tous les autres, ceux qui, par leur concert, leur corps, leur concile, leur pluralité, semblent constituer, donner le plus de poids possible à ce qu'on peut appeler le tribunal de l'Autre. Et ce qui fait la valeur de la confession d'Alcibiade devant ce tribunal c'est un rapport où justement il a tenté de faire de Socrate quelque chose de complètement subordonné, soumis à une autre valeur que celle du rapport de sujet à sujet, où il a, vis-à-vis de Socrate, manifesté une tentative de séduction, où ce qu'il a voulu faire de Socrate, et de la façon la plus avouée, c'est quelqu'un d'instrumental, de subordonné à quoi? à l'objet de son désir, à lui Alcibiade, qui est *agalma*, le bon *objet*. Et je dirai plus, comment ne pas reconnaître, nous analystes, ce dont il s'agit parce que c'est dit en clair: c'est le bon objet qu'il a dans le ventre. Socrate n'est plus là que l'enveloppe de ce qui est l'objet du désir. Et [c'est] pour bien marquer qu'il n'est que cette 'enveloppe, c'est pour cela qu'il a voulu manifester que Socrate est par rapport à lui le serf du désir, que Socrate lui est asservi par le désir, et que le désir de Socrate, encore qu'il le connût, il a voulu le voir se manifester dans son signe pour savoir que l'autre objet, *agalma*, était à sa merci.

Or pour Alcibiade c'est justement d'avoir échoué dans cette entreprise qui le couvre de honte et fait de sa confession quelque chose d'aussi chargé. C'est que le démon de l' *Aidôs*, de la *Pudeur* dont j'ai fait état devant vous en son temps à ce propos<sup>10</sup> est ici ce qui intervient, c'est cela qui est violé. C'est que devant tous est dévoilé dans son trait, dans son secret, le plus choquant, le dernier ressort du désir, ce quelque chose qui oblige toujours plus ou moins dans l'amour à le dissimuler, c'est que sa **\*\*visée\*\*** c'est cette chute de l'Autre, grand A, en autre, petit a, et que, par dessus le marché dans cette occasion, il apparaît qu'Alcibiade a échoué dans son entreprise, en tant que cette entreprise nommément était de faire, de cet échelon, déchoir Socrate.

Que peut-on voir de plus proche en apparence de ce qu'on peut appeler, de ce qu'on pourrait croire être le dernier terme d'une recherche de la vérité, non pas dans sa fonction d'épure, d'abstraction, de neutralisation de tous les éléments, mais bien au contraire dans ce qu'elle apporte de valeur de résolution, d'absolution dans ce dont il s'agit et dont vous voyez bien que c'est

**\*\*vie\*\***

9. Cf. stécriture no. 4, p. 137.

10. En particulier, voir les Écrits: «La signification du phallus», p. 692.



quelque chose de bien différent du simple phénomène d'une tâche non achevée, comme on dit [*Zeigarnik*], c'est autre chose.

La confession publique avec toute la charge religieuse que nous y attachons, à tort ou à raison, est bien là ce dont il semble qu'il s'agit. Comme elle est faite jusqu'à son dernier terme, est-ce qu'il ne semble pas aussi bien que sur ce témoignage éclatant rendu sur la supériorité de Socrate devrait s'achever l'hommage rendu au maître, et peut-être ce que de certains ont désigné comme la valeur apologétique du *Banquet* ? Vu les accusations dont Socrate même après sa mort restait chargé, puisque le pamphlet d'un nommé Polycrate l'accuse encore à l'époque - et chacun sait que Le *Banquet* a été fait en partie en relation à ce libelle<sup>11</sup>, nous avons quelques citations d'autres auteurs - d'avoir si l'on peut dire dévoyé Alcibiade et bien d'autres encore, de leur avoir indiqué que la voie était libre pour la satisfaction de tous leurs désirs, or qu'est-ce que nous voyons ? C'est que, paradoxalement, devant cette mise au jour d'une vérité qui semble en quelque sorte se suffire à elle-même, mais dont tout un chacun<sup>12</sup> sent que la question reste... Pourquoi tout ceci, à qui ça s'adresse, qui s'agit-il d'instruire au moment où la confession se produit (ça n'est certainement pas les accusateurs de Socrate), quel est le désir qui pousse Alcibiade à se déshabiller ainsi en public ? Est-ce qu'il n'y a pas là un paradoxe qui vaut d'être relevé et dont vous le verrez à y regarder de près qu'il n'est pas si simple.

C'est que ce que tout le monde perçoit comme une interprétation de Socrate l'est en effet. Socrate lui rétorque : « Tout ce que tu viens de faire là, et Dieu sait que ça n'est pas évident, c'est pour Agathon. Ton désir est plus secret que tout le dévoilement auquel tu viens de te livrer et vise maintenant encore un autre - petit a - et cet autre, je te le désigne, c'est Agathon. » Paradoxalement, dans cette situation, ainsi ça n'est pas quelque chose de fantasmatique, quelque chose qui vient du fond du passé et qui n'a plus d'existence qui est ici par cette interprétation de Socrate mis à la place de ce qui se manifeste, ici, c'est la réalité bel et bien - à entendre Socrate - qui ferait office de ce que nous appellerions un transfert dans le procès de la recherche de la vérité.

En d'autres termes, pour bien que vous m'entendiez, c'est comme si quelqu'un venait dire pendant le procès d'Œdipe : « Œdipe ne poursuit d'une façon si haletante cette recherche de la vérité qui doit le mener à sa perte que parce qu'il n'a qu'une fin, c'est partir, s'envoler, s'échapper avec Antigone... » Telle est la situation paradoxale devant quoi nous met l'interprétation de Socrate. Il est bien clair que tout le chatolement de détails, le biais par lequel ça peut servir à éblouir les moineaux de faire un acte si brillant, de montrer de quoi on est capable, [de] tout cela, en fin de compte, rien ne tient. Il s'agit bel et bien de quelque chose dont on se demande alors jusqu'où Socrate sait ce qu'il fait. Car Socrate répondant à Alcibiade semble tomber sous le coup des accusations de Polycrate car lui, Socrate, savant dans les matières de l'amour, lui désigne où est son désir et fait bien plus que le désigner puisqu'il va en quelque sorte jouer le jeu de ce désir par procuration et lui Socrate, tout de suite après s'apprêtera à faire l'éloge d'Agathon qui tout d'un coup par un arrêt de la caméra est escamoté - nous n'y voyons que du feu - par une nouvelle entrée de fêtards. Grâce à cela la question reste énigmatique.

11. Cf. *stécriture* no. 1, p. 20-21, où Lacan a déjà donné son opinion à ce propos.

12. Ce *tout un chacun* n'est-il pas ici l'auditeur du séminaire, celui qui est mené à contre-courant de l'opinion commune ?

Le dialogue peut revenir indéfiniment sur lui-même et nous ne saurons pas ce que Socrate sait de ce qu'il fait ou bien si c'est Platon qui à ce moment-là se substitue à lui (sans doute, puisque c'est lui qui a écrit le dialogue, lui le sachant un peu plus) à savoir permettant aux siècles de s'égarer sur ce que lui, Platon, nous désigne comme la vraie raison de l'amour qui est de mener le sujet sur quoi? les échelons que lui indique l'ascension vers un beau de plus en plus confondu avec le Beau suprême... ça, c'est du Platon.

Ceci dit ce n'est pas du tout ce à quoi, à suivre le texte, nous nous sentons obligés. Tout au plus, comme analystes, pourrions-nous dire que si le désir de Socrate, comme il semble être indiqué dans ses propos, n'est autre chose que d'amener ses interlocuteurs au */gnôthi seauton*<sup>13</sup> (ce qui se traduit dans un autre registre par occupe-toi de tort *\*\*âme\*\**) à l'extrême, nous pouvons penser que tout ceci est à prendre au sérieux. Que, pour une part, et je vous expliquerai par quel mécanisme, Socrate est un de ceux à qui nous devons d'avoir une âme, je veux dire, d'avoir donné consistance à un certain point désigné par l'interrogation socratique avec, vous le verrez, tout ce qu'elle engendre de transfert et de qualités. Mais s'il est vrai que ce que Socrate désigne ainsi c'est, sans le savoir, le désir du sujet tel que je le définis et tel qu'effectivement il se manifeste devant nous... s'en faire ce qu'il faut bien appeler le complice, si c'est cela et qu'il le fasse sans le savoir, voici Socrate à une place que nous pouvons tout à fait comprendre et comprendre en même temps comment en fin de compte il a enflammé Alcibiade.

Car si le désir dans sa racine, dans son essence c'est le désir de l'Autre, c'est ici à proprement parler qu'est le ressort de la naissance de l'amour, si l'amour c'est ce qui se passe chez cet objet vers lequel nous tendons la main par notre propre désir et qui, au moment où il fait éclater son incendie, nous laisse apparaître un instant cette réponse, cette autre main, celle qui se tend vers vous comme son désir. Si ce désir se manifeste toujours pour autant que nous ne savons pas - *Et Ruth ne savait pas ce que Dieu voulait d'elle...* pour ne pas savoir ce que Dieu voulait d'elle, il fallait tout de même qu'il fût question que Dieu voulût d'elle quelque chose et si elle n'en sait rien ça n'est pas parce qu'on ne sait pas ce que Dieu voulait d'elle mais parce qu'à cause de ce mystère Dieu est éclipsé mais toujours là.

C'est dans la mesure où ce que Socrate désire il ne le sait pas et que c'est le désir de l'Autre, c'est dans cette mesure qu'Alcibiade est possédé par quoi ? par un amour dont on peut dire que le seul mérite de Socrate c'est de le désigner comme amour de transfert, de le renvoyer à son véritable désir. Tels sont les points que je voulais refixer, replacer aujourd'hui pour poursuivre la prochaine fois sur ce que je pense pouvoir montrer avec évidence, c'est combien cet apologue, cette articulation dernière, ce scénario qui confine au mythe du dernier terme du *Banquet* nous permet de structurer, d'articuler autour de la position des deux désirs cette situation. \*\*\* Nous pourrions alors vraiment restituer à son véritable sens de situation à deux, à deux réels<sup>14</sup>, \*\*\* la situation de l'analysé en présence de l'analyste et du même coup mettre exactement à leur place les phénomènes d'amour quelquefois ultra-précoces, si déroutants pour ceux qui abordent ces phénomènes, précoces puis progressivement plus complexes à mesure qu'ils se font dans l'analyse plus tardifs, bref, tout le contenu de ce qui se passe sur le plan qu'on appelle imaginaire pour lequel tout le développement des théories 13. Cf. stécriture no. 1, p. 33, n. 5.

14. Variante envisagée: ... situation à deux, à deux réelle, trouvée dans des notes.

modernes de l'analyse a cru devoir construire, et non sans fondement, toute la théorie de la relation d'objet, toute la théorie de la projection en tant que ce terme est bien loin effectivement de se suffire, toute la théorie en fin de compte de ce qu'est l'analyste pendant l'analyse pour l'analysé - lequel [plan imaginaire] ne peut se concevoir sans une correcte position de ce que l'analyste lui-même occupe la position qu'il occupe par rapport au désir constitutif de l'analyse et ce avec quoi le sujet part dans l'analyse : qu'est-ce qu'il veut ?

4007

J'ai terminé la dernière fois, à votre satisfaction semble-t-il, sur la \*\* pointe \*\* de ce qui constituait un des éléments, peut-être l'élément fondamental de la position du sujet dans l'analyse. C'était cette question \*\* qui \*\* pour nous se recoupe [avec] la définition du désir comme le désir de l'Autre, cette question qui est en somme celle qui est marginale, mais de par là s'indique comme foncière dans la position de l'analysé par rapport à l'analyste, même s'il ne se la formule pas: qu'est-ce qu'il veut

Aujourd'hui nous allons refaire un pas en arrière après avoir poussé cette pointe et nous proposer de centrer d'une part ce que nous avons annoncé au début dans notre propos de la dernière fois, nous avancer dans l'examen des modes sous lesquels les autres théoriciens que nous-même, de par les évidences de leur praxis, manifestent en somme la même topologie que celle que je suis en train de déployer, d'essayer de fonder devant vous-mêmes, topologie en tant qu'elle rend possible le transfert.

Il n'est pas forcé, en effet, qu'ils la formulent comme nous pour en témoigner - ceci me semble d'évidence - à leur façon. Comme je l'ai écrit quelque part, on n'a pas besoin d'avoir le plan d'un appartement pour se cogner la tête contre les murs. Je dirai même plus, pour cette opération on s'en passe assez bien, du plan, normalement<sup>1</sup>. Par contre, la réciproque n'est pas raie en ce sens que contrairement à un schéma primitif de l'épreuve de la réalité, il ne suffit pas de se cogner la tête contre les murs pour reconstituer le plan d'un appartement, surtout si on fait cette expérience dans l'obscurité. L'exemple qui m'est cher de *Théodore cherche des allumettes* est là pour vous l'illustrer dans Courteline<sup>2</sup>. Ceci dit, c'est une métaphore peut-être un peu forcée, peut-être pas non plus si forcée qu'il peut encore vous apparaître, et c'est ce que nous allons voir à l'épreuve, à l'épreuve de ce qui se passe actuellement, de nos jours, quand les analystes parlent de quoi ? Nous allons je crois droit au plus actuel de cette question telle qu'elle se propose pour eux, et \*\*\* là même vous le sentez bien où je la centre cette année, du côté de l'analyste. Et pour tout dire, c'est à proprement parler ce qu'ils articulent le mieux quand ils abordent - les théoriciens et les théoriciens les plus avancés, les plus lucides - la question dite du contre-transfert.

\*\*un point\*\*

\*\*que\*\*

\*\*\*se propose pour eux

1. Il s'agit encore du texte de son intervention au Colloque de Royaumont dont la parution dans *La Psychanalyse*, vol. 6, est contemporaine de ce séminaire. Cf. *Écrits*, « La direction de la cure », p. 609 (déjà cité), *stéécriture* no. 4, p. 128.

2. Georges Courteline, *Théodore cherche des allumettes*, Théâtre complet, Flammarion, p. 287-297.

Je voudrais vous rappeler là-dessus les vérités premières. Ce n'est pas parce qu'elles sont premières qu'elles sont toujours exprimées et si elles vont sans dire, elles vont encore mieux en les disant.

Pour la question du contre-transfert, il y a d'abord l'opinion commune, celle de chacun pour avoir un peu approché le problème, là où il la situe d'abord, c'est-à-dire l'idée première qu'on s'en fait ; je dirai aussi la première, la plus commune qui en a été donnée mais aussi le plus ancien abord de cette question.

Il y a toujours eu cette notion du contre-transfert présente dans l'analyse. Je veux dire très tôt, au début de l'élaboration de cette notion de transfert, tout ce qui chez l'analyste représente son inconscient en tant que non analysé, dirons-nous, est nocif pour sa fonction, pour son opération d'analyste en tant qu'à partir de là nous avons la source de réponses non maîtrisées - et surtout dans l'opinion qu'on s'en fait - de réponses aveugles dont, dans toute la mesure où quelque chose est resté dans l'ombre (et c'est pour cela qu'on insiste sur la nécessité d'une analyse didactique complète, poussée fort loin nous commençons dans des termes vagues pour commencer) \*\*\* comme c'est écrit quelque part, il résultera de cette négligence de tel ou tel coin de l'inconscient de l'analyste de véritables \*\*taches\*\* aveugles. D'où résulterait - je le mets au conditionnel, c'est un discours effectivement tenu, que je mets entre guillemets, sous réserves, auquel je ne souscris pas d'emblée mais qui est admis - éventuellement tel ou tel fait plus ou moins grave, plus ou moins fâcheux dans la pratique de l'analyse, de non-reconnaissance, d'intervention manquée, d'inopportunité de telle autre intervention, voire même d'erreur.

Mais d'autre part on ne peut pas manquer de rapprocher de ce propos ceci, qu'il est dit que c'est à la communication des inconscients qu'en fin de compte il faut se fier au mieux pour que se produisent chez l'analyste les aperceptions décisives, les *insights* les meilleurs. Ce n'est pas tellement d'une longue expérience, d'une connaissance étendue de ce qu'il peut rencontrer dans la structure que nous devons attendre la plus grande pertinence - ce saut du lion dont nous parle Freud quelque part et qui ne se fait qu'une fois dans ses réalisations les meilleures<sup>3</sup>. On nous dit que c'est à la communication des inconscients que ressortit ce qui, dans l'analyse concrète, existante va au plus loin, au plus profond, au plus grand effet et qu'il n'est pas d'analyse à laquelle doive manquer tel ou tel de ces moments. C'est en somme, directement, que l'analyste est informé de ce qui se passe dans l'inconscient de son patient, par une voie de transmission qui reste dans la tradition assez problématique. Comment devons-nous concevoir cette communication des inconscients ? Je ne suis pas là pour, même d'un point de vue éristique voire critique, aiguïser les antinomies et fabriquer des impasses qui seraient artificielles. Je ne dis pas qu'il y ait là quelque chose d'impensable, à savoir que ce serait à la fois en tant qu'à la limite il ne resterait plus rien d'inconscient chez l'analyste et en même temps en tant qu'il en conserverait encore une bonne part,

3. Cf. S. Freud, *L'analyse finie et l'analyse infinie: Le proverbe qui dit: «Le lion ne bondit qu'une fois» doit avoir raison* (traduction de la Bibliothèque freudienne). Cf. GW 16, 1937, p. 62, déjà cité par Lacan, *stécriture* no. 2, p. 60.

qu'il serait, qu'il doive être l'analyste idéal. Ce serait vraiment faire des oppositions, je le répète, qui ne seraient pas fondées.

Même à pousser les choses à l'extrême on peut entrevoir, concevoir un inconscient «réserve» et il faut bien le concevoir, il n'y a pas d'élucidation exhaustive chez quiconque, de l'inconscient. Quelque loin que soit poussée une analyse, on peut concevoir fort bien, cette réserve d'inconscient admise, que le sujet que nous **\*\*savons\*\*** averti précisément par l'expérience de l'analyse didactique sache en quelque sorte en jouer comme d'un instrument, de la caisse du violon dont par ailleurs il possède les cordes. Ce n'est tout de même pas un inconscient brut, c'est un inconscient assoupli, un inconscient plus l'expérience de cet inconscient.

A ces réserves près, il restera quand même que soit légitime que nous sentions la nécessité d'élucider le point de passage où cette qualification est acquise. Ce qui est dans son fond affirmé par la doctrine comme étant l'inaccessible à la conscience (car c'est comme tel que nous devons toujours poser le fondement, la nature de l'inconscient), ce n'est pas qu'il soit là accessible aux hommes de bonne volonté, il ne l'est pas, il reste dans des conditions strictement limitées... c'est dans des conditions strictement limitées qu'on peut l'atteindre, par un détour et par ce détour de l'Autre qui rend nécessaire l'analyse, qui limite, réduit de façon infrangible les possibilités de l'auto-analyse. Et la définition du point de passage où ce qui est ainsi défini peut néanmoins être utilisé comme source d'information, inclus dans une praxis directive, ce n'est pas faire une vaine antinomie que d'en poser la question.

Ce qui nous dit que c'est ainsi que le problème se pose d'une façon valable, je veux dire qu'il est soluble, c'est qu'il est naturel que les choses se présentent ainsi. En tout cas à vous qui avez les clés il y a quelque chose qui vous en rend tout de suite l'accès reconnaissable, c'est ceci qui est impliqué dans le discours que vous entendez, que logiquement - il y a une priorité logique à ceci - c'est d'abord comme inconscient de l'autre que se fait toute l'expérience de l'inconscient. C'est d'abord chez ses malades que Freud a rencontré l'inconscient.

Et pour chacun de nous, même si c'est élimé, c'est d'abord comme inconscient de l'autre que s'ouvre pour nous l'idée qu'un truc pareil puisse exister. Toute découverte de son propre inconscient se présente comme un stade de cette traduction en cours d'un inconscient d'abord inconscient de l'autre. De sorte qu'il n'y a pas tellement à s'étonner qu'on puisse admettre que, même pour l'analyste qui a poussé très loin ce stade de la traduction, la traduction puisse toujours reprendre au niveau de l'Autre. Ce qui évidemment ôte beaucoup de sa portée à l'antinomie que j'évoquais tout à l'heure comme pouvant être faite, en indiquant tout de suite qu'elle ne saurait être faite que de façon abusive.

Seulement alors, si nous partons de là, il apparaît tout de suite quelque chose. C'est qu'en somme dans cette relation à l'autre qui va ôter, comme vous le voyez, une partie, qui va exorciser pour une part cette crainte que nous pouvons ressentir de ne pas sur nous-même assez savoir - nous y reviendrons, je ne prétends pas vous inciter à vous tenir quitte de tout souci à cet égard. C'est bien loin de là ma pensée - une fois ceci admis, il reste que nous allons rencontrer là le même obstacle que nous rencontrons avec nous-même dans notre analyse quand il s'agit de l'inconscient, à savoir quoi ? le pouvoir positif de méconnaissance – trait<sup>4</sup> essentiel, pour ne pas dire historiquement

4. Variante envisagée: *très essentiel... original de son enseignement...* (sténotypie).

original de mon enseignement - qu'il y a dans les prestiges du Moi ou, au sens le plus large, dans la capture de l'imaginaire.

Ce qu'il importe de noter ici c'est justement que ce domaine, qui dans notre expérience d'analyse personnelle est tout mêlé au déchiffrement de l'inconscient, [ce domaine] quand il s'agit de notre rapport comme psychanalyste à l'autre a une position qu'il faut bien dire différente. En d'autres termes, ici apparaît ce que j'appellerai l'idéal stoïcien qu'on se fait de l'apathie de l'analyste. Vous le savez, on a d'abord identifié les sentiments, disons en gros négatifs ou positifs, que l'analyste peut avoir vis-à-vis de son patient, avec les effets chez lui d'une non complète réduction de la thématique de son propre inconscient. Mais si ceci est vrai pour lui-même, dans sa relation d'amour propre, dans son rapport au petit autre en soi-même, à l'intérieur de soi, j'entends dire ce par quoi il se voit autre qu'il est (ce qui a été découvert, entrevu, bien avant l'analyse), cette considération n'épuise pas du tout la question de ce qui se passe légitimement quand il a affaire à ce petit autre, à l'autre de l'imaginaire, au-dehors.

Mettons les points sur les i. La voie de l'apathie stoïcienne, le fait qu'il reste insensible aux séductions comme aux sévices éventuels de ce petit autre au-dehors en tant que ce petit autre au-dehors a toujours sur lui quelque pouvoir, petit ou grand, ne serait-ce que ce pouvoir de l'encombrer par sa présence, est-ce à dire que cela soit à soi tout seul imputable à quelque insuffisance de la préparation de l'analyste en tant que tel? Absolument pas en principe. Acceptez ce stade de ma démarche. Ce n'est pas dire que j'y aboutis, mais je vous propose simplement cette remarque. De la reconnaissance de l'inconscient, nous n'avons pas lieu de dire, de poser qu'elle mette par elle-même l'analyste hors de la portée des passions. Ce serait impliquer que c'est toujours et par essence de l'inconscient que provient l'effet total, global, toute l'efficacité d'un objet sexuel ou de quelque autre objet capable de produire une aversion quelconque, physique. En quoi ceci serait-il nécessaire, je le demande, si ce n'est pour ceux qui font cette confusion grossière d'identifier l'inconscient comme tel avec la somme des puissances vitales? C'est ici ce qui différencie radicalement la portée de la doctrine que j'essaie d'articuler devant vous. Il y a bien entendu entre les deux un rapport. Ce rapport, il s'agit même d'élucider pourquoi il peut se faire, pourquoi ce sont les tendances de l'instinct de vie qui sont ainsi offertes<sup>5</sup> - mais pas n'importe lesquelles, spécialement parmi celles que Freud a toujours et tenacement cernées comme les tendances **\*\*sexuelles\*\***. Il y a une raison [à ce] pourquoi celles-là sont spécialement privilégiées, captivées, captées par le ressort de la chaîne signifiante en tant que c'est elle qui constitue le sujet de l'inconscient.

Mais ceci dit, pourquoi - à ce stade de notre interrogation il faut poser la question - pourquoi un analyste, sous prétexte qu'il est bien analysé, serait insensible au fait que tel ou tel provoque en lui les réactions d'une pensée hostile, qu'il voit en cette présence - il faut la supporter bien sûr pour que quelque chose de cet ordre se produise - comme une présence qui n'est évidemment pas en tant que présence d'un malade [mais] présence d'un être qui tient de la place... et plus justement nous le supposerons imposant, plein, normal, plus légitimement il pourra se produire en sa présence toutes

**\*\*sensuelles\*\***

5. Variante envisagée: qui *sont ainsi réfractées dans l'inconscient...* trouvée dans des notes.  
4011

les espèces possibles de réactions. Et de même, sur le plan intrasexuel par exemple, pourquoi en soi le mouvement de l'amour ou de la haine serait-il exclu, disqualifierait-il l'analyste dans sa fonction?

A ce stade, à cette façon de poser la question il n'y a aucune autre réponse que celle-ci: en effet pourquoi pas! Je dirai même mieux, mieux il sera analysé, plus il sera possible qu'il soit franchement amoureux ou franchement en état d'aversion, de répulsion sur les modes les plus élémentaires des rapports des corps entre eux, par rapport à son partenaire.

Si nous considérons tout de même que ce que je dis là va un peu fort, en ce sens que ça nous gêne, que ça ne s'arrange pas, tout de même qu'il doit bien y avoir quelque chose de fondé dans cette exigence de l'apathie analytique, c'est qu'il doit bien falloir qu'elle s'enracine ailleurs. Mais alors, il faut le dire, et nous sommes, nous, en mesure de le dire. Si je pouvais vous le dire tout de suite et si facilement, je veux dire si je pouvais tout de suite vous le faire entendre avec le chemin déjà parcouru, bien sûr je vous le dirais. C'est justement parce que j'ai un chemin encore à vous faire parcourir que je ne peux pas le formuler d'une façon complètement stricte. Mais d'ores et déjà il y a quelque chose qui peut en être dit jusqu'à un certain point qui pourrait [nous] satisfaire; la seule chose que je vous demande, c'est justement de ne pas en être trop satisfaits avant d'en donner la formule et la formule précise. C'est que si l'analyste réalise, comme l'image populaire ou aussi bien [comme] l'image déontologique qu'on s'en fait, cette apathie, c'est justement dans la mesure où il est possédé d'un désir plus tort que **\*\*ce\*\*** dont il peut s'agir, à savoir d'en venir au fait avec son patient, de le prendre dans ses bras, ou de le passer par la fenêtre... cela arrive... j'augurerais même mal de quelqu'un qui n'aurait jamais senti cela, j'ose le dire.

Mais enfin il est un fait qu'à cette pointe près de la possibilité de la chose, cela ne doit pas arriver d'une façon ambiante. Cela ne doit pas arriver, non pas dans la mesure négative d'une espèce de décharge imaginaire totale de l'analyste - dont nous n'avons pas à poursuivre plus loin l'hypothèse quoique cette hypothèse serait intéressante - mais en raison de quelque chose qui est ce dans quoi je pose la question ici cette année. L'analyste dit: «je suis possédé d'un désir plus fort». Il est fondé en tant qu'analyste, en tant que s'est produite pour tout dire une mutation dans l'économie de son désir.

C'est ici que les textes de Platon peuvent être évoqués. Il m'arrive de temps en temps quelque chose d'encourageant. Je vous ai fait cette année ce long discours, ce commentaire sur *Le Banquet* dont je ne suis pas mécontent je dois dire. J'ai eu la surprise... quelqu'un de mon entourage m'a fait la surprise - entendez bien cette surprise au sens qu'à ce terme dans l'analyse, c'est quelque chose qui a plus ou moins rapport avec l'inconscient - de me pointer quelque part, dans une note au bas d'une page, la citation par Freud d'une partie du discours d'Alcibiade à Socrate, dont il faut quand même bien dire que Freud aurait pu chercher mille autres exemples pour illustrer ce qu'il cherche à illustrer à ce moment-là, à savoir ce désir de mort mêlé à l'amour<sup>6</sup>. Il n'y a qu'à se baisser, si je puis dire, pour les

**\*\*ceux\*\***

6. S. Freud, «L'homme aux rats», dans *Cinq Psychanalyses*, Paris, PUF, 1954, p. 255, n. 2. Freud y cite en effet *Le Banquet*, 216 c.



ramasser à la pelle. Et je vous communique ici un témoignage, c'est l'exemple de quelqu'un qui, comme un cri du cœur, a lancé un jour vers moi cette jaculation: «Oh! comme je voudrais que vous soyez mort pour deux ans ». Il n'y a pas besoin d'aller chercher cela dans *Le Banquet*. Mais je considère qu'il n'est pas indifférent qu'au niveau de « L'homme aux rats », c'est-à-dire d'un moment essentiel dans la découverte de l'ambivalence amoureuse, ce soit au *Banquet* de Platon que Freud se soit référé. Ce n'est tout de même pas un mauvais signe, ce n'est pas un signe que nous ayons tort en allant y chercher nous-mêmes nos références...

Eh bien, dans Platon, dans le *Philèbe*, quelque part Socrate émet cette pensée que le désir, de tous les désirs, le plus fort doit bien être le désir de la mort, puisque les âmes qui sont dans l'Erèbe y restent<sup>7</sup>. C'est un argument qui vaut ce qu'il vaut, mais qui ici prend valeur illustrative de la direction où déjà je vous ai indiqué que pouvait se concevoir cette réorganisation, cette restructuration du désir chez l'analyste. C'est au moins un des points d'amarre, de fixation, d'attache de la question dont sûrement nous ne nous contentons pas.

Néanmoins nous pouvons dire plus loin que, dans ce détachement de l'automatisme de répétition que constituerait chez l'analyste une bonne analyse personnelle, il y a quelque chose qui doit dépasser ce que j'appellerai la particularité de son détour, aller un peu au-delà, mordre sur le détour, que j'appellerai spécifique, sur ce que vise Freud, ce qu'il articule quand il pose la répétition foncière du développement de la vie comme concevable comme n'étant que le détour, la dérivation d'une pulsion compacte, abyssale, qui est celle qu'il appelle à ce niveau pulsion de mort où ne reste plus que cette */anankè/*, cette *nécessité* du retour au zéro, **\*\*à\*\*** l'inanimé.

Métaphore sans doute, et métaphore qui n'est exprimée que par cette sorte d'extrapolation devant laquelle certains reculent, de ce qui est apporté de notre expérience, à savoir de l'action de la chaîne signifiante inconsciente en tant qu'elle impose sa marque à toutes les manifestations de la vie chez le sujet qui parle. Mais enfin extrapolation, métaphore qui n'est tout de même pas faite chez Freud absolument pour rien, en tout cas qui nous permet de concevoir que quelque chose soit possible et qu'effectivement il puisse y avoir quelque rapport de l'analyste - comme l'a écrit dans notre premier numéro une de mes élèves, avec la plus belle hauteur de ton - avec Hadès, avec la mort<sup>8</sup>.

Qu'il joue ou non avec la mort en tout cas - j'ai écrit ailleurs que, dans cette partie qu'est l'analyse qui n'est sûrement pas analysable uniquement en termes d'une partie à deux - l'analyste joue avec un mort et que là, nous retrouvons ce trait de l'exigence commune qu'il doit y avoir quelque chose de capable de jouer le mort dans ce petit autre qui est en lui.

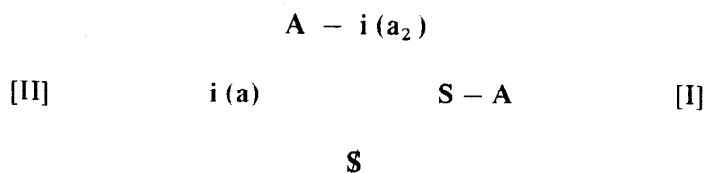
**\*\*de\*\***

7. Nous n'avons pas trouvé cette référence dans le *Philèbe*. La seule occurrence du terme Erèbe dans Platon que nous ayons trouvée, apparaît dans *Axiochos* (371 e), mais, semble-t-il dans un contexte différent. Il est amusant de noter que plusieurs auditeurs ont entendu ici: les rêves.

8. Clémence. Ramnoux, « Hadès et le psychanalyste », (Pour une anamnèse de l'homme d'Occident), dans *La Psychanalyse*, 1, Paris, PUF, 1956, p. 179.

Dans la position de la partie de bridge, \*\* le [sujet] S, [I], qu'il est, a\*\* en face de lui son propre petit autre [i(a)], [II], ce en quoi il est avec lui-même dans ce rapport spéculaire en tant qu'il est lui, constitué comme Moi. Si nous mettons ici [I I I] la place désignée de cet Autre qui parle [A], celui qu'il va entendre, le patient, nous voyons que ce patient en tant qu'il est

[III]



[IV]

représenté par le sujet barré [\$], [IV] par le sujet en tant qu'inconnu de lui-même, va [se] trouver avoir ici [III] la place image de son propre petit a à lui - appelons l'ensemble « l'image du petit a deux », [i(a<sub>2</sub>)], et va avoir ici [I] l'image du grand Autre [S - A], la place, la position du grand Autre pour autant que c'est l'analyste qui l'occupe. C'est dire que le patient, l'analysé a, lui, un partenaire. Et vous n'avez pas à vous étonner de trouver conjoints à la même place son propre Moi à lui l'analysé et cet Autre; il doit trouver sa vérité qui est le grand Autre de l'analyste<sup>9</sup>.

Le paradoxe de la partie de bridge analytique, c'est cette abnégation qui fait que, contrairement à ce qui se passe dans une partie de bridge normale, l'analyste doit aider le sujet à trouver ce qu'il y a dans le jeu de son partenaire. Et pour mener ce jeu de qui perd gagne au bridge, l'analyste, lui, n'a pas, ne doit pas avoir en principe à se compliquer la vie avec un partenaire. Et c'est pour cela qu'il est dit que le i(a) de l'analyste doit se comporter comme un mort. Cela veut dire que l'analyste doit toujours savoir ce qu'il y a là dans la donne.

Seulement voilà, cette espèce de solution du problème dont je pense que vous apprécierez la relative simplicité, au niveau de l'explication commune, exotérique, pour le dehors car c'est simplement une façon de parler sur ce que tout le monde croit - quelqu'un qui tomberait ici pour la première fois pourrait y trouver toutes sortes de raisons de satisfaction \* \* \* en fin de compte de se rendormir sur ses deux oreilles, à savoir sur ce qu'il a toujours entendu dire que l'analyste est un être supérieur par exemple... - malheureusement ça ne colle pas! Cela ne colle pas et le témoignage nous en est donné par les analystes eux-mêmes. Non pas simplement sous la forme d'une déploration la larme à l'œil : « nous ne sommes jamais égaux à notre fonction ». Dieu merci, cette sorte de \*\*déclaration\*\* encore qu'elle existe nous est épargnée depuis un certain temps, c'est un fait, un fait dont je ne suis pas moi ici le responsable, que je n'ai qu'à enregistrer.

9. Nous proposons ici une reconstruction du schéma tel que nous supposons (à l'aide de notes) que Lacan l'a construit au tableau. Nous indiquons en chiffres romains les places qu'il désigne.

C'est que depuis un certain temps ce qu'on admet effectivement dans la pratique analytique, je parle dans les meilleurs cercles, je fais allusion précisément par exemple au cercle kleinien, je veux dire à ce qu'a écrit Mélanie Klein à ce sujet, à ce qu'a écrit Paula Heimann dans un article sur [le contretransfert], «On counter-transference», et que vous trouverez facilement<sup>10</sup>... ce n'est pas dans tel ou tel article que vous avez à le chercher, actuellement tout le monde considère comme acquis, comme admis ce que je vais dire (on l'articule plus ou moins franchement et surtout on comprend plus ou moins bien ce qu'on articule, c'est la seule chose, mais c'est admis), c'est que l'analyste doit tenir compte, dans son information et sa manœuvre, des sentiments non pas qu'il inspire mais qu'il éprouve dans l'analyse.

Le contre-transfert n'est plus considéré de nos jours comme étant dans son essence une imperfection, ce qui ne veut pas dire qu'il ne puisse pas l'être bien sûr, mais s'il ne reste pas comme imperfection, il n'en reste pas moins quelque chose qui lui fait mériter le nom de contre-transfert. Vous allez le voir encore, pour autant qu'apparemment il est exactement de la même nature que cette autre **\*\*face\*\*** du transfert que la dernière fois j'opposais au transfert conçu comme automatisme de répétition, à savoir ce sur quoi j'ai entendu centrer la question, le transfert en tant qu'on le dit positif ou négatif, en tant que tout le monde l'entend comme les sentiments éprouvés par l'analysé à l'endroit de l'analyste.

Eh bien le contre-transfert dont il s'agit, dont il est admis que nous devons tenir compte - s'il reste discuté [de] ce que nous devons en faire et vous allez voir à quel niveau - le contre-transfert c'est bien de celui-là qu'il s'agit, à savoir des sentiments éprouvés par l'analyste dans l'analyse, déterminés à chaque instant par ses relations à l'analysé.

On nous dit... je choisis une référence presque au hasard mais c'est un bon article quand même (c'est jamais complètement au hasard qu'on choisit quelque chose), parmi tous ceux que j'ai lus, il y a probablement une raison pour que celui-là j'aie envie de vous en communiquer le titre, cela s'appelle justement - c'est en somme le sujet que nous traitons aujourd'hui - « Normal Counter-transference and some of its Deviations » (« Le contre-transfert normal et certaines de ses déviations »), par Roger Money-Kyrle 11, manifestement appartenant au cercle kleinien et relié à Mélanie Klein par l'intermédiaire de Paula Heimann.

Vous y verrez que l'état d'insatisfaction, l'état de préoccupation **\*\*sous\*\*** la plume de Paula Heimann c'est même le pressentiment... Dans son article, elle fait état de ceci qu'elle s'est trouvée devant quelque chose dont il ne faut pas être vieil analyste pour ne pas en avoir l'expérience, devant une situation qui est trop fréquente [à savoir] que l'analyste puisse être confronté dans les premiers temps d'une analyse [à] un patient qui se précipite de façon manifestement déterminée par l'analyse elle-même, si lui-même ne s'en rend pas compte, dans des décisions prématurées, dans une liaison à longue portée, voire un mariage. Elle sait que c'est chose à analyser, à interpréter, à contrer dans une certaine mesure. Elle fait état à ce moment d'un sentiment tout à fait gênant qu'elle en éprouve dans ce cas particulier. Elle en fait état comme de quelque chose qui, à soi tout seul, lui est le signe 10. Paula Heimann, «On counter-transference», texte lu au XVIe congrès international de Psychanalyse à Zurich en 1949, paru dans *The International Journal of Psychoanalysis*, vol. XXXI, 1950.

**\*\*phase\*\***

**\*\*dans\*\***

11. Cf. la trad. traduction inédite de cet article, produite dans ce bulletin no. 5.

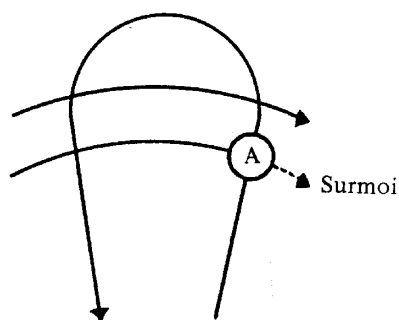
qu'elle a raison de s'en inquiéter plus spécialement. Elle montre en quoi c'est précisément ce qui lui permet de mieux comprendre, d'aller plus loin. Mais il y a bien d'autres sentiments qui peuvent apparaître et l'article [de Money-Kyrie) par exemple dont je vous parle fait vraiment état des sentiments de dépression, de chute générale de l'intérêt pour les choses, de désaffection, de désaffection même que peut éprouver l'analyste par rapport à tout ce qui le touche<sup>12</sup>.

L'article est joli à lire parce que l'analyste ne nous décrit pas seulement ce qui résulte de l'au-delà de telle séance où il lui semble qu'il n'a pas su répondre suffisamment à ce qu'il appelle lui-même *a demanding patient*. Ce n'est pas parce que vous y voyez l'écho de la demande qu'il faut vous en tenir là pour comprendre l'accent anglais. *Demanding*, c'est plus, c'est une exigence pressante. Et il fait état à ce propos du rôle du *superego* analytique d'une façon qui assurément, si vous lisez l'article, vous paraîtra présenter bien quelque *gap*, je veux dire ne trouverait vraiment sa portée que si vous vous référez à ce qui vous est donné dans le graphe et pour autant que le graphe (pour autant que vous y introduisez les pointillés) se présente ainsi que, dans la ligne du bas, c'est au-delà du lieu de l'Autre que la ligne pointillée vous représente le Surmoi.

Je vous mets le reste du graphe pour que vous vous rendiez compte à ce propos [de ce] en quoi il peut vous servir. C'est à comprendre que ce n'est pas toujours à mettre au compte de cet élément en fin de compte opaque (avec cette sévérité du *superego*) que telle ou telle demande puisse produire ces effets dépressifs voire plus encore chez l'analyste; c'est précisément pour autant qu'il y a continuité entre la demande de l'Autre et la structure dite du *superego*. Entendez que c'est quand la demande du sujet vient à s'introduire, à passer comme

demande articulée chez celui qui en est le récipiendaire, d'une façon telle qu'elle représente sa propre demande sous une forme inversée (exemple, quand une demande d'amour venant de la mère vient à rencontrer chez celui qui a à répondre sa propre demande d'amour allant à la mère) que nous trouvons les effets les plus forts qu'on appelle effets d'hypersévérité du *superego*. Je ne fais ici que vous l'indiquer car ce n'est pas par là que passe notre chemin, c'est une remarque latérale. Ce qui importe, c'est qu'un analyste qui paraît quelque un de particulièrement agile et doué pour reconnaître sa propre expérience va [jusqu' ] à faire état, nous présenter comme exemple quelque chose qui a fonctionné, et d'une façon qui lui paraît mériter communication non pas comme d'une bavure ni comme d'un effet accidentel plus ou moins bien corrigé, mais comme d'un procédé intégrable dans la doctrine des opérations analytiques.

Il dit avoir lui-même fait état du sentiment qu'il a repéré comme étant en relation avec les difficultés que lui présente l'analyse d'un de ses patients; [il dit] avoir lui-même, et pendant une période connotée avec le pittoresque



12. Variante envisagée: tout ce qu'il touche (sténotypie).

de la sanction de la vie anglaise, avoir lui-même pendant son week-end pu noter après une période assez stimulée autour ce que lui avait laissé de problématique, d'insatisfaisant ce qu'il avait pu faire dans la semaine avec son patient... il a subi sans en voir d'abord du tout le lien, lui-même, une espèce de coup de pompe - appelons les choses par leur nom - qui \*\*l'a\*\* fait pendant la deuxième moitié de son week-end se trouver dans un état qu'il ne reconnaît qu'à se le formuler lui-même dans les mêmes termes que son patient \*\*l'a\*\* fait<sup>13</sup> d'un état de dégoût confinant à la dépersonnalisation, d'où était partie toute la dialectique de la semaine - et auquel justement (il était d'ailleurs accompagné d'un rêve dont l'analyste s'était éclairé pour lui répondre) il avait le sentiment de ne pas avoir donné la bonne réponse, à tort ou à raison, mais en tout cas fondé sur ceci que sa réponse avait fait salement râler le patient, et qu'à partir de là il était devenu excessivement méchant avec lui.

Et voilà qu'il se trouve, lui, l'analyste, reconnaître qu'en fin de compte ce qu'il éprouve, c'est exactement ce qu'au départ le patient lui a décrit d'un de ses états. Ce n'était pas, pour lui le patient, très nouveau, ni nouveau pour l'analyste de s'apercevoir que le patient pouvait être sujet à ces phases à la limite de la dépression et de menus effets paranoïdes.

Voilà ce qui nous est rapporté et que l'analyste en question (ici encore avec tout un cercle, le sien, celui que j'appelle en l'occasion un cercle kleinien) d'emblée conçoit comme représentant l'effet du mauvais objet projeté dans \*\*l'analyste\*\* en tant que le sujet, en analyse ou pas, est susceptible de le projeter dans l'autre. Il ne semble pas faire problème dans un certain champ analytique - dont nous devons après tout admettre qu'à ce degré quand même de croyance quasi magique que ça peut supposer, ça ne doit pas tout de même être sans raison qu'on y glisse si facilement - que ce mauvais objet projeté est à comprendre comme ayant tout naturellement son efficace, au moins quand il s'agit de celui qui est accouplé au sujet \* \* \* dans une relation aussi étroite, aussi cohérente que celle qui est créée par une analyse commencée déjà depuis un bout de temps. Comme ayant toute son efficace dans quelle mesure? L'article vous le dit aussi, dans la mesure où cet effet procède d'une non-compréhension de la part de l'analyste, du patient. L'effet dont il s'agit nous est présenté comme l'utilisation possible des déviations du *normal counter-transference*. Car comme le début de l'article nous l'articule, ce *normal counter-transference* déjà se produit de par le rythme de va-et-vient de l'introjection du discours de l'analysé et de quelque chose qui admet dans sa normalité la projection possible - voyez s'il va loin - sur l'analysé de quelque chose qui se produit comme un effet imaginaire de réponse à cette introjection de son discours.

Cet effet de contre-transfert est dit normal pour autant que la demande introjectée est parfaitement comprise. L'analyste n'a aucune peine à se repérer dans ce qui se produit alors d'une façon tellement claire dans sa propre introjection ; il n'en voit que la conséquence et il n'a même pas à en faire usage. Ce qui se produit est réellement là au niveau de i (a) \* \* et \* \* tout à fait maîtrisé. Et ce qui se produit du côté du patient, l'analyste n'a pas à se surprendre que cela se produise; ce que le patient projette sur lui, il n'en est pas affecté.

C'est en tant qu'il ne comprend pas qu'il en est affecté, que c'est une déviation du contre-transfert normal, que les choses peuvent en venir à ce qu'il devienne effectivement le patient de ce mauvais objet projeté en lui par

13. Dans l'exemple que donne Money - Kyrle. cette séquence ne se passe pas pendant le week-end.  
168

son partenaire. Je veux dire qu'il ressent en lui l'effet de quelque chose de tout à fait inattendu dans lequel seule une réflexion faite à part lui permet, et encore peut-être seulement parce que l'occasion est favorable, de reconnaître l'état même que lui avait décrit son patient.

Je vous le répète, je ne prends pas à ma charge l'explication dont il s'agit, je ne la repousse pas non plus. Je la mets provisoirement en suspens pour aller pas à pas, pour vous mener au biais précis où j'ai à vous mener pour articuler quelque chose. Je dis simplement que si l'analyste ne la comprend pas lui-même, il n'en devient pas moins, au dire de l'analyste expérimenté, effectivement le réceptacle de la projection dont il s'agit et sent en lui-même ces projections comme un objet étranger ; ce qui met évidemment l'analyste dans une singulière position de dépotoir. Parce que... si cela se produit avec beaucoup de patients comme ça, vous voyez où cela peut nous mener, quand on n'est pas en mesure de centrer à propos duquel ça se produit, ces faits qui se représentent dans la description qu'en fait Money-Kyrle comme déconnectés. Cela peut poser quelques problèmes.

Quoi qu'il en soit je fais le pas suivant. Je le fais avec son auteur qui nous dit, si nous allons dans ce sens qui ne date pas d'hier (déjà Ferenczi avait mis en cause jusqu'à quel point l'analyste devait faire part à son patient de ce que lui, l'analyste, éprouvait lui-même dans la réalité, dans certains cas [comme] un moyen de donner au patient l'accès à cette réalité)<sup>14</sup> personne actuellement n'ose aller aussi loin et nommément pas dans l'école à laquelle je fais allusion. Je veux dire, par exemple, Paula Heimann dira que l'analyste doit être très sévère dans son journal de bord, son hygiène quotidienne, être toujours au fait d'analyser ce qu'il peut éprouver lui-même de cet ordre, mais c'est une affaire de lui-même à lui-même, et dans le dessein d'essayer de faire la course contre la montre, c'est-à-dire de rattraper le retard qu'il aura pu ainsi prendre dans la compréhension, l'*understanding* de son patient.

Money-Kyrle, sans être Ferenczi ni aussi réservé, va plus loin sur ce point local de l'identité de l'état par lui ressenti avec celui que lui a amené au début de la semaine son patient. Il va tout de même, sur ce point local, à lui en donner communication et à noter, c'est l'objet de son article - ou plus exactement de la communication qu'il a faite en 1955 au Congrès de Genève dont son article est la reproduction - à noter l'effet (il ne nous parle pas de l'effet lointain mais de l'effet immédiat) sur son patient, qui est lui d'une jubilation évidente, à savoir que le patient n'en déduit rien d'autre que « Ah! vous me le dites, eh bien j'en suis bien content car quand vous m'avez fait l'autre jour l'interprétation à propos de cet état - et en effet il lui en avait fait une un petit peu fumeuse, vaseuse, il peut le reconnaître - moi, dit le patient, j'ai pensé que ce que vous disiez là, ça parlait de vous et pas du tout de moi. »

Nous sommes donc là, si vous voulez, en plein malentendu et je dirai que nous nous en contentons. Enfin l'auteur s'en contente car il laisse les choses là, puis nous dit-il, à partir de là l'analyse repart et lui offre, nous n'avons qu'à l'en croire, toutes les possibilités d'interprétations ultérieures.

14. Cette allusion à la pratique de Ferenczi est discutée par Paula Heimann dans ce même article (cité n. 10) où elle argumente sa position.

Le fait que ce qui nous est présenté comme déviation du contre-transfert est ici posé comme moyen instrumental qu'on peut codifier qui, dans des cas semblables, est de s'efforcer de rattraper la situation aussi vite que possible (au moins par la reconnaissance de ses effets sur l'analyste et au moyen de communications mitigées proposant au patient quelque chose qui, assurément à cette occasion, a un caractère d'un certain dévoilement de la situation analytique dans son ensemble), d'en attendre quelque chose qui soit un redépart qui dénoue ce qui apparemment s'est présenté comme impasse dans la situation analytique - je ne suis pas en train d'entériner **\*\*l'approprié\*\*** de cette façon de procéder - simplement je remarque que ce n'est certainement pas lié à un point privilégié **\*\*\*** que quelque chose de cet ordre puisse être de cette façon produit.

Ce que je peux dire, c'est que dans toute la mesure où il y a à cette façon de procéder une légitimité, en tous les cas ce sont nos catégories qui nous permettent de le comprendre. M'est avis qu'il n'est pas possible de le comprendre hors du registre de ce que j'ai pointé comme étant la place de a, l'objet partiel, l'agalma dans la relation de désir en tant qu'elle-même est déterminée à l'intérieur dans une relation plus vaste, celle de l'exigence d'amour. \* \* \* Ce n'est que là, \* \* \* ce n'est que dans cette topologie que nous pouvons comprendre une telle façon de procéder, dans une topologie qui nous permet de dire que, même si le sujet ne le sait pas, par la seule supposition je dirai objective de la situation analytique, c'est déjà dans l'Autre que petit a, l'agalma fonctionne. Et **\*\*\*** ce qu'on nous présente à cette occasion comme contre-transfert normal ou pas, n'a vraiment aucune raison spéciale d'être qualifié de contre-transfert, je veux dire qu'il ne s'agit là que d'un effet irréductible de la situation de transfert simplement par elle-même.

Du fait qu'il y a transfert, **\*\*ça\*\*** suffit pour que nous soyons impliqués dans cette position d'être celui qui contient l'agalma, l'objet fondamental dont il s'agit dans l'analyse du sujet comme lié, conditionné par ce rapport de vacillation du sujet que nous caractérisons comme constituant le fantasme fondamental, comme instaurant le lieu où le sujet peut se fixer comme désir.

C'est un effet légitime du transfert. Il n'y a pas besoin là pour autant de faire intervenir le contre-transfert comme s'il s'agissait de quelque chose qui serait la part propre, et bien plus encore la part fautive de l'analyste. Seulement je crois que pour le reconnaître il faut que l'analyste sache certaines choses, il faut qu'il sache en particulier que le critère de sa position correcte n'est pas qu'il comprenne ou qu'il ne comprenne pas. Il n'est pas absolument essentiel qu'il ne comprenne pas mais je dirai que jusqu'à un certain point cela peut être préférable à une trop grande confiance dans sa compréhension. En d'autres termes, il doit toujours mettre en doute ce qu'il comprend et se dire que ce qu'il cherche à atteindre, c'est justement ce qu'en principe il ne comprend pas. C'est en tant certes qu'il sait ce que c'est que le désir, mais qu'il ne sait pas ce que ce sujet avec lequel il est embarqué dans l'aventure analytique désire, qu'il est en position d'en avoir en lui, de ce désir, l'objet. Car seulement cela explique tels de ces effets si singulièrement encore effrayants, semble-t-il.

J'ai lu un article que je vous désignerai plus précisément la prochaine fois, où un monsieur, pourtant plein d'expérience, s'interroge sur ce qu'on doit faire quand dès les premiers rêves, quelquefois dès avant que l'analyse

**\*\*la propriété\*\***

**\*\*\*et**

**\*\*\*que**

**\*\*\*que**

**\*\*a\*\***

commence, l'analysé se produit à lui-même l'analyste comme un objet d'amour caractérisé. La réponse de l'auteur est un peu plus réservée que celle d'un autre auteur qui lui prend le parti de dire : quand ça commence comme cela il est inutile d'aller plus loin il y a trop de rapports de réalité<sup>15</sup>. Ainsi, est-ce que c'est même ainsi que nous devons dire les choses quand pour nous, si nous nous laissons guider par les catégories que nous avons produites, nous pouvons dire que dans le principe de la situation le sujet est introduit comme digne d'intérêt, digne d'amour, comme *erômenos*. C'est pour lui qu'on est là mais cela c'est l'effet, si l'on peut dire, manifeste. Si nous admettons que l'effet latent est lié à sa non-science, à son inscience, son inscience, c'est l'inscience de quoi? de ce quelque chose qui est justement l'objet de son désir d'une façon latente, je veux dire objective, structurale. Cet objet est déjà dans l'Autre et c'est pour autant qu'il en est ainsi que, qu'il le sache ou pas, virtuellement, il est constitué comme *erastès*, remplissant de ce seul fait cette condition de métaphore, de substitution de *l'erastès* à *l'erômenos* dont nous avons dit qu'elle constitue de par elle-même le phénomène de l'amour - et dont il n'est pas étonnant que nous voyions les effets flambants dans l'amour de transfert dès le début de l'analyse. Il n'y a pas lieu pour autant de voir là une contre-indication.

Et c'est bien là que se pose la question du désir de l'analyste et jusqu'à un certain point de sa responsabilité car, à vrai dire, il suffit de supposer une chose pour que la situation soit - comme s'expriment les notaires à propos des contrats - parfaite. Il suffit que l'analyste, à son insu même, pour un instant, place son propre objet partiel, son *agalma*, dans le patient auquel il a à faire, c'est là en effet qu'on peut parler d'une contre-indication. Mais, comme vous le voyez, rien moins que repérable, rien moins que repérable dans toute la mesure où la situation du désir de l'analyste n'est pas précisée.

Et il vous suffira de lire l'auteur que je vous indique [ Money -Kyrie ; pour voir que bien sûr la question de ce qui intéresse l'analyste, il est bien forcé de se la poser par la nécessité de son discours. Et qu'est-ce qu'il nous dit? que deux choses sont intéressantes dans l'analyste quand il fait une analyse, deux *basic drives*. Et vous allez voir qu'il est bien étrange de voir qualifier de pulsions passives les deux que je vais vous dire : la *reparative*, nous dit-il textuellement, qui va contre la destructivité latente de chacun de nous et, d'autre part le *drive* parental.

Voilà comment un analyste d'une école certainement aussi poussée, aussi élaborée que l'école kleinienne vient à formuler la position que doit prendre comme tel un analyste. Après tout je ne vais pas moi me voiler la face ni en pousser les hauts cris. Je pense que, pour ceux qui sont familiers de mon séminaire, vous en voyez assez le scandale. Mais après tout, c'est un scandale auquel nous participons plus ou moins car nous parlons sans cesse comme si c'était de cela dont il s'agit - même si nous savons bien que nous ne savons pas que nous ne devons pas être les parents de *\*l'analysé\** - nous dirons dans une pensée sur le champ des psychoses.

Et le *drive* réparatif, qu'est-ce que ça veut dire? Ça veut dire énormément de choses, ça a follement d'implications bien sûr dans toute notre expérience. Mais enfin, est-ce qu'il ne vaut pas la peine à ce propos d'articuler en quoi ce réparatif doit se distinguer des abus de l'ambition thérapeutique par exemple? Bref, la mise en cause non pas de l'absurdité de telle thématique mais au contraire ce qui la justifie. Car bien entendu je fais le crédit à

15. Nous n'avons pas encore pu préciser le nom de ces deux auteurs auxquels Lacan se réfère sans les nommer. Nous poursuivons les recherches: toute information sur cette question nous sera précieuse.



l'auteur et à toute l'école qu'il représente de viser quelque chose qui a effectivement sa place dans la topologie. Mais il faut l'articuler, le dire, situer où c'est, l'expliquer autrement.

C'est pour cela que la prochaine fois je résumerai rapidement ce qu'il se trouve que, d'une façon apologétique, j'ai fait dans l'intervalle de ces deux séminaires, devant un groupe de philosophie, un exposé de la «Position du désir»<sup>16</sup>. Il faut qu'une bonne fois soit situé ce pourquoi un auteur expérimenté peut parler de *drive* parental, de pulsion parentale et réparative à propos de **\*\*l'analyste\*\*** et dire en même temps quelque chose qui doit d'une part avoir sa justification, mais qui, d'autre part la requiert impérieusement.

**\*\*l'analyse\*\***

16. Cet exposé a eu lieu le 6 mars 1961 sous le titre : « Position du désir». Nous ne savons pas jusqu'à présent s'il en existe une trace écrite.

Pour ceux qui en quelque sorte tombent aujourd'hui parmi nous de la lune je donne un bref repérage. Après avoir tenté de reposer devant vous dans des termes plus rigoureux qu'il n'a été fait jusqu'à présent ce qu'on peut appeler la théorie de l'amour, ceci sur le fondement du *Banquet* de Platon, c'est à l'intérieur de ce que nous avons réussi à situer dans ce commentaire que je commence d'articuler la position du transfert dans le sens où je l'ai annoncé cette année, c'est-à-dire dans ce que j'ai appelé avant tout « sa disparité subjective ». J'entends par là que la position des deux sujets en présence n'est aucunement équivalente. Et c'est pour cela qu'on peut parler, non pas de situation, mais de pseudo-situation analytique, de « prétendue situation ».

Abordant donc depuis les deux dernières fois la question du transfert, je l'ai fait du côté de l'analyste. Ce n'est pas dire que je donne au terme de contre-transfert le sens où il est couramment reçu d'une sorte d'imperfection de la purification de l'analyste dans la relation à l'analysé. Bien au contraire, j'entends dire que le contre-transfert, à savoir l'implication nécessaire de l'analyste dans la situation du transfert fait qu'en somme nous devons nous méfier de ce terme **\*\*impropre**.

L'existence du contre-transfert [est une] conséquence nécessaire**\*\*** purement et simplement du phénomène du transfert lui-même si on l'analyse correctement<sup>1</sup>.

J'ai introduit ce problème par le fait actuel dans la pratique analytique qu'il est reçu d'une façon assez étendue que ce que nous pourrions appeler un certain nombre, d'affects, pour autant que l'analyste en est touché dans l'analyse, constituent un mode sinon normal du moins normatif du repérage de la situation analytique. Et même je dis, non seulement de l'information de l'analyste dans la situation analytique, mais même un élément possible de son intervention par la communication qu'il peut éventuellement en faire à l'analysé.

Et, je le répète, je n'ai pas pris sous mon chef la légitimité de cette méthode. Je constate qu'elle a pu être introduite et promue, qu'elle a été admise, reçue dans un champ très large de la communauté analytique et que ceci à soi tout seul est suffisamment indicatif sur notre chemin, pour l'instant, qui est d'analyser comment les théoriciens qui entendent ainsi l'usage du contre-transfert le légitiment. Ils le légitiment pour autant qu'ils le lient à des moments d'incompréhension de la part de l'analyste, comme si cette incompréhension était en soi le critère, le point de partage, le versant où

**\*\*impropre de l'existence du contre-transfert. Les conséquences nécessaires\*\***

1. Variante trouvée dans des notes: ... *l'implication nécessaire de l'analyste dans la situation du transfert fait qu'il est impossible de faire découler le contre-transfert du transfert.*

quelque chose se définit qui oblige l'analyste à passer à un autre mode de communication, à un autre instrument dans sa façon de se repérer dans ce dont il s'agit, c'est-à-dire l'analyse du sujet. C'est donc autour de ce terme de compréhension que va pivoter ce que j'entends vous montrer aujourd'hui pour permettre de serrer de plus près \*\*\* ce qu'on peut appeler, selon nos termes, le rapport de la demande du sujet avec son désir, \*étant entendu que nous avons mis au principe ce en quoi nous avons montré que le retour est nécessaire\*, c'est à mettre au premier plan que ce dont il s'agit dans l'analyse n'est autre chose que la mise au jour de la manifestation du désir du sujet. Où est la compréhension quand nous comprenons? Quand nous croyons comprendre, qu'est-ce que cela veut dire? Je pose que cela veut dire dans sa forme la plus assurée, je dirai dans sa forme primaire, que la compréhension de quoi que ce soit que le sujet articule devant nous est quelque chose que nous pouvons définir ainsi au niveau du conscient, c'est qu'en somme nous savons quoi répondre à ce que l'autre demande. C'est dans la mesure où nous croyons pouvoir répondre à la demande que nous sommes dans le sentiment de comprendre.

Sur la demande pourtant nous en savons un peu plus que cet abord immédiat, précisément en ceci que nous savons que la demande n'est pas explicite, qu'elle est même beaucoup plus qu'implicite, qu'elle est cachée pour le sujet, qu'elle est comme devant être interprétée. Et c'est là qu'est l'ambiguïté pour autant que nous qui l'interprétons nous répondons à la demande inconsciente sur le plan d'un discours qui pour nous est un discours \*\* conscient \*\*. C'est bien là qu'est le biais, le piège et qu'aussi bien depuis toujours nous tendons à glisser vers cette supposition, cette capture que notre réponse... Le sujet en quelque sorte devrait se contenter de ce que nous mettons au jour par notre réponse quelque chose dont il devrait se satisfaire. Nous savons que c'est là que se produit pourtant toujours quelque résistance.

C'est de la situation de cette résistance, de la façon dont nous pouvons qualifier les instances à quoi nous avons à la rapporter, qu'ont découlé toutes les étapes, tous les stades de la théorie analytique du sujet - à savoir des diverses instances auxquelles en lui nous avons affaire.

Néanmoins n'est-il pas possible d'aller en un point plus radical, sans nier bien sûr la part qu'ont dans la résistance ces diverses instances du sujet, voir, saisir que la difficulté des rapports de la demande du sujet à la réponse qui lui est faite se situe plus loin, se situe en un point tout à fait originel. En ce point, j'ai essayé de vous porter en vous montrant ce qui résulte chez le sujet qui parle - du fait, l'exprimais-je ainsi, que ses besoins doivent passer par les défilés de la demande - que de ce fait même, à ce point tout à fait originel, il résulte précisément ce quelque chose où se fonde ceci que tout ce qui est tendance naturelle, chez le sujet qui parle, a à se situer dans un au-delà et dans un en deçà de la demande. Dans un au-delà \*\* c'est \*\* la demande d'amour, dans un en deçà \*\* c'est \*\* ce que nous appelons le désir, avec ce qui le caractérise comme condition, comme ce que nous appelons sa condition absolue dans la spécificité de l'objet \*\*qui le\*\* concerne, petit a, cet objet partiel (ce quelque chose que j'ai essayé de vous montrer comme inclus dès l'origine dans ce texte fondamental de la théorie de l'amour, ce texte du *Banquet*, comme *agalma*) en tant que je l'ai identifié aussi à l'objet partiel de la théorie analytique.

\*\*\*autour de

\* \*

\*\*concret\*\*

\*\*qui est\*\*

\*\*qu'il\*\*

C'est ceci qu'aujourd'hui, par un bref reparcours de ce qu'il y a de plus original<sup>2</sup> dans la théorie analytique, les *Triebe*, « les pulsions et leur destin », j'entends vous faire toucher du doigt, avant que nous puissions en déduire ce qui en découle quant à ce qui nous importe, à savoir le point sur lequel je vous ai laissés la dernière fois du *drive* intéressé dans la position de l'analyste. Vous vous rappelez que c'est sur ce point problématique que je vous ai laissés pour autant qu'un auteur, celui précisément qui s'exprime sur le sujet du contre-transfert, désigne dans ce qu'il appelait le *drive* parental, ce besoin d'être parent, ou le *drive* réparatif, ce besoin d'aller contre la destructivité naturelle supposée chez tout sujet en tant qu'analysé analysable.

Vous avez tout de suite saisi la hardiesse, l'audace, le paradoxe d'avancer des choses comme celles-là puisque aussi bien il suffit un instant de s'y arrêter pour s'apercevoir, à propos de ce *drive* parental, si c'est bien ce qui doit être présent dans la situation analytique, qu'alors comment même oserons nous parler de la situation du transfert, si c'est vraiment un parent que le sujet en analyse a en face de lui? Quoi de plus légitime qu'il retombe à son endroit dans la position même qu'il a eue pendant toute sa formation à l'endroit des sujets autour desquels se sont constituées les situations passives fondamentales pour lui qui constituent [dans] la chaîne signifiante les automatismes de répétition. En d'autres termes, comment ne pas s'apercevoir que nous avons là une contradiction directe, que nous allons droit sur l'écueil qui permettra de nous la poser? Qui nous contredira en disant que la situation de transfert, telle qu'elle s'établit dans l'analyse, est en discordance avec la réalité de cette situation - que certains expriment imprudemment comme une situation si simple, celle de la situation dans l'analyse, dans *l'hic et nunc* du rapport au médecin? Comment ne pas voir que si le médecin est là armé du *drive* parental, si élaboré que nous le supposons du côté d'une position éducative, il n'y aura absolument rien qui distancie la réponse normale du sujet à cette situation et tout ce qui pourra être énoncé comme la répétition d'une situation passée.

Il faut bien dire qu'il n'y a pas même moyen d'articuler la situation analytique sans poser au moins quelque par l'exigence contraire.

Et par exemple au chapitre III de *l'Au-delà du principe du plaisir*, quand effectivement Freud, reprenant l'articulation dont il s'agit dans l'analyse, fait le départ de la remémoration et de la reproduction de l'automatisme de répétition, *Wiederholungszwang*, pour autant qu'il le considère comme un demi-échec de la visée remémoratrice de l'analyse, comme un échec nécessaire allant jusqu'à mettre au compte de la structure du Moi (en tant qu'il éprouve à ce stade de son élaboration d'en fonder l'instance comme en grande partie inconsciente) d'attribuer et de mettre au compte, non pas le tout (puisque sans doute tout l'article est fait pour montrer qu'il y a une **\*\*marge\*\***) mais la part la plus importante de cette fonction de répétition, au compte de la défense du Moi **\*\*** contre **\*\*** la remémoration refoulée, considérée comme le vrai terme, le terme dernier, encore que peut-être à ce moment considéré comme impossible<sup>3</sup>, de l'opération analytique.

C'est donc en suivant la voie de quelque chose qui est la résistance à cette visée dernière, la résistance située dans la fonction inconsciente du Moi, que Freud nous dit que nous devons en passer par là que, « dans la règle, le médecin ne peut épargner à l'analysé cette phase de la cure, doit lui laisser revivre à nouveau un nouveau morceau de sa vie oubliée et qu'il a pour ceci 2.

Certaines versions donnent *originel*.

**\*\*marche\*\***

**\*\*dans\*\***

3. Une autre version écrit: comme *inaccessible*.

à prendre soin \* \* à ce \* \* qu'une certaine mesure von *Überlegenheit* de supériorité reste conservée grâce à quoi la réalité apparente *die auscheinende Realität*, pourtant toujours de nouveau pourra être reconnue dans un reflet comme un effet de miroir d'un passé oublié »<sup>4</sup>. Dieu sait à quels abus d'interprétation a prêté ce pointage de cet *Überlegenheit*. C'est là autour que toute la théorie de l'alliance avec ce qu'on appelle la partie saine du moi a pu s'édifier. Il n'y a pourtant dans un tel passage rien de semblable et je [ne] puis assez souligner ce qui au passage a dû vous apparaître, c'est le caractère en quelque sorte neutre, *ne-uter*, ni d'un côté ni de l'autre, de cet *Überlegenheit*. Où est-elle cette supériorité? Est-ce du côté du médecin qui, espérons-le, conserve toute sa tête? Est-ce que c'est cela qui est entendu dans l'occasion ou est-elle du côté du malade?

Chose curieuse, dans la traduction française - qui, à l'égard<sup>5</sup> des autres, est aussi mauvaise que celles qui ont été faites sous divers autres patronages - la chose est traduite: *et doit seulement veiller à ce que le malade conserve un certain degré de sereine supériorité* - il n'y a rien de pareil dans le texte - *qui lui permette de constater, malgré tout, que la réalité de ce qu'il [revit et] reproduit n'est qu'apparente*. Si bien que la question de la situation de cet *Überlegenheit* exigible sans doute, dont il s'agit, est-ce que nous ne devons pas la situer d'une façon qui, je crois, peut être infiniment plus précise que tout ce qui est élaboré, dans ces prétendues comparaisons de l'aberration actuelle de ce qui se répète dans le traitement avec une situation qui serait donnée comme parfaitement connue'.

Repartons donc de l'examen des phases et de la demande, des exigences du sujet telles que dans nos interprétations nous les abordons, et commençons simplement selon cette chronologie, selon cette diachronie qui est celle dite des phases de la libido, par la demande la plus simple, celle à laquelle nous nous référons tellement fréquemment, disons qu'il s'agit d'une demande orale. Qu'est-ce qu'une demande orale? C'est la demande d'être nourri qui s'adresse à qui, à quoi? Elle s'adresse à cet Autre qui *\*\*entend\*\** et qui, à ce niveau primaire de l'énonciation de la demande, peut vraiment être désigné comme ce que nous appelons le lieu de l'Autre, l'Autre ... on,

*\*\*parce\*\**

*\*\*attend\*\**

4. Cf. *Jenseits des Lustprinzips*, GW III, p. 17.

... *er muss ihn ein gewisses Stück seines vergessenen Lebens wiedererleben lassen und hat*  
1 2 3 7 8 9 10 12 11 6 5 4 13 14

*dafür zu sorgen, dass ein Mass von Überlegenheit erhalten bleibt...*  
17 15 16 18 19 20 21 22 23

... il (le médecin) doit lui (l'analysé) laisser revivre de nouveau un certain fragment de sa  
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

vie oubliée et il a à	veiller	à ce que
11 12 13 14 15	se soucier	de ce que
	faire le nécessaire	pour que
	16	17 18

une quantité de	supériorité	demeure maintenue...
19 20 21	surplomb	subsiste
	22	23

*zu sorgen dafür, dass* est une locution, *dass* ne peut pas ici signifier *parce que*.

5. Variante envisagée: à l'égale.

6. Cf. S. Freud, *Essais de Psychanalyse*, trad. Hesnard, Paris, «Petite Bibliothèque Payot», 1970, p. 22.

7. Sur *l'aberration actuelle*, sans doute s'agit-il d'une allusion à Anna Freud; cf. *Écrits*, p. 603, 604.

l'Autron dirai-je à faire rimer nos désignations avec des désignations familières en physique. Voilà à cet Autron abstrait, impersonnel, adressée par le sujet, à son propre insu plus ou moins, cette demande d'être nourri.

Nous avons dit, \*toute demande, du fait qu'elle est parole, tend à se structurer en ceci qu'elle appelle \* \* \* de l'Autre sa réponse inversée, qu'elle évoque de par sa structure sa propre forme transposée selon une certaine inversion\*<sup>8</sup>. A la demande d'être nourri répond, de par la structure signifiante, au lieu de l'Autre, d'une façon que l'on peut dire contemporaine logiquement à cette demande, au niveau de l'Autron, la demande de se laisser nourrir.

Et nous le savons bien, dans l'expérience ce n'est pas là élaboration raffinée d'un dialogue fictif. Nous savons bien que c'est de cela qu'il s'agit entre l'enfant et la mère chaque fois qu'il éclate dans ce rapport le moindre conflit dans ce qui semble être fait pour se rencontrer, se boucler d'une façon strictement complémentaire. Quoi en apparence qui réponde mieux à la demande d'être nourri que celle de se laisser nourrir? Nous savons pourtant que c'est dans ce mode même de confrontation des deux demandes que gît cet infime gap, cette béance, cette déchirure où peut s'insinuer, où s'insinue d'une façon normale la discordance, l'échec préformé de cette rencontre en ceci même consistant que justement elle est non pas rencontre de tendances mais rencontre de demandes. \*\*\* C'est dans cette rencontre de la demande d'être nourri et de l'autre demande de se laisser nourrir que se glisse le fait, manifesté au premier conflit éclatant dans la relation de nourrissage, que cette demande, un désir la déborde et qu'elle ne saurait être satisfaite sans que ce désir s'y éteigne. \*\*\* C'est pour que ce désir qui déborde de cette demande ne s'éteigne pas que le sujet même qui a faim (de ce qu'à sa demande d'être nourri réponde la demande de se laisser nourrir) ne se laisse pas nourrir, refuse en quelque sorte de disparaître comme désir du fait d'être satisfait comme demande parce que l'extinction ou l'écrasement de la demande dans la satisfaction ne saurait se produire sans tuer le désir. C'est de là que sortent ces discordances dont la plus imagée est celle du refus de se laisser nourrir, de l'anorexie dite à plus ou moins juste titre mentale.

Nous trouvons là cette situation que je ne saurais mieux traduire qu'à jouer de l'équivoque des sonorités de la phonématique française, c'est qu'on ne saurait avouer à l'Autre le plus primordial ceci: « tu es le désir », sans du même coup lui dire: « tuer le désir » sans lui concéder qu'il tue le désir, sans lui abandonner le désir comme tel<sup>9</sup>. Et l'ambivalence première propre à toute demande c'est que dans toute demande est impliqué aussi que le sujet ne veut pas qu'elle soit satisfaite, vise en soi la sauvegarde du désir, témoigne de la présence aveugle du désir, innomé et aveugle.

Ce désir qu'est-ce que c'est? Nous le savons de la façon la plus classique et la plus originelle, c'est en tant que la demande orale a un autre sens que la satisfaction de la faim qu'elle est demande sexuelle, qu'elle est dans son fond, nous dit Freud depuis les Trois Essais sur la [Théorie de la] Sexualité, cannibalique et que le cannibalisme a un sens sexuel (il nous [le] rappelle

\* \*

\*\*\*le sujet

\*\*\*que

\*\*\*que

8. Ce passage est obscur, en voici des variantes:

- *toute demande, du fait qu'elle est parole, tend à se structurer en ceci qu'elle appelle, le sujet de l'autre sa réponse inversée qu'elle évoque de par sa structure: sa propre forme transposée selon une certaine inversion* (sténotypie),

- *toute demande, du fait qu'elle est parole tend à se structurer en ceci qu'elle appelle au sujet de l'autre une réponse sous sa forme inversée...* (trouvée dans des notes).

9. Certaines notes optent pour l'impératif singulier: *tue le désir*. Ce qui figure dans la sténotypie nous semble intraitable, en voici la photocopie : *tue es le désir*,

c'est là ce qui est masqué dans la première formulation freudienne) que de se nourrir pour l'homme est lié au bon vouloir de l'autre. Lié à ce fait par une relation polaire<sup>10</sup>, existe aussi ce terme que ce n'est pas seulement du pain de son bon vouloir que le sujet primitif a à se nourrir, mais bel et bien du corps de celui qui le nourrit. Car il faut appeler les choses par leur nom, ce que nous appelons relation sexuelle, c'est cela par quoi la relation à l'autre débouche dans une union des corps. Et l'union la plus radicale est celle de l'absorption originelle où pointe, est visé l'horizon du cannibalisme et qui caractérise la phase orale pour ce qu'elle est dans la théorie analytique.

Observons bien ici ce dont il s'agit. J'ai pris les choses par le bout le plus difficile en commençant par l'origine, alors que c'est toujours rétroactivement, à reculons que nous devons trouver comment les choses s'échafaudent dans le développement réel.

Il y a une théorie de la libido contre laquelle vous savez que je m'insurge encore que ce soit celle qu'a promue un de nos amis, Alexander, la théorie de la libido comme du surplus de l'énergie qui se manifeste dans le vivant quand la satisfaction des besoins liés à la conservation est obtenue. C'est bien commode mais c'est faux car la libido sexuelle n'est pas cela. La libido sexuelle est bien en effet un surplus mais c'est ce surplus qui rend vaine toute satisfaction du besoin là où elle se place et, au besoin - c'est bien le cas de le dire - refuse cette satisfaction pour préserver la fonction du désir.

Et aussi bien tout ceci n'est qu'évidence qui se confirme de partout, comme vous le verrez à revenir en arrière et à repartir \*\*de\*\* la demande d'être nourri; comme vous le toucherez du doigt tout de suite dans ce fait que du seul fait que la tendance de cette bouche qui a faim, par cette même bouche \*\*s'exprimant\*\* une chaîne signifiante... eh bien, c'est par là qu'entre en elle la possibilité de désigner la nourriture "qu'elle désire". Quelle nourriture? La première chose qui en résulte, c'est qu'elle peut dire, cette bouche: « pas celle-là! » La négation, l'écart, le «j'aime ça et pas autre chose » du désir entre déjà là où éclate la spécificité de la dimension du désir. D'où l'extrême prudence que nous devons avoir concernant nos interventions, nos interprétations, au niveau de ce registre oral. Car je l'ai dit, cette demande se forme au même point, au niveau du même organe où s'érige la tendance. Et c'est bien là que gît le trouble, la possibilité de produire toutes sortes d'équivoques en lui répondant. Bien sûr, de ce qui lui est répondu résultent tout de même la préservation de ce champ de la parole et la possibilité donc d'y retrouver toujours la place du désir - mais aussi la possibilité de toutes \*\*les suggestions de ceux qui tentent\*\* d'imposer au sujet que son besoin étant satisfait il n'a plus qu'à en être content, d'où la frustration compensée \* \* et \* \* le terme de l'intervention analytique.

Je veux aller plus loin et j'ai vraiment, vous allez le voir, aujourd'hui mes raisons pour le faire. Je veux passer au stade dit de la libido anale. Car aussi bien c'est là où je crois pouvoir rencontrer, atteindre et réfuter un certain

\*\*à\*\*

\*\*s'exprime en\*\*

\*\*qu'est le désir\*\*

\*\*les sujétions de ce qui tente\*\*

\*\*est\*\*

10. Le cannibalisme en tant que sexuel n'est en effet retenu par Freud qu'à partir de 1915 (cf. *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. Gallimard, « Idées », 1962, p. 95). Mais nous ne trouvons pas dans le texte de Freud le *bon vouloir de l'autre*, aussi proposons-nous un établissement qui lève une ambiguïté de la sténotypie. Lacan a peut-être néanmoins dit ce qu'a entendu et transcrit la sténotypiste: Il nous rappelle, c'est là ce qui est masqué dans la première formulation freudienne, que de se nourrir, pour l'homme, est lié au bon vouloir de l'autre, lié à ce fait par une relation polaire.

nombre des confusions qui s'introduisent de la façon la plus courante dans l'interprétation analytique.

A aborder ce terme par la voie de ce qu'est la demande dans ce stade anal, vous avez tous je pense assez d'expérience pour que je n'aie pas besoin de plus illustrer ce que j'appellerai la demande de retenir l'excrément, fondant sans doute quelque chose qui est un désir d'expulser. Mais ici ce n'est pas si simple car aussi bien cette expulsion est exigée aussi par le parent éducateur à une certaine heure. Là il est demandé au sujet de donner quelque chose qui satisfasse l'attente de l'éducateur, maternel en l'occasion.

\_L'élaboration qui résulte de la, complexité de cette demande mérite que nous nous y arrêtions car elle est essentielle. Observez qu'ici il ne s'agit [pas] plus du rapport simple d'un besoin avec la liaison à sa forme demandée \*\*que de l'excédent sexuel. C'est autre chose, c'est d'une discipline du besoin qu'il s'agit et la sexualisation ne se produit que dans le mouvement de retour au besoin qui, si je puis dire, ce besoin, le légitime comme don à la mère qui attend que l'enfant satisfasse à ses fonctions qui font sortir, apparaître quelque chose de digne de l'approbation générale. Aussi bien ce caractère de cadeau de l'excrément est-il bien connu de l'expérience et repéré depuis l'origine de l'expérience analytique. C'est tellement dans ce registre qu'ici un objet est vécu que l'enfant, dans l'excès de ses débordements occasionnels, l'emploie, on peut dire naturellement, comme moyen d'expression. Le cadeau excrémental fait partie de la thématique la plus antique de l'analyse.

Je veux à ce propos mettre en quelque sorte son terme dernier à cette extermination - à quoi je m'efforce depuis toujours - de la mythique de l'oblativité en vous montrant ici à quoi réellement elle se rapporte. Car à partir du moment où vous l'aurez une fois aperçu, vous ne pourrez plus reconnaître autrement ce champ de la dialectique anale qui est le champ véritable de l'oblativité. Il y a longtemps que sous des formes diverses j'essaie de vous introduire à ce repérage et nommément en vous ayant fait remarquer depuis toujours que le terme même d'oblativité est un fantasme d'obsessionnel. «Tout pour l'autre» dit l'obsessionnel et c'est bien ce qu'il fait<sup>11</sup>. Car l'obsessionnel étant dans le perpétuel vertige de la destruction de l'Autre, il n'en fait jamais assez pour que l'autre se maintienne dans l'existence. Mais ici nous en voyons la racine, le stade anal se caractérise en ceci que le sujet satisfait un besoin uniquement pour la satisfaction d'un autre. Ce besoin, on lui a appris à le retenir uniquement pour qu'il se fonde, s'institue comme l'occasion de la satisfaction de l'autre qui est l'éducateur. La satisfaction du pouponnage dont le torchage fait partie est d'abord celle de l'autre.

Et c'est proprement pour autant que quelque chose que le sujet a lui est demandé comme don, qu'on peut dire que l'oblativité est liée à la sphère de relations du stade anal. Remarquez-en la conséquence, c'est qu'ici la marge de la place qui reste au sujet comme tel, autrement dit le désir vient dans cette situation à être symbolisé par ce qui est emporté dans l'opération: le désir littéralement s'en va aux chiottes. La symbolisation du sujet comme ce qui s'en va dans le pot ou dans le trou à l'occasion est proprement ce que nous rencontrons dans l'expérience comme lié le plus profondément à la position du désir anal. C'est bien ce qui en fait à la fois le [drame] et aussi dans bien des cas \*\*l'évitement\*\*, je veux dire que ce n'est pas toujours à ce terme que nous réussissons à porter *l'insight* du

\*\*qu'à l'\*

\*\*l'évidemment\*\*

11. Cf. Écrits, p. 615.



patient. Néanmoins vous pouvez vous dire chaque fois, pour autant que le stade anal est intéressé, que vous auriez tort de ne pas vous méfier de la pertinence de votre analyse si vous n'avez pas rencontré ce terme.

Aussi bien d'ailleurs, je vous assure qu'à partir du moment où vous aurez touché sur ce point précis, névralgique qui vaut bien, pour l'importance qu'il a dans l'expérience, toutes les remarques sur les primitifs objets oraux bons ou mauvais, tant que vous ne repérerez pas en ce point le rapport foncier, fondamental du sujet comme désir avec l'objet le plus désagréable, vous n'aurez pas fait grand pas dans l'analyse des conditions du désir. Et pourtant vous ne pouvez nier qu'à tout instant ce rappel ne soit fait dans la tradition analytique.

Je pense que vous ne pouvez y rester si longtemps sourds que pour autant que les choses ne sont pas pointées dans leur topologie foncière comme je m'efforce ici de le faire pour vous.

Mais alors, me direz-vous, quoi ici du sexuel et de la fameuse pulsion sadique qu'on conjugue - grâce au tiret - au terme d'anal comme si ça allait tout simplement de soi? Il est bien clair qu'ici quelque effort est nécessaire de ce que nous ne pouvons appeler compréhension que pour autant qu'il s'agit d'une compréhension à la limite. \*\*\* Le sexuel ne peut rentrer ici que de façon violente. C'est bien ici ce qui se passe en effet puisque aussi bien c'est de la violence sadique qu'il s'agit. Encore ceci garde-t-il en soi plus d'une énigme et convient-il que nous nous y arrêtions. C'est justement dans la mesure où l'autre ici comme tel, prend pleinement \*\* la dominance \*\* dans la relation anale que le sexuel va se manifester dans le registre qui est propre à ce stade. Nous pouvons l'aborder, nous pouvons l'entrevoir à rappeler son antécédent qualifié sadique-oral (rappel qu'en somme la vie dans son fond est assimilation dévoratrice comme telle) et qu'aussi bien que ce thème de la dévoration était ce qui était situé au stade précédent dans la marge du désir, cette présence de la gueule ouverte de la vie est [aussi bien] ce qui ici vous fait apparaître comme une sorte de reflet, de fantasme ceci que, quand l'autre est posé comme le second terme<sup>12</sup>, il doit apparaître comme existence offerte à cette béance. Irons-nous jusqu'à dire que la souffrance s'y implique? C'est une souffrance bien particulière. Pour évoquer une sorte de schème fondamental qui, je crois, est celui qui vous donnera au mieux la structure du fantasme sadomasochiste comme tel, je dirai que c'est une souffrance attendue par l'autre, que c'est cette suspension de! l'autre imaginaire comme tel au-dessus du gouffre de la souffrance qui forme la pointe, l'axe de l'érotisation sadomasochiste comme telle, que c'est dans cette relation que ce qui n'est plus le pôle sexuel mais ce qui va être le partenaire sexuel s'institue au niveau du stade anal et que donc, nous pouvons dire que c'est déjà une sorte de réapparition du sexuel.

\*\*\* Ce qui dans le stade anal se constitue comme structure sadique ou sadomasochiste \*\* est\*\*, à partir d'un point d'éclipse maximum du sexuel, d'un point de pure oblativité anale, la remontée vers ce qui va se réaliser au stade génital. \*\*\*La préparation du génital, de l'éros humain, du désir émis en plénitude normale (pour qu'il puisse se situer, non comme tendance, besoin, non comme pure et simple copulation mais comme désir) prend son amorce, trouve son départ, a son point de résurgence dans la relation à l'autre comme subissant l'attente de cette menace suspendue, de cette attaque virtuelle qui fonde, qui caractérise, qui justifie pour nous ce qu'on

\*\*\*des

\*\*désinance\*\*

\*\*\*que

\*\*et\*\*

\*\*\*que

12. Il nous semble que cet *autre posé comme le second terme* se réfère à l'autre de la relation imaginaire. Nous avons établi la suite en conséquence.

appelle la théorie sadique de la sexualité dont nous savons le caractère primitif dans la très grande majorité des cas individuels.

Bien plus, c'est dans ce trait situationnel que se fonde le fait que dans l'origine de cette sexualisation de l'autre dont il s'agit, il doit être comme tel livré à un tiers pour se constituer dans ce premier mode de son aperception comme sexuel et c'est là qu'est l'origine de cette ambiguïté, que nous connaissons, qui fait que le sexuel comme tel reste, dans l'expérience originelle dont les théoriciens les plus récents de l'analyse ont fait la découverte, indéterminé entre ce tiers et cet autre. Dans la première forme d'aperception libidinale de l'autre, au niveau de ce point de remontée d'une certaine éclipse punctiforme de la libido comme telle, le sujet ne sait pas ce que le plus il désire, de cet autre ou de ce tiers intervenant, et ceci est essentiel à toute structure des fantasmes sadomasochistes.

Car celui qui constitue ce fantasme, ne l'oublions pas, si nous avons donné ici du stade anal une analyse correcte, ce témoin sujet à ce point pivot du stade anal est bien ce qu'il est, je viens de le dire: il est de la merde! Et en plus il est une demande, il est de la merde qui ne demande qu'à s'éliminer. Ceci est le vrai fondement de toute une structure que vous retrouverez radicale, spécialement dans les fantasmes, dans le fantasme fondamental de l'obsessionnel en tant qu'il se dévalorise, en tant qu'il met hors de lui tout le jeu de la dialectique érotique, qu'il feint, comme dit l'autre, d'en être l'organisateur. C'est sur le fondement de sa propre élimination qu'il fonde tout ce fantasme. Et les choses ici sont enracinées dans quelque chose qui, une fois reconnu, vous permet d'élucider des points tout à fait banaux.

Car si les choses sont vraiment fixées à ce point d'identification du sujet au petit *a* excrémental, qu'allons-nous voir? N'oublions pas qu'ici ça n'est plus à l'organe même intéressé dans le nœud dramatique du besoin à la demande qu'est confié, du moins en principe, le soin d'articuler cette demande. En d'autres termes, sauf dans les tableaux de Jérôme Bosch, on ne parle pas avec son derrière. Et pourtant, nous avons les curieux phénomènes de coupures, suivies d'explosions de quelque chose qui nous fait entrevoir la fonction symbolique du ruban excrémental dans l'articulation même de la parole, [le bégaiement].

Autrefois, il y a très longtemps je pense qu'il n'y a personne ici pour s'en souvenir, il y avait une sorte de petit personnage... - il y a toujours eu des petits personnages significatifs dans la mythologie infantile qui est en réalité d'origine parentale, de nos jours on parle beaucoup de Pinocchio - dans un temps dont je suis assez vieux pour me souvenir il existait *Bout de Zan*<sup>13</sup>. La phénoménologie de l'enfant comme objet précieux excrémental est tout entière dans cette désignation où l'enfant est identifié à l'élément douceâtre de ce qu'on appelle la réglisse, /*glukurrhiza*/ la douce racine, comme paraît-il c'en est l'origine grecque.

Et sans doute ce n'est pas en vain que ce soit à propos de ce mot réglisse que nous puissions trouver un exemple vraiment - c'est le cas de le dire - des plus sucrés, de la parfaite ambiguïté des transcriptions signifiantes. Permettez-moi cette petite parenthèse. Cette perle que j'ai trouvée à votre usage dans mon parcours, ce n'est pas d'hier d'ailleurs, je vous ai gardé cela depuis longtemps mais puisque je le rencontre à propos de *Bout de Zan* je vais vous le donner; réglisse donc, on nous dit que c'est à l'origine *glukurrhiza*. Bien sûr, ce n'est pas directement du grec que ça vient, mais quand les Latins ont entendu ça, ils en ont fait *liquiritia* en se servant de liqueur d'où, dans l'ancien français, ça a fait *licorice*, puis *ricolice* par métathèse. *Ricolice* a rencontré règle, *regula* est ainsi ce qui a fait réglisse. Avouez que cette

13. Cf. document annexe, p. 184.

rencontre de *licorice* avec la règle est vraiment superbe. Mais ce n'est pas tout, car l'étymologie consciente à quoi tout ceci a abouti, sur laquelle se sont reposées en fin les générations dernières, c'est que réglisse devait s'écrire *reygalisse*, parce que la réglisse est faite avec une racine douce qu'on ne trouve qu'en Galice, le *rai* [*radix*] de Galice, voici où nous revenons après être partis - c'est le cas de le dire - de la racine grecque.

Je pense que cette petite démonstration des ambiguïtés signifiantes vous aura convaincus que nous sommes sur un terrain solide en lui donnant toute son importance.

En fin de compte, nous l'avons vu, nous devons plus qu'ailleurs au niveau anal être réservés quant à la compréhension de l'autre, précisément en ceci que toute "formulation" de sa demande l'implique si profondément que nous devons y regarder à deux fois avant d'aller à sa rencontre. Et qu'est-ce que je vous dis là, si ce n'est quelque chose qui rejoint ce que vous savez tous, au moins ceux qui ont fait un petit bout de travail thérapeutique, à savoir qu'avec l'obsessionnel il ne faut pas lui donner « ça » d'encouragement, de déculpabilisation voire de commentaire interprétatif qui s'avance un peu trop parce qu'alors vous devrez aller beaucoup plus loin et que, ce à quoi vous vous trouvez succéder et concéder pour votre plus grand dam, c'est précisément à ce mécanisme par quoi il veut vous faire manger, si je puis dire, son propre être comme une merde. Vous êtes bien instruits par l'expérience que ce n'est pas là un procès dans lequel vous lui rendrez service, bien au contraire.

C'est ailleurs qu'a à se placer l'introjection symbolique pour autant qu'elle a chez lui à restituer la place du désir et aussi bien puisque - pour anticiper sur ce qui sera le stade suivant - ce que le névrosé veut être le plus communément c'est le phallus, c'est certainement court-circuiter indûment les satisfactions à lui donner que de lui offrir cette communion phallique contre laquelle vous savez que, dans mon séminaire sur *Le désir et son interprétation*, j'ai déjà apporté les objections les plus précises. Je veux dire que l'objet phallique comme objet imaginaire ne saurait en aucun cas prêter à révéler d'une façon complète le fantasme fondamental. Il ne saurait en fait, à la demande du névrosé, que répondre par quelque chose que nous pouvons appeler en gros une oblitération, autrement dit une voie qui lui est *\*\* offerte \*\** d'oublier un certain nombre des ressorts les plus essentiels qui ont joué dans les accidents de son accès au champ du désir.

Pour marquer un point d'arrêt de notre parcours sur ce que nous avons aujourd'hui promu nous disons ceci que, si le névrosé est désir inconscient c'est-à-dire refoulé, c'est avant toute chose dans la mesure où son désir subit l'éclipse d'une contre-demande. *\*\*\** Ce lieu de la contre-demande est à proprement parler le même que celui où se place, où s'édifie dans la suite tout ce que le dehors peut ajouter de supplément à la construction du Surmoi. *\*Une certaine façon de satisfaire à cette contre-demande [est là ]<sup>14</sup> \** tout mode prématuré de l'interprétation en tant qu'elle comprend trop vite, en tant qu'elle ne s'aperçoit pas que ce qu'il y a de plus important à comprendre dans la demande de l'analysé c'est ce qui est au-delà de cette demande - c'est la marge de l'incompréhensible qui est celle du désir - c'est dans cette mesure qu'une analyse se ferme prématurément et, pour tout dire, est manquée.

*\*\*compréhension\*\**

*\*\*ouverte\*\**

*\*\*\*que*

*\* \**

14. Dans la sténotypie, cette phrase apparaît mise en apposition au terme *Surmoi*: *Surmoi, une certaine façon de satisfaire à cette contre-demande. Que tout mode...*

Bien sûr le piège c'est qu'en interprétant vous donnez au sujet quelque chose dont **\*\*se nourrir\*\***, la parole voire le livre qui est par derrière, et que la parole reste tout de même le lieu du désir, même si vous la donnez de telle sorte que ce lieu ne soit pas reconnaissable, je veux dire s'il reste, ce lieu, pour le désir du sujet, inhabitable.

Répondre à la demande de nourriture, à la demande frustrée en un signifiant nourrissant **\*\*est\*\*** quelque chose qui laisse élidé ceci, qu'au-delà de toute nourriture de la parole, ce dont le sujet a vraiment besoin c'est ce qu'il signifie métonymiquement, c'est ce qui n'est en aucun point de cette parole et donc que chaque fois que vous introduisez - sans doute y êtes-vous obligés - la métaphore, vous restez dans la même voie qui donne consistance au symptôme, sans doute un symptôme plus simplifié mais encore un symptôme, en tout cas par rapport au désir qu'il s'agirait de dégager.

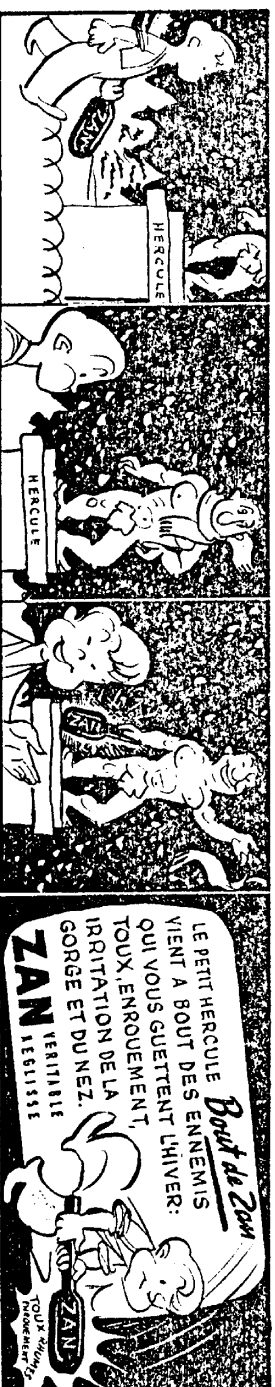
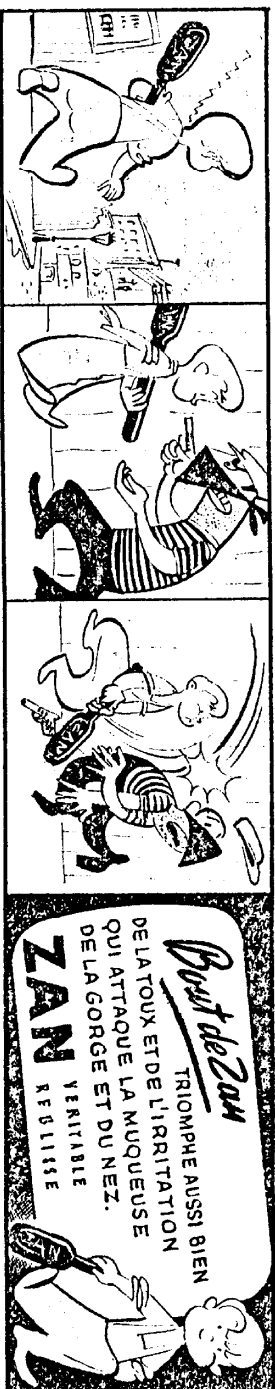
Si le sujet est dans ce rapport singulier à l'objet du désir, c'est qu'il fut d'abord lui-même un objet de désir qui s'incarna. La parole comme lieu du désir, c'est ce Poros où sont toutes les ressources.

Et le désir - Socrate vous

a appris originellement à l'articuler - est avant tout *manque de ressources, aporia*. Cette aporie absolue s'approche de la parole endormie et se fait engrosser de son objet. Qu'est-ce à dire, sinon que l'objet était là et que c'est lui qui demandait à venir au jour.

La métaphore platonicienne de la métempsychose, de l'âme errante qui hésite avant de savoir où elle va venir habiter, trouve son support, sa vérité et sa substance dans cet objet du désir qui est là d'avant sa naissance <sup>15</sup>. Et Socrate, sans le savoir, quand il loue, *epainei*, fait *l'éloge* d'Agathon, fait ce qu'il veut faire, ramener Alcibiade à son âme en faisant naître au jour cet objet qui est l'objet de son désir, cet objet but et fin de chacun, limité sans doute parce que le « tout » est au-delà, ne peut être conçu que comme au-delà de cette fin de chacun.

15. Cf. entre autres, *Phédon*, 81 d, 108 b, c.



DOCUMENT ANNEXE  
(Cf. n. 13, *supra*, p. 181)

Nous remercions la Société Ricqlès-Zan qui nous permet de publier les exploits de Bout de Zan,  
tels qu'ils apparaissent dans la publicité aux alentours des années 1935, 1940.

Nous allons encore errer, ai-je envie de dire, à travers le labyrinthe de la position du désir. Un certain retour, une certaine fatigue du sujet, une certaine *Durcharbeitung*, comme on dit, me paraît nécessaire -je l'ai déjà que la dernière fois et [indiqué] pourquoi - à une position exacte de la fonction du transfert<sup>1</sup>.

C'est pourquoi je reviendrai aujourd'hui à souligner le sens de ce que je vous ai dit la dernière fois en vous ramenant à l'examen des phases dites de la migration de la libido sur les zones érogènes. Il est très important de voir dans quelle mesure la vue naturaliste impliquée dans cette définition se résout, s'articule dans notre façon de l'énoncer en tant qu'elle est centrée sur le rapport de la demande et du désir.

Dès le départ de ce cheminement j'ai pointé que le désir conserve, maintient sa place dans la mare de la demande comme telle; que c'est cette marge de la demande qui constitue son \* \* lieu \* \* ; que, pour pointer ce qu'ici je veux dire, c'est dans un au-delà et un en-deça dans ce double creux qui s'esquisse déjà dès que le cri de la faim passe à s'articuler; qu'à l'autre extrême nous voyons que l'objet qu'on appelle le *nipple* en anglais, le bout de sein, le mamelon, prend \* \* à terme\* \* dans l'érotisme humain sa valeur d'agalma, de merveille, d'objet précieux devenant le support de cette volupté, de ce plaisir d'un mordillement où se perpétue ce que nous pouvons bien appeler une voracité sublimée en tant qu'elle prend *ce Lust*, ce plaisir et aussi bien ces *Lüste*, ces désirs (vous savez l'équivoque que conserve en lui le terme allemand qui s'exprime dans ce glissement de signification produit du passage du singulier au pluriel<sup>2</sup>) \* \* donc\* \* son plaisir et ses désirs, sa convoitise, cet objet oral les prend d'ailleurs.

C'est en ça que, par une inversion de l'usage du terme de sublimation, j'ai le droit de dire qu'ici nous voyons cette déviation quant au but en sens inverse de l'objet d'un besoin. En effet, ce n'est pas de la faim primitive que la valeur érotique de cet objet privilégié prend ici sa substance, l'éros qui l'habite vient *nachträglich*, par rétroaction et \*\*\* seulement après-coup, et c'est dans la demande orale que s'est creusée la place de ce désir. S'il n'y

\*\*lien\*\*

\*\*le terme\*\*

\*\*dans\*\*

\*\*\*non

1. Cf. *stécriture*, no. 5, p. 174.

2. *Die Lust* (fém. sing.), *der Lust* (masc. sing.): employés par Freud dans le sens de *plaisir*.  
*Die Lüste* (pluriel): *désirs*, *appétits*.

On trouve à ce sujet une note de Freud lui-même: «(1905) Il est très instructif que la langue allemande prenne en compte dans l'utilisation du mot « Lust » le rôle, mentionné dans le texte, des excitations sexuelles préliminaires qui fournissent simultanément une part de satisfaction et un apport à la tension sexuelle. « Lust » est à double sens et désigne aussi bien la sensation de la tension sexuelle (j'ai envie = je voudrais, j'éprouve l'impulsion) que celle de la satisfaction. » (S. Freud, *Trois essais sur la théorie du sexuel*, no. 3, dans la *Transa*, numéro spécial, p. 23.)

4034

avait pas la demande avec l'au-delà d'amour qu'elle projette, il n'y aurait pas cette place en deçà, du désir, qui se constitue autour d'un objet privilégié. La phase orale de la libido sexuelle exige cette place creusée par la demande.

Il est important de voir si le fait de présenter les choses ainsi ne comporte pas quelque spécification qu'on pourrait marquer d'être trop partielle. Ne devons-nous pas prendre à la lettre ce que Freud nous présente dans tel de ses énoncés comme la migration pure et simple d'une érogénité organique, muqueuse dirai-je; et aussi bien ne peut-on pas dire que je néglige des faits naturels, à savoir par exemple ces motions instinctuelles, dévoratrices que nous trouvons dans la nature liées au cycle sexuel (les chattes mangeant leurs petits), et aussi bien la grande figure fantasmatique de la mante religieuse qui hante l'amphithéâtre analytique est là présente comme une image mère, comme une matrice de la fonction attribuée à ce qu'on appelle si hardiment, peut-être après tout si improprement, la mère-castratrice.

Oui, bien sûr, moi-même, j'ai pris dans mon initiation analytique volontiers support de cette image, si riche à nous faire écho du domaine naturel, qui se présente pour nous dans le phénomène inconscient. A rencontrer cette objection vous pouvez me suggérer nécessité de quelque correction dans la ligne théorique - je crois pouvoir vous satisfaire avec moi.

Je me suis un instant arrêté à ce que représente cette image et demandé d'une certaine façon ce qu'en effet un simple coup d'œil jeté sur la diversité de l'éthologie animale nous montre, à savoir une richesse luxuriante de perversions. Quelqu'un de connu, notre ami Henri Ey, a retenu son regard sur ce sujet des perversions animales qui vont plus loin après tout que tout ce que l'imagination humaine a pu inventer - je crois qu'il [en] a fait même dans *l'Évolution psychiatrique* un numéro<sup>3</sup>. Pris sous ce registre, ne nous voilà-t-il pas ramenés à la vue aristotélicienne d'une sorte de champ externe au champ humain du fondement du désir pervers? C'est là que je vous arrêterai un instant en vous priant de considérer ce que nous faisons quand nous nous arrêtons à ce fantasme de la perversion naturelle.

Je ne méconnaissais pas en vous priant e me suivre sur ce terrain ce que peut paraître avoir de pointilleux, de spéculatif une telle réflexion mais je crois qu'elle est nécessaire pour décanter ce qu'il y a à la fois de fondé et d'infondé dans cette référence. Et aussi bien par là allons-nous - vous allez le voir tout de suite - nous trouver rejoindre ce que je désigne comme fondamental dans la subjectivation, comme moment essentiel de toute instauration de la dialectique du désir.

Subjectiver la mante religieuse en cette occasion, c'est lui supposer, ce qui n'a rien d'excessif, une jouissance sexuelle. Et après tout nous n'en savons rien, la mante religieuse est peut-être, comme Descartes n'hésiterait pas à dire, une pure et simple machine - machine, dans son langage à lui, qui suppose justement l'élimination de toute subjectivité. Nous n'avons nul besoin, quant à nous, de nous tenir à ces positions minimales, nous lui accordons cette jouissance. [Mais] cette jouissance, c'est là le pas suivant, est-elle jouissance de quelque chose en tant qu'elle le détruit? car c'est seulement à partir de là qu'elle peut nous indiquer les intentions de la nature.

3. Ce n'est pas un numéro de *l'Évolution psychiatrique* que Henri Ey a consacré aux perversions animales mais, sous sa direction avec Brion, est paru: H. Ey, A. Brion, *Psychiatrie animale*, Desclée de Brouwer, Paris, 1964.

Pour tout de suite pointer ce qui est essentiel, pour qu'elle soit pour nous un modèle quelconque de ce dont il s'agit, à savoir notre cannibalisme oral, notre érotisme primordial, je le désigne tout de suite, il faut à proprement parler que nous imaginions ici cette jouissance corrélative de la décapitation du partenaire qu'elle est supposée à quelque degré connaître comme tel. Je n'y répugne pas, car à la vérité c'est l'éthologie animale qui pour nous est la référence majeure pour que se maintienne cette dimension du connaître que tous les progrès de notre connaissance rendent pourtant pour nous, dans le monde humain, si vacillante de s'identifier à proprement parler à la dimension du méconnaître, de la *Verkennung* comme dit Freud; seule remarque, l'observation ailleurs dans le champ du vivant de cette *Erkennung*<sup>4</sup> imaginaire de ce privilège du semblable qui va dans certaines espèces jusqu'à se révéler pour nous dans des effets organogènes. Je ne reviendrai pas sur l'ancien exemple<sup>5</sup> autour duquel je vous faisais tourner mon exploration de l'imaginaire au temps où je commençais d'articuler quelque chose de ce qui vient, avec les années, à maturité - à maturité devant vous, ma doctrine de l'analyse - la pigeonne en tant qu'elle ne s'achève comme pigeonne qu'à avoir vu son image pigeonnière à quoi peut suffire une petite glace dans la cage, et aussi **\*\*le criquet pèlerin\*\*** qui ne franchit ses stades qu'à avoir rencontré un autre **\*\*criquet\*\***. Il n'est pas douteux que pas seulement dans ce qui nous fascine nous, mais dans ce qui fascine le mâle de la mante religieuse, il y a cette érection d'une forme fascinante, ce déploiement, cette attitude d'où pour nous elle tire son nom, la mante religieuse, c'est singulièrement de cette position (non sans doute sans prêter pour nous à je ne sais quel retour vacillant) qui se présente à nos yeux comme celle de la prière. Nous constatons que c'est devant ce fantasme, ce fantasme incarné, que le mâle cède, qu'il est pris, appelé, aspiré, captivé dans l'étreinte qui sera pour lui mortelle. Il est clair que l'image de l'autre imaginaire comme tel est là présente dans le phénomène, qu'il n'est pas excessif de supposer que quelque chose se révèle **\*\*là\*\*** de cette image de l'autre. Mais est-ce pour autant dire qu'il y a là déjà quelque préfigure, une sorte de calque inversé de ce qui se présenterait donc chez l'homme comme une sorte de reste, de séquelle, d'une définie possibilité des variations du jeu des tendances naturelles? Et si nous devons accorder quelque valeur à cet exemple monstrueux à proprement parler, nous ne pouvons tout de même pas faire [autrement] que remarquer **\*\*\*** la différence avec ce qui se présente dans la fantasmagorie humaine (celle où nous pouvons partir avec certitude du sujet, là où seulement nous en sommes assurés, à savoir en tant qu'il est le support de la chaîne signifiante), nous n'y pouvons donc [pas] ne pas remarquer [ceci] que dans ce que nous présente la nature il y a, de l'acte à son excès, à ce qui le déborde et l'accompagne, à ce surplus dévorateur qui le signale pour nous comme exemple d'une autre structure instinctuelle, c'est qu'il y a là synchronie: c'est que c'est au moment de l'acte que s'exerce ce complément pour nous exemplifiant la forme paradoxale de l'instinct. Dès lors, est-ce qu'ici ne se dessine pas une limite qui nous permet de définir strictement en quoi ce qui est exemplifié nous sert, mais ne nous sert qu'à nous donner la forme de ce que nous voulons dire quand nous parlons d'un désir. Si nous parlons de la jouissance de cet autre qu'est la mante religieuse,

**\*\*ce cri\*\***

**\*\*à\*\***

**\*\*\*que**

4. De l'allemand *Verkennung*: méconnaissance: *Erkennung* : reconnaissance.

5. On peut dater l'intérêt de Lacan pour cette recherche: voir *Ecrits*, p. 95-96, 189, 190. .

6. Variante trouvée dans des notes: se réfère à.



si elle nous intéresse en cette occasion, c'est que, ou bien elle jouit là où est l'organe du mâle, et aussi elle jouit ailleurs, mais où qu'elle jouisse - ce dont nous ne saurons jamais rien, peu importe - qu'elle jouisse ailleurs ne prend son sens que du fait qu'elle jouisse - ou ne jouisse pas, peu importe - là. Qu'elle jouisse où ça lui chante, ceci n'a de sens, dans la valeur que prend cette image, que du rapport à un là d'un jouir virtuel. Mais en fin de compte dans la synchronie (de quoi que ce soit qu'il s'agisse), ce ne sera jamais après tout, même détournée, qu'une jouissance copulatoire. Je veux dire que, dans l'infinie diversité des mécanismes instinctuels dans la nature, nous pouvons facilement découvrir toutes les formes possibles, y compris celle où **\*\*l'organe\*\*** de la copulation est perdu in loco dans la consommation elle-même. Nous pouvons aussi bien considérer que le fait de la dévoration est là une des nombreuses formes de la prime qui est donnée **\*\*au partenaire individuel\* \*** de la copulation en tant qu'ordonnée à sa fin spécifique pour le retenir dans l'acte qu'il s'agit de permettre.

Le caractère exemplificateur donc de l'image qui nous est proposée ne commence qu'au point précis où nous n'avons pas le droit d'aller, **\*\*\*** à savoir que cette dévoration de l'extrémité céphalique du partenaire par la mante religieuse est quelque chose qui est marqué du fait que ceci s'accomplit avec les mandibules du partenaire femelle qui participent comme telles des propriétés que constitue, dans la nature vivante, l'extrémité céphalique, à savoir un certain rassemblement de la tendance individuelle comme telle, à savoir la possibilité dans quelque registre qu'elle s'exerce d'un discernement, d'un choix. Autrement dit, **\* \* \*** la mante religieuse aime mieux ça, la tête de son partenaire, que quoi que ce soit d'autre, **\* \* \*** il y a là une préférence, *malle*, *mavult*<sup>7</sup>, c'est ça qu'elle aime. Et c'est en tant qu'elle aime ça que pour nous, dans l'image, elle se montre comme **\*\*jouissant\*\*** aux dépens de l'autre, et pour tout dire, que nous commençons à mettre dans les fonctions naturelles ce dont il s'agit, à savoir du sens moral, autrement dit, que nous entrons dans la dialectique sadienne comme telle.

Cette préférence de la jouissance à toute référence à l'autre se découvre comme la dimension de polarité essentielle de la nature. Il n'est que trop visible que ce sens moral c'est nous qui l'apportons, mais que nous l'apportons dans la mesure où nous découvrons le sens du désir comme ce rapport à quelque chose qui, dans l'autre, choisit cet objet partiel. Faisons ici encore un peu plus attention. Cet exemple est-il pleinement valable pour nous illustrer cette préférence de la partie par rapport au tout, **\*\*justement\*\*** illustrable dans la valeur érotique de cette extrémité mamelonnaire dont je parlais tout à l'heure? Je n'en suis pas si sûr, pour autant que c'est moins, dans cette image de la mante religieuse, la partie qui serait préférée au tout de la façon la plus horrible nous permettant déjà de court-circuiter la fonction de la métonymie, que plutôt le tout qui est préféré à la partie.

N'omettons pas en effet que, même dans une structure animale aussi éloignée de nous en apparence que l'est celle de l'insecte, la valeur de concentration, de réflexion, de totalité représentée quelque part dans l'extrémité céphalique assurément fonctionne et, qu'en tout cas, dans le fantasme, dans l'image qui nous attache, joue avec son accentuation particulière cette acéphalisation du partenaire telle qu'elle nous est présentée ici. Et **\*\*\***, pour tout dire, la valeur fabulatoire de la mante religieuse (celle qui est sous-jacente à ce qu'elle représente effectivement dans une certaine mythologie ou plus simplement un folklore) dans tout ce sur quoi Caillois a mis l'accent

**\*\*orgasme\*\***

**\*\*à la partenaire individuelle\*\***

**\*\*\*qui est**

**\*\*\*que**

**\*\*\*qu'**

**\*\*jouissance\*\***

**\*\*le jugement\*\***

**\*\*\*que**

7. Du latin *malle*: aimer mieux, préférer; *mavult*: elle aime mieux, elle préfère.

sous le registre du mythe et du sacré, qui est son premier ouvrage<sup>8</sup> ... il ne semble pas qu'il ait suffisamment pointé que nous sommes là dans la poésie, dans quelque chose qui ne tient pas seulement son accent d'une référence au rapport à l'objet oral tel qu'il se dessine dans la /koinè/ de l'inconscient, la *langue commune*, mais dans quelque chose de plus accentué, dans quelque chose qui nous désigne un certain lien de l'acéphalie avec la transmission de la vie comme telle. Dans la désignation de ceci qu'il y a, dans ce passage de la flamme d'un individu à l'autre, dans une éternité signifiée de l'espèce, que le *telos* ne passe pas par la tête, c'est ceci qui donne à l'image de la mante son sens tragique qui, comme vous le voyez, n'a rien à faire avec la préférence pour un objet dit objet oral qui, en aucune occasion, dans le fantasme humain en tout cas, ne se rapporte à la tête.

\*\*\* C'est de bien autre chose qu'il s'agit dans la liaison à la phase orale du désir humain. Ce qui se profile d'une identification réciproque du sujet à l'objet du désir oral, c'est quelque chose qui va - l'expérience nous le montre tout de suite - à un morcellement constitutif, à ces images morcelantes qu'on a évoquées récemment lors de nos journées provinciales comme liées à je ne sais quelle terreur primitive qui semblait, je ne sais pourquoi pour les auteurs, prendre je ne sais quelle valeur de désignation inquiétante, alors que c'est bien le fantasme le plus fondamental, le plus répandu, le plus commun aux origines de toutes les relations de l'homme à sa somatique. Les morceaux du pavillon d'anatomie qui peuplent l'image célèbre du saint Georges de Carpaccio dans la petite église de Sainte-Marie-des-Anges à Venise<sup>9</sup> sont bien ce qui, je crois, avec ou sans analyse, n'est pas sans s'être présenté au niveau du rêve à toute expérience individuelle, et aussi bien dans ce registre, la tête qui se promène toute seule continue très bien, comme dans Cazotte<sup>10</sup>, à raconter ses petites histoires.

L'important n'est pas là. Et la découverte de l'analyse, c'est que le sujet, dans le champ de l'Autre, rencontre non pas seulement les images de son propre morcellement mais, d'ores et déjà dès l'origine, les objets du désir de l'Autre, à savoir de la mère, non pas seulement dans leur état de morcellement mais avec les privilèges que leur accorde le désir de la mère. Autrement dit, qu'il y a un de ces objets qu'il rencontre, et qui est le phallus paternel d'ores et déjà rencontré dès les premiers fantasmes du sujet, nous dit Mélanie Klein, à l'origine du *\*\*fandum\*\**<sup>11</sup>, il doit parler, il va parler. Déjà dans l'empire intérieur, dans cet intérieur du corps de la mère où se projettent les premières formations imaginaires, quelque chose est aperçu qui se distingue comme plus spécialement accentué, voire nocif: \*\*\* le phallus paternel. Sur le champ du désir de l'Autre, l'objet subjectif rencontre déjà des occupants identifiables à l'aune desquels, si je puis dire, au taux desquels il a déjà à se faire valoir et à se peser, et poser ces petits poids diversement modelés qui sont en usage dans les tribus primitives de l'Afrique où vous voyez un petit animal en manière de tortillon, voire quelque objet phalloforme comme tel.

\*\*\*Et aussi bien

\*\*fantôme où\*\*

\*\*\*dans

8. Roger Caillois, *Le mythe et l'homme*, Paris, Gallimard, 1938, chap. II, déjà cité par Lacan dans les Écrits, p. 96.

9. Ce tableau de Carpaccio, «Saint Georges combattant le Dragon», se trouve à la Scuola de San Giorgio degli Schiavoni à Venise.

10. J. Cazotte. *Le Diable amoureux*, rééd. Garnier-Flammarion, Paris, 1979, p. 59. 11. Du latin *fari*: parler; *fandum* : il doit parler.

Donc à ce niveau fantasmatique, le privilège de l'image de la mante est uniquement ceci - qui n'est pas après tout tellement assuré - que la mante est supposée, ses mâles, les manger en série, et que ce passage au pluriel est la dimension essentielle par où elle prend pour nous valeur fantasmatique. Voici donc définie cette phase orale. Ce n'est qu'à l'intérieur de la demande que l'Autre se constitue comme reflet de la faim du sujet. L'Autre donc n'est point seulement faim, mais faim articulée, faim qui demande. Et le sujet par là y est ouvert à devenir objet mais, si je puis dire, d'une faim **\*\*qui\*\*** choisit. La transition est faite de la faim à l'érotisme par la voie de ce que j'appelais tout à l'heure une préférence. Elle aime quelque chose, ça spécialement, d'une gourmandise si l'on peut dire... nous voilà réintroduits dans le registre des péchés originels. Le sujet vient se placer sur le menu à la carte du cannibalisme dont chacun sait qu'il n'est jamais absent d'aucun fantasme communionnel.

Lisez cet auteur dont je vous parle au cours des années avec une sorte de retour périodique, Baltasar Gracian. Évidemment seuls ceux d'entre vous qui entravent L'espagnol peuvent y trouver, à moins de se le faire traduire, leur pleine satisfaction. Traduit très tôt, comme on traduisait à l'époque, presque instantanément dans toute l'Europe - tout de même des choses sont restées non traduites. C'est un traité de la communion, et Comulgatorio, qui est un bon texte en ce sens que là se révèle quelque chose qui est rarement avoué, les délices de la consommation du Corpus Christi, du corps du Christ, y sont détaillées. Et on nous prie de nous arrêter à cette joue exquise, à ce bras délicieux, je vous passe la suite où la concupiscence spirituelle se satisfait, s'attarde, nous révélant ainsi ce qui reste toujours impliqué dans les formes, même les plus élaborées, de l'identification orale.

En opposition à cette thématique où vous voyez par la vertu du signifiant se déployer dans tout un champ d'ores et déjà créé pour être secondairement habité, la tendance la plus originelle, c'est vraiment en opposition à celle-ci que la dernière fois j'ai voulu vous montrer un sens ordinairement peu ou mal articulé de la demande anale, en vous montrant qu'elle se caractérise par un renversement complet au bénéfice de l'autre, de l'initiative. **\*\*\*** C'est proprement là que gît - c'est-à-dire à un stade pas si évidemment avancé ni sûr dans notre idéologie normative - **\*\*la source\*\*** de la discipline - je n'ai pas dit le devoir - la discipline, comme on dit, de la propreté où la langue française marque si joliment l'oscillation avec la propriété, avec ce qui appartient en propre, l'éducation, les bonnes manières si je puis dire. Ici la demande est extérieure, et au niveau de l'autre, et se pose articulée comme telle.

L'étrange est qu'il nous faut voir là et reconnaître, dans ce qui a toujours été dit et dont il semble que personne n'ait vraiment traité la portée, que là naît à proprement parler l'objet de don comme tel, et que ce que le sujet peut donner dans cette métaphore est exactement lié à ce qu'il peut retenir, à savoir son propre déchet, son excrément.

Il est impossible de ne pas voir quelque chose d'exemplaire, quelque chose qui est à proprement parler indispensable à désigner comme le point radical où se décide la projection du désir du sujet dans l'autre. Il est un point de la phase où le désir s'articule et se constitue, où l'autre en est à proprement parler le dépotoir. Et l'on n'est pas étonné de voir que les idéalistes de la thématique d'une «hominisation» du cosmos - ou comme ils sont forcés de s'exprimer de nos jours, de la planète... une des phases

**\*\*qu'il\*\***

**\*\*Et que\*\***

**\*\*la courbe\*\***

manifeste depuis toujours de « l'homínisation »<sup>12</sup> de la planète, c'est que l'animal-homme en fait à proprement parler un dépotoir, un dépôt d'ordures. Le témoignage le plus ancien que nous ayons d'agglomérations humaines comme telles, ce sont d'énormes pyramides de débris de coquillages, ça a un nom scandinave<sup>13</sup>. Ce n'est pas pour rien que les choses sont ainsi. Bien plus il semble que s'il faut quelque jour échafauder le mode par où l'homme s'est introduit au champ du signifiant, c'est dans ces premiers **\*\*amas\*\*** qu'il conviendra de le désigner.

Ici le sujet se désigné dans l'objet évacué comme tel. Ici est, si je puis dire, le point zéro **\*\*\*** du désir. Il repose tout entier sur l'effet de la demande de l'Autre. L'Autre en décide, et c'est bien ou nous trouvons la racine de cette dépendance du névrosé. Là est le point sensible, la note sensible par quoi le désir du névrosé se caractérise comme prégénital. C'est pour autant qu'il dépend tellement de la demande de l'Autre que ce que le névrosé demande à l'Autre dans sa demande d'amour de névrosé, c'est qu'on lui laisse faire quelque chose de cette place du désir, que c'est cette place du désir qui reste manifestement jusqu'à un certain **\*\*degré\*\*** dans la dépendance de la demande de l'Autre. Car le seul sens que nous puissions donner au stade génital pour autant qu'à cette placé du désir reparaîtrait quelque chose qui aurait droit à s'appeler un désir naturel - encore que vu ses nobles antécédents il ne puisse jamais l'être - c'est que le désir devrait bien un jour apparaître comme ce qui ne se demande pas, comme viser ce qu'on ne demande pas. Et puis ne vous précipitez pas pour dire que c'est ce qu'on prend par exemple, parce que tout ce que vous dites ne **\*\*\*** fera jamais que vous faire retomber dans la petite mécanique de la demande.

Le désir naturel a, à proprement parler, cette dimension de ne pouvoir se dire d'aucune façon, et c'est bien pour ça que vous n'aurez jamais aucun désir naturel, parce que l'Autre est déjà installé dans la place, l'Autre avec un grand A, comme celui où repose le signe. Et le signe suffit à instaurer la question : Che vuoi ? Que veux-tu ? à laquelle d'abord le sujet ne peut rien répondre, toujours retardé par la question dans la réponse qu'elle postule. Un signe représente quelque chose pour quelqu'un et, faute de savoir ce que représente le signé, le sujet devant cette question, quand apparaît le désir sexuel, perd le quelqu'un auquel la question s'adresse c'est-à-dire lui-même - et naît l'angoisse du petit Hans.

Ici se dessine ce quelque chose qui, préparé par le sillon de la fracturé du sujet de par la demande, s'instaure dans la relation que pour un instant nous allons tenir comme elle se tient souvent, isolée, de l'enfant et de la mère. La mère du petit Hans - et aussi bien toutes les mères, « j'en appelle à toutes les mères », comme disait l'autre - distingue sa position en ceci qu'elle marque, pour ce qui commence d'apparaître de petit frémissement, de petit frémissement non douteux dans le premier éveil d'une sexualité génitale comme telle chez Hans : c'est tout à fait cochon, ça, c'est dégoûtant le désir, ce désir dont il ne peut dire ce que c'est. Mais ceci est strictement corrélatif d'un intérêt non moins douteux pour quelque chose qui est ici l'objet, celui auquel nous avons appris à donner toute son importance, à savoir le phallus.

D'une façon sans doute allusive mais non ambiguë, combien de mères, toutes les mères, devant le petit robinet du petit Hans, ou de quelque autre, [devant le *Wiwimacher*, le fait-pipi,] de quelque façon qu'on l'appelle, feront

**\*\*sens\*\***

**\*\*\*d'une**

**\*\*trait\*\***

**\*\*\*vous**

12. Cf. Teilhard de Chardin, cité dans les *Écrits*, notamment p. 88, 684.

13. Dans des notes, on trouve: cf. *les plus anciens monuments de Oli*.

des réflexions comme : « il est fort bien doué mon petit », ou bien: « tu auras beaucoup d'enfants». Bref, l'appréciation en tant que portée sur l'objet, lui bel et bien partiel, encore ici est quelque chose qui contraste avec le refus du désir. Ici, au moment même de la rencontre avec ce qui sollicite le sujet dans le mystère du désir, la division s'instaure entre cet objet qui devient la marque d'un intérêt privilégié, cet objet qui devient *l'agalma*, la perle au sein de l'individu (qui ici tremble autour du point pivot de son avènement à la plénitude vivante) et en même temps d'un ravalement du sujet. Il est apprécié comme objet, il est déprécié comme désir.

Et c'est là autour que va tourner cette instauration du registre de l'avoir, que vont jouer les comptes<sup>14</sup>, La chose vaut la peine que nous nous y arrêtions, je vais entrer dans plus de détails. La thématique de l'avoir, je vous l'annonce depuis longtemps par des formules telles que celle-ci, l'amour, c'est donner ce qu'on n'a pas, bien sûr, car vous voyez bien que, quand l'enfant donne ce qu'il a, c'est au stade précédent. Qu'est-ce qu'il n'a pas, et en quel sens? Ce n'est pas du côté du phallus (encore qu'on puisse faire tourner autour de lui la dialectique de l'être et de l'avoir) que vous devez porter le regard pour bien comprendre quelle est la dimension nouvelle qu'introduit l'entrée dans le drame phallique. Ce qu'il n'a pas ce dont il n'a pas la disposition à ce point de naissance, de révélation du désir génital, ce n'est rien d'autre que son acte. Il n'a rien qu'une traite sur l'avenir. Il institue l'acte dans le champ du projet.

Et je vous prierai ici de remarquer la force des déterminations linguistiques par quoi, de même que le désir a pris dans la conjonction des langues romanes cette connotation de *desiderium*, de deuil et de regret, ça n'est pas rien que les formes primitives du futur soient abandonnées pour une référence à l'avoir. Je chanterai, c'est exactement ce que vous voyez écrit: je chanter-ai, effectivement ceci vient de *cantare habeo*. La langue romaine décadente a trouvé la voie la plus sûre de retrouver le vrai sens du futur : je baiserais plus tard, j'ai le baiser à l'état de traite sur l'avenir, je désirer-ai. Et aussi bien cet *habeo* introduit au *debeo* de la dette symbolique, à un *habeo* destitué. Et c'est au futur que se conjugue cette dette quand elle prend la forme de commandement: « tes père et mère honoreras », etc.

Mais - et c'est ici que je veux aujourd'hui seulement vous retenir \*\*au bord\*\* de ce qui résulte de cette articulation, lente sans-doute, mais faite justement pour que vous n'y précipitez pas à l'excès votre marche - l'objet dont il s'agit, disjoint du désir, l'objet phallus, n'est pas la simple spécification, l'homologue, l'homonyme du petit *a* imaginaire où déchoit la plénitude de l'Autre, du grand A. Ce n'est pas une spécification enfin venue au jour de ce qui aurait été auparavant l'objet oral, puis l'objet anal. C'est quelque chose - comme je vous l'ai indiqué dès l'abord, au début de ce discours aujourd'hui, quand je vous ai marqué du sujet le: première rencontre avec le phallus - c'est un objet privilégié dans le champ de l'Autre. C'est un objet qui vient en \_déduction du statut de l'Autre, du grand Autre comme tel. En d'autres termes, le petit *a*, au niveau du désir génital et de la phase de la castration, dont tout ceci vous le percevez bien est fait pour vous introduire l'articulation précise, le petit *a* c'est le A moins phi,  $a = A - \phi$ . En d'autres termes, c'est par ce biais que le  $\phi$  (phi) vient à symboliser ce qui manque à l'A pour être l'A noétique, l'A de plein exercice, l'Autre en tant qu'on peut faire foi à sa réponse à la demande. De cet Autre noétique, le désir est une énigme, et cette énigme est nouée avec le fondement structural de sa

14. Variante trouvée dans des notes: *que vont jouer les gonds*.

castration. C'est ici que va s'inaugurer toute la dialectique de la castration.

Faites attention maintenant de ne pas confondre non plus cet objet phallique avec ce même signe qui serait le signe au niveau de l'Autre de son manque de réponse, le manque dont il s'agit ici est le manque du désir de l'Autre. La fonction que va prendre ce phallus en tant qu'il est rencontré dans le champ de l'imaginaire, c'est non pas d'être identique à l'Autre comme désigné par le manque d'un signifiant, mais d'être la racine de ce manque. C'est l'Autre qui se constitue dans une relation, privilégiée certes à cet objet  $\sim p$  ( $\phi$ ), mais dans une relation complexe. C'est ici que nous allons trouver la pointe de ce qui constitue l'impasse et le problème de l'amour c'est que le sujet ne peut satisfaire la demande de l'Autre qu'à le rabaisser, qu'à le faire lui, cet autre, l'objet de son désir.

4042

Ce n'est pas parce qu'on se divertit en apparence de ce qui est votre centre de soucis qu'on ne le retrouve pas à l'extrême périphérie. C'est ce qui, je crois, m'est arrivé presque sans m'en apercevoir à la Galerie Borghèse, dans l'endroit le plus inattendu. Mon expérience m'a toujours appris à regarder ce qui est près de l'ascenseur, qui est souvent significatif et que l'on ne regarde jamais. L'expérience transférée au musée de la Galerie Borghèse (ce qui est tout à fait applicable à un musée) m'a fait tourner la tête au moment où on débouche de l'ascenseur grâce à quoi j'ai vu quelque chose - à quoi on ne s'arrête vraiment jamais, je n'en avais jamais entendu parler par personne - un tableau d'un nommé Zucchi.

Ce n'est pas un peintre très connu, encore qu'il ne soit pas tout à fait passé hors des mailles du filet de la critique. C'est ce qu'on appelle un maniériste de la première période du maniérisme, au XVI<sup>e</sup> siècle. Ses dates sont à peu près 1547-1590, et il s'agit d'un tableau qui s'appelle «Psyché surprend Amor», c'est-à-dire Eros<sup>2</sup>.

C'est la scène classique de Psyché élevant sa petite lampe sur Eros qui est depuis un moment son amant nocturne et jamais aperçu. Vous avez sans doute, je pense, une petite idée de ce drame classique. Psyché favorisée par cet extraordinaire amour, celui d'Eros lui-même, jouit d'un bonheur qui pourrait être parfait si ne lui venait pas la curiosité de voir de qui il s'agit. Ce n'est pas qu'elle ne soit pas avertie par son amant lui-même de ne chercher jamais, en aucun cas, à projeter sur lui la lumière, sans qu'il puisse lui dire quelle sanction en résulterait, mais l'insistance est extrême. Néanmoins Psyché ne peut faire autrement que d'y venir et, à ce moment-là, les malheurs de Psyché commencent. Je ne peux pas tous vous les raconter. Je veux d'abord vous montrer ce dont il s'agit, puisque aussi bien c'est là ce qui est important de ma découverte. Je m'en suis procuré deux exemplaires et je vais les faire circuler. J'ai doublé ces deux reproductions par une esquisse due à un peintre dont même ceux qui ne connaissent pas mes relations familiales reconnaîtront, j'espère, le trait, et qui a bien voulu ce matin, vu le désir qu'il avait de me complaire, faire pour vous cette esquisse qui me permettra dans la démonstration de pointer ce dont il s'agit<sup>3</sup>. Vous voyez que l'esquisse correspond dans ses lignes significatives tout au moins à ce que je suis en train de faire circuler.

1. C'est le retour des vacances de Pâques, des notes témoignent en préambule: *Ces quelques jours passés à Rome... j'ai eu le sentiment de l'urbis... Paris n'est qu'une ville périphérique.*

2. Cf. article joint, « La surprise », et une photographie du tableau que *stécriture* a fait reproduire et a glissé dans ce numéro 6.

3. Il s'agit d'André Masson. Mais il semblerait que cette esquisse n'ait pas été publiée.

J'ai cru devoir voir cet endroit sur le Palatin que le commandant Boni, il y a je crois une cinquantaine d'années, a cru pouvoir identifier à ce que les auteurs latins appellent le *Mundus*. J'ai réussi à y descendre, mais je crains qu'il ne s'agisse que d'une citerne, et j'ai réussi à y attraper un mal de gorge...<sup>4</sup> Je ne sais pas si vous avez déjà vu traiter ce sujet d'Eros et Psyché de cette façon. Pour moi ce qui m'a frappé (cela a été traité d'une façon innombrable, aussi bien en sculpture qu'en peinture) [c'est que] je n'ai jamais vu Psyché apparaître dans l'œuvre d'art armée, comme elle l'est dans ce tableau, de ce qui est représenté là très vivement comme un petit tranchoir et qui est précisément un cimeterre sur ce tableau. D'autre part, vous remarquerez que ce qui est ici significativement projeté sous la forme de la fleur, et du bouquet dont elle fait partie et du vase aussi où elle s'insère, vous verrez dans le tableau d'une façon très intense, très marquée, que cette fleur est à proprement parler le centre mental visuel du tableau. Elle l'est de la façon suivante, ce bouquet et cette fleur viennent au premier plan et sont vus, comme on dit, à contre-jour, c'est-à-dire que cela fait ici une masse noire; c'est elle qui est traitée d'une façon telle qu'elle donne à ce tableau son caractère qu'on peut appeler maniériste. C'est dessiné d'une façon extrêmement raffinée. Il y aurait certainement des choses à dire sur les fleurs qui sont choisies dans ce bouquet. Mais autour du bouquet, venant derrière le bouquet, rayonne une lumière intense qui porte sur les cuisses allongées et le ventre du personnage qui symbolise Eros. Et il est véritablement impossible de ne pas voir ici, désigné de la façon [la plus] précise et comme par l'index le plus appuyé, l'organe qui doit anatomiquement se dissimuler derrière cette masse de fleurs, à savoir très précisément le phallus de l'Eros. Ceci est vu dans la manière même du tableau, accentué d'une façon telle qu'il ne peut s'agir là d'une interprétation analytique, qu'il ne peut pas ne pas se présenter à la représentation le fil qui unit cette menace du tranchoir à ce qui nous est ici à proprement parler désigné. Pour tout dire, la chose vaut la peine d'être désignée justement en ceci qu'elle n'est pas fréquente dans l'art<sup>5</sup>. On nous a beaucoup représenté Judith et Holopherne, mais quand même Holopherne, ça n'est pas ce dont il s'agit ici, c'est « couper cabèche ». De sorte que le geste même, tendu, de l'autre bras qui porte la lampe est quelque chose qui est également fait pour nous évoquer toutes les résonances justement de ce type d'autre tableau auquel je fais allusion. La lampe est là suspendue au-dessus de la tête de l'Eros. Vous savez que dans l'histoire c'est une goutte d'huile renversée dans un mouvement un peu brusque de Psyché, fort émue, qui vient réveiller l'Eros lui causant, d'ailleurs l'histoire nous le précise, une blessure dont il souffre longtemps.

Observons pour être minutieux que, dans la reproduction que vous avez sous les yeux, vous pouvez voir qu'il y a quelque chose en effet comme un trait lumineux qui part de la lampe pour aller vers l'épaule de l'Eros. Néanmoins l'obliquité de ce trait ne laisse pas penser qu'il s'agisse de cette larme d'huile, mais d'un trait de lumière. Certains penseront qu'il y a là quelque

4. Ce paragraphe ne figure dans aucune note. « L'archéologue Scavo Boni a effectué des fouilles dans le système de galeries et de puits découverts au début de ce siècle sous l'atrium de la *Domus Flavia*, silo archaïque qu'il baptisa *Mundus*. Il donna le nom de *Casa dei Grifi* à des souterrains abandonnés au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Il y a trois couches de dépôts, mais il est impossible de savoir auquel de ces trois dépôts Boni appliquait la dénomination de *cisierna* » (J.P. More), *Céramiques à vernis noir du forum romain et du Palatin*, École Française de Rome, suppléments 3, Paris, E. de Boccard, 1965.

5. Précisions trouvées dans des notes (2 versions): ... chose rare ici par l'absence totale de «déplacement»; ... elle n'est pas fréquente, ou elle l'est par des déplacements.



chose qui est en effet bien remarquable et qui représente de la part de l'artiste une innovation, et donc une intention que nous pourrions lui attribuer sans ambiguïté, je veux dire celle de représenter la menace de la castration appliquée dans la conjoncture amoureuse. Je crois qu'il faudrait vite en revenir si nous avançons dans ce sens.

Il faudrait vite en revenir par ceci que je vous ai pointé... point pointé encore, mais qui je l'espère est déjà venu à l'esprit de quelques-uns, c'est que cette histoire ne nous est connue, malgré le rayonnement qu'elle a eu dans l'histoire de l'art, que par un seul texte, le texte d'Apulée. dans *L'Ane d'Or*<sup>6</sup>. J'espère pour votre plaisir que vous avez lu *L'A ne d'or*, c'est un texte, je dois dire, très exaltant. Si, comme on l'a toujours dit, certaines vérités sont incluses dans ce livre, je peux vous dire [que] sous une forme mythique et imagée [ce sont] de véritables secrets ésotériques et initiatiques, c'est une vérité empaquetée sous les aspects les plus chatoyants, pour ne pas dire les plus chatouillants, les plus titillants. Car dans cette apparence première, c'est à vrai dire quelque chose qui n'a pas encore été dépassé, fût-ce par les plus récentes productions qui ont fait ces dernières années en France notre régal dans le genre érotique le plus caractérisé, avec toute la nuance du sadomasochisme qui fait, du roman érotique, le relief le plus commun.

C'est en effet au milieu d'une horrible histoire d'enlèvement de jeune fille, accompagné des menaces les plus terrifiantes auxquelles elle se trouve exposée en compagnie de l'âne (celui qui parle à la première personne dans ce roman) c'est dans un intermède, une inclusion à l'intérieur de cette aventure d'un goût fort relevé, qu'une vieille, pour distraire un instant la fille en question, la kidnappée, la victime, lui raconte longuement l'histoire d'Eros et de Psyché.

Or ce que je vous ai pointé tout à l'heure<sup>7</sup>, c'est que c'est à la suite de l'insistance perfide de ses sueurs qui n'ont de cesse que de l'amener à tomber dans le piège, à violer les promesses qu'elle a faites à son amant divin, que Psyché succombe. Et le dernier moyen de ses sueurs est de suggérer qu'il s'agit d'un monstre épouvantable, d'un serpent de l'aspect le plus hideux, qu'assurément elle n'est pas sans courir avec lui quelque danger. A la suite de quoi le court-circuit mental se produit à savoir que, remarquant les recommandations, les interdits extrêmement insistants auxquels son interlocuteur nocturne recourt, lui impose en lui recommandant en aucun cas de violer son interdiction très sévère, de ne pas chercher à le voir, elle ne voit que trop bien coïncider cette recommandation avec ce que lui suggèrent ses sueurs. Et c'est là qu'elle franchit le pas fatal.

Pour le franchir, étant donné ce qui lui est suggéré, ce qu'elle croit devoir trouver, elle s'arme. Et en ce sens nous pouvons dire - malgré que l'histoire de l'art ne nous donne aucun autre témoignage à ma connaissance, je serais reconnaissant que quelqu'un maintenant, incité par mes remarques, m'apporte la preuve contraire - [que si Psyché] a été représentée dans ce moment significatif comme armée, c'est bien du texte d'Apulée que le maniériste en question, Zucchi, a donc emprunté ce qui fait l'originalité de la scène.

Qu'est-ce à dire? Zucchi nous représente cette scène dont l'histoire est fort répandue. A l'époque déjà, elle est fort répandue pour toutes sortes de raisons. Si nous n'avons qu'un seul témoignage littéraire, nous en avons

6. Apulée, *Les Métamorphoses ou l'A ne d'Or*, trad. Paul Vallette, « Les Belles Lettres », Paris, 1947.

7. *Ibid.*

beaucoup dans l'ordre des représentations plastiques et **\*\*figuratives\*\***. On dit par exemple que le groupe qui est au musée des Offices de Florence **\*\*\*** représente un Eros avec une Psyché, cette fois tous deux ailés (vous pouvez remarquer que si ici l'Eros les a, Psyché non), Psyché, **\*\*elle, ailée\*\*** d'ailles du papillon. Je possède par exemple des objets alexandrins où la Psyché est représentée sous divers aspects et fréquemment munie des ailes du papillon; les ailes du papillon dans cette occasion sont le signe de l'immortalité de l'âme. Le papillon étant depuis fort longtemps (étant donné les phases de la métamorphose qu'il subit, à savoir né d'abord à l'état de chenille, de larve, il s'enveloppe dans cette sorte de tombeau, de sarcophage, enveloppé d'une façon même qui va à rappeler la momie, où il séjourne jusqu'à reparaître au jour sous une forme glorifiée)... la thématique du papillon, significative de l'immortalité de l'âme était apparue dès l'Antiquité, et pas seulement dans des religions diversement périphériques, mais aussi bien même a été utilisée et l'est encore dans la religion chrétienne comme symbolique de l'immortalité de l'âme.

Il est à vrai dire très difficile de dénier qu'il s'agisse de ce qu'on peut appeler les malheurs ou les mésaventures de l'âme dans cette histoire dont nous n'avons, je vous le dis, qu'un texte mythologique comme base. fondement de sa **\*\*transmission\*\*** dans l'Antiquité, le texte d'Apulée. Dans ce texte d'Apulée, quoi qu'en pensent des auteurs accentuant diversement les significations religieuses et spirituelles de la chose et qui, volontiers, trouveraient que dans Apulée nous n'en trouvons qu'une forme ravalée, romanesque à proprement parler qui ne nous permet pas d'atteindre la portée originelle du mythe, malgré ces allégations, je crois au contraire que le texte d'Apulée - si vous vous y reportez vous vous en apercevrez - est au contraire extrêmement riche. [Il l'est] au sens que ce point dont il s'agit, celui qui est représenté ici dans ce moment par la peinture, n'est que le début de l'histoire, malgré que déjà nous ayons [dans ce texte] la phase antérieure de ce qu'on peut appeler non seulement le bonheur de Psyché, mais [auparavant] une première épreuve à savoir que Psyché est au départ considérée comme aussi belle que Vénus et que c'est déjà par l'effet d'une première persécution des dieux qu'elle se trouve exposée au faite d'un rocher (autre forme du mythe d'Andromède), à quelque chose qui doit la saisir, qui doit être un monstre et qui se trouve dans le fait être Eros (auquel Vénus a donné la charge de la livrer à celui dont elle doit être victime)<sup>8</sup>. Mais **\*\*lui\*\***, en somme, séduit par celle auprès de qui il se trouve être délégué des ordres cruels de sa mère, l'enlève et l'installe dans ce lieu de profond recel où elle jouit en somme du bonheur des dieux.

L'histoire **\*\*se terminerait là\*\*** si la pauvre Psyché ne participait d'une autre nature que de la nature divine et ne montrait entre autres faiblesses les plus déplorables sentiments familiaux, c'est-à-dire qu'elle n'a de peine ni de cesse avant d'avoir obtenu de l'Eros, son époux inconnu, la permission de revoir ses sœurs - et vous voyez qu'ici l'histoire s'enchaîne... Donc, avant ce moment il y a une courte période, un court moment antérieur de l'histoire, mais toute l'histoire s'étend après. Je ne vais pas vous la raconter tout au long car cela sort de notre sujet.

**\*\*figurées\*\***

**\*\*\*qui**

**\*\*est née\*\***

**\*\*transition\*\***

**\*\*qui\*\***

**\*\*vient donc dire\*\***

8. Elle le fait dans les termes suivants: *... venge celle qui t'a donné le jour... que cette vierge s'éprenne d'un ardent amour pour le dernier des hommes, un homme que, dans son rang, son patrimoine et sa personne même, la fortune ait maudit, si abject en un mot que, dans le monde entier, il ne trouve pas son pareil en misère... op. cit. p. 196.*

Ce que je veux simplement vous dire, c'est que quand Jacopo Zucchi nous produit ce petit chef-d'œuvre, elle<sup>9</sup> n'était pas sans être connue, ni plus ni moins que du pinceau de Raphaël lui-même car, par exemple, vous savez ça, elle s'étale au plafond et aux murailles de ce charmant palais Farnèse. Ce sont des scènes aimables, presque trop aimables. Nous ne sommes plus, semble-t-il, en état de supporter une sorte de joliesse en quoi pour nous semble s'être dégradé ce qui a dû apparaître, la première fois que le type en surgissait du pinceau génial de Raphaël, comme d'une beauté surprenante. A la vérité, il faut toujours faire la part de ceci c'est que, quand un certain prototype, une certaine forme apparaît, elle doit faire une impression complètement différente de ce que c'est quand elle a été non seulement des milliers de fois reproduite mais des milliers de fois imitée. Bref, ces peintures de Raphaël à la Farnésine nous donnent un développement, scrupuleusement calqué sur le texte d'Apulée, des mésaventures de Psyché.

Pour que vous ne doutiez pas que la Psyché n'est pas une femme, mais bien l'âme, qu'il me suffise de vous dire que, par exemple, elle va recourir à Déméter qui est là présentifiée avec tous les instruments, toutes les armes de ses mystères (et c'est bien là en effet de l'initiation aux mystères d'Eleusis qu'il s'agit) et qu'elle en est repoussée. La nommée Déméter désire avant tout ne pas se mettre mal avec sa belle-sœur Vénus. Et il ne s'agit que de ceci, c'est qu'en somme, la malheureuse âme, pour avoir chu et fait à l'origine un faux pas dont elle n'est même pas coupable (car à l'origine cette jalousie de Vénus ne provient de rien d'autre que de ce qu'elle est considérée par Vénus comme une rivale) se trouve ballottée, repoussée de tous les secours, fût-ce des secours religieux eux-mêmes. Et on pourrait faire toute une menue phénoménologie de l'âme malheureuse comparée à celle de la conscience qualifiée du même nom.

A propos de cette très jolie histoire de Psyché, il ne faut donc pas que nous nous y trompions, la thématique ont il s'agit ici n'est pas celle du couple. Il ne s'agit pas des rapports de l'homme et de la femme, il s'agit de quelque chose qui - il n'y a à proprement parler qu'à savoir lire pour voir que ça n'est vraiment caché que d'être au premier plan et trop évident, comme dans la lettre volée - n'est rien d'autre que les rapports de l'âme et du désir.

C'est en ceci que la composition - je ne crois pas forcer la chose en disant extrêmement saisissante - de ce tableau, peut être dite pour nous **\*\*isoler\*\*** d'une façon exemplaire ce caractère sensible **\*\*imager\*\*** par l'intensité de l'image qui est produite ici, **\*\*isoler\*\***<sup>10</sup> ce que pourrait être une analyse structurale du mythe d'Apulée qui serait à faire. Vous en savez assez, je vous en ai assez dit concernant ce qu'est une analyse structurale d'un mythe pour que vous sachiez au moins que ça existe. Chez Claude Lévi-strauss on fait l'analyse structurale d'un certain nombre de mythes américains du Nord, je ne vois pas pourquoi on ne se livrerait pas à cette même analyse concernant la fable d'Apulée.

Bien sûr nous sommes, chose curieuse, moins bien servis pour ces choses plus proches de nous que pour d'autres qui nous apparaissent plus éloignées quant aux sources, c'est à savoir que nous n'avons qu'une version de ce mythe, en fin de compte celle d'Apulée. Mais il ne semble pas impossible, à l'intérieur du mythe, d'opérer dans un sens qui permette d'en mettre en

**\*\*isolée\*\***

**\*\*imagé\*\***

**\*\*isolé\*\***

9. ... *elle*: cette histoire.

10. Variante envisagée: (*imagé par l'intensité de l'image qui est produite ici isolée*), sténotypie.

évidence un certain nombre de couples d'oppositions significatives. A travers une telle analyse, je dirais, sans le secours du peintre, nous risquerions peut-être de laisser passer inaperçu le caractère vraiment primordial et original du temps, du temps le plus connu pourtant, aussi bien chacun sait que ce qui reste dans la mémoire collective du sens du mythe c'est bien ceci, c'est qu'Eros fuit et disparaît parce que la petite Psyché a été en somme trop curieuse et en plus désobéissante. Ce dont il s'agit, ce qui est recélé, ce qui est caché derrière ce temps connu du mythe et de l'histoire, ne serait à en croire ce que nous révèle ici l'intuition du peintre, rien d'autre donc que ce moment décisif. Certes, ce n'est pas la première fois que nous le voyons apparaître dans un mythe antique, mais dont la valeur d'accent, le caractère crucial, le caractère pivot a dû attendre en somme d'assez longs siècles pour, par Freud, être mis au centre de la thématique psychique. \*\*\* C'est pour cela qu'il n'est pas inutile, ayant fait cette trouvaille, de vous en faire part, car en somme elle se trouve désigner - dans la menue image qui restera, du fait même du temps que je lui consacre ce matin, imprimée dans vos esprits - [elle] se trouve illustrer ce que je ne peux aujourd'hui guère que désigner comme le point de concours de deux registres, celui de la dynamique \*\*instinctuelle\*\* en tant que je vous ai appris à le considérer comme marqué des effets du signifiant, et permettre donc d'accentuer aussi à ce niveau comment le complexe de castration doit s'articuler, ne peut même s'articuler pleinement qu'à considérer cette dynamique \*\*instinctuelle\*\* comme structurée par cette marque du signifiant. Et en même temps, c'est là la valeur de l'image, de nous montrer qu'il y a donc une superposition ou une surimpression, un centre commun, un sens vertical \*\*en\*\* ce point de production du complexe de castration dans lequel nous allons entrer maintenant. Car vous voyez que c'est là que je vous ai laissés la dernière fois ayant pris la thématique du désir et de la demande dans l'ordre chronologique, mais en vous répétant à tout instant [que] cette divergence, ce *splitting*, cette différence entre le désir et la demande qui marque de son trait toutes les premières étapes de l'évolution libidinale, \*\*est\*\* déterminée par l'action *nachträglich*, par quelque chose de rétroactif venant d'un certain point où le paradoxe du désir et de la demande apparaît avec son minimum d'éclat, et qui est vraiment celui du stade génital, pour autant que là même désir et demande semble-t-il devraient pouvoir du moins s'y distinguer<sup>11</sup>.

Ils sont marqués de ce trait de division, d'éclatement qui, pour des analystes, considérez-le bien, doit être encore si vous lisez les auteurs un problème, je veux dire une question, une énigme plus encore évitée que résolue et qui s'appelle le complexe de castration.

Grâce à cette image, il faut que vous voyiez que le complexe de castration, dans sa structure, dans sa dynamique instinctuelle est centré d'une façon telle qu'il recoupe exactement celui que nous pouvons appeler le point de la naissance de l'âme.

Car en fin de compte si le mythe de Psyché a un sens, c'est ceci que Psyché ne commence à vivre comme Psyché non pas simplement comme pourvue d'un don initial extraordinaire (celui d'être égale à Vénus), ni non plus d'une faveur masquée et inconnue (celle en somme d'un bonheur infini et insondable) mais en tant que Psyché, en tant que sujet d'un *pathos* qui est

\*\*\*et

\*\*intellectuelle\*\*

\*\*entre\*\*

\*\*et\*\*

11. Variante trouvée dans des notes: ... où demande et désir pourraient paraître confondus, en fait marqués de division.

à proprement parler celui de l'âme - à ce même moment où justement le désir qui l'a comblée va la fuir, va se dérober, c'est à partir de ce moment que commencent les aventures de Psyché. Je vous l'ai dit un jour, c'est tous les jours la naissance de Vénus<sup>12</sup> et, comme nous le dit le mythe, lui, platonicien, c'est donc de ce fait aussi tous les jours la conception d'Eros. Mais la naissance de l'âme c'est, dans l'universel et dans le particulier, pour tous et pour chacun, un moment historique. Et c'est à partir de ce moment que se développe dans l'histoire la dramatique qui est celle à laquelle nous avons à faire dans toutes ses conséquences.

En fin de compte, on peut dire que si l'analyse, avec Freud, a été droit à ce point je dirai que, si le message freudien s'est terminé sur cette articulation - voyez *Analyse finie et infinie* - c'est \*\*\* qu'il y a un dernier terme - la chose est proprement articulée dans ce texte - où l'on arrive quand on arrive à réduire chez le sujet toutes les avenues de sa résurgence, de sa reviviscence, des répétitions inconscientes, quand nous sommes arrivés à les faire converger vers ce roc - le terme est dans le texte - du complexe de castration, le complexe de castration chez l'homme comme chez la femme - le terme *Penisneid* n'est entre autres dans ce texte que l'épingle du complexe de castration comme tel. C'est autour de ce complexe de castration et comme si je puis dire repartant de ce point, que nous devons remettre à l'épreuve tout ce qui a pu d'une certaine façon être découvert à partir de ce point de butée.

Car, qu'il s'agisse de la mise en valeur de l'effet tout à fait décisif et primordial de ce qui ressortit aux instances \*\*de l'oral\*\* par exemple, ou encore de la mise en fonction de ce qu'on appelle l'agressivité du sadisme primordial, ou encore de ce qu'on a articulé dans les différents développements qui sont possibles autour de la notion de l'objet (de sa décomposition et de son approfondissement, de cette relation, jusqu'à mettre en valeur la notion des bons et des mauvais objets primordiaux), tout ceci ne peut se resituer dans une juste perspective que si nous ressaisissons d'une façon divergente à partir de quoi ceci a effectivement divergé, [repartant] de ce point jusqu'à un certain degré insoutenable par son paradoxe, qui est celui du complexe de castration. Une image comme celle que je prends soin, aujourd'hui, de produire devant vous est en quelque sorte d'incarner ce que je veux dire en pariant du paradoxe du complexe de castration. En effet, si toute la divergence qui a pu nous sembler jusqu'à présent dans les différentes phases que nous avons étudiées, motivée par la discordance, la distinction de ce qui fait l'objet de la demande (que ce soit dans le stade oral la demande du sujet comme au stade anal la demande de l'autre) avec ce qui dans l'Autre est à la place du désir (qui serait dans le cas de Psyché jusqu'à un certain point masqué, voilé encore que secrètement aperçu par le sujet archaïque, infantile), est-ce qu'il ne semblerait pas que ce qu'on peut massivement appeler la troisième phase - qu'on appelle couramment sous le nom de la phase génitale - c'est cette conjonction du désir en tant qu'il peut être intéressé dans quelque demande que ce soit du sujet, n'est-ce pas à proprement parler ce qui doit trouver son répondant, son identique dans le désir de l'Autre? S'il y a un point où le désir se présente comme désir, c'est bien là où justement la première accentuation de Freud a été faite pour nous le situer, c'est-à-dire au niveau du désir sexuel révélé dans sa consistance réelle et non plus d'une façon contaminée, déplacée, condensée, métaphorique. Il ne s'agit plus de la sexualisation de quelque autre fonction, c'est de la fonction sexuelle elle-même qu'il s'agit.

\*\*\*à savoir

\*\*du savoir\*\*

12. Cf. *stécriture*, no. 4, p. 146.

Pour vous faire mesurer le paradoxe **\*\*qu'il s'agit d'épingler\*\***, je cherchais ce matin un exemple pour incarner l'embarras où sont les analystes en ce qui concerne la phénoménologie de ce stade génital, je suis tombé sur un article de Monchy sur le *castration complex* dans *l'International Journal*<sup>13</sup>. A quoi un analyste qui en somme se réintéresse de nos jours - car il n'y en a pas beaucoup - au complexe de castration est-il amené pour l'expliquer? eh bien, à quelque chose que je vous donne en mille. Te vais vous le résumer très brièvement. Le paradoxe bien sûr ne peut manquer de vous frapper que sans la révélation de la pulsion génitale il soit obligatoirement marqué de ce *splitting* qui consiste dans le complexe de castration comme tel, e *Trieb* est pour lui quelque chose d'instinctuel.

Il s'agit de quelqu'un qui **\*\*part\*\*** avec un certain bagage (von Uexküll et Lorenz), il nous parle au début de son article de ce qu'on appelle les **\*\*congenital reaction schemes\*\***, ce qui nous évoque le fait que chez les petits oiseaux qui n'ont jamais été soumis à aucune expérience il suffit de faire se projeter un leurre, l'ombre identique à celle d'un **\*\*hawk\*\***, d'un faucon pour provoquer tous les réflexes de la terreur bref, l'imagerie du leurre comme s'exprime en français l'auteur de cet article - qui écrit en anglais - «l'attrape»<sup>14</sup>. Les choses sont toutes simples: «l'attrape» primitive doit être cherchée dans la phase orale. Le réflexe de la morsure, c'est à savoir que puisque l'enfant peut avoir les fameux fantasmes sadiques qui aboutissent à la section de l'objet, entre tous précieux, du mamelon de la mère, c'est là qu'est à chercher l'origine de ce qui dans la phase ultérieure génitale ira se manifester par le transfert des fantasmes de *fellatio*, comme cette possibilité de priver, de blesser, de mutiler le partenaire du désir sexuel sous la forme de son organe: Et voici pourquoi, non pas votre fille est muette, mais pourquoi la phase génitale est marquée du signe possible de la castration.

Le caractère d'une telle référence, d'une telle explication est évidemment significatif de cette sorte de renversement qui s'est opéré et qui a fait progressivement mettre, sous le registre des pulsions primaires, des pulsions qui deviennent il faut le dire de plus en plus hypothétiques à mesure qu'on les fait se reculer dans le fond originel qui, en fin de compte, aboutissent à une accentuation de la thématique constitutionnelle, je ne sais quoi d'inné dans l'agressivité primordiale. C'est assurément assez significatif de l'orientation présente de la pensée analytique.

Est-ce que nous n'épelons pas correctement les choses en nous arrêtant à ceci que l'expérience - je veux dire les problèmes que soulève pour nous l'expérience - en quelque sorte nous propose vraiment communément. Déjà, j'ai fait état devant vous de ce qui sous la plume de Jones s'est articulé, dans un certain besoin d'expliquer le complexe de castration, dans la notion de *l'aphanisis*, terme grec commun mis à l'ordre du jour dans l'articulation du discours analytique de Freud, et qui veut dire disparition. Il s'agit de la disparition du désir et de ceci que ce dont il s'agirait dans le complexe de castration serait, chez le sujet, la crainte soulevée par la disparition du désir.

Ceux qui suivent mon enseignement depuis assez longtemps ne peuvent pas, j'espère, ne pas se souvenir - en tout cas ceux qui ne s'en souviennent

**\*\*dont il s'agit, il suffit d'épingler\*\***

**\*\*parle\*\***

**\*\*reliser mecanism\*\***

**\*\*homme\*\***

13. Dr René de Monchy, « Oral Components of the Castration-Complex », lu au 17e congrès de l'I.P.A., Amsterdam, 1952, paru dans *Bulletin de l'I.P.A.*, no. 103, vol. XXXIII, p. 450.

14. Dans l'article de *l'International Journal* on trouve: *attrappe*.

pas peuvent se reporter aux excellents résumés qu'en a fait LefebvrePontalis<sup>15</sup> - que je l'ai déjà poussé en avant en disant que s'il y a là une perspective, il y a tout de même un singulier renversement dans l'articulation du problème, un renversement que les faits cliniques nous permettent de pointer. C'est pour cela que j'ai longtemps analysé devant vous, fait la critique du fameux rêve d'Ella Sharpe<sup>16</sup> qui est précisément ce que mon séminaire a analysé la dernière fois. Ce rêve d'Ella Sharpe tourne tout entier autour de la thématique du phallus. Je vous prie de vous reporter à ce résumé parce qu'on ne peut pas se répéter et que les choses qui sont là sont absolument essentielles. Le sens de ce dont il s'agit dans l'occasion est ceci que j'ai pointé c'est que, loin que la crainte de *l'aphanisis* se projette si l'on peut dire dans l'image du complexe de castration, c'est au contraire la nécessité, la détermination du mécanisme signifiant qui, dans le complexe de castration dans la plupart des cas pousse le sujet, non pas du tout à craindre *l'aphanisis* mais au contraire à se réfugier dans *l'aphanisis*, à mettre son désir dans sa poche. Parce que ce que nous révèle l'expérience analytique, c'est [que] quelque chose est plus précieux que le désir lui-même \*\*\* : en garder le symbole qui est le phallus. C'est cela le problème qui nous est proposé.

J'espère que vous avez bien remarqué ce tableau. Ces fleurs qui sont là devant le sexe de l'Eros, elles ne sont justement point si marquées d'une telle abondance pour qu'on ne puisse voir que justement derrière il n'y a rien. Il n'y a littéralement pas la place au moindre sexe, de sorte que ce que la Psyché est là sur le point de trancher littéralement est déjà disparu \*\*du réel\*\*. Et d'ailleurs si quelque chose frappe comme opposé à la bonne forme, à la belle forme humaine [de] cette femme effectivement divine \*\*\* là dans cette image, c'est le caractère extraordinairement composite de l'image de l'Eros. Cette figure est d'enfant, mais le corps a quelque chose de michelangelesque \*(ses muscles)\* et déjà presque qui commence à se marquer, pour ne pas dire s'avachir... sans parler des ailes. Chacun sait qu'on a discuté longtemps du sexe des anges. Si l'on a discuté aussi longtemps, c'est probablement qu'on ne savait pas très bien où s'arrêter. Quoi qu'il en soit l'apôtre nous dit que, quelles que soient les joies de la résurrection des corps, une fois venu le festin céleste, il ne sera plus rien fait au ciel dans l'ordre sexuel, ni actif ni passif<sup>17</sup>. De sorte que ce dont il s'agit, ce qui est concentré dans cette image, c'est bien ce quelque chose qui est le centre du paradoxe du complexe de castration.

C'est que, loin que le désir de l'Autre, en tant qu'il est abordé au niveau de la phase génitale, puisse être, soit en fait jamais accepté dans ce que j'appellerai son \*\*rythme\*\* qui est en même temps sa fuyance (pour ce qui est de l'enfant, à savoir que c'est un désir encore fragile, que c'est un désir incertain, prématuré, anticipé) ceci nous masque en fin de compte ce dont il s'agit, que c'est tout simplement la réalité à quelque niveau que ce soit du désir sexuel à quoi, si l'on peut dire, n'est pas adaptée l'organisation psychique en tant qu'elle est psychique c'est que l'organe n'est pris, apporté,

\*\*\*qui est d'  
 \*\*devant elle\*\*  
 \*\*\*qu'il y a  
 \*\*c'est musclé\*\*  
 \*\*rite\*\*

15. Cf. « Le désir et son interprétation », *Bulletin de Psychologie*, no. 172, t. XIII (6), du 20 janvier 1960.

16. Ci. « Analyse d'un rêve unique », traduit par la *Documentation psychanalytique*, cahier no. 3, extrait de Ella Sharpe, *Dream Analysis*, The Hogarth Press. Ce rêve a été commenté par Lacan à son séminaire *Le désir et son interprétation* (inédit) au cours des séances des 14, 21, 28 janvier et 4 et 11 février 1959. Cf. n. 15 ci-dessus.

17. Cette phrase peut renvoyer à plusieurs passages du *Nouveau Testament*, notamment: saint Paul, *Épître aux Galates* 323-29; Évangile selon saint Matthieu, *la résurrection des morts* 22<sup>(23-33)</sup>.  
 4051

abordé que (transformé en signifiant et que, pour être transformé en signifiant, c'est en cela qu'il est tranché. Et relisez tout ce que je vous ai appris à lire au niveau du petit Hans. Vous verrez qu'il ne s'agit que de ça: est-il enraciné? est-il amovible? A la fin il s'arrange, il est dévissable, on le dévisse et on peut en remettre d'autres.

C'est donc de cela qu'il s'agit. Ce qu'il y a de saisissant, c'est que ce qui nous est montré, c'est le rapport de cette éliation grâce à quoi il n'est plus ici que le signe même que je dis, le signe de l'absence. Car ce que je vous ai appris est ceci: c'est que si  $\Phi$  (phi), le phallus comme signifiant a une place, c'est celle très précisément de suppléer au point, à ce niveau précis où dans l'Autre disparaît la signifiance, où l'Autre est constitué par ceci qu'il y a quelque part un signifiant manquant. D'où la valeur privilégiée de ce signifiant qu'on peut écrire sans doute, mais qu'on ne peut écrire qu'entre parenthèses, en disant bien justement ceci: c'est qu'il est le signifiant du point où le signifiant manque S (A). Et c'est pour ça qu'il peut devenir identique au sujet lui-même au point où nous pouvons l'écrire comme sujet barré, \$, c'est-à-dire au seul point où, nous analystes, nous pouvons placer un sujet comme tel - pour nous analystes, c'est-à-dire pour autant que nous sommes liés aux effets qui résultent de la cohérence du signifiant comme tel quand un être vivant s'en fait l'agent et le support. Nous voyons ceci, c'est que dès lors le sujet n'a plus d'autre efficace possible (si nous admettons cette détermination, cette surdétermination, comme nous l'appelons) que du signifiant qui l'escamote<sup>18</sup>. Et c'est pourquoi le sujet est inconscient.

Si l'on peut même parler, et même là où l'on n'est pas analyste, de double symbolisation, c'est en ce sens que la nature du symbole est telle que deux registres en découlent nécessairement, celui qui est lié à la chaîne symbolique et celui qui est lié au trouble, à la pagaille que le sujet a été capable d'y apporter, car c'est là qu'en fin de compte le sujet se situe de la façon la plus certaine. En d'autres termes, le sujet n'affirme la dimension de la vérité comme originale qu'au moment où il se sert du signifiant pour mentir.

Ce rapport donc du phallus avec l'effet du signifiant, le fait que le phallus comme signifiant (et ceci veut dire donc transposé à une toute autre fonction que sa fonction organique) soit justement ce qu'il s'agit de considérer comme centre de toute -appréhension cohérente de ce dont il s'agit dans le complexe de castration, c'est cela sur quoi je voulais ce matin attirer votre attention. Mais encore [je voulais] ouvrir, non pas d'une façon encore articulée et rationnelle mais d'une façon imagée, ce que nous apporterons la prochaine fois et qui est, si je puis dire, génialement représenté grâce au maniérisme même de l'artiste qui a fait ce tableau. \*\*\* Est-ce qu'il vous est venu à l'esprit qu'à mettre devant ce phallus comme manquant et, comme tel, porté à la majeure signifiance ce vase de fleurs, Zucchi se trouve avoir anticipé de trois siècles et demi - et je vous assure jusqu'à ces derniers jours à mon insu - l'image même dont je me suis servi sous la forme de ce que j'ai appelé «l'illusion du vase renversé» pour articuler toute la dialectique des rapports du Moi Idéal et de l'Idéal du Moi. J'ai dit ceci il y a fort longtemps, mais j'ai repris entièrement la chose dans un article qui doit bientôt paraître<sup>19</sup>. Ce rapport de l'objet comme objet du désir, comme

\*\*\*c'est ceci

18. Variante trouvée dans des notes: qu'il *escamote*.

19. C'est le 24 février 1954 que Lacan a introduit à son séminaire « l'expérience du bouquet renversé », reprise au Colloque de Royaumont (juillet 1958) rédigée (Pâques 1960) et publiée dans *La Psychanalyse*, «Remarque sur le rapport de Daniel Lagache: *Psychanalyse et structure de la personnalité* », PUF, 3e tri. 1961, vol. 6.



objet partiel avec toute l'accommodation **\*\*narcissique\*\*** c'est ceci dont j'ai essayé d'articuler les différentes pièces dans ce système que j'ai appelé **\*\*\***«l'illusion du vase renversé» dans une expérience de physique amusante.

L'important **\*\*\*** c'est de projeter dans votre esprit cette idée que le problème de la castration comme marque (en tant qu'elle marque, en tant que c'est elle qui est le centre de toute l'économie du désir telle que l'analyse l'a développée) est étroitement lié à cet autre problème qui est celui de comment l'Autre en tant qu'il est le lieu de la parole, en tant qu'il est le sujet de plein droit, en tant qu'il est celui avec qui nous avons à la limite les relations de la bonne et de la mauvaise foi peut et doit devenir quelque chose d'exactly analogue à ce qui peut se rencontrer dans l'objet le plus inerte, à savoir l'objet du désir, *a*. C'est de cette tension, c'est de cette dénivellation, de cette chute, chute de niveau fondamentale qui devient la régulation essentielle de tout ce qui chez l'homme est problématique du désir, c'est de ceci qu'il s'agit dans l'analyse. Je pense la prochaine fois pouvoir vous l'articuler de la façon la plus exemplaire.

J'ai terminé ce que je vous ai enseigné à propos du rêve d'Ella Sharpe par ces mots: *Ce phallus* - disais-je, parlant d'un sujet pris dans la situation névrotique la plus exemplaire pour nous en tant qu'elle était celle de l'*aphanisis* déterminée par le complexe de castration - *ce phallus, il l'est et il ne l'est pas. Cet intervalle - être et ne pas l'être - la langue permet de l'apercevoir dans une formule où glisse le verbe être: il n'est pas sans l'avoir. C'est autour de cette assumption subjective entre l'être et l'avoir que joue la réalité de la castration. En effet le phallus* - écrivais-je alors<sup>20</sup> - *a une fonction d'équivalence dans le rapport à l'objet: c'est en proportion d'un certain renoncement au phallus que le sujet entre en possession de la pluralité des objets qui caractérise le monde humain. Dans une formule analogue, on pourrait dire que la femme est sans l'avoir, ce qui peut être vécu fort péniblement sous la forme du Penisneid*<sup>21</sup> - mais ce qui, j'ajoute ceci au texte, est aussi une grande force. *C'est ce dont le patient d'Ella Sharpe ne consent pas à s'apercevoir: il «met à labri» le signifiant phallus...* Et je concluais: *Sans doute y a-t-il plus névrosant que la peur de perdre le phallus, c'est de ne pas vouloir que l'Autre soit châtré.*

Mais aujourd'hui, après que nous ayons parcouru la dialectique du transfert dans *Le Banquet*, je vais vous proposer une autre formule, qui est celle-ci, [si] ce désir de l'Autre [est] essentiellement séparé de nous par cette marque du signifiant, est-ce que vous ne comprenez pas maintenant pourquoi Alcibiade, ayant perçu qu'il y a dans Socrate le secret du désir, demande, d'une façon presque impulsive, d'une impulsion qui est à l'origine de toutes les fausses voies de la névrose ou de la perversion, ce désir de Socrate, dont il sait par ailleurs qu'il existe puisque c'est là-dessus qu'il se fonde, **\*\*à\*\*** le voir comme signe. C'est aussi bien pourquoi Socrate refuse. Car ce n'est là bien entendu qu'un court-circuit.

Voir le désir produit comme signe n'est pas pour autant pouvoir accéder au cheminement par où le désir est pris dans une certaine dépendance qui est ce qu'il s'agit de savoir. De sorte que vous voyez ici s'amorcer ce que je tente de vous montrer et de **\*\*tracer\*\*** comme chemin vers ce qui doit être le

**\*\*nécessaire\*\***

**\*\*\*de la dite thématique**

**\*\*\*est ceci**

**\*\*il veut\*\***

**\*\*forcer\*\***

20. Lacan cite là le *Bulletin de Psychologie*, cf. notre note 15, p. 202.

21. Dans le texte de Lefebvre-Pontalis: *ce qui se traduit psychologiquement par le Pénisneid*.

désir de l'analyste. Pour que l'analyste puisse avoir ce dont l'autre manque il faut qu'il ait la *nescience* en tant que *nescience*, il faut qu'il soit sous le mode de l'avoir, qu'il ne soit pas lui aussi sans l'avoir, qu'il s'en faille que de rien qu'il ne soit aussi *nescient* que son sujet. En fait, il n'est pas sans avoir un inconscient lui aussi. Sans doute il est toujours au-delà de tout ce que le sujet sait, sans pouvoir le lui dire. Il ne peut que lui faire signe, être ce qui représente quelque chose pour quelqu'un c'est la définition du signe. N'y ayant en somme rien d'autre qui l'empêche de l'être ce désir du sujet, que justement de **\*\*le savoir\*\***, l'analyste est condamné à la fausse surprise. Mais dites-vous bien qu'il n'est efficace qu'à s'offrir à la vraie qui est intransmissible, dont il ne peut donner qu'un signe. Représenter quelque chose pour quelqu'un, c'est justement là ce qui est à rompre, car le signe qui est à donner est le signe du manque de signifiant. C'est, comme vous le savez, le seul signe qui n'est pas supporté parce que c'est celui qui provoque la plus indicible angoisse. C'est pourtant le seul qui puisse faire accéder l'autre à ce qui est de la nature de l'inconscient, à la « science sans conscience » dont vous comprendrez peut-être aujourd'hui devant cette image en quel sens, non pas négatif mais positif, Rabelais dit qu'elle est la « ruine de l'âme »<sup>22</sup>.

**\*\*l'avoir\*\***

22. Rabelais, *Pantagruel*, VIII.

205

Je reprends devant vous mon discours difficile, de plus en plus difficile de par la visée de ce discours. Dire par exemple que je vous amène aujourd'hui en terrain inconnu serait inapproprié car, si je commence aujourd'hui à vous mener sur un terrain, c'est forcément que depuis le début j'ai déjà commencé. Parler d'autre part de terrain inconnu quand il s'agit du nôtre, de celui qui s'appelle l'inconscient, est encore plus inapproprié car ce dont il s'agit, et ce qui fait la difficulté de ce discours, c'est que je ne peux rien vous en dire qui ne doive prendre tout son poids justement de ce que je n'en dis pas.

Ce n'est pas qu'il ne faille pas tout dire, c'est que pour dire avec justesse nous ne pouvons pas tout dire, même de ce que nous pourrions formuler, car il y a déjà quelque chose dans la formule qui - vous le verrez, nous le saisissons à tout instant - précipite dans l'imaginaire ce dont il s'agit, qui est essentiellement ce qui se passe du fait que le sujet humain [est] en proie comme tel au symbole. Au point où nous en sommes parvenus, cet «au symbole », attention, faut-il le mettre au singulier ou au pluriel? Au singulier assurément pour autant que celui que j'ai introduit la dernière fois est à proprement parler comme tel un symbole innommable - nous allons voir pourquoi et en quoi - symbole ( $\Phi$  (grand phi)), justement ce point où je dois reprendre aujourd'hui mon discours pour vous montrer en quoi il nous est indispensable pour comprendre l'incidence du complexe de castration dans le ressort du transfert. Il y a une ambiguïté fondamentale entre phallus symbole et phallus imaginaire, intéressée concrètement dans l'économie psychique. Là où nous le rencontrons, où nous l'avons d'abord rencontré, éminemment là où le névrosé le vit d'une façon qui représente son mode particulier de manœuvrer, d'opérer avec cette difficulté radicale, fondamentale que j'essaye d'articuler devant vous par l'usage que je donne à ce symbole  $\Phi$  (grand phi) \*\*\* que la dernière fois et déjà bien des fois avant, j'ai désigné brièvement, je veux dire d'une façon rapide, abrégée, comme symbole qui répond à la place où se produit le manque de signifiant.

Si de nouveau j'ai dévoilé dès le début de cette séance cette image qui nous a servi la dernière fois de support pour introduire les paradoxes [et] les antinomies liés à ces glissements divers, si subtils, si difficiles à retenir dans leurs divers temps et pourtant indispensables à soutenir, si nous voulons comprendre ce dont il s'agit dans le complexe de castration (et qui sont les déplacements et les absences, et les niveaux et les substitutions où intervient ce que l'expérience analytique nous montre de plus en plus), ce phallus dans ses formules multiples, quasi ubiquistes, vous le voyez dans l'expérience, sinon ressurgir, du moins vous ne pouvez pas le nier dans les écrits théoriques à tout instant [être] réinvoqué sous les formes les plus diverses et jusqu'au terme dernier des investigations les plus primitives sur ce qui se passe dans les premières pulsations de l'âme - le phallus que vous voyez au

\*\*\*pour autant

dernier terme identifié avec, par exemple, la force d'agressivité primitive en tant qu'il est le plus mauvais objet rencontré au terme dans le sein de la mère et qu'il est aussi bien l'objet le plus nocif. Pourquoi cette ubiquité? Ce n'est pas moi qui ici l'introduis qui la suggère, elle est partout manifeste dans les écrits de toute tentative poursuivie à formuler sur un plan tant ancien que nouveau, renouvelé, de la technique analytique. Eh bien, essayons d'y mettre de l'ordre et de voir pourquoi il est nécessaire que j'insiste sur cette ambiguïté, ou sur cette polarité si vous voulez, polarité à deux termes extrêmes, le symbolique et l'imaginaire, concernant la fonction du signifiant phallus. Je dis signifiant pour autant qu'il est utilisé comme tel mais quand j'en parle, quand je l'ai introduit tout à l'heure, j'ai dit le symbole phallus et, vous verrez, c'est peut-être en effet le seul signifiant qui mérite, dans notre registre et d'une façon absolue, le titre de symbole. .

J'ai donc redévoilé cette image (qui assurément n'est pas simple reproduction de celle, originale, de l'artiste) du tableau d'où je suis parti comme l'image à proprement parler exemplaire, qui m'a paru chargée dans sa composition de toutes ces sortes de richesses qu'un certain art de la peinture peut produire et dont j'ai examiné le ressort maniériste. Je vais le faire repasser rapidement, ne serait-ce que pour ceux qui n'ont pas pu le voir. Je veux simplement, et à titre je dirai de complément, bien marquer, pour ceux qui peut-être ne l'ont pu entendre d'une façon précise, ce que j'entends souligner de l'importance ici de ce que j'appellerai l'application maniériste. Vous allez voir que l'application doit s'employer aussi bien dans le sens propre que dans le sens figuré. Ce n'est pas moi mais des études déjà existantes qui ont fait le rapprochement dans ce tableau de l'usage qui est donné de la présence du bouquet de fleurs \* \* \* là au premier plan... \* \* \* il recouvre ce qui est à recouvrir dont je vous ai dit que c'était moins encore le phallus menacé \*\*que\*\* l'Eros ici surpris et découvert par une initiative de la question de la Psyché: «de lui qu'en est-il?» \*\*Ici\*\* ce bouquet recouvre le point précis d'une présence absente, d'une absence présentifiée.

L'histoire technique de la peinture de l'époque nous sollicite, non par ma voie mais par la voie de critiques qui sont partis de prémisses tout à fait différentes de celles qui à l'occasion pourraient ici me guider. Ils ont souligné la parenté qu'il y a du fait même du collaborateur probable qui est celui qui a fait spécialement les fleurs. Certaines choses nous indiquent que ce n'est pas, probablement, le même artiste qui a opéré dans les deux parties du tableau et que, frère ou cousin de l'artiste, c'est un autre, Francesco, au lieu de Jacopo qui, en raison de son habileté technique, a été sollicité d'être celui qui est venu faire ce morceau de bravoure des fleurs dans leur vase à la place où il convenait. Ceci est rapproché par les critiques de quelque chose que j'espère qu'un certain nombre d'entre vous connaissent, à savoir la technique d'Arcimboldo qui a été portée, il y a quelques mois, à la connaissance de ceux qui s'informent un peu des divers retours à l'actualité de faces quelquefois élidées, voilées ou oubliées de l'histoire de l'art.

Cet Arcimboldo se distingue par cette technique singulière qui a porté son dernier surgeon dans l'œuvre par exemple de mon vieil ami Salvador Dali, qui consiste en ce que Dali a appelé le dessin paranoïaque. \*\*\* Dans le cas d'Arcimboldo, \*\*c'est\*\* de représenter la figure par exemple du bibliothécaire (il opérait en grande partie à la cour de ce fameux Rodolphe II de Bohême qui a laissé aussi bien d'autres traces dans la tradition de l'objet rare)<sup>d</sup>e Rodolphe II par un échafaudage savant des ustensiles premiers de la fonction du bibliothécaire, à savoir une certaine façon de disposer des livres de

\*\*\*qui est  
\*\*\*pour autant  
\*\*de\*\*  
\*\*Si\*\*  
\*\*\*à savoir  
\*\*qui\*\*

façon que l'imagé d'une face, d'un visage soit ici beaucoup plus que suggérée, vraiment imposée. Aussi bien le thème symbolique d'une saison incarnée sous la forme d'un visage humain sera matérialisé par tous les fruits de cette saison dont l'assemblage lui-même sera réalisé de telle sorte que la suggestion d'un visage s'imposera également dans la forme réalisée. Bref cette réalisation de ce qui dans sa figure essentielle se présente comme l'imagé humaine, l'imagé d'un autre, sera par le procédé maniériste réalisée par la coalescence, la combinaison, l'accumulation d'un amas d'objets dont le total sera chargé de représenter ce qui dès lors se manifeste à la fois comme substance et comme illusion puisque, en même temps que l'apparence de l'imagé humaine est soutenue, quelque chose est suggéré qui s'inscrit dans le désassemblage des objets qui, de présenter en quelque sorte la fonction du masqué, montrent en même temps la problématique de ce masqué. Ce à quoi nous avons en somme toujours affaire chaque fois que nous voyons entrer en jeu cette fonction si essentielle de la personne, pour autant que nous la voyons tout le temps au premier plan dans l'économie de la présence humaine, c'est ceci: s'il y a besoin de *persona* c'est que derrière, peut-être, toute forme se dérobe et s'évanouit.

Et assurément, si c'est d'un rassemblement complexe que la *persona* résulte, c'est bien en effet là que gît à la fois le leurre et la fragilité de sa subsistance et que, derrière, nous ne savons rien de ce qui peut se soutenir, car une apparence redoublée s'impose à nous ou se suggère essentiellement comme redoublement d'apparence, c'est-à-dire quelque chose qui laisse à son interrogation un vide, la question de savoir ce qu'il y a derrière au dernier terme.

C'est donc bien dans ce registre que s'affirme, dans la composition du tableau, \*\*le maintien de la question de savoir\*\* (car c'est ça que nous devons maintenir, soutenir devant notre esprit essentiellement) \* \*qui s'agit\* dans l'acte de Psyché, Psyché comblée s'interroge sur ce à quoi elle a affaire et c'est ce moment, cet instant précis, privilégié qu'a retenu Zucchi, peut-être bien au-delà de ce que lui-même pouvait, ou eût pu en articuler dans un discours - il y a un discours sur les dieux antiques de ce personnage, j'ai pris soin de m'y reporter, sans grande illusion, il n'y a pas grand-chose à tirer de ce discours - mais l'œuvre parle suffisamment elle-même. Et \*\*\* l'artiste a dans cette image saisi ce quelque chose d'instantané que j'ai appelé la dernière fois ce moment d'apparition, de naissance de la Psyché, cette sorte d'échange des pouvoirs qui fait, qu'elle prend corps, et avec tout ce cortège de malheurs qui seront les siens pour qu'elle boucle une boucle, pour qu'elle retrouve dans cet instant ce quelque chose qui, pour elle, va disparaître l'instant après, précisément ce qu'elle a voulu saisir, ce qu'elle a voulu dévoiler: la figure du désir.

L'introduction du symbole  $\Phi$  (phi) comme tel, qu'est-ce qui la justifie, puisque je le donne comme ce qui vient à la place du signifiant manquant ? Que veut dire qu'un signifiant manqué ? Combien de fois vous ai-je dit qu'une fois donnée la batterie \*\*des\*\* signifiants au-delà d'un certain minimum qui reste à déterminer - dont je vous ai dit qu'à la limite quatre doivent pouvoir suffire à toutes les significations \* \* \* - il n'y a pas de langue, si primitive qu'elle soit, où tout finalement ne puisse s'exprimer, à ceci près bien sûr que, comme on dit dans le proverbe vaudois: « tout est possible à l'homme, ce qu'il ne peut pas faire il le laisse », que ce qui ne pourra pas s'exprimer dans ladite langue, eh bien tout simplement ceci ne sera pas senti. Ceci ne sera pas senti, subjectivé, si subjective c'est prendre place dans un et, valable pour un autre sujet. c'est-à-dire passer à ce point le plus radical

\*\*le mode sous lequel la question, à savoir\*\*

qu'il s'agit\*\*

\*\*\*que

\*\*du\*\*

\*\*\*comme nous l'apprend

où l'idée même de communication n'est pas possible. Toute batterie signifiante \*\*peut toujours tout dire puisque\*\* ce qu'elle ne peut pas dire ne signifiera rien au lieu de l'Autre et que tout ce qui signifie pour nous se passe toujours au lieu de l'Autre. Pour que quelque chose signifie, il faut qu'il soit traductible au lieu de l'Autre.

Supposez une langue, je vous l'ai déjà fait remarquer, qui n'a pas de \*\* futur \*\*, eh bien voilà elle ne l'exprimera pas, mais elle le signifiera tout de même, par exemple par le \*\*procès\*\* du doit ou de l'avoir. Et c'est d'ailleurs ce qui se passe en fait, car je n'ai pas besoin de revenir là-dessus, je vous l'ai fait remarquer, c'est comme ça qu'en français et en anglais on exprime le futur: *cantare habeo*, je chanter-ai, tu chanter-as, c'est le verbe avoir qui se décline, j'entends originellement, de la façon la plus attestée; I shall *sing*, c'est aussi, d'une façon détournée, exprimer ce que l'anglais n'a pas, c'est-à-dire le futur.

Il n'y a pas de signifiant qui manque. A quel moment commence à apparaître possiblement le manque de signifiant ? à cette dimension propre qui est subjective et qui s'appelle la question.

Je vous rappelle que j'ai fait en son

temps suffisamment état du caractère fondamental, essentiel de l'apparition chez l'enfant (bien connue déjà, relevée bien sûr par l'observation la plus coutumière) de la question comme telle, ce moment si particulièrement embarrassant, à cause du caractère de ces questions qui n'est pas n'importe lequel, celui où l'enfant qui sait \* \* \* se débrouiller avec le signifiant s'introduit à cette dimension qui lui fait poser à ses parents les questions les plus importunes, celles dont chacun sait qu'elles provoquent le plus grand désarroi et, à la vérité, des réponses presque nécessairement impotentes. Qu'est-ce que c'est courir? Qu'est-ce que c'est taper du pied? Qu'est-ce que c'est un imbécile?

Ce qui nous rend si impropres à satisfaire à ces questions, qui nous force à y répondre d'une façon si spécialement inepte... comme si nous ne savions pas nous-mêmes que courir, c'est marcher très vite - c'est vraiment gâcher le travail - que taper du pied, c'est être en colère - c'est vraiment dire une absurdité. Je n'insiste pas sur la définition que nous pouvons donner de l'imbécile.

Il est bien clair que ce dont il s'agit à ce moment c'est du recul du sujet par rapport à l'usage du signifiant lui-même et que, la passion de ce que veut dire qu'il y ait des mots, qu'on parle et qu'on désigne une chose si proche de celle dont il s'agit par ce quelque chose d'énigmatique qui s'appelle un mot, un terme, un phonème, c'est bien de cela qu'il s'agit. L'incapacité sentie à ce moment par l'enfant est, formulée dans la question, d'attaquer le signifiant comme tel au moment où son action est déjà marquée sur tout, indélébile. Tout ce qui y sera comme question, dans la suite historique de sa méditation pseudo-philosophique, n'ira en fin de compte qu'à déchoir car, quand il en sera au « que suis-je ? » il en sera beaucoup moins loin, sauf bien sûr à être analyste. Mais s'il ne l'est pas - il n'est pas en son pouvoir de l'être depuis si longtemps - [quand] il en sera à se poser la question « que suis-je? », il ne peut pas voir qu'en se mettant justement en question sous cette forme, il se voile, il ne s'aperçoit pas que c'est franchir l'étape du doute sur l'être que de se demander ce qu'on est car, à simplement formuler ainsi sa question, il donne en plein (à ceci près qu'il ne s'en aperçoit pas) dans la métaphore. Et c'est bien tout de même la moindre des choses dont nous devons, nous analystes, nous souvenir pour lui éviter de renouveler cette antique erreur toujours menaçante à son innocence sous toutes ses formes et l'empêcher de se répondre, même avec notre autorité: «je suis un enfant », par

\*\*peut vous dire que\*\*

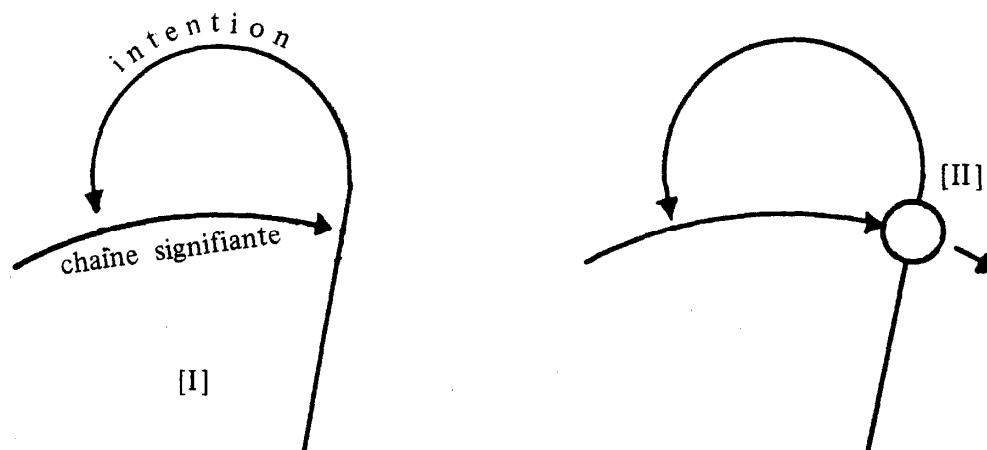
\*\*figure\*\*

\*\*processus\*\*

\*\*\*s'avérer

exemple. Car bien sûr c'est là la nouvelle réponse que lui donnera l'endocrinement de forme renouvelée de la <sup>\*\*1</sup>répression psychologisante et avec ça dans le même paquet et sans qu'il s'en aperçoive, le mythe de l'adulte qui, lui, ne serait plus un enfant soi-disant, ainsi faisant de nouveau refoisonner cette sorte de morale d'une prétendue réalité où, en fait, il se laisse mener par le bout du nez par toutes sortes d'escroqueries sociales. Aussi bien, le «je suis un enfant», n'avons-nous pas attendu l'analyse, ni le freudisme, pour que la formule s'en introduise comme corset destiné à faire se tenir droit ce qui, à quelque titre, se trouve dans une position un peu biscornue. Dès que sous l'artiste il y a un enfant, <sup>\*\*\*</sup>ce sont les droits de l'enfant qu'il représente auprès des gens, bien entendu considérés comme sérieux, qui ne sont pas enfants. Je vous [l']ai dit l'année dernière dans les leçons sur *l'Éthique de la psychanalyse*, <sup>\*\*</sup>cette tradition<sup>\*\*</sup> date du début de la période romantique, elle commence à peu près au moment de Coleridge en Angleterre (pour le situer dans une tradition) et je ne vois pas pourquoi nous nous chargerions d'en prendre le relais<sup>2</sup>.

Ce que je veux ici vous faire saisir, c'est ce qui se passe au niveau inférieur du *graphe*. Ce à quoi lors des journées provinciales j'ai fait allusion quand j'ai voulu attirer votre attention sur ceci <sup>\*\*\*</sup>que, tel qu'est construit le double recoupement de ces deux faisceaux, de ces deux flèches, il est fait pour attirer notre attention sur ceci <sup>\*\*\*</sup>que simultanément, ai-je dit, n'est point synchronie. C'est-à-dire que, à supposer se développer corrélativement, simultanément les deux tenseurs, les deux vecteurs dont il s'agit, celui de l'intention et celui de la chaîne signifiante [I], vous voyez que ce qui se



produit ici [II] comme inchoation de ce recoupement, de cette succession qui consistera dans la succession des différents éléments phonématiques par exemple du signifiant, ceci se développe fort loin avant de rencontrer la ligne sur laquelle ce qui est appelé à l'être (à savoir (intention de signification ou le besoin même, si vous voulez, qui s'y recèle) prend sa place. Ce qui veut dire ceci <sup>\*\*\*</sup>que, quand ce double croisement se refera en fin de compte simultanément - car si le *nachträglich* signifie quelque chose, c'est que c'est au même instant, quand la phrase est finie, que le sens se dégage - au passage sans doute le choix s'est déjà fait. Mais le sens ne se saisit que <sup>\*\*dans\*\*</sup> l'empilement successif des signifiants [qui] sont venus prendre

<sup>\*\*dépression\*\*</sup>

<sup>\*\*\*et que</sup>

<sup>\*\*elle\*\*</sup>

<sup>\*\*\*c'est</sup>

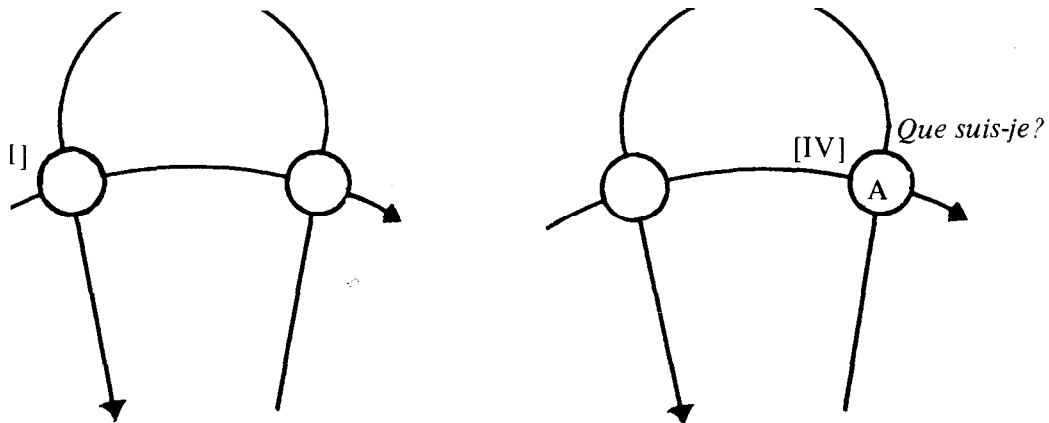
<sup>\*\*\*c'est</sup>

<sup>\*\*\*c'est</sup>

<sup>\*\*quand\*\*</sup>

1. Toutes les notes à notre disposition donnent, comme la sténotypie: *dépression*.

2. Cf. notamment le 25 novembre 1959 où Lacan cite la formule: *l'enfant est le père de l'homme*, de Wordsworth reprise par Freud.



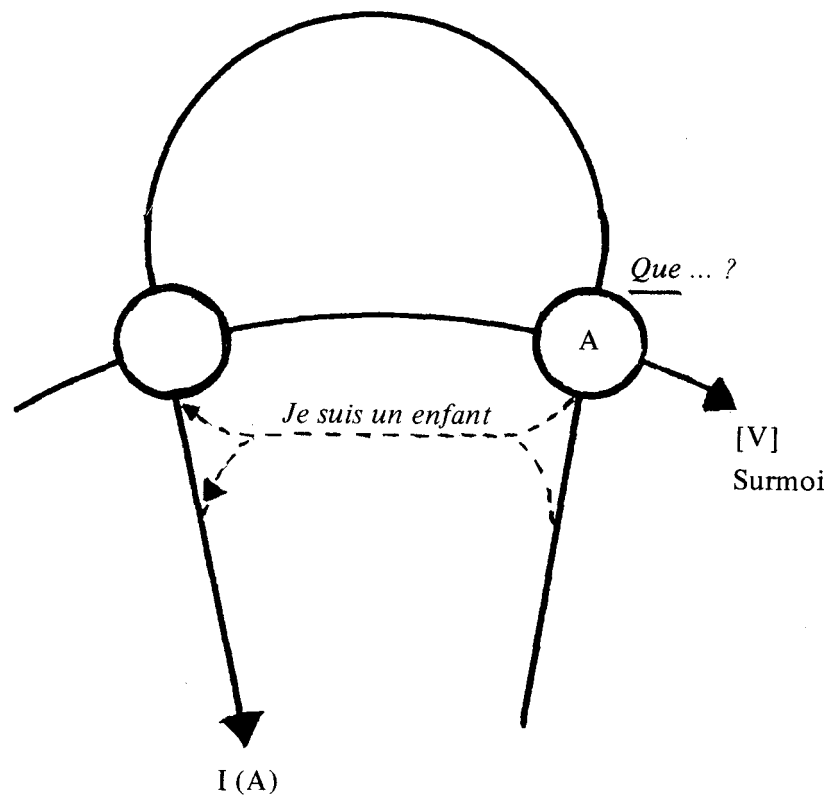
place chacun à leur tour [111], et **\*\*qui\*\*** se déroulent, ici si vous voulez, sous la forme inversée, «je suis un enfant» apparaissant sur la ligne signifiante dans l'ordre où se sont articulés ces éléments [IV].

Qu'est-ce qui se passe? il se passe que, quand le sens s'achève, quand ce qu'il y a de toujours métaphorique dans toute attribution: je ne sais rien d'autre que, moi qui parle et actuellement, «je suis un enfant », de le dire, de l'affirmer réalise cette prise, cette qualification du sens grâce à quoi je me conçois dans un certain rapport avec des objets qui sont les objets infantiles. Je me fais autre que je n'ai pu d'aucune façon me saisir d'abord. Je m'incarne, **\*\*je m'idéalise\*\***, je me fais Moi Idéal, jet en fin de compte très directement, dans la suite, dans le procès de la simple inchoation signifiante comme telle, dans le fait d'avoir produit des signes capables de s'être référés à l'actualité de ma parole. Le départ est dans le «je » et le terme est dans « l'enfant ».

Ce qui reste ici [V]<sup>3</sup> comme séquelle, c'est quelque chose que je peux voir ou ne pas voir, c'est 'énigme de la question elle-même. C'est le « que? ». qui demande ici à être repris au niveau du grand A à la suite. De voir que la

**\*\*qu'ils\*\***

**\*\*je me cristallise\*\***



3. Les schémas sont établis par nous en fonction de notes et des *Ecrits*, p. 808.



suite, la séquelle, « ce que je suis » apparaît sous la forme où elle reste comme question, où elle est pour moi le point de visée, le point corrélatif où je me fonde comme Idéal du Moi, c'est-à-dire comme point où la question a pour moi de l'importance, où la question me somme dans la dimension éthique, où elle donne cette forme qui est celle même que Freud conjugue avec le Surmoi et d'où le nom qui le qualifie d'une façon diversement légitime comme étant ce quelque chose qui s'embranchement directement, autant que je sache, sur mon inchoation signifiante à savoir : un enfant.

Mais qu'est-ce à dire dans tout cela? C'est que cette réponse précipitée, prématurée, ce quelque chose qui fait qu'en somme **\*\*j'élude\*\*** toute l'opération qui s'est faite, centrale, ce quelque chose qui me fait me précipiter comme enfant<sup>4</sup>, c'est l'évitement de la véritable réponse qui doit commencer bien plus tôt **\*qu'\*** aucun terme de la phrase. La réponse au « que suis je ? » n'est rien d'autre d'articulable, sous la même forme où je vous ai dit qu'aucune demande n'est supportée, au « que suis je ? » il n'y a pas d'autre réponse au niveau de l'Autre que « laisse-toi être ». Et toute précipitation donnée à cette réponse, quelle qu'elle soit dans l'ordre de la dignité, enfant ou adulte, n'est que le quelque chose où je fuis le sens de ce « laisse-toi être. »

Il est donc clair que c'est au niveau de l'Autre et de ce que veut dire cette aventure au point dégradé où nous la saisissons, c'est au niveau de ce « que ? » qui n'est pas « que suis-je ? » mais que l'expérience analytique nous permet de dévoiler au niveau de l'Autre, sous la forme de l'Autre, sous la forme du « que veux-tu ? », sous la forme de ce qui seulement peut nous arrêter au point précis de ce dont il s'agit dans toute question formulée, à savoir ce que nous désirons en posant la question, c'est là qu'elle doit être comprise ; et c'est là qu'intervient le manque de signifiant dont il s'agit dans le ~ (grand phi) du phallus.

Nous le savons, ce que l'analyse nous a montré, a trouvé, c'est que ce à quoi le sujet a affaire, c'est à l'objet du fantasme en tant qu'il se présente comme seul capable de fixer un point privilégié - ce qu'il faut appeler avec le principe du plaisir une économie réglée par le niveau de la jouissance. Ce que l'analyse nous apprend c'est, qu'à reporter la question au niveau du « que veut-il, qu'est-ce que ça veut là-dedans ? » ce que nous rencontrons est un monde de signes hallucinés, que l'épreuve de la réalité nous est présentée comme cette espèce de façon de goûter \*\*\* à la réalité de ces signes surgis en nous selon une suite nécessaire en quoi consiste précisément la dominance sur l'inconscient du principe du plaisir. Ce dont il s'agit donc, observons-le bien, c'est assurément dans l'épreuve de réalité de contrôler une présence réelle, mais une présence de signes.

Freud le souligne avec la plus extrême énergie. Il ne s'agit point dans l'épreuve de réalité de contrôler si nos représentations correspondent bien à un réel (nous savons depuis longtemps que nous n'y réussissons pas mieux que les philosophes) mais de contrôler que nos représentations sont bel et bien représentées, *Vorstellungenrepräsentanz*. Il s'agit de savoir si les signes sont bien là, mais en tant que les signes (puisque ce sont des signes) ce rapport à autre chose. Et c'est tout ce que veut dire ce que nous apporte l'articulation freudienne que la gravitation de notre inconscient se rapporte à un objet perdu qui n'est jamais que retrouvé, c'est-à-dire jamais re-trouvé. Il n'est jamais que signifié et ceci en raison même de la chaîne du principe

4. Variante envisagée, trouvée dans des notes: *quelque chose qui fait précipiter le mot «enfant»*.

du plaisir. L'objet véritable, authentique dont il s'agit quand nous parlons d'objet, n'est aucunement saisi, transmissible, échangeable. Il est à l'horizon de ce autour de quoi gravitent nos fantasmes et c'est pourtant avec cela que nous devons faire des objets qui, eux, soient échangeables.

Mais l'affaire est très loin d'être en voie de s'arranger. Je veux dire que je vous ai assez souligné l'année dernière ce dont il s'agit dans ce qu'on appelle la morale utilitaire<sup>5</sup>. Il s'agit assurément de quelque chose de tout à fait fondamental dans la reconnaissance des objets qu'on peut appeler constitués par le marché des objets; ce sont des objets qui peuvent servir à tous et, en ce sens, la morale dite utilitaire est plus que fondée, il n'y en a pas d'autre. Et c'est bien justement parce qu'il n'y en a pas d'autre que les difficultés qu'elle présenterait, soi-disant, sont en fait parfaitement résolues. Il est bien clair que les utilitaristes ont tout à fait raison en disant que, chaque fois que nous avons affaire à quelque chose qui peut s'échanger avec nos semblables, la règle en est l'utilité, non pas la nôtre mais la possibilité d'usage: l'utilité pour tous et pour le plus grand nombre. C'est bien cela qui fait la béance de ce dont il s'agit, dans la constitution de cet objet privilégié qui surgit dans le fantasme, avec toute espèce d'objet dit du monde socialisé, du monde de la conformité. Le monde de la conformité est déjà cohérent d'une organisation universelle du discours. Il n'y a pas d'utilitarisme sans une théorie des fictions. Prétendre d'aucune façon qu'un recours est possible à un objet naturel, prétendre réduire même les distances où se soutiennent les objets de l'accord commun, c'est introduire une confusion, un mythe de plus dans la problématique de la réalité. L'objet dont il s'agit dans la relation d'objet analytique est un objet que nous devons repérer, faire surgir, situer au point le plus radical où se pose la question du sujet quant à son rapport au signifiant. Le rapport au signifiant est en effet tel que \* \* \* si nous n'avons affaire, au niveau de la chaîne inconsciente, qu'à dessiner, et si c'est d'une chaîne de signes qu'il s'agit, la conséquence est qu'il n'y a aucun arrêt dans le renvoi de chacun de ces signes à celui qui lui succède. Car le propre de la communication par signes est de faire de cet Autre même à qui je m'adresse (pour l'inciter à viser de la même façon que moi) l'objet auquel se rapporte ce signe<sup>6</sup>. L'imposition du signifiant au sujet le fige dans la position propre du signifiant. Ce dont il s'agit, c'est de trouver le garant de cette chaîne, ce qui se transmet de signe en signe et<sup>7</sup> doit s'arrêter quelque part, ce qui nous donne le signe que nous sommes. en droit d'opérer avec des signes. C'est là que surgit le privilège du phallus dans tous les signifiants. Et peut-être vous paraîtra-t-il trop simple de souligner ce dont il s'agit à l'occasion de ce signifiant-là. Ce signifiant toujours caché, toujours voilé, dont on s'étonne de relever l'exorbitante entreprise d'en avoir représenté dans l'art la forme, il est plus que rare de le voir mis en jeu dans une chaîne hiéroglyphique ou dans une peinture rupestre et cependant, ce phallus, qui joue son rôle dans l'imagination humaine bien avant la psychanalyse, il n'est donc de nos fabrications signifiantes que le plus souvent élidé<sup>8</sup>. Qu'est-ce à dire ? C'est que de tous les signes possibles, n'est-ce

\*\*\*celui-ci

5. Cf. notamment le 18 novembre 1959 et le 23 mars 1960 à propos de Jeremy Bentham.

6. Le passage, depuis: l'imposition du *signifiant... jusqu'à le laisser venir au jour...* est entièrement reconstruit à partir de notes (lacune dans la sténotypie).

7. Ce *et* n'est pas dans toutes les notes. 8. Dans trois versions de notes: éladé.

pas celui qui réunit en lui-même le signe et le moyen d'action, et la présence même du désir comme tel, c'est-à-dire qu'à le laisser venir au jour dans cette présence réelle, est-ce que ce n'est pas justement ce qui est de nature, non seulement à arrêter tout ce renvoi dans la chaîne des signes, mais même à les faire entrer dans je ne sais quelle ombre de néant. Du désir, il n'y a sans doute pas de signe plus sûr, à condition qu'il n'y ait plus rien que le désir. Entre ce signifiant du désir et toute \_a chaîne signifiante s'établit un rapport d'« ou bien... ou bien ».

La Psyché était bien heureuse dans ce certain rapport avec ce qui n'était point un signifiant, ce qui était la réalité de son amour avec Eros. Mais voilà! c'est Psyché et elle veut savoir. Elle se pose la question parce que le langage existe déjà et qu'on ne passe pas seulement sa vie à faire l'amour mais aussi papoter avec ses sueurs. A papoter avec ses sueurs, elle veut posséder son bonheur. Ce n'est pas une chose si simple. Une fois qu'on est entré dans l'ordre du langage, posséder son bonheur c'est pouvoir le montrer, c'est pouvoir en rendre compte, c'est arranger ses fleurs, c'est s'égaliser à ses sœur en montrant qu'elle l'a mieux<sup>9</sup> qu'elles et pas seulement autre chose. Et c'est pour ça que Psyché surgit dans la nuit, avec sa lumière et aussi son petit tranchoir. Elle n'aura absolument rien à trancher, je vous l'ai dit, parce que c'est déjà fait. Elle n'aura rien à trancher, si je puis dire, si ce n'est (ce qu'elle ferait bien de faire au plus tôt) le courant, à savoir qu'elle ne voit rien d'autre qu'un grand éblouissement de lumière et que ce qui va se produire c'est, bien contre son gré, un retour prompt aux ténèbres dont elle ferait mieux de reprendre l'initiative avant que son objet se perde définitivement, qu'Eros en reste malade et pour longtemps, et ne doive se retrouver qu'à la suite d'une longue chaîne d'épreuves.

C'est l'important pour nous dans ce tableau, ce qui l'est pour nous, c'est [que c'est] Psyché qui est éclairée et - comme je vous l'enseigne depuis longtemps concernant la forme gracile de la féminité à la limite du pubère et de l'impubère - c'est elle qui, pour nous dans la représentation, apparaît comme l'image phallique. Et du même coup est incarné que ça n'est pas la femme ni l'homme qui, au dernier terme, sont le support de l'action castratrice, c'est cette image elle-même en tant qu'elle est reflétée, qu'elle est reflétée sur la forme narcissique du corps.

C'est en tant que le rapport innomé parce que innommable, parce que indicible du sujet avec le signifiant pur du désir va se projeter sur l'organe localisable, précis, situable quelque part dans l'ensemble de l'édifice corporel, " va entrer dans le conflit proprement imaginaire de se voir soi-même comme privé ou non privé de cet appendice, c'est dans ce deuxième temps imaginaire que va résider tout ce autour de quoi vont s'élaborer les effets symptomatiques du complexe de castration.

Je ne puis ici que l'amorcer et que l'indiquer, je veux dire rappeler, résumer ce que déjà j'ai touché pour vous de façon bien plus développée quand je vous ai parlé maintes fois bien sûr de ce qui \*\*\* fait notre objet c'est-à-dire des névroses.

Qu'est-ce que l'hystérique fait? Qu'est-ce que Dora fait au dernier terme ? Je vous ai appris à en suivre les cheminements et les détours dans les identifications complexes, dans le labyrinthe où elle se trouve confrontée\*\*\* avec ce dans quoi Freud lui-même trébuche et se perd. Car ce qu'il appelle l'objet de son désir, vous savez qu'il s'y trompe justement parce qu'il cherche

\*\*\*nous

\*\*\*avec quoi

9. Variante trouvée dans des notes: *qu'elle a*.

la référence de Dora en tant qu'hystérique d'abord et avant tout dans le choix de son objet, d'un objet sans doute petit a. Et il est bien vrai que d'une certaine façon M. K. est l'objet petit a et après lui Freud lui-même et, qu'à la vérité, c'est bien là le fantasme pour autant que le fantasme est le support du désir. Mais Dora ne serait pas une hystérique si ce fantasme, elle s'en contentait. Elle vise autre chose, elle vise à mieux, elle vise grand A. Elle vise l'Autre absolu, Mme K., je vous ai expliqué depuis longtemps que Mme K. est pour elle l'incarnation de cette question : « qu'est-ce qu'une femme ? » Et à cause de ceci, au niveau du fantasme, ce n'est pas  $a \diamond A$ , le rapport de *fading*, de vacillation qui caractérise le rapport du sujet à ce petit a qui se produit mais autre chose, parce qu'elle est hystérique,

a  $\diamond$  A,

- $\phi$

c'est un grand A comme tel, A, auquel elle croit contrairement à une paranoïaque.

« Que suis-je ? » a pour elle un sens qui n'est pas celui de tout à l'heure des égarements moraux ni philosophiques, ça a un sens plein et absolu. Et elle ne peut pas faire qu'elle n'y rencontre, sans le savoir, le signe  $\Phi$  (grand phi) parfaitement clos, toujours voilé qui y répond. Et c'est pour cela qu'elle recourt à toutes les formes qu'elle peut donner du substitut le plus proche, remarquez-le bien, à ce signe  $\Phi$  (grand phi). C'est à savoir que, si vous suivez les opérations de Dora ou de n'importe quelle autre hystérique, vous verrez qu'il ne s'agit jamais pour elle que d'une sorte de jeu compliqué par où elle peut, si je puis dire, subtiliser la situation en glissant là où il faut le  $\phi$  (petit phi) du phallus imaginaire. C'est à savoir que son père est impuissant avec Mme K. ? eh bien qu'importe ! c'est elle qui fera la copule, elle paiera de sa personne, c'est elle qui soutiendra cette relation. Et puisque ça ne suffit pas encore, elle fera intervenir l'image substituée à elle - comme je vous l'ai dès longtemps montré et démontré - de M. K. qu'elle précipitera aux abîmes, qu'elle rejettera dans les ténèbres extérieures, au moment où cet animal lui dira juste la seule chose qu'il ne fallait pas lui dire : « ma femme n'est rien pour moi », à savoir elle ne me fait pas bander. Si elle ne te fait pas bander, alors donc à quoi est-ce que tu sers ? Car tout ce dont il s'agit pour Dora, comme pour toute hystérique, c'est d'être la procureuse de ce signe sous la forme imaginaire. Le dévouement de l'hystérique, sa passion de s'identifier avec tous les drames sentimentaux, d'être là, de soutenir en coulisse tout ce qui peut se passer de passionnant et qui n'est pourtant pas son affaire, c'est là qu'est le ressort, qu'est la ressource autour de quoi végète, prolifère tout son comportement.

Si elle échange son désir toujours contre ce signe, ne voyez pas ailleurs la raison de ce qu'on appelle sa mythomanie. C'est qu'il y a autre chose qu'elle préfère à son désir ; elle préfère que son désir soit insatisfait \*\*afin\*\* que l'Autre garde la clé de son mystère. C'est la seule chose qui lui importe et c'est pour cela que, s'identifiant au drame de l'amour, elle s'efforce, cet Autre, de le réanimer, de le réassurer, de le recompléter, de le réparer.

En fin de compte c'est bien de cela qu'il nous faut nous défier : de toute \*\*idéologie\*\* réparatrice de notre initiative de thérapeutes, de notre vocation analytique. Ce n'est certes pas la voie de l'hystérique qui nous est le plus facilement offerte, de sorte que ce n'est pas là non plus que la mise en garde peut prendre le plus d'importance.

Il y en a une autre, c'est celle de l'obsessionnel, lequel, comme chacun sait, est beaucoup plus intelligent dans sa façon d'opérer. Si la formule du fantasme hystérique peut s'écrire ainsi :

a  $\diamond$  A,

- $\phi$

[soit] a, l'objet substitutif ou métaphorique, sur quelque chose qui est caché, à savoir -  $\phi$  (moins phi), sa propre castration imaginaire dans son rapport avec l'Autre, je ne ferai

aujourd'hui qu'introduire et vous amorcer la formule différente du fantasme de l'obsessionnel. Mais avant de l'écrire il faut que je vous fasse un certain nombre de touches, de points, d'indications qui vous mettent sur la voie. Nous savons quelle est la difficulté du maniement du symbole  $\Phi$  (phi) dans sa forme dévoilée. C'est, je vous l'ai dit tout à l'heure, ce qu'il a d'insupportable qui n'est point autre que ceci: c'est qu'il n'est pas simplement signe et signifiant, mais présence du désir. C'est la présence réelle du désir. Je vous prie de saisir ce fil, cette indication que je vous donne - et que, vu l'heure, je ne pourrai i laisser ici qu'à titre d'indication pour la reprendre la prochaine fois - \*\*\* c'est qu'au fond des fantasmes, des symptômes, de ces points d'émergence où nous voyions le labyrinthe hystérique en quelque sorte laisser glisser son masque, nous rencontrons quelque chose que j'appellerai l'insulte à la présence réelle.

L'obsessionnel, lui aussi a affaire au mystère  $\Phi$  (grand phi) du signifiant phallus et pour lui aussi il s'agit de le rendre maniable. Quelque part un auteur<sup>10</sup>, dont je devrai parler la prochaine fois, qui a approché d'une façon certainement pour nous instructive et fructueuse, si nous savons la critiquer, la fonction du phallus dans la névrose obsessionnelle, quelque part est entré pour la première fois dans ce rapport à propos d'une névrose obsessionnelle féminine. Il souligne certains fantasmes sacrilèges, la figure du Christ, voire son phallus lui-même piétiné, d'où surgit pour elle une aura érotique perçue et avouée. Cet auteur se précipite aussitôt dans la thématique de l'agressivité, de l'envie du pénis et ceci malgré les protestations de la patiente.

Est-ce que mille autres faits que je pourrais pour vous ici faire foisonner ne nous montrent pas qu'il convient de nous arrêter beaucoup plus à la phénoménologie, qui n'est pas n'importe laquelle, de cette fantasmatisation que nous appelons trop brièvement sacrilège. Nous nous rappellerons le fantasme de « l'homme aux rats », imaginant qu'au milieu de la nuit son père mort ressuscité vient frapper à la porte, et qu'il se montre à lui en train de se masturber: insulte ici aussi à la présence réelle.

Ce que nous appelons dans l'obsession agressivité est présent toujours comme une agression précisément à cette forme d'apparition de l'Autre que j'ai appelée en d'autres temps *phallophanie* - l'Autre en tant justement qu'il peut se présenter comme phallus. Frapper le phallus dans l'Autre pour guérir la castration symbolique, le frapper sur le plan imaginaire, c'est la voie que choisit l'obsessionnel pour tenter d'abolir la difficulté que je désigne sous le nom de parasitisme du signifiant dans le sujet, de restituer, pour lui, au désir sa primauté mais au prix d'une dégradation de l'Autre qui le fait essentiellement fonction de quelque chose qui est l'élimination imaginaire du phallus. C'est en tant que l'obsessionnel est en ce point précis de l'Autre où il est en état de doute, de suspension, de perte, d'ambivalence, d'ambiguïté fondamentale que sa corrélation à l'objet, à un objet toujours métonymique (car pour lui l'autre c'est vrai est essentiellement interchangeable), que sa relation à l'autre objet est essentiellement gouvernée par quelque chose qui a rapport à la castration [et] qui ici prend forme directement agressive: absence, dépréciation, rejet, refus du signe du désir de l'Autre comme tel, non pas abolition ni destruction du désir de l'Autre, mais rejet de ses signes. Et c'est de là que

10. Il s'agit de Maurice Bouvet et notamment d'un travail présenté à la Société Psychanalytique de Paris en décembre 1949, paru dans la Rev. franç. psychanal., XIV, 1950, sous le titre: « Incidences thérapeutiques de la prise de conscience de l'envie du pénis dans la névrose obsessionnelle féminine. »

sort et se détermine cette impossibilité si particulière qui frappe la manifestation de son propre désir".

Assurément lui montrer, comme l'analyste auquel je faisais allusion tout à l'heure le faisait et avec insistance, ce rapport avec le phallus imaginaire pour, si je puis dire, le familiariser avec son impasse, est quelque chose dont nous ne pouvons pas dire qu'il ne soit pas sur la voie de la solution des difficultés de l'obsessionnel. Mais comment ne pas retenir non plus au passage cette remarque qu'après tel moment, telle étape du *working through* de la castration imaginaire, le sujet, nous dit cet auteur, n'était nullement débarrassé de ses obsessions mais seulement de la culpabilité qui y était attenante.

Bien sûr, nous pouvons nous dire que **\*\*pourtant\*\*** la question de cette voie thérapeutique est là jugée. A quoi ceci nous introduit-il? A la fonction  $\Phi$  (grand phi) du signifiant phallus comme signifiant dans le transfert lui-même. Si la question de ce « comment l'analyste lui-même se situe par rapport à ce signifiant? » est ici essentielle, c'est, d'ores et déjà, qu'elle nous est illustrée par les formes et par les impasses qu'une certaine thérapeutique orientée dans ce sens nous démontre. C'est ce que j'essayerai d'aborder pour vous la prochaine fois.

11. Une version de notes introduit d'ores et déjà à cet endroit la formule du fantasme de l'obsessionnel:  $OA \diamond \phi (a, a, a'', a''')$ ...

Je me suis trouvé samedi et dimanche ouvrir pour la première fois pour moi les notes prises en différents points de mon séminaire des dernières années, pour voir si les repères que je vous y ai donnés sous la rubrique de *La relation d'objet* puis du *désir et de son interprétation*<sup>1</sup> convergeaient sans trop de flottement vers ce que j'essaie cette année d'articuler devant vous sous le terme du transfert. Je me suis aperçu qu'en effet dans tout ce que je vous ai apporté et qui est là, paraît-il, quelque part dans une des armoires de la Société, il y a beaucoup de choses que vous pourrez retrouver, je pense, dans un temps où on aura le temps de ressortir ça, dans un temps où vous vous direz qu'en 1961 il y avait quelqu'un qui vous enseignait quelque chose<sup>2</sup>.

Il ne sera pas dit que dans cet enseignement il n'y aura aucune allusion au contexte de ce que nous vivons à cette époque. Je trouve qu'il y aurait là quelque chose d'excessif. Et aussi pour l'accompagner vous lirai-je un petit morceau de ce qui fut ma rencontre ce même dimanche dernier dans ce 'doyen Swift dont je n'ai eu que trop peu de temps pour vous parler quand déjà j'ai abordé la question de la fonction symbolique du phallus, alors que dans son œuvre la question est en quelque sorte tellement omniprésente qu'on peut dire qu'à prendre son œuvre dans l'ensemble elle y est articulée comme telle. Swift et Lewis Carroll sont deux auteurs auxquels, sans que je puisse avoir le temps d'en faire un commentaire courant, je crois que vous ferez bien de vous reporter pour y trouver beaucoup d'une matière qui se rapporte de très près, aussi près que possible, aussi près qu'il est possible dans des œuvres littéraires, à la thématique dont je suis pour l'instant le plus proche.

Et dans les *Voyages de Gulliver* que je regardais dans une charmante petite édition du milieu du siècle dernier, illustrée par Grandville<sup>3</sup>, j'ai trouvé au « Voyage à Laputa » qui est la troisième partie, qui a la caractéristique de ne pas se limiter au « Voyage à Laputa »... C'est à Laputa, formidable anticipation de station cosmonautique, que Gulliver s'en va se promener dans un certain nombre de royaumes à propos desquels il nous fait part d'un certain nombre de vues significatives qui gardent pour nous toute leur richesse, et nommément dans un de ces royaumes, alors qu'il vient d'un autre, il parle à

1. *La relation d'objet*: titre du séminaire de J. Lacan de l'année 1956-1957; *Le désir et son interprétation*: 1958-1959.

2. En 1961, en effet, Lacan déposait la sténotypie de ses séminaires à la bibliothèque de la Société française de psychanalyse, à la disposition de ceux qui voulaient les consulter.

3. Réédition Gallimard NRF, collection « 1000 soleils », 1965, traduction d'Émile Pons, illustrations de Grandville.- Pour présenter le texte, nous nous sommes servis d'une édition de 1929 dont la traduction intégrale a été revue et corrigée d'après la première édition anglaise (1726). Cf. document annexe, p. 230.

un académicien et il lui dit que<sup>4</sup> : *dans le royaume de Tribnia, nommé Langden par les naturels, où il avait résidé, la masse du peuple se composait de délateurs, d'imputateurs, de mouchards, d'accusateurs, de poursuivants, de témoins à charge, de jureurs à gages accompagnés de tous leurs instruments auxiliaires et subordonnés, tous sous la bannière, les ordres et à la solde des ministres et de leurs adjoints* - passons sur cette thématique; mais il nous explique comment opèrent les dénonciateurs. - *Ils saisissent les lettres et les papiers de ces personnes et les font mettre en prison. Ces papiers sont placés entre les mains de spécialistes experts à déceler le sens caché des mots, des syllabes et des lettres* - c'est ici que commence le point où Swift s'en donne à cœur joie, et comme vous allez le voir c'est assez joli quant à la substantifique moelle. - *Par exemple, ils découvriront qu'une chaise percée signifie un conseil privé;*

*Un troupeau d'oies, un sénat;*

*Un chien boiteux, une invasion; \*\*\**

*La peste, une armée de métier;*

*Un hanneton, un premier ministre;*

*La goutte, un grand prêtre;*

*Un gibet, un secrétaire d'État;*

*Un pot de chambre, un comité de grands seigneurs;*

*Un crible, une dame de la cour;*

*Un balai, une révolution;*

*Une souricière, un emploi public;*

*Un puits perdu, le trésor public;*

*Un égout, une cour,*

*Un bonnet à sonnettes, un favori;*

*Un roseau brisé, une cour de justice;*

*Un tonneau vide, un général<sup>5</sup>,*

*Une plaie ouverte, les affaires publiques.*

*Quand ce moyen ne donne rien, ils en ont de plus efficaces que leurs savants appellent*

*«acrostiches» et «anagrammes». [D'abord] ils donnent à toutes les lettres initiales un sens politique.*

*Ainsi, N pourrait signifier un complot; B, un régiment de cavalerie;*

*L, une flotte de mer;*

*ou bien ils transposent les lettres d'un papier suspect de manière à mettre à découvert les desseins les plus secrets d'un parti mécontent: par exemple, vous lisez dans une lettre: Votre frère*

*\*\*Thomas\*\* a les hémorroïdes; l'habile \*\*décrypteur\*\*<sup>6</sup> trouvera dans l'assemblage de ces mots indifférents une phrase qui fera entendre que tout est prêt pour une sédition.*

9

Je trouve pas mal de \* \* resituer \* \* à leur fond paradoxal si manifeste dans toutes sortes de traits les choses contemporaines à l'aide de ce texte qui n'est pas si ancien. Car à la vérité, pour avoir été réveillé cette nuit intempestivement par quelqu'un qui m'a communiqué ce que vous avez tous plus ou moins vu, une fausse nouvelle<sup>7</sup>, mon sommeil a été un instant troublé

\*\*\*une tête de morue, un

\*\*Tom a\*\*

\*\*descripteur\*\*

\*\*restituer\*\*

4. Nous laissons à ce récit son statut de citation. Une fois de plus, nous sommes confrontés à la façon dont Lacan cite un auteur. Lit-il l'édition dont il parle? S'agit-il de sa traduction ou mieux, de sa lecture personnelle? Cf. document annexe, p. 230 sq.

5. Ici rires dans la salle (indiqué par les notes). Cf. notre note 7.

6. Nous restons au plus près de l'homophonie bien que des notes nous donnent, comme le texte de Swift: *déchiffreur*.

7. On trouve dans des notes: *suicide de Salan. Le Figaro du 26 avril titre: « Le drame algérien.*

*L'insurrection s'effondre dans la tragédie. » 4 heures du matin, Challe, Salan et Jouhaud ont quitté Alger.*



par la question suivante: je me suis demandé si je ne méconnaissais pas à propos des événements contemporains la dimension de la tragédie. A la vérité ceci faisait pour moi problème après ce que je vous ai expliqué l'année dernière concernant la tragédie. Je n'y voyais nulle part apparaître ce que je vous ai appelé le reflet de la beauté.

Ceci effectivement m'a empêché de me rendormir un certain temps. Je me suis ensuite rendormi laissant la question en suspens. Ce matin au réveil la question avait un tant soit peu perdu sa prégnance. Il apparaissait que nous sommes toujours sur le plan de la farce et, à propos des questions que je me posais, le problème s'évanouissait du même coup.

Ceci dit, nous allons reprendre les choses au point où nous les avons laissées la dernière fois, à savoir la formule :

$A \diamond \varphi (a, a', a' \text{ ' } a''')$  que je vous ai donnée comme étant celle du fantasme de l'obsessionnel. Il est bien clair que présentée ainsi et sous cette forme algébrique, elle ne peut être que tout à fait opaque à ceux qui n'ont pas suivi notre élaboration précédente. Je vais tâcher d'ailleurs, en en parlant, de lui restituer ses dimensions.

Vous savez qu'elle s'oppose à celle de l'hystérique comme ce que je vous ai écrit la dernière fois,

$\underline{a} \diamond A$ , à savoir :  $\underline{a}$  dans le rapport  $[\cdot, \diamond, ]^8$  qu'on

$-\varphi$

$-\varphi$

peut lire de plusieurs façons, désir de, c'est une façon de le dire, grand A. Il s'agit donc pour nous de préciser quelles sont les fonctions respectivement attribuées dans notre symbolisation à  $\Phi$  (grand phi) et à  $\varphi$  (petit phi).

Je vous incite vivement à faire l'effort de ne pas vous précipiter dans les pentes analogiques auxquelles il est toujours facile, tentant de céder et de vous dire par exemple que  $\Phi$  (grand phi), c'est le phallus symbolique,  $\varphi$  (petit phi), c'est le phallus imaginaire. C'est peut-être vrai dans un certain sens, mais vous en tenir là serait tout à fait vous exposer à méconnaître l'intérêt de ces symbolisations que nous ne nous plaisons nullement, croyez-le bien, à multiplier en vain et simplement pour le plaisir d'analogies superficielles et de facilitation mentale, ce qui n'est pas à proprement parler le but d'un enseignement. Il s'agit de voir ce que représentent ces deux symboles. Il s'agit de savoir ce qu'ils représentent dans notre intention. Et vous pouvez d'ores et déjà en prévoir, en estimer l'importance **\*\*et\*\*** l'utilité par toutes sortes d'indices. L'année par exemple a commencé par une conférence fort intéressante de notre ami M. Georges Favez qui, vous parlant **\*\*\*** de ce que c'était que l'analyste et sa fonction du même coup pour l'analysé, vous disait une conclusion comme celle-ci: qu'en fin de compte l'analyste, pour l'analysé, le patient, prenait fonction de son fétiche. Telle est la formule, dans un certain aspect autour quel il avait groupé toutes sortes de faits convergents, à laquelle sa conférence aboutissait.

Il est certain qu'il y avait là une vue des plus subjectives et qui, aussi bien ne le laisse pas complètement isolé dans sa formulation. C'était une formulation préparée par toutes sortes d'autres choses qu'on trouvait dans divers articles sur le transfert mais dont on ne peut pas dire qu'elle ne se présente pas sous une forme quelque peu étonnante et paradoxale. Je lui ai aussi bien dit que les choses que nous allions articuler cette année ne seraient pas sans répondre en quelque manière à la question qu'il avait là posée.

Quand nous lisons d'autre part, dans l'œuvre maintenant close d'un auteur qui a essayé d'articuler la fonction spéciale du transfert dans la névrose obsessionnelle, et qui en somme nous lègue une œuvre qui, partie

8. Dans des notes on trouve:  $\diamond$  lu dans le rapport, désir de.

d'une première considération des « Incidences thérapeutiques de la prise de conscience de l'envie du pénis dans la névrose obsessionnelle féminine »<sup>9</sup>, aboutit à une action, une théorie tout à fait généralisée de la fonction de la distance à l'objet dans le maniement du transfert, cette fonction de la distance tout spécialement élaborée autour d'une expérience qui s'exprime dans le progrès des analyses (et spécialement des analyses d'obsessionnels) comme étant quelque chose dont le ressort principal, actif, efficace dans la reprise de possession par le sujet du sens du symptôme (spécialement quand il est obsessionnel), de l'introjection imaginaire du phallus, **\*\*est\*\*** très précisément incarné dans le fantasme imaginaire du phallus de l'analyste, j'entends bien qu'il y a là une question qui se présente. **\*\*\*** Déjà, spécialement à propos des travaux de cet auteur et spécialement, dirai-je, à propos de sa technique, j'ai amorcé devant vous la position[de la question] et la critique qu'aujourd'hui, **\*\*\*** d'une façon plus proche de la question du transfert, nous allons pouvoir \* \* \* resserrer encore.

Ceci, c'est incontestable, nécessite que nous entrions dans une articulation tout à fait précise de ce qu'est la fonction du phallus, et nommément dans le transfert. C'est celle-ci que nous essayons d'articuler à l'aide des termes ici symbolisés,  $\Phi$  (grand phi) et  $\phi$  (petit phi). Et, parce que nous entendons bien qu'il ne s'agit jamais dans l'articulation de la théorie analytique de procéder d'une façon déductive - de haut en bas si je puis dire - car il n'y a rien qui [ne] parte plus du particulier **\*\*que\*\*** l'expérience analytique, quelque chose reste valable dans une articulation comme celle de l'auteur, à laquelle j'ai fait allusion tout à l'heure. C'est bien [parce] que sa théorie du transfert, la fonction de l'image phallique dans le dans le transfert part d'une expérience tout à fait localisée qui, peut-on dire, par certains côtés peut en limiter la portée, mais exactement dans la même mesure qu'elle lui donne son poids, c'est parce qu'il est parti de l'expérience des obsessionnels, et d'une façon tout à fait aiguë et accentuée, que nous avons à le retenir et à discuter ce qu'il en a conclu.

C'est aussi bien de l'obsessionnel que nous partirons aujourd'hui et c'est pour ça que j'ai produit, en tête de ce que j'ai à vous dire, la formule où j'essaie d'articuler son fantasme.

Je vous ai déjà dit pas mal de choses de l'obsessionnel, il ne s'agit pas de les répéter. Il ne s'agit pas de simplement répéter ce qu'il y a de foncièrement substitutif, de perpétuellement éludé, de cette sorte de passez-muscade qui caractérise toute la façon dont l'obsessionnel procède dans sa façon de se situer par rapport à l'Autre, plus exactement de n'être jamais à la place où sur l'instant il semble se désigner.

Ce à quoi fait très précisément allusion la formulation du second terme du fantasme de l'obsessionnel,

$A \diamond \phi$  (a, a', a'', a'''), c'est ceci que les objets, pour lui, en tant qu'objets de désir, sont en quelque sorte mis en fonction de certaines équivalences érotiques, ce qui est précisément dans ce quelque chose que nous avons l'habitude d'articuler en parlant de l'érotisation de

**\*\*et\*\***

**\*\*\*dont**

**\*\*\*rapprochée**

**\*\*\*cette critique**

**\*\*dans\*\***

9. Titre de l'article de Maurice Bouvet, travail d'abord présenté à la Société française de psychanalyse en décembre 1949, paru dans la *Revue française de psychanalyse*, 1950, XIV no. 2, p. 215-243. - Cet article est repris dans *La relation d'Objet - OEuvres psychanalytiques, I (névrose obsessionnelle, dépersonnalisation)*, Paris, Payot, 1967, chap. VI: « Les variations de la technique (distance et variations) », 1958. Il aboutit à dire: *Ce que j'ai voulu marquer, c'est que la notion de distance dans le rapport analytique est pour nous, et à tout moment, un guide très sûr qui, je le crois du moins, nous permet de mieux situer toute variation, quelles que soient les raisons (structure spéciale du Moi par exemple) qui en motivent la forme particulière* (p. 293).

son monde, et spécialement de son monde intellectuel, ce à quoi tend précisément cette façon de noter cette mise en fonction par  $\phi$  (petit phi) qui désigne ce quelque chose. \*\*\* Il suffit de recourir à une observation analytique, quand elle est bien faite par un analyste, pour nous apercevoir que le  $\phi$  (petit phi) - nous verrons peu à peu ce que ça veut dire - c'est justement ce qui est sous-jacent à cette équivalence instaurée entre les objets sur le plan érotique. \* \* \* Le  $\phi$  (petit phi) est en quelque sorte l'unité de mesure où le sujet accommode la fonction petit  $a$ , la fonction des objets de son désir.

Pour l'illustrer, je n'ai vraiment rien d'autre à faire qu'à me pencher sur l'observation princeps de la névrose obsessionnelle, mais vous la retrouverez aussi bien dans toutes les autres pour peu que ce soit des observations valables. Rappelez-vous ce trait de la thématique du *Rattenmann*, de «l'homme aux rats». Pourquoi d'ailleurs est-il appelé l'homme au rats, au pluriel, par Freud alors que dans le fantasme où Freud approche pour la première fois cette espèce de vue interne de la structure de son désir, dans cette sorte d'*horreur* saisie sur son visage d'*une jouissance ignorée*<sup>10</sup>, il n'y a pas des rats, il n'y a qu'un rat dans le fameux supplice turc sur lequel j'aurai à revenir tout à l'heure.

Si on parle de l'homme au rats, c'est bien parce que le rat poursuit sous une forme multipliée sa course dans toute l'économie de ces échanges singuliers, ces substitutions, cette métonymie permanente dont la symptomatique de l'obsessionnel est l'exemple incarné. La formule, qui est de lui, *tant de rats, tant de florin*<sup>11</sup>, ceci à propos du versement des honoraires dans l'analyse, n'est là qu'une des illustrations particulières de cette équivalence en quelque sorte permanente de tous les objets saisis \*\*tour à tour\*\* dans cette sorte de marché. Ce métabolisme des objets dans les symptômes s'inscrit d'une façon plus ou moins latente dans une sorte d'unité commune, d'une unité-or, unité-étalon, \*\*qu'ici\*\* le rat symbolise, tenant proprement la place de ce quelque chose que j'appelle  $\phi$  (petit phi), en tant qu'il est un certain état, un certain niveau, une certaine forme de réduire, de dégrader d'une certaine façon - nous verrons en quoi nous pouvons l'appeler dégradation - la fonction d'un signifiant:  $\Phi$  (grand phi).

Il s'agit de savoir ce que représente  $\Phi$  (grand phi), à savoir la fonction du phallus dans sa généralité, à savoir chez tous les sujets qui parlent et qui de ce fait ont un inconscient, de l'apercevoir à partir du point qui nous est donné dans la symptomatologie de la névrose obsessionnelle. Ici, nous pouvons dire que nous la voyons émerger sous ces formes que j'appelle dégradées, émerger, observez-le bien d'une façon dont nous pouvons dire - conformément à ce que nous savons et que l'expérience nous montre d'une façon très manifeste dans la structure de l'obsessionnel - au niveau du conscient. Cette mise en fonction phallique n'est pas refoulée, c'est-à-dire profondément cachée, comme chez l'hystérique. Le  $\phi$  (phi), qui est là en position de mise en fonction de tous les objets à la place du petit  $f$  d'une formule mathématique, est perceptible, avoué dans le symptôme, conscient, vraiment parfaitement visible. Conscient, *consciis*, veut dire foncièrement, originellement, la possibilité de complicité du sujet avec lui-même donc aussi d'une complicité à l'autre qui l'observe. L'observateur n'a presque pas de peine à en être complice.

\*\*\*qu'  
\*\*\*que  
\*\*tout à l'heure\*\*  
\*\*qui, si\*\*

10. Cf. S. Freud, *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1967, p. 207. 11. *Ibid.*, p. 238, 239.  
4071

Le signe de la fonction phallique émerge de toutes parts au niveau de l'articulation des symptômes. C'est bien à ce propos que peut se poser la question de ce que Freud essaie, non sans difficultés, de nous imager quand il articule la fonction de la *Verneinung*. Comment les choses peuvent-elles être à la fois aussi dites et aussi méconnues! Car en fin de compte, si le sujet n'était rien d'autre que ce que veut un certain psychologisme qui, vous le savez, même au sein de nos Sociétés maintient toujours ses droits, si le sujet c'était voir l'autre **\*\*vous voir\*\***, si ce n'était que ça, comment pourrait-on dire que la fonction du phallus est chez l'obsessionnel en position d'être **\*\*méconnue\*\***? Car elle est parfaitement patente et pourtant on peut dire que même sous cette forme patente elle participe de ce que nous appelons refoulement en ce sens que, si avouée qu'elle soit, elle ne l'est pas par le sujet sans l'aide de l'analyste, et sans l'aide du registre freudien [elle n'est ni] reconnue ni même reconnaissable. C'est bien là que nous touchons du doigt qu'être sujet c'est autre chose que d'être un regard devant un autre regard, selon la formule que j'ai appelée tout à l'heure psychologue, et qui va jusqu'à inclure dans ses caractéristiques aussi bien la théorie sartrienne existante.

Être sujet c'est\_ avoir sa place dans grand A, au lieu de la parole. Et ici c'est faire apercevoir cet accident possible qu'au niveau de grand A s'exerce cette fonction que désigne la barre dans le grand A [..], à savoir qu'il se produise ce manque de parole de l'Autre comme tel au moment précis justement où le sujet ici se manifeste comme la fonction de (phi) par rapport à l'objet. Le sujet s'évanouit en ce point précis, ne se reconnaît pas, et c'est là précisément comme tel au défaut de la reconnaissance que la méconnaissance se produit automatiquement, en ce point de défaut où se trouve couverte, *unterdrückt*, cette fonction du phallicisme. **\*\*\*** Se produit à la place ce mirage de narcissisme que j'appellerai vraiment frénétique chez le sujet obsessionnel, cette sorte d'aliénation du phallicisme qui se manifeste si visiblement chez l'obsessionnel dans des phénomènes qui peuvent s'exprimer **\*\*\*** par exemple dans ce qu'on appelle les difficultés de la pensée chez le névrosé obsessionnel, d'une façon parfaitement claire, articulée, avouée par le sujet, senties comme telles: «Ce que je pense», vous dit le sujet, d'une façon implicite dans son discours très suffisamment articulé pour que le trait puisse se tirer et l'addition se faire de sa déclaration, «ce n'est pas tellement parce que c'est coupable que cela m'est difficile de m'y soutenir, d'y progresser, c'est parce qu'il faut absolument que ce que je pense soit de moi, et jamais du voisin, d'un autre.» Combien de fois entendons-nous cela! non seulement dans les situations typiques de l'obsessionnel, dans ce que j'appellerai les relations obsessionnalisées que nous produisons en quelque sorte artificiellement dans une relation aussi spécifique que celle justement de l'enseignement analytique comme tel.

J'ai parlé quelque part, nommément dans mon rapport de Rome, de ce que j'ai désigné par le **\*\*pied\*\*** du mur du langage. Rien n'est plus difficile que d'amener l'obsessionnel au pied du mur de son désir. Car il y a quelque chose dont je ne sache pas que cela ait déjà été vraiment mis en relief et qui pourtant est un point fort éclairant, je prendrai pour l'éclairer le terme dont vous savez que j'ai déjà fait plus d'un usage, le terme introduit par Jones d'une façon dont j'ai marqué toutes les ambiguïtés, *d'aphanisis*, disparition - comme vous le savez c'est le sens du mot en grec - disparition du désir.

On n'a jamais me semble-t-il pointé cette chose toute simple, et tellement tangible dans les histoires de l'obsessionnel, spécialement dans ses "efforts", quand il est sur une certaine voie de recherche autonome, d'auto-analyse si vous voulez, quand il est situé quelque part sur le chemin de cette recherche

**\*\*vouloir\*\***

**\*\*connue\*\***

**\*\*\*à quoi le sujet se**

**\*\*\*ainsi si vous voulez, nommément**

**\*\*biais\*\***

**\*\*formes\*\***

qui s'appelle sous une forme quelconque réaliser son fantasme, il semble qu'on ne se soit jamais arrêté à la fonction tout à fait impossible à écarter du terme *d'aphanisis*. Si on l'emploie, c'est qu'il y a une *aphanisis* tout à fait naturelle et ordinaire qui est limitée par le pouvoir qu'a le sujet de ce qu'on appelle tenir, tenir l'érection. Le désir a un rythme naturel et, avant même d'évoquer les extrêmes de l'incapacité du tenir, les formes les plus inquiétantes de la brièveté de l'acte, on peut remarquer ceci, c'est que ce à quoi le sujet a affaire comme à un obstacle, comme à un écueil **\*\*où\*\*** littéralement quelque chose qui est profondément foncier de son rapport à son fantasme vient se briser, c'est à proprement parler ce qu'[il y] a en fin de compte chez lui de toujours terminer, c'est que, dans la ligne de l'érection puis de la chute du désir, il y a un moment où l'érection se dérobe.

Très exactement, précisément ce moment signale que, mon Dieu, dans l'ensemble, il n'est pas pourvu de plus ni de moins que ce que nous appellerons une génitalité fort ordinaire - plutôt même assez douillette ai-je cru remarquer - et que pour tout dire, si c'était de quelque chose qui se situât à ce niveau qu'il s'agît dans les avatars et les tourments qu'infligent à l'obsessionnel les ressorts cachés de son désir, ce serait ailleurs qu'il conviendrait de faire porter notre effort. Je veux dire que j'évoque toujours en contrepoint ce dont justement nous ne nous occupons absolument pas, mais dont on s'étonne - pourquoi on ne se demande pas pourquoi nous ne nous en occupons pas - de la mise au point de palestres pour l'étreinte sexuelle, de faire vivre les corps dans la dimension de la nudité et de la prise au ventre. Je ne sache pas qu'à part quelques exceptions, une d'entre elles dont vous savez bien combien elle fut réprouvée, celle de Reich nommément, je ne sache pas que ça soit un champ où se soit jamais étendue l'attention de l'analyste. **\*\*Dans\*\*** ce à quoi l'obsessionnel a affaire il peut **\*\*s'attendre\*\***<sup>12</sup> plus ou moins à ce soutien, à ce maniement de son désir. C'est une question en somme de mœurs dans une affaire où les choses, analyse ou pas, se maintiennent dans le domaine du clandestin, et où par conséquent les variations culturelles n'ont pas grand-chose à faire. Ce dont il s'agit se situe donc bien ailleurs, se situe au niveau du distord entre ce fantasme (pour autant justement où il est lié à cette fonction du phallicisme) et l'acte, par rapport à cela qui tourne toujours trop court, où il aspire à l'incarner. Et naturellement, c'est du côté des effets du fantasme, ce fantasme qui est tout phallicisme, que se développent toutes ces conséquences symptomatiques qui sont faites pour y prêter, et pour lesquelles justement il inclut tout ce qui s'y prête dans cette forme d'isolement si typique, si caractéristique comme mécanisme, et qui a été mise en valeur comme mécanisme dans la naissance du symptôme.

Si donc il y a chez l'obsessionnel cette crainte de l'*aphanisis* que souligne Jones, c'est précisément pour autant et uniquement pour autant qu'elle est la mise à l'épreuve, qui tourne toujours en défaite, de cette fonction (grand phi) du phallus en tant que nous essayons pour l'instant de l'approcher. Pour tout dire, **\*\*\*** le résultat est que l'obsessionnel ne redoute en fin de compte rien tant que ce à quoi il s'imagine qu'il aspire, la liberté de ses actes et de ses gestes, et l'état de nature si je puis m'exprimer ainsi. Les tâches de la nature ne sont pas son fait, ni non plus quoi que ce soit

**\*\*est\*\***

**\*\*donc\*\***

**\*\*s'entendre\*\***

**\*\*\*que**

12. Variante envisagée: *il peut s'y entendre*. On trouve dans des notes: *l'obsessionnel peut donc ici savoir manier son désir*.

qui le laisse **\*\*seul maître à son bord\*\***, si je puis m'exprimer ainsi, avec Dieu, à savoir les fonctions extrêmes de la responsabilité, la responsabilité pure, celle qu'on a vis-à-vis de cet Autre où s'inscrit ce que nous articulons.

Et, je le dis en passant, ce point que je désigne n'est nulle part mieux illustré que dans la fonction de l'analyste, et très proprement au moment où il articule l'interprétation. Vous voyez qu'au cours de mon propos d'aujourd'hui je ne cesse pas d'inscrire, corrélativement au champ de l'expérience du névrosé, celui que nous découvrons très spécialement l'action analytique, pour autant que forcément c'est le même puisque c'est là qu'«il faut y aller».

**\*\*A l'horizon\*\*** de l'expérience de l'obsessionnel, il y a ce que j'appellerai une certaine crainte toujours de se dégonfler qui est à proprement parler en rapport avec quelque chose que nous pourrions appeler l'inflation phallique en tant que d'une certaine façon cette fonction chez lui du phallus  $\Phi$  (grand phi) ne saurait mieux être illustrée que par celle de la fable de « La grenouille qui veut se faire aussi grosse que le bœuf » : *La chétive personne*, comme vous le savez, *s'enfla si bien qu'elle en creva*. C'est un moment d'expérience sans cesse renouvelé dans la butée réelle à quoi l'obsessionnel est porté sur les confins de son désir. Et il me semble qu'il y a intérêt à le souligner, non pas seulement dans le sens d'accentuer une phénoménologie dérisoire, mais aussi bien pour vous permettre d'articuler ce dont il s'agit dans cette fonction  $\Phi$  (grand phi) du phallus en tant qu'elle est celle qui est cachée derrière son monnayage au niveau de la fonction  $\sim p$  (phi).

Déjà cette fonction  $\phi$  (grand phi) du phallus, j'ai commencé de l'articuler la dernière fois en formulant un terme qui est celui de *la présence réelle*. Ce terme, je pense que vous avez l'oreille assez sensible pour vous être aperçus entre quels guillemets je le mettais. Aussi bien ne l'ai-je pas introduit seul, et ai-je parlé « d'insulte à la présence réelle » de façon à ce que déjà nul ne s'y trompe, et nous n'avons point ici à faire à une réalité neutre.

Cette présence réelle, il serait bien étrange que si elle remplit la fonction qui est celle, radicale, que j'essaie ici de vous faire approcher, elle n'ait pas déjà été repérée quelque part. Et bien sûr je pense que vous avez déjà tous perçu son homonymie, son identité avec ce que le dogme religieux **\*\*\*** (celui auquel nous avons accès, si je puis dire de naissance, dans notre contexte culturel) appelle de ce nom. La présence réelle, ce couple de mots en tant qu'il fait signifiant, nous sommes habitués, proches ou lointains, à l'entendre depuis longtemps murmuré à notre oreille à propos du dogme catholique apostolique et romain de l'Eucharistie.

Et je vous assure qu'il n'y a pas besoin de chercher loin pour nous apercevoir que c'est là tout à fait à fleur de terre dans la phénoménologie de l'obsessionnel. Je vous assure que ce n'est pas ma faute... **\*\*\*** j'ai parlé tout à l'heure de l'œuvre de quelqu'un qui s'est occupé de focaliser la recherche de la structure obsessionnelle sur le phallus, je prends son article princeps, celui dont j'ai donné tout à l'heure le titre **\*\*\*** : « Les incidences thérapeutiques de la prise de conscience de l'envie du pénis dans la névrose obsessionnelle féminine »<sup>13</sup>. Je commence de lire, et bien sûr, dès les premières pages, se lèveront pour moi toutes les possibilités de commentaire critique concernant par exemple nommément que: *comme l'obsessionnel*<sup>14</sup> *masculin, la femme a besoin de s'identifier sur un mode régressif à l'homme pour pouvoir se libérer des angoisses de la petite enfance; mais alors que le premier* 13. Cf. notre note 9, p. 221

**\*\*le mettre à son port\*\***

**\*\*Au fond\*\***

**\*\*\*qui est**

**\*\*\*si puisque**

**\*\*\*sous le terme**

14. Dans le texte cité, le terme utilisé est l'obsédé.

*s'appuiera sur cette identification, pour transformer l'objet d'amour infantile en objet d'amour génital, elle, la femme, se fondant d'abord sur cette même identification, tend à abandonner ce premier objet et à s'orienter vers une fixation hétérosexuelle, comme si elle pouvait procéder à une nouvelle identification féminine; cette fois sur la personne de l'analyste. - Et plus loin que - peu après que le désir de possession phallique, et corrélativement de castration de l'analyste, est mis à jour, et que de ce fait, les effets de détente précités ont été obtenus, cette personnalité de l'analyste masculin est assimilée à celle d'une mère bienveillante. - Trois lignes plus loin, nous retomberons sur cette fameuse pulsion **\*\*destructive\*\*** initiale dont la mère est l'objet, c'est-à-dire sur les coordonnées majeures de l'analyse de l'imaginaire dans l'analyse présentement conduite.*

Je n'ai fait que ponctuer au passage dans cette thématique, uniquement les difficultés et les sauts que suppose franchis cette interprétation **\*\*initiale\*\*** en quelque sorte résumée ici en exorde de tout ce qui, par la suite, va être censément illustré. Mais je n'ai plus besoin que de franchir une demi-page pour entrer dans la phénoménologie de ce dont il s'agit et dans ce que cet auteur (dont c'est là le premier écrit et qui était un clinicien) trouve à nous dire, à nous raconter dans les fantasmes de sa patiente ainsi située comme obsessionnelle. Et il n'y a vraiment rien d'autre avant. La première chose qui vient aux yeux est ceci: *elle se représentait imaginativement des organes génitaux masculins*, on précise, *sans qu'il s'agisse de phénomènes hallucinatoires*. Nous n'en doutons pas. En effet, tout ce que nous voyons nous habitue en cette matière à bien savoir qu'il s'agit de tout autre chose que de phénomènes hallucinatoires... *se représentait [en outre] imaginativement des: organes génitaux masculins, à la place de l'hostie*. C'est dans la même observation que, plus loin, nous avons la dernière fois emprunté les fantasmes sacrilèges qui consistent précisément, non seulement à surimposer de la façon aussi claire les organes génitaux masculins - ici on nous le précise *sans qu'il s'agisse de phénomènes hallucinatoires*, c'est-à-dire bel et bien comme tels en forme signifiante - à les surimposer à ce qui est aussi pour nous, de la façon symbolique la plus précise, identifiable à la présence réelle. [Mais encore] que ce dont il s'agisse ce soit, cette présence réelle, de la ` réduire en quelque sorte, de la briser, de la broyer dans **\*\*la mécanique\*\*** du désir, c'est ce que les fantasmes subséquents, ceux que j'ai déjà cités la dernière fois, souligneront assez. Je pense que vous ne vous imaginez pas que cette observation soit unique. Je vous citerai parmi des dizaines d'autres, parce que l'expérience d'un analyste ne va jamais dans un domaine qu'à dépasser la centaine, le fantasme suivant survenu chez un obsessionnel en un point de son expérience - ces tentatives d'incarnation désirante **\*\*\*** peuvent chez eux aller jusqu'à un extrême d'acuité érotique, dans des conjonctures où ils peuvent rencontrer chez le partenaire quelque complaisance délibérée ou fortuite à ce que comporte précisément cette thématique de dégradation du grand Autre en petit autre dans le champ de laquelle se situe le développement de **\*\*leur\*\*** désir. Dans le moment même où le sujet croyait pouvoir se tenir à cette sorte de relation qui chez eux est toujours accompagnée de tous les corrélatifs d'une culpabilité extrêmement menaçante, et qui peut être en quelque sorte équilibrée par l'intensité du désir, le sujet fomentait le fantasme suivant avec une partenaire qui représentait pour lui, du moins momentanément; ce complémentaire si satisfaisant: faire jouer un rôle à l'hostie sainte en tant que, mise dans le vagin de la femme, elle se trouverait chapeauter le pénis

**\*\*destructrice\*\***

**\*\*générale\*\***

**\*\*le mécanisme\*\***

**\*\*\*qui**

**\*\*son\*\***

du sujet, le sien propre, au moment de la pénétration. Ne croyez pas là que ce soit un de ces raffinements tels qu'on ne les trouve que dans une littérature spéciale, c'est vraiment dans son registre monnaie courante. C'est ainsi dans la fantaisie, spécialement obsessionnelle.

Alors comment ne pas retenir... de précipiter tout cela dans le registre d'une banalisation telle que celle d'une prétendue distance à l'objet pour autant que l'objet dont il s'agit serait l'objectivité (c'est bien ce qu'on nous décrit, l'objectivité du monde telle qu'elle est enregistrée par la combinaison plus ou moins harmonieuse de l'énumération parlée avec les rapports imaginaires communs, l'objectivité de la forme telle qu'elle est spécifiée par les dimensions humaines) et [de] nous parler des frontières de l'appréhension du monde extérieur comme menacées d'un trouble qui serait celui de la délimitation du Moi avec ce qu'on peut appeler les objets de la communication commune... comment ne pas retenir qu'il y a là autre chose d'une autre dimension: \* \* \* cette présence réelle il s'agit de la situer quelque part et dans' un autre registre que celui de l'imaginaire. Disons que c'est pour autant que je vous apprends à situer la place du désir par rapport à la fonction de l'homme en tant que sujet qui parle, que nous entrevoyons, nous pouvons désigner, décrire ce fait que chez l'homme le désir vient habiter la place de cette présence réelle comme telle et la peupler de ses fantômes.

Mais alors que veut dire le  $\Phi$  (grand phi) ? Est-ce que je le résume à désigner cette place de la présence réelle en tant qu'elle ne peut apparaître que dans les intervalles de ce que couvre le signifiant, que de ces intervalles, si je puis m'exprimer ainsi, c'est de là que la présence réelle menace tout le système signifiant? C'est vrai, il y a du vrai là-dedans, et l'obsessionnel vous le montre en tous les points de ce que vous appelez ses mécanismes de projection ou de défense, ou plus précisément phénoménologiquement, de conjuration - cette façon qu'il a de combler tout ce qui peut se présenter d'entredeux dans le signifiant, cette façon qu'a l'obsessionnel de Freud, le *Rattenmann*, de s'obliger à compter jusqu'à tant entre la lueur du tonnerre et son bruit. Ici se désigne dans sa structure véritable ce que veut dire ce besoin de combler l'intervalle signifiant en tant que tel, par là peut s'introduire tout ce qui va dissoudre toute la fantasmagorie.

Appliquez cette clé à vingt-cinq ou à trente des symptômes dont le *Rattenmann* et toutes les observations des obsessionnels fourmillent littéralement, et vous touchez du doigt la vérité dont il s'agit, et bien plus, du même coup, vous situez la fonction de l'objet phobique qui n'est pas autre chose que la forme la plus simple de ce comblement.

Ici, ce que je vous ai rappelé l'autre fois à propos du petit Hans, le signifiant universel que réalise l'objet phobique c'est cela, pas autre chose. Ici c'est à l'avant-poste vous ai-je dit, bien avant de s'approcher du trou, de la béance réalisée dans l'intervalle où menace la présence réelle qu'un signe unique empêche le sujet de s'approcher. C'est pourquoi le rôle, le ressort et la raison de la phobie n'est pas, comme ce que croient ceux qui n'ont que le mot de peur à la bouche, un danger \*\*vital\*\* ni même narcissique. C'est très précisément, au gré de certains développements privilégiés de la position du sujet par rapport au grand Autre (dans le cas du petit Hans, à sa mère) ce point où ce que le sujet redoute de rencontrer c'est une certaine sorte de désir de nature. à faire rentrer dans le néant \*\*d'avant\*\* toute création tout le système signifiant.

\*\*\*que  
 \*\*général\*\*  
 \*\*d'avance\*\*



Mais alors, pourquoi le phallus à cette place et dans ce rôle? C'est là que je veux encore aujourd'hui avancer assez pour vous en faire sentir ce que je pourrais appeler la convenance, non pas la déduction puisque c'est l'expérience, la découverte empirique qui nous assurent qu'il est là, quelque chose qui nous fasse apercevoir que ça n'est pas irrationnel comme expérience<sup>15</sup>. Le phallus donc, c'est l'expérience qui nous le montre, mais cette convenance que je désire pointer, je veux mettre l'accent sur ce fait qu'elle est à proprement parler déterminée pour autant que le phallus, ai-je dit, en tant que l'expérience nous le révèle n'est pas simplement l'organe de la copulation mais est pris dans le mécanisme pervers comme tel.

Entendez bien ce que je veux dire. Ce qu'il s'agit maintenant d'accentuer c'est que, du point qui comme structural représente le défaut du signifiant, quelque chose, le phallus,  $\Phi$  (grand phi), peut fonctionner comme signifiant. Qu'est-ce que ça veut dire? Qu'est-ce qui définit comme signifiant quelque chose dont nous venons de dire que par hypothèse, définition et au départ, c'est le signifiant exclu du signifiant, donc qui ne peut y rentrer que par artifice, contrebande et dégradation et c'est bien pourquoi nous ne le voyons jamais qu'en fonction du  $\phi$  (petit phi) imaginaire. Qu'est-ce qui nous permet alors d'en parler comme signifiant et d'isoler  $\Phi$  (grand phi)? c'est le mécanisme pervers.<sup>6</sup>

Si nous faisons du phallus le schéma suivant, naturel, qu'est-ce qu'est le phallus? Le phallus, sous la forme organique du pénis, n'est pas dans le domaine animal un organe universel. Les insectes ont d'autres manières de s'accrocher entre eux et, sans aller si loin, les rapports entre les poissons ne sont pas des rapports phalliques. Le phallus se présente au niveau humain entre autres comme le signe du désir, c'en est aussi l'instrument, et aussi la rée. Mais je retiens ce signe pour vous arrêter à un élément d'articulation essentiel à retenir: est-ce par là simplement qu'il est un signifiant? Ce serait franchir une limite un petit peu trop rapidement de dire que tout se résume à cela car il y a tout de même d'autres signes du désir. Il ne faut même pas croire que ce que nous constatons dans la phénoménologie, à savoir la projection plus facile du phallus en raison de sa forme plus prégnante sur l'objet du désir, sur l'objet féminin par exemple, qui nous a fait articuler maintes fois dans la phénoménologie perverse la fameuse équivalence d'une girl dans sa forme la plus simple, d'ans l'édification du phallus, dans la forme érigée du phallus... cela ne suffit pas, encore que nous concevions cette sorte de choix profond dont nous rencontrons partout les conséquences comme suffisamment motivé.

Un signifiant, est-ce que c'est simplement représenter quelque chose pour quelqu'un, **\*\*soit\*\*** la définition du signe? C'est cela mais non pas simplement cela, car j'ai ajouté autre chose la dernière fois quand j'ai pour vous rappelé la fonction du signifiant, c'est que ce signifiant n'est pas simplement, si je puis dire, faire signe à quelqu'un, mais dans le même moment du ressort signifiant, de l'instance signifiante, faire signe de quelqu'un. Faire que le quelqu'un pour qui le signe désigne quelque chose s'assimile ce quelqu'un, que le quelqu'un devienne lui aussi ce signifiant. Et c'est dans ce moment que je désigne comme tel, expressément comme pervers, que nous touchons du doigt l'instance du phallus. Car, si le phallus qui se montre a pour effet de produire chez le sujet à qui il est montré aussi l'érection du phallus,

**\*\*est-ce que c'est là \*\***

15. Variante envisagée: ... *c'est l'expérience, la découverte empirique qui nous l'assurent, qu'il est là quelque chose...*

ce n'est pas là condition qui satisfasse en quoi que ce soit à quelque exigence naturelle. C'est ici que se pointe et se désigne ce que nous appelons d'une façon plus ou moins confuse l'instance homosexuelle. Et ce n'est pas pour rien qu'à ce niveau étiologique c'est toujours au niveau du sexe mâle que nous le pointons. C'est pour autant que le résultat, c'est que le phallus comme signe du désir se manifeste en somme comme objet du désir, comme objet d'attrait pour le désir, c'est dans ce ressort que gît sa fonction signifiante comme quoi il est capable d'opérer à ce niveau dans cette zone, dans ce secteur où nous devons à la fois l'identifier comme signifiant et comprendre ce qu'il est ainsi amené à désigner. Ce n'est rien qui soit signifiable directement, c'est ce qui est au-delà de toute signification possible - et nommément cette présence réelle sur laquelle aujourd'hui j'ai voulu attirer vos pensées pour en faire la suite de notre articulation.

pleins d'espérance; ils ne se plaindraient point des fausses promesses qu'on leur aurait données, et ne s'en prendraient qu'à la fortune, dont les épaules sont toujours plus fortes que celles du ministère.

Un autre académicien me fit voir un écrit contenant une méthode curieuse pour découvrir les complots et les cabales contre le gouvernement. Il conseillait d'examiner la nourriture des personnes suspectes, les heures de leur repas, le côté sur lequel elles se couchent dans leur lit, et de quelle main elles se torchent le derrière; de considérer leurs excréments, et de juger, par leur odeur et leur couleur, des pensées et des projets de l'homme, d'autant que, selon lui, les pensées ne sont jamais plus sérieuses et l'esprit n'est jamais si recueilli que lorsqu'on est à la selle; ce qu'il avait éprouvé lui-même. Il ajoutait que, lorsque, pour faire seulement des expériences, il avait songé parfois à la plus sûre manière de tuer le roi, il avait alors trouvé ses excréments verdâtres, et qu'ils étaient tout à fait différents lorsqu'il avait pensé simplement à soulever le peuple et à brûler la capitale.

Le projet était écrit avec beaucoup de talent, et contenait des observations également utiles et curieuses pour les hommes d'État; cependant il me parut incomplet. je m'aventurai à le dire à l'auteur, et j'offris d'y faire quelques additions. Il reçut ma proposition avec plus de complaisance que les écrivains, surtout ceux qui appartiennent à la classe des théoriciens, n'ont coutume de le faire, et il m'assura qu'il serait charmé de profiter de mes lumières.

je lui dis que si je vivais jamais dans un royaume où la turbulence du petit peuple ou bien l'ambition de la

\* Jonathan Swift, *Voyages de Gulliver dans des contrées lointaines*, Paris, Éditions de La Pléiade, 1929, t. II. Illustrations de Jacques Boullaire. - Cette traduction intégrale a été revue et corrigée par Mme S. Martin-Chauffier d'après la Ire édition, Londres, 1726.

noblesse seraient cause de nombreux complots ou conspirations, je prendrais d'abord soin d'encourager la race des dénonciateurs, témoins, espions, accusateurs, jureurs et autres instruments utiles et subalternes; quand j'en aurais un nombre suffisant et que je les verrais compétents en toutes sortes de capacités, je les confierais à quelques personnes habiles et assez puissantes pour les protéger et les récompenser. Des hommes ainsi qualifiés et soutenus pourraient tirer le plus grand avantage des complots, établir leur réputation de profonds politiques, rendre la vigueur à une administration malade, étouffer ou détourner les mécontentements, remplir leurs coffr<sup>e</sup>s par les amendes et confiscations, enfin élever ou abaisser le crédit public, selon ce qui convient à leurs intérêts privés. Ils conviendraient entre eux d'avance des complots dont certaines personnes suspectes devront être accusées. Alors ils saisiraient les lettres et les papiers de ces personnes et les feraient mettre en prison. On remettrait les papiers à une société d'artistes très habiles à trouver le sens caché des mots, des syllabes et des lettres.

Par exemple, ils découvriraient qu'une chaise percée signifie un conseil privé;

Un troupeau d'oies, un sénat;

Un chien boiteux, un envahissement;

La peste, une armée permanente;

Un hanneton, un premier ministre;

La goutte, un grand prêtre;

Un gibet, un secrétaire d'État;

Un pot de chambre, un comité de grands seigneurs;

Un crible, une dame de la cour;

Un balai, une révolution;  
 Une souricière, un emploi public;  
 Un puits perdu, le trésor public; Un égout, une cour;  
 Un bonnet à sonnettes, un favori;  
 Un roseau brisé, une cour de justice;  
 Un tonneau vide, un général;  
 Une plaie ouverte, les affaires publiques.  
 Quand ce moyen ne suffit point, ils en ont de plus efficaces, que leurs savants appellent «  
 acrostiches » et « anagrammes ». D'abord, ils donnent à toutes les lettres initiales un sens politique.  
 Ainsi, N pourrait signifier un complot;  
 B, un régiment de cavalerie;  
 L, une flotte;  
 ou bien ils transposent les lettres d'un papier suspect de manière à mettre à découvert les desseins  
 les plus cachés d'un parti mécontent : par exemple, vous lisez dans une lettre écrite à un ami : *Voire*  
*frère Thomas a les hémorroïdes*; l'habile déchiffreur trouvera clans l'assemblage de ces mots  
 indifférents une phrase qui fera entendre que tout est prêt pour une sédition.  
 L'académicien me fit de grands remerciements de lui avoir communiqué ces petites observations,  
 et me promit de faire de moi une mention honorable dans le traité qu'il allait mettre au jour sur ce  
 sujet.  
 je ne vis rien clans ce pays qui pût m'engager à y faire un plus long séjour; aussi je commençai à  
 songer à mon retour en Angleterre.

Vous le savez, j'essaie cette année de replacer la question fondamentale qui nous est posée dans notre expérience par le transfert en orientant notre pensée vers ce que doit être, pour répondre à ce phénomène, la position de l'analyste en cette affaire. Je m'efforce de la pointer au niveau le plus essentiel, au point de ce que je désigne devant cet appel de l'être le plus profond du patient au moment où il vient nous demander notre aide et notre secours, ce que pour être rigoureux, correct, non partial, pour être aussi ouvert qu'il est indiqué par la nature de la question qui nous est posée: ce que doit être le désir de l'analyste. Il n'est certainement pas, d'aucune façon, adéquat de nous contenter de penser que l'analyste, de par son expérience et sa science, de par la doctrine qu'il représente, est quelque chose qui serait en quelque sorte l'équivalent moderne, le représentant autorisé par la force d'une recherche, d'une doctrine et d'une communauté, de ce qu'on pourrait appeler le droit de la nature - quelque chose qui nous redésignerait à nouveau la voie d'une harmonie naturelle, accessible dans les détours d'une expérience renouvelée.

Si cette année je suis reparti devant vous de l'expérience socratique, c'est essentiellement pour vous centrer, au départ, autour de ce point par quoi nous sommes interrogés en tant que « sachant », porteurs même d'un secret, qui n'est pas le secret de tout, qui est un secret unique et qui pourtant vaut mieux que tout ce que l'on ignore et qu'on pourra continuer d'ignorer. Cela est donné dès le départ, de la condition, de l'établissement de l'expérience analytique. Aussi obscurément que ce soit, ceux qui viennent nous trouver savent déjà, et s'ils ne le savent pas, ils seront rapidement par notre expérience orientés vers cette notion que ce secret, que nous sommes censés détenir, est justement comme je le dis plus précieux que tout ce que l'on ignore et que l'on continuera d'ignorer, en ceci justement que ce secret a à répondre de la partialité de ce que l'on sait. Est-ce vrai, n'est-ce pas vrai? ce n'est pas en ce point que j'ai à le trancher.

C'est ainsi que l'expérience analytique se propose, s'offre, qu'elle est abordée. C'est ainsi que peut, sous un certain aspect, se définir ce qu'elle introduit de nouveau dans l'horizon d'un homme qui est celui que nous sommes avec nos contemporains. Au fond de tout un chacun d'entre nous qui tente cette expérience, de quelque côté que nous l'abordions, l'analysé ou l'analyste, il y a cette supposition qu'au moins à un niveau qui est vraiment central, plus essentiel pour notre conduite, il y a cette supposition - quand je dis supposition je peux même la laisser marquée d'un accent dubitatif, c'est comme une tentative que l'expérience peut être prise, qu'elle est

1. Les sources privilégiées de notes d'auditeurs du séminaire nous ont fait défaut pour cette séance. Plusieurs passages restent encore à établir (appel au lecteur).

prise le plus communément par ceux qui viennent à nous - supposition crue les impasses dues à notre ignorance ne sont peut-être déterminées en fait que parce que nous nous trompons sur ce qu'on peut appeler les relations de force de notre savoir. que nous nous posons en somme de faux problèmes. Et cette supposition, cet espoir - dirai-je, avec ce qu'il comporte d'optimisme - est favorisé par ceci qui est devenu de conscience commune que le désir ne se présente pas à visage découvert, qu'il n'est pas même seulement à la place où l'expérience séculaire de la philosophie, pour l'appeler par son nom, l'a désigné pour le contenir, pour l'exclure d'une certaine façon du droit à nous régenter.

Bien loin de là, les désirs sont partout et au cœur même de nos efforts pour nous en rendre maîtres; bien loin de là, que même à les combattre nous ne faisons guère plus que d'y satisfaire - je dis y et non *les* car les satisfaire serait encore trop les tenir pour saisissables, pouvoir dire où ils sont - d'y satisfaire se dit ici comme on dit, dans le sens opposé, d'y couper ou de n'y pas couper, à [la] mesure même d'un **\*\*dessin\*\*** fondamental, justement d'y couper. Eh bien on n'y coupe pas et si peu qu'il ne suffit pas de les éviter pour ne pas nous en sentir plus ou moins coupables. En tout cas, quel que puisse être ce dont nous pouvons rendre témoignage quant à notre projet, ce que l'expérience analytique nous enseigne au premier chef, c'est que l'homme est marqué, troublé et troublé par tout ce qui s'appelle symptôme pour autant que le symptôme c'est cela, c'est, à ces désirs dont nous ne pouvons définir ni la limite ni la place, d'y satisfaire toujours en quelque façon et, qui plus est, sans plaisir.

Il semble qu'une doctrine aussi amère impliquerait que l'analyste fût le détenteur, à quelque niveau, de la plus étrange mesure. Car, si l'accent est mis sur une extension aussi grande de la méconnaissance fondamentale<sup>2</sup> (et non pas comme il fut fait jusque-là dans une forme **\*\*spéculative\*\*** d'où elle surgirait en quelque sorte avec la question de connaître) et dans une forme - que je ne crois mieux faire que d'appeler au moins en l'instant comme cela me vient - textuelle au sens que c'est vraiment une méconnaissance tissée **\*\*dans\*\*** la construction personnelle au sens le plus étendu, il est clair qu'à faire cette supposition l'analyste devrait [avoir surmonté], et pour beaucoup est censé sinon avoir, du Moins devoir surmonter le ressort de cette méconnaissance, avoir en lui fait sauter ce point d'arrêt que je vous désigne comme celui du *Che vuoi ? Que veux-tu ?* là où viendrait buter la limite de toute connaissance de soi.

Tout au moins ce chemin de ce que j'appellerai le bien propre, pour autant qu'il est l'accord de soi à soi sur le plan de l'authentique, devrait être ouvert à l'analyste pour lui-même et, qu'au moins sur ce point de l'expérience particulière, quelque chose pourrait être saisi de cette nature, de ce naturel, de ce quelque chose qui se soutiendrait de sa propre naïveté - ce quelque chose dont vous savez qu'ailleurs que dans l'expérience analytique je ne sais quel scepticisme, pour ne pas dire quel dégoût, je ne sais quel nihilisme, pour employer le mot par lequel les moralistes de notre époque l'ont désigné, a saisi l'ensemble de notre culture dans ce qu'on peut désigner comme la mesure de l'homme. Rien de plus éloigné de la pensée moderne, contemporaine précisément, que cette idée naturelle si familière pendant tant de siècles à tous ceux, de quelque façon, **\*\*qui\*\*** tendaient à se diriger

**\*\*dessin\*\***

**\*\*spéculaire\*\***

**\*\*de\*\***

**\*\*qu'ils\*\***

2. Variante trouvée dans des notes: *méconnaissance fondamentale du vécu.*

vers une juste mesure de la conduite, à qui il ne semblait même pas que cette notion pût être discutée.

Ce qu'on suppose de l'analyste à ce niveau ne devrait même pas se limiter au champ de son action, avoir sa portée locale en tant qu'il exerce, qu'il est là hic *et nunc* comme on dit, mais lui être attribué comme habituel si vous donnez à ce mot son sens plein - celui qui se réfère plus à *\*\*l'habitus\*\** au sens scolastique, à cette intégration de soi-même à sa constance d'acte et de forme dans sa propre vie, à ce qui constitue le fondement de toute vertu - plus qu'à l'habitude pour autant qu'elle s'oriente vers la simple notion d'empreinte et de passivité.

Cet idéal, ai-je besoin de le discuter avant que nous fassions une croix dessus. Non pas certes qu'on ne puisse évoquer des exemples du style du cœur pur chez l'analyste. Pense-t-on qu'il soit donc pensable que cet idéal pourrait se requérir au départ chez l'analyste, pourrait être d'aucune façon esquissé [et], si on l'attestait, disons que ce n'est ni l'ordinaire, ni la réputation de l'analyste. Aussi bien nous pourrions aisément désigner \*\*\* nos raisons de déception quant à ces formules débiles qui à tout instant nous échappent chaque fois que nous essayons de formuler dans notre magistère \* \* \* quelque chose qui atteigne à la valeur d'une éthique.

Ce n'est pas par plaisir, croyez-le bien, que je m'arrête à telle ou telle formule d'une caractérologie prétendument analytique pour en montrer les faiblesses, le caractère de fausse fenêtre, de puérile opposition, quand j'essaie devant vous d'écheniller les efforts récents, méritoires toujours, de repérer les idéaux de notre doctrine. Je vois bien [que] telle ou telle formulation de caractère génital *\*\*comme\*\** une fin, d'une identification de nos buts avec la pure et simple levée des impasses identifiées au prégénital [serait] suffisante à en résoudre toutes les antinomies, mais je vous prie de voir ce que suppose, ce que comporte de conséquences un tel étalage d'impuissance à penser la vérité de notre expérience.

C'est dans un bien autre relativisme que se situe le problème du désir humain. Et si nous devons être, dans la recherche du patient, quelque chose de plus que les simples compagnons de cette recherche, qu'à tout le moins nous ne perdions jamais de vue cette mesure qui fait du désir du sujet essentiellement, comme je vous l'enseigne, le désir de l'Autre avec un grand A.

Le désir [est] tel qu'il ne peut se situer, se placer et du même coup se comprendre que dans cette foncière aliénation qui n'est pas liée simplement à la lutte de l'homme avec l'homme, mais au rapport avec le langage. Ce désir de l'Autre', ce génitif \* \* \* est à la fois subjectif et objectif, désir à la place où est l'Autre, pour pouvoir être cette place, le désir de quelque altérité et, \*\*\* pour satisfaire à cette recherche de l'objectif (à savoir qu'est-ce que désire cet autre qui nous vient trouver), il faut que nous nous prêtions là à cette fonction du subjectif, qu'en quelque manière nous puissions pour un temps représenter non point l'objet comme on le croit - comme il serait ma foi dérisoire, avouez-le, et combien simplet aussi que nous puissions l'être - non point l'objet que vise le désir mais le signifiant C'est à la fois bien moins mais aussi bien plus de penser qu'il faut que nous tenions cette place vide où est appelé ce signifiant qui ne peut être qu'à annuler tous les autres, ce  $\Phi$  (grand phi) dont j'essaie, pour vous, de montrer la position, la condition *sen rave ans* notre expérience.

[Dans] notre fonction, notre force, notre devoir <sup>4</sup> est certain et toutes ces

*\*\*l'habitude\*\**

*\*\*\*à tout instant*

*\*\*\*dans*

*\*\*\*d'\*\*\**

*\*\*\*qui*

*\*\*\*que*

3. Cf. article joint. p. VIII.

4. Variante envisagée. pour voir, trouvée dans des notes.



difficultés se résument à ceci: il faut savoir remplir sa place en tant que le sujet doit pouvoir y repérer le signifiant manquant. Et \*\*\* donc par une antinomie, par un paradoxe qui est celui de notre fonction, c'est à la place même où nous sommes supposés savoir que nous sommes appelés à être et à n'être rien de plus, rien d'autre que la présence réelle et justement en tant qu'elle est inconsciente. Au dernier terme, je dis au dernier terme bien sûr, à l'horizon de ce qu'est notre fonction dans l'analyse, nous sommes là en tant que ça, ça justement qui se tait et qui se tait en ce qu'il manque à être. Nous sommes au dernier terme dans notre présence notre propre sujet au point où il s'évanouit, où il est barré. C'est pour cela que nous pouvons remplir la même place où le patient comme sujet lui-même s'efface, se subordonne et se subordonne à tous les signifiants de sa propre demande,

Ceci ne se produit pas seulement au niveau de la régression<sup>5</sup>, au niveau des trésors signifiants de l'inconscient, au niveau du vocabulaire du *Wunsch* pour autant que nous le déchiffrons au cours de l'expérience analytique, mais au dernier terme au niveau du fantasme. Je dis au dernier terme pour autant que le fantasme est le seul équivalent de la découverte "pulsionnelle" par où il soit possible que le sujet désigne la place de la réponse... \*\*\*<sup>6</sup> Il s'agit de savoir si, pour que dans le transfert nous entrions nous-même pour le sujet passif dans ce fantasme au niveau de \$, cela suppose que d'une certaine façon nous soyons vraiment cet \$, que nous soyons au dernier terme celui qui voit petit à, l'objet du fantasme, que nous soyons capables dans quelque expérience que ce soit, et l'expérience à nous-mêmes la plus étrangère, d'être en fin de compte ce voyant, celui qui peut voir l'objet du désir de l'autre, à quelque distance que cet autre soit de lui-même.

C'est bien parce qu'il en est ainsi que vous me voyez, tout au long de cet enseignement, interroger, faire le tour par tous les aspects où non seulement l'expérience mais la tradition peut nous servir, de cette question de ce que c'est que le désir de l'homme. Et [vous me voyez] au cours du chemin que nous avons parcouru ensemble, alterner de la définition scientifique - j'entends au sens le plus large de ce terme de science - qui en a été tentée depuis Socrate, à quelque chose de tout opposé (pour autant qu'il soit saisissable dans des monuments de la mémoire humaine), à son expérience tragique, qu'il s'agisse comme il y a deux ans du parcours que je vous ai fait faire du drame originel de l'homme moderne, d'Hamlet ou, comme l'année dernière, cet aperçu que j'ai essayé de vous donner de ce que veut dire à cet endroit la tragédie antique.

Il m'a semblé pour une rencontre que j'ai faite, c'est bien le cas de le dire, par hasard, d'une des formulations ni plus ni moins bonnes que celles que nous voyons couramment dans notre cercle de ce que c'est que le fantasme, pour avoir rencontré dans le dernier *Bulletin de Psychologie* une articulation, dont je puis dire qu'une fois de plus elle m'a fait sursauter par sa médiocrité, de cette fonction du fantasme... Mais après tout l'auteur, puisque c'est celui-là même qui souhaitait, dans un temps, former un grand nombre de psychanalystes médiocres, ne se formalisera pas trop je pense de cette appréciation. C'est bien là ce qui m'a redonné - je ne puis pas dire le courage, il y faut un peu plus - une espèce de fureur, pour repasser une fois 5. Variante trouvée dans des notes: *représentation*. Variante envisagée: *pulsion*.

\*\*\*que

\*\*personnelle\*\*

\*\*\*le S(A) qu'il [lacune] du transfert, que Phi, sans ce S(A), le fantasme en tant que le sujet s'y saisit comme défaillant devant un objet privilégié, dégradation imaginaire de cet autre en ce point de défaillance...

6. Une version de notes établissait ici: *visant ce \$*  $\diamond$  a. au lieu de Phi, *sans ce S(A)* la lacune également n'était pas comblée.

de plus par un de ces détours dont j'espère que vous aurez la patience de suivre le circuit, et chercher s'il n'y a pas dans notre expérience contemporaine quelque chose où puisse s'accrocher ce que j'essaie de vous montrer, qui doit toujours bien être là et je dirai plus que jamais au temps de l'expérience analytique qui n'est après tout pas concevable pour avoir été seulement un miracle surgi de je ne sais quel accident individuel qui se serait appelé le petit bourgeois viennois, Freud<sup>7</sup>. Assurément et bien sûr par tout un ensemble, il y a à notre époque tous les éléments de cette dramaturgie qui doit nous permettre de mettre à son niveau le drame de ceux à qui nous avons affaire quand il s'agit du désir et non pas de se contenter d'une histoire véritable, histoire de carabin en somme. On peut là cueillir au passage ce thème que je vous citais tout à l'heure du fantasme identifié avec le fait, certainement mensonger par dessus le marché, parce qu'on le voit bien dans le texte, ça n'est pas même un cas qui a été analysé. C'est l'histoire d'un marchand forain qui, tout d'un coup, à partir du jour où on lui aurait dit qu'il n'avait plus que douze mois à vivre, aurait été libéré de ce qu'on appelle dans ce texte son fantasme, à savoir de la crainte des maladies vénériennes et qui, à partir de ce moment-là - comme s'exprime l'auteur dont on se demande où il a recueilli ce vocabulaire car on l'imagine même mal sur la bouche du sujet cité - à partir de ce moment-là celui dont on raconte l'histoire s'en serait payé<sup>8</sup>. Tel est le niveau incritiqué, à un degré qui suffit à vous le rendre plus que suspect, où est porté le niveau du désir humain et de ses obstacles.

Est-ce là autre chose qui me décide à vous faire faire un tour, de nouveau du côté de la tragédie pour autant qu'elle nous touche et je vais tout de suite vous dire laquelle, puisque je vous dirai aussi par quel hasard c'est à celle-là que je me rapporte. A la vérité la tragédie moderne, je veux dire contemporaine cette fois, il n'en existe pas qu'un seul exemplaire, elle ne court pas les rues pourtant. Et si j'ai l'intention de vous faire faire le tour d'une trilogie de Claudel, je vous dirai [le critère] qui m'y a décidé.

Il y a longtemps que je n'avais pas relu cette trilogie, celle qui est composée par *L'otage*, *Le pain dur*, et *Le père humilié*<sup>9</sup>. J'y ai été ramené il y a quelques semaines par un hasard dont je vous livre le côté accidentel - parce que après tout il est amusant pour l'usage au moins personnel que je fais de mes propres critères. Et puisque aussi bien je vous l'ai dit dans une formule, l'intérêt des formules c'est qu'on peut les prendre au pied de la lettre, c'est

7. Variante envisagée: *et je dirai plus que jamais d'autant que l'expérience analytique n'est après tout pas concevable pour avoir été seulement un miracle surgi de je ne sais quel accident individuel que se serait tapé le petit bourgeois viennois, Freud.*

8. Maurice Benassy, « Les fantasmes », *Bulletin de Psychologie*, t. XIV, no. 192, 12. Il s'agit de notes de cours prises par Ph. Lévy. Voici le passage cité par Lacan  
*Exemple moins schématique et qui peut être compris autrement: celui d'un marchand forain d'une cinquantaine d'années, atteint d'un cancer et qui demande à son médecin combien de temps il lui reste à vivre. Ce médecin, jugeant qu'il pouvait lui dire la vérité, lui annonce 10 à 12 mois de survie. «Combien de temps suis-je présentable?», demande le forain. On lui répond: «Six ou huit mois. » Au bout de ce temps, il va revoir son médecin et lui présente des remerciements chaleureux: «J'avais quelques millions, dit-il, devant moi; je n'ai personne à qui les léguer et j'ai pu les dépenser agréablement, et puis, il faut que je vous dise, j'avais si peur des maladies vénériennes que je n'ai jamais pu avoir de rapports avec les femmes, et vous pensez si maintenant j'ai pu m'en payer. » Ainsi, la mort était seule capable de lui faire détruire son fantasme; la vie sexuelle méritait la mort, et puisque la mort approche, j'ai le droit d'avoir des relations sexuelles. (Sur un plan différent, on peut aussi penser que les femmes représentaient un contact tendre dont le souvenir aide à mourir.)*

9. Nous nous réglons pour l'usage de la majuscule sur l'édition Gallimard, « Folio », 1978, no. 170. 4086

à savoir aussi bêtement que possible et qu'elles doivent vous mener quelque part, ceci est vrai pour la mienne aussi bien que pour les autres; ce que l'on appelle le côté opérationnel des formules, c'est cela et c'est aussi vrai pour les miennes, je ne prétends pas [n']être opérationnel que pour les autres. De telle sorte qu'en lisant la correspondance d'André Gide et de Paul Claudel<sup>10</sup>, qui est une correspondance entre nous pas piquée des hannetons, je vous la recommande, mais ce que je vais vous dire n'a aucun rapport avec l'objet de cette correspondance d'où Claudel ne sort pas grandi, ce qui n'empêche pas que je vais mettre ici Claudel au tout premier plan qu'il mérite, à savoir l'un des plus grands poètes qui aient existé... Il arrive que dans cette correspondance où André Gide joue son rôle de directeur de la *Nouvelle Revue Française* - j'entends non seulement de la *Revue* mais des livres qu'elle édite à cette époque, à une époque qui est d'avant 1914 - il s'agit justement de l'édition de *L'otage*. Et tenez-vous bien, non pas quant au contenu mais quant au rôle et à la fonction que je lui ai donnés- car c'est bien là la cause efficiente du fait que vous entendrez pendant une ou deux séances parler de cette trilogie comme il n'y en a pas d'autre - c'est qu'un des problèmes dont il s'agit pendant deux ou trois lettres (et ceci pour imprimer *L'otage*) [c'est qu']il va falloir faire fondre un caractère qui n'existe pas, non pas seulement à l'imprimerie de la *Nouvelle Revue Française*, mais dans aucune autre : \*\*\* le U accent circonflexe. Car jamais en aucun point de la langue française on n'a eu besoin d'un U accent circonflexe... C'est Paul Claudel qui, en appelant son héroïne Sygne de Coûfontairre et en même temps au nom de son pouvoir poétique discrétionnaire, avec un accent sur le û de Coûfontaine, propose cette petite difficulté aux typographes pour introduire les répliques dans une édition correcte, lisible de ce qui est une pièce de théâtre. Comme les noms des personnages sont écrits en lettres majuscules, ce qui à la rigueur ne ferait pas de problèmes au niveau du û minuscule, en fait un au niveau de la majuscule<sup>11</sup>. A ce signe du signifiant manquant je me suis dit qu'il devait là y avoir anguille sous roche et qu'à relire *L'otage* tout au moins ça m'amènerait bien plus loin.

Ça m'a amené à relire une part considérable du théâtre de Claudel. J'en ai été, comme bien sûr vous vous y attendez, récompensé.

Je voudrais attirer votre attention sur ceci. *L'otage*, pour commencer par cette pièce est une oeuvre dont Claudel lui-même, à l'époque où il l'a écrite et où il était comme vous le savez fonctionnaire aux Affaires étrangères, représentant de la France à je ne sais quel titre, disons quelque chose comme conseiller, probablement plus qu'\*\*\*attaché\*\* - enfin qu'importe il était fonctionnaire de la République au temps où ça avait encore un sens - écrit à André Gide : il vaudrait tout de même, vu l'allure par trop réactionnaire –

\*\*qui est celui-ci

\*\*arraché\*\*

10. Paul Claudel, André Gide, *Correspondance 1899-1926*, Paris, Gallimard, 1953. Préface et notes par Robert Mallet.

11. Cf. *Correspondance, op. cit.*: Lettre 99 du 22 février 1911, p. 162. André Gide à Paul Claudel: *La question des U majuscules va se présenter pour Coûfontaine. Vous jugerez s'il y a lieu de faire fondre un caractère spécial - celui-ci n'existant pas, comme nous vous l'avons dit, en librairie.* - Lettre 100 du 25 février 1911, p. 164. Paul Claudel à André Gide: *Je tiens absolument à l'û majuscule avec son accent circonflexe. S'il n'y en a pas, il faudra le faire fondre, à mon compte s'il n'est possible autrement.* - Lettre 101 [février 1911], p. 165. André Gide à Paul Claudel : *Les grandes capitales sont d'un bien meilleur effet; il a fallu refondre une nouvelle série d'U, mais, commandés télégraphiquement à la fonderie de Londres, on les recevait le lendemain matin et le travail n'en a point été retardé.*

c'est lui-même qui s'exprime ainsi - de la chose, qu'on ne signe pas Claude<sup>12</sup>. Ne sourions pas de cette prudence, la prudence a toujours été considérée comme une vertu morale. Et croyez-moi nous aurions tort de croire que parce qu'elle n'est peut-être plus de saison, nous devions pour autant mépriser les derniers qui en aient fait preuve.

Il est certain qu'à lire *L'otage* je dirai que les valeurs qui y sont agitées, que nous appellerons valeurs de la foi... Je vous rappelle qu'il s'agit d'une sombre histoire qui est censée se passer au temps de l'empereur Napoléon I<sup>er</sup>, Une dame qui commence à être un tant soit peu vieille fille sur les bords, ne l'oubliez pas, depuis le temps qu'elle s'emploie à une oeuvre héroïque qui est celle... Disons que ça dure depuis dix ans puisque l'histoire est censée se passer à l'**\*\*acmé\*\*** de la puissance napoléonienne, que ce dont il s'agit - c'est naturellement arrangé, transformé pour les besoins du drame - c'est l'histoire de la contrainte exercée par l'Empereur sur la personne du Pape, ceci nous met donc à un peu plus d'une dizaine d'années de l'époque d'où partent les épreuves de Sygne de Coûfontaine. Vous avez déjà perçu, à la résonance de son nom qu'elle fait partie des ci-devants, de ceux qui ont été, entre autres choses, dépossédés de leurs privilèges et de leurs biens par la Révolution. Et donc depuis ce temps, Sygne de Coûfontaine restée en France, alors que son cousin a émigré, s'est employée à la tâche patiente de remembrer les éléments du domaine de Coûfontaine. Ceci dans le texte n'est pas simplement le fait d'une ténacité avare, ceci nous est représenté comme consubstantiel, codimensionnel à ce pacte avec la terre qui, pour les deux personnages, pour l'auteur également qui les fait parler, est identique à la constance, à la valeur de la noblesse elle-même. Je vous prie de vous reporter au texte, nous continuerons d'en parler. Vous verrez les termes, d'ailleurs admirables, dans lesquels est exprimé ce lien à la terre comme telle, qui n'est pas simplement lien de fait, mais lien mystique, qui est également celui autour duquel se définit tout un ordre d'allégeance qui est l'ordre à proprement parler féodal, qui unit en un seul faisceau ce lien qu'on peut appeler lien de la parenté avec un lien local autour de quoi s'ordonne tout ce qui définit seigneurs et vassaux, droit de naissance, lien de clientèle. Je ne puis que vous indiquer en quelques mots tous ces thèmes. Ce n'est pas là l'objet propre de notre recherche. Je pense d'ailleurs que vous en aurez à votre suffisance à vous reporter au texte.

C'est dans le cours de cette entreprise donc, fondée sur l'exaltation dramatique, poétique, recrée devant nous de certaines valeurs qui sont valeurs ordonnées selon une certaine forme de la parole, que vient interférer la péripétie constituée par ceci que le cousin émigré, absent, qui d'ailleurs au cours des années précédentes a fait plusieurs fois son apparition auprès de Sygne de Coûfontaine, clandestinement, une fois de plus réapparaît accompagné d'un personnage dont l'identité ne nous est pas dévoilée et qui n'est

**\*\*année\*\***

12. En automne 1909, Paul Claudel revient en France après un séjour de trois ans à Tien-Tsin; il est nommé consul de France à Prague où il reste jusqu'en 1911. Cf. *Correspondance, op. cit.*, lettres 76 du 2 juin 1910, 78 du 17 juin, 88 du 14 septembre, 89 du 16 septembre dans laquelle on peut lire: *Je viens à peine de recevoir la dactylographie et de la relire. Le drame a décidément une couleur royaliste, féodale et réactionnaire trop accentuée. Il est impossible à un fonctionnaire du Gouvernement de le signer. Je serais à la merci d'une dénonciation et l'on pourrait toujours m'opposer cette Ordonnance qui défend aux fonctionnaires du Département de rien publier sans autorisation. Je voudrais donc signer simplement Paul C., ce qui suffirait à me faire reconnaître de tous et en même temps me couvrirait.*

autre que le Père Suprême, le Pape, dont toute la présence dans le drame sera pour nous définie comme celle à prendre littéralement du représentant sur la terre du Père Céleste. C'est autour de cette personne fugitive, évadée, car c'est à l'aide du cousin de Sygne de Coûfontaine qu'il se trouve là ainsi soustrait au pouvoir de l'oppresseur, c'est autour de cette personne que va se jouer le drame, puisque surgit ici un troisième personnage, celui dit du baron Turelure, Toussaint Turelure, dont l'image va dominer toute la trilogie.

De ce Toussaint, toute la figure est dessinée de façon à nous le faire prendre en horreur, comme si ce n'était pas déjà suffisamment vilain et méchant de venir tourmenter une aussi charmante femme, mais en plus de venir lui faire le chantage: « Mademoiselle, depuis longtemps je vous désire et je vous aime mais aujourd'hui que vous avez ce vieux papa éternel chez vous, je le coince et je lui tords le cou si vous ne cédez pas à ma demande... » Ce n'est pas sans intention, vous le voyez bien, que je connote d'une ombre de guignol ce nœud du drame. Comme si ce n'était pas assez vilain, assez méchant, le vieux Turelure nous est présenté avec tous les attributs non seulement du cynisme mais de la laideur. Ce ne suffit pas qu'il soit méchant, on nous le montre en plus boiteux, un peu tordu, hideux. En plus c'est lui qui a fait couper la tête à toutes les personnes de la famille de Sygne de Coûfontaine au bon temps de Quatre-vingt-treize, et de la façon la plus ouverte, de sorte qu'il a encore à faire passer la dame par là-dessus. En plus il est le fils du sorcier et d'une femme qui été la nourrice, et donc la servante de Sygne de Coûfontaine qui donc, lorsqu'elle l'épousera, épousera le fils du sorcier et de sa servante.

Est-ce que vous n'allez pas dire [qu'] il y a là tout de même quelque chose qui va un peu fort dans un certain sens pour toucher le cœur d'un auditoire pour qui ces vieilles histoires ont pris quand même un relief un peu différent, c'est à savoir que la Révolution française s'est montrée tout de même par ses suites quelque chose qui n'est pas uniquement à juger à l'aune des martyrs subis par l'aristocratie. Il est bien clair que ça n'est pas en effet par ce côté qu'elle peut d'aucune façon être reçue comme est reçu je crois *L'otage* par un auditoire. Je ne puis dire encore que cet auditoire s'étend très loin dans notre nation mais on ne peut **\*\*pas\*\*** dire non plus que ceux qui ont assisté à la représentation, d'ailleurs tardive dans l'histoire de cette pièce<sup>13</sup>, aient été uniquement composés par - je ne peux pas dire les partisans du comte de Paris, car comme chacun sait le !comte de Paris est très progressiste - disons ceux qui regrettent le temps du comte de Chambord. C'est plutôt un auditoire avancé, cultivé, formé qui, devant *L'otage* de Claudel, ressent le choc, appelons-le tragique pour l'occasion, que comporte la suite des choses. Mais pour comprendre ce que veut dire cette émotion (à savoir que non seulement le public marche, mais qu'aussi bien, je vous le promets, à la lecture vous n'aurez aucun doute qu'il s'agit là d'une oeuvre ayant dans la tradition du théâtre tous les droits et tous les mérites afférents à ce qui vous est présenté de plus grand), où peut bien être le secret de ce qui nous [la] fait [ressentir] à travers une histoire qui se présente avec cet aspect de gageure poussée, j'insiste, jusqu'à une sorte de caricature, allons plus loin. Ne vous arrêtez pas à la pensée qu'il s'agit là de ce qu'évoque toujours en nous la suggestion des valeurs religieuses, car aussi bien c'est là qu'il faut nous arrêter maintenant.

**\*\*rien\*\***

13. Achevé d'imprimer le 26 mai 1911, *L'otage* a été représenté pour la première fois en juin 1914.  
4089

Le ressort, la scène majeure, le centre accentué du drame \*\*\* c'est que celui qui est le véhicule de la requête à quoi va céder Sygne de Coûfontaine \*\*\* n'est pas l'horrible et vous allez le voir pas seulement horrible personnage, capital pour toute la suite de la trilogie \*\*\* , Toussaint Turelure [mais] c'est son confesseur, à savoir une sorte de saint, le curé Badilon.

C'est au moment où Sygne de Coûfontaine n'est pas seulement comme celle qui est là, ayant \*\*mené\*\* à travers vents et marées son oeuvre de maintien mais qui bien plus, au moment où son cousin est venu la retrouver, vient d'apprendre en même temps de celui-ci qu'il vient d'éprouver [dans] sa propre vie, dans sa personne, la plus amère trahison. Il s'est aperçu après bien des années que la femme qu'il aimait n'avait été pour lui que l'occasion d'être dindonné pendant de longues années, lui seul à ne point le savoir; qu'elle était, autrement dit, la maîtresse de celui qu'on appelle dans le texte de Paul Claudel, le Dauphin - il n'y a jamais eu de Dauphin émigré mais nous n'en sommes pas à ça près.

Ce dont il s'agit, c'est de montrer dans leur déception, leur isolement vraiment tragique, les personnages majeurs, Sygne de Coûfontaine et son cousin. Les choses ne s'en sont pas tenu là. Quelque rougeole ou quelque coqueluche a balayé non seulement l'intéressant personnage de la femme du cousin, mais de jeunes enfants, sa descendance. Et il arrive donc là, privé de tout par le destin, privé de tout si ce n'est de sa constance à la cause royale. Et, dans un dialogue qui est en somme le point de départ tragique de ce qui va se passer, Sygne et son cousin se sont l'un à l'autre et devant Dieu engagés. Rien, ni dans le présent, ni dans l'avenir, ne leur permet de faire passer 'à l'acte cet engagement. Mais ils se sont engagés au-delà de tout ce qui est possible et impossible. Ils sont voués l'un à l'autre.

Quand le curé Badilon vient requérir de Sygne de Coûfontaine non pas ceci ou cela mais qu'elle considère ceci, \*\*\* qu'\*\*\*à refuser ce que déjà le vilain Turelure lui a proposé, elle se trouve en somme être elle-même la clé de ce moment historique où le Père de tous les fidèles sera ou non à ses ennemis livré, assurément le saint Badilon ne lui impose à proprement parler aucun devoir. Il va plus loin, ce n'est même point à sa force qu'il fait appel - dit-il et écrit Claudel - mais à sa faiblesse<sup>14</sup>. Il lui montre, ouvert devant elle, l'abîme de cette acceptation par quoi elle se fera l'agent d'un acte de délivrance sublime, mais où, remarquez-le bien, tout est fait pour nous montrer que ce faisant elle doit renoncer en elle-même à quelque chose qui va plus loin bien sûr que tout attrait, que tout plaisir possible, tout devoir même, mais à ce qui est son être même, au pacte qui la lie depuis toujours à sa fidélité à sa propre famille. Elle doit épouser l'exterminateur de sa famille, [renoncer] à l'engagement sacré qu'elle vient de prendre à l'endroit de celui qu'elle aime, à quelque chose qui la porte à proprement parler, non pas sur les limites de la vie car nous savons que c'est une femme qui ferait volontiers, comme elle l'a montré dans son passé, sacrifice de sa vie, mais ce qui pour elle comme pour tout être vaut plus que sa vie, non pas seulement ses raisons de vivre mais ce qui est ce en quoi elle reconnaît son être même.

\*\*\*est ceci\*\*

\*\*\*ça

\*\*\*qu'est

\*\*semé\*\*

\*\*\*c'est

\*\*\*en sommes

14. Cf. Paul Claudel, *L'otage*, Acte II, Scène II. Sygne: *Père ne me tentez pas au-dessus de ma force. Monsieur Badilon : Dieu n'est pas au-dessus de nous, mais au-dessous. Et ce n'est pas selon votre force que je vous tente, mais selon votre faiblesse (p. 100).*

Et nous voici, par ce que j'appelle provisoirement \*\*\* tragédie contemporaine, portés à proprement parler sur les limites qui sont celles dont je vous ai appris l'année dernière l'approche avec *Antigone*, sur les limites de la seconde mort, à ceci près qu'il est ici demandé au héros, à l'héroïne de les franchir.

Car si je vous ai montré l'année dernière ce que signifie le destin tragique; si j'ai pu arriver je crois à vous le faire repérer dans une topologie que nous avons appelée sadienne, à savoir dans ce lieu qui a été baptisé ici,

j'entends par mes auditeurs, de *l'entre-deux-morts*; si j'ai montré que ce \*\*lieu\*\* se franchit à passer non pas comme on le dit en une espèce de ritournelle par delà le bien et le mal (ce qui est une belle formule pour obscurcir ce dont il s'agit), mais par delà le \*\*Beau\*\* à proprement parler; si la seconde mort est cette limite qui se désigne et qui se \*\*voile\*\* aussi de ce que j'ai appelé le phénomène de la beauté, celui qui éclate dans le texte sophocléen au moment où Antigone ayant franchi la limite de sa condamnation non seulement acceptée mais provoquée par Créon, le chœur éclate dans le chant Il /*Erôs anikate machan*/, *Eros invincible au combat*...<sup>15</sup> je vous rappelle ces termes pour vous montrer qu'ici, après vingt siècles d'ère chrétienne, c'est au-delà de cette limite que nous porte le drame de Sygne de Coûfontaine. Là où l'héroïne antique est identique à son destin, *Atè*, à cette loi pour elle loi divine qui la porte dans l'épreuve, c'est contre sa volonté, contre tout ce qui la détermine, non pas dans sa vie mais dans son être, que l'autre héroïne par un acte de liberté doit aller contre tout ce qui tient à son être jusqu'en ses plus intimes racines.

La vie est là laissée loin derrière car, ne l'oubliez pas, il y a quelque chose d'autre, et qui est accentué par le dramaturge dans toute sa force, c'est qu'étant donné ce qu'elle est (son rapport de foi avec les choses humaines), accepter d'épouser Turelure ne saurait être seulement céder à une contrainte. Le mariage, même le plus exécrable, est mariage indissoluble, ce qui n'est encore rien... comporte l'adhésion au devoir du mariage en tant qu'il est devoir d'amour. Quand je dis, la vie est laissée loin derrière, nous en aurons la preuve \*\*\* au point de dénouement où nous mène la pièce. Les choses consistent en ceci, Sygne donc a cédé, elle est devenue la baronne de Turelure. C'est le jour de la naissance du petit Turelure - dont vous le verrez le destin nous occupera la prochaine fois - que va se passer la péripétie, acmé et terminaison du drame. C'est dans Paris investi que le baron Turelure, qui vient là occuper le centre, la figure historique de tout ce grand guignol de Maréchaux dont nous savons par l'histoire quelles furent les oscillations, fidèles et infidèles, autour du grand désastre, c'est ce jour-là que Turelure doit à certaines conditions remettre les clés de la grande ville au roi Louis XVIII.

Celui qui est l'ambassadeur pour cette tractation ne sera, comme vous l'attendez, et comme il le faut pour la beauté du drame, que le cousin de Sygne en personne. Bien sûr, tout ce qu'il peut y avoir de plus odieux dans les circonstances de la rencontre ne manque pas d'y être ajouté. C'est à savoir que dans les conditions par exemple que Turelure met à sa bonne et profitable trahison - la chose ne nous est pas présentée d'une autre façon - il y aura en particulier que l'apanage de Coûfontaine \*\*\*, je veux dire

\*\*\*cette

\*\*jeu\*\*

\*\*le bien\*\*

\*\*voit\*\*

\*\*\*en ceci c'est que

\*\*\*c'est-à-dire le dernier qui reste

15. Sophocle, *Antigone*, v. 781.

l'ombre des choses mais aussi bien ce qui est l'essentiel, à savoir le nom de Coûfontaine passera à cette descendance mésalliée.

Les choses bien sûr portées à ce degré, vous ne vous étonnerez point qu'elles se terminent par un petit attentat au pistolet. A savoir qu'une fois les conditions acceptées le cousin (qui lui d'ailleurs est loin de ne pas avoir \*\*de beauté\*\*) ne s'apprête et ne soit décidé à faire son affaire, comme on dit, au nommé Turelure ; lequel bien entendu, étant pourvu de tous les traits de la ruse et de la malignité, a prévu le coup et lui aussi a son petit revolver dans sa poche; le temps que la pendule sonne trois coups, les deux revolvers sont partis, et c'est naturellement pas le méchant qui reste sur le carreau. Mais l'essentiel \*\*\* est que Sygne de Coûfontaine se porte au-devant de la balle qui va atteindre son mari et qu'elle va mourir, dans les instants qui vont suivre, de lui avoir en somme évité la mort.

Suicide, dirons-nous et non sans justesse, puisque aussi bien tout dans son attitude nous montre qu'elle a bu le calice sans rien y rencontrer d'autre que ce qu'il est, la dérélition absolue, l'abandon même éprouvé des puissances divines, la délibération de pousser jusqu'à son terme ce qui, à ce degré, ne mérite plus qu'à peine le nom de sacrifice. Bref, dans la dernière scène, avant le geste où elle recueille la mort, elle nous est présentée comme agitée d'un tic du visage et, en quelque sorte, signant ainsi le \*\*dessein du poète\*\* \*\*\* de nous montrer que ce terme, que l'année dernière je vous désignais comme respecté par Sade lui-même (que la beauté est insensible aux outrages), ici se trouve en quelque sorte dépassé, et que cette grimace de la vie qui souffre est en quelque sorte plus attentatoire au statut de la beauté que la grimace de la mort et de la langue tirée que nous pouvons évoquer sur la figure d'Antigone pendue quand Hémon la découvre.

Or que se passe-t-il tout à la fin? Sur quoi le poète nous laisse-t-il au terme de sa tragédie en suspens? Il y a deux fins et c'est ceci que je vous prie de retenir.

L'une de ces fins consiste dans l'entrée du Roi. Entrée bouffonne où Toussaint Turelure bien sûr reçoit la juste récompense de ses services et où l'ordre restauré prend les aspects de cette sorte de foire caricaturale, trop facile à faire admettre au public des Français après ce que l'histoire nous a appris des effets de la Restauration. Bref en une sorte d'image d'Épinal, véritablement dérisoire, qui ne nous laisse d'ailleurs aucun doute sur le jugement que peut porter le poète à l'endroit de tout retour à ce qu'on appelle l'Ancien Régime...

L'intérêt est justement celui de cette seconde fin, c'est, liée par une intime équivalence avec ce sur quoi le poète est capable de nous laisser dans cette image, \*\*\* la mort de Sygne de Coûfontaine - non pas bien sûr qu'elle soit éludée dans la première fin.

Juste avant la figure du Roi, c'est Badilon qui reparaît pour exhorter Sygne, et qui ne peut jusqu'au terme obtenir d'elle qu'un « non », un refus absolu de la paix, de l'abandon, de l'offrande de soi-même à Dieu qui va recueillir son âme. Toutes les exhortations du saint, lui-même déchiré par l'ultime conséquence de ce dont il a été l'ouvrier, échouent devant une négation dernière \*\*de\*\* celle qui ne peut trouver, par aucun biais, quoi que ce soit \*\*\* qui la réconcilie avec une fatalité dont je vous prie de remarquer qu'elle dépasse tout ce qu'on peut appeler l'*anankè* dans la tragédie antique \*\*\*, ce que M. Ricœur, dont je me suis aperçu qu'il étudiait les mêmes choses que moi dans *Antigone* à peu près vers le même moment, appelle la fonction du dieu méchant. Le dieu méchant de la tragédie antique est encore quelque chose qui se relie à, l'homme par l'intermédiaire de

\*\*les beautés\*\*

\*\*\*est ceci

\*\*destin du beau\*\*

\*\*\*c'est

\*\*\*c'est celle de

\*\*A\*\*

\*\*\*et

\*\*\*l'indice de



**\*\*l'anankè\*\***, de cette aberration nommée, articulée, dont il est l'ordonnateur, qui se relie à quelque chose, à cette *Atè* de l'autre comme dit à proprement parler Antigone, et comme dit Créon dans la tragédie sophocléenne sans que ni l'un ni l'autre ne soient venus au séminaire. Cette *Atè* de l'autre a un sens où la destinée d'Antigone s'inscrit<sup>16</sup>.

Ici nous sommes au-delà de tout sens. Le sacrifice de Sygne de Coûfontaine n'aboutit qu'à la dérision absolue de ses fins. Le vieillard qu'il s'est agi de dérober aux griffes de Turelure<sup>17</sup>, jusqu'à la fin de la trilogie ne nous sera représenté, tout Père Suprême des fidèles qu'il est, que comme un père impuissant qui, au regard des idéaux qui montent, n'a rien à leur offrir que la vaine répétition de mots traditionnels mais sans force. La légitimité soi-disant restaurée n'est que leurre, fiction, caricature et, en réalité, prolongation de l'ordre subverti.

Ce que le poète y ajoute dans la seconde fin est cette trouvaille où se recroise si l'on peut dire son défi de faire exhorter Sygne de Coûfontaine avec les mots mêmes de ses armes, de sa devise, qui est pour elle la signification de sa vie: *Coûfontaine Adsum*<sup>18</sup>, *Coûfontaine me voilà*, par Turelure lui-même qui, devant sa femme incapable de parler ou refusant de parler, essaie au moins d'obtenir un signe quel qu'il soit, ne serait-ce que le consentement à la venue du nouvel être, [un signe] de reconnaissance du fait que le geste qu'elle a fait était pour le protéger lui, Turelure. A tout ceci la martyre ne répond, jusqu'à ce qu'elle s'éteigne, que par un « non ».

Que veut dire que le poète nous porte à cet extrême du défaut<sup>19</sup>, de la dérision du signifiant lui-même comme tel? Qu'est-ce que cela veut dire qu'une chose pareille nous soit présentée? Car il me semble que je vous ai fait assez parcourir les degrés de ce que j'appellerai cette énormité. Vous me direz que nous sommes des durs à cuire, à savoir qu'après tout on vous en fait voir assez de toutes les couleurs pour que rien ne vous épate, mais quand même... Je sais bien qu'il y a quelque chose de commun dans la mesure de la poésie de Claudel avec celle des surréalistes [mais] ce dont nous ne pouvons douter en tout cas, c'est que Claudel, au moins, s'imaginait qu'il savait ce qu'il écrivait. Quoi qu'il en soit c'est écrit, une chose pareille a pu venir au jour de l'imagination humaine. Pour nous, auditeurs, nous savons bien que s'il ne s'agissait là que de nous représenter d'une façon imagée une thématique dont aussi bien on nous a rebattu les oreilles sur les conflits sentimentaux du XIXe siècle français... Nous savons bien qu'il s'agit d'autre chose, que ce n'est pas cela qui nous touche, qui nous retient, qui nous suspend, qui nous attache, qui nous projette de *L'otage* vers la séquence ultérieure de la trilogie. Il y a quelque chose d'autre dans cette image devant laquelle les termes nous manquent. \*\*\* Ce qui là nous est présenté selon la formule que je vous donnais l'année dernière / *di eleou kai phobou*/ pour employer les termes d'Aristote, c'est-à-dire, non pas *par la terreur et par la pitié* mais à travers toute terreur et toute pitié franchies

**\*\*Até\*\***

**\*\*\*que**

16. Cf. probablement la fatalité mystérieuse qui pèse sur la race entière des Labdacides évoquée à maintes reprises dans *Antigone*, notamment v. 594 sq., 602-603, 856 sq. 17. Variante trouvée dans des notes: *aux griffes de l'usurpateur*.

18. La devise *Coûfontaine Adsum* est imprimée dans le texte de Claudel en petites capitales; cf. op. cit., p. 11.

19. Variante envisagée: *défi*.

nous met ici plus loin encore<sup>20</sup>. C'est une image d'un désir auprès de quoi seule la référence sadienne semble-t-il vaut encore.

Cette substitution de l'image de la femme au signe de la croix chrétienne, est-ce qu'il ne vous semble pas qu'il l'ait non seulement là désignée - vous le verrez, dans le texte de la façon la plus expresse car l'image du crucifix est à l'horizon depuis le début de la pièce et nous la retrouverons dans la pièce suivante - mais encore est-ce que ne vous frappe pas la coïncidence de ce thème en tant que proprement **\*\*érotique\*\*** avec ce qui ici est nommé (et sans qu'il y ait autre chose, un autre fil) un autre point de repère qui nous permette de transfixer toute l'intrigue et tout le scénario, **\*\*\*** celui du dépassement, de la trouée faite au-delà de toute valeur de la foi... Cette pièce en apparence de croyant et dont les croyants - et des plus éminents, Bernanos lui-même - se détournent comme d'un blasphème, est-ce qu'elle n'est pas pour nous l'indice d'un sens nouveau donné au tragique humain? C'est ce que la prochaine fois avec les deux autres termes de la trilogie, j'essaierai de vous montrer.

20. Cf. *L'Éthique de la Psychanalyse, séminaire inédit, séance du 25 mai 1960* où Lacan montre que la catharsis des passions telles que la crainte et la pitié est articulée par Aristote comme le *telos*, fin de la tragédie. Il produit la citation :

*/die eleou kai phobou perainousa ten ton toioutôn. pathematon kaitharsin/*  
et propose la traduction: *moyen accomplissant par la pitié et par la crainte la catharsis des passions semblables à celles-ci.* Cf. Aristote, *Poétique*, Paris, Seuil, 1980, chap. 6, l. 27, 28. Texte, trad., notes par R. Dupont-Roc et J. Lallot.

4094

Je m'excuse si, en ce lieu ouvert à tous, je demande à ceux qu'unit la même amitié de porter leur pensée un instant vers un homme qui a été leur ami, mon ami, Maurice Merleau-Ponty, qui nous a été ravi mercredi dernier, le soir de <sup>\*\*</sup>mon<sup>\*\*1</sup> dernier séminaire, en un instant, dont la mort nous a été apprise quelques heures après cet instant. Nous l'avons reçue en plein cœur. Maurice Merleau-Ponty suivait son chemin, poursuivait sa recherche qui n'était pas la même que la nôtre. Nous étions partis de points différents, nous avions des visées différentes et je dirai même que c'est de visées <sup>\*\*</sup>tout opposées<sup>2</sup> que nous nous trouvions l'un et l'autre en posture d'enseigner. Il avait toujours voulu et désiré - et je puis dire que c'est bien malgré moi - que j'occupe cette chaire<sup>3</sup>. Je puis dire aussi que le temps nous aura manqué, en raison de cette fatalité mortelle, pour rapprocher plus nos formules et nos énoncés. Sa place, par rapport à ce que je vous enseigne aura été de sympathie. Et je crois après ces huit jours, où, croyez-le bien, l'effet de ce deuil profond que j'en aurai ressenti m'a fait m'interroger sur le niveau où je puis remplir cette place et, d'une façon telle que je puis me mettre devant moi-même en question, du moins, me semble-t-il que de lui, par sa réponse, par son attitude, par ses propos amicaux chaque fois qu'il est venu ici, je recueille cette aide, ce confort que je crois que nous avions en commun, de l'enseignement, cette idée qui écarte au plus loin toute infatuation de principe, et pour tout dire, tout pédantisme.

Vous m'excuserez donc aussi si aujourd'hui ce que j'aurai à vous dire et où je comptais en finir avec ce détour dont je vous ai dit la dernière fois les raisons, ce détour par une tragédie contemporaine de Claudel, vous m'excuserez donc si aujourd'hui je ne pousse pas les choses plus loin que j'arriverai à les pousser. En effet, vous me le pardonnerez en raison de ce que sans doute j'ai dû soustraire moi-même à la préparation que d'habitude je vous consacre.

Nous avons laissé les choses, la dernière fois, à la fin de *L'otage* et au surgissement d'une image<sup>4</sup>: l'image de Sygne de Coûfontaine qui dit «non». Ceci dit, ce « non » à la place même où une tragédie, que j'appellerai provisoirement une «tragédie chrétienne», pousse son héroïne... il y a à s'arrêter sur chacun de ces mots<sup>4</sup>.

J'ai assez parlé devant vous de la tragédie pour que vous sachiez que pour Hegel, quand il la situait dans *La phénoménologie de l'esprit*, il est pensable 1. Trouvé dans des notes.

<sup>\*\*</sup>son<sup>\*\*</sup>

<sup>\*\*</sup>différentes<sup>\*\*</sup>

2. *Idem*.

3. De quoi s'agit-il ?

4. Variante envisagée: ... ce «non» a la place même où une tragédie, que j'appellerai provisoirement une «tragédie chrétienne», pousse son héroïne.

que ces mots de tragédie chrétienne soient en quelque sorte liés à la réconciliation, la *Versöhnung* qu'implique la rédemption étant aux yeux de Hegel ce qui du même coup résout le conflit de la tragédie ou l'impasse fondamentale de la tragédie grecque et, par conséquent, ne lui permet pas de s'instituer sur son plan propre, tout au plus elle instaure le niveau qui est celui de ce qu'on peut appeler une « divine comédie », celle dont les fils sont au dernier terme tous tenus par Celui en qui tout **\*\*Bien\*\***, fût-ce au-delà de notre connaissance, se réconcilie. Sans doute, l'expérience va-t-elle contre cette saisie noétique où vient sans doute échouer en quelque partialité la perspective hégélienne, puisque aussi bien renaît après cette voix humaine, celle de Kierkegaard, qui lui apporte une contradiction.

Et aussi bien le témoignage de *l'Hamlet* de Shakespeare, auquel vous savez qu'il y a deux ans nous nous sommes longtemps arrêtés, est là pour nous montrer autre chose, une autre dimension qui subsiste qui, à tout le moins, ne nous permet pas de dire que l'ère chrétienne clôt la dimension de la tragédie. *Hamlet* est-il une tragédie? Sûrement. Je crois vous l'avoir montré. Est-il une tragédie chrétienne? C'est bien là où l'interrogation de Hegel nous retrouverait car, à la vérité, vous le savez, dans cet *Hamlet* n'apparaît pas la moindre trace d'une réconciliation. Malgré la présence à l'horizon du dogme de la foi chrétienne, il n'y a dans *Hamlet*, à aucun moment, un recours à la médiation d'une quelconque rédemption. Le sacrifice du fils dans *Hamlet* reste de la pure tragédie. Néanmoins, nous ne pouvons absolument éliminer ceci qui n'est pas moins présent dans cette étrange tragédie<sup>5</sup>, ceci que j'ai appelé tout à l'heure la dimension du dogme de la foi chrétienne à savoir que le père, le *ghost*, celui qui au-delà de la mort révèle au fils et qu'il a été tué et comment et par qui, est un père damné. Étrange, ai-je dit de cette tragédie dont assurément je n'ai pas devant vous pu épuiser dans mon commentaire toutes les ressources, étrange donc cette contradiction de plus sur laquelle nous ne nous sommes pas arrêtés, qui est qu'il n'est pas mis en doute que ce soit des flammes de l'enfer, de la damnation éternelle, que ce père témoigne. Néanmoins, c'est en sceptique, en élève de Montaigne, a-t-on dit<sup>6</sup> que cet Hamlet s'interroge: *to be or not to be, dormir, rêver peut-être*, cet au-delà de la vie nous délivre-t-il de cette vie maudite, de cet océan d'humiliation et de servitude qu'est la vie?

Et aussi bien, nous ne pouvons pas ne pas tracer l'échelle qui s'établit de cette gamme qui, de la tragédie antique au drame claudélien, pourrait se formuler ainsi: au niveau d'Œdipe, le père déjà tué sans même que le héros le sache, « il ne savait pas » non seulement que ce fût par lui que le père fût mort mais même qu'il le fût et pourtant le fond, la trame de la tragédie implique qu'il l'est déjà, au niveau d'Hamlet... ce père damné, qu'est-ce que cela pour nous au-delà du fantasme de la damnation éternelle peut vouloir dire? Est-ce que cette damnation n'est pas liée, pour nous, à l'émergence de ceci qu'ici le père commence de savoir? Assurément il ne sait pas tout le ressort, mais il en sait plus qu'on ne croit, il sait en tout cas qui l'a tué et comment il est mort. J'ai laissé pour vous, dans mon commentaire, ouvert ce mystère laissé béant par Shakespeare, par le dramaturge, de ce que signifie cet *orchard* dans lequel la mort l'a surpris, nous dit le texte, *dans la fleur de*

**\*\*lien\*\***

5. La répétition du mot *étrange* reprend une insistance de *strange*, sept fois dans le seul acte premier: Shakespeare, *Hamlet*, Aubier, Édition Montaigne, Collection bilingue, 1973.

6. Ernest Jones, *Hamlet et Œdipe*, 1949, trad. française Anne-Marie Le Gall, Gallimard, « Tel », 1967, chap. 11, « Le problème d'Hamlet », p. 24.

ses péché<sup>7</sup> et cette autre énigme, que c'est par l'oreille que le poison lui fut versé. Qu'est-ce qui entre par l'oreille sinon une parole et quel est, derrière cette parole, ce mystère de volupté ? Est-ce que, répondant à l'étrange iniquité de la jouissance maternelle, quelque *hubris* ici ne répond pas, que trahit la forme qu'a aux yeux d'Hamlet l'idéal du père, ce père à propos duquel, dans *Hamlet*, rien n'est dit d'autre sinon qu'il était ce que nous pourrions appeler l'idéal du chevalier de l'Amour Courtois - cet homme qui tapissait de fleurs le chemin de la marche de la reine, cet homme qui « écartait de son visage », nous dit le texte, « le moindre souffle de vent »<sup>8</sup>. Telle est cette étrange dimension où reste, et uniquement pour Hamlet, l'éminente dignité, la source toujours **\*\*bouillonnante\*\*** d'indignation dans le cœur d'Hamlet. D'une part, nulle part il n'est évoqué comme roi, nulle part il n'est discuté, dirai-je, comme autorité. Le père est là une sorte d'idéal de l'homme et ceci ne mérite pas moins de rester pour nous à l'état de question, car à chacune de ces étapes nous ne pouvons espérer la vérité que d'une révélation ultérieure. Et aussi bien - à la lumière de ce qu'il nous paraît, à nous analystes, naturel de projeter à travers l'histoire comme la question répétée d'âge en âge sur le père - arrêtez-vous un instant pour observer à quel point, avant nous, ce ne fut jamais en quelque sorte en son cœur que cette fonction du père fut interrogée.

La figure même du père antique, pour autant que nous l'avons appelée dans notre imagerie, est une figure de roi. La figure du père divin pose, à travers les textes bibliques, la question de toute une recherche: à partir de quand le Dieu des Juifs devient-il un père, à partir de quand dans l'histoire, à partir de quand dans l'élaboration prophétique? Toutes ces choses remuent des questions thématiques, historiques, exégétiques si profondes que ce n'est même pas les poser que de les évoquer ainsi. C'est simplement faire remarquer qu'il faut bien qu'à quelque moment la thématique du problème du père, du «qu'est-ce qu'un père?» de Freud, se soit singulièrement rétrécie pour qu'elle ait pris pour nous la forme obscure du nœud non seulement mortel mais meurtrier, sous lequel pour nous elle est fixée sous la forme du complexe d'Edipe. Dieu, Créateur, Providence, ce n'est pas là ce dont il s'agit pour nous dans la question du père, encore que tous ces harmoniques lui forment son fond. S'ils lui forment son fond, ce que nous avons interrogé c'est de savoir si ce fond, par ce que nous avons articulé, va être éclairé après-coup.

Dès lors est-ce qu'il n'est pas opportun, nécessaire, quels que puissent être nos goûts, nos préférences et ce que pour chacun peut représenter cette oeuvre de Claudel, est-ce qu'il ne nous est pas imposé de nous demander ce que peut être dans une tragédie la thématique du père, quand c'est une tragédie qui est apparue à l'époque où, de par Freud, la question du père a profondément changé?

Et aussi bien nous ne pouvons croire que ce soit un hasard que dans la tragédie claudélienne il ne s'agisse que du père. La dernière partie de cette trilogie s'appelle *Le père humilié*, complétant notre série, tout à l'heure le père déjà tué, le père dans la damnation de sa mort [et maintenant] le père

7. Shakespeare, *Hamlet*, Acte I, scène V. Lacan se réfère ici à son séminaire: *Le désir et son interprétation*, 1958-1959, notamment la séance du 4 mars 1959. Cf. *Ornicar?* no. 24, où il traduit *orchard* par *verger*.

8. *Ibid.*, Acte I, Scène II: *si tendre pour ma mère qu'il ne permettait pas aux vents du ciel de caresser trop rudement son visage*.

humilié, qu'est-ce que cela veut dire, qu'est-ce que veut dire Claudel sous ce terme du *père humilié*? Et d'abord la question pourrait se poser dans la thématique claudélienne : ce père humilié, où est-il? « Cherchez le père humilié », comme on dit dans les cartes postales devinettes « cherchez le voleur » ou bien le gendarme. Qui est le père humilié? Est-ce que c'est le Pape pour autant, toujours Pie qu'il est, qu'il y en a deux dans la pièce, dans l'espace de la trilogie. Le premier, fugitif, moins que fugitif encore, enlevé, au point que là aussi l'ambiguïté portant toujours sur les termes des titres on peut se demander si ce n'est pas lui *L'otage*, et puis le Pie de la fin, du troisième drame, le Pie qui se confesse, scène éminemment touchante et bien faite pour exploiter toute la thématique d'un certain sentiment proprement chrétien et catholique, celui [qui est] *Serviteur des serviteurs*<sup>9</sup>, celui qui se fait plus petit que les petits, bref cette scène que je vous lirai dans *Le père humilié*, où il va se confesser à un petit moine qui n'est lui-même qu'un gardeur d'oies, ou de cochons peu importe et, bien entendu, qui porte en lui le ministère de la plus profonde et de la plus simple sagesse.

Ne nous arrêtons pas trop à ces trop belles images où il semble que Claudel sacrifie plutôt à ce qui est exploité infiniment plus loin dans tout un dandysme anglais où catholicité et catholicisme sont pour les auteurs anglais, à partir d'une certaine date qui remonte à peu près maintenant à deux cents ans, le comble de la distinction. C'est bien ailleurs qu'est le problème. Le père humilié, je ne crois pas qu'il soit ce Pape, il y a bien d'autres \*\*\* pères, il ne s'agit que de cela tout au long de ces trois drames. Et aussi bien, le père qu'on voit le plus, le père dans une stature qui confine à une sorte d'obscénité, le père dans une stature à proprement parler impudente, le père à propos duquel nous ne pouvons pas ne pas noter précisément quelques échos de la forme gorillesque où tout à l'horizon le mythe de Freud nous le fait apparaître, le père est bien là, Toussaint Turelure, dont le drame et dont le meurtre va faire non seulement le pivot mais l'objet, à proprement parler, de la pièce centrale *Le pain dur*.

Est-ce que c'est là l'humiliation du père qui nous est montrée sous cette figure qui n'est pas simplement impulsive ou simplement dépréciée - je vais y revenir et vous le montrer - [mais] qui ira jusqu'à la forme de la plus extrême dérision, d'une dérision même qui confine à l'abject? Est-ce que c'est là ce que nous pouvons attendre d'un auteur professant d'être catholique et de faire revivre, de réincarner devant nous des valeurs traditionnelles? Est-ce qu'il n'est même pas étrange qu'on n'ait pas plus crié au scandale d'une pièce qui, quand elle sort toute seule trois ou quatre ans après *L'otage*, prétend retenir, captiver notre attention de cet épisode dont je trouvais qu'une sorte de \*\*sordidité\*\* aux échos balzacien ne se relève que d'un extrême, d'un paroxysme, d'un dépassement là aussi de toutes les limites?

Je ne sais pas si je dois faire lever le doigt à ceux qui n'ont pas lu depuis la dernière fois *Le pain dur*. Je pense qu'il ne suffit pas que je vous mette sur une piste pour que tous vous vous y précipitiez aussitôt. Je me crois obligé, brièvement, de résumer, de vous rappeler ce dont il s'agit. *Le pain dur* s'ouvre sur le dialogue de deux femmes. Sûrement plus de vingt années ont passé depuis la mort de Sygne, le jour du baptême du fils qu'elle a donné à Toussaint Turelure.

L'homme, qui n'était déjà plus très frais à cette époque, est devenu un assez sinistre vieillard. Nous ne le voyons pas, il est dissimulé dans la coulisse mais ce que nous voyons c'est deux

\*\*\*bruits de  
\*\*morbidité\*\*

9. Paul Claudel, *Le père humilié*, Gallimard (1re éd. 1911, renouvelé 1939), «Folio», 1979, Acte II, Scène I, p. 361.

femmes dont l'une, Sichel, fut sa maîtresse et l'autre Lumîr, la maîtresse de son fils. Cette dernière revient d'une terre qui a pris depuis quelque actualité, l'Algérie où elle a laissé Louis de Coûfontaine - car il s'appelle Louis, bien sûr, en l'honneur du souverain restauré.

Que l'occasion ne soit pas perdue de vous glisser ici une petite amusette, une petite remarque dont je ne sais pas s'il y a ici quelqu'un à se l'être déjà faite. L'origine du mot Louis, c'est Ludovicus, Ludovic, Lodovic, Clodovic des Mérovingiens et ce n'est rien d'autre - une fois qu'on l'écrit on le voit mieux - que Clovis au C enlevé, ce qui fait de Clovis le premier Louis. On peut se demander si tout ne serait pas changé si Louis XIV avait su qu'il était Louis XV ! Peut-être son règne aurait-il changé de style, et indéfiniment... Enfin, sur cette amusette, destinée à vous dérider, passons.

Louis de Coûfontaine est encore, du moins le croit-on, sur la terre d'Algérie, et [Lumîr] la personne qui revient à la maison de Toussaint, son père, vient lui réclamer quelque argent qui a été prêté par elle. C'est cette histoire qui a fait si joliment s'esbaudir les deux auteurs de livres de pastiches célèbres; \* \* \* pastichant Claudel, c'est cette scène de la réclamation auprès du vieux Toussaint qui a servi de thème au célèbre *A la manière de...*<sup>10</sup>. C'est à ce propos qu'est commentée pour la suite des générations la fameuse réplique bien digne, plus vraie que Claudel lui-même, imputée au personnage parodique alors qu'on lui réclame de rendre cette somme dont il aurait spolié une malheureuse: il n'y a pas de petites économies. Les économies dont il s'agit, ce ne sont point les économies de la fille qui vient les réclamer au Toussaint Turelure, elles ne sont rien moins que le fruit des sacrifices des émigrés polonais.

La somme de dix mille francs (c'est plus que dix mille francs même) qui a été prêtée par la jeune femme - dont vous allez voir à la suite quel rôle et quelle fonction il convient de lui donner - c'est ce qui est l'objet de sa requête. Lumîr vient réclamer au vieux Toussaint, non que ce soit au vieux Toussaint qu'elle en ait fait l'abandon ni le prêt mais à son fils - le fils est maintenant insolvable non seulement pour ces dix mille francs mais pour dix mille autres. Il s'agit d'obtenir du père la somme de vingt mille de ces francs du milieu du siècle dernier, c'est-à-dire d'un temps où un franc était un franc, je vous prie de le croire, et ça ne se gagnait pas en un instant<sup>11</sup>.

La jeune femme qui est là en rencontre une autre, Sichel. Sichel est la maîtresse en titre du vieux Toussaint et la maîtresse en titre du vieux Toussaint n'est pas sans présenter quelques épines. C'est une position qui présente quelque rudesse, mais la personne qui l'occupe est de taille. Bref, ce dont il s'agit très vite entre ces deux femmes, c'est de savoir comment avoir la peau du vieux. S'il ne s'agissait pas, avant d'avoir sa peau, d'avoir autre chose, il semble que la question serait plus vite résolue encore. C'est dire en somme que le style n'est pas absolument celui de la tendresse, ni du plus haut idéalisme. Ces deux femmes, chacune à leur manière comme vous le verrez, j'y reviendrai, peuvent bien être qualifiées d'« idéales » ; pour nous, spectateurs, elles ne manquent pas d'imager une des formes singulières de la séduction.

\*\*\*que

10. Paul Reboux et Charles Muller, *A la manière de...* Paris, Grasset, 1914, Ire-2e séries réunies: 1925. 4e série. Nous n'avons pas réussi à consulter la série où se trouve le pastiche de Claudel, manquante dans plusieurs bibliothèques consultées.

11. Paul Claudel, *Le pain dur*, Gallimard (1re ed. 1918, renouvelé 1946), «Folio», 1979, Acte I, Scène III, p. 180 sq.

Il faut bien que je vous indique tout ce qui se trame de calculs et de calculs extrêmes dans la position de ces deux femmes, devant l'avarice, « cette avarice qui n'a d'égale que son désordre, lequel n'est dépassé que par son improbité »<sup>12</sup>, comme s'exprime textuellement la nommée Sichel parlant du vieux Turelure. \*\*\*La personne de la Polonaise Lumir - *prononcez Loumyir* comme expressément Claudel nous dit qu'il faut prononcer son nom - est prête à aller, pour reconquérir ce qu'elle considère comme un bien, comme une loi sacrée dont elle est responsable, qu'elle a aliéné mais qu'elle doit absolument restituer à ceux dont elle se sent féale et d'unique allégeance (tous les émigrés, tous les martyrs, des morts même de cette cause éminemment passionnée, passionnelle, passionnante qu'est la cause de la Pologne divisée, de la Pologne partagée)... la jeune femme est décidée à aller aussi loin qu'on peut aller, jusqu'à s'offrir, jusqu'à céder à ce qu'elle connaît du désir du vieux Turelure. Le vieux Turelure, [elle] sait d'avance ce qu'on peut attendre de lui, il suffit qu'une femme soit la femme de son fils pour qu'elle soit sûre déjà qu'elle n'est pas, loin de là, pour lui, un objet interdit.

Nous retrouvons encore un autre trait qui ne se trouve que depuis un temps fort récent introduit dans ce que je pourrais appeler la thématique commune de certaines fonctions du père. L'autre, la partenaire du dialogue, Sichel - je l'ai nommée tout à l'heure - fine mouche, n'est pas sans connaître ces composantes de la situation. Aussi bien c'est \*\*là\*\* une nouveauté, je veux dire quelque chose qui, au jeu de cette singulière partie que nous appelons complexe d'Œdipe, en rajoute dans Claudel. Sichel n'est pas la mère, observez-le. La mère est morte, hors du jeu, et sans doute cette disposition du drame claudélien est ici quelque chose peut-être de nature à favoriser, à faire apparaître les éléments susceptibles de nous intéresser dans cette trame, dans cette topologie, dans cette dramaturgie fondamentale, pour autant que quelque chose de commun à une même époque la relie d'un créateur à l'autre: une pensée réfléchie à une pensée créatrice. Elle n'est pas la mère, ce n'est même pas la femme du père, c'est l'objet d'un désir tyrannique, ambigu. Il est assez souligné par Sichel que s'il y a quelque chose qui attache le père à elle, c'est quelque chose qui est un désir bien près du désir de la détruire, puisque aussi bien il a fait d'elle son esclave et qu'il est capable de parler de l'attachement qu'il lui porte d'avoir pris son principe dans quelque charme qui se dégageait de son talent de pianiste et d'un petit doigt qui allait si bien taper la note sur le clavier: Ce piano, aussi bien, depuis qu'elle tient les comptes du vieux Toussaint, elle n'a pu l'ouvrir<sup>13</sup>.

Cette Sichel a donc son idée. Cette idée, nous la verrons fleurir sous la forme de l'arrivée brusque du nommé Louis de Coûfontaine au point où se nouera le drame. Car cette arrivée qui n'est pas sans provoquer une véritable prise aux tripes, un véritable fléchissement de peur abjecte chez le vieux père: *c'est-i qu'il vient?* s'écrie-t-il soudain<sup>14</sup> lâchant le beau langage dont, une minute avant, il vient de se servir pour décrire les sentiments poétiques qui l'unissent à Sichel, à la jeune femme dont je viens de parler, *c'est-i qu'il vient?* Il vient bien en effet, et il vient ramené par une opération de coulisse, par une petite lettre d'avertissement de la nommée Sichel.

Il vient au centre et la pièce culminera dans une sorte de singulière partie carrée, pourrait-on dire, si ne s'y surajoutait pas le personnage du père de Sichel, le vieil Ali Habenichts (*nicht, habenicht* \*\*qu'il n'ait rien\*\*, c'est

\*\*\*avarice

\*\*\*à\*\*\*

\*\*qui n'est rien\*\*

12. Paul Claudel, op. cit., Acte I, Scène 1, *Sichel: Son désordre égale son avarice, Qui ne le cède qu'à son improbité. Ah, c'est un grand seigneur!* (p. 163).

13. *Ibid.*, Acte I, Scène II, avant-dernière réplique, p. 179.

14. *Ibid.*, Acte I, Scène III: *Quoi! c'est-i qu'il vient?* (p. 181).



un jeu de mots), le vieil usurier qui est une sorte de doublure de Toussaint Turelure, qui est celui à travers lequel il trafique cette opération compliquée qui consiste à reprendre pièce à pièce et morceau par morceau à son propre fils, les biens de Coûfontaine dont Louis a eu le tort de lui réclamer à coup de papier timbré l'héritage, dès sa majorité. Vous voyez comment tout se boucle. Ce n'est pas pour rien que j'ai évoqué la thématique balzacienne. La circulation, le métabolisme, le conflit sur le plan de l'argent \*\*doublait bien\* la rivalité affective. Le vieux Toussaint Turelure voit dans son fils ce quelque chose précisément sur quoi l'expérience freudienne a porté notre attention, cet autre lui-même, cette répétition de lui-même, cette figure \*\*renée\*\* de lui-même, dans lequel il ne peut voir qu'un rival<sup>15</sup>. Et quand son fils tendrement tente à un moment de lui dire: « est-ce que je ne suis pas un vrai Turelure ? » il lui répond rudement: « oui sans doute, mais il y en a déjà un, ça suffit. Pour ce qui est de Turelure je suffís bien à remplir son rôle »<sup>16</sup>.

Autre thématique où nous pouvons reconnaître ce quelque chose l'introduit par la découverte freudienne. Aussi bien n'est-ce pas là tout, et je dirai dans ce qui vient à culminer après un dialogue où il a fallu que Lumîr, la maîtresse de Louis de Coûfontaine, dresse celui-ci par tous les coups de fouets de l'injure directement adressée à son amour-propre, à sa virilité narcissique comme nous dirons, dévoile envers le fils de quelles propositions elle est l'objet de la part du père, de ce père qui, par ses trames, veut le pousser à ce terme de faillite où il se trouve acculé quand commence le drame et qui non seulement va lui ravir sa terre qu'il va racheter à bon marché grâce à ses intermédiaires d'usure mais aussi bien va lui ravir sa femme, bref, [Lumîr] arme la main de Louis de Coûfontaine contre son père. Et nous assistons sur la scène à ce meurtre si bien préparé par la stimulation de la femme elle-même, qui se trouve ici non pas seulement la tentatrice mais celle qui combine, qui fait tout l'artifice du crime autour de quoi va se faire l'avènement de Louis de Coûfontaine lui-même à la fonction de père.

Et ce meurtre que nous voyons se dérouler sur la scène, autre scène du meurtre du père, nous allons le voir s'opérer de la façon suivante où les deux femmes se trouvent en somme avoir collaboré. Car comme le dit quelque part Lumîr, « c'est Sichel qui m'a donné cette idée »<sup>17</sup>. Et en effet, c'est lors de leur premier entretien que Sichel a fait surgir dans l'imagination de Lumîr cette dimension, à savoir que le vieux qui est là animé d'un désir qui, pour le personnage que dresse devant nous Claudel de ce père bafoué - si je puis dire de ce père - joué; ce père joué qui est le thème fondamental de la comédie classique, mais il faut ici entendre joué dans un sens qui va plus loin encore que le leurre et que la dérision, il est joué, si l'on peut dire, aux dés, il est joué parce qu'il est dans la partie en fin de compte un élément passif. Comme il est expressément évoqué dans le texte à propos des répliques qui terminent le dialogue des deux femmes, après s'être ouvertes mutuellement et jusqu'au fond leurs pensées, l'une dit à l'autre: « allez chacune de nous joue maintenant son jeu contre le mort ». C'est précisément à ce moment que Toussaint Turelure fait sa rentrée: « De quoi parlez-vous ? »

\*\*était bien double de\*\*

\*\*née\*\*

15. Paul Claudel, op. cit., Acte II, Scène III: *Tu te sers de la même figure que moi et ton âme fait les mêmes plis* (p. 235).

16. *Ibid.*, Acte II, Scène III: *Il n'y a pas besoin de deux Turelure. Et moi, à quoi est ce que je sers, alors?* (p. 234).

17. *Ibid.*, Acte II, Scène II: *... Il est vieux. Il est usé. Qui sait si l'émotion ne suffira pas? C'est une idée que Sichel m'a donnée...* (p. 230).

- Nous parlons de la partie de whist d'hier soir, de cette partie où nous discutons la forte et la faible. »<sup>18</sup> Et là-dessus le vieux Toussaint, qui d'ailleurs ne doute pas de ce dont il s'agit réplique, avec cette élégance bien française à laquelle il est fait tout le temps allusion (c'est un vrai *Français* a dit Sichel à Lumir, oh! il est incapable de rien refuser à une femme, c'est un Français authentique, sauf l'argent, l'argent poah !<sup>19</sup>) en faisant quelques plaisanteries sur ce qu'on lui a laissé dans cette partie, à savoir naturellement les honneurs.

Cette image de la partie carrée, en un autre sens, qui est celle du whist, celle à laquelle j'ai fait allusion à plusieurs reprises moi-même pour désigner la structure de la position analytique, est-ce qu'il n'est pas frappant de la voir resurgir? Le père, avant que la scène du drame se passe, est déjà mort, ou presque. Il n'y a plus qu'à souffler dessus. Et c'est bien en effet ce que nous allons voir \* \* \* après un dialogue dont la codimensionnalité du tragique et du bouffon mériterait que nous en fassions ensemble la lecture. Car, à la vérité, c'est une scène qui mérite dans la littérature universelle d'être retenue comme assez unique dans ce genre à la fin des fins, et les péripéties aussi mériteraient qu'on s'y arrête, si nous avions ici seulement à faire de l'analyse littéraire, malheureusement il faut que j'aile un peu plus vite que je ne désirerais si je devais vous faire savourer tous ces détours.

Quoi qu'il en soit, c'est bien beau de voir \* \* \* l'un de ces détours. \*\*\* Le fils adjure le père de lui donner ces fameux vingt mille francs dont il sait (et pour cause puisque toute l'affaire il l'a tramée depuis longtemps par l'intermédiaire de Sichel) qu'il les a dans sa poche, qu'ils font une bosse sur lui, de les lui laisser, de les lui céder pour lui permettre en somme, pas seulement de tenir ses engagements, pas seulement de restituer une dette sacrée [il envisage] pas seulement de perdre ce qu'il possède lui, le fils, mais de se voir réduit à n'être plus qu'un serf sur la terre même où il a engagé toute sa passion<sup>20</sup>. Car cette terre près d'Alger dont il s'agit, c'est là que Louis de Coûfontaine a été chercher le rejet - au sens de quelque chose qui a rejailli et qui rejette - du rejeton de son être, le rejet de sa solitude, de cette dérégulation où il s'est toujours senti, lui dont il sait que sa mère ne l'a pas voulu, que son père ne l'a jamais, dit-il, observé grandir qu'avec inquiétude; c'est à la passion d'une terre, c'est au retour vers ce quelque chose dont il se sent chassé de tout recours à la nature<sup>21</sup>, c'est de cela qu'il s'agit.

Et à la vérité, il y a là un thème qui vaudrait bien qu'on y recoure dans la genèse même historique de ce qu'on appelle le colonialisme. \*\*Il prend\*\* source dans une émigration qui n'a pas seulement ouvert des pays colonisés mais aussi des pays vierges; la source donnée par tous les enfants perdus de la culture chrétienne est bien quelque chose qui vaudrait qu'on l'isole comme un ressort éthique qu'on aurait tort de négliger au moment où on en mesure les conséquences.

C'est au moment donc où ce Louis se voit au point où cette épreuve de force entre son père et \*\*lui\*\* [le réduit au désespoir]<sup>22</sup> qu'il sort les

\*\*\*A savoir qu'

\*\*\*à

\*\*\*alors que

\*\*la\*\*

\*\*Louis\*\*

18. Paul Claudel, *op. cit.*, Acte I, Scène I, et début de la Scène II. Il ne s'agit pas là de citations littérales. Cf. p. 176-177.

19. Cf. note 18. Acte I, Scène I, p. 171.

20. *Ibid.*, Acte II, Scène III: *Je vous cède une terre toute molle et nettoyée... Écoutez mon père, mon père, je ne vous demande rien; laissez-moi seulement comme régisseur sur ma terre, sur votre terre, veux-je dire* (p. 238).

21. Variante envisagée: *dont il se sent chassé; dans tout retour à la nature, c'est de cela qu'il s'agit.*

22. Points de suspension dans la sténotypie. Notre suggestion est tirée de l'Acte II, Scène III, p. 239.

pistolets, les pistolets dont on a armé sa main-, et sa main en a été armée par Lumîr. Ces pistolets sont deux. Je vous prie aussi de vous arrêter un instant à ce raffinement. C'est l'artifice dramaturgique à proprement parler, c'est l'astuce ce raffinement grâce à quoi ce dont on l'a armé c'est de deux pistolets. Deux pistolets, je vous le dis tout de suite, qui ne vont pas partir bien qu'ils soient chargés.

C'est le contraire de ce qui se passe dans un passage célèbre du sapeur Camember. On donne au soldat Pidou une lettre du général. Regarde, dit-il, *c'te lettre elle n'est pas chargée...* ce n'est pas que le général n'en ait pas les moyens, mais elle n'est pas chargée, eh bien *ça n'va pas l'empêcher de partir tout de même!*<sup>23</sup>

Là c'est le contraire. Malgré qu'ils soient chargés tous les deux par les soins de Lumîr, les pistolets ne partent pas. Et ça n'empêche pas le père de mourir. Il meurt de peur, le pauvre homme, et c'est bien ce à quoi on s'attendait depuis toujours, puisque aussi bien c'est expressément à ce titre que Lumîr avait remis au héros, Louis de Coûfontaine, un des pistolets, le petit, en lui disant: « celui-là il est chargé mais à blanc, il fera du bruit simplement et il est possible que ça suffise à ce que l'autre fasse couic ; si ça ne suffit pas alors, tu te serviras du grand qui, celui-là a une balle ».

Louis a fait ses écoles sur le terrain d'une terre qu'on défriche mais aussi qu'on n'acquiert pas - ceci est très bien indiqué dans le texte<sup>24</sup> - sans quelques manœuvres de dépossession un peu rudes et assurément, au second coup, il n'y a pas à craindre que la main de celui qui appuiera sur la gâchette tremble plus que sur le premier. Comme dira plus tard Louis de Coûfontaine, il n'aime pas les attermoissements<sup>25</sup>. Ce n'est pas de gaieté de cœur qu'il ira jusque-là, «mais puisqu'on y est», dit-il, les deux pistolets seront tirés en même temps. Or, comme je vous le dis, chargés ou pas l'un comme l'autre, aucun ne part. Il n'y a que du bruit mais ce bruit suffit comme le décrit très joliment l'indication du scénario dans le texte: le vieux s'arrête les yeux exorbités, la mâchoire avalée<sup>26</sup>.

C'est très joli. Nous avons parlé de quelque grimace de la vie, la dernière fois, ici la grimace de la mort n'est pas élégante et, ma foi, l'affaire est faite.

Je vous ai dit, et vous le voyez, que tous les raffinements y sont, quant à la dimension imaginaire du père, fort bien articulés en ce sens que même dans l'ordre de l'efficacité l'imaginaire peut suffire. On nous le démontre par l'image. Mais pour que les choses soient encore plus belles, la nommée Lumîr fait à ce moment-là sa rentrée.

Bien sûr le garçon n'est pas absolument calme. Il n'a aucune espèce de doute qu'il est bien parricide, parce que d'abord il a parfaitement voulu tuer son père et que, somme toute il l'a fait. Les termes et le style des propos conclusifs qui s'échangent à ce niveau valent la peine qu'on s'y arrête - je vous prie de vous y reporter - ils ne manquent pas d'une grande rudesse, d'une grande saveur. J'ai pu observer qu'à certaines oreilles et pas des moindres, et qui ne sont pas sans mérites, *Le pain dur*, comme *L'otage* peuvent paraître des pièces un peu ennuyeuses. J'avoue que moi je ne trouve pas,

23. Christophe, *Les facéties du sapeur Camember*, Librairie Armand Colin, Paris, 1977; édition réalisée d'après l'édition originale en couleurs de 1896. Cf. document annexe, p. 260,, où le lecteur remarquera comment Lacan peut utiliser des références. 24. Paul Claudel, op. cit., Acte II, Scène 1, p. 216.

25. Ibid., Acte II, Scène IV. Louis: *Oui, je n'aime pas les marivaudages* (p. 250). 26. Ibid., fin Acte II, Scène III: ... *Turelure reste un moment immobile et les yeux révulsés. Puis la mâchoire s'avale et il s'affaisse sur un bras du fauteuil...* (p. 247).

pas du tout ennuyeux tous ces détours. C'est assez sombre, ce qui nous déroute, c'est que ce sombre joue exactement en même temps qu'une sorte de comique dont il faut bien dire que la qualité peut nous paraître un peu trop acide. Mais néanmoins ce ne sont pas moindres mérites. La seule question, c'est tout de même où l'on entend nous mener. Qu'est-ce qui nous passionne là dedans? Je suis bien sûr qu'en fin de compte cette espèce de démolition du guignol de père massacré dans le genre bouffon n'est pas quelque chose qui soit de nature à susciter en nous des sentiments bien nettement localisés, localisables.

Ce qui est tout de même assez joli, c'est de voir sur quoi se termine cette scène, à savoir que Louis de Coûfontaine dit stop, arrêt. Une fois la croix faite sur l'acte, pendant que la fille escamote le portefeuille dans la poche du père<sup>27</sup> : « une minute, un détail, permets-moi de vérifier quelque chose ». Il renverse le petit pistolet, il trifouille dedans avec ces choses dont on se servait à l'époque pour charger ces armes et il voit que le petit pistolet était chargé aussi, ce dont il fait la remarque à la passionnante personne qui s'est trouvée armer son bras. Elle le regarde et elle n'a d'autre réponse qu'un gentil rire.

Est-ce que ceci aussi n'est pas de nature pour nous à soulever quelques problèmes? Qu'est-ce que veut dire le poète? Nous le saurons assurément au troisième acte, quand nous verrons s'avouer la véritable nature de cette Lumîr que nous n'avons vue ici après tout que dans des traits ni sombres ni fanatiques. Nous verrons quelle est la nature du désir de cette Lumîr. Que ce désir puisse aller pour elle (qui se considère comme destinée et de façon certaine) au suprême sacrifice (à la pendaison par laquelle elle finira certainement et par laquelle la suite de l'histoire nous indique qu'elle finit en effet) n'exclut pas que sa passion pour son amant, celui qui est véritablement pour elle son amant, Louis de Coûfontaine, n'aille jusqu'à vouloir pour lui la fin tragique, par exemple de l'échafaud. Cette thématique de l'amour de à la mort \* \* et \* \*, à proprement parler, de l'amant sacrifié, est quelque chose \* \* qui \* \*, à l'horizon de l'histoire des de La Mole, du de La Mole décapité dont une femme est censée avoir recueilli la tête et celle de Julien Sorel dont une Mademoiselle de La Mole imaginaire celle-là va également rejoindre la dépouille, est là pour nous éclairer littérairement cette thématique<sup>28</sup>.

La nature extrême du désir de Lumîr est bien là ce qu'il convient de retenir. C'est dans la voie de ce désir, de cet amour qui ne vise à rien qu'à se \*\* consumer \*\* en un instant extrême, c'est vers cet horizon que Lumîr appelle Louis de Coûfontaine.

Et Louis de Coûfontaine, parricide pour autant qu'il est rentré dans son héritage par le meurtre de son père, dans une autre dimension que celle qu'il a jusque-là connue, va devenir dès lors un. autre Turelure, un autre personnage sinistre dont Claudel ne nous épargnera pas non plus, dans la suite, la

\*\*est\*\*

\*\*dont\*\*

\*\*consommer\*\*

27. Elle compte les billets que Louis a déjà pris dans la poche du père.

28. Stendral, *Le rouge et le noir*, Le Livre de poche, 1983, no. 357. - Il y est dit que le 30 avril 1574 Boniface de La Mole, amant adoré de Marguerite de Navarre, eut la tête tranchée en place de Grève et que la reine la plus spirituelle de son siècle osa faire demander au bourreau cette tête. L'héroïne de Stendhal, Mathilde de La Mole, qui pensait: *Je ne vois que la condamnation à mort qui distingue un homme, c'est la seule chose qui ne s'achète pas*, à la fin du roman suit son amant Julien Sorel jusqu'au tombeau et à l'insu de tous, seule dans sa voiture drapée, elle porta sur ses genoux la tête de l'homme qu'elle avait tant aimé.

caricature - et faites bien attention qu'il devient ambassadeur. Vous auriez tort de croire que tous ces reflets soient prodigués par Claudel sans qu'on puisse le dire intéressé au fond de lui-même dans je ne sais quelle ambivalence. Louis refuse donc de suivre Lumîr et c'est parce qu'il ne suit pas Lumîr qu'il épousera la maîtresse de son père, Si-ch-l.

Je vous passe la fin de la pièce. C'est à savoir comment opère cette sorte de reprise, de transmutation qui le fait non pas seulement chausser les bottes du mort, mais aussi entrer dans le même lit que lui. Il s'agit de sombres histoires de reconnaissance de dettes, de tout un traficottage, de toute une assurance que le père, toujours malin, avait fait ou pris avant sa mort pour faire que ceux qui se lieraient à lui, et nommément si c'était Lumîr, n'aient pas trop d'intérêt à sa disparition<sup>29</sup>. Il avait arrangé les choses de façon à ce que son bien paraisse être dû, être inscrit au livre des dettes de son associé obscur, Ali Habenichts. C'est dans la mesure où Sichel lui rendra cette créance qu'elle s'acquerra auprès de lui ce titre véritablement abnégant ; il abnègue (comme disait Paul Valéry) son titre en ce qu'il l'épouse. Et c'est là-dessous que se termine la pièce: l'engagement de Louis de Coûfontaine et de Sichel Habenichts, la fille du compagnon d'usure de son père.

On peut s'interroger encore plus après cette fin, sur ce que veut dire le poète - et nommément au point où il en est de lui-même, de sa pensée - quand il forge pour nous ce qu'on peut bien appeler, à proprement parler, maintenant que je vous l'ai racontée comme je vous la raconte, cette étrange comédie. Au cœur de la trilogie claudélienne, \* \* \* de même qu'au début il y avait une tragédie qui crevait la toile, qui dépassait tout comme possibilité, comme exigence imposée à l'héroïne (et à la place qu'occupe au terme de la première pièce son image)<sup>30</sup> à la fin de la seconde, il ne peut y avoir que l'obscurité totale d'une dérision radicale - allant jusqu'à quelque chose dont certains échos en fin de compte peuvent nous paraître assez antipathiques pour autant que par exemple la position juive se trouve y être, on ne sait vraiment pourquoi, intéressée.

Car l'accent y est mis sur les sentiments de Sichel. Sichel articule quelle est sa position dans la vie. Il nous faut nous avancer sans plus de réluctance dans cet élément de la thématique claudélienne, car aussi bien je ne sache pas que quiconque ait jamais là-dessus imputé à Claudel des sentiments que nous pourrions qualifier à quelque titre de suspects. Je veux dire que la grandeur, par lui plus que respectée, exaltée de l'Ancienne Loi, n'a jamais cessé d'habiter les moindres personnages qui peuvent dans sa dramaturgie s'y rattacher. Et tout Juif, par essence, pour lui s'y rattache, même si c'est un Juif qui précisément se trouve, cette Ancienne Loi, la rejeter et dire que c'est la fin de toutes ces vieilles lois qu'il souhaite et à laquelle il aspire, que ce vers quoi il va, c'est au partage par tous de ce quelque chose qui seul est réel et qui est la jouissance. C'est bien en effet le langage de Sichel et c'est ainsi qu'elle se présente à nous avant le meurtre, bien plus encore après, quand elle offre à Louis de Coûfontaine l'amour dont il se révèle qu'elle a toujours été pour lui animée. Voilà-t-il pas encore un problème de plus qui nous est proposé dans cet étrange arrangement? Je vois qu'à m'être laissé entraîner, et il fallait bien que je le fasse, à vous raconter l'histoire centrale du Pain dur (je ne ferai

\*\*\*ce qu'il y a c'est

29. La suggestion lui en a été faite aussi par Sichel: *Ne lui donne pas trop d'intérêt à ta disparition*. Paul Claudel, op. cit., Acte 1, Scène V, p. 205.

30. Cf. séminaire du 3 mai 1961.

guère aujourd'hui qu'en somme vous proposer ceci) une pièce que peut-être on rejouera<sup>31</sup>, qu'on a jouée quelquefois, et dont on ne peut dire ni qu'elle soit mal construite, ni qu'elle ne nous attache pas... Est-ce qu'il ne vous semble pas qu'à la voir se clore après cette étrange péripétie vous ne vous trouviez là devant une figure - comme on dit une figure de ballet, de scénario - d'un chiffre qui essentiellement se propose à vous sous une forme vraiment inédite par son opacité, par le fait qu'elle n'appelle votre intérêt que sur le plan de la plus totale énigme.

Le temps ne me permet pas, d'aucune façon, même d'aborder ce qui nous permettra de la résoudre, mais comprenez que si je vous la propose, ou si simplement je remarque qu'il n'est pas possible de ne pas faire état d'une construction semblable dans - je ne dirai pas le siècle - dans la décade de la mise au jour de notre pensée sur le complexe d'Œdipe... comprenez pourquoi je l'amène ici et ce qui, avec la solution que je pense que je vais y apporter, justifie que je la soutienne si longtemps, d'une façon si détaillée, devant votre attention: le père.

Si le père est venu au début de la pensée analytique sous cette forme dont justement la comédie est bien faite pour nous faire ressortir tous les traits scandaleux; si Freud a dû articuler comme à l'origine de la loi un drame et une figure dont il suffit que vous le voyiez porté sur une scène contemporaine pour mesurer, non pas simplement le caractère criminel mais la possibilité de décomposition caricaturale, voire abjecte comme je l'ai dit tout à l'heure, le problème, c'est en quoi ceci a-t-il été nécessité par la seule chose qui nous justifie, nous, dans notre recherche, et qui est aussi bien notre objet. Qu'est-ce qui rend nécessaire que cette image soit sortie à l'horizon de l'humanité si ce n'est sa consubstantialité avec la mise en valeur, la mise en oeuvre de la dimension du désir, en d'autres termes, ceci que nous tendons à repousser de notre horizon toujours plus, voire à dénier dans notre expérience, paradoxalement de plus en plus, nous autres analystes, la place du père. Pourquoi? mais simplement parce qu'elle s'efface dans toute la mesure où nous perdons le sens et la direction du désir, où notre action auprès de ceux qui se confient à nous tendrait à lui passer, à ce désir, je ne sais quel doux licol, je ne sais quel soporifique, je ne sais quelle façon de suggérer \* \* qui le ramène \* \* au besoin.

Et c'est bien pourquoi nous voyons toujours plus, et de plus en plus, au fond de cet Autre que nous évoquons chez nos patients, que la mère il y a quelque chose qui résiste malheureusement, c'est que cette mère nous l'appelons castratrice. Et pourquoi<sup>32</sup>, grâce à quoi l'est-elle? Nous le savons bien dans l'expérience et c'est ça qui est le cordon qui nous garde au contact de cette dimension qu'il ne faut pas perdre. C'est ceci, du point où nous sommes et du point de la perspective réduite du même coup qui est la nôtre, c'est que la mère est d'autant plus castratrice qu'elle n'est pas occupée à castrer le père. C'est dans la mesure - et je vous prie de vous reporter à votre expérience clinique - [où] la mère occupée tout entière à castrer le père, ça existe mais nous le voyons ou pas ou bien il n'y en a pas à castrer, mais à partir de ce moment-là il n'y aurait pas à faire entrer en fonction la mère comme castratrice s'il n'y avait pas cette possibilité négligée ou absente, le maintien de la dimension du père, du drame du père, de cette fonction du père autour de quoi vous voyez bien que s'agit pour nous, pour l'instant, ce qui nous intéresse dans la position du transfert.

\*\*qu'il le ramène\*\*

31 . Une représentation a eu lieu en 1984, mise en scène de Gildas Bourdet, reprise annoncée en 1985 à Paris, au théâtre de la Ville.

32. Variante trouvée dans des notes: Et pourquoi pas?

Nous savons bien que nous ne pouvons pas non plus opérer dans notre position d'analyste comme opère Freud qui prenait dans l'analyse la position du père - et c'est ce qui nous stupéfie dans sa façon d'intervenir. Et c'est pour ça que nous ne savons plus où nous fourrer parce que nous n'avons pas appris à réarticuler, à partir de là, quelle doit être notre position à nous. Le résultat, c'est que nous passons notre temps à dire à nos patients: « vous vous prenez pour une mauvaise mère » ce qui n'est tout de même pas non plus la position que nous devons adopter.

Ce que je recherche devant vous et \*\*\* le chemin sur lequel (à l'aide du drame claudélien vous le verrez) j'essaie de vous remettre, c'est de remettre au cœur du problème la castration, parce que la castration et son problème sont identiques à ce que j'appellerai la constitution du sujet du désir comme tel - non pas du sujet du besoin, non pas du sujet frustré [mais] du sujet du désir. Parce que, comme je l'ai déjà assez poussé devant vous, la castration est identique à ce phénomène qui fait que l'objet de son manque, au désir, puisque le désir est manque, est dans notre expérience identique à l'instrument même du désir, le phallus. Je dis bien que l'objet de son manque, au désir, quel qu'il soit, même sur un autre plan que le plan génital, pour être caractérisé comme objet du désir et non pas de tel ou tel besoin frustré, il faut qu'il vienne à la même place symbolique que vient remplir l'instrument même du désir, le phallus, c'est-à-dire cet instrument en tant qu'il est porté à la fonction de signifiant.

C'est ce que je vous montrerai la prochaine fois avoir été articulé par le poète, par Claudel quoi qu'il en ait, quoique bien entendu il ne soupçonnât absolument pas dans quelle formulation sa création un jour pourrait venir. Elle n'en est que plus convaincante. De même qu'il est tout à fait convaincant de voir Freud, dans *La science des rêves*, énoncer par avance les lois de la métaphore et de la métonymie.

Et pourquoi cet instrument est-il porté à la fonction du signifiant? Justement pour remplir cette place dont je viens de parler, symbolique. Quelle est-elle cette place? Eh bien! justement elle est la place du point mort occupé par le père en tant que déjà mort, je veux dire en tant que du seul fait qu'il est celui qui articule la loi, \*\*sa voix\*\* ne peut que défaillir derrière. Car aussi bien ou il fait défaut comme présence, ou comme présence il n'est que trop là. C'est ce point où tout ce qui s'énonce repasse par zéro entre le oui et le non. Ce n'est pas moi qui l'ai inventée cette ambivalence radicale entre « le zist et le zest », pour ne pas parler chinois, entre l'amour et la haine, entre la complicité et l'aliénation.

La loi, pour tout dire, pour s'instaurer comme loi nécessite comme antécédent la mort de celui qui la supporte; qu'il se produise à ce niveau le phénomène du désir, c'est ce qu'il ne suffit pas simplement de dire. \*\*\* C'est pour cela que je m'efforce devant vous de fonder ces schémas topologiques [*graphe*] qui nous permettent de \*\*\* repérer cette béance radicale. Elle se développe et le désir achevé n'est pas simplement ce point, c'est ce qu'on peut appeler un ensemble dans le sujet, cet ensemble dont j'essaie de vous marquer non seulement la topologie dans un sens paraspacial (la chose qui s'illustre) mais aussi les trois temps de cette explosion au bout de quoi se réalise la configuration du désir, [temps d' ]appel au premier, et vous pouvez le voir marqué dans les générations<sup>33</sup>. Et c'est pour cela qu'il n'y a pas

\*\*\*ce sur quoi

\*\*la voie\*\*

\*\*\*ce qu'il nous faut et

\*\*\*et

33. Des notes traduisent: *Les trois temps aboutissant à la configuration du désir sont repérables dans Claudel en trois générations.*

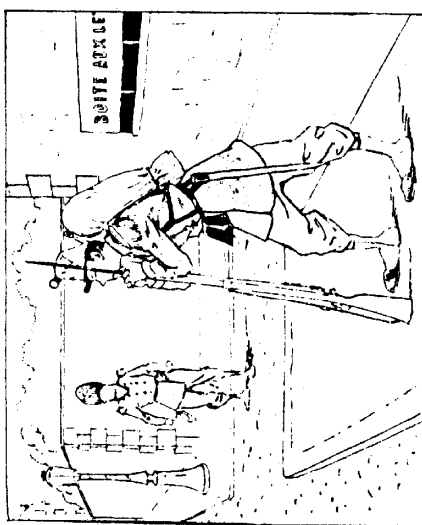
besoin, pour situer la composition du désir chez un sujet de remonter dans une récurrence à perpète jusqu'au père Adam. Trois générations suffisent. A la première, la marque du signifiant, c'est ce qu'illustre à l'extrême et tragiquement dans la composition claudélienne l'image de Sygne de Coûfontaine, portée jusqu'à la destruction de son être d'avoir été totalement arrachée à tous ses attachements de parole et de foi.

Au deuxième temps ce qui en résulte, car même sur le plan poétique les choses ne s'arrêtent pas à la poésie, même des personnages créés par l'imagination de Claudel, ça aboutit à l'apparition d'un enfant. Ceux qui parlent et qui sont marqués par la parole engendrent, il se glisse dans l'intervalle quelque chose qui est d'abord *infans*. Et ceci, c'est Louis de Coûfontaine, à la deuxième génération l'objet totalement rejeté, l'objet non désiré, l'objet en tant que non désiré.

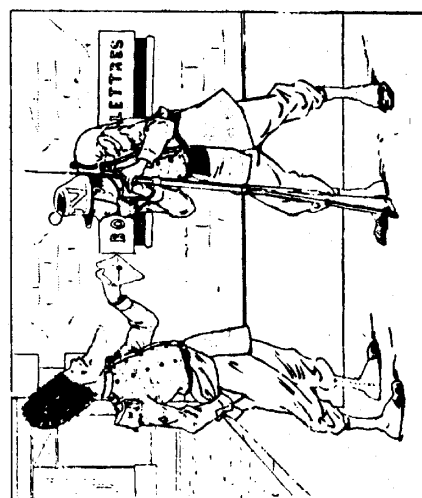
Comment se compose, se configure à nos yeux, dans cette création poétique, ce qui va en résulter à la troisième génération, c'est-à-dire à la seule vraie, je veux dire qu'elle est là aussi au niveau de toutes les autres, les autres en sont des décompositions artificielles bien sûr, ce sont des antécédents de la seule dont il s'agit. Comment le désir se compose entre la marque du signifiant et la passion de l'objet partiel, c'est là ce que j'espère vous articuler la prochaine fois.



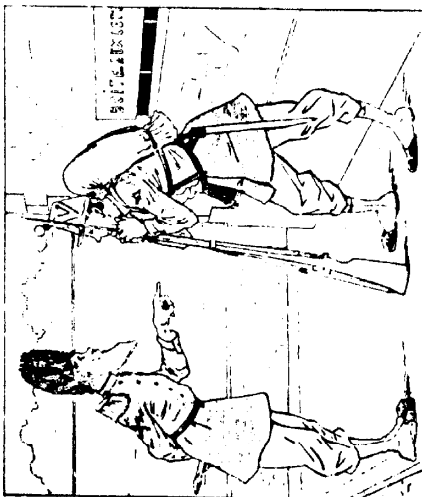
## Camember fait de l'esprit et connaissance avec Cancrelat.



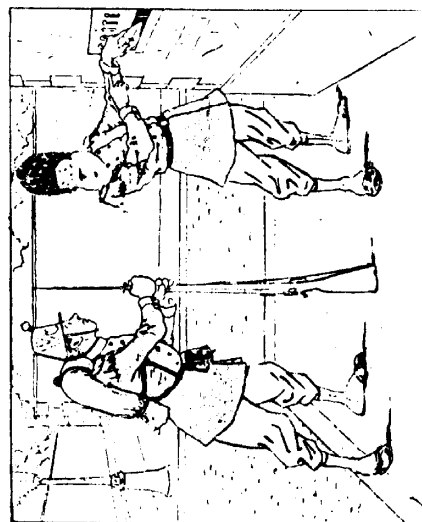
Des vols ayant été commis à la grande poste, on a jugé bon d'y mettre un factionnaire. C'est précisément le fusilier Cancrelat qui est de faction au moment où Camember, sapeur facétieux et plein d'esprit, vient mettre à la poste une lettre du colonel.



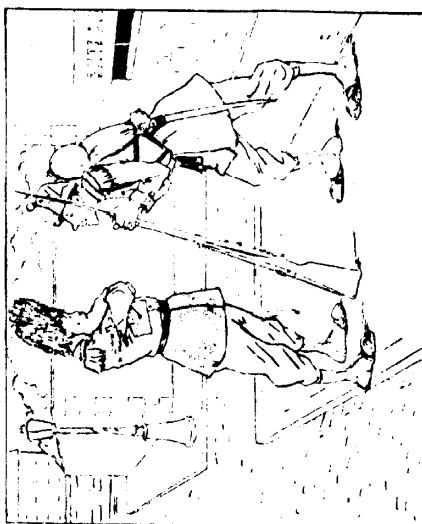
• Vois-tu cette lettre, qu'elle a été écrite par le colonel? — Oui, sapeur! — Vouit-z'ou non, est-elle chargée? — C'est pas que l'colonel, il n'en a pas les moyens..... mais celle-ci, elle n'est pas chargée!.



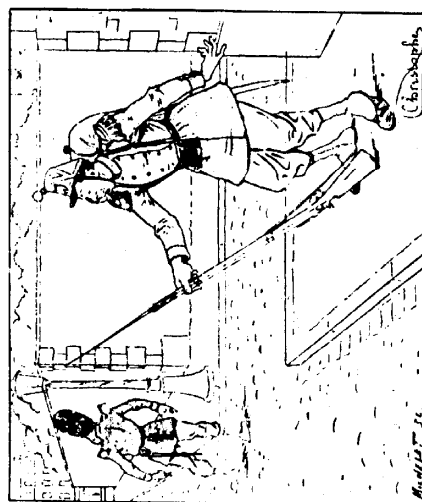
• Comment que tu s'appelles, conscrit? dit Camember. — Cancrelat, sapeur, de la 3<sup>e</sup> du second! — Eh bien, fusilier Cancrelat de la 3<sup>e</sup> du second, que tu es une jeunesse bien imprudente... Et si ton fusil il allait partir? il te casserait la margoulette!.



• Pour l'orsse, conscrit, c'te lettre elle n'est pas chargée... tu la-z-as vue, et tu l'obtempères, n'est-ce pas?... et nonostant que tu vas voir que ça n'va pas l'empêcher de partir tout de même!.



• Partir?... mon fusil?... Pas de danger, sapeur, il n'est pas chargé! — Que voilà, conscrit, une raison itérative, mais qu'elle n'est pas subéquente de la chose et que p'sitivement elle me stupefactionne de renversement!.



Là-dessus le sapeur Camember s'éloigne d'un air digne autant que satisfait, et voilà pourquoi le fusilier Cancrelat, confondu par les arguments sans réplique du sapeur, a de la méfiance.

Christophe, *Les facéties du Sapeur Camember*, Paris, Librairie Armand Colin, 1977. Edition (non paginée) réalisée d'après l'édition originale en couleurs de 1896 et celle en noir de 1898 comportant des culs-de-lampes dessinés spécialement par Christophe pour cette édition définitive.

Nous remercions la Librairie Armand Colin pour son aimable autorisation.

*Couïfontaine, je suis à vous ! Prends et fais de moi ce que tu veux.*

*Soit que je sois une épouse, soit que déjà plus loin que la vie, là où le corps ne sert plus,*

*Nos âmes l'une à l'autre se soudent sans aucun alliage !<sup>1</sup>*

Je voulais vous indiquer, tout au long du texte de la trilogie, la revenue d'un terme qui est celui où s'y articule l'amour. C'est à ces paroles de Sygne, dans *L'otage*, qu'aussitôt Couïfontaine va répondre

*Sygne retrouvée la dernière, ne me trompez pas comme le reste. Y aura-t-il donc d la fin pour moi  
Quelque chose à moi de solide hors de ma propre volonté ?*

Et tout est là en effet. Cet homme que tout a trahi, que tout a abandonné, qui mène, dit-il, *cette vie de bête traquée, sans une cache qui soit sûre*, se souvient de ce que disent les moines indiens, que toute cette vie mauvaise

*Est une vaine apparence, et qu'elle ne reste avec nous que parce que nous bougeons avec elle,*

*Et qu'il nous suffirait seulement de nous asseoir et de demeurer Pour qu'elle passe de nous.*

*Mais ce sont des tentations viles , moi du moins dans cette chute de tout*

*Je reste le même, l'honneur et le devoir le même.*

*Mais toi, Sygne, songe d ce que tu dis. Ne va pas faillir comme le reste, à cette heure où je touche à ma fin.*

*Ne me trompe point...*

Tel est le départ qui donne son poids à la tragédie. Sygne se trouve trahir celui-là même à qui elle s'est engagée de toute son âme. Nous retrouverons ce thème de l'échange des âmes, et de l'échange des âmes concentré en un instant, plus loin, dans *Le pain dur*, dans le dialogue entre Louis et Lumîr - Loum-yir comme Claudel expressément nous indique qu'il faut prononcer le nom de la Polonaise - quand, le parricide achevé, le dialogue s'engage entre elle et lui, où elle lui dit qu'elle ne le suivra pas, qu'elle ne retournera pas avec lui en Algérie, mais qu'elle l'invite à venir consommer avec elle l'aventure mortelle qui l'attend. Louis, qui à ce

1. Paul Claudel, *L'otage*, acte I, scène I. p. 35, éd. Gallimard, "Folio", 1978 (1911).  
261

moment vient justement de subir la métamorphose qui en lui se consomme dans le parricide, lui refuse. Il y a pourtant un moment encore d'oscillation au cours duquel il s'adresse à Lumîr passionnément, lui disant qu'il l'aime comme elle est, qu'il n'y a qu'une seule femme pour lui, à quoi Lumîr elle-même, captivée par cet appel de la mort qui donne la signification de son désir, lui répond<sup>2</sup>

*C'est vrai qu'il n'y en a qu'une seule pour toi ? Ah, je sais que c'est vrai ! Ah, dis ce que tu veux !*

*Il y a tout de même en toi quelque chose qui me comprend et qui est mon frère !*

*Une rupture, une lassitude, un vide qui ne peut pas être comblé. Tu n'es plus le même qu'aucun autre. Tu es seul.*

*A jamais tu ne peux plus cesser d'avoir fait ce que tu as fait, (doucement) parricide !*

*Nous sommes seuls tous les deux dans cet horrible désert.*

*Deux âmes humaines dans le néant qui sont capables de se donner l'une d l'autre,*

*Et en une seule seconde, pareille d la détonation de tout le temps qui s'anéantit, de remplacer toutes choses l'un par l'autre !*

*N'est-ce pas qu'il est bon d'être sans aucune perspective ? Ah, si la vie était longue,*

*Cela vaudrait la peine d'être heureux. Mais elle est courte et il y a moyen de la rendre plus courte encore.*

*Si courte que l'éternité y tienne ! LOUIS Je n'ai que faire de l'éternité. LUMÎR*

*Si courte que l'éternité y tienne ! Si courte que ce monde y tienne dont nous ne voulons pas et ce bonheur dont les gens font tant d'affaires !*

*Si petite, si serrée, si stricte, si raccourcie, que rien autre chose que nous deux y tienne !*

*Et elle reprend plus loin*

*Et moi, je serai la Patrie entre tes bras, la Douceur jadis quittée, la terre de Ur, l'antique Consolatio !*

*Il n'y a que toi avec moi au monde, il n'y a que ce moment seul enfin où nous nous serons aperçus face à face !*

*Accessibles à la fin jusqu'à ce mystère que nous renfermons.*

*Il y a moyen de se sortir l'âme du corps comme une épée, loyal, plein d'honneur, il y a moyen de rompre la paroi.*

*Il y a moyen défaire un serment et de se donner tout entier à cet autre qui seul existe.*

*Malgré l'horrible nuit et la pluie, malgré cela qui est autour de nous le néant, .*

2. P. Claudel, *Le pain dur*, acte III, scène II, p. 269 sq.

*Comme des braves !*

*De se donner soi-même et de croire d l'autre tout entier! De se donner et de croire en un seul éclair !*

*- Chacun de nous d l'autre et d cela seul !*

Tel est le désir exprimé par celle qui, après le parricide, est par Louis écartée de lui-même et pour épouser, comme il est dit, « la maîtresse de son père ». C'est là le tournant de la transformation de Louis, et c'est ce qui va, aujourd'hui, nous permettre de nous interroger sur le sens de ce qui va naître de lui, de cette Pensée de Coûfontaine, figure féminine qui à l'aube du troisième terme de la trilogie répond à la figure de Sygne et autour de laquelle nous allons nous interroger sur ce que là a voulu dire Claudel.

Car enfin, s'il est facile et d'usage de se débarrasser de toute parole qui s'articule hors des voies de la routine en disant : « c'est du un tel » - et vous savez qu'on ne se fait pas faute de le dire à propos-de quelqu'un qui pour l'instant vous parle - il semble que personne ne songe même à s'étonner à propos du poète que là on se contente d'accepter sa singularité; et devant les étrangetés d'un théâtre comme celui de Claudel, personne ne songe plus à s'interroger devant les invraisemblances, les traits de scandale où il nous entraîne, sur ce qu'en fin de compte pouvait bien être sa **\*\*visée\*\*** et son dessein.

Pensée de Coûfontaine, dans la troisième pièce, *Le père humilié*, qu'est-ce qu'elle veut dire ? Nous allons nous interroger sur la signification de Pensée de Coûfontaine comme sur un personnage vivant. Il s'agit du désir de Pensée de Coûfontaine - désir de pensée - et le désir de Pensée nous allons y trouver bien sûr la pensée même du désira Bien sûr n'allez pas croire que ce soit là, au niveau où se tient la tragédie claudélienne, interprétation allégorique. Ces personnages sont des symboles **\*\*\*** pour autant qu'ils jouent au niveau même, au cœur de l'incidence du symbolique sur une personne. Et cette ambiguïté des noms, qui leur sont par le poète conférés, donnés est là pour nous indiquer la légitimité de les interpréter comme des moments de cette incidence du symbolique sur la chair même.

Il serait bien facile de nous amuser à lire dans l'orthographe même donnée par Claudel à ce nom singulier de Sygne, qui commence par un S qui est vraiment là comme une invite à bien y reconnaître un signe, avec en plus justement, dans ce changement imperceptible dans le mot, cette substitution de l'y à l'i, ce que cela veut dire cette surimposition de la marque, et d'y reconnaître, par je ne sais quelle convergence **\*\*une mater lectionis cabalistique\*\***<sup>3</sup> quelque chose qui vient rencontrer notre \$ par

**\*\*vie\*\***

**\*\*\*que**

**\*\*une [lacune] matrice cabalistique**

3. Nous proposons cette hypothèse en nous référant à James Février, *Histoire de l'Écriture, Paris*, Payot, 1959, 1984 p. 388.

quoi je vous montrais que cette imposition du signifiant est à la fois sur homme ce qui le marque et ce qui le défigure<sup>4</sup>.

A l'autre bout, Pensée. Ici le mot est laissé intact. Et pour voir ce que veut dire cette pensée du désir, il nous faut bien repartir 'sur ce que signifie, dans *L'otage*, la passion subie de Sygne. Ce sur quoi cette première pièce de la trilogie nous a laissés pantelants, cette figure de la sacrifiée qui fait signe "non", c'est bien la marque du signifiant portée à son degré suprême, un refus porté à une position radicale qu'il nous faut sonder.

En sondant cette position, nous retrouvons un terme \*\*\* qui est celui qui nous appartient à nous par notre expérience au plus haut degré si nous savons l'interroger, puisque si vous vous souvenez de ce que je vous ai appris en son temps ici et ailleurs, au séminaire et à la Société et à plusieurs reprises, si je vous ai priés de réviser l'usage qui est fait aujourd'hui dans notre expérience du terme de frustration, c'est pour inciter à revenir à ce que veut dire, dans le texte de Freud où jamais ce terme de frustration n'est employé, le terme original de la *Versagung*, pour autant que son accent peut être mis bien au-delà, bien plus profondément que toute frustration concevable.

Le terme de *Versagung*, pour autant qu'il implique le défaut à la promesse, et le défaut à une promesse pour quoi déjà tout a été renoncé, c'est là la valeur exemplaire du personnage et du drame de Sygne, c'est que ce à quoi il lui est demandé de renoncer c'est ce à quoi elle a déjà engagé toutes ses forces, à quoi elle a déjà lié toute sa vie, à ce qui était déjà marqué du signe du sacrifice. Cette dimension au second degré, au plus profond du refus qui, par l'opération du verbe, peut être à la fois exigé, peut être ouverte à une réalisation abyssale, c'est là ce qui nous est posé à l'origine de la tragédie claudélienne, et c'est aussi bien quelque chose à quoi nous ne pouvons pas rester indifférents. C'est quelque chose que nous ne pouvons pas simplement considérer comme l'extrême, l'excès, le paradoxe d'une sorte de folie religieuse, puisque bien au contraire, comme je vais vous le montrer, c'est là justement que nous sommes placés, nous, hommes de notre temps, dans la mesure où cette folie religieuse nous fait défaut.

Observons bien ce dont il s'agit pour Sygne de Coüfontaine. Ce qui lui est imposé n'est pas simplement de l'ordre de la force et de la contrainte. Il lui est imposé de s'engager, et librement, dans la loi du mariage avec celui qu'elle appelle le fils de sa servante et du sorcier Quiriace. A ce qui lui est imposé, rien ne peut être lié que de maudit pour elle. Ainsi la *Versagung*, le refus dont elle ne peut se délier, devient bien ce que la structure du mot implique : *versagen*, le refus concernant le dit; et si je voulais équivoquer pour trouver la meilleure traduction : la

4. Variante trouvée dans des notes : ce qui définit.

\*\*\*même

per-dition<sup>5</sup> ; **\*\*ici\*\*** tout ce qui est condition devient perdition, et c'est pourquoi là "ne pas dire" devient le "dit-non".

Déjà nous avons rencontré ce point extrême, et ce que je veux vous montrer, c'est qu'il est ici dépassé. Nous l'avons rencontré au terme de la tragédie oedipienne, dans le */mè phunai/ d'Œdipe à Colone*<sup>6</sup>, ce *puissé-je n'être pas*, qui veut tout de même dire n'être pas né, où, je vous le rappelle en passant, nous trouvons la véritable place du sujet en tant qu'il est le sujet de l'inconscient. Cette place c'est le *mè*, ou ce "ne" très particulier **\*\*dont\*\*** nous [ne] saisissons dans le langage que les vestiges au moment de son apparition paradoxale dans des termes comme ce "je crains qu'il ne vienne" ou "avant qu'il n'apparaisse", où il paraît aux grammairiens comme explétif alors que c'est là justement que se montre la pointe **\*\*où se désigne\*\*** non point le sujet de l'énoncé qui est le je, celui qui parle actuellement, mais le sujet où s'origine l'énonciation. *Mè phunai*, ce ne sois-je, ou ce *ne fus-je*, pour être plus près ce n'y être<sup>7</sup> qui équivoque si curieusement en français avec le verbe de la naissance, voilà où nous en sommes avec OEdipe. Et qu'est-ce qui est désigné là sinon que, de par l'imposition à l'homme d'un destin, d'une charge des structures parentales, quelque chose est là recouvert qui fait déjà de son entrée dans le monde l'entrée dans le jeu implacable d'une dette. En fin de compte c'est simplement de cette charge, qu'il reçoit de la dette de l'Atè qui le précède, qu'il est coupable.

Il s'est passé depuis quelque chose d'autre, le Verbe s'est pour nous incarné, il est venu au monde et, contre la parole de l'Évangile, il n'est pas vrai que nous ne l'ayons pas reconnu. Nous **\*\*\*** l'avons reconnu et nous vivons les suites de cette reconnaissance. Nous sommes à l'un des termes de l'une des phases des conséquences de cette reconnaissance. C'est là ce que je voudrais articuler pour vous. C'est que pour nous le Verbe n'est point simplement la **\*\*voie\*\*** où nous nous insérons pour porter chacun notre charge de cette dette qui fait notre destin, mais qu'il ouvre pour nous **\*\*la\*\*** possibilité [d']une tentation d'où il nous est possible de nous maudire non pas seulement comme destinée particulière, comme vie, mais comme la voie même où le Verbe nous engage et comme rencontre avec la vérité, comme **\*\*heurt\*\*** de la vérité.

Nous ne sommes plus seulement à portée d'être coupables par la dette symbolique, c'est d'avoir la dette à notre charge qui peut nous être - au sens le plus proche que ce mot indique - reproché. Bref, c'est que la dette elle-même où nous avons notre place peut nous être ravie, où nous pouvons nous sentir à nous-mêmes totalement aliénés. L'Atè antique sans

**\*\*si\*\***

**\*\*que\*\***

**\*\*de ce désir\*\***

**\*\*\*ne**

**\*\*loi\*\***

**\*\*une\*\***

**\*\*heure\*\***

5. Variante envisagée : *per-di[c]tion*.

6. Sophocle, *Œdipe à Colone*, vers 1225.

7. Variante trouvée dans des notes : *n'être*.

doute nous rendait coupables de cette dette, d'y céder, mais à y renoncer comme nous pouvons maintenant le faire, nous sommes chargés d'un malheur qui est plus grand encore de ce que ce destin ne soit plus rien. Bref, ce que nous savons, ce que nous touchons par notre expérience de tous les jours, c'est la culpabilité qui nous reste, celle que nous touchons du doigt chez le névrosé. C'est elle qui est à payer justement pour ceci que le Dieu du destin soit mort. Que ce Dieu soit mort est au cœur de ce qui nous est présenté dans Claudel. Ce Dieu mort est ici représenté par ce prêtre proscrit qui n'est plus pour nous produit présent que sous la forme de ce qui est appelé *L'otage*, qui donne son titre à la première pièce de la trilogie, figure, ombre de ce qui fut la foi antique - et l'otage aux mains de la politique, de ceux qui veulent l'utiliser pour des fins de Restauration. Mais l'envers de cette réduction du Dieu mort est ceci que c'est l'âme fidèle qui devient l'otage, l'otage de cette situation où renaît proprement au-delà de la fin de la vérité chrétienne le tragique, à savoir que tout se dérobe à elle si le signifiant peut être captif. Ne peut être otage, bien sûr, que celle qui croit, Sygne, et parce qu'elle croit, doit témoigner de ce qu'elle croit, et justement est par là prise, captivée dans cette situation dont il suffit de l'imaginer, de la forger pour qu'elle existe, c'est d'être appelée à **\*\*se river\*\*** à la négation de ce qu'elle croit. Elle est retenue comme otage dans la négation même soufferte de ce qu'elle a de meilleur. Quelque chose nous est proposé qui va plus loin que le malheur de Job et que sa résignation. A Job est réservé tout le poids du malheur qu'il n'a pas mérité, mais à l'héroïne de la tragédie moderne il est demandé d'assumer comme une jouissance l'injustice même qui lui fait horreur.

Tel est ce que couvre comme possibilité devant l'être qui parle le fait d'être le support du Verbe au moment où il lui est demandé, ce Verbe, de le garantir. L'homme est devenu l'otage du Verbe parce qu'il s'est dit ou aussi bien pour qu'il se soit dit que Dieu est mort. A ce moment s'ouvre cette béance où rien de plus, [rien] d'autre ne peut être articulé que ce qui n'est que le commencement même de *ne fus-je* qui ne serait plus même être, qu'un refus, un non<sup>8</sup>, un ne, ce tic, cette grimace, bref, ce fléchissement du corps, cette psychosomatique qui est le terme où nous avons à rencontrer la marque du signifiant.

**\*\*Ce\*\*** drame, tel qu'il se poursuit à travers les trois temps de la tragédie, est de savoir comment de cette position radicale peut renaître un désir, et lequel.

C'est ici que nous sommes portés à l'autre bout de la trilogie, à Pensée de Coûfontaine, à cette figure incontestablement séduisante, manifestement proposée à nous comme spectateurs - et quels spectateurs nous allons tenter de le dire - comme l'objet du désir à proprement

**\*\*sacrifier\*\***

**\*\*Le\*\***

8. Variante envisagée : ... *le commencement même du ne fus-je qui ne saurait plus même être qu'un refus, un non...*

parler. Et il n'est que de lire *Le père humilié*, il n'est que d'entendre ceux là mêmes que rebute (car quoi de plus rebutant) cette histoire. Quel pain plus dur pourrait nous être offert que celui de cet enjeu, de ce père qui est promu comme une figure de vieillard obscène et dont seul le meurtre devant nous figuré amène la possibilité d'une poursuite de quelque chose qui se transmet et qui n'est qu'une figure, celle de Louis de Coûfontaine, la plus dégradée, dégénérée de la figure du père. Il n'est que d'entendre ce qui à chacun a pu être sensible, l'ingratitude que représente l'apparition dans une fête de nuit à Rome au début du *père humilié* de la figure de Pensée de Coûfontaine, pour comprendre quelle nous est présentée là comme un objet de séduction. Et pourquoi et comment ? Qu'est-ce qu'elle équilibre ? Qu'est-ce qu'elle compense ? Est-ce que quelque chose va revenir sur elle du sacrifice de Sygne ? Est-ce que c'est au nom du sacrifice de sa grand-mère qu'elle va mériter quelque égard pour tout dire ? Certes pas. [Si] à un moment il y est fait allusion, c'est dans le dialogue des deux hommes (qui vont représenter pour elle l'approche de l'amour) avec le Pape, et il est fait allusion à cette vieille tradition de famille comme à une ancienne histoire qui se raconte<sup>9</sup>. C'est dans la bouche du Pape lui-même, s'adressant à Orian \*\*\* qui est l'enjeu de cet amour, que va paraître à ce propos le mot superstition : « Vas-tu céder mon fils à cette superstition ! »<sup>10</sup> Est-ce que Pensée même va représenter quelque chose comme une figure exemplaire, une renaissance de la foi un instant éclipsée ? bien loin de là.

**\*\*Pensée\*\*** est "libre penseuse", si l'on peut s'exprimer ainsi d'un terme qui n'est pas ici le terme claudélien, mais c'est bien de cela qu'il s'agit. **\*\*Pensée\*\***<sup>11</sup> n'est animée que d'une passion celle, dit-elle, d'une justice qui pour elle va au-delà de toutes les exigences, de la beauté même. Ce qu'elle veut, c'est la justice, et non pas n'importe laquelle, non pas la justice ancienne, celle de quelque droit naturel à une distribution ou à une rétribution. Cette justice dont il s'agit, justice absolue, justice qui anime le mouvement, le bruit, le train secret de la Révolution qui fait le bruit de fond du troisième drame, du *père humilié*, cette justice est bien justement l'envers de tout ce qui, du réel, de tout ce qui, de la vie, est de par le Verbe senti comme offensant la justice, senti comme horreur de la justice. C'est d'une justice absolue dans tout son pouvoir d'ébranler le monde qu'il s'agit dans le discours de Pensée de Coûfontaine.

Vous le voyez, c'est bien la chose qui peut nous paraître la plus loin de la prêcherie que nous pourrions attendre de Claudel, homme de foi. C'est bien ce qui va nous permettre de donner son sens à la figure vers quoi converge tout le drame du *père humilié*. Pour le comprendre, il faut

\*\*\*dont il s'agit

\*\*Sygne\*\*

\*\*Sygne\*\*

9. P. Claudel, *Le père humilié*, acte II, scène II, p. 370.

10. Ibid., acte II, scène II, p. 381.

11. Les notes d'auditeurs soulignent toutes ce lapsus redoublé de Lacan.



nous arrêter un instant à ce que Claudel a fait de Pensée de Coûfontaine, représentée comme fruit du mariage de Louis de Coûfontaine avec celle en somme que lui a donnée son père comme femme, par cela seul que cette femme était déjà sa femme, pointe extrême si l'on peut dire, paradoxale, caricaturale du complexe d'Œdipe.

Le vieillard obscène qui nous est présenté force ce fils... tel est le point limite, le point frontière du mythe freudien qui nous est proposé, [il] force ses fils à épouser ses femmes, et dans la mesure même où il veut leur ravir les leurs, autre façon plus poussée et ici plus expressive d'accentuer ce qui vient au jour dans le mythe freudien. Ça ne donne pas un père d'une meilleure qualité, ça donne une autre canaille et c'est bien ainsi que Louis de Coûfontaine, tout au long du drame nous est représenté. Il épouse celle qui le veut, lui, comme objet de sa jouissance. Il épouse cette figure singulière de la femme, Sichel, qui rejette tous ces fardeaux de la loi, et nommément de **\*\*l'Ancienne\*\***, de l'Ancienne Loi, de l'épouse sainte, figure de la femme, pour autant qu'elle est celle de la patience, celle enfin qui amène au jour sa volonté d'êtreindre le monde.

Qu'est-ce qui va naître de là ? Ce qui va naître de là singulièrement, c'est la renaissance de cela même dont le drame du *pain dur* nous a montré qu'il était écarté, à savoir ce même désir dans son absolu qui était représenté par la figure de Lumîr - cette Lumîr, nom singulier, il faut s'arrêter au fait que Claudel dans une petite note nous indique qu'il faut le prononcer Loum-yir. Il faut la rapporter à ce que Claudel nous dit des fantaisies du vieux Turelure d'apporter toujours à chaque nom cette petite modification dérisoire qui fait qu'il appelle Rachel : Sichel, ce qui veut dire, nous dit le texte, en allemand, la faucille, ce nom étant celui que figure dans le ciel le croissant de la lune<sup>2</sup>. Écho singulier de la figure qui termine le Ruth et Booz de Hugo. Claudel le fait sans cesse ce même jeu d'altération des noms, comme si lui-même ici assumait la fonction du vieux Turelure. Lumîr, c'est ce que nous retrouverons plus tard dans le dialogue entre le Pape et les deux personnages d'Orso et d'Orian, comme la lumière - la *cruelle lumière* ! Cette cruelle lumière nous éclaire sur ce que représente la figure d'Orian, car tout fidèle qu'il soit au Pape, cette cruelle lumière qui est dans sa bouche le fait, le Pape, sursauter. La lumière, lui dit le Pape, *n'est point cruelle*<sup>13</sup>. Mais il n'est point douteux que c'est Orian qui est dans le vrai quand il le dit. Le poète est avec lui. Or celle qui va venir incarner la lumière cherchée obscurément sans le savoir par sa mère elle-même, cette lumière cherchée à travers une patience, se prête à tout servir et à tout accepter. C'est Pensée, Pensée sa fille, Pensée qui va devenir l'objet incarné du désir de cette lumière. Et cette Pensée en chair et en os,

**\*\*la sienne\*\***

12. P. Claudel, *Le pain dur*, acte 1, scène I, p. 167.

13. P. Claudel, *Le père humilié*, acte II, scène II, p. 378.

cette Pensée vivante, le poète ne peut faire que d'imaginer qu'elle est aveugle, et de nous la représenter comme telle.

Je crois devoir m'arrêter un instant. Que peut vouloir le poète avec cette incarnation de l'objet, de l'objet partiel, de l'objet pour autant qu'il est ici le resurgissement, l'effet de la constellation parentale ? une aveugle. Cette aveugle va être promenée devant nos yeux tout au long de cette troisième pièce, et de la façon la plus émouvante. Elle apparaît dans le bal masqué, où se figure la fin d'un moment de cette Rome qui est à la veille de sa prise par les garibaldiens. C'est aussi une sorte de fin qui se célèbre dans cette fête de nuit, celle d'un noble polonais qui, poussé au terme de sa solvabilité, doit voir le lendemain entrer dans sa propriété les huissiers. Ce noble polonais est ici aussi bien pour à un moment nous rappeler, sous la forme d'une figure sur un camée, une personne dont on a entendu parler tant de fois et qui est morte bien tristement. Faisons une croix sur elle, n'en parlons plus. Tous les spectateurs entendent bien qu'il s'agit de la nommée Lumîr<sup>14</sup>, et aussi ce noble, tout chargé de la noblesse et du romantisme de la Pologne martyre, est tout de même ce type de noble qui se trouve inexplicablement avoir toujours une villa à liquider.

C'est dans ce contexte que nous voyons se promener l'aveugle Pensée comme si elle voyait clair. Car sa surprenante sensibilité lui permet en un instant de visite préliminaire d'avoir par sa fine perception des échos, des approches, des mouvements, dès quelques marches franchies... de repérer toute la structure d'un lieu. Si nous, spectateurs, savons qu'elle est aveugle, pendant tout un acte ceux qui sont avec elle, les invités de cette fête, pourront l'ignorer, et spécialement celui sur lequel s'est porté son désir. Ce personnage, Orian, vaut un mot de présentation pour ceux qui n'ont pas lu la pièce.

Orian, redoublé de son frère Orso, porte ce nom bien claudélien qui semble, par son bruit et cette même construction légèrement déformée, accentué quant au signifiant par une bizarrerie qui est la même que nous retrouvons dans tellement de personnages de la tragédie claudélienne - rappelez-vous de Sir Thomas Pollock Nageoire<sup>15</sup> - de Homodarmes. Cela a un aussi joli bruit que celui qu'il y a dans le texte sur les armures d'André Breton dans « le peu de réalité »<sup>16</sup>. Ces deux personnages Orian et Orso sont en jeu. Orso est le brave gars qui aime Pensée. Orian qui n'est pas tout à fait un jumeau, qui est le grand frère, c'est celui vers quoi Pensée a porté son désir. Pourquoi vers lui, si ce n'est parce qu'il est inaccessible. Car à vrai dire, pour cette aveugle, le texte et le mythe claudéliens nous indiquent qu'il lui est à peine possible de les distinguer

14. P. Claudel, *Le père humilié*, acte I, scène II, p. 319.

15. P. Claudel, *L'échange*, 1<sup>re</sup> publication dans *L'Ermitage*, 1900.

16. André Breton, *Introduction au discours sur le peu de réalité*, Paris, Gallimard, 1927.

par la voix, au point qu'à la fin du drame, Orso, pendant un moment, pourra soutenir l'illusion d'être Orian mort. C'est bien qu'elle voit autre chose pour que ce soit la voix d'Orian, même quand c'est Orso qui parle, qui puisse la faire défaillir.

Mais arrêtons-nous un instant à cette fille aveugle. Qu'est-ce qu'elle veut dire ? Est-ce qu'il ne semble pas, pour voir d'abord ce qu'elle projette devant nous, qu'elle est ainsi protégée par une sorte de figure sublime de la pudeur qui s'appuie sur ceci que, de ne pouvoir se voir être vue, elle semble à l'abri du seul regard qui dévoile.

Et je ne crois pas ici d'un propos excentrique que de ramener cette dialectique que je vous fis entendre autrefois autour du thème<sup>17</sup> des perversions dites exhibitionniste et **\*\*voyeuriste\*\***. Quand je vous faisais remarquer qu'elles ne pouvaient être seulement saisies du rapport de celui qui voit et qui se montre à un partenaire simplement autre, objet ou sujet; que ce qui est intéressé dans le fantasme de l'exhibitionniste comme du voyeur, c'est un élément tiers qui implique que chez le partenaire peut éclore une conscience complice qui reçoit ce qui lui est donné à voir; que ce qui l'épanouit dans sa solitude en apparence innocente s'offre à un regard caché; qu'ainsi c'est le désir même qui soutient sa fonction dans le fantasme qui voile au sujet son rôle dans l'acte; que l'exhibitionniste et le voyeur en quelque sorte se jouissent eux-mêmes comme de voir et de montrer, mais sans savoir ce qu'ils voient et ce qu'ils montrent.

Pour Pensée, la voici donc, elle qui ne peut être surprise si je puis dire de ce qu'on ne peut rien lui montrer qui la soumette au petit autre, ni non plus qu'on ne puisse la voir sans que celui qui serait l'épieur soit, comme Actéon, frappé de cécité, qu'il commence à s'en aller en lambeaux aux morsures de la meute de ses propres désirs.

Le mystérieux pouvoir du dialogue qui se passe entre Pensée et Orian, Orian qui n'est à une lettre près justement que le nom d'un des chasseurs que Diane a métamorphosés en constellation<sup>18</sup>, ce mystérieux aveu par lequel se termine ce dialogue : *je suis aveugle* a à lui seul la force d'un "je t'aime" de ce qu'il évite toute conscience chez l'autre de ce que "je t'aime" soit dit, pour aller droit à se placer en lui comme parole. Qui saurait dire « je suis aveugle », sinon d'où la parole crée la nuit, qui, à l'entendre, ne sentirait en lui naître cette profondeur de la nuit ?

Car c'est là où je veux vous mener. C'est à la distinction, à la différence qu'il y a du rapport du se voir avec le rapport du s'entendre. Bien sûr, on remarque et on a remarqué depuis longtemps que c'est le propre de la phonation que de retentir immédiatement à l'oreille propre du -

**\*\*voyantes\*\***

17. Variante trouvée dans des notes : des *termes*.

18. P. Claudel, *Le père humilié*, acte I, scène III, p. 332.

sujet à mesure de son émission mais ce n'est pas pour autant que l'autre, à qui cette parole s'adresse, a la même place ni la même structure que celui du dévoilement visuel justement parce que la parole, elle, ne suscite pas le **\*\*voile\*\*** et parce qu'elle est, elle-même, **\*\*aveuglement\*\***. On se voit être vu, c'est pour cela qu'on s'y dérobe mais on ne s'entend pas être entendu. C'est-à-dire qu'on ne s'entend pas là où l'on s'entend, c'est-à-dire dans sa tête, ou plus exactement ceux qui sont dans ce cas - il y en a en effet qui s'entendent être entendus et ce sont les fous, les hallucinés, c'est la structure de l'hallucination verbale - ils ne sauraient s'entendre être entendus qu'à la place de l'Autre, là où l'on entend l'Autre renvoyer votre propre message sous sa forme inversée. Ce que veut dire Claudel avec Pensée aveugle c'est qu'il suffit que l'âme, puisque c'est de l'âme qu'il s'agit, ferme les yeux au monde (et ceci est indiqué à travers tout le dialogue de la troisième pièce) pour pouvoir être ce dont le monde manque, et l'objet le plus désirable du monde. Psyché qui ne peut plus allumer la lampe, pompe, si je puis dire, aspire à elle l'être d'Eros qui est manqué.

Le mythe de Poros et de Penia renaît ici sous la forme de l'aveuglement spirituel, car il nous est dit que Pensée incarne ici la figure de la Synagogue<sup>19</sup> même, telle qu'elle est représentée au porche de la cathédrale de Reims, les yeux bandés.

D'autre part, Orian qui est en face d'elle est bien celui dont le don ne peut être reçu justement parce qu'il est surabondance. Orian est une autre forme du refus. S'il ne donne pas à Pensée son amour c'est, dit-il, parce que ses dons il les doit ailleurs, à tous, à l'œuvre divine. Ce qu'il méconnaît, c'est justement ce qui lui est demandé dans l'amour, ce n'est pas sa Poros, sa ressource, sa richesse spirituelle, sa surabondance, ni même comme il s'exprime sa joie, c'est justement ce qu'il n'a pas. Qu'il soit un saint, bien sûr, mais il est assez frappant que Claudel nous montre ici les limites de la sainteté. Car c'est un fait que le désir est ici plus fort que la sainteté elle-même, car c'est un fait qu'Orian, le saint, dans le dialogue avec Pensée fléchit et cède et perd la partie et, pour tout dire, pour appeler les choses par leur nom, qu'il baise bel et bien la petite Pensée. Et c'est ce qu'elle veut.

Et tout au long du drame et de la pièce elle n'a pas perdu une demi seconde, un quart de ligne pour opérer dans ce sens par les voies que nous n'appellerons pas les plus courtes, mais assurément les plus droites, les plus sûres. Pensée de Coûfontaine est vraiment la renaissance de toutes ces fatalités qui commencent par le stupre, continuent par la traite tirée sur l'honneur, par la mésalliance, l'abjuration, le louis-philippisme - que je

**\*\*le voir\*\***

**\*\*aveuglement\*\***

19. P. Claudel, *Le père humilié*, acte I, scène III, p. 341.

ne sais qui appelait le second tempire<sup>20</sup> - pour renaître là comme avant le péché, comme l'innocence mais pas pour autant la nature.

C'est pourquoi il importe de voir sur quelle scène culmine tout le drame, cette **\*\*scène\*\***, la dernière, celle où Pensée se confie avec sa mère qui étend sur elle son aile protectrice et le fait parce qu'elle est restée enceinte des œuvres du nommé Orian. Pensée reçoit la visite du frère, Orso, qui vient ici lui porter de celui qui est mort le dernier message mais que la logique de la pièce et toute la situation antérieure ont créé, puisque tout l'effort d'Orian a été de faire accepter à Pensée comme à Orso une chose énorme : qu'ils s'épousent ; **\*\*Orian\*\*** le saint ne voit pas d'obstacles à ce que son bon et brave petit frère, lui, trouve son bonheur, c'est à son niveau.

C'est un brave et un courageux. Et d'ailleurs la déclaration du gars ne laisse aucun doute, il est capable d'assurer le mariage avec une femme qui ne l'aime pas, on en viendra toujours à bout.

C'est un courageux, c'est son affaire. Il a d'abord combattu à gauche, on lui a dit qu'il s'est trompé, il combat à droite; il était chez les garibaldiens, il a rejoint les zouaves du Pape; il est toujours là, bon pied bon œil, c'est un gars sûr. Ne riez pas trop de ce connard, c'est un piège. Et nous allons voir tout à l'heure pourquoi, et en quoi, car à la vérité dans son dialogue avec Pensée nous ne songeons plus à en rire.

Qu'est Pensée dans cette dernière scène ? l'objet sublime sûrement. L'objet sublime en tant que déjà nous avons indiqué sa position l'année dernière comme substitut de la Chose, vous l'avez entendu au passage, la nature de la Chose n'est pas si loin de celle de la femme, s'il n'était vrai qu'à toute façon que nous avons de nous approcher de cette Chose, la femme s'avère être encore bien autre chose. Je dis la moindre femme, et à la vérité Claudel pas plus qu'un autre ne nous montre qu'il en ait la dernière idée, bien loin de là. Cette héroïne de Claudel, cette femme qu'il nous foment, c'est la femme d'un certain désir. Tout de même rendons-lui cette justice qu'ailleurs, dans le Partage de *Midi*, Claudel nous a fait une femme, Ysé, qui n'est pas si mal, ça y ressemble fort à ce que c'est, la femme.

Ici nous sommes en présence de l'objet d'un désir. Et ce que je veux vous montrer, qui est inscrit dans son image, c'est que c'est un désir qui n'a plus à ce niveau de dépouillement que la castration pour le séparer mais le séparer radicalement d'aucun désir naturel. A la vérité, si vous regardez ce qui se passe sur la scène, c'est assez beau mais pour le situer exactement je vous prierai de vous rappeler le cylindre anamorphique que je vous ai présenté en réalité, bel et bien - le tube sur cette table - à

**\*\*reine\*\***

**\*\*Orso\*\***

20. Nous laissons à ce mot d'esprit l'orthographe de la sténotypiste, n'ayant pas identifié son auteur.

savoir ce cylindre sur lequel venait se projeter une figure de Rubens, celle de la mise en croix, par l'artifice d'une sorte de dessin informe qui était astucieusement inscrit à la base de ce cylindre<sup>21</sup>. De cela je vous ai fait l'image de ce mécanisme du reflet de cette figure fascinante, de cette beauté érigée telle qu'elle se projette à la limite pour nous empêcher d'aller plus loin au cœur de la Chose. Si tant est qu'ici la figure de Pensée et toute la ligne de ce drame soit faite pour nous porter à cette limite un peu plus reculée, que voyons-nous, sinon une figure de femme divinisée pour être encore ici, cette femme, crucifiée. Le geste est indiqué dans le texte comme il revient avec insistance dans tellement d'autres points de l'œuvre claudélienne, depuis la princesse de Tête *d'Or* jusqu'à Sygne elle-même, jusqu'à Ysé, jusqu'à la figure de Dona Prouhèze<sup>22</sup>.

Cette figure porte en elle quoi ? un enfant sans doute, mais n'oublions pas ce qui nous est dit, c'est que pour la première fois cet enfant vient en elle de s'animer, de bouger, et ce moment est le moment où elle est venue à prendre en elle l'âme, dit-elle, de celui qui est mort.

Comment cette capture de l'âme nous est-elle représentée, figurée ? C'est un vrai acte de vampirisme, elle se referme, si je puis dire, avec les ailes de son manteau sur la corbeille de fleurs qu'avait envoyées le frère Orso, ces fleurs qui montent d'un terreau dont le dialogue vient nous révéler, détail macabre, qu'il contient le cœur éviscéré de son amant, Orian. C'est là ce dont, quand elle se relève, elle est censée avoir fait repasser en elle l'essence symbolique, c'est cette âme qu'elle impose, avec la sienne propre, dit-elle, sur les lèvres de ce frère qui vient de s'engager à elle pour donner un père à l'enfant, tout en disant qu'il ne sera jamais son époux. Et cette transmission, cette réalisation singulière de cette fusion des âmes qui est celle dont les deux premières citations que je vous ai faites au début de ce discours, de *L'otage* d'une part, du pain *dur* de l'autre, nous est indiquée comme étant l'aspiration suprême de l'amour. C'est de cette fusion des âmes qu'en somme Orso, dont on sait qu'il va aller rejoindre son frère dans la mort, est là le porteur désigné, le véhicule, le messenger.

Qu'est-ce à dire ? Je vous l'ai dit tout à l'heure, ce pauvre Orso qui nous fait sourire jusque dans cette fonction où il s'achève, de mari postiche, ne nous y trompons pas, ne nous laissons pas prendre à son ridicule, car la place qu'il occupe est celle-là même en fin de compte dans laquelle nous sommes appelés à être ici captivés. C'est à notre désir, et comme révélation de sa structure, qu'est proposé ce fantasme qui nous révèle quelle est cette puissance magnifique qui nous attire dans la femme,

21. J. Lacan, *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 162.

22. Cf. P. Claudel, *Le soulier de satin*.

et pas forcément, comme [on] le dit, en haut, que cette puissance est tierce, et que c'est celle qui ne saurait être la nôtre qu'à représenter notre perte.

Il y a toujours dans le désir quelque délice de la mort, mais d'une mort que nous ne pouvons nous-même nous infliger. Nous retrouvons ici les quatre termes qui sont représentés si je puis dire en nous comme dans les deux frères, a -a', et à nous le sujet, \$, pour autant que nous n'y comprenons rien, et cette figure de l'Autre incarnée en cette femme. Entre ces quatre éléments, toutes sortes de variétés sont possibles de cette \*\*\*"inflexion"\*\*\*<sup>23</sup> de la mort parmi lesquelles il est possible d'énumérer toutes les formes les plus perverses du désir.

Ici c'est seulement le cas le plus éthique pour autant que c'est l'homme vrai, l'homme achevé et qui s'affirme et se maintient dans sa virilité, Orian, qui en fait les frais par sa mort. Ceci nous rappelle que \*\*\* ces frais il les fait toujours et dans tous les cas, même si du point de vue de la morale c'est de façon plus coûteuse pour son humanité, s'il les ravale, ces frais, au niveau du plaisir. Ainsi se termine le dessein du poète. Ce qu'il nous montre, c'est enfin, après le drame de sujets en tant que pures victimes du logos, du langage, ce qu'y devient le désir, et pour cela, ce désir, il nous le rend visible. La figure de la femme, de ce terrible sujet qu'est Pensée de Coûfontaine, c'est l'objet du désir. Elle mérite son nom, Pensée, elle est pensée sur le désir. L'amour de l'autre, cet amour qu'elle exprime, c'est là-même où en se figeant elle devient l'objet du désir.

Telle est la topologie où s'achève un long cheminement de la tragédie. Comme tout procès, comme tout progrès de l'articulation humaine, c'est après coup seulement que se perçoit ce qui converge dans les lignes tracées dans le passé traditionnel, annonce ce qui un jour vient au jour quand tout au long de la tragédie d'Euripide nous trouvons comme une sorte de bât qui le blesse \*\*\* le rapport au désir et plus spécialement au désir de la femme. Ce qu'on appelle la misogynie d'Euripide, c'est cette sorte d'aberration, de folie qui semble frapper toute sa poésie. Nous ne pouvons la saisir et la comprendre que de ce qu'elle est devenue, de ce qu'elle s'est élaborée à travers toute la sublimation de la tradition chrétienne.

Ces perspectives, ces extrêmes, ces points d'écartèlement des termes dont la croisée pour nous nécessite des effets auxquels nous avons affaire, ceux de la névrose en tant que dans la pensée freudienne ils s'affirment comme plus originels que ceux du juste milieu, que ceux de la normale, il est nécessaire que nous les touchions, que nous les explorions, que nous en connaissions les extrêmes, si nous voulons que notre action se situe d'une façon orientée, non pas captive de tels mirages toujours à notre

\*\*\*inflexion\*\*

\*\*\*c'est vrai

\*\*\*comme une [lacune] qui l'exaspère

23. S'agit-il du terme *inflexion* ou bien du substantif construit à partir du verbe *infliger* ?

portée, du bien, de l'entre aide mais de ce qu'il peut y avoir \*\*à exiger d'audace, même sous les formes les plus obscures dans l'autre, à l'accompagner dans le transfert\*\*<sup>24</sup>.

« Les extrêmes se touchent » disait je ne sais plus qui. Il faut au moins un instant que nous les touchions pour pouvoir voir ce qui est ici ma fin, repérer exactement quelle doit être notre place au moment où le sujet est sur le seul chemin où nous devons le conduire, celui où il doit articuler son désir.

\*\*mais de ce qu'il peut y avoir, même sous les formes les plus obscures, dans l'autre où nous avons l'audace de l'accompagner dans le transfert, peut exiger.\*\*

24. Variante envisagée : *mais de ce qu'il peut y avoir à exiger d'audace, même sous les formes les plus obscures dans l'autre, et ce que peut exiger l'audace que nous avons à l'accompagner dans le transfert.*



Qu'est-ce que nous allons faire du côté de Claudel dans une année où le temps ne nous est plus maintenant encore large pour formuler ce que nous avons à dire sur le transfert ?

Notre propos, par certains côtés, peut vous donner **ce** sentiment du moins pour quelqu'un de moins averti. Tout de même tout ce que nous avons dit a un axe commun dont je pense [que] je l'ai assez articulé pour que vous vous soyez aperçus que c'est cela qui est l'essentiel de ma visée cette année.

Et pour désigner ce point j'essaierai de vous le préciser ainsi. On a beaucoup parlé du transfert depuis que l'analyse existe, on en parle toujours. Il est clair que ce n'est pas simplement un espoir théorique, que nous devons quand même savoir ce qu'est ce dans quoi nous nous déplaçons sans cesse, au moyen de quoi nous soutenons ce mouvement.

Je vous dirai que l'axe de ce que je vous désigne cette année est quelque chose qui peut se dire ainsi: en quoi devons-nous nous considérer comme intéressés par le transfert ? Cette espèce de déplacement de la question ne signifie pas pour autant que nous tenions pour résolue la question de ce qu'est le transfert lui-même. Mais c'est justement en raison des différences de points de vue très profondes qui se manifestent dans la communauté analytique, non seulement actuellement mais dans les étapes de ce que l'on a pensé sur le transfert - il apparaît des divergences qui sont sensibles - que je crois que ce déplacement est nécessaire pour que nous arrivions à nous rendre compte de ce qui, de la cause de ces divergences, **permettant** de concevoir ce "faute de quoi" elles se sont produites, **est** ce qui peut aussi permettre de concevoir que nous tenons toujours pour certain que chacun de ces points de vue sur le transfert a sa vérité, est utilisable.

La question que je pose n'est pas celle du contre-transfert. Ce qu'on a mis sous la rubrique du contre-transfert est une espèce de **vaste** fourre-tout d'expériences qui comporte ou qui semblerait comporter à peu près tout ce que nous sommes capables d'éprouver dans notre métier. C'est vraiment rendre la notion désormais tout à fait inutilisable de prendre les choses ainsi, car il est clair que c'est faire entrer toutes sortes d'impuretés dans la situation. Il est clair que nous sommes hommes, et comme tels

**le**

**permet en [lacune]**

**et**

**en vase**

affectés de mille façons par la présence du malade [et] le problème même de ce qu'il s'agit de faire dans un cas défini par ses coordonnées toutes particulières; mettre tout cela sous le registre du contre-transfert, l'ajouter à ce qui doit être considéré essentiellement comme notre participation au transfert, c'est rendre vraiment la suite des choses impossible.

Cette participation qui est la nôtre au transfert, comment pouvons-nous la concevoir, et est-ce que ce n'est pas cela qui va nous permettre de situer très précisément ce qui est le cœur du phénomène du transfert chez le sujet, **\*\*l'analysé\*\*** ? Il y a quelque chose qui est peut-être suggéré **\*\*comme un\*\*** "peut-être" du moins "pourquoi pas" si vous voulez, c'est qu'il se pourrait que la nécessité seule de répondre au transfert fût quelque chose qui intéressât notre être, que ce ne fût pas simplement la définition d'une conduite à tenir, d'un *handling*, de quelque chose d'extérieur à nous, d'un how to do, comment faire ? E se pourrait, et, si vous m'entendez depuis des années, il est certain que tout ce qu'implique ce vers quoi je vous mène, c'est que ce dont il s'agit dans notre implication dans le transfert, c'est quelque chose qui est de l'ordre de ce que je viens d'appeler en disant que cela intéresse notre être.

Et après tout, même c'est si évident que même ce qui peut m'être le plus opposé dans l'analyse (je veux dire qui est le moins articulé de ce qui se révèle des façons d'aborder la situation analytique aussi bien dans son départ que dans son arrivée de la façon pour laquelle je peux avoir le plus d'aversion), c'est tout de même de ce côté-là qu'on aura entendu un jour dire comme une espèce de remarque massive - il ne s'agissait pas du transfert mais de l'action de l'analyste - que « l'analyste agit moins par ce qu'il dit et par ce qu'il fait que par ce qu'il est »<sup>1</sup>. Ne vous y trompez pas, la façon de s'exprimer me paraît tout ce qu'il y a de plus heurtante, dans la mesure justement où elle dit quelque chose de juste et où elle le dit d'une façon qui ferme tout de suite la porte, elle est bien faite justement pour me mettre en boule.

En fait c'est depuis le départ toute la question. Ce qui est donné quand on définit la situation "objectivement", c'est **\*\*\*** que pour le malade l'analyste joue son rôle transférentiel précisément dans la mesure où pour le malade il est ce qu'il n'est pas... justement sur le plan de ce qu'on peut appeler la réalité. Ceci permet de juger le degré, l'angle de déviation du transfert, justement dans la mesure où le phénomène du transfert va nous

**\*\*l'analyse\*\***

**\*\*commun\*\***

**\*\*\*ceci**

1. Cf. *La Psychanalyse d'aujourd'hui*, Paris, PUF, 1956 : S. Nacht, « La thérapeutique psychanalytique » (p. 135), où l'on peut lire : *Aussi nous arrive-t-il parfois de soutenir que ce qui importe surtout dans une analyse ce n'est pas tant ce que l'analyste dit ou fait que ce qu'il est. Ce qu'il dit ou fait, l'analyste le tient en principe de l'enseignement qu'il a reçu. Mais l'usage même qu'il fait de cet enseignement dépend en grande partie de sa personnalité.*

aider à faire le malade s'apercevoir, à cet angle de déviation, jusqu'à quel point il est loin du réel à cause de ce qu'il produit, en somme à l'aide du transfert, de fictif.

Et pourtant il y a du vrai. Il est certain qu'il y a du vrai dans ceci que l'analyste intervient par quelque chose qui est de l'ordre de son être, c'est un fait d'abord d'expérience. Puisque c'est tout de même quelque chose qui est tout ce qu'il y a de plus probable, pourquoi y aurait-il besoin de cette mise au point, de cette correction de la position subjective, de cette recherche dans la formation de l'analyste dans cette expérience où nous essayons de le faire descendre ou monter, si ce n'était pas pour que quelque chose dans sa position soit appelé à fonctionner d'une façon efficace, dans un rapport qui d'aucune façon n'est décrit par nous comme pouvant entièrement s'épuiser dans une manipulation, fût-elle réciproque?

Aussi bien tout ce qui s'est développé à partir de Freud, après Freud, concernant la portée du transfert met en jeu l'analyste comme un existant. Et on peut même diviser ces articulations du transfert d'une façon assez claire qui n'épuise pas la question, qui recouvre assez bien les tendances, si vous voulez ces deux tendances, comme on s'exprime, de la psychanalyse moderne dont j'ai donné les éponymes - mais d'une façon qui n'est pas exhaustive, c'est simplement pour les épingle - avec Mélanie Klein d'un côté et Anna Freud de l'autre.

Je veux dire que la tendance Mélanie Klein a tendu à mettre l'accent sur la fonction d'objet de l'analyste dans la relation transférentielle. Bien sûr ça n'est pas là le départ de la position, mais c'est dans la mesure où elle restait, cette tendance - même si vous voulez vous pouvez dire que c'est Mélanie Klein la plus fidèle à la pensée freudienne, à la tradition freudienne - la plus fidèle, qu'elle a été amenée à articuler la relation transférentielle en termes de fonction d'objet pour l'analyste. Je m'explique. Dans la mesure où dès le départ de l'analyse, dès les premiers pas, dès les premiers mots, la relation analytique est pensée par Mélanie Klein comme dominée par les fantasmes inconscients qui sont là tout de suite ce à quoi il nous faut viser, ce à quoi nous avons affaire, ce que dès le départ, je ne dis pas que nous devons mais nous pouvons interpréter, c'est dans cette mesure que Mélanie Klein a été amenée à faire fonctionner l'analyste, la présence analytique dans l'analyste, l'intention de l'analyste pour le sujet comme bon ou comme mauvais objet.

Je ne dis pas que c'est là une conséquence nécessaire, je crois même que c'est une conséquence qui n'est nécessaire qu'en fonction des défauts de la pensée kleinienne. C'est justement dans la mesure où la fonction du fantasme, encore qu'aperçue de façon très prégnante, a été par elle insuffisamment articulée, c'est le grand défaut de l'articulation kleinienne, \*\*\* que même chez ses meilleurs acolytes ou disciples qui certes plus

\*\*\*c'est

d'une fois s'y sont efforcés, la théorie du fantasme n'a jamais vraiment abouti. Et pourtant il y a beaucoup d'éléments extrêmement utilisables. La fonction, par exemple, primordiale de la symbolisation y a été articulée, accentuée d'une façon qui par certains côtés va jusqu'à être très satisfaisante. En fait toute la clé de la correction nécessitée par la théorie du fantasme dans Mélanie Klein est tout entière dans le symbole que je vous donne du fantasme  $S \diamond a$ , qui peut se lire, S barré désir de a. Le S, il s'agit de savoir ce que c'est, ce n'est pas simplement le corrélatif noétique de l'objet, il est dans le fantasme. Bien sûr ça n'est pas facile, sauf à faire le tour que je vous fais refaire par mille modes d'approche, par mille façons d'exercer cette expérience du fantasme. C'est dans ce que nécessite l'approche de cette expérience que vous comprendrez mieux, si déjà vous avez cru entrevoir quelque chose ou simplement si jusqu'ici cela vous a paru obscur, que vous comprendrez ce que j'essaie de promouvoir avec cette formalisation.

Mais poursuivons. L'autre versant de la théorie du transfert est celui qui met l'accent sur ceci qui n'est pas moins irréductible et est aussi plus évidemment vrai, que l'analyste est intéressé dans le transfert comme sujet. C'est évidemment à ce versant que se réfère cette accentuation qui est mise, dans l'autre mode de pensée du transfert<sup>2</sup>, sur l'alliance thérapeutique.

Il y a une véritable cohérence interne entre ceci et ce qui l'accompagne, ce corrélat de l'analyste, mode de concevoir le transfert qui est le second, celui pour lequel j'ai épinglé Anna Freud (qui le désigne en effet pas mal mais elle n'est pas la seule) qui met l'accent sur les pouvoirs de l'*ego*. Il ne s'agit pas simplement de les reconnaître objectivement, il s'agit de la place qu'on leur donne dans la thérapeutique. Et là qu'est-ce qu'on vous dira? C'est qu'il y a toute une première partie du traitement où il n'est même pas question de parler, de penser à mettre en jeu ce qui est à proprement parler du plan de l'inconscient. Vous n'avez d'abord que défenses, c'est le moindre de ce qu'on pourra vous dire, ceci pendant un bon bout de temps. Ceci se nuance plus dans la pratique que dans ce qui se doctrine, c'est **\*\*à\*\*** deviner à travers la théorie qui en est faite. Ce n'est pas tout à fait la même chose de mettre au premier plan, ce qui est combien légitime, l'importance des défenses et d'arriver à théoriser les choses jusqu'à faire de l'*ego* lui-même une espèce de masse d'inertie qui peut même être conçue (et c'est le propre de l'école de Kris, Hartmann et des autres) comme comportant après tout, disons-le, des éléments pour nous irréductibles, ininterprétables en fin de compte.

**\*\*de\*\***

2. Variante envisagée : *penser le transfert*.

C'est à ça qu'ils aboutissent et les choses sont claires, je ne leur fais pas dire ce qu'ils ne disent pas, ils le disent. Et le pas plus loin, c'est qu'après tout il en est très bien ainsi, et que même on devrait le rendre encore plus irréductible cet *ego*, y rajouter des défenses. Après tout c'est un mode concevable de mener l'analyse. Je ne suis pas du tout, en ce moment, en train d'y mettre même une connotation de jugement de rejet, c'est comme ça. Ce qu'on peut dire en tout cas c'est que, comparé à [ce que] l'autre versant tranchant formule, il ne semble pas que ce soit ce côté-là qui soit le plus freudien, c'est le moins qu'on puisse dire.

Mais nous avons autre chose à faire, n'est-ce pas, dans notre propos d'aujourd'hui, de cette année, que de revenir sur cette connotation de l'excentricité à laquelle nous avons donné, dans les premières années de notre enseignement, tellement d'importance. On a pu y voir quelque intention polémique alors que je vous assure que c'est bien loin de ma pensée. Mais ce dont il s'agit, c'est de changer le niveau d'accommodation de la pensée. Les choses ne sont plus tout à fait pareilles maintenant, mais ces déviations prenaient \*\*\* dans la communauté analytique une valeur vraiment fascinante qui allait jusqu'à ôter le sentiment qu'il y avait des questions.

Restaurée une certaine perspective, remise au jour une certaine inspiration grâce à quelque chose qui n'est aussi que restauration de la langue analytique, je veux dire de sa structure, [de] ce qui a servi à la faire surgir au départ dans Freud, la situation est différente. Et le seul fait, même pour ceux qui ici peuvent se sentir un petit peu égarés par le fait que nous allions à toute pompe en un endroit de mon séminaire sur Claudel, qu'ils ont le sentiment tout de même que cela a le rapport le plus étroit avec la question du transfert, prouve bien à soi tout seul qu'il y a quelque chose de suffisamment changé, qu'il n'y a plus besoin d'insister sur le côté négatif de telle ou telle tendance. Ce ne sont pas les côtés négatifs qui nous intéressent mais les côtés positifs, ceux par lesquels ils peuvent servir pour nous aussi bien et du point où nous sommes d'éléments de construction.

Alors, pourquoi ça peut-il nous servir ce que j'appellerai par exemple d'un mot bref cette mythologie claudélienne ? C'est amusant... je dois vous dire que j'ai été moi-même surpris en relisant ces jours-ci un truc que je n'avais jamais relu parce qu'on l'a publié non corrigé; c'est Jean Wahl qui l'a fait au temps où je faisais des petits discours ouverts à tous au Collège philosophique. C'était quelque chose sur la névrose obsessionnelle dont je ne me souviens plus comment il est intitulé, *Le mythe du névrosé* je crois - vous voyez que nous sommes déjà au cœur de la question - *Le mythe du névrosé* où à propos de "l'homme aux rats" je montrais la fonction des structures mythiques dans le déterminisme des symptômes. Comme j'avais à le corriger, j'ai considéré la chose comme

\*\*\*vraiment

impossible. Avec le temps, bizarrement, je l'ai relu sans trop de mécontentement et j'ai eu la surprise d'y voir - on m'aurait coupé la tête je ne l'aurais pas dit - que j'y parlais du père humilié<sup>3</sup>. Il devait y avoir des raisons pour ces choses-là. Ce n'est quand même pas parce que j'ai rencontré Pu accent circonflexe que je vous en parle. Alors reprenons.

Qu'est-ce que l'analysé vient chercher ? Il vient chercher ce qu'il y a à trouver ou, plus exactement, s'il cherche c'est parce qu'il y a quelque chose à trouver. Et la seule chose qu'il y a à trouver à proprement parler c'est le trope par excellence, le trope des tropes, ce qu'on appelle son destin. Si nous oublions qu'il y a un certain rapport entre l'analyse et cette espèce de chose qui est de l'ordre de la figure, au sens où le mot figure peut s'employer pour dire figure du destin, comme on dit aussi bien figure de rhétorique et que c'est pour cela que l'analyse n'a pas même pu faire un pas sans ce [mythe]<sup>4</sup>, cela veut dire qu'on oublie simplement ses origines.

Il y a une chance c'est que parallèlement... Dans l'évolution de l'analyse elle-même il y a une sorte de glissement qui est le fait d'une pratique toujours plus insistante, toujours plus prégnante, exigeante dans ses résultats à fournir, ainsi donc l'évolution de l'analyse a pu risquer de nous faire oublier l'importance, le poids de cette formulation des mythes, du mythe à l'origine. Heureusement ailleurs on a continué à beaucoup s'y intéresser, de sorte que c'est un détour, quelque chose qui nous revient peut-être plus légitimement que nous croyons ; nous y sommes peut-être pour quelque chose à cet intérêt de la fonction du mythe.

J'y ai fait allusion, plus qu'allusion, je l'ai articulé depuis longtemps, depuis le premier travail d'avant le séminaire - le séminaire était tout de même commencé, il y avait des gens qui venaient le faire avec moi, chez moi - sur "l'homme aux rats". C'est déjà le fonctionnement, la mise en jeu de l'articulation structurale du mythe telle qu'elle est appliquée depuis (et d'une façon suivie, systématique, développée par Lévi-Strauss par exemple dans son séminaire à lui) déjà ceci j'ai essayé de vous [en] montrer la valeur, le fonctionnement, pour expliquer ce qui se passe dans l'histoire de l'homme aux rats.

Pour ceux qui ont laissé passer les choses ou qui ne le savent pas, l'articulation structuraliste du mythe, c'est ce quelque chose prenant un mythe dans son ensemble, je veux dire l'épos, l'histoire, la façon dont ça se raconte de bout en bout pour construire une sorte de modèle qui est uniquement constitué par une série de connotations oppositionnelles à l'intérieur du mythe, **des** fonctions intéressées dans le mythe, par exemple [dans] le mythe d'Œdipe, le rapport père-fils, l'inceste **\*\*\***. Je

**\*\*les\*\***

**\*\*\*par exemple**

3. J. Lacan, « Le mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose », conférence au Collège philosophique, 1953 ; texte établi par J.A.M., Ornicar?, n° 17/18, Lyse, 1979, p. 289-307.

4. Lacune dans la sténotypie.

schématise bien sûr, je veux dire que je réduis pour vous dire de quoi il s'agit. On s'aperçoit que le mythe ne s'arrête pas là, à savoir les générations suivantes - si c'est un mythe, ce terme de génération ne peut pas être conçu comme simplement la suite de l'entrée des acteurs - il faut toujours qu'il y en ait; quand les vieux sont tombés, il y en a des petits qui reviennent pour que ça recommence.

E y a une **\*\*cohérence\*\*** signifiante en ce qui se produit dans la constellation qui suit la première constellation, et c'est cette cohérence qui nous intéresse. Il se passe quelque chose que vous connoterez comme vous voudrez, les frères ennemis, puis d'autre part la fonction d'un amour transcendant qui va contre la loi, comme l'inceste, mais manifestement situé à l'opposé dans sa fonction, en tout cas ayant des relations que nous pouvons définir par un certain nombre de termes oppositionnels avec la figure de l'inceste.

Bref, je passe ce qui se passe au niveau d'Antigone. C'est un jeu dans lequel il s'agit justement d'y détecter les règles qui lui donnent sa rigueur, et remarquez qu'il n'y a pas d'autre rigueur concevable que celle qui s'instaure dans le jeu justement. Bref, ce qui nous permet dans la fonction du mythe, dans ce jeu dans lequel les transformations s'opèrent selon certaines règles et qui se trouvent de ce fait avoir une valeur révélatrice, créatrice de configurations supérieures, de cas particuliers illuminants par exemple, bref, [de] démontrer cette même sorte de fécondité qui est celle des mathématiques, c'est de cela qu'il s'agit [dans] l'élucidation des mythes.

Et ceci nous intéresse de la façon la plus directe, puisqu'il ne peut se faire que nous n'abordions le sujet auquel nous avons affaire dans l'analyse sans rencontrer ces fonctions du mythe. C'est un fait prouvé par l'expérience. En tout cas **\*\*\*** les premiers pas de l'analyse **\*\*étaient\*\*** soutenus par cette référence au mythe, dès la *Traumdeutung* et dès les lettres à Fliess : le mythe d'OEdipe. **\*\*\*** Le fait que nous l'élidions, nous mettions entre parenthèses, que nous essayions de tout exprimer, la fonction par exemple du conflit entre tendances primordiales jusqu'aux plus radicales, les défenses contre toute l'articulation connotée topiquement dans l'accent de l'ego, dans la thèse sur le narcissisme la fonction de l'ego idéal, d'un certain ça comme permettant d'articuler toute notre expérience sous le mode économique comme on dit, il ne peut pas se faire qu'aller dans ce sens et perdre l'autre **\*\*pôle\*\*** de référence ne représente à proprement parler ce qui dans notre expérience doit se **\*\*noter\*\*** comme, à proprement parler au sens positif que ça a pour nous, un oubli. Ça n'empêche pas que l'expérience qui se continue puisse être une expérience analytique, c'est une expérience analytique qui oublie ses propres termes.

Vous voyez que je reviens, comme je fais souvent et comme je fais presque toujours après tout, à articuler des choses alphabétiques. Ce n'est

**\*\*conférence\*\***

**\*\*\*c'est dès**

**\*\*s'aider\*\***

**\*\*\*Il ne peut pas se faire non plus**

**\*\*bord\*\***

**\*\*coter\*\***

pas uniquement par plaisir de l'épellement<sup>5</sup>, quoiqu'il existe, mais **\*\*ceci\*\*** permet de poser dans leur caractère tout à fait **\*\*cru\*\*** les vraies questions qui se posent. La vraie question qui se pose, là où elle commence, ça n'est pas seulement... **\*\*\*** est-ce que c'est ça l'analyse en fin de compte, une introduction du sujet à son destin ? Bien sûr que non. Ce serait nous placer dans une position démiurgique qui n'a jamais été celle occupée par l'analyste.

Mais alors pour rester à ce niveau tout à fait de départ et massif, il y a une sorte de formule qui prend bien sa valeur de se dégager tout naturellement de ces façons de poser la question qui en valent bien d'autres. **\*\*\*** Avant, que nous nous croyions assez malins et assez forts pour parler de je ne sais quoi qui serait "une normale"; en fait, nous ne nous sommes jamais crus si forts ni si malins pour ne pas sentir tant soit peu flageoler notre plume chaque fois que nous nous sommes attaqués à ce sujet de ce que c'est qu'une normale. Jones a écrit là-dessus un article<sup>6</sup>, il faut dire qu'il n'avait pas froid aux yeux, il faut dire aussi qu'il s'en tire pas trop mal, mais aussi on voit la difficulté.

Quoi qu'il en soit il faut bien, que nous mettions l'accent là-dessus, c'est que ça n'est vraiment que par un escamotage que nous pouvons même faire entrer en jeu une notion quelconque dans l'analyse de normalisation. C'est par une partialisation théorique, c'est quand nous considérons les choses sous un certain angle, quand nous nous mettons par exemple à parler de maturation instinctive, comme si c'était là tout ce dont il s'agit. Nous nous livrons alors à ces extraordinaires **\*\*ratiocinations\*\*** confinant à une prêcherie moralisante qui est tellement de nature à inspirer la méfiance et le recul. Faire entrer sans plus une notion normale de quoi que ce soit qui ait un rapport quel qu'il soit avec notre praxis, alors que justement ce que nous y découvrons, c'est à quel point le sujet prétendu, dit "normal" [est] justement ce qui est fait pour nous inspirer, quant à ce qui permet ses apparences, la suspicion la plus radicale et la plus assurée quant à ces résultats... Il faut tout de même savoir si nous sommes capables d'employer la notion de normal pour quoi que ce soit qui soit à l'horizon de notre pratique.

Alors limitons-nous pour l'instant à la question. Est-ce que l'effort de déchiffrement, quelque chose qui repère la figure du destin, ce qu'est le destin... est-ce que nous pouvons dire que la maîtrise que nous en avons pris nous permet d'obtenir **\*\*\*** disons le **\*\*moins de\*\*** drame possible, l'inversion du signe ? Si la configuration humaine à laquelle nous nous attaquons c'est le drame, tragique ou pas, est-ce que nous pouvons nous contenter de cette visée du moins de drame possible ? Un sujet bien averti

**\*\*ce qui\*\***

**\*\*dru\*\***

**\*\*\*de ceci**

**\*\*\*c'est**

**\*\*vaticinations\*\***

**\*\*\*quoi ?**

**\*\*le moindre\*\***

5. L'action d'épeler est une épellation.

6. Lequel ?



- un bon averti en vaut deux - s'arrangera pour tirer sa petite épingle du jeu. Après tout, pourquoi pas ? Prétention modeste. Ça n'a jamais en rien correspondu non plus, vous le savez bien, à notre expérience. Ce n'est pas ça.

Mais je prétends que la porte par laquelle nous pouvons entrer pour dire des choses qui aient seulement quelque bon sens, je veux dire que nous ayons le sentiment d'être dans le fil de ce que nous avons à dire, c'est ceci qui comme toujours est un point, plus près de nous que ce point où tout bêtement se capture la prétendue évidence, ce qu'on appelle le sens commun où tout bêtement s'amorce le carrefour, à savoir dans le cas présent du destin, du normal. Il y a tout de même quelque chose, si nous avons découvert, si on nous a appris à voir dans la figure des symptômes quelque chose qui a rapport à cette figure du destin, il y a tout de même quelque chose, c'est que nous ne le savions pas avant et maintenant nous le savons, ça n'est donc pas de l'extérieur. Et en quelque sorte de ce que nous puissions, par ce savoir, ni nous permettre, ni permettre au sujet de se mettre de côté et que ça continue pour ceux qui continuent à marcher dans le même sens, ceci est un schéma tout à fait absurde et grossier pour la raison que le fait de savoir ou de ne pas savoir est essentiel à ces figures du destin. \*\*\*<sup>7</sup> E se développe des figures où il y a des points nécessaires, des points irréductibles, des points majeurs, des points de recroisement qui sont ceux que j'ai essayé de figurer dans *le graphe* par exemple.

Tentative dont il ne s'agit pas de savoir si elle n'est pas boiteuse, si elle n'est pas incomplète, si elle ne pourra pas peut-être beaucoup plus harmonieusement, suffisamment être construite ou reconstruite par quelqu'un d'autre, dont je veux simplement ici évoquer la visée parce que cette visée d'une structure minimale de ces quatre, de ces huit points de recroisement paraît nécessitée par la seule confrontation du sujet et du signifiant. Et c'est déjà beaucoup que de pouvoir y soutenir la nécessité, de ce seul fait, d'une Spaltung du sujet.

Cette figure, ce *graphe* \*\*\* nous permet de réconcilier avec notre expérience du développement la fonction véritable de ce qui est trauma. N'est pas trauma simplement ce qui a un moment fait irruption, a fêlé quelque part une sorte de structure qui paraît imaginée comme totale - puisque c'est à ça qu'a servi à certains la notion de narcissisme - c'est que certains événements viennent se situer à une certaine place dans cette structure, ils l'occupent, ils y prennent la valeur signifiante tenant cette place chez un sujet déterminé, c'est cela qui fait la valeur traumatique d'un événement.

\*\*\*Que cette simplification dans le langage des figures développées que sont les mythes, ne se rapportent pas au langage mais à l'implication en étant pris dans le langage qui est sescendu le jeu de la parole pour compliquer l'affaire, ses rapport avec un « Umwelt » quelconque.

\*\*\*ces points repérés, aussi les yeux, ce qui

7. Une version des notes donne : *Que cette implication des figures développées dans le langage (ces figures ne rapportant pas au langage mais à l'implication). En étant pris comme animaux dans le langage en rapport avec un "Umwelt", il se développe des figures où il y a des points irréductibles et majeurs de recroisement que j'ai illustré dans le graphe. Nous manquons d'éléments pour établir ce passage.*

D'où l'intérêt de faire un retour sur l'expérience du mythe. Dites-vous bien, pour les mythes grecs nous ne sommes pas tellement bien placés parce que nous avons bien des variantes, nous en avons même pas mal mais, si je puis dire, ce ne sont pas toujours de bonnes variantes. Je veux dire que nous ne pouvons pas garantir l'origine de ces variantes. Pour tout dire, ce ne sont pas des variantes contemporaines, ni même co-locales. C'est des réarrangements plus ou moins allégoriques, romancés et, bien sûr, ça n'est pas utilisable de la même façon que peut l'être telle ou telle variante recueillie en même temps, qu'offre la cueillette d'un mythe dans une population américaine du nord ou du sud, comme par exemple ce que nous permet de faire le matériel apporté par un [Franz] Boas ou par quelque autre.

Et aussi bien aller chercher le modèle de ce qu'il advient du conflit œdipien quand y entre justement à tel ou tel point le savoir comme tel à l'intérieur du mythe, aussi bien y aller tout à fait ailleurs, dans la fabrication shakespearienne d'*Hamlet*, comme je l'ai fait pour vous il y a deux ans et comme d'ailleurs j'avais toute licence de le faire puisque dès l'origine Freud avait pris les choses comme cela. Vous avez vu que ce que nous avons cru pouvoir y connoter c'est quelque chose qui se modifie en un autre point de la structure, et d'une façon particulièrement passionnante, puisque c'est un point tout à fait particulier, aporique du sujet, du rapport au désir que *Hamlet* a promu à la réflexion, à la méditation, à l'interprétation, à la recherche, au casse-tête structuré qu'il représente.

\*\*\* Nous avons assez bien réussi à faire sentir la spécificité de ce cas, par cette différence -- contrairement au père du meurtre oedipien, lui, le père tué dans *Hamlet*, ça n'est pas « il ne savait pas » qu'il faut dire, il savait. Non seulement il savait, mais ceci intervient dans l'incidence subjective qui nous intéresse, celle du personnage central, du seul personnage, d'*Hamlet*. C'est un drame tout entier inclus dans le sujet *Hamlet*. On lui a bien fait savoir que le père a été tué, et on le lui a fait savoir assez pour qu'il en sache long sur ce que c'est de savoir par qui. En disant ça, je ne fais que répéter ce que Freud dès l'origine a dit.

Voilà l'indication d'une méthode par où il nous est demandé de mesurer ce qu'introduit notre savoir sur la fonction de la structure elle-même. Pour dire les choses massivement et d'une façon qui me permet de repérer à sa racine ce dont il s'agit ici, à l'origine de toute névrose - comme Freud le dit dès ses premiers écrits - il y a non pas ce qu'on a interprété depuis comme une frustration, quelque chose comme ça, un arriéré laissé ouvert dans l'informe, mais une *Versagung* c'est-à-dire quelque chose qui est beaucoup plus près du refus que de la frustration, qui est autant interne qu'externe, qui est vraiment mis par Freud en une

\*\*\*que

position - **\*\*connotons\*\*** là de ce terme qui a tout au moins des résonances vulgarisées par notre langage contemporain - dans une position existentielle. [Cette] position ne met pas la normale, la possibilité de la *Versagung*, puis la névrose, mais une *Versagung* originelle au-delà de quoi il y aura la voie soit de la névrose soit de la normale, l'une ne valant ni plus ni moins que l'autre par rapport à ce départ de la possibilité de la *Versagung*. Et ce que le terme de *sagen* impliquait dans cette *Versagung* intraduisible saute aux yeux, ce n'est possible que dans le registre du *sagen*, je veux dire en tant que le *sagen* n'est pas simplement l'opération de la communication mais **\*\*le dire\*\***, mais l'émergence comme telle du signifiant en tant qu'il permet au sujet de se refuser. Ce que je peux vous dire, c'est que ce refus originel, primordial, ce pouvoir dans ce qu'il a de préjudiciel par rapport à toute notre expérience, eh bien il n'est pas possible d'en sortir, autrement dit, nous analystes, nous n'opérons, et qui ne le sait, que dans le registre de la *Versagung*, et c'est tout le temps. Et c'est pour autant que nous nous dérobon, qui ne le sait, que toute notre expérience, notre technique est structurée autour de quelque chose qui s'est exprimé d'une façon tout à fait balbutiante dans cette idée de non-gratification qui n'a jamais été nulle part dans Freud. Il s'agit d'approfondir ce qu'est cette *Versagung* spécifiée. Cette *Versagung* implique une direction progressive qui est celle que nous mettons en jeu dans l'expérience analytique. Je vais recommencer à reprendre les termes que je crois utilisables dans le mythe claudélien lui-même pour vous permettre de voir comment en tout cas c'est une façon **\*\*\*** spectaculaire d'imager comment nous sommes les messagers, les véhicules de cette *Versagung* spécifiée<sup>8</sup>. Que ce soit le mythe d'Œdipe ce qui se passe dans *Le pain dur*, je crois que maintenant vous n'en doutez plus. Que vous y retrouviez presque mes jeux de mots, que ce soit précisément [au moment] où Louis de Coûfontaine et Turelure - c'est au moment même où se formule cette espèce de demande de tendresse, c'est la première fois que ça arrive, il est vrai que c'est dix minutes avant qu'il le bousille - sont face à face, où Louis lui dit : « quand même tu es le père », vraiment doublé de ce « tuez le père » que le désir de la femme, de Lumîr lui a suggéré, **\*\*c'est superposé\*\*** littéralement d'une façon qui je vous assure n'est pas simplement le fait d'un bon hasard de français. Alors qu'est-ce que ça veut dire ce qui nous est représenté là sur la scène ? Ce que ça veut dire d'une façon énoncée, c'est que c'est à ce moment-là et de par là que le petit **\*\*Louis\*\*** devient un homme. Louis de Coûfontaine, on le lui dit, n'aura pas assez

**\*\*connotant\*\***

**\*\*le dit\*\***

**\*\*\*imagée**

**\*\*et superposant\*\***

**\*\* a il\*\***

8. Dans la sténotypie on trouve : d'imager les véhicules de cette *Versagung* spécifiée. Dans deux versions de notes d'auditeurs : Cette *Versagung* spécifiée que nous mettons en jeu dans l'analyse et dont nous sommes les véhicules... ; ...imager comment nous devons être les messagers de cette *Versagung*.

de toute sa vie pour porter ce parricide, mais aussi de ce moment-là il n'est plus un jean-foutre qui rate tout et qui se fait ravir sa terre par des tas de méchants et de petits malins. Il va devenir un fort bel ambassadeur, capable de toutes les crapuleries, ça ne va pas sans corrélation.

Il devient le père. Non seulement il le devient mais quand il en parlera plus tard, dans *Le père humilié*, à Rome, il dira : « je l'ai beaucoup connu - il n'a jamais voulu en entendre parler - ce n'était pas l'homme qu'on croit »<sup>9</sup>, laissant entendre les trésors sans doute de sensibilité et d'expérience qui s'étaient accumulés sous la caboche de cette vieille frappe. Mais il est devenu le père, bien plus, c'était sa seule chance de le devenir et, pour des raisons qui sont liées au niveau antérieur de la dramaturgie, l'affaire était bien mal emmanchée.

Mais ce qui est rendu sensible par la construction, l'intrigue est bien qu'en même temps et de ce fait il est châtré. A savoir que le désir du petit garçon, ce désir soutenu d'une façon si ambiguë, **\*\*qui le lie\*\*** à la nommée Lumîr, eh bien il n'aura pas son issue pourtant facile, toute simple. Il l'a à la portée de sa main, il n'a qu'à la ramener avec lui dans la Mitidja et tout ira bien, ils auront même beaucoup d'enfants, mais il y a quelque chose qui se produit. D'abord on ne sait pas trop si c'est qu'il en a envie ou qu'il n'en a pas envie, mais il y a une chose certaine, c'est que la bonne femme, elle, n'en veut pas. Elle lui a fait : « tu descends papa », elle s'en va vers son destin à elle, qui est le destin d'un désir, d'un vrai désir d'un personnage claudélien.

Car, disons-le, l'intérêt qu'il y a à vous introduire dans ce théâtre même s'il a pour tel ou tel, selon ses penchants, une odeur de sacristie qui peut plaire ou déplaire, la question n'est pas là, c'est que c'est quand même une tragédie. Et c'est bien drôle que ça ait amené ce monsieur à des positions qui ne sont pas des positions faites pour nous plaire, mais il faut s'en accommoder et au besoin chercher à le comprendre. C'est tout de même de bout en bout de Tête d'Or au *Soulier de satin* la tragédie du désir. Alors le personnage qui en est, à cette génération, le support, la nommée Lumîr laisse tomber son précédent conjoint, le nommé Louis de Coûfontaine, et s'en va vers son désir qui nous est tout à fait clairement dit être un désir de mort. Mais par là c'est elle - c'est ici que je vous prie de vous arrêter sur la variante du mythe - qui lui donne justement quoi ? c'est pas la mère évidemment, puisque c'est Sygne de Coûfontaine, non il y en a une autre qui est la femme du père, elle est à une place qui n'est évidemment pas celle de la mère quand elle s'appelle Jocaste - le père, je vous **\*\*le montre, est\*\*** toujours à l'horizon de cette histoire d'une façon bien marquée<sup>10</sup>. Et cette incidence du désir, celle qui a réhabilité notre fils 9. P. Claudel, *Le père humilié*, acte I, scène II, p. 325.

**\*\*il le dit\*\***

**\*\*le montrais est\*\***

10. Nous avons bouleversé l'ordre des parties de cette phrase qui se présentait ainsi dans la sténotypie : *C'est pas la mère évidemment, puisque le père je vous le montrais est*

exclu, notre enfant non désiré, notre objet partiel à la dérive, qui le réhabilite, qui le réinstalle, qui recrée avec lui le père en déconfiture, eh bien le résultat, c'est de lui donner la femme du père. Vous voyez bien ce que je vous montre. Il y a là une décomposition exemplaire de la fonction de ce qui dans le mythe freudien, oedipien est conjugué sous la forme de cette espèce de creux, de centre d'aspiration, de point vertigineux de la libido que représente la mère. Il y a une décomposition structurale.

Il est tard mais je ne voudrais quand même pas vous laisser sans vous indiquer, c'est le temps qui nous force à couper là où nous sommes, ce vers quoi je vais vous laisser. Après tout ce n'est pas une histoire faite pour tellement nous étonner, nous qui sommes déjà un peu durcis par l'expérience, que la castration en somme ce soit quelque chose de fabriqué comme ça : soustraire à quelqu'un son désir et en échange c'est lui qu'on donne à quelqu'un d'autre, dans l'occasion à l'ordre social. C'est Sichel qui a la fortune, tout naturel que ce soit elle en somme qu'on épouse. En plus la nommée Lumîr a très bien vu le coup, car si vous lisez le texte, elle lui a très bien expliqué : « Tu n'as qu'une chose à faire maintenant, c'est épouser la maîtresse de ton papa. »<sup>11</sup> Mais l'important est cette structure. Et je vous dis que ça n'a l'air de rien parce que nous connaissons ça en quelque sorte couramment mais on l'exprime rarement comme ça. Vous avez bien entendu, je pense, ce que j'ai dit : on retire au sujet son désir et en échange on l'envoie sur le marché où il passe dans l'encan général.

Mais est-ce que ce n'est pas ça justement (et illustré alors d'une bien autre manière et faite cette fois pour réveiller notre sensibilité endormie) \*\*\* au départ, à l'étage au-dessus, celui peut-être qui peut nous éclairer plus radicalement sur le départ, est-ce que ce n'est pas ça qui se passe au niveau de Sygne, et là d'une façon bien faite pour nous émouvoir un peu plus ? A elle on lui retire tout, \*\*ce serait trop\*\* dire que ce soit pour rien - nous laissons ça - mais il est aussi tout à fait clair que c'est pour la donner, elle, en échange de ce qu'on lui retire, à ce qu'elle peut le plus abhorrer. Vous verrez, je suis amené à terminer presque d'une façon trop spectaculaire en en faisant jeu et énigme, c'est bien plus riche que ce que je suis en train de poser devant vous comme un point d'interrogation.

Vous le verrez la prochaine fois articulé d'une façon beaucoup plus profonde, je veux vous laisser à rêver. Vous verrez qu'à la troisième génération c'est le même coup qu'on veut faire à Pensée, seulement voilà, ça n'a pas le même départ, ça n'a pas la même origine et c'est ça qui nous instruira et même qui nous permettra de poser des questions concernant

\*\*\*qui  
\*\*sans\*\*

*toujours à l'horizon de cette histoire d'une façon bien marquée, c'est Sygne de Coûfontaine. Elle est à une place qui n'est évidemment pas celle de la mère quand elle s'appelle Jocaste. Non il y en a une autre qui est la femme du père.*

11. P. Claudel, *Le pain dur*, acte III, scène II, p. 268.

l'analyste. C'est le même coup qu'on veut lui faire. Naturellement là, les personnages sont plus gentils, ils sont tous bien en or, même celui qui veut lui faire le même coup, à savoir le nommé Orian. C'est bien certainement pas pour son mal, c'est pas pour son bien non plus. Et il veut la donner aussi à quelqu'un d'autre dont elle n'a pas envie, mais cette fois la gosse ne se laisse pas faire, elle accroche son Orian au passage, à la sauvette sans doute, juste le temps qu'il ne soit plus qu'un soldat du Pape, mais froid. Et puis l'autre, ma foi, il est très galant homme... \*\*\*<sup>12</sup> Qu'est-ce que ça veut dire ? Je vous ai déjà dit que c'était un beau fantasme, cela n'avait pas dit son dernier mot. Mais enfin c'est quand même assez pour que je vous laisse une question suspendue de ce que nous allons justement pouvoir en faire concernant certains effets qui sont ceux du fait que, nous, nous entrons pour quelque chose dans le destin du sujet.

Il y a tout de même quelque chose aussi qu'il faut que j'accroche avant de vous quitter, c'est que c'est pas complet de résumer en quelque sorte ainsi les effets sur l'homme de ceci qu'il devient sujet de la loi. Ce n'est pas \*\*\* seulement de ce que tout ce qui est du cœur, de soi, lui est retiré, et \*\*que lui\*\* soit donné en échange au train-train de cette trame qui noue entre elles des générations, c'est que, pour justement que ce soit une trame qui noue entre elle des générations, une fois [close] cette opération dont vous voyez la curieuse conjugaison d'un moins qui ne se redouble pas d'un plus, eh bien il doit encore quelque chose une fois close cette opération. C'est là que nous reprendrons la question la prochaine fois.

\*\*\*et alors il résilie

\*\*\*non

\*\*qu'il lui\*\*

12. Dans des notes on trouve : *il résiste*.

Pour situer ce que doit être la place de l'analyste dans le transfert, au double sens où je vous ai dit la dernière fois qu'il faut situer cette place : où \*\*\* l'analysé le situe-t-il, où \*\*\* l'analyste doit-il être pour lui répondre convenablement ? il est clair que cette relation \*\*\* - ce qu'on appelle souvent cette situation comme si la situation de départ était constitutive - cette relation ou cette situation ne peut s'engager que sur le malentendu. Il est clair qu'il n'y a pas coïncidence entre ce qu'est l'analyste pour l'analysé au départ de l'analyse et ce que justement l'analyse du transfert va nous permettre de dévoiler quant à ce qui est impliqué - non pas immédiatement mais à ce qui est impliqué vraiment - par le fait qu'un sujet s'engage dans cette aventure, qu'il ne connaît pas, de l'analyse.

Vous avez pu entendre, dans ce que j'ai articulé la dernière fois, que c'est cette dimension du "vraiment impliqué" par l'ouverture, la possibilité, la richesse, tout le développement futur de l'analyse, qui pose une question du côté de l'analyste. Est-ce qu'il n'est pas au moins probable, est-ce qu'il n'est pas sensible qu'il doit, lui, déjà se mettre au niveau de ce "vraiment", être vraiment à la place où il devra arriver à ce terme de l'analyse qui est justement l'analyse du transfert, est-ce que l'analyste peut se considérer comme en quelque sorte indifférent à sa position véritable?

Éclairons les choses plus loin, ceci peut vous sembler après tout presque ne pas faire de question, \*\*\* sa science n'y supplée-t-elle pas ?

De quelque façon qu'il se le formule, \*\*\* le fait qu'il sache quelque chose des voies et des chemins de l'analyse ne suffit pas, qu'il le veuille ou non, à le mettre à cette place. Mais c'est ce que les divergences dans cette fonction technique, une fois qu'elle est théorisée, font tout de même apparaître: c'est qu'il y a là quelque chose qui ne suffit pas. L'analyste n'est pas justement le seul analyste, il fait partie d'un groupe, d'une masse, au sens propre qu'a ce terme dans l'article de Freud «Ich-Analyse und Massenpsychologie»<sup>1</sup>. Ce n'est pas par une pure rencontre \*\*\* si ce thème est abordé par Freud \*\*\* au moment où il y a déjà une Société des analystes,

\*\*\*est-ce que

\*\*\*est-ce que

\*\*\*que

\*\*\*est-ce que

\*\*\*quelque chose dans

\*\*\*que

1. S. Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, *Gesammelte Werke*, t. XIII, p. 71-161, dern. trad. parue dans *Essais de Psychanalyse*, «Petite Bibliothèque Payot», Paris, 1981, n° 44.

thème est abordé par Freud \*\*\* au moment où il y a déjà une Société des analystes, c'est en fonction de ce qui se passe au niveau du rapport de l'analyste avec sa propre fonction qu'une partie des problèmes auxquels il a affaire (tout ce qu'on appelle la seconde topique freudienne) est articulée. C'est là une \*\*face\*\* qui pour n'être point évidente n'en mérite pas moins tout spécialement, pour nous analystes, d'être regardée.

J'y ai fait dans mes écrits référence à plusieurs reprises. Nous ne pouvons pas, en tout cas, franchir ce moment historique de l'émergence de la seconde topique de Freud, et quel que soit le degré de nécessitation interne que nous lui donnions, [sans entrer] dans les problèmes qui se posent à Freud. Cela est attesté, il n'y a qu'à ouvrir le Jones à la bonne page pour s'apercevoir qu'au moment même où il a amené au jour cette thématique, et nommément ce qui est dans cet article «Ich-Analyse und Massenpsychologie», il ne pensait alors qu'à l'organisation de la Société analytique. J'ai fait allusion tout à l'heure à mes écrits, j'y ai pointé d'une façon infiniment plus aiguë peut-être que je suis en train de le faire pour l'instant tout ce que cette problématique a soulevé pour lui de dramatique. Il faut tout de même indiquer ce qui sort, d'une façon suffisamment claire, dans certains passages cités par Jones, de la notion d'une sorte de *Komintern*, comité secret même, qui est conçu romantiquement comme tel à l'intérieur de l'analyse. C'est quelque chose à la pensée de quoi il s'est nettement abandonné dans telle de ses lettres<sup>2</sup>. En fait, c'est bien ainsi qu'il envisageait le fonctionnement du groupe des sept à qui il faisait vraiment confiance.

Dès lors qu'il y a une foule ou masse organisée, \*\*\* ceux qui sont dans cette fonction d'analyste se posent tous les problèmes que soulève Freud effectivement dans cet article et qui sont, comme je l'ai aussi en son temps éclairé, \*\*\* les problèmes d'organisation de la masse dans son rapport à l'existence d'un certain discours. Et il faudrait reprendre cet article en l'appliquant à l'évolution de la fonction analytique, de la théorie que les analystes s'en sont fait, en ont promu pour voir quelle nécessité fait converger - c'est presque immédiatement, intuitivement sensible et compréhensible - quelle gravitation \*\* attire \*\* la fonction de l'analyste vers l'image qu'il peut s'en faire, pour autant que cette image va se situer très précisément au point que Freud nous apprend à dégager, dont Freud mène à son terme la fonction à ce moment de la seconde topique, et qui est \*\*\* *l'Ich Idéal*, traduction : Idéal du Moi.

Ambiguïté, dès maintenant, devant ces termes. *Ich Idéal*, par exemple, dans un article auquel je vais me référer tout à l'heure, sur

\*\*\*c'est

\*\*phase\*\*

\*\*\*de

\*\*\*que

\*\*active\*\*

\*\*\*celui de

2. On trouve cette référence dans les Écrits, « Situation de la psychanalyse en 1956 », p. 473, note 3. Il s'agit d'une lettre de Freud à Eitingon du 23 novembre 1919.



« Transfert et amour »<sup>3</sup>, pour nous très important, qui a été lu à la Société psychanalytique de Vienne en 1933 par ses auteurs et qui a été publié dans *Imago* en 1934 (il se trouve que je l'ai, il n'est pas facile de se procurer les *Imago*, il est plus facile d'avoir le *Psychoanalytic Quarterly* de 1939 où il a été traduit en anglais sous le titre de *Transference and Love*), l'Idéal du Moi est traduit en anglais par *ego ideal*.

Ce jeu de la place \*\*dans les langues\*\* du déterminant par rapport au déterminé, de l'ordre pour tout dire de la détermination est quelque chose qui joue son rôle qui n'est point de hasard.

Quelqu'un qui ne sait pas l'allemand pourrait croire que *Ich Idéal* veut dire Moi Idéal. J'ai fait remarquer que dans l'article inaugural où on parle de *Ich Idéal*, de l'Idéal du Moi, « Einführung zur Narzissmus »<sup>4</sup>, il y a de temps en temps *Idéal Ich*. Et Dieu sait si pour nous tous c'est un objet de débat, moi-même disant qu'on ne saurait même un instant négliger sous la plume de Freud si précise concernant le signifiant une pareille \*\*variation\*\*, et d'autres disant qu'il est impossible qu'à l'examen du contexte on s'y arrête d'aucune façons<sup>5</sup>.

Il y a une chose pourtant certaine, c'est d'abord que même ceux qui sont dans cette seconde position seront les premiers, comme vous le verrez dans le prochain numéro qui va paraître de *l'Analyse*, à distinguer effectivement sur le plan psychologique l'Idéal du Moi du Moi Idéal. J'ai nommé mon ami Lagache, dont vous verrez que dans son article sur la « Structure de la personnalité »<sup>6</sup>, il fait une distinction dont je peux dire, sans du tout [la] diminuer pour autant, qu'elle est descriptive, extrêmement fine, élégante et claire. Dans le phénomène ça n'a absolument pas la même fonction. Simplement vous verrez que dans une réponse que j'ai donnée tout exprès pour ce numéro<sup>7</sup>, élaborée concernant ce qu'il nous donne comme thématique sur la structure de la personnalité, j'ai fait remarquer un certain nombre de points, dont le premier est qu'on pourrait objecter qu'il y a là un abandon de la méthode que lui-même nous a annoncé qu'il se proposait de suivre en matière métapsychologique, en matière d'élaboration de la structure, c'est à savoir d'une formulation comme il s'exprime qui soit distante de l'expérience, c'est-à-dire qui soit à proprement parler métapsychologique - la différence clinique et descriptive des deux termes Idéal du Moi et Moi Idéal étant insuffisamment dans le registre de la

\*\*l'élan\*\*

\*\*articulation\*\*

3. Ludwig Jekels et Edmund Bergler, « Übertragung und Liebe », *Imago*, 1934, XX, n° 1, trad. fr. C. Chambond, S. Faladé, M. Lohner, dans *La Documentation psychanalytique*, cahier n° 1, « Transfert et amour ».

4. S. Freud, « Einführung des Narzissmus », G.W., X. Des notes précisent traduit par Laplanche.

5. J. Lacan, *Le Séminaire, Les Écrits techniques de Freud*, texte établi par J. A. Miller, Paris, Seuil, 1975, séances du 24 mars 1954 et 31 mars 1954 (intervention de Serge Leclaire).

6. *La Psychanalyse*, vol. 6, Paris, PUF, 1961 : Daniel Lagache, « La psychanalyse et la structure de la personnalité ».

7. Paru dans le même numéro de *La Psychanalyse*, « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache : "Psychanalyse et structure de la personnalité" », cf. *Écrits*, p. 647.

méthode qu'il s'est lui-même proposée. Vous verrez bientôt tout cela à sa place.

Peut-être vais-je aujourd'hui anticiper d'ores et déjà sur la façon métapsychologique tout à fait concrète dont on peut situer, à l'intérieur de cette grande économie, cette thématique économique introduite par Freud autour de la notion du narcissisme, préciser bien effectivement la fonction de l'un et de l'autre.

Mais je n'en suis pas encore là. Simplement ce que je vous désigne c'est le terme de Ich Idéal, ou Idéal du Moi, pour autant même qu'il vient à être traduit en anglais par *ego ideal* (en anglais cette place du déterminatif, du déterminant, est beaucoup plus ambiguë dans un groupe de deux termes comme *ego idéal*), que déjà nous trouvons la trace si l'on peut dire sémantique de ce qui s'est passé comme glissement, comme évolution de la fonction donnée à ce terme quand on a voulu l'employer à marquer ce que devenait l'analyste pour l'analysé.

On a dit et très tôt : « l'analyste prend pour l'analysé la place de son Idéal du Moi ». C'est vrai ou c'est faux, c'est vrai au sens que ça arrive, ça arrive facilement, je dirai même plus, je vous donnerai tout à l'heure un exemple, à quel point c'est **\*\*commode\*\***, à quel point pour tout dire un sujet peut installer des positions à la fois fortes et confortables **\*\*et\*\*** bien de la nature de ce que nous appelons résistances, c'est peut-être même plus vrai encore que ne le marque une position occasionnelle et apparente de l'accrochage de certaines analyses. Ça ne veut pas dire du tout que ça épuise la question, ni bien sûr pour tout dire, que l'analyste d'aucune façon ne puisse s'en satisfaire - j'entends se satisfaire à l'intérieur de l'analyse du sujet - qu'il puisse en d'autres termes pousser l'analyse jusqu'à son terme en ne débusquant pas le sujet de cette position que le sujet prend en tant qu'il lui donne la position d'Idéal du Moi. Même donc ça pose la question de ce que cette vérité se révèle devoir être dans le devenir. **\*\*A** savoir à la fin et après l'analyse du transfert, où doit être l'analyste? Ailleurs, mais où ? **\*\*8** C'est cela qui n'a jamais été dit.

Car en fin de compte **\*\*\*** l'article dont je vous parlais tout à l'heure est quelque chose qui, au moment où il sort, n'est même pas tellement une position de recherche - 1933 par rapport aux années 20 où s'élève le "tournant" de la technique analytique, comme s'exprime tout le monde, ils ont eu le temps tout de même de réfléchir et d'y voir clair.

Il y a dans cet article que je ne peux pas parcourir dans tous ses détails avec vous, mais auquel je vous prie de vous reporter - c'est d'ailleurs quelque chose dont nous reparlerons, nous n'allons pas nous arrêter à cela - d'autant plus que ce que je veux vous dire est ceci qui se rapporte au texte anglais et c'est pourquoi c'est celui-ci que j'ai ici avec moi alors

**\*\*commun\*\***

**\*\*est\*\***

**\*\*A** savoir si à la fin, et après l'analyse du transfert, l'analyste ne doit pas [lacune] ce qui n'est pas seulement en jeu**\*\***

**\*\*\***ce que revêt

8. Ce passage particulièrement douteux et lacunaire a été construit à partir de notes.

que le texte allemand est plus vif, mais nous n'en sommes pas aux arêtes du texte allemand... Nous en sommes au niveau du glissement sémantique qui exprime ce qui s'est produit en effet au niveau d'une critique interne à l'analyste en tant qu'il est l'analyste, lui tout seul et maître à son bord et mis face à face à son action, à savoir pour lui l'approfondissement, l'exorcisme, l'extraction de soi-même nécessaire pour qu'il ait une juste aperception de son rapport à lui propre avec cette fonction de l'ego idéal, de l'Idéal du Moi, en tant que pour lui, comme analyste, et par conséquent d'une façon particulièrement nécessaire, elle est soutenue à l'intérieur de ce que j'ai appelé la masse analytique.

Car s'il ne le fait pas, ce qui se produit est ce qui s'est effectivement produit, à savoir \*\*\* un glissement, un glissement de sens qui n'est pas à ce niveau un glissement qui puisse d'aucune façon être conçu comme \*\*\* extérieur au sujet, comme une erreur pour tout dire, mais un glissement qui l'implique profondément, subjectivement et dont [témoigne] ce qui se passe dans la théorie. \*\*\* Si, en 1933, on fait pivoter un article sur « Transfert et amour » tout entier autour d'une thématique qui est proprement celle de l'Idéal du Moi et sans aucune espèce d'ambiguïté, vingt ou vingt-cinq ans après, ce dont il s'agit, d'une façon je le dis théorisée dans des articles qui le disent en clair concernant les rapports de l'analysé et de l'analyste, ce sont les rapports de l'analysé en tant que l'analyste a un Moi qu'on peut appeler idéal, mais en un sens bien différent aussi bien de celui de l'Idéal du Moi que du sens concret auquel je faisais allusion tout à l'heure et que vous pouvez donner - je vais y revenir et illustrer tout ça - à la fonction du Moi Idéal. C'est un Moi Idéal si je puis dire réalisé, le Moi de l'analyste, et un Moi Idéal au même sens où on dit qu'une voiture est une voiture idéale. Ce n'est pas un idéal de voiture ni le rêve de la voiture quand elle est toute seule au garage, c'est une vraiment bonne et solide voiture. Tel est le sens que finit par prendre (si ce n'était que ça bien sûr : une chose littéraire) une certaine façon d'articuler que l'analyste a à intervenir comme quelqu'un qui en sait un bout de plus que l'analysé, tout ça serait simplement d'un ordre de la platitude, n'aurait peut-être pas tellement de portée, mais c'est que ça traduit quelque chose de tout à fait différent, ça traduit une véritable implication subjective de l'analyste dans ce glissement même du sens de ce couple de signifiants Moi et Idéal. Nous n'avons point à nous étonner d'un effet de cet ordre, ce n'est qu'un colmatage. Cela n'est que le dernier terme de quelque chose dont le ressort est beaucoup plus constitutif de cette aventure que simplement ce point local, presque caricatural, où vous savez que \*\*\* tout le temps nous l'\*\*\*affrontons\*\*, nous ne sommes ici que pour ça.

D'où tout cela est-il provenu ? du "tournant" de 1920. Autour de quoi le tournant de 1920 tourne-t-il ? autour du fait que - ils le disent les gens de l'époque, les héros de la première génération analytique - l'inter-

\*\*\*que

\*\*\*à demi

\*\*\*A savoir que

\*\*\*c'est celui où

\*\*accrochons\*\*

prétation, ça ne fonctionne plus comme ça a fonctionné, l'air n'est plus à ce que ça fonctionne, à ce que ça réussisse. Et pourquoi ? Ça n'a pas épaté Freud, il l'avait dit depuis bien longtemps. On peut pointer celui de ses textes où il dit, très tôt, dans les *Essais techniques* : « profitons de l'ouverture de l'inconscient parce que bientôt il aura retrouvé un autre truc »<sup>9</sup>.

Qu'est-ce que ça veut dire pour nous qui pouvons de cette expérience faite - et nous-mêmes glissant avec - quand même trouver les repères ? Je dis que l'effet d'un discours - je parle de celui de la première génération analytique - qui, portant sur l'effet d'un discours, l'inconscient, ne le sait pas que c'est de ça qu'il s'agit, parce que encore que ce fût là, et depuis la *Traumdeutung* où je vous apprendis à le reconnaître, à l'épeler, à voir qu'il ne s'agit constamment sous le terme des mécanismes de l'inconscient que de l'effet du discours... c'est bien ceci : l'effet d'un discours qui, portant sur l'effet d'un discours [l'inconscient] \*\*\* ne le sait pas, aboutit nécessairement à une cristallisation nouvelle de ces effets d'inconscient qui opacifie ce discours. Cristallisation nouvelle, ça veut dire quoi ? ça veut dire les effets que nous constatons, à savoir que ça ne fait plus le même effet aux patients qu'on leur donne certains aperçus, certaines clés, qu'on manie devant eux certains signifiants.

Mais observez-le bien, les structures subjectives qui correspondent à cette cristallisation nouvelle, \*\*\* n'ont pas besoin, elles, d'être nouvelles. A savoir ces registres, ces degrés d'aliénation, si je puis dire, que nous pouvons dans le sujet spécifier, qualifier sous les termes par exemple de Moi, de Surmoi, d'Idéal du Moi, c'est comme des ondes stables (quel que soit ce qui se passe), ces effets qui mettent en recul, immunisent, mithridatisent le sujet par rapport à un certain discours, qui empêchent que ce soit celui-là qui puisse continuer à fonctionner quand il s'agit de le mener là où nous \*\*devons\*\* le mener, c'est à savoir à son désir. Ça ne change rien sur les points nœuds où lui, comme sujet, va se reconnaître, s'installer. Et c'est cela qu'à ce tournant Freud constate.

Si Freud s'essaie à définir quels sont ces \*\*points\*\* stables, ces \*\*ondes\*\* fixes dans la constitution subjective, c'est parce que c'est ça qui lui apparaît très remarquablement à lui comme [une] constante, mais ce n'est pas pour les consacrer qu'il s'en occupe et les articule, c'est \*\*pour\*\* les lever comme obstacles. Ce n'est pas pour instaurer comme une espèce d'inertie irréductible la fonction *Ich* prétendue synthétique du Moi, même quand il en parle, qu'il la met là au premier plan et c'est pourtant comme ceci que cela a été interprété dans la suite. C'est pour autant que justement il faut que nous reconsidérons cela comme les

\*\*\*qui

\*\*\*elles

\*\*venons\*\*

\*\*besoins\*\*

\*\*zones\*\*

\*\*dans la pensée de\*\*

9. Il s'agit probablement de la conférence ayant précédé le IIe congrès psychanalytique tenu à Nuremberg en 1910. On trouve ce texte sous le titre : « Perspectives d'avenir de la thérapeutique analytique », dans *La technique psychanalytique*, Paris, PUF, 1953, p. 23.

**\*\*artéfacts\*\*** de l'auto-institution <sup>10</sup> du sujet dans son rapport au signifiant d'une part, à la réalité de l'autre. C'est pour ouvrir un nouveau chapitre de l'action analytique.

C'est en tant que masse organisée par l'Idéal du Moi analytique tel qu'il s'est développé effectivement sous la forme d'un certain nombre de mirages, au premier plan desquels est celui-ci par exemple qui est mis dans le terme du Moi fort, si souvent impliqué à tort dans les points où on croit le reconnaître... **\*\*\*** Je tente ici de faire quelque chose dont on pourrait, avec toutes les réserves que ceci implique, dire que c'est un effort d'analyse au sens propre du terme, que pour renverser le couplement des termes qui font le titre de l'article de Freud auquel je me référais tout à l'heure, une des faces de mon séminaire pourrait s'appeler « Ich-Psychologie und Massenanalyse ». C'est en tant qu'est venu, qu'a été promu au premier plan de la théorie analytique l'*Ich-Psychologie* qui fait bouchon, qui fait barrage, qui fait inertie depuis plus d'une décade à tout redépart de l'efficace analytique, c'est pour autant que les choses en sont ainsi qu'il convient d'interpeller comme telle la communauté analytique en permettant à chacun de jeter un regard sur ce qui vient à altérer la pureté analytique de sa position vis-à-vis de celui dont il est le répondant, de son analysé, pour autant que lui-même s'inscrit, se détermine de par les effets qui résultent de la masse analytique, je veux dire de la masse des **\*\*analystes\*\***, dans l'état actuel de leur constitution et de leur discours.

Qu'on ne se trompe en rien **\*\*sur\*\*** ce que je suis en train de dire, il s'agit là de quelque chose qui n'est pas de l'ordre d'un accident historique, l'accent étant mis sur accident. Nous sommes en présence d'une difficulté, d'une impasse qui tient à ce que vous avez entendu tout à l'heure mettre à la pointe de ce que j'exprimais : l'action analytique.

S'il y a un lieu où le terme d'action (depuis quelque temps dans notre époque moderne mis en question par les philosophes) peut être réinterrogé d'une façon qui soit peut-être décisive c'est, si paradoxale que paraisse cette affirmation, au niveau de celui dont on peut croire que c'est celui qui s'abstient le plus là-dessus, à savoir l'analyste.

Maintes fois ces dernières années dans mon séminaire, rappelez-vous à propos de l'obsessionnel et de son style de performances, voire d'exploits, et vous le retrouverez dans l'écrit que j'ai donné de mon rapport de Royaumont ; [dans] sa forme définitive <sup>11</sup>, j'ai mis l'accent sur ce que notre expérience très particulière de l'action comme acting out, dans le traitement, doit nous permettre d'introduire comme relief nouveau, original à toute réflexion thématique de l'action. S'il y a quelque chose que l'analyste peut se lever pour **\*\*dire\*\***, c'est que l'action comme telle,

**\*\*acting out\*\***

**\*\*\*que**

**\*\*analyses\*\***

**\*\*de\*\***

**\*\*être\*\***

10. Variante trouvée dans des notes . *auto-instauraton*.

11. Cf. probablement *La direction de la cure*.

l'action humaine si vous voulez, est toujours impliquée dans la tentative, dans la tentation de répondre à l'inconscient. Et je propose à quiconque s'occupe à quelque titre que ce soit de ce qui mérite ce nom d'action, à l'historien nommément, pour autant qu'il ne renonce pas \*\*\* au sens de l'histoire, je lui propose de reprendre en fonction d'une telle formulation la question sur ce que nous [ne] pouvons tout de même éliminer du texte de l'histoire, à savoir que son sens ne nous entraîne pas purement et simplement comme le fameux chien crevé, mais qu'il s'y passe, dans l'histoire, des actions.

Mais l'action à laquelle nous avons affaire, c'est l'action analytique. Et pour elle c'est tout de même pas contestable qu'elle est tentative de répondre à l'inconscient. Et il n'est pas contestable non plus que chez notre sujet ce qui se passe, [ce à quoi] notre expérience [nous] a habitués, ce quelque chose qui fait un analyste<sup>12</sup>, ce qui fait que nous savons ce que nous disons, même si nous ne savons pas très bien le dire, quand nous disons : « Ça c'est un *acting out* chez le sujet en analyse... » [C'est] la formule la plus générale qu'on en puisse donner, et il est important de donner la formule la plus générale, parce que ici si on donne des formules particulières le sens des choses s'obscurcit, si on dit : « c'est une rechute du sujet » par exemple ou si on dit : « c'est un effet de nos conneries » on se voile ce dont il s'agit ; bien sûr que ça peut être ça, éminemment, ce sont des cas particuliers de ces définitions que je vous propose concernant *l'acting out*. C'est que, puisque l'action analytique est tentative, est tentation aussi à sa manière de répondre à l'inconscient, *l'acting out* c'est ce type d'action par où à tel moment du traitement, sans doute pour autant qu'il est spécialement sollicité, c'est peut-être par notre bêtise, ça peut être par la sienne - mais ceci est secondaire, qu'importe - le sujet exige une réponse plus juste.

Toute action, *acting out* ou pas, action analytique ou pas, a un certain rapport à l'opacité du refoulé et l'action la plus originelle au refoulé le plus originel, à *l'Urverdrängt*. Et alors nous devons aussi... c'est là l'important de la notion de *l'Urverdrängt* (qui est dans Freud et qui peut y apparaître comme opaque, c'est pourquoi j'essaie de vous en donner un sens), il tient en ceci \*\*\*qui\*\*\* est la même chose que ce que d'une certaine façon j'ai essayé la dernière fois pour vous d'articuler quand je vous disais que nous ne pouvons faire que de nous engager nous-mêmes dans la *Versagung* la plus originelle, c'est la même chose qui s'exprime sur le plan théorique dans la formule suivante que malgré toutes les apparences il n'y a pas de métalangage.

Il peut y avoir un métalangage au tableau noir, quand j'écris des petits signes, *a*, *b*, *x*, *kappa*, ça court, ça va et ça fonctionne, c'est les

\*\*\*à ceci que bien des façons de le formuler fait vaciller notre esprit, à savoir le

\*\*qu'il\*\*

12. Dans la sténotypie on trouve : ... *que notre expérience a habitué, ce quelque chose qui fait un analyste...* Nous n'avons pas réussi à traiter de manière satisfaisante ce passage imprécis.

mathématiques. Mais concernant ce qui s'appelle la parole, à savoir qu'un sujet s'engage dans le langage, on peut parler de la parole sans doute, et vous voyez que je suis en train de le faire, mais ce faisant sont engagés tous les effets de la parole, et c'est pour ça qu'on vous dit qu'au niveau de la parole il n'y a pas de métalangage ou, si vous voulez, qu'il n'y a pas de métadiscours. Il n'y a pas d'action, pour conclure, qui transcende définitivement les effets de refoulé ; peut-être, s'il y en a une au dernier terme, tout au plus c'est celle où le sujet comme tel se dissout, s'éclipse et disparaît. C'est une action à propos de quoi il n'y a rien de dicible. C'est, si vous voulez, l'horizon de cette action qui donne sa structure à ma notation du fantasme. Et ma petite notation c'est pour ça qu'elle est algébrique, qu'elle ne peut que s'écrire avec de la craie au tableau noir, que la notation du fantasme est  $\$ 0 a, [0]$  qu'on peut **\*\*lire\*\***, désir de petit  $a$ , l'objet du désir. Vous verrez que tout ceci nous amènera peut-être tout de même à apercevoir d'une façon plus précise la nécessité essentielle qu'il y a à ce que nous n'oublions pas cette place justement indicible en tant que le sujet s'y dissout, que la **\*\*notation\*\*** algébrique seule peut préserver dans la formule que je vous donne du fantasme.

Dans cet article «Transfert et amour» des dénommés Jekels et Bergler, ils ont donc dit en 1933, alors qu'ils étaient encore à la Société de Vienne... Il y a une intuition clinique brillante qui donne comme il est d'usage son poids, sa valeur à cet article, ce relief, ce ton qui fait que ça en fait un article de ce qu'on appelle la première génération. Puis encore maintenant, ce qui nous plaît dans un article, c'est quand il amène quelque chose comme ça. Cette intuition c'est qu'il y a un rapport, rapport étroit entre le terme de la berquinade courante, l'amour et la culpabilité.

Jekels et Bergler nous disent, contrairement à la bergerie où l'amour baigne dans la béatitude : « observez un peu ce que vous voyez, c'est pas simplement que l'amour soit souvent coupable, c'est qu'on aime pour échapper à la culpabilité ». Ça évidemment c'est pas des choses qu'on peut dire tous les jours. Quand même c'est un petit peu **\*\*gênant\*\*** pour les gens qui n'aiment pas Claudel, pour moi c'est du même ordre qu'on vienne nous dire des choses comme ça. Si on aime, en somme, c'est parce qu'il y a encore quelque part l'ombre de celui qu'une femme tordante avec laquelle nous voyagions en Italie appelait il *vecchio con la barba*, celui qu'on voit partout chez les primitifs. Eh bien! c'est très joliment soutenu cette thèse que dans son fond l'amour est besoin d'être aimé par qui pourrait vous rendre coupable. Et justement, si on est aimé par celui-là ou par celle-là, ça va beaucoup mieux.

Ce sont de ces aperçus analytiques que je qualifierai être justement de l'ordre de ces vérités de bon aloi qui sont aussi naturellement du mauvais, parce que c'est un aloi, autrement dit un alliage et que ce n'est pas véritablement distingué, que c'est une vérité clinique mais **\*\*\*** comme telle

**\*\*dire\*\***

**\*\*notion\*\***

**\*\*nanan\*\***

**\*\*c'est**

si je puis dire une vérité collabée, il y a là une espèce d'écrasement d'une certaine articulation. Ce n'est pas goût de la berquinade qui me fait vouloir que nous re-séparions ces deux métaux, l'amour et la culpabilité en l'occasion, c'est que l'intérêt de nos découvertes repose tout entier sur ces effets de tassement du symbolique dans le réel, dans la réalité comme on dit, auxquels nous avons sans cesse affaire. Et c'est avec cela que nous progressons, que nous montrons des ressort efficaces, ceux auxquels nous avons affaire.

Et il est tout à fait clair, certain que si la culpabilité n'est pas toujours et immédiatement intéressée dans le déclenchement, dans les origines d'un amour, dans l'éclair si je puis dire de l'énamoration, du coup de foudre, il n'en reste pas moins certain que même dans des unions inaugurées sous des auspices si poétiques, avec le temps il arrive que sur l'objet aimé viennent s'appliquer, se centrer tous les effets d'une censure active. Ce n'est pas simplement qu'autour de lui vienne se regrouper tout le système des interdits, mais aussi bien que c'est à lui qu'on vient **\*\*dans\*\*** cette fonction de la conduite, si constitutive de la conduite humaine, qui s'appelle demander la permission.

Le rôle, je ne dis pas de l'Idéal du Moi, mais du Surmoi bel et bien comme tel et dans sa forme la plus opaque et la plus déroutante, l'incidence du Surmoi dans des formes très authentiques, dans des formes de la meilleure qualité de ce qu'on appelle la relation amoureuse, c'est quelque chose qui certes n'est point du tout à négliger.

Et alors, il y a d'un côté cette intuition dans l'article de nos amis Jekels et Bergler, et puis de l'autre il y a l'utilisation partielle et vraiment comme ça brutale comme un rhinocéros de ce que Freud a apporté d'aperçus économiques sous le registre du narcissisme.

L'idée que toute finalité de l'équation libidinale vise au dernier terme à la restauration d'une intégrité primitive, à la réintégration de tout ce qui est, si mon souvenir est bon, *abtrennung*, tout ce qui a été amené à un certain moment par l'expérience à être considéré par le sujet comme de lui séparé, cette notion théorique, elle, est des plus précaire à être appliquée dans tous les registres et à tous les niveaux. La question de la fonction que ça joue au moment de *l'Introduction au narcissisme*, dans la pensée de Freud, est une question ...<sup>13</sup> Il s'agit de savoir si nous pouvons y faire foi, de savoir si comme les auteurs le disent en termes clairs - car on savait tout le pourtour des apories d'une position à cette génération où on n'était pas formé en série - on peut formuler ceci sous le terme du miracle de l'investissement des objets. Et en effet dans une telle perspective c'est un miracle. Si le sujet est vraiment, au niveau libidinal, constitué d'une façon telle que sa fin et sa visée soient de se satisfaire d'une position entièrement

**\*\*à\*\***

13. La sténotypie indique une lacune à cet endroit.



le sens d'une réaction, on peut très bien théoriquement concevoir que toute sa fin soit quand même de revenir à cette position de départ. On voit très difficilement ce qui peut conditionner cet énorme détour qui pour le moins constitue une structuration tout de même complexe et riche qui est celle à laquelle nous avons affaire dans les faits.

Et c'est bien de ça qu'il s'agit et à quoi tout au long de cet article les auteurs vont s'efforcer de répondre. Pour cela ils s'engagent, assez servilement je dois dire, dans des voies ouvertes par Freud, qui sont \*\*\* que le ressort de la complexification de cette structure du sujet (dont vous voyez que c'est aujourd'hui ce qui fait l'équilibre, le thème unique de ce que je vous développe), cette complexification du sujet, à savoir l'entrée en jeu de l'Idéal du Moi, Freud, dans l'« Introduction au narcissisme », nous indique que c'est l'artifice par quoi le sujet va pouvoir maintenir son idéal - disons pour abrégé parce qu'il est tard - de toute puissance.

Dans le texte de Freud, inaugural, surtout si on le lit, ça vient, ça passe et puis ça éclaire à ce moment-là déjà suffisamment de choses pour que nous ne lui demandions pas plus. Il est bien clair que comme la pensée de Freud a quelque peu couru à partir de là, nos auteurs se trouvent devant une complexification un peu sérieuse de cette première différenciation, qu'ils ont à faire face à la distance, à la différence qu'il y a d'un Idéal du Moi qui serait en fin de compte tout fait pour justement restituer au sujet, vous voyez dans quel sens, les bénéfices de l'amour. L'Idéal du Moi c'est ce quelque chose qui, d'être en soi-même originé dans les premières lésions du narcissisme, redevient apprivoisé d'être introjecté. C'est ce que nous explique Freud d'ailleurs. Pour le Surmoi, on s'apercevra qu'il faut bien tout de même admettre qu'il doit y avoir un autre mécanisme, car tout en étant introjecté, le Surmoi ne devient pas pour autant beaucoup plus bénéfique. Et je m'arrête là, je reprendrai.

Ce à quoi les auteurs sont amenés nécessairement, c'est à recourir à toute une dialectique d'Eros et Thanatos qui n'est pas alors une petite affaire. Ça va un peu fort et même c'est assez joli, reportez-vous à cet article, vous en aurez pour votre argent.

Mais avant de vous quitter je voudrais tout de même vous suggérer quelque chose de vif et d'amusant, destiné à vous donner l'idée de ce qu'une introduction plus juste à la fonction du narcissisme permet je crois de mieux articuler, et d'une façon que confirme toute la pratique analytique depuis que ces notions ont été introduites.

Moi Idéal, Idéal du Moi ont bien entendu le plus grand rapport avec certaines exigences de préservation du narcissisme. Mais ce que je vous ai proposé dans la suite, dans la filière de mon premier abord d'une modification nécessaire à la théorie analytique telle qu'elle s'engageait dans la voie où je vous ai montré tout à l'heure que le Moi était utilisé, c'est bien cet abord

\*\*\*que

\*\*\*celles-ci c'est

cation nécessaire à la théorie analytique telle qu'elle s'engageait dans la voie où je vous ai montré tout à l'heure que le Moi était utilisé, c'est bien cet abord qui s'appelle dans ce que je vous enseigne ou enseignais, **\*\*le stade \*\*** du miroir. Quelles en sont les conséquences concernant cette économie du Moi Idéal, de l'Idéal du Moi et de leur rapport avec la préservation du narcissisme ? Eh bien, parce qu'il est tard, je vous l'illustrerai d'une façon j'espère qui vous paraîtra amusante. J'ai parlé tout à l'heure de voiture, tâchons de voir ce que c'est que le Moi Idéal. Le Moi Idéal, c'est le fils de famille au volant de sa petite voiture de sport. Avec ça il va vous faire voir du pays. Il va faire le malin. Il va exercer son sens du risque, ce qui n'est point une mauvaise chose, son goût du sport comme on dit, et tout va consister à savoir quel sens il donne à ce mot sport si, du sport ça ne peut pas être aussi le défi à la règle je ne dis pas seulement du code de la route mais aussi bien de la sécurité. Quoi qu'il en soit c'est bien le registre où il aura à se montrer ou à ne pas se montrer et à savoir comment il convient de se montrer plus fort que les autres, même si ceci consiste à dire qu'on y va un peu fort. Le Moi Idéal c'est ça.

Je n'ouvre qu'une porte latérale - car ce que j'ai à dire c'est le rapport avec l'Idéal du Moi - une porte latérale avec ceci qu'il ne laisse pas tout seul et sans objet le Moi Idéal, parce qu'après tout dans telle occasion, pas dans toutes, s'il se livre à ces exercices scabreux c'est pour quoi ? pour attraper une gamine. Est-ce que c'est tellement pour attraper une gamine que pour la façon d'attraper la gamine ? Le désir importe peut-être moins ici que la façon de le satisfaire. Et c'est bien en quoi et pourquoi, comme nous le savons, la gamine peut être tout à fait accessoire, même manquer. Pour tout dire, ce côté-là qui est celui où ce Moi Idéal vient prendre sa place dans le fantasme, nous voyons mieux, plus facilement qu'ailleurs ce qui règle la hauteur de ton des éléments du fantasme, et qu'il doit y avoir quelque chose ici, entre les deux termes, qui glisse pour que l'un des deux puisse si facilement s'élider. Ce terme qui glisse, nous le connaissons. Pas besoin ici d'en faire état avec plus de commentaire, c'est le petit phi ( $\phi$ ) le phallus imaginaire et ce dont il s'agit, c'est bien de quelque chose qui se met à l'épreuve.

Qu'est-ce que c'est que l'Idéal du Moi ? L'Idéal du Moi qui a le plus étroit rapport avec ce jeu et cette fonction du Moi Idéal est bel et bien constitué par le fait qu'au départ, je vous ai dit, s'il a sa petite voiture de sport, c'est parce qu'il est le fils de famille et qu'il est le fils à papa et que, pour changer de registre, si Marie-Chantal comme vous le savez s'inscrit au parti communiste, c'est pour faire chier père. De savoir si elle ne méconnaît pas dans cette fonction sa propre identification à ce qu'il s'agit d'obtenir en faisant chier père, c'est encore une porte latérale que nous nous garderons de pousser. Mais disons bien que l'une et l'autre, Marie-Chantal et le fils à papa au volant de sa petite voiture, seraient tout

**\*\*le statut\*\***

simplement englobés dans ce monde organisé comme ça par le père s'il n'y avait pas justement le signifiant père, qui permet si je puis dire de s'en extraire pour s'imaginer, et même pour arriver à le faire chier. C'est ce qu'on exprime en disant qu'il ou elle introjecte dans l'occasion l'image paternelle.

Est-ce que ça n'est pas aussi dire que c'est l'instrument grâce à quoi les deux personnages, masculin et féminin, peuvent s'extrojecter eux de la situation objective ? L'introjection, c'est en somme ça, s'organiser subjectivement de façon à ce que le père en effet, sous la forme de l'Idéal du Moi pas pas si méchant que ça, soit un signifiant d'où la petite personne, mâle ou femelle, vienne à se contempler sans trop de désavantage au volant de sa petite voiture ou brandissant sa carte du parti communiste. En somme, si de ce signifiant introjecté le sujet tombe sous un jugement qui le réprouve, il prend par là la dimension du réprouvé ce qui, comme chacun sait, n'a rien de narcissiquement si désavantageux.

Mais alors, il en résulte que nous ne pouvons pas parler si simplement de la fonction de *l'ego idéal* comme \*\*\* réalisant d'une façon en quelque sorte massive la coalescence de l'autorité bienveillante et de ce qui est bénéfice narcissique comme si c'était purement et simplement inhérent à un seul effet au même point.

Et pour tout dire, ce que j'essaie pour vous d'articuler avec mon petit schéma de l'autre fois - que je ne referai pas parce que je n'ai pas le temps mais \*\*\* qui est encore présent j'imagine à un certain nombre de mémoires - qui est celui de l'illusion du *vase renversé* pour autant que ce n'est que d'un point qu'on peut voir surgir autour des fleurs du désir cette image réelle, observons-le, du vase produit par l'intermédiaire de la réflexion d'un miroir sphérique, autrement dit \*\*que\*\* la structure particulière de l'être humain en tant qu'hypertrophie de son [Moi]<sup>14</sup> semble être liée à sa prématuration.

La distinction nécessaire du lieu où se produit le bénéfice narcissique avec le lieu où *l'ego idéal* fonctionne nous force d'interroger différemment le rapport de l'un et de l'autre avec la fonction de l'amour - ce rapport avec la fonction de l'amour qu'il ne s'agit pas d'introduire, et moins que jamais au niveau où nous sommes de l'analyse du transfert, d'une façon confusionnelle.

Laissez-moi encore, pour terminer, vous parler d'un cas d'une patiente. Disons qu'elle prend plus que liberté avec les droits sinon les devoirs du lien conjugal et que, mon Dieu, quand elle a une liaison elle sait en pousser les conséquences jusqu'au point le plus extrême de ce qu'une certaine limite sociale, celle du respect offert par le front de son mari, lui

\*\*\*de

\*\*\*ce

\*\*de\*\*

14. Lacune dans la sténotypie. Aucune version de notes ne nous permet d'étayer notre hypothèse.

commande de respecter. Disons que c'est quelqu'un pour tout dire qui sait admirablement tenir et déployer les positions de son désir. Et j'aime mieux vous dire qu'avec le temps elle a su, dans l'intérieur de sa famille, je veux dire sur son mari et sur d'aimables rejets, maintenir tout à fait intact le champ de force d'exigences strictement centrées sur ses besoins libidinaux à elle. Quand Freud nous parle quelque part, si mon souvenir est bon de la *[neue]*<sup>15</sup> morale, ça veut dire la morale des nouilles concernant la femme, à savoir des satisfactions exigées, il ne faut pas croire que ça rate toujours. Il y a des femmes qui réussissent excessivement bien, à ceci près qu'elle, [elle] a quand même besoin d'une analyse.

Qu'est-ce que, pendant tout un temps, je réalisais pour elle ? les auteurs de cet article nous donneront la réponse. J'étais bien son Idéal du Moi pour autant que j'étais bien le point idéal où l'ordre se maintient et d'une façon d'autant plus exigée que c'est à partir de là que tout le désordre est possible. Bref, il ne s'agissait pas à cette époque que son analyste passât pour un immoraliste. Si j'avais eu la maladresse d'approuver tel ou tel de ses débordements, il aurait bien fallu voir ce qui en eût résulté. Bien plus, ce qu'elle pouvait entrevoir de telle ou telle atypie de ma propre structure familiale ou des principes dans lesquels j'élevais ceux qui sont sous ma coupe n'était pas sans ouvrir pour elle toutes les profondeurs d'un abîme vite refermé.

Ne croyez pas qu'il soit si nécessaire que l'analyste offre effectivement, Dieu merci, toutes les images idéales qu'on se forme sur sa personne. Simplement elle me signalait à chaque occasion tout ce dont, me concernant, elle ne voulait rien savoir. La seule chose véritablement importante, c'est la garantie qu'elle avait, assurément vous pouvez m'en croire, que concernant sa propre personne je ne broncherais pas.

Que veut dire toute cette exigence de conformisme moral ? Les moralistes du courant ont, vous l'imaginez, la réponse bien naturellement que cette personne pour mener une vie si comblée ne devait pas être tout à fait d'un milieu populaire. Et donc le moraliste politique vous dira que ce qu'il s'agit de conserver c'est surtout un couvercle sur les questions qu'on pouvait se poser concernant la légitimité du privilège social. Et ceci d'autant plus que, comme bien vous pensez, elle était un tant soit peu progressiste.

Eh bien, vous le voyez, à considérer la vraie dynamique des forces, c'est ici que l'analyste a son petit mot à dire. Les abîmes ouverts, on pouvait en faire comme de ce qu'il en est pour la parfaite conformité des idéaux et de la réalité de l'analyste. Mais je crois que la vraie chose, celle qui devait être maintenue en tous les cas à l'abri de tout thème de contestation, c'est qu'elle avait les plus jolis seins de la ville, ce à quoi, vous pensez bien, les vendeuses de soutien-gorge ne contredisent jamais.

15. Lacune dans la sténotypie.

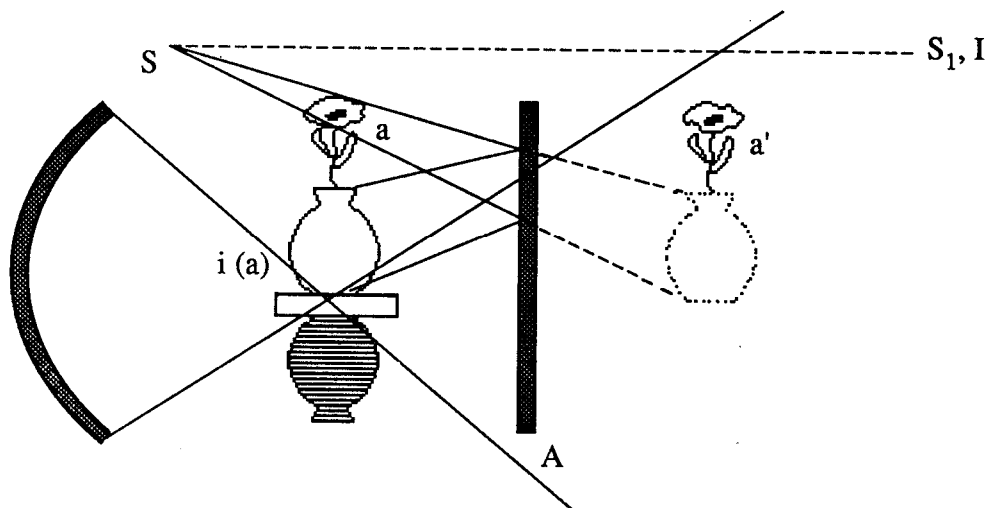
Nous allons poursuivre notre propos à la fin d'arriver à formuler notre but, peut-être osé, de cette année, formuler ce que **\*\*l'analyste\*\*** doit être vraiment pour répondre au transfert, ce qui implique aussi dans son avenir la question de savoir ce qu'il doit être, ce qu'il peut être, et c'est pour ça que j'ai qualifié cette question d'osée.

Vous avez vu se dessiner la dernière fois, à propos de la référence que je vous ai donnée \*\*\* de l'article de Jekels et Bergler, de *l'Imago* année 1934, c'est-à-dire un an après qu'ils aient fait cette communication à la Société de Vienne, que nous étions amenés à poser la question dans les termes de la fonction du narcissisme concernant tout investissement libidinal possible. Vous savez sur ce sujet du narcissisme ce qui nous autorise à considérer ce domaine comme déjà ouvert, largement épousseté et d'une façon à rappeler les spécificités de la position qui est la nôtre - j'entends celle que je vous ai enseignée ici pour autant qu'ici elle est directement intéressée et que nous allons voir ce en quoi elle agrandit, elle généralise celle qui est donnée habituellement ou reçue dans les écrits analytiques; je veux dire qu'aussi bien en la généralisant elle permet de s'apercevoir de certains pièges inclus dans la particularité de la position ordinairement promue, articulée par les analystes. Je vous ai indiqué la dernière fois, à propos de *l'Übertragung und Liebe*, qu'on pouvait y trouver quelles étaient sinon toutes mais au moins certaines des impasses que la théorie du narcissisme risque d'amener pour ceux qui les articulent. On peut dire que toute l'œuvre d'un Balint tourne tout entière autour de la question du prétendu auto-érotisme primordial et de la façon dont il est compatible à la fois avec les faits observés et avec le développement nécessaire appliqué au champ de l'expérience analytique.

C'est pourquoi comme support je viens de vous faire au tableau ce petit schéma qui n'est pas nouveau, que vous trouverez en tout cas beaucoup plus soigné, parfait, dans le prochain numéro de *La Psychanalyse*. Je n'ai pas ici voulu le faire dans tous les détails - je veux dire les détails qui en rappellent la pertinence dans le domaine optique - aussi bien parce que je ne suis pas spécialement porté à me fatiguer que parce que je crois que

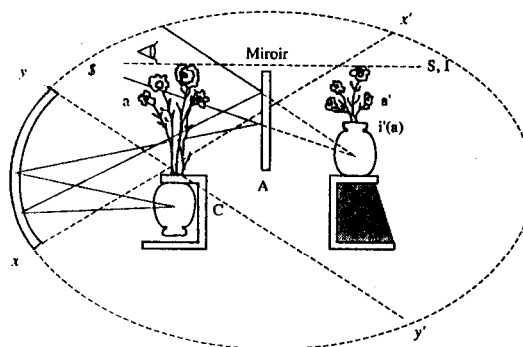
**\*\*analyse\*\***

**\*\*\*à propos**



ça aurait rendu au total ce schéma plus confus. Simplement je vous rappelle cette vieille histoire dite de *l'illusion*, dans les expériences classiques de physique de niveau amusant, du *bouquet renversé* par quoi on fait apparaître, grâce à l'opération du miroir sphérique placé derrière un certain appareil, l'image, je le souligne, réelle - je veux dire que ce n'est pas une image vue à travers l'espace, virtuelle, déployée à travers un miroir - qui se dresse à condition de respecter certaines conditions d'éclairage tout autour, avec une précision suffisante, au-dessus d'un support, d'un bouquet qui se trouve en réalité dissimulé dans les dessous de ce support. Ce sont des artifices qui sont employés aussi bien dans toutes sortes de tours que les illusionnistes présentent à l'occasion. On peut présenter de la même façon toute autre chose qu'un bouquet<sup>1</sup>. Ici, c'est du vase lui-même que, pour des raisons qui sont de

1. J. Lacan, «Remarque sur le rapport de D. Lagache», *La Psychanalyse* n° 6, Paris, PUF, 1961. Nous en reproduisons le schéma dit : fig. 2 (p. 137).



présentation et d'utilisation métaphorique, nous nous servons, un vase qui est ici sous ce support en chair et en os dans son authentique poterie. Ce vase apparaîtra sous la forme d'une image réelle, à condition que l'ail de l'observateur soit suffisamment éloigné, et d'autre part dans le champ bien sûr d'un cône qui représente un champ déterminé par l'opposition des lignes qui joignent les limites du miroir sphérique au foyer de ce miroir, point où peut se produire cette illusion. Si l'ail est suffisamment éloigné il s'ensuivra à la fois que ces minimes déplacements ne feront pas vaciller sensiblement l'image elle-même et permettront à ces minimes déplacements de les apprécier comme quelque chose dont en somme les contours se soutiennent seuls avec la possibilité de la projection visuelle dans l'espace. Ce ne sera pas une image qui sera plate, mais qui donnera l'impression d'un certain volume.

Ceci donc est utilisé pourquoi ? \*\*\* Pour construire un appareil qui lui a valeur métaphorique et qui est fondé sur ceci \*\*\* que si nous supposons que l'ail de l'observateur, lié par des conditions topologiques, spatiales, à être en quelque sorte inclus dans le champ spatial qui est autour du point où la production de cette illusion est possible, [s'il] remplit ces conditions, il percevra [néanmoins] cette illusion tout en étant en un point qui lui rend impossible de l'apercevoir. Un artifice est possible pour cela, c'est de placer quelque part un miroir \*\*plan\*\* que nous appelons grand A en raison de l'utilisation métaphorique que nous lui donnerons par la suite, dans lequel il peut voir d'une façon réfléchie se produire la même illusion sous les \*\*aspects\*\* d'une image virtuelle de cette image réelle. Autrement dit, il voit là se produire quelque chose qui est en somme, sous la forme réfléchie d'une image virtuelle, la même illusion qui se produirait pour lui s'il se plaçait dans l'espace réel, c'est-à-dire dans un point symétrique par rapport au miroir de celui qu'il occupe, et regardait ce qui se passe au foyer du miroir sphérique, c'est-à-dire le point où se produit l'illusion formée par l'image réelle du vase.

Et, de même que dans l'expérience classique, pour autant que c'est de l'illusion du bouquet qu'il s'agit, le vase a son utilité en ce sens que c'est lui qui permet à l'ail de fixer, de s'accommoder d'une façon telle que l'image réelle lui apparaisse dans l'espace, inversement nous supposons l'existence d'un bouquet réel que l'image réelle du vase viendra entourer à sa base.

Nous appelons A ce miroir, nous appelons i(a) l'image réelle du vase, nous appelons a les fleurs. Et vous allez voir ce à quoi ça va nous servir pour les explications que nous avons à donner concernant les implications de la fonction du narcissisme pour autant que l'Idéal du Moi y joue un rôle de ressort que le texte original de Freud sur *l'Introduction au narcissisme* a introduit et \*\*\* dont on a tant fait état quand on nous dit que le ressort de l'Idéal du Moi est aussi bien le point pivot, le point majeur de cette sorte

\*\*\*Que

\*\*\*c'est

\*\*plat\*\*

\*\*espèces\*\*

\*\*\*qui est celui

d'identification qui interviendrait comme fondamentale dans la production du phénomène du transfert.

Cet Idéal du Moi, par exemple dans l'article dont il s'agit, qui n'est vraiment pas choisi au hasard je vous l'ai dit l'autre jour, qui est choisi au contraire comme tout à fait exemplaire, significatif, bien articulé et représentant à la date où il a été écrit la notion de l'Idéal du Moi telle qu'elle a été créée et généralisée dans le milieu analytique... Donc, quelle idée se font les auteurs au moment où ils commencent d'élaborer cette fonction de l'Idéal du Moi qui est d'une grande nouveauté par sa fonction topique dans la conception de l'analyse? **\*\*Consulter\*\*** d'une façon un peu courante les travaux cliniques, les comptes rendus thérapeutiques ou les discussions de cas, cela suffit pour s'apercevoir quelle idée s'en font les auteurs d'alors. On rencontre à la fois des difficultés d'application... Et voici en partie du moins ce qu'ils élaborent. Si on les lit avec une attention suffisante il découle que, pour voir quel est l'efficace de l'Idéal du Moi pour autant qu'il intervient dans la fonction du transfert, ils vont le considérer, cet Idéal du Moi, comme un champ organisé d'une certaine façon à l'intérieur du sujet. La notion d'intérieur étant une fonction topologique tout à fait capitale dans la pensée analytique (voire même l'introjection s'y réfère), c'est donc un champ organisé qui est considéré en quelque sorte assez naïvement, dans la mesure où les distinctions ne sont nullement faites à cette époque entre le symbolique, l'imaginaire et le réel.

Cet état d'imprécision, d'indistinction que présentent les notions topologiques, nous sommes bien forcés de dire qu'en gros il faut nous le représenter d'une façon spatiale ou quasi spatiale disons - la chose n'est pas pointée mais elle est impliquée dans la façon dont on nous en parle - comme une surface ou comme un volume, dans l'un comme dans l'autre cas, comme une forme de quelque chose qui, du fait qu'il est organisé à l'image de quelque chose d'autre, se présente comme donnant le support, le fondement à l'idée d'identification. Bref, à l'intérieur d'un certain champ **\*\*topique\*\***, c'est une différenciation produite par l'opération particulière qui s'appelle identification.

C'est autour de fonctions, de formes identifiées que les auteurs vont se poser des questions. Qu'en faire pour qu'elles puissent en somme remplir leur fonction économique? Nous n'avons pas parce que ce n'est pas notre propos ni notre objet aujourd'hui - ça nous entraînerait trop loin - à faire état de ce qui nécessite pour les auteurs la solution qu'ils vont adopter qui, au moment où elle surgit là, est assez nouvelle. Elle n'a pas encore été, vous le verrez, tout à fait vulgarisée, **\*\*elle est là\*\*** peut-être promue pour la première fois. De toute façon, il [ne] s'agit naturellement que de [la] promouvoir de façon accentuée, car en effet dans

**\*\*Consultez\*\***

**\*\*optique\*\***

**\*\*elle a\*\***



certaines propos du **\*\*texte\*\*** de Freud auquel ils se réfèrent, propos latéraux dans les contextes auxquels ils sont empruntés, il y a l'amorce d'une solution.

Pour dire de quoi il s'agit, c'est de la supposition que la propriété de ce champ est d'être investie d'une énergie neutre, ce qui veut dire l'introduction dans la dynamique analytique d'une énergie neutre c'est-à-dire, au point d'évolution de la théorie où nous en sommes, d'une énergie qui se distingue (ça ne peut pas dire autre chose, comme étant ni l'un ni l'autre, ce que veut dire le neutre<sup>2</sup>) de l'énergie proprement libidinale en tant que la deuxième topique de Freud l'a obligé à introduire la notion d'une énergie distincte de la libido dans le *Todestrieb*, l'instinct de mort (et dans la fonction dès lors, par les analystes, épinglée sous le terme de Thanatos, ce qui ne contribue certes pas à éclaircir la notion) et dans un maniement opposé coupler les termes d'Eros et Thanatos. C'est en tout cas sous ces termes que la dialectique nouvelle de l'investissement libidinal est maniée par les auteurs en question. Eros et Thanatos sont là agités comme deux fatalités tout à fait primordiales derrière toute la mécanique et la dialectique analytiques. Et le sort, le propos, l'enjeu de ce champ neutralisé, voilà ce dont il va nous être développé dans cet article le sort des Schicksal, pour rappeler le terme dont Freud se sert concernant la pulsion et nous expliquer comment nous pouvons l'imaginer, le concevoir.

Pour concevoir ce champ, avec la fonction économique que nous serons amenés à lui conserver pour le rendre utilisable, autant dans sa fonction propre d'Idéal du Moi que dans le fait que c'est à la place de cet Idéal du Moi que l'analyste sera appelé à fonctionner, voici ce que les auteurs sont amenés à imaginer. Ici nous sommes dans la plus haute, [la plus] élaborée métapsychologie. Ils sont amenés à concevoir ceci: que les origines concrètes de l'Idéal du Moi, et ceci pour autant surtout qu'ils ne peuvent les séparer comme il est légitime de celles du Surmoi, **\*\*\*** distinctes et pourtant, dans toute la théorie, couplées, ils ne peuvent - et après tout nous n'avons rien à leur envier si l'on peut dire avec ce que les développements de la théorie kleinienne nous ont apportés depuis - ils ne peuvent en concevoir les origines que sous la forme d'une création de Thanatos. En effet, il est tout à fait certain que si on part d'[une] notion d'un narcissisme originel parfait quant à l'investissement libidinal, si on conçoit que tout ce qui est de l'ordre de l'objet primordial est primordialement inclus par le sujet dans cette sphère narcissique, dans cette monade primitive de la jouissance à laquelle est identifié d'une façon d'ailleurs hasardée le nourrisson, on voit mal ce qui pourrait entraîner une sortie

**\*\*terme\*\***

**\*\*\*qui sont**

2. Cf. traduction déjà citée de L. Jekels et E. Bergler, «Transfert et amour», p. 4: Nous concevons, en effet, l'idéal du moi un peu comme une «zone neutre» située entre deux pays voisins.

subjective de ce monadisme primitif. Les auteurs, en tout cas, n'hésitent pas eux-mêmes à considérer cette déduction comme impossible. Or, si dans cette monade il y a aussi incluse la puissance ravageuse de Thanatos, c'est peut-être là que nous pouvons considérer qu'est la source de quelque chose qui oblige le sujet - si on peut s'exprimer ainsi brièvement - à sortir de son auto-enveloppement.

Bref les auteurs n'hésitent pas, je n'en prends pas la responsabilité, je les commente et je vous prie de vous reporter au texte pour voir qu'il est bien tel que je le présente, à attribuer à Thanatos comme tel la création de l'objet. Ils en sont d'ailleurs eux-mêmes assez frappés pour, à la fin de leurs explications, dans les dernières pages de l'article, introduire je ne sais quelle petite interrogation humoristique: «aurions-nous été jusqu'à dire qu'en somme ce n'est que par l'instinct de destruction que nous venons vraiment au contact de quelque objet que ce soit»...

A la vérité, s'ils s'interrogent ainsi pour permettre en quelque sorte un tempérament, mettre une touche d'humour sur leur propre développement, rien après tout ne vient corriger en effet ce cadre tout à fait nécessaire, ce trait, si l'on est amené à devoir suivre le chemin de ces auteurs; je vous le signale en passant. Pour l'instant d'ailleurs, ce n'est pas tellement ce qui pour nous fait problème **\*\*mais\*\*** ceci qui est concevable du moins localement, dynamiquement comme notation d'un moment significatif des premières expériences infantiles: c'est en effet que c'est peut-être bien dans un accès, un moment d'agression que se place la différenciation sinon de tout objet, en tout cas d'un objet hautement significatif. Puis cet objet, dès que le conflit aura éclaté, c'est le fait qu'il puisse **\*\*\*** être ensuite introjecté qui lui donnera son prix et sa valeur. Aussi bien nous retrouvons là le schéma classique et originel de Freud. C'est de cette introjection d'un objet impératif, interdictif, essentiellement conflictuel - Freud nous le dit toujours - c'est dans la mesure en effet où cet objet (le père par exemple, en l'occasion, dans une première schématisation sommaire et grossière du complexe d'Œdipe), c'est en tant que cet objet aura été intériorisé qu'il constituera ce Surmoi qui constitue au total un progrès, une action bénéficiaire du point de vue libidinal puisque, de ce fait qu'il soit réintrojecté, il rentre - c'est une première thématique freudienne - dans la sphère qui, en somme, ne serait-ce que d'être intérieure de ce seul fait est suffisamment narcissisée pour pouvoir être pour le sujet objet d'investissement libidinal.

B est plus **\*\*facile\*\*** de se faire aimer de l'Idéal du Moi que de ce qui a été un moment son original, l'objet. Il n'en reste pas moins que tout introjecté qu'il soit il continue de constituer une instance incommode. Et c'est bien ce caractère d'ambiguïté qui amène les auteurs à introduire cette thématique d'un champ d'investissement neutre, d'un champ d'enjeu qui

**\*\*que\*\***

**\*\*\*à un degré**

**\*\*possible\*\***

sera tour à tour occupé puis évacué, pour être réoccupé par l'un des deux termes dont le manichéisme nous gêne un peu, il faut bien le dire, ceux d'Eros et de Thanatos. Et ce sera en particulier dans un deuxième temps - ou plus exactement c'est en éprouvant le besoin de le scander comme un deuxième temps - que les auteurs réaliseront ce que Freud avait introduit dès l'abord, à savoir la fonction possible de l'Idéal du Moi dans la *Verliebtheit*, comme aussi bien dans l'hypnose. Vous le savez, *l'Hypnose und Verliebtheit*<sup>3</sup>, c'est là le titre d'un des articles que Freud a écrits dans lequel il analyse une *Massenpsychologie*. C'est pour autant que cet *ego* idéal, cet Idéal du Moi d'ores et déjà constitué, introjecté, peut être reprojecté sur un objet (reprojecté soulignons ici encore une fois de plus combien le fait de ne pas distinguer dans la théorie classique les registres différents du symbolique de l'imaginaire et du réel fait que ces phases de l'introjection et de la projection, qui sont après tout non pas obscures mais arbitraires, suspendues, gratuites, livrées à une nécessité qui ne s'explique que de la contingence la plus absolue)... c'est pour autant que cet Idéal du Moi peut être reprojecté sur un objet que, si cet objet vient à vous être favorable, à vous regarder d'un bon oeil, il sera pour vous cet objet de l'investissement amoureux au premier chef pour autant qu'ici la description de la phénoménologie de la *Verliebtheit* est introduite par Freud à un niveau tel qu'il rend possible son ambiguïté presque totale avec les effets de l'hypnose. Les auteurs entendent bien qu'à la suite de cette seconde projection, rien ne nous arrête, en tout cas rien ne les arrête d'impliquer une seconde réintrojection qui fait que dans certains états plus ou moins extrêmes, dans lesquels ils n'hésitent pas à mettre à la limite les états de manie, l'Idéal du Moi lui-même, fût-il emporté par l'enthousiasme de l'effusion d'amour impliqué dans le second temps, dans la seconde projection, l'Idéal du Moi peut devenir pour le sujet complètement identique, jouant la même fonction que ce qui s'établit dans la relation de totale dépendance de la *Verliebtheit*. Par rapport à un objet, l'Idéal du Moi peut devenir lui-même quelque chose d'équivalent à ce qui est appelé dans l'amour, qui peut donner la pleine satisfaction du vouloir être aimé, du *geliebt werden wollen*.

Je pense que ce n'est point faire preuve d'une exigence en matière conceptuelle d'aucune façon exagérée \*\*de\*\* sentir que si ces descriptions, surtout quand elles sont illustrées, traînent après elles certains lambeaux de perspectives où nous retrouvons dans la clinique les flashes, nous ne saurions complètement, à bien des titres, nous en satisfaire.

Pour tout de suite ponctuer ce que je crois pouvoir dire qu'article d'une façon plus élaborée un schéma comme celui de ce petit montage qui

\*\*pour\*\*

3. S. Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, G.W., t. XE, chap. 8, «*Verliebtheit und Hypnose*». Dernière traduction parue dans *Essais de psychanalyse*, chap. 8, «*État amoureux et hypnose*», «Petite Bibliothèque Payot» n° 44, p. 175, Paris 1981.

n'a, comme toute autre description de cette espèce, comme ceux d'ordre topique qu'a faits Freud lui-même, bien entendu aucune espèce non seulement de prétention mais même de possibilité à représenter quoi que ce soit qui soit de l'ordre de l'organique, qu'il soit bien entendu que nous ne sommes pas de ceux qui, comme pourtant on le voit écrit, s'imaginent, avec l'opération chirurgicale convenable, une lobotomie, qu'on enlève quelque part le Surmoi à la petite cuillère. Il y a des gens qui le croient, qui l'ont écrit, que c'était un des effets de la lobotomie, qu'on enlevait le Surmoi, qu'on le mettait à côté sur un plateau, il ne s'agit pas de ça. Observons ce qu'articule le fonctionnement impliqué par ce petit appareil. Ce n'est pas pour rien qu'il réintroduit une métaphore de nature optique, il y a certainement à ça une raison qui n'est pas seulement de commodité: elle est structurale.

C'est bien pour autant que ce qui est de l'ordre du miroir va beaucoup plus loin que le modèle, concernant le ressort proprement imaginaire, qu'ici le miroir intervient. Mais méfiez-vous, c'est évidemment un schéma un petit peu plus élaboré que celui de l'expérience concrète qui se produit devant le miroir.

Il est effectif qu'il se passe quelque chose pour l'enfant devant une surface réelle qui joue effectivement le rôle de miroir. Ce miroir, habituellement un miroir plan, une surface polie, n'est pas à confondre avec ce qui est ici représenté comme miroir plan. Le miroir plan qui est ici a une autre fonction. Ce schéma a l'intérêt d'introduire la fonction du grand Autre - dont le chiffre, sous la forme du A, est ici mis au niveau de l'appareil du miroir plan - d'introduire la fonction du grand Autre pour autant qu'elle doit être impliquée dans ces élaborations du narcissisme respectivement connotées, qui doivent être connotées d'une façon différente comme Idéal du Moi et comme Moi Idéal.

Pour ne pas vous faire de cela une description qui soit en quelque sorte sèche qui, du même coup, risquerait de paraître ce qu'elle n'est pas, à savoir arbitraire, je vais donc être amené à le faire sous la forme d'abord du commentaire qu'impliquent les auteurs auxquels nous nous référons, pour autant qu'ils étaient conduits, nécessités par le besoin de faire face à un problème de pensée, de repérage. Ce n'est certes pas pour, dans cette connotation, accentuer les effets négatifs, mais bien plutôt - c'est toujours plus intéressant - ce qu'il y a de positif.

Observons donc qu'à les entendre, l'objet est supposé comme créé par quoi? comme à proprement [parler] par l'instinct de destruction, *Destruktions-Triebe*, Thanatos comme ils l'appellent, disons, pourquoi pas, la haine. Suivons-les. Si c'est vrai qu'il en soit ainsi, comment pouvons-nous le concevoir? Si c'est le besoin de destruction qui crée l'objet, faut-il encore qu'il reste quelque chose de l'objet après l'effet destructif, c'est pas du tout impensable. Non seulement ce n'est pas

impensable, mais nous y retrouvons bien ce que nous-mêmes élaborons d'une autre manière au niveau de ce que nous appelons le champ de l'imaginaire et les effets de l'imaginaire. Car, si l'on peut dire, ce qui reste, ce qui survit de l'objet après cet effet libidinal, ce *Trieb* de destruction, après l'effet proprement thanatogène qui est ainsi impliqué, c'est justement ce qui éternise l'objet sous l'aspect d'une forme, c'est ce qui le fixe à jamais comme type dans l'imaginaire.

Dans l'image il y a quelque chose qui transcende justement le mouvement, le muable de la vie, en ce sens qu'elle lui survit. C'est en effet même un des premiers pas de l'art, pour le /nous/ antique, en tant que dans la statuaire est éternisé le mortel.

C'est aussi bien, nous le savons d'une certaine façon, dans notre élaboration du miroir, la fonction qui est remplie par l'image du sujet en tant que quelque chose lui est soudain proposé où il ne fait pas simplement que recevoir le champ de quelque chose où il se reconnaît, mais de quelque chose qui déjà se présente comme un *Urbildideal*, comme quelque chose d'à la fois en avant et en arrière, comme quelque chose de toujours, quelque chose qui subsiste par soi, comme quelque chose devant quoi il ressent essentiellement ses propres fissures d'être prématuré, d'être qui lui-même s'éprouve comme même pas encore (au moment où l'image vient à sa perception) suffisamment coordonné pour répondre à cette image dans sa totalité.

Il est très frappant de voir le petit enfant (parfois encore enclos dans ces petits appareils avec lesquels il commence d'essayer de faire les premières tentatives de la marche, et où encore même le geste de la prise du bras ou de la main \*\*\* est marqué du style de la dissymétrie, de l'inappropriation), de voir cet être encore insuffisamment stabilisé, même au niveau cérébelleux, néanmoins s'agiter, s'incliner, se pencher, se tortiller avec tout un gazouillis expressif devant sa propre image pour peu qu'on ait mis à sa portée un miroir mis assez bas, et montrant en quelque sorte d'une façon vivante le contraste entre cette chose dessinable, d'un qui est devant lui projeté, qui l'attire, avec quoi il s'obstine à jouer, et ce quelque chose d'incomplet qui se manifeste dans ses propres gestes.

Et là, ma vieille thématique du *stade du miroir*, pour autant que j'y suppose, que j'y vois un point exemplaire, un point hautement significatif qui nous permet de présentifier, d'imaginer pour nous les points clés, les points carrefours où peut se faire jour, se concevoir le renouvellement de cette sorte de possibilité toujours ouverte au sujet, d'un autobrisement, d'un autodéchirement, d'une automorsure devant ce quelque chose qui est à la fois lui et un autre.

J'y vois une certaine dimension du conflit où il n'y a d'autre solution que celle d'un : ou bien ou bien. Il lui faut ou le tolérer comme une image insupportable qui le ravit à lui-même, ou il lui faut le briser tout de suite,

\*\*\*des choses qui

c'est-à-dire renverser la position, **\*\*considérer\*\*** comme annulé, annulable, brisable [celui] qu'il a en face de lui-même, et de lui-même conserver ce qui est à ce moment le centre de son être, la pulsion de cet être par l'image, cette image de l'autre, quelle soit spéculaire ou incarnée, qui peut être en lui évoquée. Le rapport, le lien de l'image avec l'agressivité est ici tout à fait articulable. Est-ce qu'il est concevable qu'un développement, une telle thématique **\*\*puisse aboutir\*\*** à une suffisante consistance de l'objet, à un objet qui nous permette de concevoir la diversité de la phase objectale telle qu'elle se développe dans la suite de la vie de l'individu, est-ce qu'un tel développement est possible?

D'une certaine façon, on peut dire qu'il a été tenté. D'une certaine façon, on peut dire que la dialectique hégélienne du conflit des consciences n'est après tout pas autre chose que cet essai d'élaboration de tout le monde du savoir humain à partir d'un pur conflit radicalement imaginaire, et radicalement destructif dans son origine. Vous savez que j'en ai déjà pointé les points critiques, les points de béance à diverses reprises, et que ce n'est pas cela que je vais renouveler aujourd'hui. Pour nous, je pense qu'il n'y a nulle possibilité à partir de ce départ radicalement imaginaire de déduire tout ce que la dialectique hégélienne croit pouvoir en déduire; il y a des implications, à elle-même inconnues, qui lui permettent de fonctionner, qui ne peuvent d'aucune façon se contenter de ce support.

Je dirai que même si la main qui se tend (et c'est une main qui peut être une main d'un sujet d'un très jeune âge, croyez-moi, dans l'observation la plus directe, la plus commune), que si la main qui se tend vers la figure de son semblable armée d'une pierre (l'enfant n'a pas besoin d'être très âgé pour avoir, sinon la vocation, du moins le geste de Caïn), si cette main est arrêtée, même par une autre main à savoir celle de celui qui est menacé, et que si dès lors cette pierre, ils la posent ensemble, elle constituera d'une certaine façon un objet, peut-être un objet d'accord, de dispute, que ce sera à cet égard la première pierre **\*\*\*** d'un monde objectal mais que rien n'ira au-delà, rien ne se construira dessus. C'est bien le cas évoqué en écho, dans une harmonique que l'on appelle: celui qui doit jeter la première pierre, et même [pour] que quelque chose se constitue et s'arrête là, il faut bien en effet d'abord qu'on ne l'ait pas jetée, et ne l'ayant pas jetée une fois, on ne la jettera pour rien d'autre.

E est clair qu'il faut au-delà que le registre de l'Autre, du grand A, intervienne pour que quelque chose se fonde qui s'ouvre à une dialectique. C'est ce qu'exprime le schéma, **\*\*\*** il veut dire que c'est pour autant que le tiers, le grand Autre, intervient dans ce rapport du Moi au petit autre, que quelque chose peut fonctionner qui entraîne la fécondité du rapport narcissique lui-même.

**\*\*considérée\*\***

**\*\*qui aboutit\*\***

**\*\*\*si vous voulez**

**\*\*\*pour autant qu'**

Je dis, pour l'exemplifier encore dans un geste de l'enfant devant le miroir, ce geste qui est bien connu, bien possible à rencontrer, à trouver, de l'enfant qui est dans les bras de l'adulte et confronté exprès à son image - l'adulte, qu'il comprenne ou pas, il est clair que ça l'amuse. Il faut donner toute son importance à ce geste de la tête de l'enfant qui, même après avoir été captivé, intéressé par ces premières ébauches du jeu qu'il fait devant sa propre image, se retourne vers l'adulte qui le porte, sans qu'on puisse dire sans doute ce qu'il en attend, si c'est de l'ordre d'un accord, d'un témoignage. Mais ce que nous voulons dire ici, c'est que cette référence à l'Autre vient y jouer une fonction essentielle, et ce n'est pas forcer cette fonction que de la concevoir, de l'articuler, et que nous pouvons mettre à la place ce qui va respectivement s'attacher au Moi Idéal et à l'Idéal du Moi dans la suite du développement du sujet.

De cet Autre, pour autant que l'enfant devant le miroir se retourne vers lui, que peut-il venir? nous nous avançons, nous disons: il ne peut venir que le signe, image de a, [i(a)]. Cette image spéculaire, désirable et destructrice à la fois est ou non effectivement désirée par celui vers lequel il se retourne, à la place même où le sujet à ce moment s'identifie, soutient cette identification à cette image. Dès ce moment originel nous trouvons sensible le caractère que j'appellerai antagoniste du Moi Idéal, à savoir que déjà dans cette situation spéculaire se dédoublent, et cette fois au niveau de l'Autre (pour l'Autre et par l'Autre, le grand Autre) le Moi désiré -j'entends désiré par lui - et le Moi authentique, das *echte Ich* - si vous me permettez d'introduire ce terme qui n'a rien de tellement nouveau dans le contexte dont il s'agit - à ceci près qu'il convient que vous remarquiez que dans cette situation originelle, c'est l'idéal qui est là, je parle du Moi Idéal pas de l'Idéal du Moi, et c'est l'authentique Moi qui, lui, est à venir.

Et ce sera à travers l'évolution, avec toutes les ambiguïtés de ce mot, que l'authentique viendra au jour, qu'il sera cette fois aimé malgré tout, /ouk echôn/, bien qu'il ne soit pas la perfection<sup>4</sup>. C'est aussi bien comment fonctionne dans tout le progrès la fonction du Moi Idéal, avec ce caractère de progrès, c'est contre le vent, dans le risque et le défi qui fait toute la suite de son développement. Qu'est la fonction ici de l'Idéal du Moi? vous me direz que c'est l'Autre, le grand A, mais vous sentez bien ici qu'il est originellement, structuralement, essentiellement impliqué, intéressé uniquement comme lieu d'où peut se constituer dans son oscillation pathétique cette perpétuelle référence au Moi - du Moi à cette image qui s'offre, à quoi il s'identifie, se présente et se soutient comme problématique, mais uniquement à partir du regard du grand Autre. Pour que ce regard du grand Autre soit

4. *Ho echôn*: celui qui possède, le riche. Par opposition, *ouk echôn*: celui qui ne possède pas, le pauvre.

intériorisé à son tour, ça ne veut pas dire qu'il va se confondre avec la place et le support qui ici déjà sont constitués comme Moi Idéal, ça veut dire autre chose. On nous dit, c'est l'introjection de cet Autre, ce qui va loin; car c'est supposer un rapport *d'Empfindung* [empathie] qui, à être admis comme devant être nécessairement aussi global que ce que comporte la référence à un être lui pleinement organisé (l'être réel qui supporte l'enfant devant son miroir) va très loin.

Vous sentez bien que c'est là qu'est toute la question, et que d'ores et déjà je pointe en quoi, disons, ma solution diffère de la solution classique; c'est simplement en ceci que je vais tout de suite dire bien que ce soit notre but et la fin en cette occasion. C'est dès le premier pas que fait Freud dans l'articulation de ce que c'est que *l'Identifizierung*, l'identification, sous les deux formes<sup>5</sup> où il l'introduit.

[1] Une identification primitive qu'il est extraordinairement important de retenir dans les premiers pas de son article - sur lesquels je reviendrai tout à l'heure car ils constituent tout de même quelque chose qu'on ne peut pas escamoter - à savoir que Freud implique, antérieurement à l'ébauche même de la situation de l'Œdipe, une première identification possible au père comme tel. Le père lui trottait dans la tête. Alors on lui laisse faire une première étape d'identification au père autour duquel il développe tout un raffinement de termes. Il appelle cette identification exquisement virile, *exquisit männlich*. Ceci se passe dans le développement, je n'en doute pas. Ce n'est pas une étape logique, c'est une étape de développement avant l'engagement du conflit de l'Œdipe, au point qu'en somme il va jusqu'à écrire que c'est à partir de cette identification primordiale que pointerait le désir vers la mère et, à partir de là alors, par un retour, le père serait considéré comme un rival. Je ne suis pas en train de dire que cette étape soit cliniquement fondée. Je dis que le fait qu'elle ait bien paru nécessaire à la pensée de Freud ne doit pas, pour nous, au moment où Freud a écrit ce chapitre, être considéré comme une sorte d'extravagance, de radotage. Il doit y avoir une raison qui nécessite pour lui cette étape antérieure, et c'est ce que la suite de mon discours essayera de vous montrer, je passe.

[2] Il parle ensuite de l'identification régressive, celle qui résulte du rapport d'amour, pour autant que l'objet se refuse à l'amour. Le sujet, par un processus régressif - et vous voyez là, ça n'est pas la seule raison pointée **\*\*pour laquelle\*\*** effectivement il fallait bien pour Freud qu'il y eût ce stade d'identification primordiale - le sujet par un processus régressif est capable de s'identifier à l'objet qui dans l'appel d'amour le déçoit.

**\*\*pourquoi\*\***

5. Lacan va présenter trois modes d'identification, mais il rassemble les deux premiers décrits par Freud comme se faisant toujours par *ein einziger Zug*.



[3] Tout de suite après nous avoir donné ces deux modes d'identification dans le chapitre *Die Identifizierung*, c'est le bon vieux [mode] qu'on connaît depuis toujours, depuis l'observation de Dora, à savoir l'identification qui provient de ce que le sujet reconnaît dans l'autre la situation totale, globale où il vit, l'identification hystérique par excellence. C'est parce que la petite camarade vient de recevoir, dans la salle où sont groupés les sujets un petit peu névrosés et zinzins ce soir-là, une lettre de son amant que notre hystérique fait une crise. Il est clair que c'est l'identification dans notre vocabulaire, au niveau du désir, laissons de côté.

Freud s'arrête expressément dans son texte pour nous dire que dans ces deux modes d'identification, les deux premiers fondamentaux, l'identification se fait toujours par *ein einziger Zug*.

Voilà ce qui à la fois nous allège de beaucoup de difficultés à plus d'un titre, au titre d'abord de la concevabilité qui n'est pas quelque chose qu'il y ait lieu de dédaigner d'un trait unique; deuxième point, ceci qui pour nous converge vers une notion que nous connaissons bien, celle du signifiant - cela ne veut pas dire que cet *einzigster Zug*, ce trait unique, soit par cela même donné comme tel, comme signifiant. Pas du tout. Il est assez probable, si nous partons de la dialectique que j'essaie d'ébaucher devant vous, que c'est possiblement un signe. Pour dire que c'est un signifiant, il en faut plus. Il faut son utilisation ultérieure dans une batterie signifiante ou comme quelque chose qui a rapport à la batterie signifiante. Mais le caractère ponctuel de ce point de référence à l'Autre, à l'origine, dans le rapport narcissique, c'est cela qui est défini par cet *ein einziger Zug*. Je veux dire que c'est cela qui donne la réponse à la question: comment intériorise-t-il ce regard de l'Autre qui, entre les deux frères jumeaux ennemis, du Moi ou de l'image du petit autre, spéculaire, peut faire à tout instant basculer la préférence?

Ce regard de l'Autre, nous devons le concevoir comme s'intériorisant par un signe, ça suffit, *ein einziger Zug*. Il n'y a pas besoin de tout un champ d'organisation, d'une introjection massive. Ce point I du trait unique, \*\*\* signe de l'assentiment de l'Autre, du choix d'amour sur lequel le sujet justement peut opérer \*\*son réglage\*\* dans la suite du jeu du miroir, il est là quelque part, il suffit que le sujet aille y coïncider dans son rapport avec l'Autre pour que ce petit signe, cet *einzigster Zug*, soit à sa disposition.

La distinction radicale de l'Idéal du Moi (en tant qu'il n'y a pas tellement à supposer \*\*d'autre\*\* introjection possible) [et du Moi Idéal] c'est que l'un est une introjection symbolique comme toute introjection: l'Idéal du Moi, alors que le Moi Idéal est la source d'une projection imaginaire. Que ce qui se passe au niveau de l'un, que la satisfaction narcissique se développe dans le rapport au Moi Idéal, dépend de la possibilité de référence à ce terme symbolique primordial qui peut être

\*\*\*un

\*\*se règle\*\*

\*\*comme\*\*

monoformel, monosémantique, *ein einziger Zug*, ceci est capital pour tout le développement de ce que nous avons à dire. Et si on me fait encore crédit d'un peu de temps, je commencerai alors à rappeler simplement ce que je peux appeler, ce que je dois considérer comme ici reçu de notre théorie de l'amour.

L'amour, nous l'avons dit, ne se conçoit que dans la perspective de la demande. Il n'y a d'amour que pour un être qui peut parler. La dimension, la perspective, le registre de l'amour se développe, se profile, s'inscrit dans ce qu'on peut appeler l'inconditionnel de la demande; c'est ce qui sort du fait même de demander, quoi qu'on demande, simplement pour autant non pas qu'on demande quelque chose, ceci ou cela, mais dans le registre et l'ordre de la demande en tant que pure, qu'elle n'est que demande d'être entendue. Je dirai plus, d'être entendue pour quoi? eh bien d'être entendue pour quelque chose qui pourrait bien s'appeler "pour rien". Ce n'est pas dire que ça ne nous entraîne pas fort loin pour autant car, impliquée dans ce pour rien, il y a déjà la place du désir. C'est justement parce que la demande est inconditionnelle que ce dont il s'agit ce n'est pas le désir de ceci ou de cela, mais c'est le désir tout court. Et c'est pour cela que dès le départ est impliquée la métaphore du désirant comme tel. Et c'est pour cela qu'à notre départ de cette année, je vous l'ai fait aborder par tous les bouts. La métaphore du désirant dans l'amour implique ce à quoi elle est substituée comme métaphore, c'est-à-dire le **\*\*désir\*\***.

Ce qui est désiré, c'est le désirant dans l'Autre, ce qui ne peut se faire qu'à ce que le sujet soit colloqué comme désirable, c'est cela qu'il demande dans la demande d'amour. Mais ce que nous devons voir à ce niveau, ce point que je ne peux pas manquer aujourd'hui parce qu'il sera essentiel à ce que nous le trouvions dans la suite de notre propos, c'est ce que nous ne devons pas oublier, c'est que l'amour comme tel, je vous l'ai toujours dit et nous le retrouverons nécessité par tous les bouts, c'est donner ce qu'on n'a pas. Et **\*\*\*** on ne peut aimer qu'à se faire comme n'ayant pas, même si l'on a. **\*\*\*** L'amour comme réponse implique le domaine du non-avoir. Ce n'est pas moi, c'est Platon qui l'a inventé, qui a inventé que seule la misère, *Penia*, peut concevoir l'Amour, **\*\*ait\*\*** l'idée de se faire engrosser un soir de fête. Et en effet, donner ce qu'on a, c'est la fête, ce n'est pas l'amour.

D'où -je vous emmène un petit peu vite mais vous verrez que nous retomberons sur nos pieds - d'où, pour le riche - ça existe et même on y pense - aimer ça nécessite toujours de refuser. C'est même ce qui agace. Il n'y a pas que ceux à qui on refuse qui sont agacés, ceux qui refusent, les riches, ne sont pas plus à l'aise. Cette *Versagung* du riche, elle est partout, elle n'est pas simplement le trait de l'avarice, elle est beaucoup plus constitutive de la position du riche, quoi qu'on en pense.

**\*\*désiré\*\***

**\*\*\*qu'**

**\*\*Que**

**\*\*et\*\***

Et la thématique du folklore, de Grisélidis<sup>6</sup>, avec tout ce qu'elle a de séduisant, alors qu'elle est quand même assez révoltante - je pense que vous savez l'histoire - est là pour nous le rappeler. Je dirai même plus pendant que j'y suis, les riches n'ont pas bonne presse. Autrement dit, nous autres progressistes, nous ne les aimons pas beaucoup. Méfions nous, peut-être que cette haine du riche participe par une voie secrète à une révolte contre l'amour tout simplement, autrement dit à une négation, à une *Verneinung* des vertus de la pauvreté [qui] pourrait bien être à l'origine d'une certaine méconnaissance de ce que c'est que l'amour. Le résultat sociologique est d'ailleurs assez curieux. C'est qu'évidemment on facilite comme ça beaucoup de leur fonction aux riches, on leur facilite tout à fait leur rôle, on tempère comme ça chez eux ou plus exactement on leur donne mille excuses à se dérober à leur fonction de fête. Ça ne veut pas dire qu'ils en soient plus heureux pour ça.

Bref, il est tout à fait certain, pour un analyste, qu'il y a une grande difficulté d'aimer pour un riche. Ce dont un certain prêcheur de Galilée avait déjà fait une petite note en passant. Il vaut peut-être mieux plutôt le plaindre sur ce point que le haïr, à moins qu'après tout ce haïr, ce qui est bien possible encore, ne soit un mode de l'aimer. Ce qu'il y a de certain c'est que la richesse a une tendance à rendre impuissant. Une vieille expérience d'analyste me permet de vous dire qu'en gros je tiens ce fait pour acquis. Et c'est ce qui explique tout de même les choses, la nécessité par exemple de détours. Le riche est forcé d'acheter puisqu'il est riche. Et pour se rattraper, pour essayer de retrouver la puissance, il s'efforce en achetant au rabais de dévaloriser, c'est de lui que ça vient, c'est pour sa commodité, pour ça le moyen le plus simple par exemple, c'est de ne pas payer. Ainsi quelquefois il espère provoquer ce qu'il ne peut jamais acquérir directement, à savoir le désir de l'Autre.

Mais en voilà assez pour les riches. Léon Bloy a fait un jour *La femme pauvre*<sup>7</sup>. Je suis très embêté, depuis quelque temps je parle tout le temps d'auteurs catholiques, mais ce n'est pas de ma faute s'il y a longtemps que j'ai repéré des choses fort intéressantes. J'aimerais que quelqu'un, un jour, s'aperçoive des énormités, des choses faramineuses comme bienfaits analytiques, qui sont cachées dans *La femme pauvre* qui est un livre à la limite du supportable que seul un analyste peut comprendre - je n'ai encore jamais vu aucun analyste s'y intéresser - mais il aurait

6. *Grisélidis* appartient au répertoire des histoires médiévales reprises avec succès par l'édition de colportage du XVIIe au XIXe siècle. On trouve l'une de ces versions "populaires" du texte dans le recueil d'Arlette Farge, *Le miroir des ferrures*, coll. «Bibliothèque bleue», Paris, Montalba, 1982. La version choisie pour cette réédition est celle conservée à la BM de Troyes: *La patience de Grisélidis, femme du marquis de Saluces*, à Troyes, chez Pierre Gantier, Imprimeur-Libraire (permission du 17 septembre 1736).

7. L. Bloy, *La ferrure pauvre*, Union générale d'édition, rééd. 1983, coll. «10/18», n° 1549.

bien fait aussi d'écrire «La femme riche». Il est certain que seule la femme peut incarner dignement la férocité de la richesse, mais enfin ça ne suffit pas, et ça pose pour elle et tout à fait spécialement pour celui qui postule son amour, des problèmes tout à fait particuliers. Cela nécessiterait un retour à la sexualité féminine. Je m'excuse, je serai simplement forcé de vous indiquer ceci comme une sorte de pierre d'amorce.

Je voudrais quand même, puisqu'en somme nous ne pourrions pas aller plus loin aujourd'hui, pointer dès maintenant, puisque ce dont il s'agit quand nous parlons de l'amour c'est très spécifiquement de décrire le champ où nous aurons à dire quelle doit être notre place dans le transfert, pointer avant de vous quitter quelque chose qui n'est pas du tout sans rapport avec ce propos sur la richesse.

Un petit mot du saint. Il ne vient pas là complètement comme des cheveux sur la soupe, car nous n'avons pas fini avec notre Claudel. Comme vous le savez, tout à fait à la fin, dans la solution donnée au problème du désir nous avons un saint, le nommé Orian, dont il est expressément dit que s'il ne veut rien donner à la petite Pensée (qui heureusement est assez armée pour le lui prendre de force), c'est parce qu'il a beaucoup trop, la Joie, rien que ça, la joie tout entière, et qu'il ne s'agit pas de ravalier une telle richesse à une petite aventure - c'est dit dans le texte - une de ces choses qui se passent comme ça, une affaire de trois nuits à l'hôtel. Drôle d'histoire. C'est tout de même aller un peu vite que de faire, à propos de création, de la psychologie et de penser seulement que c'est un grand refoulé, peut-être que Claudel l'était aussi, un grand refoulé. Mais ce que signifie la création poétique, c'est-à-dire la fonction qu'a Orian dans cette tragédie, à savoir que ça nous intéresse, est tout à fait autre chose, et c'est cela que je désire pointer en vous faisant remarquer que le saint est un riche.

Il fait bien tout ce qu'il peut pour avoir l'air pauvre, c'est vrai, tout au moins sous plus d'un climat, mais c'est justement en ceci qu'il est un riche, et particulièrement crasseux parmi les autres, car ce n'est pas une richesse, la sienne, dont on se débarrasse facilement. Le saint se déplace tout entier dans le domaine de l'avoir. Le saint renonce peut-être à quelques petites choses, mais c'est pour posséder tout. Et si vous regardez de bien près la vie des saints, vous verrez qu'il ne peut aimer Dieu que comme un **\*\*nom\*\*** de sa jouissance, et sa jouissance, au dernier terme, est toujours assez monstrueuse.

Nous avons parlé au cours de nos propos ici, analytiques, de quelques termes humains au rang desquels le héros. Cette difficile question du saint je ne l'introduis ici que d'une façon anecdotique, et plutôt comme un support, un de ceux que je crois tout à fait nécessaires pour repérer notre position. Car bien entendu, vous l'imaginez, je ne nous

**\*\*un nom\*\***

place pas parmi les saints. Encore faut-il le dire car, à ne pas le dire, il resterait encore pour beaucoup que ça serait là l'idéal comme on dit. Il y a beaucoup de choses dont on est tenté à notre propos de dire que ça serait l'idéal. Et cette question de l'idéal est au cœur des problèmes de la position de l'analyste. C'est ce que vous verrez se développer dans la suite, et justement tout ce qu'il nous convient d'abandonner dans cette catégorie de l'idéal.

Je me suis réveillé ce matin avec un mal de tête affreux. Ça ne m'arrive jamais, je ne sais d'où il peut venir.

J'ai lu en déjeunant un excellent travail de Conrad Stein sur l'identification primaire. Je n'en ai pas les mêmes tous les jours de mes élèves!... Ce que je vais dire aujourd'hui lui montrera que son travail était bien orienté. Mais je ne sais plus où nous en étions la dernière fois et je n'ai pas bien préparé, comme on dit, mon séminaire. Nous allons essayer d'avancer. J'avais l'intention de lire *Sapho* pour y trouver des choses qui pourraient vous éclairer. Ceci va nous mener au cœur de la fonction de l'identification; comme il s'agit toujours de repérer la position de l'analyste j'ai pensé qu'il ne serait pas mauvais de reprendre les choses.

Freud a écrit *Hemmung, Symptom und Angst*, en 1926. C'est le troisième temps de rassemblement de sa pensée, les deux premiers étant constitués par l'étape de la *Traumdeutung* et de la seconde topique<sup>1</sup>. Nous allons tout de suite nous porter au cœur du problème, par lui évoqué, qui est celui du sens de l'angoisse; nous allons même aller plus loin puisque, tout de suite, nous allons partir du point de vue économique. [Le problème est] de savoir où est prise, nous dit-il, l'énergie du signal d'angoisse. Dans les *Gesammelte Werke, Band XIV*, page 120, je lis la phrase suivante: *Das Ich zieht die (vorbewusste) Besetzung von der zu verdrängenden Triebrepräsenz ab und verwendet sie für die Unlust(Angst-) Entbindung*. Traduction: «Le moi retire l'investissement (préconscient) du *Triebrepräsenz* - ce qui dans la pulsion est représentant - lequel représentant est zu *verdrängen* à refouler et le transforme pour la déliaison du déplaisir, *Unlust- (Angst-)*.

Il est évident qu'il ne s'agit pas de tomber sur une phrase de Freud et puis de commencer à phosphorer. Si je vous y mets d'emblée, c'est après mûre réflexion. C'est par un choix soigneusement délibéré qui est fait pour vous inciter à relire, dans le plus bref délai, cet article.

1. Tout ce qui précède a été reconstruit à partir de notes. Il nous manque toujours la page 1 de la sténotypie de cette séance.

Pour ce qui est de notre propos, appliquons-le, portons-le tout de suite au vif de nos problèmes. J'en ai dit assez pour que vous soupçonniez que la formule structurante du fantasme,  $\$ \diamond a$ , doit être pour quelque chose dans **\*\*le\*\*** moment de **\*\*l'orientation\*\*** où nous sommes. Le fantasme n'est pas seulement formulé mais évoqué, approché même, talonné même de toutes les manières. Pour montrer la nécessité de cette formule, il faut savoir que dans ce support du désir il y a deux éléments dont les fonctions respectives et le rapport fonctionnel ne peuvent d'aucune façon être verbalisés par aucun attribut qui soit exhaustif, et c'est bien pour cela qu'il me faut leur donner pour support ces deux éléments algébriques et accumuler autour de ces deux éléments les caractéristiques dont il s'agit.

Vous en savez assez pour savoir que  $\$$  a rapport avec quelque chose qui s'appelle le *fading* du sujet **\*\*et que\*\*** le petit autre, le petit a, a quelque chose à faire avec ce qu'on appelle l'objet du désir. Cette symbolisation a déjà l'importance et l'effet de vous montrer que le désir ne comporte pas un rapport subjectif simple à l'objet et que ce  $\$$  est fait pour exprimer. C'est ce qu'il ne suffit pas de dire. **\*\*Sur ce rapport\*\*** du sujet à l'objet, dont le désir implique une espèce de médiation ou d'intermédiaire réflexif, le sujet par exemple se pensant comme il se pense dans le rapport de connaissance à l'objet, on a édifié toute une théorie de la connaissance là-dessus. C'est bien d'ailleurs ce que nous faisons car la théorie du désir et faite pour remettre en cause cette théorie de la connaissance, ce qui serait bien fait pour nous faire trembler si d'autres déjà avant nous n'avaient pas déjà mis en cause le *je pense donc je suis* cartésien.

Prenons notre phrase de tout à l'heure et essayons de l'appliquer **\*\*\***. Cela ne veut pas dire que je vous porte tout de suite au dernier point de mes résultats mais que je vous porte par cette interrogation à mi-chemin. C'est une question problématique destinée à vous orienter, à vous donner l'illusion que c'est vous qui êtes en train de chercher. C'est une illusion qui sera promptement réalisée car je ne vous donne pas le dernier mot. Ce n'est pas seulement ma question qui est euristique mais ma méthode.

Qu'est-ce que veut dire, pour l'appliquer à notre propre formulation, le désinvestissement du *Triebrepräsenz*? Cela veut dire que, pour que se produise l'angoisse, l'investissement du petit a est reporté sur le  $\$$ . Seulement, nous venons de le dire, le  $\$$  n'est pas quelque chose de saisissable. Il ne peut être conçu que comme une place, puisque ce n'est même pas ce point de réflexivité du sujet qui se saisirait, par exemple, comme désirant. Le sujet ne se saisit pas comme désirant mais, dans le fantasme, la place où il pourrait, si j'ose dire, se saisir comme tel, comme désirant, est toujours réservée. Elle est même tellement réservée qu'elle est d'ordinaire occupée par ce qui se produit d'homologique à l'étage inférieur du *graphe*,  $i(a)$  l'image de l'autre spéculaire à savoir que ce n'est pas forcément **\*\*\*** mais ordinairement occupé par, ça. C'est ce qu'exprime,

**\*\*notre\*\*    \*\*cette\*\***

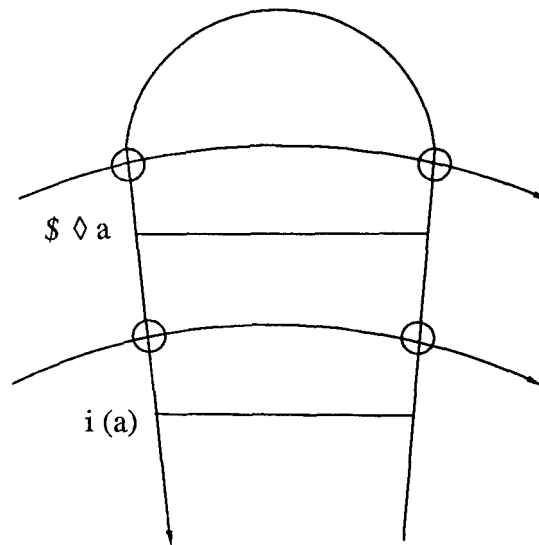
**\*\*qui est\*\***

**\*\*qu'il se rapporte\*\***

**\*\*\*comme cela\*\***

**\*\*\*occupé par ça**

dans le petit schéma<sup>2</sup> que vous avez [vu] tout à l'heure et que nous avons effacé, la fonction de l'image réelle du vase l'illusion du *vase renversé*, ce



vase qui vient se produire pour faire semblant d'entourer la base des tiges florales qui symbolisent élégamment le petit *a*, c'est de cela qu'il s'agit, c'est l'image, le fantôme narcissique qui vient remplir dans le fantasme la fonction de se coapter au désir, l'illusion de tenir son objet, si l'on peut dire. Dès lors, si \$ est cette place qui peut de temps en temps se trouver vide, à savoir que rien ne vienne s'y produire de satisfaisant concernant le surgissement de l'image narcissique, nous pouvons concevoir que c'est peut-être bien cela à quoi répond \*\*\* la production du signal d'angoisse.

Je vais essayer de montrer ce point si important dont on peut dire que l'article dernier de Freud sur ce sujet nous donne vraiment presque tous les éléments pour le résoudre - sans à proprement parler lui donner son dernier quart de tour. Pour l'instant, l'écrou n'est pas serré encore. Disons avec Freud que le signal d'angoisse est bien quelque chose qui se produit au niveau du Moi. Cependant, nous apercevons ici, grâce à nos formalisations, que nous allons peut-être pouvoir en dire un peu plus concernant cet «au niveau du Moi». Nos notations vont nous permettre de décomposer cette question, de l'articuler d'une façon plus précise, et c'est ce qui nous permettra de franchir certains des points où, pour Freud, la question aboutit à une impasse.

Là, je fais tout de suite un saut. Freud dit, au moment où il parle de l'économie, de la transformation nécessaire à la production [d'un signal d'angoisse qu']il ne doit pas falloir une très grande quantité d'énergie pour produire un signal. Freud nous indique déjà qu'il y a là un rapport entre la 2. Il semble qu'il s'agit du même schéma que celui produit le 7 juin, cf. p. 45.

\*\*\*à son appel



production de ce signal et quelque chose qui est de l'ordre du *Verzicht*, du renoncement, proche de *Versagung* - du fait que le sujet **S** est barré. Dans la *Verdrängung* du *Triebrepräsenz*, il y a cette corrélation du **dérobement** du sujet qui confirme bien la justesse de notre notation de \$.

Le saut consiste à vous désigner ici ce que je vous annonce depuis longtemps comme la place à laquelle se tient vraiment l'analyste, cela ne veut pas dire qu'il l'occupe tout le temps, mais la place où il **attend**, et le mot attendre ici prend toute sa portée (ce que nous retrouverons de la fonction de l'attente, de l'*Erwartung*, pour constituer, pour structurer ce signal), cette place, c'est justement la place de l'\$ dans le fantasme.

J'ai dit que je faisais un saut, c'est-à-dire que je ne prouve pas tout de suite où je vous mène. Maintenant, faisons les pas qui vont permettre de comprendre ce dont il s'agit. Une chose nous est donc donnée, c'est que le signal de l'angoisse se produit quelque part, ce quelque part que peut occuper i(a), le Moi en tant qu'image de l'autre, le Moi en tant que foncièrement fonction de **méconnaissance**. Il l'occupe, cette place, non pas en tant que cette image l'occupe mais en tant que place, c'est-à-dire en tant qu'à l'occasion cette image peut y être dissoute. Observez bien que je ne dis pas que c'est le défaut de l'image qui fait surgir l'angoisse. Observez bien ce que je dis depuis toujours, c'est que le rapport spéculaire, le rapport originaire du sujet à l'image spéculaire **s'instaure** dans la réaction dite de l'agressivité. Dans mon article sur *Le stade du miroir*, je l'ai d'ores et déjà indiqué, cette même relation spéculaire, [je l'ai] définie, fondée, car le stade du miroir n'est pas sans rapport avec l'angoisse, j'ai même indiqué que le chemin pour saisir **comme en coupe**, transversalement, l'agressivité, c'était de voir qu'il fallait s'orienter dans le sens de la relation temporelle. En effet, il n'y a pas de relation spatiale qui se réfère à l'image spéculaire comme telle, à savoir quand elle commence de s'animer, quand elle devient l'autre incarné, il y a un rapport temporel: «J'ai hâte de me voir semblable à lui, faute de quoi, où vais-je être?»

Mais si vous vous reportez à mes textes, vous pourrez voir aussi que je suis là plus prudent et que si je ne pousse pas jusqu'au bout la formule, c'est pour quelque raison. La fonction de la **hâte** en logique, ceux qui sont très attentifs à mes œuvres savent que je l'ai traitée quelque part dans une sorte de petit sophisme qui est celui du problème des trois disques. Cette fonction de la hâte, à savoir cette façon dont l'homme se précipite dans sa ressemblance à l'homme, n'est pas l'angoisse. Pour que l'angoisse se constitue, il faut qu'il y ait rapport au niveau du désir. C'est bien pourquoi c'est au niveau du fantasme que je vous conduis aujourd'hui par la main pour approcher ce problème de l'angoisse. Je vais vous montrer très en avant où nous allons et nous reviendrons en arrière pour faire des petits détours de lièvre.

**espèces**

**dérangement**

**I'**

**la connaissance**

**s'installe**

**comment on coupe**

**hâtérologie**

Voilà donc où serait l'analyste dans le rapport du sujet au désir, à un objet du désir que nous supposons dans l'occasion être cet objet qui porte avec lui la menace dont il s'agit et qui détermine le *Zurückgedrängt*, le refoulé. Tout cela n'est pas définitif.

Posons-nous la question suivante. Si c'est comme cela que nous abordons le problème, qu'attendrait le sujet d'un compagnon ordinaire qui oserait dans les conditions ordinaires occuper cette même place? Si cet objet est dangereux, puisque c'est de cela qu'il s'agit, le sujet en attendrait \*\*\* qu'il lui donne le signal: «danger», celui qui, dans le cas d'un danger réel, fait détalé le sujet. Je veux dire que ce que j'introduis à ce niveau, c'est ce qu'on déplore que Freud n'ait pas introduit à sa dialectique, car c'était vraiment à faire. \*\*Il dit\*\* que le danger interne est tout à fait comparable à un danger externe et que le sujet s'efforce de l'éviter de la même façon qu'on évite un danger externe. Mais alors, voyez ce que cela nous offre d'articulation efficace à penser à ce qui se passe vraiment en psychologie animale.

Chez les animaux sociaux, chez les bêtes de troupeau, chacun sait le rôle que joue le signal. Devant l'ennemi du troupeau, le plus malin ou le veilleur parmi les bêtes du troupeau est là pour le sentir, le flairer, le repérer. La gazelle, l'antilope dressent le nez, poussent un petit brame, et cela ne traîne pas, tout le monde s'en va dans la même direction. La notion de signal dans un complexe social, réaction à un danger, voilà où nous saisissons au niveau biologique ce qui existe dans une société observable. S'il se laisse apercevoir, ce signal d'angoisse, c'est bien de l'*alter ego*, de l'autre qui constitue son Moi, que le sujet peut le recevoir.

Il y a quelque chose ici que je voudrais pointer. Vous m'avez entendu longtemps vous avertir des dangers de l'altruisme. Méfiez-vous, vous ai-je dit implicitement et explicitement des pièges du *Mitleid*, la pitié, de ce qui nous retient de faire du mal à l'autre, à "la pauvre gosse", moyennant quoi on l'épouse et on est pour longtemps emmêlés tous les deux. Je schématise: ce sont les dangers de l'altruisme. Seulement, si ce sont des dangers contre lesquels c'est simple humanité de vous mettre en garde, cela ne veut pas dire que ce soit là le dernier ressort. C'est d'ailleurs ce en quoi je ne suis pas, auprès de IX à qui je parle en l'occasion, l'avocat du diable qui le rappellerait au principe d'un sain égoïsme et qui le détournerait de cette pente bien sympathique qui consiste à ne pas être vilain.

C'est qu'en fait le précieux *Mitleid*, cet altruisme, pour le sujet qui se méconnaît, n'est que la couverture d'autre chose, et vous l'observerez toujours à condition toutefois d'être dans le plan de l'analyse. Travaillez un peu le *Mitleid* d'un obsessionnel et ici le premier temps est de s'apercevoir, avec ce que je vous pointe, avec ce que d'ailleurs toute la

\*\*\*ceci

\*\*Je dis\*\*

tradition moraliste permet en l'occasion d'affirmer, \*\*\* que ce qu'il respecte, ce à quoi il ne veut pas toucher dans l'image de l'autre, c'est à sa propre image. Mais c'est pourquoi, \*\*s'il\*\* n'était pas soigneusement préservé [de] l'intactitude, l'intouchabilité de cette propre image, ce qui surgirait de tout cela serait bel et bien l'angoisse et l'angoisse devant quoi? pas devant l'autre où il se mire, celle que j'ai appelée tout à l'heure "la pauvre gosse" - qui ne l'est que dans son imagination car elle est toujours bien plus dure que vous ne pouvez le croire - et c'est devant "la pauvre gosse" qu'il a l'angoisse, devant *a*, non pas l'image de lui-même mais devant l'autre, *a* comme objet de son désir.

Je dis cela pour bien illustrer ce qui est très important, c'est que, si l'angoisse se produit topiquement à la place définie par *i(a)* c'est-à-dire (comme la dernière formulation de Freud nous l'articule) à la place du Moi, il n'y a pas de signal d'angoisse sinon en tant qu'il se rapporte à un objet de désir, cet objet de désir en tant qu'il perturbe le Moi Idéal *i(a)*, celui qui s'origine dans l'image spéculaire.

Qu'est-ce que cela veut dire que ce lien absolument nécessaire pour comprendre le signal d'angoisse? Cela veut dire que la fonction de ce signal ne s'épuise pas dans sa *Warnung*, son avertissement d'avoir \*\*à détalé\*\*. C'est que tout en accomplissant sa fonction ce signal maintient le rapport avec l'objet du désir. C'est cela qui est la clé et le ressort de ce que Freud dans cet article et ailleurs de façon répétée, et avec cet accent, ce choix des termes, cette incisivité qui est chez lui illuminante nous accentue, nous caractérise en distinguant la situation d'angoisse de celle du danger, *Gefahr*, et de celle de l'*Hilflosigkeit*. Dans l'*Hilflosigkeit*, la détresse, le sans-recours, le sujet est purement et simplement chaviré, débordé par une situation irruptive à laquelle il ne peut faire face d'aucune façon. Entre cela et prendre la fuite, quelle est la solution qui, pour ne pas être héroïque, est celle dont Napoléon lui-même trouvait que c'était la véritable solution courageuse quand il s'agissait de l'amour, entre cela et la fuite, il y a autre chose, et c'est ce que Freud nous pointe en soulignant dans l'angoisse ce caractère d'*Erwartung*, c'est là le trait central. Que nous en puissions faire secondairement la raison de détalé, c'est une chose, mais ce n'est pas là son caractère essentiel. Son caractère essentiel, c'est l'*Erwartung* et c'est ceci que je désigne en vous disant que l'angoisse est le mode radical sous lequel est maintenu le rapport au désir. Quand, pour des raisons de résistance, de défense, etc. tout ce que vous pouvez mettre dans l'ordre des mécanismes de l'annulation de l'objet, quand il ne reste plus que cela et que l'objet disparaît, s'escamote, mais non pas ce qui peut en rester, à savoir l'*Erwartung*, la direction vers sa place (la place où il fait dès lors défaut, où il ne s'agit plus que d'un *unbestimtes Objekt*<sup>3</sup>, ou encore

\*\*\*à savoir

\*\*si elle\*\*

\*\*se trotter\*\*

3. *Unbestinunt*: indéfini, indéterminé.

comme dit Freud nous sommes dans le rapport *d'Hilflosigkeit*), quand nous en sommes là, l'angoisse est le dernier mode, le-mode radical sous lequel il continue de soutenir, même si c'est d'une façon insoutenable, le rapport au désir.

Il y a d'autres façons de soutenir le rapport au désir qui concernent l'insoutenabilité de l'objet, c'est bien pourquoi je vous explique que l'hystérie, l'obsession peuvent se caractériser par ces statuts du désir que j'ai appelés pour vous le désir insatisfait et soutenu comme tel, le désir impossible, institué dans son impossibilité.

Mais il suffit que vous portiez vos regards vers la forme la plus radicale de la névrose, la phobie qui est ce autour de quoi tourne tout ce discours de Freud dans cet article, la phobie [qui] ne peut pas se définir autrement que ceci: elle est faite pour soutenir le rapport du sujet au désir sous la forme de l'angoisse. La seule chose qu'il y a à ajouter pour la définir pleinement c'est que de même \*\*\* la définition achevée de l'hystérie \*\*quant au fantasme est \*\* :

a ◇ A

φ

la métaphore de l'autre au point où le sujet se voit comme castré, confronté au grand Autre.

Dora, en tant que c'est par l'intermédiaire de M. K. qu'elle désire mais que ce n'est pas lui qu'elle aime, c'est par l'intermédiaire de celui qu'elle désire qu'elle s'oriente vers celle qu'elle aime, à savoir Mme K. C'est dire qu'il faut que nous complétions la formule de la phobie aussi. Donc la phobie c'est bien ceci, le soutien, le maintien du rapport au désir dans l'angoisse avec quelque chose de supplémentaire, de plus précis. Ce n'est pas le rapport d'angoisse tout seul, c'est que la place de cet objet en tant qu'il est visé par l'angoisse est tenue par ce que je vous ai expliqué longuement, à propos du petit Hans, être la fonction de l'objet phobique, \*\*\* grand phi, Φ, le phallus symbolique en tant qu'il est le joker dans les cartes, à savoir qu'il s'agit bien dans l'objet phobique du phallus, mais c'est un phallus qui prendra la valeur de tous les signifiants, celle du père à l'occasion. Ce qui est remarquable dans cette observation, c'est à la fois sa carence et sa présence: carence sous la forme du père réel (le père de Hans), présence sous la forme du père symbolique envahissant (Freud). Si tout cela peut jouer la même place sur le même plan, c'est bien entendu que déjà dans l'objet de la phobie il y a cette possibilité infinie de tenir une certaine fonction manquante, déficiente, qui est justement ce devant quoi le sujet va succomber si ne surgissait pas à cette place l'angoisse.

Ce petit circuit fait, je pense que vous pouvez saisir que si la fonction de signal de l'angoisse nous avertit de quelque chose et de quelque chose de très important en clinique, en pratique analytique, c'est que l'angoisse à laquelle le sujet est ouvert n'est pas du tout uniquement comme on le croit, comme vous le cherchez toujours, une angoisse dont la seule source serait,

\*\*\*que

\*\*ou de l'obsession\*\*

\*\*\*à savoir

si je puis dire, à lui interne. Le propre du névrosé est d'être à cet égard, comme M. André Breton l'appelle, un «vase communicant». L'angoisse à laquelle votre névrosé a affaire, l'angoisse comme énergie, c'est une angoisse dont il a la grande habitude d'aller la chercher à la louche à droite et à gauche chez tel ou tel des grands A auxquels il a affaire. Elle est tout aussi valable, tout aussi utilisable pour lui que celle qui est de son cru.

Si vous n'en tenez pas compte dans l'économie d'une analyse, vous vous tromperez grandement. Vous en serez, dans bien des cas, à vous creuser la tête pour savoir d'où vient en telle occasion \*\*\* ce petit resurgissement d'angoisse au moment où vous l'attendiez le moins. Ce n'est pas forcément de la sienne, de celle dont vous êtes déjà avertis par la pratique des mois antérieurs d'analyse, il y a aussi celle des voisins qui compte et puis la vôtre. Vous pensez que là, bien sûr, vous vous y retrouverez. Vous savez bien que déjà on vous a donné là-dessus des avertissements. Je crains que cela ne vous avertisse pas de grand-chose car justement une question introduite à partir de cette considération, c'est de savoir ce que cet avertissement implique, \*\*\* que votre angoisse à vous ne doit pas entrer en jeu [que] l'analyse doit être aseptique concernant votre angoisse. Qu'est-ce que cela peut vouloir dire, sur le plan où j'essaie de vous soutenir toute une année, sur le plan synchronique (celui qui ne permet pas \*\*d'invasion\*\* de la diachronie, à savoir que votre angoisse vous l'avez déjà largement dépassée dans votre analyse antérieure, ce qui ne résout rien) car ce qu'il s'agit de savoir, c'est dans quel statut actuel vous devez être, vous, quant à votre désir pour que ne surgisse pas de vous, dans l'analyse, non seulement le signal mais aussi l'énergie de l'angoisse, pour autant qu'elle est là, si elle surgit, toute \*\*prête\*\* pour se reverser dans l'économie de votre sujet, et ceci à mesure qu'il est plus avancé dans l'analyse, c'est-à-dire que c'est au niveau de ce grand Autre que vous êtes pour lui qu'il va chercher la voie de son désir. Tel est le statut de l'analyste dans la synchronie concernant l'angoisse.

Quoi qu'il en soit, pour boucler cette première boucle \*\*qui\*\* fait intervenir la fonction de l'Autre, grand A, concernant la possibilité de surgissement de l'angoisse comme signal, vous voyez à la fois que la référence au troupeau pour autant que ce signal s'exerce à l'intérieur d'une fonction de communication imaginaire \*\*est\*\* nécessaire, car c'est par là que je veux vous faire sentir que si l'angoisse est un signal cela veut dire qu'elle peut provenir d'un autre; il n'en reste pas moins, pour autant qu'il s'agit d'un rapport au désir, que le signal ne s'épuise pas dans la métaphore du danger de l'ennemi du troupeau, et justement en ceci qui distingue le troupeau humain du troupeau animal, c'est que pour chaque sujet, comme chacun le sait sauf les entrepreneurs en psychologie collective, l'ennemi du troupeau c'est lui.

Dans cette référence à la réalité du troupeau nous trouvons une

\*\*\*que  
\*\*\*à savoir  
\*\*les façons\*\*  
\*\*faite\*\*  
\*\*il\*\*  
\*\*et\*\*

transposition intéressante de ce que Freud nous articule sous la forme du danger interne. Nous trouvons ici la confirmation de ce que je vous dis toujours \*\*\* par rapport à l'universel chez l'homme. L'individuel et le collectif sont un seul et même niveau. Ce qui est vrai au niveau de l'individuel, ce danger interne, est vrai aussi au niveau du collectif; c'est le même danger interne au sujet qui est le danger interne au troupeau. Ceci vient de l'originalité de la position du désir comme tel, pour autant que le désir vient à émerger pour combler le manque de certitude, le manque de garantie auxquels le sujet se trouve confronté par rapport à ce qui lui importe en tant qu'il n'est pas seulement un animal de troupeau - il l'est peut-être, seulement cette \*\*relation\*\* élémentaire qui existe sûrement, est gravement perturbée du fait qu'elle se trouve incluse tout autant au niveau collectif qu'au niveau individuel dans le rapport au signifiant. L'animal social, lui, au moment où il détale sous le signal que lui donne la bête veilleuse ou la bête chère, est le troupeau. L'être parlant, lui, est essentiellement le manque à être surgi d'un certain rapport au discours, d'une poésie si vous voulez. Ce manque à être, il ne peut le combler - je vous l'ai déjà articulé et indiqué - que par cette action qui, vous le sentez mieux dans ce contexte et dans ce parallèle, prend si facilement, prend peut-être radicalement toujours ce caractère de fuite en avant. Mais justement, foncièrement, cette action-là n'arrange pas le troupeau du tout. Cela ne joue pas du tout sur le plan de la cohérence ni de la défense collective. Son action, pour tout dire, en principe le troupeau ne s'en accommode guère, pour ne pas dire qu'il n'en veut pas, et pas seulement le troupeau, la réalité non plus n'en veut pas de son action, parce que la réalité -je ne dis pas le réel - c'est justement la \*\*somme\*\* des certitudes accumulées par l'addition d'une série d'actions antérieures, alors la nouvelle est toujours malvenue.

C'est ce qui nous permet de situer correctement, c'est-à-dire d'une façon qui recoupe l'expérience à savoir, ce qui est surprenant quand même et pourtant évident toujours plus ou moins, cette petite levée d'angoisse qui se produit chaque fois qu'il s'agit véritablement du désir du sujet. Nous sommes là à la fois au quotidien, à la racine, à l'essentiel, au point vif de tout ce qui est notre expérience.

Si l'analyse n'a pas servi à faire comprendre aux hommes que leurs désirs, premièrement, ce n'est pas la même chose que leurs besoins et deuxièmement, que le désir en lui-même porte un caractère dangereux, \*\*est\*\* ce danger dont le caractère menaçant pour l'individu s'éclaire si particulièrement du caractère tout à fait évident de ce qu'il comporte de menaces pour la troupe, je me demande alors à quoi l'analyse a jamais servi.

Il s'agit de gravir quelque chose, et puisque nous sommes engagés dans ce sentier adopté ce jour et peut-être plus directement que la voie

\*\*\*c'est  
\*\*action\*\*  
\*\*la seule\*\*  
\*\*et\*\*

royale que je n'ai pas préparée aujourd'hui, nous allons continuer de la même façon. Nous allons poser une question insidieuse. J'ai déjà préparé la question de ce que doit être la Versagung de \*\*l'analyste\*\* mais là franchement je ne vous en ai pas dit beaucoup plus. Je vous pose la même question, est-ce que ce n'est pas cela la féconde Versagung de l'analyste, \*\*\* de refuser au sujet son angoisse à lui analyste, de laisser nue la place où il est en somme appelé de nature comme Autre à donner le signal d'angoisse?

Regardons-le se profiler ce quelque chose dont je vous ai déjà, au moins la dernière fois, donné l'indication en vous disant que la place pure de l'analyste, autant que nous pourrions la définir dans et par le fantasme, serait la place du désirant, erastès ou erôn, pur, ce qui voudrait dire ce quelque part où se produit toujours la fonction du \*\*désirant\*\*, à savoir de venir à la place de l'eromenos ou de l'eromenon, car c'est pour cela que je vous ai fait au début de l'année parcourir ce long \*\*déchiffrement\*\* du Banquet, de la théorie de l'amour. Il faudrait arriver à concevoir que quelque sujet puisse tenir la place du pur désirant, s'abstraire, s'escamoter lui-même dans le rapport à l'autre d'aucune supposition d'être désirable.

Ce que vous avez lu des propos, des réponses de Socrate dans *Le Banquet* doit vous donner une idée de ce que je suis en train de vous dire car, si quelque chose est incarné et signifié par l'épisode avec Alcibiade, c'est bien ça. D'une part, Socrate affirme ne rien connaître qu'aux choses de l'amour, tout ce qu'on nous dit de lui, c'est que c'est un désirant à tout crin, inépuisable; mais quand il s'agit de se montrer dans la position du désiré, à savoir en face de l'agression publique, scandaleuse, déchaînée, ivre d'Alcibiade, ce qui nous est montré c'est qu'il n'y a littéralement plus personne. Ceci, je ne vous dis pas que cela résout l'affaire, mais c'est au moins illustratif de ce dont je vous parle. Cela a un sens qui a au moins été incarné quelque part, car il n'y a pas qu'à moi que Socrate apparaît être une énigme humaine (un cas comme on n'en a jamais vu et dont on ne sait pas que faire avec quelques pincettes qu'on essaie de s'en saisir) c'est à tout le monde, chaque fois que quelqu'un s'est vraiment à propos de Socrate posé la question - comment ce type-là était-il fabriqué et pourquoi a-t-il mis la pagaille partout rien qu'en apparaissant et en racontant des petites histoires qui ont l'air d'être des affaires de tous les jours?

J'aimerais que nous nous arrêtons un peu à la place du désirant. Cela fait écho, cela rime avec quelque chose que j'appellerai la place de l'orant dans la prière car, dans la prière, l'orant se voit en train d'orer, il n'y a pas de prière sans que l'orant se voie en train d'orer.

Je me suis souvenu ce matin de Priam. C'est l'orant type qui a réclamé à Achille le corps du dernier de ses fils dont il ne sait pas le

\*\*l'analyse\*\*

\*\*\*c'est

\*\*désir\*\*

\*\*déchiffrement\*\*

compte, il en avait cinquante, il apparaît que c'est à peu près le dernier, en tout cas [à] cet Hector il y tient. Qu'est-ce qu'il vient raconter à Achille? Pas tellement trop d'Hector et cela pour plusieurs raisons. D'abord parce que ce n'est pas facile d'en parler dans l'état où il est à ce moment-là ensuite, comme il apparaît, chaque fois qu'il est question de l'Hector vivant, Achille, qui n'est pas commode ni maître de ses impulsions, commence à rentrer en fureur, bien qu'il ait reçu des instructions divines à savoir que sa mère Thétis est venue lui dire: «Le grand patron veut que tu rendes Hector à son père Priam et est venu me rendre visite exprès pour cela», il s'en faut d'un poil pour qu'il ne le rende pas.

L'important est que Priam ne fait pas tellement de psychologie. Du seul fait qu'il est en position d'orant il va présentifier dans sa demande même le personnage de l'orant. Je veux dire que la prière de Priam, celle qui résonne depuis l'origine de notre âge car, même si vous n'avez pas lu *L'Iliade*<sup>4</sup> cet épisode est là circulant entre vous tous comme un modèle par l'intermédiaire de tous les autres modèles qu'il a engendrés. Il la fait porter, il dédouble ce personnage **\*\*priant\*\*** qu'il est d'un autre qui se décrit, s'insère<sup>5</sup> dans sa prière sous la forme de quelqu'un qui n'est pas là, à savoir Pélée, le père d'Achille qu'il représente. C'est lui qui prie, mais dans sa prière (il est nécessaire que cette prière passe par quelque chose qui n'est même pas l'invocation du père d'Achille) il lui trace la figure d'un père qui, lui, est peut-être pour l'instant même, dit-il, bien ennuyé parce que ses voisins sont en train de lui faire des misères. Il sait qu'il a encore un fils qui n'est pas le dernier venu, Achille ici présent. Vous retrouverez dans toute prière ce que j'appelle la place de l'orant à l'intérieur même de la demande de celui qui prie.

Le désirant, c'est pour cela que je fais ce détour, cela n'est pas pareil, je veux dire que le désirant, en tant que tel, ne peut rien dire de lui-même sinon à s'abolir comme désirant. Car, c'est ce qui définit la place pure du sujet en tant que désirant, c'est qu'à toute tentative de s'articuler il ne sort rien d'autre que syncope du langage **\*\*et\*\*** impuissance à dire parce que dès qu'il dit il n'est rien plus que quémandeur, il passe au registre de la demande et c'est autre chose.

Ceci n'est pas moins important si nous devons formuler de quelque manière ce qui, dans cette réponse à l'Autre que constitue l'analyse, constitue la forme spécifique de la place de **\*\*l'analyste\*\***.

Pour terminer aujourd'hui sur quelque chose qui ajoutera peut-être un peu plus une formule en impasse à toutes celles que déjà j'ai l'air de vous servir, c'est celle-ci qui a bien quelque intérêt en ce qu'elle boucle les éléments dont je viens de **\*\*dessiner\*\*** le tour c'est que, si l'angoisse est ce que je vous ai dit, ce rapport de soutien au désir **\*\*là où\*\*** l'objet

**\*\*Priam\*\***

**\*\*est\*\***

**\*\*l'analyse\*\***

**\*\*désigner\*\***

**\*\*car\*\***

4. Cet épisode se trouve au chant XXIV de *L'Iliade*.

5. On trouve dans des notes: *d'un autre qui se décrit sincère*.



manque, nous retrouvons cette autre chose dont nous avons l'expérience c'est que, pour renverser la formule - ceci se voit constamment dans la pratique - le désir est un remède à l'angoisse. \*\*\* Le moindre petit bonhomme névrosé en sait là-dessus aussi long voire plus long que vous. L'appui trouvé dans le désir, si incommode soit-il avec toute sa traîne de culpabilité, c'est quelque chose quand même de beaucoup plus aisé à tenir que la position d'angoisse, de sorte qu'en somme, pour quelqu'un d'un peu astucieux et expérimenté - je dis cela pour l'analyste - \*\*il s'agirait\*\* d'avoir toujours à sa portée un petit désir bien \*\*fourbi\*\* pour ne pas être exposé à mettre en jeu dans l'analyse un quantum d'angoisse qui ne serait pas opportun ni de bonne venue. Est-ce bien là ce vers quoi j'entends vous amener? sûrement pas, de toute façon, il n'est pas aisé de repérer avec la main les parois du couloir. La question dont il s'agit n'est pas de l'expédient du désir, c'est d'un certain rapport avec le désir qui ne soit pas ainsi soutenu tout à fait à la petite semaine.

Dans notre prochaine rencontre, nous allons revenir sur la distinction la dernière fois inaugurée du rapport du sujet au Moi Idéal et à l'Idéal du Moi. Cela nous permettra de nous orienter dans la topique vraie du désir, la fonction de l'*einzigster Zug*, de ce qui différencie foncièrement l'Idéal du Moi d'une façon telle que seulement \*\*de là on\*\* puisse distinguer, définir la fonction de l'objet dans ses rapports avec la fonction narcissique. C'est ce que j'espère pouvoir mener à bien dans notre prochaine rencontre, en le mettant sous le titre de la formule de Pindare /*skias onar anthrôposl, rêve d'une ombre l'homme*<sup>6</sup>, écrit-il dans les derniers vers de la huitième ode. Ce rapport du rêve et de l'ombre, du symbolique et de l'imaginaire, c'est ce autour de quoi je ferai tourner notre propos décisif.

\*\*\*et que  
\*\*c'est\*\*  
\*\*fourni\*\*  
\*\*cela\*\*

6. Pindare, *Pythiques*, huitième Pythique, trad. Aimé Puech, Paris, «Les Belles Lettres», 1977, v. 96-97.

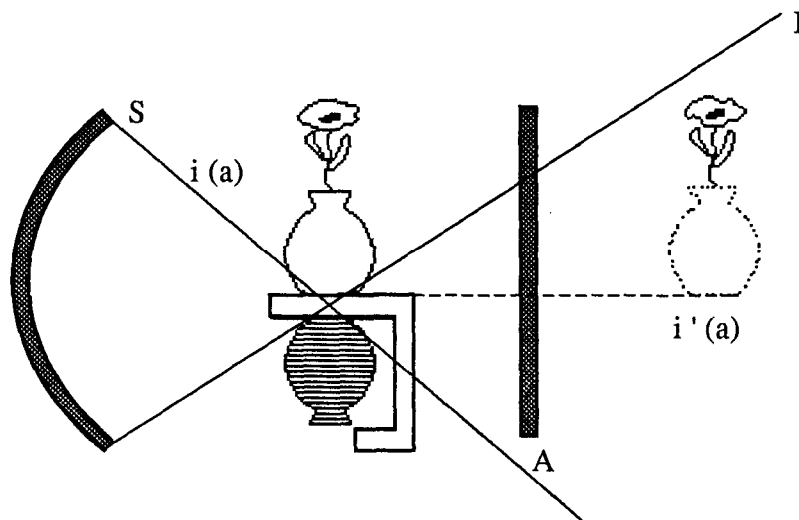
Nous allons essayer aujourd'hui de tenir quelques propos sur le sujet de l'identification pour autant que vous avez saisi, j'espère, que nous y sommes amenés comme au dernier terme de la question précise autour de laquelle nous avons fait tourner cette année toute notre tentative d'élucidation du transfert. Je vous ai annoncé, la dernière fois, que je reprendrais sous le signe de la jaculation célèbre de Pindare, dans la huitième Pythique faite pour Aristomène, lutteur d'Égine, vainqueur  
\*\*des jeux\*\* /*Epameroi ti d 'e tis? ti d 'ou tis? skias onar anthrôpos*/ rêve d'une ombre, l'homme

Nous reprendrons ici notre référence à ce rapport qui est celui que j'ai essayé pour vous de faire supporter par un modèle entre deux niveaux concrets de l'identification - ce n'est pas par hasard que je mets l'accent sur la nécessité de leur distinction, distinction évidente, phénoménologiquement à la portée de n'importe qui. Le Moi Idéal ne se confond pas avec l'Idéal du Moi, c'est ce que le psychologue peut découvrir à lui tout seul, et qu'il ne manque pas de faire d'ailleurs. Que la chose soit aussi importante dans l'articulation de la dialectique freudienne, c'est bien ce que nous confirmera, par exemple, le travail auquel je faisais allusion la dernière fois, celui de M. Conrad Stein sur l'identification primaire. Ce travail se termine sur la reconnaissance [de] ce qui reste encore obscur, c'est la différence entre les deux séries que Freud distingue, souligne et accentue comme étant les identifications du Moi et les identifications de l'Idéal du Moi. Prenons donc le petit schéma avec lequel vous commencez à vous familiariser et que vous retrouverez quand vous travaillerez à tête reposée sur le numéro de la revue *La Psychanalyse* qui va paraître.

*L'illusion* ici représentée, dite du *vase renversé*, ne peut se produire que pour l'œil qui se situe quelque part à l'intérieur du cône ainsi produit par le point de jonction de la limite du miroir sphérique avec le point foyer où doit se produire *l'illusion* dite du *vase renversé*. Vous savez que cette illusion, image réelle, est ce qui nous sert à métaphoriser quelque chose

\*\*d'Égypte\*\*

1. Cf. la note 6 du séminaire du 14 juin, traduction: Êtres éphémères! *Qu'est chacun de nous, que n'est-il pas? L'homme est le rêve d'une ombre.*



que j'appelle  $i(a)$  et dont vous savez que ce dont il s'agit est ce qui est support de la fonction de l'image spéculaire. Autrement dit, c'est l'image spéculaire en tant que telle et chargée de son ton, de son accent spécial, de son pouvoir de fascination, de l'investissement propre qui est le sien dans le registre de cet investissement libidinal bien distingué par Freud **sous** le terme d'investissement narcissique. La fonction  $i(a)$  est la fonction centrale de l'investissement narcissique.

Ces mots ne suffisent pas à définir toutes les relations, toutes les incidences sous lesquelles nous verrons apparaître la fonction de  $i(a)$ . Ce que nous dirons aujourd'hui vous permettra de préciser de quoi il s'agit, c'est **ce** que j'appelle aussi la fonction du Moi Idéal en tant qu'opposée et distincte de celle de l'Idéal du Moi.

Je trace la mise en fonction de l'Autre, grand A, l'Autre en tant qu'il est l'Autre du sujet **parlant**, **l'Autre en tant que par lui**, lieu de la parole, l'incidence du **signifiant**, vient à jouer pour tout sujet, pour tout sujet à qui nous, nous avons affaire comme psychanalystes. Nous pouvons ici fixer la place de ce qui va fonctionner comme Idéal du Moi. Dans le petit schéma, tel que vous le verrez publié dans la revue à **paraître** vous verrez que cet S purement virtuel n'est là qu'en tant que figuration d'une fonction du sujet qui est, si je puis dire, une nécessité de la pensée, cette nécessité même qui est au principe de la théorie de la connaissance. Nous ne pourrions rien concevoir comme objet que le sujet supporte qui n'ait précisément cette fonction [du sujet] dont, comme analystes, nous mettons en question l'existence réelle puisque ce que, comme analystes, nous mettons au jour, c'est que par le fait que le sujet auquel nous avons affaire est essentiellement un sujet qui parle, ce sujet ne saurait se confondre avec le sujet de la connaissance (car c'est vraiment vérité de

**c'est**

**aussi bien**

**parlé** **dans**

**le**

**cynique**

**Paris**

La Palice que d'avoir rappelé aux analystes que le sujet pour nous n'est pas le sujet de la connaissance mais le sujet de l'inconscient). [Nous ne pourrions] spéculer de lui comme de la pure transparence à soi-même de la pensée puisque - justement c'est là contre que nous nous élevons - c'est une pure illusion que la pensée soit transparente.

Je sais l'insurrection que je peux provoquer à tel tournant dans l'esprit d'un philosophe. Croyez-le bien, j'ai déjà eu avec des souteneurs de la position cartésienne des discussions assez poussées pour dire qu'il y a tout à fait moyen de s'entendre. Je laisse donc de côté la discussion elle-même qui n'est pas ce qui nous intéresse aujourd'hui.

Ce sujet donc, ce [S] qui est là dans notre schéma, est en position d'user d'un artifice, de ne pouvoir qu'user d'un artifice, de n'accéder que par artifice à la saisie de cette image, image réelle qui se produit en  $i(a)$ , ceci parce qu'il n'est pas là (ce n'est que par l'intermédiaire du miroir de l'Autre qu'il vient à s'y placer), comme il n'est rien, il ne peut s'y voir, aussi bien n'est-ce pas lui en tant que sujet qu'il cherche dans ce miroir. Il y a très longtemps, dans le discours sur la causalité psychique, discours de Bonneval peu après la guerre, j'ai parlé de ce «miroir sans... surface où ne se reflète rien»<sup>2</sup>. Ce propos énigmatique pouvait alors prêter à confusion avec je ne sais quel exercice d'ascèse plus ou moins mystique. Reconnaissez aujourd'hui ce que j'ai voulu dire ou, plus exactement, commencez d'y pressentir le point sur lequel peut se centrer la question de la fonction de l'analyste comme miroir (ce n'est pas du miroir de l'assomption spéculaire qu'il s'agit), je veux dire pour la place qu'il a à tenir, lui analyste, même si c'est dans ce miroir que doit se produire l'image spéculaire virtuelle. Cette image **\*\*virtuelle\*\*** qui est ici en **\*\*i'(a)\*\*** la voici et c'est bien en effet ce que le sujet voit dans l'Autre, mais qu'il n'y voit que pour autant qu'il est dans une place qui ne se confond pas avec la place de ce qui est reflété. Nulle condition ne le lie à être à la place de  $i(a)$  pour se voir en  $V(a)$ ; certaines conditions le lient à être tout de même dans un certain champ, c'est celui que **\*\*dessinent\*\*** les lignes limitant un certain volume **\*\*conique\*\***.

Pourquoi donc, dans ce schéma originaire, ai-je mis S au point où je l'ai mis, où vous le trouverez dans la figure que j'ai publiée, rien n'implique qu'il soit là plutôt qu'ailleurs? En principe, il est là parce que, par rapport à l'orientation de la figure, vous le voyez apparaître en quelque sorte derrière  $i(a)$  et que cette position derrière n'est pas sans avoir un répondant phénoménologique qu'exprime assez bien l'expression qui n'est pas là par hasard: une idée derrière la tête. Pourquoi donc les idées, qui sont généralement les idées qui nous soutiennent, seraient qualifiées d'idées de derrière la tête? Il faut bien savoir aussi que ce n'est pas pour rien que l'analyste se tient derrière le patient. Aussi bien cette thématique

**\*\*réelle\*\***

**\*\*i prime de a\*\***

**\*\*désignent\*\***

**\*\*donné\*\***

2. J. Lacan, *Écrits*, «Propos sur la causalité psychique», Paris, Seuil, 1966, p. 188: *un miroir sans éclat lui montre une surface où ne se reflète rien.*

de ce qui est devant et de ce qui est derrière, nous allons la retrouver tout à l'heure. Quoi qu'il en soit, il convient de \*\*\* repérer dans quelle mesure le fait que la position de S \*\*\* n'est repérée, \*\*\* n'est repérable que quelque part dans le champ de l'Autre, dans le champ virtuel que développe l'Autre par sa présence comme champ de réflexion, qu'en tant que cette position de S s'y trouve en un point grand I [et] en tant qu'il est distinct de la place où i'(a) se projette, c'est seulement en tant que cette distinction non seulement est possible mais qu'elle est ordinaire que le sujet peut appréhender ce qu'a de foncièrement illusoire son identification en tant qu'elle est narcissique.

Il y a *skias*, l'ombre, *der Schatten*, dit quelque part Freud et précisément à propos de quoi? *das verlorene Objekt*, de l'objet perdu dans le travail du \*\*deuil\*\*<sup>3</sup>. *Der Schatten*, l'ombre, cette opacité, cette ombre essentielle apporte dans le rapport à l'objet la structure narcissique du monde. Si elle est surmontable, c'est pour autant que le sujet \*\*par\*\* l'Autre peut s'identifier ailleurs. En effet, si c'est là que je suis dans mon rapport à l'Autre, en tant que nous l'avons ici imagé, sous la forme où il est légitime que nous l'imaginons, sous la forme d'un miroir (sous la forme où la philosophie existentialiste le saisit et le saisit à l'exclusion de tout autre chose et c'est ce qui fait sa limitation en disant que l'autre c'est celui qui renvoie notre image), en effet, si l'Autre n'est pas autre chose que celui qui me renvoie mon image, je suis bien, en effet, rien d'autre que ce que je me vois être. Littéralement, je suis grand Autre comme autre en tant que lui-même, s'il existe, il voit la même chose que moi, lui aussi se voit à ma place. Comment savoir si ce que je me vois être là-bas n'est pas tout ce dont il s'agit puisque, en somme, si l'Autre ce miroir, il nous suffit (ce qui est bien la plus simple des hypothèses puisque c'est l'Autre) de le supposer, lui, miroir vivant pour concevoir que lui, il en voit tout autant que moi et, pour tout dire, quand je le regarde, c'est lui en moi qui se regarde et qui se voit à ma place, à la place que j'occupe en lui; c'est lui qui fonde le vrai de ce regard s'il n'est rien d'autre que son propre regard.

Il suffit, il faut, il se fait tous les jours pour dissiper ce \*\*mirage\*\*, quelque chose que je vous ai représenté l'autre jour comme ce geste de la tête du petit enfant qui se retourne vers celui qui le porte. Il n'en faut pas tant, un rien, un éclair c'est trop dire (car un éclair a toujours passé pour être quelque chose, le signe même du père des dieux, rien de moins et c'est aussi bien d'ailleurs [pourquoi] je le mets en avant), mais une

\*\*\*vous

\*\*\*en tant qu'elle

\*\*\*qu'elle

\*\*docteur\*\*

\*\*vers\*\*

miracle\*\*

3. Nous avons consulté S. Freud, Studienausgabe Band III, *Psychologisches Unbewusste*, «Trauer und Melancholie» (1917 [1915], Fischer Wissenschaft, S. Fischer Verlag GmbH), Frankfurt am Main, 1975; et pour la traduction française, *Metapsychologie*, «idées» n° 154, Paris, Gallimard. - Dans la phrase où Freud parle de *der Schatten*, le terme qu'il emploie pour qualifier l'objet est *das verlassene Objekt* (p. 203). *L'ombre de l'objet tombe ainsi sur le moi qui put alors être jugé par une instance particulière comme un objet, comme l'objet abandonné*. Toutefois, le terme *verlorene* est également utilisé par Freud à deux reprises p. 199 (trad. p. 150) et p. 209 (trad. p. 168).

mouche qui vole suffit, si elle passe dans ce champ et fait bzz pour me faire me repérer ailleurs, pour m'entraîner hors du champ conique de visibilité du i(a). Ne croyez pas que je m'amuse si j'amène là la mouche ou la guêpe qui fait bzz, ou n'importe quoi qui fait du bruit, qui nous surprend. Vous savez bien que c'est là l'objet électif suffisant dans son caractère minimal pour constituer ce que j'appelle le signifiant d'une phobie. C'est justement en ceci que cette sorte d'objet peut avoir la fonction opératoire, instrumentale tout à fait suffisante à mettre en question la réalité, la consistance de l'illusion du Moi comme tel. Il suffit que quoi que ce soit bouge dans le champ de l'Autre, **\*\*devienne\*\*** le point de support du sujet pour que puisse, à l'occasion d'un de ces écarts, être dissipée, vaciller, être mise en cause la consistance de l'Autre<sup>4</sup>, de ce qui est là en tant que champ de l'investissement narcissique. Car, si nous suivons en toute rigueur l'enseignement de Freud, ce champ est central, essentiel, ce champ est ce autour de quoi tout le sort du désir humain se joue. Mais il n'y a pas que ce champ, la preuve, c'est que déjà dans Freud, au départ de l'Introduction de ce champ, dans *Zur Einführung des Narzissmus* il est distingué d'un autre, du rapport à l'objet archaïque, du rapport au champ nourricier de l'objet maternel, il prend dans la dialectique freudienne sa valeur d'être d'abord distingué comme étant d'un autre ordre. Ce que j'introduis de nouveau en vous disant que cet autre champ qui, si je comprends bien ce que M. Stein a identifié dans son travail sous le terme de l'identification primaire, est structuré pour nous de façon originelle, radicale par la présence du signifiant comme tel... Ce n'est pas seulement par plaisir d'apporter une articulation nouvelle **\*\*dans\*\*** ce qui est bien toujours le même champ, c'est que de pointer cette fonction du signifiant comme décisive, comme ce par quoi ce qui vient de ce champ est seulement ce qui nous ouvre la possibilité de sortir de la pure et simple capture dans le champ narcissique, c'est seulement à le pointer ainsi, à pointer comme essentielle la fonction de l'élément signifiant que nous pouvons introduire des éclaircissements, des possibilités de distinctions qui sont celles nécessitées - vous le verrez, je vais vous le montrer, j'espère - impérieusement nécessitées par des questions cliniques aussi concrètes que possibles. Hors de quoi, cette introduction dont je parle, l'articulation du signifiant comme tel dans la structuration de ce champ de l'Autre, du grand Autre, pas de salut. C'est uniquement par là que peuvent se résoudre des questions cliniques jusqu'ici demeurées irrésolues et qui, parce qu'elles sont demeurées irrésolues, prêtent également à des confusions irréductibles.

**\*\*tienne\*\***

**\*\*de\*\***

4. Dans deux versions de notes on trouve: la *consistance de l'ombre*.

En d'autres termes, ce *skias onar anthrôpos*, *rêve d'une ombre*, *l'homme*, c'est de mon rêve, c'est de me déplacer dans le champ du rêve en tant qu'il est le champ d'errance du signifiant que je peux entrevoir que je puisse dissiper les effets de l'ombre, que je puisse savoir que ce n'est qu'une ombre. Bien sûr, il y a quelque chose que je peux longtemps encore ne pas savoir, c'est que je rêve mais c'est déjà au niveau et dans le champ du rêve. Si je sais bien l'interroger, si je sais bien l'articuler, non seulement je triomphe de l'ombre, mais j'ai mon premier accès à l'idée qu'il y a plus réel que l'ombre, qu'il y a tout d'abord et au moins le réel du désir dont cette ombre me sépare. Vous me direz que justement le monde du réel n'est pas le monde de mes désirs, mais c'est aussi la dialectique freudienne qui nous apprend que je ne **\*\*procède\*\*** dans le monde des objets que par la voie des obstacles mis à mon désir. L'objet est *ob*, l'objet se trouve à travers les objections.

Le premier pas vers la réalité est fait au niveau et dans le rêve et, bien sûr, que j'y atteigne à cette réalité suppose que je me réveille. Le réveil, il ne suffit pas de le définir topologiquement en disant que dans mon rêve il y a un peu trop de réalité, que c'est ça qui me réveille, le réveil se produit en fait quand vient dans le rêve quelque chose qui est la satisfaction de la demande; cela n'est pas courant mais cela arrive. Sur un plan qui est celui du cheminement analytique de la vérité sur l'homme **\*\*apportée\*\*** par l'analyse, nous savons ce que c'est le réveil, nous entrevoyons où va la demande. L'analyste articule ce que l'homme demande. L'homme avec l'analyse se réveille. Il s'aperçoit que depuis un million d'années qu'est là l'espèce il n'a pas cessé d'être nécrophage. Tel est le dernier mot de ce que, sous le nom d'identification primaire, de la première espèce d'identification, Freud articule. L'homme n'a point cessé de manger ses morts, même s'il a rêvé pendant un court espace de temps qu'il répudiait irréductiblement le cannibalisme, c'est ce que va nous montrer la suite.

Il importait à ce moment de pointer que c'est précisément par ce chemin (où il nous est montré que le désir est un désir de rêve, que le désir a la même structure que le rêve) que le premier pas correct est fait de ce qui est le cheminement vers la réalité, que c'est à cause du rêve et dans le champ du rêve que d'abord nous nous avérons plus forts que l'ombre.

Maintenant que j'ai ainsi pointé, articulé d'une façon dont je m'excuse encore que vous ne puissiez en voir dès maintenant les attendants cliniques, les rapports de *i(a)* avec le grand *I*, nous allons montrer - et c'est déjà impliqué dans mon discours précédent - tout ce qui suffit à nous guider dans les rapports à *i(a)* car ce qui nous importe c'est les rapports de ce jeu **\*\*couplé\*\*** avec petit *a*, l'objet du désir.

Je reviendrai dans la suite sur ce qui, en dehors de cette expérience massive du rêve, justifie l'accent que j'ai mis sur la fonction du signifiant dans le champ de l'Autre. Les identifications à l'Idéal du Moi comme tel,

**\*\*promène\*\***

**\*\*abordée\*\***

**\*\*doublée\*\***

chaque fois qu'elles sont invoquées, et nommément par exemple dans l'introjection qui est celle du deuil autour de quoi Freud a fait tourner un **\*\*pan\*\*** essentiel de sa conception de l'identification... vous verrez toujours qu'à regarder de près le cas, l'articulation clinique dont il s'agit, il ne s'agit jamais d'une identification, si je puis dire massive, d'une identification qui serait, par rapport à l'identification narcissique qu'elle vient contre-battre, comme enveloppante d'être à être et, pour illustrer ce que je viens de dire puisque l'image m'en vient sur le champ, dans le rapport où, dans les icônes chrétiennes, est la mère par rapport à l'enfant qu'elle tient devant elle sur les genoux (figuration qui n'est point de hasard, croyez-le bien), elle l'enveloppe, elle est plus grande que lui. Les deux rapports de l'identification narcissique et de l'identification anaclitique... si c'était de cette opposition qu'il s'agit entre les identifications, elle devrait être comme d'un vaste contenant par rapport à un monde à l'intérieur plus limité qui réduit le premier par son ampleur. Je vous dis tout de suite que des lectures les plus démonstratives à cet égard, c'est celle du *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Libido*<sup>5</sup> qu'il faut lire, c'est l'histoire du développement de la libido (Karl Abraham, 1924) où il ne s'agit que de cela, des conséquences à tirer de ce que Freud vient d'apporter concernant le mécanisme du deuil et l'identification que foncièrement il représente. Il n'y a pas un seul exemple, parmi les très nombreuses illustrations cliniques que donne Abraham de la réalité de ce mécanisme, où vous ne touchiez sans ambiguïté qu'il s'agit toujours de l'introjection, non pas de la réalité d'un autre dans ce qu'elle a d'enveloppement, d'ample, voire de confus à l'occasion, de massif mais toujours d'un *ein einziger Zug*, d'un seul trait. Les illustrations qu'il en donne vont très loin puisque en réalité, sous le titre de *Versuch... de l'essai sur le développement de la libido*, il ne s'agit que de cela, de la fonction du partiel dans l'identification, et concurremment (on pourrait dire, à l'abri de cette recherche, à moins que cette recherche n'en soit l'excuse ou une subdivision), c'est dans ce travail que Karl Abraham a introduit la notion qui depuis a circulé dans toute l'analyse et a été la pierre d'une édification considérable concernant les névroses et les perversions et qu'on appelle à tort la conception de l'objet partiel. Vous allez voir ce qu'il en est avant même de pouvoir revenir sur les illustrations éclatantes qui en sont données. Il suffit que je vous indique la place et que vous alliez chercher les choses là où elles sont pour vous apercevoir qu'il n'y a rien à rétorquer à ce qu'ici je formule, à savoir que cet article n'a de sens et de portée que

**\*\*pas\*\***

5. K. Abraham, *Psychoanalytische Studien zur Charakterbildung und andere Schriften*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1969. Pour la traduction française, nous avons consulté K. Abraham, *Développement de la libido*, dans *Œuvres complètes II*, chap. «Esquisse d'une histoire de la libido basée sur la psychanalyse des troubles mentaux», trad. Ilse Barande, Paris, Payot, 1977.



pour autant qu'il est l'illustration à chaque page de ce trait de l'identification dont il s'agit comme identification de l'Idéal du Moi, que c'est une identification par traits isolés, par traits chacun unique, par traits ayant la structure du signifiant.

C'est cela qui nous oblige aussi à regarder d'un peu plus près un rapport et ce qu'il faut en distinguer si l'on veut voir clair. Dans le même contexte et non pas sans raison, Abraham se trouve introduire, ce que je disais tout à l'heure, et désigner comme fonction de l'objet partiel, car c'est précisément ce dont il va s'agir concernant les rapports de i(a) avec petit a, si vous lisez Abraham vous lirez ceci - d'abord il n'a jamais écrit d'aucune façon qu'il s'agit de l'objet partiel - il décrit ***\*\*Die Partialliebe des Objektes\*\****, ce qui veut dire l'amour partiel de l'objet<sup>6</sup>... vous verrez que ce qu'il accentue, quand il parle de ce qui en est l'objet plus qu'exemplaire, le seul véritable objet (encore que d'autres puissent s'inscrire dans la même structure) [c'est] ***\*\*\**** le phallus. Comment conçoit-il - et j'entends vous le rapporter dans son texte - cette rupture, cette disjonction qui donne sa valeur d'objet privilégié au phallus? Dans toutes les pages, il vient à nous produire ce dont il s'agit de la façon suivante, l'amour partiel de l'objet, cela veut dire quoi pour lui? Cela veut dire non pas l'amour de ce quelque chose qui vient à tomber de l'opération sous le nom de phallus, cela veut dire l'amour près d'accéder à cet objet normal de la relation génitale, ***\*\*\**** celui de l'autre sexe en tant qu'il y a ajustement un stade qui est ce stade capital, structurant, structural que nous appelons le stade phallique, dans lequel il y a effectivement amour de l'autre, aussi complet que possible, moins les génitoires. C'est cela que veut dire amour partiel de l'objet.

Mais l'important est dans une note, je donne tout de suite la référence<sup>7</sup>, page 89 de l'édition originale, et dans ***\*\*les Selected Papers\*\**** page 495; tout ce qui est donné comme exemples cliniques y conduit, à savoir l'exemple des deux femmes hystériques pour autant qu'elles ont eu certaines relations avec le père entièrement fondées sur des variations de rapport qui se manifestent d'abord, par exemple, en tant que le père n'est pas appréhendé... n'est pris à la suite d'une relation traumatique que pour sa valeur phallique; à la suite de quoi, dans les rêves, le père apparaît dans son image complète mais censurée au niveau des génitoires sous la forme de la disparition des pilosités pubiennes. Tous les exemples jouent en ce sens, l'amour partiel de l'objet étant l'amour de l'objet moins les génitoires et qu'y trouver le fondement de la séparation imaginaire du phallus en tant que désormais intervenant comme ***\*\*fonction\*\**** centrale exemplaire, fonction pivot dirais-je, peut nous permettre de situer ce qui est différent, à 6. Cf. note précédente.

***\*\*Der objectes partial Liebe\*\****

***\*\*\*à savoir***

***\*\*\*l'autre***

***\*\*ce travail\*\* \*\*fondation\*\****

7. Nous n'avons pas vérifié la pagination donnée ici par Lacan. Dans la bibliographie consultée (cf. n.5) cette note se trouve p. 178 de l'édition allemande et p.308 de la traduction.

savoir a, \*\*\* en tant que petit a désigne la fonction générale comme telle de l'objet du désir. Au cœur de la fonction petit a, permettant de grouper, de situer les différents modes d'objets possibles, en tant qu'ils interviennent dans le fantasme, il y a le phallus. Entendez bien que j'ai dit que c'est l'objet qui permet d'en situer la série, c'est si vous voulez, pour nous, un point d'origine en arrière et en avant d'une certaine idée.

Je lis ce que \*\*Abraham\*\* écrit dans la petite note ci-dessous: «L'amour de l'objet avec exclusion des génitoires nous paraît comme le stade de développement psychosexuel dont le temps coïncide avec ce que Freud appelle le stade phallique de développement. Il est lié à lui, non seulement par cette coïncidence dans le temps, mais il est lié par des liens internes beaucoup plus étroits - il ajoute - les symptômes hystériques se laissent comprendre comme le \*\*négatif\*\* de cette organisation définie, structurée comme l'exclusion du génital.»<sup>8</sup>

Je dois dire qu'il y avait longtemps que je n'avais pas relu ce texte, en ayant laissé le soin à deux d'entre vous. Il n'est peut-être pas mauvais que vous sachiez que la formule algébrique que je donne du fantasme hystérique s'y trouve manifeste,

a\_A

-φ

Mais le pas suivant que je veux vous faire faire, c'est autre chose qui se trouve aussi dans le texte mais je crois que personne ne s'y est encore arrêté. Je cite: *Wir müssen [ausserdem in Betracht ziehen, dass bei jedem Menschen das eigene Genitale stärke als irgendein anderer Körperteil mit narzisstischer Liebe besetzt ist]*. C'est que nous devons, dit-il, prendre en considération ceci - et à quel moment, au moment où il vient de se demander dans les lignes qui précèdent pourquoi est-ce comme cela, pourquoi cette réluctance, pourquoi cette rage, pour tout dire, qui sourd déjà au niveau imaginaire de châtrer l'autre au point vif? C'est à cela qu'il répond *Grauen*, horreur; les lignes précédentes doivent justifier le terme de rage que j'ai introduit - nous devons donc prendre en considération ceci que chez tout homme ce qui est proprement les génitoires est investi plus fort que tout autre partie du corps dans le champ narcissique, pour qu'il n'y ait aucune ambiguïté sur sa pensée c'est justement en correspondance avec cela qu'au niveau de l'objet tout autre chose, n'importe quoi, doit être investi plutôt que les génitoires<sup>9</sup>.

Je ne sais pas si vous vous rendez bien compte de ce qu'une pareille

\*\*\*dans petit a

\*\*freud\*\*

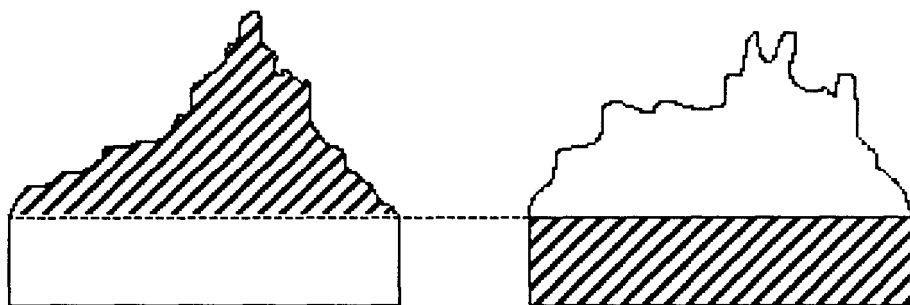
\*\*mécanisme\*\*

8. Voici enfin cette note d'Abraham: *L'amour objectal excluant les organes génitaux, stade du développement psychosexuel, semble coïncider chronologiquement avec «l'étape phallique du développement» de Freud. Des relations plus intimes semblent bien exister. Les symptômes hystériques pourraient être considérés comme le négatif des mouvements libidinaux correspondant à un amour objectal exclusif des organes génitaux et à la phase phallique de l'organisation.*

9. Cette citation (p. 178 de l'édition allemande, p. 308 de la traduction) est ici traduite par Lacan plus littéralement que ne le fait Ilse Barande dans l'édition Payot: *Nous savons que chacun investit son sexe d'un amour narcissique privilégié. C'est pourquoi tout peut être aimé chez l'objet avant son sexe.*

**\*\*notification\*\***, qui n'est pas là isolée comme si c'était un lapsus de la plume mais que tout démontre être la sous-jacence même de sa pensée, implique. Je ne me sens pas le pouvoir de franchir cela d'un pas allègre comme si c'était vérité courante, à savoir, malgré l'évidence et la nécessité d'une pareille articulation, je ne sache pas qu'elle ait été pointée jusqu'à présent par personne.

Essayons de nous représenter un peu plus les choses. Il est bien entendu que le seul intérêt d'avoir amené le narcissisme c'est de nous montrer que ce sont des avatars du narcissisme que dépend le procès, **\*\*le\*\*** progrès de l'investissement **\*\*objectal\*\***. Essayons de comprendre. Voici le champ du corps propre, le champ narcissique, essayons de représenter, par exemple, quelque chose qui réponde à ce qu'on nous dit, que nulle part l'investissement n'est plus fort qu'au niveau des génitoires; cela suppose que si nous prenons le corps d'un côté ou d'un autre nous aboutirons à un graphique de la nature suivante.



*(Ce schéma est reproduit d'après des notes d'auditeur.)*

Ce que la phrase d'Abraham implique, si nous devons lui donner sa valeur de raison, de conséquence, c'est que si ceci nous représente le profil de l'investissement narcissique, contrairement à ce qu'on pourrait d'abord penser ce ne sont pas à partir d'en haut que les énergies vont être soustraites pour être transférées à l'objet, ce ne sont pas les régions les plus investies qui vont se décharger pour commencer à donner un petit investissement à l'objet, je dis - si nous parlons de la pensée d'Abraham en tant qu'elle est nécessitée par tout son bouquin, autrement ce bouquin n'a plus aucun sens - c'est au contraire au niveau des investissements les plus bas que va se faire la prise d'énergie en face, dans le monde de l'objet un certain investissement, investissement objectal, l'objet existant comme objet. C'est-à-dire que c'est pour autant que chez le sujet - on nous l'explique de la façon la plus claire - les génitoires restent investis que chez l'objet ils ne le sont pas, il n'y a absolument pas moyen de comprendre cela autrement. Réfléchissez un peu si tout ceci ne nous mène pas à quelque chose de

**\*\*modification\*\***

**\*\*du\*\*      \*\*du génital\*\***

beaucoup plus vaste et important qu'on ne le croit - car il y a une chose dont il ne semble pas qu'on s'aperçoive concernant la fonction qui est [dans] le stade du miroir celle de l'image spéculaire - c'est que si c'est dans ce rapport en miroir que se fait le quelque chose d'essentiel qui règle la communication (le reversement ou le déversement ou l'interversement de ce qui se passe entre l'objet narcissique et l'autre objet) est-ce que nous ne devons pas faire preuve d'un peu d'imagination et donner de l'importance à ceci qui en résulte et c'est que, si effectivement le rapport à l'autre comme sexuel ou comme pas sexuel chez l'homme est gouverné, organisé, le centre organisateur de ce rapport dans l'imaginaire se fait au moment et dans le stade spéculaire. Est-ce que cela ne vaut pas la peine qu'on s'arrête à ceci, c'est que cela a un rapport beaucoup plus intime - on ne le remarque jamais - avec ce que nous appelons la face, le rapport face à face. Nous nous servons souvent de ce terme en y mettant un certain accent mais il ne semble pas qu'on ait mis tout à fait le point sur ce que ça a d'original.

On appelle le rapport sexuel génital a tergo, rapport more ferarum, cela ne devrait pas être pour les chats, si j'ose m'exprimer ainsi. C'est bien le cas de le dire. Il suffira que vous pensiez à ces femmes-chats pour vous dire que peut-être il y a quelque chose de décisif dans la structuration imaginaire qui fait que le rapport avec l'objet du désir est structuré essentiellement, pour la grande majorité des espèces, comme devant venir par derrière, comme un rapport au monde qui consiste à couvrir ou à être couvert; ou bien, dans les rares espèces pour qui cette chose-là doit arriver par devant, une espèce pour qui un moment sensible de l'appréhension de l'objet est un moment décisif, si vous en croyez à la fois l'expérience du stade du miroir et ce que j'ai essayé d'y trouver, d'y définir comme un fait capital, comme cet objet qui est défini par le fait que chez l'animal érigé quelque chose d'essentiel est lié à l'apparition de sa face ventrale. Il me semble qu'on n'a pas mis encore très bien en valeur toutes les conséquences de cette remarque dans ce que j'appellerai les diverses positions fondamentales, les **\*\*versants\*\*** de l'érotisme. Cela n'est pas que par ci, par là, nous [n'] en voyions des traits et que les auteurs depuis longtemps n'aient fait la remarque que presque toutes les **\*\*scènes\*\*** primitives évoquent, reproduisent, s'accrochent autour de la perception d'un coït a tergo, pourquoi?

Il y a un certain nombre de remarques qui pourraient s'ordonner dans ce sens mais ce que je veux vous faire remarquer, c'est que dans cette référence il est assez remarquable que les objets qui se trouvent avoir, dans la composition imaginaire du psychisme humain, une valeur isolée et très spécialement comme objets partiels, soient, si je puis dire, non seulement passés en avant mais émergeant en quelque sorte si nous prenons comme mesure une surface verticale, réglant en quelque sorte la profondeur de ce dont il s'agit dans l'image spéculaire, à savoir une surface parallèle à la

**\*\*déversants\*\***

**\*\*sectes\*\***

surface du miroir, relevant par rapport à cette profondeur ce qui vient en avant comme émergeant de l'immersion libidinale - je ne parle pas seulement du phallus, mais aussi bien de cet objet essentiellement fantasmatique qu'on appelle **\*\*les seins\*\***.

Le souvenir m'est venu à ce propos, dans un livre de cette excellente Mme Gyp, qui s'appelle le *Petit Bob*<sup>10</sup>, **\*\*le pitre\*\*** inénarrable, du repérage par petit Bob, au bord de la mer, sur une dame qui fait la planche, des deux petits «pain d'sucre», s'exprime-t-il, dont il découvre l'apparence avec émerveillement, et l'on n'est pas sans remarquer quelque complaisance chez l'auteur. Je ne crois pas que ce soit jamais sans profit qu'on lise les auteurs qui s'occupent de recueillir des propos d'enfant, celui-là est sûrement recueilli sur le vif, et après tout le fait que cette dame, dont on savait qu'elle était la mère d'un regretté neurochirurgien qui fut sans doute lui-même le prototype du petit Bob était, il faut bien le dire, un peu conne, n'empêche pas que ce qu'il en résulte pour nous soit d'un moindre profit, au contraire.

Aussi bien, verrons-nous mieux peut-être, dans le rapport objectal, la véritable fonction à donner à ce que nous appelons *nipple*, le bout de sein, si nous le **\*\*voyons\*\*** aussi dans ce rapport gestaltique d'isolement sur un fond et de ce fait d'exclusion à ce rapport profond avec la mère qui est celui du nourrissage. S'il n'en était pas ainsi on n'aurait peut-être pas souvent tellement de mal à le lui faire attraper, au nourrisson, le bout dont il s'agit, et peut-être aussi que les phénomènes des anorexies mentales auraient une autre tournure. Ce qu'il faut dire, ce que je veux dire à l'occasion, c'est donc un petit schéma qu'il convient que vous gardiez présent concernant le ressort de ce qui se passe de réciproque entre l'investissement narcissique et l'investissement de l'objet en raison de la liaison qui en justifie la dénomination et l'isolement **\*\***. Tout objet n'est pas comme tel à définir comme étant purement et simplement objet déterminé au départ, au fondement comme un objet partiel, loin de là **\*\***. Mais la caractéristique centrale de cette relation du corps propre au phallus doit être tenue pour essentielle pour voir ce qu'il conditionne après-coup, *nachträglich*, dans le rapport à tous les objets. Le caractère de séparable, possible à perdre, serait différent s'il n'y avait au centre le destin de cette possibilité essentielle de l'objet phallique d'émerger comme un blanc sur l'image du corps, comme une île, comme ces îles de cartes marines où l'intérieur n'est pas représenté mais le pourtour - à savoir qu'en avant, pour ce qui concerne tous les objets de désir, le caractère d'isolement comme *Gestalt* de départ est essentiel car on ne dessinera jamais ce qui est à l'intérieur de l'île. On n'entrera jamais à pleines voiles dans l'objet

**\*\*l'essai\*\***

**\*\*l'épître\*\***

**\*\*voulions\*\***

**\*\*\*du mécanisme**

**\*\*\*mère**

10. Gyp, *Petit Bob*, Paris, Calmann-Lévy, 1920, p. 177. Sous ce nom se cache Sibylle Gabrielle Marie-Antoinette de Riquetti de Mirabeau, comtesse de Martel de Janville (1850-1932).

génital, le fait de caractériser l'objet comme génital ne définit pas le «postambivalent»<sup>11</sup> de l'entrée dans ce stade génital ou alors, personne n'y est jamais entré<sup>12</sup>.

\*\*\*Ce que j'ai dit aujourd'hui quant à l'image ventrale m'a fait venir ' l'idée du hérisson. J'ai lu *Le Hérisson*. Je vous dirais qu'au moment où je m'arrêtais sur ce rapport entre l'homme et les animaux il m'est venu à l'idée de lire cela. Comment font-ils l'amour? Il est clair qu'à *tergo* cela doit présenter quelque inconvénient. Je téléphonerai à Jean Rostand. Je ne m'arrêterai pas à cet épisode. La référence au hérisson est une référence littéraire. Archiloque s'exprime quelque part de cette façon: «Le renard en sait long, il sait beaucoup de tours. Le hérisson n'en a qu'un, mais fameux.»<sup>13</sup> Or, ce dont il s'agit concerne précisément le renard. Se souvenant ou ne se souvenant pas d'Archiloque, Giraudoux, dans *Bella*<sup>14</sup>, \*\*réfère\*\* le style en éclair d'un monsieur \*\*\* à un truc lui aussi fameux qu'il attribue au renard et peut-être que l'association d'idées a joué, peut-être que le hérisson connaît aussi ce tour-là. Il serait, en tout cas, \*\*\* urgent pour lui de le connaître car il s'agit de se débarrasser de sa vermine, opération qui est plus que problématique chez le hérisson. Pour le renard de Giraudoux, voici comment il procède. Il entre tout doucement dans l'eau en commençant par la queue. Il s'y glisse lentement, se laisse envahir jusqu'à ce qu'il ne reste plus au dehors que le bout du nez, sur quoi les dernières puces dansent leur dernier ballet, ensuite il le plonge dans l'eau pour qu'il soit radicalement lavé de tout ce qui l'embarrasse. Que cette image vous illustre que la relation de tout ce qui est narcissique est conçu comme racine de la castration.

\*\*\*le mettre de nouveau dans votre imagerie mentale

\*\*révèle\*\* \*\*\*qui

\*\*\*plus

11. K. Abraham construit un tableau (p.179 de l'édition allemande, p.309 de la traduction) dans lequel il met en parallèle les étapes de l'organisation de la libido avec les étapes du développement de l'amour objectal. Il y situe une étape génitale proprement dite allant de pair avec la dernière étape de l'amour objectal, c'est ce qu'il appelle *amour objectal post ambivalent*, mais on ne trouve à aucun moment dans son texte l'expression *objet génital*.

12. Une page manque dans la sténotypie. Nous avons reconstruit d'après les notes d'auditeurs depuis: *Mais la caractéristique centrale... jusqu'à... jamais entré*.

13. Archiloque, *Fragments*, texte établi par François Lassere, traduit et commenté par André Bonnard, «*Les Belles Lettres*», Paris, 1958, 1968. Fragment 177, *Il sait bien des tours, le renard. Le hérisson n'en connaît qu'un, mais il est fameux*. Dans cette épode, le poète se compare au hérisson, capable d'en remonter à son adversaire par son pouvoir satirique.

14. Cette référence reste à préciser. Il ne s'agit pas de *Bella*.

Au moment de tenir devant vous notre dernier propos de cette année, il m'est revenu à l'esprit l'invocation de Platon au début du *Critias*. C'est bien en effet là qu'elle se trouve, pour autant qu'il parle du ton comme d'un élément essentiel \*\*à\*\* la mesure de ce qui est à dire - puisse-je, en effet, savoir ce ton garder<sup>1</sup>. Pour ce faire, Platon invoque ce qui est l'objet même, quand il va parler dans ce texte inachevé (rien moins que celui de la naissance des dieux), recoupement qui n'a pas été sans me plaire puisque aussi bien latéralement sans doute nous avons été très proches de ce thème au point d'entendre quelqu'un, dont vous pouvez considérer par certains côtés qu'il fait profession d'athéisme, nous parler des dieux comme de ce qui se trouve dans le réel.

Ce que je vous dis ici, il se trouve que beaucoup le reçoivent à chaque fois comme étant quelque chose qui lui est adressé à lui comme particulier; je dis particulier, non pas individuel, non certes à qui me plaît puisque beaucoup sinon tous le reçoivent, ni collectif non plus du même coup, car je constate que de ce qu'il reçoit chacun laisse place \*\*\* à contestation sinon à discordance. C'est donc une large place qui est laissée de l'un à l'autre. C'est peut-être cela qu'on appelle, au sens propre, parler dans le désert. Cela n'est certes pas que j'aie à me plaindre cette année d'aucune désertion - comme chacun sait dans le désert il peut y avoir presque foule, c'est que le désert n'est pas constitué par le vide. L'important c'est justement ceci que j'ose espérer, c'est que ce soit un peu au désert que vous soyez venus me trouver. Ne soyons pas trop optimistes ni trop fiers de nous, tout de même, disons que vous avez eu tous tant que vous êtes un petit souci de la limite du désert. C'est bien pourquoi je m'assure que ce que je vous dis n'est en fait, jamais encombrant pour le rôle que je me trouve et que je dois tenir auprès de certains d'entre vous, qui est celui de l'analyste.

\*\*dans\*\*

\*\*\*entre eux

1. Cf. Platon, *Critias*: *Or, quand on détonne, la juste peine est de rentrer dans le ton... prions celui-ci (le dieu) de nous accorder un remède qui nous préserve, le plus efficace et le meilleur de tous les remèdes préservatifs : le savoir, 106b*, "La Pléiade", Gallimard. - Lacan a déjà évoqué la question de ton, harmonie, accord, mesure, dans son commentaire du discours d'Eryximaque, cf. *stécriture*, p. 61.

Pour tout dire, c'est pour autant que mon discours, \*\*\* dans mon chemin de cette année, vise la position de l'analyste (et que cette position je k la distingue \*\*comme étant celle\*\* qui est au cœur de la réponse, de la k satisfaction à donner par l'analyste \*\*au\*\* pouvoir du transfert pour autant qu'à cette place même qui est la sienne l'analyste doit s'absenter de tout idéal de l'analyste), [pour autant que mon discours] respecte cette condition, je crois qu'il est propre à permettre cette conciliation nécessaire auprès de certains de mes deux positions: d'analyste et de celui qui vous parle de l'analyse. À divers titres, [sous] diverses rubriques on peut formuler quelque chose, bien sûr, qui soit de l'ordre de l'idéal, il y a des qualifications de l'analyste, c'est déjà assez de constituer un moyen de cet ordre. L'analyste, par exemple, ne doit pas être tout à fait ignorant d'un certain nombre de choses mais ce n'est point là ce qui entre en jeu dans sa position essentielle d'analyste. Ici certes s'ouvre l'ambiguïté qu'il y a autour du mot savoir. Platon, dans cette invocation au début du Critias, se réfère au savoir, sur la garantie que, concernant ce qu'il aborde, [le ton] restera mesurée<sup>2</sup>. C'est qu'en son temps l'ambiguïté était beaucoup moins grande. Le sens du mot savoir ici est beaucoup plus proche de ce que je vise au moment où j'essaie d'articuler pour vous la position de l'analyste et c'est bien ici que se motive, que se justifie ce départ à partir de l'image exemplaire de Socrate qui est celui que j'ai choisi cette année. Me voici donc arrivé la dernière fois à ce point que je crois essentiel, point tournant de ce que nous aurons à énoncer par la suite, de la fonction de l'objet a dans mes schémas, pour autant qu'elle est jusqu'ici celle après tout que j'ai le moins élucidée. Je l'ai fait à propos de cette fonction de l'objet en tant qu'il est une partie qui se présente comme partie séparée, objet partiel comme on dit, et vous ramenant au texte auquel je vous prie instamment pendant ces vacances de vous reporter avec détails et avec attention, je vous ai fait remarquer que celui qui introduit cette notion d'objet partiel, Abraham, y entend de la façon la plus formelle un amour de l'objet dont justement cette partie est exclue, c'est l'objet moins cette partie<sup>3</sup>. Tel est le fondement de l'expérience autour de quoi tourne cette entrée en jeu de l'objet partiel, de l'intérêt qui lui est dès lors accordé. Au dernier terme, les spéculations de Winnicott, observateur du comportement de l'enfant, sur l'objet transitionnel, se rapportent aux méditations du cercle kleinien. Dès longtemps il me semble que ceux qui m'écoutent, s'ils m'entendent, ont pu avoir plus qu'un soupçon des précisions les plus formelles sur le fait que cette partialité de l'objet a le rapport le plus étroit avec ce que j'ai appelé la fonction de la métonymie qui prête en grammaire aux mêmes

\*\*\*en tant que

\*\*pour autant\*\*

\*\*pour le\*\*

2. Cf. p. 86, n. 1

3. Cf. séance du 21 juin, p. 79, n. 5.



équivoques. Je veux dire que là aussi on vous dira que c'est la partie prise pour le tout, ce qui laisse tout ouvert, à la fois comme vérité et comme erreur. Comme vérité, nous allons bien comprendre que cette partie prise pour le tout dans l'opération se transforme, elle en devient le signifiant; erreur, si nous nous attachons seulement à cette face de partie, en d'autres termes si nous nous dirigeons vers une référence de réalité pour la comprendre. J'ai suffisamment souligné cela ailleurs, je n'y reviens pas.

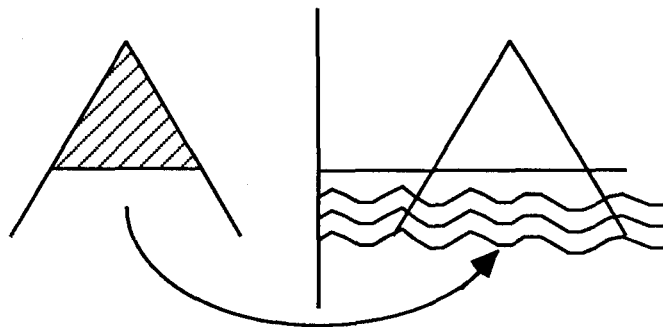
L'important est que vous vous souveniez de ce que la dernière fois, autour du schéma du tableau et d'un autre que je vais reprendre sous une forme plus simple... que vous sachiez quel rapport il y a entre l'objet du désir (en tant que depuis toujours j'ai souligné, articulé, insisté devant vous sur ce trait essentiel, sa structuration comme objet partiel dans l'expérience analytique) \*\*\* et le correspondant libidinal de ce fait; le rapport qu'il y a là et que j'ai mis en valeur la dernière fois est justement ce qui reste le plus irréductiblement investi au niveau du corps propre: le fait foncier du narcissisme et son noyau central. La phrase que j'ai extraite d'Abraham, à savoir que c'est pour autant que le phallus réel reste à l'insu du sujet ce autour de quoi l'investissement maximum est conservé, préservé, gardé, c'est dans cette relation même que cet objet partiel se trouve être élidé, laissé en blanc dans l'image de l'autre en tant qu'investie - le terme même d'investissement prenant tout son sens de l'ambiguïté qu'il comporte dans le *besetzt* allemand - non seulement d'une charge mais de quelque chose qui entoure ce blanc central. Et aussi bien, s'il faut nous attaquer à quelque autre évidence, n'est-il pas sensible que l'image que nous pouvons ériger à l'acmé de la fascination du désir [est] celle précisément qui, du thème platonicien au pinceau de Botticelli, se renouvelle avec la même forme; celle de la naissance de Vénus, Vénus Aphrodite, fille de l'écume, Vénus sortant de l'ondé, ce corps érigé au-dessus des flots de l'amour amer<sup>4</sup>, Vénus ou aussi bien Lolita. Que nous apprend cette image, à nous analystes, si nous avons su justement l'identifier dans l'équation symbolique, pour employer le terme de *girl* = *phallus* de Fénichel?<sup>5</sup> Car le phallus que nous apprend-il sinon que s'articule ici, non pas d'autre façon mais à proprement parler de la même, que le phallus, là où nous le voyons symboliquement, c'est justement là où il n'est pas, là où nous le supposons sous le voile \*\*se manifester" "dans l'érection du désir, c'est de ce côté-ci du miroir, là où il est, c'est là où il n'est pas. S'il est là devant nous, dans ce corps éblouissant de Vénus, c'est que justement, en tant qu'il n'est pas là et que cette forme est investie, au sens où nous l'avons dit tout à l'heure, de tous les attraits, de tous les *Triebregungen* qui la cernent du dehors, le phallus lui, avec sa charge est de ce côté-ci du miroir, à l'intérieur de l'enceinte narcissique.

\*\*d'obturation foncière\*\*

\*\*qu'il s'est manifesté\*\*

4. Variante trouvée dans des notes : issu *des flots*...

5. Cette référence se trouve dans les Écrits, p. 565, n. 1.



Si le miroir est là, nous avons la relation suivante, ce qui émerge à l'état de forme fascinante [est] ce qui se trouve investi des flots libidinaux qui viennent de là où a été retiré (de la base, du fondement si l'on peut dire, du fondement narcissique), d'où se puise tout ce qui vient à former comme telle la structure objectale, à la condition que nous en respectons les rapports et les éléments. Ce qui constitue le *Triebregung* en fonction d'un désir, le désir dans sa fonction privilégiée (dans le rapport propre qui s'appelle le désir qu'on distingue de la demande et du besoin) a son siège dans ce reste auquel correspond dans l'image ce mirage par où elle est identifiée justement à la partie qui lui manque et dont la présence invisible donne à ce qu'on appelle la beauté justement sa brillance, ce que veut dire *l'himeros* antique, que j'ai maintes fois approché allant jusqu'à jouer de son équivoque avec *l'himera*, jour<sup>6</sup>.

Ici est le point central autour de quoi se joue ce que nous avons à penser de la fonction de *a*, et bien sûr il convient d'y revenir encore et de vous rappeler le mythe dont nous sommes partis. Je dis mythe, ce mythe que j'ai fabriqué pour vous cette année au moment du *Banquet*, de la main qui se tend vers la bûche. **\*\*Quelle\*\*** étrange chaleur, cette main **\*\*devrait-elle porter\*\*** avec elle pour que le mythe soit vrai, pour qu'à son approche jaillisse cette flamme **\*\*par quoi l'objet prend feu, miracle\*\*** pur contre lequel s'insurgent toutes les [bonnes âmes] car si rare soit-il, ce phénomène, il faut encore qu'il soit considéré comme impensable qu'on ne puisse pas en tout état de cause l'empêcher. C'est en effet le miracle complet qu'au milieu de ce feu induit une main apparaisse; elle est l'image tout idéal, c'est un phénomène rêvé comme celui de l'amour. Chacun sait que le feu de l'amour ne brûle qu'à bas bruit, chacun sait que la poutre humide peut longtemps le contenir sans que rien n'en soit révélé au dehors, chacun sait, pour tout dire, ce qu'il est chargé dans *Le Banquet* au plus gentiment bêta<sup>7</sup> d'articuler de façon quasi dérisoire que la nature de l'amour est la nature de l'humide, ce qui veut dire justement, dans sa racine, exactement la même chose que ce qui est là au tableau: que le réservoir de l'amour objectal, en tant qu'il est amour du vivant, c'est justement cette *Schatten*, cette ombre narcissique.

**\*\*Cette\*\***

**\*\*de réelle portée\*\***

**\*\*de l'objet en feu, mirage\*\***

6. Cf. la fin de la séance du 8 février 1961, stécriture, p. 146.

7. Agathon.

La dernière fois je vous avançais la présence de cette ombre et aujourd'hui j'irai bien jusqu'à l'appeler, cette tache, de moisissure, de moisi peut-être mieux nommé qu'on le croit, si le mot **\*\*moi s'y\*\*** est inclus; nous irions y rejoindre toute la spéculation du tendre Fénelon, lui aussi, comme on dit, ondoyant quand il fait aussi du moi le signe de je ne sais quel apparemment à la divinité. Je serais tout aussi capable qu'un autre de pousser très loin cette métaphore et jusqu'à faire de mon discours un messenger pour votre drap. Cette odeur de rat crevé qui affleure du linge pour peu qu'on le laisse séjourner sur le rebord d'une baignoire doit vous permettre d'y repérer un signe humain essentiel. Mon style d'analyste, ce n'est pas uniquement par préférence que je lui préfère des voies que l'on qualifie, que l'on stigmatise d'abstraction, cela peut être simplement pour ménager chez vous un odorat que je saurais aussi bien chatouiller qu'un autre.

Quoi qu'il en soit, là derrière vous voyez se profiler ce point mythique, qui est sûrement bien celui né de l'évolution libidinale, que l'analyse, sans trop savoir jamais bien le situer dans l'échelle, a cerné autour du complexe urinaire avec son rapport obscur avec l'action du feu, termes antinomiques, l'un luttant contre l'autre, jeu de l'ancêtre primitif. Comme vous savez, **\*\*\*** l'analyse a découvert que son premier réflexe de jeu à l'endroit de l'apparition de la flamme avait dû être de pisser dessus, renouvelé dans le Gulliver, rapport profond **\*\*de l'uro, je brûle, à l'urina, l'urine: je pisse dessus\*\***<sup>8</sup>. Tout cela s'inscrit au fond de l'expérience infantile: l'opération du séchage des draps, les rêves du linge énigmatiquement empesé, plutôt de l'érotique de la blanchisseuse chez M. Visconti, **\*\*\*** illustrant sur la scène, matérialisant pour nous le fait et la raison de savoir pourquoi Pierrot est en blanc<sup>9</sup>. Bref, c'est un petit milieu bien humain qui fait basculer autour du moment ambigu entre l'énurésie et les premières pollutions.

C'est là autour que se joue la dialectique de l'amour et du désir dans ses racines les plus sensibles. L'objet central, l'objet du désir - sans vouloir pousser plus loin ce mythe placidement incarné dans les premières images dans lesquelles apparaît pour l'enfant ce qu'on appelle la petite carte géographique, la petite Corse sur les draps que tout analyste connaît bien - l'objet du désir s'y présente au centre de ce phénomène comme un objet sauvé des eaux de votre amour. L'objet se trouve à une place qui est justement - et c'est la fonction de mon mythe - à situer au milieu du même buisson ardent où un jour s'est annoncé ce qu'il y a dans son opaque réponse: «je suis ce que je suis», dans ce point même où faute de savoir qui parle là, nous en sommes toujours à entendre l'interrogation du 8. Cf. S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1971, p. 37 n. 3, p. 38.

**\*\*moisi\*\***

**\*\*\*quel autre ancêtre**

**\*\*l'urinal à l'urine\*\***

**\*\*\*ceux qui ont pu aller voir la splendide mise en scène de .....:⊗lacune] de tous les blancs possibles**

9. En 1961, Visconti a réalisé un film, *Rocco et ses frères*, et une mise en scène de théâtre à Paris, *Dommage qu'elle soit une p...* Ces informations ne sont pas suffisantes pour établir et expliquer le texte.

*Che vuoi?* où hennit le diable de Cazotte, une étrange tête de chameau métamorphique d'où aussi bien peut sortir la petite chienne fidèle du désir.

Tel est ce à quoi nous avons affaire quant au petit *a* du désir, tel est le point sommet autour duquel pivote ce en quoi nous avons affaire à lui tout au long de sa structure. Mais quant à l'attrait libidinal jamais dépassé, je veux dire que ce qui l'antécède dans le développement, à savoir les formes premières de l'objet en tant que séparé (les seins, les fèces), ne prennent leur fonction que pour autant que *nachträglich* ils sont repris comme ayant joué le même jeu à la même place.

\*\*\*Quelque chose\*\*\* entre dans la dialectique de l'amour à partir des demandes primitives, à partir du *Trieb* du nourrissage qui s'est instauré dès l'abord parce que la mère parle. Il y a un appel à l'au-delà de ce qui peut satisfaire de cet objet qui s'appelle sein tout de suite pris comme valeur instrumentale, pour distinguer ce fond, cet arrière-plan que le sein n'est pas seulement ce qui se repousse, ce qui se refuse parce que déjà l'on veut autre chose; c'est aussi autour de la demande que les fèces (premiers cadeaux) se retiennent ou se donnent comme réponse à la demande. Voici dans toute cette antériorité dont nous avons structuré \*\*\* les rapports oral et anal cette fonction: l'avoir se confond avec l'être ou sert à l'appel de l'être, de la mère, au-delà de tout ce qu'elle peut apporter de support anaclitique.

Je vous l'ai dit, c'est à partir du phallus, de son avènement dans cette dialectique, que s'ouvre justement, pour avoir été réunie en lui, la distinction de l'être et de l'avoir. Au-delà de l'objet phallique, la question - c'est bien le cas de le dire - s'ouvre à l'endroit de l'objet autrement. Ce qu'il présente ici, dans cette émergence d'île, ce fantasme, ce reflet où justement il s'incarne comme objet du désir se manifeste précisément dans l'image, je dirais presque la plus sublime dans laquelle il peut s'incarner, celle que j'ai mise en avant tout à l'heure comme objet de désir, il s'incarne justement dans ce qui lui manque. C'est à partir de là que s'origine tout ce qui va être la suite du rapport du sujet à l'objet du désir. S'il captive par ce qui lui manque là, où trouver ce par quoi il captive? La suite \*\*et\*\* l'horizon du rapport à l'objet, si ce n'est pas avant tout un rapport conservatif, c'est, si je puis dire, de l'interroger sur ce qu'il a dans le ventre ou qui se poursuit sur la ligne où nous essayons d'isoler la fonction de petit *a*, c'est la ligne proprement sadienne par où l'objet est interrogé jusqu'aux profondeurs de son être, par où il est sollicité de se retourner dans ce qu'il a de plus caché pour venir à remplir cette forme vide en tant qu'elle est forme fascinante. Ce qui est demandé à l'objet, c'est jusqu'où il peut supporter cette question, et après tout il ne peut bien la supporter que jusqu'au point où le dernier manque à être est révélé, jusqu'au point où la question se confond avec la destruction de l'objet. C'est parce que ceci est le terme qu'il y a cette barrière que je vous ai placée l'année dernière, la barrière de la beauté ou de la forme, c'est celle par laquelle l'exigence de conserver l'objet se réfléchit sur le sujet lui-même.

\*\*\*que \*\*\*qui

\*\*\*dans

\*\*est\*\*

Quelque part dans Rabelais, Gargantua part pour la guerre: «Gardez ceci qui est le plus aimé», lui dit sa femme en désignant du doigt ce qui, à l'époque, est beaucoup plus facile à désigner sans ambiguïté qu'à notre époque puisque vous savez que cette pièce de vêtement qui s'appelait la braguette avait alors son caractère glorieux, cela veut dire: elle ne peut pas se garder à la maison. La deuxième chose est à proprement parler pleine de sagesse, dans aucun des propos de Rabelais cela ne manque, c'est ceci: «engagez tout, tout peut aller dans la bataille, mais ceci gardez-le irréductiblement au centre» c'est bien ce qu'il s'agit de ne pas risquer <sup>10</sup>.

Ceci permet de basculer dans notre dialectique, car tout ceci serait fort joli s'il était aussi simple de penser le désir à partir du sujet, si nous devions retrouver au niveau du désir ce mythe qui s'est développé au niveau de la connaissance \*\*de faire du\*\* monde cette sorte de vaste toile tout entière tirée du ventre de l'araignée-sujet. Qu'est-ce à dire, est-ce qu'il serait si simple que ce sujet dise: je désire? pas si simple, beaucoup moins simple, vous le savez dans votre expérience, que de dire: j'aime «océaniquement»<sup>11</sup>, comme s'exprime Freud bien joliment à propos de sa critique de l'effusion religieuse. J'aime, je baigne, je mouille, j'inonde et je bave par dessus le marché, et d'ailleurs tout cela par bavochage, à peine le plus souvent de quoi mouiller un mouchoir, surtout que cela se fait de plus en plus rare. Les grandes humides s'effacent depuis le milieu du XIXe siècle. Qu'on me montre de nos jours quelqu'un du type Louise [Colet]<sup>12</sup>, je me dérangerai pour aller voir.

Être désirant, c'est autre chose, il semble plutôt que cela laisse bien le je en suspens, cela le laisse tellement bien collé en tout cas dans le fantasme que je vous défie, ce je du désir, de le trouver ailleurs que là où M. Genet le pointe dans *Le balcon*.

Je vous ai déjà parlé de M. Jean Genet \*\*\* dont je vous ai fait un jour tout un grand séminaire <sup>13</sup>. Vous retrouverez facilement le passage dans *Le balcon* de ce jeu du fantasme. Genet pointe admirablement ceci que les filles connaissent bien, c'est que quelles que soient les élucubrations de ces messieurs assoiffés d'incarner leurs fantasmes, il y a un trait commun à tous, c'est qu'il faut que par quelque trait dans l'exécution, ça ne fasse pas vrai parce que autrement peut-être, si cela devenait tout à fait vrai, on

\*\*vers le\*\*

\*\*\*le désir, ce cher [lacune]

10. Rabelais, *Le Tiers Livre, des faits et dictes héroïques du bon Pantagruel*, chap. VIII, «Comment la braguette est la pièce principale de l'armure pour les hommes de guerre»: *Celle qui vit son mari tout armé,*

*Sauf la braguette, aller en escarmouche,*

*lui dit: «Ami, de peur qu'on ne vous touche, Armez cela, qui est le plus aimé. »*

11. S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, trad., Paris, PUF, 1971, p. 6 sq. 12. Ce nom était illisible dans la sténotypie.

13. Lacan fait allusion là à la séance du 5 mars 1958 des *Formations de l'inconscient* dont la 2e partie est consacrée à un commentaire du *Balcon* de Jean Genet.

ne saurait plus où on en est. Il n'y aurait peut-être pas pour le sujet de chances qu'il y survive. C'est cela la place du signifiant S barré, \$, pour qu'on sache que ce n'est là qu'un signifiant, cette indication de l'inauthentique c'est là la place du sujet en tant que première personne du fantasme. La meilleure façon que je trouve de l'indiquer - je l'ai déjà plusieurs fois suggéré quelque part<sup>14</sup> - c'est de **\*\*restituer\*\*** à sa vraie forme la cédille du «ça» en français. Ce n'est pas une cédille, c'est une apostrophe, c'est, dans l'apostrophe du «c'est», la première personne de l'inconscient et vous pouvez même barrer le *t* de la fin: «c'es» voilà une façon d'écrire le sujet au niveau de l'inconscient, le sujet du fantasme. Il faut dire que cela ne facilite pas le passage de l'objet à l'objectalité. Comme vous le voyez, on parle même de déplacement de certaines raies dans le spectre. Il y a tout un décalage de l'objet du désir par rapport à l'objet réel, pour autant que nous puissions mythiquement y aspirer, qui est foncièrement déterminé par le caractère négatif **\*\*\*** de l'apparition du phallus. Ce n'est rien d'autre que j'ai visé tout à l'heure en vous faisant ce bref parcours de l'objet (depuis ses formes archaïques jusqu'à son horizon de destruction), de l'objet orificiel, de l'objet anifical, si j'ose m'exprimer ainsi, du passé infantile à l'objet de la visée foncièrement ambivalente qui reste jusqu'au terme celle du désir, car c'est un pur mensonge - puisque aussi bien cela n'a aucune nécessité critique - que de parler dans le rapport à l'objet du désir d'un stade soi-disant post-ambivalent.

Aussi bien, cette façon d'ordonner l'échelle montante et concordante des objets par rapport au sommet phallique, c'est bien ce qui nous permet de comprendre la liaison de niveau qu'il y a, par exemple, entre l'attaque sadique **\*\*en tant\*\*** qu'elle n'est pas du tout une pure et simple satisfaction d'une agression prétendue élémentaire, mais une façon comme telle d'interroger l'objet dans son être, une façon **\*\*d'y\*\*** puiser le «ou bien» introduit à partir du sommet phallique entre l'être et l'avoir. Que nous nous retrouvions après le stade phallique gros ambivalent comme devant n'est pas le pire malheur, c'est qu'à produire les choses dans cette perspective, ce que nous pouvons remarquer c'est que nous n'allons jamais bien loin, à savoir que cet objet, en tant qu'objet du désir, il y a bien toujours un moment où nous allons le lâcher, faute de savoir justement comment poursuivre la question.

Forcer un être, puisque c'est là l'essence du petit a, **\*\*au-delà de la vie\*\*** n'est pas à la portée de tout le monde. Ce n'est pas simplement cette allusion qu'il y a des limites naturelles à la contrainte, à la souffrance elle-même, c'est que même forcer un être au plaisir n'est pas un problème que nous résolvions si aisément et pour une bonne raison, c'est que c'est nous qui menons le jeu, c'est que c'est de nous qu'il s'agit. *Justine* de Sade,

**\*\*rester tué\*\***  
**\*\*\*ou influx**  
**\*\*autant\*\***  
**\*\*d'être de\*\***  
**\*\*ou de la vie\*\***

14. Où ?

chacun s'émerveille qu'elle résiste, à la vérité d'une façon indéfinie, à tous les mauvais traitements, si bien qu'il faut vraiment que Jupiter lui-même intervienne et fasse donner sa foudre pour qu'on en finisse. Mais c'est qu'à la vérité Justine, justement, n'est qu'une ombre. Juliette est la seule qui existe car c'est elle qui rêve et, comme telle et rêvant, c'est elle qui doit nécessairement - lisez l'histoire - s'offrir à tous les risques du désir et pas à de moindres qu'à ceux qu'encourt la Justine. Évidemment, nous ne nous sentons guère dignes d'une telle compagnie car elle va loin. Il ne faut point en faire trop état dans les conversations mondaines. Les personnes qui ne s'occupent que de leur petite personne ne peuvent y trouver qu'un intérêt bien mince.

Nous voilà donc ramenés au sujet. Comment donc est-ce du sujet que peut être menée toute cette dialectique du désir, s'il n'est rien, lui, qu'une apostrophe inscrite \*\*\* dans un rapport qui est avant tout le rapport au désir de l'Autre? C'est ici qu'intervient la fonction du grand I, du signifiant de l'Idéal du Moi et très précisément pour autant, comme je vous l'ai dit, que c'est d'elle que se préserve i(a), le Moi Idéal, cette chose précieuse qu'on tente de prendre \*\*\*, cette céramique, ce petit pot, symbole depuis toujours du créé où chacun essaie de se donner à soi-même quelque consistance. Tout y concourt, bien sûr, toutes les notions de forme et de modèle; nous avons là, dans la référence \*\*à l'autre\*\*, cette construction de ce support autour de quoi va pouvoir se jouer la prise ou non de la fleur. Pourquoi? C'est que, bien sûr, il n'y a aucun autre moyen que le sujet subsiste. Qu'est-ce que l'analyse nous apprend, sinon que le caractère, la fonction analogiquement radicale \*\*\* de l'image de la phobie est ce que Freud a été dénicher dans la formation ethnographique d'alors sous la rubrique du totem maintenant bien ébranlée.

Mais qu'en reste-t-il? rien d'autre que ceci \*\*\* qu'on veut bien tout risquer pour le désir, pour la bagarre, pour la prestance et jusqu'à sa vie mais non pas une certaine image limite, mais non pas la dissolution du rivage qui rive le sujet à \*\*son\*\* image. \*\*\* Un poisson, un arbre n'ont pas une phobie. Qu'un Bororo ne soit pas un ara n'est pas une phobie de l'ara<sup>15</sup> [même] si ceci comporte apparemment des tabous analogiques, le seul facteur commun entre les deux c'est l'image dans sa fonction de cernement et de discernement de l'objet, c'est le Moi-Idéal. Cette métaphore du désirant dans à peu près n'importe quoi peut, en effet, toujours redevenir urgente dans un cas individuel. Rappelez-vous le petit Hans. C'est au moment où \*\*le désiré\*\* se trouve sans défense à l'endroit du désir de l'Autre \*\*quand\*\* il menace le rivage, la limite, i(a), c'est alors que l'artifice éternel se reproduit et que le sujet \*\*\* constitue le fait

\*\*\*dans quoi ?

\*\*\*de cette humidité

\*\*d'un autre\*\*

\*\*\*est

\*\*\*c'est

\*\*cette\*\*      \*\*\*qu'un

\*\*le désir\*\*

\*\*où\*\*

\*\*\*le

15. Cf. stécriture, p. 67.

[d']apparaître comme enfermé dans la «peau de l'ours avant de vous<sup>16</sup> avoir tué», mais c'est une peau de l'ours en réalité retournée et c'est à l'intérieur que le phobique défend \*\*\* l'autre côté de l'image spéculaire. L'image spéculaire a une face d'investissement, bien sûr, mais aussi une face de défense, un *barrage contre le Pacifique* de l'amour maternel. Disons simplement que l'investissement de l'autre est, en somme, défendu par le Moi Idéal et que l'investissement dernier du phallus propre est défendu par le phobique d'une certaine façon. J'irai jusqu'à dire que la phobie, c'est le lumineux qui apparaît pour vous avertir que vous roulez sur la réserve de la libido. On peut rouler encore un certain temps avec ça. C'est cela que la phobie veut dire et c'est bien pour ça que son support est le phallus comme signifiant.

Je n'aurai pas besoin à ce propos de vous rappeler, dans notre expérience passée, tout ce qui illustre, tout ce qui confirme cette façon d'envisager les choses. Rappelez-vous seulement le sujet \*\*\* de «l'analyse d'un rêve unique», d'Ella Sharpe<sup>17</sup>, ce petit toussotement quand il l'avertit avant d'entrer dans son cabinet, tout ce qui est là caché derrière, tout ce qui sort avec ses histoires, ses rêveries familières: que ferais-je si j'étais dans un endroit où je ne voudrais pas qu'on me découvrit? je ferais un petit aboiement. On se dirait: «Ce n'est qu'un chien.» Chacun sait les autres associations, le chien qui, un jour, s'est mis à se masturber le long de sa jambe - j'entends de la jambe du patient. Qu'est-ce que nous trouvons, dans cette histoire, exemplaire? Que le sujet, en position de défense plus que jamais au moment d'entrer dans le cabinet analytique, fait semblant d'être un chien. Il fait semblant de l'être, ce sont tous les autres qui sont des chiens avant qu'il entre. Il les avertit de reprendre leur apparence humaine avant qu'il entre. Ne vous imaginez pas que ceci réponde d'aucune façon à un intérêt spécial pour les chiens. Dans cet exemple, comme dans tous les autres, être un chien cela n'a qu'un seul sens, cela veut dire qu'on fait «oua, oua», rien d'autre; j'aboierais, on se dirait, ceux qui ne sont pas là, «c'est un chien», valeur de *l'einzigster Zug*.

Et aussi bien, quand vous prenez le schéma par où Freud nous origine l'identification qui est proprement celle de l'Idéal du Moi, il le fait \*\*\* par le biais de la *psychologie collective*. Qu'est-ce qui se produit, nous dit-il, préfaçant la grande explosion hitlérienne, pour que chacun entre dans cette sorte de fascination qui permet la prise en masse, la prise en gelée de ce qu'on appelle une foule? (Cf. schéma p. 96.) Pour que collectivement tous les sujets, au moins pendant un instant, aient ce même idéal qui permet tout et n'importe quoi pendant un temps assez court, qu'est-ce qu'il faut, 16. Ce vous est énigmatique mais toutes les notes confirment son emploi.

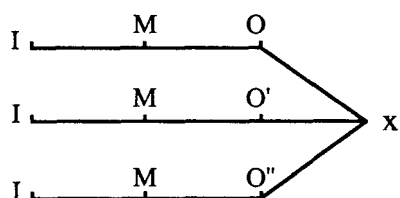
\*\*\*quoi

\*\*\*du rêve minimum

\*\*\*par quel biais ?

17. Ella Sharpe, *Dream analysis*, Londres, The Hogarth Press, 1937, chap. V, «Analyse d'un rêve unique», traduit par *La Documentation psychanalytique*, cahier n° 3 : cf. *stécriture*, p. 202, n. 15 et 16.





M : tous les Moi étant là

O, O', O'' : en face d'eux, leurs objets

x : quand les objets produisent pour le Moi cet élément collectif, l'Idéal

nous dit-il \*\*\* : que tous ces objets extérieurs soient pris en tant qu'ayant un trait commun, *l'einzig Zug*.

En quoi cela nous intéresse-t-il? C'est que ce qui est vrai au niveau du collectif l'est aussi au niveau de l'individuel. La fonction de l'idéal, pour autant que c'est autour d'elle que s'accommode le rapport du sujet à ses objets, c'est très précisément en tant que, dans le monde d'un sujet qui parle, c'est pure et simple affaire d'essai métaphorique de leur donner à tous un trait commun. Le monde du sujet qui parle, qu'on appelle le monde humain, correspond à ceci \*\*\* qu'à tous les objets, pour les prendre dans ce monde animal que la tradition analytique a fait \*\*\* exemplaire des identifications défensives, c'est pure affaire de décret que de fixer ce trait commun à \*\*leur\*\* diversité \*\*\*; qu'ils soient chiens, chats, blaireaux ou biches, décréter que pour subsister dans un monde où le i(a) du sujet soit respecté, ils font tous quels qu'ils soient «oua, oua», telle est la fonction du *einzig Zug*.

Il est essentiel de la maintenir ainsi structurée car, hors de ce registre, il est impossible de concevoir ce que veut dire Freud dans la psychologie du deuil et de la mélancolie. Qu'est-ce qui différencie le deuil de la mélancolie?

Pour le deuil, il est tout à fait certain que c'est \*\*autour\*\* de la fonction métaphorique des traits conférés à l'objet de l'amour, en tant qu'ils ont alors des privilèges narcissiques, que va rouler toute la longueur et la difficulté du deuil. En d'autres termes, et d'une façon d'autant plus significative qu'il le dit presque en s'en étonnant, Freud insiste bien sur ce dont il s'agit; le deuil consiste à \*\*authentifier\*\* la perte réelle, pièce à pièce, morceau à morceau, signe à signe, élément grand I à élément grand I jusqu'à épuisement. Quand cela est fait, fini, mais qu'est-ce à dire si cet objet était un petit a, un objet de désir, \*\*sinon\*\* que l'objet est toujours masqué derrière ses attributs, banalité presque.

Mais l'affaire commence, comme de bien entendu, seulement à partir du pathologique, c'est-à-dire de la mélancolie où nous voyons deux choses, c'est que l'objet est - chose sérieuse - beaucoup moins saisissable pour être certainement présent et pour déclencher des effets infiniment plus catastrophiques, puisqu'ils vont jusqu'au tarissement de ce *Trieb* que Freud appelle le plus fondamental, celui qui vous attache à la vie. Il faut lire. Il faut suivre ce texte, entendre ce que Freud indique. Je ne sais quelle déception, qu'il ne sait pas définir, est là. Qu'allons nous voir

\*\*\*c'est

\*\*\*c'est

\*\*\*le jeu

\*\*la\*\* \*\*\*des objets

\*\*au cours\*\*

\*\*identifier\*\*

\*\*c'est donc\*\*

pour un objet aussi voilé, aussi **\*\*masqué\*\***, aussi obscur? Ce ne sont aucun des traits d'un objet qu'on ne voit pas auquel le sujet peut s'attaquer mais, pour autant que nous le suivons, nous analystes, nous pouvons en identifier quelques-uns à travers ceux qu'il vise à savoir ses propres caractéristiques à lui: «je ne suis rien, je ne suis qu'une...». Remarquez qu'il ne s'agit jamais de l'image spéculaire. Le mélancolique ne vous dit pas qu'il a mauvaise mine ou qu'il a une sale gueule ou qu'il est tordu; il est le dernier des derniers, il entraîne des catastrophes pour toute sa parenté. Il est entièrement, dans ses auto-accusations, dans le domaine du **\*\*symbolique\*\***.

Ajoutez-y l'avoir: il est ruiné.

Est-ce que ceci n'est pas fait pour vous mettre sur la voie de quelque chose? Je ne fais que vous l'indiquer aujourd'hui en vous marquant un point spécifique qui, par rapport à ces deux termes de deuil et de mélancolie, marque à mes yeux, du moins pour l'instant, un point de concours; c'est celui de ce que j'appellerai non pas le deuil ni la dépression au sujet de la perte d'un objet, mais un certain type de remords en tant qu'il [est] déclenché par un certain type de dénouement que nous signalerons être de l'ordre du suicide de l'objet. Remords donc à propos d'un objet qui est entré à quelque titre dans le champ du désir et qui, de **\*\*ce\*\*** fait ou de quelque risque qu'il a couru dans l'aventure, a disparu.

Analysez ces cas, la voie vous est déjà tracée par Freud. Déjà dans le deuil normal, il vous indique que cette pulsion que le sujet retourne contre soi pouvait bien être, à l'endroit de l'objet, une pulsion agressive. Sondez ces remords dramatiques dans les cas où ils adviennent. Vous en verrez peut-être quelle est la force d'où revient contre le sujet lui-même une puissance d'insulte qui peut être parente de celle de la mélancolie. Vous en trouverez la source dans ceci qu'avec cet objet, qui s'est ainsi dérobé, ce n'était donc pas la peine d'avoir pris, si j'ose dire, tant de précautions. Ce n'était donc pas la peine de s'être détourné de son vrai désir si le désir de l'objet a été <sup>18</sup>, comme il semble, qu'on aille jusqu'à le détruire. Cet exemple extrême qui n'est pas si rare à voir au détour d'une telle perte après ce qui se passe entre sujets désirants au cours de ces longues étreintes qu'on appelle les oscillations de l'amour, est quelque chose qui nous porte au cœur du rapport entre le grand I et le petit a, assurément à cette limite sur quelque chose autour de quoi est toujours mise en question la sécurité de la limite, voilà ce dont il s'agit en ce point du fantasme qui est celui dont nous devons savoir faire écart. Ceci suppose assurément chez l'analyste une complète réduction mentale de la fonction du signifiant en tant qu'il doit saisir par quel ressort, par quel biais, par quel détour c'est toujours elle qui est en cause quand il s'agit de la position de l'Idéal du Moi. Mais il est quelque chose d'autre que je ne peux, arrivant ici au terme de mon

**\*\*marqué\*\***

**\*\*symbolisme\*\***

**\*\*son\*\***

18. Dans la sténotypie on trouve : s'il a, *cet objet, été comme il semble qu'on aille jusqu'à le détruire.*

I

discours, qu'indiquer et qui concerne la fonction du petit a, ce que Socrate sait, **\*\*et ce\*\*** que l'analyste doit au moins entrevoir, c'est qu'avec le petit a la question est tout autre dans son fond que celle de l'accès à aucun idéal. Ce qui est en jeu ici, ce qui se passe en cette île, ce champ de l'être que l'amour ne peut que cerner, c'est là quelque chose dont l'analyste ne peut que penser que n'importe quel objet peut le remplir, que nous sommes amenés à vaciller sur les limites où se pose cette question: «Qu'est-tu?» avec n'importe quel objet qui est entré une fois dans le champ de notre désir, qu'il n'y a pas d'objet qui ait plus ou moins de prix qu'un autre, et c'est ici le deuil autour de quoi est centré le désir de l'analyste.

Agathon vers quoi, à la limite du *Banquet*, va se porter l'éloge de Socrate, c'est le **\*\*con\*\*** des cons. C'est le plus con de tous, c'est même le seul con intégral, et c'est à lui qu'a été déferé de dire, sous une forme ridicule, ce qu'il y a de plus vrai sur l'amour. Il ne sait pas ce qu'il dit, il bêtifie, mais cela n'a aucune importance, et il n'en est pas moins l'objet aimé. Socrate dit à Alcibiade: tout ce que tu dis là à moi, c'est pour lui.

La fonction de l'analyste **\*\*\*** comporte **\*\*\*** un certain deuil, mais et après tout qu'est-ce que cela veut dire si ce n'est que nous rejoignons là cette vérité que Freud lui-même a laissée hors champ de ce qu'il pouvait comprendre; chose singulière, et probablement due à ces raisons de confort, disons celles que je vous expose aujourd'hui sous la formule de la nécessité de la conservation de la potiche, on ne semble pas avoir encore compris que «tu aimeras ton prochain comme toi-même», c'est cela que cela veut dire. On ne veut pas traduire parce que cela ne serait probablement pas chrétien au sens d'un certain idéal, mais c'est un idéal philosophique, croyez-moi. Le christianisme n'a pas encore dit son dernier mot. Cela veut dire, à propos de n'importe qui, poser la question de la parfaite destructivité du désir, à propos de n'importe qui vous pouvez faire cette expérience de savoir jusqu'où vous oserez aller en interrogeant un être au risque pour vous-même de disparaître.

**\*\*c'est ce que\*\***

**\*\*cas\*\***

**\*\*\*avec ce qu'elle    \*\*\*d'**

## NOTE D'ÉDITION

Le choix des majuscules pour écrire Moi, Idéal du Moi, Surmoi, n'est pas ici raisonné. Cet établissement s'appuie seulement sur une écriture qu'en a faite Lacan dans: « Remarque sur le Rapport de Daniel Lagache » et « La direction de la cure », publications contemporaines de ce séminaire.

Grand Autre, A, petit autre, a

A et a ici choisis par stécriture ont fait l'objet de discussions. Lacan ne prononce pas à chaque fois l'adjectif *grand ou* petit qui indiquerait comment il faut écrire. Le lecteur est donc invité à examiner de façon critique l'établissement qui en a été fait dans ces trois séances.

III

359

«Vous ne comprenez pas stécriture. Tant mieux ce vous sera raison de l'expliquer. Et si ça reste en plan, vous en serez quitte pour l'embarras... »

JACQUES LACAN.

*L'orthographe d'usage laisse en plan ce qui s'entendait au séminaire. Faire passer le séminaire à l'écriture suppose la mise en jeu d'un resserrement. Ce bulletin\* a pour projet, en explicitant les règles qu'il se donne pour établir le texte, de donner la raison des choix de cette écriture.*

\*Bulletin d'une association constituée en juillet 1983, sous la loi de 1901. Son but est de produire, avec la transcription critique d'un séminaire, un questionnement sur le passage de l'œuvre parlé de Jacques Lacan à travers l'écriture. Siège social : «Après», chez D. ARNOUX, 47, rue Claude Bernard, 75005 Paris. Abonnements: D. HEBRARD, 3, rue Marie-Davy, 75014 Paris M. BANASTIER, D. BRUNEVAL-CERF, A. FONTAINE, J. GERMOND, R. LETHIER

## LE TRAVAIL DU TEXTE

N° 1, p. 21, ligne 14,16\*\*\*

T. BEAUJIN. - Illisible ? ... *je veux dire cette irruption du personnage auquel en effet on peut conjoindre le personnage - d'un horizon plus éloigné sans doute - de Socrate, mais aussi qui lui est lié par quelque chose le plus indissolublement, pour que ce personnage s'amenant en chair et en os ait quelque chose à dire qui a tout de même le plus étroit rapport avec ce dont il s'agit.* la question de l'amour.

1) La modification: *quelque chose*      *ici* que risque-t-on à gager qu'il y avait bien là: *quelque chose* ?

*ait*      équivoque homophonique où le subjonctif semble légitime après *pour que*;  
*à dire*      *ici* on ne fait que se conformer au mode de l'irruption d'Alcibiade, qui est pour nous verbale: en effet, il s'agit, tout le reste de la page le prouve, *du discours* de cet Alcibiade (supporté par son irruption, sa présence physique) en tant qu'il n'est pas hors-sujet. Car c'est le propos de Lacan de déterminer à cet endroit sa fonction dans *Le Banquet*.

2) Les tirets rapprochent l'éloignement de Socrate ; la virgule isole simplement les propositions.

N° 1, p. 26, ligne 1, 3 et note 15

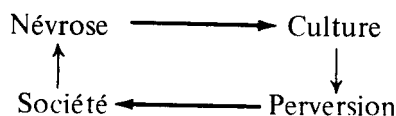
T. BEAUJIN. - *Disons qu'il ne s'agit là de rien qui nous \*\*\* puissions mettre sous le registre d'une espèce de régression à l'échelle collective.*

Le paragraphe et le schéma plaident en faveur de cette proposition, contraire de ce qui est écrit: *Disons qu'il ne s'agit là de rien que nous ne puissions*, etc.

Il ne s'agit pas d'une dissolution de ce lien social, d'un retour à la forme innée, c'est bien évidemment autre chose: un fait de culture. C'est donc un moment du cercle, bien plutôt qu'une régression. Produit de la culture, la perversion apporte des éléments, etc.

\*\*\* ne

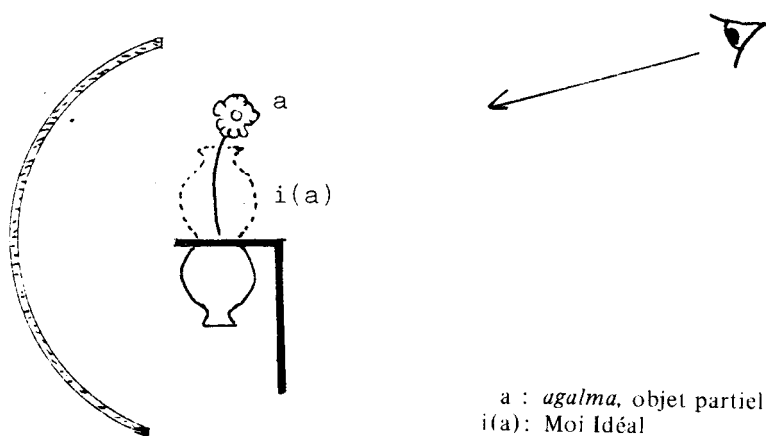
IV



N° 4, p. 142, ligne 12, 14

. *il n'en est pas question* ne fait pas partie de la citation des paroles de Socrate à Alcibiade, mais est à placer entre les tirets qui isolent le commentaire de Lacan. Les guillemets doivent être refermés après *objet*...

N° 4, p. 143, schéma



Barrer I(a), en haut à droite du schéma, ainsi que i(a). *Idéal du Moi*. L'écriture I(a) sur le schéma est bien évidemment une erreur. En effet, aucun des schémas relevés dans des notes ne comporte de miroir plan, ce qui rend impossible l'écriture du I. Quant au petit *a* il n'est en aucun cas situable de ce côté-là. Il s'agit d'un schéma qui sert à illustrer la démonstration de Lacan d'une image narcissique ici isolée des coordonnées (supposées connues de ses auditeurs?) produites dans l'article: «Remarque sur le rapport de Daniel Lagache ». Cette pure image narcissique est une abstraction théorique.

V

## LE CONTRE-TRANSFERT NORMAL ET CERTAINES DE SES DÉVIATIONS INTRODUCTION

Le contre-transfert est un ancien concept psychanalytique qui a récemment été élargi et enrichi. Autrefois, on pensait que c'était surtout une perturbation personnelle que l'on devait éliminer de soi-même par l'analyse. Maintenant on pense aussi qu'il a ses causes et ses effets dans le patient et que c'est par conséquent une indication de quelque chose à analyser en lui (1).

Je crois que cet aspect plus récemment exploré du contre-transfert peut être utilisé de la façon décrite, par exemple, par Paula Heimann (2), pour réaliser une importante avancée technique. Bien sûr, la découverte que le contre-transfert peut servir utilement n'implique pas qu'il ait jamais cessé d'être un sérieux obstacle. Et comme l'un et l'autre aspects existent en fait, nous pouvons conjecturer qu'il pourrait y avoir un problème, quant à leurs similitudes et à leurs différences, qui mérite qu'on s'y penche encore. Peut-être ce problème peut-il être mis sous la forme de trois questions liées: Qu'est-ce que le contre-transfert «normal»? Comment et dans quelles conditions est-il perturbé? Comment peut-on en corriger les perturbations et par là-même, peut-être, les utiliser pour pousser plus loin une analyse?

### LE CONTRE-TRANSFERT NORMAL

Quant à l'attitude normale ou juste de l'analyste à l'égard du patient, il y a un certain nombre de points de vue qui ont été cités à la fois dans des articles et dans des débats. Freud parlait d'une « neutralité bienveillante ». Pour moi, cela veut dire que l'analyste est soucieux de l'intérêt de son patient sans s'impliquer émotionnellement dans les conflits de ce dernier. Cela veut dire aussi, je pense, que l'analyste en vertu de sa compréhension du déterminisme psychique a une certaine forme de tolérance qui est l'opposé de la condamnation et cependant en aucune façon la même chose que l'indulgence ou l'indifférence.

De nombreux analystes ont mis l'accent sur l'aspect de curiosité scientifique et il est certain que nous n'irions pas loin sans cette sublimation. Mais, à elle seule, elle semble un peu trop impersonnelle. Le souci de l'intérêt du patient vient, je pense, de la fusion de deux autres pulsions (*driv's*)<sup>2</sup> fondamentales: la *réparative*<sup>3</sup> qui neutralise la destructivité latente en chacun de nous et la *parentale*. Naturellement si elles sont trop intenses, elles trahissent une excessive

1. *The International Journal of Psycho-analysis*, vol. XXXVII, 1956. Traduction établie par A. Fontaine, J. Germond et D. Paulin pour *stécriture*.

2. Nous traduirons systématiquement *drive* par *pulsion* et laisserons osciller la traduction de *impulse* (cf. première occurrence p. XI) selon le contexte *pulsion* ou *impulsion*. A certains moments Money-Kyrle semble ne pas distinguer *drive* et *impulse*.

3. Nous transposons le terme directement de néologisme qui nous semble préférable - pour indexer un concept - à sa forme adjectivale française, comme le fait Lacan.

VI



culpabilité à propos d'une agressivité insuffisamment sublimée qui peut être la cause d'angoisses très perturbantes. Mais dans une certaine mesure, l'une et l'autre sont sûrement normales. Les satisfactions *réparatives* de l'analyse sont évidentes et on en parle souvent. Ainsi, dans une certaine mesure, le patient doit représenter les objets endommagés' du propre fantasme inconscient de l'analyste, objets qui sont toujours mis en danger par l'agression et ont toujours besoin de soin et de réparation. L'aspect *parental* a été mentionné dans des débats par Paula Heimann (3). Personne ne suggérerait que le patient représente seulement un enfant et pas un semblable (*sibling*) ou même un parent. Mais c'est par l'enfant inconscient dans le patient que l'analyste est le plus concerné; et c'est parce que cet enfant si souvent traite l'analyste comme un tarent. que l'inconscient de l'analyste peut difficilement éviter de réagir, dans une certaine mesure, en considérant le patient comme un enfant.

Alors, pour un parent, un enfant, au moins en partie, représente un aspect précoce de son self. Et ceci me semble important. Car c'est précisément parce que l'analyste peut reconnaître son propre *self* précoce (qui a déjà été analysé)' dans le patient, qu'il peut analyser le patient (4). Son empathie et son *insight*, distincts de son savoir théorique, dépendent de cette sorte d'identification partielle (5).

Mais l'identification peut prendre deux formes: introjective et projective - distinction déjà présente dans le concept de Freud, dont la signification a été récemment produite par Mélanie Klein (6).

Nous pouvons par conséquent nous attendre à trouver les deux formes dans l'identification partielle de l'analyste à son patient.

Je vais essayer de formuler ce qui a l'air de se passer quand l'analyse avance bien. Je crois qu'il y a une assez rapide oscillation entre introjection et projection. Alors que le patient parle, l'analyste, en quelque sorte, s'identifie par introjection à lui et, l'ayant compris de l'intérieur, le reprojetera et interprétera. Mais je pense que ce dont l'analyste est le plus conscient c'est de la phase projective, à savoir, la phase pendant laquelle le patient représente une partie antérieurement immature ou malade de lui-même comprenant ses objets endommagés, qu'il peut maintenant comprendre et par conséquent traiter par l'interprétation, dans le monde externe.

Pendant ce temps le patient reçoit des interprétations opérantes qui l'aident à trouver de nouvelles associations qui, elles, peuvent être comprises. Aussi longtemps que l'analyste les comprend, cette relation satisfaisante que j'appellerai «normale», persistera. En particulier, les sentiments contre-transférentiels de l'analyste se borneront à ce sentiment d'empathie avec le patient, sur lequel son *insight* se fonde.

#### LES PÉRIODES DE NON-COMPRÉHENSION

Chacun, l'analyste pas moins que le patient, serait heureux si la situation que je viens de décrire et d'appeler « normale », persistait d'un bout à l'autre du cours d'une analyse. Malheureusement, elle n'est normale que dans le sens d'être un idéal. Elle dépend quant à sa continuité du maintien de la compréhension chez l'analyste. Cependant il n'est pas omniscient, en particulier sa compréhension fait défaut chaque fois que le patient correspond de trop près à un quelconque aspect de lui-même qu'il n'a pas encore appris à comprendre. En outre, certains

4. Nous adoptons la traduction de damaged proposée par V. Smirnoff: M. Klein, *Envie et gratitude*. coll. «Tel». 1968.

5 Parenthèses ajoutées par nous.

Vil

patients sont beaucoup moins coopérants que d'autres. Il y a des patients avec lesquels les meilleurs des analystes trouvent une grande difficulté à maintenir le contact - avec lesquels la relation « normale » est l'exception plutôt que la règle. Et même avec des patients coopérants elle est sujette à d'assez fréquentes ruptures.

Nous reconnaissons tout de suite ces ruptures par notre impression que le matériel est devenu obscur et que nous avons d'une façon ou d'une autre perdu le fil. Alors, quel que soit ce qui en fait a été raté, le fait de l'avoir raté crée une situation nouvelle qui peut être ressentie comme une tension, aussi bien par l'analyste que par le patient. Bien sûr, quelques analystes - par exemple ceux qui désirent le plus vivement la réassurance d'un succès constant - ressentent de telles tensions de façon plus aiguë que d'autres. Mais, à part des différences individuelles, il y a une particularité de la nature même de la technique analytique qui doit nous imposer à tous une certaine exigence - spécialement au moment où nous ne pouvons pas aider un patient qui est dans une détresse évidente. Car, si mon argument jusqu'ici est juste, nous avons tous un certain besoin de satisfaire nos pulsions (*drive*) parentales et réparatives pour contrecarrer l'instinct de mort; mais nous sommes beaucoup plus limités dans les moyens de le faire que ne le sont un vrai parent, un éducateur ou n'importe quelle autre sorte de thérapeute. Nous sommes réduits à donner des interprétations (7) et notre capacité de les donner dépend du fait que nous continuons à comprendre notre patient. Si cette compréhension fait défaut, comme cela doit être le cas de temps en temps, nous n'avons pas d'autre thérapie sur laquelle nous rabattre. Voilà donc une situation particulière à l'analyse lorsque le manque de compréhension est susceptible de provoquer de l'angoisse, consciente ou inconsciente, et l'angoisse de diminuer plus encore la compréhension. C'est à l'origine de cette sorte de cercle vicieux que je suis amené à imputer toute déviation du sentiment contre transférentiel normal.

Si l'analyste est en fait perturbé, il est aussi vraisemblable que le patient a inconsciemment contribué à ce résultat, et en est à son tour perturbé. Nous avons alors trois facteurs à considérer: d'abord le trouble de l'analyste, car il se peut qu'il ait à y faire face, silencieusement en lui-même, avant de pouvoir s'en dégager suffisamment pour comprendre les deux autres; ensuite le rôle du patient à le faire surgir, et enfin son effet sur lui. Il va de soi que ces facteurs peuvent être tous les trois reconnus en quelques secondes et alors le contre transfert fonctionne comme un délicat récepteur. Mais je vais discuter du premier temps d'abord comme si c'était un processus qui a une certaine durée - ce qui arrive quelquefois.

#### LE RÔLE DU SURMOI DE L'ANALYSTE

La mesure dans laquelle un analyste est troublé par des périodes de non-compréhension dépendra probablement en premier lieu d'un autre facteur: la sévérité de son propre surmoi. Car l'analyse est aussi une sorte de travail exigé de nous par cette figure interne - qu'incidemment un patient exigeant peut quelquefois venir à représenter. Si notre surmoi est surtout amical et secourable, nous pouvons tolérer nos propres limitations sans détresse excessive et, n'étant pas troublés, nous aurons plus de chances de retrouver rapidement le contact avec le patient. Mais s'il est sévère, nous pouvons prendre conscience d'un sentiment d'échec comme l'expression d'une culpabilité persécutive ou dépressive, inconsciente. Ou alors, comme défense contre de tels sentiments, nous risquons d'en accuser le patient.

Le choix de l'une ou l'autre de ces alternatives me semble déterminer quelque chose d'autre, aussi bien. Car, lorsque cette interaction entre introjection et

projection, qui caractérise le processus de l'analyse, s'effondre, l'analyste est susceptible de rester coincé dans l'une ou l'autre de ces deux positions et ce qu'il fait de sa culpabilité peut déterminer la position dans laquelle il reste coincé. S'il accepte la culpabilité il risque fort de rester coincé avec un patient introjecté. S'il la projette, le patient demeure une figure incompréhensible du monde externe.

#### EXEMPLES D'UNE INTROJECTION ET D'UNE PROJECTION PROLONGÉES

Un exemple de la première alternative, soit l'introjective, peut être rencontré quand l'analyste vient à se soucier excessivement, à la fois pour lui-même et pour son patient, d'une séance qui s'est mal passée. Il peut avoir l'impression d'avoir retrouvé certains de ses anciens problèmes et d'être chargé quasi physiquement de ceux de son patient, aussi bien. C'est seulement en distinguant l'un de l'autre qu'il peut voir ce qu'il a raté et à nouveau extraire de lui-même, le patient.

Souvent, vers la fin d'une séance ou d'une semaine, c'est quelque chose qu'il pense avoir raté et alors il a en lui tout ce que l'on peut supposer de la frustration du patient. Ceci peut paraître comme une autopunition pour avoir inconsciemment cherché à blesser le patient. Mais on peut se demander si le patient n'a pas contribué à la détresse de l'analyste, si le fait de laisser son analyste avec un problème non résolu à son propos n'est pas sa façon de se projeter dans l'analyste à la fois pour le punir de la séparation redoutée et l'éviter.

En d'autres termes, il pourra y avoir symbiose entre la tendance de l'analyste à prolonger l'introjection d'un patient qu'il ne peut ni comprendre ni aider et la tendance du patient à projeter des parties de lui-même dans l'analyste qui n'est pas en train de l'aider, comme l'a décrit Mélanie Klein. (Ceci peut être particulièrement gênant si c'est de sa propre destructivité que le patient est le plus anxieux de se débarrasser.)

Dans de tels cas la raison première de la lenteur de l'analyste à comprendre et à reprojeter le patient est peut-être le fait que le patient représente quelque chose de lui-même qu'il n'a pas encore appris à comprendre rapidement. S'il n'y arrive toujours pas et qu'il ne peut pas supporter l'impression d'être accablé par le patient, comme par une figure non réparable ou persécutrice en lui, il est probable qu'il aura recours à une reprojektion de type défensif qui exclut le patient et crée un obstacle supplémentaire à la compréhension.

S'il en est ainsi une nouvelle complication peut surgir si l'analyste, en projetant le patient, projette aussi certains aspects de lui-même. Il aura alors l'occasion d'explorer à l'intérieur de lui-même la mise en oeuvre de ces mécanismes d'identification projective que, sous l'influence de Mélanie Klein, Rosenfeld et d'autres ont exploré avec tant de profit chez des patients schizophrènes (8).

Nous n'avons pas à en être étonnés, car la découverte de mécanismes pathologiques dans la maladie mentale est habituellement suivie du repérage de leur existence, moins évidente, aussi chez les gens normaux.

Un exemple « au ralenti » du type de processus auquel je pense peut se retrouver dans l'expérience assez banale d'un week-end. Pour un court moment, après avoir fini son travail de la semaine, l'analyste peut être consciemment préoccupé par un certain problème non résolu de ses patients. Puis il les oublie; mais après la période de souci conscient vient une période d'apathie pendant laquelle il est détaché des intérêts personnels qui meublent habituellement son temps libre. Je fais l'hypothèse que ceci est dû à ce que dans le fantasme il a projeté avec ses patients des parties de lui-même et doit attendre en quelque sorte que ceux-ci lui reviennent.

IX

Quand cette perte partielle du self a lieu pendant une séance, elle est souvent ressentie comme une perte de puissance intellectuelle. L'analyste se sent stupide. Le patient a, probablement, bien contribué à ce résultat. Peut-être, frustré en ne recevant pas immédiatement une interprétation, a-t-il inconsciemment souhaité castrer son analyste et, en le traitant comme s'il l'était, a contribué à ce qu'il se sente castré (9).

Un exemple compliqué extrait de ma propre expérience pourrait illustrer l'opération simultanée de tous ces processus. Car alors que le thème dominant était mon introjection d'un patient qui souhaitait projeter sa maladie en moi, je ressentis également l'impression qu'il m'avait dérobé mes esprits.

Un patient névrosé chez qui prédominaient des mécanismes paranoïdes et schizoïdes arriva à une séance dans une angoisse considérable n'ayant pas pu travailler à son bureau. Également il s'était aussi senti indécis sur le chemin comme s'il pouvait se perdre ou se faire écraser. Il se méprisait d'être inutile. Me souvenant d'un épisode semblable, pendant lequel il s'était senti dépersonnalisé tout un week-end et avait rêvé qu'il avait laissé son « radar » posé dans un magasin et qu'il ne pourrait pas le récupérer avant le lundi, je pensais qu'il avait, dans son fantasme, laissé en moi des parties de son good self. Mais je n'étais pas très sûr de ceci ni d'autres interprétations que je commençais à donner. Quant à lui, il se mit rapidement à les rejeter toutes avec un sentiment de colère grandissant et en même temps me maltraitant parce que je ne l'aidais pas. A la fin de la séance il n'était plus dépersonnalisé, mais en revanche très en colère et méprisant. C'était moi qui me sentais inutile et médusé.

Quand par la suite je reconnus que l'état dans lequel j'étais à la fin de la séance ressemblait à celui qu'il avait décrit comme le sien au début, je pus presque sentir le soulagement d'une reprojektion. Mais avant que cela n'arrive la séance était déjà finie. Il était de la même humeur au début de la séance suivante - encore très en colère et méprisant. Je lui dis alors que je pensais qu'il sentait qu'il m'avait réduit à l'état de vague inutilité qu'il avait lui-même éprouvé et qu'il sentait qu'il avait fait ceci en me mettant « sur la sellette » - posant des questions et rejetant les réponses - comme l'avait fait son père légal. Sa réaction fut frappante. Pour la première fois en deux jours il se tranquillisa et devint pensif. Il dit alors que cela expliquait pourquoi il avait été si en colère contre moi la veille: il avait l'impression que toutes mes interprétations se rapportaient à « ma maladie » et non à la sienne.

Je fais l'hypothèse que, comme dans un film au ralenti, nous pouvons voir ici plusieurs processus distincts qui, dans une phase analytique idéale ou « normale », devraient se dérouler extrêmement rapidement. Je pense que j'ai commencé, en quelque sorte, à accueillir en moi mon patient et à m'identifier introjectivement à lui aussitôt qu'il s'est allongé et a parlé de sa détresse très vive. Mais je n'ai pas pu aussitôt la reconnaître comme correspondant à quelque chose que j'avais déjà compris de moi-même et, pour cette raison, j'ai été lent à m'en débarrasser grâce à un processus d'explication et, ce faisant, de la soulager en lui. Pour sa part, il se sentait frustré de ne pas obtenir d'interprétation efficace et réagit en projetant sur moi la conscience de son impuissance, se comportant en même temps comme s'il m'avait pris ce qu'il ressentait avoir perdu l'intelligence vive mais agressive de son père avec laquelle il attaquait en moi son *self* impuissant. A ce point il était évidemment inutile d'essayer de reprendre le fil là où je l'avais auparavant perdu. Une nouvelle situation avait surgi qui nous avait affectés tous les deux. Et avant que le rôle de mon patient dans

6. Une autre source donne *projection*. Money-Kyrle, *Collected papers*, Ed. by Donald Meltzer with the assistance of Mrs Edna U Shaughnessy, The Roland Harris Educational Trust, first published in 1978. Clame Press Strath Tay, Perthshire.

X

l'émergence de celle-ci puisse être interprété, j'ai dû faire un peu d'autoanalyse silencieuse, mettant en jeu la distinction de deux choses que l'on peut ressentir comme très semblables: mon propre sentiment d'incompétence du fait d'avoir perdu le fil et le mépris de mon patient pour son *self* impuissant, qu'il sentait être en moi. M'étant fait cette interprétation, je pouvais faire part de la seconde moitié à mon patient et ce faisant restaurer la situation analytique normale.

Selon Bion (10), la capacité de faire cette sorte de distinction (et ceci beaucoup plus rapidement que dans l'exemple cité) est une part importante de l'usage que l'on peut faire de son contre-transfert dans l'intérêt de l'analyse.

#### LE CONTRE-TRANSFERT POSITIF ET NÉGATIF

Pour en venir maintenant au contre-transfert dans le sens étroit d'un sentiment positif ou négatif, excessif, il s'agit souvent d'un résultat indirect des frustrations qui surviennent lorsqu'un patient en détresse n'est pas compris et qu'aucune interprétation efficace ne peut être donnée. Car l'analyste dont la pulsion (*impulse*) réparative est détournée de son issue analytique normale peut inconsciemment être enclin soit à offrir en échange une certaine forme d'amour, soit à devenir hostile à son patient. Pendant ce temps, le patient peut faciliter le processus en essayant de provoquer l'un ou l'autre de ces affects chez son analyste qui a d'autant plus de chance de répondre à l'humeur de son patient justement parce qu'il a perdu son empathie avec cette humeur.

Maintenant, quelque scrupuleusement que nous puissions réprimer un excès de sentiment positif ou négatif de ce type, le patient vraisemblablement le sentira inconsciemment. Il surgit alors une nouvelle situation dans laquelle il se pourra sans doute qu'il faille interpréter sa réponse à notre humeur.

Si, par exemple, le contre-transfert est trop positif, le patient peut répondre à notre intérêt émotionnel accru en se plaignant que nous n'avons aucun intérêt émotionnel. Nous ne le contredisons pas comme il pourrait le souhaiter. Mais il serait peut-être approprié de lui dire qu'il croit nous attirer et doit le dénier pour éviter la responsabilité de la séduction car il peut s'agir d'un *pattern* précoce important. Étant enfant, il a peut-être pu se rendre compte inconsciemment de l'embarras qu'il provoquait chez un de ses parents, par exemple chez sa mère qui aurait craint d'être excitée par ses caresses. Le sentiment d'être rejeté pourrait avoir empoisonné toute sa vie, en tant qu'il était devenu nécessaire pour neutraliser sa culpabilité d'avoir essayé de la séduire. S'il en est ainsi, l'interprétation de la répétition de son *pattern* dans le transfert peut permettre au patient de se réajuster non seulement à l'attitude de son analyste, mais aussi à l'attitude de son parent réel. Mais si cela passe inaperçu et qu'on n'en pointe pas les effets, l'offre inconsciente d'amour au lieu d'interprétations efficaces peut perturber l'analyse de plusieurs façons. L'analyste, par exemple, peut entretenir le clivage, directement dans son esprit et indirectement dans celui de son patient, entre lui-même comme bon parent et les vrais parents comme mauvais. Alors le patient ne pourra probablement jamais prendre conscience de sa culpabilité vis-à-vis d'eux - une culpabilité qui, assez paradoxalement, risque d'être d'autant plus grande s'ils étaient vraiment mauvais car elle est proportionnelle à sa propre ambivalence. Si cette culpabilité n'est pas reprise dans l'analyse, le patient ne peut pas perlaborer (*work-through*) cette phase précoce décrite comme position dépressive par Mélanie Klein, phase pendant laquelle l'enfant qui se développe commence à se rendre compte et à être malheureux du conflit entre sa haine et son amour.

7. Parenthèses ajoutées par nous.

XI

Quant aux attitudes négatives envers un patient qui résulteraient d'une défaillance temporaire de sa compréhension, elles apparaîtraient plus spécialement quand le patient devient persécuteur, parce qu'on le ressent comme incurable. Alors, comme auparavant, la triple tâche de l'analyste est d'abord de devenir conscient de ce mécanisme de défense en lui-même, puis de la part qu'a eue son patient à le susciter et enfin de ses effets sur lui.

Pour reprendre d'abord ce dernier point: le patient de type paranoïde dont j'ai fait état plus haut qui m'a haï pendant des années et semblait ne faire aucun progrès notable, peut facilement tenir lieu des propres objets persécuteurs et mauvais de chacun dont on aimerait à se débarrasser. De tels sentiments se trahissent eux-mêmes dans le soupir de soulagement après la dernière séance de la semaine, ou avant des vacances. La première impulsion (*impulse*) peut être de réprimer de tels sentiments hostiles, mais si l'on ne se permet pas d'en prendre conscience on peut passer à côté de leur influence sur l'inconscient du patient. Par exemple, il m'est arrivé de ressentir que les occasions où ce patient me rejetait avec une violence plus qu'ordinaire suivaient plutôt que précédaient des moments où j'aurais été vraiment heureux de m'en débarrasser. Mon interprétation que c'était lui qui se sentait rejeté eut alors plus de succès.

J'ai aussi vu plus clairement que les fois où j'étais conscient de ne pas l'aimer suivaient des moments où j'avais désespéré de l'aider. Et je commençais à me demander si lui, de son côté, ne me poussait pas à désespérer et, si c'était le cas, quelles étaient ses raisons. Plusieurs étaient en jeu dont la plus importante était peut-être que, dans son fantasme, aller mieux équivalait au renoncement à une composante homosexuelle interne non reconnue. Il souhaitait inconsciemment me prouver que ceci ne pouvait pas être fait. En attendant il s'attaquait à moi consciemment parce que je ne le guérissais pas, c'est-à-dire parce que je ne le débarrassais pas de cette pulsion (*impulse*) et, inconsciemment, parce que je ne la satisfaisais pas.

#### CONCLUSION

Si ce que j'ai dit jusqu'ici ne touche que la frange d'un sujet extrêmement compliqué, cela permet au moins d'ébaucher des réponses aux questions avec lesquelles j'ai commencé: Qu'est-ce que le contre-transfert « normal » ? Comment et dans quelles conditions est-il perturbé? Comment peut-on en corriger les perturbations et, par là-même, peut-être les utiliser pour pousser plus loin une analyse?

La motivation de l'analyste est un mélange de curiosité et de pulsions (*drive*) parentales et réparatives. Ses outils consistent à la fois en son savoir théorique sur l'inconscient et en la connaissance personnelle qu'il a des manifestations de l'inconscient acquises dans sa propre analyse. Mais c'est avec l'usage de celle-ci que nous sommes ici préoccupés, c'est-à-dire avec son *insight*, lequel consiste dans sa capacité, grâce à une identification partielle à son patient, de mettre à l'œuvre la connaissance de son propre inconscient pour interpréter le comportement de son patient. Quand tout va bien cette identification paraît osciller entre ces formes introjectives et projectives. L'analyste, en quelque sorte, absorbe l'état d'esprit du patient grâce aux associations qu'il entend et aux attitudes qu'il observe, le reconnaît comme l'expression d'un certain *pattern* de son propre monde fantasmatique inconscient et reprojette le patient dans l'acte de formuler son interprétation. Dans cette phase il se peut qu'il ressente le sentiment de comprendre utilement son patient de l'intérieur ce qui satisfait à la fois sa curiosité et ses pulsions (*drive*) réparatives. Jusqu'à un certain point son intérêt est aussi *parental* car, pour le parent, l'enfant est son *self* précoce et c'est avec ce même enfant dans le patient que l'analyste est le plus préoccupé. Son

XII

sentiment de pouvoir communiquer avec lui, son empathie, incluent son sentiment contre-transférentiel «normal».

Ce qui permet au processus de se poursuivre, ce sont les actes répétés de repérage par l'analyste dans la phase introjective que tel et tel *pattern* d'émotion absorbée expriment tel et tel fantasme de son propre inconscient. Et ce qui fait rupture dans cette relation est un échec dans ce repérage. La cause d'un échec peut être quelque chose qui est encore craint parce que pas encore pleinement compris dans l'analyste dont le patient s'est trop rapproché. Mais le résultat peut ne pas être autre qu'un retard dans le processus analytique qui nous permet d'autant mieux d'observer ces phases distinctes. Ceci arrive en particulier quand c'est la première - ou phase introjective - qui est ralentie. L'analyste se sent alors accablé par le patient aussi bien que par quelque chose de son ancien *self* immature. Il doit alors faire plus lentement ce qu'à d'autres moments il fait aussitôt: prendre conscience des fantasmes qui sont en lui, reconnaître leur origine, distinguer ceux du patient des siens propres et ainsi l'objectiver à nouveau.

Mais l'analyste peut aussi avoir à traiter de deux autres facteurs qui sont beaucoup moins en évidence quand le processus va très vite. Ceux-ci sont la part qu'apporte le patient - en particulier son usage de l'identification projective - à la perturbation des émotions de l'analyste, et l'effet que celles-ci pourraient avoir à leur tour sur le patient.

Il peut se faire cependant que l'analyste ne réussisse pas à trier tout cela en lui-même avant de reprojecter le patient comme quelque chose d'incompris ou d'étranger dans le monde extérieur. Alors, puisque ses pulsions (impulse) *réparatives* ne peuvent trouver d'issue dans des interprétations efficaces, il pourrait être tenté de se rabattre sur une certaine forme de réassurance à la place. Ou bien, s'il désespère de ses pouvoirs *réparatifs*, il pourrait se défendre contre la dépression en se mettant en colère contre son patient. Quel que soit le cas, son intuition l'a provisoirement lâché et donc toute interprétation qu'il fera ne pourra se fonder que sur sa connaissance de la théorie qui par elle-même a de fortes chances d'être un substitut stérile d'une combinaison par ailleurs féconde des deux.

Si nous étions des analystes omniscients le seul contre-transfert dont nous aurions l'expérience serait celui appartenant à ces périodes intuitives quand tout va bien. En fait, les états moins satisfaisants que j'ai essayé de décrire, dans lesquels nos sentiments sont perturbés au moins jusqu'à un certain point, prennent probablement beaucoup plus de temps analytique que nous sommes prêts à admettre et à nous en souvenir. Cependant c'est précisément dans ces états, je pense, que l'analyste, en analysant en silence ses propres réactions, peut augmenter son *insight*, diminuer ses difficultés et en apprendre davantage sur son patient.

#### NOTES ET RÉFÉRENCES

(1) L'usage du contre-transfert comme un « instrument de recherche » a été spécialement étudié par Paula Heimann (« On counter-transference », *Int. J. Psycho-Anal.*, 1950, 31). C'est-à-dire qu'elle a insisté sur ses *causes* chez le patient, tandis que Margaret Little (« counter-transference and the Patient's Response to it » *Int. J. Psycho-Anal.*, 1951, 32) a souligné ses *effets* sur lui. Ceci aussi est évidemment un aspect important. Mais en interprétant la réaction du patient à notre contre-transfert, les opinions varient quant au fait, comme elle le pense, que nous devrions parfois être prêts à lui avouer ce que fut notre contre-transfert - au lieu de nous limiter à interpréter ce qu'il a à l'esprit, et nommément ses *croyances* au sujet de notre attitude.

(2) Heimann, Paula, *ibid.*

(3) Clifford Scott et Paula Heimann ont insisté respectivement sur la sublimation de la curiosité et des pulsions (*impulse*) parentales dans les débats scientifiques de la British Psycho-Analytical Society. Mais je n'ai trouvé aucune référence spécifique à ces points particuliers dans aucun de leurs articles publiés. Dans « Problems of the training analysis » (*Int. J. Psycho-Anal.*, 1954, 35) cependant, Paula Heimann fait implicitement référence aux dangers d'un excès de sublimation parentale.

XIII

- (4) inversement. en découvrant de nouveaux *patterns* chez un patient, l'analyste peut faire un progrès « postuniversitaire » dans sa propre analyse.
- (5) Annie Reich Parle d'une « identification de courte durée » (« On Counter-Transference », *Int. J. Psycho-Anal.*, 1951, 32), et Paula Heimann d'identification dans des formes à la fois introjective et projective dans « Problems of the Training analysis » cité plus haut. (6) Klein, Mélanie. « Notes on some Schizoïd Mechanisms », *Int. J. Psycho-Anal.*, 1946, 27, et dans *Developments in Psycho-Analysis*, 1952. Je pense que la distinction entre identification introjective et projective est implicite bien que pas très clairement spécifiée dans l'article de Freud « Group Psychology and the Analysis of the Ego ».
- (7) Le degré auquel nous sommes en fait réduits à de pures interprétations dépend, dans une certaine mesure, de notre école. Nous sommes tous d'accord sur le fait que notre rôle principal est de donner des interprétations. Personne ne nie que nous aménageons un certain cadre dans lequel nous les donnons: nous fournissons le confort physique d'un divan et nous préservons une certaine bienséance avec des variations mineures selon les exigences des différents patients, certains souhaitant serrer la main avant ou après chaque séance, d'autres pas et ainsi de suite. Mais les opinions diffèrent sur le fait qu'une fois établi, le cadre devrait être délibérément remanié. Ainsi Winnicott, si je le comprends bien, a démontré que certains patients psychotiques ne pouvaient qu'établir une relation à un objet idéal qu'ils n'ont jamais eu et que l'analyste peut avoir à jouer ce rôle avant que l'analyse proprement dite puisse démarrer. En d'autres termes cela en soi n'est pas suffisant pour interpréter les efforts que fait le patient pour lui imposer ce rôle. (N.d.t. ?)
- (8) Klein, Mélanie, *Ibid.* Rosenfeld, H., « Transference Phenomena and Transference Analysis in an Acute Catatonic Schizophrenic Patient », *Int. J. Psychol.-Anal.*, 1952, 33.
- (9) S'il en est ainsi, le patient risque aussi de l'introjecter dans cet état et ensuite d'avoir plus désespérément besoin que jamais d'aide extérieure. A de tels moments, l'analyste peut prendre conscience de façon désagréable que le patient exige instamment ce qu'il est le moins capable de donner, consciemment une bonne interprétation, inconsciemment un sein ou un pénis que ni l'un ni l'autre n'ont actuellement l'impression de posséder.
- (10) Bion, W.R., « Language and the Schizophrenic », chap. 9, dans *New Directions in PsychoAnalysis*, 1955. Édité par Mélanie Klein, Paula Heimann et R.E. Money-Kyrle. Comment exactement un patient réussit à imposer un fantasme et son affect correspondant à son analyste en vue de le nier en lui-même est un problème très intéressant. Je ne pense pas que nous ayons besoin d'admettre une certaine forme de communication extrasensorielle. En revanche la communication peut être de type préverbale ou archaïque - semblable peut-être à celle employée par les animaux grégaires chez qui la posture ou l'appel d'un seul d'entre eux suscitera l'affect correspondant chez les autres. Dans la situation analytique un trait distinctif de communication de ce type est que, à première vue, elle ne semble pas du tout avoir été produite par le patient. L'analyste ressent l'affect comme étant sa propre réponse à quelque chose. Ce qui est exigé est de différencier la contribution du patient de la sienne propre.



## NOTE D'ÉDITION

Notre interrogation sur les modalités d'établissement de «l'algèbre» de Lacan se poursuit. Après les questions surgies avec le A et le a, c'est à celles du grand et du petit phi que nous sommes maintenant confrontés. Jusqu'où la systématisation d'une écriture propre aux « petites lettres » de l'appareil conceptuel lacanien peut-elle être poussée? Faute d'avoir tranché sur cette question, ce sont des considérations de lisibilité qui ont prévalu. Ainsi nous écrivons

$\Phi$  (grand phi)  
-  $\varphi$  (moins petit phi)  
 $\phi$  (petit phi).

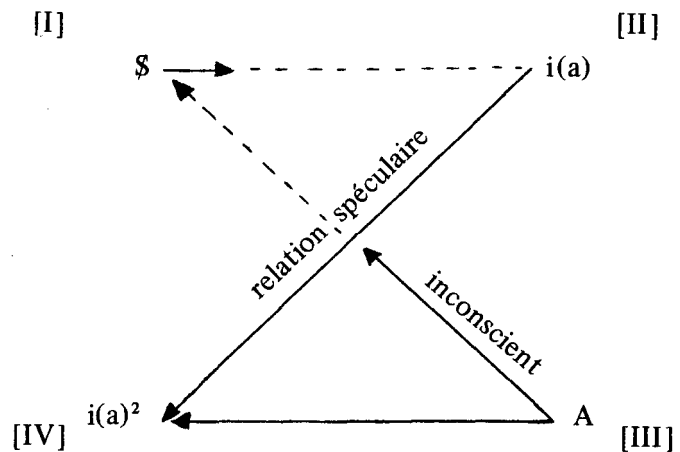
Nous introduisons les lettres grecques sans crochets dans le texte, de la place du transcripteur; mais nous maintenons à la suite la trace de ce qu'a entendu la sténotypiste: le nom de ces lettres, tel que Lacan l'a prononcé..

III

# LE TRAVAIL DU TEXTE

No. 5, p. 165, ligne 1 à 13

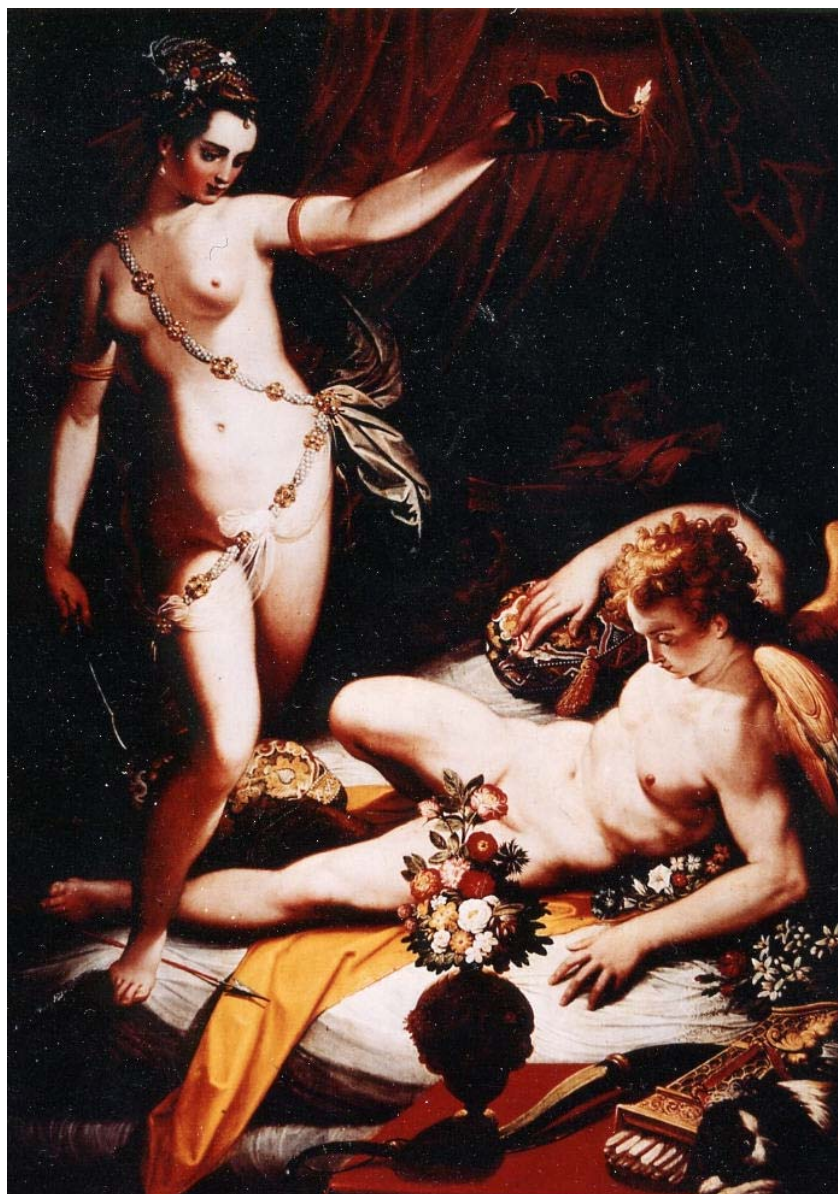
P. JULIEN. - *Proposition de texte sur la partie de bridge analytique:*



«Dans la position de la partie de bridge, le S qui est là [I]. a en face de lui son propre petit autre [11], ce en quoi il est avec lui-même dans ce rapport spéculaire en tant qu'il est, lui, constitué comme Moi. Si nous mettons ici [III] la place désignée de cet Autre qui parle, celui qu'il va entendre, le patient, nous voyons que ce patient en tant qu'il est représenté par le sujet barré [1], par le sujet en tant qu'inconnu de lui-même, va trouver avoir ici [IV] la place image de son propre petit *a* à lui - appelons l'ensemble l'image du petit *a* deux; il va avoir *ici* [IV] l'image du grand Autre, la place, la position du grand Autre pour autant que c'est l'analyste qui l'occupe. C'est dire que le patient, l'analysé *a*, lui, un partenaire. Et vous n'avez pas à vous étonner de trouver conjoints à la même place [IV] son propre moi à lui, l'analysé, et cet *autre*; [mais] il doit trouver sa vérité qui est le grand Autre de l'analyste. »

IV

LA SURPRISE



Lacan a déniché à la Villa Borghèse à Rome dans un endroit inattendu, à côté de l'ascenseur, là où, dit-il, on ne pense jamais à regarder dans un musée, un tableau sur lequel on ne s'arrête vraiment jamais. Ce tableau, intitulé «Psyché surprend Amour» est l'œuvre d'un peintre maniériste du XVI<sup>e</sup> siècle nommé Jacopo Zucchi ou encore Jacopo del Zucca, élève et collaborateur de Vasari; il a réalisé d'importants ouvrages à fresques et des œuvres de mythologie et d'allégories. Il est né à Florence en 1541 et mort à Rome en 1589. Il a un frère, peintre lui aussi, Francesco, spécialisé dans les mosaïques, les fleurs et les fruits, plus jeune que lui puisqu'il est né en 1562 et mort en 1622; c'est à Francesco qu'est attribuée par certains la réalisation du bouquet ici au premier plan, bouquet qui fait l'objet de nombreuses discussions parmi les critiques d'art: concernant son auteur, et concernant aussi la période où il aurait été peint puisque des connaisseurs vont même jusqu'à dire qu'il aurait été surajouté au XVII<sup>e</sup> siècle, peut-être par Francesco lui-même puisqu'il est du début du XVII<sup>e</sup> siècle et spécialiste de ce genre de peinture.

Ce tableau est qualifié de «maniériste»<sup>1</sup>. Sans faire d'histoire de l'art, il convient de préciser ce terme dont l'extension est telle qu'aujourd'hui certains historiens préfèrent y renoncer. Le maniérisme, stylistiquement entre l'apogée de la Renaissance et les débuts du baroque, couvre presque tout le XVI<sup>e</sup> siècle; ce mouvement, né en Italie, s'étendra ensuite au-delà de l'Italie, l'École de Fontainebleau par exemple en est issue, et s'étendra à tous les domaines de l'art: sculpture, peinture, architecture. Les initiateurs de ce mouvement (contesté par certains historiens) sont Michel-Ange et Raphaël.

Ce terme provient de la *bella maniera* qui désigne la *maniera moderna* par opposition à la *maniera vecchia*. La *bella maniera* qualifie la *fantasia*; le raffinement, la grâce, le « savoir-faire », voire le souci de perfection et la virtuosité. On peut noter une disproportion entre le corps et la tête sur certains tableaux. Ce style recherché, savant, semble parfois affecté et outrancier. Mais il se différencie néanmoins de *manieroso* qui, lui, voudrait dire *maniéré* et aurait un sens péjoratif. L'école maniériste utilise beaucoup les emblèmes et les allégories comme par exemple Giuseppe Arcimboldo, cité par Lacan, peintre contemporain de Jacopo Zucchi. Ses tableaux fantastiques très connus représentent des personnages en buste de face ou de profil qui sont des assemblages habiles, parfois réversibles, d'éléments variés: fruits, fleurs, légumes, ustensiles divers. Ces jeux caricaturaux s'appellent des *ghiribizzi*, comme par exemple ses allégories des saisons ou ses portraits de cuisinier, bibliothécaire, jardinier, incarnés par les attributs de leur métier; on les appelle des « têtes composées » en raison de l'imbrication serrée des éléments. Outre la virtuosité technique de ces échafaudages savants, ce qui

1. On peut remarquer que le terme de « maniérisme » fait partie de la nosographie psychiatrique et désigne le comportement affecté du schizophrène.

V

est ici à noter c'est l'art de suggérer, voire d'imposer une idée, qui suppose une certaine élaboration intellectuelle de la part de celui qui regarde le tableau.

Or sur ce tableau de Zucchi, que nous est-il suggéré ? Psyché se présente armée d'un tranchoir, un cimeterre, ce qui est tout à fait inhabituel. Elle tient par ailleurs une lampe à la main d'où part un trait de lumière oblique vers l'épaule d'Eros et contemple Eros endormi. Psyché est parfois représentée avec des ailes, signe de l'immortalité de l'âme, mais ici elle n'en porte pas: Eros, en revanche, en a. Appuyé par la composition tout à fait saisissante du tableau, il est de ressort maniériste par ce qu'il suggère ici; on pense immédiatement que Psyché menace Eros et va lui trancher le sexe, masqué par le bouquet de fleurs qui occupe une place privilégiée dans ce tableau. Contrairement à ce qu'indique Lacan le vase et le bouquet ne forment pas une masse noire. Il y a une lumière intense derrière le bouquet mais seul le vase est à contre-jour, et on distingue nettement les fleurs qui composent le bouquet. Ce qui est la manière même du tableau, remarque Lacan, c'est la position du bouquet comme « centre visuel et mental » de la scène. « Il est impossible de ne pas voir de façon précise et comme par l'index le plus appuyé l'organe qui doit anatomiquement se dissimuler derrière cette masse de fleurs, c'est-à-dire très précisément le phallus d'Eros. » Le bouquet recouvre ce qui est à recouvrir, mais ce qui est masqué, voilé derrière le bouquet et désigné à cette place, c'est le phallus d'Eros dans sa fonction signifiante.

La seule version littéraire connue de l'histoire de Psyché est celle qui nous est donnée par Apulée, Lucius Apuleius, sorte de Diderot du II<sup>e</sup> siècle, passionné de rhétorique et de magie, dans son ouvrage intitulé *Les Métamorphoses ou L'Ane d'or*. Ce roman raconte les tribulations d'un dénommé Lucius; Lucius, changé en âne pour avoir voulu pénétrer les secrets de la magie, se trouve entraîné dans une série d'aventures qui sont l'occasion d'histoires parfois croustillantes, mésaventures où l'on n'a pas manqué de voir un parallèle avec les péripéties de Psyché. L'histoire de Psyché est racontée par la vieille femme, qui garde les prisonniers, l'âne et une jeune fille, dans le repaire des brigands; elle décide de raconter cette « histoire de bonne femme » pour égayer la jeune captive, désespérée.

Psyché est la fille d'un roi et d'une reine. Elle a deux sœurs aînées très belles mais d'une beauté humaine, modérée; Psyché, elle, est d'une divine beauté; qualifiée de « nouvelle Vénus », elle devient l'objet d'un culte digne d'une déesse. *Ce transfert insolent des honneurs dus aux divinités au culte d'une jeune fille mortelle excita fort la colère de la véritable Vénus* qui, indignée, décide de punir sa rivale en beauté et demande à son fils Eros, de la venger. *Elle appelle sur le champ son fils, l'enfant ailé, cet étourdi fieffé, dont les mauvaises façons témoignent de son mépris pour la morale publique et qui, armé de flammes et de flèches, court ça et là, dans les maisons d'autrui, brouille tous les ménages, commet impunément des actes si abominables et ne fait absolument rien qui vaille.*

*Cependant Psyché, avec toute son éclatante beauté, ne recueille aucun 2.* Il s'agit d'une adaptation latine d'un roman grec qui a disparu: *Les Métamorphoses de Lucius de Patra*~ : une autre version grecque circule: *Lucius ou l'Ane de Samosate*.

Traduction de P. Valette et de D.S. Robertson, Paris, « Les Belles Lettres », 1940.

Apulée: Lucius Apuleius est né en 125 à Madaure en Afrique (Algérie actuelle) ; il a été l'objet d'un procès en sorcellerie.

*L'Ane d'or*: *Asinus Aureus*; l'épithète *Aureus* si l'on en croit les grammairiens s'applique à *l'Ane* en tant qu'ouvrage d'Apulée, non en tant qu'animal. C'est une épithète pour catalogue de libraire ; cela signifie qu'Apulée y parle d'or.

VI

*avantage de son charme. Chacun la contemple, chacun lui décerne des éloges, mais personne, ni roi, ni prince, ni même simple bourgeois ne s'avance, plein de désir, pour prétendre à sa main. Son père, inquiet, va consulter l'oracle du dieu de Milet et voici les prédictions (le monstre ici désigné est Eros) : Sur un rocher, tout au sommet du mont, va, roi, exposer ta fille, soigneusement parée pour un hymen funèbre. N'espère pas un gendre né d'une race humaine, mais un monstre cruel, féroce et serpentín, qui vole sur des ailes, plus haut que l'éther, et qui bouleverse tout, s'en prend à chacun, par le feu et par le fer, et fait trembler Jupiter même, terrifie tous les dieux, et frappe de terreur les fleuves et les ténèbres du Styx.*

Suivent les préparatifs pour le cortège des noces de mort de Psyché qui confie alors à ses parents: *Je le comprends, je le vois maintenant, c'est le seul nom de Vénus qui me fait périr.* On se rend au rocher désigné sur le mont escarpé; la jeune fille est recueillie par Zéphyr, sur les ordres d'Eros, séduit par elle et déposée sur un gazon fleuri où elle s'endort. A son réveil, Psyché découvre un palais somptueux débordant de richesses. Elle pénètre dans ce palais divin et entend des voix qui la rassurent et veillent sur elle. Elle jouit alors du bonheur des dieux.

*Ces plaisirs terminés, Psyché, à l'invite du soir, se retira et se coucha. La nuit était déjà avancée lorsqu'un léger bruit parvint à ses oreilles. Alors, craignant pour son honneur, en une telle solitude elle a peur, elle s'effraie et redoute plus que n'importe quel malheur ce qu'elle ne tonnait pas. Et déjà le mari inconnu était là, il était monté sur le lit, il avait fait de Psyché sa femme et, avant le lever du jour, en hâte, il s'était retiré. Aussitôt, des voix, aux aguets autour de la chambre, s'occupent de la jeune mariée dont vient de périr la virginité. Et cela se continua pendant longtemps. Et comme le veut la Nature, la nouveauté, par l'effet d'une longue habitude, était devenue du plaisir, et le son d'une voix désincarnée lui était consolation dans sa solitude.*

C'est ainsi que chaque nuit son mari la rejoint; à défaut des yeux il était merveilleusement présent à ses mains et à ses oreilles. Son mari la met en garde de façon réitérée: elle ne doit pas chercher à connaître la figure de son mari; sa curiosité sacrilège la précipiterait à sa perte. Mais Psyché enfermée dans sa prison dorée pleure la perte de sa famille et souffre d'en être séparée. Elle obtient le consentement de son mari à ce que ses sœurs viennent la voir. A la première visite de celles-ci, elle garde le secret; elle invente que son mari est un beau jeune homme. Ses sœurs, dévorées d'envie, reviennent une seconde fois et obtiennent de Psyché une seconde version: c'est un homme d'âge mûr. Elles devinent que Psyché leur ment. Psyché avoue qu'elle n'a jamais vu son mari. Ses sœurs sèment alors le doute dans son esprit et lui suggèrent ceci: si son mari se cache d'elle, c'est qu'il est un monstre, un serpent hideux; il est donc dangereux pour elle. Elles lui conseillent de le tuer. Psyché leur obéit et fait ses préparatifs: étant donné ce qu'elle croit devoir trouver, elle s'arme; elle prépare un rasoir et une lampe à huile.

*La nuit était là et avec elle le mari, et après les premières escarmouches du désir, il était tombé dans un profond sommeil. Alors, Psyché, dont le corps et l'âme ne sont que faiblesse, puisant pourtant des forces dans la cruelle volonté du destin, trouve de la vigueur, sort la lampe et, saisissant le rasoir, s'arme d'une audace qui n'est pas celle de son sexe.*

*Mais dès que la lumière eût éclairé tout le mystère du lit, elle voit, de tous les monstres, le plus charmant, le plus délicieux, l'Amour lui-même, le dieu de grâce, gracieusement étendu.*

Toute à la contemplation d'Eros, surprise par sa beauté, elle commet deux maladroites: en tirant du carquois une des flèches, elle se pique au pouce et l'innocente Psyché devient ainsi amoureuse de l'Amour. Par ailleurs, elle renverse

Vil

malencontreusement une goutte d'huile brûlante sur Eros endormi. Réveillé par la douleur, il bondit et, voyant sa confiance trahie, il s'envole.

Psyché, désespérée, décide de se venger de ses sueurs. Elle leur fait croire qu'Eros veut les épouser à leur tour; elles périssent (en se fracassant sur les rochers).

Psyché, toute à la quête de l'amour, parcourt les nations. Protégée par les dieux, elle sort victorieuse de la série d'épreuves périlleuses que lui a réservées Vénus, atteinte dans son orgueil de femme (menacé par la beauté de Psyché) et de mère puisque Psyché lui a ravi son fils; par amour pour Psyché, Eros a enfreint les ordres de sa mère et maintenant mortellement blessé risque de périr de sa brûlure. Grâce à l'intercession astucieuse de Jupiter (Jupiter fait valoir que les ardeurs d'Eros se calmeront dans le mariage et qu'il cessera de mettre la zizanie dans les couples), l'issue sera heureuse; au terme de péripéties multiples, Psyché et Eros se marieront avec l'accord de Vénus; de leur union naîtra une fille: Volupté.

Zucchi semble bien avoir emprunté l'originalité de la scène représentée sur ce tableau au texte d'Apulée; il y présente Psyché armée, ce qui n'est pas le cas habituellement. Cependant, si elle s'arme dans la version d'Apulée, c'est que, trompée par ses sueurs et troublée par les interdictions réitérées de son mari, elle croit avoir affaire à un monstre et donc elle veut le tuer. Or ce qui est suggéré dans ce tableau et accentué par la position du bouquet de fleurs, c'est que Psyché menace Eros et qu'elle veut non pas le tuer mais lui trancher le sexe que le bouquet masquerait.

Lacan avance alors dans son commentaire de façon plutôt spectaculaire ceci: Psyché n'aura absolument rien à trancher parce que c'est déjà fait. Ce qu'elle veut trancher n'y est pas car, « l'organe n'est pris, apporté, abordé, que transformé en signifiant et que pour être transformé en signifiant c'est en cela qu'il est tranché »s .

Lacan va même jusqu'à dire que l'abondance des fleurs n'est là que pour que l'on voie que justement derrière il n'y a rien. Si ce que Psyché est sur le point de trancher littéralement est disparu déjà du réel, c'est que ce qu'elle a voulu saisir, ce qu'elle a voulu dévoiler, c'est la figure du désir. Psyché, en effet, est heureuse dans la réalité avec son amour d'Eros. C'est après les premières escarmouches du désir, comme le dit si joliment Apulée, c'est après avoir été comblée, que Psyché s'interroge sur ce à quoi elle a affaire; prise dans le langage, elle veut savoir. Et là, ce qu'elle veut surprendre, le désir qui l'a comblée, va la fuir, va se dérober. C'est ce moment décisif qui est représenté ici.

ANNE PORGE.

3. Lacan, séance du 12 avril 1961.

VIII

378

## NOTE D'ÉDITION

Le volume III, [La trilogie claudélienne], commence avec la séance du 3 mai 1961. Il va de soi que ce découpage - raisonné - en volumes, ne correspond pas à celui - arbitraire - des numéros du Bulletin.

*Remarques au sujet des textes produits en pages jaunes dans ce numéro 7*

« La lettre envolée de Lacan », datée de juillet 1985, est à lire comme témoignage d'un état de notre réflexion, éminemment circonstancié.

La « Discussion d'un problème de transcription » nous est parvenue trop tard pour que nous ayons pu en tenir compte dans l'établissement du passage en question - à reprendre donc.

III

379



## LE TRAVAIL DU TEXTE

N° 6, p. 213,1. 34, à 214,1. 2

*Ayant trouvé le passage de la sténotypie manquant au séminaire du 19 avril (p. 213-214 du Bulletin no. 6), nous en proposons ici un établissement:* L'imposition du signifiant au sujet le fige dans la position propre du signifiant. Ce dont il s'agit, c'est bien de trouver le garant de cette chaîne qui, de transfert de sens de signe en signe, doit s'arrêter quelque part; ce qui nous donne le signe que nous sommes en droit d'opérer avec des signes. C'est là que surgit le privilège de (D (grand phi) dans tous les signifiants.

Et peut-être vous paraîtra-t-il trop simple, presque enfantin de souligner ce dont il s'agit à l'occasion de ce signifiant-là. Ce signifiant toujours caché, toujours voilé au point mon Dieu qu'on s'étonne, qu'on relève comme une particularité, presque une exorbitante entreprise d'en avoir dans tel ou tel coin de la représentation ou de l'art représenté la forme, il est plus que rare, quoique bien sûr ceci existe, de le voir mis en jeu dans une chaîne hiéroglyphique, dans une peinture rupestre préhistorique. Ce phallus dont nous ne pouvons pas dire qu'il ne joue pas même avant toute exploration analytique quelque rôle dans l'imagination humaine, il est donc de nos représentations fabriquées, faites signifiantes, le plus souvent élidé, éludé. Qu'est-ce à dire?

C'est qu'après tout, de tous les signes possibles, est-ce que ce n'est pas celui qui réunit en lui-même le signe... à savoir à la fois le signe et le moyen d'action et la présence même du désir comme tel. C'est-à-dire qu'à le laisser venir au jour dans cette présence réelle...

*La comparaison de cet établissement avec celui, fait exclusivement à partir de notes d'auditeurs, éclaire en retour les diverses façons d'entendre dont ces notes témoignent. Nous nous réservons pour un travail à venir d'en expliciter plus précisément les formes.*

IV

## LA LETTRE ENVOLÉE DE LACAN

Lacan ne nous a pas donné un texte écrit de son séminaire. Certes, il a adressé des «Ecrits » au lecteur qui veut y mettre du sien, mais la plupart de ses écrits condensent de longs développements donnés antérieurement au séminaire dont le texte manque. Est-ce pure contingence qu'il n'y ait pas eu le texte rédigé par Lacan, de son séminaire? Gageons plutôt qu'il s'agit-là d'un choix et même soutenu trente années durant. Enseigner ce qu'est la psychanalyse et poser qu'il n'y a pas de métalangage l'amenait à cette conséquence de mise en acte du parler.

Pas de ce resserrement propre au texte écrit, la parole de Lacan au séminaire s'engage dans l'imprévu. Elle hésite, procède par hypothèses, s'égare dans la digression, semble perdre son fil, se frayer des voies parfois tortueuses pour déboucher soudain dans un style de trouvaille, frapper une formule que le pas suivant abandonnera. Lacan se fie à ce qui lui vient de sa pratique d'analyste et dans son séminaire met à l'épreuve la consistance du texte de Freud.

L'effet majeur de cet enseignement sur l'auditoire est longtemps passé inaperçu. Les élèves assistent à cette tentative de construction et de déconstruction d'un édifice dont la vision leur échappe. La question du texte ne se pose même pas. On peut assister au séminaire dix années durant sans avoir l'idée d'en faire une lecture. Y assister suffit à assurer que l'affaire est entendue, qu'on y participe, qu'on y est compris. Chacun recueille dans son cahier un texte aide-mémoire, une trace pour le souvenir. Il s'agit là d'une opération pourtant complexe de passage à l'écrit de l'oral. L'usage des pronoms se transpose du « vous » au « je », du « je » au « Lacan », la digression s'élimine parfois, un mot vient à la place d'un autre, l'idée qui traverse le preneur de notes se glisse dans la trame du texte. Il témoigne être interpellé directement par la parole de Lacan. C'est à juste titre que ces notes sont dites personnelles. Chacun s'y met avec sa particularité. La prise de notes s'effectue d'une façon automatique, d'une évidence telle qu'elle échappe à la théorisation. Chacun note néanmoins avec son entendement, amorçant sa lecture.

Mais est-ce là lire?

A l'inverse des notes personnelles, la sténotypiste tente d'effacer sa particularité pour saisir le matériau phonique. L'enregistrement qu'elle prend se veut intégral, machinal, phonétique. De la bande notant les phonèmes à la dactylographie, il suffit d'un simple décodage, c'est une technique, bien sûr avec ses difficultés propres, mais une technique. Or un nombre incalculable d'équivoques du parler, fondées notamment sur des liaisons et pouvant donner plusieurs énoncés graphiquement clairs suffiraient à démontrer qu'il n'y a aucune correspondance terme à terme du parler à l'écrit. Ce mode d'inscription n'est pas à proprement parler « le texte du séminaire » mais un enregistrement au plus près de ce qui a été entendu. Le magnétophone enregistre ce qui est dit, maintenant la version orale, sans davantage verser au texte.

V

Les notes aide-mémoire ne sont pas transmissibles, la sténotypie ne l'est pas davantage car elle se fie à une pratique de la langue que le séminaire subvertit. Ces deux sortes de fixations instantanées de la parole de Lacan en versions écrites peuvent être considérées comme partiellement illisibles. Aussi longtemps que Lacan a soutenu son enseignement de sa présence, de son corps, de sa voix, la plupart de ses auditeurs le « suivaient » sans se soucier de le « lire ».

Les comptes rendus de J. B. Pontalis dans le *Bulletin de Psychologie*, les résumés plus tard de M. Safouan et J. Nassif, témoignèrent d'une avance. De même tel travail isolé de transcription.

Quand J.-A. Miller a proposé une transcription du séminaire pour en faire un livre, Lacan s'est réjoui semble-t-il qu'un pari de lecture soit engagé pour l'avenir sur son séminaire: « Ainsi se lira - ce bouquin je parie. » Lacan a légitimé la publication de J. A. Miller aux Éditions du Seuil, c'est un fait incontestable. Il se pourrait que l'enjeu de ce pari soit passé inaperçu de la plupart des élèves habitués à suivre le séminaire. A quels échos les cinq livres publiés ont-ils donné lieu?

La cessation du séminaire et la mort de Lacan ont radicalement changé la position de ceux qui furent auditeurs ou élèves captivés par sa voix, confiants en sa personne.

Que leur avait-il enseigné?

Plus possible d'en rester à la fascination d'une voix désormais éteinte. Avoir affaire dès lors à l'enseignement de Lacan les mettait à la même enseigne que ceux qui, étrangers ou nouveaux venus, n'y avaient eu d'autre accès que de le lire. Mais comment lire tous ces séminaires des années passées? Des cartels de travail avaient mis depuis longtemps à l'étude les « séminaires » dans le mouvement de l'École Freudienne de Paris, se suffisant de l'approximation d'une des versions existantes: notes dactylographiées, bandes enregistrées sur magnétophone, transcrites, sténotypées diversement retranscrites, plus ou moins corrigées, voire pour les nantis sténotypie confiée par Lacan et réputée, ô merveille, annotée de sa main. Ces versions défectueuses circulaient cependant pour la plupart à la fois sans l'accord de Lacan et sans qu'il pût l'ignorer, objets « interdits » offerts à la convoitise.

La coexistence de ces versions multiples n'avait alors pas suffi à mettre en évidence l'absence réelle du texte rédigé par Lacan.

C'est comme effet de rupture que s'est posée la question de lire autrement les traces écrites recueillies du vivant de Lacan.

Un inventaire comparatif des différences dans les versions témoigne de la résistance propre que l'enseignement de Lacan pouvait opposer à l'immédiateté d'une transcription et, du même coup, d'une lecture. Cela va jusqu'à la transcription supposée simple des schémas tracés au tableau et reproduits très diversement dans les notes manuscrites. Avait-on été prié de fermer les yeux ?

Lire autrement entraîne des conséquences sérieuses. Amorcer la lecture, c'est poser les problèmes de transcription, au risque de perdre la voix. Tel a été le pari de *stécriture*. Si l'on ne dispose pas du texte rédigé par Lacan, une seule version ne saurait suffire. Trois sortes de sources au moins paraissent nécessaires pour établir une conjecture sur ce que Lacan a dit.

1) La sténotypie, qui s'est fiée au son, texte approximativement homophone à ce que Lacan a dit.

2) Des notes d'entendeurs, amorçant une lecture, très souvent construites avec des termes homonymes à ceux employés par Lacan.

3) Les textes de références, qu'ils soient cités par allusion ou précisément et qui servent à Lacan de levier pour frayer sa voie.

VI

A partir de ce triptyque la conjecture établit un texte orthographié où chaque lettre se range à la place que lui assigne la langue écrite.

Coinçage de la lettre, prise au mot, resserrement du texte visant à restituer de Lacan une énonciation qui fut située dans une temporalité historique, marquée des contingences de l'actualité, vouée à la perte.

- Ô prétention, à être plus lacaniens que Lacan, vous feriez-vous les Dupin de sa lettre en souffrance, passant outre à l'interdit?

- Fiction. L'humble pratique du séminaire déjoue l'extrême rigueur. Insaisissable dans son vol, le séminaire échappe à l'horizon, la perte reste irréductible.

Le texte lisible ne peut qu'être supposé. Il s'établit lesté, alourdi des éléments diversement entendus. Impossible d'apercevoir le bâtiment sans l'échafaudage, sans les pans inachevés, ouverts à d'autres éléments susceptibles de modifier la construction, de ne pas faire de l'échafaudage même le bâtiment.

Ainsi au cas par cas chaque hypothèse de lecture est-elle argumentée de son étayage ou avoue-t-elle sa faiblesse: rajout; suppression, doute, choix décisif, référence bibliographique. Déjà discutée à plusieurs, la transcription critique disputée à la lettre n'en finit pas d'être discutable pour le lecteur interpellé comme interlocuteur.

De fait, le texte ainsi orthographié est une version qui ne fait pas foi pour l'avenir, qui ne vaut pas, pour l'original. Il est daté, périssable, signé - lecture d'élèves.

Loin d'être exportable, poli, lisse, débarrassé de sa gangue, clair et beau, le texte de la version critique donne relief aux aspérités, met en évidence les difficultés. Il court le risque majeur avec la lourdeur de son appareil d'engendrer sa propre illisibilité: Indigeste pour les voraces.

stécriture n'est qu'un essai pour une méthode de lecture littéraire, lente, minutieuse.

«Vous ne comprenez pas stécriture. Tant mieux, ce vous sera raison de l'expliquer. Et si ça reste en plan, vous en serez quitte pour l'embarras. Voyez, pour ce qui m'en reste, moi j'y survis. »

Ce mot de Lacan invente l'orthographe avec des lettres qui s'écrivent, stécriture, d'une occurrence seulement attestée dans la langue parlée - où son séminaire demeure - impérissable.

DANIÈLE ARNOUX.

VII

383

## DISCUSSION D'UN PROBLÈME DE TRANSCRIPTION

Voici - telles quelles - quelques lignes de la sténotypiste

*Ce désir de l'autre, ce génitif qui est à la fois subjectif et objectif, désir à la place où est l'autre, pour pouvoir être cette place, le désir de quelque altérité, et que pour satisfaire à cette recherche de l'objectif, à savoir qu'est-ce que désire cet autre qui nous vient trouver, il faut que nous nous prêtions là à cette fonction du subjectif, qu'en quelque manière nous puissions, pour un temps, représenter, non point l'objet comme on le croit, comme il serait ma foi dérisoire avouez-le, et combien simplet aussi que nous puissions l'être, non point l'objet que vise le désir, mais le signifiant. Ce qui est à la fois bien moins, mais aussi bien plus de penser qu'il faut que nous tenions cette place vide où est appelé ce signifiant qui ne peut être, qu'à annuler tous les autres, ce grand phi dont j'essaie pour vous de montrer la position, la condition centrale dans notre expérience.*

On le voit, ces lignes sont illisibles. Leur accès à la lisibilité réclame donc qu'on établisse le texte autrement que ça n'a été fait par la sténotypiste. Le peut-on? Ça n'est pas sûr. En particulier parce qu'il apparaît, après une première tentative d'établissement, que les seuls critères littéraires sont insuffisants, qu'il est donc exclu de ne pas faire intervenir, en l'occurrence, des critères proprement doctrinaux. Mais la doctrine en question, celle de Lacan, est peu ou mal sue, et la savoir implique qu'aient été réalisées les transcriptions des séminaires. Il y a donc cercle vicieux au regard duquel on ne peut faire autrement qu'à la manière dont on a prouvé le mouvement: en marchant.

Marchons, marchons donc, même si ce doit être comme sur la scène de l'opéra, c'est-à-dire sur place.

Procédons tout d'abord à un premier établissement du texte qui résout les questions faciles à résoudre

1      *Ce désir de l'Autre, ce génitif qui est à la fois*  
2      *subjectif et objectif, désir à la place où est l'Autre,*  
3      *pour pouvoir être [à] cette place, le désir de quelque*  
4      *altérité, et que pour satisfaire à cette recherche*  
5      *de l'objectif, à savoir qu'est-ce que désire cet Autre*  
6      *qui nous vient trouver, il faut que nous nous prêtions*  
7      *là à cette fonction du subjectif, qu'en quelque manière*  
8      *nous puissions, pour un temps, représenter non point*  
9      *l'objet comme on le croit (comme il serait ma foi*  
10     *dérisoire - avouez-le - et combien simplet, aussi,*  
11     *que nous puissions l'être), non point l'objet que*  
12     *vise le désir mais le signifiant, ce qui est à la*  
13     *fois bien moins mais aussi bien plus: de penser*  
14     *qu'il faut que nous tenions cette place vide où est*

VIII

- 15 *appelé ce signifiant qui ne peut être qu'à annuler*  
 16 *tous les autres, ce  $\Phi$  (grand phi) dont j'essaie, pour*  
 17 *vous, de montrer la position, la condition centrale*  
 18 *dans notre expérience.*

Les transformations apportées au texte-source (TS) sont les suivantes ligne 1, « Autre » écrit avec A ; 1. 2, *idem*; 1. 3, rajout de [à] ; 1. 5, « Autre » . écrit avec A; 1. 8, « pour un temps » mis entre deux virgules et suppression de la virgule après « représenter » ; 1. 9 à 11, « comme il serait » jusqu'à « puissions l'être » mis entre parenthèses; 1. 10, « avouez-le » mis entre deux tirets, « aussi » entre deux virgules; 1. 12, remplacement du point par une virgule, suppression de la virgule après «désir»; 1. 13, introduction de deux points; 1. 16 et 17, « pour vous » mis entre deux virgules.

Une seule de ces transformations est réellement problématique: l'écriture « Autre » concernant « celui qui vient nous trouver ». Ce A n'est-il pas ici abusif pour autant que celui-là nous est un semblable? Lacan envisage-t-il ici celui qui vient nous trouver en tant que semblable ou comme étant Autre à lui-même? Serait-ce en tant qu'il se reconnaît Autre à lui-même qu'il viendrait nous trouver? La réponse paraît devoir être oui si on se réfère aux cinq pages qui précèdent ce passage. Dans ces pages Lacan situe le symptôme comme ce qui fait signe au sujet qu'il pose de faux problèmes, qu'il a affaire à une altérité au regard de laquelle les problèmes qu'il croit être les siens sont différents de ce qu'il pense qu'ils sont. Venant nous trouver il prend acte de ce que le désir ne se présente pas à visage découvert alors même qu'il n'y coupe pas. Celui qui vient nous trouver, loin de se poser en semblable vis-à-vis de nous, ou de résumer en cela sa position à notre endroit, instaure une disparité subjective: il pose le psychanalyste comme détenteur d'un secret à la fois plus précieux que tout ce qu'il ignore et répondant à la partialité de ce qu'il sait.

Ce ne serait donc pas un petit « autre » qui viendrait trouver un psychanalyste ni en tant que petit autre qu'on viendrait le trouver mais parce que en tant que sujet on se reconnaît dans une dépendance à l'Autre d'autant plus radicale qu'elle est fondamentalement méconnue. Ceci, que Lacan vient d'épingler, justifierait l'écriture d'Autre avec un A. Mais peut-être la question ne peut-elle être tranchée qu'une fois ces quelques lignes correctement établies. Gardons donc cet «Autre» en nous réservant cependant la possibilité d'y revenir.

Quel est le problème que Lacan discute dans ces quelques lignes qui nous restent opaques? Si elles-mêmes ne nous le disent que fort confusément, il ne nous reste qu'à explorer leurs entours.

La question explicitement posée est celle-ci: que doit être le désir du psychanalyste? Le psychanalyste ne saurait, selon Lacan ici, régler son action ni sur l'idée d'une nature qui donnerait sa juste mesure à la conduite du sujet ni sur un idéal analytique dont une des incarnations est l'accès à la génitalité. Ce qui donne sa mesure au désir de l'analyste, et ce qui fait du psychanalyste quelque chose de plus que le compagnon de la recherche du sujet est le fait que le désir du sujet est désir de l'Autre. Lacan va donc devoir préciser, de là, comment le désir du psychanalyste le situe d'une certaine façon au regard de cette « foncière aliénation » du désir du sujet en tant que désir de l'Autre. Et ici prend place le passage embrouillé auquel nous avons affaire.

Curieusement la réponse qui viendra clore cette interrogation sera sinon claire du moins distincte.

Le désir du psychanalyste l'amène à accepter d'être à la place où il est supposé savoir. C'est dire qu'il ne s'agit pas pour lui de tenir lieu de l'objet visé par le désir mais d'être le signifiant du désir.

Ce

IX

385

signifiant  $\Phi$  (grand phi dans l'algèbre lacanienne) est un signifiant manquant ce qui se dit aussi: il est le signifiant qui ne pourrait être qu'à annuler tous les autres.

La place de l'analyste est de n'être rien d'autre que la présence réelle de ce signifiant manquant, en tant que cette présence réelle est inconsciente. Une analyse ne saurait donc se boucler au seul niveau du symbolique. Il n'y

a de bouclage possible que du fait du fantasme fondamental en tant qu'il est le point où le sujet s'évanouit, se saisit comme défaillant devant un objet pour lui privilégié. Parce que l'objet *a* est la réponse véritable, le psychanalyste a à se situer en *S*. Il est celui qui voit petit *a*, l'objet du désir de l'Autre et qui occupe, par sa présence réelle, la place de  $\Phi$  (grand phi), seule façon de permettre qu'au terme des tours de la demande le sujet puisse désigner la place de la réponse.

Cette place aura été celle du psychanalyste: au dernier terme il est le sujet au point où il s'évanouit.

On sait que cette question de la place du psychanalyste a été traitée d'une façon plus explicite, mieux dépliée, spécialement dans la *proposition d'octobre 1967* et dans le séminaire sur *l'acte analytique*. Faut-il nous reporter à ces textes - et à d'autres - pour notre présent travail d'établissement ? Ou bien ce que nous venons de rappeler de ce que Lacan dit en 1961 suffit-il à nous guider ? Est-ce suffisamment distinct pour qu'un peu de clarté en résulte qui nous permette d'établir ce qu'il a dit alors sans trop de risque d'erreurs ? Nous allons parler sur cette seconde « solution ».

Nous avons donc la question et sa réponse. Mais nous fait défaut l'articulation de 'l'une à l'autre, c'est-à-dire la façon dont Lacan situe ce jour-là le désir du psychanalyste dans sa liaison au désir du patient défini comme désir de l'Autre.

La formule « désir de L'Autre », c'est là ce que Lacan va mettre en jeu, est donc équivoque. On sait que la grammaire distingue un génitif subjectif - et dans ce cas c'est l'Autre qui désire - d'un génitif objectif - et dans ce cas c'est le sujet qui désire l'Autre. Une chose au moins apparaît ne pas faire problème dans cette difficulté où nous sommes, l'affirmation selon laquelle le psychanalyste a à se prêter à la fonction du subjectif; il a, autrement dit, à tenir la place de l'Autre en tant que l'Autre est désirant. Le désir du sujet, défini comme désir de l'Autre a à se constituer comme étant ce désir-là et c'est ce que lui rend possible le psychanalyste en se prêtant à la fonction du désir de l'Autre pris subjectivement.

Un second point découle de cela. En procédant ainsi le psychanalyste s'engage dans une recherche du désir du sujet, va à la rencontre de ce désir comme désir de l'Autre mais, cette fois, pris objectivement, autrement dit comme désir du sujet en tant que le sujet désire l'Autre, désire le désir de l'Autre. Pour le sujet, le désir de l'Autre est d'abord pris objectivement et ce sera seulement au terme de l'analyse, et pour autant que le psychanalyste aura su mettre en jeu le désir de l'analyste comme désir de l'Autre pris subjectivement, pour autant donc que le psychanalyste ne se sera pas situé comme l'objet visé par le désir du sujet mais aura tenu la place de  $-\Phi$  (grand phi), que ce désir du sujet sera produit comme désir de l'Autre au sens subjectif. Ce terme est donc celui où se conjoignent les deux valeurs du désir de l'Autre, la subjective, d'abord côté psychanalyste, et l'objective, d'abord côté sujet.

Voici donc que nous venons non sans lourdeur de débroussailler ce que veut dire Lacan dans cette phrase. Encore nous reste-t-il à écrire non pas tant ce qu'il a dit ce jour-là mais ce qu'il aurait dit.

L'aspect conjectural de l'établissement de son texte est certes inéliminable.

X

Mais d'abord une confirmation de notre prétention à soutenir que nous venons bien de préciser ce qu'il a voulu dire. Nous la trouvons dans un texte écrit par lui et de quelques mois antérieur à cette séance du séminaire. Il précise dans ce texte (cf. *Écrits*, p. 814) qu'il entend « désir de l'Autre » au sens du génitif subjectif et ajoute: « C'est en tant qu'Autre qu'il - l'homme, le sujet - désire. » On est donc dans le droit fil de cette affirmation lorsqu'on admet que, par l'analyse, le sujet doit constituer son désir comme désir de l'Autre au sens du génitif subjectif. Six mois plus tard, il articule cet « en tant que » en précisant que le psychanalyste, se positionnant en tant que S barré, c'est lui qui prend en charge cet « en tant que », qui fait intervenir le désir de l'analyste comme désir de l'Autre au sens du génitif subjectif jusqu'au point où le rejoint le désir du sujet pour l'Autre, le désir de l'Autre au sens du génitif objectif.

Nous avons donc cerné ce que voulait dire Lacan, nous avons également en main une trace de ce qu'il aurait dit effectivement, mais, quant à établir le texte même de ce qu'il aurait dit, il semble que nous ne puissions y parvenir qu'en nous demandant: comment a-t-il voulu le dire?

Ce sont les lignes 1 à 6 qui seules font problème. Pour la suite de la phrase nous pouvons considérer que le texte a été convenablement établi dès notre première transcription.

La difficulté commence avec l'adjectif démonstratif *ce*; il suggère en effet que ce qui est ainsi montré va faire l'objet de quelque remarque ou commentaire. Or ce commentaire ne vient pas, vient d'autant moins que ce qui pourrait en tenir lieu (le fait que la formule *désir de l'Autre* est un génitif à la fois subjectif et objectif) est repris dans la monstration elle-même, est repris comme monstration laquelle se présente, dès lors, comme une monstration redoublée (c'est la répétition du *ce*). Il y aurait donc comme une phrase amorcée mais inachevée. La phrase dite est ailleurs; son ossature est donnée par le jeu du *pour* (qui, d'ailleurs se répète) avec le *il faut*. « Pour ... ceci, il faut... cela. » Plus précisément encore: pour être à cette place (x), pour satisfaire à cette recherche (y) il faut que nous nous prêtions... etc. A partir de cette ossature reconnue toute la suite ne fait pas problème.

Ceci nous conduit à une autre hypothèse concernant l'entame de la phrase, différente de celle d'abord envisagée: une phrase inachevée. On pourrait en effet articuler: *Pour satisfaire à cette recherche de ce désir de l'Autre pris objectivement...*, etc. Ceci, par inversion, donne quelque chose d'approchant ce qu'aurait dit Lacan: *Ce désir de l'Autre, pour satisfaire à la recherche qui le vise comme génitif objectif, il faut...*, etc. L'inversion est une figure stylistique familière à Lacan, et cette seconde hypothèse de lecture offre cet avantage de nous laisser au plus près de la transcription de la sténotypiste, laquelle transcription, non centrée sur le sens de l'entendu, n'inverse généralement pas l'ordre des termes.

Il reste alors à situer tout ce qui vient en apposition et qui complique singulièrement la tâche d'établissement.

Ligne 4 nous trouvons: *pour satisfaire à cette recherche de l'objectif*. Il s'agit sans aucun doute non d'un quelconque « objectif » mais du désir de l'Autre pris comme génitif objectif, comme cela est d'ailleurs précisé dans l'apposition qui suit: *à savoir qu'est-ce que désire cetAutre qui vient nous trouver*. En conséquence nous choisirons de rendre explicite la chose par un ajout, nommément désigné, au texte de la sténotypiste, et de mettre l'apposition entre parenthèses. Cela donne: *pour satisfaire à cette recherche [du désir de l'Autre pris comme génitif] \*\*\* objectif (à savoir: qu'est-ce que désire cet Autre qui vient nous trouver?) il faut...* On voit que l'introduction



de la parenthèse nous a rendu possible de mettre un point d'interrogation là où il s'impose en effet. Nous tournant maintenant vers les trois premières lignes du texte nous remarquons qu'il s'agit d'un début de paragraphe. Notons que c'est seulement maintenant que ce fait nous saute aux yeux! Or la mise en paragraphe est le fait de la sténotypiste. De plus, à notre plus grand étonnement, il nous apparaît que la dernière phrase du paragraphe précédent ne comporte pas de verbe! TS donne: *Le désir tel qu'il ne peut se situer, se placer, et du même coup se comprendre que dans cette foncière aliénation qui n'est pas liée simplement à la lutte de l'homme avec l'homme, mais au rapport avec le langage*. Et, tout de suite après ce paragraphe, le début de notre texte *Ce désir...*, etc. Ainsi à notre insu avons-nous jusque-là adopté la mise en paragraphe de la sténotypiste sans la questionner. Or, manifestement, *ce désir...* est une reprise de *Le désir tel qu'il...* La phrase sur laquelle nous sommes à quatre lignes de plus que ce que nous avons cru jusque-là, et la coupure du paragraphe doit être située juste avant *Le désir tel...* En effet, tout le mouvement antérieur de Lacan a abouti à poser sa définition du désir comme mesure de l'action de l'analyste et le paragraphe suivant (le nôtre donc) va tirer les conséquences de cela.

La «découverte» du véritable paragraphe et donc celle du début de la phrase a immédiatement un effet, celui de nous rendre sensible au fait que les deux premières lignes de notre texte de départ viennent en apposition. Étant donné la longueur de la phrase nous soulignerons cette apposition en les mettant entre parenthèses.

La phrase de Lacan apparaît maintenant clairement. Il s'en suit quelques modifications qui s'imposent de par le fait que nous avons accès non seulement à ce qu'a voulu dire Lacan mais aussi à la façon dont il a voulu le dire.

Bien entendu nous laisserons une trace de chacune de ces modifications puis, que nous ne pouvons exclure que quelqu'un parvienne à une meilleure transcription. Quoi qu'il en soit de ce futur, nous sommes en mesure d'en proposer une qui se tient du point de vue littéral au plus près des traces laissées par la sténotypiste et qui est cohérente avec l'ensemble de la doctrine telle qu'elle s'élabore alors.

~, *Le désir tel qu'il ne peut se situer, se placer et du même coup se comprendre que dans cette foncière aliénation qui n'est pas liée simplement à la lutte de l'homme avec l'homme mais au rapport avec le langage (ce désir de l'Autre, ce génitif qui est à la fois subjectif et objectif: désir à la place où est l'Autre), pour pouvoir être, [à] cette place, le désir de quelque altérité,\*\*\* pour satisfaire à cette recherche [de ce désir de l'Autre entendu au sens du génitif]\*\*\* objectif (à savoir qu'est-ce que désire cet Autre qui nous vient trouver?), il faut que nous nous prêtions là à cette fonction du subjectif, qu'en quelque manière nous puissions, pour un temps, représenter non point l'objet comme on le croit (comme il serait ma foi dérisoire - avouez. le - et combien simplet, aussi, que nous puissions l'être), non point l'objet que vise le désir mais le signifiant, ce qui est à la fois bien moins mais aussi bien plus: de penser qu'il faut que nous tenions cette place vide où est appelé ce signifiant qui ne peut être qu'à annuler tous les autres, ce ~D (grand phi) dont j'essaie, pour vous, de montrer la position, la condition centrale dans notre expérience.*

JEAN ALLOUCH.

N.-B. *La numérotation des lignes, conforme au manuscrit de J. Allouch, n'a pas permis ici la justification du texte à droite.*

\*\*\* et que

\*\*\* de l'

XI I

388

# INFORMATIONS

## PROGRAMME DE L'ENSEIGNEMENT (1960-1961)

### I. COURS ET SÉMINAIRES

M. Daniel LACACHE :

a) Cours :

A la Sorbonne, amphithéâtre Descartes.

Le samedi à 8 heures (à partir du 29 octobre).

1<sup>er</sup> semestre : Les conduites criminelles de l'adulte ;

2<sup>e</sup> semestre : L'homme psychanalytique, ses dilemmes.

b) Séminaire :

A la Sorbonne, salle F.

Le lundi de 14 à 16 heures (à partir du 24 octobre).

1<sup>er</sup> semestre : Conception psychanalytique des tendances. Étude

centrée sur *Au delà du principe de plaisir*, et d'autres textes.

2<sup>e</sup> semestre : Névroses et psychoses. Autour de *L'homme aux loups* et de textes récents.

M. Jacques LACAN :

*Séminaire* : Le transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques.

Le mercredi à 12 h 15 (à partir du 16 novembre), à la Clinique des

Maladies mentales et de l'Encéphale (service du Pr J. Delay), 1, rue

Cabanis, Paris (14<sup>e</sup>).

M. Georges FAVEZ :

Cours de technique (réservé aux candidats admis au contrôle).

1<sup>er</sup> semestre : La communication psychanalytique et la technique. Les

2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> semestres du mois, à 21 h 30 (à partir du 8 novembre), 29, rue

Descartes, Paris (5<sup>e</sup>).

### 2. PRÉSENTATIONS DE MALADES

A la Clinique des Maladies mentales et de l'Encéphale

M. Jacques LACAN :

Présentation de cas.

Le vendredi, à 11 h 15 (à partir du 18 novembre).

M. François PERRIER :

Consultation psychanalytique.

Le jeudi, à 10 heures (à partir du 6 octobre).

M. Serge LECLAIRE :

Psychothérapie en polyclinique.

Exposés et discussions de cas en cours de traitement.

Le vendredi, à 10 heures (à partir du 30 septembre).

### 3. CONFÉRENCES D'ÉTUDES CLINIQUES

Mme Françoise DOLTO :

Étude comparée du dessin et de la clinique chez l'enfant.

Le mardi, à 19 h 30 (à partir du 18 octobre).

21, rue Cujas, Paris (5<sup>e</sup>).

MM. W. GRANOFF, S. LECLAIRE, F. PERRIER :

Problèmes cliniques de psychopathologie analytique.

Les 2<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> mercredis, à 21 h 30 précises (à partir du 26 octobre).

101, rue de Prony, Paris (17<sup>e</sup>).

Thèmes :

Le complexe de castration : solutions (W. GRANOFF).

Le complexe de castration : position (S. LECLAIRE).

Phobie et perversion (F. PERRIER).

4. Les GROUPES D'ÉTUDES  
reprennent leurs activités

Groupe de psychanalyse des enfants :

Secrétaire : Mme ORTIGUES, 7, place Jussieu, Paris (5<sup>e</sup>), POR. 17-52.

Le groupe se réunit le 3<sup>e</sup> mercredi de chaque mois.

Groupe de psychothérapie de groupe :

Secrétaire : Mme BLAMAN-MARCUS, 4, villa Eugène-Manuel, Paris (16<sup>e</sup>).

TRO. 45-97.

Groupe d'étude de psychothérapie des psychoses, sous la direction de J. LACAN :

Le groupe se réunit le mercredi, à 11 h 30 précises, à la consultation de la

Clinique de la Faculté (à partir du 5 octobre).

Groupe d'étude de clinique psychanalytique (réservé aux analystes praticiens).

Le groupe se réunit le jeudi, à 9 heures, à la consultation de la Clinique

de la Faculté (à partir du 6 octobre).

## NOTICE

Deux lignes de titre et une date, on l'imagine auraient pu suffire à la présentation du séminaire. Ici l'on avise, l'éclairage a été déplacé.

Ce que Lacan a dit, d'autres l'ont écrit. Un tel passage mérite d'être examiné.

In illo tempore (1960-1961) Lacan enseignait à la clinique de la, rue Cabanis sur "Le transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques". Ce titre, du reste, s'était laissé oublier, ainsi en va-t-il du témoignage.

On dit que certains de ses élèves l'écoutaient religieusement, captivés par sa voix. D'autres recueillaient des notes "personnelles", des notes qui ne se communiquent pas, à eux adressées en confidence. Chacun a pu à l'un ou à l'autre moment du séminaire éprouver ce sentiment que Lacan s'adressait à lui "personnellement", mais ne faudrait-il pas le rassemblement de ce qu'il aurait dit ainsi en particulier à chacun pour permettre sérieusement l'établissement de ce qu'il a dit "publiquement"... ?

Lacan, qui n'était selon son dire ni philosophe, ni philologue, ni helléniste, commentait de la première à la onzième séance de son séminaire le Banquet de Platon, et Ricœur dans la salle lui servait d'interlocuteur privilégié. Une "sténotypiste de discours" était à la tâche de transcrire "in extenso" sous la dictée ce qui était dit, d'en recueillir le son ... officiant près du maître avec une précieuse machine encapuchonnée.

Il faut dire que la dactylographie de la sténotypie a longtemps circulé comme étant le "texte du séminaire". Un certain élitisme et une semi-clandestinité de sa diffusion ajoutaient à sa valeur. Les fautes d'orthographe, les malentendus, les lacunes, les erreurs, les contre-sens et jusqu'à la mauvaise qualité de la photocopie lui assuraient l'authenticité du document où l'expert reconnaissait que quelque chose de la voix serait resté accroché ... qui faisait son prix.

Que la sténotypie ait pu passer pour être le texte même montre à quel point la suggestion du texte écrit est prégnante.

Et pourtant l'expérience du travail à plusieurs, apprend que la discussion surgit à chaque mot, à chaque virgule. Chacun à la tâche de l'établissement, y glisse un style qu'il ignore et que la lecture de l'autre lui révèle. Cette confrontation des lectures en vient à imposer des choix, tenus de rendre compte de la raison, du moment, voire de la façon dont a pratiqué ce: que nous appelons le transcripateur.

Nous ne mettons pas en cause le caractère privilégié du témoignage de la sténotypie. Il demeure, pour l'établissement du texte, la source. Mais il y a lieu de le considérer comme la première main d'un texte écrit.

La transmission de l'enseignement de Lacan disjointe de la voix qui le proférait, est passée à un autre mode avec l'écrit et l'opération de ce passage n'est pas nulle.

Il y a des contraintes de resserrement qui imposent des chutes (du fallere latin à la falsification) dans le passage du discours proféré à son écriture et là s'amorcent des hypothèses ou des choix de lecture.

Prenons un exemple : "stécriture" terme inventé dans la postface où Lacan dit : "ici je n'écris pas". Ainsi (ortho)-graphié, supposons-le dit à voix haute.

Supposons aussi l'auditeur à la tâche de transcrire. Il établirait "cette écriture" avec l'orthographe usuelle qui vaut pour la lecture dite silencieuse. L'apport inédit dont Lacan disait nourrir ses leçons de séminaire a

fait place au texte. La correspondance entre le sté(no)grapheur et un possible sté-scribere ne tient plus ; l'orthographier trace la voie de la lisibilité mais encore faut-il trouver cette orthographe.

Et sans plus recourir aux exemples fictifs, il est aisé, à rassembler plusieurs témoignages, de constater que ce qui a été entendu de ce que Lacan a dit, diffère selon l'auditeur, les malentendus les homophonies infiltrent la prise

de notes de chacun. La ponctuation qui emporte le sens de l'écrit est inventée.

Oh voit que le passage à l'écriture du séminaire ne saurait en aucun cas être tenu pour le séminaire même. Nous n'avons plus à faire qu'à des établissements de texte et de cet établissement il dépend que le séminaire soit lu ou pas.

Prendre au sérieux l'enseignement de Lacan a consisté ici à mettre en série les difficultés rencontrées pour établir un texte lisible et à tenter de témoigner de l'établissement dans le même temps.

Ce texte va donc être indexé d'une série de signes typographiques :

[ ] \* \*\* \*\*\* \_ " " ( ) - - ... 177 d

destinés à attirer l'attention du lecteur de la transcription sur les multiples retouches imposées au texte-source.

Cette forme de balisage peut être tenue pour une proposition de lecture offerte à la discussion.

AINSI :

[ ]  
les crochets

Tout ce qui, dans le cours du texte figure entre [ ] indique un rajout du transcripteur. Pour obtenir un texte lisible, il nous a paru préférable d'y introduire quelques explicitations plutôt que de gommer systématiquement les passages obscurs.

Seront notamment rencontrés entre [ ] :

- certains mots de liaisons,
- certaines particules négatives
- des antécédents réintroduits à la place d'un pronom relatif équivoque en première lecture,
- des citations aptes à compléter utilement des lacunes,
- des expressions reprises en amont ou en aval du texte, permettant de redécouper des phrases sinon trop longues.

A qui ferait à ce travail l'honneur de le comparer mot à mot au texte-source, il apparaîtrait quelques rajouts minimes non indexés : certains mots de liaison, certaines particules de rétablissement syntaxique, ou bien il s'agit non d'un rajout inventé par le transcripteur, mais de la reprise d'autres notes mises à la disposition du groupe. Remercions ici les personnes qui nous ont ainsi aidés, car nombre de redressements n'auraient pas été possibles sans cet éclairage.

les astérisques \* \*\* \*\*\*

mettent en apostille, renvoient à une écriture en marge.

Il y a trois sortes de renvois en manchette :

\* lorsque les choix emportent une lecture mal établie, discutable. Alors dans la manchette est restitué le passage obscur et/ou lacunaire du texte-source à défaut de meilleur document à cet endroit ou de précisions complémentaires. \* dit que l'établissement est inachevé offert comme proposition de travail.

\*\* lorsque les choix de transcription modifiant

le texte-source (avec ou sans confirmation de notes complémentaires) s'affirment comme des choix de doctrine. Par exemple un "mais" mis à la place d'un "ni" (cas rencontré à plusieurs reprises), "peu" à la place de "un peu" (qui dit le contraire). \*\* disent : voilà ce que nous proposons d'établir comme étant ce que Lacan nous enseigne et l'apostille restitue le mot ou la phrase sur lesquels a porté la modification qui n'est pas de détail.

\*\*\* lorsqu'un passage du texte-source a été supprimé (le cas n'est pas fréquent). Le passage considéré comme illisible s'offre en marge à ne pas disparaître : l'illisible peut n'être que du pas encore lu. (On le voit, c'est une demande au lecteur de la transcription).

le soulignage

L'utilisation par ailleurs du soulignage (ou italique) et l'emploi des guillemets suivra des conventions typographiques habituelles :

- soulignage des titres, des mots d'une autre langue, de mots forgés par Lacan (ex. entre-deux-morts), soulignage de citations dont l'auteur a été nommé.

les guillemets        "        "

- pour des citations repérées sans nom d'auteur, pour des mots ou phrases substantivés dans un certain relief (ex. cet "il ne sait pas"), pour des propos rapportés d'interlocuteur réel ou fictif.

les parenthèses        (        )

On trouvera un large usage de la parenthèse isolant des unités syntaxiques telles que la lecture (qui peut omettre l'intérieur de la parenthèse pour rétablir la construction de la phrase) s'en trouve facilitée.

les tirets        -        -

Deux - ..... - isolent parfois une adresse directe aux auditeurs du séminaire. Ecrire le texte ne nécessite pas d'en gommer le piquant.

Plusieurs - ..... -..... - scandent un découpage de la lecture, comme le feraient un premièrement, deuxièmement etc.

Un tiret qui ne se referme pas peut isoler et mettre en évidence la chute importante d'une phrase complexe. Tout ne peut pas être dit. Nombre de petites corrections ne prêtent pas à discussion. Le texte-source ne se prête ni à la dérision ni à la fétichisation. Ainsi les corrections possibles à établir avec l'assurance d'un texte de référence ne sont-elles pas indexées. Par exemple : "Tissapherne déteste les traîtres" où nous établissons "dète,ste les grecs" attesté par le texte de Plutarque cité par Lacan. Ou bien : "Alcibiade dit à Oreste" que nous établissons : "Alcibiade dira : "au reste ..., ". Nous ne dirons rien non plus des "sphères à Biller' pour les sphères armillaires" ni de l'ami Klein pour Mélanie Klein etc.

Il nous est arrivé de pratiquer de très légères retouches de détail nécessitées par la lisibilité (suppression de redondances, rétablissements syntaxiques, transport d'un terme). Mais pour autant que les tournures du style

parlé (fût-ce avec des ruptures de construction grammaticales que les points de suspension permettent d'écrire restaient lisibles, nous les avons maintenues.

La trace des errances avec des variantes, des difficultés de lecture, aussi bien des trouvailles de précisions de lecture, des questions d'exégèse, des commentaires de lecture se manifesteront dans des notes en bas de page (aveu au lecteur).

La ponctuation

Dans son caractère de production spontanée, avec l'usage de la lecture et de l'écriture, elle marque l'effet d'un style. Des remarques sur le traitement de la ponctuation dans l'établissement de ce texte feront l'objet d'un autre article de ce bulletin.

POUR CE VOLUME I

Indexations Banquet

Dans la marge jusqu'à la onzième séance du séminaire, on trouvera en regard de la ligne ou du paragraphe

des références au Banquet. (Trois chiffres et une lettre renvoient à la pagination Henri Estienne). C'est tout le texte de Platon qu'on aurait aimé écrire dans la marge du commentaire de Lacan, mais il est aisé de se procurer le texte (établi et traduit par M. Léon Robin sous le patronage de l'Association Guillaume Budé) avec lequel Lacan a travaillé.

Le texte du séminaire ne peut être lu qu'avec celui du Banquet. Les indexations de la marge disent avec quelle boussole il a été permis au transcripteur de s'orienter dans ce qui sinon eût été un labyrinthe. Traitement du grec

Une telle hypothèse exige un certain soin pour la présentation des termes grecs maniés aisément par Lacan dans son commentaire. Il pensait, semble-t-il le Banquet avec les termes mêmes de Platon.

Prenons par exemple le titre établi

**ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ      ἡ περὶ ἔρωτος ἠθικός**

translittéré

SUMPOSION è peri erôtos ; êthikos

traduit

Le BANQUET ou De l'Amour ; genre moral

en latin

Convivium ou De Amore

Nous choisissons de l'écrire exotiquement "sumposion" afin de le laisser à l'originalité d'une coutume grecque antique dont notre culture n'a pas l'équivalent (il nous a semblé que symposium qui assone dans notre langue et figure dans le texte-source- ne pouvait être retenu que comme une interprétation erronée de la translittération).

Autre exemple. Lorsque Lacan disait erastès, l'amant, ainsi disait-il. L'auditeur helléniste écrivait erastès le terme de Platon, l'autre auditeur ne l'entendait pas moins. Ici, nous avons pris une option intermédiaire. Un mot grec a sa première occurrence dans le texte sera écrit avec les lettres grecques, et à sa suite figurera sa translittération entre deux traits obliques, redondante pour l'un, utile pour l'autre. Les occurrences suivantes du même terme seront translittérées (sauf pour les cas où la conjugaison rend par trop méconnaissable qu'il s'agit d'un même mot, par ex. /agasthentès/ (IV 179 d) et /agamai/ (X) où il n'est pas immédiatement repérable que le texte extrait du discours de Pausanias dans le quatrième séminaire est le même que le verbe dont s'étonne Lacan dans



sa recherche sur agalma au dixième séminaire).

Un index facilitera ces sortes de repérages en récapitulant la liste des mots et citations grecs employés et commentés par Lacan, avec les références de leurs occurrences dans le Banquet et dans le texte du séminaire.

Une brève traduction sera proposée en bas de page, en note, pour les termes employés sans traduction - la plupart du temps Lacan non seulement traduit mais affine et commente la traduction qu'il propose, la précise à son usage. Ceci sera souligné..

Nous soulignerons également ce que nous avons repéré comme citation Banquet. Ainsi le cas fréquent où Lacan commence à citer en suivant la traduction de L. Robin, puis poursuit en s'en écartant mais où il est repérable que c'est au texte grec qu'il se fie et qu'à cet endroit il en propose sa traduction.

"Par contre" nous préférons les guillemets pour présenter les passages où, sur le mode de la citation, il rapporte les propos d'un interlocuteur du symposium sans pour autant en reprendre littéralement chaque terme (la référence invitant à se reporter au texte sera dans tous les cas indexée en marge).

La tâche est immense, si la voix est perdue, alors peut-on tenter d'établir le texte à plusieurs ... D.

ARNOUX

## NOTE D'EDITION

Avec ce n° 2 du bulletin stécriture, nous avons tenté d'améliorer la qualité de la présentation.

L'italique remplace le soulignage, les pages jaunes sont numérotées en chiffres romains. Cette pagination a été omise dans le n° 1 : vous pourriez l'établir de I à VII (pour quelques exemplaires, les pages IV et V ont été inversées). Qu'on veuille bien nous en excuser ainsi que pour certains numéros "charbonneux".

Une rubrique ERRATA devrait paraître dans le n° 4. Elle a déjà commencé à se faire

- un lecteur nous signale que la note (1), Bull. 1, p. 15 est incompréhensible. En effet, "Avertissement" ne traduit pas sumposion mais renvoie à ce qui ne s'appelle pas "Avertissement" mais "Notice". A rétablir donc : sumposion, cf. Notice, p. VI.

- une ligne manque au Bull. 1, p. 23, 2° §, 16e ligne, avec alinéa Je crois que nous arrivons juste au moment où je pourrai

## TRANSCRIPTION ET PONCTUATION

Jacques Lacan avait été séduit par le projet de *transcription* de son séminaire. Il est vrai qu'au moment (1973) où ses *Écrits* devenaient un *best-seller*, il se plaisait à répéter qu'ils n'en étaient pas pour autant lus et voyait au contraire dans cette édition, si longtemps différée, l'occasion de donner à lire son dire même. Il insiste dans la postface qu'il ajoute à la première tentative<sup>1</sup> : il s'agit bien d'une transcription et non d'un écrit et ce qui le prouve c'est que, dans ce cas, « ce qui se lit passe-à-travers l'écriture en y restant indemne » (p. 251).

Opération neutre donc que cette *transcription*; elle ne modifie pas... Mais que ne modifie-t-elle pas au fait? Il ne s'agit pas du *texte* du séminaire. Le mot ne vient jamais sous la plume de Lacan et son transcripteur nous avertit : « l'original (...) n'existe pas » (op. cit., p. 249). De texte point, donc! mais plutôt - à suivre la terminologie du transcripteur - « L'œuvre parlé » de Jacques Lacan, et qui se donnerait ainsi à lire par le biais de cette transcription bien particulière.

« Se donner à lire » ? Attention là encore. N'imaginons pas que l'opération de transcription pourrait tout simplement *donner à lire une œuvre parlée*. Lacan insiste. L'œuvre parlé ne se présente pas comme un simple *à entendre* puisque, à prendre la définition qu'il donne de la transcription, *ce qui se lit* n'en est pas le résultat mais le matériau même sur lequel elle opère et qui survivrait à l'opération, *indemne*:

T

Ce qui se lit -----→ Ce qui se lit

Pourquoi ce qui passerait ainsi du *dire* du séminaire au *à lire* de la transcription se présente-t-il comme un *ce qui se lit*? Lacan nous l'explique: « Ce qui se lit, c'est de ça que je parle, puisque ce que je dis est voué à l'inconscient, soit à ce qui se lit avant tout » (op. cit., p. 251). Et il ne faudrait pas croire que la spécificité de cet objet soit détruite par l'énonciation parlée du séminaire: « (...) ce qui se lit de ce que je dis, ne se lit pas moins de ce que je le dise » (*ibid.*).

Résumons

- la transcription n'est pas un écrit ;
- la transcription fait *passer-à-travers* l'écriture ce qui se lit ;
- ce qui se lit est l'objet mime de l'enseignement parlé de Lacan.

Pouvons-nous en conclure que ce qui se lit et que Lacan dit doit *passer-à-travers* l'écriture pour être lu ?

Nous y voilà donc! Ce *passer-à-travers* qui fait de la transcription une véritable opération passe-murailles suppose bien l'effacement de l'opérateur-transcripteur. C'est ce qui distinguerait d'ailleurs sa position de celles d'autres personnes qui ont pu être soucieuses de donner à lire de diverses manières les séminaires de Lacan, la sténotypiste par exemple qui a laissé circuler une version du compte rendu de son sténogramme, les différents auditeurs-preneurs de notes qui ont laissé circuler ces notes plus ou moins réélaborées de façon privée ou publique. Les multiples approximations de la première, les interprétations et les lacunes des

1. Jacques Lacan, *Le séminaire, livre IX, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 1964, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Le Seuil, 1973.

seconds constituent autant de *versions* devenues, de fait, publiques du séminaire et que l'on peut suspecter à juste titre de s'être bien trop écartées du dire de Lacan. La transcription viendrait en faire justice et - le mot se trouve en sous titre du générique de l'édition - *établir le texte* du séminaire.

Mais alors, il y a bien un texte à établir et la spécificité du *non-texte* (ou du non-écrit) des séminaires s'efface (se « postefface »)... Ce *passer-à-travers* ne serait-il donc en définitive qu'un *établissement* au sens traditionnel de la critique textuelle ou de l'édition savante? Qui suivre? Est-il possible de sortir de cette ambiguïté qui confine à la contradiction entre le *diseur* et son *transcripteur*, entre le *séminaire* et son *texte*, entre l'authenticité d'un dire *sans origine* et l'après-coup de son *originalisation* ?

C'est peut-être encore dans la courte Notice qui termine cette première transcription que se trouve le fil à partir duquel il serait possible sinon de dénouer du moins d'explicitier les raisons de cette ambiguïté. Dans cette affaire, le transcripteur, qui signe J.-A. M. nous dit : « Le plus scabreux est d'inventer une ponctuation » (p. 249). D'inventer, c'est bien le mot, car ce qui caractérise un dire c'est que bien évidemment sa scansion ne relève que de la pause et non du point. Ponctuer un dire, n'est-ce pas là proprement interpréter? Mais l'interprétation relève-t-elle encore de la transcription? L'opération du *passage-à-travers* de l'écriture n'apparaît pas si facile à réaliser. L'ajout d'une ponctuation, dont la nécessité ne peut être récusée, est non seulement « scabreux » vis-à-vis du projet mais elle pourrait bien le rendre caduc. Après tout, le transcripteur en est réduit à recourir au même stratagème que la sténotypiste ou le preneur de notes: il ne peut se passer de ces signes qui ne sont pas des lettres et sans lesquels nous ne savons plus lire. Peut-on ponctuer impunément? Y aurait-il deux ponctuations dont l'une serait celle-là même qui fonde le sens d'un énoncé et l'autre une simple politesse destinée à faciliter le déplacement de l'œil sur la page? Ou encore, la ponctuation, quelle qu'elle soit n'est-elle pas une caractéristique essentielle de l'écriture, de cette écriture que récuse Lacan au moment où il laisse publier son séminaire comme illisible et bonne pour la seule poubellication ?

La réponse à ces questions passe peut-être par une approche historique du problème. En effet, l'écriture n'a pas toujours été accompagnée d'une ponctuation. On ne peut donc sans examen faire de celle-ci une caractéristique essentielle de celle-là.

Dans les premiers temps de l'écriture alphabétique, du moins ceux pour lesquels nous disposons d'une documentation suffisante, le marquage de la ponctuation, limité à la pause plus ou moins longue (virgule, point et point en haut des Grecs par exemple) a essentiellement pour fonction de séparer dans la continuité graphique qui ne connaît même pas les blancs entre les mots, les périodes nécessaires à l'oralisation. Il s'agit donc d'une scansion qui appartient non à l'auteur, mais à celui qui est chargé, dans la *lectio publica*, de dire le texte aux pseudolecteurs (en fait auditeurs) qui se sont rassemblés autour de lui. Au même moment, la composition semble être, elle aussi, une activité essentiellement orale qui se mène en général à deux : l'auteur dit à son notaire le texte que celui-ci prend sous sa dictée<sup>2</sup>. L'écriture n'est là, entre deux dires, que le support passager d'un texte dont le mode d'existence relève du parler et qui aurait pu tout aussi bien avoir été mis en mémoire par d'autres moyens. L'extraordinaire développement des arts de la mémoire jusqu'à la Renaissance<sup>3</sup> en témoigne.

2. On pourra consulter utilement sur cette question le travail fort bien documenté de Paul Saenger, «Manières de lire médiévales», dans HA. Martin et R. Chartier, *Histoire de l'édition française*, Paris, Promodis, 1983.

3. F. A. Yates, *L'art de la mémoire*, tr. fr. Paris, Gallimard, 1975.

V

La ponctuation semble cesser d'être le signe d'une pause de la voix au moment même où l'écriture se transforme pour devenir, bien au-delà de sa fonction de mémorisation, l'instrument par lequel s'effectue un travail intellectuel sur le texte. Ce déplacement qui fait du commentaire écrit le centre de l'activité du savant s'accompagne d'une transformation des pratiques du lire chez le lettré. Alors que l'Antiquité latine semble n'avoir su lire qu'à haute voix, le Moyen Âge paraît découvrir l'art de lire des yeux à la fin du premier millénaire. Il s'agit là encore de travailler directement sur le texte sans recourir au dire : voir devient synonyme de lire.

La ponctuation a certainement joué un rôle essentiel dans cette évolution. Elle l'accompagne en la rendant possible et s'ingénie à diriger l'œil dans un espace graphique de mieux en mieux structuré. Il suffit à cet égard de comparer une page d'onicaire du Vie siècle, véritable bloc graphique à un manuscrit scolastique du XIIIe siècle finement découpé en unités multiples hiérarchisées par tout un jeu de couleurs pour mesurer le chemin parcouru. La première forme de ponctuation moderne n'est pas, en effet, un signe, elle est le blanc qui sépare les mots. Son apparition au IXe siècle est en effet le point de départ d'une série d'inventions qui par la mise en page et par le découpage au moyen de signes spécifiques de la continuité graphique donnent à voir pour montrer du sens. La ponctuation qui apparaît alors (qu'elle emprunte aux signes anciens ou qu'elle en invente de nouveaux) n'est rien d'autre qu'une sous-catégorie de ce système par lequel s'individualisent des unités sémantiques : mots, syntagmes, phrases, paragraphes, chapitres, etc.

Du côté de la ponctuation les aspects les plus caractéristiques de ces nouveautés graphiques sont certainement les guillemets et les parenthèses. Les premiers permettent de distinguer dès le XIIe siècle le texte du commentaire, les secondes sont utilisées pour signaler une figure de rhétorique spécifique, l'aparté dont la réalisation ne peut plus être qu'imaginaire lorsque le texte n'est plus destiné à être oralisé<sup>4</sup>.

Ainsi apparaît une ponctuation dont la fonction consiste à marquer dans le texte les changements de plan de l'argumentation ou même ceux de l'énonciation. Ce sont là en général des procès qui dans la communication orale n'empruntent

pas le système de la langue pour s'exprimer. Ils relèvent de l'implicite, de la situation du supra-segmental ou de l'extra-verbal. Que la ponctuation les donne à voir marque bien que l'écriture n'est plus conçue comme le relais temporaire de l'oral. Elle substitue à celui-ci un autre mode de rapport au langage que la lecture des yeux manifeste mais ne saurait pour autant justifier. Ne pourrait-on considérer que cette nouvelle ponctuation fait du langage un à lire dont la spécificité va jusqu'à se marquer dans la pratique courante de l'oral comme en témoignent les expressions : « Un point c'est tout ! » ou encore « Je te le dis, entre parenthèses », etc. ?

Certes, une étude synchronique de la ponctuation n'élimine pas les valeurs de la pause qui y subsistent. Ponctuation à dire et ponctuation à lire sont étroitement intriquées même si c'est autour de leur opposition que le système de ponctuation bascule définitivement au XIVe siècle. Beauzée encore, dans son *Traité de l'orthographe française en forme de grammaire* écrit en plein XVIIIe siècle : « La ponctuation est l'art d'indiquer par des signes reçus la proportion des pauses que l'on doit faire en parlant. » Mais il signale aussi que le choix entre les différentes pauses dépend de « la distinction des sens partiels qui constituent le discours » et de « la différence des degrés de subordination de chacun de ces sens partiels dans 4. Cf. R. Laufer, « L'esprit de la lettre », *Le Débat*, 22, Paris, Gallimard, novembre 1982.

5. Cet aspect du langage oral a été particulièrement étudié par Jacqueline Authier : « Parler avec des signes de ponctuation ou : de la typographie à l'énonciation », *D.R.L.A. Y.*, 21, Paris, Université Paris VIII, 1979.

VI

tion des segments important donc au moins autant que les nécessités de la respiration.

En définitive, une étude synchronique du système de ponctuation (au sens élargi) avec lequel nous travaillons aujourd'hui pourrait s'articuler autour de deux typologies. La première distinguerait les signifiants utilisés

- signes graphiques spécifiques ( , ; . ? ! ... : « » - - ( ) [ ] );
- oppositions typographiques (majuscule-minuscule, romain-italique, maigregras, hauteur des lettres);
- mise en page.

La seconde insisterait plutôt sur l'opposition entre les fonctions syntaxiques et les fonctions énonciatives de la ponctuation comme le suggère R. Laufer 6 en distinguant parmi les différents procédés déjà recensés ceux qui appartiennent plus proprement à l'énonciation : tirets, guillemets, parenthèses, crochets et italique.

Toutefois une véritable typologie reste difficile à faire dans la mesure où la polysémie et l'ambiguïté restent les caractéristiques essentielles de ce système. Pour ne donner qu'un exemple, la double virgule, signe syntaxique s'il en est, rejoint dans les incises les fonctions énonciatives de la parenthèse ou des tirets. Cette labilité du système de ponctuation lui assigne une place à part dans l'écriture. Contrairement à l'orthographe de laquelle on a souvent tenté de la rapprocher, la ponctuation ne peut être entièrement codifiée. Elle relève d'abord de l'implicite d'un usage.

Il est cependant curieux de constater que pendant la plus grande partie de son histoire (du XVe au XVIIIe siècle) la ponctuation est restée l'affaire des éditeurs. Tout comme l'orthographe, ils n'ont cessé de tenter de la codifier'. On sait que les grands éditeurs de la Renaissance (Robert Estienne, Alde Manuce, Josse Bade, etc.) sont avant tout des spécialistes de l'établissement de texte. La normalisation de la ponctuation qu'ils proposent est d'abord née de cette activité. Lorsqu'il faut choisir entre les différentes versions des manuscrits médiévaux d'Aristote ou de Virgile laquelle constituera le texte de base d'une édition, quels sont les amendements qu'il faut lui apporter? les choix ne se portent pas seulement sur la suite des mots qui constituent le texte; il faut aussi établir une ponctuation, voire ponctuer des textes qui ne l'ont jamais été.

Mais l'établissement de texte n'est pas seulement pour eux l'occasion de mettre sur le marché intellectuel de bons textes. Ils visent aussi à créer autour de l'imprimé qui se substitue au manuscrit une communauté de lecteurs. Leur souci de la normalisation des écritures, de l'orthographe et de la ponctuation va d'abord dans ce sens. Même s'ils ne parviennent jamais à systématiser pleinement la ponctuation, ils lui donnent toutefois une fonction pragmatique forte: elle charpente les textes dans le sens d'une homogénéisation maximale de la culture humaniste. Qu'elle appartienne durant toute cette période et bien au-delà à l'éditeur plutôt qu'à l'auteur ne saurait donc nous étonner. Elle est l'un des instruments privilégiés de la socialisation du texte.

Ce n'est qu'à l'époque des écrits romantiques fortement individualisés qu'une opposition naît à cette normalisation en même temps que l'auteur revendique la responsabilité de la ponctuation de ses textes. George Sand est ici inévitable. Elle lutte contre les imprimeurs qui ne tiennent pas compte de ses indications de ponctuation et va jusqu'à esquisser une théorie du ponctuer. Une lettre à Charles Edmond (*Impressions et souvenirs, III*, Paris, 1873, p. 91 sqq.) résume ses

6. R. Laufer, «Du ponctuel au scriptural (signes d'énoncés et marques d'énonciation) », *Langue française*, 45, Paris, Larousse, février 1980.

7. Cf. Nina Catach, *L'orthographe française à l'époque de la Renaissance*, Genève, Droz, 1968.

VII

Conceptions qui s'articulent autour de deux mots d'ordre : « La ponctuation est le style bien compris » et « On a dit "le style, c'est l'homme". La ponctuation est encore plus l'homme que le style. » Ainsi, non seulement elle installe l'acte de ponctuer dans une distance suffisante (« Je prétends que la ponctuation doit être plus élastique et n'avoir point de règle absolue ») à la norme des éditeurs pour qu'il relève du style et non plus de la langue, mais aussi elle fait de la ponctuation le signifiant même de l'énonciation au sens où Benveniste un siècle plus tard l'a énoncé comme marque de l'homme dans la langue. Ainsi l'auteur prend conscience qu'en jouant sur la ponctuation, il se représente dans son texte.

Le refus de ponctuer qui caractérise certains textes - et non des moindres - de la littérature contemporaine n'est pas un abandon de cette position et un retour à une conception « oralisante » de la textualité<sup>8</sup>. Il contribue au moins autant à présentifier le sujet de l'énonciation au prix d'un déplacement vers d'autres subjectivités que celle de l'auteur. Peut-être y ajoute-t-il seulement cette illusion proposée au lecteur confronté à ponctuer la continuité textuelle d'être lui-même le sujet de l'énonciation d'un texte sans énonciateur.

Ce rapide parcours d'une histoire de la ponctuation nous permet de constater que cet aspect des écritures s'est développé dans deux systèmes d'oppositions. D'une part, en effet, la ponctuation a été l'un des acteurs de la mutation qui a fait passer la réception des textes écrits de la lecture à haute voix à la lecture des yeux. Pourtant elle garde aujourd'hui encore des traces de ce premier temps de son histoire : elle peut à tout instant laisser ressurgir la pause là où on attend le point, nous renvoyer d'une compréhension des textes à leur écoute. D'autre part, la ponctuation est un enjeu de l'opposition entre la socialisation maximale des textes (dont on voit bien qu'elle a pour but d'en faciliter la lecture quitte à en réduire la polysémie) et de l'individuation de l'énonciation de l'auteur qui y cherche son style et la marque même de sa présence dans le texte.

De cette double tension, la ponctuation tire son caractère ambigu mais aussi son extraordinaire pouvoir. Jusque dans son absence elle est essentielle à l'écriture; mais peut-être conduit-elle aussi celle-ci à ne jamais être totalement un écrit, celui-là même dont Lacan dénonce l'illisibilité radicale.

On peut maintenant répondre à la question que les premières tentatives de « transcription » du séminaire de Jacques Lacan laissaient en suspens. Quel rôle y joue la ponctuation dans le *passer-à-travers* de l'écriture qui semblait être pour Lacan lui-même une condition *sine qua non* de l'opération. Est-il « scabreux » ou non d'« inventer » une ponctuation en inscrivant sur le papier l'« oeuvre parlée » de Lacan?

Reprenons les données du problème dans les étapes de l'effectuation du travail. Tout transcriteur du séminaire est amené à considérer, malgré ses leçons fautives, le compte rendu dactylographié du sténogramme (la sténotypie pour abrégé) comme un point de départ incontournable. On pourrait croire que cette sténotypie importe ainsi parce qu'elle serait la trace graphique de la parole lacanienne, comme le serait une transcription phonétique d'un corpus oral pour le linguiste. On sait dans ce dernier cas qu'on y prend bien soin de ne noter que les pauses du discours (longues, moyennes ou brèves) et non la ponctuation, et même de n'y jamais séparer les mots. Est-ce ainsi que travaille la sténotypiste ? A en avoir interrogé plusieurs, on peut être assuré qu'il n'en est rien. Le signe \* disponible sur la machine et qui pourrait être utilisé pour noter des pauses de la voix est en fait un véritable instrument de ponctuation. La sténotypiste ne transcrit pas de l'oral avec les signes de sa machine, elle élabore dès la prise du sténogramme un texte. Elle prépare déjà le compte rendu dactylographique qu'elle aura à effectuer. On

8. ... comme s'y est trompé Philippe Sollers dans *Lois*.

VIII

pourrait même aller jusqu'à dire que, dans la parole entendue, elle écoute le texte qu'elle aura à écrire.

Souvenons-nous de nos prises de notes. Pour être moins rapides, elles n'en sont pas moins de la même veine. Ponctuation, mise en page y sont largement convoquées pour inscrire dans la bidimensionnalité de la feuille de papier les structures que nous avons lues dans la continuité discursive.

Inventer une ponctuation n'a donc en l'occurrence rien de scabreux puisque ce n'est rien d'autre que faire apparaître ce qui se lit dans l'enseignement du séminaire, ou du moins ce que j'y ai lu. Peut-être faut-il alors déplacer l'inquiétude du transcripteur («n'y être pour rien») vers un autre type de problème. Lacan nous en donne la voie qui souligne d'une amicale ironie la «modestie» du premier transcripteur et insiste sur son nom<sup>9</sup>. *Ce qui se lit* n'est bien toujours que ce que j'y lis, il n'y a pas à notre connaissance d'autre lecture. Mais si le projet d'un *passer-à-travers* l'écriture garde toujours son sens, ce sur quoi doit opérer le transcripteur n'est pas l'effacement de son style mais bien plutôt l'exhibition de *l'écrit* en tant que tel au travers duquel doit passer le *ce qui se lit*. Ce qui rendrait la ponctuation d'une transcription scabreuse, ce n'est pas de dévoiler le style du transcripteur, ce serait de cacher l'écrit au travers duquel la transcription passe.

On sait que la ponctuation, non seulement ne peut laisser place à un style que par rapport à une norme, mais aussi que sa perpétuelle tension entre ces deux pôles de l'écriture est l'une de ses caractéristiques essentielles. Prenons donc le pari d'affirmer qu'en l'occurrence la normalisation outrancière de la ponctuation aura pour effet non de fermer la lecture, mais au contraire d'en ouvrir les possibilités. Le texte idéal que pourrait viser le transcripteur serait celui d'un écrit explicitant au maximum ce qui fait de lui un écrit et au premier chef sa segmentation et sa spatialisation dans la page. Il paraît donc nécessaire à une transcription qu'elle se présente comme une grille de lecture sans faille, comme un réseau fortement hiérarchisé de parties articulées, comme un assemblage de phrases dont chacune est visuellement lisible comme telle.

C'est parce que ce réseau dans sa rigidité se montre qu'il peut laisser passer dans ses mailles *ce qui se donne à lire*.

DANIELLE HEBRARD.

9. «Une transcription, voilà un mot que je découvre grâce à la modestie de J.-A. M., Jacques-Alain, Miller du nom... » (J. Lacan, op. cit., p. 251).



## QU'EST-CE QUE LACAN NOUS COMPTE LA?

Pau | sa | ni | ou de pau | sa | me | nou (symétrie numérique des syllabes, allitération initiale, mêmes désinences) l'isologie, l'astuce est produite par le narrateur Apollodore. C'est le seul effet de style qu'il s'attribue manifestement dans le cours de son récit avec la parenthèse qui souligne qu'il y a là une allusion.

L'intention dont il s'agit n'a pas été très bien repérée par les commentateurs à la recherche de références. (On pense à la police à la recherche de la lettre volée.) Lacan, sous l'impulsion de la question de Kojève, fait sa trouvaille dans le texte même, en s'attachant à la lettre du texte. C'est alors que le clin d'œil d'Apollodore rencontre sa connivence et qu'il lit la succession des paus au rythme du hoquet d'Aristophane.

L'alternance cocasse des arrêter-arrêter faire-arrêter-arrêter faire-arrêter faire qui s'ajoute au nom de Pausanias (l'adjectif homophone pausanias signifiant qui arrête la douleur) et au pausamenou s'étant arrêté, devient alors un morceau digne de l'Almanach Vermot. Pausaniou pausamenou se traduit au mieux en français par Toto a tout tenté et tentant-tenté se substituent à arrêter-faire.

Si Pausanias a paru, à beaucoup de commentateurs, être celui qui exprimait sur l'amour des garçons *l'opinion* de Platon, il était en fait bien loin de mériter son imprimatur selon Lacan. « Platon qui parle ici sous le nom d'Apollodore » fait entendre à Lacan que le discours de Pausanias lui semble dérisoire, à travers l'énorme rire d'Aristophane.

L'épisode irrésistiblement comique ne serait pas là (comme on a pu le croire) pour ridiculiser Aristophane mais (s'il s'agit d'une « suite de séances psychanalytiques ») pour interpréter le discours de Pausanias.

Quand Aristophane parlera après Eryximaque, il construira un mythe éclairant pour nous.

L'interversion dans l'ordre de succession des personnages sera aussi une interversion dans le style.

En effet le poète comique dira les choses sérieuses et le poète tragique bouffonnera.

Nous avons donc pris Lacan à la lettre selon sa propre méthode et nous sommes demandés comment il comptait la succession des répétitions dans ce passage (voir page suivante).

Il donne en effet le résultat d'un calcul arithmétique dont il pose les données de la manière suivante « pendant 16 lignes... les termes pausai, pausomai, pausè, pauesthai, pausetai, si nous y ajoutons Pausaniou, pausamenou donnent 7 répétitions de paus..., soit une moyenne de 2 lignes et 1/7 d'intervalle entre ces paus éternellement répétés ».

Il reprend le même calcul « si vous y ajoutez ceci que ça fera ou ça ne fera pas quelque chose... le terme poièsô s'y ajoute répété avec une insistance quasi égale [3 fois: poièsô, poièsès, poièsô ] ce qui réduit à une ligne et demie les homophonies voire les isologies dont il est question... ».

1		<i>Pausaniou de pausamenou</i> . . . . .	185
2		. . . . .	
3		. . . . .	
4		. . . . .	
5		. . . . .	d
6		. . . . .	
7	arrêter	. . . . . <i>pausai</i> . . . . .	
8	arrêter	. . . . . <i>pausômai</i> . . . . .	
9	faire	<i>poièsô</i> . . . . .	
10	arrêter	. . . . . <i>pause</i> . . . . .	
11		. . . . .	
12	arrêter	<i>pauesthai</i> . . . . .	
13		. . . . .	e
14	faire	. . . . . <i>poièsès</i>	
15	arrêter	. . . . . <i>pausetai</i> . . . . .	
16		. . . . .	
17	faire	<i>poièsô</i> .	

Sur l'édition Budé, le passage cité comporte 17 lignes, nous supposons que Lacan ne compte pas comme une ligne, la dernière, qui n'est faite que d'un mot.

Fait-il un calcul de moyenne ? Dans ce cas il obtiendrait  $16/7 = 2 + 2/7$ .

Fait-il un calcul d'intervalle ? Dans ce cas plusieurs façons de s'y prendre peuvent être envisagées :

1    ---|---|---|---|---|---|---|---  
      7 répétitions, 8 intervalles  
       $16/8 = 2$

2    |---|---|---|---|---|---|---|---  
      7 répétitions, 7 intervalles  
       $16/7 = 2 + 2/7$

3    |---|---|---|---|---|---|---|  
      7 répétitions, 6 intervalles  
       $16/6 = 2 + 2/3$

ou bien a-t-il compté du premier au dernier *paus* soit :

     |---|---|---|---|---|---|---|---  
      sur 15 lignes de *Pausaniou* à *pausetai*  
       $15/7 = 2 + 1/7$

seul cas où nous aboutissons au même résultat que lui.

Mais quand il reprend le problème en y ajoutant les trois répétitions du verbe *poieô*, nous avons *Pausaniou* au début et *poièsô* à la fin soit :

     |---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|  
      10 répétitions et 9 intervalles  
       $16/9 = 1 + 7/9$

Il faut supposer que pour aboutir à son résultat 1,5 il ait encore posé 15/10.

Peut-être, ayant tenu compte d'un - 1 quelque part pour faire un calcul d'intervalles a-t-il simplement posé  $(16 - 1)/7$  et répété la même erreur dans le deuxième cas.

Autre hypothèse (c'est Roland L  thier qui la suggère) le texte « une moyenne de 2 lignes plus un septième d'intervalle » pourrait se lire, en prenant la ligne comme base de calcul :  $2 \times (1 \text{ ligne} + 1/7)$ . Ce qui correspond en effet au calcul de moyenne et à la solution 2 du calcul d'intervalle. Il serait peut-être plus exact de dire qu'il y a sur 17 lignes entre les 7 répétitions de *paus*  $17/6 = 2 + 5/6$  de lignes d'intervalle et que si l'on ajoute les 3 *poie  * les intervalles se réduisent à  $17/9 = 1 + 8/9$ .

L'intéressant, tout compte fait, est de mettre en évidence, en gonflant un peu la note, ce qui nous a paru être la poi  sis (action de créer ou de faire) propre de Lacan dans sa lecture de ce passage du *Banquet*.

DANIELLE ARNOUX. XII

## NOTE D'ÉDITION

L'originalité de ce travail nous a conduits à inventer des principes d'indexation inhabituels. Nous espérons ici alléger les contraintes qu'ils imposent au lecteur d'un fréquent report à la Notice (Bull. no. 1) : le signet pourrait accompagner la lecture en rappelant quelques-unes de nos conventions. Elles ont été aussi simplifiées que possible; nous en rajoutons cependant, car un cas particulier n'a pas été prévu.

Les conventions d'usage réservent les crochets pour encadrer le commentaire du citateur en cours de citation. Or, nous les employons pour « les rajouts du transcripateur»... Nous avons opté: pour les commentaires en cours de citation, le romain remplace l'italique. Mais lorsque Lacan intervient dans la citation en y glissant des petits mots de liaison (donnant la note ironique de son commentaire, par exemple), nous l'avons marqué aussi entre tirets (c'est un usage inhabituel).

Ainsi au 196b

*L'Amour, ni ne commet d'injustice ni n'en subit, ni de la part d'un dieu ni à l'égard d'un dieu, ni de la part d'un homme ni à l'égard d'un homme. - Pourquoi ? Parce qu' - il n'y a ni violence dont il pâtisse...*

Sur le Bulletin No. 2, p. 69, il fallait lire: 21 décembre et non 2 décembre.

La Société d'édition «Les Belles Lettres» nous a autorisés à reproduire à titre gracieux la traduction d'Albert Rivaud, 1925, rééd. 1970, *Timée*, du 33b au 34b (p. 84 du Bulletin No. 2), qu'elle soit ici remerciée.

Les lecteurs continuent à nous écrire... Merci à eux aussi. Nous réserverons une rubrique spéciale à leurs remarques dans le numéro 4.

## RENCONTRE AVEC LA STENOTYPISTE

*Nous lavons indiqué dans la Notice (bull. no. 1), le texte source à partir duquel s'effectue notre transcription est celui de la sténotypie.*

*A chaque étape de ce travail l'attention se porte, comme à une recherche des origines, sur ce premier état du texte. Ainsi, l'idée nous est-elle venue de rencontrer l'une de celles qui avait occupé cette place, selon nous privilégiée, de recueillir sur sa machine les paroles précieuses qui tombaient de la bouche du «grand homme» (cette nomination est d'elle).*

*Plusieurs sténotypistes ont eu l'occasion de se succéder au séminaire; Madame M., qui nous a reçus, n'y était pas en 1960-1961.*

*Nous sommes allés chez elle sans magnétophone et c'est donc de mémoire que nous transcrivons ici son témoignage. «C'était odieux» est l'expression qu'elle a employée elle-même pour donner globalement son sentiment.*

*Or, la tâche, d'un point de vue strictement technique, était facile. Le débit oral de Lacan était lent, les pauses fréquentes, les répétitions nombreuses et elle avait reçu pour instruction, non seulement de ne rien sauter, mais encore de ne rien modifier dans le compte rendu dactylographié de la bande.*

*De toute évidence, la difficulté était ailleurs.*

*Pour cerner les raisons de cette difficulté, la prudence s'impose. Certaines se dégagent au cours de l'entretien, d'autres participent peut-être d'une complexité de la même nature que celle du travail d'établissement du texte.*

*Une remarque cependant sera ici risquée. Il n'y a pas eu la sténotypiste de Lacan. Il ne semble pas que la place où elle s'est trouvée employée ait été suscitée par lui. Elle était pour ainsi dire au seuil d'un passage dont on ne peut douter que l'issue ait déplu à Lacan.*

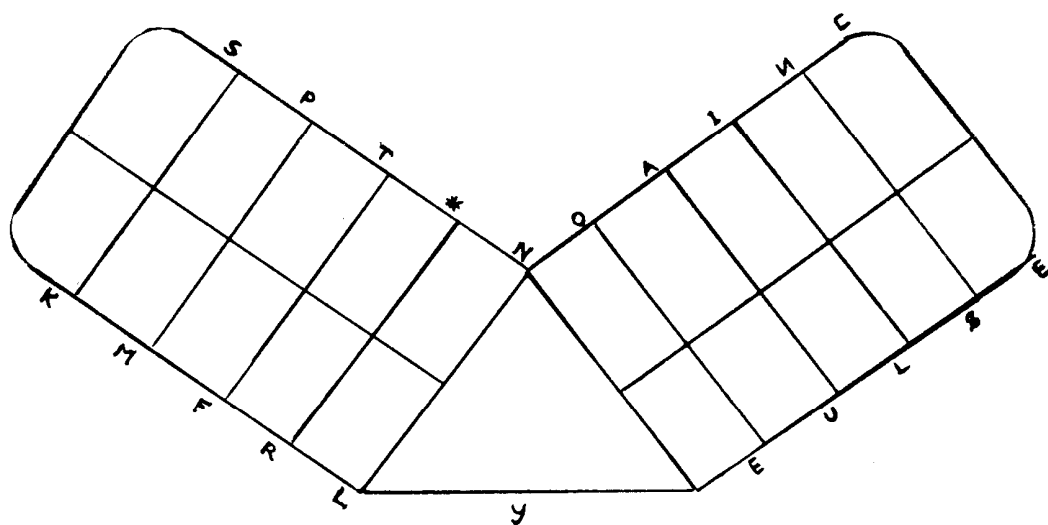
*- Pour moi, le séminaire de Lacan, c'était odieux parce que je ne comprenais pas.*

*Madame M. a manifesté tout d'abord un léger étonnement. En quoi la sténotypie pouvait-elle bien intéresser les trois personnes représentant stécriture ? La machine ? La sténotypiste ?*

*- La machine ?*

*- Ah, si j'avais su votre intérêt pour la machine, j'aurais cherché s'il me restait quelque part un bout de bande du séminaire. Je peux cependant vous montrer comment cela fonctionne, je vous note les correspondances des touches et des lettres, c'est extrêmement simple. Vous voyez dix touches de chaque côté, au milieu le Y. Chaque touche représente une lettre: en tout vingt et un caractères. A gauche, les consonnes, à droite les voyelles et les consonnes finales.*

*La machine, la sténotype présentée, est d'un modèle ancien, avec les touches en ivoire. Sa taille est inférieure à celle d'une machine à écrire portative; les caractères viennent s'inscrire sur un rouleau de papier semblable à celui d'une machine à calculer.*



SK = CH

S=S - Z

K = K

P = P - B

F = F - V

T = T - D

M = M

R = R

N = N

L = L

O, A, I,

E, U

L = L - R

§ = S - Z - F - V

∕ = N

⌈ = K + E final

E = é

} consonnes finales

Y = diphtongue - J

\* = ponctuation, h aspiré

K\* = virgule

P\* = point

*Nous lisons à Madame M. la première phrase de la page 85 de ce bulletin, elle produit la bande suivante :*

PT	UM	UN	un
	IL	PTI	petit
T	A M	TAN	temps
I *	A	DA	d'ar-
K	E	RE	rêt
K *	A	,	,
F	A M	A	a
TF	U	VAN	vant
F	E L	DVOU	de vous
	A H	FER	faire
T K	E H	AN	en-
T	A H	TRE	trer
		DAN	dans
	L A	LA	la
K	R A H D	GRAND	grande
	E	E	é-
	M I C	NIG	nig-
M	L A	M	me
T		DLA	de l'a-
	F U L	MOUR	mour
M		D	de
T	A M	TRANS	trans-
T K	E L	FER	fert.
F			
*			
*			
*			

*L'étape de décodage que nous proposons ici en regard, nécessaire au non-initié, reste en jàit implicite pour une sténotypiste. De la bande à la dactylographie, le passage est le fait d'un automatisme que n'importe quelle sténotypiste peut effectuer (enfin, presque... car chacune ajoute quelques conventions personnelles, en particulier pour l'utilisation de l'astérisque).*

*- La sténotypiste?*

- Vous le voyez, faire de la sténotypie, c'est enregistrer des sons avec une machine. Quand j'écoute un texte qui me passionne, je suis tellement prise que je peux même oublier que je suis en train de le taper. Si l'on ne comprend pas le texte, on se trouve réduit à n'être qu'un simple exécutant. Je vais vous dire quelque chose qui risque de vous paraître très choquant à vous: Eh bien, ce qu'il disait n'était pas toujours nouveau; seulement, l'auditoire était suspendu à tout ce qui allait tomber de sa bouche; c'est cet effet-là qui faisait la portée de ce qu'il disait. Il y avait, de la part de l'auditoire une chaleur, une attente - vous le savez mieux que moi - les effets que cela pouvait produire pour ses analysants ou d'autres, je ne les conteste pas... mais il y avait ce que j'appelle l'aura du grand homme.

Cela m'évoque... en 1958... j'étais au Conseil constitutionnel lorsqu'il s'agissait de modifier la Constitution. Il y avait la salle, il y avait Paul Reynaud, des personnages importants. Et lorsque de Gaulle est entré - et la grandeur n'était pas seulement une question de centimètres - les autres tout à coup sont devenus tout petits, ils semblaient être des enfants.

VI

Cela se produit de par l'aura du grand homme; quelque chose passe dans le discours oral, dans la fascination de l'auditoire, qui ne peut d'aucune façon se transmettre par l'écrit, l'affect - même si les lacaniens n'aiment pas employer ce mot.

Il disait bien que la vérité est un mi-dire, cela je l'ai retenu. Je dis que je ne comprenais rien mais ce n'est pas tout à fait vrai. Les grands orateurs, les grands tribuns dont le discours soulève les foules, il arrive que lorsqu'on lit ce qu'ils ont dit, on se trouve très déçu: les discours de Mirabeau par exemple.

J'ai eu à sténotyper le discours de quelqu'un que je trouvais vraiment intéressant, j'étais très séduite, et quand j'ai tapé la bande, je n'ai rien retrouvé de cela, c'était complètement plat. Les phrases n'étaient pas construites, même pas terminées, tout était à reprendre.

Il y a aussi les discours de certains hauts fonctionnaires. Ils ont appris dans les Grandes Écoles à parler en public; ils n'ont pas besoin de lire et cependant ce qu'ils disent est déjà complètement de l'écrit; c'est du bon français, rien n'y est à reprendre.

- *Et le séminaire de Lacan ?*

- J'avais reçu comme instruction de ne rien sauter et de tout prendre exactement comme il le disait. Évidemment, lorsqu'il répétait trois fois le même mot, je ne le notais pas trois fois... enfin, cela dépend, il y a des répétitions qui sont voulues.

Lorsque je dactylographiais la bande je remettais en bon français: « ce n'est pas » par exemple, au lieu de « c'est pas ». Mais tout compte fait, la consigne que j'avais reçue était bien fondée, il employait parfois le langage familier comme une forme de préciosité. Remettre en français cela n'est rien. L'important, c'est que le texte était ambigu. Un cas pouvait se présenter à certains moments avec le phonème é (E final sur la machine) : fallait-il l'écrire « et », « est » ou « ait » ? Là c'est un problème de transcription. Il n'y a que Lacan qui aurait pu dire comment il fallait l'orthographier. Vous devez rencontrer ce problème vous aussi. Les phonèmes étaient le seul texte original. Je ne pouvais être qu'un mauvais exécutant. Une sténotypiste n'est là que pour enregistrer l'oral, j'avais le sentiment de ne pas pouvoir faire beaucoup mieux qu'une machine; ce que je remettais était inévitablement mauvais et c'est cela qui me mettait en rage.

- *Pourtant, du point de vue du public, vous étiez dans la proximité du grand homme...*

- Je sais, il suffisait que j'arrive au milieu de la foule et que je dise : « Je suis la sténotypiste », et tout le monde s'écartait pour me laisser passer.

Personne ne voulait y aller. Il n'y a qu'une cinquantaine de sténotypistes sur Paris et tout le monde disait : surtout ne va pas là, il parle chinois!

Evidemment du point de vue technique, c'était extrêmement facile... quand vous pensez qu'une sténotypiste peut être amenée à des vitesses de pointe de 240 mots par minute. Là, pour deux heures, cela faisait tout au plus une vingtaine de pages, onze parfois, alors que pour un congrès on a très vite quatre cents pages...

Il y avait cependant les mots étrangers. Mais je pratique plusieurs langues, l'allemand entre autres... enfin, quelquefois il employait des mots japonais ou hébreux, mais, prononcé lentement, un mot étranger peut être noté phonétiquement.

Je n'avais donc qu'un rôle de machine, vous comprenez, c'est comme un ouvrier qui travaille sur une chaîne, je ne pouvais pas avoir une vue d'ensemble sur l'œuvre et j'étais un mauvais exécutant. Lacan ne m'a jamais adressé la parole, une fois seulement à un congrès. Parlant de la sténotypiste, il a dit un jour « la tapeuse ». En ce qui me concerne je n'avais à faire qu'à la trésorière.

VII



- *Quand il y a eu les magnétophones, vous avez continué votre travail...*

- La machine venait à mon secours, je demandais qu'on me remette la bande justement pour préciser un mot qui manquait quand le brouhaha m'avait empêchée d'entendre. Le public fumait et toussait, cela me faisait souvent manquer un mot. Dans le temps d'hésitation, les trois mots qui suivent sont flous. Dans un discours classique, politique par exemple, vous pouvez facilement les reconstituer... ou bien, récemment j'ai eu à taper, pour une société de chasse, un discours sur l'élevage du gibier : un vrai plaisir! Dans le cas du séminaire de Lacan, ce n'était pas possible, je laissais un blanc, j'indiquais la lacune.

- *Considérez-vous le résultat de votre travail comme étant le texte?*

- Oui et non. Ce que je notais, c'est exactement ce qu'il disait mais... *The texte... il y a ce que publie Monsieur Miller... écrire tout cela, quel travail, comme cela doit être pénible!*

- *Pensez-vous que Lacan le lisait, car on pourrait imaginer que ce passage de ce qu'il disait à la dactylographie l'aurait intéressé?*

- Je ne le sais absolument pas. Que dit-il d'ailleurs de l'édition? poubellication! *Le lecteur pourra être étonné comme nous de ces paroles.*

*Celle qui avait cette place de métamorphoser les sons en lettres codées dit la chose odieuse; l'éclat de l'or se transforme dans l'exécution de la tâche, la perte est irrémédiable.*

*La place du transcripteur est là inévitablement à la suite. En lustrer le brillant n'évite pas la calamité du texte.*

*stécriture. VIII*

## LA RÈGLE DU JEU

### ET L'OBJET *a*

Alcibiade est celui qui a changé la règle du jeu du *Banquet*. ce n'est pas de l'Amour qu'il fera l'éloge mais de son voisin, Socrate. Avec sa *confession publique* se développe une gêne étrange. C'est au moment de l'entrée fracassante d'Alcibiade dans *le Banquet* et lorsque Jacques Lacan présente ce que va être le discours du nouveau venu, qu'il évoque *l'objet a* du *fantasme* et pour le définir renvoie au séminaire sur *le Désir et son Interprétation*<sup>1</sup>. Il s'agit du passage où Dalio - montrant son orchestrion de limonaire<sup>2</sup>, puis s'effaçant en rougissant - manifeste son embarras. Quelle est cette gêne, quel est cet embarras si bien interprété par Dalio dans le film? Et comment cette vérité du jeu de l'acteur a-t-elle pu être rendue?

C'est en renvoyant à cette scène que Lacan va donner à voir comment il cerne cet objet. Et c'est quelques lignes plus loin que, pour la première fois dans son enseignement, il va faire référence à *l'agalma* pour le décrire. Venons-en au texte du film.

Un jeune aviateur, André Jurieu, vient de battre un record et, dans la fièvre de l'arrivée, il est sollicité pour une interview. Mais, à ce moment-là, il ne peut que dire son dépit car la femme pour laquelle il a remporté son succès n'est pas présente pour l'accueillir.

Cette femme, Christine, mariée au marquis Robert de la Chesnaye, est une aristocrate autrichienne, fidèle à son mari, et que les déclarations d'André Jurieu dérangent plus qu'elles ne la touchent.

Robert de la Chesnaye, lui, est un collectionneur; il est infidèle, mais impressionné par la confiance de sa femme, qu'il néglige d'ailleurs, il décide de rompre avec sa maîtresse.

Il y a le personnage d'Octave, personnage central interprété par Jean Renoir, qui est le trait d'union entre ce « monde » et le personnel domestique. Il est l'ami d'enfance et le protecteur de Christine, mais a des relations plus que cordiales avec Lisette, la femme de chambre de la marquise. Dans la tradition du théâtre de Marivaux, qui donne la trame du film, toute une intrigue, parallèlement à celle des maîtres, se joue parmi les domestiques: Lisette, son mari Schumacher, le garde-chasse, et Marceau le braconnier devenu domestique.

Deux points sont importants

- La découverte par Christine de la liaison de son mari dans une scène remarquable où on la voit en gros plan regarder à la jumelle (Octave est en arrière plan) et apercevoir le marquis dans les bras de sa maîtresse Geneviève. Renoir 1. Séminaire inédit, séance du 18 décembre 1958.

3. C'est Renoir qui nomme ainsi la pièce de collection montrée dans le film; cf. Jean Renoir, «Entretiens et propos», *Les Cahiers du cinéma*, Ed. de L'Étoile, 1979, p. 121, où il commente avec Dalio cette scène. Le limonaire est un orgue de barbarie, du nom de l'inventeur (1906).

pense que cette scène est le centre du film car, à partir de là, le comportement de Christine bascule, entraînant avec elle les autres personnages : elle était une femme fidèle et attachée à son mari, elle se met à « aimer dans tous les sens », s'isolant avec de Saint-Aubin puis déclarant en l'espace de quelques minutes son amour à André Jurieu puis à Octave.

- La fête décidée en l'honneur d'André Jurieu pendant laquelle la Danse macabre est le signal d'un changement de rythme dans le film. Poursuites, déclarations, affrontements, bagarres qui se termineront par la mort d'André Jurieu, tué par Schumacher, à la suite d'une méprise.

Ce film, très mal reçu à sa sortie (7 juillet 1939), censuré même, est devenu un classique pour les jeunes cinéastes. Il est présenté comme une charnière dans l'œuvre de Renoir. Une nouvelle époque commence : celle du cinéma d'auteur. Venons-en au fameux plan du limonaire.

C'est durant la fête, juste après la Danse macabre, que se situe la présentation, par le marquis de la Chesnaye, de son limonaire.

Elle est annoncée par un bref échange entre Berthelin, un invité, et Robert. Berthelin s'approche du marquis et lui dit : « On a besoin de vous. ROBERT. - C'est le grand moment. BERTHELIN. -

C'est le moment où ça se prépare. »

Après deux ou trois plans, voici ce qu'indique le scénario : « Le rideau se ferme. Robert reste seul en scène. Plan rapproché dans l'axe, légère contreplongée. Plan moyen de Robert ému qui sourit. Il a le trac, mais il est fier. ROBERT. - Mes chers amis, je vais avoir le plaisir de vous présenter ma dernière acquisition. Et... elle est l'aboutissement de ma carrière de collectionneur d'instruments musicaux et mécaniques. Je crois que la chose vous plaira... Je vous laisse juges! (*Rires*) Un!

Le rideau s'ouvre<sup>3</sup>. Le limonaire à trois personnages apparaît. Cris d'admiration. ROBERT. -

Deux! Air du limonaire alors que les ampoules s'allument



4. Il existe, à la Bibliothèque du Centre Beaubourg, une photo qui montre Dalio sur le côté, le rideau est à moitié entrouvert et laisse apercevoir une partie du limonaire. Nous n'avons pas pu la faire reproduire.

(*musique*), Robert bat la mesure et va se mettre à gauche 3/4 dos, puis s'accoude à l'instrument. »a Ceci est le texte du script. Dans le film, Dalio ne s'accoude pas à l'instrument. Il s'efface en même temps que le rideau s'ouvre et qu'apparaît le limonaire. Après un claquement de doigts et une pirouette, il dit : *Musique* et l'orchestration se met à jouer.



Les seuls mots qui sont prononcés à ce moment-là, après la présentation à l'auditoire sont : Un pour l'ouverture du rideau et *Deux* pour les lumières et la musique.

Ensuite il y a un plan rapproché-poitrine où on le voit avec un sourire pincé, très gêné. Puis il sort son mouchoir et s'essuie la bouche. « Il est fier de son succès. La musique s'achève. Le limonaire détraqué continue sa ritournelle. »s

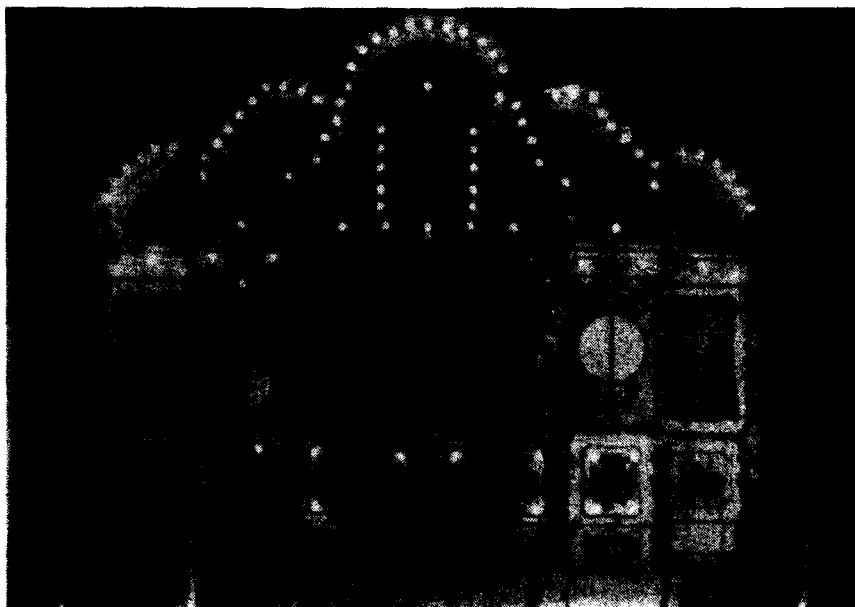
Là encore, une petite différence, dans le film la fierté est très mélangée d'une certaine honte.

Lorsque Renoir parle de la façon dont il a tourné *La Règle du Jeu*, il dit qu'il a beaucoup improvisé: « Les acteurs sont aussi les auteurs d'un film. » Il écrit un scénario auquel il ne s'attache que de loin, laissant aux personnages la liberté de modifier le texte suivant leurs propres réactions. Il pense que ces réactions sont toujours bonnes. Il ne leur demandait rien de précis, il ne les enfermait pas dans un cadre : il leur suggérait le plan, ensuite les plaçait dans la situation d'avoir à se dépasser, d'avoir à donner le meilleur d'eux-mêmes et pour cela il laissait libre cours à leur invention.

Ce personnage, créé par Dalio, du marquis de la Chesnaye, est voulu par Renoir différent de ce qu'on peut imaginer pour un marquis. Il prend la contrepartie de la convention : les cheveux frisés, un air oriental, fils d'une mère juive. Ce type d'aristocrate, peu conventionnel, Renoir dit l'avoir rencontré plusieurs fois. Il tient toujours à s'appuyer sur sa mémoire et n'invente rien. plais, à partir du moment où il a donné les traits principaux du personnage à son interprète, il se laisse guider par les réactions de l'acteur : « Tu n'as pas de but dans la vie et je

4. Cf L'A rapt-Scène, no. 52, 1965, découpage de *La Règle du Jeu*, par Philippe Esnault. *S. Ihid.*

XI



Ce limonaire géant est une pièce de collection  
que Renoir avait fait venir d'Allemagne à grands frais.

crois que c'est cela qui nous a fantastiquement aidés. »<sup>6</sup> Robert de la Chesnaye ne sait pas si ce qu'il y a d'important dans la vie, ce sont ses jouets mécaniques, ses poupées, son orchestron de limonaire, les femmes ou l'amitié.

Le plan du limonaire avait été extrêmement difficile à réaliser. Il a été recommencé de très nombreuses fois. Il ne pouvait pas être improvisé et voilà comment son interprète en parle : « Nous, acteurs, on a souvent besoin de mots, tu comprends, pour nous équilibrer un peu. Par paresse, parce que nous manquons de courage ; ça nous sert de béquilles, les mots, on sait quoi faire de nos mains, de nos jambes, de nos yeux. Mais là tout d'un coup, être surpris, il faut une naïveté ou du génie... comme je n'ai pas de génie... » Mais Renoir lui répond qu'il en a, du génie - de ce plan, il dit que c'est le meilleur qu'il ait fait de sa vie.

Voici comment Lacan présente le personnage de Dalio qu'il qualifie de vieux personnage « ... c'est un collectionneur d'objets et plus spécialement de boîtes à musique. Rappelez-vous, si vous vous souvenez encore de ce film, du moment où Dalio découvre devant une assistance nombreuse sa dernière découverte. une plus spécialement belle boîte à musique. A ce moment-là le personnage littéralement est dans cette position que nous pourrions appeler et que nous devons appeler exactement celle de la *pudeur*, *il rougit*, *il s'efface*, *il disparaît*, *il est très gêné*... nous nous trouvons là à ce niveau, à ce point d'oscillation que nous saisissons qui se manifeste à l'extrême dans cette passion pour l'objet du collectionneur. C'est une des formes de *l'objet du désir*. Ce que le sujet montre ne serait rien d'autre que le point majeur le plus intime de lui-même. Ce qui est supporté par cet objet, c'est justement ce qu'il ne peut dévoiler, fût-ce à lui-même. »<sup>7</sup>

Quelqu'un me racontait récemment que, visitant un collectionneur, il s'approchait d'une vitrine où étaient exposés les objets les plus précieux de sa collection, prêt à regarder et admirer ce qui était là, semblait-il, exposé à la vue. Il s'est 6. *Les Cahiers du cinéma* (déjà cité).

7. Séminaire inédit (déjà cité), cf. note 1.

XII

trouvé tout surpris par la demande de son hôte qui le priait de ne pas regarder; en effet, cette vitrine exerçait sur lui une vive fascination et paraissait véritablement faite pour attirer le regard.

Quels étaient les sentiments de ce collectionneur? Était-ce de la pudeur, de la coquetterie? Peut-être pressentait-il la gêne qu'il ressentirait si un autre regard se posait sur ses précieux objets, mais peut-être était-ce aussi une façon de provoquer plus sûrement l'admiration.

Revenons à la gêne que ressent Dalio au moment où il est là devant l'apparition de cet objet qui est la merveille de sa collection - il dit qu'elle provient du fait qu'il n'a pas de mot qui lui servirait de support. C'est donc à partir de cette situation donnée qu'il semble avoir véritablement créé le comportement de son personnage devant le limonaire. C'est un grand moment. Robert est très fier et tout d'un coup, devant tous ces regards dont il avait sollicité l'admiration, il est sans paroles et c'est comme s'il avait montré une partie de lui-même qui aurait dû rester cachée. Ce qui en résulte c'est cette attitude de pantin qui cherche une contenance et qui ne la trouve qu'à se voiler une partie du visage avec son mouchoir.

Quel est cet objet qu'il souhaite tellement faire admirer par ses amis, mais dont il se rend compte que ces regards posés sur lui sont insupportables?

Quel est cet objet que le collectionneur demande à son visiteur de ne pas regarder ? Pourquoi? Cela ressemble tout à fait au sentiment soudain éprouvé devant le dévoilement d'un corps nu. Crainte et envie de voir et d'être vu se confondent. On peut imaginer qu'il ne peut supporter de voir les autres le regardant.

Cet objet, Lacan le nomme, c'est *l'objet a* du *fantasme*.

Il le compare à *l'agalma* contenu dans le silène, auquel il fait allusion à la fin du séminaire IX<sup>8</sup> et dont il parlera longuement dans le séminaire suivant; le silène hirsute, c'est ainsi qu'Alcibiade désigne Socrate : « ... mais à l'intérieur une fois qu'on l'a ouvert, de quelle quantité de sagesse il est plein... »<sup>9</sup>

Voici ce qu'en dit Rabelais dans le Prologue de *Gargantua*<sup>10</sup>. Il fait référence à ce passage du *Banquet*: « *Silènes estoient jadis petites boîtes, telles que voyons de present es boutiques des apothecaires, pinctes au-dessus de figures joyeuses et frivoles... mais au dedans l'on reservoit les fines drogues comme baulme, ambre gris... pierreries et aultres choses précieuses.* »

Et c'est bien dans le moment du dévoilement - ouverture des rideaux qui cachaient le limonaire et ouverture du silène qui laisse entrevoir « des figurines de dieux »<sup>11</sup> - que l'apparition de l'objet fait vaciller le sujet qui rougit, a un sourire gêné, est encombré de son corps, se voile le visage.

Alcibiade, lui aussi, dévoile le trouble qui le prend quand il entend Socrate 12 « Le coeur me bat... ses propos ... m'arrachent des larmes... il est le seul au monde vis-à-vis de qui j'aie éprouvé un sentiment dont la présence en moi pourrait sembler incroyable, celui de la honte vis-à-vis de quelqu'un... »

On peut ajouter que ce que dévoilent les silènes n'a rien à voir avec les figurines de dieux, comme l'objet *a* renvoie à autre chose que ce qui se montre. Lacan parlera dans le séminaire suivant du caractère fétiche de l'objet qui est toujours accentué.

8. Cf. *stécriture*, no. 3, p. 119.

9. *Le Banquet*, 216 d.

10. Rabelais, « Prologue », *Gargantua*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1965.

11. *Le Banquet*, 215 b.

12. Ibid., 216 a, b.

Ainsi Renoir a-t-il donné l'idée générale de ce plan du limonaire à Dalio qui, ne pouvant avoir recours à des mots pour le soutenir, a rendu avec le succès que l'on sait ce moment de vacillation où le sujet se sent projeté hors de lui. C'est dans la distance laissée par Renoir que peut se manifester ce qui ne pourrait pas se jouer, mais surgir à son insu.

JANINE GERMOND. XIV

## LE TRAVAIL DU TEXTE

Le mode de présentation de stécriture ne fait pas «livre». Ceci convient à la transcription critique comme tentative de déchiffrement. Les pages blanches, les marges invitent le lecteur à y intervenir activement, à se mettre à la tâche. Le déchiffrement se limite parfois à poser les questions mais nous sommes travaillés par le texte qui continue à s'élaborer car il y a comme une urgence à faire aboutir des réponses. Ainsi confirmons-nous, avec ce numéro 4 la raison du choix de méthode qui consiste à s'y mettre à plusieurs. Le nombre en dépasse largement les quelques personnes que nous pouvons nommer en ce qu'elles prêtent corps à nos sources.

- Nous avons fait grand usage de l'exemplaire du Commentaire sur Le *Banquet* établi par Monique Chollet.

- Le public des auditeurs est représenté pour nous par les notes manuscrites de C. Conté, N. Guillet, T. Parisot, F. Perrier. C'est grâce aux notes qu'il est possible de suppléer aux incertitudes de la sténotypie sans recourir à des suppositions.

- Nous avons pris conseil de J. Hébrard pour des recherches bibliographiques; de spécialistes de Platon : S. Huard et M. Narcy, pour des questions de traduction, et pour l'ethnologie de C. H. Pradelles de la Tour. Il nous semble en effet que la précision des références, le recours à la lettre même des textes cités reste le moyen le plus sûr pour lire ce dont Lacan parle.

Mais il reste que les choix que nous faisons, souvent discutables, sont toujours discutés. Nous soumettons de l'indécidable à d'autres collègues qui interviennent pour trancher nos débats. La rédaction des notes est faite par nous, par l'un, par l'autre, parfois en commun, une légère hétérogénéité peut s'y manifester, là n'est pas l'important.

Ce à quoi nous avons donné l'importance, c'est à distinguer les références assurées de celles qui ne sont que probables. Nous rendons compte de l'état de la question au moment où nous l'avons suspendue. De là viennent dans nos premiers bulletins des notes formulées comme des questions. Là s'offre une prise pour le travail du texte. Le relais s'est déjà fait, les lecteurs y concourent, aux questions arrivent déjà des éléments de réponse.

Ce qui s'était annoncé en note d'édition au numéro 2 comme rubrique « Errata ». remanié dans le numéro 3 comme remarques des lecteurs (*workingthrough*) trouve ici ce titre de *travail du* texte au sens où c'est d'être travaillés par lui que nous le fabriquons.

Aussi, sous ce même titre vont figurer:

- des citations de lettres de lecteurs soulevant et argumentant des points problématiques de la transcription
- nos réponses

III



- le nouvel état des questions à la suite des remarques diverses suscitées par le bulletin.

No. 1, p. 3, ligne 35

P. JULIEN.- *existant, absolue, incréée, incorruptible*: c'est la sphère qui est absolue et non le monde, pour Aristote.

*stécriture*. - Comme quoi une correction argumentée lève un contre-sens produit par une négligence d'orthographe ! ...

No. 1, p. 10, lignes 14, 28

P. JULIEN . - *two bodies ~ body*.

*stécriture*. - Nous avons écrit en effet *two body psychology* (et non la *two bodies' psychology*) en tant qu'opposée à la *one body's psychology* ainsi qu'est établie la référence à Balint dans l'édition du Seuil des *Écrits Techniques de Freud* (p. 229). C'est que nous nous sommes en cela fiés à la façon dont Lacan a établi cette référence (à Rickman cette fois) dans les *Écrits* (« La Chose freudienne », p. 429). L'argument n'est pas décisif car on trouve aussi dans les *Écrits*: *Two-boby psychology (sic)* (p. 304), épinglé là comme le mot d'ordre que Balint emprunte à Rickman. - Nous sommes à la recherche du texte de Rickman.

No. 1, p. 40, ligne 4

P. JULIEN . - « ... ce n'est pas dans le réel qu'il la place ». *stécriture*. - A ajouter aux variantes envisagées note 13. No. 1, p. 5, ligne 9

T. BEAUJIN . - 1) Proposition : « concernait la fonction de la beauté », au lieu de *concernant la fonction de la beauté*, facilite sans altérer, me semble-t-il la lecture, en fournissant un verbe au sujet de la subordonnée *que le terme auquel nous nous sommes arrêtés*. - 2) Les parenthèses qui suivent induisent à penser que l'antécédent de *que provisoirement je vous prie, à titre d'hypothèse, de tenir pour amenant...* serait *la fonction de la beauté*. Or, n'est-ce pas plutôt la Schwärmerei platonicienne? (vu la suite). Et ceci est une question. Si c'était le cas, peut-être un point virgule après *la fonction de la beauté* suffirait-il?

*stécriture*. - Cette question attend une réponse. No. 2, p. 46, citation en épigraphe et note 1

Cette citation est établie avec une erreur sur le verbe qui n'est pas *diaplassG* mais *diplasiázô*. On nous conseille de traduire *mania* par *folie ou folle passion* plutôt que par *délire*.

*Un désir redoublé est de l'amour*

*Mais l'amour redoublé devient folle passion.*

Cette phrase est attribuée à Prodicos, selon Dover (*Homosexualité grecque*, p. 61) : « Prodicos à la fin du Ve siècle définit l'erôs comme un « désir redoublé » en utilisant pour « désir » le terme très général *d'epithunia* (à quoi correspond le verbe *epithuniein*) et ajoute que cet « erôs redoublé est une folie », Prodicos B 7. » Nous n'avons toutefois pas eu en mains d'édition qui nous permette de vérifier le texte grec de cette citation.

#### IV

On trouve la même référence, Prodicos B 7, dans une doxographie : Stobée, *Florilège I V* 20.60, sous le titre: « Précepte de modération », avec la traduction suivante

*Doublez le désir et vous aurez la passion Doublez la passion et vous aurez le délire.*

Mais cette traduction ne donne pas la distinction du verbe être et du verbe devenir. Or justement, dans *Protagoras* 340 b, la question est posée à Prodicos qui est un sophiste contemporain de Socrate: *Te semble-t-il que le devenir soit identique à l'être ou qu'ils soient différents?*- *Mais différents parbleu!*répondit Prodicos. Il semblait réputé comme le plus expert des sophistes à établir des distinctions entre les termes et figure à ce titre ou est cité allusivement dans nombre de dialogues de Platon et même dans *le Banquet*, au 177 b, pour son éloge d'Héraklès.

Lacan le nomme dans cette séance du 7 décembre (2, p. 54) à propos des questions qui se sont posées sur les maîtres de Platon en isologie à la suite du fameux *Pausaniou... pausamenou*. L. Robin dit, dans sa Notice p. XLII, qu'on a pensé que Prodicos, dont il a latinisé le nom en le traduisant, pourrait être la source du discours de Pausanias, mais il conteste cette thèse, la distinction des deux amours développée par Pausanias étant analyse de faits et non de sens des mots...

No. 2, p. 56, note 19

La traduction que nous avons proposée de l'adjectif *pausanias* serait une erreur (induite par le dictionnaire Bailly). *Pausanias* signifierait plutôt: *qui apaise l'ennui ou la tristesse* (et non *la douleur*). Le jeu de mots sur le nom de *Pausanias* en devient plus amusant.

No. 2, p. 59, dernière ligne et note 2

*Chicanalyse* commenté en note 2 n'était qu'une supposition. Le mot d'Aragon est: *s.vchanalisse*.

Avec le plus grand sérieux il se trouve des particuliers qui pour faire valoir leur romantisme de chevet prétendent que le digne pisseur de copie bien que n'ayant pu lire Freud a eu, comment dirais-je, le pressentiment de la sychanalisse, et tel est le génie de Prou, comme on prononce à droite. » (Louis Aragon, *Traité du Style*, Gallimard 1928, réédition coll. « L'imaginaire », Gallimard 1980, p. 148.)

No. 3, p. 88, note 6

J.-P. LAUMIER . - En réponse à la question (?) de la note 6 : il s'agit de Robert Graves, *Les mythes grecs*. collection « Pluriel », Fayard, tome 2, note 3, p. 11, 12. *stécriture*. - Nous avons trouvé le même ouvrage aux éditions Fayard, traduit de l'anglais par Mounir Hafez, 1967. *Greeks Myths* a été publié à Londres, chez Cassel & Co. Ltd, en 1958. Voici le passage en question (p. 299) « Œdipe était-il un envahisseur de Thèbes au XI le siècle qui supprima l'ancien culte de la déesse et fit une réforme du calendrier? Dans l'ancien système, le nouveau roi, bien qu'il fût étranger, avait été, théoriquement, le fils du vieux roi qu'il tuait et dont il épousait la veuve; les envahisseurs patriarcaux, interprétant mal cette coutume, considérèrent qu'il s'agissait d'un parricide et d'un inceste. La théorie freudienne selon laquelle le complexe d'Œdipe est un instinct commun à tous les hommes a pris sa source dans cette anecdote inexacte; Plutarque, lorsqu'il rapporte (Isis et Osiris 32) que l'hippopotame tua son père et viola

V

sa mère n'a jamais prétendu que les hommes avaient un complexe de l'hippopotame. »

Et voici le passage de Plutarque

«Ainsi à Saïs, dans le vestibule du temple d'Athéna, on voyait gravé un enfant, un vieillard, puis un épervier, un poisson ensuite et en tout dernier lieu un hippopotame. Et cette suite de figures symboliquement voulait dire: «O vous qui naissez et vous qui mourrez, Dieu a en haine la violence impudente, car l'enfant est l'image de la naissance, et le vieillard celle de la dissolution. » Les Égyptiens, en effet, pour écrire le mot Dieu, dessinaient un épervier; la haine était symbolisée par un poisson à cause de la mer, comme nous l'avons dit, et l'hippopotame représentait la violence impudente, car on dit que cet animal, après avoir tué son père, fait violence à sa mère et s'accouple avec elle. »

(Plutarque, *Isis et Osiris*, traduction nouvelle avec Avant-propos, Prolégomènes et notes par Mario Meunier, Condé-sur-Noireau, Guy Trédaniel Éditions de la Maisnie, 1979, p. 113.)

Précisions bibliographiques

Parménide, *Le Poème...*, présenté par Jean Beaufret (cité no. 2, p. 47, n. 4), vient d'être réédité aux PUF, collection « épiméthée », mars 1984.

. Russel, Bertrand, 1959, *Wisdom of the West; a historical survey of Western philosophy in its social and political setting*, New York, Doubleday, 320 p., ill.

[On trouve le même titre, la même année, dans une édition londonienne:

] ...

London, Macdonald, 320 p., ill. [et une réédition américaine en 1966: ] ... Greenwich, Conn., Fawcett Publications, 416 p., ill.

[La traduction française date de 1961 : ]

Russel, Bertrand, 1961, *L'aventure de la pensée occidentale. Une étude historique de la philosophie occidentale dans son cadre politique et social*, trad. Claude Saunier, Paris, Hachette, 320 p., ill. (cité no. 2, p. 63).

VI

422

## EPAINOS ENCOMION\*

A plusieurs reprises Lacan indique une distinction à marquer entre ces deux termes. Une première fois (sém. 111) il commence par se tromper: « [L'éloge de l'amour doit s'appeler d'un nom.] Est-ce *encômion* ? Est-ce *epainesis* ? Je vous passe tout ceci qui a son intérêt mais qui est secondaire. » Erreur qu'il corrige au séminaire suivant lors de son commentaire du discours de Pausanias: « Je ne sais pas pourquoi la dernière fois j'ai fait le mot *epainesis* avec *epainein*. La louange de l'amour c'est *epainos*. » Puis au séminaire VIII, commentant le discours de Socrate: « Je vous l'ai dit en passant, ces deux termes ne sont pas équivalents. Je n'ai pas voulu m'arrêter à leur différence qui nous aurait entraînés dans une distinction un peu excentrique. » Et cela ne s'arrête pas là, cette distinction appelée puis repoussée deux fois revient au séminaire XI où, après l'arrivée d'Alcibiade, Lacan commente l'échange entre Eryximaque et Alcibiade, au cours duquel il s'agit d'informer le nouveau venu des règles que les buveurs se sont données: « Je vous ai dit que je ne voulais pas entrer jusqu'à présent sur cette différence de l'*epainos* et de l'*encômion*. Nous y viendrons quand même pourtant entraînés par la force des choses. » Au cours de ce séminaire il indiquera en effet la fonction de l'*epainos* en tant que rituelle (ainsi qu'il produira la référence à Aristote) et la fonction de l'*epainos* en tant qu'il a « cette fonction métaphorique, symbolique, d'exprimer quelque chose qui, de l'un à l'autre [des convives] a une certaine fonction de métaphore de l'amour ».

*Epainos*, *encômion*. De quoi s'agit-il?

Léon Robin, dans sa notice (p. XXXI)t, informe que l'*encômion* était de tradition, et dans son sens primitif, un hommage (chanté), une célébration de louanges des dieux et des héros à l'occasion d'un banquet. Puis l'*encômion* est passé du domaine du lyrisme à celui de la rhétorique (avec Aristote).

A l'époque du *Banquet*, *encômion* est à entendre, semble-t-il, non plus dans son sens primitif, mais pas encore dans le sens que lui donne son insertion dans la *Rhétorique*. Aussi bien, Léon Robin l'aurait-il traduit par panégyrique dans l'acception que ce terme a acquis de son passage au français si ce mot n'avait existé en grec avec une autre inflexion. D'une façon générale, L. Robin semble se tenir en conséquence à une traduction où *encômion* est rendu par « chanter les louanges » et *epainos* par « faire l'éloge ».

\* Les mots *encômion*, *epainesis*, *epainein* et *epainos* revenant fréquemment dans le texte. nous avons pris le parti de les composer en italique seulement à la première rencontre. I. !e *Banquet*, « Les Belles Lettres », 1981.

Avec Aristote les deux termes acquièrent, semble-t-il, une définition précise qui les dégage de ce qui les rattachait à leur usage dans la tradition pour leur assigner des coordonnées propres au champ de la rhétorique.

On trouverait ainsi dans la *Rhétorique* (trad. Frédérique Dufour, « Les Belles Lettres », 1967) que l'encômion et l'epainos font partie d'un genre, opposé au délibératif et au judiciaire, dit épидictique et qui serait caractérisé (celui-là comme les autres) par le type d'auditeur lui correspondant. Ici l'auditeur est spectateur et n'a qu'à apprécier le talent de l'orateur « comme tous ceux qui assistent à une représentation dramatique ou à un jeu » (p. 44). Si ce qui est visé (le *lieu* le plus propre au genre) est la vertu, il n'en reste pas moins que le point de vue d'Aristote est essentiellement utilitaire et que c'est de ce point de vue qu'il propose les distinctions que nous retenons entre epainos et encômion. Ainsi au 1367b, 27 à 35: « L'éloge (epainos) est un discours qui met en lumière la grandeur d'une vertu. Il doit donc démontrer que les actions sont vertueuses. Le panégyrique (encômion) porte sur les actes (les circonstances concourent à la persuasion ; par exemple la noblesse et l'éducation: il est vraisemblable que, de parents bons, naissent des enfants bons et que le caractère réponde à l'éducation reçue). C'est pourquoi nous faisons le panégyrique (encômion) d'hommes qui ont agi. Les actes sont l'indice de *l'habitus* aussi pourrions-nous faire l'éloge (epainos) d'un homme qui n'aurait pas accompli de belles actions, si nous avions l'assurance qu'il est de caractère à en accomplir. »

Les définitions aristotéliennes des termes epainos et encômion viennent donc établir les deux pôles de la distinction que fait L. Robin: avec l'epainos on loue la *nature* de ce dont il s'agit, même si aucun acte ne l'a manifesté; avec l'encômion on célèbre de tels actes vertueux comme manifestation de la nature du sujet loué.

Quelque quarante années séparent l'établissement écrit du *Banquet* de la rédaction de la *Rhétorique*. Proche par le temps, il semble bien que ce qui, chez Aristote, se verrouille (quant au sens) dans le champ de la rhétorique était déjà dans « l'air du temps » au moment où s'est déroulé le récit.

Ainsi, si dans les propos de Phèdre (177b) qui donnent l'argument du *Banquet*, encômion et epainos sont employés l'un pour l'autre, Pausanias le premier introduit, sur la base de ce que « l'Amour n'est pas unique » (180 d) une distinction entre ce qu'il appelle « le mot d'ordre » (qui est de célébrer les louanges de l'amour - encômion) et l'éloge à faire (epainos) d'un certain amour « après avoir effectué la correction du sujet ».

C'est Agathon, élève de Gorgias ainsi que L. Robin le note, qui fait le plus clairement la distinction entre les termes: « J'estime en effet que tous ceux qui ont pris jusqu'ici la parole n'ont pas célébré la louange du dieu (encômion)... Or le seul procédé correct de l'éloge (epainos)... c'est d'expliquer quelle peut être la nature de l'agent dont il est question, pour produire les effets dont il est la cause. C'est de cette manière que, nous aussi, nous ferons bien de prononcer l'éloge de l'amour (epainos) » (194e à 195).

Socrate, pour sa part, ne désapprouve pas Agathon quant à cette distinction, il s'y conforme même dans l'exposé de Diotime (201 d e, 204cd). mais là n'est pas ce qui le préoccupe: « Bonsoir donc ! ce n'est plus en effet ma façon de célébrer (encômion) les louanges et je ne m'en tirerai pas.

Pourtant, s'il s'agit cette fois de vérités, je veux bien parler si vous le désirez, comme je sais et non pour rivaliser avec votre éloquence » (199a). Et en effet, après le discours d'Alcibiade, il lui dira (223 a) : « ... ne sois pas jaloux de ce garçon si je fais son éloge (epainos) : c'est que, vois-tu, j'ai furieusement envie de chanter ses louanges (encômion) ! »

VIII

A noter enfin, qu'à ce rendez-vous de la vérité, si l'on peut ainsi dire, qu'est l'arrivée d'Alcibiade, à ce tournant où l'enjeu de l'éloge se resserre sur son articulation vive, quand il ne s'agit plus de faire l'éloge (encômion) de l'amour, mais de son voisin (forme substituée que Lacan note comme fonction de métaphore), le texte platonicien n'offre plus d'occurrences d'encômion : *la louange de Socrate par Alcibiade se dit epainos*.

Ainsi donc, les définitions aristotéliciennes de l'epainos et de l'encômion ne se trouvent, en toute rigueur, chez aucun des personnages du *Banquet* (Agathon serait celui qui s'en approcherait le plus). A l'évidence, Socrate n'ignorait pas non plus les règles plus ou moins reçues de son temps sur « l'art du bien parler ». Mais l'éloquence n'est pas son propos: nous savons le reproche qu'il fait aux sophistes d'avoir forgé une méthode formelle indifférente quant à la vérité...

D'une façon générale (peut-être est-ce là un des aspects qui rend compte de l'insistance du sujet dans les propos de Lacan?) l'enjeu qui sous-tend la distinction de ces termes semble aller au-delà d'un simple débat sémantique. Il incarne des options philosophiques opposées et pourrait préfigurer le terrain sur lequel naîtra la doctrine aristotélicienne.

Mais revenons à la lecture que Lacan fait du *Banquet*. Il suit le texte ligne à ligne et note donc au passage qu'il y a quelque chose à dire sur la différence entre encômion et epainos. D'en relever un des aspects quant à l'enjeu philosophique me semble rendre compte, au moins partiellement, de l'intérêt qu'il y trouve.

Mais cela n'est pas tout. Lacan n'a pas manqué de noter que lorsque le genre (epainos) de louange a été choisi à l'arrivée d'Alcibiade, le ton change. Une gêne s'installe; une sorte de malaise soudain s'empare des personnages qui ne s'expliqueraient pas si la fonction de l'epainos était aussi réglée qu'il semblerait au premier abord: «Que me chantes-tu là? riposte Alcibiade : tu penses, Eryximaque, que je dois... Faut-il ainsi m'attaquer à cet homme et lui infliger, devant vous, le châtement promis? - Hé! mon garçon, quel est ton dessein? C'est avec l'intention de grossir la bouffonnerie, que tu vas me louer (epainos) ? » (214e).

La lecture que nous propose Lacan apporte ici du nouveau, tant en ce qui concerne la fonction de l'epainos que dans l'extension du genre que recouvre ce terme. Pour la première, nous l'avons noté, c'est la forme substituée faisant fonction de métaphore de l'amour. Pour le deuxième, à suivre le texte de près, cela va jusqu'à un véritable renversement de sens du terme epainos: «... comme si c'était là, à la fois une nécessité de la situation et aussi *implication du genre* (c'est moi qui souligne) que l'éloge [epainos] puisse en ses termes aller si loin que de faire rire de celui dont il va s'agir» (séminaire XI).

ALBERT FONTAINE.

## IX

## BON JOUR ET BEAU DÉSIR

Pour conclure son séminaire du 8 février 1961, Lacan construit, sur le modèle du bonjour grec moderne, un néologisme: *kalimeros*; l'alliance du jour au désir s'appuie sur le *Crawle* (ceci est examiné en note 23); nous prendrons ici le mot à mot: beau désir. Pourquoi cette alliance entre le beau et le désir? Quelques instants auparavant il parlait alors de «ce mystérieux éclat, de cet *himeros enargès* de ce brillant du désir dont nous parle Platon dans le *Phèdre* ». Or dans le *Phèdre*, là où il s'agit d'*himeros*, en quel sens peut-on parler de brillant du désir?

Avant d'y répondre, partons d'ailleurs: de l'*himeros enargès* de l'*Antigone* de Sophocle. Lacan avait en effet tout au long du séminaire de l'année précédente centré l'éthique de la psychanalyse sur la fonction du beau. Non pas le beau idéal, mais ce mystérieux éclat et ce brillant du désir chez et sur l'*erastès*, sans qu'il le voie ou le sache lui-même.

En ce séminaire Lacan annonce, commente et rappelle les paroles de Sophocle prononcées par le chœur (781 sq.)

Erôs toujours vainqueur

Erôs qui s'abat sur les troupeaux et reste éveillé la nuit  
sur les joues tendres de la jeune fille Tu erres par-delà les mers  
dans les demeures rustiques Ainsi le désir [*himeros*] triomphe, désir risible [*enargès*] sur les  
paupières de la fiancée en attente du lit nuptial. Parmi les maîtres du monde  
tu es présent dans les lois primordiales. Car, invincible, la div<sup>n</sup>e Aphrodite  
se joue de nous.

Or, l'année suivante, Lacan reprend cet effet de beauté du désir de l'*erastès* pour introduire le transfert, soit la métaphore de l'amour: cet éclat visible pour l'*erômenos* fait passer celui-ci en position d'*erastès*.

C'est sur ce point que Lacan se réfère au *Phèdre*. Il y a lu cette substitution qu'est le transfert.

«Erôs qui par les yeux distilles le désir» (Euripide, Hippolite, 525).

Dans le *Phèdre*, Platon souligne l'importance des yeux. Décrivant l'éveil de l'amour, il écrit: « Une fois reçue par la voie des yeux l'émanation de la beauté, l'initié, /artitelès/ s'échauffe» (251 b).

Qu'est-ce donc que cette

X

émanation? « Le voilà qui regarde dans la direction de la beauté du jeune garçon. De là provient un flot de particules, et c'est précisément pour cette raison que ce flot est appelé *himeros* (251 c). »

Ce nom *d'himeros*, souligne-t-il, pour le flot du courant, fut donné par Zeus alors qu'il aimait Ganymède (255 c) ? Et c'est alors qu'il explique la *substitution*. « Pareil au souffle, ou bien au son que des surfaces lisses et résistantes font rebondir et renvoient en sens inverse à son point de départ, ainsi le courant, qui est venu de la beauté, chemine en sens *inverse* par la voie des yeux vers le bel objet. »

Ainsi, « à son tour l'âme de l'aimé est maintenant pleine d'amour! Le voilà qui aime; mais quoi? Il en est bien en peine: Il ne sait même pas ce qu'il éprouve, il n'est pas davantage à même d'en rendre raison. C'est bien plutôt comme s'il avait d'un autre attrapé une ophtalmie: il n'est pas à même de rien alléguer qui l'explique; il ne se rend pas compte que dans son amant, comme dans un miroir, c'est lui-même qu'il voit » (255 d).

Mouvement d'aller et de retour: de *l'erastès* à *l'erômenos*, puis de *l'erômenos* à *l'erastès* selon un phénomène de réflexion optique: *comme dans un miroir, /hôsper d'en katoptrô/*.

Tel est le *kalimeros* ! Et Lacan de conclure en ce 8 février 1961 : « *Kalimeros, bon jour et beau désir de la réflexion !* »

PHILIPPE JULIEN.

XI



**AVERTISSEMENT, pour lire correctement :**  
**« Annexes , De ce que j’enseigne», page 399, il faut**  
**impérativement lire en « mode page » pour obtenir la**  
**juxtaposition des deux colonnes)**

(- La pagination est exactement celle du document source AFI,  
- Table des matières : p. 421 ou cliquer sur l’icône « explorateur de  
document »,  
- La « Leçon 1 » commence page 9.)

Jacques Lacan

S - L’identification 61-62 AFI

*Séminaire 1961-1962*

*Publication hors commerce Document interne à l’Association freudienne internationale et destiné à ses  
membres*

## **L’IDENTIFICATION**

Avertissement p 2

Tables des matières p 3 et 421

Début p 9

## Note liminaire

*Ce séminaire, l'un des plus importants de Lacan, a été tenu à un moment où l'hostilité à son enseignement avait atteint une intensité rarement dépassée; ceci tenait au fait que ceux qu'il gênait dans leur pratique affadie et ronronnante n'avaient pas encore totalement désespéré d'arriver à le faire taire, y compris certains parmi les plus importants de ses auditeurs du moment, d'où sans doute l'expression, à l'occasion, d'une lassitude dont Lacan n'a toujours fait part qu'exceptionnellement.*

*Je tiens à remercier ici tout particulièrement M. Michel Roussan qui a publié il y a quelques années une excellente version de ce séminaire et qui a accepté, avec beaucoup de gentillesse, que j'utilise pour cette édition la version qu'il avait donnée de la conférence faite par Lacan à l'Évolution psychiatrique le 23 janvier 1962, intitulée De ce que j'enseigne, et qui semble bien n'avoir pas été officiellement enregistrée. Michel Roussan propose en parallèle une version d'origine indéterminée et les notes de Claude Conté. Nous avons ajouté la traduction de quelques pages de C. S. Peirce concernant le cadran dont Lacan fait usage ainsi qu'une bibliographie très sommaire.*

Table des matières	
Note liminaire.....	7
Leçon 1 (15 novembre 1961).....	9
Leçon 2 (22 novembre 1961).....	23
Leçon 3 (29 novembre 1961).....	35
Leçon 4 (6 décembre 1961).....	47
Leçon 5 (13 décembre 1961).....	61
Leçon 6 (20 décembre 1961).....	71
Leçon 7 (10 janvier 1962) .....	87
Leçon 8 (17 janvier 1962).....	105
Leçon 9 (24 janvier 1962).....	121
Leçon 10 (21 février 1962).....	133
Leçon 11 (28 février 1962).....	145
Leçon 12 (7 mars 1962).....	159
Leçon 13 (14 mars 1962).....	175
Leçon 14 (21 mars 1962).....	189
Leçon 15 (28 mars 1962).....	203
Leçon 16 (4 avril 1962) .....	219
Leçon 17 (11 avril 1962) .....	231
Leçon 18 (2 mai 1962).....	253
Leçon 19 (9 mai 1962).....	279
Leçon 20 (16 mai 1962).....	291
Leçon 21 (23 mai 1962).....	301
Leçon 22 (30 mai 1962).....	313
Leçon 23 (6 juin 1962) .....	327
Leçon 24 (13 juin 1962).....	349
Leçon 25 (20 juin 1962) .....	367
Leçon 26 (27 juin 1962) .....	381
Annexes.....	399
De ce que j'enseigne (J. Lacan) .....	399
Le quadrant (C. S. Peirce).....	415
Bibliographie	
sommaire.....	419













L'identification, tel est [tels sont] cette année mon titre et mon sujet. C'est un bon titre, mais pas un sujet commode. je ne pense pas que vous ayez l'idée que ce soit une opération ou un processus très facile à concevoir. S'il est facile à constater, il serait peut-être néanmoins préférable, pour le bien constater, que nous fassions un petit effort pour le concevoir. Il est sûr que nous en avons rencontré assez d'effets pour nous en tenir au sommaire, je veux dire à des choses qui sont sensibles, même à notre expérience interne, pour que vous ayez un certain sentiment de ce que c'est. Cet effort de concevoir vous paraîtra, - du moins cette année, c'est-à-dire une année qui n'est pas la première de notre enseignement, sans aucun doute par les lieux -, les problèmes auxquels cet effort nous conduira, après coup justifié.

Nous allons faire aujourd'hui un tout premier petit pas dans ce sens. je vous demande pardon, cela va peut-être nous mener à faire ces efforts que l'on appelle à proprement parler de pensée. Cela ne nous arrivera pas souvent, à nous pas plus qu'aux autres.

L'identification, si nous la prenons pour titre, pour thème de notre propos, il convient que nous en parlions autrement que sous la forme, on peut dire mythique, sous laquelle je l'ai quittée l'année dernière. Il y avait quelque chose de cet ordre, de l'ordre de l'identification éminemment, qui était intéressé, vous vous souvenez, dans ce point où j'ai laissé mon propos l'année dernière, à savoir au niveau où, si je puis dire, la nappe humide à laquelle vous vous représentez les effets narcissiques qui cernent ce roc, ce qui restait émergé dans mon schéma,

### *L'identification*

ce roc auto-érotique dont le phallus symbolise l'émergence, île en somme battue par l'écume d'Aphrodite, fausse île puisque d'ailleurs aussi bien, comme celle où figure le *Protée* de Claudel, c'est une île sans amarre, une île qui s'en va à la dérive. Vous savez ce que c'est que le *Protée* de Claudel : c'est la tentative de compléter *l'Orestie* par la farce bouffonne qui dans la tragédie grecque obligatoirement la complète, et dont il ne nous reste dans toute la littérature que deux épaves de Sophocle, et un *Héraclès* d'Euripide, si mon souvenir est bon. Ce n'est pas sans intention que j'évoque cette référence à propos de cette façon dont, l'année dernière, mon discours sur le transfert se terminait sur cette image de l'identification. J'ai eu beau faire, je ne pouvais faire du beau pour marquer la barrière où le transfert trouve sa limite et son pivot. Sans aucun doute, ce n'était pas là la beauté dont je vous ai appris qu'elle est la limite du tragique, qu'elle est le point où la Chose insaisissable nous verse son euthanasie. Je n'embellis rien, quoiqu'on imagine à entendre quelquefois sur ce que j'enseigne quelques rumeurs, je ne vous fais pas la partie trop belle. Ils le savent, ceux qui ont autrefois écouté mon séminaire sur *l'Éthique*, celui où j'ai exactement abordé la fonction de cette barrière de la beauté sous la forme de l'agonie qu'exige de nous la Chose pour qu'on la joigne.

Voilà donc où se terminait *le Transfert* l'année dernière. Je vous l'ai indiqué, tous ceux qui assistaient aux journées provinciales d'octobre, je vous ai pointé, sans pouvoir vous dire plus, que c'était là une référence cachée dans un comique, qui est le point au-delà duquel je ne pouvais pousser plus loin ce que je visais dans une certaine expérience, indication, si je puis dire, qui est à retrouver dans le sens caché de ce qu'on pourrait appeler les cryptogrammes de ce séminaire, et dont après tout je ne désespère pas qu'un commentaire un jour le dégage et le mette en évidence, puisque aussi bien il m'est arrivé d'avoir ce témoignage qui, en cet endroit, est bon espoir. C'est que le séminaire de l'année avant dernière, celui sur *l'Éthique*, a été effectivement repris - et aux dires de ceux qui ont pu en lire le travail, avec un plein succès - par quelqu'un qui s'est donné la peine de le relire pour en résumer les éléments, nommément M. Safouan, et j'espère que peut-être ces choses pourront être mises assez vite à votre portée pour que puisse s'y enchaîner ce que je vais vous apporter cette année.

D'une année sautant sur la deuxième après elle, ceci peut vous sembler poser une question, voire regrettable comme un retard, cela n'est pas tout à fait fondé pourtant, et vous verrez que si vous reprenez la suite de mes séminaires depuis l'année 53, le premier sur *les Écrits techniques*, celui qui a suivi sur *Le Moi, la*

*Leçon du 15 novembre 1961*

*technique et la théorie freudiennes et psychanalytiques*, le troisième sur *Les Structures freudiennes de la psychose*, le quatrième sur *La Relation d'objet*, le cinquième sur *Les Formations de l'inconscient*, le sixième sur *Le Désir et son interprétation*, puis *L'Éthique*, *Le Transfert*, *L'Identification* auquel nous arrivons, en voici neuf. Vous pourrez facilement y retrouver une alternance, une pulsation. Vous verrez que de deux en deux domine alternativement la thématique du sujet et celle du signifiant, ce qui, étant donné que c'est par le signifiant, par l'élaboration de la fonction du symbolique que nous avons commencé, fait retomber cette année aussi sur le signifiant, puisque nous sommes en chiffre impair, encore que ce dont il s'agit doive être proprement dans l'identification le rapport du sujet au signifiant.

Cette identification donc, dont nous proposons de tenter de donner cette année une notion adéquate, sans doute l'analyse l'a rendue pour nous assez triviale, comme quelqu'un, qui m'est assez proche et m'entend fort bien, m'a dit: « Voici donc cette année ce que tu prends, l'identification », et ceci avec une moue: « l'explication à tout faire! ». Laissant percer du même coup quelque déception concernant en somme le fait que, de moi, on s'attendait plutôt à autre chose. Que cette personne se détrompe! Son attente, en effet, de me voir échapper au thème, si je puis dire, sera déçue, car j'espère bien le traiter, et j'espère aussi que sera dissoute la fatigue que ce thème lui suggère à l'avance. Je parlerai bien de l'identification même. Pour tout de suite préciser ce que j'entends par là, je dirai que quand on parle d'identification, ce à quoi on pense d'abord, c'est à l'autre à qui on s'identifie, et que la porte m'est facilement ouverte pour mettre l'accent, pour insister sur cette différence de l'autre à l'Autre, du petit autre au grand Autre, qui est un thème auquel je puis bien dire que vous êtes d'ores et déjà familiarisés. Ce n'est pas pourtant par ce biais que j'entends commencer. Je vais plutôt mettre l'accent sur ce qui, dans l'identification, se pose tout de suite comme identique, comme fondé dans la notion du même, et même, du même au même, avec tout ce que ceci soulève de difficultés.

Vous n'êtes pas sans savoir, même sans pouvoir assez vite repérer quelles difficultés, depuis toujours pour la pensée nous offre ceci, *A est A*; s'il l'est tant que ça, pourquoi le séparer de lui-même, pour si vite l'y replacer ?

Ce n'est pas là pur et simple jeu d'esprit. Dites-vous bien, par exemple, que dans la ligne d'un mouvement d'élaboration conceptuelle qui s'appelle le logicopositivisme, où tel ou tel peut s'efforcer de viser un certain but qui serait, par exemple, celui de ne poser de problème logique à moins qu'il n'ait un sens

### *L'identification*

repérable comme tel dans quelque expérience cruciale, il serait décidé à rejeter quoi que ce soit du problème logique qui ne puisse, en quelque sorte, offrir ce garant dernier, en disant que c'est un problème dépourvu de sens comme tel.

Il n'en reste pas moins que si Russell peut donner en ses *Principes mathématiques* une valeur à l'équation, à la mise à égalité de  $A = A$ , tel autre, Wittgenstein, s'y opposera en raison proprement d'impasses qui lui semblent en résulter au nom des principes de départ, et ce refus sera même apposé algébriquement, une telle égalité s'obligeant donc à un détour de notation pour trouver ce qui peut servir d'équivalent à la reconnaissance de l'identité *A est A*. Pour nous, nous allons - ceci étant posé que ce n'est pas du tout la voie du logico-positivisme qui nous paraît, en matière de logique, être d'aucune façon celle qui est justifiée - nous interroger, je veux dire au niveau d'une expérience de parole, celle à laquelle nous faisons confiance à travers ses équivoques, voire ses ambiguïtés, sur ce que nous pouvons aborder sous ce terme d'« identification ».

Vous n'êtes pas sans savoir qu'on observe dans l'ensemble des langues certains virages historiques assez généraux, voire universels pour qu'on puisse parler de syntaxes modernes en les opposant globalement aux syntaxes non pas archaïques, mais simplement anciennes, entendons des langues de ce qu'on appelle l'Antiquité. Ces sortes de virages généraux, je vous l'ai dit, sont de syntaxe. Il n'en est pas de même du lexique, où les choses sont beaucoup plus mouvantes; en quelque sorte, chaque langue apporte, par rapport à l'histoire générale du langage, des vacillations propres à son génie et qui les rendent, telle ou telle, plus propice à mettre en évidence l'histoire d'un sens.

C'est ainsi que nous pourrions nous arrêter à ce qui est le terme, ou substantifique notion du terme, de l'identité - dans identité, identification, il y a le terme latin *idem* -, et ce sera pour vous montrer que quelque expérience significative est supportée dans le terme français vulgaire, support de la même fonction signifiante, celui du même. Il semble en effet que ce soit le *em*, suffixe du *id* dans *idem*, ce en quoi nous trouvons opérer la fonction, je dirai, de radical dans l'évolution de l'indo-européen au niveau d'un certain nombre de langues italiques; cet *em* est ici redoublé, consonne antique qui se retrouve donc comme le résidu, le reliquat, le retour à une thématique primitive, mais non sans avoir recueilli au passage la phase intermédiaire de l'étymologie, positivement, de la naissance de ce même, qui est un *metipsum* familier latin, et même un *metipsissimum* du bas latin expressif, donc pousse à reconnaître dans quelle direction ici l'expérience nous suggère de chercher le sens de toute identité, au cœur de ce qui-12

se désigne par une sorte de redoublement de moi-même; ce moi-même étant, vous le voyez, déjà ce *metipsissimum*, une sorte d'au jour d'aujourd'hui dont nous ne nous apercevons pas, et qui est bien là dans le moi-même. C'est alors dans un *metipsissimum* que s'engouffrent, après le moi, le toi, le lui, le elle, le eux, le nous, le vous, et jusqu'au soi qui se trouve donc en français être un soi-même. Aussi nous voyons là en somme dans notre langue, une sorte d'indication d'un travail, d'une tendance significative spéciale, que vous me permettez de qualifier de *nihilisme*, pour autant qu'à cet acte, cette expérience du moi se réfère. Bien sûr, la chose n'aura d'intérêt qu'incidemment, si nous ne devons pas en retrouver d'autres traits où se révèle ce fait, cette différence nette et facile à repérer, si nous pensons qu'en grec, le autos du soi est celui qui sert à désigner aussi le même, de même qu'en allemand et en anglais, le *selbst* ou le *self* qui viendront à fonctionner pour désigner l'identité. Donc, cette espèce de métaphore permanente dans la locution française c'est, je crois, pas pour rien que nous la relevons ici, et que nous nous interrogeons.

Nous laisserons entrevoir qu'elle n'est peut-être pas sans rapport avec le fait, d'un bien autre niveau, que ce soit en français, je veux dire dans Descartes, qu'ait pu se penser l'être comme inhérent au sujet, sous un mode en somme que nous dirons assez captivant pour que, depuis que la formule a été proposée à la pensée, on puisse dire qu'une bonne part des efforts de la philosophie consiste à chercher à s'en dépêtrer, et de nos jours de façon de plus en plus ouverte, n'y ayant, si je puis dire, nulle thématique de philosophie qui ne commence à de rares exceptions, par tenter de surmonter ce fameux: « Je pense, donc je suis ». Je crois que ce n'est pas pour nous une mauvaise porte d'entrée, que ce « Je pense, donc je suis » marque le premier pas de notre recherche. Il est entendu que ce « Je pense, donc je suis » est dans la démarche de Descartes, je pensais vous l'indiquer en passant, mais je vous le dis tout de suite. Ce n'est pas un commentaire de Descartes que je puis d'aucune façon aujourd'hui tenter d'aborder, et je n'ai pas l'intention de le faire. Le « Je pense, donc je suis », bien sûr si vous vous reportez aux textes de Descartes est, tant dans le *Discours* que dans les *Méditations*, infiniment plus fluent, plus glissant, plus vacillant que sous cette espèce lapidaire où il se marque, autant dans votre mémoire que dans l'idée passive ou sûrement inadéquate que vous pouvez avoir du procès cartésien, comment ne serait-elle pas inadéquate, puisque aussi bien il n'est pas un commentateur qui s'accorde avec l'autre pour lui donner son exacte sinuosité ? C'est donc, non sans quelque arbitraire, et cependant avec suffisamment de

### *L'identification*

raisons, ce fait que, cette formule qui pour vous fait sens et est d'un poids qui dépasse sûrement l'attention que vous avez pu lui accorder jusqu'ici, je vais aujourd'hui m'y arrêter pour montrer une espèce d'introduction que nous pouvons y retrouver. Il s'agit pour nous, au point de l'élaboration où nous sommes parvenus, d'essayer d'articuler d'une façon plus précise ceci que nous avons déjà avancé plus d'une fois comme thèse, que *rien d'autre ne supporte l'idée traditionnelle philosophique d'un sujet, sinon l'existence du signifiant et de ses effets*.

Une telle thèse qui, vous le verrez, sera essentielle pour toute incarnation que nous pourrions donner par la suite des effets de l'identification, exige que nous essayons d'articuler d'une façon plus précise comment nous concevons effectivement cette dépendance de la formation du sujet par rapport à l'existence d'effets du signifiant comme tel. Nous irons même plus loin à dire que si nous donnons au mot pensée un sens technique, la pensée de ceux dont c'est le métier de penser, on peut, à y regarder de près, et en quelque sorte après coup, s'apercevoir que rien de ce qui s'appelle pensée n'a jamais rien fait d'autre que de se loger quelque part à l'intérieur de ce problème. À ce signe, nous constaterons que nous ne pouvons pas dire que, à tout le moins, nous ne projetions de penser, que d'une certaine façon, que nous le voulions ou non, que vous l'ayez su ou non, toute recherche, toute expérience de l'inconscient qui est la nôtre ici sur ce qu'est cette expérience, est quelque chose qui se place à ce niveau de pensée où - pour autant que nous y allons, sans doute ensemble, mais non pas sans que je vous y conduise - le rapport sensible le plus présent, le plus immédiat, le plus incarné de cet effort, est la question que vous pouvez vous poser, dans cet effort, sur ce « *qui suis je ?* ».

Ce n'est pas là un jeu abstrait de philosophe, car sur ce sujet du « qu'y suis-je ? », ce à quoi j'essaie de vous initier, vous n'êtes pas sans savoir, au moins certains d'entre vous, que j'en entends de toutes les couleurs. Ceux qui le savent peuvent être, bien entendu, ceux de qui je l'entends, et je ne mettrai personne dans la gêne à publier là-dessus ce que j'en entends.

D'ailleurs pourquoi le ferai-je, puisque je vais vous accorder que la question est légitime ? Je peux vous emmener très loin sur cette piste, sans que vous soit un seul instant garantie la vérité de ce que je vous dis, encore que dans ce que je vous dis il ne s'agisse jamais que de la vérité et dans ce que j'en entends, pourquoi après tout ne pas dire que cela va jusque dans les rêves de ceux qui s'adressent à moi. Je me souviens d'un d'entre eux; on peut citer un rêve: « Pourquoi, rêvait un de mes analysés, ne dit-il pas le vrai sur le vrai ? » C'était de moi qu'il s'agissait dans ce rêve. Ce

rêve n'en débouchait pas moins, chez mon sujet tout éveillé, à me faire grief de ce discours où, à l'entendre, il manquerait toujours le dernier mot. Cela n'est pas résoudre la question que de dire: « Les enfants que vous êtes attendent toujours pour croire que je dise la vraie vérité. » Car ce terme la vraie vérité a un sens, et je dirai plus, c'est sur ce sens qu'est édifié tout le crédit de la psychanalyse. La psychanalyse s'est d'abord présentée au monde comme étant celle qui apportait la vraie vérité. Bien sûr on retombe vite dans toutes sortes de métaphores qui font fuir la chose. Cette vraie vérité, c'est le dessous des cartes. Il y en aura toujours un, même dans le discours philosophique le plus rigoureux. C'est là-dessus qu'est fondé notre crédit dans le monde, et le stupéfiant c'est que ce crédit dure toujours, quoique, depuis un bon bout de temps, on n'ait pas fait le moindre effort pour donner un petit bout de commencement de quelque chose qui y réponde.

Dès lors, je me sens pas mal honoré qu'on m'interroge sur ce thème: « Où est la vraie vérité de votre discours ? ». Et je peux même, après tout, trouver que c'est bien justement en tant qu'on ne me prend pas pour un philosophe, mais pour un psychanalyste, qu'on me pose cette question. Car une des choses les plus remarquables dans la littérature philosophique, c'est à quel point entre philosophes, j'entends en tant que philosophant, on ne pose en fin de compte jamais la même question aux philosophes, sauf pour admettre avec une facilité déconcertante que les plus grands d'entre eux n'ont pas pensé un mot de ce dont ils nous ont fait part noir sur blanc, et se permettent de penser, à propos de Descartes, par exemple qu'il n'avait en Dieu que la foi la plus incertaine parce que ceci convient à tel ou tel de ses commentateurs, à moins que ce ne soit le contraire qui l'arrange. Il y a une chose, en tout cas, qui n'a jamais semblé auprès de personne ébranler le crédit des philosophes, c'est qu'on ait pu parler, à propos de chacun d'eux et des plus grands, d'une double vérité. Que donc, pour moi qui, entrant dans la psychanalyse, mets en somme les pieds dans le plat en posant cette question sur la vérité, je sente soudain ledit plat s'échauffer sous la plante de mes pieds, ce n'est là après tout qu'une chose dont je puis me réjouir puisque, si vous y réfléchissez, c'est quand même moi qui ai rouvert le gaz.

Mais laissons cela maintenant, entrons dans ces rapports de l'identité du sujet, et entrons-y par la formule cartésienne dont vous allez voir comment j'entends aujourd'hui l'aborder. Il est bien clair qu'il n'est absolument pas question de prétendre dépasser Descartes, mais bien plutôt de tirer le maximum d'effets de l'utilisation des

### *L'identification*

impasses dont il nous connote le fond. Si l'on me suit donc dans une critique pas du tout commentaire de texte, qu'on veuille bien se rappeler ce que j'entends en tirer pour le bien de mon propre discours.

« je pense donc je suis » me paraît sous cette forme concentrer les usages communs, au point de devenir cette monnaie usée sans figure à laquelle Mallarmé fait allusion quelque part. Si nous le retenons un instant et essayons d'en polir la fonction de signe, si nous essayons d'en ranimer la fonction à notre usage, je voudrais remarquer ceci, c'est que cette formule - dont je vous répète que sous sa forme concentrée nous ne la trouvons dans Descartes qu'en certain point du *Discours de la Méthode*, ce n'est point ainsi, sous cette forme densifiée, qu'elle est exprimée. Ce « je pense, donc je suis » se heurte à cette objection, et je crois qu'elle n'a jamais été faite, c'est que) e pense n'est pas une pensée. Bien entendu, Descartes nous propose ces formules au débouché d'un long processus de pensée, et il est bien certain que la pensée dont il s'agit est une pensée de penseur. Je dirai même plus, cette caractéristique, c'est une pensée de penseur, n'est pas exigible pour que nous parlions de pensée. Une pensée, pour tout dire, n'exige nullement qu'on pense à la pensée.

Pour nous particulièrement, la pensée commence à l'inconscient. On ne peut que s'étonner de la timidité qui nous fait recourir à la formule des psychologues quand nous essayons de dire quelque chose sur la pensée, la formule de dire que c'est une action à l'état d'ébauche, à l'état réduit, le petit modèle économique de l'action. Vous me direz qu'on trouve ça dans Freud quelque part, mais bien sûr, on trouve tout dans Freud; au détour de quelque paragraphe, il a pu faire usage de cette définition psychologique de la pensée. Mais enfin, il est totalement difficile d'éliminer que c'est dans Freud que nous trouvons aussi que la pensée est un mode parfaitement efficace, et en quelque sorte suffisant à soi-même, de satisfaction masturbatoire. Ceci pour dire que, sur ce dont il s'agit concernant le sens de la pensée, nous avons peut-être un empan un peu plus long que les autres ouvriers. Néanmoins, ceci n'empêche pas qu'interrogeant la formule dont il s'agit « je pense, donc je suis » nous puissions dire que, pour l'usage qui en est fait, elle ne peut que nous poser un problème; car il convient d'interroger cette parole, *je pense*, si large que soit le champ que nous ayons réservé à la pensée, pour voir satisfaites les caractéristiques de la pensée, pour voir satisfaites les caractéristiques de ce que nous pouvons appeler une pensée. Il se pourrait que ce fût une parole qui s'avérât tout à fait insuffisante à soutenir en rien quoi que ce soit que nous puissions à la fin repérer de cette présence, *je suis*.



C'est justement ce que je prétends. Pour éclairer mon propos,) e pointerai ceci que *je pense*, pris tout court sous cette forme, n'est logiquement pas plus sustentable, pas plus supportable que le *je mens*, qui a déjà fait problème pour un certain nombre de logiciens, ce *je mens* qui ne se soutient que de la vacillation logique, vide sans doute mais soutenable, qui déploie ce semblant de sens, très suffisant d'ailleurs pour trouver sa place en logique formelle. *Je mens*, si je le dis, c'est vrai, donc je ne mens pas, mais *je mens* bien pourtant, puisqu'en disant *je mens*, j'affirme le contraire. Il est très facile de démontrer cette prétendue difficulté logique et de montrer que la prétendue difficulté où repose ce jugement tient en ceci: le jugement qu'il comporte ne peut porter sur son propre énoncé, c'est un collapse. C'est sur l'absence de la distinction de deux plans, du fait que l'accent porte sur le *le mens* lui-même sans qu'on l'en distingue, que naît cette pseudo-difficulté. Ceci pour vous dire que, faute de cette distinction, il ne s'agit pas d'une véritable proposition.

Ces petits paradoxes, dont les logiciens font grand cas d'ailleurs, pour les ramener immédiatement à leur juste mesure, peuvent passer pour de simples amusements. Ils ont quand même leur intérêt; ils doivent être retenus pour épingler en somme la vraie position de toute logique formelle, jusques et y compris ce fameux logico-positivisme dont je parlais tout à l'heure.

J'entends par là qu'à notre avis, on n'a justement pas assez usé de la fameuse aporie d'Épiménide, qui n'est qu'une forme plus développée de ce que je viens de vous présenter à propos de *Je mens*, que: « Tous les Crétois sont des menteurs, ainsi parle Épiménide le Crétois », et vous voyez aussitôt le petit tourniquet qui s'engendre.

On n'en a pas assez usé pour démontrer la vanité de la fameuse proposition dite affirmative universelle A. Car, en effet, on le remarque à ce propos, c'est bien là, nous le verrons, la forme la plus intéressante de résoudre la difficulté. Car, observez bien ce qui se passe, si l'on pose ceci qui est possible, qui a été posé dans la critique de la fameuse affirmative universelle A, dont certains ont prétendu non sans fondement que sa substance n'a jamais été autre que celle d'une proposition universelle négative: « Il n'y a pas de Crétois qui ne soit capable de mentir », dès lors il n'y a plus aucun problème. Épiménide peut le dire, pour la raison qu'exprimé ainsi, il ne dit pas du tout qu'il y ait quelqu'un, même crétois, qui puisse mentir à jet continu, surtout quand on s'aperçoit que mentir tenacement implique une mémoire soutenue, qui ferait qu'il finit par orienter le discours dans le sens de l'équivalent d'un aveu, de sorte que, même si « tous les

### *L'identification*

Crétois sont des menteurs » veut dire qu'il n'est pas un crétois qui ne veuille mentir à jet continu, la vérité finira bien par lui échapper au tournant, et en mesure même de la rigueur de cette volonté. Ce qui est le sens le plus plausible de l'aveu par le Crétois Épiménide que tous les Crétois sont des menteurs, ce sens ne peut être que celui-ci, c'est que: 1.) il s'en glorifie; 2.) il veut par là vous dérouter en vous prévenant véridiquement de sa méthode; mais cela n'a pas d'autre volonté, cela a le même succès que cet autre procédé qui consiste à annoncer que soi, on n'est pas poli, qu'on est d'une franchise absolue; cela, c'est le type qui vous suggère d'avaliser tous ses bluffs.

Ce que) e veux dire, c'est que toute affirmative universelle, au sens formel de la catégorie, a les mêmes fins obliques, et il est fort joli qu'elles éclatent, ces fins, dans les exemples classiques. Que ce soit Aristote qui prenne soin de révéler que Socrate est mortel doit tout de même nous inspirer quelque intérêt, ce qui veut dire offrir prise à ce que nous pouvons appeler chez nous interprétation, au sens où ce terme prétend aller un peu plus loin que la fonction qui se trouve justement dans le titre même d'un des livres de la *Logique* d'Aristote. Car si évidemment c'est en tant qu'animal humain que celui qu'Athènes nomme Socrate est assuré de la mort, c'est tout de même bel et bien en tant que nommé Socrate qu'il y échappe, et évidemment ceci, non seulement parce que sa renommée dure encore pour aussi longtemps que vivra la fabuleuse opération du transfert opérée par Platon, mais encore, plus précisément, parce que ce n'est qu'en tant qu'ayant réussi à se constituer, à partir de son identité sociale, cet être d'atopie qui le caractérise, que le nommé Socrate, celui qu'on nomme ainsi à Athènes, et c'est pourquoi il ne pouvait pas s'exiler, a pu se sustenter dans le désir de sa propre mort jusqu'à en faire *l'acting out* de sa vie. Il y a ajouté en plus cette fleur au fusil de s'acquitter du fameux coq à Esculape dont il se serait agi s'il avait fallu faire la recommandation de ne pas léser le marchand de marrons du coin.

Il y a donc là, chez Aristote, quelque chose que nous pouvons interpréter comme quelque tentative justement d'exorciser un transfert qu'il croyait un obstacle au développement du savoir. C'était d'ailleurs de sa part une erreur puisque l'échec en est patent. Il fallait aller sûrement un peu plus loin que Platon dans la dénaturation du désir pour que les choses débouchent autrement. La science moderne est née dans un hyperplatonisme, et non pas dans le retour aristotélicien sur, en somme, la fonction du savoir selon le statut du concept. Il a fallu, en fait, quelque chose que nous pouvons appeler la seconde mort des dieux, à savoir leur ressortie fantomatique au moment de la Renaissance, pour

que le verbe nous montrât sa vraie vérité, celle qui dissipe, non pas les illusions, mais les ténèbres du sens d'où surgit la science moderne.

Donc, nous l'avons dit, cette phrase de « je pense » a l'intérêt de nous montrer - c'est le minimum que nous puissions en déduire - la dimension volontaire du jugement. Nous n'avons pas besoin d'en dire autant; les deux lignes que nous distinguons comme énonciation et énoncé nous suffisent pour que nous puissions affirmer que c'est dans la mesure où ces deux lignes s'embrouillent et se confondent que nous pouvons nous trouver devant tel paradoxe qui aboutit à cette impasse du *je mens* sur lequel je vous ai un instant arrêtés. Et la preuve que c'est bien cela dont il s'agit, c'est à savoir que je peux à la fois mentir et dire de la même voix que je mens; si je distingue ces voix, c'est tout à fait admissible. Si je dis: « Il dit que je mens », cela va tout seul, cela ne fait pas d'objection, pas plus que si je disais: « Il ment », mais je peux même dire: « Je dis que je mens. » Il y a tout de même quelque chose ici qui doit nous retenir, c'est que si je dis « Je sais que je mens », cela a encore quelque chose de tout à fait convainquant qui doit nous retenir comme analystes puisque, comme analystes justement, nous savons que l'original, le vif et le passionnant de notre intervention est ceci que nous pouvons dire que nous sommes faits pour dire, pour nous déplacer dans la dimension exactement opposée, mais strictement corrélative, qui est de dire: « Mais non, tu ne sais pas que tu dis la vérité », ce qui va tout de suite plus loin. Bien plus: « Tu ne la dis si bien que dans la mesure même où tu crois mentir, et quand tu ne veux pas mentir, c'est pour mieux te garder de cette vérité. » Cette vérité, il semble qu'on ne puisse l'atteindre qu'à travers ces lueurs, la vérité, fille en ceci, vous vous rappelez nos termes, qu'elle ne serait par essence, comme toute autre fille, qu'une égarée. Eh bien! il en est de même pour le *Je pense*. Il semble bien que s'il a le cours si facile pour ceux qui l'épellent ou en rediffusent le message, les professeurs, ça ne peut être qu'à ne pas trop s'y arrêter. Si nous avons pour le *je pense* les mêmes exigences que pour le *Je mens*, ou bien ceci voudra dire: « je pense que je pense », ce qui n'est alors absolument parler de rien d'autre que le *je pense* d'opinion ou d'imagination, le *Je pense* comme vous dites quand vous dites: « Je pense qu'elle m'aime », qui veut dire que les embêtements vont commencer. À suivre Descartes, même dans le texte des *Méditations*, on est surpris du nombre d'incidences sous lesquelles ce *Je pense* n'est rien d'autre que cette dimension proprement imaginaire sur laquelle aucune évidence soi-disant radicale ne peut même être fondée, s'arrêter; ou bien alors ceci veut dire: « Je suis un être pensant », ce qui est bien entendu alors

### *L'identification*

bousculer à l'avance tout le procès de ce qui vise justement à faire sortir du je pense un statut sans préjugé comme sans infatuation à mon existence. Si je commence à dire : « je suis un être », cela veut dire : « je suis un être essentiel à l'être, sans doute. » Il n'y a pas besoin d'en jeter plus, on peut garder sa pensée pour son usage personnel.

Ceci pointé, nous nous trouvons rencontrer ceci, qui est important, nous nous trouvons rencontrer ce niveau, ce troisième terme que nous avons soulevé à propos du *je mens*, c'est à savoir, qu'on puisse dire : « je sais que je mens », et ceci mérite tout à fait de nous retenir. En effet, c'est bien là le support de tout ce qu'une certaine phénoménologie a développé concernant le sujet, et ici j'amène une formule qui est celle sur laquelle nous serons amenés à reprendre les prochaines fois, c'est celle-ci ; ce à quoi nous avons affaire, et comment cela nous est donné, puisque nous sommes psychanalystes, c'est à radicalement subvertir, à rendre impossible ce préjugé le plus radical, et dont c'est le préjugé qui est le vrai support de tout ce développement de la philosophie, dont on peut dire qu'il est la limite au-delà de laquelle notre expérience est passée, la limite au-delà de laquelle commence la possibilité de l'inconscient. C'est qu'il n'a jamais été, dans la lignée philosophique qui s'est développée à partir des investigations cartésiennes dites du cogito, qu'il n'a jamais été qu'un seul sujet que j'épinglerai, pour terminer, sous cette forme, *le sujet supposé savoir*.

Il faut ici que vous pourvoyiez cette formule du retentissement spécial qui, en quelque sorte, porte avec lui son ironie, sa question, et remarquiez qu'à la reporter sur la phénoménologie, et nommément sur la phénoménologie hégélienne, la fonction de ce sujet supposé savoir prend sa valeur d'être appréciée quant à la fonction synchronique qui se déploie en ce propos, sa présence toujours là, depuis le début de l'interrogation phénoménologique, à un certain point, un certain nœud de la structure nous permettra de nous déprendre du déploiement diachronique censé nous mener au savoir absolu. Ce savoir absolu lui-même, nous le verrons, à la lumière de cette question, prend une valeur singulièrement réfutable, mais seulement en ceci aujourd'hui, arrêtons-nous à poser cette motion de défiance, d'attribuer ce supposé savoir à qui que ce soit, ni à supposer, *subjicere*, aucun sujet au savoir. Le savoir est intersubjectif, ce qui ne veut pas dire qu'il est le savoir de tous, ni qu'il est le savoir de l'Autre, avec un grand A. Et l'Autre, nous l'avons posé, il est essentiel de le maintenir comme tel, l'Autre n'est pas un sujet, c'est un lieu auquel on s'efforce, dit Aristote, de transférer le savoir du sujet. Bien sûr, de ces efforts, il reste ce que Hegel a

*Leçon du 15 novembre 1961*

déployé comme l'histoire du sujet; mais cela ne veut absolument pas dire que le sujet en sache un pépin de plus sur ce de quoi il retourne. Il n'a, si je puis dire, d'émoi qu'en fonction d'une supposition induite, à savoir que l'Autre sache, qu'il y ait un savoir absolu, mais l'Autre en sait encore moins que lui, pour la bonne raison justement qu'il n'est pas un sujet.

L'Autre est le dépotoir des représentants représentatifs de cette supposition de savoir, et c'est ceci que nous appelons l'inconscient pour autant que le sujet s'est perdu lui-même dans cette supposition de savoir. Il entraîne ça à son insu. Ça, ce sont les débris qui lui reviennent de ce que pâtit sa réalité dans cette chose, débris plus ou moins méconnaissables. Il les voit revenir, il peut dire, ou non dire: « c'est bien cela », ou bien: « ce n'est pas cela du tout », c'est tout à fait ça tout de même.

La fonction du sujet dans Descartes, c'est ici que nous reprendrons la prochaine fois notre discours, avec les résonances que nous lui trouvons dans l'analyse. Nous essaierons, la prochaine fois de repérer les références à la phénoménologie du névrosé obsessionnel dans une scansion signifiante où le sujet se trouve immanent à toute articulation.



Vous avez pu constater, non sans satisfaction, que j'ai pu vous introduire la dernière fois à notre propos de cette année par une réflexion qui en apparence pourrait passer pour bien philosophante, puisqu'elle portait justement sur une réflexion philosophique, celle de Descartes, sans entraîner de votre part, me semble-t-il, trop de réactions négatives. Bien loin de là, il semble qu'on m'ait fait confiance pour la légitimité de sa suite. Je me réjouis de ce sentiment de confiance que je voudrais pouvoir traduire en ce qu'on a tout au moins ressenti où je voulais par là vous amener. Néanmoins pour que vous ne preniez pas, en ceci que) e vais continuer aujourd'hui sur le même thème, le sentiment que je m'attarde, j'aimerais poser que telle est bien notre fin dans ce mode que nous abordons, de nous engager sur ce chemin. Disons-le tout de suite, d'une formule que tout notre développement par la suite éclairera, ce que je veux dire, c'est que pour nous analystes, ce que nous entendons par identification, parce que c'est ce que nous rencontrons dans l'identification, dans ce qu'il y a de concret dans notre expérience concernant l'identification, c'est une identification de signifiant.

Relisez dans le *Cours de linguistique* un des nombreux passages où De Saussure s'efforce de serrer, comme il le fait sans cesse en la cernant, la fonction du signifiant, et vous verrez, je le dis entre parenthèses, que tous mes efforts n'ont pas été finalement sans laisser la porte ouverte à ce que j'appellerai moins des différences d'interprétation que de véritables divergences dans l'exploitation possible de ce qu'il a ouvert avec cette distinction si essentielle de signifiant et de signifié. Peut-être pourrais-je toucher incidemment pour vous, pour qu'au moins vous en repériez l'existence, la différence qu'il y a entre telle ou telle école,

### *L'identification*

celle de Prague à laquelle Jakobson, auquel) e me réfère si souvent appartient, de celle de Copenhague à laquelle Hjelmslev a donné son orientation sous un titre que je n'ai jamais encore évoqué devant vous de la glossématique. Vous verrez, il est presque fatal que je sois amené à y revenir puisque nous ne pourrions pas faire un pas sans tenter d'approfondir cette fonction du signifiant, et par conséquent son rapport au signe. Vous devez tout de même d'ores et déjà savoir- je pense que même ceux d'entre vous qui ont pu croire, voire jusqu'à me le reprocher, que je répétais Jakobson - qu'en fait la position que je prends ici est en avance, en flèche par rapport à celle de Jakobson, concernant la primauté que je donne à la fonction du signifiant dans toute réalisation, disons, du sujet.

Le passage de De Saussure auquel je faisais allusion tout à l'heure, je ne le privilégie ici que pour sa valeur d'image, c'est celui où il essaie de montrer quelle est la sorte d'identité qui est celle du signifiant en prenant l'exemple de l'express de 10 h 15. L'express de 10 h 15, dit-il, est quelque chose de parfaitement défini dans son identité, c'est l'express de 10 h 15, malgré que manifestement les différents express de 10 h 15 qui se succèdent toujours identiques chaque jour, n'aient absolument, ni dans leur matériel, voire même dans la composition de leur chaîne que des éléments, voire une structure réelle différente. Bien sûr, ce qu'il y a de vrai dans une telle affirmation suppose précisément, dans la constitution d'un être comme celui de l'express de 10 h 15, un fabuleux enchaînement d'organisation signifiante à entrer dans le réel par le truchement des êtres parlés. Il reste que ceci a une valeur en quelque sorte exemplaire, pour bien définir ce que je veux dire quand je profère d'abord ce que je vais essayer pour vous d'articuler, ce sont les lois de l'identification en tant qu'identification de signifiant. Pointons même, comme un rappel, que pour nous en tenir à une opposition qui pour vous soit un suffisant support, ce qui s'y oppose, ce de quoi elle se distingue, ce qui nécessite que nous élaborions sa fonction, c'est que l'identification de qui par là elle se distancie, c'est de l'identification imaginaire, celle dont il y a bien longtemps j'essayai de vous montrer l'extrême à l'arrière-plan du stade du miroir dans ce que j'appellerai l'effet organique de l'image du semblable, l'effet d'assimilation que nous saisissons en tel ou tel point de l'histoire naturelle, et l'exemple dont je me suis plu à montrer in vitro sous la forme de cette petite bête qui s'appelle le criquet pèlerin, et dont vous savez que l'évolution, la croissance, l'apparition de ce qu'on appelle l'ensemble des phanères, de ce comme quoi nous pouvons le voir dans sa forme, dépend en quelque sorte d'une rencontre qui se produit à tel moment de son développement, des stades, des phases de la



transformation larvaire où selon que lui seront apparus ou non un certain nombre de traits de l'image de son semblable, il évoluera ou non, selon les cas, selon la forme que l'on appelle solitaire ou la forme que l'on appelle grégaire. Nous ne savons pas du tout, nous ne savons même qu'assez peu de choses des échelons de ce circuit organique qui entraînent de tels effets. Ce que nous savons, c'est qu'il est expérimentalement assuré. Rangeons-le dans la rubrique très générale des effets d'image dont nous retrouverons toutes sortes de formes à des niveaux très différents de la physique et jusque dans le monde inanimé, vous le savez, si nous définissons l'image comme tout arrangement physique qui a pour résultat entre deux systèmes de constituer une concordance biunivoque, à quelque niveau que ce soit. C'est une formule fort convenable, et qui s'appliquera aussi bien à l'effet que je viens de dire par exemple, qu'à celui de la formation d'une image, même virtuelle, dans la nature par l'intermédiaire d'une surface plane, que ce soit celle du miroir ou celle que j'ai longtemps évoquée, de la surface du lac qui reflète la montagne.

Est-ce à dire que comme c'est la tendance, et tendance qui s'étale sous l'influence d'une espèce, je dirais, d'ivresse, qui saisit récemment la pensée scientifique du fait de l'irruption de ce qui n'est en son fond que la découverte de la dimension de la chaîne signifiante comme telle mais qui, dans de toutes sortes de façons, va être réduite par cette pensée à des termes plus simples, et très précisément c'est ce qui s'exprime dans les théories dites de l'information; est-ce à dire qu'il soit juste, sans autre connotation, de nous résoudre à caractériser la liaison entre les deux systèmes, dont l'un est par rapport à l'autre l'image, par cette idée de l'information, qui est très générale, impliquant certains chemins parcourus par ce quelque chose qui véhicule la concordance biunivoque ? C'est bien là que gît une très grande ambiguïté, je veux dire celle qui ne peut aboutir qu'à nous faire oublier les niveaux propres de ce que doit comporter l'information si nous voulons lui donner une autre valeur que celle vague qui n'aboutirait en fin de compte qu'à donner une sorte de réinterprétation, de fausse consistance à ce qui jusque-là avait été subsumé, et ceci depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours sous la notion de la forme, quelque chose qui prend, enveloppe, commande les éléments, leur donne un certain type de finalité qui est celui, dans l'ensemble de l'ascension de l'élémentaire vers le complexe, de l'inanimé vers l'animé. C'est quelque chose qui a sans doute son énigme et sa valeur propre, son ordre de réalité, mais qui est distinct, c'est ce que j'entends articuler ici avec toute sa force,

### *L'identification*

de ce que nous apporte de nouveau, dans la nouvelle perspective scientifique, la mise en valeur, le dégagement de ce qui est apporté par l'expérience du langage et de ce que le rapport au signifiant nous permet d'introduire comme dimension originale qu'il s'agit de distinguer radicalement du réel sous la forme de la dimension symbolique. Ce n'est pas, vous le voyez, par là que j'aborde le problème de ce qui va nous permettre de scinder cette ambiguïté.

D'ores et déjà tout de même j'en ai dit assez pour que vous sachiez, que vous ayez déjà senti, appréhendé dans ces éléments d'information signifiante, l'originalité qu'apporte le trait, disons, de sérialité qu'il comporte, trait aussi de discrétion, je veux dire de coupure, ceci que Saussure n'a pas articulé mieux ni autrement que de dire que ce qui les caractérise de chacun c'est d'être ce que les autres ne sont pas. Diachronie et synchronie sont les termes auxquels je vous ai indiqué de vous rapporter, encore tout ceci n'est-il pas pleinement articulé, la distinction devant être faite de cette diachronie de fait, trop souvent elle est seulement ce qui est visé dans l'articulation des lois du signifiant, il y a la diachronie de droit par où nous rejoignons la structure. De même la synchronie, ça n'est point tout en dire, loin de là, que d'en impliquer la simultanéité virtuelle dans quelque sujet supposé du code, car c'est là retrouver ce dont la dernière fois je vous montraï que pour nous, il y a là une entité pour nous intenable. Je veux dire donc que nous ne pouvons nous contenter d'aucune façon d'y recourir, car ce n'est qu'une des formes de ce que je dénonçai à la fin de mon discours de la dernière fois sous le nom du sujet supposé savoir.

C'est là ce pourquoi je commence de cette façon cette année mon introduction à la question de l'identification, c'est qu'il s'agit de partir de la difficulté même de celle qui nous est proposée du fait même de notre expérience, de ce d'où elle part, de ce à partir de quoi il nous faut l'articuler, la théoriser. C'est que nous ne pouvons, même à l'état de visée, promesse du futur, d'aucune façon nous référer, comme Hegel le fait, à aucune terminaison possible, justement parce que nous n'avons aucun droit à la poser comme possible, du sujet dans un quelconque savoir absolu. Ce sujet supposé savoir, il faut que nous apprenions à nous en passer à tous les moments. Nous ne pouvons y recourir à aucun moment, ceci est exclu par une expérience que nous avons déjà depuis le séminaire sur le désir et sur l'interprétation - premier trimestre, qui a été publié -, c'est très précisément ce qui m'a semblé en tout cas ne pouvoir être suspendu de cette publication, car c'est là le terme de toute une phase de cet enseignement que nous avons faite, c'est que ce sujet qui est le nôtre, ce sujet que

*Leçon du 22 novembre 1961*

j'aimerais aujourd'hui interroger pour vous à propos de la démarche cartésienne, c'est le même que dans ce premier trimestre je vous ai dit que nous ne pouvions pas l'approcher plus loin qu'il n'est fait dans ce rêve exemplaire qui l'articule tout entier autour de la phrase: « Il ne savait pas qu'il était mort. »

En toute rigueur, c'est bien là contrairement à l'opinion de Politzer le sujet de l'énonciation, mais en troisième personne, que nous pouvons le désigner. Ce n'est pas dire, bien sûr, que nous ne puissions l'approcher en première personne, mais cela sera précisément savoir qu'à le faire, et dans l'expérience la plus pathétiquement accessible, il se dérobe, car le traduire dans cette première personne, c'est à cette phrase que nous aboutirons à dire ce que nous pouvons dire justement, dans la mesure pratique où nous pouvons nous confronter avec ce chariot du temps, comme dit John Donne, « *hurrying near* », il nous talonne, et dans ce moment d'arrêt où nous pouvons prévoir le moment ultime, celui précisément où tout déjà nous lâchera, nous dire: « Je ne savais pas que je vivais d'être mortel. » Il est bien clair que c'est dans la mesure où nous pourrions nous dire l'avoir oublié presque à tout instant que nous serons mis dans cette incertitude, pour laquelle il n'y a aucun nom, ni tragique, ni comique, de pouvoir nous dire, au moment de quitter notre vie, qu'à notre propre vie nous aurons toujours été en quelque mesure étranger. C'est bien là ce qui est le fond de l'interrogation philosophique la plus moderne, ce par quoi, même pour ceux qui n'y entravent, si je puis dire, que fort peu, voire ceux-là mêmes qui font état de leur sentiment de cette obscurité, tout de même quelque chose passe, quoi qu'on en dise, quelque chose passe d'autre que la vague d'une mode dans la formule nous rappelant au fondement existentiel de *l'être pour la mort*.

Cela n'est pas là un phénomène contingent, quelles qu'en soient les causes, quelles qu'en soient les corrélations, voire même la portée, on peut le dire que ce qu'on peut appeler la profanation des grands fantasmes forgés pour le désir par le mode de pensée religieuse, est là ce qui, nous laissant découverts, inermes, suscitant ce creux, ce vide, à quoi s'efforce de répondre cette méditation philosophique moderne, et à quoi notre expérience a quelque chose aussi à apporter, puisque c'est là sa place, à l'instant que je vous désigne suffisamment, la même place où ce sujet se constitue comme ne pouvant savoir, précisément ce dont pourquoi il s'agit là pour lui du Tout. C'est là le prix de ce que nous apporte Descartes, et c'est pourquoi il était bon d'en partir.

C'est pourquoi j'y reviens aujourd'hui, car il convient de reparcourir pour remesurer ce dont il s'agit dans ce que vous avez pu entendre que je vous dési

-4303-

### *L'identification*

gnai comme l'impasse, voire l'impossible du « je pense, donc je suis ». C'est justement cet impossible qui fait son prix et sa valeur, ce sujet que nous propose Descartes, si ce n'est là que le sujet autour de quoi la cogitation de toujours tournait avant, tourne depuis, il est clair que nos objections, dans notre dernier discours, prennent tout leur poids, le poids même impliqué dans l'étymologie du verbe français penser qui ne veut dire rien d'autre que peser; quoi fonder sur je pense, où nous savons, nous analystes, que ce à quoi je pense, que nous pouvons saisir, renvoie à un de quoi, et d'où, à partir de quoi je pense qui se dérobe nécessairement. Et c'est bien pourquoi la formule de Descartes nous interroge de savoir s'il n'y a pas du moins ce point privilégié du je pense pur sur lequel nous puissions nous fonder; et c'est pourquoi il était tout au moins important que je vous arrête un instant.

Cette formule semble impliquer qu'il faudrait que le sujet se soucie de penser à tout instant pour s'assurer d'être, condition déjà bien étrange, mais encore suffit-elle ? Suffit-il qu'il pense être pour qu'il touche à l'être pensant ? Car c'est bien cela où Descartes, dans cette incroyable magie du discours des deux premières *Méditations*, nous suspend. Il arrive à faire tenir, je dis dans son texte, non pas une fois que le professeur de philosophie en aura pêché le signifiant, et trop facilement montrera l'artifice qui résulte de formuler qu'ainsi pensant, je puis me dire une chose qui pense, c'est trop facilement réfutable, mais qui ne retire rien de la force de progrès du texte, à ceci près qu'il nous faut bien interroger cet être pensant, nous demander si ce n'est pas le participe d'un *êtrepenser*, à écrire à l'infinitif et en un seul mot: *J'êtrepense*, comme on dit *j'outrecuide*, comme nos habitudes d'analystes nous font dire *je compense*, voire *je décompense*, *je sur-compense*. C'est le même terme, et aussi légitime dans sa composition.

Dès lors, le *je pensêtre* qu'on nous propose pour nous y introduire, peut paraître, dans cette perspective, un artifice mal tolérable puisque aussi bien à formuler les choses ainsi, l'être déjà détermine le registre dans lequel s'inaugure toute ma démarche; ce *je pensêtre*, je vous l'ai dit la dernière fois, ne peut même dans le texte de Descartes, se connoter que des traits du leurre et de l'apparence. Le *pensêtre* n'apporte avec lui aucune autre consistance plus grande que celle du rêve où effectivement Descartes, à plusieurs temps de sa démarche, nous a laissés suspendus. Le *je pensêtre* peut lui aussi se conjuguer comme un verbe, mais il ne va pas loin, *je pensêtre*, *tu pensêtres*, avec l's si vous voulez à la fin, cela peut aller encore, voire il *pensêtre*. Tout ce que nous pouvons dire c'est que si nous en faisons les temps du verbe d'une sorte d'infinitif *pensêtrer*, nous ne pourrions

Leçon du 22 novembre 1961

que le connoter de ceci qui s'écrit dans les dictionnaires que toutes les autres formes, passée la troisième personne du singulier du présent, sont inusitées en français. Si nous voulons faire de l'humour nous ajouterons qu'elles sont suppléées ordinairement par les mêmes formes du verbe complémentaire de penséttrer, le verbe s'empêtrer.

Qu'est-ce à dire ? C'est que l'acte d'êtrepenser, car c'est de cela qu'il s'agit, ne débouche pour qui pense que sur un peut-être je ?, et aussi bien je ne suis pas le premier ni le seul depuis toujours à avoir remarqué le trait de contrebande de l'introduction de ce je dans la conclusion: « Je pense, donc je suis. » Il est bien clair que ce] e reste à l'état problématique et que jusqu'à la suivante démarche de Descartes, et nous allons voir laquelle, il n'y a aucune raison qu'il soit préservé de la remise en question totale que fait Descartes de tout le procès par la mise en profil, pour les fondements de ce procès, de la fonction du Dieu trompeur; vous savez qu'il va plus loin, le Dieu trompeur c'est encore un bon Dieu; pour être là, pour bercer d'illusions, il va jusqu'au malin génie, au menteur radical, à celui qui m'égare pour m'égarer, c'est ce qu'on a appelé le doute hyperbolique. On ne voit aucunement comment ce doute a épargné ce je et le laisse donc à proprement parler dans une vacillation fondamentale.

Il y a deux façons, cette vacillation, de l'articuler. L'articulation classique, celle qui se trouve déjà, je l'ai retrouvée avec plaisir, dans la Psychologie de Brentano, celle que Brentano rapporte à très juste titre à Saint-Thomas d'Aquin à savoir que l'être ne saurait se saisir comme pensée que d'une façon alternante. C'est dans une succession de temps alternants qu'il pense, que sa mémoire s'approprie sa réalité pensante sans qu'à aucun instant puisse se conjoindre cette pensée dans sa propre certitude. L'autre mode, qui est celui qui nous mène plus proches de la démarche cartésienne, c'est de nous apercevoir justement du caractère à proprement parler évanouissant de ce je, nous faire voir que le véritable sens de la première démarche cartésienne, c'est de s'articuler comme un je pense et je ne suis. Bien sûr, on peut s'attarder aux approches de cette assomption et nous apercevoir que je dépense à penser tout ce que je peux avoir d'être. Qu'il soit clair qu'en fin de compte c'est de cesser de penser que je peux entrevoir que je sois tout simplement. Ce ne sont là qu'abords.

Le je pense et je ne suis introduit pour nous toute une succession de remarques, justement de celles dont) e vous parlais la dernière fois concernant la morphologie du français, celle d'abord sur ce je tellement dans notre langue plus dépendant dans sa forme de première personne que dans l'anglais ou l'allemand

-4305-

### *L'identification*

par exemple, ou le latin, où à la question « qui est-ce qui l'a fait ? » vous pouvez répondre *I, Ich, ego*, mais non pas *je* en français mais *c'est moi ou pas moi*. Mais *je* est autre chose, ce *je* dans le parler si facilement élidé grâce aux propriétés dites muettes de sa vocalise, ce *je* qui peut être un *J'sais pas*, c'est-à-dire que le *e* disparaît, mais *j'sais pas* est autre chose, vous le sentez bien pour être de ceux qui ont du français une expérience originale que le *je ne sais*. Le *ne* du *je ne sais* porte non pas sur le *sais*, mais sur le *je*. C'est pour cela aussi que, contrairement à ce qui se passe dans ces langues voisines auxquelles, pour ne pas aller plus loin, je fais allusion à l'instant, c'est avant le verbe que porte cette partie décomposée, appelons-la comme cela pour l'instant, de la négation qu'est le *ne* en français. Bien sûr, le *ne* n'est-il pas propre au français, ni unique; le *ne* latin se présente pour nous avec toute la même problématique, que je ne fais aussi bien ici que d'introduire, et sur laquelle nous reviendrons.

Vous le savez, j'ai déjà fait allusion à ce que Pichon, à propos de la négation en français, y a apporté d'indications; je ne pense pas, et ce n'est pas non plus nouveau, je vous l'ai indiqué en ce même temps, que les formulations de Pichon sur le forclusif et le discordantiel puissent résoudre la question, encore qu'elles l'introduisent admirablement. Mais le voisinage, le frayage naturel dans la phrase française du *je* avec la première partie de la négation, *je ne sais* est quelque chose qui rentre dans ce registre de toute une série de faits concordants, autour de quoi je vous signalai l'intérêt de l'émergence particulièrement significative dans un certain usage linguistique des problèmes qui se rapportent au sujet comme tel dans ses rapports au signifiant.

Ce à quoi donc je veux en venir, c'est ceci, que si nous nous trouvons plus facilement que d'autres mis en garde contre ce mirage du savoir absolu, celui dont c'est déjà suffisamment le réfuter que de le traduire dans le repos repu d'une sorte de septième jour colossal en ce dimanche de la vie où l'animal humain enfin pourra s'enfoncer le museau dans l'herbe, la grande machine étant désormais réglée au dernier carat de ce néant matérialisé qu'est la conception du savoir. Bien sûr, l'être aura enfin trouvé sa part et sa réserve dans sa stupidité désormais définitivement embercaillée, et l'on suppose que du même coup sera arraché, avec l'excroissance pensante, son pédoncule, à savoir le souci. Mais ceci, du train où vont les choses, lesquelles sont faites, malgré son charme, pour évoquer qu'il y a là quelque chose d'assez parent à ce à quoi nous nous exerçons avec, je dois dire, beaucoup plus de fantaisie et d'humour, ce sont les diverses amusettes de ce qu'on appelle communément la science-fiction, lesquelles

montrent sur ce thème que toutes sortes de variations sont possibles. À ce titre, bien sûr, Descartes ne paraît pas en mauvaise posture. Si on peut peut-être déplorer qu'il n'en ait pas su plus long sur ces perspectives du savoir, c'est à ce seul titre que s'il en eût su plus long, sa morale en eut été moins courte. Mais, mis à part ce trait que nous laissons ici provisoirement de côté pour la valeur de sa démarche initiale, bien loin de là, il en résulte tout autre chose.

Les professeurs, à propos du doute cartésien, s'emploient beaucoup à souligner qu'il est méthodique. Ils y tiennent énormément. Méthodique, cela veut dire doute à froid. Bien sûr, même dans un certain contexte, on consommait des plats refroidis, mais à la vérité, je ne crois pas que ce soit la juste façon de considérer les choses, non pas que je veuille d'aucune façon vous inciter à considérer le cas psychologique de Descartes, si passionnant que ceci puisse apparaître de retrouver dans sa biographie, dans les conditions de sa parenté, voire de sa descendance, quelques-uns de ces traits qui, rassemblés, peuvent faire une figure, au moyen de quoi nous retrouverons les caractéristiques générales d'une psychasthénie, voire d'engouffrer dans cette démonstration le célèbre passage des porte-manteaux humains, ces sortes de marionnettes autour de quoi il semble possible de restituer une présence que, grâce à tout le détour de sa pensée, on voit précisément à ce moment-là en train de se déployer, je n'en vois pas beaucoup l'intérêt. Ce qui m'importe, c'est qu'après avoir tenté de faire sentir que la thématique cartésienne est injustifiable logiquement, je puisse réaffirmer qu'elle n'est pas pour autant irrationnelle. Elle n'est pas plus irrationnelle que le désir n'est irrationnel de ne pouvoir être articulable, simplement parce qu'il est un fait articulé, comme je crois que c'est tout le sens de ce que je vous démontre depuis un an, de vous montrer comment il l'est. Le doute de Descartes, on l'a souligné, et je ne suis pas non plus le premier à le faire, est un doute bien différent du doute sceptique bien sûr. Au près du doute de Descartes, le doute sceptique se déploie tout entier au niveau de la question du réel. Contrairement à ce qu'on croit, il est loin de le mettre en cause, il y rappelle, il y rassemble son monde, et tel sceptique dont tout le discours nous réduit à ne plus tenir pour valable que la sensation, ne la fait pas du tout pour autant s'évanouir, il nous dit qu'elle a plus de poids, qu'elle est plus réelle que tout ce que nous pouvons construire à son propos. Ce doute sceptique a sa place, vous le savez, dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel. Il est un temps de cette recherche, de cette quête à quoi s'est engagé par rapport à lui-même le savoir, ce savoir qui n'est qu'un savoir pas encore, donc qui de ce fait est un savoir déjà.

### *L'identification*

Ce n'est pas du tout ce à quoi Descartes s'attaque. Descartes n'a nulle part sa place dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, il met en question le sujet lui-même et, malgré qu'il ne le sache pas, c'est du sujet supposé savoir qu'il s'agit; ce n'est pas de se reconnaître dans ce dont l'esprit est capable qu'il s'agit pour nous, c'est du sujet lui-même comme acte inaugural qu'il est question. C'est, je crois, ce qui fait le prestige, ce qui fait la valeur de fascination, ce qui fait l'effet de tournant qu'a eu effectivement dans l'histoire cette démarche insensée de Descartes, c'est qu'elle a tous les caractères de ce que nous appelons dans notre vocabulaire un passage à l'acte.

Le premier temps de la méditation cartésienne a le trait d'un passage à l'acte. Il se situe au niveau de ce stade nécessairement insuffisant, et en même temps nécessairement primordial, toute tentative ayant le rapport le plus radical, le plus originel au désir, et la preuve, c'est bien ce à quoi il est conduit dans la démarche qui succède immédiatement; celle qui succède immédiatement, la démarche du Dieu trompeur, qu'est-elle ? Elle est l'appel à quelque chose que, pour la mettre en contraste avec les preuves antérieures, bien entendu non annulables, de l'existence de Dieu, je me permettrai d'opposer comme le *verissimum* à *l'entissimum*. Pour saint Anselme, Dieu c'est *le plus être des êtres*. Le Dieu dont il s'agit ici, celui que fait entrer Descartes à ce point de sa thématique, est ce Dieu qui doit assurer la vérité de tout ce qui s'articule comme tel. C'est le vrai du vrai, le garant que la vérité existe et d'autant plus garant qu'elle pourrait être autre, nous dit Descartes, cette vérité comme telle, qu'elle pourrait être si ce Dieu-là le voulait, qu'elle pourrait être à proprement parler l'erreur. Qu'est-ce à dire ? Sinon que nous nous trouvons là dans tout ce qu'on peut appeler la batterie du signifiant, confrontés à ce trait unique, à cet *einzigster Zug* que nous connaissons déjà, pour autant qu'à la rigueur il pourrait être substitué à tous les éléments de ce qui constitue la chaîne signifiante, la supporter, cette chaîne à lui seul et simplement d'être toujours le même. Ce que nous trouvons à la limite de l'expérience cartésienne comme telle du sujet évanouissant, c'est la nécessité de ce garant, du trait de structure le plus simple, du trait unique si j'ose dire, absolument dépersonnalisé, non pas seulement de tout contenu subjectif, mais même de toute variation qui dépasse cet unique trait, de ce trait qui est *un* d'être le trait unique. La fondation de l'un que constitue ce trait n'est nulle part prise ailleurs que dans son unicité. Comme tel on ne peut dire de lui autre chose sinon qu'il est ce qu'a de commun tout signifiant, d'être avant tout constitué comme trait, d'avoir ce trait pour support.



*Leçon du 22 novembre 1961*

Est-ce que nous allons pouvoir, autour de cela, nous rencontrer dans le concret de notre expérience ? Je veux dire ce que vous voyez déjà pointer, à savoir la substitution, dans une fonction qui a donné tellement de mal à la pensée philosophique, à savoir cette pente presque nécessairement idéaliste qu'a toute articulation du sujet dans la tradition classique, lui substituer cette *fonction d'idéalisation* en tant que sur elle repose cette nécessité structurale qui est la même que j'ai déjà devant vous articulée sous la forme de l'idéal du moi, en tant que c'est à partir de ce point, non pas mythique, mais parfaitement concret d'identification inaugurale du sujet au signifiant radical, non pas de l'un plotinien, mais du trait unique comme tel, que toute la perspective du sujet comme ne sachant pas peut se déployer d'une façon rigoureuse. C'est ce, qu'après vous avoir fait passer aujourd'hui sans doute par des chemins dont je vous rassure en vous disant que c'est sûrement le sommet le plus difficile de la difficulté par laquelle j'ai à vous faire passer qui est franchi aujourd'hui, c'est ce que je pense pouvoir devant vous, d'une façon plus satisfaisante, plus faite pour nous faire retrouver nos horizons pratiques, commencer de formuler.



Je vous ai donc amenés la dernière fois à ce signifiant qu'il faut que soit en quelque façon le sujet pour qu'il soit vrai que le sujet est signifiant. Il s'agit très précisément du *un* en tant que trait unique; nous pourrions raffiner sur le fait que l'instituteur écrit le un comme cela, 1, avec une barre montante qui indique en quelque sorte d'où il émerge. Ce ne sera pas un pur raffinement d'ailleurs parce qu'après tout c'est justement ce que nous aussi nous allons faire, essayer de voir d'où il sort.

Mais nous n'en sommes pas là. Alors, histoire d'accommoder votre vision mentale fortement embrouillée par les effets d'un certain mode de culture, très précisément celui qui laisse béant l'intervalle entre l'enseignement primaire et l'autre dit secondaire, sachez que je ne suis pas en train de vous diriger vers l'Un de Parménide, ni l'Un de Plotin, ni l'Un d'aucune totalité dans notre champ de travail dont on fait depuis quelque temps si grand cas. Il s'agit bien du 1 que j'ai appelé tout à l'heure de l'instituteur, de l'1 du « élève X vous me ferez cent lignes de 1 », c'est-à-dire des bâtons, « élève Y, vous avez un 1 en français! ». L'instituteur sur son carnet, trace *l'einziger Zug*, le trait unique du signe à jamais suffisant de la notation minimale. C'est de ceci qu'il s'agit, c'est du rapport de ceci avec ce à quoi nous avons affaire dans l'identification. Si j'établis un rapport, il doit peut-être commencer à apparaître à votre esprit comme une aurore, que ça n'est pas tout de suite collapsé, l'identification, ce n'est pas tout simplement ce un, en tout cas pas tel que nous l'envisageons; tel que nous l'envisageons, il ne peut être, vous le voyez déjà le chemin par où je vous conduis, que l'instrument, à la rigueur, de cette identification et vous allez voir, si nous y regardons de près, que cela n'est pas si simple.

### *L'identification*

Car si ce qui pense, l'être-pensant de notre dernier entretien, reste au rang du réel en son opacité, il ne va pas tout seul qu'il sorte de quelque être où il n'est pas identifié; j'entends, pas d'un quelque être même où il est en somme jeté sur le pavé de quelque étendue, qu'il a fallu d'abord une pensée pour balayer et rendre vide. Même pas, nous n'en sommes pas là. Au niveau du réel, ce que nous pouvons entrevoir, c'est l'entrevoir parmi tant d'être aussi - en un seul mot *tand'être*, d'un être-étant - où il est accroché à quelque mamelle, bref tout au plus capable d'ébaucher cette sorte de palpitation de l'être qui fait tant rire l'enchanteur au fond de la tombe où l'a enfermé la cautèle de la dame du lac. Rappelez-vous il y a quelques années, l'année du séminaire sur le Président Schreber, l'image que j'ai évoquée lors du dernier séminaire de cette année, celle, poétique, du monstre Chapalu après qu'il se soit repu du corps des sphinx meurtris par leur saut suicidaire, cette parole, dont rira longtemps l'enchanteur pourrissant, du monstre Chapalu : « Celui qui mange n'est plus seul. » Bien sûr, pour que de l'être vienne au jour, il y a la perspective de l'enchanteur; c'est bien elle, au fond, qui règle tout. Bien sûr, l'ambiguïté véritable de cette venue au jour de la vérité est ce qui fait l'horizon de toute notre pratique, mais il ne nous est point possible de partir de cette perspective dont le mythe vous indique assez qu'elle est au-delà de la limite mortelle, l'enchanteur pourrissant dans sa tombe. Aussi n'est-ce pas là un point de vue qui soit jamais complètement abstrait pour y penser, à une époque où les doigts en haillons de l'arbre de Daphné, s'ils se profilent sur le champ calciné par le champignon géant de notre toute-puissance toujours présente à l'heure actuelle à l'horizon de notre imagination, sont là pour nous rappeler l'au-delà d'où peut se peser le point de vue de la vérité. Mais ce n'est pas la contingence qui fait que j'ai ici à parler devant vous des conditions du véritable. C'est un incident beaucoup plus minuscule, celui qui m'a mis en demeure de prendre soin de vous en tant que poignée de psychanalystes dont je vous rappelle que de la vérité, vous n'en avez certes pas à revendre, mais que quand même c'est ça votre salade, c'est ce que vous vendez. Il est clair que, à venir vers vous, c'est après du vrai qu'on court, je l'ai dit l'avant dernière fois que c'est du vrai de vrai qu'on cherche. C'est justement pour cela qu'il est légitime que, concernant l'identification je sois parti d'un texte dont j'ai essayé de vous faire sentir le caractère assez unique dans l'histoire de la philosophie pour ce que la question du véritable y étant posée de façon spécialement radicale, en tant qu'elle met en cause, non point ce qu'on trouve de vrai dans le réel, mais le statut du sujet en tant qu'il est chargé de l'y amener, ce vrai,

*Leçon du 29 novembre 1961*

dans le réel, je me suis trouvé, au terme de mon dernier discours, celui de la fois dernière, aboutir à ce que je vous ai indiqué comme reconnaissable dans la figure pour nous déjà repérée du trait unique, de *l'einzigster Zug*, pour autant que c'est sur lui que se concentre pour nous la fonction d'indiquer la place où est suspendue dans le signifiant, où est accrochée, concernant le signifiant, la question de sa garantie, de sa fonction, de ce à quoi ça sert ce signifiant, dans l'avènement de la vérité. C'est pour cela que je ne sais pas jusqu'où aujourd'hui je pousserai mon discours, mais il va être tout entier tournant autour de la fin d'assurer dans vos esprits cette fonction du trait unique, cette fonction du un. Bien sûr, c'est là du même coup mettre en cause, c'est là du même coup faire avancer - et je pense rencontrer de ce fait en vous une espèce d'approbation, de cœur au ventre - notre connaissance de ce que c'est que ce signifiant.

Je vais commencer, parce que cela me chante, par vous faire faire un peu d'école buissonnière. J'ai fait allusion l'autre jour à une remarque gentille, toute ironique qu'elle fût, concernant le choix de mon sujet de cette année comme s'il n'était point absolument nécessaire. C'est une occasion de mettre au point ceci, ceci qui est sûrement un peu connexe du reproche qu'elle impliquait, que l'identification ça serait la clef à tout faire, si elle évitait de se référer à un rapport imaginaire qui seul en supporte l'expérience, à savoir, le rapport au corps. Tout ceci est cohérent du même reproche qui peut m'être adressé dans les voies que je poursuis, de vous maintenir toujours trop au niveau de l'articulation langagière telle que précisément je m'évertue à la distinguer de toute autre. De là à l'idée que je méconnaissais ce qu'on appelle le préverbal, que je méconnaissais l'animal, que je crois que l'homme en tout ceci a je ne sais quel privilège, il n'y a qu'un pas, d'autant plus vite franchi qu'on n'a pas le sentiment de le faire. C'est à y repenser, au moment où plus que jamais cette année je vais faire virer autour de la structure du langage tout ce que je vais vous expliquer, que je me suis retourné vers une expérience proche, immédiate, courte, sensible et sympathisante, qui est la mienne, et qui peut-être éclairera ceci, que j'ai moi aussi ma notion du préverbal qui s'articule à l'intérieur du rapport du sujet au verbe d'une façon qui ne vous est peut-être point à tous apparue.

Auprès de moi, parmi l'entourage de *Mitsein* où je me tiens comme *Dasein*, j'ai une chienne que j'ai nommée Justine en hommage à Sade, sans que, croyez-le bien, je n'exerce sur elle aucun sévice orienté. Ma chienne, à mon sens et sans ambiguïté, parle. Ma chienne a la parole sans aucun doute. Ceci est important, car cela ne veut pas dire qu'elle ait totalement le langage. La mesure dans laquelle elle

-4313-

### *L'identification*

a la parole sans avoir le rapport humain au langage est une question d'où il vaut la peine d'envisager le problème du préverbal. Qu'est-ce que fait ma chienne quand elle parle, à mon sens ? je dis qu'elle parle, pourquoi ? Elle ne parle pas tout le temps; elle parle, contrairement à beaucoup d'humains, uniquement dans les moments où elle a besoin de parler. Elle a besoin de parler dans des moments d'intensité émotionnelle et de rapports à l'autre, à moi-même, et quelques autres personnes. La chose se manifeste par des sortes de petits couinements gutturaux. Cela ne se limite pas là. La chose est particulièrement frappante et pathétique à se manifester dans un quasi-humain qui fait que j'ai aujourd'hui l'idée de vous en parler; c'est une chienne boxer, et vous voyez sur ce faciès quasi humain, assez néandertalien en fin de compte, apparaît un certain frémissement de la lèvre, spécialement supérieure, sous ce mufle, pour un humain un peu relevé, mais enfin, il y a des types comme cela, j'ai eu une gardienne qui lui ressemblait énormément, et ce frémissement labial, quand il lui arrivait de communiquer, à la gardienne, avec moi en tels sommets intentionnels, n'était point sensiblement différent. L'effet de souffle sur les joues de l'animal n'évoque pas moins sensiblement tout un ensemble de mécanismes de type proprement phonatoire qui, par exemple, prêterait tout à fait aux expériences célèbres qui furent celles de l'abbé Rousselot, fondateur de la phonétique. Vous savez qu'elles sont fondamentales et consistent essentiellement à faire habiter les diverses cavités dans lesquelles se produisent les vibrations phonatoires par de petits tambours, poires, instruments vibratiles qui permettent de contrôler à quels niveaux et à quels temps viennent se superposer les éléments divers qui constituent l'émission d'une syllabe, et plus précisément tout ce que nous appelons le phonème, car ces travaux phonétiques sont les antécédents naturels de ce qui s'est ensuite défini comme phonématique. Ma chienne a la parole, c'est incontestable, indiscutable, non seulement de ce que les modulations qui résultent de ses efforts proprement articulés, décomposables, inscriptibles *in loco*, mais aussi des corrélations du temps où ce phénomène se produit, à savoir la cohabitation dans une pièce où l'expérience a dit à l'animal que le groupe humain réuni autour de la table doit rester longtemps, que quelques reliefs de ce qui se passe à ce moment-là, à savoir les agapes, doivent lui revenir; il ne faut pas croire que tout soit centré sur le besoin, il y a une certaine relation sans doute avec cet élément de consommation mais l'élément communionnel du fait qu'elle consomme avec les autres y est aussi présent.

Qu'est-ce qui distingue cet usage, en somme très suffisamment réussi pour les résultats qu'il s'agit d'obtenir chez ma chienne, de la parole, d'une parole

*Leçon du 29 novembre 1961*

humaine ? Je ne suis pas en train de vous donner des mots qui prétendent couvrir tous les résultats de la question, je ne donne des réponses qu'orientées vers ce qui doit être pour nous ce qu'il s'agit de repérer, à savoir le rapport à l'identification. Ce qui distingue cet animal parlant de ce qui se passe du fait que l'homme parle, est ceci, qui est tout à fait frappant concernant ma chienne, une chienne qui pourrait être la vôtre, une chienne qui n'a rien d'extraordinaire, c'est que, contrairement à ce qui se passe chez l'homme en tant qu'il parle, elle ne me prend jamais pour un autre. Ceci est très clair, cette chienne boxer de belle taille et qui, à en croire ceux qui l'observent, a pour moi des sentiments d'amour, se laisse aller à des excès de passion envers moi dans lesquels elle prend un aspect tout à fait redoutable pour les âmes plus timorées telles qu'il en existe, par exemple, à tel niveau de ma descendance; il semble qu'on y redoute que, dans les moments où elle commence à me sauter dessus en couchant les oreilles et à gronder d'une certaine façon, le fait qu'elle prenne mes poignets entre ses dents puisse passer pour une menace. Il n'en est pourtant rien. Très vite, et c'est pour cela qu'on dit qu'elle m'aime, quelques mots de moi font tout rentrer dans l'ordre, voire au bout de quelques réitérations, par l'arrêt du jeu. C'est qu'elle sait très bien que c'est moi qui suis là, elle ne me prend jamais pour un autre, contrairement à ce que toute votre expérience est là pour témoigner de ce qui se passe dans la mesure où, dans l'expérience analytique, vous vous mettez dans les conditions d'avoir un sujet pur parlant, si je puis m'exprimer ainsi, comme on dit un pâtre pur porc.

Le sujet pur parlant comme tel, c'est la naissance même de notre expérience, est amené, du fait de rester pur parlant, à vous prendre toujours pour un autre. S'il y a quelque élément de progrès dans les voies où j'essaie de vous mener, c'est de vous [faire remarquer] qu'à vous prendre pour un autre, le sujet vous met au niveau de l'Autre, avec un grand A. C'est justement cela qui manque à ma chienne, il n'y a pour elle que le petit autre. Pour le grand Autre, il ne semble pas que son rapport au langage lui en donne l'accès.

Pourquoi, puisqu'elle parle, n'arriverait-elle point comme nous à constituer ces articulations d'une façon telle que le lieu, pour elle comme pour nous, se développe de cet Autre où se situe la chaîne signifiante ? Débarrassons-nous du problème en disant que c'est son odorat qui l'en empêche, et nous ne ferons que retrouver là une indication classique, à savoir que la régression organique chez l'homme de l'odorat est pour beaucoup dans son accès à cette dimension Autre. Je suis bien au regret d'avoir l'air, avec cette référence, de rétablir la coupure

-4315-

### *L'identification*

entre l'espèce canine et l'espèce humaine. Ceci pour vous signifier que vous auriez tout à fait tort de croire que le privilège par moi donné au langage participe de quelque orgueil à cacher cette sorte de préjugé qui ferait de l'homme, justement, quelque sommet de l'être. Je tempérerai cette coupure en vous disant que s'il manque à ma chienne cette sorte de possibilité, non dégagée comme autonome avant l'existence de l'analyse, qui s'appelle la capacité de transfert, cela ne veut pas du tout dire que ça réduise avec son partenaire, je veux dire avec moi-même, le champ pathétique de ce qu'au sens courant du terme j'appelle justement les relations humaines. Il est manifeste, dans la conduite de ma chienne, concernant précisément le reflux sur son propre être des effets de confort, des positions de prestige, qu'une grande part, disons-le, pour ne pas dire la totalité du registre de ce qui fait le plaisir de ma propre relation, par exemple, avec une femme du monde, est là tout à fait au complet. Je veux dire que, quand elle occupe une place privilégiée comme celle qui consiste à être grimpée sur ce que j'appelle ma couche, autrement dit le lit matrimonial, la sorte d'œil dont elle me fixe en cette occasion, suspendue entre la gloire d'occuper une place dont elle repère parfaitement la signification privilégiée et la crainte du geste imminent qui va l'en faire déguerpir, n'est point une dimension différente de ce qui pointe dans l'œil de ce que j'ai appelé, par pure démagogie, la femme du monde; car si elle n'a pas, en ce qui concerne ce qu'on appelle le plaisir de la conversation, un spécial privilège, c'est bien le même œil qu'elle a, quand après s'être aventurée dans un dithyrambe sur tel film qui lui paraît le fin du fin de l'avènement technique, elle sent sur elle suspendue de ma part la déclaration que je m'y suis emmerdé jusqu'à la garde, ce qui du point de vue du *nihil mirari*, qui est la loi de la bonne société, fait déjà surgir en elle cette suspicion qu'elle aurait mieux fait de me laisser parler le premier.

Ceci, pour tempérer, ou plus exactement pour rétablir le sens de la question que je pose concernant les rapports de la parole au langage, est destiné à introduire ce que je vais essayer de dégager pour vous concernant ce qui spécifie un langage comme tel, la langue comme on dit, pour autant que, si c'est le privilège de l'homme, ça n'est pas tout de suite tout à fait clair, pourquoi cela y reste confiné ? Ceci vaut d'être épelé, c'est le cas de le dire. J'ai parlé de la langue; par exemple, il n'est pas indifférent de noter, du moins pour ceux qui n'ont pas entendu parler de Rousselot ici pour la première fois, c'est tout de même bien nécessaire que vous sachiez au moins comment c'est fait, les réflexes de Rousselot, je me permets de voir tout de suite l'importance de ceci, qui a été



absent dans mon explication de tout à l'heure concernant ma chienne, c'est que je parle de quelque chose de pharyngal, de glottal, et puis de quelque chose qui frémissait tout par-ci par-là, et donc qui est enregistrable en termes de pression, de tension. Mais je n'ai point parlé d'effets de langue, il n'y a rien qui fasse un claquement par exemple, et encore bien moins qui fasse une occlusion; il y a flottement, frémissement, souffle, il y a toutes sortes de choses qui s'en approchent, mais il n'y a pas d'occlusion. Je ne veux pas aujourd'hui trop m'étendre, cela va reculer les choses concernant le un; tant pis, il faut prendre le temps d'expliquer les choses. Si je le souligne au passage, dites-vous le bien que ce n'est pas pour le plaisir, c'est parce que nous en retrouverons, et nous ne pourrions le faire que bien après coup, le sens. Ce n'est peut-être pas un pilier essentiel de notre explication, mais cela prendra en tout cas bien son sens à un moment, ce temps de l'occlusion; et les tracés de Rousselot, que peut-être vous aurez consultés dans l'intervalle de votre côté, ce qui me permettra d'abrèger mon explication, seront peut-être là particulièrement parlants. Pour bien imaginer dès maintenant pour vous ce que c'est que cette occlusion, je vais vous en donner un exemple. Le phonéticien touche d'un seul pas, et ce n'est pas sans raison, vous allez le voir, le phonème pa et le phonème ap, ce qui lui permet de poser les principes de l'opposition de l'implosion ap à l'explosion pa, et de nous montrer que la consonance du p est, comme dans le cas de votre fille, d'être muette. Le sens du p est entre cette implosion et cette explosion. Le p s'entend précisément de ne point s'entendre, et ce temps muet au milieu, retenez la formule, est quelque chose qui, au seul niveau phonétique de la parole, est comme qui dirait une sorte d'annonce d'un certain point où, vous verrez, je vous mènerai après quelques détours. Je profite simplement du passage par ma chienne pour vous le signaler au passage, et pour vous faire remarquer en même temps que cette absence des occlusives dans la parole de ma chienne est justement ce qu'elle a de commun avec une activité parlante que vous connaissez bien et qui s'appelle le chant.

S'il arrive si souvent que vous ne compreniez pas ce que jaspine la chanteuse, c'est justement parce qu'on ne peut pas chanter les occlusives, et j'espère aussi que vous serez contents de retomber sur vos pieds et de penser que tout s'arrange, puisqu'en somme ma chienne chante, ce qui la fait rentrer dans le concert des animaux. Il y en a bien d'autres qui chantent et la question n'est pas toujours démontrée de savoir s'ils ont pour autant un langage. De ceci on en parle depuis toujours, le chaman dont j'ai la figure sur un très beau petit oiseau gris fabriqué par les Kwakiutl de la Colombie britannique porte sur son dos une

## L'identification

sorte d'image humaine qui communique d'une langue qui le relie avec une grenouille; la grenouille est censée lui communiquer le langage des animaux. Ce n'est pas la peine de faire tellement d'ethnographie puisque, comme vous le savez, saint François leur parlait, aux animaux; ce n'est pas un personnage mythique, il vivait dans une époque formidablement éclairée déjà de son temps par tous les feux de l'histoire. Il y a des gens qui ont fait de très jolies petites peintures pour nous le montrer en haut d'un rocher, et on voit jusqu'au fin bout de l'horizon des bouches de poissons qui émergent de la mer pour l'entendre, ce qui quand même, avouez-le, est un comble. On peut à ce propos se demander quelle langue il leur parlait. Cela a un sens toujours au niveau de la linguistique moderne, et au niveau de la linguistique moderne et au niveau de l'expérience psychanalytique. Nous avons appris à définir parfaitement la fonction dans certains avènements de la langue, de ce qu'on appelle le parler babyish, cette chose qui à certains, à moi par exemple, tape tellement sur les nerfs, le genre « guili-guili, qu'il est mignon le petit ». Cela a un rôle qui va bien au-delà de ces manifestations connotées à la dimension niaise, la niaiserie consistant en l'occasion dans le sentiment de supériorité de l'adulte.

Il n'y a pourtant aucune distinction essentielle entre ce qu'on appelle ce parler babyish et, par exemple, une sorte de langue comme celle qu'on appelle le pidgin, c'est-à-dire ces sortes de langues constituées quand entrent en rapport deux espèces d'articulations langagières, les tenants de l'une se considérant comme à la fois en nécessité et en droit d'user de certains éléments signifiants qui sont ceux de l'autre aire, et ceci dans le dessein de s'en servir pour faire pénétrer dans l'autre aire un certain nombre de communications qui sont propres à leur aire propre, avec cette sorte de préjugé qu'il s'agit dans cette opération de leur faire passer, de leur transmettre des catégories d'un ordre supérieur. Ces sortes d'intégrations entre aire et aire langagière sont un des champs d'étude de la linguistique, donc méritent comme telles d'être prises dans une valeur tout à fait objective grâce au fait qu'il existe justement, par rapport au langage, deux mondes différents, dans celui de l'enfant et dans celui de l'adulte. Nous pouvons d'autant moins ne pas en tenir compte, nous pouvons d'autant moins le négliger que c'est dans cette référence que nous pouvons trouver l'origine de certains traits un peu paradoxaux de la constitution des batteries signifiantes, je veux dire la très particulière prévalence de certains phonèmes dans la désignation de certains rapports qu'on appelle de parenté, la non pas universalité, mais écrasante majorité des phonèmes pa et ma pour désigner, pour fournir au moins un des

modes de désignation du père et de la mère; cette irruption de quelque chose qui ne se justifie que d'éléments de genèse dans l'acquisition d'un langage, c'est-à-dire de faits de pure parole, ceci ne s'explique que précisément, à partir de la perspective d'un rapport entre deux sphères de langage distinctes. Et vous voyez ici s'ébaucher quelque chose qui est encore le tracé d'une frontière. Je ne pense pas là innover puisque vous savez ce qu'a tenté de commencer à pointer sous le titre de *Confusion of tongues* Ferenczi, très spécifiquement à ce niveau du rapport verbal de l'enfant et de l'adulte.

je sais que ce long détour ne me permettra pas d'aborder aujourd'hui la fonction de l'un, cela va me permettre d'y ajouter, car il ne s'agit en fin de compte dans tout cela que de débayer, à savoir que vous ne croyiez pas que là où je vous mène ce soit un champ qui soit, par rapport à votre expérience, extérieur, c'est au contraire le champ le plus interne puisque cette expérience, celle par exemple que j'ai évoquée tout à l'heure nommément dans la distinction ici concrète de l'autre à l'Autre, cette expérience nous ne pouvons faire que la traverser. L'identification, à savoir ce qui peut faire très précisément, et aussi intensément qu'il est possible de l'imaginer, que mettre sous quelque être de vos relations la substance d'un autre, c'est quelque chose qui s'illustrera dans un texte ethnographique à l'infini, puisque justement c'est là-dessus qu'on a bâti, avec Lévy-Bruhl, toute une série de conceptions théoriques qui s'expriment sous les termes « mentalité prélogique », voire même plus tard « participation mystique », quand il a été amené à plus spécialement centrer sur la fonction de l'identification l'intérêt de ce qui lui semblait la voie de l'objectivation du champ pris pour le sien propre. je pense ici que vous savez sous quelle parenthèse, sous quelle réserve expresse seulement peuvent être acceptées les rapports intitulés de telles rubriques. C'est quelque chose d'infiniment plus commun, qui n'a rien à faire avec quoi que ce soit qui mette en cause la logique ni la rationalité, d'où il faut partir pour situer ces faits, archaïques ou non, de l'identification comme telle. C'est un fait de toujours connu et encore constatable pour nous, quand nous nous adressons à des sujets pris dans certains contextes qui restent à définir, que ces sortes de faits, je vais les intituler par des termes qui bousculent les barrières, qui mettent les pieds dans le plat, de façon à bien faire entendre que je n'entends ici m'arrêter à aucun cloisonnement destiné à obscurcir la primarité de certains phénomènes, ces phénomènes de fausse reconnaissance, disons d'un côté de bilocation, disons de l'autre au niveau de telle expérience, dans les rapports à relever, les témoignages foisonnent. L'être humain, il s'agit de savoir

### *L'identification*

pourquoi c'est à lui que ces choses-là arrivent; contrairement à ma chienne, l'être humain reconnaît, dans le surgissement de tel animal, le personnage qu'il vient de perdre, qu'il s'agisse de sa famille ou de tel personnage éminent de sa tribu, le chef ou non, président de telle société de jeunes ou qui que ce soit d'autre; c'est lui, ce bison, c'est lui, ou comme dans telle légende celtique, dont c'est pur hasard si elle vient ici pour moi puisqu'il faudrait que) e parle pendant l'éternité pour vous dire tout ce qui peut se lever dans ma mémoire à propos de cette expérience centrale, je prends une légende celtique qui n'est point une légende, qui est un trait de folklore relevé du témoignage de quelqu'un qui fut serviteur dans une ferme. À la mort du maître du lieu, du seigneur, il voit apparaître une petite souris, il la suit. La petite souris va faire le tour du champ, elle se ramène, elle va dans la grange où il y a les instruments aratoires, elle s'y promène sur ces instruments, sur la charrue, la houe, la pelle et d'autres, puis elle disparaît. Après cela le serviteur, qui savait déjà de quoi il s'agissait concernant la souris, en a confirmation dans l'apparition du fantôme de son maître qui lui dit en effet: «J'étais dans cette petite souris, j'ai fait le tour du domaine pour lui dire adieu, je devais voir les instruments aratoires parce que ce sont là les objets essentiels auxquels l'on reste plus longtemps attaché qu'à tout autre, et c'est seulement après avoir fait ce tour que j'ai pu m'en délivrer, etc. » avec d'infinies considérations concernant à ce propos une conception des rapports du trépassé et de certains instruments liés à de certaines conditions de travail, conditions proprement paysannes, ou plus spécialement agraires, agricoles.

Je prends cet exemple pour centrer le regard sur l'identification de l'être concernant deux apparitions individuelles aussi manifestement et aussi fortement à distinguer de celle qui peut concerner l'être qui, par rapport au sujet narrateur, a occupé la position éminente du maître avec cet animalcule contingent, allant on ne sait où, s'en allant nulle part. Il y a là quelque chose qui, à soi tout seul, mérite d'être pris non pas simplement comme à expliquer, comme conséquence, mais comme possibilité qui mérite comme telle d'être pointée.

Est-ce à dire qu'une telle référence puisse engendrer autre chose que la plus complète opacité ? Ce serait mal reconnaître le type d'élaboration, l'ordre d'effort que j'exige de vous dans mon enseignement, que de penser que je puisse d'aucune façon me contenter, même à en effacer les limites, d'une référence folklorique pour considérer comme naturel le phénomène d'identification; car une fois que nous avons reconnu ceci comme fond de l'expérience, nous n'en savons absolument pas plus, justement dans la mesure où à ceux à qui je parle ça ne peut

pas arriver, sauf cas exceptionnels. Il faut toujours faire une petite réserve, soyez sûrs que ça peut encore parfaitement arriver dans telle ou telle zone paysanne. Que ça ne puisse pas, vous à qui je parle, vous arriver, c'est ça qui tranche la question; du moment que ça ne peut pas vous arriver, vous ne pouvez rien y comprendre et, ne pouvant rien y comprendre, ne croyez pas qu'il suffise que vous connotiez l'événement d'une tête de chapitre, que vous l'appeliez avec M. Lévy Brühl « participation mystique », ou que vous le fassiez rentrer avec le même, dans le plus grand ensemble de la « mentalité prélogique » pour que vous ayez dit quoi que ce soit d'intéressant. Il reste que ce que vous pouvez en apprivoiser, en rendre plus familier à l'aide de phénomènes plus atténués, ne sera pas pour autant plus valable puisque ça sera de ce fond opaque que vous partirez. Vous retrouvez encore là une référence d'Apollinaire : « Mange tes pieds à la sainte Ménéhould », dit quelque part le héros [l'héroïne] des *Mamelles de Tirésias* à son mari. Le fait de manger vos pieds à la *Mitsein* n'arrangera rien. Il s'agit de saisir pour nous le rapport de cette possibilité qui s'appelle identification, au sens où de là surgit ce qui n'existe que dans le langage et grâce au langage, une vérité, à quoi c'est là une identification qui ne se distingue point pour le valet de ferme qui vient de vous raconter l'expérience dont je vous ai tout à l'heure parlé; et pour nous qui fondons la vérité sur A est A, c'est la même chose parce que ce qui sera le point de départ de mon discours de la prochaine fois, ce sera ceci, pourquoi A est A est-il une absurdité ?

L'analyse stricte de la fonction du signifiant, pour autant que c'est par elle que j'entends introduire pour vous la question de la signification, c'est à partir de ceci, c'est que si le A est A, a constitué, si je puis dire, la condition de tout un âge de la pensée dont l'exploration cartésienne par laquelle j'ai commencé est le terme, ce qu'on peut appeler l'âge théologique, il n'en est pas moins vrai que l'analyse linguistique est corrélatrice à l'avènement d'un autre âge, marqué de corrélations techniques précises parmi lesquelles est l'avènement mathématique, je veux dire dans les mathématiques, d'un usage étendu du signifiant. Nous pouvons nous apercevoir que c'est dans la mesure où le A est A doit être mis en question que nous pouvons faire avancer le problème de l'identification. je vous indique d'ores et déjà que si le A est A ne va pas, je ferai tourner ma démonstration autour de la fonction de l'un, et pour ne pas vous laisser totalement en suspens et pour que peut-être vous envisagiez chacun de commencer à vous formuler quelque chose sur la voie de ce que je vais là-dessus vous dire, je vous prierai de vous reporter au chapitre du Cours de linguistique de De Saussure qui se

### *L'identification*

termine à la page 168. Ce chapitre se termine par un paragraphe qui commence page 167 et je vous en lis le paragraphe suivant : « Appliqué à l'unité, le principe de différenciation peut se formuler ainsi: les caractères de l'unité se confondent avec l'unité elle-même. Dans la langue, comme dans tout système sémiologique, » - ceci méritera d'être discuté - « ce qui distingue un signe, voilà tout ce qui le constitue. C'est la différence qui fait le caractère, comme elle fait la valeur et l'unité. » Autrement dit, à la différence du signe, et vous le verrez se confirmer pour peu que vous lisiez ce chapitre, ce qui distingue le signifiant, c'est seulement d'être ce que tous les autres ne sont pas; ce qui, dans le signifiant, implique cette fonction de l'unité, c'est justement de n'être que différence. C'est en tant que pure différence que l'unité, dans sa fonction signifiante, se structure, se constitue. Ceci n'est pas un trait unique, en quelque sorte il constitue une abstraction unilatérale concernant la relation par exemple synchronique du signifiant. Vous le verrez la prochaine fois, rien n'est proprement pensable, rien de la fonction du signifiant n'est proprement pensable, sans partir de ceci que je formule: *l'Un comme tel est l'Autre*. C'est à partir de ceci, de cette foncière structure de l'un comme différence que nous pouvons voir apparaître cette origine, d'où l'on peut voir le signifiant se constituer, si je puis dire, c'est dans l'Autre que le A du A est A, le grand A, comme on dit le grand mot, est lâché.

Du processus de ce langage du signifiant, ici seulement peut partir une exploration qui soit foncière et radicale de ce comme quoi se constitue l'identification. L'identification n'a rien à faire avec l'unification. C'est seulement à l'en distinguer qu'on peut lui donner, non seulement son accent essentiel, mais ses fonctions et ses variétés.

Reprenons notre idée, à savoir ce que je vous ai annoncé la dernière fois, que j'entendais faire pivoter autour de la notion du un, notre problème, celui de l'identification, étant déjà annoncé que l'identification ce n'est pas tout simplement faire un. Je pense que cela ne vous sera pas difficile à admettre.

Nous partons, comme il est normal concernant l'identification, du mode d'accès le plus commun de l'expérience subjective, celui qui s'exprime par ce qui paraît l'évidence essentiellement communicable dans la formule, qui au premier abord ne paraît pas soulever d'objection, que A soit A. J'ai dit au premier abord, parce qu'il est clair que, quelle que soit la valeur de croyance que comporte cette formule, je ne suis pas le premier à élever des objections là contre; vous n'avez qu'à ouvrir le moindre traité de logique pour rencontrer quelles difficultés le distinguo de cette formule, en apparence la plus simple, soulève d'elle-même. Vous pourrez même voir que la plus grande part des difficultés qui sont à résoudre dans beaucoup de domaines, mais il est particulièrement frappant que ce soit en logique plus qu'ailleurs, ressortissent à toutes les confusions possibles qui peuvent surgir de cette formule qui prête éminemment à confusion. Si vous avez par exemple quelque difficulté, voire quelque fatigue à lire un texte aussi passionnant que celui du *Parménide* de Platon, c'est pour autant que sur ce point du A est A, disons que vous manquez un peu de réflexion, et pour autant, justement, que si j'ai dit tout à l'heure que le A est A est une croyance, il faut bien l'entendre comme je l'ai dit, c'est une croyance qui n'a point toujours régné sûrement sur notre espèce, pour autant qu'après tout le A a bien commencé quelque part, je parle du A, lettre A, et que cela ne devait pas être si facile

### *L'identification*

d'accéder à ce noyau de certitude apparente qu'il y a dans le A est A, quand l'homme ne disposait pas de l'A. Je dirai tout à l'heure sur quel chemin peut nous mener cette réflexion. Il convient tout de même de se rendre compte de ce qui arrive de nouveau avec l'A, pour l'instant contentons-nous de ceci que notre langage ici nous permet de bien articuler, c'est que le A est A, ça a l'air de vouloir dire quelque chose, cela fait signifié. Je pose, très sûr de ne rencontrer là-dessus aucune opposition de la part de quiconque et sur ce thème en position de compétence dont j'ai fait l'épreuve par les témoignages attestés de ce qui peut se lire là-dessus, qu'en interpellant tel ou tel mathématicien, suffisamment familiarisé avec sa science pour savoir où nous en sommes actuellement par exemple, et puis bien d'autres dans tous les domaines, je ne rencontrerai pas d'opposition à avancer sur certaines conditions d'explication, qui sont justement celles auxquelles je vais me soumettre devant vous que A est A, cela ne signifie rien.

C'est justement de ce rien qu'il va s'agir, car c'est ce rien qui a valeur positive pour dire ce que cela signifie. Nous avons dans notre expérience, voire dans notre folklore analytique, quelque chose, l'image jamais assez approfondie, exploitée, qu'est le jeu du petit enfant si savamment repéré par Freud, aperçu de façon si perspicace dans le *fort-da*. Reprenons-le pour notre compte puisque, d'un objet à prendre et à rejeter - il s'agit dans cet enfant de son petit-fils - Freud a su apercevoir le geste inaugural dans le jeu. Refaisons ce geste, prenons ce petit objet, une balle de ping-pong; je la prends, je la cache, je la lui remontre; la balle de ping-pong est la balle de ping-pong, mais ce n'est pas un signifiant, c'est un objet, c'est une approche pour dire, ce petit a est un petit a; il y a, entre ces deux moments, que j'identifie incontestablement d'une façon légitime, la disparition de la balle; sans cela il n'y a rien moyen que je montre, il n'y a rien qui se forme sur le plan de l'image. Donc la balle est toujours là et je peux tomber en catalepsie à force de la regarder.

Quel rapport y a-t-il entre le *est* qui unit les deux apparitions de la balle et cette disparition intermédiaire ? Sur le plan imaginaire, vous touchez qu'au moins la question se pose du rapport de ce *est* avec ce qui semble bien le causer, à savoir la disparition, et là vous êtes proches d'un des secrets de l'identification qui est celui auquel j'ai essayé de vous faire reporter dans le folklore de l'identification, cette assumption spontanée par le sujet de l'identité de deux apparitions pourtant bien différentes. Rappelez-vous l'histoire du propriétaire de la ferme mort que son serviteur retrouve dans le corps de la souris. Le rapport de ce *c'est lui* avec le *c'est encore lui*, c'est là ce qui nous donne l'expérience la plus



*Leçon du 6 décembre 1961*

simple de l'identification, le modèle et le registre. Lui, puis encore lui, il y a là la visée de l'être, dans l'encore lui, c'est le même être qui apparaît. Pour ce qui est de l'autre, en somme, cela peut aller comme ça, ça va pour ma chienne que j'ai prise l'autre jour comme terme de référence, comme je viens de vous le dire, ça va; cette référence à l'être est suffisamment, semble-t-il, supportée par son odorat; dans le champ imaginaire, le support de l'être est vite concevable. Il s'agit de savoir si c'est effectivement ce rapport simple dont il s'agit dans notre expérience de l'identification. Quand nous parlons de notre expérience de l'être, ce n'est point pour rien que tout l'effort d'une pensée qui est la nôtre, contemporaine, va formuler quelque chose dont je ne déplace jamais le gros meuble qu'avec un certain sourire, ce *Dasein*, ce mode fondamental de notre expérience dont il semble qu'il faut en désigner le meuble donnant toute accession à ce terme de l'être, la référence primaire.

C'est bien là que quelque chose d'autre nous force de nous interroger sur ceci, que la scansion où se manifeste cette présence au monde, n'est pas simplement imaginaire, à savoir que déjà ce n'est point à l'autre qu'ici nous nous référons, mais à ce plus intime de nous-mêmes dont nous essayons de faire l'ancrage, la racine, le fondement de ce que nous sommes comme sujets. Car si nous pouvons articuler, comme nous l'avons fait sur le plan imaginaire, que ma chienne me reconnaisse pour le même, nous n'avons par contre aucune indication sur la façon dont elle s'identifie; de quelque sorte que nous puissions la réengager en elle-même, nous ne savons point, nous n'avons aucune preuve, aucun témoignage du mode sous lequel, cette identification, elle l'accroche.

C'est bien ici qu'apparaît la fonction, la valeur du signifiant même comme tel; et c'est dans la mesure même où c'est du sujet qu'il s'agit que nous avons à nous interroger sur le rapport de cette identification du sujet avec ce qui est une dimension différente de tout ce qui est de l'ordre de l'apparition et de la disparition, à savoir, le statut du signifiant. Que notre expérience nous montre que les différents modes, les différents angles sous lesquels nous sommes amenés à nous identifier comme sujets, au moins pour une part d'entre eux, supposent le signifiant pour l'articuler, même sous la forme la plus souvent ambiguë, impropre, mal maniable et sujette à toutes sortes de réserves et de distinctions qu'est le A est A. C'est là que je veux amener votre attention; et tout d'abord je veux dire, sans plus lanterner, vous montrer que si nous avons la chance de faire un pas de plus dans ce sens, c'est en essayant d'articuler ce statut du signifiant comme tel.

-4325-

### *L'identification*

je l'indique tout de suite, le signifiant n'est point le signe. C'est à donner à cette distinction sa formule précise que nous allons nous employer. Je veux dire que c'est à montrer où gît cette différence que nous pourrions voir surgir ce fait déjà donné par notre expérience que c'est de l'effet du signifiant que surgit comme tel le sujet. Effet métonymique, effet métaphorique ? Nous ne le savons pas encore, et peut-être y a-t-il quelque chose d'articulable déjà avant ces effets, qui nous permette de voir poindre, de former en un rapport, en une relation, la dépendance du sujet comme tel par rapport au signifiant. C'est ce que nous allons voir à l'épreuve.

Pour devancer ce que j'essaie ici de vous faire saisir, pour le devancer en une image courte à laquelle il ne s'agit que de donner encore qu'une sorte de valeur de support, d'apologue, mesurez la différence entre ceci qui va d'abord peut-être vous paraître un jeu de mots, mais justement c'en est un, il y a la trace d'un pas [ou: de pas]. Déjà je vous ai menés sur cette piste, fortement teintée de mythisme, corrélatrice justement du temps où commence à s'articuler dans la pensée la fonction du sujet comme tel, Robinson devant la trace de pas qui lui montre que, dans l'île, il n'est pas seul. La distance qui sépare ce pas de ce qu'est devenu phonétiquement le pas comme instrument de la négation, ce sont juste là deux extrêmes de la chaîne qu'ici je vous demande de tenir avant de vous montrer effectivement ce qui la constitue et que c'est entre les deux extrémités de la chaîne que le sujet peut surgir et nulle part ailleurs. À le saisir, nous arriverons à relativiser quelque chose de façon telle que vous puissiez considérer cette formule, A est A, elle-même comme une sorte de stigmat, je veux dire dans son caractère de croyance comme l'affirmation de ce que j'appellerai une époque, époque, moment, parenthèse, terme historique, après tout, dont nous pouvons, vous le verrez, entrevoir le champ comme limité. Ce que j'ai appelé l'autre jour une indication, qui restera n'être encore qu'une indication de l'identité de cette fausse consistance du A est A avec ce que j'ai appelé une ère théologique, me permettra je crois de faire un pas dans ce dont il s'agit concernant le problème de l'identification, pour autant que l'analyse nécessite qu'on la pose, par rapport à une certaine accession à l'identique, comme la transcendant. Cette fécondité, cette sorte de détermination qui est suspendue à ce signifié du A est A ne saurait reposer sur sa vérité puisqu'elle n'est pas vraie, cette affirmation. Ce qu'il s'agit d'atteindre dans ce que devant vous je m'efforce de formuler, c'est que cette fécondité repose justement sur le fait objectif, j'emploie là objectif dans le sens qu'il a par exemple dans le texte de Descartes, quand on va

un peu plus loin on voit surgir la distinction, concernant les idées, de leur réalité actuelle avec leur réalité objective, et naturellement les professeurs nous sortent des volumes très savants, tels qu'un index scolastico-cartésien pour nous dire ce qui nous paraît là, à nous autres, puisque Dieu sait que nous sommes malins, un peu embrouillé, que c'est un héritage de la scolastique, moyennant quoi on croit avoir tout expliqué. je veux dire qu'on s'est libéré de ce dont il s'agit, à savoir, pourquoi Descartes a été, lui l'anti-scolastique, amené à se resserrer de ces vieux accessoires. Il ne semble pas qu'il vienne si facilement à l'idée, même des meilleurs historiens, que la seule chose intéressante c'est ce qui le nécessite à les ressortir. Il est bien clair que ce n'est pas pour refaire à nouveau l'argument de Saint-Anselme qu'il retraîne tout cela sur le devant de la scène.

Le fait objectif que A ne peut pas être A, c'est cela que je voudrais d'abord mettre pour vous en évidence, justement pour vous faire comprendre que c'est de quelque chose qui a rapport avec ce fait objectif qu'il s'agit et jusque dans ce faux effet de signifié qui n'est là qu'ombre et conséquence qui nous laisse attaché à cette sorte de primesaut qu'il y a dans le A est A. Que le signifiant soit fécond de ne pouvoir être en aucun cas identique à lui-même, entendez bien là ce que je veux dire, il est tout à fait clair que je ne suis pas en train, quoique cela vaille la peine au passage pour l'en distinguer, de vous faire remarquer qu'il n'y a pas de tautologie dans le fait de dire que la guerre est la guerre. Tout le monde sait cela, quand on dit la guerre est la guerre, on dit quelque chose, on ne sait pas exactement quoi d'ailleurs, mais on peut le chercher, on peut le trouver et on le trouve très facilement, à la portée de la main. Cela veut dire, ce qui commence à partir d'un certain moment, on est en état de guerre. Cela comporte des conditions un petit peu différentes des choses, c'est ce que Péguy appelait « que les petites chevilles n'allaient plus dans les petits trous ». C'est une définition péguyste, c'est-à-dire qu'elle n'est rien moins que certaine; on pourrait soutenir le contraire, à savoir que c'est justement pour remettre les petites chevilles dans leurs vrais petits trous que la guerre commence, ou au contraire que c'est pour faire de nouveaux petits trous pour d'anciennes petites chevilles, et ainsi de suite. Ceci n'a d'ailleurs strictement pour nous aucun intérêt, sauf que cette poursuite, quelle qu'elle soit, s'accomplit avec une efficacité remarquable par l'intermédiaire de la plus profonde imbécillité, ce qui doit également nous faire réfléchir sur la fonction du sujet par rapport aux effets du signifiant.

Mais prenons quelque chose de simple, et finissons-en rapidement. Si je dis, mon grand-père est mon grand-père, vous devez tout de même bien saisir là

### *L'identification*

qu'il n'y a aucune tautologie, que mon grand-père, premier terme, est un usage d'index du deuxième terme mon grand-père, qui n'est sensiblement pas différent de son nom propre, par exemple Émile Lacan, ni non plus du c du *c'est* quand je le désigne quand il entre dans une pièce, c'est mon grand-père. Ce qui ne veut pas dire que son nom propre soit la même chose que ce *c* de « *this is my grandfather* ». On est stupéfait qu'un logicien comme Russell ait cru pouvoir dire que le nom propre est de la même catégorie, de la même classe signifiante que le *this, that ou it, sous* prétexte qu'ils sont susceptibles du même usage fonctionnel dans certains cas. Ceci est une parenthèse, mais comme toutes mes parenthèses, une parenthèse destinée à être retrouvée plus loin à propos du statut du nom propre dont nous ne parlerons pas aujourd'hui. Quoi qu'il en soit, ce dont il s'agit dans mon grand-père est mon grand-père veut dire ceci, que cet exécrationnel petit bourgeois qu'était ledit bonhomme, cet horrible personnage grâce auquel j'ai accédé à un âge précoce à cette fonction fondamentale qui est de maudire Dieu, ce personnage est exactement le même qui est porté sur l'état civil comme étant démontré par les liens du mariage pour être père de mon père, en tant que c'est justement de la naissance de celui-ci qu'il s'agit dans l'acte en question.

Vous voyez donc à quel point mon grand-père est mon grand-père n'est point une tautologie. Ceci s'applique à toutes les tautologies, et ceci n'en donne point une formule univoque, car ici il s'agit d'un rapport du réel au symbolique. Dans d'autres cas il y aura un rapport de l'imaginaire au symbolique, et faites toute la suite des permutations, histoire de voir lesquelles seront valables. Je ne peux pas m'engager dans cette voie parce que si je vous parle de ceci, qui est en quelque sorte un mode d'écarter les fausses tautologies qui sont simplement l'usage courant, permanent du langage, c'est pour vous dire que ce n'est pas cela que je veux dire. Si) e pose qu'il n'y a pas de tautologie possible, ce n'est pas en tant que A premier et A second veulent dire des choses différentes que je dis qu'il n'y a pas de tautologie, c'est dans le statut même de A qu'il y a inscrit que A ne peut pas être A, et c'est là-dessus que j'ai terminé mon discours de la dernière fois en vous désignant dans Saussure le point où il est dit que A comme signifiant ne peut d'aucune façon se définir sinon que comme n'étant pas ce que sont les autres signifiants. De ce fait, qu'il ne puisse se définir que de ceci justement de n'être pas tous les autres signifiants, de ceci dépend cette dimension qu'il est également vrai qu'il ne saurait être lui-même.

Il ne suffit pas de l'avancer ainsi de cette façon opaque justement parce qu'elle surprend, qu'elle chavire cette croyance suspendue au fait que c'est là le vrai

*Leçon du 6 décembre 1961*

support de l'identité, il faut vous le faire sentir. Qu'est-ce que c'est qu'un signifiant ? Si tout le monde, et pas seulement les logiciens, parle de A quand il s'agit de A est A, c'est quand même pas un hasard. C'est parce que, pour supporter ce qu'on désigne, il faut une lettre. Vous me l'accordez, je pense, mais aussi bien je ne tiens point ce saut pour décisif, sinon que mon discours ne le recoupe, ne le démontre d'une façon suffisamment surabondante pour que vous en soyez convaincus; et vous en serez d'autant mieux convaincus que je vais tâcher de vous montrer dans la lettre justement, cette essence du signifiant par où il se distingue du signe. J'ai fait quelque chose pour vous samedi dernier dans ma maison de campagne où j'ai, suspendu à ma muraille, ce qu'on appelle une calligraphie chinoise. Si elle n'était pas chinoise, je ne l'aurais pas suspendue à ma muraille pour la raison qu'il n'y a qu'en Chine que la calligraphie a pris une valeur d'objet d'art; c'est la même chose que d'avoir une peinture, ça a le même prix. Il y a les mêmes différences, et peut-être plus encore, d'une écriture à une autre dans notre culture que dans la culture chinoise, mais nous n'y attachons pas le même prix. D'autre part j'aurai l'occasion de vous montrer ce qui peut, à nous, masquer la valeur de la lettre, ce qui, en raison du statut particulier du caractère chinois, est particulièrement bien mis en évidence dans ce caractère. Ce que je vais donc vous montrer ne prend sa pleine et plus exacte situation que d'une certaine réflexion sur ce qu'est le caractère chinois; j'ai déjà tout de même assez, quelquefois, fait allusion au caractère chinois et à son statut pour que vous sachiez que, de l'appeler idéographique, ce n'est pas du tout suffisant. Je vous le montrerai peut-être en plus de détails; c'est ce qu'il a d'ailleurs de commun avec tout ce qu'on a appelé idéographique, il n'y a à proprement parler rien qui mérite ce terme au sens où on l'imagine habituellement, je dirais presque nommément au sens où le petit schéma de Saussure, avec arbor et l'arbre dessiné en dessous, le soutient encore par une espèce d'imprudence qui est ce à quoi s'attachent les malentendus et les confusions. Ce que je veux là vous montrer, je l'ai fait en deux exemplaires. On m'avait donné en même temps un nouveau petit instrument dont certains peintres font grand cas, qui est une sorte de pinceau épais où le jus vient de l'intérieur, qui permet de tracer des traits avec une épaisseur, une consistance intéressante. Il en est résulté que j'ai copié beaucoup plus facilement que je ne l'aurais fait normalement la forme qu'avaient les caractères sur ma calligraphie; dans la colonne de gauche, voilà la calligraphie de cette phrase qui veut dire: *l'ombre de mon chapeau danse et tremble sur les fleurs du Hai-tang*; de l'autre côté, vous voyez écrite la même phrase dans des caractères courants, ceux

-4329-

### *L'identification*

qui sont les plus licites, ceux que fait l'étudiant ânonnant quand il fait correctement ses caractères. Ces deux séries sont parfaitement identifiables, et en même temps elles ne se ressemblent pas du tout. Apercevez-vous que c'est de la façon la plus claire en tant qu'ils ne se ressemblent pas du tout, que ce sont bien évidemment, de haut en bas, à droite et à gauche, les sept mêmes caractères, même pour quelqu'un qui n'a aucune idée, non seulement des caractères chinois, mais aucune idée jusque-là qu'il y avait des choses qui s'appelaient des caractères chinois. Si quelqu'un découvre cela pour la première fois dessiné quelque part dans un désert, il verra qu'il s'agit à droite et à gauche de caractères, et de la même succession de caractères à droite et à gauche.

Ceci pour vous introduire à ce qui fait l'essence du signifiant et dont ce n'est pas pour rien que je l'illustrerai le mieux de sa forme la plus simple qui est ce que nous désignons depuis quelque temps comme *l'einzigster Zug*. *L'einzigster Zug*, qui est ce qui donne à cette fonction son prix, son acte et son ressort, c'est ceci qui nécessite, pour dissiper ce qui pourrait ici rester de confusion, que j'introduise pour le traduire au mieux et au plus près ce terme, qui n'est point un néologisme, qui est employé dans la théorie dite des ensembles, le mot *unaire* au lieu du mot unique. Tout au moins il est utile que je m'en serve aujourd'hui, pour bien vous faire sentir ce nerf dont il s'agit dans la distinction du statut du signifiant. Le trait unaire donc, qu'il soit comme ici vertical, nous appelons cela faire des bâtons, ou qu'il soit, comme le font les chinois, horizontal, il peut sembler que sa fonction exemplaire soit liée à la réduction extrême, à son propos justement, de toutes les occasions de différence qualitative. Je veux dire qu'à partir du moment où je dois faire simplement un trait, il n'y a semble-t-il pas beaucoup de variétés ni de variations possibles; que c'est cela qui va faire sa valeur privilégiée pour nous.

Détrompez-vous. Pas plus que tout à l'heure il ne s'agissait, pour dépister ce dont il s'agit dans la formule il n'y a pas de tautologie de pourchasser la tautologie là justement où elle n'est pas, pas plus il ne s'agit ici de discerner ce que j'ai appelé le caractère parfaitement saisissable du statut du signifiant quel qu'il soit, A ou un autre, dans le fait que quelque chose dans sa structure éliminerait ces différences - je les appelle qualitatives parce que c'est de ce terme que les logiciens se servent quand il s'agit de définir l'identité- de l'élimination des différences qualitatives, de leur réduction, comme on dirait, à un schème simplifié; ce serait là que serait le ressort de cette reconnaissance caractéristique de notre appréhension de ce qui est le support du signifiant, la lettre. Il n'en est rien, ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Car si je fais une ligne de bâtons, il est tout à fait

*Leçon du 6 décembre 1961*

clair que, quelle que soit mon application, il n'y en aura pas un seul de semblable, et je dirai plus, ils sont d'autant plus convaincants comme ligne de bâtons que justement je ne me serai pas tellement appliqué à les faire rigoureusement semblables.

Depuis que j'essaie de formuler pour vous ce que je suis en train pour l'instant de formuler, je me suis, avec les moyens du bord, c'est-à-dire ceux qui sont donnés à tout le monde, interrogé sur ceci après tout qui n'est pas évident tout de suite, à quel moment est-ce qu'on voit apparaître une ligne de bâtons ? J'ai été dans un endroit vraiment extraordinaire où peut-être après tout par mes propos je vais entraîner que s'anime le désert, je veux dire que quelques-uns d'entre vous vont s'y précipiter, je veux dire le Musée de Saint-Germain. C'est fascinant, c'est passionnant et cela le sera d'autant plus que vous tâcherez quand même de trouver quelqu'un qui y a déjà été avant vous parce qu'il n'y a aucun catalogue, aucun plan et il est complètement impossible de savoir où et quel et quoi, et de se retrouver dans la suite de ces salles. Il y a une salle qui s'appelle la salle Piette, du nom du juge de paix qui était un génie et qui a fait les découvertes de la préhistoire les plus prodigieuses, je veux dire de quelques menus objets, en général de très petite taille, qui sont ce qu'on peut voir de plus fascinant. Et tenir dans sa main une petite tête de femme qui a certainement dans les 30 000 ans a tout de même sa valeur, outre que cette tête est pleine de questions. Mais vous pourrez voir à travers une vitrine, c'est très facile à voir, car grâce aux dispositions testamentaires de cet homme remarquable on est absolument forcé de tout laisser dans la plus grande pagaille avec les étiquettes complètement dépassées qu'on a mises sur les objets, on a réussi quand même à mettre sur un peu de plastique quelque chose qui permet de distinguer la valeur de certains de ces objets; comment vous dire cette émotion qui m'a saisi quand penché sur une de ces vitrines je vis sur une côte mince, manifestement une côte d'un mammifère - je ne sais pas très bien lequel, et je ne sais pas si quelqu'un le saura mieux que moi - genre chevreuil, cervidé, une série de petits bâtons, deux d'abord, puis un petit intervalle, et ensuite cinq, et puis ça recommence. Voilà, me disais-je en m'adressant à moi-même par mon nom secret ou public, voilà pourquoi en somme, Jacques Lacan, ta fille n'est pas muette. Ta fille est ta fille, car si nous étions muets, elle ne serait point ta fille. Évidemment, ceci a bien de l'avantage, même de vivre dans un monde fort comparable à celui d'un asile d'aliénés universel, conséquence non moins certaine de l'existence des signifiants, vous allez le voir.

Ces bâtons qui n'apparaissent que beaucoup plus tard, plusieurs milliers d'années plus tard, après que les hommes aient su faire des objets d'une

-4331-

### *L'identification*

exactitude réaliste, qu'à l'Aurignacien on eût fait des bisons après lesquels, du point de vue de l'art du peintre, nous pouvons encore courir. Mais bien plus, à la même époque on faisait en os, tout petit, une reproduction de quelque chose, dont il semblerait qu'on n'aurait pas eu besoin de se fatiguer puisque c'est une reproduction d'une autre chose en os, mais elle beaucoup plus grande, un crâne de cheval. Pourquoi refaire en os tout petit, quand vraiment on imagine qu'à cette époque ils avaient autre chose à faire, cette reproduction inégalable ? Je veux dire que, dans le Cuvier que j'ai dans ma maison de campagne, j'ai des gravures excessivement remarquables des squelettes fossiles qui sont faites par des artistes consommés, ça n'est pas mieux que cette petite réduction d'un crâne de cheval sculpté dans l'os, qui est d'une exactitude anatomique telle qu'elle n'est pas seulement convaincante, elle est rigoureuse.

Eh bien! c'est beaucoup plus tard seulement que nous trouvons la trace de quelque chose qui soit, sans ambiguïté, du signifiant. Et ce signifiant est tout seul, car je ne songe pas à donner, faute d'information, un sens spécial à cette petite augmentation d'intervalle qu'il y a quelque part dans cette ligne de bâtons. C'est possible, mais je ne peux rien en dire. Ce que je veux dire par contre, c'est qu'ici nous voyons surgir quelque chose dont je ne dis pas que c'est la première apparition, mais en tout cas une apparition certaine de quelque chose dont vous voyez que ceci se distingue tout à fait de ce qui peut se désigner comme la différence qualitative. Chacun de ces traits n'est pas du tout identique à celui de son voisin, mais cela n'est pas parce qu'ils sont différents qu'ils fonctionnent comme différents, mais en raison que la différence signifiante est distincte de tout ce qui se rapporte à la différence qualitative, comme je viens de vous le montrer avec les petites choses que je viens de faire circuler devant vous. La différence qualitative peut même à l'occasion souligner la même chose signifiante. Cette même chose est constituée de ceci justement que le signifiant comme tel sert à connoter la différence à l'état pur, et la preuve c'est qu'à sa première apparition le un manifestement désigne la multiplicité actuelle.

Autrement dit, je suis chasseur puisque nous voilà portés au niveau du Magdalénien IV Dieu sait qu'attraper une bête n'était pas beaucoup plus simple à cette époque que ça ne l'est de nos jours pour ceux qu'on appelle les Bushmen, et c'était toute une aventure! Il semble bien qu'après avoir atteint la bête il fallait la traquer longtemps pour la voir succomber à ce qui était l'effet du poison. J'en tue une, c'est une aventure, j'en tue une autre, c'est une seconde aventure que je peux distinguer par certains traits de la première, mais qui lui ressemble



essentiellement d'être marquée de la même ligne générale. À la quatrième, il peut y avoir embrouillement, qu'est-ce qui la distingue de la seconde, par exemple ? A la vingtième, comment est-ce que je m'y retrouverai, ou même, est-ce que je saurai que j'en ai eu vingt ? Le marquis de Sade, dans la rue Paradis à Marseille, enfermé avec son petit valet, procédait de même pour les coups, quoique diversement variés, qu'il tira en compagnie de ce partenaire, fût-ce avec quelques comparses eux-mêmes diversement variés. Cet homme exemplaire, dont les rapports au désir devaient sûrement être marqués de quelque ardeur peu commune, quoi qu'on pense, marqua au chevet de son lit, dit-on, par de petits traits chacun des coups, pour les appeler par leur nom, qu'il fut amené à pousser jusqu'à leur accomplissement dans cette sorte de singulière retraite probatoire. Assurément, il faut être soi-même bien engagé dans l'aventure du désir, au moins d'après tout ce que le commun des choses nous apprend de l'expérience la plus ordinaire des mortels, pour avoir un tel besoin de se repérer dans la succession de ses accomplissements sexuels; il n'est néanmoins pas impensable qu'à certaines époques favorisées de la vie quelque chose puisse devenir flou du point exact où l'on en est dans le champ de la numération décimale.

Ce dont il s'agit dans la coche, dans le trait coché, c'est quelque chose dont nous ne pouvons pas ne pas voir qu'ici surgit quelque chose de nouveau par rapport à ce qu'on peut appeler l'immanence de quelque action essentielle que ce soit. Cet être que nous pouvons imaginer encore dépourvu de ce mode de repère, qu'est-ce qu'il fera au bout d'un temps assez court et limité par l'intuition, pour qu'il ne se sente pas simplement solidaire d'un présent toujours facilement renouvelé où rien ne lui permet plus de discerner ce qui existe comme différence dans le réel ? Il ne suffit point de dire, c'est déjà bien évident, que cette différence est dans le vécu du sujet, de même qu'il ne suffit point de dire, « mais tout de même, Untel n'est pas moi ! ». Ça n'est pas simplement parce que Laplanche a les cheveux comme ça et que je les ai comme cela, et qu'il a les yeux d'une certaine façon, et qu'il n'a pas tout à fait le même sourire que moi, qu'il est différent. Vous direz: « Laplanche est Laplanche, et Lacan est Lacan. » Mais c'est justement là qu'est toute la question, puisque justement dans l'analyse la question se pose si Laplanche n'est pas la pensée de Lacan, et si Lacan n'est pas l'être de Laplanche ou inversement. La question n'est pas suffisamment résolue dans le réel. C'est le signifiant qui tranche, c'est lui qui introduit la différence comme telle dans le réel, et justement dans la mesure où ce dont il s'agit n'est point de différences qualitatives.

### *L'identification*

Mais alors si ce signifiant, dans sa fonction de différence, est quelque chose qui se présente ainsi sous le mode du paradoxe d'être justement différent de cette différence qui se fonderait sur, ou non, la ressemblance, d'être autre chose de distinct et dont je le répète nous pouvons très bien supposer, parce que nous les avons à notre portée, qu'il y a des êtres qui vivent et se supportent très bien d'ignorer complètement cette sorte de différence qui certainement, par exemple, n'est point accessible à ma chienne et je ne vous montre pas tout de suite, car je vous le montrerai plus en détails et d'une façon plus articulée, que c'est bien pour cela qu'apparemment la seule chose qu'elle ne sache pas, c'est qu'elle-même est. Et qu'elle-même soit, nous devons chercher sous quel mode ceci est appendu à cette sorte de distinction particulièrement manifeste dans le trait unaire en tant que ce qui le distingue ce n'est point une identité de semblance, c'est autre chose.

Quelle est cette autre chose ? C'est ceci, c'est

que le signifiant n'est point un signe. Un signe, nous dit-on, c'est de représenter quelque chose pour quelqu'un, le quelqu'un est là comme support du signe. La définition première qu'on peut donner d'un quelqu'un, c'est quelqu'un qui est accessible à un signe. C'est la forme la plus élémentaire, si on peut s'exprimer ainsi, de la subjectivité. Il n'y a point d'objet ici encore, il y a quelque chose d'autre, le signe, qui représente ce quelque chose pour quelqu'un. Un signifiant se distingue d'un signe d'abord en ceci, qui est ce que j'ai essayé de vous faire sentir, c'est que les signifiants ne manifestent d'abord que la présence de la différence comme telle et rien d'autre. La première chose donc qu'il implique, c'est que le rapport du signe à la chose soit effacé. Ces 1 de l'os magdalénien, bien malin qui pourrait vous dire de quoi ils étaient le signe. Et nous en sommes, Dieu merci, assez avancés depuis le Magdalénien IV pour que vous aperceviez de ceci, qui pour vous a la même sorte sans doute d'évidence naïve, permettez-moi de vous le dire, que A est A, c'est à savoir que, comme on vous l'a enseigné à l'école, on ne peut additionner des torchons avec des serviettes, des poireaux avec des carottes et ainsi de suite; c'est tout à fait une erreur, cela ne commence à devenir vrai qu'à partir d'une définition de l'addition qui suppose, je vous assure, une quantité d'axiomes déjà suffisante pour couvrir toute cette section du tableau. Au niveau où les choses sont prises de nos jours dans la réflexion mathématique, nommément, pour l'appeler par son nom dans la théorie des ensembles,

Quelque chose  $\rightarrow$  S

(signe)

quelqu'un

*Leçon du 6 décembre 1961*

il ne saurait dans les opérations les plus fondamentales telles que celles, par exemple, d'une réunion ou d'une intersection, il ne saurait du tout s'agir de poser des conditions aussi exorbitantes pour la validité des opérations. Vous pouvez très bien additionner ce que vous voulez au niveau d'un certain registre pour la simple raison que ce dont il s'agit dans un ensemble, c'est comme l'a très bien exprimé un des théoriciens spéculant sur un des dits paradoxes, il ne s'agit ni d'objet ni de chose, il s'agit de 1 très exactement, dans ce qu'on appelle élément des ensembles. Ceci n'est point assez remarqué dans le texte auquel je fais allusion pour une célèbre raison, c'est que justement cette réflexion sur ce que c'est qu'un 1 n'est point fort élaborée, même par ceux qui, dans la théorie mathématique la plus moderne, en font pourtant l'usage le plus clair, le plus manifeste.

Cet 1 comme tel, en tant qu'il marque la différence pure, c'est à lui que nous allons nous référer pour mettre à l'épreuve, dans notre prochaine réunion, les rapports du sujet au signifiant. Il faudra d'abord que nous distinguions le signifiant du signe, et que nous montrions en quel sens le pas qui est franchi est celui de la chose effacée; les diverses *effaçons*, si vous me permettez de me servir de cette formule, dont vient au jour le signifiant, nous donneront précisément les modes majeurs de la manifestation du sujet.

D'ores et déjà, pour vous indiquer, vous rappeler les formules sous lesquelles pour vous j'ai noté par exemple la fonction de la métonymie, fonction grand S,  $f(S)$ , pour autant qu'il est dans une chaîne qui se continue par  $S' S'' S'''$  etc.,  $f(S S' S'' S') = S (-)$  c'est ceci qui doit nous donner l'effet que j'ai appelé du *peu de sens*, pour autant que le signe moins désigne, connote un certain mode d'apparition du signifié tel qu'il résulte de la mise en fonction de S, le signifiant, dans une chaîne signifiante. Nous le mettrons à l'épreuve d'une substitution à ces S et S' du 1 en tant que, justement, que cette opération est tout à fait licite, et vous le savez mieux que personne, vous autres pour qui la répétition est la base de votre expérience; ce qui fait le nerf de la répétition, de l'automatisme de répétition pour votre expérience, ça n'est pas que ce soit toujours la même chose qui est intéressant, c'est ce, ou pourquoi ça se répète, ce dont justement le sujet, du point de vue de son confort biologique n'a, vous le savez, vraiment strictement aucun besoin, pour ce qui est des répétitions auxquelles nous avons affaire, c'est-à-dire des répétitions les plus collantes, les plus emmerdantes, les plus *symptomagènes*. C'est là que doit se diriger votre attention pour y déceler l'incidence comme telle de la fonction du signifiant. Comment peut-il se faire, ce rapport typique au sujet

-4335-

### *L'identification*

constitué par l'existence du signifiant comme tel, seul support possible de ce qui est pour nous originalement l'expérience de la répétition ?

M'arrêterai-je là, ou d'ores et déjà vous indiquerai-je comment il faut modifier la formule du signe pour saisir, pour comprendre ce dont il s'agit dans l'avènement du signifiant ? Le signifiant, à l'envers du signe, n'est pas ce qui représente quelque chose pour quelqu'un, c'est ce qui représente précisément le sujet pour un autre signifiant. Ma chienne est en quête de mes signes et puis elle parle, comme vous le savez; pourquoi est-ce que son parler n'est point un langage ? Parce que justement je suis pour elle quelque chose qui peut lui donner des signes, mais qui ne peut pas lui donner de signifiant. La distinction de la parole, comme elle peut exister au niveau préverbal, et du langage consiste justement dans cette émergence de la fonction du signifiant.

(Phrase d'Euclide en grec, *Monas esti ...*)

EUCLIDE, *Éléments*, 4, VII.

Cette phrase est une phrase empruntée au début du septième livre des *Éléments* d'Euclide et qui m'a parus à tout prendre, la meilleure que j'ai trouvée pour exprimer, sur le plan mathématiques cette fonction sur laquelle j'ai voulu attirer votre attention la dernière fois, de l'un dans notre problème. Ce n'est pas que j'aie dû la chercher, que j'aie eu de la peine à trouver chez les mathématiciens quelque chose qui s'y rapportes les mathématiciens, au moins une partie d'entre eux, ceux qui à chaque époque ont été en flèche dans l'exploitation de leur champs se sont beaucoup occupés du statut de l'unités mais ils sont loin d'être arrivés tous à des formules également satisfaisantes. Il semble même que, pour certains, cela soit allé dans leurs définitions, droit dans la direction opposée à ce qui convient. Quoi qu'il en soit, je ne suis pas mécontent de penser que quelqu'un comme Euclide, qui tout de même en matière de mathématiques ne peut pas être considéré autrement que comme de bonne races donne cette formule, justement d'autant plus remarquable qu'articulée par un géomètres que ce qui est l'unités car c'est là le sens du mot *monas* c'est l'unité au sens précis où j'ai essayé de nous la désigner la dernière fois sous la désignation de ce que j'ai appelés je reviendrai encore sur ce pourquoi je l'ai appelé ainsi, le trait unaire. Le trait unaire en tant qu'il est le support comme tel de la différences c'est bien le sens qu'a ici *monas*, il ne peut pas en avoir un autres comme la suite du texte va nous le montrer. Donc *monas*, c'est-à-dire cette unité au sens du trait unaire tel qu'ici je vous indique qu'il recoupe qu'il pointe dans sa fonction ce à quoi nous sommes arrivés l'année dernière dans le champ de notre expérience à repérer dans le texte

### *L'identification*

même de Freud comme *l'einzigster Zug*, ce par quoi chacun des étants est dit être un un, avec ce qu'apporte d'ambiguïté cet en neutre de eis qui veut dire un en grec, étant précisément ce qui peut s'employer en grec comme en français pour désigner la fonction de l'unité en tant qu'elle est ce facteur de cohérence par quoi quelque chose se distingue de ce qui l'entoure, fait un tout, un 1 au sens unitaire de la fonction. Donc monas c'est par l'intermédiaire de l'unité que chacun de ces êtres vient à être dit un. L'avènement dans le dire de cette unité comme caractéristique de chacun des étants est ici désignée, elle vient de l'usage de la monas qui n'est rien d'autre que le trait unique. Cette chose valait d'être relevée justement sous la plume d'un géomètre, c'est-à-dire de quelqu'un qui se situe dans les mathématiques d'une façon telle apparemment que, pour lui au minimum, devons-nous dire que l'intuition conservera toute sa valeur originelle. Il est vrai que ce n'est pas n'importe lequel des géomètres, puisqu'en somme nous pouvons le distinguer dans l'histoire de la géométrie comme celui qui le premier introduit, comme devant absolument la dominer, l'exigence de la démonstration sur ce qu'on peut appeler l'expérience, la familiarité de l'espace. Je termine la traduction de la citation: « ... que le nombre, lui, n'est rien d'autre que cette sorte de multiplicité qui surgit précisément de l'introduction des unités », des monades, dans le sens où on l'entend dans le texte d'Euclide.

Si j'identifie cette fonction du trait unaire, si j'en fais la figure dévoilée de cet *einzigster Zug* de l'identification, où nous avons été menés par notre chemin de l'année dernière, pointons ici, avant de nous avancer plus loin et pour que vous sachiez que le contact n'est jamais perdu avec ce qui est le champ le plus direct de notre référence technique et théorique à Freud, pointons qu'il s'agit de l'identification de la deuxième espèce, page 117, volume 13 des *Gesammelte Werke* de Freud.

C'est bien en conclusion de la définition de la deuxième espèce d'identification qu'il appelle régressive, pour autant que c'est lié à quelque abandon de l'objet qu'il définit comme l'objet aimé [qui se désigne humoristiquement, dans le dessin de Toepffer, avec un trait d'union]. Cet objet aimé va de la femme [élue] aux livres rares [« Fi! », comme disait quelqu'un de mon entourage avec quelque indignation pour ma bibliophilie]. C'est toujours en quelque mesure lié à l'abandon ou à la perte de cet objet que se produit, nous dit Freud, cette sorte d'état régressif d'où surgit cette identification qu'il souligne, avec quelque chose qui est pour nous source d'admiration, comme chaque fois que le découvreur désigne un trait assuré de son expérience dont il semblerait au premier abord que

*Leçon du 13 décembre 1961*

rien ne le nécessite, que c'est là un caractère contingent. Aussi bien ne le justifie-t-il pas, sinon par son expérience, que dans cette sorte d'identification où le moi copie dans la situation, tantôt l'objet non aimé, tantôt l'objet aimé, mais que dans les deux cas cette identification est partielle, *höchst beschränkte*, hautement limitée, mais qui est accentué au sens d'étroit, de rétréci, que c'est *nur einen et ein-zigen Zug*, seulement un trait unique de la personne objectalisée, qui est comme *l'ersatz*, emprunté du mot allemand.

Il peut donc vous sembler qu'aborder cette identification par la deuxième espèce, c'est moi aussi me *beschränken*, me limiter, rétrécir la portée de mon abord, car il y a l'autre, l'identification de la première espèce, celle singulièrement ambivalente qui se fait sur le fond de l'image de la dévoration assimilante. Et quel rapport a-t-elle avec la troisième, celle qui commence tout de suite après ce point que je vous désigne dans le paragraphe freudien, l'identification à l'autre par l'intermédiaire du désir, l'identification que nous connaissons bien, qui est hystérique, mais justement que je vous ai appris qu'on ne pouvait bien distinguer - je pense que vous devez suffisamment vous en rendre compte - qu'à partir du moment où on a structuré - et je ne vois pas que quiconque l'ait fait ailleurs qu'ici et avant que cela se fît ici - le désir comme supposant dans sa sous-jacence exactement au minimum toute l'articulation que nous avons donnée des rapports du sujet nommément à la chaîne signifiante, pour autant que cette relation modifie profondément la structure de tout rapport du sujet avec chacun de ses besoins ?

Cette partialité de l'abord, cette entrée, si je puis dire, en coin dans le problème, j'ai le sentiment que, tout en vous la désignant, il convient que je la légitime aujourd'hui, et j'espère pouvoir le faire assez vite pour me faire entendre sans trop de détours en vous rappelant un principe de méthode pour nous, que, vu notre place, notre fonction, ce que nous avons à faire dans notre défrichement, nous devons nous méfier, disons, et ceci poussez-le aussi loin que vous voudrez, du genre, et même de la classe. Cela peut vous paraître singulier que quelqu'un qui pour vous accentue la prégnance dans notre articulation des phénomènes auxquels nous avons affaire, de la fonction du langage, se distingue ici d'un mode de relation qui est vraiment fondamental dans le champ de la logique. Comment indiquer, parler d'une logique qui doit, au premier temps de son départ, marquer la méfiance, que j'entends poser tout à fait originelle, de la notion de la classe ? C'est bien justement en quoi s'originalise, se distingue le champ que nous essayons ici d'articuler. Ce n'est aucun préjugé de principe qui

-4339-

## L'identification

me mène là, c'est la nécessité même de notre objet à nous qui nous pousse à ce qui se développe effectivement au cours des années, segment par segment, une articulation logique qui fait plus que suggérer, qui va de plus en plus près, nommément cette année je l'espère, à dégager des algorithmes qui me permettent d'appeler logique ce chapitre que nous aurons à adjoindre aux fonctions exercées par le langage dans un certain champ du réel, celui dont nous autres, êtres parlants, sommes les conducteurs. Méfions-nous donc au maximum de toute *Koinonia ton genuou* pour employer un terme platonicien, de tout ce qui est la figure de communauté dans aucun genre, et tout spécialement dans ceux qui sont pour nous les plus originels. Les trois identifications ne forment probablement pas une classe. Si elles peuvent néanmoins porter le même nom qui y apporte une ombre de concept, ce sera aussi sans doute à nous d'en rendre compte. Si nous opérons avec exactitude, cela ne semble pas être une tâche au-dessus de nos forces.

En fait, nous savons d'ores et déjà que c'est au niveau du particulier que toujours surgit ce qui pour nous est fonction universelle, et nous n'avons pas trop à nous en étonner au niveau du champ où nous nous déplaçons puisque, concernant la fonction de l'identification, déjà nous savons - nous avons assez travaillé ensemble pour le savoir - le sens de cette formule, que ce qui se passe se passe essentiellement au niveau de la structure. Et la structure, faut-il le rappeler, et justement je crois qu'aujourd'hui, avant de faire un pas plus loin, il faut que je le rappelle, c'est ce que nous avons introduit nommément comme spécification, registre du symbolique ?

Si nous le distinguons de l'imaginaire et du réel, ce registre du symbolique - je crois aussi devoir pointer tout ce qu'il pourrait y avoir là-dessus d'hésitation à laisser en marge ce dont je n'ai vu personne s'inquiéter ouvertement, raison de plus pour dissiper là-dessus toute ambiguïté - il ne s'agit pas d'une définition ontologique, ce ne sont pas ici des champs de l'être que je sépare. Si à partir d'un certain moment, et justement celui de la naissance de ces séminaires, j'ai cru devoir faire entrer en jeu cette triade du symbolique, de l'imaginaire et du réel, c'est pour autant que ce tiers élément, qui n'était point jusque-là dans notre expérience suffisamment discerné comme tel, est exactement à mes yeux ce qui est constitué exactement par ce fait de la révélation d'un champ d'expérience. Et, pour ôter toute ambiguïté à ce terme, il s'agit de l'expérience freudienne, je dirai, d'un champ d'expériment. je veux dire qu'il ne s'agit pas d'Erlebnis, il s'agit d'un champ constitué d'une certaine façon, jusqu'à un certain degré par quelque



*Leçon du 13 décembre 1961*

artifice, celui qui inaugure la technique psychanalytique comme telle, la face complémentaire de la découverte freudienne, complémentaire comme l'endroit l'est à l'envers, réellement accolé. Ce qui s'est révélé d'abord dans ce champ, vous le savez bien sûr, que ce soit la fonction du symbole et du même coup le symbolique. Dès le départ ces termes ont eu l'effet fascinant, séduisant, captivant que vous savez, dans l'ensemble du champ de la culture, cet effet de choc dont vous savez que presque aucun penseur, et même parmi les plus hostiles, n'a pu s'y soustraire.

Il faut dire que c'est aussi un fait d'expérience que nous avons perdu, de ce temps de la révélation et de sa corrélation avec la fonction du symbole, nous en avons perdu la fraîcheur, si l'on peut dire, cette fraîcheur corrélatrice de ce que j'ai appelé l'effet de choc, de surprise, comme proprement l'a défini Freud lui-même comme caractéristique de cette émergence des relations de l'inconscient; ces sortes de flashes sur l'image, caractéristiques de cette époque par quoi, si l'on peut dire, nous apparaissaient de nouveaux modes d'inclusion des êtres imaginaires, par où soudain quelque chose guidait leur sens à proprement parler, s'éclairait d'une prise que nous ne pourrions mieux faire pour les qualifier que de les désigner du terme de *Begriff*, prise gluante, là où les plans collent, fonction de la fixation, je ne sais quelle *Haftung*, si caractéristique de notre rapport [abord] dans ce champ imaginaire, du même coup évoquant une dimension de la genèse où les choses s'étirent plutôt qu'elles n'évoluent, ambiguïté certaine qui permettrait de laisser le schéma évolution comme présent, comme impliqué, je dirai naturellement dans le champ de nos découvertes.

Comment dans tout cela pouvons-nous dire qu'en fin de compte ce qui caractérise ce temps mort pointé par toutes sortes de théoriciens et de praticiens dans l'évolution de la doctrine sous des chefs et des rubriques diverses, se soit produit ? Comment cette espèce de long feu a-t-il surgi, qui nous impose ce qui est proprement notre objet ici, celui où j'essaie de vous guider, de reprendre toute notre dialectique sur des principes plus sûrs ? C'est bien que quelque part nous devons désigner la source de cette sorte de fourvoiement qui fait qu'en somme nous pouvons dire qu'au bout d'un certain temps ces aperçus ne restaient vifs pour nous, qu'à nous reporter au temps de leur surgissement, et ceci plus encore sur le plan de l'efficacité dans notre technique, dans l'effet de nos interprétations, dans leur partie efficace. Pourquoi les images par nous découvertes se sont-elles en quelque sorte banalisées ? Est-ce que c'est seulement par une sorte d'effet de familiarité ? Nous avons appris à vivre avec ces fantômes, nous

-4341-

### *L'identification*

coudoyons le vampire, la pieuvre, nous respirons dans l'espace du ventre maternel, au moins par métaphore. Les comics eux aussi avec un certain style, le dessin humoristique, font pour nous vivre ces images comme on n'en a jamais vu dans un autre âge, véhiculant les images mêmes primordiales de la révélation analytique en en faisant un objet d'amusement courant. À l'horizon, la montre molle et la fonction du grand masturbateur, gardés dans les images de Dali. Est ce là seulement ce par quoi notre maîtrise semble fléchir l'usage instrumental de ces images comme révélatrices ? Sûrement pas seulement, car projetées, si je puis dire, ici dans les créations de l'art, elles gardent encore leur force que J'appellerai pas seulement percutante mais critique, elles gardent quelque chose de leur caractère de dérision ou d'alarme. Mais c'est que ce n'est pas de ça qu'il s'agit, dans notre rapport à celui qui pour nous vient à les désigner dans l'actualité de la cure. Ici, il ne nous reste plus comme dessein de notre action que le devoir de bien faire, faire rire n'en étant qu'une voie très occasionnelle et limitée dans son emploi. Et là, ce que nous avons vu se passer, ce n'est rien d'autre qu'un effet qu'on peut appeler de rechute ou de dégradation, c'est à savoir que ces images, nous les avons vues tout simplement retourner à ce qui s'est fort bien désigné soi-même sous le type d'archétype, c'est-à-dire de vieille ficelle du magasin des accessoires en usage. C'est une tradition qui s'est fort bien reconnue sous le titre d'alchimie ou de gnose, mais qui était liée justement à une confusion fort ancienne, et qui était celle où était resté empêtré le champ de la pensée humaine pendant des siècles.

Il peut sembler que je me distingue, ou que je vous mette en garde contre un mode de compréhension de notre référence qui soit celui de la Gestalt. Ce n'est pas exact. je suis loin de sous-estimer ce qu'a apporté, à un moment de l'histoire de la pensée, la fonction de la Gestalt, mais pour m'exprimer vite, et parce que là je fais cette espèce de balayage de notre horizon qu'il faut que je refasse de temps en temps pour éviter justement que renaissent toujours les mêmes confusions, j'introduirai pour me faire entendre cette distinction; ce qui fait le nerf de certaines des productions de ce mode d'explorer le champ de la Gestalt, ce que j'appellerai la Gestalt cristallographique, celle qui met l'accent sur ces points de jonction, de parenté entre les formations naturelles et les organisations structurales, pour autant qu'elles surgissent et sont définissables seulement à partir de la combinatoire signifiante, c'est cela qui en fait la force subjective, l'efficace de ce point, lui ontologique où nous est livré quelque chose dont nous avons en effet bien besoin, qui est à savoir s'il y a quelque rapport qui justifie cette

*Leçon du 13 décembre 1961*

introduction en matière de soc de l'effet du signifiant dans le réel. Mais ceci ne nous concerne pas. Car ça n'est pas le champ auquel nous avons affaire; nous ne sommes pas ici pour juger du degré de naturel de la physique moderne, encore qu'il puisse nous intéresser, c'est ce que je fais de temps en temps devant vous quelquefois de montrer qu'historiquement c'est justement dans la mesure où elle a tout à fait négligé le naturel des choses que la physique a commencé à entrer dans le réel.

La Gestalt contre laquelle je vous mets en garde, c'est une Gestalt qui, vous l'observerez à l'opposé de ce à quoi se sont attachés les initiateurs de la *Gestalttheorie*, donne une référence purement confusionnelle à la fonction de la Gestalt qui est celle que j'appelle la Gestalt anthropomorphique, celle qui par quelque voie que ce soit confond ce qu'apporte notre expérience avec la vieille référence analogique du macrocosme et du microcosme, de l'homme universel, registres assez courts au bout du compte, et dont l'analyse, pour autant qu'elle a cru s'y retrouver, ne fait que montrer une fois de plus la relative infécondité. Ceci ne veut pas dire que les images que j'ai tout à l'heure humoristiquement évoquées n'aient pas leur poids, ni qu'elles ne soient pas là pour que nous nous en servions encore. A nous-mêmes doit être indicative la façon dont depuis quelque temps nous préférons les laisser tapies dans l'ombre. On n'en parle plus guère, si ce n'est à une certaine distance. Elles sont là, pour employer une métaphore freudienne, comme une de ces ombres qui dans le champ des enfers sont prêtes à surgir. Nous n'avons pas su vraiment les réanimer, nous ne leur avons sans doute pas donné assez de sang à boire. Mais après tout tant mieux, nous ne sommes pas des nécromants.

C'est justement ici que s'insère ce rappel caractéristique de ce que je vous enseigne, qui est là pour changer tout à fait la face des choses, à savoir de montrer que le vif de ce qu'apportait la découverte freudienne ne consistait pas dans ce retour des vieux fantômes, mais dans une relation autre. Subitement ce matin j'ai retrouvé, de l'année 1946, un de ces petits *Propos sur la causalité psychique* par lesquels je faisais ma rentrée dans le cercle psychiatrique tout de suite après la guerre et il apparaît dans ce petit texte que voici, texte paru dans les entretiens de Bonneval, dans une sorte d'apostille ou d'incidence au début d'un même paragraphe conclusif, cinq lignes avant de terminer ce que j'avais à dire sur l'imgo: «plus inaccessible à nos yeux faits pour les signes du changeur», qu'importe la suite, « que ce dont le chasseur du désert », dis-je, que je n'évoque que parce que nous l'avons retrouvé la dernière fois si je me souviens bien, « sait

-4343-

### *L'identification*

voir la trace imperceptible, le pas de la gazelle sur le rocher, un jour se révéleront les aspects de l'imago ». L'accent est à mettre pour l'instant au début du paragraphe, « plus inaccessible à nos yeux... » Qu'est-ce que ces « signes du changeur » ? Quels signes ? et quel changement ? ou quel changeur ? Ces signes, ce sont précisément ce que je vous ai appelé à articuler comme les signifiants, c'est-à-dire ces signes en tant qu'ils opèrent proprement par la vertu de leur associativité dans la chaîne, de leur commutativité, de la fonction de permutation prise comme telle. Et voilà où est la fonction du changeur, l'introduction dans le réel d'un changement qui n'est point de mouvement ni de naissance, ni de corruption et de toutes les catégories du changement que dessine une tradition que nous pouvons appeler aristotélicienne, celle de la connaissance comme telle, mais d'une autre dimension où le changement dont il s'agit est défini comme tel dans la combinatoire topologique qu'elle nous permet de définir comme émergence de ce fait, du fait de structure, comme dégradation à l'occasion, à savoir chute dans ce champ de la structure et retour à la capture de l'image naturelle.

Bref, se dessine comme tel ce qui n'est après tout que le cadre fonctionnant de la pensée, allez-vous dire. Et pourquoi pas ? N'oublions pas que ce mot de pensée est présent, accentué dès l'origine par Freud comme sans doute ne pouvant pas être autre qu'il n'est, pour désigner ce qui se passe dans l'inconscient. Car ce n'était certainement pas le besoin de conserver le privilège de la pensée comme tel, je ne sais quelle primauté de l'esprit qui pouvait ici guider Freud. Bien loin de là, s'il avait pu ce terme l'éviter, il l'aurait fait. Et qu'est-ce que ça veut dire à ce niveau ? Et pourquoi est-ce que cette année j'ai cru devoir partir, non pas de Platon même, pour ne point parler des autres, mais aussi bien pas de Kant, pas de Hegel, mais de Descartes ? C'est justement pour désigner que ce dont il s'agit là où est le problème de l'inconscient pour nous, c'est de l'autonomie du sujet pour autant qu'elle n'est pas seulement préservée, qu'elle est accentuée comme jamais elle ne le fut dans notre champ; et précisément de ce paradoxe, que ces cheminements que nous y découvrons ne sont point concevables si à proprement parler ce n'est le sujet qui en est le guide, et de façon d'autant plus sûre que c'est sans le savoir, sans en être complice si je puis dire, *conscius*, parce qu'il ne peut progresser vers rien ni en rien, qu'à ne le repérer qu'après coup, car rien qui ne soit par lui engendré, justement, qu'à mesure de le méconnaître d'abord. C'est ceci qui distingue le champ de l'inconscient, tel qu'il nous est révélé par Freud. Il est lui-même impossible à formaliser, à

*Leçon du 13 décembre 1961*

formuler si nous ne voyons pas qu'à tout instant il n'est concevable qu'à y voir et de la façon la plus évidente et sensible, préservée cette autonomie du sujet, je veux dire ce par quoi le sujet en aucun cas ne saurait être réduit à un rêve du monde.

De cette permanence du sujet je vous montre la référence, et non pas la présence, car cette présence ne pourra être cernée qu'en fonction de cette référence. je vous l'ai démontrée, désignée la dernière fois dans ce trait unaire, dans cette fonction du bâton comme figure de l'un en tant qu'il n'est que trait distinctif, trait justement d'autant plus distinctif qu'en est effacé presque tout ce qui le distingue, sauf d'être un trait, en accentuant ce fait que plus il est semblable, plus il fonctionne, je ne dis point comme signe, mais comme support de la différence, et ceci n'étant qu'une introduction au relief de cette dimension que j'essaie de ponctuer devant vous. Car à la vérité il n'y a pas de plus; plus, il n'y a pas d'idéal de la similitude, d'idéal de l'effacement des traits. Cet effacement des distinctions qualitatives n'est là que pour nous permettre de saisir le paradoxe de l'altérité radicale désignée par le trait, et il est après tout peu important que chacun des traits ressemble à l'autre. C'est ailleurs que réside ce que j'ai appelé à l'instant cette fonction d'altérité. Et terminant la dernière fois mon discours, j'ai pointé quelle était sa fonction, celle qui assure à la répétition justement ceci que par cette fonction, seulement par elle, cette répétition échappe à l'identité de son éternel retour sous la figure du chasseur cochant le nombre de quoi ? De traits par où il atteint sa proie, ou du divin Marquis qui nous montre que, même au sommet de son désir, ces coups, il prend bien soin de les compter, et que c'est là une dimension essentielle en tant que jamais elle n'abandonne la nécessité qu'elle implique, dans presque aucune de nos fonctions.

Compter les coups, le trait qui compte, qu'est ceci ? Est-ce qu'ici encore vous suivez bien ? Saisissez bien ce que j'entends désigner. Ce que j'entends désigner c'est ceci, qui est facilement oublié dans son ressort, c'est que ce à quoi nous avons affaire dans l'automatisme de répétition, c'est ceci, un cycle, de quelque façon, si amputé, si déformé, si abrasé que nous le définissions, dès lors qu'il est cycle et qu'il comporte retour à un point terme, nous pouvons le concevoir sur le modèle du besoin, de la satisfaction. Ce cycle se répète; qu'importe qu'il soit tout à fait le même, ou qu'il présente de menues différences, ces menues différences ne seront manifestement faites que pour le conserver dans sa fonction de cycle comme se rapportant à quelque chose de définissable comme à un certain type, par quoi justement tous les cycles qui l'ont précédé s'identifient dans

-4345-

### *L'identification*

l'instant comme étant, en tant qu'ils se reproduisent, à proprement parler les mêmes. Prenons, pour imaginer ce que je suis en train de dire, le cycle de la digestion. Chaque fois que nous en faisons une, nous répétons la digestion. Est-ce à cela que nous nous référons quand nous parlons, dans l'analyse, d'automatisme de répétition ? Est-ce que c'est en vertu d'un automatisme de répétition que nous faisons des digestions qui sont sensiblement toujours la même digestion ? je ne vous laisserai pas d'ouverture, à dire que jusque-là c'est un sophisme. Il peut y avoir bien entendu, des incidents dans cette digestion qui soient dus à des rappels d'anciennes digestions qui furent troublées, des effets de dégoût, de nausée, liés à telle ou telle liaison contingente de tel aliment avec telle circonstance. Ceci ne nous fera pas franchir pour autant d'un pas de plus la distance à couvrir entre ce retour du cycle et la fonction de l'automatisme de répétition. Car ce que veut dire l'automatisme de répétition en tant que nous avons à lui affaire, c'est ceci, c'est que si un cycle déterminé qui ne fut que celui-là - c'est ici que se profile l'ombre du *trauma*, que je ne mets ici qu'entre guillemets, car ça n'est pas son effet traumatique que je retiens, mais seulement son unicité - celui-là donc, qui se désigne par un certain signifiant que seul peut supporter ce que nous apprendrons dans la suite à définir comme une lettre, *instance de la lettre dans l'inconscient*, ce grand A, l'A initial en tant qu'il est numérotable, que ce cycle-là, et pas un autre, équivaut à un certain signifiant; c'est à ce titre que le comportement se répète pour faire ressurgir ce signifiant qu'il est comme tel, ce numéro qu'il fonde.

Si, pour nous, la répétition symptomatique a un sens vers quoi je vous redirige, réfléchissez sur la portée de votre propre pensée. Quand vous parlez de l'incidence répétitive dans la formation symptomatique, c'est pour autant que ce qui se répète est là, non pas même seulement pour remplir la fonction naturelle du signe qui est de représenter une chose qui serait ici actualisée, mais pour présentifier comme tel le signifiant que cette action est devenue. je dis que c'est en tant que ce qui est refoulé est un signifiant, que ce cycle de comportement réel se présente à sa place. C'est ici, puisque je me suis imposé de donner une limite d'heure précise et commode pour un certain nombre d'entre vous à ce que je dois exposer devant vous, que je m'arrêterai. Ce qui s'impose à tout ceci de confirmation et de commentaires, comptez sur moi pour vous le donner dans la suite de la façon la plus convenablement articulée, si étonnant qu'ait pu vous en apparaître l'abrupt, au moment où je l'ai exposé à l'instant.

La dernière fois, je vous ai laissés sur cette remarque faite pour vous donner le sentiment que mon discours ne perd pas ses amarres, à savoir que l'importance, pour nous, de cette recherche cette année tient en ceci que le paradoxe de l'automatisme de répétition, c'est que vous voyez surgir un cycle de comportement, inscriptible comme tel dans les termes d'une résolution de tension du couple, donc, *besoin-satisfaction*, et que néanmoins, quelle que soit la fonction intéressée dans ce cycle, si charnelle que vous la supposiez, il n'en reste pas moins que ce qu'elle veut dire en tant qu'automatisme de répétition, c'est qu'elle est là pour faire surgir, pour rappeler, pour faire insister quelque chose qui n'est rien d'autre en son essence qu'un signifiant, désignable par sa fonction, et spécialement sous cette face, qu'elle introduit dans le cycle de ses répétitions, toujours les mêmes en leur essence, et donc concernant quelque chose qui est toujours la même chose, la différence, la distinction, l'unicité. Que c'est parce que quelque chose à l'origine s'est passé, qui est tout le système du trauma, à savoir qu'une fois il s'est produit quelque chose qui a pris dès lors la forme A, que dans la répétition le comportement, si complexe, engagé que vous le supposiez dans l'individualité animale, n'est là que pour faire ressurgir ce signe A. Disons que le comportement, dès lors, est exprimable comme le comportement *numéro tant*. C'est, ce comportement *numéro tant*, disons le, l'accès hystérique, par exemple. Une des formes chez un sujet déterminé, ce sont ses accès hystériques, c'est cela qui sort comme comportement *numéro tant*. Seul le numéro est perdu pour le sujet. C'est justement en tant que le numéro est perdu qu'il sort, ce comportement, masqué dans cette fonction de faire resurgir le numéro

### *L'identification*

derrière ce qu'on appellera la psychologie de son accès, derrière les motivations apparentes. Et vous savez que sur ce point personne ne sera difficile pour lui trouver l'air d'une raison; c'est le propre de la psychologie de faire toujours apparaître une ombre de motivation. C'est donc dans cet accolement structural de quelque chose d'inséré radicalement dans cette individualité vitale avec cette fonction signifiante que nous sommes, dans l'expérience analytique. *Vorstellungsrepräsentanz*, c'est là ce qui est refoulé, c'est le numéro perdu du comportement tant.

Où est le sujet là-dedans ? Dans l'individualité radicale, réelle ? Dans le patient pur de cette capture ? Dans l'organisme dès lors aspiré par les effets du *ça parle* par le fait qu'un vivant entre les autres a été appelé à devenir ce que monsieur Heidegger appelle « le berger de l'être », ayant été pris dans les mécanismes du signifiant ? Est-il, à l'autre extrême, identifiable au) eu même du signifiant ? Et le sujet n'est-il que le sujet du discours, en quelque sorte arraché à son immanence vitale, condamné à la survoler, à vivre dans cette sorte de mirage qui découle de ce redoublement qui fait que tout ce qu'il vit, non seulement il le parle, mais que, le vivant, il le vit en le parlant, et que déjà ce qu'il vit s'inscrit en un rno6, une saga tissée tout au long de son acte même ? Notre effort cette année, s'il a un sens, justement c'est de montrer comment s'articule la fonction du sujet, ailleurs que dans l'un ou dans l'autre de ces pôles, jouant entre les deux. C'est, après tout, moi je l'imagine, ce que votre cogitation, du moins j'aime à le penser, après ces quelques années de séminaires, peut vous donner, ne serait-ce qu'implicitement, à tout instant comme repère. Est-ce que ça suffit, de savoir que la fonction du sujet est dans l'entre-deux, entre les effets idéalisants de la fonction signifiante et cette immanence vitale que vous confondriez, je pense, encore, malgré mes avertissements, volontiers avec la fonction de la pulsion ? C'est justement ce dans quoi nous sommes engagés, et ce que nous essayons de pousser plus loin, et ce pourquoi aussi j'ai cru devoir commencer par le « cogito » cartésien, pour rendre sensible le champ qui est celui dans lequel nous allons essayer de donner des articulations plus précises concernant l'identification.

je vous ai parlé, il y a quelques années, du petit Hans. Il y a, dans l'histoire du petit Hans, je pense que vous en avez gardé le souvenir quelque part, l'histoire du rêve que l'on peut épingler avec le titre de la girafe chiffonnée, *zerwutzelte Giraffe*. Ce verbe, *zerwutzeln*, qu'on a traduit par chiffonner, n'est pas un verbe tout à fait courant du lexique germanique commun. Si *wutzeln* s'y trouve,



*Leçon du 20 décembre 1961*

le *zerwutzeln* n'y est pas. *Zerwutzeln* veut dire faire une boule. Il est indiqué dans le texte du rêve de la girafe chiffonnée que c'est une girafe qui est là, à côté de la grande girafe vivante, une girafe en papier, et que comme telle on peut mettre en boule. Vous savez tout le symbolisme qui se déroule, tout au long de cette observation, du rapport entre la girafe et la petite girafe, girafe chiffonnée sous une de ses faces, concevable sous l'autre comme la girafe réduite, comme la girafe seconde, comme la girafe qui peut symboliser bien des choses. Si la grande girafe symbolise la mère, l'autre girafe symbolise la fille, et le rapport du petit Hans à la girafe, au point où l'on en est à ce moment-là de son analyse, tendra assez volontiers à s'incarner dans le jeu vivant des rivalités familiales. je me souviens de l'étonnement - il ne serait plus de mise aujourd'hui - que j'ai provoqué alors en désignant à ce moment-là dans l'observation du petit Hans, et comme telle, la dimension du symbolique en acte dans les productions psychiques du jeune sujet à propos de cette girafe chiffonnée. Qu'est-ce qu'il pouvait y avoir de plus indicatif de la différence radicale du symbolique comme tel ? sinon de voir apparaître dans la production - certes sur ce point non suggérée, car il n'est pas trace à ce moment d'une articulation semblable concernant la fonction indirecte du symbole -, que de voir dans l'observation quelque chose qui vraiment incarne pour nous, et image l'apparition du symbolique comme tel dans la dialectique psychique. « Vraiment, où avez-vous pu trouver ça ? » me disait l'un d'entre vous gentiment après cette séance. La chose surprenante, ce n'est pas que je l'y aie vu, parce que ça peut difficilement être indiqué plus crûment dans le matériel lui-même, c'est qu'à cet endroit on peut dire que Freud lui-même ne s'y arrête pas, le veux dire ne met pas tout le soulignage qu'il convient sur ce phénomène, sur ce qui le matérialise si l'on peut dire, à nos yeux. C'est bien ce qui prouve le caractère essentiel de ces délinéations structurales, c'est qu'à ne pas les faire, à ne pas les pointer, à ne pas les articuler avec toute l'énergie dont nous sommes capables, c'est une certaine face, une certaine dimension des phénomènes eux-mêmes que nous nous condamnons en quelque sorte à méconnaître.

je ne vais pas vous refaire à cette occasion l'articulation de ce dont il s'agit, de l'enjeu dans le cas du petit Hans. Les choses ont été assez publiées, et assez bien pour que vous puissiez vous y référer. Mais la fonction comme telle, à ce moment critique, celui déterminé par sa suspension radicale au désir de sa mère d'une façon, si l'on peut dire, qui est sans compensation, sans recours, sans issue, est la fonction d'artifice que je vous ai montrée être celle de la phobie, en tant

-4349-

### *L'identification*

qu'elle introduit un ressort signifiant clef qui permet au sujet de préserver ce dont il s'agit pour lui, à savoir ce minimum d'ancrage, de centrage de son être, qui lui permette de ne pas se sentir un être complètement à la dérive du caprice maternel. C'est de cela qu'il s'agit, mais ce que je veux pointer à ce niveau c'est ceci, c'est que, dans une production éminemment peu sujette à caution dans l'occasion - je le dis d'autant plus que tout ce vers quoi on a orienté précédemment le petit Hans, car Dieu sait qu'on l'oriente, comme je vous l'ai montré, rien de tout cela n'est de nature à le mettre sur un champ de ce type d'élaboration - le petit Hans nous montre ici, sous une figure fermée certes, mais exemplaire, le saut, le passage, la tension entre ce que j'ai défini tout d'abord comme les deux extrêmes du sujet, le sujet animal qui représente la mère, mais aussi avec son grand cou, personne n'en doute, la mère en tant qu'elle est cet immense phallus du désir, terminé encore par le bec broutant de cet animal vorace, et puis de l'autre quelque chose sur une surface de papier - nous reviendrons sur cette dimension de la surface -, ce quelque chose qui n'est pas dépourvu de tout accent subjectif, car on voit bien tout l'enjeu de ce dont il s'agit, la grande girafe, comme elle le voit jouer avec la petite chiffonnée, crie très fort jusqu'à ce qu'enfin elle se lasse, elle épuise ses cris. Et le petit Hans, sanctionnant en quelque sorte la prise de possession, la *Besitzung* de ce dont il s'agit, de l'enjeu mystérieux de l'affaire, en s'asseyant dessus, *draufgesetzt*.

Cette belle mécanique doit nous faire sentir ce dont il s'agit, si c'est bien de son identification fondamentale, de la défense de lui-même contre cette capture originelle dans le monde de la mère, comme personne bien sûr n'en doute, au point où nous en sommes de l'élucidation de la phobie. Ici déjà nous voyons exemplifiée cette fonction du signifiant. C'est bien là que je veux encore m'arrêter aujourd'hui, concernant le point de départ de ce que nous avons à dire sur l'identification. La fonction du signifiant, en tant qu'elle est le point d'amarre de quelque chose d'où le sujet se continue, voilà ce qui va me faire m'arrêter un instant aujourd'hui sur quelque chose qui, me semble-t-il, doit venir tout naturellement à l'esprit, non seulement pour des raisons de logique générale, mais aussi pour quelque chose que vous devez toucher dans votre expérience, je veux dire la fonction du nom.

Non pas le *noun*, le nom défini grammaticalement, ce que nous appelons le *substantif* dans nos écoles, mais le *name*, comme en anglais, et en allemand aussi bien, d'ailleurs, les deux fonctions se distinguent. je voudrais en dire un peu plus ici. Mais vous comprenez bien la différence le *name*, c'est le *nom propre*. Vous

savez, comme analystes, l'importance qu'a, dans toute analyse, le nom propre du sujet. Vous devez toujours faire attention à comment s'appelle votre patient. Ce n'est jamais indifférent. Et si vous demandez les noms dans l'analyse, c'est bien quelque chose de beaucoup plus important que l'excuse que vous pouvez en donner au patient, à savoir que toutes sortes de choses peuvent se cacher derrière cette sorte de dissimulation ou d'effacement qu'il y aurait du nom, concernant les relations qu'il a à mettre en jeu avec tel autre sujet. Cela va beaucoup plus loin que cela. Vous devez le pressentir, sinon le savoir. Qu'est-ce que c'est qu'un nom propre ? Ici, nous devrions avoir beaucoup à dire. Le fait est qu'en effet, nous pouvons apporter beaucoup de matériel au nom. Ce matériel, nous analystes, dans les contrôles même, mille fois nous aurons à en illustrer l'importance. Je ne crois pas que nous puissions ici justement lui donner toute sa portée sans - c'est là une occasion de plus d'en toucher du doigt la nécessité méthodologique - nous référer à ce qu'à cet endroit a à dire le linguiste. Non pas pour nous y soumettre forcément, mais parce que concernant la fonction, la définition de ce signifiant qui a son originalité, nous devons au moins y trouver un contrôle, sinon un complément de ce que nous pouvons dire. En fait, c'est bien ce qui va se produire. En 1954 est paru un petit factum de Sir Allan H. Gardiner. Il y a de lui toutes sortes de travaux, et particulièrement une très bonne grammaire égyptienne, je veux dire de l'Égypte antique. C'est donc un égyptologue, mais c'est aussi et avant tout un linguiste. Gardiner a fait - c'est à cette époque que j'en ai fait l'acquisition, au cours d'un voyage à Londres - un tout petit livre qui s'appelle *La théorie des noms propres*. Il l'a fait d'une façon un peu contingente. Il appelle cela lui-même un *controversial essay*, un essai controversiel. On peut même dire, ça c'est une litote, un essai polémique. Il l'a fait à la suite de la vive exaspération où l'avait porté un certain nombre d'énonciations d'un philosophe que je ne vous signale pas pour la première fois, Bertrand Russell, dont vous savez l'énorme rôle dans l'élaboration de ce qu'on pourrait appeler de nos jours la logique mathématisée, ou la mathématique logifiée. Autour des *Principia mathematica*, avec Whitehead, il nous a donné un symbolisme général des opérations logiques et mathématiques dont on ne peut pas ne pas tenir compte dès qu'on entre dans ce champ. Donc Russell, dans l'un de ses ouvrages, donne une certaine définition tout à fait paradoxale - le paradoxe d'ailleurs est une dimension dans laquelle il est loin de répugner à se déplacer, bien au contraire, il s'en sert plus souvent qu'à son tour - M. Russell a donc amené, concernant le nom propre, certaines remarques qui

### *L'identification*

ont littéralement mis M. Gardiner hors de lui. La querelle est en elle-même assez significative pour que je croie devoir aujourd'hui vous y introduire, et à ce propos accrocher des remarques qui me paraissent importantes. Par quel bout allons-nous commencer? Par Gardiner ou par Russell ? Commençons par Russell.

Russell se trouve dans la position du logicien. Le logicien a une position qui ne date pas d'hier, il fait fonctionner un certain appareil auquel il donne divers titres, raisonnement, pensée. Il y découvre un certain nombre de lois implicites. Dans un premier temps, ces lois, il les dégage, ce sont celles sans lesquelles il n'y aurait rien qui soit de l'ordre de la raison, qui serait possible. C'est au cours de cette recherche tout à fait originelle de cette pensée qui nous gouverne, [la réflexion grecque], que nous saisissons, par exemple, l'importance du principe de contradiction. Ce principe de contradiction découvert, c'est autour du principe de contradiction que quelque chose se déploie et s'ordonne, qui montre assurément que si la contradiction et son principe n'étaient que quelque chose de tautologique, la tautologie serait singulièrement féconde, car ça n'est pas simplement en quelques pages que se développe la logique aristotélicienne. Avec le temps pourtant, le fait historique est que loin que le développement de la logique se dirige vers une ontologie, une référence radicale à l'être qui serait censé être visé dans ces lois les plus générales du mode d'appréhension nécessaire de la vérité, il s'oriente vers un formalisme, à savoir que ce à quoi se consacre le leader d'une école de pensée aussi importante, aussi décisive dans l'orientation qu'elle a donnée à tout un mode de pensée à notre époque, qu'est Bertrand Russell, soit d'arriver à mettre tout ce qui concerne la critique des opérations mises en jeu dans le champ de la logique et de la mathématique, dans une formalisation générale aussi stricte, aussi économique qu'il est possible, bref, la corrélation de l'effort de Russell, l'insertion de l'effort de Russell dans cette même direction, en mathématiques aboutit à la formation de ce qu'on appelle la théorie des ensembles, dont on peut caractériser la portée générale en ce qu'on s'y efforce de réduire tout le champ de l'expérience mathématique accumulée par des siècles de développement, et je crois qu'on ne peut pas en donner de meilleure définition que c'est la réduire à un jeu de lettres. Ceci donc, nous devons en tenir compte comme d'une donnée du progrès de la pensée, disons à notre époque, cette époque étant définie comme un certain moment du discours de la science. Qu'est-ce que Bertrand Russell se trouve amené à donner, dans ces conditions, le jour où il s'y intéresse, comme définition d'un nom propre ? C'est

quelque chose qui en soi-même vaut qu'on s'y arrête, parce que c'est ce qui va nous permettre de saisir - on pourrait le saisir ailleurs, et vous verrez que je vous montrerai qu'on le saisit ailleurs - disons, cette part de méconnaissance impliquée dans une certaine position, qui se trouve être effectivement le coin où est poussé tout l'effort d'élaboration séculaire de la logique. Cette méconnaissance est à proprement parler ceci, que sans aucun doute je vous donne en quelque sorte d'emblée dans ce que j'ai là posé forcément par une nécessité de l'exposé, cette méconnaissance, c'est exactement le rapport le plus radical du sujet pensant à la lettre. Bertrand Russell voit tout sauf ceci, la fonction de la lettre. C'est ce que j'espère pouvoir vous faire sentir et vous montrer. Ayez confiance et suivez-moi. Vous allez voir maintenant comment nous allons nous avancer. Qu'est-ce qu'il donne comme définition du nom propre? Un nom propre c'est, dit-il, *a word for particular*, un mot pour désigner les choses particulières comme telles hors de toute description.

Il y a deux manières d'aborder les choses; les décrire par leurs qualités, leurs repérages, leurs coordonnées au point de vue du mathématicien, si je veux les désigner comme telles. Ce point par exemple, mettons qu'ici je puisse vous dire, il est à droite du tableau, à peu près à telle hauteur, il est blanc, et ceci cela; ça, c'est une description, nous dit M. Russell. Ce sont les manières qu'il y a de le désigner, hors de toute description, comme particulier, c'est ça que je vais appeler nom propre. Le premier nom propre pour M. Russell, j'y ai déjà fait allusion, à mes séminaires précédents, c'est le *this*, celui-ci, *this is the question*. Voilà le démonstratif passé au rang de nom propre. Ce n'est pas moins paradoxal que M. Russell envisage froidement la possibilité d'appeler ce même point *John*. Il faut reconnaître que nous avons tout de même là le signe que peut-être il y a quelque chose qui dépasse l'expérience, car le fait est qu'il est rare qu'on appelle *John* un point géométrique.

Néanmoins, Russell n'a jamais reculé devant les expressions les plus extrêmes de sa pensée. C'est tout de même ici que le linguiste s'alarme. S'alarme d'autant plus qu'entre ces deux extrémités de la définition russellienne *word for particular*, il y a cette conséquence tout à fait paradoxale que, logique avec lui-même, Russell nous dit que *Socrate* n'a aucun droit à être considéré par nous comme un nom propre, étant donné que depuis longtemps Socrate n'est plus un particulier. Je vous abrège ce que dit Russell. J'y ajoute même une note d'humour, mais c'est bien l'esprit de ce qu'il veut nous dire, à savoir que Socrate c'était pour nous le maître de Platon, l'homme qui a bu la ciguë, etc. c'est une description abrégée.

### *L'identification*

Ça n'est donc plus comme tel ce qu'il appelle « un mot pour désigner le particulier dans sa particularité ». Il est bien certain qu'ici nous voyons que nous perdons tout à fait la corde de ce que nous donne la conscience linguistique, c'est à savoir que, s'il faut que nous éliminions tout ce qui, des noms propres, s'insère dans une communauté de la notion, nous arrivons à une sorte d'impasse, qui est bien ce contre quoi Gardiner essaie de contreposer les perspectives proprement linguistiques comme telles.

Ce qui est remarquable, c'est que le linguiste, non sans mérite, et non sans pratique, et non sans habitude, par une expérience d'autant plus profonde du signifiant que ce n'est pas pour rien que je vous ai signalé que c'est quelqu'un dont une partie du labeur se déploie dans un angle particulièrement suggestif et riche de l'expérience qui est celui de l'hiéroglyphe, puisqu'il est égyptologue, va, lui, être amené à contre-formuler pour nous ce qui lui paraît caractéristique de la fonction du nom propre. Cette caractéristique de la fonction du nom propre, il va, pour l'élaborer, prendre référence à John Stuart Mill et à un grammairien grec du II<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ qui s'appelle Dionysius Thrax. Singulièrement, il va rencontrer chez eux quelque chose qui, sans aboutir au même paradoxe que Bertrand Russell, rend compte des formules qui, au premier aspect, pourront apparaître comme homonymiques, si l'on peut dire. Le nom propre, *idion onota*, d'ailleurs n'est que la traduction de ce qu'ont apporté là-dessus les Grecs, et nommément ce Dionysius Thrax, *idion* opposé à *koinon*. Est-ce qu'*idion* ici se confond avec le particulier au sens russellien du terme ? Certainement pas, puisque aussi bien ce ne serait pas là-dessus que prendrait appui M. Gardiner, si c'était pour y trouver un accord avec son adversaire.

Malheureusement, il ne parvient pas à spécifier la différence ici du terme de *propriété* comme impliqué à ce que distingue le point de vue grec originel, avec les conséquences paradoxales auxquelles arrive un certain formalisme. Mais, à l'abri du progrès que lui permet la référence aux Grecs tout à fait dans le fond, puis à Mill plus proche de lui, il met en valeur ceci dont il s'agit, c'est-à-dire ce qui fonctionne dans le nom propre qui nous le fait tout de suite distinguer, repérer comme tel, comme un nom propre. Avec une pertinence certaine dans l'approche du problème, Mill met l'accent sur ceci, c'est que ce en quoi un nom propre se distingue du nom commun, c'est du côté de quelque chose qui est au niveau du sens. Le nom commun paraît concerner l'objet en tant qu'avec lui il amène un sens. Si quelque chose est un nom propre, c'est pour autant que ça n'est pas le sens de l'objet qu'il amène avec lui, mais quelque chose qui est de

l'ordre d'une marque appliquée en quelque sorte sur l'objet, superposée à lui, et qui de ce fait sera d'autant plus étroitement solidaire qu'il sera moins ouvert, du fait de l'absence de sens, à toute participation avec une dimension par où cet objet se dépasse, communique avec les autres objets. Mill ici fait d'ailleurs intervenir, jouer, une sorte de petit apologue lié à un conte, l'entrée en jeu d'une image de la fantaisie. C'est l'histoire du rôle de la fée Morgiana qui veut préserver quelques-uns de ses protégés de le ne sais quel fléau auquel ils sont promis, par le fait qu'on a mis dans la ville une marque de craie sur leur porte. Morgiana leur évite de tomber sous le coup du fléau exterminateur en faisant la même marque sur toutes les autres maisons de la même ville. Ici, Sir Gardiner n'a pas de peine à démontrer la méconnaissance qu'implique cet apologue lui-même; c'est que, si Mill avait eu une notion plus complète de ce dont il s'agit dans l'incidence du nom propre, ça n'est pas seulement du caractère d'identification de la marque qu'il aurait dû faire, dans sa propre forgerie, état, c'est aussi du caractère distinctif. Et comme tel l'apologue serait plus convenable si l'on disait que la fée Morgiana avait dû, les autres maisons, les marquer aussi d'un signe de craie, mais différemment du premier, de façon à ce que celui qui, s'introduisant dans la ville pour remplir sa mission, cherche la maison où il doit faire porter son incidence fatale, ne sache plus trouver de quel signe il s'agit, faute d'avoir su à l'avance justement, quel signe il fallait chercher entre autres. Ceci mène Gardiner à une articulation qui est celle-ci, c'est qu'en référence manifeste à cette distinction du signifiant et du signifié, qui est fondamentale pour tout linguiste, même s'il ne la promeut pas comme telle dans son discours, Gardiner, non sans fondement, remarque que ça n'est pas tellement d'absence de sens dont il s'agit dans l'usage du nom propre, car aussi bien, tout dit le contraire. Très souvent les noms propres ont un sens. Même M. Durand, ça a un sens. M. Smith veut dire forgeron, et il est bien clair que ce n'est pas parce que M. Forgeron serait forgeron par hasard que son nom serait moins un nom propre. Ce qui fait l'usage de nom propre, nous dit M. Gardiner, c'est que l'accent, dans son emploi, est mis non pas sur le sens, mais sur le son en tant que distinctif. Il y a là manifestement un très grand progrès des dimensions, ce qui dans la plupart des cas permettra pratiquement de nous apercevoir que quelque chose fonctionne plus spécialement comme un nom propre.

Néanmoins, il est quand même assez paradoxal justement de voir un linguiste, dont la première définition qu'il aura à donner de son matériel, les phonèmes, c'est que ce sont justement des sons qui se distinguent les uns des autres,

### *L'identification*

donner comme un trait particulier à la fonction du nom propre que ce soit justement du fait que le nom propre est composé de sons distinctifs que nous pouvons le caractériser comme nom propre.

Car bien sûr, sous un certain angle il est manifeste que tout usage du langage est justement fondé sur ceci, c'est qu'un langage est fait avec un matériel qui est celui de sons distinctifs. Bien sûr, cette objection n'est pas sans apparaître à l'auteur lui-même de cette élaboration. C'est ici qu'il introduit la notion subjective, au sens psychologique du terme, de l'attention accordée à la dimension signifiante comme, ici, matériel sonore. Observez bien ce que je pointe ici, c'est que le linguiste qui doit s'efforcer d'écarter, je ne dis pas d'éliminer totalement, de son champ tout ce qui est référence proprement psychologique, est tout de même amené ici comme tel à faire état d'une dimension psychologique comme telle, je veux dire du fait que le sujet, dit-il, investisse, fasse attention spécialement à ce qui est le corps de son intérêt quand il s'agit du nom propre. C'est en tant qu'il véhicule une certaine différence sonore qu'il est pris comme nom propre, faisant remarquer qu'à l'inverse dans le discours commun, ce que je suis en train de vous communiquer par exemple pour l'instant, je ne fais absolument pas attention au matériel sonore de ce que je vous raconte. Si j'y faisais trop attention, je serais bientôt amené à voir s'amortir et se tarir mon discours.

J'essaie d'abord de vous communiquer quelque chose. C'est parce que je crois savoir parler français que le matériel, effectivement distinctif dans son fonds, me vient. Il est là comme un véhicule auquel je ne fais pas attention. Je pense au but où je vais, qui est de faire passer pour vous certaines qualités de pensées que je vous communique.

Est-ce qu'il est si vrai que cela que chaque fois que nous prononçons un nom propre nous soyons psychologiquement avertis de cet accent mis sur le matériel sonore comme tel ? Ce n'est absolument pas vrai. Je ne pense pas plus au matériel sonore Sir *Alan Gardiner* quand le vous en parle qu'au moment où je parle de *zerwutzeln* ou n'importe quoi d'autre.

D'abord, mes exemples ici seraient mal choisis, parce que c'est déjà des mots que, les écrivant au tableau, je mets en évidence comme mots. Il est certain que, quelle que soit la valeur de la revendication ici du linguiste, elle échoue très spécifiquement pour autant qu'elle ne croit avoir d'autre référence à faire valoir que du psychologique. Et elle échoue sur quoi ? Précisément à articuler quelque chose qui est peut-être bien la fonction du sujet, mais du sujet défini tout autrement que par quoi que ce soit de l'ordre du psychologique concret, du sujet pour autant que nous pourrions, que nous devons, que nous ferons de la définir à proprement parler dans sa référence



*Leçon du 20 décembre 1961*

au signifiant. Il y a un sujet qui ne se confond pas avec le signifiant comme tel, mais qui se déploie dans cette référence au signifiant, avec des traits, des caractères parfaitement articulables et formalisables, et qui doivent nous permettre de saisir, de discerner comme tel le caractère idiotique - si je prends la référence grecque, c'est parce que je suis loin de la confondre avec l'emploi du mot *particular* dans la définition russellienne - le caractère idiotique comme tel du nom propre.

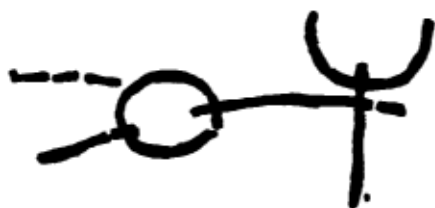
Essayons maintenant d'indiquer dans quel sens j'entends vous le faire saisir; dans ce sens où, depuis longtemps, je fais intervenir au niveau de la définition de l'inconscient la fonction de la lettre. Cette fonction de la lettre, le vous l'ai fait intervenir pour vous de façon, d'abord en quelque sorte, poétique. Le séminaire sur la *Lettre volée*, dans nos toutes premières années d'élaboration, était là pour vous indiquer que bel et bien quelque chose, à prendre au sens littéral du terme de lettre puisqu'il s'agissait d'une missive, était quelque chose que nous pouvions considérer comme déterminant, jusque dans la structure psychique du sujet. Fable, sans doute, mais qui ne faisait que rejoindre la plus profonde vérité dans sa structure de fiction. Quand j'ai parlé de l'instance de la lettre dans l'inconscient quelques années plus tard, j'y ai mis, à travers métaphore et métonymie, un accent beaucoup plus précis.

Nous arrivons maintenant, avec ce départ que nous avons pris dans la fonction du trait unaire, à quelque chose qui va nous permettre d'aller plus loin. Je pose qu'il ne peut y avoir de définition du nom propre que dans la mesure où nous nous apercevons du rapport de l'émission nommante avec quelque chose qui, dans sa nature radicale, est de l'ordre de la lettre. Vous allez me dire, voilà donc une bien grande difficulté, car il y a des tas de gens qui ne savent pas lire et qui se servent des noms propres, et puis les noms propres ont existé, avec l'identification qu'ils déterminent, avant l'apparition de l'écriture. C'est sous ce terme, sous ce registre, *L'homme avant l'écriture*, qu'est paru un fort bon livre qui nous donne le dernier point de ce qui est actuellement connu de l'évolution humaine avant l'histoire. Et puis comment définirons-nous l'ethnographie, dont certains ont cru plausible d'avancer qu'il s'agit à proprement parler de tout ce qui, de l'ordre de la culture et de la tradition, se déploie en dehors de toute possibilité de documentation par l'outil de l'écriture ? Est-ce si vrai que cela ?

Il est un livre auquel je peux demander à tous ceux que cela intéresse, et déjà certains ont devancé mon indication, de se référer, c'est le livre de James Février sur *L'histoire de l'écriture*. Si vous en avez le temps pendant les vacances, je vous

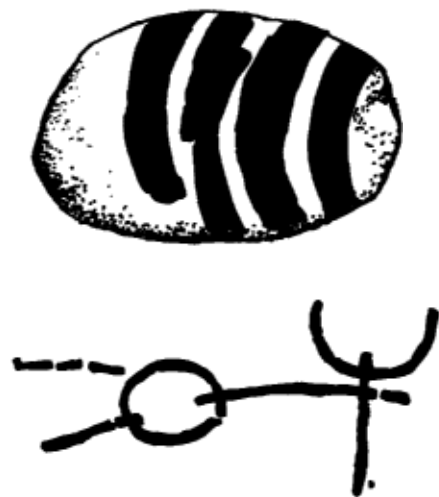
### *L'identification*

prie de vous y reporter. Vous y verrez s'étaler avec évidence quelque chose, dont je vous indique le ressort général parce qu'il n'est en quelque sorte pas dégagé et qu'il est partout présent, c'est que, préhistoriquement parlant si je peux m'exprimer ainsi, je veux dire dans toute la mesure où les étages stratigraphiques de ce que nous trouvons attestent une évolution technique et matérielle des accessoires humains, préhistoriquement, tout ce que nous pouvons voir de ce qui se passe dans l'avènement de l'écriture, et donc dans le rapport de l'écriture au langage, tout se passe de la façon suivante, dont voici très précisément le résultat posé, articulé devant vous, tout se passe de la façon suivante, sans aucun doute nous pouvons admettre que l'homme, depuis qu'il est homme, a une mission vocale comme parlant. D'autre part, il y a quelque chose qui est de l'ordre de ces traits dont je vous ai dit l'émotion admirative que j'avais eue, à les retrouver marqués en petites rangées sur quelque côte d'antilope. Il y a dans le matériel préhistorique une infinité de manifestations, de tracés qui n'ont pas d'autre caractère que d'être, comme ce trait, des signifiants et rien de plus. On parle d'idéogramme ou d'idéographisme, qu'est-ce à dire ? Ce que nous voyons toujours, chaque fois qu'on peut faire intervenir cette étiquette d'idéogramme, c'est quelque chose qui se présente comme en effet très proche d'une image, mais qui devient idéogramme à mesure de ce qu'elle perd, de ce qu'elle efface de plus en plus de ce caractère d'image. Telle est la naissance de l'écriture cunéiforme; c'est par exemple un bras ou une tête de bouquetin, pour autant qu'à partir d'un certain moment cela prend un aspect, par exemple comme cela pour le bras, c'est à-dire que plus rien de l'origine n'est reconnaissable. Que les transitions existent là n'a d'autre poids que de nous conforter dans notre position, c'est à savoir que ce qui se crée c'est, à quelque niveau que nous voyions surgir l'écriture, un bagage, une batterie de quelque chose qu'on n'a pas le droit d'appeler abstrait au sens où nous l'employons de nos jours quand nous parlons de peinture abstraite, car ce sont en effet des traits, qui sortent de quelque chose qui dans son essence est figuratif, et c'est pour ça qu'on croit que c'est un idéogramme, mais c'est un figuratif effacé, poussons le mot qui nous vient ici forcément à l'esprit, refoulé, voire rejeté. Ce qui reste, c'est quelque chose de l'ordre de ce trait unaire en tant qu'il fonctionne comme distinctif, qu'il peut à l'occasion jouer le rôle de marque.



Vous n'ignorez pas, ou vous ignorez, peu importe, qu'au mas d'Azil, autre endroit fouillé par Piette dont je parlai l'autre jour, on a trouvé des cailloux, des galets sur lesquels vous voyez des choses par exemple comme ceci. Ce sera en rouge par exemple, sur des galets de type assez jolis, verdâtre passé. Sur un autre vous y verrez même carrément ceci, qui est d'autant plus joli que ce signe,

c'est ce qui sert dans la théorie des ensembles à désigner l'appartenance d'un élément. Et il y en a un autre; quand vous le regardez de loin, c'est un dé, on voit cinq points. De l'autre vous voyez deux points. Quand vous regardez de l'autre côté, c'est encore deux points. Ça n'est pas un dé comme les nôtres, et si vous vous renseignez auprès du conservateur, que vous vous faites ouvrir la vitrine, vous voyez que de l'autre côté du cinq il y a une barre, un 1. C'est donc pas tout à fait un dé, mais cela a un aspect impressionnant au premier abord, que vous ayez pu croire que c'est un dé. Et en fin de compte vous n'aurez pas tort, car il est clair qu'une collection de caractères mobiles, pour les appeler par leur nom, de cette espèce, c'est quelque chose qui de toutes façons a une fonction signifiante. Vous ne saurez jamais à quoi ça servait, si c'était à tirer des sorts, si c'était des objets d'échange, des tessères à proprement parler, objets de reconnaissance, ou si ça servait à n'importe quoi que vous pouvez élucubrer sur des thèmes mystiques. Ça ne change rien à ce fait que vous avez là des signifiants. Que le nommé Piette ait entraîné à la suite de cela Salomon Reinach à délirer un tant soit peu sur le caractère archaïque et primordial de la civilisation occidentale parce que soi-disant ça aurait été déjà un alphabet, c'est une autre affaire, mais ceci est à interpréter comme symptôme, mais aussi à critiquer dans sa portée réelle. Que rien ne nous permette bien sûr de parler d'écriture achi-archaïque au sens où ceci aurait servi, ces caractères mobiles, à faire une sorte d'imprimerie des cavernes, c'est pas de cela qu'il s'agit. Ce dont il s'agit est ceci, pour autant que tel idéogramme veut dire quelque chose, pour prendre le petit caractère cunéiforme que je vous ai fait tout à l'heure, ceci, au niveau d'une étape tout à fait



### *L'identification*

primitive de l'écriture, désigne le ciel. Il en résulte que c'est articulé *an*. Le sujet qui regarde cet idéogramme le nomme *an* en tant qu'il représente le ciel. Mais ce qui va en résulter, c'est que la position se retourne, qu'à partir d'un certain moment cet idéogramme du ciel va servir, dans une écriture du type syllabique, à supporter la syllabe *an* qui n'aura plus aucun rapport à ce moment-là avec le ciel. Toutes les écritures idéographiques sans exception, ou dites idéographiques, portent la trace de la simultanéité de cet emploi qu'on appelle idéographique avec l'usage qu'on appelle phonétique du même matériel. Mais ce qu'on n'articule pas, ce qu'on ne met pas en évidence, ce devant quoi il me semble que personne ne se soit arrêté jusqu'à présent, c'est ceci, c'est que tout se passe comme si les signifiants de l'écriture ayant d'abord été produits comme marques distinctives - et ceci nous en avons des attestations historiques, car quelqu'un qui s'appelle Sir Flinders Petrie a montré que bien avant la naissance des caractères hiéroglyphes sur les poteries qui nous restent de l'industrie dite prédynastique, nous trouvons, comme marques sur les poteries, à peu près toutes les formes qui se sont trouvées utilisées par la suite, c'est-à-dire, après une longue évolution historique, dans l'alphabet grec, étrusque, latin, phénicien, tout ce qui nous intéresse au plus haut chef comme caractéristiques de l'écriture.

Vous voyez où je veux en venir. Bien qu'au dernier terme ce que les Phéniciens d'abord, puis les Grecs ont fait d'admirable, à savoir ce quelque chose qui permet une notation aussi stricte que possible des fonctions du phonème à l'aide de l'écriture, c'est dans une perspective toute contraire que nous devons voir ce dont il s'agit. L'écriture comme matériel, comme bagage, attendait là, à la suite d'un certain processus sur lequel je reviendrai, celui de la formation, nous dirons, de la marque qui aujourd'hui incarne ce signifiant dont je vous parle. L'écriture attendait d'être phonétisée, et c'est dans la mesure où elle est vocalisée, phonétisée comme d'autres objets, qu'elle apprend, l'écriture, si je puis dire, à fonctionner comme écriture. Si vous lisez cet ouvrage sur l'histoire de l'écriture, vous trouverez à tout instant la confirmation de ce que je vous donne là comme schéma. Car chaque fois qu'il y a un progrès de l'écriture, c'est pour autant qu'une population a tenté de symboliser son propre langage, sa propre articulation phonétique, à l'aide d'un matériel d'écriture emprunté à une autre population, et qui n'était qu'en apparence bien adapté à un autre langage; car elle n'était pas mieux adaptée. Elle n'est jamais bien adaptée bien sûr, car quel rapport y a-t-il entre cette chose modulée et complexe qu'est une articulation parlée, mais qui était adaptée par le fait même de l'interaction qu'il y a entre un certain matériel

-4360-

et l'usage qu'on lui donne dans une autre forme de langage, de phonétique, de syntaxe, tout ce que vous voudrez, c'est-à-dire que c'était l'instrument en apparence le moins approprié au départ à ce qu'on avait à en faire.

Ainsi se passe la transmission de ce qui est d'abord forgé par les Sumériens, c'est-à-dire avant que ça en arrive au point où nous sommes là, et quand c'est recueilli par les Akkadiens, toutes les difficultés viennent de ce que ce matériel colle très mal avec le phonématisme où il lui faut entrer, mais par contre une fois qu'il y entre, il l'influence selon toute apparence, et j'aurai là-dessus à revenir. En d'autres termes, ce que représente l'avènement de l'écriture est ceci, que quelque chose qui est déjà écriture, si nous considérons que la caractéristique est l'isolement du trait signifiant, étant nommé, vient à pouvoir servir, à supporter ce fameux son sur lequel M. Gardiner met tout l'accent concernant les noms propres.

Qu'est-ce qui en résulte ? Il en résulte que nous devons trouver, si mon hypothèse est juste, quelque chose qui signe sa valabilité. Il y en a plus d'une, une fois qu'on y a pensé, elles fourmillent, mais la plus accessible, la plus apparente, c'est celle que je vais tout de suite vous donner, à savoir qu'une des caractéristiques du nom propre - j'aurai bien sûr à revenir là-dessus et sous mille formes, vous en verrez mille démonstrations -, c'est que la caractéristique du nom propre est toujours plus ou moins liée à ce trait de sa liaison, non pas au son, mais à l'écriture. Et une des preuves, celle qu'aujourd'hui je veux mettre au premier plan en avant, est ceci, c'est que quand nous avons des écritures indéchiffrées, parce que nous ne connaissons pas le langage qu'elles incarnent, nous sommes bien embarrassés, car il nous faut attendre d'avoir une inscription bilingue, et cela ne va encore pas loin si nous ne savons rien du tout sur la nature de son langage, c'est-à-dire sur son phonétisme. Qu'est-ce que nous attendons, quand nous sommes cryptographistes et linguistes ? C'est de discerner dans ce texte indéchiffré quelque chose qui pourrait bien être un nom propre. Parce qu'il y a cette dimension à laquelle on s'étonne que M. Gardiner ne fasse pas recours, lui qui a tout de même comme chef de file le leader inaugural de sa science, Champollion, et qu'il ne se souvienne pas que c'est à propos de Cléopatra et de Ptolémée que tout le déchiffrement de l'hieroglyphe égyptien a commencé, parce que dans toutes les langues Cléopatra c'est Cléopatra, Ptolémée c'est Ptolémée. Ce qui distingue un nom propre malgré de petites apparences d'amodiations, on appelle *Köln*, Cologne, c'est que d'une langue à l'autre ça se conserve dans sa structure. Sa structure sonore sans doute, mais cette structure sonore se distingue par le fait que justement celle-là, parmi toutes les autres, nous devons la respecter, et ce en

### *L'identification*

raison de l'affinité, justement, du nom propre à la marque, à la désignation directe du signifiant comme objet. Et nous voilà en apparence retombant, de la façon même la plus brutale, sur le *word for particular*. Est-ce à dire que pour autant je donne ici raison à M. Bertrand Russell ? Vous le savez, certainement pas, car dans l'intervalle est toute la question justement de la naissance du signifiant à partir de ce dont il est le signe. Qu'est-ce qu'elle veut dire ? C'est ici que s'insère comme telle une fonction qui est celle du sujet, non pas du sujet au sens psychologique, mais du sujet au sens structural.

Comment pouvons-nous, sous quels algorithmes pouvons-nous, puisque de formalisation il s'agit, placer ce sujet ? Est-ce dans l'ordre du signifiant que nous avons un moyen de représenter ce qui concerne la genèse, la naissance, l'émergence du signifiant lui-même ? C'est là-dessus que se dirige mon discours et que je reprendrai l'année prochaine.

Jamais je n'ai eu moins envie de faire mon séminaire. Je n'ai pas le temps d'approfondir pour quelle cause, pourtant... beaucoup de choses à dire. Il y a des moments de tassement, de lassitude. Réévoquons ce que j'ai dit la dernière fois. Je vous ai parlé du nom propre, pour autant que nous l'avons rencontré sur notre chemin de l'identification du sujet, second type d'identification, régressive, au trait unaire de l'Autre. À propos de ce nom propre, nous avons rencontré l'attention qu'il a sollicitée de quelques linguistes et mathématiciens en fonction de philosopher.

Qu'est-ce que le nom propre ?

Il semble que la chose ne se livre pas au premier abord mais, essayant de résoudre cette question, nous avons eu la surprise de retrouver la fonction du signifiant, sans doute à l'état pur. C'était bien dans cette voie que le linguiste lui-même nous dirigeait quand il nous disait, un nom propre, c'est quelque chose qui vaut par la fonction distinctive de son matériel sonore. Ce en quoi bien sûr il ne faisait que redoubler ce qui est prémisses mêmes de l'analyse saussurienne du langage, c'est à savoir que c'est le trait distinctif, c'est le phonème comme couplé d'un ensemble, d'une certaine batterie, pour autant uniquement qu'il n'est pas ce que sont les autres, que nous trouvions ici devoir désigner comme ce qui était le trait spécial, l'usage d'une fonction du sujet dans le langage, celle de nommer par son nom propre. Il est certain que nous ne pouvions pas nous contenter de cette définition comme telle, mais que nous étions pour autant mis sur la voie de quelque chose, et ce quelque chose nous avons pu au moins l'approcher, le cerner en désignant ceci que c'est, si l'on peut dire sous une forme

### *L'identification*

latente au langage lui-même, la fonction de l'écriture, la fonction du signe en tant que lui-même il se lit comme un objet. Il est un fait que les lettres ont des noms. Nous avons trop tendance à les confondre, pour les noms simplifiés qu'elles ont dans notre alphabet, qui ont l'air de se confondre avec l'émission phonématique à laquelle la lettre a été réduite. Un *a* a l'air de vouloir dire l'émission *a*. Un *b* n'est pas à proprement parler un *bé*, *il* n'est un *bé* que pour autant que pour que la consonne *b* se fasse entendre, il faut qu'elle s'appuie sur une émission vocalique.

Regardons les choses de plus près. Nous verrons par exemple qu'en grec, alpha, bêta, gamma, et la suite sont bel et bien des noms, et chose surprenante, des noms qui n'ont aucun sens dans la langue grecque où ils se formulent. Pour les comprendre, il faut s'apercevoir qu'ils reproduisent les noms correspondant aux lettres de l'alphabet phénicien, d'un alphabet protosémitique, alphabet tel que nous pouvons le reconstituer d'un certain nombre d'étages, de strates des inscriptions. Nous en retrouvons les formes significantes; ces noms ont un sens dans la langue, soit phénicienne textuelle, soit telle que nous pouvons la reconstruire, cette langue protosémitique d'où serait dérivé un certain nombre, je n'insiste pas sur leur détail, des langages à l'évolution desquels est étroitement liée la première apparition de l'écriture. Ici, il est un fait qu'il est important au moins que vienne au premier plan que le nom même de *l'alef* ait un rapport avec le bœuf, dont soi-disant la première forme de *l'alef* reproduirait d'une façon schématisée dans diverses positions la tête. Il en reste encore quelque chose nous pouvons voir encore dans notre A majuscule la forme d'un crâne de bœuf renversé avec les cornes qui le prolongent. De même chacun sait que le *bet* est le nom de la maison. Bien sûr la discussion se complique, voire s'assombrit, quand on tente de faire un recensement, un catalogue de ce que désigne le nom de la suite des autres lettres. Quand nous arrivons au *gimel*, nous ne sommes que trop tentés d'y retrouver le nom arabe du chameau, mais malheureusement il y a un obstacle de temps; c'est au second millénaire, à peu près, avant notre ère que ces alphabets protosémitiques pouvaient être en état de connoter ce nom de la troisième lettre de l'alphabet. Le chameau, malheureusement pour notre bien aise, n'avait pas encore fait son apparition dans l'usage culturel du portage, dans ces régions du Proche-Orient. On va donc entrer dans une série de discussions dans ce que peut bien représenter ce nom, *gimel*. [Ici, Lacan fait un développement sur la tertiarité consonantique des langues sémitiques et sur la permanence de cette forme à la base de toute forme verbale dans l'hébreu]. C'est une des



traces par où nous pouvons voir que ce dont il s'agit, concernant une des racines de la structure où se constitue le langage, est ce quelque chose qui s'appelle d'abord lecture des signes, pour autant que déjà ils apparaissent, avant tout usage d'écriture - je vous l'ai signalé en terminant la dernière fois -, d'une façon surprenante, d'une façon qui semble anticiper, si la chose doit être admise, d'environ un millénaire l'usage des mêmes signes dans les alphabets qui sont les alphabets les plus courants, qui sont les ancêtres directs du nôtre, alphabets latin, étrusque, etc., lesquels se trouvent, par la plus extraordinaire mimicry de l'histoire, sous une forme identique dans des marques sur des poteries prédynastiques de l'antique Égypte. Ce sont les mêmes signes, encore qu'il soit hors de cause qu'ils n'aient pu à ce moment d'aucune façon être employés à des usages alphabétiques, l'écriture alphabétique étant à ce moment loin d'être née. Vous savez que, plus haut encore, j'ai fait allusion à ces fameux cailloux du Mas d'Azil qui ne sont pas pour peu dans les trouvailles faites à cet endroit, au point qu'à la fin du paléolithique un stade est désigné du terme d'azilien, du fait qu'il se rapporte à ce que nous pouvons en définir le point d'évolution technique, à la fin de ce paléolithique, dans la période non pas à proprement parler transitionnelle, mais prétransitionnelle du paléo au néolithique. Sur ces cailloux du Mas d'Azil nous retrouvons des signes analogues dont l'étrangeté frappante, à ressembler de si près aux signes de notre alphabet, a pu égarer, vous le savez, des esprits qui n'étaient pas spécialement médiocres, à toutes sortes de spéculations qui ne pouvaient conduire qu'à la confusion, voire au ridicule.

Il reste néanmoins que la présence de ces éléments est là pour nous faire toucher du doigt quelque chose qui se propose comme radical dans ce que nous pouvons appeler l'attache du langage au réel. Bien sûr, problème qui ne se pose que pour autant que nous avons pu d'abord voir la nécessité, pour comprendre le langage, de l'ordonner par ce que nous pouvons appeler une référence à lui-même, à sa propre structure comme telle, qui d'abord pour nous a posé ce que nous pouvons presque appeler son système comme quelque chose qui d'aucune façon ne se suffit d'une genèse purement utilitaire, instrumentale, pratique, d'une genèse psychologique, qui nous montre le langage comme un ordre, un registre, une fonction dont c'est toute notre problématique qu'il nous faut la voir comme capable de fonctionner hors de toute conscience de la part du sujet, et dont nous sommes amenés comme tel à définir le champ comme étant caractérisé par des valeurs structurales qui lui sont propres. Dès lors il faut bien, pour nous, établir la jonction de son fonctionnement avec ce quelque chose qui en

### *L'identification*

porte, dans le réel, la marque. Est-elle centrifuge ou centripète ? C'est là, autour de ce problème, que nous sommes pour l'instant, non pas arrêtés, mais en arrêt. C'est donc en tant que le sujet, à propos de quelque chose qui est marque, qui est signe, lit déjà avant qu'il s'agisse des signes de l'écriture, qu'il s'aperçoit que des signes peuvent porter à l'occasion des morceaux diversement réduits, découpés de sa modulation parlante et que, renversant sa fonction, il peut être admis à en être ensuite comme tel le support phonétique comme on dit. Vous savez que c'est ainsi qu'en fait naît l'écriture phonétique, qu'il n'y a aucune écriture à sa connaissance, plus exactement que tout ce qui est d'ordre à proprement parler de l'écriture, et non pas simplement d'un dessin, est quelque chose qui commence toujours avec l'usage combiné de ces dessins simplifiés, de ces dessins abrégés, de ces dessins effacés qu'on appelle diversement, improprement, idéogrammes en particulier. La combinaison de ces dessins avec un usage phonétique des mêmes signes qui ont l'air de représenter quelque chose, la combinaison des deux apparaît par exemple évidente dans les hiéroglyphes égyptiens. D'ailleurs nous pourrions, rien qu'à regarder une inscription hiéroglyphe, croire que les Égyptiens n'avaient pas d'autres objets d'intérêt que le bagage, somme toute limité, d'un certain nombre d'animaux, d'un très grand nombre, d'un nombre d'oiseaux à vrai dire surprenant pour l'incidence sous laquelle effectivement peuvent intervenir les oiseaux dans des inscriptions qui ont besoin d'être commémorées, d'un nombre sans doute abondant de formes instrumentales agraires et autres, de quelques signes aussi qui de tous temps ont été sans doute utiles sous leur forme simplifiée, le trait unaire d'abord, la barre, la croix de la multiplication, qui ne désignent pas d'ailleurs les opérations qui ont été attachées par la suite à ces signes, mais enfin, dans l'ensemble il est tout à fait évident au premier regard que le bagage de dessins dont il s'agit n'a pas de proportion, de congruence avec la diversité effective des objets qui pourraient être valablement évoqués dans des inscriptions durables. Aussi bien ce que vous voyez, ce que j'essaie de vous désigner, et qu'il est important de désigner au passage pour dissiper des confusions pour ceux qui n'ont pas le temps d'aller regarder les choses de plus près, c'est que, par exemple, la figure d'un grand duc, d'un hibou, pour prendre une forme d'oiseau de nuit particulièrement bien dessinée, repérable dans les inscriptions classiques sur pierre, nous la verrons revenir extrêmement souvent, et pourquoi ? Ce n'est certes pas qu'il s'agisse jamais de cet animal, c'est que le nom commun de cet animal dans le langage égyptien antique peut être l'occasion d'un support à l'émission labiale m et que chaque fois que vous voyez cette figure animale, il



s'agit d'un m et de rien d'autre, lequel m d'ailleurs, loin d'être représenté sous sa valeur seulement littérale chaque fois que vous rencontrez cette figure dudit grand duc, est susceptible de quelque chose qui se fait à peu près comme cela. Le m signifiera plus d'une chose, et en particulier ce que nous ne pouvons, pas plus dans cette langue que dans la langue hébraïque, quand nous n'avons pas l'adjonction des points voyelles, que nous ne sommes pas très fixés sur les supports vocaliques, nous ne saurons pas comment exactement se complète ce m, mais nous en savons en tout cas largement assez, d'après ce que nous pouvons reconstruire de la syntaxe, pour savoir que ce m peut aussi bien représenter une certaine fonction, qui est à peu près une fonction introductrice du type *voyez*, une fonction de fixation attentionnelle si on peut dire, un voici, ou encore, dans d'autres cas où très probablement il devait se distinguer par son appui vocalique, représenter une des formes, non pas de la négation, mais de quelque chose qu'il faut préciser, avec plus d'accent, du verbe négatif, de quelque chose qui isole la négation sous une forme verbale, sous une forme conjugable, sous une forme, non pas simplement *ne*, mais de quelque chose comme il *est dit que non*. Bref, que c'est un temps particulier d'un verbe que nous connaissons, qui est certes négatif, ou même plus exactement une forme particulière dans deux verbes négatifs, le verbe *imi* d'une part, qui semble vouloir dire *ne pas être*, et le verbe *tm* d'autre part, qui indiquerait plus spécialement la non-existence effective.

C'est vous dire à ce propos, et en introduisant à ce propos d'une façon anticipante la fonction, que ce n'est pas par hasard que ce devant quoi nous nous trouvons en nous avançant dans cette voie, c'est le rapport qui ici s'incarne, se manifeste tout de suite de la coalescence la plus primitive du signifiant avec quelque chose qui tout de suite pose la question de ce que c'est que la négation, de quoi elle est le plus près.

Est-ce que la négation est simplement une connotation, qui donc pourtant se propose comme de la question du moment où, par rapport à l'existence, à l'exercice, à la constitution d'une chaîne signifiante, s'y introduit une sorte d'indice, de sigle surajouté, de mot virtuel comme on s'exprime, qui devrait donc être toujours conçu comme une sorte d'invention seconde tenue par les nécessités de l'utilisation de quelque chose qui se situe à divers niveaux? Au niveau de la réponse, ce

### *L'identification*

qui est mis en question par l'interrogation signifiante, *cela n'y est pas*, est-ce que c'est au niveau de la réponse que ce *n'est-ce ?* semble bien se manifester dans le langage comme la possibilité de l'émission pure de la négation *non ?* Est-ce que c'est, d'autre part, dans la marque des rapports que la négation s'impose, est suggérée, par la nécessité de la disjonction, *telle chose n'est pas si telle autre est, ou ne saurait être avec telle autre*, bref, l'instrument de la négation ? Nous le savons, certes, pas moins que d'autres. Mais si, pour ce qui est donc de la genèse du langage, on en est réduit à faire du signifiant quelque chose qui doit peu à peu s'élaborer à partir du signe émotionnel, le problème de la négation est quelque chose qui se pose comme celui, à proprement parler d'un saut, voire d'une impasse. Si, faisant du signifiant quelque chose de tout autre, quelque chose dont la genèse est problématique, nous porte au niveau d'une interrogation sur un certain rapport existentiel, celle qui comme telle déjà se situe dans une référence à la négativité, le mode sous lequel la négation apparaît, sous lequel le signifiant d'une négativité effective et vécue peut surgir, est quelque chose qui prend un intérêt tout autre, et qui n'est pas dès lors par hasard sans être de nature à nous éclairer, quand nous voyons que, dès les premières problématiques, la structuration du langage s'identifie, si l'on peut dire, au repérage de la première conjugaison d'une émission vocale avec le signe comme tel, c'est-à-dire avec quelque chose qui déjà se réfère à une première manipulation de l'objet. Nous l'avons appelée simplificatrice quand il s'est agi de définir la genèse du trait. Qu'est-ce qu'il y a de plus détruit, de plus effacé qu'un objet ? Si c'est de l'objet que le trait surgit, c'est quelque chose de l'objet que le trait retient, justement son unicité. L'effacement, la destruction absolue de toutes ses autres émergences, de tous ses autres prolongements, de tous ses autres appendices, de tout ce qu'il peut y avoir de ramifié, de palpitant, eh bien ! ce rapport de l'objet à la naissance de quelque chose qui s'appelle ici le signe, pour autant qu'il nous intéresse dans la naissance du signifiant, c'est bien là autour de quoi nous sommes arrêtés, et autour de quoi il n'est pas sans promesse que nous ayons fait, si l'on peut dire, une découverte, car je crois que c'en est une, cette indication qu'il y a, disons, dans un temps, un temps repérable, historiquement défini, un moment où quelque chose est là pour être lu, lu avec du langage, quand il n'y a pas d'écriture encore. Et c'est par le renversement de ce rapport, et de ce rapport de lecture du signe, que peut naître ensuite l'écriture pour autant qu'elle peut servir à connoter la phonématisation.

Mais s'il apparaît à ce niveau que justement le nom propre, en tant qu'il spécifie comme tel l'enracinement du sujet, est plus spécialement lié qu'un autre,

non pas à la phonétisation comme telle, à la structure du langage, mais à ce qui déjà dans le langage est prêt, si l'on peut dire, à recevoir cette information du trait; si le nom propre en porte encore, jusque pour nous et dans notre usage, la trace sous cette forme que d'un langage à l'autre il ne se traduit pas, puisqu'il se transpose simplement, il se transfère et c'est bien là sa caractéristique, je m'appelle Lacan dans toutes les langues, et vous aussi de même, chacun par votre nom. Ce n'est pas là un fait contingent, un fait de limitation, d'impuissance, un fait de non-sens puisqu'au contraire c'est ici que gît, que réside la propriété toute particulière du nom, du nom propre dans la signification, est-ce que ceci n'est pas fait pour nous faire nous interroger sur ce qu'il en est en ce point radical, archaïque, qu'il nous faut de toute nécessité supposer à l'origine de l'inconscient, c'est-à-dire de ce quelque chose par quoi, en tant que le sujet parle, il ne peut faire que de s'avancer toujours plus avant dans la chaîne, dans le déroulement des énoncés, mais que, se dirigeant vers les énoncés, de ce fait même, dans l'énonciation il élide quelque chose qui est à proprement parler ce qu'il ne peut savoir, à savoir le nom de ce qu'il est en tant que sujet de l'énonciation. Dans l'acte de l'énonciation il y a cette nomination latente qui est concevable comme étant le premier noyau, comme signifiant, de ce qui ensuite va s'organiser comme chaîne tournante telle que je vous l'ai représentée depuis toujours, de ce centre, ce cœur parlant du sujet que nous appelons l'inconscient.

Ici, avant que nous nous avancions plus loin, je crois devoir indiquer quelque chose qui n'est que la convergence, la pointe d'une thématique que nous avons abordée déjà à plusieurs reprises dans ce séminaire, à plusieurs reprises en la reprenant aux divers niveaux auxquels Freud a été amené à l'aborder, à la représenter, à représenter le système, premier système psychique tel qu'il lui a fallu le représenter de quelque façon pour faire sentir ce dont il s'agit, système qui s'articule comme inconscient-préconscient-conscient. Maintes fois j'ai eu à décrire sur ce tableau, sous des formes diversement élaborées, les paradoxes auxquels les formulations de Freud, au niveau de l' *Entwurf* par exemple, nous confrontent. Aujourd'hui je m'en tiendrai à une topologisation aussi simple que celle qu'il donne à la fin de la *Traumdeutung*, à savoir celle des couches à travers lesquelles peuvent se passer des franchissements, des seuils, des irruptions d'un niveau dans un autre, tel ce qui nous intéresse au plus haut chef, le passage de l'inconscient dans le préconscient par exemple, qui est en effet un problème, qui est un problème - d'ailleurs, je le note avec satisfaction en passant, ça n'est certes pas le moindre effet que je puisse attendre de l'effort de rigueur où je vous

### *L'identification*

entraîne, que je m'impose à moi-même pour vous ici, et que ceux qui m'écoutent, qui m'entendent, portent eux-mêmes à un degré susceptible même à l'occasion d'aller plus avant, eh bien!, dans leur très remarquable texte publié dans *Les Temps modernes* sur le sujet de *l'Inconscient*, Laplanche et Leclaire, je ne distingue pas pour l'instant leur part à chacun dans ce travail, s'interrogent sur quelle ambiguïté reste dans l'énonciation freudienne, concernant ce qui se passe quand nous pouvons parler du passage de quelque chose qui était dans l'inconscient et qui va dans le préconscient. Est-ce à dire qu'il ne s'agit que d'un changement d'investissement, comme ils posent très justement la question, ou bien est-ce qu'il y a double inscription ? Les auteurs ne dissimulent pas leur préférence pour la double inscription, ils nous l'indiquent dans leur texte. C'est là pourtant un problème que le texte laisse ouvert et, somme toute, ce à quoi nous avons affaire nous permettra cette année d'y apporter peut-être quelque réponse, ou à tout le moins quelque précision.

je voudrais, de façon introductive, vous suggérer ceci, c'est que si nous devons considérer que l'inconscient c'est ce lieu du sujet où ça parle, nous en venons maintenant à approcher ce point où nous pouvons dire que quelque chose, à l'insu du sujet, est profondément remanié par les effets de rétroaction du signifiant impliqué dans la parole. C'est pour autant, et pour la moindre de ses paroles, que le sujet parle, qu'il ne peut faire que de toujours une fois de plus se nommer sans le savoir, et sans savoir de quel nom. Est-ce que nous ne pouvons pas voir que, pour situer dans leurs rapports l'inconscient et le préconscient, la limite pour nous n'est pas à situer d'abord quelque part à l'intérieur, comme on dit, d'un sujet qui ne serait simplement que l'équivalent de ce qu'on appelle au sens large le psychique ? Le sujet dont il s'agit pour nous, et surtout si nous essayons de l'articuler comme le sujet inconscient, comporte une autre constitution de la frontière; ce qu'il en est du préconscient, pour autant que ce qui nous intéresse dans le préconscient c'est le langage, le langage tel qu'effectivement, non seulement nous le voyons, l'entendons parler, mais tel qu'il scande, qu'il articule nos pensées. Chacun sait que les pensées dont il s'agit au niveau de l'inconscient, même si je dis qu'elles sont structurées comme un langage, bien sûr c'est pour autant qu'elles sont structurées au dernier terme et à un certain niveau comme un langage qu'elles nous intéressent, mais la première chose à constater, celles dont nous parlons, c'est qu'il n'est pas facile de les faire s'exprimer dans le langage commun. Ce dont il s'agit, c'est de voir que le langage articulé du discours commun, par rapport au sujet de l'inconscient en tant qu'il

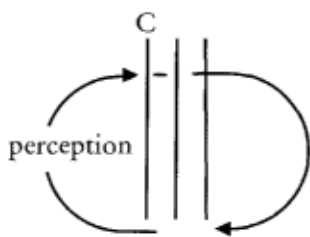
nous intéresse, il est au-dehors. Un au-dehors qui conjointe en lui ce que nous appelons nos pensées intimes, et ce langage qui coule au-dehors, non pas d'une façon immatérielle, puisque nous savons bien, parce que toutes sortes de choses sont là pour nous le représenter, nous savons ce que ne savaient peut-être pas les cultures où tout se passe dans le souffle de la parole, nous qui avons devant nous des kilos de langage, et qui savons par-dessus le marché inscrire la parole la plus fugitive sur des disques, nous savons bien que ce qui est parlé, le discours effectif, le discours préconscient, est entièrement homogénéisable comme quelque chose qui se tient au-dehors. Le langage, en substance, court les rues, et là, il y a effectivement une inscription, sur une bande magnétique au besoin. Le problème de ce qui se passe quand l'inconscient vient à s'y faire entendre est le problème de la limite entre cet inconscient et ce préconscient.

Cette limite, comment nous faut-il la voir ? C'est le problème que, pour l'instant, je vais laisser ouvert. Mais ce que nous pouvons à cette occasion indiquer, c'est qu'à passer de l'inconscient dans le préconscient, ce qui s'est constitué dans l'inconscient rencontre un discours déjà existant, si l'on peut dire, un jeu de signes en liberté, non seulement interférant avec les choses du réel, mais on peut dire étroitement, tel un mycelium tissé dans leur intervalle. Aussi bien, n'est-ce pas là la véritable raison de ce qu'on peut appeler la fascination, l'empêchement idéaliste ? Dans l'expérience philosophique, si l'homme s'aperçoit, ou croit s'apercevoir qu'il n'a jamais que des *idées* des choses, c'est-à-dire que, des choses, il ne connaît enfin que les idées, c'est justement parce que déjà dans le monde des choses cet empaquetage dans un univers du discours est quelque chose qui n'est absolument pas dépêtrable. Le préconscient, pour tout dire, est d'ores et déjà dans le réel, et le statut de l'inconscient, lui, s'il pose un problème, c'est pour autant qu'il s'est constitué à un tout autre niveau, à un niveau plus radical de l'émergence de l'acte d'énonciation. Il n'y a pas en principe, d'objection au passage de quelque chose de l'inconscient dans le préconscient, ce qui tend à se manifester, dont Laplanche et Leclaire notent si bien le caractère contradictoire. L'inconscient a comme tel son statut comme quelque chose qui, de position et de structure, ne saurait pénétrer au niveau où il est susceptible d'une verbalisation préconsciente. Et pourtant, nous dit-on, cet inconscient à tout instant fait effort, pousse dans le sens de se faire reconnaître. Assurément, et pour cause, c'est qu'il est chez lui, si on peut dire, dans un univers structuré par le discours. Ici, le passage de l'inconscient vers le préconscient n'est, on peut dire, qu'une sorte d'effet d'irradiation normale de ce qui tourne dans la

### *L'identification*

constitution de l'inconscient comme tel, de ce qui, dans l'inconscient, maintient présent le fonctionnement premier et radical de l'articulation du sujet en tant que sujet parlant. Ce qu'il faut voir, c'est que l'ordre qui serait celui de l'inconscient préconscient, puis arriverait à la conscience, n'est pas à accepter sans être révisé, et l'on peut dire que d'une certaine façon, pour autant que nous devons admettre ce qui est préconscient comme défini, comme étant dans la circulation du monde, dans la circulation réelle, nous devons concevoir que ce qui se passe au niveau du préconscient est quelque chose que nous avons à lire de la même façon, sous la même structure, qui est celle que j'essayai de vous faire sentir à ce point de racine où quelque chose vient apporter au langage ce qu'on pourrait appeler sa dernière sanction, cette lecture du signe.

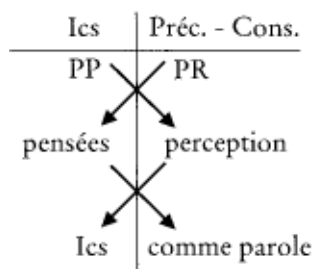
Au niveau actuel de la vie du sujet constitué, d'un sujet élaboré par une longue histoire de culture, ce qui se passe c'est, pour le sujet, une lecture au-dehors de ce qui est ambiant, du fait de la présence du langage dans le réel, et au niveau de la conscience ce niveau qui, pour Freud, a toujours semblé faire problème; il n'a jamais cessé d'indiquer qu'il était certainement l'objet futur à précision, à articulation plus précise quant à sa fonction économique. Au niveau où il nous le décrit au début, au moment où se dégage sa pensée, souvenons-nous comment il nous décrit cette couche protectrice qu'il désigne du terme  $\phi$ ; c'est avant tout quelque chose qui, pour lui, est à comparer avec la pellicule de surface des organes sensoriels, c'est-à-dire essentiellement avec quelque chose qui filtre, qui ferme, qui ne retient que cet indice de qualité dont nous pouvons montrer que la fonction est homologue avec cet indice de réalité qui nous permet juste de goûter l'état où nous sommes, assez pour être sûrs que nous ne rêvons pas, s'il s'agit de quelque chose d'analogue. C'est vraiment du visible que nous voyons. De même la conscience, par rapport à ce qui constitue le préconscient et nous fait ce monde étroitement tissé par nos pensées, la conscience est la surface par où la perception de quelque chose qui est au cœur du sujet reçoit, si l'on peut dire, du dehors ses propres pensées, son propre discours. La conscience est là pour que l'inconscient, si l'on peut dire, bien plutôt refuse ce qui lui vient du préconscient, ou y choisisse de la façon la plus étroite ce dont il a besoin pour ses offices. Et qu'est-ce que c'est ? C'est bien là que nous rencontrons ce paradoxe qui est ce que j'ai appelé *l'entrecroisement des fonctions systémiques*, à ce premier





niveau, si essentiel à reconnaître, de l'articulation freudienne l'inconscient vous est représenté par lui comme un flux, comme un monde, comme une chaîne de pensées. Sans doute, la conscience aussi est faite de la cohérence des perceptions le test de réalité, c'est l'articulation des perceptions entre elles dans un monde... Inversement, ce que nous trouvons dans l'inconscient, c'est cette répétition significative qui nous mène de quelque chose qu'on appelle les pensées, *Gedanken*, fort bien formées dit Freud, à une concaténation de pensées qui nous échappe à nous-mêmes. Or, qu'est-ce que Freud lui-même va nous dire ? Qu'est-ce que cherche le sujet au niveau de l'un et l'autre des deux systèmes ? Qu'au niveau du préconscient ce que nous cherchons ce soit à proprement parler l'identité des pensées, c'est ce qui a été élaboré par tout ce chapitre de la philosophie, l'effort de notre organisation du monde, l'effort logique, c'est à proprement parler réduire le divers à l'identique, c'est identifier pensée à pensée, proposition à proposition dans des relations diversement articulées qui forment la trame même de ce que l'on appelle la logique formelle, ce qui pose, pour celui qui considère d'une façon extrêmement idéale l'édifice de la science comme pouvant ou devant, même virtuellement, être déjà achevé, ce qui pose le problème de savoir si effectivement toute science du savoir, toute saisie du monde d'une façon ordonnée et articulée, ne doit pas aboutir à une tautologie. Ce n'est pas pour rien que vous m'avez entendu à plusieurs reprises évoquer le problème de la tautologie, et nous ne saurions d'aucune façon terminer cette année notre discours sans y apporter un jugement définitif.

Le monde donc, ce monde dont la fonction de réalité est liée à la fonction perceptive, est tout de même ce autour de quoi nous ne progressons dans notre savoir que par la voie de l'identité des pensées. Ceci n'est point pour nous un paradoxe, mais ce qui est paradoxal, c'est de lire dans le texte de Freud que ce que cherche l'inconscient, ce qu'il veut, si l'on peut dire, que ce qui est la racine de son fonctionnement, de sa mise en jeu, c'est l'identité des perceptions, c'est-à-dire que ceci n'aurait littéralement aucun sens si ce dont il s'agit ce n'était pas que ceci: que le rapport de l'inconscient à ce qu'il cherche dans son mode propre de retour, c'est justement ce qui dans *l'une fois* perçu est l'identiquement identique si l'on peut dire, c'est le perçu de *cette fois-là*, c'est cette bague qu'il s'est



### *L'identification*

passée au doigt avec le poinçon de cette fois-là. Et c'est justement cela qui manquera toujours, c'est qu'à toute espèce d'autre réapparition de ce qui répond au signifiant originel, point où est la marque que le sujet a reçue de ce, quoi que ce soit, qui est à l'origine de *l'Urverdrängt*, il manquera toujours, à quoi que ce soit qui vienne le représenter, cette marque qui est la marque unique du surgissement originel d'un signifiant originel qui s'est présenté une fois au moment où le point, le quelque chose de *l'Urverdrängt* en question est passé à l'existence inconsciente, à l'insistance dans cet ordre interne qu'est l'inconscient, entre, d'une part ce qu'il reçoit du monde extérieur et où il a des choses à lier, et du fait que, de les lier sous une forme signifiante, il ne peut les recevoir que dans leur différence. Et c'est bien pour ça qu'il ne peut d'aucune façon être satisfait par cette recherche comme telle de l'identité perceptive, si c'est ça même qui le spécifie comme inconscient. Ceci nous donne la triade *conscient-inconscient préconscient* dans un ordre légèrement modifié, et d'une certaine façon qui justifie la formule que j'ai déjà une fois essayé de vous donner de l'inconscient en vous disant qu'il était entre perception et conscience, comme on dit entre cuir et chair.

C'est bien là quelque chose qui, une fois que nous l'avons posé, nous indique de nous reporter à ce point dont je suis parti en formulant les choses à partir de l'expérience philosophique de la recherche du sujet telle qu'elle existe dans Descartes, en tant qu'il est strictement différent de tout ce qui a pu se faire à aucun autre moment de la réflexion philosophique, pour autant que c'est bien le sujet qui lui-même est interrogé, qui cherche à l'être comme tel, le sujet en tant qu'il y va de toute la vérité à son propos; que ce qui y est interrogé c'est, non pas le réel et l'apparence, le rapport de ce qui existe et de ce qui n'existe pas, de ce qui demeure et de ce qui fuit, mais de savoir si on peut se fier à l'Autre, si comme tel ce que le sujet reçoit de l'extérieur est un signe fiable.

Le *je pense, donc je suis*, je l'ai trituré suffisamment devant vous pour que vous puissiez voir maintenant à peu près comment s'en pose le problème. Ce *je pense* dont nous avons dit à proprement parler qu'il était un non-sens, et c'est ce qui fait son prix, il n'a, bien sûr, pas plus de sens que le *je mens*, mais il ne peut faire, à partir de son articulation, que de s'apercevoir lui-même que *donc je suis*, ça n'est pas la conséquence qu'il en tire, mais c'est qu'il ne peut faire que de penser, à partir du moment où vraiment il commence à penser. C'est-à-dire que c'est en tant que ce *je pense* impossible passe à quelque chose qui est de l'ordre du préconscient, qu'il implique comme signifié, et non pas comme conséquence, comme détermination ontologique, qu'il implique comme

*Leçon du 10 janvier 1962*

signifié que ce *je pense* renvoie à un *je suis* qui désormais n'est plus que le x de ce sujet que nous cherchons, à savoir de ce qu'il y a au départ pour que puisse se produire l'identification de ce *je pense*. Remarquez que ceci continue, et ainsi de suite; si *je pense que] e pense quel e suis-* je ne suis plus à ironiser si je pense que je ne peux faire qu'être un *pensêtre ou un êtrepensant* -, le *je pense* qui est ici au dénominateur voit très facilement se reproduire la même duplicité, à savoir que je ne peux faire que de m'apercevoir que, pensant que je pense, ce *je pense*, qui est au bout de ma pensée sur ma pensée, est lui-même un *je pense* qui reproduit le *l.e pense, donc je suis*. Est-ce *ad infinitum* ? Sûrement pas. C'est aussi un des modes les plus courants des exercices philosophiques, quand on a commencé d'établir une telle formule, que d'appliquer que ce qu'on a pu y retenir d'expérience effective est en quelque sorte indéfiniment multipliable comme dans un jeu de miroirs. Il y a un petit exercice qui est celui auquel je me suis livré dans un temps; mon petit sophisme personnel, celui de l'assertion de certitude anticipée à propos du jeu des disques, où c'est du repérage de ce que font les deux autres qu'un sujet doit déduire la marque *pair ou impair* dont lui-même est affecté dans son propre dos, c'est-à-dire quelque chose de fort voisin de ce dont il s'agit ici. Il est facile de voir dans l'articulation de ce jeu que loin que l'hésitation qui est en effet tout à fait possible à voir se produire, car si je vois les autres décider trop vite, de la même décision que je veux prendre, à savoir que je suis comme eux marqué d'un disque de la même couleur, si je les vois tirer trop vite leur conclusion, j'en tirerai justement la conclusion... Je peux à l'occasion voir surgir pour moi quelque hésitation, à savoir que, s'ils ont vu si vite qui ils étaient, c'est que moi-même je suis assez distinct d'eux pour me repérer, car en toute logique ils doivent se faire la même réflexion. Nous les verrons aussi osciller et se dire: « Regardons-y à deux fois. » C'est-à-dire que les trois sujets dont il s'agit auront la même hésitation ensemble, et on démontre facilement que c'est effectivement au bout de trois oscillations hésitantes que seulement ils pourront vraiment avoir, et auront certainement et en quelque sorte en plein, figurées par la scansion de leurs hésitations, les limitations de toutes les possibilités contradictoires. Il y a quelque chose d'analogue ici. Ce n'est pas indéfiniment qu'on peut inclure tous les *je pense donc je suis* dans un *je pense*. Où est la limite ? C'est ce

*Je suis ← Je pense*

---

*Je suis ← Je pense*

---

*Je suis ← Je pense, etc.*

### *L'identification*

que nous ne pouvons pas tout de suite ici si facilement dire et savoir. Mais la question que je pose, ou plus exactement celle que je vais vous demander de suivre, parce que bien sûr vous allez peut-être être surpris, mais c'est de la suite, que vous verrez venir ici s'adjoindre ce qui peut modifier, je veux dire rendre opérant ultérieurement ce qui ne m'a semblé au premier abord qu'une sorte de jeu, voire, comme on dit, de récréation mathématique. Si nous voyons que quelque chose dans l'appréhension cartésienne, qui se termine sûrement dans son énonciation à des niveaux différents, puisque aussi bien il y a quelque chose qui ne peut pas aller plus loin que ce qui est inscrit ici, et il faut bien qu'il fasse intervenir quelque chose qui vient, non pas de la pure élaboration, sur quoi puis-je me fonder?, qu'est-ce qui est fiable? Il va bien être amené comme tout le monde à essayer de se débrouiller avec ce qui [se vit à l'extérieur], mais dans l'identification qui est celle qui se fait au trait unaire. Est-ce qu'il n'y en a pas assez pour supporter ce point impensable et impossible du *je pense*, au moins sous sa forme de différence radicale ? Si c'est par 1 que nous le figurons, ce *je pense*, je vous le répète, en tant qu'il ne nous intéresse que pour autant qu'il a rapport avec ce qui se passe à l'origine de la nomination en tant que c'est ce qui intéresse la naissance du sujet - le sujet est ce qui se nomme -, si nommer c'est d'abord quelque chose qui a affaire avec une lecture du trait 1 désignant la différence absolue, nous pouvons nous demander comment chiffrer la sorte de *je suis* qui ici se constitue, en quelque sorte rétroactivement, simplement de la reprojection de ce qui se constitue comme signifié du *je pense*, à savoir la même chose, l'inconnu [i] de ce qui est à l'origine sous la forme du sujet. Si le 1, qu'ici j'indique sous la forme définitive que je vais lui laisser, est quelque chose qui ici se suppose dans une problématique totale, à savoir qu'il est aussi bien vrai qu'il *n'est pas*, puisque ici il *n'est* qu'à *penser à penser*, est pourtant corrélatif, indispensable - et c'est bien ce qui fait la force de l'argument cartésien de toute appréhension d'une pensée dès lors qu'elle s'enchaîne -, cette voie lui est ouverte vers un *cogitatum* de quelque chose qui s'articule: *cogito ergo sum*. Je vous en saute pour aujourd'hui les intermédiaires parce que vous verrez dans la suite d'où ils viennent, et qu'après tout, au point où j'en suis, il a bien fallu que j'en passe par là. Il y a quelque chose dont je dirai que c'est à la fois paradoxal et pourquoi ne pas dire amusant, mais je vous le répète, si cela a un intérêt, c'est pour ce que cela peut avoir d'opérant. Une telle formule, en mathématiques, c'est ce qu'on appelle une série. Je vous passe ce qui aussitôt peut, pour toute personne qui a une pratique des mathématiques, se poser comme question :

Leçon du 10 janvier 1962

si c'est une série, est-ce une série convergente ? Cela veut dire quoi ? Cela veut dire que si au lieu d'avoir petit t 'vous aviez des 1 partout, un effort de mise en forme vous permettrait tout de suite de voir que cette série est convergente, c'est-à-dire que, si mon souvenir est bon, elle est égale à quelque chose comme

$$\frac{1+\sqrt{5}}{2}$$

L'important, c'est que ceci veut dire que si vous effectuez les opérations dont il s'agit, vous avez donc les valeurs qui, si vous les reportez, prendront à peu près cette forme-là, jusqu'à venir converger sur une valeur parfaitement constante qu'on appelle une limite.

$$1 + \frac{1}{1} = 2 \quad 1 + \frac{1}{1+1} = \frac{3}{2} \quad 1 + \frac{1}{1 + \frac{1}{1+1}} = \frac{5}{3} \quad 1 + \frac{1}{1 + \frac{1}{1 + \frac{1}{1+1}}} = \frac{8}{5}, \text{ etc.}$$

Trouver une formule convergente dans la formule précédente nous intéresserait d'autant moins que cela voudrait dire que le sujet est une fonction qui tend à une parfaite stabilité. Mais, ce qui est intéressant - et c'est là que je fais un saut, parce que pour éclairer ma lanterne je ne vois pas d'autre façon que de commencer à projeter la tache et de revenir après la lanterne - prenez i, en me faisant confiance, pour la valeur qu'il a exactement dans la théorie des nombres où on l'appelle imaginaire - ça n'est pas une homonymie qui, à elle toute seule, me paraît ici justifier cette extrapolation méthodique, ce petit moment de saut et de confiance que je vous demande de faire - cette valeur imaginaire est celle-ci, racine de -1. Vous savez quand même assez d'arithmétique élémentaire pour savoir que racine de -1 n'est aucun nombre réel. Il n'y a aucun nombre négatif, /-1/ par exemple, qui puisse d'aucune façon remplir la fonction d'être la racine d'un nombre quelconque dont racine de -1 serait le facteur. Pourquoi ? Parce que pour être la racine carrée d'un nombre négatif, cela veut dire qu'élevé au carré, ça donne un nombre négatif, or aucun nombre élevé au carré ne peut donner un nombre négatif, puisque tout nombre négatif élevé au carré devient positif. C'est pourquoi racine de -1 n'est rien qu'un algorithme, mais c'est un algorithme qui sert. Si vous définissez comme nombre complexe tout nombre composé d'un nombre réel  $a$  auquel est adjoint un nombre imaginaire, c'est-à-dire un nombre qui ne peut aucunement s'ajouter à lui, puisqu'il n'est pas un nombre réel fait du produit de racine de -1 avec  $b$ , si vous définissez ceci nombre complexe, vous pourrez faire avec ce nombre complexe, et avec le même succès, toutes les opérations que vous pouvez faire avec des nombres réels; et quand vous vous serez -101

### *L'identification*

lancés dans cette voie, vous n'aurez pas eu seulement la satisfaction de vous apercevoir que ça marche, mais que ça vous permettra de faire des découvertes, c'est-à-dire de vous apercevoir que les nombres ainsi constitués ont une valeur qui vous permet notamment d'opérer, purement numérique, avec ce qu'on appelle des vecteurs, c'est-à-dire avec des grandeurs qui, elles, seront non seulement pourvues d'une valeur diversement représentable par une longueur, mais en plus que, grâce aux nombres complexes, vous pourrez impliquer dans votre connotation, non

lancés dans cette voie, vous n'aurez pas eu seulement la satisfaction de vous apercevoir que ça marche, mais que ça vous permettra de faire des découvertes, c'est-à-dire de vous apercevoir que les nombres ainsi constitués ont une valeur qui vous permet notamment d'opérer, purement numérique, avec ce qu'on appelle des vecteurs, c'est-à-dire avec des grandeurs qui, elles, seront non seulement pourvues d'une valeur diversement représentable par une longueur, mais en plus que, grâce aux nombres complexes, vous pourrez impliquer dans votre connotation, non seulement ladite grandeur, mais sa direction, et surtout l'angle qu'elle fait avec telle autre grandeur, de sorte que, qui n'est pas un nombre réel, s'avère, du point de vue opératoire, avoir une puissance singulièrement plus époustouflante si je puis dire, que tout ce dont vous avez disposé jusque-là en vous limitant à la série des nombres réels.

Ceci pour vous introduire ce que c'est que ce *petit i*.

Et alors, si l'on suppose que ce que nous cherchons ici à connoter d'une façon numérique, c'est quelque chose sur quoi nous pouvons opérer en lui donnant cette valeur conventionnelle racine de -1, cela veut dire quoi ? Que, de même que nous nous sommes appliqués à élaborer la fonction de l'unité comme fonction de la différence radicale dans la détermination de ce centre idéal du sujet qui s'appelle idéal du moi, de même dans la suite, et pour une bonne raison, c'est que nous l'identifierons à ce que nous avons jusqu'ici introduit dans notre connotation à nous personnelle comme  $\phi$ , c'est-à-dire la fonction imaginaire du phallus. Nous allons nous employer à extraire de cette connotation tout ce en quoi il peut nous servir d'une façon opératoire.

Mais en attendant, l'utilité de son introduction à ce niveau s'illustre en ceci, c'est que si vous recherchez ce qu'elle fait, cette fonction en d'autres termes, c'est racine de -1 qui est là partout où vous avez vu *petit i*, vous voyez apparaître une fonction qui n'est point une fonction convergente, qui est une fonction périodique, qui est facilement calculable c'est une valeur qui se renouvelle si l'on peut dire, tous les trois temps dans la série. La série se définit ainsi

1 + 1: premier terme de la série,

$$\sqrt{-1} + \frac{1}{\sqrt{-1} + \frac{1}{\sqrt{-1} + 1}}, \text{etc.}$$

$$i + \frac{1}{i+1} : \text{second terme de la série, et } i + \frac{1}{i + \frac{1}{i+1}} : \text{troisième terme.}$$

Leçon du 10 janvier 1962

Vous retrouverez périodiquement, c'est-à-dire toutes les trois fois dans la série, cette même valeur, ces mêmes trois valeurs que je vais vous donner. La première c'est  $i + 1$ , c'est-à-dire le point d'énigme où nous sommes pour nous demander quelle valeur nous pourrions bien donner à  $i$  pour connoter le sujet en tant que le sujet d'avant toute nomination. Problème qui nous intéresse. La deuxième valeur que vous trouverez, à savoir

$$i + \frac{1}{i+1}$$
$$\frac{i+1}{2}$$

est strictement égale à

et ceci est assez intéressant, car la première chose que nous rencontrerons c'est ceci, c'est que le rapport essentiel de ce quelque chose que nous cherchons comme étant le sujet avant qu'il se nomme à l'usage qu'il peut faire de son nom tout simplement pour être le signifiant de ce qu'il y a à signifier, c'est-à-dire de la question du signifié justement de cette addition de lui-même à son propre nom, c'est immédiatement de *splitter*, de diviser en deux, de faire qu'il ne reste qu'une moitié de, littéralement de ce qu'il y avait en présence.

$$\frac{i+1}{2}$$

Comme vous pouvez le voir, mes mots ne sont pas préparés, mais ils sont quand même bien calculés, et ces choses sont tout de même le fruit d'une élaboration que j'ai refaite par trente six portes d'entrée en m'assurant d'un certain nombre de contrôles, ayant à la suite un certain nombre d'aiguillages dans les voies qui vont suivre. La troisième valeur, c'est-à-dire quand vous arrêterez là le terme de la série, ce sera 1 tout simplement, ce qui par bien des côtés peut avoir pour nous la valeur d'une sorte de confirmation de boucle. Je veux dire que c'est à savoir que si c'est au troisième temps - chose curieuse, temps vers lequel aucune méditation philosophique ne nous a poussés à spécialement nous arrêter- c'est-à-dire au temps du *je pense* entant qu'il est lui-même objet de pensée et qu'il se prend comme objet, si c'est à ce moment-là que nous semblons arriver à atteindre cette fameuse unité, dont le caractère satisfaisant pour définir quoi que ce soit n'est assurément pas douteux, mais dont nous pouvons nous demander si c'est bien de la même unité qu'il s'agit que de celle dont il s'agissait au départ, à savoir dans l'identification primordiale et déclenchante, à tout le moins, il faut que je laisse pour aujourd'hui ouverte cette question.

-4379-





Je ne pense pas que, pour paradoxale que puisse apparaître au premier abord la symbolisation sur laquelle j'ai terminé mon discours la dernière fois, faisant supporter le sujet par le symbole mathématique du : racine de  $-1$ , je ne pense pas que tout pour vous puisse n'être là-dedans que pure surprise.

Je veux dire qu'à se rappeler la démarche cartésienne elle-même, on ne peut oublier ce à quoi cette démarche mène son auteur. Le voilà parti d'un bon pas vers la vérité, plus encore cette vérité n'est nullement chez lui, comme chez nous, mise en la parenthèse d'une dimension qui la distingue de la réalité. Cette vérité sur quoi Descartes s'avance de son pas conquérant, c'est bien de celle de la chose qu'il s'agit. Et ceci nous mène à quoi ? À vider le monde jusqu'à n'en plus laisser que ce vide qui s'appelle l'étendue.

Comment cela est-il possible ? Vous le savez, il va choisir comme exemple, faire fondre un bloc de cire. Est-ce par hasard qu'il choisit cette matière, si ce n'est pas qu'il y est entraîné parce que c'est la matière idéale pour recevoir le sceau, la signature divine ? Pourtant, après cette opération quasi alchimique qu'il poursuit devant nous, il va la faire s'évanouir, se réduire à n'être plus que l'étendue pure; plus rien où puisse s'imprimer ce qui justement est éliminé dans sa démarche. Il n'y a plus de rapport entre le signifiant et aucune trace naturelle, si je puis m'exprimer ainsi, et très nommément la trace naturelle par excellence qui constitue l'imaginaire du corps. Ce n'est pas dire justement que cet imaginaire puisse être radicalement repoussé, mais il est séparé du jeu du signifiant. Il est ce qu'il est, effet du corps, et comme tel récusé comme témoin d'aucune vérité. Rien à en faire que d'en vivre, de cette imaginaire théorie des passions, mais ne

### *L'identification*

surtout pas penser avec. L'homme pense avec un discours réduit aux évidences de ce qu'on appelle la lumière naturelle, c'est-à-dire un groupe logistique qui, dès lors, aurait pu être autre si Dieu l'avait voulu [Théorie des passions].

Ce dont Descartes ne peut encore s'apercevoir, c'est que nous pouvons le vouloir à sa place; c'est que quelque cent cinquante ans après sa mort naît la théorie des ensembles - elle l'aurait comblé - où même les chiffres 1 et 0 ne sont que l'objet d'une définition littérale, d'une définition axiomatique purement formelle, éléments neutres. Il aurait pu faire l'économie du Dieu véridique, le Dieu trompeur ne pouvant être que celui qui tricherait dans la résolution des équations elles-mêmes. Mais personne n'a jamais vu ça; il n'y a pas de miracle de la combinatoire, si ce n'est le sens que nous lui donnons. C'est déjà suspect chaque fois que nous lui donnons un sens. C'est pourquoi le Verbe existe, mais non pas le Dieu de Descartes. Pour que le Dieu de Descartes existe, il faudrait que nous ayons un petit commencement de preuve de sa volonté créatrice à lui dans le domaine des mathématiques. Or ce n'est pas lui qui a inventé le transfini de Cantor, c'est nous. C'est bien pourquoi l'histoire nous témoigne que les grands mathématiciens qui ont ouvert cet au-delà de la logique divine, Euler tout le premier, ont eu très peur. Ils savaient ce qu'ils faisaient; ils rencontraient, non pas le vide de l'étendue du pas cartésien qui finalement, malgré Pascal, ne fait plus peur à personne, parce qu'on s'encourage à aller l'habiter de plus en plus loin, mais le vide de l'Autre, lieu infiniment plus redoutable, puisqu'il y faut quelqu'un. C'est pourquoi, serrant de plus près la question du sens du sujet tel qu'il s'évoque dans la méditation cartésienne, je ne crois là rien faire, même si j'empiète sur un domaine tant de fois parcouru qu'il finit par paraître en devenir réservé à certains, je ne crois pas faire quelque chose dont ils puissent se désintéresser, ceux-là mêmes, pour autant que la question est actuelle, plus actuelle qu'aucune, et plus actualisée encore, je crois pouvoir vous le montrer, dans la psychanalyse qu'ailleurs.

Ce vers quoi je vais donc aujourd'hui vous ramener, c'est à une considération, non de l'origine, mais de la position du sujet, pour autant qu'à la racine de l'acte de la parole il y a quelque chose, un moment où elle s'insère dans une structure de langage, et que cette structure de langage, en tant qu'elle est caractérisée à ce point originel, j'essaie de la resserrer, de la définir autour d'une thématique qui, de façon imagée, s'incarne, est comprise dans l'idée d'une contemporanéité originelle de l'écriture et du langage lui-même, en tant que l'écriture est connotation signifiante, que la parole ne la crée pas tant qu'elle ne la lit, que la genèse du signifiant, à un certain niveau du réel qui est un de ses axes ou racines, c'est pour

nous sans doute le principal à connoter la venue au jour des effets dits *effets de sens*. Dans ce rapport premier du sujet, dans ce qu'il projette derrière lui *nachträglich* par le seul fait de s'engager par sa parole, d'abord balbutiante, puis ludique, voire confusionnelle, dans le discours commun, ce qu'il projette en arrière de son acte, c'est là que se produit ce quelque chose vers quoi nous avons le courage d'aller, pour l'interroger au nom de la formule *Wo Es war, soll Ich werden*, que nous tendrions à pousser vers une formule très légèrement différemment accentuée, dans le sens d'un étant ayant été, d'un *Gewesen* qui subsiste pour autant que le sujet, s'y avançant, ne peut ignorer qu'il faut un travail de profond retournement de sa position pour qu'il puisse s'y saisir. Déjà, là, quelque chose nous dirige vers quelque chose qui, d'être inversé, nous suggère la remarque qu'à soi toute seule, dans son existence, la négation n'est pas, depuis toujours, sans receler une question; qu'est-ce qu'elle suppose ? Suppose-t-elle l'affirmation sur laquelle elle s'appuie ? Sans doute. Mais cette affirmation, est-ce bien, elle, seulement l'affirmation de quelque chose de réel qui serait simplement ôté ? Ce n'est pas sans surprise, ce n'est pas non plus sans malice que nous pouvons trouver, sous la plume de Bergson, quelques lignes par lesquelles il s'élève contre toute idée de néant, position bien conforme à une pensée dans son fond attachée à une sorte de réalisme naïf : « Il y a plus, et non pas moins, dans l'idée d'un objet conçu comme n'existant pas que dans l'idée de ce même objet conçu comme existant, car l'idée de l'objet n'existant pas est nécessairement l'idée de l'objet existant, avec, en plus, la représentation d'une exclusion de cet objet par la réalité actuelle prise en bloc ». Est-ce ainsi que nous pouvons nous contenter de le situer ? Pour un instant, portons notre attention vers la négation elle-même. C'est ainsi que nous pouvons nous contenter, dans une simple expérience de son usage, de son emploi, d'en situer les effets.

Vous mener à cet endroit par tous les chemins d'une enquête linguistique est quelque chose que nous ne pouvons nous refuser. Au reste, déjà nous sommes-nous avancés dans ce sens, et si vous vous en souvenez bien, l'allusion a été faite ici dès longtemps aux remarques, certainement très suggestives sinon éclairantes, de Pichon et de Damourette dans leur collaboration à une grammaire fort riche et très féconde à considérer, grammaire spécialement de la langue française dans laquelle leurs remarques viennent à pointer qu'il n'y a pas, disent-ils, à proprement parler de négation en français. Ils entendent dire que cette forme, simplifiée à leur sens de l'ablation radicale telle qu'elle s'exprime à la chute de certaines phrases allemandes j'entends à la chute, parce que c'est bien le terme *nicht* qui, à venir d'une façon surprenante à la conclusion d'une phrase poursuivie en registre

### *L'identification*

positif, a permis à l'auditeur de rester jusqu'à son terme dans la plus parfaite indétermination, et foncièrement dans une position de créance. Par ce *nicht* qui la rature, toute la signification de la phrase se trouve exclue. Exclue de quoi ? Du champ de l'admissibilité de la vérité. Pichon remarque, non sans pertinence, que la division, la schize la plus ordinaire en français de la négation entre un *ne* d'une part, et un mot auxiliaire le *pas*, la *personne*, le *rien*, le *point*, la *mie*, la *goutte*, qui occupent une position dans la phrase énonciative, qui reste à préciser, par rapport au *ne* nommé d'abord, que ceci vous suggère nommément, à regarder de près l'usage séparé qui peut en être fait, d'attribuer à l'une de ces fonctions une signification dite *discordantielle*, à l'autre une signification *exclusive*. C'est justement d'exclusion du réel que serait chargé le *pas*, le *point*, tandis que le *ne* exprimerait cette dissonance parfois si subtile qu'elle n'est qu'une ombre, et nommément dans ce fameux *ne* dont vous savez que j'ai fait grand état pour essayer pour la première fois, justement, d'y montrer quelque chose comme la trace du sujet de l'inconscient, le *ne* dit explétif, le *ne* de ce *je crains qu'il ne vienne*; vous touchez aussitôt du doigt qu'il ne veut rien dire d'autre que *j'espérais qu'il vienne*. Il exprime la discordance de vos propres sentiments à l'endroit de cette personne, il véhicule en quelque sorte la trace combien plus suggestive d'être incarnée dans son signifiant, puisque nous l'appelons en psychanalyse ambivalence. *Je crains qu'il ne vienne*, ce n'est pas tant exprimer l'ambiguïté de nos sentiments que, par cette surcharge, montrer combien, dans un certain type de relation, est capable de ressurgir, d'émerger, de se reproduire, de se marquer en une béance cette distinction du sujet de l'acte d'énonciation en tant que tel, par rapport au sujet de l'énoncé, même s'il n'est pas présent au niveau de l'énoncé d'une façon qui le désigne. *Je crains qu'il ne vienne*, c'est un tiers; ce serait, s'il était dit *je crains que] e ne fasse*, ce qui ne se dit guère, encore que ce soit concevable, qui serait au niveau de l'énoncé. Pourtant, ceci importe peu qu'il soit désignable, vous voyez d'ailleurs que je peux l'y faire rentrer, au niveau de l'énoncé, et un sujet, masqué ou pas au niveau de l'énonciation, représenté ou non, nous amène à nous poser la question de la fonction du sujet, de sa forme, de ce qui le supporte, et à ne pas nous tromper, à ne pas croire que c'est simplement le *je* [*shifter*] qui, dans la formulation de l'énoncé, le désigne comme celui qui, dans l'instant qui définit le présent, porte la parole.

Le sujet de l'énonciation a peut-être toujours un autre support. Ce que j'ai articulé c'est que, bien plus, ce petit *ne*, *ici* saisissable sous la forme explétive, c'est là que nous devons en reconnaître à proprement parler, dans un cas exemplaire, le support. Et aussi bien ce n'est pas dire, bien sûr, non plus que dans ce

phénomène d'exception nous devons reconnaître son support exclusif. L'usage de la langue va me permettre d'accentuer devant vous d'une façon très banale, non pas tant la distinction de Pichon, à la vérité, je ne la crois pas soutenable jusqu'à son terme descriptif.

Phénoménologiquement elle repose sur l'idée, pour nous inadmissible, qu'on puisse en quelque sorte fragmenter les mouvements de la pensée. Néanmoins, vous avez cette conscience linguistique qui vous permet tout de suite d'apprécier l'originalité du cas où vous avez seulement, où vous pouvez dans l'usage actuel de la langue... cela n'a pas toujours été ainsi, dans les temps archaïques, la forme que je vais maintenant formuler devant vous était la plus commune. Dans toutes les langues, une évolution se marque, comme d'un glissement, que les linguistes essaient de caractériser, des formes de la négation. Le sens dans lequel ce glissement s'exerce, j'en dirai peut-être tout à l'heure la ligne générale, elle s'exprime sous la plume des spécialistes, mais pour l'instant prenons le simple exemple de ce qui s'offre à nous, tout simplement dans la distinction entre deux formules également admissibles, également reçues, également expressives, également communes, celle du *le ne sais* avec *j'sais pas*. Vous voyez, je pense tout de suite quelle en est la différence, différence d'accent. Ce *je ne sais* n'est pas sans quelque maniérisme, il est littéraire. Il vaut quand même mieux que *jeunes nations*, mais il est du même ordre. Ce sont tous les deux Marivaux, sinon rivaux. Ce qu'il exprime, ce *je ne sais*, c'est essentiellement quelque chose de tout à fait différent de l'autre code d'expression, celui du *j'sais pas*; il exprime l'oscillation, l'hésitation, voire le doute. Si j'ai évoqué Marivaux, ce n'est pas pour rien; il est la formule ordinaire, sur la scène, où peuvent se formuler les aveux voilés. Auprès de ce *je ne sais*, il faudrait s'amuser à orthographier, avec l'ambiguïté donnée par mon jeu de mots, le *j'sais pas* par l'assimilation qu'il subit du fait du voisinage du *s* inaugural du verbe, le *j'* du *je* qui devient un *che* aspirant qui est par là sifflante sourde. Le *ne* ici avalé disparaît, toute la phrase vient reposer sur le *pas* lourd de l'occlusive qui la détermine. L'expression ne prendra son accent d'accentuation un peu dérisoire, voire populacière à l'occasion, justement que de son discord avec ce qu'il y aura d'exprimé alors. Le *ch'sais pas* marque, si je puis dire, même le coup de quelque chose où tout au contraire le sujet vient se collapser, s'aplatir. « Comment ça t'est-il arrivé ? » demande l'autorité, après quelque triste mésaventure, au responsable. - « Ch'sais pas. » C'est un trou, une béance qui s'ouvre, au fond de laquelle ce qui disparaît, s'engouffre, c'est le sujet lui-même. Mais ici il n'apparaît plus dans son mouvement oscillatoire, dans le support qui lui est donné de son mouvement originel, mais tout au contraire sous une forme de constatation de son

### *L'identification*

ignorance à proprement parler exprimée, assumée, plutôt projetée, constatée. C'est quelque chose qui se présente comme un *n'être pas* là projeté sur une surface, sur un plan où il est comme tel reconnaissable.

Et ce que nous approchons par cette voie dans ces remarques contrôlables de mille sortes, par toutes sortes d'autres exemples, c'est quelque chose dont au minimum nous devons retenir l'idée d'un double versant. Est-ce que ce double versant est vraiment d'opposition, comme Pichon le laisse entendre ? Quant à l'appareil lui-même, est-ce qu'un examen plus poussé peut nous permettre de le résoudre ? Remarquons d'abord que le *ne* de ces deux termes a l'air d'y subir l'attraction de ce qu'on peut appeler le groupe de tête de la phrase, pour autant qu'il est saisi, supporté par la forme pronominale. Ce peloton de tête, en français, est remarquable dans les formules qui l'accumulent, telles que le *je ne le*, *je le lui*; ceci, groupé avant le verbe, n'est certainement pas sans refléter une profonde nécessité structurale. Que le *ne* vienne [s] y agréger, je dirai que ce n'est pas là ce qui nous paraît le plus remarquable. Ce qui nous paraît le plus remarquable, c'est ceci, c'est qu'à venir s'y agréger, il en accentue ce que j'appellerai la significantisation subjective. Remarquez en effet que ce n'est pas un hasard si c'est au niveau d'un *je ne sais*, d'un *je ne puis*, d'une certaine catégorie qui est celle des verbes où se situe, s'inscrit la position subjective elle-même comme telle, que j'ai trouvé mon exemple d'emploi isolé de *ne*. Il y a en effet tout un registre de verbes dont l'usage est propre à nous faire remarquer que leur fonction change profondément, d'être employés à la première, ou à la seconde, ou à la troisième personne. Si je dis *je crois qu'il va pleuvoir*, ceci ne distingue pas, de mon énonciation qu'il va pleuvoir, un acte de croyance. *Je crois qu'il va pleuvoir* connote simplement le caractère contingent de ma prévision. Observez que les choses se modifient si je passe aux autres personnes; *tu crois qu'il va pleuvoir* fait beaucoup plus appel à quelque chose, celui à qui je m'adresse, je fais appel à son témoignage. Il *croit qu'il va pleuvoir* donne de plus en plus de poids à l'adhésion du sujet à sa créance. L'introduction du *ne* sera toujours facile quand il vient s'adjoindre à ces trois supports pronominaux de ce verbe qui a ici fonction variée; au départ, de la nuance énonciative jusqu'à l'énoncé d'une position du sujet, le poids du *ne* sera toujours pour le ramener vers la nuance énonciative. *Je ne crois pas qu'il va pleuvoir*, c'est encore plus lié au caractère de suggestion dispositionnelle qui est la mienne. Cela peut n'avoir absolument rien à faire avec une non-croyance, mais simplement avec ma bonne humeur. *Je ne crois pas qu'il va pleuvoir*, *je ne crois pas qu'il pleuve*, cela veut dire que les choses me paraissent pas trop mal se présenter. De même, à l'adjoindre aux deux autres

Leçon du 17 janvier 1962

formulations, ce qui d'ailleurs va distinguer deux autres personnes, le ne tendra à je-iser ce dont, dans les autres formules, il s'agit. Tu ne crois pas *qu'il* va pleuvoir, il ne croit pas *qu'il* doive pleuvoir, c'est bien en tant que. C'est bien attirés vers le je qu'ils seront, par le fait que c'est avec l'adjonction de cette petite particule négative qu'ils sont ici introduits dans le premier membre de la phrase.

Est-ce à dire qu'en face nous devons faire dupas quelque chose qui, tout brutalement, connote le pur et simple fait de la privation ? Ce serait assurément la tendance de l'analyse de Pichon, pour autant qu'il en trouve en effet, à grouper les exemples, à donner toutes les apparences. En fait je ne le crois pas, pour des raisons qui tiennent d'abord à l'origine même des signifiants dont il s'agit. Sûrement, nous avons la genèse historique de leur forme d'introduction dans le langage. Originellement, je n'y vais pas peut s'accroître par une virgule, je n'y vais, pas un seul pas, si je puis dire. Je n'y vois point, même pas d'un point, je n'y trouve goutte, il n'en reste mie, il s'agit bien de quelque chose qui, loin d'être dans son origine la connotation d'un trou d'absence, exprime bien au contraire la réduction, la disparition sans doute, mais non achevée, laissant derrière elle le sillage du trait le plus petit, le plus évanouissant. En fait, ces mots faciles à restituer à leur valeur positive, au point qu'ils sont couramment encore employés avec cette valeur, reçoivent bien leur charge négative du glissement qui se produit vers eux de la fonction du ne, et même si le ne est éliminé, c'est bien, sur eux, de sa charge qu'il s'agit, dans la fonction qu'il exerce. Quelque chose, si l'on peut dire, de la réciprocité, disons, de ce pas et de ce ne nous sera apporté par ce qui se passe quand nous inversons leur ordre dans l'énoncé de la phrase. Nous disons, exemple de logique: « Pas un homme qui ne mente ». C'est bien là le pas qui ouvre le feu. Ce que j'entends ici désigner, vous faire saisir, c'est que le pas, pour ouvrir la phrase, ne joue absolument pas la même fonction qui lui serait attribuable, aux dires de Pichon, si celle-ci était celle qui s'exprime dans la formule suivante, j'arrive et je constate: « Il n'y a ici pas un chat. »

Entre nous, laissez-moi vous signaler au passage la valeur éclairante, privilégiée, voire redoutable de l'usage même d'un tel mot, pas un chat. Si nous avions à faire le catalogue des moyens d'expression de la négation, je proposerais que nous mettions à la rubrique ce type de mots pour devenir comme un support de la négation. Ils ne sont pas du tout sans constituer une catégorie spéciale. Qu'est-ce que le chat a à faire dans la question ? Mais laissons cela pour le moment. Pas un homme *qui* ne mente montre sa différence avec ce concert de carence, quelque chose qui est tout à fait à un autre niveau et qui est suffisamment indiqué par l'emploi du subjonctif. Le pas un homme *qui* ne mente est du même

### *L'identification*

niveau qui motive, qui définit toutes les formes les plus discordante, pour employer le terme de Pichon, que nous puissions attribuer au *ne*, depuis le *je crains qu'il ne vienne* jusque le *avant qu'il ne vienne*, jusqu'au plus *petit que] e ne le croyais, ou* encore il y a *longtemps que le ne l'ai vu*, qui posent, je vous le dis au passage, toutes sortes de questions que je suis pour l'instant forcé de laisser de côté. je vous fais remarquer en passant ce que supporte une formule comme il y a *longtemps que je ne l'ai vu*, vous ne pouvez pas le dire à propos d'un mort, ni d'un disparu. Il y a *longtemps que je ne l'ai vu* suppose que la prochaine rencontre est toujours possible.

Vous voyez avec quelle prudence l'examen, l'investigation de ces termes doit être maniée. Et c'est pourquoi, au moment de tenter d'exposer, non pas la dichotomie, mais un tableau général des divers niveaux de la négation dans laquelle notre expérience nous apporte des entrées de matrice autrement plus riches que tout ce qui s'était fait au niveau des philosophes, depuis Aristote jusqu'à Kant, et vous savez comment elles s'appellent, ces entrées de matrices, privation, frustration, castration; c'est elles que nous allons essayer de reprendre, pour les confronter avec le support signifiant de la négation tel que nous pouvons essayer de l'identifier. *Pas un homme qui ne mente*. Qu'est-ce que nous suggère cette formule. « *Homo mendax* », ce jugement, cette proposition que je vous présente sous la forme type de l'affirmative universelle, à laquelle vous savez peut-être que dans mon tout premier séminaire de cette année j'avais déjà fait allusion, à propos de l'usage classique du syllogisme: « tout homme est mortel, Socrate... etc. », avec ce que j'ai connoté au passage de sa fonction transférentielle ? Je crois que quelque chose peut nous être apporté dans l'approche de cette fonction de la négation, au niveau de l'usage originel, radical, par la considération du système formel des propositions telles qu'Aristote les a classées dans les catégories dites de l'universelle affirmative et négative, et de la particulière dite également négative et affirmative, A E I O. Disons-le de suite, ce sujet dit de l'opposition des propositions, origine chez Aristote de toute son analyse, de toute sa mécanique du syllogisme, n'est pas sans présenter, malgré l'apparence, les plus nombreuses difficultés. Dire que les développements de la logique la plus moderne ont éclairé ces difficultés serait très certainement dire quelque chose contre quoi toute l'histoire s'inscrit en faux. Bien au contraire, la seule chose qu'elle peut faire apparaître, étonnante, c'est l'apparence d'uniformité dans l'adhésion que ces formules dites aristotéliennes ont rencontrée jusqu'à Kant, puisque Kant gardait l'illusion que c'était là un édifice inattaquable. Assurément ce n'est pas rien de pouvoir, par exemple, faire remarquer que l'accentuation de



leur fonction affirmative et négative n'est pas articulée comme telle dans Aristote lui-même, et que c'est beaucoup plus tard, avec Averroès probablement, qu'il convient d'en marquer l'origine. C'est vous dire qu'aussi bien les choses ne sont pas aussi simples, quand il s'agit de leur appréciation.

Pour ceux à qui besoin est de faire un rappel de la fonction de ces propositions, je vais les rappeler brièvement. *Homo mendax*, puisque c'est ce que j'ai choisi pour introduire ce rappel, prenons-le donc, *homo*, et même *omnis homo*, *omnis homo mendax*, *tout homme est menteur*. Quelle est la formule négative? Selon une forme [qui porte], et en beaucoup de langues, *omnis homo non mendax* peut suffire. Je veux dire que *omnis homo non mendax* veut dire que, de tout homme, il est vrai qu'il ne soit pas menteur. Néanmoins, pour la clarté, c'est le terme *nullus* que nous employons, *nullus homo mendax*. Voilà ce qui est connoté habituellement par la lettre, respectivement, A et E de l'universelle affirmative et de l'universelle négative.

Que va-t-il se passer au niveau des affirmatives particulières ? Puisque nous nous intéressons à la négative, c'est sous une forme négative que nous allons pouvoir ici les introduire. *Non omnis homo mendax*, *ce n'est pas tout homme qui est menteur*, autrement dit je choisis et je constate qu'il y a des hommes qui ne sont pas menteurs. En somme, ceci ne veut pas dire que quiconque, *aliquis*, ne puisse être menteur, *aliquis homo mendax*, telle est la particulière affirmative habituellement désignée dans la notation classique par la lettre I. Ici, la négative particulière, O, sera, le *non omnis* étant ici résumé par *nullus*, *non nullus homo non mendax*, *il n'y a pas aucun homme qui ne soit pas menteur*. En d'autres termes, dans toute la mesure où nous avons choisi ici, O, de dire que *pas tout homme n'était menteur*, ceci l'exprime d'une autre façon, à savoir que *ce n'est pas aucun qu'il y ait à être non menteur*. Les termes ainsi organisés se distinguent, dans la théorie classique, par les formules suivantes qui les mettent réciproquement en positions dites de *contraires* ou de *subcontraires*, c'est-à-dire que les propositions universelles A et E s'opposent à leur propre niveau comme ne sachant et ne pouvant être vraies en même temps. Il ne peut en même temps être vrai que tout homme puisse être menteur et que nul homme ne puisse être menteur, alors que toutes les autres combinaisons sont possibles. Il ne peut en même temps être faux qu'il y ait des hommes menteurs et des hommes non menteurs. L'opposition dite *contradictoire* est celle par laquelle les propositions situées dans chacun de ces quadrants s'opposent diagonalement, A-O et E-I, en ceci que chacune exclut, étant vraie, la vérité de celle qui lui est opposée au titre de contradictoire, et étant fausse exclut la fausseté de celle qui lui est opposée à titre de

### L'identification

contradictoire. S'il y a des hommes menteurs, I, ceci n'est pas compatible avec le fait que nul homme ne soit menteur, E. Inversement, le rapport est le même de la particulière négative, O avec l'affirmative, A.

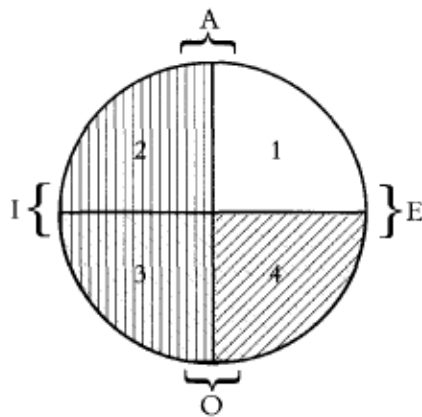
Qu'est-ce que je vais vous proposer, pour vous faire sentir ce qui, au niveau du texte aristotélicien, se présente toujours comme ce qui s'est développé dans l'histoire d'embarras autour de la définition comme telle de l'universelle ?

A	E
omnis homo mendax	omnis homo non mendax
nullus homo non mendax	nullus homo mendax
aliquis homo mendax	aliquis homo non mendax
non omnis homo non mendax	non omnis homo mendax
I	O

Observez d'abord que si ici je vous ai introduit le *non omnis homo mendax*, O, le *pas tout*, le terme *pas* portant sur la notion du *tout* comme définissant la particulière, ça n'est pas que ceci soit légitime, car précisément Aristote s'y oppose d'une façon qui est contraire à tout le développement qu'a pu prendre ensuite la spéculation sur la logique formelle, à savoir un développement, une explication *en extension* faisant intervenir la carcasse symbolisable par un cercle, par une zone dans laquelle les objets constituant son support sont rassemblés.

Aristote, très précisément avant les *Premiers analytiques*, tout au moins dans l'ouvrage qui antécède dans le groupement de ses oeuvres, mais qui apparemment l'antécède logiquement sinon chronologiquement, qui s'appelle *De l'interprétation*, fait remarquer que - et non sans avoir provoqué l'étonnement des historiens - ce n'est pas sur la qualification de l'universalité que doit porter la négation. C'est donc bien d'un quelque, *aliquis*, homme qu'il s'agit, et d'un quelque homme que nous devons interroger comme tel comme menteur. La qualification, donc, de *l'omnis*, de l'omnitude, de la parité de la catégorie universelle, est ici ce qui est en cause. Est-ce que c'est quelque chose qui soit du même niveau, du niveau d'existence de ce qui peut supporter ou ne pas supporter l'affirmation ou la négation? Est-ce qu'il y a homogénéité entre ces deux niveaux? Autrement dit, est-ce que c'est de quelque chose qui simplement suppose la collection comme réalisée qu'il s'agit, dans la différence qu'il y a de l'universelle à la particulière ?

Bouleversant la portée de ce que le suis en train d'essayer de vous expliquer, je vais vous proposer quelque chose, quelque chose qui est fait en quelque sorte pour répondre à quoi ? A la question qui lie, justement, la définition du sujet comme tel à celle de l'ordre d'affirmation ou de négation dans lequel il entre dans l'opération de cette division propositionnelle. Dans l'enseignement classique de la logique formelle, il est dit- et si l'on recherche à qui ça remonte, je vais vous le dire, ce n'est pas sans être quelque peu piquant -, il est dit que le sujet est pris sous l'angle de la qualité, et que l'attribut que vous voyez ici incarné par le terme *mendax* est pris sous l'angle de la quantité. Autrement dit, dans l'un ils sont tous, ils sont plusieurs, voire il y en a un. C'est ce que Kant conserve encore, au niveau de la *Critique de la Raison pure*, dans la division ternaire. Ce n'est pas sans soulever, de la part des linguistes, de grosses objections. Quand on regarde les choses historiquement, on s'aperçoit que cette distinction qualité-quantité a une origine; elle apparaît pour la première fois dans un petit traité, paradoxalement, sur les doctrines de Platon, et cela - c'est au contraire l'énoncé aristotélicien de la logique formelle qui est reproduit, d'une façon abrégée, mais non sans période didactique, et l'auteur n'est ni plus ni moins qu'Apulée, l'auteur d'un traité sur Platon - se trouve avoir ici une singulière fonction historique, c'est à savoir d'avoir introduit une catégorisation, celle de la quantité et de la qualité, dont le moins qu'on puisse dire c'est que c'est de s'être introduit et d'être resté aussi longtemps dans l'analyse des formules logiques, qu'on l'y a introduit



Voici en effet le modèle autour duquel je vous propose pour aujourd'hui de centrer votre réflexion. Voici un quadrant [1] dans lequel nous allons mettre des traits verticaux. La fonction *trait* va remplir celle du sujet, et la fonction *vertical*, qui est d'ailleurs choisie simplement comme support, celle d'attribut. J'aurais bien pu dire que je prenais comme attribut le terme *unaire*, mais pour le côté représentatif et imaginable de ce que j'ai à vous montrer, je les mets verticaux. Ici [3], nous avons un segment de cadran où il y a des traits verticaux mais aussi des traits obliques. Ici [2] il n'y a pas de trait. Ce que ceci est destiné à illustrer, c'est que la distinction universelle-particulière, en tant qu'elle

### *L'identification*

forme un couple distinct de l'opposition affirmative-négative, est à considérer comme un registre tout différent de celui qu'avec plus ou moins d'adresse des commentateurs, à partir d'Apulée, ont cru devoir diriger dans ces formules si ambiguës, glissantes et confusionnelles qui s'appellent respectivement la qualité et la quantité, et de l'opposer en ces termes. Nous appellerons l'opposition universelle-particulière une opposition de l'ordre de la leksis, ce qui est pour nous *lego* [legein], *je lis*, aussi bien *je choisis*, très exactement liée à cette fonction d'extraction, de choix du signifiant, qui est ce sur quoi pour l'instant, le terrain, la passerelle sur laquelle nous sommes en train de nous avancer. C'est pour la distinguer de la phasis, c'est-à-dire de quelque chose qui ici se propose comme une parole par où, oui ou non, je m'engage quant à l'existence de ce quelque chose qui est mis en cause par la leksis première. Et en effet, vous allez le voir, de quoi est-ce que je vais pouvoir dire *tout trait est vertical* ? Bien sûr, du premier secteur du cadran [1], mais, observez-le, aussi du secteur vide [2]. Si je dis, *tout trait est vertical*, ça veut dire, quand il n'y a pas de verticale, il n'y a pas de trait. En tout cas c'est illustré par le secteur vide du cadran. Non seulement le secteur vide ne contredit pas, n'est pas contraire à l'affirmation *tout trait est vertical*, mais l'illustre. Il n'y a nul trait qui ne soit vertical dans ce secteur du cadran. Voici donc illustrée par les deux premiers secteurs l'affirmative universelle.

La négative universelle va être illustrée par les deux secteurs de droite [2 et 4], mais ce dont il s'agit là se formulera par l'articulation suivante, *nul trait n'est vertical*. Il n'y a là, dans ces deux secteurs, nul trait vertical. Ce qui est à remarquer, c'est le secteur commun [2] que recouvrent ces deux propositions qui, selon la formule, la doctrine classique, en apparence ne sauraient être vraies en même temps. Qu'est-ce que nous allons trouver, suivant notre mouvement giratoire qui a ainsi fort bien commencé; ici 0, comme formule, ainsi qu'ici 1, pour désigner les deux autres groupements possibles deux par deux des quadrants ? Ici 1, nous allons voir le vrai de ces deux quadrants sous une forme affirmative, *il y a*, je le dis d'une façon phasique, je constate l'existence de traits verticaux, *il y a des traits verticaux*, *il y a quelques traits verticaux*, que je peux trouver soit ici [1] toujours, soit ici [3] dans les bons cas. Ici, si nous essayons de définir la distinction de l'universelle et de la particulière, nous voyons quels sont les deux secteurs [3 et 4] qui répondent à l'énonciation particulière O, là il y a *des traits non verticaux*, *non nullus non verticales*. De même que tout à l'heure nous avons été un instant suspendus à l'ambiguïté de cette répétition de la négation, le *non... non...* est très loin d'être équivalent forcément au oui, et c'est quelque chose vers quoi nous aurons à revenir dans la suite.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Quel est l'intérêt pour nous de nous servir d'un tel appareil ? Pourquoi est-ce que j'essaie pour vous de détacher ce plan de la lexis du plan de la phasis ? je vais y aller tout de suite, et pas par quatre chemins, et je vais l'illustrer.

Qu'est-ce que nous pouvons dire, nous analystes ? Qu'est-ce que Freud nous enseigne ? Puisque le sens en a été complètement perdu, de ce qu'on appelle *proposition universelle*, depuis justement une formulation dont on peut mettre la tête de chapitre à la formulation eulérienne qui arrive à nous représenter toutes les fonctions du syllogisme par une série de petits cercles, soit s'excluant les uns les autres, se recoupant, s'intersectant, en d'autres termes et à proprement parler *en extension*, à quoi on oppose la *compréhension* qui serait distinguée simplement par je ne sais quelle inévitable manière de comprendre. De comprendre quoi ? Que le cheval est blanc ? Qu'est-ce qu'il y a à comprendre ? Ce que nous apportons qui renouvelle la question, c'est ceci ; je dis que Freud promulgue, avance la formule qui est la suivante : *le père est Dieu ou tout père est Dieu*. Il en résulte, si nous maintenons cette proposition au niveau universel, celle qu'il n'y a d'autre père que Dieu, lequel d'autre part, quant à l'existence, est dans la réflexion freudienne plutôt *aufgehoben*, plutôt mis en suspension, voire en doute radical. Ce dont il s'agit, c'est que l'ordre de fonction que nous introduisons avec le *Nom du père* est ce quelque chose qui, à la fois a sa valeur universelle, mais qui vous remet à vous, à l'autre, la charge de contrôler s'il y a un père ou non de cet acabit.

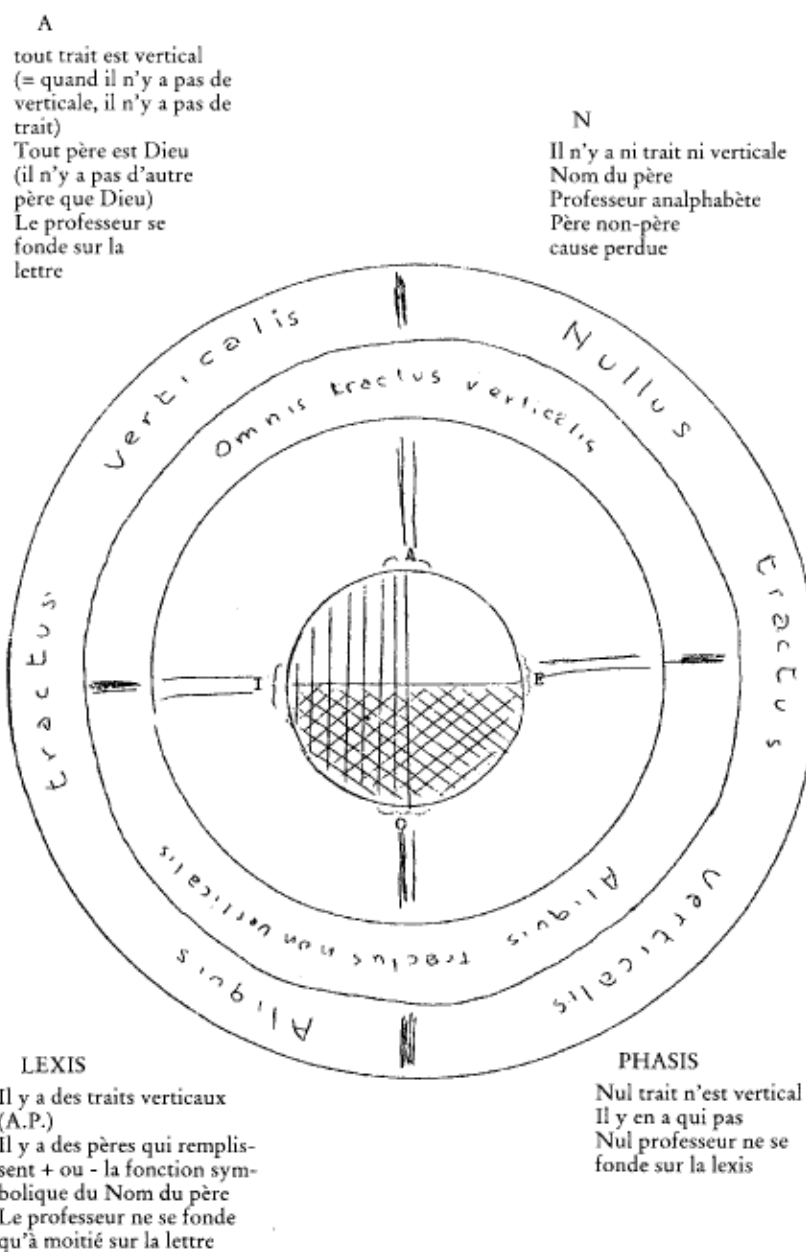
S'il n'y en a pas, il est toujours vrai que le père soit Dieu. Simplement, la formule n'est confirmée que par le secteur vide [2] du cadran, moyennant quoi, au niveau de la phasis, nous avons il y a des pères qui remplissent plus ou moins la fonction symbolique que nous devons dénoncer comme telle, comme étant celle du Nom du père, il y en a qui, et il y en a que pas. Mais, qu'il y en ait que pas qui soient pas dans tous les cas, ce qui ici est supporté par ce secteur [4], c'est exactement la même chose qui nous donne appui et base à la fonction universelle du Nom du père, car, groupé avec le secteur dans lequel il n'y a rien [2], c'est justement ces deux secteurs, pris au niveau de la lexis, qui se trouvent, en raison de celui-ci, de ce secteur supporté qui complémente l'autre, qui donnent sa pleine portée à ce que nous pouvons énoncer comme affirmation universelle.

je vais l'illustrer autrement, puisque aussi bien jusqu'à un certain point la question a pu être posée de sa valeur,) e parle par rapport à un enseignement traditionnel, qui doit être ce que j'ai apporté la dernière fois concernant le *petit i*. Ici, les professeurs discutent : « qu'est-ce que nous allons dire ? » Le professeur,

## L'identification

celui qui enseigne, doit enseigner quoi ? Ce que d'autres ont enseigné avant lui. C'est-à-dire qu'il se fonde sur quoi ? Sur ce qui a déjà subi une certaine lexis. Ce qui résulte de toute lexis, c'est justement ce qui nous importe en l'occasion, et au niveau de quoi j'essaie de vous soutenir aujourd'hui, la lettre. Le professeur est lettré; dans son caractère universel, il est celui qui se fonde sur la lettre au niveau d'un énoncé particulier. Nous pouvons dire maintenant qu'il peut l'être moitié moitié, il peut ne pas être tout lettré. Il en résultera que quand même on ne puisse dire qu'aucun professeur soit illettré, il y aura toujours dans son cas un peu de lettre. Il n'en reste pas moins que si par hasard il y avait un angle sous lequel nous puissions dire qu'il y en a éventuellement, sous un certain angle, qui se caractérisent comme donnant lieu à une certaine ignorance de la lettre, ceci ne nous empêcherait pas pour autant de boucler la boucle et de voir que le retour et le fondement, si l'on peut dire, de la définition universelle du professeur est très strictement en ceci, c'est que l'identité de la formule que le professeur est celui qui s'identifie à la lettre impose, exige même le commentaire qu'il peut y avoir des professeurs analphabètes. La case négative [2], comme corrélatrice essentielle de la définition de l'universalité, est quelque chose qui est profondément caché au niveau de la lexis primitive.

Ceci veut dire quelque chose; dans l'ambiguïté du support particulier que nous pouvons donner dans l'engagement de notre parole au Nom du père comme tel, il n'en reste pas moins que nous ne pouvons pas faire que quoi que ce soit qui, aspiré dans l'atmosphère de l'humain si je puis m'exprimer ainsi, puisse si l'on peut dire, se considérer comme complètement dégagé du Nom du père. Que même ici [2 vide] où il n'y a que des pères pour qui la fonction du père est, si je puis m'exprimer ainsi, de pure perte, le père non-père, la cause perdue sur laquelle a terminé mon séminaire de l'année dernière, c'est néanmoins en fonction de cette déchéance, par rapport à une première lexis qui est celle du Nom du père, que se juge cette catégorie particulière. L'homme ne peut faire que son affirmation ou sa négation, avec tout ce qu'elle engage, celui-là est mon père, ou celui-là est son père, ne soit pas entièrement suspendue à une lexis primitive dont, bien entendu, ça n'est pas du sens commun, du signifié du père qu'il s'agit, mais de quelque chose à quoi nous sommes provoqués ici de donner son véritable support, et qui légitime, même aux yeux des professeurs - qui, vous le voyez, seraient en grand danger d'être toujours mis en quelque suspens quant à leur fonction réelle - qui, même au yeux des professeurs, doit justifier que j'essaie de donner, même à leur niveau de professeurs, un support algorithmique à leur existence de sujet comme tel.







[J’éprouve une certaine difficulté à reprendre avec vous ce que je mène, ces traces subtiles légères du fait qu’hier soir j’ai dû dire des choses plus appuyées <sup>1</sup>.] L’important pour ce qui nous concerne, pour la suite de notre séminaire, c’est que ce que j’ai dit hier soir concerne évidemment la fonction de l’objet, du *petit a*, dans l’identification du sujet, c’est-à-dire quelque chose qui n’est pas immédiatement à la portée de notre main, qui ne va pas être résolu tout de suite, sur lequel hier soir j’ai donné, si je puis dire, une indication anticipée en me servant du thème des trois coffrets. Cela éclaire beaucoup, ce thème des trois coffrets, mon enseignement, parce que si vous ouvrez ce qu’on appelle bizarrement les *Essais de Psychanalyse appliquée*, et que vous lisez l’article sur les trois coffrets, vous vous apercevez que vous restez un petit peu sur votre faim, en fin de compte. Vous ne savez pas très bien où il veut en venir, notre père Freud. Je crois qu’avec ce que je vous ai dit hier soir qui identifie les trois coffrets à la demande, thème auquel je pense vous êtes dès longtemps rompus, qui dit que dans chacun des trois coffrets - sans cela il n’y aurait pas de devinette, il n’y aurait pas de problème - il y a le *petit a*, l’objet qui est, en tant qu’il nous intéresse, nous analystes, mais pas du tout forcément l’objet qui correspond à la demande. Pas du tout forcément non plus le contraire, parce que sans cela il n’y aurait pas de difficulté. Cet objet, c’est l’objet du désir. Et le désir, où est-il ? Il est au-dehors, et là où il est vraiment, le point décisif, c’est vous, l’analyste, pour autant que

1. Il s’agit de la Conférence faite par Lacan à l’Évolution psychiatrique le 23 janvier et intitulée *De ce que j’enseigne*, reproduite ici en annexe.

### *L'identification*

vosre désir ne doit pas se tromper sur l'objet du désir du sujet. Si les choses n'étaient pas comme cela, il n'y aurait pas de mérite à être analyste. Il y a une chose que je vous dis aussi en passant, c'est que j'ai quand même mis l'accent, devant un auditoire supposé non savoir, sur quelque chose dans lequel je n'ai peut-être pas mis ici assez mes lourds et gros sabots, c'est-à-dire que le système de l'inconscient, le système  $\Psi$  est un système partiel. Une fois de plus j'ai répudié, avec évidemment plus d'énergie que de motifs, vu que je devais aller vite, la référence à la totalité, ce qui n'exclut pas qu'on parle de partiel. J'ai insisté, dans ce système, sur son caractère extra-plat, sur son caractère de surface sur lequel Freud insiste à tours de bras tout le temps. On ne peut qu'être étonné que cela ait engendré la métaphore de la psychologie des profondeurs. C'est tout à fait par hasard que, tout à l'heure avant de venir, je retrouvai une note que j'avais prise du Moi *et le Ça*, « le moi est avant tout une entité corporelle, non seulement une entité toute en surface, mais une entité correspondant à la projection d'une surface ». C'est un rien! Quand on lit Freud, on le lit toujours d'une certaine façon que j'appellerai la façon sourde.

Reprenons maintenant notre bâton de pèlerinage [?], reprenons où nous en sommes, où je vous ai laissés la dernière fois, à savoir sur l'idée que la négation, si elle est bien quelque part au cœur de notre problème qui est celui du sujet, c'est pas déjà tout de suite, rien qu'à la prendre dans sa phénoménologie, la chose la plus simple à manier. Elle est en bien des endroits, et puis il arrive tout le temps qu'elle nous glisse entre les doigts. Vous en avez vu un exemple la dernière fois; pendant un instant, à propos du *non nullus non mendax*, vous m'avez vu mettre ce *non*, le retirer et le remettre. Cela se voit tous les jours. On m'a signalé dans l'intervalle que dans les discours de celui que quelqu'un dans un billet, mon pauvre cher ami Merleau-Ponty, appelait « le grand homme qui nous gouverne », dans un discours que ledit grand homme a prononcé on entend: « On ne peut pas ne pas croire que les choses se passeront sans mal ». Là-dessus, exégèse qu'est-ce qu'il veut dire ? L'intéressant, c'est pas tellement ce qu'il veut dire, c'est que manifestement nous entendons très bien, justement, ce qu'il veut dire, et que si nous l'analysons logiquement nous voyons qu'il dit le contraire. C'est une très jolie formule dans laquelle on glisse sans cesse pour dire à quelqu'un: « vous n'êtes pas sans ignorer... ». Ce n'est pas vous qui avez tort, c'est le rapport du sujet au signifiant qui de temps en temps émerge. Ce n'est pas simplement des menus paradoxes, des lapsus que j'épinglerai au passage; nous les retrouverons, ces formules, au bon détour, et je pense vous donner la clef de ce pourquoi «vous n'êtes pas sans ignorer » veut dire ce que vous voulez dire. Pour que vous vous

*Leçon du 24 janvier 1961*

y reconnaissez, je peux vous dire que c'est bien à le sonder que nous trouverons le juste poids, la juste inclination de cette balance où je place devant vous le rapport du névrosé à l'objet phallique quand je vous dis, pour l'attraper, ce rapport, il faut dire « il n'est pas sans l'avoir ». Cela ne veut évidemment pas dire qu'il l'a. S'il l'avait, il n'y aurait pas de question.

Pour en arriver là, repartons d'un petit rappel de la phénoménologie de notre névrosé concernant le point où nous en sommes, son rapport au signifiant. Depuis quelques fois je commence à vous faire saisir ce qu'il y a d'écriture dans l'affaire du signifiant, d'écriture originelle. Il a bien dû quand même vous venir à l'esprit que c'est essentiellement à cela que l'obsédé a affaire tout le temps, *ungeschehen machen*, faire que ça soit non-advenu. Qu'est-ce que cela veut dire ? Qu'est-ce que cela concerne ? Manifestement, ça se voit dans son comportement, ce qu'il veut éteindre, c'est ce que l'annaliste écrit tout au long de son histoire, l'annaliste avec deux n qu'il a en lui. C'est les annales de l'affaire qu'il voudrait bien effacer, gratter, éteindre. Par quel biais nous atteint le discours de Lady Macbeth quand elle dit que toute l'eau de la mer n'effacerait pas cette petite tache, si ce n'est point par quelque écho qui nous guide au cœur de notre sujet ? Seulement voilà, en effaçant le signifiant, comme il est clair que c'est de cela qu'il s'agit, à sa façon de faire, à sa façon d'effacer, à sa façon de gratter ce qui est inscrit, ce qui est beaucoup moins clair pour nous, parce que nous en savons un petit bout de plus que les autres, c'est ce qu'il veut obtenir par là.

C'est en cela qu'il est instructif de continuer sur cette route où nous sommes, où je vous mène en ce qui concerne comment ça vient, un signifiant comme tel ? Si ça a un tel rapport avec le fondement du sujet, s'il n'y a pas d'autre sujet pensable que ce quelque chose x de naturel en tant qu'il est marqué du signifiant, il doit tout de même bien y avoir à ça un ressort. Nous n'allons pas nous contenter de cette sorte de vérité aux yeux bandés. Le sujet, il est bien clair qu'il faut que nous le trouvions à l'origine du signifiant lui-même. « Pour sortir un lapin d'un chapeau »... c'est comme cela que j'ai commencé à semer le scandale dans mes propos proprement analytiques. Le pauvre cher homme défunt, et bien touchant en sa fragilité, était littéralement exaspéré par ce rappel que je faisais avec beaucoup d'insistance, parce qu'à ce moment c'est des formules utiles, que pour faire sortir un lapin d'un chapeau, il fallait l'y avoir préalablement mis. Il doit en être de même concernant le signifiant, et c'est ce qui justifie cette définition du signifiant que je vous donne, cette distinction d'avec le signe, c'est que si le signe représente quelque chose pour quelqu'un, le signifiant est autrement articulé, il représente le sujet pour un autre signifiant. Ceci, vous le verrez assez confirmé

- 123 -

### *L'identification*

à tous les pas pour que vous n'en quittiez pas la rampe solide. Et s'il représente ainsi le sujet, c'est comment ?

Revenons à notre point de départ, à notre signe, au point électif où nous pouvons le saisir comme représentant quelque chose pour quelqu'un, dans la trace. Repartons de la trace, pour suivre notre petite affaire à la trace. Un pas, une trace, le pas de Vendredi dans l'île de Robinson, émotion, le cœur battant devant cette trace. Tout ceci ne nous apprend rien, même si de ce cœur battant il résulte tout un piétinement autour de la trace. Cela peut arriver à n'importe quel croisement de traces animales. Mais si, survenant, je trouve la trace de ceci qu'on s'est efforcé d'effacer la trace, ou si même je n'en trouve plus trace, de cet effort, si je suis revenu parce que) e sais - je n'en suis pas plus fier pour ça- que j'ai laissé la trace, que je trouve que, sans aucun corrélatif qui permette de rattacher cet effacement à un effacement général des traits de la configuration, on a bel et bien effacé la trace comme telle, là je suis sûr que j'ai affaire à un sujet réel. Observez que, dans cette disparition de la trace, ce que le sujet cherche à faire disparaître, c'est son passage de sujet à lui. La disparition est redoublée de la disparition visée qui est celle de l'acte lui-même de faire disparaître. Ceci n'est pas un mauvais trait pour que nous y reconnaissons le passage du sujet quand il s'agit de son rapport au signifiant, dans la mesure où vous savez déjà que tout ce que je vous enseigne de la structure du sujet, tel que nous essayons de l'articuler à partir de ce rapport au signifiant, converge vers l'émergence de ces moments de *fading* proprement liés à ce battement en éclipse de ce qui n'apparaît que pour disparaître, et reparaît pour de nouveau disparaître, ce qui est la marque du sujet comme tel.

Ceci dit si, la trace effacée, le sujet en entoure la place d'un cerne, quelque chose qui dès lors le concerne, lui, le repère de l'endroit où il a trouvé la trace, eh bien!, vous avez là la naissance du signifiant. Ceci implique, tout ce processus comportant le retour du dernier temps sur le premier, qu'il ne saurait y avoir d'articulation d'un signifiant sans ces trois temps. Une fois le signifiant constitué, il y en a forcément deux autres avant. Un signifiant, c'est une marque, une trace, une écriture, mais on ne peut pas le lire seul. Deux signifiants, c'est un pataqués, un coq à l'âne. Trois signifiants, c'est le retour de ce dont il s'agit, c'est-à-dire du premier. C'est quand le pas marqué dans la trace est transformé dans la vocalise de qui le lit en *pas* que ce pas, à condition qu'on oublie qu'il veut dire *le pas*, peut servir d'abord, dans ce qu'on appelle le phonétisme de l'écriture, à représenter *pas*, et du même coup à transformer la *trace de pas* éventuellement en le *pas de trace*.

-4400-

Je pense que vous entendez au passage la même ambiguïté dont je me suis servi quand je vous ai parlé, à propos du mot d'esprit, du *pas de sens*, jouant sur l'ambiguïté du mot *sens*, avec ce saut, ce franchissement qui nous prend là où naît la rigolade quand nous ne savons pas pourquoi un mot nous fait rire, cette transformation subtile, cette pierre rejetée qui, d'être reprise, devient la pierre d'angle et je ferai volontiers le jeu de mots avec le  $\pi r$  de la formule du cercle, parce qu'aussi bien c'est ne elle, je vous l'ai annoncé l'autre jour en introduisant la , que nous verrons que se mesure si) e puis dire, l'angle vectoriel du sujet par rapport au fil de la chaîne signifiante. C'est là que nous sommes suspendus, et c'est là que nous devons un peu nous habituer à nous déplacer, sur une substitution par où ce qui a un sens se transforme en équivoque et retrouve son sens. Cette articulation sans cesse tournante du jeu du langage, c'est dans ses syncope même que nous avons à repérer, dans ses diverses fonctions, le sujet.

Les illustrations ne sont jamais mauvaises pour adopter un oeil mental où l'imaginaire joue un grand rôle. C'est pour ça que, même si c'est un détour, je ne trouve pas mauvais de vous, rapidement, tracer une petite remarque, simplement parce que je la trouve à ce niveau dans mes notes. Je vous ai parlé à plus d'une reprise, à propos du signifiant, du caractère chinois, et je tiens beaucoup à désenvoûter pour vous l'idée que son origine est une figure imitative. Il y en a un exemple, que je n'ai pris que parce que c'est lui qui me servait le mieux; j'ai pris le premier de celui qui est articulé dans ces exemples, ces formes archaïques, dans l'ouvrage de Karlgren qui s'appelle *Grammata serica*, ce qui veut dire exactement les *signifiants chinois*. Le premier dont il se sert sous sa forme moderne est celui-ci, c'est le caractère kè, qui veut dire pouvoir dans le *Shuowén*, qui est un ouvrage d'érudit, à la fois précieux pour nous pour son caractère relativement ancien, mais qui est déjà très érudit, c'est-à-dire tramé d'interprétations, sur lesquelles nous pouvons avoir à reprendre. Il semble que ce ne soit pas sans raison que nous puissions nous fier à la racine qu'en donne le commentateur, et qui est bien jolie, c'est à savoir qu'il s'agit d'une schématisation du heurt de la colonne d'air telle qu'elle vient à pousser, dans l'occlusive gutturale, contre l'obstacle que lui oppose l'arrière de la langue contre le palais. Ceci est d'autant plus séduisant que, si vous ouvrez un ouvrage de phonétique, vous trouverez une image qui est à peu près celle-là (?) pour vous traduire le fonctionnement de l'occlusive. Et avouez que ce n'est pas mal que ce soit ça (?) qui soit choisi pour figurer le mot pouvoir, la possibilité, la fonction axiale introduite dans le monde par l'avènement du sujet au beau milieu du réel.

### *L'identification*

L'ambiguïté est totale, car un très grand nombre de mots s'articulent *kê* en chinois, dans lesquels ceci ( ? ) nous servira de phonétique, à ceci près, ( ? ) [*kou*], qui les complète, comme présentifiant le sujet à l'armature signifiante, et ceci, ( ? ) [*kou*], sans ambiguïté et dans tous les caractères, est la représentation de la bouche. Mettez ce signe ( ? ) [*da*] au-dessus, c'est le signe *dà* qui veut dire ( ? ) grand. Il a manifestement quelque rapport avec la petite forme humaine ( ? ) en général dépourvue de bras. Ici, comme c'est d'un grand qu'il s'agit, il a des bras. Ceci, ( ? ), n'a rien à faire avec ce qui se passe quand vous avez ajouté ce signe, ( ? ) au signifiant précédent ( ? ) ; cela se lit désormais *Jī*, mais ceci conserve la trace d'une prononciation ancienne dont nous avons des attestations grâce à l'usage de ce terme à la rime dans les anciennes poésies, notamment celles de *Chi-King* qui est un des exemples les plus fabuleux des mésaventures littéraires, puisqu'il a eu le sort de devenir le support de toutes sortes d'élucubrations moralisantes, d'être la base de tout un enseignement très entortillé des mandarins sur les devoirs des souverains, du peuple et du *tutti quanti*, alors qu'il s'agit manifestement de chansons d'amour d'origine paysanne. Un peu de pratique de la littérature chinoise, - je ne cherche pas à vous faire croire que j'en ai une grande, je ne me prends pas pour Wiegier qui, lorsqu'il fait allusion à son expérience de la Chine..., - il s'agit d'un paragraphe que vous pouvez retrouver dans les livres à la portée de tous du père Wiegier. Quoi qu'il en soit, d'autres que lui ont éclairé ce chemin, notamment Marcel Granet, dont après tout vous ne perdriez rien à ouvrir les beaux livres sur les danses et légendes et sur les fêtes anciennes de la Chine. Avec un peu d'efforts vous pourrez vous familiariser avec cette dimension vraiment fabuleuse, qui apparaît de ce qu'on peut faire avec quelque chose qui repose sur les formes les plus élémentaires de l'articulation signifiante. Par chance, dans cette langue les mots sont monosyllabiques. Ils sont superbes, invariables, cubiques, vous ne pouvez pas vous y tromper. Ils s'identifient au signifiant, c'est le cas de le dire. Vous avez des groupes de quatre vers, chacun composé de quatre syllabes. La situation est simple. Si vous les voyez et pensez que de ça on peut faire tout sortir, même une doctrine métaphysique qui n'a aucun rapport avec la signification originelle, cela commencera, pour ceux qui n'y seraient pas encore, à vous ouvrir l'esprit. C'est pourtant comme cela, pendant des siècles on a fait l'enseignement de la morale et de la politique sur des ritournelles qui signifiaient dans l'ensemble « je voudrais bien baiser avec toi ». Je n'exagère rien, allez-y voir.

Ceci, ( ? ), veut dire, *jī*, qu'on commente *grand pouvoir, énorme*; cela n'a bien entendu absolument aucun rapport avec cette conjonction. *Jī*, ne veut pas

*Leçon du 24 janvier 1961*

tellement plus dire grand pouvoir que ce petit mot pour lequel en français il n'y a pas vraiment quelque chose qui nous satisfasse; je suis forcé de le traduire par *l'impair*, au sens que le mot *impair* peut prendre de *glissement*, de *faute*, de *faille*, de *chose qui ne va pas*, qui *boîte*, en anglais si gentiment illustré par le mot *odd*. Et comme je vous le disais tout à l'heure, c'est ce qui m'a lancé sur le *Chou-King*. À cause du *Chou-King*, nous savons que c'était très proche du *kê*, au moins en ceci, c'est qu'il y avait une gutturale dans la langue ancienne qui donne l'autre implantation de l'usage de ce signifiant pour désigner le phonème Ji. Si vous ajoutez cela ( ? ) devant, qui est un déterminatif, celui de l'arbre, et qui désigne tout ce qui est de bois, vous aurez une fois que les choses en sont là un signe, ( ? ) qui désigne la chaise. Cela se dit yi, et ainsi de suite. Ça continue comme cela, cela n'a pas de raison de s'arrêter. Si vous mettez ici, à la place du signe de l'arbre, le signe du cheval ( ? ) [mà], cela veut dire s'installer à califourchon ( ? ).

Ce petit détour, je le considère, à son utilité, pour vous faire voir que le rapport de la lettre au langage n'est pas quelque chose qui soit à considérer dans une ligne évolutive. On ne part pas d'une origine épaisse, sensible, pour dégager de là une forme abstraite. Il n'y a rien qui ressemble à quoi que ce soit qui puisse être conçu comme parallèle au processus dit du concept, même seulement de la généralisation. On a une suite d'alternances où le signifiant revient battre l'eau, si je puis dire, du flux par les battoirs de son moulin, sa roue remontant chaque fois quelque chose qui ruisselle, pour de nouveau retomber, s'enrichir, se compliquer, sans que nous puissions jamais à aucun moment saisir ce qui domine, du départ concret ou de l'équivoque.

Voilà qui va nous mener au point où aujourd'hui le pas que j'ai à vous faire faire, une grande part des illusions qui nous arrêtent net, des adhérences imaginaires, dont peu importe que tout le monde y reste plus ou moins les pattes prises comme des mouches, mais pas les analystes, sont très précisément liées à ce que j'appellerai les illusions de la logique formelle. La logique formelle est une science fort utile, comme j'ai essayé la dernière fois de vous en pointer l'idée, à condition que vous vous aperceviez qu'elle vous pervertit en ceci, que puisqu'elle est la logique formelle, elle devrait vous interdire à tout instant de lui donner le moindre sens. C'est bien entendu ce à quoi avec le temps on en est venu. Mais les grands sérieux, les braves, les honnêtes de la logique symbolique connue depuis une cinquantaine d'années, ça leur donne je vous assure un sacré mal, parce que c'est pas facile de construire une logique telle qu'elle doit être si elle répond vraiment à son titre de logique formelle, en ne s'appuyant

- 4403 -

### *L'identification*

strictement que sur le signifiant, en s'interdisant tout rapport, et donc tout appui intuitif sur ce qui peut s'insurger du signifié dans le cas où nous faisons des fautes. En général c'est là-dessus qu'on se repère, je raisonne mal, parce que dans ce cas il en résulterait n'importe quoi, ma grand-mère la tête à l'envers. Qu'est-ce que cela peut nous faire ? Ce n'est pas en général avec ça qu'on nous guide, parce que nous sommes très intuitifs. Si on fait de la logique formelle, on ne peut que l'être.

Or l'amusant est que le livre de base d'une logique symbolique, enserrant tous les besoins de la création mathématique, les *Principia Mathematica* de Bertrand Russell et Whitehead, arrive à ce quelque chose qui est tout près d'être le but, la sanction d'une logique symbolique digne de ce nom, enserrer tous les besoins de la création mathématique, mais les auteurs eux-mêmes tout près s'arrêtent, considérant comme une contradiction de nature à mettre en cause toute la logique mathématique ce paradoxe dit de Bertrand Russell. Il s'agit de quelque chose dont le biais frappe la valeur de la théorie dite des ensembles. En quoi se distingue un ensemble d'une définition de classe, la chose est laissée dans une relative ambiguïté puisque ce que je vais vous dire, et qui est le plus généralement admis par n'importe quel mathématicien, c'est à savoir que ce qui distingue un ensemble de cette forme de la définition de ce qui s'appelle une classe, ce n'est rien d'autre que l'ensemble sera défini par des formules qu'on appelle axiomes, qui seront posées sur le tableau noir en des symboles qui seront réduits à des lettres auxquelles s'adjoignent quelques signifiants supplémentaires indiquant des relations. Il n'y a absolument aucune autre spécification de cette logique dite symbolique par rapport à la logique traditionnelle, sinon cette réduction à des lettres. je vous garantis, vous pouvez m'en croire sans que j'aie plus à m'engager dans des exemples.

Quelle est donc la vertu, forcément qui est bien quelque part, pour que ce soit en raison de cette seule différence qu'ait pu être développé un monceau de conséquences, dont je vous assure que l'incidence dans le développement de quelque chose qu'on appelle les mathématiques n'est pas mince, par rapport à l'appareil dont on a disposé pendant des siècles, et dont le compliment qu'on lui a fait qu'il n'a pas bougé entre Aristote et Kant se retourne ? C'est bien, si tout de même les choses se sont mises à cavalier comme elles l'ont fait - car les *Principia Mathematica* fait deux très très gros volumes, et ils n'ont qu'un intérêt fort mince-, mais enfin si le compliment se retourne, c'est bien que l'appareil auparavant, pour quelque raison, se trouvait singulièrement stagnant. Alors, à partir de là, comment les auteurs viennent-ils à s'étonner de ce qu'on appelle le paradoxe de Russell ?

-4404-



*Leçon du 24 janvier 1961*

*Le paradoxe de Russell est celui-ci; on parle de l'ensemble de tous les ensembles qui ne se comprennent pas eux-mêmes. Il faut que j'éclaire un peu cette histoire qui peut vous sembler au premier abord plutôt sèche. je vous l'indique tout de suite; si je vous y intéresse, du moins je l'espère, c'est avec cette visée qu'il y a le plus étroit rapport - et pas seulement homonymique, justement parce qu'il s'agit de signifiant et qu'il s'agit par conséquent de ne pas comprendre - avec la position du sujet analytique, en tant que lui aussi, dans un autre sens du mot comprendre... et si je vous dis de ne pas comprendre, c'est pour que vous puissiez comprendre de toutes les façons que lui aussi ne se comprend pas lui-même. Passer par là n'est pas inutile, vous allez le voir, car nous allons sur cette route pouvoir critiquer la fonction de notre objet. Mais arrêtons-nous un instant sur ces ensembles qui ne se comprennent pas eux-mêmes.*

Il faut évidemment, pour concevoir ce dont il s'agit, partir... puisque nous ne pouvons quand même pas, dans la communication, ne pas nous faire des concessions de références intuitives, parce que les références intuitives, vous les avez déjà, il faut donc les bousculer pour en mettre d'autres. Comme vous avez l'idée qu'il y a une classe, et qu'il y a une classe mammifères, il faut tout de même que j'essaie de vous indiquer qu'il faut se référer à autre chose. Quand on entre dans la catégorie des ensembles, il faut se référer au classement bibliographique cher à certains, classement composé de décimales ou autre, mais quand on a quelque chose d'écrit, il faut que ça se range quelque part, il faut savoir comment automatiquement le retrouver. Alors, prenons un ensemble qui se comprend lui-même. Prenons par exemple l'étude des humanités dans un classement bibliographique. Il est clair qu'il faudra mettre à l'intérieur les travaux des humanistes sur les humanités. L'ensemble de l'étude des humanités doit comprendre tous les travaux concernant l'étude des humanités en tant que telles. Mais considérons maintenant les ensembles qui ne se comprennent pas eux-mêmes; cela n'est pas moins concevable, c'est même le cas le plus ordinaire. Et puisque nous sommes théoriciens des ensembles, et qu'il y a déjà une classe de l'ensemble des ensembles qui se comprennent eux-mêmes, il n'y a vraiment nulle objection à ce que nous fassions la classe opposée - j'emploie classe ici parce que c'est bien là que l'ambiguïté va résider -, la classe des ensembles qui ne se comprennent pas eux-mêmes, l'ensemble de tous les ensembles qui ne se comprennent pas eux-mêmes. Et c'est là que les logiciens commencent à se casser la tête, à savoir qu'ils se disent, cet ensemble de tous les ensembles qui ne se comprennent pas eux-mêmes, est-ce qu'il se comprend lui-même, ou est-ce qu'il ne se comprend pas ? Dans un cas comme dans l'autre il va choir dans la contradiction. Car si,

-4405-

### *L'identification*

comme selon l'apparence, il se comprend lui-même, nous voici en contradiction avec le départ qui nous disait qu'il s'agissait d'ensembles qui ne se comprennent pas eux-mêmes. D'autre part, s'il ne se comprend pas, comment l'excepter Justement de ce que nous donne cette définition, à savoir qu'il ne se comprend pas lui-même? Cela peut vous sembler assez bébé, mais le fait que ça frappe, au point de les arrêter, les logiciens qui ne sont pas précisément des gens de nature à s'arrêter à une vaine difficulté, et s'ils y sentent quelque chose qu'ils peuvent appeler une contradiction mettant en cause tout leur édifice, c'est bien parce qu'il y a quelque chose qui doit être résolu et qui concerne, si vous voulez bien m'écouter, rien d'autre que ceci, qui concerne la seule chose que les logiciens en question n'ont pas exactement en vue, à savoir que la lettre dont ils se servent, c'est quelque chose qui a en soi-même des pouvoirs, un ressort auquel ils ne semblent point tout à fait accoutumés.

Car- si nous illustrons ceci en application de ce que nous avons dit qu'il ne s'agit de rien d'autre que de l'usage systématique d'une lettre -, de réduire, de réserver à la lettre sa fonction signifiante pour faire sur elle, et sur elle seulement, reposer tout l'édifice logique, nous arrivons à ce quelque chose de très simple, que c'est tout à fait et tout simplement, que cela revient à ce qui se passe quand nous chargeons la lettre A par exemple, si nous nous mettons à spéculer sur l'alphabet, de représenter comme lettre A toutes les autres lettres de l'alphabet. De deux choses l'une, ou les autres lettres de l'alphabet, nous les énumérons de B à Z, en quoi la lettre A les représentera sans ambiguïté sans pour autant se comprendre elle-même, mais il est clair d'autre part que, représentant ces lettres de l'alphabet en tant que lettre, elle vient tout naturellement, je ne dirai même point enrichir, mais compléter à la place dont nous l'avons tirée, exclue, la série des lettres, et simplement en ceci que, si nous partons de ce que A - c'est là notre point de départ concernant l'identification- foncièrement n'est point A, il n'y a là aucune difficulté; la lettre A, à l'intérieur de la parenthèse où sont orientées toutes les lettres qu'elle vient symboliquement subsumer, n'est pas le même A et est en même temps le même. Il n'y a là aucune espèce de difficulté. Il ne devrait y en avoir d'autant moins que ceux qui en voient une sont justement ceux-là qui ont inventé la notion d'ensemble pour faire face aux déficiences de la notion de classe, et par conséquent soupçonnant qu'il doit y avoir autre chose dans la fonction de l'ensemble que dans la fonction de la classe.

Mais ceci nous intéresse, car qu'est-ce que cela veut dire ? Comme je vous l'ai indiqué hier soir, l'objet métonymique du désir, ce qui, dans tous les objets, représente ce *petit a* électif où le sujet se perd, quand cet objet vient au jour

métaphorique, quand nous venons à le substituer au sujet, qui dans la demande est venu à se syncooper, à s'évanouir, pas de trace, S barré, nous le révélons, le signifiant de ce sujet, nous lui donnons son nom, le bon objet, le sein de la mère, la mamme. Voilà la métaphore dans laquelle, disons-nous, sont prises toutes les identifications articulées de la demande du sujet. Sa demande est orale, c'est le sein de la mère qui les prend dans sa parenthèse. C'est le *a* qui donne leur valeur à toutes ces unités qui vont s'additionner dans la chaîne signifiante, *a* ( $1 + 1 + 1 \dots$ ). La question que nous avons à poser c'est établir la différence qu'il y a de cet usage que nous faisons de la mamme, avec la fonction qu'il prend dans la définition, par exemple, de la classe mammifères. Le mammifère se reconnaît à ceci qu'il a des mammes. Il est, entre nous, assez étrange que nous soyons aussi peu renseignés sur ce qu'on en fait effectivement dans chaque espèce. L'éthologie des mammifères est encore rudement à la traîne puisque nous en sommes, sur ce sujet comme pour la logique formelle, à peu près pas plus loin que le niveau d'Aristote, excellent, l'ouvrage l'Histoire *des Animaux*. Mais nous, est-ce que c'est cela que veut pour nous dire le signifiant mamme, pour autant qu'il est l'objet autour de quoi nous substantifions le sujet dans un certain type de relation dite prégénitale ?

Il est bien clair que nous en faisons un tout autre usage, beaucoup plus proche de la manipulation de la lettre E dans notre paradoxe des ensembles, et pour vous le montrer,)\* e vais vous faire voir ceci;  $a(1 + 1 + 1)$ , c'est que, parmi ces *un* de la demande dont nous avons révélé la signifiante concrète, est-ce qu'il y a ou non le sein lui-même? En d'autres termes, quand nous parlons de fixation orale, le sein latent, l'actuel, celui après lequel votre sujet fait « ah ! ah ! ah ! », est-il mammaire? Il est bien évident qu'il ne l'est pas, parce que vos oraux qui adorent les seins, ils adorent les seins parce que ces seins sont un phallus. Et c'est même pour ça, parce qu'il est possible que le sein soit aussi phallus, que Mélanie Klein le fait apparaître tout de suite aussi vite comme le sein, dès le départ, en nous disant qu'après tout c'est un petit sein plus commode, plus portatif, plus gentil. Vous voyez bien que poser ces distinctions structurales peut nous mener quelque part, dans la mesure où le sein refoulé réémerge, ressort dans le symptôme, ou même simplement dans un coup que nous n'avons pas autrement qualifié, la fonction sur l'échelle perverse, à produire, de ce quelque chose d'autre qui est l'évocation de l'objet phallus. La chose s'inscrit ainsi

\$ — sein (a)

sein    phallus

### *L'identification*

Qu'est-ce que l'a ? Mettons à sa place la petite balle de ping-pong, c'est-à-dire rien, n'importe quoi, n'importe quel support du jeu d'alternance du sujet dans le *fort-da*. Là vous voyez qu'il ne s'agit strictement de rien d'autre que du passage du phallus de  $a+$  à  $a-$  et que par là nous voyons dans le rapport d'identification, puisque nous savons que dans ce que le sujet assimile, c'est lui dans sa frustration, nous savons que le rapport de l'  $\$$  à ce  $1/A -$  lui, 1, en tant qu'assumant la signification de l'Autre comme tel  $-$ , a le plus grand rapport avec la réalisation de l'alternance  $a \times -a$ , ce produit de  $a$  par  $-a$  qui formellement fait un  $-a^2$ . Nous serrerons pourquoi une négation est irréductible. Quand il y a affirmation et négation, l'affirmation de la négation fait une négation. La négation de l'affirmation aussi. Nous voyons là pointer dans cette formule même du  $-a^2$ , nous retrouvons la nécessité de la mise en jeu, à la racine de ce produit, du racine de  $-1$ . Ce dont il s'agit, ce n'est pas simplement de la présence, ni de l'absence du petit  $a$ , mais de la conjonction des deux, de la coupure. C'est de la disjonction du  $a$  et du  $-a$  qu'il s'agit, et c'est là que le sujet vient à se loger comme tel, que l'identification  $a$  à se faire avec ce quelque chose qui est l'objet du désir. C'est pour ça que le point où, vous le verrez, je vous ai amenés aujourd'hui est une articulation qui vous servira dans la suite. -132-

je vous ai laissés la dernière fois sur l'appréhension d'un paradoxe concernant les modes d'apparition de l'objet. Cette thématique, partant de l'objet en tant que métonymique, s'interrogeait sur ce que nous faisons quand, cet objet métonymique, nous le faisons apparaître en facteur commun de cette ligne dite du signifiant, dont je désignai la place par celle du numérateur dans la grande fraction saussurienne, signifiant sur signifié. C'est ce que nous faisons quand nous le faisons apparaître comme signifiant, quand nous désignons cet objet comme l'objet de la pulsion orale, par exemple. Comme ce type nouveau désignait le genre de l'objet, pour vous le faire saisir je vous ai montré ce qu'il y a de nouveau, d'apporté à la logique par le mode dans lequel est employé le signifiant en mathématiques, dans la théorie des ensembles, mode qui est justement impensable si nous n'y mettons pas au premier plan, comme constitutif, le fameux paradoxe dit *paradoxe de Russell* pour vous faire toucher du doigt ce dont je suis parti, à savoir, en tant que tel le signifiant, non seulement n'est pas soumis à la loi dite des contradictions, mais même en est à proprement parler le support, à savoir que A est utilisable en tant que signifiant pour autant que A n'est pas A. D'où il résultait que l'objet de la pulsion orale en tant que nous le considérons comme le sein primordial, à propos de cette mamme générique de l'objectalisation psychanalytique, la question pouvait se poser, le sein réel, dans ces conditions, est-il mammaire ? je vous disais non, comme il est bien évident, puisque dans toute la mesure où le sein se trouve, dans l'érotique orale, érotisé, c'est pour autant qu'il est tout autre chose qu'un sein, comme vous ne l'ignorez pas, et quelqu'un après la leçon est venu, s'approchant de moi, me dire: « Dans ces conditions, le phallus est-il phallique ? » -

133 -

### *L'identification*

Ce qu'il faut dire, c'est que pour autant que c'est le signifiant phallus qui vient en facteur révélateur du sens de la fonction signifiante à un certain stade, c'est pour autant que le phallus vient à la même place, sur la fonction symbolique où était le sein, c'est pour autant que le sujet se constitue comme phallique, que le pénis, lui, qui est à l'intérieur de la parenthèse de l'ensemble des objets parvenus pour le sujet au stade phallique, que le pénis, peut-on dire, non seulement n'est pas plus phallique que le sein n'est mammaire, mais que les choses beaucoup plus gravement à ce niveau se posent, c'est à savoir que le pénis, partie du corps réel, tombe sous le coup de cette menace qui s'appelle la castration. C'est en raison de la fonction signifiante du phallus comme tel que le pénis réel tombe sous le coup de ce qui a d'abord été appréhendé dans l'expérience analytique comme menace, à savoir la menace de la castration. Voici donc le chemin sur lequel je vous mène. Je vous en montre ici le but et la visée. Il s'agit maintenant de la parcourir pas à pas, autrement dit de rejoindre ce que depuis notre départ de cette année je prépare et aborde peu à peu, à savoir la fonction privilégiée du phallus dans l'identification du sujet.

Entendons bien qu'en tout ceci, c'est à savoir en ceci que cette année nous parlons d'identification, c'est à savoir en ceci qu'à partir d'un certain moment de l'œuvre freudienne, la question de l'identification vient au premier plan, vient à dominer, vient à remanier toute la théorie freudienne, c'est pour autant - on rougit presque d'avoir à le dire - qu'à partir d'un certain moment, pour nous après Freud, pour Freud avant nous, la question du sujet se pose comme telle, à savoir, qu'est-ce qui... qu'est-ce qui est là ? Qu'est-ce qui fonctionne ? Qu'est-ce qui parle ? Qu'est-ce qui bien d'autres choses encore, et c'est pour autant qu'il fallait tout de même bien s'y attendre, dans une technique qui est une technique, grossièrement, de communication, d'adresse de l'un à l'autre et pour tout dire de rapport, il fallait tout de même bien savoir *qui* est-ce qui parle, et à *qui* ? C'est bien pour cela que cette année nous faisons de la logique. Je n'y peux rien, il ne s'agit pas de savoir si ça me plaît ou si ça me déplaît. Ça ne me déplaît pas. Ça peut ne pas déplaire à d'autres, mais ce qui est certain, c'est que c'est inévitable. Il s'agit de savoir dans quelle logique ceci nous entraîne. Vous avez bien pu voir que déjà je vous ai montré - je m'efforce d'être aussi court-circuitant que possible, je vous assure que je ne fais pas l'école buissonnière - où nous nous situons par rapport à la logique formelle, et qu'assurément nous ne sommes pas sans y avoir notre mot à dire.

Je vous rappelle le petit cadran que je vous ai construit à toutes fins utiles et sur lequel nous aurons peut-être plus d'une fois l'occasion de revenir, à moins -134-

*Leçon du 21 février 1962*

que ceci, en raison du train que nous sommes forcés de mener pour arriver cette année à notre but, ne doive rester encore pendant quelques mois, ou années, une proposition suspendue pour l'ingéniosité de ceux qui se donnent la peine de revenir sur ce que je vous enseigne. Mais sûrement, il ne s'agit point que de logique formelle. S'agit-il, et c'est ce qu'on appelle depuis Kant, le veux dire, d'une façon bien constituée depuis Kant, une logique transcendante, autrement dit la logique du concept ? Sûrement pas non plus. C'est même assez frappant de voir à quel point la notion du concept est absente apparemment du fonctionnement de nos catégories. Ce que nous faisons - ce n'est pas du tout la peine de nous donner beaucoup de mal pour l'instant pour lui donner un épinglage plus précis -, c'est une logique dont d'abord certains disent que j'ai essayé de constituer une sorte de logique élastique. Mais enfin, cela ne suffit pas à constituer quelque chose de bien rassurant pour l'esprit. Nous faisons une logique du fonctionnement du signifiant, car sans cette référence constituée comme primaire, fondamentale, du rapport du sujet au signifiant, ce que j'avance est qu'il est à proprement parler impensable même qu'on parvienne à situer où est l'erreur où s'est engagée progressivement toute l'analyse, et qui tient précisément en ceci qu'elle n'a pas fait cette critique de la logique transcendante, au sens kantien, que les faits nouveaux qu'elle amène imposent strictement. Ceci - je vais vous en faire la confidence, qui n'a pas en elle-même une importance historique, mais que je crois pouvoir tout de même vous communiquer à titre de stimulation - ceci m'a amené, pendant le temps, court ou long, pendant lequel j'ai été séparé de vous et de nos rencontres hebdomadaires, amené à remettre le nez, non point comme je l'avais fait il y a deux ans dans la *Critique de la Raison pratique*, mais dans la *Critique de la Raison pure*.

Le hasard ayant fait que) e n'avais apporté par oubli que mon exemplaire en allemand, je n'ai pas fait la relecture complète, mais seulement celle du chapitre dit de *l'Introduction à l'analytique transcendante*, et quoique déplorant que les quelques dix ans depuis lesquels je m'adresse à vous n'aient pas eu, je crois, beaucoup d'effet quant à la propagation parmi vous de l'étude de l'allemand, ce qui ne manque pas de me laisser toujours étonné, ce qui est un de ces petits faits qui me font quelquefois me faire à moi-même refléter ma propre image comme celle de ce personnage d'un film surréaliste bien connu qui s'appelle *Le Chien andalou*, image qui est celle d'un homme qui, à l'aide de deux cordes, hèle [sic] derrière lui un piano sur lequel reposent, sans allusion, deux ânes morts,... à ceci près, que ceux tout au moins qui savent déjà l'allemand n'hésitent pas à rouvrir -135-

### *L'identification*

le chapitre que) e leur désigne de la *Critique de la Raison pure*. Cela les aidera sûrement à bien centrer l'espèce de renversement que j'essaie d'articuler pour vous cette année. Je crois pouvoir très simplement vous rappeler que l'essence tient en la façon radicalement autre, excentrée, dont j'essaie de vous faire appréhender une notion qui est celle qui domine toute la structuration des catégories dans Kant. Ce en quoi il ne fait que mettre le point purifié, le point achevé, le point final à ce qui a dominé la pensée philosophique jusqu'à ce qu'en quelque sorte, là, il l'achève à la fonction de *l'Einheit* qui est le fondement de toute synthèse a priori, comme il s'exprime, et qui semble bien en effet s'imposer, depuis le temps de sa progression à partir de la mythologie platonicienne, comme la voie nécessaire, l'Un, le grand Un qui domine toute la pensée, de Platon à Kant, l'Un qui pour Kant, en tant que fonction synthétique, est le modèle même de ce qui dans toute catégorie a priori apporte avec soi, dit-il, la fonction d'une norme, entendez bien d'une règle universelle. Eh bien! disons, pour ajouter sa pointe sensible à ce que, depuis le début de l'année, pour vous j'articule, s'il est vrai que la fonction de *l'un* dans l'identification, telle que la structure, et la décompose, l'analyse de l'expérience freudienne, est celle, non pas de *l'Einheit*, mais celle que j'ai essayé de vous faire sentir concrètement depuis le début de l'année comme l'accent original de ce que je vous ai appelé le *trait unaire*, c'est-à-dire tout autre chose que le cercle qui rassemble, sur lequel en somme débouche à un niveau d'intuition sommaire toute la formalisation logique; non le cercle mais tout autre chose, à savoir, ce que) e vous ai appelé un 1, ce trait, cette chose insituable, cette aporie pour la pensée, qui consiste en ceci que justement il est d'autant plus épuré, simplifié, réduit à n'importe quoi; avec suffisamment d'abattement de ses appendices il peut finir par se réduire à ça, un 1. Ce qu'il y a d'essentiel, ce qui fait l'originalité de ceci, de l'existence de ce trait unaire et de sa fonction, et de son introduction, par où ? C'est justement ce que je laisse en suspens, car il n'est pas si clair que ce soit par l'homme, s'il est d'un certain côté possible, probable, en tout cas mis en question par nous que c'est de là que l'homme soit sorti. Donc, cet *un*, son paradoxe c'est justement ceci, c'est que plus il se ressemble, je veux dire, plus tout ce qui est de la diversité des semblances s'en efface, plus il supporte, plus il *un-carne*, dirai-je, si vous me passez ce mot, la différence comme telle. Le renversement de la position autour de l'Un fait que, de *l'Einheit* kantienne, nous considérons que nous passons à *l'Einzigkeit*, à l'unicité exprimée comme telle. Si c'est par là, si je puis dire, que j'essaie - pour emprunter une expression à un titre, j'espère célèbre pour vous, d'une improvisation littéraire de Picasso -, si c'est par là que j'ai choisi cette année d'essayer de faire ce -136-



que j'espère vous amener à faire, à savoir d'attraper le désir par la queue, si c'est par là, c'est-à-dire non pas par la première forme d'identification définie par Freud, qui n'est pas facile à manier, celle de l' *Einverleibung*, celle de la consommation de l'ennemi, de l'adversaire, du père, si je suis parti de la seconde forme de l'identification, à savoir de cette fonction du trait unaire, c'est évidemment dans ce but. Mais vous voyez où est le renversement, c'est que cette fonction, je crois que c'est le meilleur terme que nous ayons à prendre, parce que c'est le plus abstrait, c'est le plus souple, c'est le plus à proprement parler signifiant, c'est simplement un grand F. Si la fonction que nous donnons à *l'un* n'est plus celle de *l'Einheit* mais de *l'Einzigkeit*, c'est que nous sommes passés, ce qu'il conviendrait quand même que nous n'oublions pas, qui est la nouveauté de l'analyse, des vertus de la norme aux vertus de l'exception. Chose que vous avez retenue quand même un petit peu, et pour cause; la tension de la pensée, on s'en arrange en disant, l'exception confirme la règle. Comme beaucoup de conneries c'est une connerie profonde, il suffit simplement de savoir la décortiquer. N'aurais-je fait que de reprendre cette connerie tout à fait lumineuse comme un de ces petits phares qu'on voit au sommet des voitures de police, que ce serait déjà un petit gain sur le plan de la logique. Mais évidemment c'est un bénéfice latéral. Vous le verrez, surtout si certains d'entre vous... peut-être que certains pourraient aller jusqu'à se dévouer, jusqu'à faire à ma place un jour un petit résumé de la façon dont il faut reponctuer l'analytique kantienne. Vous pensez bien qu'il y a les amorces de tout cela; quand Kant distingue le jugement universel et le jugement particulier, et qu'il isole le jugement singulier en montrant les affinités profondes avec le jugement universel, je veux dire, ce dont tout le monde s'était aperçu avant lui, mais en montrant que cela ne suffit pas qu'on les rassemble, pour autant que le jugement singulier a bien son indépendance, il y a là comme la pierre d'attente, l'amorce de ce renversement dont je vous parle. Ceci n'est qu'un exemple. Il y a bien d'autres choses qui amorcent ce renversement dans Kant. Ce qui est curieux, c'est qu'on ne l'ait pas fait plus tôt, même.

Il est évident que ce à quoi je faisais allusion devant vous en passant, lors de l'avant dernière fois, à savoir le côté qui scandalisait tellement monsieur Jespersen, linguiste, ce qui prouve que les linguistes ne sont pas du tout pourvus d'aucune infailibilité, à savoir qu'il y aurait quelque paradoxe à ce que Kant mette la négation à la rubrique des catégories désignant les qualités, à savoir comme second temps, si l'on peut dire, des catégories de la qualité, la première étant la réalité, la seconde étant la négation, et la troisième étant la limitation. Cette chose qui surprend, et dont il nous surprend que ça surprenne beaucoup -

137-

### *L'identification*

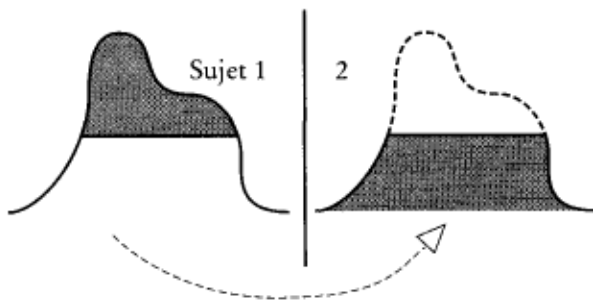
ce linguiste, à savoir Mr. Jespersen, dans ce très long travail sur la négation qu'il a publié dans les *Annales de l'Académie danoise*, on est d'autant plus surpris que ce long article sur la négation est justement fait pour, en somme de bout en bout, nous montrer que linguistiquement la négation est quelque chose qui ne se soutient que par, si je puis dire, une surenchère perpétuelle. Ce n'est donc pas quelque chose de si simple que de la mettre à la rubrique de la quantité où elle se confondrait purement et simplement avec ce qu'elle est dans la quantité, c'est-à-dire le zéro. Mais justement, je vous en ai déjà là-dessus indiqué assez. Ceux que ça intéresse, je leur donne la référence, le grand travail de Jespersen est vraiment quelque chose de considérable.

Mais si vous ouvrez le *Dictionnaire d'étymologie latine* de Ernout et Meillet vous référant simplement à l'article *ne*, vous vous apercevrez de la complexité historique du problème du fonctionnement de la négation, à savoir, cette profonde ambiguïté qui fait qu'après avoir été cette fonction primitive de discordance sur laquelle j'ai insisté, en même temps que sur sa nature originelle, il faut bien toujours qu'elle s'appuie sur quelque chose qui est justement de cette nature de *l'un*, tel que nous essayons de le serrer ici de près; que la négation ça n'est pas un zéro, jamais, linguistiquement, mais un *pas un*. Au point que le *sed non* latin, par exemple, pour illustrer ce que vous pouvez trouver dans cet ouvrage paru à l'Académie danoise pendant la guerre de 1914, et pour cela très difficile à trouver, le *non* latin lui-même, qui a l'air d'être la forme de négation la plus simple du monde, est déjà un *ne oinom*, dans la forme de *unum*. C'est déjà un *pas un*, et au bout d'un certain temps on oublie que c'est un *pas un*, et on remet encore un *un* à la suite. Et toute l'histoire de la négation, c'est l'histoire de cette consommation par quelque chose, qui est où ? C'est justement ce que nous essayons de serrer, la fonction du sujet comme tel. C'est pour cela que les remarques de Pichon sont très intéressantes, qui nous montrent qu'en français on voit tellement bien jouer les deux éléments de la négation, le rapport du *ne* avec le *pas*, qu'on peut dire que le français en effet a ce privilège, pas unique d'ailleurs parmi les langues, de montrer qu'il n'y a pas de véritable négation en français. Ce qui est curieux d'ailleurs, c'est qu'il ne s'aperçoive pas que si les choses en sont ainsi, cela doit aller un petit peu plus loin que le champ du domaine français, si l'on peut s'exprimer ainsi. Il est en effet très facile, sur toutes sortes de formes, de s'apercevoir qu'il en est forcément de même partout, étant donné que la fonction du sujet n'est pas suspendue jusqu'à la racine à la diversité des langues. Il est très facile de s'apercevoir que le *not*, à un certain moment de l'évolution du langage anglais, est quelque chose comme *naught*. –138–

Leçon du 21 février 1962

Revenons en arrière, afin que je vous rassure que nous ne perdons pas notre visée. Repartons de l'année dernière, de Socrate, d'Alcibiade et de toute la clique qui, j'espère, a fait à ce moment votre divertissement. Il s'agit de conjoindre ce renversement logique concernant la fonction du *un* avec quelque chose dont nous nous occupons depuis longtemps, à savoir du désir. Comme, depuis le temps que je ne vous en parle pas, il est possible que les choses soient devenues pour vous un peu floues, je vais faire un tout petit rappel, que je crois juste le moment de faire dans cet exposé cette année, concernant ceci. Vous vous souvenez, c'est un fait discursif, que c'est par là que j'ai introduit, l'année dernière, la question de l'identification; c'est à proprement parler quand j'ai abordé ce qui, concernant le rapport narcissique, doit se constituer pour nous comme conséquence de l'équivalence apportée par Freud entre la libido narcissique et la libido d'objet. Vous savez comment je l'ai symbolisée à l'époque, un petit schéma intuitif, je veux dire quelque chose qui se représente, un schème, non pas un schème au sens kantien - Kant est une très bonne référence, en français, c'est gris. Messieurs Tremesaygues et Pacaud ont réalisé tout de même ce tour de force de rendre la lecture de la *Critique de la Raison pure*, dont il n'est absolument pas impensable de dire que, sous un certain angle, on peut le lire comme un livre érotique, en quelque chose d'absolument monotone et poussiéreux. Peut-être, grâce à mes commentaires, vous arriverez, même en français, à lui restituer cette sorte de piment qu'il n'est pas exagéré de dire qu'il comporte. En tout cas je m'étais toujours laissé persuadé qu'en allemand c'était mal écrit, parce que d'abord les Allemands, sauf certains, ont la réputation de mal écrire. Ce n'est pas vrai, la *Critique de la Raison pure* est aussi bien écrite que les livres de Freud, et ce n'est pas peu dire. Le schéma est le suivant

Il s'agissait de ce dont nous parle Freud, à ce niveau de l'*Introduction au narcissisme*, à savoir, que nous aimons l'autre de la même substance humide qui est celle dont nous sommes le réservoir, qui s'appelle la *libido*, et que c'est pour autant qu'elle est ici, en 1, qu'elle peut être là, en 2, c'est-à-dire environnant, noyant, mouillant l'objet d'en face. La référence de l'amour à l'humide n'est pas de moi, elle est dans *Le Banquet* que nous avons commenté l'an -139-



### *L'identification*

dernier. Moralité de cette métaphysique de l'amour, puisque c'est de cela qu'il s'agit, l'élément fondamental de la *Liebesbedingung*, de la condition de l'amour, moralité, en un certain sens je n'aime, ce qui s'appelle aimer, ce que nous appelons ici aimer, histoire de savoir aussi ce qu'il y a comme reste au-delà de l'amour, donc ce qui s'appelle aimer d'une certaine façon, je n'aime que mon corps, même quand, cet amour, je le transfère sur le corps de l'autre. Bien sûr, il en reste toujours une bonne dose sur le mien. C'est même jusqu'à un certain point indispensable, ne serait-ce, au cas extrême, qu'au niveau de ce qu'il faut bien qui fonctionne autoérotiquement, à savoir mon pénis, pour adopter pour la simplification le point de vue androcentrique. Cela n'a aucun inconvénient, cette simplification, comme vous allez le voir, puisque ça n'est pas cela qui nous intéresse. Ce qui nous intéresse, c'est le phallus.

Alors, le vous ai proposé implicitement, sinon explicitement, en ce sens que c'est plus explicite encore maintenant que l'année dernière, le vous ai proposé de définir par rapport à ce que j'aime dans autrui qui, lui, est soumis à cette condition hydraulique d'équivalence de la libido, à savoir que quand ça monte d'un côté, ça monte aussi de l'autre, ce que je désire, ce qui est différent de ce que j'éprouve, c'est ce qui, sous forme du pur reflet de ce qui reste de moi investi en tout état de cause, est justement ce qui manque au corps de l'autre, en tant que, lui, est constitué par cette imprégnation de l'humide de l'amour. Au point de vue du désir, au niveau du désir, tout ce corps de l'autre, du moins aussi peu que je l'aime, ne vaut que, justement, par ce qui lui manque. Et c'est très précisément pour ça que j'allais dire que l'hétérosexualité est possible. Car il faut s'entendre; si c'est vrai, comme l'analyse nous l'enseigne, que c'est le fait que la femme soit effectivement, du point de vue pénien, castrée qui fait peur à certains, si ce que nous disons là n'est point insensé, et ce n'est point insensé, puisque c'est évident, on le rencontre à tous les tournants, chez le névrosé, j'insiste, je dis que c'est là bel et bien que nous l'avons découvert. je veux dire que nous en sommes sûrs, pour la raison que c'est là que les mécanismes jouent, avec un raffinement tel qu'il n'y a pas d'autre hypothèse possible pour expliquer la façon dont le névrosé institue, constitue son désir, hystérique ou obsessionnel. Ce qui nous mènera cette année à articuler complètement pour vous le sens du désir de l'hystérique, comme du désir de l'obsession, et très vite, car je dirai que, jusqu'à un certain point, c'est urgent. S'il en est ainsi, c'est encore plus conscient chez l'homosexuel que chez le névrosé. L'homosexuel vous le dit lui-même, que ça lui fait quand même un effet et très pénible d'être devant ce pubis sans queue. C'est justement à cause de cela que nous ne pouvons pas tellement nous y fier, et - 140 -

*Leçon du 21 février 1962*

d'ailleurs nous avons raison. C'est pour cela que ma référence, je la prends chez le névrosé. Tout ceci étant dit, il reste bien qu'il y a encore quand même pas mal de gens à qui ça ne fait pas peur, et que par conséquent il n'est pas fou, disons, simplement - je suis bien forcé d'aborder la chose comme ça, puisque après tout personne ne l'a dit comme ça, quand) e vous l'aurai dit deux ou trois fois, je pense que cela finira par vous devenir tout à fait évident - il n'est pas fou de penser que ce qui, chez les êtres qui peuvent avoir un rapport normal, satisfaisant, j'entends de désir, avec le partenaire du sexe opposé, non seulement ça ne lui fait pas peur, mais c'est justement ça qui est intéressant, à savoir que ce n'est pas parce que le pénis n'est pas là que le phallus n'y est pas. Je dirai même, au contraire. Ce qui permet de retrouver, à un certain nombre de carrefours, en particulier ceci, que ce que cherche le désir c'est moins, dans l'autre, le désirable que le désirant, c'est-à-dire ce qui lui manque. Et là encore je vous prie de vous rappeler que c'est la première aporie, le premier b-a-ba de la question, telle qu'elle commence à s'articuler quand vous ouvrez ce fameux *Banquet* qui semble n'avoir traversé les siècles que pour qu'on fasse autour de lui de la théologie. J'essaie d'en faire autre chose, à savoir vous faire apercevoir qu'à chaque ligne on y parle effectivement de ce dont il s'agit, à savoir d'Éros. Je désire l'autre comme désirant. Et quand je dis comme désirant, je n'ai même pas dit, je n'ai expressément pas dit comme me désirant, car c'est moi qui désire, et désirant le désir, ce désir ne saurait être désir de moi que si je me retrouve à ce tournant, là où je suis, bien sûr, c'est-à-dire si je m'aime dans l'autre, autrement dit si c'est moi que j'aime. Mais alors j'abandonne le désir. Ce que je suis en train d'accentuer, c'est cette limite, cette frontière qui sépare le désir de l'amour. Ce qui ne veut pas dire, bien sûr, qu'ils ne se conditionnent pas par toutes sortes de bouts. C'est même bien là tout le drame, comme je pense que ça doit être la première remarque que vous devez vous faire sur votre expérience d'analyse, étant bien entendu qu'il arrive, comme à bien d'autres sujets à ce niveau de la réalité humaine, et que ce soit souvent l'homme du commun qui soit plus près de ce que j'appellerai dans l'occasion l'os. Ce qui est à désirer est évidemment toujours ce qui manque, et c'est bien pour cela qu'en français le désir s'appelle *desiderium*, ce qui veut dire regret. Et ceci aussi rejoint ce que l'année dernière j'ai accentué comme étant ce point visé depuis toujours par l'éthique de la passion qui est de faire, je ne dis pas cette synthèse, mais cette conjonction dont il s'agit de savoir si, justement, elle n'est pas structurellement impossible, si elle ne reste pas un point idéal hors des limites -141-

### *L'identification*

de l'épure, que j'ai appelé *la métaphore du véritable amour*, qui est la fameuse équation, l'eron sur eromenon, eron se substituant... le désirant se substituant au désiré à ce point, et par cette métaphore équivalant à la perfection de l'amant, comme il est également articulé au *Banquet*, à savoir ce renversement de toute la propriété de ce qu'on peut appeler l'aimable naturel, l'arrachement dans l'amour qui met tout ce qu'on peut être soi-même de désirable hors de la portée du chérissement, si je puis dire. Ce *noli me amare*, qui est le vrai secret, le vrai dernier mot de la passion idéale de cet amour courtois dont ce n'est pas pour rien que j'ai placé le terme, si peu actuel, je veux dire si parfaitement confusionnel qu'il soit devenu, à l'horizon de ce que j'avais l'année dernière articulé, préférant plutôt lui substituer comme plus actuel, plus exemplaire, cet ordre d'expérience, elle non pas du tout idéale mais parfaitement accessible, qui est la nôtre sous le nom de transfert, et que je vous ai illustrée, montrée d'ores et déjà illustrée dans le *Banquet*, sous cette forme tout à fait paradoxale de l'interprétation à proprement parler analytique de Socrate, après la longue déclaration follement exhibitionniste, enfin la règle analytique appliquée à plein tuyau à ce qui est le discours d'Alcibiade. Sans doute avez-vous pu retenir l'ironie implicitement contenue en ceci, qui n'est pas caché dans le texte, c'est que celui qu'Alcibiade désire sur l'heure, pour la beauté de la démonstration, c'est Agathon, autrement dit le déconnographe, le pur esprit, celui qui parle de l'amour d'une façon telle, comme on doit sans doute en parler, en le comparant à la paix des flots, sur le ton franchement comique, mais sans le faire exprès, et même sans s'en apercevoir. Autrement dit, qu'est-ce que Socrate veut dire ? Pourquoi Socrate n'aimerait-il pas Agathon, si justement la bêtise chez lui, comme monsieur Teste, c'est justement ce qui lui manque ? « La bêtise n'est pas mon fort. » C'est un enseignement, car ça veut dire, et ceci alors est articulé en toutes lettres à Alcibiade : « Mon bel ami, cause toujours, car c'est celui-là, toi aussi, que tu aimes. C'est pour Agathon, tout ce long discours. Seulement la différence, c'est que toi tu ne sais pas ce dont il s'agit. Ta force, ta maîtrise, ta richesse t'abusent. » Et en effet, nous en savons assez long sur la vie d'Alcibiade pour savoir que peu de choses lui ont manqué de l'ordre du plus extrême de ce qu'on peut avoir. A sa façon, toute différente de Socrate, il n'était lui non plus de nulle part, reçu d'ailleurs les bras ouverts où qu'il allât, les gens toujours trop heureux d'une pareille acquisition. Une certaine *atomia* fut son lot. Il était lui-même trop encombrant. Quand il arriva à Sparte, il trouva simplement qu'il faisait un grand honneur au roi de Sparte, la chose est rapportée dans Plutarque, articulée en clair, en faisant un enfant à sa femme, par exemple. C'est pour vous 142

*Leçon du 21 février 1962*

donner le style, c'est la moindre des choses. Il y en a qui sont des durs, il a fallu, pour en finir avec lui, le cerner de feu et l'abattre à coups de flèches.

Mais pour Socrate, l'important n'est pas là. L'important est de dire « Alcibiade, occupe-toi un peu de ton âme », ce qui, croyez-moi, j'en suis bien convaincu, n'a pas du tout le même sens chez Socrate que ça a pris à la suite du développement plotinien de la notion de l'Un. Si Socrate lui répond: « je ne sais rien, sinon peut-être ce qu'il en est de la nature de l'éros », c'est bien que la fonction éminente de Socrate est d'être le premier qui ait conçu quelle était la véritable nature du désir. Et c'est exactement pour ça qu'à partir de cette révélation jusqu'à Freud, le désir comme tel dans sa fonction, - le désir en tant qu'essence même de l'homme, dit Spinoza, et chacun sait ce que cela veut dire, l'homme, dans Spinoza, c'est le sujet, c'est l'essence du sujet-, que le désir est resté, pendant ce nombre respectable de siècles une fonction à demi, aux trois quarts, aux quatre cinquièmes, occultée dans l'histoire de la connaissance.

Le sujet dont il s'agit, celui dont nous suivons la trace, est le sujet du désir et non pas le sujet de l'amour, pour la simple raison qu'on n'est pas sujet de l'amour, on est ordinairement, on est normalement sa victime. C'est tout à fait différent. En d'autres termes, l'amour est une force naturelle. C'est ce qui justifie le point de vue qu'on appelle biologisant de Freud. L'amour, c'est une réalité. C'est pour cela d'ailleurs que je vous dis les dieux sont réels. L'amour, c'est Aphrodite qui frappe, on le savait très bien dans l'Antiquité, cela n'étonnait personne. Vous me permettrez un très joli jeu de mots. C'est un de mes plus divins obsessionnels qui me l'a fait il y a quelques jours : « L'affreux doute de l'hermaphrodite ». je veux dire que je ne peux pas faire moins que d'y penser, depuis qu'évidemment il s'est passé des choses qui nous ont fait glisser de l'Aphrodite à l'affreux doute. je veux dire, il y a beaucoup à dire en faveur du christianisme; je ne saurais trop le soutenir, et tout spécialement quant au dégagement du désir comme tel. je ne veux pas trop déflorer le sujet, mais je suis bien décidé là-dessus à vous en avancer de toutes les couleurs, que tout de même, pour obtenir cette fin louable entre toutes, ce pauvre amour ait été mis dans la position de devenir un commandement, c'est quand même avoir payé cher l'inauguration de cette recherche qui est celle du désir. Nous, bien sûr, quand même, les analystes, il faudrait que nous sachions un petit peu résumer la question sur le sujet, que ce que nous avons bel et bien avancé sur l'amour, c'est qu'il est la source de tous les maux. Ça vous fait rire! ? La moindre conversation est là pour vous démontrer que l'amour de la mère est la cause de tout. je ne dis pas qu'on a toujours raison, mais c'est tout de même sur cette voie-là que nous faisons du manège

- 143 -

### *L'identification*

tous les jours. C'est ce qui résulte de notre expérience quotidienne. Donc, il est bien posé que, concernant la recherche de ce que c'est, dans l'analyse, que le sujet, à savoir à quoi il convient de l'identifier, ne fût-ce que d'une façon alternante, il ne saurait s'agir que de celui du désir.

C'est là que je vous laisserai aujourd'hui, non sans vous faire remarquer qu'encore que, bien entendu, nous soyons en posture de le faire beaucoup mieux qu'il n'a été fait par le penseur que je vais nommer, nous ne sommes pas tellement dans le *no man's land*. Je veux dire que, tout de suite après Kant, il y a quelqu'un qui s'en est avisé qui s'appelle Hegel, dont toute la *Phénoménologie de l'Esprit* part de là, de la *Begierde*. Il n'avait absolument qu'un tort, c'est de n'avoir aucune connaissance, encore qu'on puisse en désigner la place, de ce que c'était que le stade du miroir. D'où cette irréductible confusion qui met tout sous l'angle du rapport du maître et de l'esclave, et qui rend inopérante cette démarche, et qu'il faut reprendre toutes les choses à partir de là. Espérons, quant à nous, que, favorisés par le génie de notre maître, nous pourrions mettre au point d'une façon plus satisfaisante la question du sujet du désir.



On peut trouver que je m'occupe ici un peu beaucoup de ce qu'on appelle, Dieu damne cette dénomination! des grands philosophes. C'est que peut-être pas eux seuls, mais eux éminemment articulent ce qu'on peut bien appeler une recherche, pathétique de ce qu'elle revienne toujours, si on sait la considérer à-travers tous ses détours, ses objets plus ou moins sublimes, à ce nœud radical que j'essaie pour vous de desserrer, à savoir, le désir. C'est ce que j'espère, à [le] rechercher si vous voulez bien me suivre, rendre décisivement à sa propriété de point indépassable, indépassable au sens même que j'entends quand je vous dis que chacun de ceux qu'on peut appeler de ce nom de grand philosophe ne saurait être, sur un certain point, dépassé. Je me crois en droit de m'affronter, avec votre assistance, à une telle tâche pour autant que, le désir, c'est notre affaire comme psychanalystes. Je me crois aussi requis de m'y attacher, et de vous requérir de le faire avec moi, parce que ce n'est qu'à rectifier notre visée sur le désir que nous pouvons maintenir la technique analytique dans sa fonction première, le mot première devant être entendu au sens de d'abord apparue dans l'histoire; il n'était pas douteux au départ, une fonction de vérité. Bien sûr, c'est ce qui nous sollicite à l'interroger, cette fonction, à un niveau plus radical. C'est celui que j'essaie de vous montrer en articulant pour vous ceci, qui est au fond de l'expérience analytique, que nous sommes asservis, comme hommes, je veux dire comme êtres désirants, que nous le sachions ou pas, que nous croyions ou non le vouloir, à cette fonction de vérité. Car, faut-il le rappeler, les conflits, les impasses, qui sont la matière de notre praxis, ne peuvent être objectivés qu'à faire intervenir dans leur jeu la place du sujet comme tel, en tant que lié comme

sujet dans la structure de l'expérience. C'est là le sens de l'identification, en tant que telle elle est définie par Freud.

Rien n'est plus exact, rien n'est plus exigeant que le calcul de la conjoncture subjective quand on en a trouvé ce que je peux appeler, au sens propre du terme, sens où il est employé dans Kant, la raison pratique. J'aime mieux l'appeler ainsi que de dire le biais opératoire, pour la raison de ce qu'implique ce terme d'opératoire depuis quelque temps, une sorte d'évitement du fonds. Rappelez-vous là-dessus ce que je vous ai enseigné il y a deux ans de cette raison pratique, en tant qu'elle intéresse le désir; Sade en est plus près que Kant, encore que Sade, presque fou si on peut dire, de sa vision, ne se comprenne qu'à être à cette occasion rapporté à la mesure de Kant, comme j'ai tenté de le faire. Rappelez-vous ce que je vous en ai dit, de l'analogie frappante entre l'exigence totale de la liberté de la jouissance qui est dans Sade, avec la règle universelle de la conduite kantienne. La fonction où se fonde le désir, pour notre expérience rend manifeste qu'elle n'a rien à faire avec ce que Kant distingue comme le *Wohl* en l'opposant au *Gut* et au bien, disons avec le bien-être, avec l'utile. Cela nous mène à nous apercevoir que cela va plus loin, que cette fonction du désir, il n'a rien à faire dirai-je, en général avec ce que Kant appelle, pour le reléguer au second rang dans les règles de la conduite, le *pathologique*. Donc, pour ceux qui ne se souviennent pas bien dans quel sens Kant emploie ce terme, pour qui cela pourrait faire contre-sens, j'essaierai de le traduire en disant, le *protopathique*, ou encore plus largement, ce qu'il y a dans l'expérience d'humain trop humain, de limites liées au commode, au confort, à la concession alimentaire. Cela va plus loin, cela va jusqu'à impliquer la soif tissulaire elle-même. N'oublions pas le rôle, la fonction que je donne à l'anorexie mentale, comme à celui dont les premiers effets où nous puissions sentir cette fonction du désir, et le rôle que je lui ai donnée à titre d'exemple pour illustrer la distinction du désir et du besoin. Donc, si loin d'elle commodité, confort, concession, n'irez-vous pas me dire [que] sans doute pas compromis, puisque tout le temps nous en parlons. Mais les compromis qu'elle a à passer, cette fonction du désir, sont d'un autre ordre que ceux liés, par exemple, à l'existence d'une communauté fondée sur l'association vitale, puisque c'est sous cette forme que le plus communément nous avons à évoquer, à constater, à expliquer la fonction du compromis. Vous savez bien qu'au point où nous en sommes, si nous suivons jusqu'au bout la pensée freudienne, ces compromis intéressent le rapport d'un instinct de mort avec un instinct de vie, lesquels, tous deux, ne sont pas moins étranges à considérer dans leurs rapports dialectiques que dans leur définition.

Pour repartir, comme je le fais toujours, à quelque point de chaque discours que je vous adresse hebdomadairement, je vous rappelle que cet instinct de mort n'est pas un ver rongeur, un parasite, une blessure, même pas un principe de contrariété, quelque chose comme une sorte de *yin* opposé au *yang*, d'élément d'alternance. C'est pour Freud nettement articulé, un principe qui enveloppe tout le détour de la vie, laquelle vie, lequel détour ne trouvent leur sens qu'à le rejoindre. Pour dire le mot, ce n'est pas sans motif de scandale que certains s'en éloignent, car nous voilà bien sans doute retournés, revenus, malgré tous les principes positivistes c'est vrai, à la plus absurde extrapolation à proprement parler métaphysique, et au mépris de toutes les règles acquises de la prudence. L'instinct de mort dans Freud nous est présenté comme ce qui, pour nous je pense, en sa place, se situe de s'égaliser à ce que nous appellerons ici le signifiant de la vie, puisque ce que Freud nous en dit c'est que l'essentiel de la vie, réinscrite dans ce cadre de l'instinct de mort, n'est rien d'autre que le dessein, nécessité par la loi du plaisir, de réaliser, de répéter le même détour toujours pour revenir à l'inanimé. La définition de l'instinct de vie dans Freud, il n'est pas vain d'y revenir, de le réaccentuer, n'est pas moins atopique, pas moins étrange, de ceci qu'il convient toujours de ressouligner: qu'il est réduit à l'Eros, à la libido. Observez bien ce que ça signifie, j'accentuerai par une comparaison tout à l'heure, avec la position kantienne.

Mais d'ores et déjà, vous voyez ici à quel point de contact nous sommes réduits, concernant la relation au corps; c'est d'un choix qu'il s'agit, et tellement évident que ceci, dans la théorie, vient à se matérialiser en ces figures dont il ne faut point oublier qu'à la fois elles sont nouvelles, et quelles difficultés, quelles apories, voire quelles impasses elles nous opposent à les justifier, voire à les situer, à les définir exactement. Je pense que la fonction du phallus, d'être ce autour de quoi vient s'articuler cet *Eros*, cette libido, désigne suffisamment ce qu'ici j'entends pointer. Dans l'ensemble, toutes ces figures, pour reprendre le terme que je viens d'employer que nous avons à manier concernant cet *Eros*, qu'est-ce qu'elles ont à faire, qu'est-ce qu'elles ont de commun par exemple, pour en faire sentir la distance, avec les préoccupations d'un embryologiste dont on ne peut tout de même pas dire qu'il n'a rien à faire, lui, avec l'instinct de vie quand il s'interroge sur ce que c'est qu'un organisateur dans la croissance, dans le mécanisme de la division cellulaire, la segmentation des feuilletés, la différenciation morphologique?

On s'étonne de trouver quelque part sous la plume de Freud que l'analyse ait mené à une quelconque découverte biologique. Cela se trouve quelquefois, — 147 —

autant que je me souviens dans *l'Abriss*. Quelle mouche l'a piqué à cet instant? Je me demande quelle découverte biologique a été faite à la lumière de l'analyse. Mais aussi bien, puisqu'il s'agit de pointer là la limitation, le point électif de notre contact avec le corps, en tant bien sûr qu'il est le support, la présence de cette vie, est-ce qu'il n'est pas frappant que, pour réintégrer dans nos calculs la fonction de conservation de ce corps, il faille que nous passions par l'ambiguïté de la notion du narcissisme, suffisamment désignée je pense pour ne point avoir à articuler autrement à la structure même du concept narcissique — et l'équivalence qui y est mise à la liaison de l'objet — suffisamment désignée dis-je par l'accent mis, dès *l'Introduction au narcissisme*, sur la fonction de la douleur, et dès le premier article, en tant — relisez cet article excellemment traduit — que la douleur n'y est pas signal de dommage mais phénomène d'autoérotisme, comme il n'y a pas longtemps je rappelai, dans une conversation familière, et à propos d'une expérience personnelle, à quelqu'un qui m'écoute, l'expérience qu'une douleur en efface une autre. Je veux dire qu'au présent on souffre mal de deux douleurs à la fois; une prend le dessus, fait oublier l'autre, comme si l'investissement libidinal, même sur le propre corps, se montrait là soumis à la même loi que j'appellerai de partialité qui motive la relation au monde des objets du désir. La douleur n'est pas simplement, comme disent les techniciens, de sa nature exquise, elle est privilégiée, elle peut être fétiche. Ceci pour nous mener à ce point que j'ai déjà, lors d'une récente conférence non ici articulée, qu'il est actuel, dans notre propos, de mettre en cause ce que veut dire l'organisation subjective que désigne le processus primaire, ce qu'elle veut dire pour ce qui est et ce qui n'est pas de son rapport au corps. C'est là que si je puis dire, la référence, l'analogie avec l'investigation kantienne va nous servir.

Je m'excuse avec toute l'humilité qu'on voudra auprès de ceux qui, des textes kantien, ont une expérience qui leur donne droit à quelque observation marginale, quand je vais un peu vite dans ma référence à l'essentiel de ce que l'exploration kantienne nous apporte. Nous pouvons ici nous attarder à ces méandres, peut-être par certains points aux dépens de la rigueur, mais n'est-ce pas aussi qu'à trop les suivre, nous perdrons quelque chose de ce qu'ont de massif sur certains points ses reliefs, je parle de la *Critique* kantienne, et nommément de celle dite *de la Raison pure*. Dès lors, n'ai-je pas le droit de m'en tenir pour un instant à ceci, qui pour quiconque simplement aura lu une ou deux fois avec une attention éclairée ladite *Critique de la Raison pure*, ceci, d'ailleurs qui n'est contesté par aucun commentateur, que les catégories dite de la Raison pure exigent assurément pour fonctionner comme telles le fondement de ce qui s'appelle — 148 —

intuition pure, laquelle se présente comme la forme normative, je vais plus loin obligatoire, de toutes les appréhensions sensibles. Je dis de toutes, quelles qu'elles soient. C'est en cela que cette intuition, qui s'ordonne en catégories de l'espace et du temps, se trouve désignée par Kant comme exclue de ce qu'on peut appeler l'originalité de l'expérience sensible, de la *Sinnlichkeit*, d'où seulement peut sortir, peut surgir quelque affirmation que ce soit de réalité palpable, ces affirmations de réalité n'en restant pas moins, dans leur articulation, soumises aux catégories de ladite raison pure sans lesquelles elles ne sauraient, non pas seulement être énoncées, mais même pas être aperçues. Dès lors, tout se trouve suspendu au principe de cette fonction dite synthétique, ce qui ne veut dire rien d'autre qu'unifiante, qui est, si l'on peut dire aussi, le terme commun de toutes les fonctions catégorielles, terme commun qui s'ordonne et se décompose dans le tableau fort suggestivement articulé qu'en donne Kant, ou plutôt dans les deux tableaux qu'il en donne, les formes des catégories et les formes du jugement, qui saisit qu'en droit, en tant qu'elle marque dans le rapport à la réalité la spontanéité d'un sujet, cette intuition pure est absolument exigible. Le schème kantien, on peut arriver à le réduire à la *Beharrlichkeit*, à la permanence, à la tenue dirai-je, vide, mais la tenue possible de quoi que ce soit dans le temps.

Cette intuition pure en droit est absolument exigée dans Kant pour le fonctionnement catégoriel, mais après tout, l'existence d'un corps, en tant qu'il est le fondement de la *Sinnlichkeit*, de la sensorialité, n'est pas exigible du tout. Sans doute, pour ce qu'on peut appeler valablement d'un rapport à la réalité, ça ne nous mènera pas loin puisque, comme le souligne Kant, l'usage de ces catégories de l'entendement ne concernera que ce qu'il appellera des concepts vides. Mais quand nous disons que ça ne nous mènera pas loin, c'est parce que nous sommes philosophes, et même kantien. Mais dès que nous ne le sommes plus, ce qui est le cas commun, chacun sait justement au contraire que ça mène très loin, puisque tout l'effort de la philosophie consiste à contrer toute une série d'illusions, de *Schwärmerein*, comme on s'exprime dans le langage philosophique, et particulièrement kantien, de mauvais rêves — à la même époque, Goya nous dit: « Le sommeil de la raison engendre les monstres » — dont les effets théologisants nous montrent bien tout le contraire, à savoir que ça mène très loin, puisque par l'intermédiaire de mille fanatismes cela mène tout simplement aux violences sanglantes, qui continuent d'ailleurs fort tranquillement, malgré la présence des philosophes, à constituer, il faut bien le dire, une partie importante de la trame de l'histoire humaine.

C'est pour cela qu'il n'est point indifférent de montrer où passe effectivement la frontière de ce qui est efficace dans l'expérience, malgré toutes les purifications théoriques et les rectifications morales. Il est tout à fait clair en tout cas qu'il n'y a pas lieu d'admettre pour tenable l'esthétique transcendantale de Kant, malgré ce que j'ai appelé le caractère indépassable du service qu'il nous rend dans sa critique, et j'espère le faire sentir justement de ce que je vais montrer qu'il convient de lui substituer. Parce que justement, s'il convient de lui substituer quelque chose et que ça fonctionne en conservant quelque chose de la structure qu'il a articulé, c'est cela qui prouve qu'il a au moins entrevu, qu'il a profondément entrevu ladite chose. C'est ainsi que l'esthétique kantienne n'est absolument pas tenable, pour la simple raison qu'elle est, pour lui, fondamentalement appuyée d'une argumentation mathématique qui tient à ce qu'on peut appeler l'époque géométrisante de la mathématique. C'est pour autant que la géométrie euclidienne est incontestée au moment où Kant poursuit sa méditation qu'il est soutenable pour lui qu'il y ait dans l'ordre spatio-temporel certaines évidences intuitives. Il n'est que de se baisser, que d'ouvrir son texte, pour cueillir les exemples de ce qui peut paraître maintenant, à un élève moyennement avancé dans l'initiation mathématique, d'immédiatement réfutable. Quand il nous donne, comme exemple d'une évidence qui n'a même pas besoin d'être démontrée, que par deux points il ne saurait passer qu'une droite, chacun sait, pour autant que l'esprit s'est en somme assez facilement ployé à l'imagination, à l'intuition pure d'un espace courbe par la métaphore de la sphère, que par deux points il peut passer beaucoup plus d'une droite, et même une infinité de droites. Quand il nous donne, dans ce tableau des *Nichts*, des *riens*, comme exemple du *leerer Gegenstand ohne Begriff*, de *l'objet vide sans concept*, l'exemple suivant qui est assez énorme, l'illustration d'une figure rectiligne qui n'aurait que deux côtés, voilà quelque chose qui peut sembler, peut-être à Kant, et sans doute pas à tout le monde à son époque, comme l'exemple même de l'objet inexistant, et par-dessus le marché impensable. Mais le moindre usage, je dirai même d'une expérience de géomètre tout à fait élémentaire, la recherche d'un tracé que décrit un point lié à une roulante, ce qu'on appelle une *cycloïde de Pascal*, vous montrera qu'une figure rectiligne, pour autant qu'elle met proprement en cause la permanence du contact de deux lignes ou de deux côtés, est quelque chose qui est véritablement primordial, essentiel à toute espèce de compréhension géométrique, qu'il y a bel et bien là articulation conceptuelle, et même objet tout à fait définissable. Aussi bien, même avec cette affirmation que rien n'est fécond sinon le jugement synthétique, peut-il encore, après tout l'effort de logicisation de la — 150 —

mathématique, être considéré comme sujet à révision. La prétendue infécondité du jugement analytique a priori, à savoir de ce que nous appellerons tout simplement l'usage purement combinatoire d'éléments extraits de la position première d'un certain nombre de définitions, que cet usage combinatoire ait en soi une fécondité propre, c'est ce que la critique la plus récente, la plus poussée des fondements de l'arithmétique par exemple, peut assurément démontrer. Qu'il y ait au dernier terme, dans le champ de la création mathématique, un résidu obligatoirement indémontrable, c'est ce à quoi sans doute la même exploration logicisante semble nous avoir conduits, le théorème de Gödel, avec une rigueur jusqu'ici irréfutée, mais il n'en reste pas moins que c'est par la voie de la démonstration formelle que cette certitude peut être acquise. Et quand je dis formelle, j'entends par les procédés les plus expressément formalistes de la combinatoire logicisante.

Qu'est-ce à dire? Est-ce pour autant que cette intuition pure, telle que Kant, aux termes d'un progrès critique concernant les formes exigibles de la science, que cette intuition pure ne nous enseigne rien? Elle nous enseigne assurément de discerner sa cohérence, et aussi sa disjonction possible de l'exercice, justement synthétique, de la fonction unifiante du terme de l'unité en tant que constituante dans toute formation catégorielle, et, les ambiguïtés étant une fois montrées de cette fonction de l'unité, de nous montrer à quel choix, à quel renversement nous sommes conduits sous la sollicitation de diverses expériences. La nôtre ici évidemment seule nous importe. Mais, n'est-il pas plus significatif que d'anecdotes, d'accidents, voire d'exploits, au point précis où on peut faire remarquer la minceur du point de jonction entre le fonctionnement catégoriel et l'expérience sensible dans Kant, le point d'étranglement si je puis dire, où peut être soulevée la question, si l'existence d'un corps, bien sûr tout à fait exigible en fait, ne pourrait pas être mise en cause dans la perspective kantienne, quant au fait qu'elle soit exigée en droit? Est-ce que quelque chose n'est point fait pour vous présenter cette question, dans la situation de cet enfant perdu qu'est le cosmonaute de notre époque dans sa capsule, au moment où il est en état d'apesanteur? Je ne m'appesantirai pas sur cette remarque que la tolérance, semble-t-il, sans doute n'a jamais été encore mise très longtemps à l'épreuve, mais tout de même, la tolérance surprenante de l'organisme à l'état d'apesanteur est tout de même faite pour nous faire poser une question. Puisque après tout des rêveurs s'interrogent sur l'origine de la vie et parmi eux, il y a ceux qui disent que ça s'est mis tout d'un coup à fructifier sur notre globe, mais d'autres que ça a dû venir par un germe venu des espaces astraux — je ne saurais vous dire à — 151 —

quel point cette sorte de spéculation m'indiffère — tout de même, à partir du moment où un organisme, qu'il soit humain, que ce soit celui d'un chat ou du moindre seigneur du règne vivant, semble si bien dans l'état d'apesanteur, est-ce qu'il n'est pas justement essentiel à la vie, disons simplement qu'elle soit en quelque sorte en position d'équipollence par rapport à tout effet possible du champ gravitationnel? Bien entendu, il est toujours dans les effets de gravitation, le cosmonaute, seulement c'est une gravitation qui ne lui pèse pas. Eh bien!, là où il est dans son état d'apesanteur, enfermé comme vous le savez dans sa capsule, et plus encore soutenu, molletonné de partout par les replis de l'icelle capsule, que transporte-t-il avec lui d'une intuition, pure ou pas mais phénoménologiquement définissable, de l'espace et du temps?

La question est d'autant plus intéressante que vous savez que depuis Kant nous sommes tout de même revenus là-dessus. Je veux dire que l'exploration, justement qualifiée de phénoménologique, nous a tout de même ramené l'attention sur le fait que ce qu'on peut appeler les dimensions naïves de l'intuition, spatiale nommément, ne sont pas même, à une intuition, si purifiée qu'on le pense, si facilement réductibles, et que le haut, le bas, voire la gauche conservent non seulement toute leur importance en fait, mais même en droit pour la pensée la plus critique. Qu'est-ce qui lui en est advenu, au Gagarine, ou au Titov, ou au Glenn, de son intuition de l'espace et du temps dans des moments où sûrement il avait, comme on dit, d'autres idées en tête? Cela ne serait peut-être pas tout à fait inintéressant, pendant qu'il est là-haut, d'avoir avec lui un petit dialogue phénoménologique. Dans ces expériences, naturellement on a considéré que ce n'était pas le plus urgent. On a, au reste, le temps d'y revenir. Ce que je constate c'est que, quoi qu'il en soit de ces points sur lesquels nous, quand même, nous pouvons être assez pressés d'avoir des réponses de *l'Erfahrung*, de l'expérience, lui en tout cas, cela ne l'a pas empêché d'être tout à fait capable de ce que j'appellerai toucher des boutons, car il est clair, au moins pour le dernier, que l'affaire a été commandée à tel moment, et même décidée de l'intérieur. Il restait donc en pleine possession des moyens d'une combinatoire efficace. Sans doute sa raison pure était puissamment appareillée de tout un montage complexe qui faisait assurément l'efficacité dernière de l'expérience, il n'en reste pas moins que, pour tout ce que nous pouvons supposer, et aussi loin que nous pouvons supposer l'effet de la construction combinatoire dans l'appareil, et même dans les apprentissages, dans les consignes ressassées, dans la formation épuisante imposée au pilote lui-même, si loin que nous le supposions intégré à ce qu'on peut appeler l'automatisme déjà construit de la machine, il suffit qu'il ait à pousser un

— 152 —



bouton dans le bon sens et en sachant pourquoi, pour qu'il devienne extraordinairement significatif qu'un pareil exercice de la raison combinante soit possible, dans les conditions dont peut-être c'est loin d'être encore l'extrême atteint de ce que nous pouvons supposer de contrainte et de paradoxe imposé aux conditions de la motricité naturelle, mais que déjà nous pouvons voir que les choses sont poussées fort loin de ce double effet, caractérisé d'une part par la libération de ladite motricité des effets de la pesanteur, sur lesquels on peut dire que dans les conditions naturelles, ce n'est pas trop dire qu'elle s'appuie sur cette motricité, et que corrélativement les choses ne fonctionnent que pour autant que ledit sujet moteur est littéralement emprisonné, pris dans la carapace qui seule assure la contention, au moins à tel moment du vol, de l'organisation dans ce qu'on peut appeler sa solidarité élémentaire.

Voici donc ce corps devenu si je puis dire, une sorte de mollusque, mais arraché à son implantation végétative. Cette carapace devient une garantie si dominante du maintien de cette solidarité, de cette unité, qu'on n'est pas loin de saisir que c'est en elle en fin de compte qu'elle consiste, qu'on voit là, en une sorte de relation extériorisée de la fonction de cette unité, comme véritable contenant de ce qu'on peut appeler la pulpe vivante. Le contraste de cette position corporelle avec cette pure fonction de machine à raisonner, cette raison pure qui reste tout ce qu'il y a d'efficace et tout ce dont nous attendons une efficacité quelconque à l'intérieur, est bien là quelque chose d'exemplaire, qui donne toute son importance à la question que j'ai posée tout à l'heure de la conservation ou non de l'intuition spatio-temporelle, au sens où je l'ai suffisamment appuyée de ce que j'appellerai la fausse géométrie du temps de Kant; est-ce qu'elle est, cette intuition, toujours là ? J'ai une grande tendance à penser qu'elle est toujours là. Elle est toujours là, cette fausse géométrie, aussi bête et aussi idiote, parce qu'elle est effectivement produite comme une sorte de reflet de l'activité combinante, mais reflet qui n'est pas moins réfutable, car, comme l'expérience de la méditation des mathématiciens l'a prouvé, sur ce sol, nous ne sommes pas moins arrachés à la pesanteur que dans l'endroit là-haut où nous suivons notre cosmonaute. En d'autres termes, que cette intuition prétendue pure est sortie de l'illusion de leurres attachés à la fonction combinatoire elle-même, tout à fait possibles à dissiper, même si elle s'avère plus ou moins tenace. Elle n'est, si je puis dire, que l'ombre du nombre. Mais bien sûr, pour pouvoir affirmer cela, il faut avoir fondé le nombre lui-même ailleurs que dans cette intuition. Au reste, à supposer que notre cosmonaute ne la conserve pas, cette intuition euclidienne de l'espace, et celle — 153 —

beaucoup plus discutable encore du temps qui lui est appendue dans Kant, à savoir quelque chose qui peut se projeter sur une ligne, qu'est-ce que ça prouvera? Ça prouvera simplement qu'il est tout de même capable d'appuyer correctement sur les boutons sans recourir à leur schématisation, ça prouvera simplement que ce qui est d'ores et déjà réfutable ici est réfuté là-haut dans l'intuition elle-même! Ce qui, vous me le direz, réduit peut-être un peu la portée de la question que nous avons à lui poser. Et c'est bien pour cela qu'il y a d'autres questions plus importantes à lui poser, qui sont justement les nôtres, et particulièrement celle-ci, ce que devient dans l'état d'apesanteur une pulsion sexuelle qui a l'habitude de se manifester en ayant l'air d'aller contre. Et si le fait qu'il soit entièrement collé à l'intérieur d'une machine, j'entends, au sens matériel du mot, qui incarne, manifeste d'une façon si évidente le fantasme phallique, ne l'aliène pas, particulièrement à son rapport avec les fonctions d'apesanteur naturelles au désir mâle ? Voilà une autre question dans laquelle je crois que nous avons tout à fait légitimement notre nez à mettre.

Pour revenir sur le nombre, dont il peut vous étonner que j'en fasse un élément si évidemment détaché de l'intuition pure, de l'expérience sensible, je ne vais pas ici vous faire un séminaire sur les *Foundations of arithmetic*, titre anglais de Frege, auquel je vous prie de vous reporter parce que c'est un livre aussi fascinant que les *Chroniques Martiennes*, où vous verrez qu'il est en tout cas évident qu'il n'y a aucune déduction empirique possible de la fonction du nombre mais que, comme je n'ai pas l'intention de vous faire un cours sur ce sujet, je me contenterai, parce que c'est dans notre propos, de vous faire remarquer que par exemple les cinq points ainsi disposés : [*disposition en quinconce*]: que vous pouvez voir sur la face d'un dé, c'est bien une figure qui peut symboliser le nombre cinq, mais que vous auriez tout à fait tort de croire que d'aucune façon le nombre cinq soit donné par cette figure. Comme je ne désire pas vous fatiguer à vous faire des détours infinis, je pense que le plus court est de vous faire imaginer une expérience de conditionnement que vous seriez en train de poursuivre sur un animal.

C'est assez fréquent, pour voir cette faculté de discernement, à cet animal, dans telle situation constituée de buts à atteindre, supposez que vous lui donniez des formes diverses. [Supposez que,] à côté de cette disposition, chose qui constitue une figure, vous n'attendrez en aucun cas et d'aucun animal qu'il réagisse de la même façon à la figure suivante ....., qui est pourtant aussi un cinq, ou à celle-ci : : qui ne l'est pas moins, à savoir la forme du pentagone. Si jamais un animal réagissait de la même façon à ces trois figures, eh bien! vous seriez stupéfaits, et très précisément pour la raison que vous seriez alors absolument

convaincus que l'animal sait compter. Or vous savez qu'il ne sait pas compter. Cela n'est pas une preuve, certes, de l'origine non empirique de la fonction du nombre. Je vous le répète, ceci mérite une discussion détaillée, dont après tout la seule raison vraie, sensée, sérieuse que j'ai de vous conseiller vivement de vous y intéresser, est qu'il est surprenant de voir à quel point peu de mathématiciens, encore que ce ne soient bien entendu que des mathématiciens qui les aient bien traités, s'y intéressent vraiment. Ce sera donc de votre part, si vous vous y intéressez, une oeuvre de miséricorde, visiter les malades, s'intéresser aux questions peu intéressantes, est-ce que ce n'est pas aussi par quelque côté notre fonction?

Vous y verrez qu'en tout cas l'unité et le zéro, si importants pour toute constitution rationnelle du nombre, sont ce qu'il y a de plus résistant, bien sûr, à toute tentative d'une genèse expérimentale du nombre, et tout spécialement si l'on entend donner une définition homogène du nombre comme tel, réduisant à néant toutes les genèses qu'on peut tenter de donner du nombre à partir d'une collection et de l'abstraction de la différence à partir de la diversité. Ici prend sa valeur le fait que j'ai été amené, par le droit fil de la progression freudienne, à articuler d'une façon qui m'a parue nécessaire la fonction du trait unaire, en tant qu'elle fait apparaître la genèse de la différence dans une opération qu'on peut dire se situer dans la ligne d'une simplification toujours accrue, que c'est dans une visée qui est celle qui aboutit à la ligne de bâtons, c'est-à-dire à la répétition de l'apparement identique, qu'est créé, dégagé ce que j'appelle, non pas le symbole, mais l'entrée dans le réel comme signifiant inscrit, et c'est là ce que veut dire le terme de primauté de l'écriture, l'entrée dans le réel, c'est la forme de ce trait répété par le chasseur primitif, de la différence absolue en tant qu'elle est là. Aussi bien, vous n'aurez pas de peine, vous les trouverez à la lecture de Frege, encore que Frege ne s'engage pas dans cette voie, faute d'une théorie suffisante du signifiant, à trouver dans le texte de Frege que les meilleurs analystes de la fonction de l'unité, nommément Jevons et Schröder, ont mis exactement l'accent de la même façon que je le fais sur la fonction du trait unaire. Voilà ce qui me fait dire que ce que nous avons ici à articuler, c'est qu'à renverser si je puis dire, la polarité de cette fonction de l'unité, à abandonner l'unité unifiante, *l'Einheit*, pour l'unité distinctive, *l'Einzigkeit*, je vous mène au point de poser la question de définir, d'articuler pas à pas la solidarité du statut du sujet en tant que lié à ce trait unaire, avec le fait que ce sujet est constitué dans sa structure où la pulsion sexuelle, entre toutes les afférentes du corps, a sa fonction privilégiée.

Sur le premier fait, la liaison du sujet à ce trait unaire, je vais mettre aujourd'hui le point final, considérant la voie suffisamment articulée, en vous

rappelant que ce tait si important dans notre expérience, mis en avant par Freud, de ce qu'il appelle narcissisme des petites différences, c'est la même chose que ce que j'appelle la fonction du trait unaire, car ce n'est rien d'autre que le fait que c'est à partir d'une petite différence, et dire petite différence, cela ne veut rien dire d'autre que cette différence absolue dont je vous parle, cette différence détachée de toute comparaison possible, c'est à partir de cette petite différence, en tant qu'elle est la même chose que le grand I, *l'Idéal du moi*, que peut s'accommoder toute la visée narcissique; le sujet se constitue ou non comme porteur de ce trait unaire. C'est ce qui nous permet de faire aujourd'hui notre premier pas dans ce qui constituera l'objet de notre leçon suivante, à savoir la reprise des fonctions privation, frustration, castration. C'est à les reprendre d'abord, que nous pourrons entrevoir où et comment se pose la question du rapport du monde du signifiant avec ce que nous appelons la pulsion sexuelle, privilège, prévalence de la fonction érotique du corps dans la constitution du sujet.

Abordons-la un petit peu, mordillons-la, cette question, en partant de la privation, parce que c'est le plus simple. Il y a du *moins a* dans le monde, il y a un objet qui manque à sa place, ce qui est bien la conception la plus absurde du monde, si l'on donne son sens au mot réel. Qu'est-ce qui peut bien manquer dans le réel?

Aussi bien est-ce en raison de la difficulté de cette question que vous voyez encore, dans Kant, traîner si je puis dire, bien au-delà donc de l'intuition pure, tous ces vieux restes qui l'entravent de théologie, et sous le nom de conception cosmologique. « *In munda non est casus* » nous rappelle-t-il, rien de casuel, d'occasionnel. « *In mundo non est fatum* », rien n'est d'une fatalité qui serait au-delà d'une nécessité rationnelle. « *In mundo non est saltus* », il n'y a point de saut. « *In mundo non est hiatus* », et le grand réfutateur des imprudences métaphysiques prend à son compte ces quatre dénégations dont je vous demande si, dans la perspective qui est la nôtre, elles peuvent apparaître autre chose que le statut même, inversé, de ce à quoi nous avons toujours affaire, à des *cas*, au sens propre du terme, à *unfatum* à proprement parler, puisque notre inconscient est oracle, à autant de *hiatus* qu'il y a de signifiants distincts, à autant de *sauts* qu'il se produit de métonymies. C'est parce qu'il y a un sujet qui se marque lui-même ou non du trait unaire, qui est i ou -1, qu'il peut y avoir un -a, que le sujet peut s'identifier à la petite balle du petit-fils de Freud, et spécialement dans la connotation de son manque, *il n'y a pas, ens privativum*. Bien sûr il y a un vide, et c'est de là que va partir le sujet, *leerer Gegenstand ohne Begriff* Des quatre définitions du rien que donne Kant et que nous reprendrons la prochaine fois, c'est la

seule qui se tient avec rigueur, il y a là un rien. Observez que dans le tableau que je vous ai donné des trois termes castration-frustration-privation, la contre-partie, l'agent possible, le sujet à proprement parler imaginaire d'où peut découler la privation, l'énonciation de la privation, c'est le sujet de la toute-puissance imaginaire, c'est-à-dire de l'image inversée de l'impuissance. *Ens rationis, leerer Begriff ohne Gegenstand*, concept vide sans objet, pur concept de la possibilité, voici le cadre où se situe et apparaît *l'ens privativum*.

Kant, sans doute, ne manque pas d'ironiser sur l'usage purement formel de la formule qui semble aller de soi: tout réel est possible. Qui dira le contraire? Forcément! Et il fait le pas plus loin en nous faisant remarquer que donc quelque réel est possible, mais que ça peut vouloir dire aussi que quelque possible n'est pas réel, qu'il y a du possible qui n'est pas réel. Non moins sans doute l'abus philosophique qui peut en être fait est ici par Kant dénoncé. Ce qui nous importe c'est de nous apercevoir que le possible dont il s'agit, ce n'est que le possible du sujet. Seul le sujet peut être ce réel négativé d'un possible qui n'est pas réel. Le -1 constitutif de *l'ens privativum*, nous le voyons ainsi lié à la structure la plus primitive de notre expérience de l'inconscient, pour autant qu'elle est celle, non pas de l'interdit, ni du *dit que non*, mais du *non-dit*, du point où le sujet n'est plus là pour dire s'il n'est plus maître de cette identification au 1, ou de cette absence soudaine du 1 qui pourrait le marquer. Ici se trouve sa force et sa racine. La possibilité du *hiatus*, du *saltus*, *casus*, *fatum*, c'est justement ce en quoi j'espère, dès la prochaine séance, vous montrer quelle autre forme d'intuition pure, et même spatiale, est spécialement intéressée à la fonction de la surface pour autant que je la crois capitale, primordiale, essentielle à toute articulation du sujet que nous pourrions formuler.



En regroupant les pensées difficiles auxquelles nous sommes amenés, sur lesquelles je vous ai laissés la dernière fois, en commençant d'aborder par la privation ce qui concerne le point le plus central de la structure de l'identification du sujet, en regroupant ces pensées je me prenais à repartir de quelques remarques introductives. Il n'est pas de ma coutume de reprendre absolument ex abrupto sur le fil interrompu; ces remarques faisaient écho à quelques-uns de ces étranges personnages dont je vous parlai la dernière fois, que l'on appelait les philosophes, grands ou petits. Cette remarque était à peu près celle-ci, en ce qui nous concerne, que le sujet se trompe. C'est assurément là, pour nous tous, analystes autant que philosophes, l'expérience inaugurale. Mais qu'elle nous intéresse, nous, c'est manifestement et je dirai exclusivement en ceci qu'il peut se dire. Et ce dire se démontre infiniment fécond et plus spécialement fécond dans l'analyse qu'ailleurs, du moins on aime à le supposer. Or n'oublions pas que la remarque a été faite par d'éminents penseurs que si ce dont il s'agit en l'affaire, c'est du réel, la voie dite de la rectification des moyens du savoir pourrait bien, c'est le moins qu'on puisse dire, nous éloigner indéfiniment de ce qu'il s'agit d'atteindre, c'est-à-dire de l'absolu. Car il s'agit du réel tout court, il s'agit de cela, il s'agit d'atteindre ce qui est visé comme indépendant de toutes nos amarres; dans la recherche de ce qui est visé, c'est ce que l'on appelle absolu; larguez tout à la fin, toute surcharge donc. C'est toujours une façon plus surchargée que tendent à établir les critères de la science, dans la perspective philosophique j'entends. Je ne parle pas de ces savants qui, eux, bien loin de ce que l'on croit, ne doutent guère. C'est dans cette mesure que nous sommes les plus sûrs de ce qu'ils approchent au moins le réel.

### *L'identification*

Dans la perspective philosophique de la critique de la science, nous devons, nous, faire quelques remarques, et nommément le terme dont nous devons le plus nous méfier pour nous avancer dans cette critique, c'est du terme d'apparence, car l'apparence est bien loin d'être notre ennemie, je parle quand il s'agit du réel. Ce n'est pas moi qui ai fait incarner ce que je vous dis dans cette simple petite image. C'est bien dans l'apparence de cette figure que m'est donnée la réalité du cube, qu'elle me saute aux yeux comme réalité. À réduire cette image à la fonction d'illusion d'optique, je me détourne tout simplement du cube, c'est-à-dire de la réalité que cet artifice est fait pour vous montrer. Il en est de même pour la relation à une femme, par exemple. Tout approfondissement scientifique de cette relation ira en fin de compte à celle des formules, comme celle célèbre que vous connaissez sûrement, du colonel Bramble, qui réduit l'objet dont il s'agit, la femme en question, à ce qu'il en est juste du point de vue scientifique, un agglomérat d'albuminoïdes, ce qui évidemment n'est pas très accordé au monde de sentiments qui sont attachés audit objet.

Il est tout de même tout à fait clair que ce que j'appellerai, si vous le permettez, le vertige d'objet dans le désir, cette espèce d'idole, d'adoration qui peut nous prosterner, ou au moins nous infléchir devant une main comme telle, disons même, pour mieux nous faire entendre sur le sujet que l'expérience nous livre, que ce n'est pas parce que c'est sa main, puisqu'en un lieu même moins terminal, un peu plus haut, quelque duvet sur l'avant-bras peut prendre pour nous soudain ce goût unique qui nous fait en quelque sorte trembler devant cette appréhension pure de son existence. Il est bien évident que ceci a plus de rapport avec la réalité de la femme que n'importe quelle élucidation de ce que l'on appelle l'attrait sexuel, pour autant bien sûr que d'élucider l'attrait sexuel pose en principe qu'il s'agit de mettre en question son leurre, alors que ce leurre c'est sa réalité même.

Donc, si le sujet se trompe, il peut avoir bien raison du point de vue de l'absolu. Il reste quand même, et même pour nous qui nous occupons du désir, que le mot d'erreur garde son sens. Ici, permettez-moi de donner ce en quoi je conclus quant à moi, à savoir de vous donner comme achevé le fruit là-dessus d'une réflexion dont la suite est précisément ce que je vais avancer aujourd'hui. Je vais tenter de vous en montrer le bien fondé, c'est qu'il n'est possible de donner un sens à ce terme d'erreur, en tout domaine et pas seulement dans le nôtre



*Leçon du 7 mars 1962*

- c'est une affirmation osée, mais cela suppose que je considère que, pour employer une expression sur laquelle j'aurai à revenir dans le cours de ma leçon d'aujourd'hui, j'ai bien fait le tour de cette question- il ne peut s'agir, si ce mot d'erreur a un sens pour le sujet, que d'une erreur dans son compte. Autrement dit, pour tout sujet qui ne compte pas, il ne saurait y avoir d'erreur. Ce n'est pas une évidence. Il faut avoir tâté dans un certain nombre de directions pour s'apercevoir qu'on croit, c'est là que j'en suis, et je vous prie de me suivre, qu'il n'y a que cela qui ouvre les impasses, les diverticules dans lesquels on s'est engagé autour de cette question. Ceci bien sûr veut dire que cette activité de compter, pour le sujet, cela commence tôt. J'ai fait une ample relecture de quelqu'un dont chacun sait que je n'ai pas pour lui des penchants affines malgré la grande estime et le respect que mérite son oeuvre, et en plus le charme incontestable que répand sa personne, j'ai nommé monsieur Piaget, ce n'est pas pour déconseiller à quiconque de le lire! J'ai donc fait la relecture de *La genèse du nombre chez l'enfant*. C'est confondant qu'on puisse croire pouvoir détecter le moment où apparaît chez un sujet la fonction du nombre en lui posant des questions qui, en quelque sorte, impliquent leur réponse, même si ces questions sont posées par l'intermédiaire d'un matériel dont on s'imagine peut-être qu'il exclut le caractère orienté de la question. On peut dire une seule chose, qu'en fin de compte c'est bien plutôt d'un leurre qu'il s'agit dans cette façon de procéder. Ce que l'enfant paraît méconnaître, il n'est pas du tout sûr que cela ne tienne pas du tout aux conditions mêmes de l'expérience, mais la force de ce terrain est telle qu'on ne peut dire qu'il n'y ait pas beaucoup à instruire, non pas tellement dans le peu qui est enfin recueilli des prétendus stades de l'acquisition du nombre chez l'enfant, que des réflexions foncières que monsieur Piaget, qui est certainement bien meilleur logicien que psychologue, concernant les rapports de la psychologie et de la logique. Et nommément c'est ce qui rend un ouvrage, malheureusement introuvable, paru chez Vrin en 1942, qui s'appelle *Classe, relation et nombre*, un ouvrage très instructif, parce que là on y met en valeur les relations structurales, logiques, entre classe, relation et nombres, à savoir tout ce qu'on prétend par la suite ou auparavant retrouver chez l'enfant qui manifestement est déjà construit a priori. Et à très juste titre l'expérience [ne] nous montre là que ce que l'on a organisé pour trouver tout d'abord. C'est une parenthèse confirmant ceci, c'est que le sujet compte, bien avant que d'appliquer ses talents à une collection quelconque, encore que, bien entendu, ce soit une de ses premières activités concrètes, psychologiques, que de constituer des collections. Mais il est impliqué comme sujet dans la relation dite

### *L'identification*

du comput de façon bien plus radicalement constituante qu'on ne veut l'imaginer, à partir du fonctionnement de son sensorium et de sa motricité. Une fois de plus ici, le génie de Freud dépasse la surdité, si je puis dire, de ceux à qui il s'adresse de toute l'ampleur exactement des avertissements qu'il leur donne, et qui entrent par une oreille et qui sortent par l'autre. Ceci justifiant sans doute l'appel à la troisième oreille mystique de monsieur Theodor Reik, qui n'a pas été ce jour-là le mieux inspiré, car à quoi bon une troisième oreille, si on n'entend rien avec les deux qu'on a déjà! Le sensorium en question, pour ce que Freud nous apprend, à quoi sert-il ? Est-ce que cela ne veut pas nous dire qu'il ne sert qu'à cela, qu'à nous montrer que ce qui est déjà là dans le calcul du sujet est bien réel, existe bien ? En tout cas, c'est ce que Freud dit, c'est avec lui que commence le jugement d'existence, cela sert à vérifier les comptes, ce qui est tout de même une drôle de position pour quelqu'un qu'on rattache au droit fil du positivisme du XIXe siècle.

Alors, reprenons les choses où nous les laissons, puisqu'il s'agit de calcul, et de la base, et du fondement du calcul pour le sujet, le trait unaire. Car bien sûr, si commence si tôt la fonction du compte, n'allons pas trop vite quant à ce que le sujet peut savoir d'un nombre plus élevé. Il paraît peu pensable que 2 et 3 ne viennent assez vite, mais quand on nous dit que certaines tribus, dites primitives, du côté de l'embouchure de l'Amazone, n'ont pu découvrir que récemment la vertu du nombre 4 et lui ont dressé des autels, ce n'est pas le côté pittoresque de cette histoire de sauvages qui me frappe, ça me paraît même aller de soi, car si le trait unaire est ce que je vous dis, à savoir la différence, et la différence non seulement qui supporte, mais qui suppose la subsistance à côté de lui de  $1 + 1 + 1...$  [un, plus un, et encore un], le plus n'est en fait là que pour bien marquer la subsistance radicale de cette différence. Là où commence le problème, c'est justement qu'on puisse les additionner, autrement dit, que 2, que 3 aient un sens. Pris par ce bout, cela donne beaucoup de mal, mais il ne faut pas s'en étonner. Si vous prenez les choses en sens contraire, à savoir que vous partiez de 3, comme le fait John Stuart Mill, vous n'arriverez plus jamais à retrouver 1, la difficulté est la même. Pour nous ici, je vous le signale en passant, avec notre façon d'interroger l'effet du langage en termes d'effet de signifiant, en tant que, cet effet de signifiant, nous sommes habitués à le reconnaître au niveau de la métonymie, il nous sera plus simple qu'à un mathématicien de prier notre élève de reconnaître dans toute signification de nombre un effet de métonymie virtuellement surgi de rien de plus et, comme de son point électif, de la succession d'un nombre égal de signifiants. C'est pour autant que quelque chose se passe qui fait sens de la seule

*Leçon du 7 mars 1962*

succession d'étendue x d'un certain nombre de traits unaires, que le nombre 3 par exemple, peut faire sens, à savoir, que cela fait sens, que cela en ait ou pas; que d'écrire le mot *and* en anglais, c'est peut-être là encore la meilleure façon que nous ayons de montrer le surgissement du nombre 3, parce qu'il y a trois lettres. Notre trait unaire nous n'avons pas besoin, quant à nous, de lui en demander tant, car nous savons qu'au niveau de la succession freudienne, si vous me permettez cette formule, le trait unaire désigne quelque chose qui est radical pour cette expérience originaire, c'est l'unicité comme telle du tour dans la répétition.

Je pense avoir suffisamment marqué pour vous que la notion de la fonction de la répétition dans l'inconscient se distingue absolument de tout cycle naturel en ce sens que ce qui est accentué ça n'est pas son retour, c'est que ce qui est recherché par le sujet c'est son unicité signifiante, et en tant qu'un des tours de la répétition, si l'on peut dire, a marqué le sujet qui se met à répéter ce qu'il ne saurait bien sûr que répéter, puisque cela ne sera jamais qu'une répétition, mais dans le but, mais au dessein de faire ressurgir l'unaire primitif d'un de ses tours. Avec ce que je viens de vous dire, je n'ai pas besoin de mettre l'accent sur ceci, c'est que déjà cela joue avant que le sujet sache bien compter. En tout cas, rien n'implique qu'il ait besoin de compter très loin les tours de ce qu'il répète, puisqu'il répète sans le savoir. Il n'est pas moins vrai que le fait de la répétition est enraciné sur cet unaire originel, que comme tel cet unaire est étroitement accolé et coextensif à la structure même du sujet en tant qu'il est pensé comme répétant au sens freudien.

Ce que je vais vous montrer aujourd'hui, par un exemple et avec un modèle que je vais introduire, ce que je vais vous montrer aujourd'hui c'est ceci, c'est qu'il n'y a aucun besoin qu'il sache compter pour qu'on puisse dire et démontrer avec quelle nécessité constituante de sa fonction de sujet il va faire une erreur de compte. Aucun besoin qu'il sache, ni même qu'il cherche à compter, pour que cette erreur de compte soit constituante de lui, sujet, en tant que telle, elle est l'erreur. Si les choses sont comme je vous le dis, vous devez vous dire que cette erreur peut durer longtemps, sur de telles bases, et c'est bien vrai. C'est tellement vrai que ce n'est pas seulement chez l'individu que cela porte en son effet, cela porte ses effets dans les caractères les plus radicaux de ce qu'on appelle la pensée. Prenons pour un instant le thème de la pensée, sur lequel il y a lieu tout de même d'user de quelque prudence, vous savez que là-dessus je n'en manque pas, c'est pas tellement sûr qu'on puisse valablement s'y référer d'une façon qui soit considérée comme une dimension à proprement parler générique. Prenons-la pourtant comme telle, la pensée de l'espèce humaine. Il est bien clair que ce

-4439-

### *L'identification*

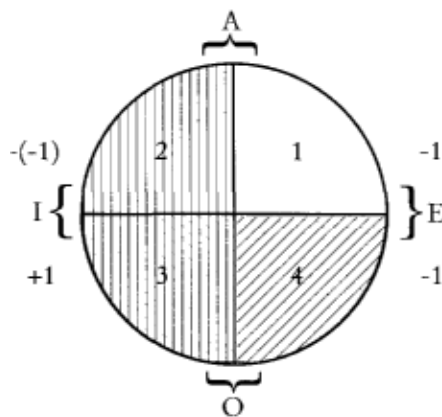
n'est pas pour rien que plus d'une fois je me suis avancé, d'une façon inévitable, à mettre en cause ici, depuis le début de mon discours de cette année, la fonction de la classe et son rapport avec l'universel, au point même que c'est en quelque sorte l'envers et l'opposé de tout ce discours que j'essaie de mener à bien devant vous. À cet endroit, rappelez-vous seulement ce que) 'essayais de vous montrer à propos du petit cadran exemplaire sur lequel j'ai essayé de réarticuler devant vous le rapport de l'universel au particulier et des propositions, respectivement affirmatives et négatives.

Unité et totalité apparaissent ici dans la tradition comme solidaires, et ce n'est pas par hasard que j'y reviens toujours pour en faire éclater la catégorie fondamentale. Unité et totalité, à la fois solidaires, liées l'une à l'autre dans ce rapport que l'on peut appeler rapport d'inclusion, la totalité étant totalité par rapport aux unités, mais l'unité étant ce qui fonde la totalité comme telle en tirant l'unité vers cet autre sens, opposé à celui que j'en distingue d'être l'unité d'un tout. C'est autour de cela que se poursuit ce malentendu dans la logique dite des classes, ce malentendu séculaire de l'extension et de la compréhension dont il semble que la tradition effectivement fasse toujours plus état, s'il est vrai, à prendre les choses dans la perspective par exemple du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, sous la plume d'un Hamilton, s'il est vrai qu'on ne l'a bien franchement articulé qu'à partir de Descartes et que la *Logique de Port-Royal*, vous le savez, est calquée sur l'enseignement de Descartes. En plus, cela n'est même pas vrai, car elle est là depuis bien longtemps, et depuis Aristote lui-même, cette opposition de l'extension et de la compréhension. Ce que l'on peut dire, c'est qu'elle nous fait, concernant le maniement des classes, des difficultés toujours plus irrésolues, d'où tous les efforts qu'a fait la logique pour aller porter le nerf du problème ailleurs, dans la quantification propositionnelle, par exemple. Mais pourquoi ne pas voir que, dans la structure de la classe elle-même comme telle, un nouveau départ nous est offert si, au rapport d'inclusion, nous substituons un rapport d'exclusion comme le rapport radical ? Autrement dit, si nous considérons comme logiquement originel quant au sujet ceci, que je ne découvre pas, qui est à la portée d'un logicien de classe moyenne, c'est que le vrai fondement de la classe n'est ni son extension, ni sa compréhension, que la classe suppose toujours le classement. Autrement dit, les mammifères par exemple, pour éclairer tout de suite ma lanterne, c'est ce qu'on exclut des vertébrés par le trait unaire *mamme*. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire que le fait primitif est que le trait unaire peut manquer, qu'il y a d'abord absence de mamme, et qu'on dit, il ne peut se faire que la mamme manque. Voilà ce qui constitue la classe *mammifères*.

Leçon du 7 mars 1962

Regardez bien les choses au pied du mur, c'est-à-dire rouvrez les traités pour en faire le tour de ces mille petites apories que vous offre la logique formelle, pour vous apercevoir que c'est la seule définition possible d'une classe, si vous voulez lui assurer vraiment son statut universel en tant qu'il constitue à la fois, d'un côté la possibilité de son inexistence, son inexistence possible avec cette classe, car vous pouvez tout aussi valablement, manquant à l'universel, définir la classe qui ne comporte nul individu, cela n'en sera pas moins une classe constituée universellement, avec la conciliation, dis-je, de cette possibilité extrême avec la valeur normative de tout jugement universel, en tant qu'il ne peut que transcender tout inférence inductive, à savoir issue de l'expérience.

C'est là le sens du petit cadran que je vous avais représenté à propos de la classe, à constituer entre les autres, à savoir le trait vertical. Le sujet, d'abord, constitue l'absence de tel trait. Comme tel, il est lui-même le quart en haut à droite. Le zoologiste, si vous me permettez d'aller aussi loin, ne taille pas la classe des mammifères dans la totalité assumée de la mamme maternelle, c'est parce qu'il détache la mamme qu'il peut identifier l'absence de mamme.



Le sujet comme tel est -1. C'est à partir de là, du trait unaire en tant qu'exclu, qu'il décrète qu'il y a une classe où universellement il ne peut y avoir absence de mamme, - (-1). Et c'est à partir de cela que tout s'ordonne, nommément dans les cas particuliers, dans le tout venant, il y en a ou il n'y en a pas. Une opposition contradictoire s'établit en diagonale, et c'est la seule vraie contradiction qui subsiste au niveau de l'établissement de la dialectique universelle-particulière, négative-affirmative, par le trait unaire. Tout s'ordonne donc dans le tout venant au niveau inférieur, il y en a ou il n'y en a pas, et ceci ne peut exister que pour autant qu'est constitué, par l'exclusion du trait, l'étage du *tout valant ou du valant comme tout* à l'étage supérieur. C'est donc le sujet, comme il fallait s'y attendre, qui introduit la privation, et par l'acte d'énonciation qui se formule essentiellement ainsi, *se pourrait-il qu'il n'y ait mamme ? Ne* qui n'est pas négatif, *ne* qui est strictement de la même nature que ce que l'on appelle explétif dans la grammaire française. *Se pourrait-il qu'il n'y ait mamme ? Pas possible... rien, peut-être*, c'est là le commencement de toute énonciation du sujet concernant le réel.

### *L'identification*

Dans le premier cadran [1], il s'agit de préserver les droits du *rien* en haut parce que c'est lui qui crée, en bas, le peut-être, c'est-à-dire la possibilité. Loin qu'on puisse dire comme un axiome, et c'est là l'erreur stupéfiante de toute la déduction abstraite du transcendantal, loin qu'on puisse dire que tout réel est possible, ce n'est qu'à partir d'un *pas possible* que le réel prend place. Ce que le sujet cherche, c'est ce réel en tant que justement pas *possible*, c'est l'exception, et ce réel existe bien sûr. Ce que l'on peut dire, c'est qu'il n'y a justement que du *pas possible* à l'origine de toute énonciation. Mais ceci se voit de ce que c'est de l'énoncé du *rien* qu'elle part. Ceci, pour tout dire, est déjà rassuré, éclairé dans mon énumération triple, privation-frustration-castration, telle que j'ai annoncé que nous la développerions l'autre jour.

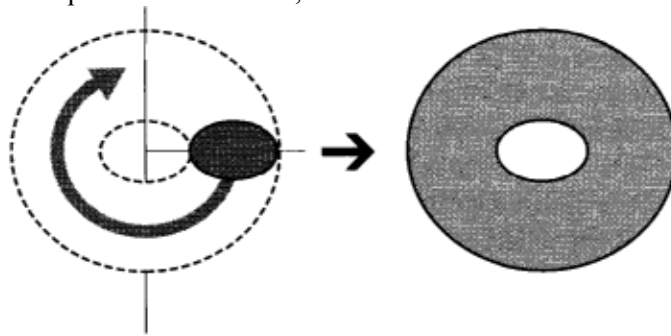
Et certains s'inquiètent que je ne fasse pas sa place à la *Verwerfung*. Elle est là avant, mais il est impossible d'en partir d'une façon déductible. Dire que le sujet se constitue d'abord comme -1, c'est bien quelque chose où vous pouvez voir qu'effectivement, comme on peut s'y attendre, c'est comme *verworfen* que nous allons le retrouver, mais pour s'apercevoir que, ceci est vrai, il va falloir faire un sacré tour. C'est ce que je vais essayer d'amorcer maintenant.

Pour le faire, il faut que je dévoile la batterie annoncée, ce qui n'est pas toujours sans tremblement, imaginez-le bien, et que je vous sorte un de mes tours, sans doute longuement préparé. Je veux dire que si vous recherchez dans le rapport de Rome, vous en trouverez déjà la place pointée quelque part, je parle de la structure du sujet comme de celle d'un anneau. Plus tard, je veux dire l'année dernière et à propos de Platon, et vous le voyez toujours non sans rapport avec ce que j'agite pour l'instant, à savoir la classe inclusive, vous avez vu toutes les réserves que j'ai cru devoir introduire à propos des différents mythes du *Banquet*, si intimement liés à la pensée platonicienne concernant la fonction de la sphère. La sphère, cet objet obtus si je puis dire, il n'y a qu'à la regarder pour le voir. C'est peut-être une bonne forme, mais ce qu'elle est bête! Elle est cosmologique, c'est entendu. La nature est censée nous en montrer beaucoup, pas tellement que cela, quand on y regarde de près, et celles qu'elle nous montre, nous y tenons. Exemple, la lune, qui pourtant serait d'un usage bien meilleur si nous la prenions comme exemple d'un objet unaire. Mais laissons cela de côté. Cette nostalgie de la sphère qui nous fait, avec un Von Uexküll, trimballer dans la biologie elle-même cette métaphore du *Welt, innen* et uni, voilà ce qui constituerait l'organisme. Est-ce qu'il est tout à fait satisfaisant de penser que, dans l'organisme, pour le définir, nous ayons à nous satisfaire de la correspondance, de la coaptation de cet *innen* et de cet uni ? Sans doute il y a là une vue profonde,

*Leçon du 7 mars 1962*

car c'est bien là en effet le problème, et déjà seulement au niveau où nous sommes qui n'est pas celui du biologique mais de l'analyste du sujet. Qu'est-ce que fait le *Welt* là-dedans ? C'est ce que je demande. En tous les cas, puisqu'il faut bien qu'ici passant nous nous acquittions de je ne sais quel hommage aux biologistes, je demanderai pourquoi, s'il est vrai que l'image sphérique soit à considérer ici comme radicale, qu'on demande alors pourquoi cette blastula n'a de cesse qu'elle ne se gastrule, et que s'étant gastrulée, elle ne soit contente que quand elle ait redoublé son orifice stomatique d'un autre, à savoir d'un trou du cul ? Et pourquoi aussi, à un certain stade du système nerveux, il se présente comme une trompette ouverte aux deux bouts à l'extérieur ? Sans doute, cela se ferme, même c'est fort bien fermé, mais ceci, vous allez le voir, n'est pas du tout pour nous décourager, car je quitterai dès maintenant cette voie dite de la *Naturwissenschaft*. Ce n'est pas cela qui m'intéresse maintenant, et je suis bien décidé à porter la question ailleurs, même si je dois pour cela vous paraître me mettre, c'est le cas de le dire, dans mon tore. Car c'est du tore que je vais vous parler aujourd'hui.

À partir d'aujourd'hui, vous le voyez, j'ouvre délibérément l'ère des pressentiments. Dans un certain temps, je voudrais envisager les choses sous le double aspect de l'à tort et à raison, et bien d'autres encore qui vous sont offertes. Essayons maintenant d'éclairer ce que je vais vous dire. Un tore, je pense que vous savez ce que c'est. Je vais en faire une figure grossière; c'est quelque chose avec quoi on joue quand c'est en caoutchouc. C'est commode, ça se déforme, un tore, c'est rond, c'est plein. Pour le géomètre, c'est une figure de révolution engendrée par la révolution d'une circonférence autour d'un axe situé dans son plan. Cela tourne, la circonférence, à la fin vous êtes entouré par le tore. Je crois même que cela s'est appelé le hula-hoop. Ce que je voudrais souligner c'est qu'ici, ce tore, j'en parle au sens géométrique strict du terme,



### *L'identification*

c'est-à-dire que selon la définition géométrique, c'est une surface de révolution, c'est la surface de révolution de ce cercle autour d'un axe, et ce qui est engendré, c'est une surface fermée. Ceci est important parce que cela rejoint quelque chose que je vous ai annoncé, dans une conférence hors série <sup>1</sup>, par rapport à ce que je vous dis ici mais à laquelle je me suis référé depuis, à savoir sur l'accent que j'entends mettre sur la surface dans la fonction du sujet. Dans notre temps, il est de mode d'envisager des tas d'espaces à des folititudes de dimensions. Je dois vous dire que, du point de vue de la réflexion mathématique, ceci demande qu'on n'y croie pas sans réserve. Les philosophes, les bons, ceux qui traînent après eux une bonne odeur de craie comme monsieur Alain, vous diront que déjà la troisième dimension, eh bien! il est tout à fait clair que du point de vue que j'avais tout à l'heure du réel, c'est tout à fait suspect. En tout cas pour le sujet deux suffisent, croyez-moi. Ceci vous explique mes réserves sur le terme *psychologie des profondeurs* et ne nous empêchera pas de donner un sens à ce terme.

En tout cas, pour le sujet tel que je vais le définir, dites-vous bien que cet être infiniment plat qui faisait, je pense, la joie de vos classes de mathématiques quand vous étiez en philosophie, le sujet infiniment plat, disait le professeur, comme la classe était chahuteuse, et que je l'étais moi-même, on n'entendait pas tout. C'est ici, eh bien!, c'est ici que nous allons nous avancer, dans le sujet infiniment plat tel que nous pouvons le concevoir si nous voulons donner sa valeur véritable au fait de l'identification tel que Freud nous le promet. Et cela aura encore beaucoup d'avantages, vous allez le voir, car enfin, si c'est expressément à la surface que) e vous prie ici de vous référer, c'est pour les propriétés topologiques qu'elle va être en mesure de vous démontrer. C'est une bonne surface, vous le voyez, puisqu'elle préserve, je dirai nécessairement, elle ne pourrait pas être la surface qu'elle est s'il n'y avait pas un intérieur. Par conséquent rassurez-vous, je ne vous soustrais pas au volume, ni au solide, ni à ce complément d'espace dont vous avez sûrement besoin pour respirer. Simplement,) e vous prie de remarquer que si vous ne vous interdisez pas d'entrer dans cet intérieur, si vous ne considérez pas que mon modèle est fait pour servir au niveau seulement des propriétés de la surface, vous allez si je puis dire, en perdre tout le sel, car l'avantage de cette surface tient tout entier dans ce que je vais vous montrer de sa topologie, de ce qu'elle apporte d'original topologiquement par rapport, par exemple, à la sphère ou au plan. Et si vous vous mettez à tresser des choses à

1. J. Lacan, *De ce que j'enseigne*.



*Leçon du 7 mars 1962*

l'intérieur, d'avoir à mener des lignes d'un côté à l'autre de cette surface, je veux dire pourtant qu'elle a l'air de s'opposer à elle-même, vous allez perdre toutes ses propriétés topologiques. De ces propriétés topologiques vous allez avoir le nerf, le piquant et le sel. Elles consistent essentiellement dans un mot support que je me suis permis d'introduire sous forme de devinette à la conférence dont je parlai tout à l'heure, et ce mot, qui ne pouvait vous apparaître à ce moment là dans son véritable sens, c'est le *lacs*. Vous voyez qu'à mesure qu'on avance je règne sur mes mots; pendant un certain temps je vous ai tympanisés avec la *lacune*, maintenant *lacune* se réduit à *lacs*.

Le tore a cet avantage considérable sur une surface pourtant bien bonne à déguster qui s'appelle la sphère, ou tout simplement le plan, de n'être pas du tout *Umwelt* quant aux lacs, quels qu'ils soient, *lacs*, c'est *lacis*, que vous pouvez tracer à sa surface. Autrement dit vous pouvez, sur un tore comme sur n'importe quelle autre surface, faire un petit rond, et puis, comme on dit, par ratatinements progressifs vous le réduisez à rien, à un point. Observez que, quel que soit le lacs que vous situez ainsi dans un plan ou à la surface d'une sphère, ce sera toujours possible de le réduire à un point, et si tant est, comme nous le dit Kant, qu'il y a une esthétique transcendantale, j'y crois. Simplement, je crois que la sienne n'est pas la bonne, parce que justement c'est une esthétique transcendantale d'un espace qui n'est pas un d'abord, et secundo où tout repose sur la possibilité de la réduction de quoi que ce soit qui soit tracé à la surface, qui caractérise cette esthétique, de façon à pouvoir se réduire à un point, de façon que la totalité de l'inclusion que définit un cercle puisse se réduire à l'unité évanouissante d'un point quelconque autour duquel il se ramasse, d'un monde dont l'esthétique est telle que, tout pouvant se replier sur tout, on croit toujours qu'on peut avoir le tout dans le creux de la main, autrement dit, que quoi que ce soit qu'on y dessine, on est en mesure d'y produire cette sorte de collapse qui, quand il s'agira de signifiante, s'appellera la *tautologie*. Tout rentrant dans tout, conséquemment le problème se pose, comment il peut bien se faire qu'avec des constructions purement analytiques on puisse arriver à développer un édifice qui fasse aussi bien concurrence au réel que les mathématiques ?

Je propose qu'on admette que d'une façon sans doute qui comporte un recel, quelque chose de caché qu'il va falloir reporter, retrouver où il est, on pose qu'il y a une structure topologique dont il va s'agir de démontrer en quoi elle est nécessairement celle du sujet, laquelle comporte qu'il y ait certains de ses lacs qui ne puissent pas être réduits. C'est tout l'intérêt du modèle de mon tore, c'est que, comme vous le voyez, rien qu'à le regarder, il y a sur ce tore un certain

-4445-

### *L'identification*

nombre de cercles traçables, celui-là, en tant qu'il se bouclerait, je l'appellerai, simplement question de dénomination, *cercle plein*. Aucune hypothèse sur ce qui est de son intérieur, c'est une simple étiquette que je crois, mon Dieu, pas plus mauvaise qu'une autre, tout étant bien considéré. J'ai longuement balancé en en parlant avec mon fils, pourquoi ne pas le nommer, on pourrait appeler cela le *cercle engendrant*, mais Dieu sait où cela nous mènerait! Mais supposons donc que toute énonciation des méthodes que l'on appelle synthétique - parce qu'on s'étonne spécialement de ceci, quoiqu'on puisse les énoncer a priori, elles ont l'air, on ne sait pas où, on ne sait pas quoi, de contenir quelque chose, et c'est ce que l'on appelle intuition, et on cherche son fondement esthétique, transcendantal - supposons donc que toute énonciation synthétique, il y en a un certain nombre au principe du sujet, et pour le constituer, eh bien!, se déroule selon un de ces cercles, dit *cercle plein*, et que c'est cela qui nous image le mieux ce qui, dans la boucle de cette énonciation, est série irréductible. Je ne vais pas me limiter à ce simple petit badinage, parce que j'aurai pu me contenter de prendre un cylindre infini, puis parce que si cela s'en tenait là, cela n'irait pas très loin. Métaphore intuitive, géométrique mettons. Chacun sait l'importance qu'a toute la bataille entre mathématiciens, elle ne fait rage qu'autour d'éléments de cette espèce. Poincaré et d'autres maintiennent qu'il y a un élément intuitif irréductible, et toute l'école des axiomaticiens prétend que nous pouvons entièrement formaliser à partir d'axiomes, de définitions et d'éléments, tout le développement des mathématiques, c'est-à-dire l'arracher à toute intuition topologique. Heureusement que monsieur Poincaré s'aperçoit très bien que la topologie, c'est bien là qu'on en trouve le suc de l'élément intuitif, et qu'on ne peut pas le résoudre et que, je dirai même plus, en-dehors de l'intuition on ne peut pas faire cette science qui s'appelle topologie, on ne peut pas commencer à l'articuler, parce que c'est une grande science.

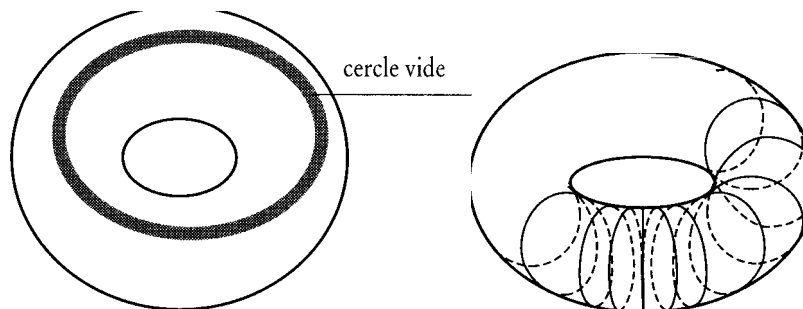
Il y a de grosses vérités premières qui sont attachées autour de cette construction du tore et je vais vous faire toucher du doigt quelque chose; sur une sphère ou sur un plan, vous savez qu'on peut dessiner n'importe quelle carte, si compliquée soit-elle, qu'on appelle géographique, et qu'il suffit, pour colorier ses domaines d'une façon qui ne permette de confondre aucun avec son voisin, de quatre couleurs. Si vous trouvez une très bonne démonstration de cette vérité vraiment première, vous pourrez l'apporter à qui de droit parce qu'on vous décernera un prix, la démonstration n'étant pas encore à ce jour trouvée. Sur le tore, ce n'est pas expérimentalement que vous le verrez, mais cela se démontre, pour résoudre le même problème il faut sept couleurs. Autrement dit, sur le tore

*Leçon du 7 mars 1962*

vous pouvez, avec la pointe d'un crayon définir jusqu'à, mais pas un de plus, sept domaines, ces domaines étant définis chacun comme ayant une frontière commune avec les autres. C'est vous dire que si vous avez un peu d'imagination pour les voir tout à fait clairement, vous dessinerez ces domaines hexagonaux. Il est très facile de montrer que vous pouvez sur le tore, dessiner sept hexagones et pas un de plus, chacun ayant avec tous les autres une frontière commune. Ceci, je m'en excuse, pour donner un peu de consistance à mon objet. Ce n'est pas une bulle, ce n'est pas un souffle, ce tore, vous voyez comme on peut en parler, encore qu'entièrement, comme on dit dans la philosophie classique, comme construction de l'esprit, il a toute la résistance d'un réel. Sept domaines ? Pour la plupart d'entre vous, pas possible. Tant que je ne vous l'aurai pas montré, vous êtes en droit de m'opposer ce pas possible; pourquoi pas six ? Pourquoi pas huit ?

Maintenant continuons. Il n'y a pas que cette boucle là qui nous intéresse comme irréductible, il y en a d'autres que vous pouvez dessiner à la surface du tore et dont le plus petit est ce qui est ce que nous pouvons appeler le plus interne de ces cercles que nous appellerons les cercles vides. Ils font le tour de ce trou. On peut en faire beaucoup de choses. Ce

qu'il y a de certain, c'est qu'il est essentiel apparemment. Maintenant qu'il est là, vous pouvez le dégonfler votre tore, comme une baudruche et le mettre dans votre poche, car il ne tient pas à la nature de ce tore qu'il soit toujours bien rond, bien égal. Ce qui est important, c'est cette structure trouée. Vous pourrez le regonfler chaque fois que vous en aurez besoin, mais il peut, comme la petite girafe du petit Hans qui faisait un nœud de son cou, se tordre. Il y a quelque chose que je veux vous montrer tout de suite. S'il est vrai que l'énonciation synthétique en tant qu'elle se maintient dans *l'un* des tours, dans la répétition de cet *un*, est-ce qu'il ne vous semble pas que cela va être facile à figurer ? je n'ai qu'à continuer ce que je vous avais d'abord dessiné en plein, puis en pointillés, cela va faire une bobine. Voilà donc la série des tours qui font dans la répétition unaire que, ce qui revient est ce qui caractérise le sujet primaire



### *L'identification*

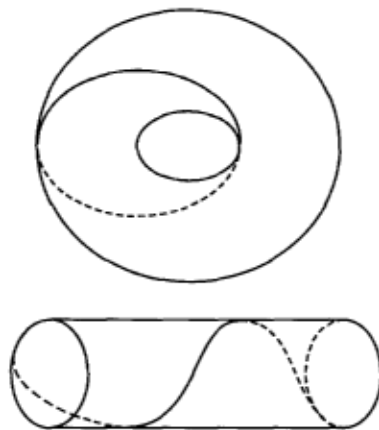
dans son rapport signifiant d'automatisme de répétition. Pourquoi ne pas pousser le bobinage jusqu'au bout, jusqu'au bout, jusqu'à ce que ce petit serpent de bobine se morde la queue ? Ce n'est pas une image à étudier comme analyste qui existe sous la plume de monsieur Jones. Qu'est-ce qui se passe au bout de ce circuit ? Cela se ferme. Nous trouvons là, d'ailleurs, la possibilité de concilier ce qu'il y a de supposé, d'impliqué et de dernier retour, au sens de la *Naturwissenschaft*, avec ce que je souligne concernant la fonction nécessairement unaire du Tout.

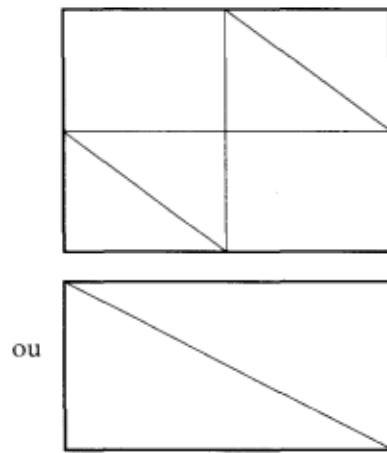
Ça ne vous apparaît pas ici, tel que je vous le représente, mais déjà là au début, et pour autant que le sujet parcourt la succession des tours, il s'est nécessairement trompé de 1 dans son compte, et nous voyons ici reparaître le -1 inconscient dans sa fonction constitutive. Ceci pour la simple raison que le tour qu'il ne peut pas compter, c'est celui qu'il a fait en faisant le tour du tore, et je vais vous l'illustrer d'une façon importante par ce qui est de nature à vous introduire à la fonction que nous allons donner aux deux types de lacs irréductibles, ceux qui sont cercles pleins et ceux qui sont cercles vides, dont vous devinez que le second doit avoir quelque rapport avec la fonction du désir. Car, par rapport à ces tours qui se succèdent, succession des cercles pleins, vous devez vous apercevoir que les cercles vides, qui sont en quelque sorte pris dans les anneaux de ces boucles et qui unissent entre eux tous les cercles de la demande, il doit bien y avoir quelque chose qui a rapport avec le petit *a*, objet de la métonymie, en tant qu'il est cet objet. Je n'ai pas dit que c'est le désir qui est symbolisé par ces cercles, mais l'objet comme tel qui se propose au désir. Ceci pour vous montrer la direction dans laquelle nous avancerons par la suite. Ce n'est qu'un tout petit commencement.

Le point sur lequel je veux conclure, pour bien que vous sentiez qu'il n'y a point d'artifice dans cette espèce de tour sauté que j'ai l'air de vous faire passer comme par un escamotage, je veux vous le montrer avant de

vous quitter. Je veux vous le montrer avant de

vous quitter à propos d'un seul tour sur le cercle plein. Je pourrai vous le montrer en faisant un dessin au tableau. Je peux tracer un cercle qui soit de telle sorte, prêt à faire le tour du plein du tore. Il va se promener à l'extérieur du trou central, puis revient de l'autre





côté. Une façon meilleure de vous le faire sentir, vous prenez le tore et une paire de ciseaux, vous le coupez selon un des cercles pleins, le voilà déployé comme un boudin ouvert aux deux bouts. Vous reprenez les ciseaux et vous coupez en long, il peut s'ouvrir complètement et s'étaler. C'est une surface qui est équivalente à celle du tore, il suffit pour cela que nous la définissions ainsi, que chacun des points de ses bords opposés ait une équivalence impliquant la continuité avec un des points du bord opposé. Ce que je viens de vous dessiner sur le tore déplié se projette ainsi.

Voilà comment quelque chose qui n'est rien qu'un seul lacs va se présenter sur le tore convenablement coupé par ces deux coups de ciseaux. Et ce trait oblique définit ce que nous pouvons appeler une tierce espèce de cercle, mais qui est justement le cercle qui nous intéresse, concernant cette sorte de propriété possible que j'essaie d'articuler comme structurale du sujet, qu'encore qu'il n'ait fait qu'un seul tour, il en a néanmoins bel et bien fait deux, à savoir le tour du cercle plein du tore, et en même temps le tour du cercle vide, et que comme tel ce tour qui manque au compte, c'est justement ce que le sujet inclut dans les nécessités de sa propre surface d'être infiniment plat que la subjectivité ne saurait saisir, sinon par un détour, le détour de l'Autre. C'est pour vous montrer comment on peut l'imaginer d'une façon particulièrement exemplaire grâce à cet artifice topologique, auquel, n'en doutez pas, j'accorde un peu plus de poids que seulement un artifice, de même, et pour la même raison, car c'est la même chose que, répondant à une question qu'on m'a posée concernant la racine de -1 telle que je l'ai introduite dans la fonction du sujet:

« Est-ce qu'en articulant la chose ainsi », me demandait-on, « vous entendez manifester autre chose qu'une pure et simple symbolisation remplaçable par n'importe quoi d'autre, ou quelque chose qui tienne plus radicalement à l'essence même du sujet? » « Oui », ai-je dit, « c'est dans ce sens qu'il faut entendre ce que j'ai développé devant vous », et c'est ce que je me propose de continuer à développer avec la forme du tore. -173-



Dans le dialogue que je poursuis avec vous, il y a forcément des hiatus, des saltus, des casus, des occasions, pour ne pas parler de fatum. Autrement dit, il est coupé par diverses choses. Par exemple hier soir, nous avons entendu l'intéressante, l'importante communication de Lagache, à la séance scientifique de la Société, sur la sublimation. Ce matin j'avais envie d'en repartir, mais d'un autre côté dimanche j'étais parti d'ailleurs, je veux dire d'une sorte de remarque sur le caractère de ce qui se poursuit ici comme recherche. C'est évidemment une recherche conditionnée par quoi ? Pour l'instant, par une certaine visée que j'appellerai visée d'une érotique. Je considère ceci comme légitime, non pas que nous soyons, de nature, essentiellement destinés à la faire quand nous sommes sur la route où elle est exigée,) e veux dire que nous sommes sur cette route un peu comme, au cours des siècles, ceux qui ont médité sur les conditions de la science ont été sur la route de ce à quoi la science réussit effectivement, d'où ma référence au cosmonaute qui a bien son sens, pour autant que ce à quoi elle réussissait n'était certainement pas forcément ce à quoi elle s'attendait jusqu'à un certain point, bien que les phases de sa recherche soient abolies, réfutées par sa réussite. Il est certain qu'il y a chez les gens, nous employons ce terme au sens le plus large, à moins que nous ne l'employions d'un sens légèrement réduit, celui des gentils, ce qui évidemment laisserait ouverte la curieuse question des gentils définis par rapport à x, vous savez d'où cette définition des gentils part, ce qui laisserait ouverte la curieuse question de savoir comment il se trouve que les gentils représentent si je puis dire, une classe secondaire au sens où je l'entendais la dernière fois, de quelque chose de fondé sur une certaine acception

### *L'identification*

antérieure. Malgré tout, cela ne serait pas mal, car dans cette perspective, les gentils, c'est la chrétienté, et chacun sait que la chrétienté comme telle est dans un rapport notoire avec les difficultés de l'érotique, à savoir que les démêlés du chrétien avec Vénus sont tout de même quelque chose qu'il est assez difficile de méconnaître, encore qu'on feigne de prendre la chose, si je puis dire, par-dessus la jambe.

En fait, si le fond du christianisme se trouve dans la Révélation paulinienne, à savoir dans un certain pas essentiel fait dans les rapports au père, si le rapport de l'amour au père en est ce pas essentiel, s'il représente vraiment le franchissement de tout ce que la tradition sémite a inauguré de grand, de ce fondamental rapport au père, de cette baraka originaire, à laquelle il est tout de même difficile de méconnaître que la pensée de Freud se rattache, fût-ce d'une façon contradictoire, malédictoire, nous ne pouvons pas en douter, car si la référence à l'Œdipe peut laisser la question ouverte, le fait qu'il ait terminé son discours sur Moïse comme il l'a fait, ne laisse pas douteux que le fondement de la Révélation chrétienne est donc bien dans ce rapport de la grâce que Paul fait succéder à la Loi. La difficulté est ceci, c'est que le chrétien ne se tient pas, et pour cause, à la hauteur de la Révélation, et que pourtant il la vit dans une société telle qu'on peut dire que, même réduits à la forme la plus laïque, ses principes de droit sont tout de même issus directement d'un catéchisme qui n'est pas sans rapport avec cette Révélation paulinienne. Seulement, comme la méditation du Corps mystique n'est pas à la portée de chacun, une béance reste ouverte qui fait que pratiquement le chrétien se trouve réduit à ceci qui n'est pas tellement normal, fondamental, de n'avoir plus réellement d'autre accès à la jouissance comme telle que de faire l'amour. C'est ce que j'appelle ses démêlés avec Vénus. Car, bien entendu, avec ce à quoi il est placé dans cet ordre, ça s'arrange somme toute dans l'ensemble assez mal.

C'est très sensible ce que je dis par exemple dès qu'on sort des limites de la chrétienté, dès qu'on va dans les zones dominées par l'acculturation chrétienne, je veux dire non pas les zones qui ont été converties au christianisme, mais qui ont subi les effets de la société chrétienne. Je me souviendrai longtemps d'une longue conversation poursuivie une nuit de 1947 avec quelqu'un qui était mon guide pour une virée faite en Égypte. C'était ce qu'on appelle un arabe. Il était, bien entendu, par ses fonctions et aussi par la zone où il vivait, tout ce qu'il y a de plus sous le coup de notre catégorie. C'était très net dans son discours, cette sorte d'effet de promotion de la question érotique. Il était certes préparé par toutes sortes de résonances très antiques de sa sphère à mettre au premier plan



*Leçon du 14 mars 1962*

de la question de la justification de l'existence sa jouissance, mais la façon dont il l'incarnait dans la femme avait tous les caractères en impasse de ce qu'on peut imaginer de plus dénué dans notre propre société, l'exigence en particulier d'un renouvellement, d'une succession infinie, due au caractère de sa nature essentiellement non satisfaisante de l'objet était bien ce qui faisait l'essentiel, non pas seulement de son discours, mais de sa vie pratique. Personnage, aurait-on dit dans un autre vocabulaire, essentiellement arraché aux normes de sa tradition.

Quand il s'agit de l'érotique, que devons-nous penser de ces normes? Autrement dit, sommes-nous chargés de donner par exemple justification à la subsistance pratique du mariage comme institution à travers même nos transformations les plus révolutionnaires ? je crois qu'il n'y a nul besoin de tout l'effort d'un Westermarck pour justifier à travers toutes sortes d'arguments, de nature ou de tradition, l'institution du mariage, car simplement elle se justifie de sa persistance que nous avons vue sous nos yeux, et sous la forme la plus nettement marquée de traits petit-bourgeois, à travers une société qui au départ croyait pouvoir aller plus loin dans la mise en question des rapports fondamentaux,) e veux dire dans la société communiste. Il semble très certain que la nécessité du mariage n'a même pas été effleurée par les effets de cette révolution. Est-ce que c'est à proprement [parler] le domaine qui est celui où nous sommes amenés à porter la lumière ? je ne le crois absolument pas. Les nécessités du mariage s'avèrent, pour nous, être un trait proprement social de notre conditionnement; elles laissent complètement ouvert le problème des insatisfactions qui en résultent, à savoir du conflit permanent où se trouve le sujet humain, pour cela seul qu'il est humain, avec les effets, les retentissements de cette loi du mariage. Qu'est-ce qui en est pour nous le témoignage ? Tout simplement l'existence de ce que nous constatons, pour autant que nous nous occupons du désir, je veux dire qu'il existe dans les sociétés, qu'elles soient bien organisées ou non, qu'on y fasse en plus ou moins grande abondance les constructions nécessaires à l'habitat des individus, nous constatons l'existence de la névrose, et ça n'est pas là où les conditions de vie les plus satisfaisantes sont assurées, ni où la tradition est la plus assurée, que la névrose est la plus rare. Bien loin de là.

Qu'est-ce que veut dire la névrose ? Quelle est pour nous l'autorité, si je puis dire, de la névrose ? Ça n'est pas tout simplement lié à sa pure et simple existence. La position est trop facile de ceux qui dans ce cas rejettent ses effets à une sorte de déplacement de l'humaine faiblesse. je veux dire que ce qui s'avère effectivement de faible dans l'organisation sociale comme telle, est reporté sur le névrosé dont on dit que c'est un inadapté. Quelle preuve! Il me semble que le - 177 -

### *L'identification*

droit, l'autorité qui découle de ce que nous avons à apprendre du névrosé, c'est la structure qu'il nous révèle. Et dans son fond, ce qu'il nous révèle, à partir du moment où nous comprenons que son désir c'est bien le même que le nôtre, et pour cause, ce qu'il vient peu à peu révéler à notre étude, ce qui fait la dignité du névrosé, c'est qu'il veut savoir. Et en quelque sorte c'est lui qui introduit la psychanalyse. L'inventeur de la psychanalyse, c'est non pas Freud, mais Anna O. comme chacun sait, et bien entendu derrière elle bien d'autres, nous tous.

Le névrosé veut savoir quoi ? Ici je ralentis mon débit pour que vous entendiez bien, car chaque mot a son importance. Il veut savoir ce qu'il y a de réel dans ce dont il est la passion, à savoir, ce qu'il y a de réel dans l'effet du signifiant. Bien entendu ceci supposant que nous en sommes arrivés assez loin pour savoir que ce qui s'appelle désir dans l'être humain est impensable, sinon dans ce rapport au signifiant et les effets qui s'y inscrivent. Ce signifiant qu'il est lui-même par sa position, à savoir en tant que névrose vivante, c'est si vous vous rapportez à ma définition du signifiant, c'est d'ailleurs inversement ce qui la justifie, c'est qu'elle est applicable, ce par quoi ce cryptogramme qu'est une névrose, ce qui le fait comme tel, le névrosé, un signifiant et rien de plus, car le sujet qu'il sert justement est ailleurs, c'est ce que nous appelons son inconscient. Et c'est pour ça qu'il est, selon la définition que je vous en donne, en tant que névrose, un signifiant, c'est qu'il représente un sujet caché. Mais pour quoi ? Pour rien d'autre que pour un autre signifiant.

Que ce qui justifie le névrosé comme tel, le névrosé pour autant que l'analyse, je laisse passer ce terme emprunté au discours de mon ami Lagache hier, le valorise, c'est pour autant que sa névrose vient contribuer à l'avènement de ce discours exigé d'une érotique enfin constituée. Lui, bien entendu, n'en sait rien et ne le cherche pas. Et nous aussi bien, nous n'avons à le chercher que pour autant que vous êtes ici, c'est-à-dire que je vous éclaire sur la signification de la psychanalyse par rapport à cet avènement exigé d'une érotique. Entendez de ce par quoi il est pensable que l'être humain fasse aussi dans ce domaine, et pourquoi pas, la même trouée, et qui d'ailleurs aboutit à cet instant bizarre du cosmonaute dans sa carapace. Ce qui vous laisse à penser que je ne cherche même pas à entrevoir ce que pourra donner une érotique future. Ce qu'il y a de certain, c'est que les seuls qui y aient convenablement rêvé, à savoir les poètes, ont toujours abouti à d'assez étranges constructions. Et si quelque préfiguration peut s'en trouver dans ce sur quoi je me suis arrêté avec quelque longueur, les ébauches qui peuvent en être données justement dans certains points paradoxaux de la tradition chrétienne, l'amour courtois par exemple, ça a été pour vous souligner les -178 -

*Leçon du 14 mars 1962*

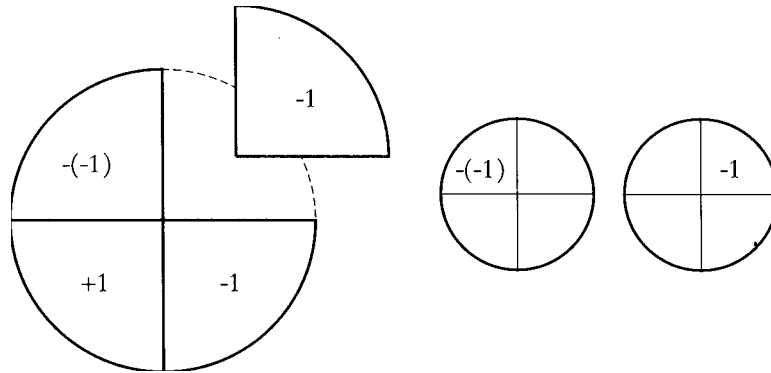
singularités tout à fait bizarres, que ceux qui en étaient les auditeurs s'en souviennent, de certain sonnet d'Arnaut Daniel par exemple, qui nous ouvrent des perspectives bien curieuses sur ce que représenteraient effectivement les relations entre l'amoureux et sa dame. Cela n'est pas du tout indigne de la comparaison avec ce que j'essaie de situer comme point extrême sur les aspects du cosmonaute. Bien sûr, la tentative peut nous apparaître participer quelque peu de la mystification, et au reste elle a tourné court. Mais elle est tout à fait éclairante pour nous situer, par exemple, ce qu'il faut entendre par la sublimation. J'ai rappelé hier soir que la sublimation, dans le discours de Freud, est inséparable d'une contradiction, c'est à savoir que la jouissance, la visée de la jouissance, subsiste et est en un certain sens réalisée dans toute activité de sublimation. Qu'il n'y a pas de refoulement, qu'il n'y a pas effacement, qu'il n'y a même pas compromis avec la jouissance, qu'il y a paradoxe, qu'il y a détour, que c'est par les voies en apparence contraires à la jouissance que la jouissance est obtenue. Ceci n'est proprement pensable que, justement, pour autant que dans la jouissance le médium qui intervient, médium par où il est donné accès à son fond qui ne peut être, je vous l'ai montré, que la Chose, que ce médium ne peut être aussi qu'un signifiant. D'où cet étrange aspect que prend à nos yeux la dame dans l'amour courtois. Nous ne pouvons pas arriver à y croire, parce que nous ne pouvons plus identifier à ce point un sujet vivant à un signifiant, une personne qui s'appelle Béatrice avec la sagesse et avec ce qu'était pour Dante l'ensemble, la totalité du savoir. Il n'est pas du tout exclu par la nature des choses que Dante ait effectivement couché avec Béatrice. Cela ne change absolument rien au problème. On croit savoir que pas. Cela n'est pas fondamental dans la relation. Ces remarques étant posées, qu'est-ce qui définit le névrosé ? Le névrosé se livre à une curieuse retransformation de ce dont il subit l'effet. Le névrosé, somme toute, est un innocent, il veut savoir. Pour savoir, il s'en va dans la direction la plus naturelle, et c'est naturellement du même coup par là qu'il est leurré. Le névrosé veut retransformer le signifiant en ce dont il est le signe. Le névrosé ne sait pas, et pour cause, que c'est en tant que sujet qu'il a fomenté ceci, l'avènement du signifiant en tant que le signifiant est l'effaçons principal de la chose; que c'est lui, le sujet, qui en effaçant tous les traits de la chose, fait le signifiant. Le névrosé veut effacer cet effacement, il veut faire que ça ne soit pas arrivé. C'est là le sens le plus profond du comportement sommaire, exemplaire, de l'obsessionnel. Ce sur quoi il revient toujours, sans jamais bien entendu pouvoir en abolir l'effet, car chacun de ses efforts pour l'abolir ne fait que le renforcer, c'est de faire que cet avènement à la fonction de signifiant ne se soit pas produit, - 179 -

### *L'identification*

qu'on retrouve ce qu'il y a de réel à l'origine, à savoir, de quoi tout ça est le signe. Ceci, je le laisse là indiqué, amorcé, pour y revenir d'une façon généralisée et en même temps plus diversifiée, à savoir selon les trois espèces de névroses, phobie, hystérie et obsession, après que j'aurai fait le tour auquel ce préambule est destiné à me ramener dans mon discours.

Ce détour donc est bien fait pour situer, et justifier du même coup, la double visée de notre recherche, en tant qu'elle est celle que nous poursuivons cette année sur le terrain de l'identification. Si extrêmement métapsychologique que notre recherche puisse paraître à certains, de ne pas le poursuivre exactement sur l'arête où nous la poursuivons, pour autant que l'analyse ne se conçoit que dans cette visée des plus eschatologiques si je puis m'exprimer ainsi, d'une érotique, mais impossible aussi sans maintenir, au moins à un certain niveau, la conscience du sens de cette visée, de faire avec convenance dans la pratique ce que vous avez à faire, c'est-à-dire bien sûr non pas à prêcher une érotique, mais à vous débrouiller avec ce fait que, même chez les gens les plus normaux et à l'intérieur de l'application pleine et entière, et de bonne volonté, des normes, eh bien! ça ne marche pas. Que non seulement, comme M. de La Rochefoucauld l'a dit: « Il y a des bons mariages, mais il n'y en a pas de délicieux », nous pouvons ajouter que depuis ça s'est détérioré un peu plus, puisqu'il n'y en a même pas de bons non plus, je veux dire, dans la perspective du désir. Il serait tout de même un peu invraisemblable que de tels propos ne puissent pas être mis au premier plan dans une assemblée d'analystes. Ceci ne vous fait pas pour autant les propagandistes d'une érotique nouvelle, ceci vous situe ce que vous avez à faire dans chaque cas particulier, vous avez à faire exactement ce que chacun a à faire pour soi et pour lequel il a plus ou moins besoin de votre aide, à savoir, en attendant le cosmonaute de l'érotique future, des solutions artisanales.

Reprenons les choses où nous les avons laissées la dernière fois, à savoir au niveau de la privation. J'espère que je me suis fait entendre, concernant ce sujet, en tant que je l'ai symbolisé par ce -1, le tour, forcément pas compté, compté en moins dans la meilleure hypothèse, à savoir quand il a fait le tour du tour, le tour du tore. Le fait que j'ai tout de suite tendu le fil qui rapporte la fonction de ce -1 au fondement logique de toute possibilité d'une affirmation universelle, à savoir de la possibilité de fonder l'exception, et c'est ça d'ailleurs qui exige la règle, l'exception ne confirme pas la règle, comme on le dit gentiment, elle l'exige, c'est elle qui en est le véritable principe. Bref, qu'en vous traçant mon petit cadran, à savoir en vous montrant que la seule véritable assurance de l'affirmation universelle est l'exclusion d'un trait négatif, il n'y a pas d'homme qui ne - 180 -



soit mortel, j'ai pu prêter à une confusion que j'entends maintenant rectifier pour que vous sachiez sur quel terrain de principe je vous fais vous avancer. je vous donnai cette référence, mais il est clair qu'il ne faut pas la prendre pour une déduction du processus tout entier à partir du symbolique. La part vide où il n'y a rien, dans mon cadran, il faut à ce niveau là encore la considérer comme détachée. Le -1 qu'est le sujet à ce niveau en lui-même n'est nullement subjectivé, il n'est nullement encore question ni de savoir ni de non-savoir. Pour que quelque chose arrive de l'ordre de cet avènement, il faut que tout un cycle soit bouclé dont la privation n'est donc que le premier pas. La privation dont il s'agit est privation réelle pour laquelle, avec le support d'intuition dont vous me concéderez qu'on peut bien m'en accorder le droit, je ne fais là que suivre les traces mêmes de la tradition, et la plus pure. On accorde à Kant l'essentiel de son procédé, et ce fondement du schématisme, j'en cherche un meilleur pour essayer de vous le rendre sensible, intuitif. Le ressort de cette privation réelle, je l'ai forgé. Ce n'est donc qu'après un long détour que peut advenir pour le sujet ce savoir de son rejet originel. Mais d'ici là, je vous le dis tout de suite, il se sera passé assez de choses pour que quand il viendra au jour le sujet sache, non pas seulement que ce savoir le rejette, mais que ce savoir est lui-même à rejeter en tant qu'il s'avèrera être toujours soit au-delà, soit en-deçà de ce qu'il faut atteindre pour la réalisation du désir. Autrement dit, que si jamais le sujet, ce qui est son but depuis le temps de Parménide, arrive à l'identification, à l'affirmation que c'est *to auto*, le même, que de penser et être, *noein kai einai*, à ce moment-là il se trouvera lui-même irrémédiablement divisé entre son désir et son idéal. Ceci, si je puis dire, est destiné à démontrer ce que je pourrais appeler la structure objective du tore en question. Mais pourquoi me refuserait-on cet usage du mot objectif, puisqu'il est classique, concernant le domaine des idées, et encore employé jusqu'à Descartes ?

### *L'identification*

Au point donc où nous en sommes, et pour n'y plus revenir, ce dont il s'agit de réel est parfaitement touchable, et il ne s'agit que de cela. Ce qui nous a menés à la construction du tore au point où nous en sommes, c'est la nécessité de définir chacun des tours comme un *un* irréductiblement différent. Pour que ceci soit réel, à savoir que cette vérité symbolique, puisqu'elle suppose le comput, le comptage, soit fondée, s'introduise dans le monde, il faut et il suffit que quelque chose soit apparu dans ce réel, qui est le trait unaire. On comprendra que devant ce un, qui est ce qui donne toute sa réalité à l'idéal, l'idéal c'est tout ce qu'il y a de réel dans le symbolique, et ça suffit, on comprend qu'aux origines de la pensée, comme on dit, au temps de Platon et chez Platon, pour ne pas remonter plus loin, ceci ait entraîné l'adoration, la prostration, le un était le bien, le beau, le vrai, l'être suprême. Ce en quoi consiste le renversement à quoi nous sommes sollicités de faire face à cette occasion, c'est de nous apercevoir que, si légitime que puisse être cette adoration du point de vue d'une élation affective, il n'en reste pas moins que ce un n'est rien d'autre que la réalité d'un assez stupide bâton. C'est tout. Le premier chasseur, je vous l'ai dit, qui sur une côte d'antilope a fait une coche pour se souvenir simplement qu'il avait chassé 10 fois, 12 ou 13 fois, il ne savait pas compter, remarquez, et c'est même pour ça qu'il était nécessaire de les mettre, ces traits, pour que le 10, 12 ou 13, toutes les fois ne se confondent pas, comme elles le méritaient pourtant, les unes dans les autres. Donc au niveau de la privation dont il s'agit, en tant que le sujet est d'abord objectivement cette privation dans la chose, cette privation qu'il ne sait pas qu'il est du tour non compté, c'est de là que nous repartons pour comprendre ce qui se passe. Nous avons d'autres éléments d'information, pour que de là il vienne se constituer comme désir, et qu'il sache le rapport qu'il y a de cette constitution à cette origine, en tant qu'elle peut nous permettre de commencer d'articuler quelques rapports symboliques plus adéquats que ceux jusqu'ici promus concernant ce qu'est sa structure de désir, au sujet. Ceci ne nous fait pas pour autant présumer de ce qui se maintiendra de la notion de la fonction du sujet quand nous l'aurons mis en situation de désir; c'est ce que nous sommes bien forcés de parcourir avec lui, selon une méthode qui n'est que celle en somme de l'expérience - c'est le sous-titre de la *Phénoménologie* de Hegel, *Wissenschaft der Erfahrung*, science de l'expérience - nous suivons un chemin analogue avec les données différentes qui sont celles qui nous sont offertes.

Le pas suivant est centré - je pourrais aussi bien ici ne pas marquer d'un titre de chapitre, je le fais à des fins didactiques - c'est celui de la frustration. C'est au niveau de la frustration que s'introduit, avec l'Autre, la possibilité pour le -182 -

sujet d'un nouveau pas essentiel. Le un du tour unique, le un qui distingue chaque répétition dans sa différence absolue, ne vient pas au sujet, même si son support n'est rien d'autre que celui du bâton réel, ne vient pas d'aucun ciel, il vient d'une expérience constituée, pour le sujet auquel nous avons affaire, par l'existence, avant qu'il ne soit né, de l'univers du discours; par la nécessité, que cette expérience suppose, du lieu de l'Autre avec le grand A, tel que je l'ai antérieurement défini. C'est ici que le sujet va conquérir l'essentiel, ce que j'ai appelé cette seconde dimension, en tant qu'elle est fonction radicale de son propre repérage dans sa structure, si tant est que métaphoriquement, mais non sans prétendre atteindre dans cette métaphore la structure même de la chose, nous appelons structure de tore cette seconde dimension en tant qu'elle constitue parmi tous les autres, l'existence de lacs irréductibles à un point, de lacs non évanouissants. C'est dans l'Autre que vient nécessairement à s'incarner cette irréductibilité des deux dimensions pour autant que, si elle est quelque part sensible, ce ne peut être, puisque jusqu'à présent le sujet n'est pour nous que le sujet en tant qu'il parle, que dans le domaine du symbolique. C'est dans l'expérience du symbolique que le sujet doit rencontrer la limitation de ses déplacements qui lui fait entrer d'abord dans l'expérience, la pointe, si je puis dire, l'angle irréductible de cette duplicité des deux dimensions. C'est à cela que va au maximum me servir le schématisme du tore, vous allez le voir, et à partir de l'expérience majorée par la psychanalyse et l'observation qu'elle éveille.

L'objet de son désir, le sujet peut entreprendre de le dire. Il ne fait même que cela. C'est plus qu'un acte d'énonciation, c'est un acte d'imagination. Ceci suscite en lui une manœuvre de la fonction imaginaire, et d'une façon nécessaire cette fonction se révèle présente dès qu'apparaît la frustration. Vous savez l'importance, l'accent que j'ai mis après d'autres, après saint Augustin nommément, sur le moment d'éveil de la passion jalouse dans la constitution de ce type d'objet, qui est celui même que nous avons construit comme sous-jacent à chacune de nos satisfactions, le petit enfant en proie à la passion jalouse devant son frère qui, pour lui, en image, fait surgir la possession de cet objet, le sein nommément qui jusqu'alors n'a été que l'objet sous-jacent, élidé, masqué pour lui derrière ce retour d'une présence liée à chacune de ses satisfactions; qui n'a été, dans ce rythme où s'est inscrite, où se sent la nécessité de sa première dépendance, que l'objet métonymique de chacun de ses retours, le voici soudain pour lui produit dans l'éclairage, aux effets pour nous signalés par sa pâleur mortelle, l'éclairage de ce quelque chose de nouveau qui est le désir. Le désir de l'objet comme tel, en tant qu'il retentit jusqu'au fondement même du sujet, qu'il

### *L'identification*

l'ébranle bien au-delà de sa constitution comme satisfait ou non, comme soudain menacé au plus intime de son être comme révélant son manque fondamental, et ceci dans la forme de l'Autre, comme mettant au jour à la fois la métonymie et la perte qu'elle conditionne. Cette dimension de perte essentielle à la métonymie, perte de la chose dans l'objet, c'est là le vrai sens de cette thématique de l'objet en tant que perdu et jamais retrouvé le même qui est au fond du discours freudien, et sans cesse répétée.

Un pas de plus : si nous poussons la métonymie plus loin, vous le savez, c'est la perte de quelque chose d'essentiel dans l'image, dans cette métonymie qui s'appelle le moi, à ce point de naissance du désir, à ce point de pâleur où Augustin s'arrête devant le nourrisson, comme fait Freud devant son petit-fils dix-huit siècles plus tard. C'est faussement qu'on peut dire que l'être dont je suis jaloux, le frère, est mon semblable, il est mon image, au sens où l'image dont il s'agit est image fondatrice de mon désir. Là est la révélation imaginaire, et c'est le sens et la fonction de la frustration. Tout ceci est déjà connu, je ne fais que le rappeler comme la seconde source de l'expérience, après la privation réelle, la frustration imaginaire. Mais comme pour la privation réelle j'ai aujourd'hui bien essayé de vous situer à quoi elle sert, au terme qui nous intéresse, c'est-à-dire dans la fondation du symbolique, de même nous avons ici à voir comment cette image fondatrice, révélatrice du désir, va se placer dans le symbolique.

Ce placement est difficile. Il serait bien entendu tout à fait impossible si le symbolique n'était, si, comme je l'ai rappelé, martelé depuis toujours et assez longtemps pour que ça vous entre dans la tête, si l'Autre et le discours où le sujet a à se placer ne l'attendaient depuis toujours, dès avant sa naissance, et que par l'intermédiaire au moins de sa mère, de sa nourrice, on lui parle. Le ressort dont il s'agit, celui qui est à la fois le b-a-ba, l'enfance de notre expérience, mais au-delà de quoi depuis quelques temps on ne sait plus aller faute justement de savoir le formaliser comme b-a-ba, est ceci, à savoir le croisement, l'échange naïf qui se produit, de par la dimension de l'Autre, entre le désir et la demande. S'il y a, vous le savez, quelque chose à quoi on peut dire qu'au départ le névrosé s'est laissé prendre, c'est à ce piège, et il essaiera de faire passer dans la demande ce qui est l'objet de son désir, d'obtenir de l'Autre, non pas la satisfaction de son besoin pour quoi la demande est faite, mais la satisfaction de son désir, à savoir d'en avoir l'objet, c'est-à-dire précisément ce qui ne peut se demander. Et c'est à l'origine de ce qu'on appelle dépendance dans les rapports du sujet à l'Autre. De même qu'il essaiera, plus paradoxalement encore, de satisfaire, par la conformation de son désir, à la demande de l'Autre. Et il n'y a pas d'autre sens, de sens -

184 -



*Leçon du 14 mars 1962*

correctement articulé j'entends, à ce qui est la découverte de l'analyse et de Freud, à l'existence du Surmoi comme tel. Il n'y a pas d'autre définition correcte, j'entends, pas d'autre qui permette d'échapper à des glissements confusionnels.

Je pense, sans aller plus loin, que les résonances pratiques, concrètes de tous les jours, à savoir l'impasse du névrosé, c'est d'abord, et avant le problème des impasses de son désir, cette impasse sensible à chaque instant, grossièrement sensible, et à quoi vous le voyez toujours se buter. C'est ce que j'exprimerai sommairement en disant que pour son désir, il lui faut la sanction d'une demande. Qu'est-ce que vous lui refusez, sinon cela qu'il attend de vous, que vous lui demandiez de désirer congrûment ? Sans parler de ce qu'il attend de sa conjointe, de ses parents, de sa lignée et de tous les conformismes qui l'entourent. Qu'est-ce que ça nous permet de construire et d'apercevoir ? Si tant est que la demande se renouvelle selon les tours parcourus,

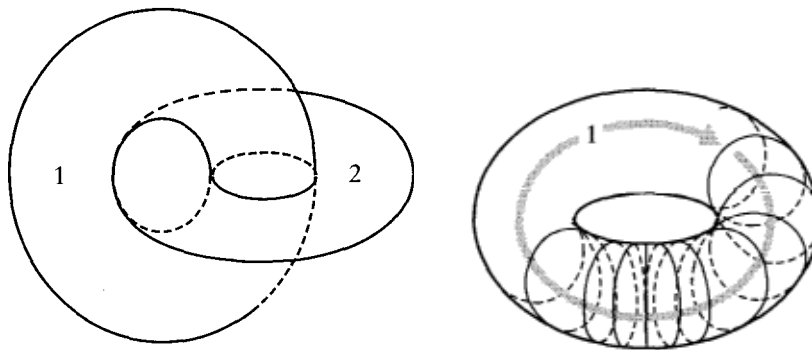
selon les cercles pleins, tout autour et, les successifs retours que nécessite la revenue, mais insérée par le lacs de la demande, du besoin, si tant est que, - comme je vous l'ai laissé entendre à travers chacun de ces retours, ce qui nous permet de dire que le cercle élidé, le cercle que j'ai appelé simplement, pour que vous voyez ce que je veux dire par rapport au tore, le cercle vide, vient ici matérialiser l'objet métonymique sous toutes ces demandes.

Une construction topologique est imaginable d'un autre tore qui a pour propriété de nous permettre d'imaginer l'application de l'objet du désir, cercle interne vide du premier tore, sur le cercle plein du second qui constitue une boucle, un de

ces lacs irréductibles. Inversement, le cercle, sur le premier tore, d'une demande vient ici se superposer dans l'autre tore, le tore ici support de l'autre, de l'autre imaginaire de la frustration, vient ici se superposer au cercle vide de ce tore, c'est à-dire remplir la fonction de montrer cette interversion, désir chez l'un, demande chez l'autre, demande de l'un, désir de l'autre, qui est le nœud où se coince toute la dialectique de la frustration. Cette

dépendance possible des deux topologies,

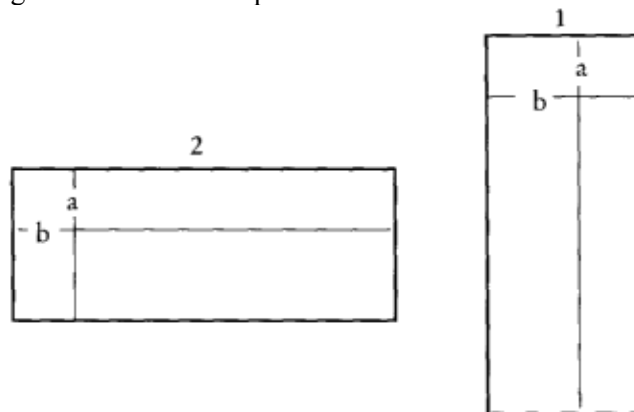
- 185 -

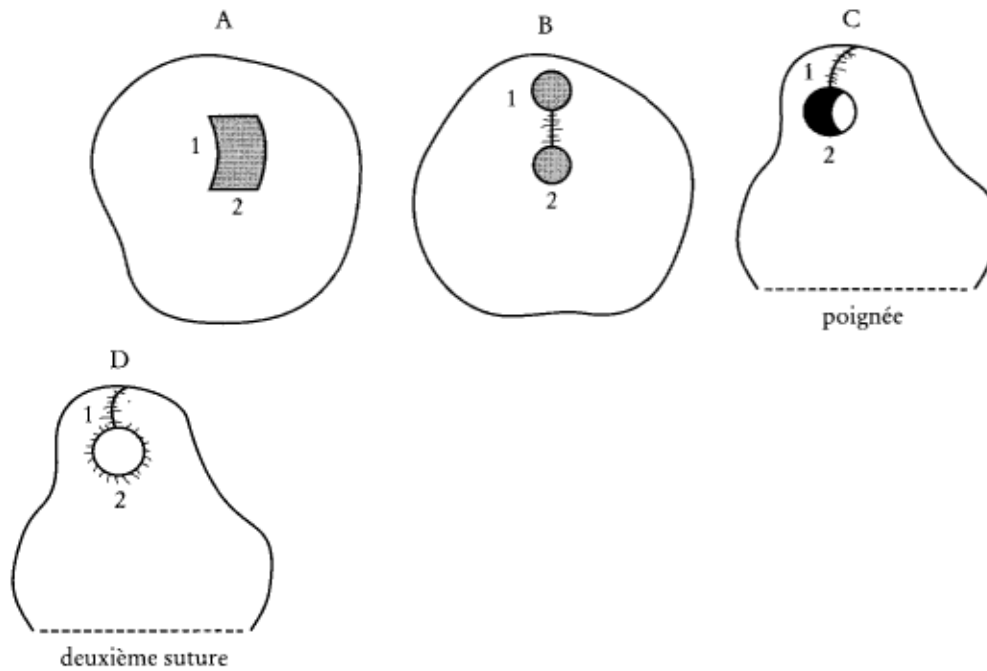


### *L'identification*

celle d'un tore à celle de l'autre, n'exprime en somme rien d'autre que ce qui est le but de notre schème en tant que nous le faisons supporter par le tore. C'est que si l'espace de l'intuition kantienne, je dirais doit, grâce au nouveau schème que nous introduisons, être mis entre parenthèses, annulé, *aufgehoben*, comme illusoire parce que l'extension topologique du tore nous le permet, à ne considérer que les propriétés de la surface, nous sommes sûrs du maintien, de la solidité si je puis dire, du volume du système sans avoir à recourir à l'intuition de la profondeur.

Ce qui, vous voyez, et ce que ceci image, c'est qu'à nous maintenir dans toute la mesure où nos habitudes intuitives nous le permettent, dans ces limites, il en résulte que puisqu'il ne s'agit entre les deux surfaces que d'une substitution par application biunivoque, encore qu'elle soit inversée, à savoir qu'une fois découpée ce sera dans ce sens sur l'une des surfaces et dans cet autre sur l'autre. Il n'en reste pas moins que ce que ceci rend sensible, c'est que du point de vue de l'espace exigé, ces deux espaces [surfaces], l'intérieure et l'extérieure, à partir du moment où nous nous refusons à leur donner substance autre que topologique, sont les mêmes. C'est ce que vous verrez exprimé dans la phrase [qui l'indique] déjà, dans le rapport de Rome, l'usage que je comptais pour vous en faire, à savoir que la propriété de l'anneau, en tant qu'il symbolise la fonction du sujet dans ses rapports à l'Autre, tient en ceci que l'espace de son intérieur et l'espace extérieur sont les mêmes. Le sujet à partir de là construit son espace extérieur sur le modèle d'irréductibilité de son espace intérieur. Mais ce que montre ce schéma, c'est avec évidence la carence de l'harmonie idéale qui pourrait être exigée de l'objet à la demande, de la demande à l'objet. Illusion qui est suffisamment démontrée par l'expérience, je pense, pour que nous ayons éprouvé le besoin de construire ce modèle nécessaire de leur nécessaire discordance. Nous en savons le ressort et, bien entendu, si j'ai l'air de n'avancer qu'à pas de lenteur, croyez-moi, aucune stagnation n'est de trop si nous voulons nous assurer des pas suivants. -186-





Ce que nous savons déjà et ce qu'il y a ici de représenté intuitivement, c'est que l'objet lui-même comme tel, en tant qu'objet du désir, est l'effet de l'impossibilité de l'Autre de répondre à la demande. C'est ce qui se voit ici manifestement dans ce sens qu'à ladite demande, quel que soit son désir, l'Autre ne saurait y suffire, qu'il laisse forcément à découvert la plus grande part de la structure. Autrement dit, que le sujet n'est pas enveloppé, comme on le croit, dans le tout, qu'au niveau du moins du sujet qui parle, *l'Umwelt* n'enveloppe pas son *Innenwelt*. Que s'il y avait quelque chose à faire pour imaginer le sujet par rapport à la sphère idéale, depuis toujours le modèle intuitif et mental de la structure d'un cosmos, ce serait plutôt que le sujet serait, si je puis me permettre pour vous de pousser, d'exploiter, mais vous verrez qu'il y a plus d'une façon de le faire, son image intuitive, cela serait de représenter le sujet par l'existence d'un trou dans ladite sphère, et son supplément par deux sutures. Supposons le sujet à constituer sur une sphère cosmique. La surface d'une sphère infinie, c'est un plan, le plan du tableau noir indéfiniment prolongé. Voilà le sujet, un trou quadrangulaire, comme la configuration générale de ma peau de tout à l'heure, mais cette fois-ci en négatif. Je couds un bord avec l'autre, mais avec cette condition que ce sont des bords opposés, que je laisse libres les deux autres bords. Il en résulte la figure suivante, à savoir, avec le vide comblé ici, deux trous qui restent dans la sphère de surface infinie. Il ne reste plus qu'à tirer sur chacun des bords de ces deux trous pour constituer le sujet à la surface infinie, comme constitué en somme par ce qui est toujours un tore, même s'il a une besace de rayon infini, à savoir une poignée émergeant à la surface -187-

### *L'identification*

d'un plan. Voilà ce que cela veut dire au maximum, la relation du sujet avec le grand Tout.

Nous verrons les applications que nous pouvons en faire.

Ce qui est important ici à saisir, c'est que, pour ce recouvrement de l'objet à la demande, si l'autre imaginaire [est] ainsi constitué, dans l'inversion des fonctions du cercle du désir avec celui de la demande, l'Autre, pour la satisfaction du désir du sujet doit être défini comme sans pouvoir. J'insiste sur ce sans, car avec lui émerge une nouvelle forme de la négation où s'indiquent à proprement parler les effets de la frustration. Sans est une négation mais pas n'importe laquelle, c'est une négation-liaison que matérialise bien, dans la langue anglaise, l'homologie conformiste des deux rapports des deux signifiants *within* et *without*. C'est une exclusion liée qui déjà en soi seule indique son renversement. Un pas de plus, faisons-le, c'est celui du pas sans. L'Autre, sans doute, s'introduit dans la perspective naïve du désir comme sans pouvoir, mais, essentiellement, ce qui le lie à la structure du désir, c'est le pas sans, il n'est pas non plus sans pouvoir. C'est pourquoi cet Autre, que nous avons introduit en tant qu'en somme métaphore du trait unaire, c'est-à-dire de ce que nous trouvons à son niveau et qu'il remplace, dans une régression infinie, puisqu'il est le lieu où se succèdent ces un tous différents les uns des autres dont le sujet n'est que la métonymie, cet Autre comme un, et le jeu de mots fait partie de la formule que j'emploie ici pour définir le mode sous lequel je l'ai introduit, se retrouve, une fois bouclée la nécessité des effets de la frustration imaginaire, comme ayant cette valeur unique, car lui seul n'est pas sans, pas sans pouvoir, il est à l'origine possible du désir posé comme condition, même si cette condition reste en suspens. Pour cela, il est comme pas un, il donne au -1 du sujet une autre fonction qui s'incarne d'abord dans cette dimension que ce comme vous situe assez comme étant celle de la métaphore. C'est à son niveau, au niveau du comme pas un et de tout ce qui va lui rester dans la suite suspendu comme ce que j'ai appelé la conditionnalité absolue du désir, que nous aurons affaire la prochaine fois, c'est-à-dire, au niveau du troisième terme, de l'introduction de l'acte de désir comme tel, de ses rapports au sujet d'une part, à la racine de ce pouvoir, à la réarticulation des temps de ce pouvoir, pour autant que, vous le voyez, il va me falloir revenir en arrière sur le pas possible pour marquer le chemin qui a été accompli dans l'introduction des termes pouvoir et sans pouvoir. C'est dans la mesure où nous aurons à poursuivre cette dialectique la prochaine fois que je m'arrête ici aujourd'hui.

Je vous ai laissés la dernière fois au niveau de cet embrassement symbolique des deux tores où s'incarne imaginairement le rapport d'interversion si l'on peut dire, vécu par le névrosé, dans la mesure sensible, clinique, où nous voyons qu'apparemment au moins c'est dans une dépendance de la demande de l'Autre qu'il essaie de fonder, d'instituer son désir. Bien sûr, il y a là quelque chose de fondé dans cette structure que nous appelons la structure du sujet en tant qu'il parle, qui est celle pour laquelle nous fomentons pour vous cette topologie du tore que nous croyons très fondamentale. Il a la fonction de ce qu'on appelle ailleurs en topologie le groupe fondamental, et après tout, ce sera la question à quoi il faudra que nous indiquions une réponse. J'espère que cette réponse, au moment où il faudra la donner, sera vraiment surabondamment déjà dessinée. Pourquoi, si c'est là la structure fondamentale, a-t-elle été de si longtemps et de toujours si profondément méconnue par la pensée philosophique ? Pourquoi si c'est ainsi, l'autre topologie, celle de la sphère, qui traditionnellement paraît dominer toute l'élaboration de la pensée concernant son rapport à la chose ?

Reprenons les choses où nous les avons laissées la dernière fois, et où je vous indiquai ce qui est impliqué dans notre expérience même, il y a dans ce nœud avec l'Autre, pour autant qu'il nous est offert comme une première approximation sensible, peut-être trop facile, nous verrons qu'il l'est, assurément, il y a dans ce nœud avec l'Autre, tel qu'il est ici imagé, un rapport de leurre. Retournons ici à l'actuel, à l'articulé de ce rapport à l'Autre. Nous le connaissons. Comment ne le connaîtrions-nous pas, quand nous sommes chaque jour le support même de sa pression dans l'analyse et que le sujet névrosé, à qui nous -189-

### *L'identification*

avons affaire fondamentalement, devant nous se présente comme exigeant de nous la réponse, ceci même si nous lui enseignons le prix qu'il y a, cette réponse, à la suspendre. La réponse sur quoi ? C'est bien là ce qui justifie notre schéma pour autant qu'il nous montre, l'un à l'autre se substituant, désir et demande, c'est justement que la réponse, c'est sur son désir et sur sa satisfaction.

Ce sans doute à quoi aujourd'hui je serai à peu près certainement limité par le temps qui m'est donné, c'est à bien articuler à quelles coordonnées se suspend cette demande faite à l'Autre, cette demande de réponse, laquelle spécifie dans sa raison vraie, sa raison dernière, auprès de quoi toute approximation est insuffisante, celle qui dans Freud s'épingle comme *versagen*, la *Versagung*, le dédit, ou encore la trompeuse parole, la rupture de promesse, à la limite la vanitas, à la limite de la mauvaise parole, et l'ambiguïté, ici je vous la rappelle, qui unit le terme blasphème à ce qu'il a donné à travers toutes sortes de transformations, d'ailleurs en elles-mêmes bien jolies à suivre, le blâme. je n'irai pas plus loin dans cette voie. Le rapport essentiel de la frustration à laquelle nous avons affaire à la parole, est le point à soutenir, à maintenir toujours radical, faute de quoi notre concept de la frustration se dégrade, elle dégénère jusqu'à se réduire au défaut de gratification concernant ce qui au dernier terme ne peut plus être conçu que comme le besoin. Or il est impossible de ne pas rappeler ce que le génie de Freud nous avère originellement quant à la fonction du désir, ce dont il est parti dans ses premiers pas, laissons de côté les lettres à Fliess, commençons à *la Science des rêves* et n'oublions pas que *Totem et tabou* était son livre préféré, lequel génie de Freud nous avère, est ceci que le désir est foncièrement, radicalement structuré par ce nœud qui s'appelle l'Œdipe, et d'où il est impossible d'éliminer ce nœud interne qui est ce que j'essaie de soutenir devant vous par ces figures, ce nœud interne qui s'appelle l'Œdipe en tant qu'il est essentiellement quoi ? Il est essentiellement ceci, un rapport entre une demande qui prend une valeur si privilégiée qu'elle devient le commandement absolu, la loi, et un désir, lequel est le désir de l'Autre, de l'Autre dont il s'agit dans l'Œdipe. Cette demande s'articule ainsi: tu ne désireras pas celle qui a été mon désir. Or c'est ceci qui fonde en sa structure l'essentiel, le départ de la vérité freudienne. Et c'est là, c'est à partir de là que tout désir possible est en quelque sorte obligé à cette sorte de détour irréductible, ce quelque chose de semblable à l'impossibilité dans le tore de la réduction du lacs sur certains cercles, qui fait que le désir doit inclure en lui ce vide, ce trou interne spécifié dans ce rapport à la Loi originelle. N'oublions pas que les pas, pour fonder ce rapport premier autour de quoi - nous ne l'oublions que trop - sont pour Freud articulables, et seulement par là, toutes les -190-

*Leçon du 21 mars 1962*

*Liebesbedingungen*, toutes les déterminations de l'amour, n'oublions pas les pas que dans la dialectique freudienne ceci exige, c'est dans ce rapport à l'Autre, le père tué, au-delà de ce trépas du meurtre originel, que se constitue cette forme suprême de l'amour. C'est le paradoxe, non du tout dissimulé, même s'il est élidé par ce voile aux yeux qui semble ici toujours accompagner de Freud la lecture. Ce temps est inéliminable, qu'après le meurtre du père surgit pour lui-même, si ceci ne nous est pas suffisamment expliqué, c'est assez pour que nous en retenions le temps comme essentiel dans ce qu'on peut appeler la structure mythique de l'Œdipe, cet amour suprême pour le père, lequel fait justement de ce trépas du meurtre originel la condition de sa présence désormais absolue. La mort en somme, jouant ce rôle, se manifestait comme pouvant seule le fixer dans cette sorte de réalité, sans doute la seule comme absolument perdurable, d'être comme absent. Il n'y a nulle autre source à l'absoluité du commandement originel.

Voilà où se constitue le champ commun dans lequel s'institue l'objet du désir, dans la position sans doute que nous lui connaissons déjà comme nécessaire au seul niveau imaginaire, à savoir une position tierce. La seule dialectique du rapport à l'autre en tant que transitif, dans le rapport imaginaire du stade du miroir, vous avait déjà appris qu'il constituait l'objet de l'intérêt humain comme lié à son semblable, l'objet *a ici* par rapport à cette image qui l'inclut, qui est l'image de l'autre au niveau du stade du miroir *i (a)*. Mais cet intérêt n'est en quelque sorte qu'une forme, il est l'objet de cet intérêt neutre autour de quoi même toute la dialectique de l'enquête de monsieur Piaget peut s'ordonner, en mettant au premier plan ce rapport qu'il appelle de réciprocité, qu'il croit pouvoir conjoindre à une formule radicale du rapport logique. C'est de cette équivalence, de cette identification à l'autre comme imaginaire que la ternarité du surgissement de l'objet s'institue. Ce n'est qu'une structure insuffisante, partielle, et donc que nous devons retrouver, au terme, comme déductive de l'institution de l'objet du désir au niveau où, ici et aujourd'hui, je l'articule pour vous. Le rapport à l'Autre n'est point ce rapport imaginaire fondé sur la spécificité de la forme générique, puisque ce rapport à l'Autre y est spécifié par la demande, en tant qu'elle fait surgir de cet Autre, qui est l'Autre avec un grand A, son essentialité si je puis dire, dans la constitution du sujet, ou, pour reprendre la forme qu'on donne toujours au verbe inter-esser, son inter-essentialité au sujet. Le champ dont il s'agit ne saurait donc d'aucune façon être réduit au champ du besoin et de l'objet qui pour la rivalité de ses semblables peut à la limite s'imposer, car ce sera là la pente où nous irons trouver notre recours pour -191-

### *L'identification*

la rivalité dernière, s'imposer comme objet de subsistance pour l'organisme. Cet autre champ, que nous définissons et pour lequel est faite notre image du tore, est un autre champ, un champ de signifiant, champ de connotation de la présence et de l'absence, et où l'objet n'est plus objet de subsistance, mais d'ex-sistence du sujet.

Pour venir à le démontrer, il s'agit bien au dernier terme d'une certaine place d'ex-sistence du sujet nécessaire, et que c'est là la fonction à quoi est élevé, amené le *petit a* de la rivalité première, nous avons devant nous le chemin qui nous reste à parcourir, de ce sommet où je vous ai amenés la dernière fois de la dominance de l'autre dans l'institution du rapport frustrant. La seconde partie du chemin doit nous mener de la frustration à ce rapport à définir, ce qui constitue comme tel le sujet dans le désir, et vous savez que c'est là seulement que nous pourrions convenablement articuler la castration. Nous ne saurons donc au dernier terme ce que veut dire cette place d'ex-sistence que quand ce chemin sera achevé.

Dès maintenant nous pouvons, nous devons même rappeler, mais rappeler ici au philosophe le moins introduit à notre expérience, ce point singulier, à le voir si souvent se dérober à son propre discours. C'est qu'il y a bien une question, à savoir, ce pourquoi il faut que le sujet soit représenté, et j'entends au sens freudien, représenté par un représentant représentatif, comme exclu du champ même où il a à agir dans des rapports disons lewiniens avec les autres comme individus, qu'il faut, au niveau de la structure, que nous arrivions à rendre compte de pourquoi il est nécessaire qu'il soit représenté quelque part comme exclu de ce champ pour y intervenir, dans ce champ même. Car après tout, tous les raisonnements où nous entraîne le psychosociologue dans sa définition de ce que j'ai appelé tout à l'heure un champ lewinien, ne se présentent jamais qu'avec une parfaite élision de cette nécessité que le sujet soit, disons, en deux endroits topologiquement définis, à savoir dans ce champ mais aussi essentiellement exclu de ce champ, et qu'il arrive à articuler quelque chose, et quelque chose qui se tient. Tout ce qui, dans une pensée de la conduite de l'homme comme observable, arrive à se définir comme apprentissage, et à la limite objectivation de l'apprentissage, c'est-à-dire montage, forme un discours qui se tient, et qui jusqu'à un certain point rend compte d'une foule de choses, sauf de ceci, qu'effectivement le sujet fonctionne non pas avec cet emploi simple, si je puis dire, mais dans un double emploi, lequel vaut tout de même qu'on s'y arrête et que, si fuyant qu'il se présente à nous, il est sensible de tellement de façons qu'il suffit, si je puis dire, de se pencher pour en ramasser les preuves. Ce n'est point autre chose que j'essaie de vous faire sentir, chaque fois par exemple qu'incidemment je ramène les pièges de la double négation, -192-



*Leçon du 21 mars 1962*

et que *le je ne sache pas que le veuille* n'est pas entendu de la même façon je pense, que *je sais que je ne veux pas*.

Réfléchissez sur ces petits problèmes jamais épuisés, car les logiciens de la langue s'y exercent, et leurs balbutiements sont là plus qu'instructifs, qu'aussi souvent qu'il y aura des paroles qui coulent, et même des écrivains qui laissent fluer les choses au bout de leur plume comme elles se parlent, on dira à quelqu'un - j'ai déjà insisté, mais on ne saurait trop y revenir - vous *n'êtes pas sans ignorer* pour lui dire vous *savez bien, tout de même!*

Le double plan sur lequel joue ceci est que cela va de soi que quelqu'un écrive comme cela, et que c'est arrivé. Cela m'a été rappelé récemment dans un de ces textes de Prévert, de quoi Gide s'étonnait: « Est-ce qu'il a voulu se moquer, ou sait-il bien ce qu'il écrit ? » Il n'a pas voulu se moquer, ça lui a coulé de la plume. Et toute la critique des logiciens ne fera pas qu'il nous advienne, pour peu que nous soyons engagés dans un véritable dialogue avec quelqu'un, à savoir qu'il s'agisse, d'une façon quelconque, d'une certaine condition essentielle à nos rapports avec lui, qui est celle à laquelle je pense arriver tout à l'heure, qu'il est essentiel que quelque chose entre nous s'institue comme ignorance, que je glisserai à lui dire, si savant et si puriste que je sois vous *n'êtes pas sans ignorer*. Le même jour où je vous en parlai ici, je me suis détourné de citer ce que je venais de lire dans *Le Canard Enchaîné*, à la fin d'un de ces morceaux de bravoure qui se poursuivent sous la signature d'André Ribaud, avec pour titre « La Cour » « Il ne faut pas se décombattre », dans un style pseudo saint-simonien, de même que Balzac écrivait une langue du XVI<sup>e</sup> siècle entièrement inventée par lui, « de quelque défiance des rois ». Vous comprenez parfaitement ce que cela veut dire. Essayez de l'analyser logiquement, et vous voyez que cela dit exactement le contraire de ce que vous comprenez, et vous êtes naturellement tout à fait en droit de comprendre ce que vous comprenez, parce que c'est dans la structure du sujet. Le fait que les deux négations qui ici se superposent, non seulement ne s'annulent pas, mais bien effectivement se soutiennent, tient au fait d'une duplicité topologique qui fait que il *ne faut pas se décombattre* ne se dise pas sur le même plan, si je puis dire, où s'institue le *quelque défiance des rois*. L'énonciation et l'énoncé, comme toujours, sont parfaitement séparables, mais ici leur béance éclate.

Si le tore comme tel peut nous servir, vous le verrez, de pont, s'avère déjà suffisant à nous montrer en quoi consiste, une fois passé dans le monde ce dédoublement, cette ambiguïté du sujet, n'est-il pas bon aussi bien à cet endroit de nous arrêter sur ceci qu'elle comporte d'évidence cette topologie, et tout d'abord dans

-193-

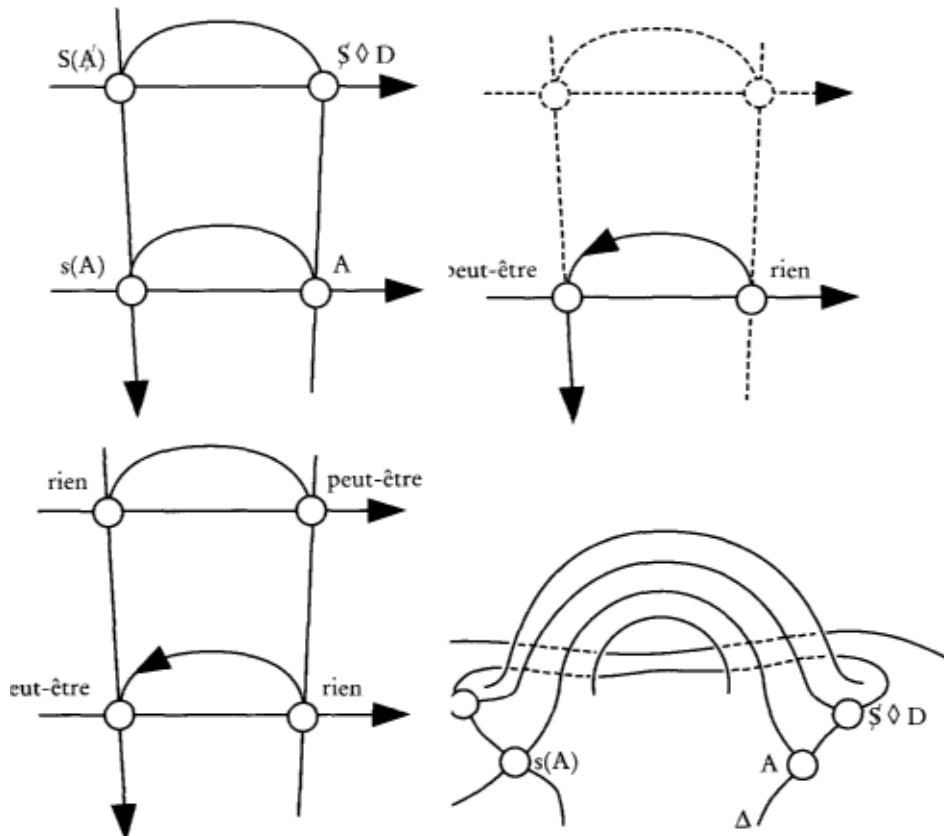
### *L'identification*

notre plus simple expérience,) e veux dire celle du sujet ? Quand nous parlons de l'engagement, est-il besoin de grands détours, de ceux qu'ici je vous fais franchir pour les besoins de notre cause, est-il besoin de grands détours aux moins initiés pour évoquer ceci, que s'engager implique déjà en soi l'image du couloir, l'image de l'entrée et de la sortie, et jusqu'à un certain point l'image de l'issue derrière soi fermée, et que c'est bien dans ce rapport à ce fermer l'issue que le dernier terme de l'image de l'engagement se révèle ? En faut-il beaucoup plus ? Et toute la littérature qui culmine dans l'œuvre de Kafka peut nous faire apercevoir qu'il suffit de retourner ce que, paraît-il, la dernière fois, je n'ai pas assez imagé en vous montrant cette forme particulière du tore sous la forme de la poignée dégagee d'un plan, le plan ne présentant ici que le cas particulier d'une sphère infinie élargissant un côté du tore. Il suffit de faire basculer cette image, de la présenter le ventre en l'air et comme le champ terrestre où nous nous ébattons, pour nous montrer la raison même où l'homme se présente à nous comme ce qu'il fut, et peut-être ce qu'il reste, un animal de terrier, un animal de tore. Toutes ces architectures ne sont tout de même pas sans quelque chose qui doive nous retenir pour leurs affinités avec quelque chose qui doit bien aller plus loin que la simple satisfaction d'un besoin, pour une analogie dont il saute aux yeux qu'elle est irréductible, impossible à exclure de tout ce qui s'appelle pour lui intérieur et extérieur, et que l'un et l'autre débouchent l'un sur l'autre et se commandent, ce que j'ai appelé tout à l'heure le couloir, la galerie, le sous-terrain. Mémoires écrits du sous-terrain, intitulé Dostoïevski, ce point extrême où il scande la palpitation de sa question dernière. Est-ce là quelque chose qui s'épuise dans la notion d'instrument socialement utilisable ? Bien sûr, comme nos deux tores, la fonction de l'agglomérat social et son rapport aux voies, en tant que leur anastomose simule quelque chose qui existe au plus intime de l'organisme, est pour nous un objet préfiguré d'interrogation. Ce n'est pas notre privilège, la fourmi et le termite le connaissent, mais le blaireau dont nous parle Kafka, dans son terrier n'est pas précisément, lui, un animal sociable. Que veut dire ce rappel ? Si ce n'est, pour nous, au point où nous avons à nous avancer, que si ce rapport de structure est si naturel, qu'à condition d'y penser nous trouvions partout, et fort loin enfoncées, ses racines dans la structure des choses, le fait que, quand il s'agit que la pensée s'organise, le rapport du sujet au monde, elle le méconnaisse au cours des âges si abondamment, pose justement la question de savoir pourquoi il y a là, si loin poussé, refoulement, disons à tout le moins, méconnaissance.

Ceci nous ramène à notre départ qui est celui du rapport à l'Autre, en tant que je l'ai appelé, fondé sur quelque leurre qu'il s'agit maintenant d'articuler -194-

Leçon du 21 mars 1962

bien ailleurs que ce rapport naturel, puisque aussi bien nous voyons combien à la pensée il se dérobe, combien la pensée le refuse. C'est d'ailleurs qu'il nous faut partir, et de la position de la question à l'Autre, de la question sur son désir et sa satisfaction. S'il y a leurre il doit tenir quelque part à ce que j'ai appelé tout à l'heure la duplicité radicale de la position du sujet. Et c'est ce que je voudrais vous faire sentir au niveau propre alors du signifiant en tant qu'il se spécifie de la duplicité de la position subjective, et un instant vous demander de me suivre sur quelque chose qui s'appelle au dernier terme la différence pour laquelle le graphe auquel je vous ai tenu pendant un certain temps de mon discours attachés, est à proprement parler, forgé. Cette différence s'appelle différence entre le message et la question. Ce graphe qui s'inscrirait si bien ici Dans la béance même par où le sujet se raccorde doublement au plan du discours universel, je vais y inscrire aujourd'hui les quatre points de concours qui sont ceux que vous



### *L'identification*

connaissiez, A, s (A) la signification du message en tant que c'est du retour venant de l'Autre du signifiant qui y réside, ici \$ ◇ D le rapport du sujet à la demande en tant que s'y spécifie la pulsion, ici le S (A) le signifiant de l'Autre, en tant que l'Autre au dernier terme ne peut se formaliser, se significantiser que comme marqué lui-même par le signifiant, autrement dit en tant qu'il nous impose la renonciation à tout métalangage. La béance qu'il s'agit ici d'articuler se suspend tout entière en la forme où, au dernier terme, cette demande à l'Autre de répondre, alterne, se balance en une suite de retours entre le *rien peut-être* et le *peut-être rien*. C'est ici un message. Il s'ouvre sur ce qui nous est apparu comme l'ouverture constituée par l'entrée d'un sujet dans le Réel. Nous sommes ici en rapport avec l'élaboration la plus certaine du terme de possibilité, *Möglichkeit*. Ce n'est pas du côté de la chose qu'est le possible, mais du côté du sujet. Le message s'ouvre sur le terme de l'éventualité constituée par une attente dans la situation constituante du désir, telle que nous tentons ici de la serrer. Peut-être, la possibilité est antérieure à ce nominatif rien qui, à l'extrême, prend valeur de substitut de la positivité. C'est un point, et un point c'est tout. La place du trait unaire est là réservée dans le vide qui peut répondre à l'attente du désir. C'est tout autre chose que la question en tant qu'elle s'articule *rien peut-être* ? Que le peut-être, au niveau de la demande « qu'est-ce que je veux ? », parlant à l'Autre, que le peut-être qui vient ici en position homologique à ce qui au niveau du message constituait la réponse éventuelle. *Peut-être rien*, c'est la première formulation du message. *Peut-être rien*, ce peut être une réponse, mais est-ce la réponse à la question *rien peut-être* ? Justement pas ! Ici, l'énonciatif rien, comme posant la possibilité du non lieu de conclure, d'abord, comme antérieur à la cote d'existence, à la puissance d'être, cet énonciatif au niveau de la question prend toute sa valeur d'une substantivation du néant de la question elle-même. La phrase *rien peut-être* s'ouvre, elle, sur la probabilité que rien ne la détermine comme question, que rien ne soit déterminé du tout, qu'il reste possible que rien ne soit sûr, qu'il est possible qu'on ne puisse pas conclure, si ce n'est par le recours à l'antériorité infinie du procès kafkaïen, qu'il y ait pure subsistance de la question avec l'impossibilité de conclure. Seule l'éventualité du Réel permet de déterminer quelque chose, et la nomination du néant de la pure subsistance de la question, voilà ce à quoi, au niveau de la question elle-même, nous avons affaire. Peut-être rien pouvait être au niveau du message une réponse, mais le message n'était justement pas une question. *Rien peut-être* ?, au niveau de la question, ne donne qu'une métaphore, à savoir, la puissance d'être est de l'au-delà. Toute éventualité y a disparu déjà, et toute subjectivité aussi. -196-

*Leçon du 21 mars 1962*

Il n'y a qu'effet de sens, renvoi du sens au sens à l'infini, à ceci près que, pour nous analystes, nous nous sommes habitués par expérience à structurer ce renvoi sur deux plans et que c'est cela qui change tout, à savoir que la métaphore pour nous est condensation, ce qui veut dire deux chaînes et qu'elle fait, la métaphore, son apparition de façon inattendue au beau milieu du message, qu'elle devient aussi message au milieu de la question, que la question famille commence à s'articuler et que surgit au beau milieu le million du millionnaire, que l'irruption de la question dans le message se fait en ceci qu'il nous est révélé que le message se manifeste au beau milieu de la question, qu'il se fait jour sur le chemin où nous sommes appelés à la vérité, que c'est à travers notre question de vérité, j'entends, la question même, et non pas dans la réponse à la question, que le message se fait jour. C'est donc en ce point précis, précieux pour l'articulation de la différence de l'énonciation à l'énoncé, qu'il nous fallait un instant nous arrêter. Cette possibilité du rien, si elle n'est pas préservée, c'est ce qui nous empêche de voir, malgré cette omniprésence qui est au principe de toute articulation possible proprement subjective, cette béance, qui est également très précisément incarnée dans le passage du signe au signifiant, où nous voyons apparaître ce qu'est ce qui distingue le sujet dans cette différence.

Est-il signe en fin de compte, lui, ou signifiant ? Signe. Signe de quoi ? Il est justement le signe de rien. Si le signifiant se définit comme représentant le sujet auprès d'un autre signifiant, renvoi indéfini des sens, et si ceci signifie quelque chose, c'est parce que le signifiant signifie auprès de l'autre signifiant cette chose privilégiée qu'est le sujet en tant que rien. C'est ici que notre expérience nous permet de mettre en relief la nécessité de la voie par où se supporte aucune réalité dans la structure identifiable en tant qu'elle est celle qui nous permet de poursuivre notre expérience. L'Autre ne répond donc rien, si ce n'est que rien n'est sûr, mais ceci n'a qu'un sens, c'est qu'il y a quelque chose dont il ne veut rien savoir, et très précisément de cette question. A ce niveau, l'impuissance de l'Autre s'enracine dans un impossible, qui est bien le même, sur la voie duquel nous avait déjà conduit la question du sujet. Pas possible était ce vide où venait surgir dans sa valeur divisante le trait unaire. Ici nous voyons cet impossible prendre corps, et conjoindre ce que nous avons vu tout à l'heure être défini par Freud de la constitution du désir dans l'interdiction originelle. L'impuissance de l'Autre à répondre tient à une impasse, et cette impasse, nous la connaissons, s'appelle la limitation de son savoir. Il ne savait pas qu'il était mort, qu'il n'est parvenu à cette absoluité de l'Autre que par la mort non acceptée mais subie, et subie par le désir du sujet. Cela, le sujet le sait si je puis dire, que l'Autre ne doive

-197-

### *L'identification*

pas le savoir, que l'Autre demande à ne pas savoir. C'est là la part privilégiée dans ces deux demandes non confondues, celle du sujet et celle de l'Autre, c'est que justement le désir se définit comme l'intersection de ce qui dans les deux demandes est à ne pas dire. C'est seulement à partir de là que se libèrent les demandes formulables partout ailleurs que dans le champ du désir.

Le désir ainsi se constitue d'abord, de sa nature, comme ce qui est caché à l'Autre par structure. C'est l'impossible à l'Autre justement qui devient le désir du sujet. Le désir se constitue comme la partie de la demande qui est cachée à l'Autre. Cet Autre qui ne garantit rien, justement en tant qu'Autre, en tant que lieu de la parole, c'est là qu'il prend son incidence édifiancée, il devient le voile, la couverture, le principe d'occultation de la place même du désir, et c'est là que l'objet va se mettre à couvert. Que s'il y a une existence qui se constitue d'abord, c'est celle-là, et qu'elle se substitue à l'existence du sujet lui-même, puisque le sujet, en tant que suspendu à l'Autre, reste également suspendu à ceci que du côté de l'Autre rien n'est sûr, sauf justement qu'il cache, qu'il couvre quelque chose qui est cet objet, cet objet qui n'est encore peut-être rien en tant qu'il va devenir l'objet du désir.

L'objet du désir existe comme ce rien même dont l'Autre ne peut savoir que c'est tout ce en quoi il consiste. Ce rien en tant que caché à l'Autre prend consistance, il devient l'enveloppe de tout objet devant quoi la question même du sujet s'arrête, pour autant que le sujet alors ne devient plus qu'imaginaire. La demande est libérée de la demande de l'Autre dans la mesure où le sujet exclut ce non-savoir de l'Autre. Mais il y a deux formes possibles d'exclusion. Je m'en lave les mains de ce que vous savez ou de ce que vous ne savez pas, et j'agis. Vous n'êtes pas sans ignorer veut dire à quel point je m'en moque que vous sachiez ou que vous ne sachiez pas. Mais il y a aussi l'autre façon, il faut absolument que vous sachiez, et c'est la voie que choisit le névrosé, et c'est pour cela qu'il est si je puis dire, désigné d'avance comme victime. La bonne façon pour le névrosé de résoudre le problème de ce champ du désir en tant que constitué par ce champ central des demandes, qui justement se recourent et pour ça doivent être exclues, c'est que lui, il trouve que la bonne façon c'est que vous sachiez. S'il n'en était pas ainsi, il ne ferait pas de psychanalyse.

Qu'est-ce que fait l'Homme aux Rats en se levant la nuit comme Théodore ? Il se traîne en savates vers le couloir pour ouvrir la porte au fantôme de son père mort pour lui montrer quoi ? Qu'il est en train de bander. Est-ce que ce n'est pas là la révélation d'une conduite fondamentale ? Le névrosé veut que, faute de pouvoir, puisqu'il s'avère que l'Autre ne peut rien, à tout le moins il sache. Je vous ai parlé tout à l'heure d'engagement; le névrosé, contrairement à ce qu'on

*Leçon du 21 mars 1962*

croît, est quelqu'un qui s'engage comme sujet. Il se ferme à l'issue double du message et de la question, il se met lui-même en balance pour trancher entre le rien peut-être et le peut-être rien, il se pose comme réel en face de l'Autre, c'est-à-dire comme impossible. Sans doute ceci vous apparaîtra mieux de savoir comment ça se produit. Ce n'est pas pour rien qu'aujourd'hui j'ai fait surgir cette image du Théodore freudien dans son exhibition nocturne et fantasmatique, c'est qu'il y a bien quelque medium, et pour mieux dire, quelque instrument à cette incroyable transmutation de l'objet du désir à l'existence du sujet, et que c'est justement le phallus. Mais ceci est réservé pour notre prochain propos. Aujourd'hui je constate simplement que, phallus ou pas, le névrosé arrive dans le champ comme ce qui, du réel, se spécifie comme impossible.

Ça n'est pas exhaustif, car, cette définition, nous ne pourrions pas l'appliquer à la phobie. Nous ne pourrions le faire que la prochaine fois, mais nous pouvons très bien l'appliquer à l'obsessionnel. Vous ne comprendrez rien à l'obsessionnel si vous ne vous souvenez pas de cette dimension qu'il incarne, lui l'obsessionnel, en ceci qu'il est de trop, c'est sa forme de l'impossible à lui, et que dès qu'il essaie de sortir de sa position embusquée d'objet caché, il faut qu'il soit l'objet de nulle part. D'où cette espèce d'avidité presque féroce chez l'obsessionnel, d'être celui qui est partout pour n'être justement nulle part. Le goût d'ubiquité de l'obsessionnel est bien connu, et faute de le repérer vous ne comprendrez rien à la plupart de ses comportements. La moindre des choses, puisqu'il ne peut pas être partout, c'est d'être en tous les cas en plusieurs endroits à la fois, c'est-à-dire qu'en tout cas nulle part on ne puisse le saisir. L'hystérique a un autre mode, qui est le même bien sûr puisque la racine de celui-ci, quoique moins facile, moins immédiat à comprendre.

L'hystérique aussi peut se poser comme réel en tant qu'impossible, alors son truc, c'est que cet impossible subsistera si l'Autre l'admet comme signe. L'hystérique se pose comme signe de quelque chose à quoi l'Autre pourrait croire, mais pour constituer ce signe elle est bien réelle, et il faut à tout prix que ce signe s'impose et marque l'Autre.

Voici donc où aboutit cette structure, cette dialectique fondamentale, tout entière reposant sur la défaillance dernière de l'Autre en tant que garantie du sûr. La réalité du désir s'y institue et y prend place par l'intermédiaire de quelque chose dont nous ne signalerons jamais assez le paradoxe, la dimension du caché, c'est-à-dire la dimension qui est bien la plus contradictoire que l'esprit puisse construire dès qu'il s'agit de la vérité. Quoi de plus naturel que l'introduction de ce champ de la vérité si ce n'est la position d'un Autre omniscient? Au point –199–

### *L'identification*

que le philosophe le plus aigu, le plus acéré, ne peut faire tenir la dimension même de la vérité, qu'à supposer que c'est cette science de celui qui sait tout qui lui permet de se soutenir. Et pourtant rien de la réalité de l'homme, rien de ce qu'il quête ni de ce qu'il suit ne se soutient que de cette dimension du caché, en tant que c'est elle qui infère la garantie qu'il y a un objet bien existant, et qu'elle donne par réflexion cette dimension du caché. En fin de compte c'est elle qui donne sa seule consistance à cette autre problématique, la source de toute foi, et de la foi en Dieu éminemment, est bien ceci que nous nous déplaçons dans la dimension même de ce que, bien que le miracle de ce qu'il doit tout savoir lui donne en somme toute sa subsistance, nous agissons comme si toujours, les neuf dixièmes de nos intentions, il n'en savait rien. Pas un mot à la Reine mère, tel est le principe sur lequel toute constitution subjective se déploie et se déplace.

Est-ce qu'il n'est pas possible que se conçoive une conduite à la mesure de ce véritable statut du désir, et est-ce qu'il est même possible que nous ne nous apercevions pas que rien, pas un pas de notre conduite éthique ne peut, malgré l'apparence, malgré le bavardage séculaire du moraliste, se soutenir sans un repérage exact de la fonction du désir ? Est-il possible que nous nous contentions d'exemples aussi dérisoires que celui de Kant quand, pour nous révéler la dimension irréductible de la raison pratique, il nous donne comme exemple que l'honnête homme, même au comble du bonheur, ne sera pas sans au moins un instant mettre en balance qu'il renonce à ce bonheur pour ne pas porter contre l'innocence un faux témoignage au bénéfice du tyran ? Exemple absurde, car à l'époque où nous vivons, mais aussi bien à celle de Kant, est-ce que la question n'est pas tout à fait ailleurs ? Car le juste va balancer, oui, à savoir si pour préserver sa famille il doit porter ou non un faux témoignage. Mais qu'est-ce que cela veut dire ? Est-ce que cela veut dire que, s'il donne prise par là à la haine du tyran contre l'innocent, il pourrait porter un vrai témoignage, dénoncer son petit copain comme juif quand il l'est vraiment ? Est-ce que ce n'est pas là que commence la dimension morale, qui n'est pas de savoir quel devoir nous devons remplir ou non vis-à-vis de la vérité, ni si notre conduite tombe ou non sous le coup de la règle universelle, mais si nous devons ou non satisfaire au désir du tyran ? Là est la balance éthique à proprement parler, et c'est à ce niveau que, sans faire intervenir aucun dramatisme externe, nous n'en avons pas besoin, nous avons aussi affaire à ce qui, au terme de l'analyse, reste suspendu à l'Autre. C'est pour autant que la mesure du désir inconscient, au terme de l'analyse, reste encore impliquée dans ce lieu de l'Autre que nous incarnons comme analystes, que Freud au terme de son œuvre peut marquer comme irréductible le complexe –200–

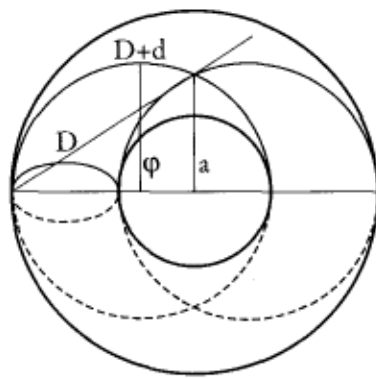


*Leçon du 21 mars 1962*

de castration, comme par le sujet inassumable. Ceci je l'articulerai la prochaine fois, me faisant fort de vous laisser à tout le moins entrevoir qu'une juste définition de la fonction du fantasme et de son assumption par le sujet nous permet peut-être d'aller plus loin dans la réduction de ce qui est apparu jusqu'ici à l'expérience comme une frustration dernière.



À quoi nous sert la topologie de cette surface, de cette surface appelée tore, pour autant que son inflexion constituante, ce qui nécessite ces tours et ces retours, est ce qui peut nous suggérer le mieux la loi à laquelle le sujet est soumis, dans le processus de l'identification ? Ceci bien sûr ne pourra finalement nous apparaître que quand nous aurons effectivement fait le tour de tout ce qu'il représente, et jusqu'à quel point il convient à la dialectique propre au sujet en tant qu'elle est dialectique de l'identification. A titre donc de repère, et pour que quand je mettrai en valeur tel ou tel point, que j'accentuerai tel relief, vous enregistriez, si je puis dire, à chaque instant le degré d'orientation, le degré de pertinence par rapport à un certain but à atteindre, de ce qu'à cet instant j'avancerai, je vous dirai qu'à la limite ce qui peut s'inscrire sur ce tore, pour autant que cela peut nous servir, va à peu près se symboliser ainsi, que cette forme, ces cercles dessinés, ces lettres attenantes à chacun de ces cercles, vont nous le désigner à l'instant. Le tore, sans doute, paraît avoir une valeur privilégiée. Ne croyez pas que ce soit la seule forme de surface non sphérique qui soit capable de nous intéresser. Je ne saurais trop encourager ceux qui ont pour cela quelque penchant, quelque facilité, à se rapporter à ce qu'on appelle topologie algébrique, et aux



### *L'identification*

formes qu'elle vous propose dans ce quelque chose qui, si vous le voulez, par rapport à la géométrie classique, celle que vous gardez inscrite au fond de vos culottes du fait de votre passage dans l'enseignement secondaire, se présente exactement dans l'analogie de ce que j'essaie de vous faire sur le plan symbolique, ce que j'ai appelé une logique élastique, une logique souple. Cela, c'est encore plus manifeste pour la géométrie dont il s'agit, car la géométrie dont il s'agit dans la topologie algébrique se présente elle-même comme la géométrie des figures qui sont en caoutchouc. Il est possible que les auteurs fassent intervenir ce caoutchouc, ce rubber comme on dit en anglais, pour bien mettre dans l'esprit de l'auditeur ce dont il s'agit. Il s'agit de figures déformables et qui à travers toutes les déformations restent en rapport constant. Ce tore n'est pas forcé de se présenter ici dans sa forme bien remplie.

Ne croyez pas que parmi les surfaces qu'on définit, qu'on doit définir, qui sont celles qui nous intéressent essentiellement, les surfaces closes, pour autant qu'en tout cas le sujet se présente lui-même comme quelque chose de clos, les surfaces closes, quelle que soit votre ingéniosité, vous voyez qu'il y a tout le champ ouvert aux inventions les plus exorbitantes. Ne croyez pas d'ailleurs que l'imagination s'y prête de si bon gré, au forgeage de ces formes souples, complexes, qui s'enroulent, se nouent avec elles-mêmes. Vous n'avez qu'à essayer de vous assouplir à la théorie des nœuds pour vous apercevoir combien il est difficile déjà de se représenter les combinaisons les plus simples, encore ceci ne vous mènera-t-il pas loin, car on démontre que sur toute surface close, si compliquée soit-elle, vous arriverez toujours à la réduire par des procédés appropriés à quelque chose qui ne peut pas aller plus loin qu'une sphère pourvue de quelques appendices, parmi lesquels justement ceux qui, du tore, s'y représentent comme poignée annexée, une poignée ajoutée à une sphère, telle que je vous l'ai dessinée récemment au tableau, une poignée suffisant à transformer la sphère et la poignée en un tore, du point de vue de la valeur topologique.

Donc tout peut se réduire à l'adjonction, à la forme d'une sphère avec un certain nombre de poignées, plus un certain nombre d'autres formes éventuelles. J'espère que la séance avant les vacances, je pourrai vous initier à cette forme qui est bien amusante mais quand je pense que la plupart d'entre vous ici n'en soupçonnent même pas l'existence! C'est ce qu'on appelle en anglais un cross-cap, ou ce qu'on peut désigner par le mot français de mitre.

Enfin, supposez un tore qui aurait pour propriété quelque part sur son tour d'inverser sa surface, je veux dire qu'à un endroit qui se place ici entre deux points A et B, la surface extérieure traverse... la surface qui est en avant traverse la surface qui est en arrière, -204-

*Leçon du 28 mars 1962*

les surfaces s'entrecroisent l'une l'autre. Je ne peux que vous l'indiquer ici. Cela a des propriétés bien curieuses, et cela peut être même pour nous assez exemplaire, pour autant qu'en tout cas c'est une surface qui a cette propriété que la surface externe, elle, si vous voulez, se trouve en continuité avec la face interne en passant à l'intérieur de l'objet, et donc peut revenir en un seul tour de l'autre côté de la surface d'où elle est partie. C'est là chose très facile à réaliser, de la façon la plus simple, quand vous faites avec une bande de papier ce qui consiste à la prendre, et à la tordre de façon à ce que son bord soit collé au bord extrême en étant renversé. Vous vous apercevez que c'est une surface qui n'a effectivement qu'une seule face, en ce sens que quelque chose qui s'y promène ne rencontre jamais, dans un certain sens, aucune limite, qui passe d'un côté à l'autre sans que vous puissiez saisir à aucun instant où le tour de passe-passe s'est réalisé. Donc il y a là la possibilité, sur la surface d'une sphère quelconque comme venant à réaliser, à simplifier une surface si compliquée soit-elle, la possibilité de cette forme-là. Ajoutons-y la possibilité de trous, vous ne pouvez pas aller au-delà, c'est-à-dire que quelque compliquée que soit la surface que vous imaginiez, je veux dire par exemple quelque compliquée que [soit] la surface que vous ayez à faire, vous ne pourrez jamais trouver quelque chose de plus compliqué que ça. De sorte qu'il y a un certain naturel à la référence au tore comme à la forme la plus simple intuitivement, la plus accessible.

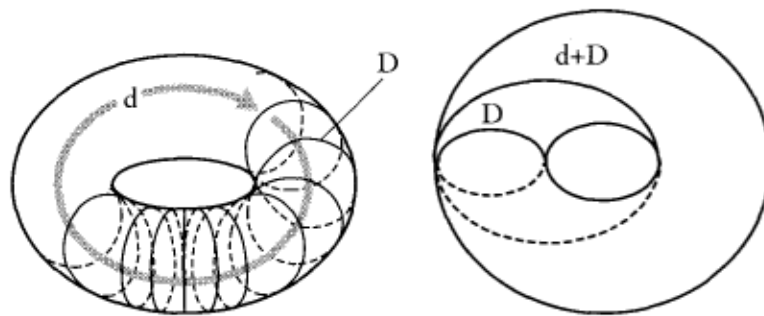
Ceci peut nous enseigner quelque chose. Là-dessus je vous ai dit la signification que nous pouvions donner par convention, artifice, à deux types de lacs circulaires, pour autant qu'ils y sont privilégiés. Celui qui fait le tour de ce qu'on peut appeler le cercle générateur du tore, s'il est un tore de révolution, pour autant que susceptible de se répéter indéfiniment, en quelque sorte le même et toujours différent. Il est bien fait pour représenter pour nous l'insistance signifiante, et spécialement l'insistance de la demande répétitive. D'autre part, ce qui est impliqué dans cette succession de tours, à savoir une circularité accomplie tout en étant inaperçue par le sujet, qui se trouve pour nous offrir une symbolisation facile, évidente et en quelque sorte maxima quant à la sensibilité intuitive de ce qui est impliqué dans les termes mêmes de désir inconscient, pour autant que le sujet en suit les voies et les chemins sans le savoir. À travers toutes ces demandes, il est en quelque sorte à lui seul, ce désir inconscient, la métonymie de toutes ces demandes. Et vous voyez là l'incarnation vivante de ces références auxquelles je vous ai assouplis, habitués tout au long de mon discours, nommément à celui de la métaphore et de la métonymie. Ici, la métonymie trouve en quelque sorte son application la plus sensible comme étant manifestée par le

### *L'identification*

désir en tant que le désir est ce que nous articulons comme supposé dans la succession de toutes les demandes en tant qu'elles sont répétitives. Nous nous trouvons devant quelque chose où vous voyez que le cercle ici décrit mérite que nous l'affections du symbole grand D, en tant que symbole de la demande. Ce quelque chose concernant le cercle intérieur doit bien avoir affaire avec ce que j'appellerai le désir métonymique. Eh bien! il y a parmi ces cercles, l'essai que nous pouvons en faire, un cercle privilégié qui est facile à décrire, c'est le cercle qui, partant de l'extérieur du tore, trouve le moyen de se boucler, non pas simplement en insérant le tore dans son épaisseur de poignée, non pas simplement de passer à travers le trou central, mais d'envelopper le trou central sans pour autant passer par le trou central. Ce cercle-là a le privilège de faire les deux à la fois, il passe à travers et il l'enveloppe. Il est donc fait de l'addition de ces deux cercles, c'est-à-dire il représente  $D + d$ , l'addition de la demande et du désir, en quelque sorte nous permet de symboliser la demande avec sa sous-jacence de désir.

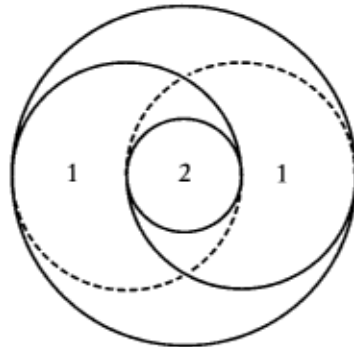
Quel est l'intérêt de ceci ? L'intérêt de ceci est que si nous aboutissons à une dialectique élémentaire, à savoir celle de l'opposition de deux demandes, si c'est à l'intérieur de ce même tore que le symbolise par un autre cercle analogue la demande de l'Autre, avec ce qu'il va comporter pour nous de ou... ou..., ou ce que je demande, ou ce que tu demandes. Nous voyons ça tous les jours dans la vie quotidienne. Ceci pour rappeler que dans les conditions privilégiées, au niveau où nous allons la chercher, l'interroger dans l'analyse, il faut que nous nous souvenions de ceci, à savoir de l'ambiguïté qu'il y a toujours dans l'usage même du terme ou, ou bien, ce terme de la disjonction symbolisé en logique ainsi:  $A \vee B$ .

Il y a deux usages de ce ou... ou.... Ce n'est pas pour rien que la logique marquerait tous ses efforts et, si je puis dire, fait effort pour lui conserver toujours les valeurs de l'ambiguïté, à savoir pour montrer la connexion d'un ou... ou... inclusif, avec un ou... ou... exclusif. Que le ou... ou... concernant par exemple -206-



Leçon du 28 mars 1962

ces deux cercles peut vouloir dire deux choses, le choix entre un des deux de ces cercles. Mais est-ce que cela veut dire que simplement, — quant à la position du ou... ou..., il y ait exclusion ? Non. Ce que vous voyez, c'est que dans — le cercle dans lequel je vais introduire ce ou... ou... comporte ce que l'on appelle l'intersection symbolisée en logique par  $\cap$ . Le rapport du désir avec une certaine intersection comportant certaines lois n'est pas simplement appelé pour mettre sur le terrain, *matter of fact*, ce qu'on peut appeler le contrat, l'accord des demandes.



C'est, étant donné l'hétérogénéité profonde qu'il y a entre ce champ [1] et celui-ci [2], suffisamment symbolisé par ceci, ici nous avons affaire à la fermeture de la surface [1], et là à proprement parler à son vide interne [2]. C'est cela qui nous propose un modèle qui nous montre qu'il s'agit d'autre chose que de saisir la partie commune entre les demandes. En d'autres termes, il s'agira pour nous de savoir dans quelle mesure cette forme peut nous permettre de symboliser comme tels les constituants du désir, pour autant que le désir, pour le sujet, est ce quelque chose qu'il a à constituer sur le chemin de la demande. D'ores et déjà je vous indique qu'il y a deux points, deux dimensions que nous pouvons privilégier dans ce cercle particulièrement significatif dans la topologie du tore. C'est, d'une part, la distance qui rejoint le centre du vide central avec ce point qui se trouve être, qui peut se définir comme une sorte de tangence grâce à quoi un plan recoupant le tore va nous permettre de dégager de la façon la plus simple ce cercle privilégié. C'est cela qui nous donnera la définition, la mesure du *petit a* en tant qu'objet du désir. D'autre part, ceci pour autant qu'il n'est lui-même repérable, définissable que par rapport au diamètre même de ce cercle exceptionnel, c'est dans le rayon, dans la moitié si vous voulez de ce diamètre, que nous verrons ce qui est le ressort, la mesure dernière du rapport du sujet au désir, à savoir le petit phi en tant que symbole du phallus. Voilà ce vers quoi nous tendons, et ce qui prendra son sens, son applicabilité et sa portée du chemin que nous aurons parcouru avant, pour nous permettre de parvenir à rendre pour vous maniable, sensible et jusqu'à un certain point suggestif d'une véritable intensité structurale, cette image même. Ceci dit, il est bien entendu que le sujet, dans ce à quoi nous avons affaire, à notre partenaire qui nous appelle en ça que nous avons devant nous sous la forme de cet appel et ce qui vient parler devant nous, seul ce qu'on peut -207-

### *L'identification*

définir et scander comme le sujet, seul cela s'identifie. Ça vaut la peine de le rappeler parce que après tout la pensée glisse facilement. Pourquoi, si on ne met pas les points sur les i, on ne dirait pas que la pulsion s'identifie et qu'une image s'identifie ? Ne peut être dit avec justice s'identifier, ne s'introduit dans la pensée de Freud le terme d'identification, qu'à partir du moment où on peut à un degré quelconque, même si ce n'est pas articulé dans Freud, considérer comme la dimension du sujet; cela ne veut pas dire que ça ne nous mène pas beaucoup plus loin que le sujet, cette identification. La preuve, là aussi, je vous rappelle ceci, dont on ne peut savoir si c'est dans les antécédents, les premiers, ou dans le futur de mon discours que je le pointe, c'est que la première forme d'identification, et celle à laquelle on se réfère, avec quelle légèreté, quel psittacisme de sansonnet, c'est l'identification qui, nous dit-on, incorpore, ou encore, ajoutant une confusion à l'imprécision de la première formule, introjecte. Contentons-nous d'incorpore, qui est la meilleure. Comment même commencer par cette première forme d'identification, alors que pas la moindre indication, pas le moindre repère, sinon vaguement métaphorique, ne vous est donné dans une telle formule, sur ce que ça peut même vouloir dire ? Ou bien si l'on parle d'incorporation, c'est bien parce qu'il doit se produire quelque chose au niveau du corps. Je ne sais si je pourrai cette année pousser les choses assez loin, je l'espère tout de même, nous avons du temps devant nous pour arriver, revenant de là d'où nous partons, à donner son plein sens, et son sens véritable à cette incorporation de la première identification. Vous le verrez, il n'y a aucun autre moyen de la faire intervenir, sinon de la rejoindre par une thématique qui a déjà été élaborée, et depuis les traditions les plus antiques, mythiques, voire religieuses, sous le terme de corps mystique. Impossible de ne pas prendre les choses dans l'empan qui va de la conception sémitique primitive, il y a du père de toujours à tous ceux qui descendent de lui, identité de corps. Mais à l'autre bout, vous savez, il y a la notion que je viens d'appeler par son nom, celle de corps mystique, pour autant que c'est d'un corps que se constitue une église. Et ça n'est pas pour rien que Freud, pour définir pour nous l'identité du moi dans ses rapports avec ce qu'il appelle à l'occasion *Massenpsychologie*, se réfère à la corporéité de l'Eglise. Mais comment vous faire partir de là sans prêter à toutes les confusions et croire que, comme le terme de mystique l'indique assez, c'est sur de tout autres chemins que ceux où notre expérience voudrait nous entraîner ? Ce n'est que rétroactivement, en quelque sorte revenant sur les conditions nécessaires de notre expérience, que nous pourrions nous introduire dans ce que nous suggère d'antécédence toute tentative d'aborder, dans sa plénitude, la réalité de l'identification. –208–



*Leçon du 28 mars 1962*

L'abord donc que j'ai choisi dans la deuxième forme de l'identification n'est pas de hasard, c'est parce que cette identification est saisissable sous le mode de l'abord par le signifiant pur, par le fait que nous pouvons saisir d'une façon claire et rationnelle, un biais pour entrer dans ce que ça veut dire l'identification du sujet, pour autant que le sujet met au monde le trait unaire... plutôt, que le trait unaire, une fois détaché, fait apparaître le sujet comme celui qui compte, au double sens du terme. L'ampleur de l'ambiguïté que vous pouvez donner à cette formule celui qui compte, activement sans doute, mais aussi celui qui compte tout simplement dans la réalité, celui qui compte vraiment, évidemment va mettre du temps à se retrouver dans son compte, exactement le temps que nous mettrons pour parcourir tout ce que je viens ici de vous désigner aura pour vous son plein sens. Shackleton et ses compagnons dans l'Antarctique, à plusieurs centaines de kilomètres de la côte, explorateurs livrés à la plus grande frustration, celle qui ne tient pas seulement aux carences plus ou moins élucidées à ce moment, car c'est un texte déjà d'une cinquantaine d'années, aux carences plus ou moins élucidées d'une alimentation spéciale qui est encore à l'épreuve à ce moment, mais qu'on peut dire désorientés dans un paysage, si je puis dire encore vierge, non encore habité par l'imagination humaine, nous rapporte, dans des notes bien singulières à lire, qu'ils se comptaient toujours un de plus qu'ils n'étaient, qu'ils ne s'y retrouvaient pas. « On se demandait toujours où était passé le manquant », le manquant qui ne manquait pas sinon de ceci que tout effort de compte leur suggérerait toujours qu'il y en avait un de plus, donc un de moins. Vous touchez là l'apparition à l'état nu du sujet qui n'est rien que cela, que la possibilité d'un signifiant de plus, d'un 1 en plus, grâce à quoi il constate lui-même qu'il y en a 1 qui manque. Si je vous rappelle cela c'est simplement pour pointer, dans une dialectique comportant les termes les plus extrêmes, où nous situons notre chemin, et où vous pourrez croire et quelquefois vous demander même si nous n'oublions pas certaines références ? Vous pouvez par exemple vous demander même quel rapport il y a, entre le chemin que je vous ai fait parcourir et ces deux termes auxquels nous avons eu affaire, nous avons affaire constamment, mais à des moments différents, de l'Autre et de la Chose. Bien sûr, le sujet lui-même au dernier terme est destiné à la Chose, mais sa loi, son fatum plus exactement, est ce chemin, qu'il ne peut décrire que par le passage par l'Autre, en tant que l'Autre est marqué du signifiant. Et c'est dans l'en-deça de ce passage nécessaire par le signifiant que se constituent comme tels le désir et son objet. L'apparition de cette dimension de l'Autre et l'émergence du sujet, je ne saurais trop le rappeler pour vous donner bien le sens de ce dont il -209-

### *L'identification*

s'agit, et dont le paradoxe, je pense, doit vous être suffisamment articulé en ceci que le désir au sens, entendez-le, le plus naturel, doit et ne peut se constituer que dans la tension créée par ce rapport à l'Autre, laquelle s'origine en ceci, de l'avènement du trait unaire - en tant que d'abord et pour commencer, de la chose il efface tout- ce quelque chose, tout autre chose que cet un qui a été, à jamais irremplaçable. Et nous trouvons là, dès le premier pas, je vous le fais remarquer en passant, la formule, là se termine la formule de Freud, là où était la Chose, là je dois advenir. Il faudrait remplacer à l'origine par *Wo Es war, da durch den Ein*, plutôt par *durch den Eins*, là, par le un en tant que un, le trait unaire, *werde Ich*, adviendra le Je. Tout du chemin est tout tracé, à chaque point du chemin.

C'est bien là que j'ai tenté de vous suspendre la dernière fois en vous montrant le progrès nécessaire à cet instant, en tant qu'il ne peut s'instituer que par la dialectique effective qui s'accomplit dans le rapport avec l'Autre. Je suis étonné de l'espèce de matité dans laquelle il m'a semblé que tombait mon articulation, pourtant soignée, du *rien peut-être* et du *peut-être rien*. Qu'est-ce qu'il faut donc pour vous y rendre sensibles ? Peut-être que justement mon texte à cet endroit, et la spécification de leur distinction comme message et question, puis comme réponse, mais pas au niveau de la question, comme suspension de la question au niveau de la question, a été trop complexe pour être simplement entendu de ceux qui ne l'ont pas noté dans ses détours afin d'y revenir. Si déçu que je puisse être, c'est forcément moi qui ai tort. C'est pourquoi j'y reviens et pour me faire entendre. Est-ce qu'aujourd'hui, par exemple, je ne vous suggérerai pas au moins la nécessité d'y revenir, et en fin de compte c'est simplement vous demandant, est-ce que vous pensez que rien de sûr, comme énonciation, peut vous paraître prêter au moindre glissement, à la moindre ambiguïté avec sûrement rien ? C'est tout de même pas pareil, il y a la même différence qu'entre le rien peut-être et le peut-être rien. Je dirai même qu'il y a dans le premier, le rien de sûr, la même vertu de sagement de la question à l'origine qu'il y a dans le rien peut-être. Et même dans le sûrement rien il y a la même vertu de réponse, éventuelle sans doute, mais toujours anticipée par rapport à la question, comme c'est facile à toucher du doigt me semble-t-il, si je vous rappelle que c'est toujours avant toute question, et pour des raisons de sécurité si je puis dire, qu'on apprend à dire dans la vie, quand on est petit, sûrement rien. Cela veut dire sûrement rien d'autre que ce qui est déjà attendu, c'est-à-dire ce qu'on peut considérer d'avance comme réductible à zéro, comme le lacs. La vertu désangoissante de l'*Erwartung*, voilà ce que Freud sait nous articuler à l'occasion, rien que ce que nous savons déjà. Quand on est comme ça, on est tranquille, mais on ne l'est pas toujours. -210-

*Leçon du 28 mars 1962*

Ainsi donc ce que nous voyons c'est que le sujet pour trouver la Chose, s'engage d'abord dans la direction opposée, qu'il n'y a pas moyen d'articuler ces premiers pas du sujet, sinon par un rien dont il est important de vous le faire sentir dans cette dimension même, à la fois métaphorique et métonymique du premier jeu signifiant, parce que chaque fois que nous avons affaire avec ce rapport du sujet au rien, nous autres analystes, nous glissons régulièrement entre deux pentes. La pente commune qui tend vers un rien de destruction, c'est la fâcheuse interprétation de l'agressivité considérée comme purement réductible au pouvoir biologique d'agression, qui n'est d'aucune façon suffisante, sinon par dégradation, à supporter la tendance au rien telle qu'elle surgit à un certain stade nécessaire de la pensée freudienne, et juste avant qu'il ait introduit l'identification, dans l'instinct de mort. L'autre, c'est une néantisation qui s'assimilerait à la négativité hégélienne. Le rien, que j'essaie de faire tenir à ce moment initial pour vous dans l'institution du sujet est autre chose. Le sujet introduit le rien comme tel, et ce rien est à distinguer d'aucun être de raison qui est celui de la négativité classique, d'aucun être imaginaire qui est celui de l'être impossible quant à son existence, le fameux Centaure qui arrête les logiciens, tous les logiciens, voire les métaphysiciens, à l'entrée de leur chemin vers la science, qui n'est pas non plus *l'ens privativum*, qui est à proprement parler ce que Kant, admirablement, dans la définition de ses quatre riens, dont il tire si peu parti, appelle le *nihil negativum*, à savoir, pour employer ses propres termes, *leerer Gegenstand ohne Begriff*, un objet vide, mais ajoutons, sans concept, sans saisie possible avec la main. C'est pour cela, pour l'introduire, que j'ai dû remettre devant vous le réseau de tout le graphe, à savoir le réseau constitutif du rapport à l'Autre avec tous ses renvois.

Je voudrais, pour vous mener sur ce chemin, vous paver la voie de fleurs. Je vais m'y essayer aujourd'hui, je veux dire marquer mes intentions. Quand je vous dis que c'est à partir de la problématique de l'au-delà de la demande que l'objet se constitue comme objet du désir, je veux dire que c'est parce que l'Autre ne répond pas, sinon que rien peut-être, que le pire n'est pas toujours sûr, que le sujet va trouver dans un objet les vertus mêmes de sa demande initiale. Entendez que c'est pour vous paver la voie de fleurs que je vous rappelle ces vérités d'expérience commune, dont on ne reconnaît pas assez la signification, et tâcher de vous faire sentir que ce n'est pas hasard, analogie, comparaison, ni seulement fleurs, mais affinités profondes qui me feront vous indiquer l'affinité, au terme, de l'objet à cet Autre, avec un grand A, en tant par exemple qu'elle se manifeste dans l'amour, que le fameux morceau qu'Eliante, dans *Le Misanthrope*, a repris du *De natura rerum* de Lucrèce

### *L'identification*

« La pâle est aux jasmins en blancheur comparable; « La noire à faire peur, une brune adorable;  
« La maigre a de la taille et de la liberté;  
« La grasse est dans son port pleine de majesté;  
« La malpropre sur soi, de peu d'attraits chargée, «Est mise sous le nom de beauté négligée », etc.

ce n'est rien d'autre que le signe impossible à effacer de ce fait, que l'objet du désir ne se constitue que dans le rapport à l'Autre, en tant que lui-même s'origine de la valeur du trait unaire. Nul privilège dans l'objet, sinon dans cette valeur absurde donnée à chaque trait d'être un privilège.

Que faut-il encore d'autre. pour vous convaincre de la dépendance structurale de cette constitution de l'objet, objet du désir, par rapport à la dialectique initiale du signifiant en tant qu'elle vient échouer sur la non-réponse de l'Autre ? Sinon le chemin déjà parcouru par nous de la recherche sadienne, que je vous ai longuement montré - et si c'est perdu, sachez tout au moins que je me suis engagé à y revenir dans une préface que j'ai promise à une édition de Sade -que nous ne pouvons méconnaître, avec ce que j'appelle ici l' affinité structurante de ce cheminement vers l'Autre, en tant qu'il détermine toute institution de l'objet du désir, que nous voyons dans Sade à chaque instant mêlées, tressées l'une avec l'autre l'invective - je dis l' invective, contre l'Etre suprême, sa négation n'étant qu'une forme de l'invective, même si c'en est la négation la plus authentique - absolument tissées avec ce que j'appellerai, pour en approcher, l'aborder un peu, non pas tant la destruction de l'objet que ce que nous pourrions prendre d'abord pour son simulacre, parce que, vous savez l'exceptionnelle résistance des victimes du mythe sadien à toutes les épreuves par où les fait passer le texte romanesque. Et puis quoi ? Qu'est-ce que veut dire cette sorte de transfert à la mère, incarnée dans la nature, d'une certaine et fondamentale abomination de tous ses actes ? Est-ce que ceci doit nous dissimuler ce dont il s'agit, et qu'on nous dit pourtant; qu'il s'agit, en l'imitant dans ses actes de destruction, et en les poussant jusqu'au dernier terme par une volonté appliquée, à la forcer à recréer autre chose, c'est-à-dire quoi ?

Redonner sa place au Créateur. En fin de compte, au dernier terme, Sade l'a dit sans le savoir, il articule ceci, par son énonciation, je te donne ta réalité abominable, à toi le Père, en me substituant à toi dans cette action violente contre la mère. Bien sûr, la restitution mythique de l'objet au rien ne vise pas seulement la victime privilégiée, en fin de compte adorée comme objet du désir, mais la multitude même par millions de tout ce qui est.

Rappelez-vous les complots anti-sociaux des héros de Sade, cette -212-

*Leçon du 28 mars 1962*

restitution de l'objet au rien simule essentiellement l'anéantissement de la puissance signifiante. C'est là l'autre terme contradictoire de ce foncier rapport à l'Autre tel qu'il s'institue dans le désir sadien, et il est suffisamment indiqué dans le vœu dernier testamentaire de Sade, en tant qu'il vise précisément ce terme que j'ai spécifié pour vous de la seconde mort, la mort de l'être même, en tant que Sade, dans son testament, spécifie que de sa tombe et intentionnellement de sa mémoire, malgré qu'il soit écrivain, il ne doit littéralement rester pas de trace. Et le fourré doit être reconstitué sur la place où il aura été inhumé. Que de lui essentiellement comme sujet, c'est le pas de trace qui indique là où il veut s'affirmer, très précisément comme ce que j'ai appelé l'anéantissement de la puissance signifiante.

S'il y a autre chose que j'ai à vous rappeler ici, pour scander suffisamment la légitimité de l'inclusion nécessaire de l'objet du désir dans ce rapport à l'Autre en tant qu'il implique la marque du signifiant comme tel, je vous la désignerai moins dans Sade que dans un de ses commentaires récents, contemporains les plus sensibles, voire les plus illustres. Ce texte, paru tout de suite après la guerre dans un numéro des *Temps Modernes*, réédité récemment par les soins de notre ami Jean-Jacques Pauvert dans l'édition nouvelle de la première version de *Justine*, c'est la préface de Paulhan. Un texte comme celui-là ne peut nous être indifférent, pour autant que vous suiviez ici les détours de mon discours, car il est frappant que ce soit par les seules voies d'une rigueur rhétoricienne, vous le verrez, qu'il n'y a pas d'autre guide au discours de Paulhan, l'auteur de *Fleurs de Tarbes*, que le dégagement par lui si subtil, j'entends par ces voies, de tout ce qui a été articulé jusqu'à présent sur le sujet de la signification du sadianisme, à savoir ce qu'il appelle complicité de l'imagination sadienne avec son objet, c'est-à-dire la vue de l'extérieur, je veux dire par l'approche qu'en peut faire une analyse littérale, la vue la plus sûre, la plus stricte que l'on puisse donner de l'essence du masochisme, dont justement il ne dit rien, si ce n'est qu'il nous fait très bien sentir que c'est dans cette voie, que c'est là le dernier mot de la démarche de Sade. Non pas à la juger cliniquement, et en quelque sorte du dehors, où pourtant le résultat est manifeste. Il est difficile de mieux s'offrir à tous les mauvais traitements de la société que Sade ne l'a fait à chaque instant, mais ce n'est pas là l'essentiel, l'essentiel étant suspendu, dans ce texte de Paulhan que je vous prie de lire, qui ne procède que par les voies d'une analyse rhétorique du texte sadien pour nous faire sentir seulement derrière un voile le point de convergence, en tant qu'il se situe dans ce renversement tout apparent, fondé sur la plus profonde complicité avec ce dont la victime n'est ici en fin de compte que le symbole

- 213 -

### *L'identification*

marqué d'une sorte de substance absente de l'idéal des victimes sadiennes, c'est en tant qu'objet que le sujet sadien s'annule.

En quoi effectivement il rejoint ce qui phénoménologiquement nous apparaît alors dans les textes de Masoch. À savoir que le terme, que le comble de la jouissance masochiste n'est pas tellement dans le fait qu'elle s'offre à supporter ou non telle ou telle douleur corporelle, mais dans cet extrême singulier, qu'à savoir dans les livres vous retrouverez toujours dans les textes petits ou grands de la fantasmagorie masochiste, cette annulation à proprement parler du sujet en tant qu'il se fait pur objet. Il n'y a à cela de terme que le moment où le roman masochiste, quel qu'il soit, en arrive à ce point qui du dehors peut paraître tellement superflu, voire de fioritures, de luxe, qui est à proprement parler qu'il se forge lui-même, ce sujet masochiste, comme étant l'objet d'un marchandage, ou très exactement d'une vente entre les deux autres qui se le passent comme un bien. Bien vénal et, observez-le, même pas fétiche, car le dernier terme s'indique dans le fait que c'est un bien vil, vendu pour pas cher, qu'il n'y aura même pas lieu de préserver comme l'esclave antique qui au moins se constituait, s'imposait au respect par sa valeur marchande.

Tout ceci, ces détours, ce chemin pavé des *Fleurs de Tarbes* précisément, ou des fleurs littéraires, pour bien vous marquer ce que je veux dire quand je parle de ce que j'ai pour vous accentué, à savoir la perturbation profonde de la jouissance, en tant que la jouissance se définit par rapport à la Chose, par la dimension de l'Autre comme tel, en tant que cette dimension de l'Autre se définit par l'introduction du signifiant.

Encore trois petits pas en avant, et puis) e remettrai à la prochaine fois la suite de ce discours, dans la crainte que vous ne sentiez trop quelle fatigue grippale m'agrippe aujourd'hui. Jones est un curieux personnage dans l'histoire de l'analyse. Par rapport à l'histoire de l'analyse, ce qu'il impose à mon esprit, je vous le dirai tout de suite, pour continuer ce chemin de fleurs d'aujourd'hui, c'est quelle diabolique volonté de dissimulation il pouvait bien y avoir chez Freud pour avoir confié à ce rusé gallois, comme tel à trop courte vue pour qu'il n'aille pas trop loin dans le travail qui lui était confié, le soin de sa propre biographie. C'est là, dans l'article sur le symbolisme, que j'ai consacré à l'œuvre de Jones, ce qui ne signifie pas simplement le désir de clore mon article sur une bien bonne, ce qui signifie ce sur quoi j'ai conclu, à savoir la comparaison de l'activité du rusé gallois avec le travail du ramoneur. Il a en effet fort bien ramoné tous les tuyaux, et on pourra me rendre cette justice que dans ledit article, je l'ai suivi dans tous les détours de la cheminée, jusqu'à sortir avec lui tout noir par la porte qui -214-

*Leçon du 28 mars 1962*

débouche sur le salon, comme vous vous le rappelez peut-être. Ce qui m'a valu de la part d'un autre membre éminent de la Société analytique, un de ceux que j'apprécie et aime le plus, gallois aussi [Winnicott] l'assurance dans une lettre qu'il ne comprenait vraiment absolument rien à l'utilité que je croyais apparemment trouver dans cette minutieuse démarche. Jones n'a jamais rien fait de plus dans sa biographie pour marquer quand même un peu ses distances, que d'apporter une petite lumière extérieure, à savoir les points où la construction freudienne se trouve en désaccord, en contradiction avec l'évangile darwinien, ce qui est tout simplement de sa part une manifestation proprement grotesque de supériorité chauvine. Jones donc, au cours d'une oeuvre dont le cheminement est passionnant en raison de ses méconnaissances mêmes, à propos spécialement du stade phallique et de son expérience exceptionnellement abondante des homosexuelles féminines, Jones rencontre le paradoxe du complexe de castration qui constitue assurément le meilleur de tout ce à quoi il a adhéré, et bien fait d'adhérer, pour articuler son expérience, et où littéralement il n'a jamais pénétré de ça! [geste de la main]. La preuve, c'est l'introduction de ce terme, certes maniable, à condition qu'on sache quoi en faire, à savoir qu'on sache y repérer ce qu'il ne faut pas faire pour comprendre la castration, le terme d'aphanisis. Pour définir le sens de ce que je peux appeler sans rien forcer ici l'effet de l'Œdipe, Jones nous dit quelque chose qui ne peut mieux se situer dans notre discours; ici il se trouve, qu'il le veuille ou non, partie prenante que l'Autre, comme je vous l'ai articulé la dernière fois, interdit l'objet ou le désir. Mon ou est, ou a l'air, d'être exclusif. Pas tout à fait. Ou tu désires ce que je désirai, moi, le Dieu mort, et il n'y a plus d'autre preuve, mais elle suffit, de mon existence que ce commandement qui t'en défend l'objet, ou plus exactement qui te le fait constituer dans la dimension du perdu. Tu ne peux plus, quoi que tu fasses, qu'en retrouver un autre, jamais celui-là. C'est l'interprétation la plus intelligente que je puisse donner à ce pas que franchit allègrement Jones, et je vous assure tambour battant. Quant il s'agit de marquer l'entrée de ces homosexuelles dans le domaine soufré qui sera dès lors leur habitat, ou l'objet, ou le désir, je vous assure que ça ne traîne pas. Si je m'y arrête, c'est pour donner à ce choix, vel... vel..., la meilleure interprétation, c'est-à-dire que j'en rajoute, je fais parler au mieux mon interlocuteur. « Ou tu renonces au désir », nous dit Jones, quand on le dit vite, ça peut avoir l'air d'aller de soi, d'autant qu'auparavant on nous a donné l'occasion du repos de l'âme, et du même coup de la comprenoire, en nous traduisant la castration comme aphanisis. Mais qu'est-ce que ça veut dire, que renoncer au désir ? Est-ce que c'est tellement tenable, cette aphanisis du désir, -215-

### *L'identification*

si nous lui donnons cette fonction, comme dans Jones, de sujet de crainte ? Est-ce que c'est même concevable d'abord dans le fait d'expérience, au point où Freud le fait entrer en jeu dans une des issues possibles, et je l'accorde exemplaire, du conflit freudien, celui de l'homosexuelle féminine ? Regardons-y de près.

Ce désir qui disparaît, à quoi, sujet, tu renonces, est-ce que notre expérience ne nous apprend pas que ça veut dire que, dès lors, ton désir va être si bien caché qu'il peut un temps paraître absent ? Disons même, à la façon de notre surface du cross-cap ou de la mitre, il s'inverse dans la demande. La demande ici, une fois de plus, reçoit son propre message sous une forme inversée. Mais en fin de compte qu'est-ce que ça veut dire, ce désir caché ? Sinon ce que nous appelons et découvrons dans l'expérience comme désir refoulé. Il n'y a en tout cas qu'une seule chose que nous savons fort bien que nous ne trouverons jamais dans le sujet, c'est la crainte du refoulement en tant que tel, au moment même où il s'opère, dans son instant. S'il s'agit dans l'aphanasis de quelque chose qui concerne le désir, il est arbitraire, étant donné la façon dont notre expérience nous apprend à le voir se dérober, il est impensable qu'un analyste articule que dans la conscience puisse se former quelque chose qui serait la crainte de la disparition du désir. Là où le désir disparaît, c'est-à-dire dans le refoulement, le sujet est complètement inclus, non détaché de cette disparition. Et nous le savons, l'angoisse, si elle se produit, n'est jamais de la disparition du désir, mais de l'objet qu'il dissimule, de la vérité du désir, ou si vous voulez encore, de ce que nous ne savons pas du désir de l'Autre. Toute interrogation de la conscience concernant le désir comme pouvant défaillir ne peut être que complicité. *Conscius* veut dire complice d'ailleurs, ce en quoi ici l'étymologie reprend sa fraîcheur dans l'expérience, et c'est bien pour cela que je vous ai rappelé tout à l'heure, dans mon chemin pavé de fleurs, le rapport de l'éthique sadienne avec son objet. C'est ce que nous appelons l'ambivalence, l'ambiguïté, la réversibilité de certains couples pulsionnels. Mais nous n'en voyons pas, à simplement dire cela de cet équivalent, que ça se retourne, que le sujet se fait objet et l'objet sujet, nous n'en saisissons pas le véritable ressort qui implique toujours cette référence au grand Autre où tout ceci prend son sens.

Donc, l'aphanasis expliquée comme source de l'angoisse dans le complexe de castration est à proprement parler une exclusion du problème, car la seule question qu'ait à se poser ici un théoricien analyste, dont on comprend fort bien qu'il ait en effet une question à se poser, car le complexe de castration reste jusqu'à présent une réalité non complètement élucidée, la seule question qu'il a à se poser, c'est celle qui part de ce fait bienheureux que, grâce à Freud qui lui a légué



sa découverte à un stade bien plus avancé que le point où il peut, lui, théoricien de l'analyse parvenir, la question est de savoir pourquoi l'instrument du désir, le phallus, prend cette valeur si décisive. Pourquoi c'est lui, et non pas le désir qui est impliqué dans une angoisse, dans une crainte dont il n'est tout de même pas vain, à propos du terme d'aphanisis, que nous ayons fait témoignage, pour ne pas oublier que toute angoisse est angoisse de rien, en tant que c'est du rien peut-être que le sujet doit se rembarquer. Ce qui veut dire que pour un temps c'est pour lui la meilleure hypothèse, rien ne peut-être à craindre. Pourquoi est-ce là que vient surgir la fonction du phallus, là où en effet tout serait sans lui si facile à comprendre, malheureusement d'une façon tout à fait extérieure à l'expérience ? Pourquoi la chose du phallus, pourquoi le phallus vient-il comme mesure, au moment où il s'agit de quoi ? Du vide inclus au cœur de la demande, c'est-à-dire de l'au-delà du principe du plaisir, de ce qui fait de la demande sa répétition éternelle, c'est-à-dire de ce qui constitue la pulsion. Une fois de plus nous voici ramenés à ce point, que je ne dépasserai pas aujourd'hui, que le désir se construit sur le chemin d'une question qui le menace, et qui est du domaine du n'être, que vous me permettez d'introduire ici avec ce jeu de mots.

Une réflexion terminale m'a été suggérée ces) ours-ci, avec la présentification toujours quotidienne de la façon dont il convient d'articuler décevement, et non pas seulement en ricanant, les principes éternels de l'Eglise, ou les détours vacillants des diverses lois nationales sur le birth control. A savoir, que la première raison d'être, dont aucun législateur jusqu'à présent n'a fait état, pour la naissance d'un enfant, c'est qu'on le désire. Et que nous qui savons bien le rôle de ceci, qu'il a été ou non désiré, sur tout le développement du sujet ultérieur, il ne semble pas que nous ayons éprouvé le besoin de rappeler, pour l'introduire, le faire sentir à travers cette discussion ivre, qui oscille entre les nécessités utilitaires évidentes d'une politique démographique et la crainte angoissante, ne l'oubliez pas, des abominations qu'éventuellement l'eugénisme nous promettrait. C'est un premier pas, un tout petit pas, mais un pas essentiel, et combien, à mettre à l'épreuve, vous le verrez, départageant, que de faire remarquer le rapport constituant, effectif dans toute destinée future, soi-disant à respecter comme le mystère essentiel de l'être à venir, qu'il ait été désiré, et pourquoi. Rappelez-vous qu'il arrive souvent que le fond du désir d'un enfant c'est simplement ceci, que personne ne dit, « qu'il ne soit comme pas un, qu'il soit ma malédiction sur le monde ».



Ceux qui pour diverses raisons, personnelles ou pas, se sont distingués par leur absence à cette réunion de la Société qu'on appelle provinciale vont se sentir en proie à un petit aparté, car pour le moment c'est aux autres que je vais m'adresser, pour autant que je suis avec eux en reste, car j'ai dit quelque chose à ce petit congrès. Ça a été pour défendre la part qu'il ont prise, et cela n'allait pas chez moi, je dois le dire, sans recouvrir quelque insatisfaction à leur endroit. Il faut quand même un peu philosopher sur la nature de ce qu'on appelle un congrès. C'est en principe une de ces sortes de rencontres où l'on parle, mais où chacun sait que quelque chose qu'il dise participe de quelque indécence, de sorte qu'il est bien naturel qu'il ne s'y dise que des riens pompeux, chacun restant pour l'ordinaire vissé dans son rôle à garder. Ceci n'est pas tout à fait ce qui se passe à ce que nous appelons, plus modestement, nos journées. Mais depuis quelque temps tout le monde est très modeste. On appelle ça colloque, rencontre, cela ne change rien... au fond de l'affaire, cela reste toujours des congrès. Il y a la question des rapports. Il me semble que ce terme vaut qu'on s'y arrête parce qu'enfin il est assez drôle, à y regarder de près. Rapport à quoi, de quoi, rapport entre quoi, voire, rapport contre quoi ? comme on dit le petit rapporteur ? Est-ce que c'est vraiment bien ça qu'on veut dire ? Il faudrait voir. En tout cas, si le mot rapport est clair quand on dit le rapport de monsieur Untel sur la situation financière, on ne peut tout de même pas dire qu'on soit tout à fait à l'aise pour donner un sens qui doit être analogue à un terme comme rapport sur l'angoisse par exemple. Avouez que c'est assez curieux qu'on fasse un rapport sur l'angoisse, ou sur la poésie d'ailleurs, ou sur un certain nombre de termes de

### *L'identification*

ce genre. J'espère tout de même que l'étrangeté de la chose vous apparaît, et spécifique pas seulement des congrès de psychanalystes mais d'un certain nombre d'autres congrès, disons, de philosophes en général. Le terme rapport, je dois dire, fait hésiter. Aussi bien, dans un temps je n'hésitai pas à appeler moi-même discours ce que je pouvais avoir à dire sur des termes analogues, discours sur la causalité psychique, par exemple. Cela fait précieux. Je suis revenu à rapport comme tout le monde.

Tout de même, ce terme, et son usage, est fait pour vous faire poser la question justement, du degré de convenance à quoi se mesurent ces rapports étranges à leurs étrangers objets. Il est bien certain qu'il y a certaine proportion desdits rapports à un certain type constituant de la question à quoi ils se rapportent, le vide qui est au centre de mon tore par exemple. Quand il s'agit de l'angoisse ou du désir, c'est fort sensible. Ce qui nous permettrait de croire, de comprendre que le meilleur écho du signifiant que nous puissions avoir du terme de rapport dit scientifique en l'occasion, serait à prendre avec ce qu'on appelle aussi le rapport quand il s'agit du rapport sexuel. L'un et l'autre ne sont pas sans rapport avec la question dont il s'agit, mais c'est tout juste. C'est bien là que nous retrouvons cette dimension *dupas sans*, en tant que fondatrice du point même où nous nous introduisons dans le désir, et pour autant que l'accès du désir exige que le sujet ne soit pas sans l'avoir, l'avoir quoi ? c'est là toute la question. Autrement dit, que l'accès au désir réside dans un fait, dans ce fait que la convoitise de l'être dit humain ait à se déprimer inauguralement, pour se restaurer sur les échelons d'une puissance dont c'est la question de quoi elle est, mais surtout, cette puissance, vers quoi elle s'évertue. Or ce vers quoi elle s'évertue visiblement, sensiblement à travers toutes les métamorphoses du désir humain, il semble que c'est vers quelque chose toujours plus sensible, plus précisé, qui s'appréhende pour nous comme ce trou central, cette chose dont il faut faire toujours plus le tour pour qu'il s'agisse de ce désir que nous connaissons, ce désir humain en tant qu'il est de plus en plus informé.

Voilà ce qui fait donc jusqu'à un certain point légitime que leur rapport, du rapport sur l'angoisse en particulier de l'autre jour, ne puisse accéder à la question que de n'être pas sans rapport avec la question. Cela ne veut tout de même pas dire que le sans, si je puis dire, doive trop prendre le pas sur le pas, autrement dit, qu'on croie un petit peu trop aisément répondre au vide constitutif du centre d'un sujet par trop de dénuement dans les moyens de son abord. Et ici vous me permettez d'évoquer le mythe de la Vierge folle qui, dans la tradition judéo-chrétienne, répond si joliment à celui de la *penia*, de la misère dans *Le* 220

*Leçon du 4 avril 1962*

*Banquet* de Platon. La penia réussit son coup parce qu'elle est au fait de Vénus, mais ce n'est pas forcé, l'imprévoyance que symbolise ladite Vierge folle peut très bien rater son engrossement.

Alors, où est la limite, impardonnable en cette affaire, parce qu'enfin c'est bien de ça qu'il s'agit, c'est du style de ce qui peut se communiquer, dans un certain mode de communication que nous essayons de définir, celui qui me force à revenir sur l'angoisse ici, non pas histoire de reprendre ni de faire la leçon à ceux qui en ont parlé, non sans défaillance, limite évidemment cherchée, à partir de laquelle on peut faire reproche aux congrès en général de leurs résultats. Où est-elle à chercher ?

Puisque nous parlons de quelque chose qui nous permet d'en saisir le vide, quand il s'agit par exemple de parler du désir, est-ce que nous allons le chercher dans cette sorte de péché dans le désir, contre je ne sais quel feu de la passion, de la passion de la vérité par exemple, qui est le mode sur lequel nous pourrions très bien épingler par exemple une certaine tenue, un certain style, la tenue universitaire, par exemple ? Cela serait bien trop commode, ça serait bien trop facile. Je n'irai sûrement pas ici à parodier sur le rugissement fameux du vomissement de l'Eternel devant une tiédeur quelconque; une certaine chaleur aboutit aussi très bien, ça se sait, à la stérilité. Et à la vérité notre morale, une moralité qui déjà se tient très bien, la morale chrétienne, dit qu'il n'y a qu'un péché, le péché contre l'Esprit.

Eh bien! nous, nous dirons qu'il n'y a pas de péché contre le désir, pas plus qu'il n'y a de crainte de l'aphanisis, au sens où l'entend monsieur Jones. Nous ne pouvons dire qu'en aucun cas nous puissions nous reprocher de ne pas assez bien désirer. Il n'y a qu'une chose, et ça nous n'y pouvons rien, il n'y a qu'une chose à redouter, c'est cette obtusion à reconnaître la courbe propre de la démarche de cet être infiniment plat dont je vous démontre la propulsion nécessaire sur cet objet fermé que j'appelle ici le tore, qui n'est à vrai dire que la forme la plus innocente que ladite courbure puisse prendre, puisque dans telle autre forme qui n'est pas moins possible ni moins répandue, il est dans la structure même de ces formes, où je vous ai un peu introduits la dernière fois, que le sujet se déplaçant se retrouve avec sa gauche placée à droite, et ceci sans savoir comment ça a pu arriver, comment ça s'est fait. Ceci, à cet endroit, tous ceux qui ici m'écoutent n'ont rien à cet endroit de privilégié; jusqu'à un certain point) e dirai que moi non plus, ça peut m'arriver comme aux autres. La seule différence entre eux et moi jusqu'à présent, il me semble, ne résidait que dans le travail que j'y mets, pour autant que j'en donne un petit peu plus qu'eux. 221

### *L'identification*

Je puis dire que dans un certain nombre de choses qui ont été avancées, sur un sujet que sans doute je n'ai point abordé, l'angoisse, ce n'est pas cela qui me décide à vous annoncer que ce sera le sujet de mon séminaire de l'année prochaine, si tant est que le siècle nous permette qu'il y en ait un. Sur ce sujet de l'angoisse j'ai entendu bien des choses étranges, des choses aventurées, pas toutes erronées et que je n'aurai pas à reprendre, m'adressant nommément à tel ou tel, une par une. Il me semble néanmoins que ce qui s'est révélé là comme une certaine défaillance était bien celle d'un centre, et pas du tout de nature à recouvrir ce que j'appelle le vide du centre. Tout de même, quelques propos de mon dernier séminaire eussent dû, sur les points les plus vifs, vous mettre en garde, et c'est pour ça qu'il me paraît aussi légitime d'aborder la question sous ce biais aujourd'hui, puisque ceci s'enchaîne exactement au discours d'il y a huit jours. Ce n'est tout de même pas pour rien que j'y ai mis l'accent, rappelé la distance qui sépare, dans nos coordonnées fondamentales, celles où doivent s'insérer nos théorèmes sur l'identification cette année, sur la distance qui sépare l'Autre de la Chose, ni non plus qu'en propres termes j'ai cru devoir vous pointer le rapport de l'angoisse au désir de l'Autre. Faute vraiment de partir de là, de s'accrocher à ça comme à une sorte de poignée ferme, et pour n'avoir fait que tourner autour par je ne sais quelle pudeur, car vraiment à de certains moments, je dirai presque tout le temps, et jusque dans ces rapports dont j'ai parlé, pour je ne sais quoi, qui tient de cette sorte de manque qui n'est pas le bon, jusque dans ces rapports, quand même, vous pouvez connoter en marge ce je ne sais quoi qui était toujours la convergence, s'imposant avec une espèce d'orientation d'aiguille de boussole, que seul le terme qui pouvait donner une unité à cette sorte de mouvement d'oscillation autour de quoi la question tremblait, c'était ce terme, le rapport de l'angoisse au désir de l'Autre. Et c'est ceci que je voudrais... parce qu'il serait faux, vain, mais non sans risque, de ne pas ici marquer quelque chose au passage qui puisse être comme un germe là, pour en pêcher tout ce qui s'est dit, sans doute d'intéressant, au fur et à mesure des heures de cette petite réunion où des choses de plus en plus accentuées arrivaient à s'énoncer,... pour que ceci ne se dissipe pas, pour que ceci se raccorde à notre travail, permettez-moi d'essayer ici très massivement, comme en marge et presque en avance, mais non aussi sans une pertinence de points exacts, au point où nous étions arrivés, de ponctuer un certain nombre de repères premiers. C'est la référence qui ne devrait à aucun moment vous faire défaut.

Si le fait que la jouissance, en tant que jouissance de la Chose, est interdite en son accès fondamental, si c'est là ce que je vous ai dit pendant toute l'année du 222

*Leçon du 4 avril 1962*

séminaire sur *L'Éthique*, si c'est dans cette suspension, dans le fait qu'elle est, cette jouissance, *aufgehoben*, suspendue, proprement que gît le plan d'appui où va se constituer comme tel et se soutenir le désir, ça c'est vraiment l'approximation la plus lointaine de tout ce que le monde peut dire, vous ne voyez pas que nous pouvons formuler que l'Autre, cet Autre en tant qu'à la fois il se pose être et qu'il n'est pas, qu'il est à être, l'Autre ici, quand nous nous avançons vers le désir, nous voyons bien qu'en tant que son support c'est le signifiant pur, le signifiant de la loi, que l'Autre se présente ici comme métaphore de cette interdiction. Dire que l'Autre c'est la loi ou que c'est la jouissance en tant qu'interdite, c'est la même chose. Alors, alerte à celui, qui n'est pas là d'ailleurs aujourd'hui, qui, de l'angoisse, a fait le support et le signe et le spasme de la jouissance d'un soi identifié, identifié exactement comme s'il n'était pas mon élève, avec ce fonds ineffable de la pulsion comme du cœur, du centre de l'être, justement où il n'y a rien. Or tout ce que je vous enseigne sur la pulsion, c'est justement qu'elle ne se confond pas avec ce soi mythique, qu'elle n'a rien à faire avec ce qu'on en fait dans une perspective jungienne. Évidemment, il n'est pas commun de dire que l'angoisse est la jouissance de ce qu'on pourrait appeler le dernier fonds de son propre inconscient. C'est à cela que tenait ce discours. Ce n'est pas commun, et ce n'est pas parce que ce n'est pas commun que c'est vrai. C'est un extrême auquel on peut être amené quand on est dans une certaine erreur qui repose toute entière sur l'élimination de ce rapport de l'Autre à la Chose en tant qu'antinomique. L'Autre est à être, il n'est donc pas. Il a tout de même quelque réalité, sans cela je ne pourrais même pas le définir comme le lieu où se déploie la chaîne signifiante. Le seul Autre réel, puisqu'il n'y a nul Autre de l'Autre, rien qui garantisse la vérité de la loi, le seul Autre réel étant ce dont on pourrait jouir sans la loi. Cette virtualité définit l'Autre comme lieu. La Chose en somme, éliée, réduite à son lieu, voilà l'Autre avec un grand A.

Et je vais tout de suite très vite sur ce que j'ai à dire à propos de l'angoisse. Cela passe, vous ai-je annoncé, par le désir de l'Autre. Alors, c'est là que nous en sommes, avec notre tore, c'est là que nous avons à le définir, pas à pas. C'est là que le ferai un premier parcours, un peu trop vite, ça n'est jamais mauvais, puisqu'on peut revenir en arrière. Première approche, allons-nous dire que ce rapport que j'articule en disant que le désir de l'homme c'est le désir de l'Autre, ce qui bien sûr entend dire quelque chose, mais maintenant ce qui est en question, ce que déjà ça introduit, c'est qu'évidemment je dis tout autre chose, je dis que: le désir x du sujet ego est le rapport au désir de l'Autre, qu'il serait, par rapport au désir de l'Autre, dans un rapport de *Beschränkung*, de limitation,

- 223 -

### *L'identification*

viendrait à se configurer dans un simple champ d'espace vital ou non, conçu comme homogène, viendrait se limiter par leur heurt. Image fondamentale de toutes sortes de pensées quand on spéculer sur les effets d'une conjonction psychosociologique. Le rapport du désir du sujet, du sujet au désir de l'Autre n'a rien à faire avec quoi que ce soit d'intuitivement supportable de ce registre. Un premier pas serait d'avancer que si mesure veut dire mesure de grandeur, il n'y a point entre eux de commune mesure. Et rien qu'à dire ça, nous rejoignons l'expérience. Qui a jamais trouvé une commune mesure entre son désir et quiconque à qui il a affaire comme désir ? Si on ne met pas ça d'abord dans toute science de l'expérience, quand on a le titre de Hegel, le vrai titre de la Phénoménologie de l'Esprit, on peut tout se permettre, y compris les prêcherie délirantes sur les bienfaits de la génitalité. C'est ça et rien d'autre que veut dire mon introduction du symbole V-1, c'est quelque chose destiné à vous suggérer que  $V-1 \times V-1$ , le produit de mon désir par le désir de l'Autre, ça ne donne et ça ne peut donner qu'un manque, -1, le défaut du sujet en ce point précis. Résultat, le produit d'un désir par l'autre ne peut être que ce manque, et c'est de là qu'il faut partir pour tenir quelque chose. Ceci veut dire qu'il ne peut y avoir aucun accord, aucun contrat sur le plan du désir, que ce dont il s'agit, dans cette identification du désir de l'homme au désir de l'Autre, c'est ceci, que je vous montrerai dans un jeu manifeste; en faisant jouer pour vous les marionnettes du fantasme en tant qu'elles sont le support, le seul support possible de ce qui peut être au sens propre une réalisation du désir. Eh bien! quand nous en serons arrivés là - vous pouvez quand même déjà le voir indiqué dans mille références, les références à Sade, pour prendre les plus proches, le fantasme *un enfant est battu*, pour prendre un des biais premiers avec lesquels j'ai commencé à introduire ce jeu - ce que je vous montrerai, c'est que la réalisation du désir signifie, dans l'acte même de cette réalisation, ne peut signifier qu'être l'instrument, que servir le désir de l'Autre, qui n'est pas l'objet que vous avez en face dans l'acte, mais un autre qui est derrière. Il s'agit là du terme possible dans la réalisation du fantasme. Ce n'est qu'un terme possible, et avant de vous être fait vous-mêmes l'instrument de cet Autre situé dans un hyperspace, vous avez bel et bien affaire à des désirs, à des désirs réels. Le désir existe, est constitué, se promène à travers le monde, et il exerce ses ravages avant toute tentative de vos imaginations, érotiques ou pas, pour le réaliser, et même, il n'est pas exclu que vous le rencontriez comme tel, le désir de l'Autre, de l'Autre réel tel que je l'ai défini tout à l'heure. C'est en ce point que naît l'angoisse. 224

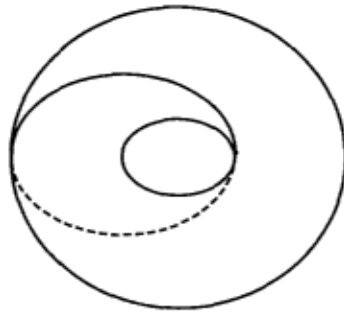


*Leçon du 4 avril 1962*

L'angoisse, c'est bête comme chou. C'est incroyable qu'à aucun moment je n'aie vu même l'ébauche de ceci, qui semblait à certains moments comme on dit, être un jeu de cache-tampon, qui est tellement simple. On a été chercher l'angoisse, et plus exactement ce qui est plus originel que l'angoisse, la préangoisse, l'angoisse traumatique. Personne n'a parlé de cela, l'angoisse c'est la sensation du désir de l'Autre. Seulement, comme de bien entendu, chaque fois que quelqu'un avance une nouvelle formule, je ne sais pas ce qui se passe, les précédentes filent dans le fond de vos poches ou n'en sortent plus. Il faut quand même que J'image ça, je m'excuse, et même grossièrement, pour faire sentir ce que je veux dire, quitte après cela à ce que vous essayiez de vous en servir, et cela peut servir dans tous les endroits où il y a angoisse. Petit apologue, qui n'est peut-être pas le meilleur, la vérité, c'est que je l'ai forgé ce matin, me disant qu'il fallait que j'essaie de me faire comprendre. D'habitude je me fais comprendre à côté, ce qui n'est pas si mal, cela vous évite de vous tromper à la bonne place. Là, je vais essayer de me faire comprendre à la bonne place et vous éviter de faire erreur. Supposez-moi dans une enceinte fermée, seul avec une mante religieuse de trois mètres de haut. C'est la bonne proportion pour que j'aie la taille dudit mâle. En plus, je suis revêtu d'une dépouille à la taille dudit mâle qui a 1,75 m, à peu près la mienne. Je me mire, je mire mon image ainsi affublée dans l'œil à facettes de ladite mante religieuse. Est-ce que c'est ça l'angoisse ? C'en est très près. Pourtant, en vous disant que c'est la sensation du désir de l'Autre, cette définition se manifeste ce qu'elle est, à savoir, purement introductive. Il faut évidemment vous référer à ma structure du sujet, c'est-à-dire connaître tout le discours antécédent, pour comprendre que si c'est de l'Autre avec un grand A qu'il s'agit, je ne peux pas me contenter de ne pas aller plus loin, pour ne représenter dans l'affaire que cette petite image de moi en mante mâle dans l'œil à facettes de l'autre. Il s'agit à proprement parler de l'appréhension pure du désir de l'Autre comme tel, si justement je méconnaissais quoi ? mes insignes, à savoir que moi, je suis affublé de la dépouille du mâle. Je ne sais pas ce que je suis comme objet pour l'Autre. L'angoisse, dit-on, est un affect sans objet, mais ce manque d'objet, il faut savoir où il est, il est de mon côté. L'affect d'angoisse est en effet connoté par un défaut d'objet, mais non pas par un défaut de réalité. Si je ne me sais plus objet éventuel de ce désir de l'Autre, cet Autre qui est en face de moi, sa figure m'est entièrement mystérieuse, dans la mesure surtout où cette forme comme telle que j'ai devant moi ne peut en effet non plus être constituée pour moi en objet, mais où tout de même je peux sentir un mode de sensations qui font toute la substance de ce qu'on appelle angoisse, de cette oppression 225

### *L'identification*

indicible par où nous arrivons à la dimension même du lieu de l'Autre en tant qu'y peut apparaître le désir. C'est cela l'angoisse. Ce n'est qu'à partir de là que vous pouvez comprendre les divers biais que prend le névrosé pour s'en arranger, de ce rapport avec le désir de l'Autre.



Alors, au point où nous en sommes, ce désir, je vous l'ai montré la dernière fois comme inclus d'abord nécessairement dans la demande de l'Autre. Ici d'ailleurs, qu'est-ce que vous retrouvez comme vérité première, si ce n'est le commun de l'expérience quotidienne? Ce qui est angoissant, presque pour quiconque, pas seulement pour les petits enfants mais pour les petits enfants que nous sommes tous, c'est ce qui, dans quelque demande, peut bien se cacher de cet x, de cet x impénétrable et angoissant par excellence, du qu'est-ce qu'il peut bien à cet endroit vouloir? Ce que la configuration ici demande, vous le voyez bien, c'est un medium entre demande et désir. Ce medium, il a un nom, ça s'appelle le phallus. La fonction phallique, ça n'a absolument pas d'autre sens que d'être ce qui donne la mesure de ce champ à définir, à l'intérieur de la demande, comme le champ du désir. Et aussi bien si on veut, que tout ce que nous raconte la théorie analytique, la doctrine freudienne, en la matière, consiste justement à nous dire que c'est là en fin de compte que tout s'arrange. Je ne connais pas le désir de l'Autre, angoisse, mais j'en connais l'instrument, le phallus, et qui que je sois, je suis prié d'en passer par là et de ne pas faire d'histoire, ce qui s'appelle en langage courant continuer les principes de papa. Et comme chacun sait que depuis quelques temps papa n'a plus de principe, c'est avec cela que commencent tous les malheurs. Mais tant que papa est là, en tant qu'il est le centre autour duquel s'organise le transfert de ce qui est en cette matière l'unité d'échange, à savoir,

1/φ

je veux dire l'unité qui s'instaure, qui devient la base et le principe de tout soutien, de tout fondement, de toute articulation du [champ du] désir, eh bien! les choses peuvent aller; elles seront exactement tendues entre le *me phunai puisse-t-il ne m'avoir jamais enfanté!* à la limite, et ce qu'on appelle la baraka dans la tradition sémite, et même biblique à proprement parler, à savoir le contraire, ce qui me fait le prolongement vivant, actif, de la loi du père, du père comme origine de ce qui va se transmettre comme désir. 226

*Leçon du 4 avril 1962*

L'angoisse de castration donc, vous allez voir ici qu'elle a deux sens et deux niveaux. Car si le phallus est cet élément de médiation qui donne au désir son support, eh bien! la femme n'est pas la plus mal partagée dans cette affaire, parce qu'après tout, pour elle c'est tout simple, puisqu'elle ne l'a pas, elle n'a qu'à le désirer, et ma foi dans les cas les plus heureux, c'est en effet une situation dont elle s'accommode fort bien. Toute la dialectique du complexe de castration, en tant que pour elle, elle introduit l'Œdipe, nous dit Freud, cela ne veut pas dire autre chose. Grâce à la structure même du désir humain, la voie pour elle nécessite moins de détours, la voie normale, que pour l'homme. Car pour l'homme, pour que son phallus puisse servir à ce fondement du champ du désir, va-t-il falloir qu'il le demande pour l'avoir? C'est bien quelque chose comme ça dont il s'agit, au niveau du complexe de castration, c'est d'un passage transitionnel de ce qui, en lui, est le support naturel, devenu à demi étranger, vacillant, du désir, à travers cette habilitation par la loi; ce en quoi ce morceau, cette livre de chair va devenir le gage, le quelque chose par où il va se désigner à la place où il a à se manifester comme désir, à l'intérieur du cercle de la demande. Cette préservation nécessaire du champ de la demande qui humanise par la loi le mode de rapport du désir à son objet, voilà ce dont il s'agit à ce point et ce qui fait que le danger pour le sujet est, non pas, comme on le dit dans toutes ces déviations que nous faisons depuis des années, d'essayer de contrarier l'analyse, que le danger pour le sujet n'est pas d'aucun abandon de la part de l'Autre, mais de son abandon de sujet à la demande. Car pour autant qu'il vit, qu'il développe la constitution de son rapport au phallus étroitement sur le champ de la demande, c'est là que cette demande n'a à proprement parler pas de terme, car le phallus, encore qu'il faille, pour introduire, pour instaurer ce champ du désir, qu'il soit demandé, comme vous le savez, il n'est à proprement parler pas au pouvoir de l'Autre d'en faire le don sur ce plan de la demande.

C'est dans la mesure où la thérapeutique n'arrive point à résoudre mieux qu'elle ne l'a fait la terminaison de l'analyse, n'arrive pas à la faire sortir du cercle propre à la demande, qu'elle bute, qu'elle se termine à la fin sur cette forme revendicatoire, cette forme inassouissable, *unendliche*, que Freud dans son dernier article, *L'analyse terminée et interminable*, désigne comme angoisse non résolue de la castration chez l'homme, comme Penisneid chez la femme. Mais une juste position, une position correcte de la fonction de la demande dans l'efficiencia analytique et de la façon de la diriger pourrait peut-être nous permettre, si nous n'avions pas là-dessus tant de retard, un retard déjà suffisamment désigné par le fait que manifestement ce n'est que dans les cas les plus rares que nous 227

### *L'identification*

arrivons à buter à ce terme marqué par Freud comme point d'arrêt à sa propre expérience. Plût au ciel que nous en arrivions là, même si c'est en impasse! Cela prouverait déjà au moins jusqu'où nous pouvons aller, alors que ce dont il s'agit c'est de savoir effectivement si d'aller jusque-là nous mène à une impasse ou si ailleurs on peut passer. Faut-il qu'avant de vous quitter je vous indique quelques-uns de ces petits points qui vous donneront satisfaction, pour vous montrer que nous sommes à la bonne place, en nous référant à quelque chose qui soit dans notre expérience du névrosé ? Qu'est-ce que fait, par exemple, l'hystérique ou la névrose obsessionnelle dans le registre que nous venons d'essayer de construire ? Qu'est-ce qu'ils font l'un et l'autre en cet endroit du désir de l'Autre comme tel ? Avant que nous soyons tombés dans leur panneau en les incitant à jouer tout le jeu sur le plan de la demande, à nous imaginer, ce qui n'est pas d'ailleurs une imagination absurde, que nous arriverons à la limite à définir le champ phallique comme l'intersection de deux frustrations, qu'est-ce qu'ils font spontanément ? L'hystérique, c'est bien simple, l'obsessionnel aussi, mais c'est moins évident, l'hystérique n'a pas besoin d'avoir assisté à notre séminaire pour savoir que le désir de l'homme est le désir de l'Autre, et que par conséquent l'Autre peut parfaitement, dans cette fonction du désir, elle, l'hystérique, la suppléer. L'hystérique vit son rapport à l'objet en fomentant le désir de l'Autre, avec un grand A, pour cet objet. Référez-vous au cas Dora. Je pense avoir suffisamment articulé ceci en long et en large pour n'avoir pas besoin même ici de le rappeler. Je fais simplement appel à l'expérience de chacun, et aux opérations dites d'intrigante raffinée que vous pouvez voir se développer dans tout comportement hystérique, qui consiste à sustenter dans son entourage immédiat l'amour d'un tel pour telle autre qui est son amie et véritable objet dernier de son désir; l'ambiguïté restant bien sûr toujours profonde de savoir si la situation ne doit pas être comprise dans le sens inverse. Pourquoi ? C'est ce que bien sûr vous pourrez, dans la suite de nos propos, voir comme parfaitement calculable du seul fait de la fonction du phallus qui peut toujours ici passer de l'un à l'autre des deux partenaires de l'hystérique. Mais ceci nous y reviendrons en détail. Et qu'est-ce que fait vraiment l'obsessionnel concernant, je parle directement, son affaire avec le désir de l'Autre ? C'est plus astucieux, puisque aussi bien ce champ du désir est constitué par la demande paternelle, en tant que c'est elle qui préserve, qui définit le champ du désir comme tel en l'interdisant. Eh bien! qu'il s'en débrouille donc lui-même! Celui qui est chargé de soutenir le désir à l'endroit de l'objet dans la névrose obsessionnelle, c'est le mort. Le sujet 228

*Leçon du 4 avril 1962*

a le phallus, il peut même à l'occasion l'exhiber, mais c'est le mort qui est prié de s'en servir. Ce n'est pas pour rien que j'ai pointé dans l'histoire de l'Homme aux rats, l'heure nocturne où, après s'être longuement contemplé en érection dans la glace, il va à la porte d'entrée ouvrir au fantôme de son père, le prier de constater que tout est prêt pour le suprême acte narcissique qu'est pour l'obsessionnel ce désir. À ceci près, ne vous étonnez pas, qu'avec de tels moyens l'angoisse n'affleure que de temps en temps, qu'elle ne soit pas là tout le temps, qu'elle soit même beaucoup plus et beaucoup mieux écartée chez l'hystérique que chez l'obsessionnel, la complaisance de l'Autre étant beaucoup plus grande que celle, quand même, d'un mort qu'il est toujours difficile quand même de maintenir présent, si l'on peut dire. C'est pourquoi l'obsessionnel, de temps en temps, chaque fois que ne peut pas être répété à satiété tout l'arrangement qui lui permet de s'en arranger, avec le désir de l'Autre, voit ressurgir, bien sûr d'une façon plus ou moins débordante, l'affect d'angoisse.

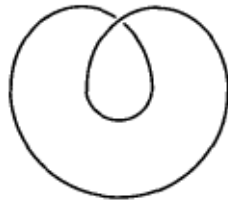
De là seulement, à retourner en arrière, vous pouvez comprendre que l'histoire phobique marque un premier pas, dans cette tentative qui est proprement le mode névrotique de résoudre le problème du désir de l'Autre, un premier pas dis-je de la façon dont ceci peut se résoudre. C'est un pas, comme chacun sait, celui-là, qui est loin bien sûr d'arriver à cette solution relative de la relation d'angoisse. Bien au contraire, ce n'est que d'une façon tout à fait précaire que cette angoisse est maîtrisée, vous le savez, par l'intermédiaire de cet objet dont déjà l'ambiguïté, à lui, nous a déjà été assez soulignée entre la fonction *petit a* et la fonction *petit phi*. Le facteur commun que constitue le *petit phi* dans tout *petit a* du désir est là en quelque sorte extrait et révélé. C'est ce sur quoi je mettrai l'accent la prochaine fois pour repartir à partir de la phobie, pour préciser en quoi exactement consiste cette fonction du phallus.

Aujourd'hui en gros que voyez-vous ? C'est qu'en fin de compte la solution que nous apercevons du problème du rapport du sujet au désir, dans son fonds radical se propose ainsi; puisque de demande il s'agit et qu'il s'agit de définir le désir, eh bien! disons-le grossièrement, le sujet demande le phallus et le phallus désire. C'est aussi bête que ça. C'est de là tout au moins qu'il faut partir comme formule radicale pour voir effectivement ce qu'il en est fait dans l'expérience. Ce modèle se module autour de ce rapport du sujet au phallus en tant que, vous le voyez, il est essentiellement de nature identificatoire, et que s'il y a quelque chose qui effectivement peut provoquer ce surgissement d'angoisse lié à la crainte d'une perte, c'est le phallus. Pourquoi non pas le désir ? Il n'y a pas de crainte de l'aphanisis, il y a la crainte de perdre le phallus, parce que seul le -229-

### *L'identification*

phallus peut donner son champ propre au désir. Mais maintenant, qu'on ne nous parle pas non plus de défense contre l'angoisse. On ne se défend pas contre l'angoisse, pas plus qu'il n'y a de crainte de l'aphanisis. L'angoisse est au principe des défenses, mais on ne se défend pas contre l'angoisse. Bien sûr, si je vous dis que je consacrerai toute une année à ce sujet de l'angoisse, c'est vous dire que je ne prétends pas aujourd'hui en avoir fait le tour, que ceci ne pose pas de problème. Si l'angoisse, c'est toujours à ce niveau, que vous a défini presque caricaturalement mon petit apologue, que se situe l'angoisse, si l'angoisse peut devenir un signe, c'est bien sûr que, transformée en signe, elle n'est peut-être pas tout à fait la même chose que là où j'ai essayé de vous la poser d'abord dans son point essentiel. Il y a aussi un simulacre de l'angoisse. À ce niveau bien sûr on peut être tenté d'en minimiser la portée, pour autant qu'il est vraiment sensible que si le sujet s'envoie à lui-même des signes d'angoisse, c'est manifestement pour que ça soit plus gai. Mais c'est tout de même pas de là que nous pouvons partir pour définir la fonction de l'angoisse. Et puis enfin pour dire, comme j'ai prétendu uniquement le faire aujourd'hui, des choses massives, qu'on s'ouvre à cette pensée que, si Freud nous a dit que l'angoisse est un signal qui passe au niveau du moi, il faut quand même savoir que c'est un signal pour qui ? pas pour le moi, puisque c'est au niveau du moi qu'il se produit. Et ça aussi, j'ai regretté beaucoup que dans notre dernière rencontre, cette simple remarque, personne n'ait songé à la faire.

J'avais annoncé que je continuerais aujourd'hui sur le phallus, eh bien! je ne vous en parlerai pas, ou bien je ne vous en parlerai que sous cette forme de huit inversé, qui n'est pas tellement tranquillisante. Ça n'est pas d'un nouveau signifiant qu'il s'agit, vous allez voir, c'est toujours du même dont je parle, en somme, depuis le début de cette année. Seulement, pourquoi je le ramène comme essentiel? C'est pour bien renouveler avec la base topologique dont il s'agit, à savoir, ce que ça veut dire, l'introduction faite cette année du tore. Il n'est pas tellement bien sûr que ce que j'ai dit sur l'angoisse ait été si bien entendu. Quelqu'un de très sympathique, et qui lit, parce que c'est quelqu'un d'un milieu où on travaille, m'a fort opportunément - je dois dire que je choisis cet exemple parce qu'il est plutôt encourageant - fait remarquer que ce que j'ai dit sur l'angoisse comme désir de l'Autre recouvrait ce qu'on trouve dans Kierkegaard. [De] la première lecture, car c'est tout à fait vrai, vous pensez bien que je m'en souvenais, que Kierkegaard, pour parler de l'angoisse, a évoqué la jeune fille, au moment où la première fois elle s'aperçoit qu'on la désire. Seulement si Kierkegaard l'a dit, la différence avec ce que je dis c'est, si je puis dire pour employer un terme kierkegaardien, que je le répète. S'il y a quelqu'un qui a fait remarquer que ce n'est jamais pour rien qu'on dit: «Je le dis et je le répète», c'est justement Kierkegaard. Si on éprouve le besoin de souligner qu'on le répète après l'avoir dit, c'est parce que probablement ce n'est pas du tout la même chose de le répéter que de le dire, et il est absolument certain que, si ce que j'ai dit la dernière 231



### *L'identification*

fois a un sens, c'est justement en ceci que le cas soulevé par Kierkegaard est quelque chose de tout à fait particulier et qui comme tel obscurcit, loin d'éclairer, le sens véritable de la formule que l'angoisse est le désir de l'Autre, avec un grand A. Il se peut que cet Autre s'incarne pour la jeune fille à un moment de son existence en quelque galvaudeux. Cela n'a rien à faire avec la question que j'ai soulevée la dernière fois, et avec l'introduction du désir de l'Autre comme tel pour dire que c'est l'angoisse, plus exactement, que l'angoisse est la sensation de ce désir.

Aujourd'hui je vais donc revenir à ma voie de cette année, et d'autant plus rigoureusement que j'avais dû la dernière fois faire une excursion. Et c'est pourquoi, plus rigoureusement que jamais, nous allons faire de la topologie. Et il est nécessaire d'en faire, parce que vous ne pouvez faire que d'en faire à tout instant, je veux dire que vous soyez logiciens ou pas, que vous sachiez même le sens du mot topologie ou pas. Vous vous servez par exemple de la conjonction ou. Or il est assez remarquable, mais sûrement vrai, que l'usage de cette conjonction n'a été; sur le champ de la logique technique, de la logique des logiciens, bien articulé, bien précisé, bien mis en évidence qu'à une époque assez récente, beaucoup trop récente pour qu'en somme les effets vous en soient véritablement parvenus. Et c'est pour ça qu'il suffit de lire le moindre texte analytique courant par exemple, pour voir qu'à tout instant la pensée achoppe dès qu'il s'agit, non seulement du terme d'identification, mais même de la pratique d'identifier quoi que ce soit du champ de notre expérience. Il faut repartir des schémas malgré tout, disons-le, inébranlés dans votre pensée, inébranlés pour deux raisons; d'abord parce qu'ils ressortissent à ce que j'appellerai une certaine incapacité à proprement parler, propre à la pensée intuitive, ou plus simplement à l'intuition, ce qui veut dire aux bases mêmes d'une expérience marquée par l'organisation de ce qu'on appelle le sens visuel. Vous vous apercevez très facilement de cette impuissance intuitive - si j'ai le bonheur qu'après ce petit entretien vous vous mettiez à vous poser de simples problèmes de représentation sur ce que je vais vous montrer qui peut se passer à la surface d'un tore - vous verrez la peine que vous aurez à ne pas vous embrouiller. C'est pourtant bien simple un tore, un anneau. Vous vous embrouillerez, et puis je m'embrouille comme vous; il m'a fallu de l'exercice pour m'y retrouver un peu et même m'apercevoir de ce que ça suggérait, et de ce que ça permettait de fonder pratiquement. L'autre terme est lié à ce qu'on appelle instruction, c'est à savoir que, cette sorte d'impuissance intuitive, on fait tout pour l'encourager, pour l'asseoir, pour lui donner un caractère d'absolu, cela bien sûr dans les meilleures intentions. C'est



*Leçon du 11 avril 1962*

ce qui est arrivé par exemple, quand en 1741, M. Euler, un très grand nom dans l'histoire des mathématiques, a introduit ses fameux cercles qui, que vous le sachiez ou pas, ont beaucoup fait en somme pour encourager l'enseignement de la logique classique dans un certain sens qui, loin de l'ouvrir, ne pouvait tendre qu'à rendre fâcheusement évidente l'idée que pouvaient s'en faire les simples écoliers. La chose s'est produite parce qu'Euler s'était mis en tête, Dieu sait pourquoi, d'enseigner une princesse, la princesse d'Anhalt Dessau. Pendant toute une période on s'est beaucoup occupé des princesses, on s'en occupe encore, et c'est fâcheux. Vous savez que Descartes avait la sienne, la fameuse Christine. C'est une figure historique d'un autre relief; il en est mort. Ça n'est pas tout à fait subjectif; il y a une espèce de puanteur très particulière qui se dégage de tout ce qui entoure l'entité princesse ou Prinzessin. Nous avons, pendant une période d'à peu près trois siècles, quelque chose qui est dominé par les lettres adressées à des princesses, les mémoires des princesses, et ça tient une place certaine dans la culture. C'est une sorte de suppléance de cette Dame dont j'ai tenté de vous expliquer la fonction si difficile à comprendre, si difficile à approcher dans la structure de la sublimation courtoise, dont je ne suis pas sûr après tout de vous avoir fait apercevoir quelle est vraiment la véritable portée. Je n'ai pu vraiment vous en donner que des sortes de projections, comme on essaie de figurer dans un autre espace des figures à quatre dimensions qu'on ne peut pas voir [se représenter]. J'ai appris avec plaisir que quelque chose en est parvenu à des oreilles qui me sont voisines, et qu'on commence à s'intéresser ailleurs qu'ici à ce que pourrait être l'amour courtois. C'est déjà un résultat. Laissons la princesse et les embarras qu'elle a pu donner à Euler. Il lui a écrit 241 lettres, pas uniquement pour lui faire comprendre les cercles d'Euler. Publiées en 1775 à Londres, elles constituent une sorte de corpus de la pensée scientifique à cette date. Il n'en a surnagé effectivement que ces petits cercles, ces cercles d'Euler qui sont des cercles comme tous les cercles, il s'agit simplement de voir l'usage qu'il en a fait. C'était pour expliquer les règles du syllogisme, et en fin de compte l'exclusion, l'inclusion, et puis ce qu'on peut appeler le recoupement de deux quoi ? de deux champs, applicable à quoi ? mais mon Dieu applicable à bien des choses, applicable par exemple au champ où une certaine proposition est vraie, applicable au champ où une certaine relation existe, applicable tout simplement au champ où un objet existe.

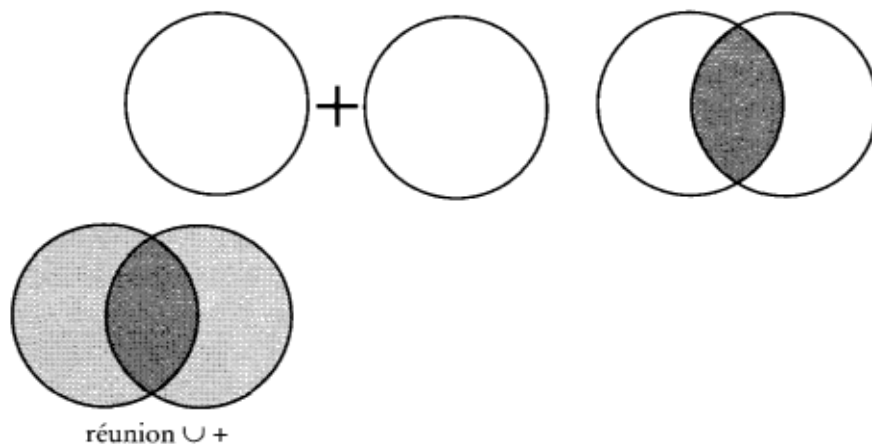
Vous voyez que l'usage du cercle d'Euler, si vous êtes habitués à la multiplicité des logiques, telles qu'elles se sont élaborées dans un immense effort, dont la plus grande part tient dans la logique propositionnelle, relationnelle, et la 233

### *L'identification*

logique des classes, a été distingué de la façon la plus utile. je ne peux même pas songer à entrer, bien sûr, dans les détails que nécessiterait de donner la distinction de ces élaborations; ce que je veux simplement faire ici reconnaître, c'est que vous avez sûrement souvenir de tel ou tel moment de votre existence où vous est parvenue, sous cette forme de support, une démonstration logique quelconque de quelque objet comme objet logique, qu'il s'agisse de proposition, relation, classe, voire simplement objet d'existence. Prenons un exemple au niveau de la logique des classes, et représentons par exemple par un petit cercle à l'intérieur d'un grand les mammifères par rapport à la classe des vertébrés. Ceci va tout seul, et d'autant plus simplement que, la logique des classes, c'est certainement ce qui au départ a frayé les voies de la façon la plus aisée à cette élaboration formelle, et qu'on se rapporte là à quelque chose de déjà incarné dans une élaboration signifiante, celle de la classification zoologique tout simplement, qui vraiment en donne le modèle. Seulement l'univers du discours, comme on s'exprime à juste titre, n'est pas un univers zoologique, et à vouloir étendre les propriétés de la classification zoologique à tout l'univers du discours, on glisse facilement dans un certain nombre de pièges qui vous incitent à des fautes et laissent assez vite entendre le signal d'alarme de l'impasse significative. Un de ces inconvénients est par exemple un usage inconsidéré de la négation. C'est justement à une époque récente que cet usage s'est trouvé ouvert comme possible, à savoir juste à l'époque où on a fait la remarque que, dans l'usage de la négation, ce cercle d'Euler extérieur de l'inclusion devait jouer un rôle essentiel, à savoir que ce n'est absolument pas la même chose de parler sans aucune précision, par exemple, de ce qui est non-homme, ou de ce qui est non-homme à l'intérieur des animaux. En d'autres termes que, pour que la négation ait un sens à peu près assuré, utilisable en logique, il faut savoir par rapport à quel ensemble quelque chose est nié. En d'autres termes, si  $A'$  est non  $A$ , il faut savoir dans quoi il est non  $A$ , à savoir dans  $B$ . La négation, vous la verrez, si vous ouvrez à cette occasion Aristote, entraîner dans toutes sortes de difficultés. Il n'en reste néanmoins pas contestable qu'on n'a nullement ni attendu ces remarques, ni non plus fait le moindre usage de ce support formel, je veux dire qu'il n'est pas normal d'en faire usage pour se servir de la négation, à savoir que le sujet dans son discours fait fréquemment usage de la négation, dans des cas où il n'y a pas le moindre monde de possibilité de l'assurer sur cette base formelle. D'où l'utilité des remarques que je vous fais sur la négation en distinguant la négation au niveau de l'énonciation, ou comme constitutive de la négation au niveau de l'énoncé. Cela veut dire que les lois de la négation, justement au point où elles

*Leçon du 11 avril 1962*

ne sont pas assurées par cette introduction, tout à fait décisive, et qui date de la distinction récente de la logique des relations d'avec la logique des classes, que c'est en somme pour nous tout à fait ailleurs que là où elle a trouvé son assiette que nous avons à définir le statut de la négation. C'est un rappel, un rappel destiné à vous éclairer rétrospectivement l'importance de ce que, depuis le début du discours de cette année,) e vous suggère concernant l'originalité primordiale, par rapport à cette distinction, de la fonction de la négation.

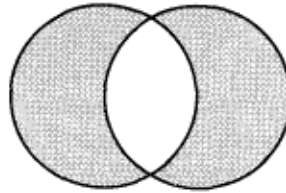


Vous voyez donc que ces cercles d'Euler, ce n'est pas Euler qui s'en est servi à cette fin; il a fallu depuis que s'introduise l'œuvre de Boole, puis de De Morgan pour que ceci soit pleinement articulé. Si j'en reviens à ces cercles d'Euler, ça n'est donc pas qu'il en fait lui-même si bon usage, mais c'est que c'est avec son matériel, avec l'usage de ses cercles qu'ont pu être faits les progrès qui ont suivi, et dont je vous donne à la fois l'un de ceux qui ne sont pas le moindre, ni le moindre notoire, en tout cas particulièrement saisissant, immédiat à faire sentir. Entre Euler et De Morgan, l'usage de ces cercles a permis une symbolisation qui est aussi utile qu'elle vous paraît du reste implicitement fondamentale, qui repose sur la position de ces cercles qui se structurent ainsi. C'est ce que nous appellerons deux cercles qui se recoupent, qui sont spécialement importants pour leur valeur intuitive qui paraîtra à chacun incontestable, si je vous fais remarquer que c'est autour de ces cercles que peuvent s'articuler d'abord deux relations qu'il convient de bien accentuer, qui sont celles, d'abord, de la réunion. Qu'il s'agisse de quoi que ce soit que j'ai énuméré tout à l'heure, leur réunion, c'est le fait qu'après l'opération de la réunion, ce qui est unifié ce sont ces deux champs. L'opération dite de la réunion, qui se symbolise ainsi ordinairement  $\cup$ , c'est précisément ce qui a introduit ce symbole, est, vous le voyez, quelque chose qui n'est pas tout à fait pareil à l'addition. C'est l'avantage de ces cercles de le faire sentir. Ce n'est pas la même chose que d'additionner par exemple deux cercles 235

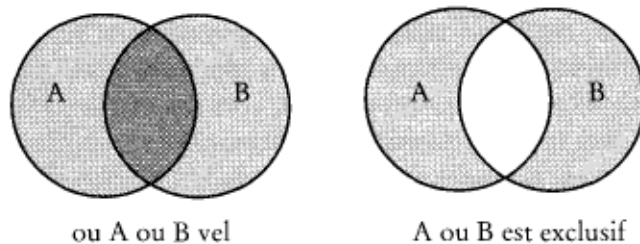
### *L'identification*

séparés ou de les réunir dans cette position. Il y a une autre relation qui est illustrée par ces cercles qui se recoupent, c'est celle de l'intersection, symbolisée par ce signe  $\cap$ , dont la signification est tout à fait différente. Le champ d'intersection est compris dans le champ de réunion. Dans ce qu'on appelle l'algèbre de Boole, on montre que, jusqu'à un certain point tout au moins, cette opération de la réunion est assez analogue à l'addition pour qu'on puisse la symboliser par le signe de l'addition  $+$ . On montre également que l'intersection est structuralement assez analogue à la multiplication pour qu'on puisse la symboliser par le signe de la multiplication  $\times$ .

je vous assure que je fais là un extrait ultra-rapide destiné à vous mener là où j'ai à vous mener et dont je m'excuse bien sûr, auprès de ceux pour qui ces choses se présentent dans toute leur complexité, quant aux élisions que tout ceci comporte, car il faut que nous allions plus loin. Et sur le point précis que j'ai à introduire, ce qui nous intéresse c'est quelque chose qui, jusqu'à De Morgan, et on ne peut qu'être étonné d'une pareille omission, n'avait pas été à proprement parler mis en évidence comme justement une de ces fonctions qui découlent, qui devraient découler d'un usage tout à fait rigoureux de la logique; c'est, précisément ce champ constitué par l'extraction, dans le rapport de ces deux cercles, de la zone d'intersection. Et considérer ce qui est le produit, quand deux cercles se recoupent, au niveau du champ ainsi défini, c'est-à-dire la réunion moins l'intersection, c'est ce qu'on appelle la différence symétrique.



Cette différence symétrique est ceci, qui va nous retenir, qui pour nous, vous verrez pourquoi, est du plus haut intérêt. Le terme de différence symétrique est ici une appellation que) e vous prie simplement de prendre pour son usage traditionnel, c'est comme cela qu'on l'a appelée, n'essayez pas de donner un sens analysable grammaticalement à cette soi-disant symétrie. La différence symétrique, c'est ça que cela veut dire, cela veut dire, ces champs, dans les deux cercles d'Euler, en tant qu'ils définissent comme tel un ou d'exclusion. Concernant deux champs [recoups], la différence symétrique marque le champ tel qu'il est construit si vous donnez au ou non pas le sens alternatif, et qui implique la possibilité d'une identité locale entre les deux termes, et l'usage courant du terme ou, qui fait qu'en fait le terme ou s'applique ici fort bien au champ de la réunion. Si une chose est ou A ou B, c'est ainsi que le champ de son extension peut se dessiner, à savoir sous la forme première où ces deux champs sont recouverts. Si au contraire c'est exclusif, A ou B, c'est ainsi que nous pouvons le 236

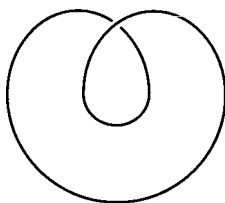


symboliser, à savoir que le champ d'intersection est exclu.

Ceci doit nous mener à un retour, à ou A ou B vel A ou B est exclusif une réflexion concernant ce que suppose intuitivement l'usage du cercle comme base, comme support de quelque chose qui se formalise en fonction d'une limite. Ceci se définit très suffisamment dans ce fait que, sur un plan d'usage courant, ce qui ne veut pas dire un plan naturel, un plan fabricable, un plan qui est tout à fait entré dans notre univers d'outils, à savoir une feuille de papier, - nous vivons beaucoup plus en compagnie de feuilles de papier qu'en compagnie de tores. Il doit y avoir pour ça des raisons, mais enfin des raisons qui ne sont pas évidentes. Pourquoi après tout l'homme ne fabriquerait-il pas plus de tores ? D'ailleurs pendant des siècles, ce que nous avons actuellement sous la forme de feuilles, c'étaient des rouleaux, qui devaient être plus familiers avec la notion de volume à d'autres époques qu'à la nôtre.

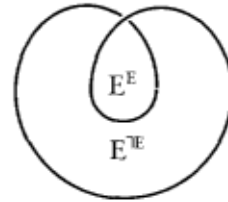
Enfin, il y a certainement une raison pour que cette surface plane soit quelque chose qui nous suffise, et plus exactement, dont nous nous suffisions. Ces raisons doivent être quelque part. Et, je l'indiquai tout à l'heure, on ne saurait accorder trop d'importance au fait que, contrairement à tous les efforts des physiciens comme des philosophes pour nous persuader du contraire, le champ visuel, quoiqu'on en dise, est essentiellement à deux dimensions. Sur une feuille de papier, sur une surface pratiquement simple, un cercle dessiné délimite de la façon la plus claire un intérieur et un extérieur. Voilà tout le secret, tout le mystère, le ressort simple de l'usage qui en est fait dans l'illustration eulérienne de la logique. Je vous pose la question suivante: qu'est-ce qui arrive si Euler, au lieu de dessiner ce cercle, dessine mon huit inversé, celui dont aujourd'hui j'ai à vous entretenir ? En apparence ce n'est qu'un cas particulier du cercle, avec le champ intérieur qu'il définit et la possibilité d'avoir un autre cercle à l'intérieur; simplement, le cercle intérieur touche - voilà ce qu'à un premier aspect certains

pourront me dire -, le cercle intérieur touche à la limite constituée par le cercle extérieur. Seulement c'est quand même pas tout à fait ça, en ce sens qu'il est bien clair, à la façon dont je le dessine, que la ligne ici du cercle extérieur se continue dans la ligne du cercle intérieur pour se retrouver ici. Et alors, pour simplement tout de suite 237



### *L'identification*

marquer l'intérêt, la portée de cette très simple forme, je vous suggérerai que les remarques que j'ai introduites à un certain point de mon séminaire quand j'ai introduit la fonction du signifiant, consistaient en ceci, à vous rappeler le paradoxe, ou prétendu tel, introduit par la classification des ensembles, rappelez-vous, qui ne se comprennent pas eux-mêmes. je vous rappelle la difficulté qu'ils introduisent; doit-on, ces ensembles qui ne se comprennent pas eux-mêmes, les inclure ou non dans l'ensemble des ensembles qui ne se comprennent pas eux-mêmes ? Vous voyez là la difficulté. Si oui, c'est donc qu'ils se comprendront eux-mêmes dans cet ensemble des ensembles qui ne se comprennent pas eux-mêmes.



$E^E$ : ensembles qui se comprennent eux-mêmes  
 $E^{\neg E}$  ensembles qui ne se comprennent pas eux-mêmes

Si non, nous nous trouvons devant une impasse analogue. Ceci est facilement résolu, à cette simple condition qu'on s'aperçoive à tout le moins de ceci - c'est la solution qu'ont donnée d'ailleurs les formalistes, les logiciens - qu'on ne peut pas parler, disons, de la même façon des ensembles qui se comprennent eux-mêmes et des ensembles qui ne se comprennent pas eux-mêmes. Autrement dit, qu'on les exclut comme tels de la définition simple des ensembles, qu'on pose en fin de compte que les ensembles qui se comprennent eux-mêmes ne peuvent être posés comme des ensembles. je veux dire que loin que cette zone intérieure d'objets aussi considérables dans la construction de la logique moderne que les ensembles, loin qu'une zone intérieure définie par cette image du huit renversé par le recouvrement ou le redoublement dans ce recouvrement d'une classe, d'une relation, d'une proposition quelconque par elle-même, par sa portée à la seconde puissance, loin que ceci laisse dans un cas notoire la classe, la proposition, la relation d'une façon générale, la catégorie à l'intérieur d'elle-même d'une façon en quelque sorte plus pesante, plus accentuée, ceci a pour effet de la réduire à l'homogénéité avec ce qui est à l'extérieur.

Comment ceci est-il concevable? Car enfin on doit tout de même bien dire que, si c'est ainsi que la question se présente, à savoir entre tous les ensembles un ensemble qui se recouvre lui-même, il n'y a aucune raison a priori de ne pas en faire un ensemble comme les autres. Vous définissez comme ensemble, par exemple, tous les ouvrages concernant ce qui se rapporte aux humanités, c'est-à-dire aux arts, aux sciences, à l'ethnographie, vous faites une liste. Les ouvrages qui sont des ouvrages faits sur la question de ce qu'on doit classer comme humanités feront partie du même catalogue, c'est-à-dire que ce que) e viens même de définir à l'instant en -articulant le titre « les ouvrages concernant les humanités », 238

fait partie de ce qu'il y a à cataloguer. Comment pouvons-nous concevoir que quelque chose, qui se pose ainsi comme se redoublant soi-même dans la dignité d'une certaine catégorie, puisse pratiquement nous amener à une antinomie, à une impasse logique telle que nous soyons au contraire contraints de la rejeter ? Voilà quelque chose qui n'est pas d'aussi peu d'importance que vous pourriez le croire, puisqu'on a pratiquement vu les meilleurs logiciens y voir une sorte d'échec, de point de butée, de point de vacillation de tout l'édifice formaliste, et non sans raison. Voilà qui pourtant fait à l'intuition une sorte d'objection majeure, toute seule inscrite, sensible, visible dans la forme même de ces deux cercles qui se présentent, dans la perspective eulérienne, comme inclus l'un par rapport à l'autre.

C'est justement là-dessus que nous allons voir que l'usage de l'intuition de représentation du tore est tout à fait utilisable. Et, étant donné que vous sentez bien, j'imagine, ce dont il s'agit, à savoir un certain rapport du signifiant à lui-même, le vous l'ai dit, c'est dans la mesure où la définition d'un ensemble s'est de plus en plus rapprochée d'une articulation purement signifiante qu'elle a amené à cette impasse. C'est toute la question du fait qu'il s'agit pour nous de mettre au premier plan qu'un signifiant ne saurait se signifier lui-même. En fait, c'est une chose excessivement bête et simple, ce point très essentiel, que le signifiant, en tant qu'il peut servir à se signifier lui-même, doit se poser comme différent de lui-même. C'est ceci qu'il s'agit de symboliser au premier chef parce que c'est aussi ceci que nous allons retrouver, jusqu'à un certain point d'extension qu'il s'agit de déterminer, dans toute la structure subjective, jusqu'au désir y compris. Quand un de mes obsessionnels, tout récemment encore, après avoir développé tout le raffinement de la science de ses exercices à l'endroit des objets féminins auxquels, comme il est commun chez les autres obsessionnels, si je puis dire, il reste attaché par ce qu'on peut appeler une infidélité constante, à la fois impossibilité de quitter aucun de ces objets et extrême difficulté à les maintenir tous ensemble, et qu'il ajoute qu'il est bien évident que dans cette relation, dans ce rapport si compliqué qui nécessite de si hauts raffinements techniques si je puis dire, dans le maintien de relations qui en principe doivent rester extérieures les unes aux autres, imperméables si l'on peut dire les unes aux autres et pourtant liées, que si tout ceci, me dit-il, n'a pas d'autre fin que de le laisser intact pour une satisfaction dont lui-même ici achoppe, elle doit donc se trouver ailleurs, non pas seulement dans un futur toujours reculé, mais manifestement dans un autre espace, puisque de cette intactitude et de sa fin il est incapable en fin de compte de dire sur quoi, comme satisfaction, ceci peut déboucher. Nous

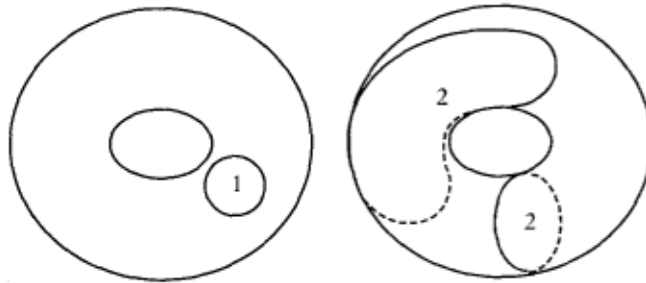
### *L'identification*

avons tout de même là, sensible, quelque chose qui, pour nous, pose la question de la structure du désir de la façon la plus quotidienne.

Revenons à notre tore et inscrivons-y nos cercles d'Euler. Ceci va nécessiter de faire, je m'en excuse, un tout petit retour qui n'est pas, quoi qu'il puisse apparaître à quelqu'un qui entrerait actuellement pour la première fois dans mon séminaire, un retour géométrique, il le sera peut-être, tout à fait à la fin, mais très incidemment, qui est à proprement parler topologique. Il n'y a aucun besoin que ce tore soit un tore régulier ni un tore sur lequel nous puissions faire des mesures. C'est une surface constituée selon certaines relations fondamentales que je vais être amené à vous rappeler, mais comme je ne veux pas paraître aller trop loin de ce qui est le champ de notre intérêt, je vais me limiter aux choses que j'ai déjà amorcées

et qui sont très simples. je vous l'ai fait remarquer, sur une telle surface, nous pouvons décrire ce type de cercle [1], qui est celui que je vous ai connoté comme réductible, celui qui, si il est représenté par une petite ficelle qui passe à la fin par une boucle, je peux en tirant sur la ficelle le réduire à un point, autrement dit à zéro.

Je vous ai fait remarquer qu'il y a deux espèces d'autres cercles ou lacs, quelle que soit leur étendue, car il pourrait aussi bien, par exemple celui-là, avoir cette forme-là. Cela veut dire, un cercle qui traverse le trou, quelle que soit sa forme plus ou moins serrée, plus ou moins laxé, c'est ça qui le définit, il traverse le trou, il passe de l'autre côté du trou.



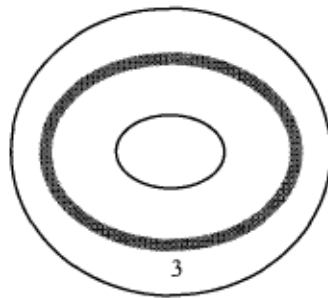
Il est ici représenté en pointillés, alors que là il est représenté en plein. C'est ceci que cela symbolise; ce cercle n'est pas réductible, ce qui veut dire que si vous le supposez réalisé par une ficelle passant toujours par ce petit arceau qui nous servirait à le serrer, nous ne pouvons pas le réduire à quelque chose de punctiforme; il restera toujours, quelle que soit sa circonférence, au centre, la circonférence de ce qu'on peut appeler ici l'épaisseur du tore. Ce cercle irréductible du point de vue qui nous intéressait tout à l'heure, à savoir de la définition d'un intérieur et d'un extérieur, s'il montre d'un côté une résistance particulière, quelque chose qui par rapport aux autres cercles lui confère une dignité éminente, sur cet autre point voici tout d'un coup qu'il va paraître singulièrement déchu des propriétés du précédent, car si, ce cercle dont je vous parle, vous le matérialisez 240



*Leçon du 11 avril 1962*

par exemple par une coupure avec une paire de ciseaux, qu'est-ce que vous obtiendrez ? Absolument pas, comme dans l'autre cas, un petit morceau qui s'en va et puis le reste du tore. Le tore restera tout entier bien intact sous la forme d'un tuyau, ou d'une manche si vous voulez.

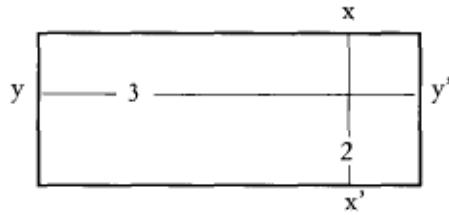
Si vous prenez d'autre part un autre type de cercle [3], celui dont je vous ai déjà parlé, celui qui n'est pas celui qui traverse le trou, mais qui en fait le tour, celui-là se trouve dans la même situation que le précédent quant à l'irréductibilité. Il se trouve également dans la même situation que le précédent concernant le fait qu'il ne suffit pas à définir un intérieur ni un extérieur. Autrement dit que, si vous le suivez, ce cercle, et que vous ouvrez le tore à l'aide d'une paire de ciseaux, vous aurez à la fin quoi ? Eh bien, la même chose que dans le cas précédent; ça a la forme du tore, mais c'est une forme qui ne présente une différence qu'intuitive, qui est tout à fait essentiellement la même du point de vue de la structure. Vous avez toujours après cette opération, comme dans le premier cas, une manche, simplement c'est une manche très courte et très large. Vous avez une ceinture si vous voulez, mais il n'y a pas de différence essentielle entre une ceinture et une manche du point de vue topologique. Appelez ça encore une bande si vous voulez.



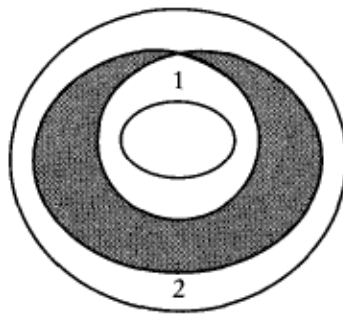
Nous voilà donc en présence de deux types de cercles, qui de ce point de vue d'ailleurs n'en font qu'un, qui ne définissent pas un intérieur et un extérieur. Je vous fais observer incidemment que, si vous coupez le tore successivement suivant l'un et l'autre, vous n'arrivez pas encore pour autant à faire ce dont il s'agit, et que vous obtenez pourtant tout de suite avec l'autre type de cercle, le premier que je vous ai dessiné [1], à savoir deux morceaux. Au contraire le tore, non seulement reste bien tout entier, mais c'était, la première fois que je vous en parlai, une mise à plat qui en résulte et qui vous permet de symboliser éventuellement d'une façon particulièrement commode le tore comme un rectangle que vous pouvez en tirant un peu étaler comme une peau épinglée aux quatre coins; définir les propriétés de correspondance de ses bords l'un à l'autre, de correspondance aussi de ses sommets, les quatre sommets se réunissant en un point, et avoir ainsi, d'une façon beaucoup plus accessible à vos facultés d'intuition ordinaire, moyen d'étudier ce qui se passe géométriquement sur le tore. C'est-à-dire, il y aura un de ces types de cercles qui se représentera par une ligne comme celle-ci [2], un autre type de cercles par des lignes comme celle-ci [3] représentant 241

### *L'identification*

deux points opposés  $[x-x', y-y']$ , définis d'une façon préalable comme étant équivalents sur ce qu'on appelle les bords de la surface étalée, mise à plat, la mise à plat comme telle étant impossible, puisqu'il ne s'agit pas d'une surface qui soit



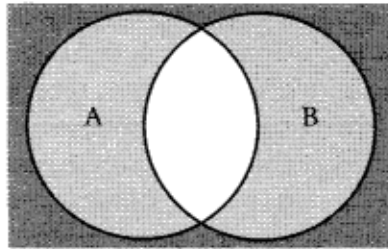
métriquement identifiable à une surface plane, je le répète, purement métriquement, pas topologiquement. Où est-ce que ceci nous mène ? Le fait que deux sections de cette espèce soient possibles, avec d'ailleurs nécessité de se recouper l'une ou l'autre sans fragmenter d'aucune façon la surface, en la laissant entière, en la laissant d'un seul lambeau si je puis dire, ceci suffit à définir un certain genre d'une surface. Toutes les surfaces sont loin d'avoir ce genre. Si vous faites en particulier une telle section sur une sphère, vous n'aurez toujours que deux morceaux, quel que soit le cercle. Ceci pour nous conduire à quoi ?



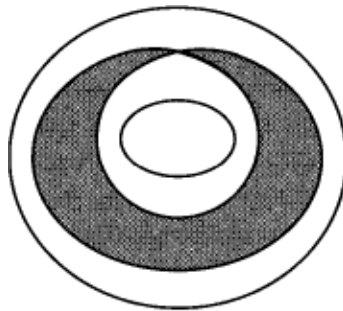
Ne faisons plus une seule section, mais deux sections sur la seule base du tore. Qu'est-ce que nous voyons apparaître ? Nous voyons apparaître quelque chose qui assurément va nous étonner tout de suite, c'est à savoir que si les deux cercles se recoupent, le champ dit de la différence symétrique existe bel et bien. Est-ce que nous pouvons dire que, pour autant, existe le champ de l'intersection ? Je pense que cette figure, telle qu'elle est construite, est suffisamment accessible à votre intuition pour que vous compreniez bien tout de suite et immédiatement qu'il n'en est rien. C'est à savoir que ce quelque chose qui serait intersection, mais qui ne l'est pas et qui - je dis pour l'œil, car bien entendu il n'est même pas question un seul instant que cette intersection existe- mais qui pour l'œil, et tel que je vous l'ai présenté ainsi sur cette figure telle qu'elle est dessinée, se trouverait peut-être quelque part ici [1] dans ce champ parfaitement continué d'un seul bloc, d'un seul lambeau, avec ce champ-là [2] qui pourrait analogiquement, de la façon la plus grossière pour une intuition justement habituée à se fonder aux choses qui se passent uniquement sur le plan, correspondre à ce champ externe où nous pourrions définir, par rapport à deux cercles d'Euler se recoupant, le champ de leur négation; à savoir, si ici nous avons le cercle A et ici le cercle B, ici nous avons A,, négation de A, et nous avons ici B,, négation de B, et il y a quelque 242

Leçon du 11 avril 1962

chose à formuler concernant leur intersection à ces champs extérieurs éventuels. Ici nous voyons donc, illustré de la façon la plus simple par la structure du tore, ceci que quelque chose est possible, quelque chose qui peut s'articuler ainsi; deux champs se recoupent, pouvant comme tels définir



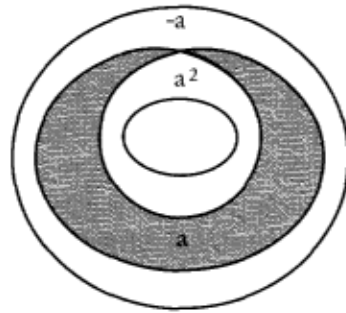
leur différence en tant que différence symétrique, mais qui n'en sont pas moins deux champs dont on peut dire qu'ils ne peuvent se réunir et qu'ils ne peuvent pas non plus se recouvrir; en d'autres termes, qu'ils ne peuvent ni servir à une fonction de ou... ou..., ni servir à une fonction de multiplication par soi-même. Ils ne peuvent littéralement pas se reprendre à la deuxième puissance, ils ne peuvent pas se refléchir l'un par l'autre et l'un dans l'autre, ils n'ont pas d'intersection, leur intersection est exclusion d'eux-mêmes. Le champ où l'on attendait l'intersection est le champ où l'on sort de ce qui les concerne, où on est dans le non-champ. Ceci est d'autant plus intéressant qu'à la représentation de ces deux cercles nous pouvons substituer notre huit inversé de tout à l'heure. Nous nous trouvons alors devant une forme qui pour nous est encore plus suggestive. Car essayons de nous rappeler ce à quoi j'ai pensé tout de suite à les comparer, ces cercles qui font le tour du trou du tore, à quelque chose, vous ai-je dit, qui a rapport avec l'objet métonymique, avec l'objet du désir en tant que tel. Qu'est-ce que ce huit inversé, ce cercle qui se reprend lui-même à l'intérieur de lui-même ? Qu'est-ce que c'est, si ce n'est un cercle qui à la limite se redouble et se ressaisit, qui permet de symboliser - puisqu'il s'agit d'évidence intuitive et que les cercles eulériens nous paraissent particulièrement convenables à une certaine symbolisation de la limite - qui permet de symboliser cette limite en tant qu'elle se reprend elle-même, qu'elle s'identifie à elle-même. Réduisez de plus en plus la distance qui sépare la première boucle, disons, de la seconde, et vous avez le cercle en tant qu'il se saisit lui-même.



Est-ce qu'il y a pour nous des objets qui aient cette nature, à savoir qui subsistent uniquement dans cette saisie de leur auto-différence ? Car de deux choses l'une, ou ils la saisissent, ou ils ne la saisissent pas. Mais il y a une chose en tout cas, que tout ce qui se passe à ce niveau de la saisie implique et nécessite, c'est que ce quelque chose exclut toute réflexion de cet objet sur soi-même. Je 243

### *L'identification*

veux dire que, supposez que ce soit de *petit a* dont il s'agisse - comme je vous l'ai déjà indiqué, que c'était ce à quoi ces cercles allaient nous servir -, ceci veut dire que  $a^2$ , le champ ainsi défini, est le même champ que ce qui est là, c'est-à-dire *non a* ou  $-a$ . Supposez pour l'instant, je n'ai pas dit que c'était démontré, je vous dis que je vous fournis aujourd'hui un modèle, un support intuitif à quelque chose qui est précisément

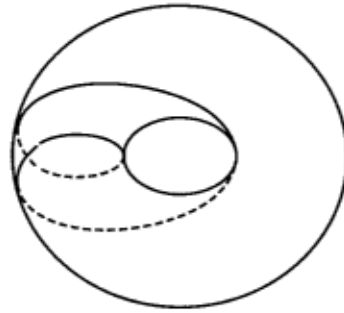


ce dont nous avons besoin concernant la constitution du désir. Peut-être vous paraîtra-t-il plus accessible, plus immédiatement à votre portée d'en faire le symbole de l'auto-différence du désir à lui-même, et le fait que c'est précisément à son redoublement sur lui-même que nous voyons apparaître que ce qu'il enserre se dérobe et fuit vers ce qui l'entoure. Vous direz, arrêtez-vous, suspendez-vous ici, car ce n'est pas réellement le désir que j'entends symboliser par la double boucle de ce huit intérieur, mais quelque chose qui convient beaucoup mieux à la conjonction du *petit a*, de l'objet du désir comme tel avec lui-même.

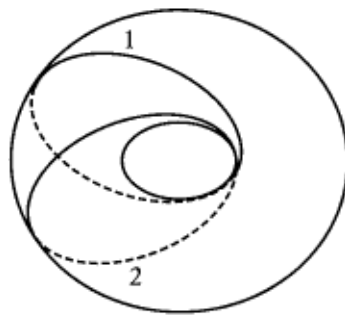
Pour que le désir soit effectivement, intelligemment supporté dans cette référence intuitive à la surface du tore, il convient d'y faire entrer, comme de bien entendu, la dimension de la demande. Cette dimension de la demande, je vous ai dit d'autre part que les cercles enserrant l'épaisseur du tore, comme tels pouvaient servir très intelligiblement à la représenter, et que quelque chose - d'ailleurs qui est en partie contingent, je veux dire lié à une aperception toute extérieure, visuelle, elle-même trop marquée de l'intuition commune pour n'être pas réfutable, vous le verrez, mais enfin... - tel que vous êtes forcés de vous représenter le tore, à savoir quelque chose comme cet anneau, vous voyez facilement combien aisément ce qui se passe dans la succession de ces cercles capables de se suivre en quelque sorte en hélice et selon une répétition qui est celle du fil, autour de la bobine, combien aisément la demande dans sa répétition, son identité et sa distinction nécessaires, son déroulement et son retour sur elle-même, est quelque chose qui trouve facilement à se supporter de la structure du tore. Ce n'est pas là ce que j'entends aujourd'hui répéter une fois de plus. D'ailleurs, si je ne faisais que le répéter ici, ce serait tout à fait insuffisant. C'est au contraire quelque chose sur lequel je voudrais attirer votre attention, à savoir ce cercle privilégié qui est constitué par ceci que c'est non seulement un cercle qui fait le tour du trou central, mais que c'est aussi un cercle qui le traverse. En d'autres termes qu'il est constitué par une propriété topologique qui confond, qui additionne la boucle 244

*Leçon du 11 avril 1962*

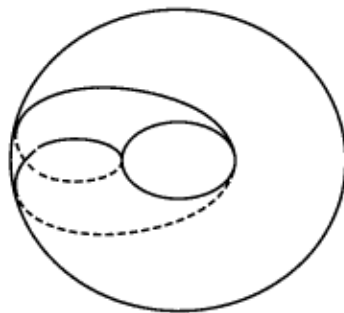
constituée autour de l'épaisseur du tore avec celle qui se ferait d'un tour fait, par exemple, autour du trou intérieur. Cette sorte de boucle est pour nous d'un intérêt tout à fait privilégié, car c'est elle qui nous permettra de supporter, d'imager les relations comme structurales de la demande et du désir. Voyons, en effet, ce qui peut se produire concernant de telles boucles; observez qu'il peut y en avoir d'ainsi constituées, qu'une autre qui lui est voisine s'achève, revienne sur elle-même, sans du tout couper la première.



Vous le voyez, étant donné ce que j'ai là essayé de bien articuler, de bien dessiner, à savoir la façon dont ça passe de l'autre côté de cet objet, que nous supposons massif, parce que c'est comme ça que vous l'intuitionnez si facilement, et qui évidemment ne l'est pas, la ligne du cercle [1] passe ici, l'autre ligne [2] passe un peu plus loin, il n'y a aucune espèce d'intersection de ces deux cercles.



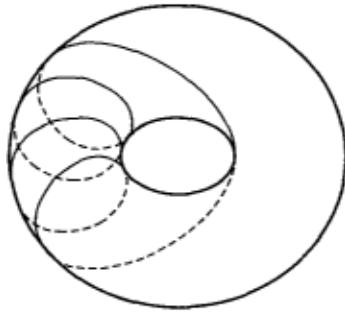
Voici deux demandes qui tout en impliquant le cercle central avec ce qu'il symbolise, à l'occasion l'objet, et dans quelle mesure il est effectivement intégré à la demande, ces deux demandes ne comportent aucune espèce de recoupement, aucune espèce d'intersection, et même aucune espèce de différence articulable entre elles, encore qu'elles aient le même objet inclus dans leur périmètre.



Au contraire, il y a un autre type de circuit, celui qui ici passe effectivement de l'autre côté du tore, mais loin de se rejoindre à lui-même au point d'où il est parti, amorce ici une autre courbe pour venir une seconde fois passer ici et revenir à son point de départ. Je pense que vous avez saisi ce dont il s'agit; il s'agit de rien moins que de quelque chose d'absolument équivalent à la fameuse courbe du huit inversé dont je vous ai parlé tout à l'heure. Ici les deux boucles représentent la réitération, la reduplication de la demande, et comportent alors ce champ de différence à soi-même, d'auto-différence qui est celui sur lequel nous avons mis l'accent tout à l'heure, c'est-à-dire qu'ici nous trouvons le moyen de 245

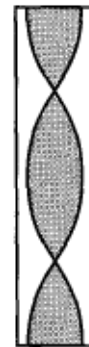
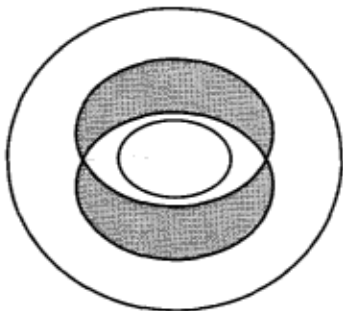
### *L'identification*

symboliser d'une façon sensible, au niveau de la demande elle-même, une condition pour qu'elle suggère, dans toute son ambiguïté, et d'une façon strictement analogue à la façon dont elle est suggérée dans la reduplication de tout à l'heure de l'objet du désir lui-même, la dimension centrale constituée par le vide du désir.



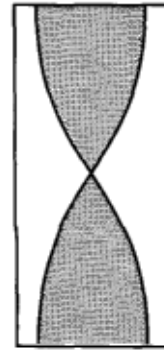
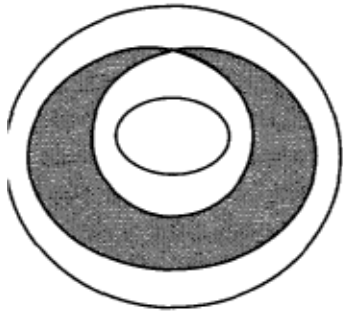
Tout ceci, je ne vous l'apporte que comme une sorte de proposition d'exercices, d'exercices mentaux, d'exercices avec lesquels vous avez à vous familiariser, si vous voulez pouvoir, dans le tore, trouver pour la suite la valeur métaphorique que j'en donnerai quand j'aurai dans chaque cas, qu'il s'agisse de l'obsessionnel, de l'hystérique, du pervers, voire même du schizophrène, à articuler le rapport du désir et de la demande.

C'est pourquoi c'est sous d'autres formes, sous la forme du tore déployé, mis à plat de tout à l'heure, que je vais essayer de bien vous marquer à quoi correspondent les divers cas que j'ai jusqu'ici évoqués, à savoir les deux premiers cercles, par exemple, qui étaient des cercles qui faisaient le tour du trou central, et qui se recoupaient en constituant à proprement parler la même figure de différence symétrique qui est celle des cercles d'Euler. Voici ce que ça donne sur le tore étalé, certainement, de cette façon figurée, plus satisfaisante que ce que vous voyiez tout à l'heure, en ceci que vous pouvez toucher du doigt ce fait qu'il n'y a pas de symétrie, disons entre les quatre champs deux à deux, tels qu'ils sont définis par le recouvrement des deux cercles.

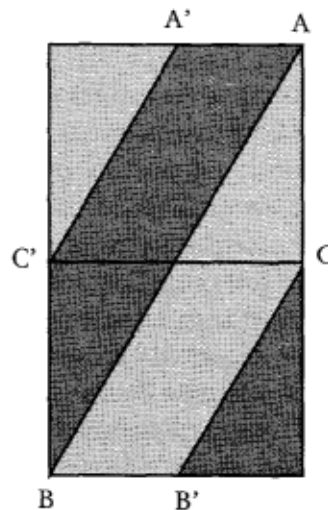
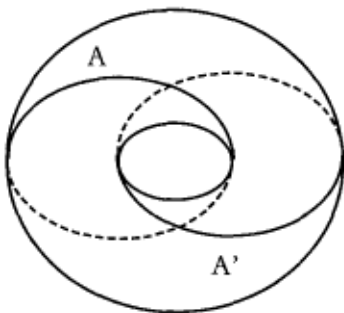


Vous auriez pu tout à l'heure vous dire, et certainement pas d'une façon qui aurait été le signe de peu d'attention, qu'à dessiner les choses ainsi, et à donner une valeur privilégiée à ce que j'appelle ici différence symétrique, je ne fais là que quelque chose d'assez arbitraire, puisque les deux autres champs, dont je vous ai fait remarquer qu'ils se confondent, occupaient peut-être par rapport à ces deux-ci une place symétrique. Vous voyez ici qu'il n'en est rien, à savoir que les champs définis par ces deux secteurs, de quelque façon que vous les raccordiez, et vous pourriez le faire, ne sont d'aucune façon identifiables au premier champ. 246

L'autre figure, à savoir celle du huit inversé, se présente ainsi. La non-symétrie des deux champs est encore plus évidente. Les deux cercles que j'ai dessinés ensuite successivement sur le pourtour du tore comme définissant deux cercles de la demande en tant qu'ils ne se recoupent pas, les voici ainsi symbolisés.

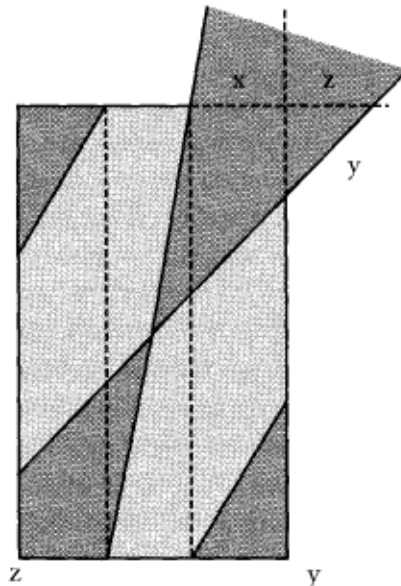


Il y en a un [A] que nous pouvons identifier purement, je parle des deux cercles de la demande tels que je viens de les définir en tant qu'ils incluait en plus le trou central, l'un peut très facilement se définir, se situer sur le tore étalé comme une oblique reliant en diagonale un sommet au même point qu'il est réellement au bord opposé, au sommet opposé de sa position, AB. La seconde boucle [A'] que j'avais dessinée tout à l'heure se symboliserait ainsi; commençant en un point ici quelconque, nous avons ici A', ici C, un point C qui est le même que ce point C', et finissant ici en B', A' C C' B'. Il n'y a ici aucune possibilité de distinguer le champ qui est en AN, n'a aucun privilège par rapport à ce champ-ci n'en est pas de même si c'est au contraire le huit intérieur que nous symbolisons, car il se présente ainsi.



Voici l'un de ses champs; il est défini par les parties ombrées ici. Il n'est manifestement pas symétrique avec ce qui reste de l'autre champ, de quelque façon que vous vous efforciez de le composer. Il est bien évident que vous pouvez le recomposer de la façon suivante, que cet élément-là, mettons le x, venant ici, cet y venant là, et ce z venant ici, vous avez la forme définie par l'auto-différence dessinée par le huit intérieur.

Ceci, dont nous verrons l'utilisation par la suite, peut vous paraître quelque peu fastidieux,

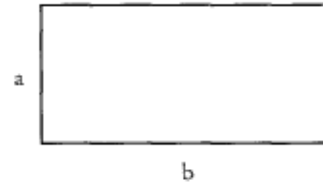
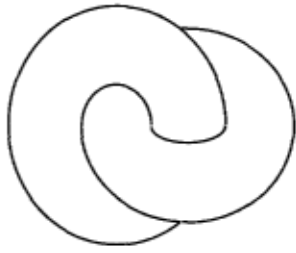


voire superflu, au moment même où j'essaie pour vous de l'articuler. Néanmoins je voudrais vous faire remarquer à quoi ça sert. Vous le voyez bien, tout l'accent que je porte sur la définition de ces champs est destiné à vous marquer en quoi ils sont utilisables, ces champs de la différence symétrique et de ce que j'appelle l'auto-différence, en quoi ils sont utilisables pour une certaine fin, et en quoi ils se soutiennent comme existant par rapport à un autre champ qu'ils excluent. En d'autres termes, à établir leur fonction dissymétrique, si je me donne tellement de peine, c'est qu'il y a une raison. La raison est celle-ci, c'est quel le tore, tel qu'il est structuré purement et simplement comme surface, il est très difficile de symboliser d'une façon valable ce que j'appellerai sa dissymétrie. En d'autres termes, quand vous le voyez étalé, à savoir sous la forme de ce rectangle dont il s'agira, pour reconstituer le tore, que vous conceviez, primo, que je le replie et que je fais un tube, secundo que je ramène un bout du tube sur l'autre et je fais un tube fermé, il n'en reste pas moins que ce que j'ai fait dans un sens j'aurais pu le faire dans l'autre. Puisqu'il s'agit de topologie, et non de propriétés métriques, la question de la plus grande longueur d'un côté par rapport à l'autre n'a aucune signification; que ce n'est pas ceci qui nous intéresse, puisque c'est la fonction réciproque de ces cercles qu'il s'agit d'utiliser. Or, justement dans cette réciprocity ils apparaissent pouvoir avoir des fonctions strictement équivalentes. Aussi bien cette possibilité est-elle à la base de ce que j'avais d'abord laissé pointer, apparaître dès le début pour vous dans l'utilisation de cette fonction du tore comme d'une possibilité d'image sensible à son propos. C'est que chez certains sujets, certains névrosés par exemple, nous voyons en quelque sorte d'une façon sensible la projection, si l'on peut s'exprimer ainsi, des cercles mêmes du désir dans toute la mesure où il s'agit pour eux, si je puis dire, d'en sortir dans des demandes exigées de l'Autre. Et c'est ce que j'ai symbolisé en vous montrant ceci, c'est que si vous dessinez un tore, vous pouvez simplement en imaginer un autre qui enserme si l'on peut dire, de cette façon le premier. Il faut bien voir que chacun des cercles qui sont des cercles autour du trou peuvent avoir, par simple roulement, leur correspondance



*Leçon du 11 avril 1962*

dans des cercles qui passent à travers le trou de l'autre tore; qu'un tore en quelque sorte est toujours transformable en tous ses points en un tore opposé.

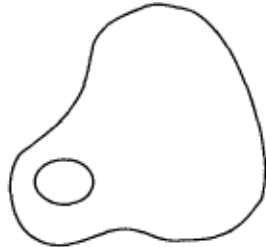


Ce qu'il s'agit donc de voir, c'est ce qui originalise une des fonctions circulaires, celle des cercles pleins par exemple, par rapport à ce que nous avons appelé à un autre moment les cercles vides. Cette différence existe très évidemment. On pourrait par exemple la symboliser, la formaliser en indiquant, par un petit signe sur la surface du tore étalé en rectangle, si vous le voulez, l'antériorité selon laquelle se ferait le recoupement, et, si nous appelons ce côté petit  $a$ , et ce côté petit  $b$ , noter par exemple  $a < b$ , ou inversement. Ce serait là une notation à laquelle jamais personne n'a songé en topologie, et qui aurait quelque chose de tout à fait artificiel, car on ne voit pas pourquoi un tore serait d'aucune façon un objet qui aurait une dimension temporelle. À partir de ce moment, il est tout à fait difficile de le symboliser autrement, encore qu'on voit bien qu'il y a là quelque chose d'irréductible et qui fait même à proprement parler toute la vertu exemplaire de l'objet torique.

Il y aurait une autre façon d'essayer de l'aborder. Il est bien clair que c'est pour autant que nous ne considérons le tore que comme surface, et ne prenant ses coordonnées que de sa propre structure, que nous sommes mis devant cette impasse, grosse pour nous de conséquences, puisque, si évidemment les cercles, dont vous voyez que je vais tendre à les faire servir pour y fixer la demande, bien entendu dans ses rapports avec d'autres cercles qui ont rapport avec le désir, s'ils sont strictement réversibles, est-ce que c'est là quelque chose que nous désirons avoir pour notre modèle ? Assurément pas. C'est, au contraire, du privilège essentiel du trou central qu'il s'agit, et par conséquent le statut topologique que nous cherchons comme utilisable dans notre modèle va se trouver nous fuir et nous échapper. C'est justement parce qu'il nous fuit et nous échappe qu'il va se révéler fécond pour nous. Essayons une autre méthode, pour marquer ce dont les mathématiciens, les topologistes, se passent parfaitement dans la définition, l'usage qu'ils font de cette structure du tore en topologie; eux-mêmes, dans la théorie générale des surfaces, ont mis en valeur la fonction du tore comme élément irréductible de toute réduction des surfaces à ce qu'on appelle une forme normale. Quand je dis que c'est un élément irréductible, je veux dire qu'on ne

### *L'identification*

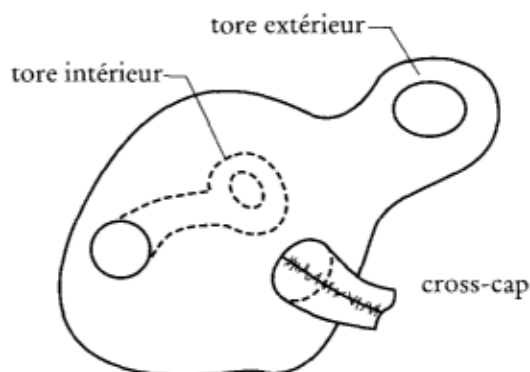
peut réduire le tore à autre chose. On peut imaginer des formes de surface aussi complexes que vous voudrez, mais il faudra toujours tenir compte de la fonction tore dans toute planification, si je puis m'exprimer ainsi, dans toute triangulation dans la théorie des surfaces. Le tore ne suffit pas; il y faut d'autres germes, il y faut nommément la sphère, il y faut, ce à quoi je n'ai pas pu même aujourd'hui encore faire allusion, introduire la possibilité de ce qu'on appelle cross-cap, et la possibilité de trous. Quand vous avez la sphère, le tore, le cross-cap et le trou, vous pouvez représenter n'importe quelle surface qu'on appelle compacte, autrement dit une surface qui soit décomposable en lambeaux. Il y a d'autres surfaces qui ne sont pas décomposables en lambeaux, mais nous les laissons de côté.



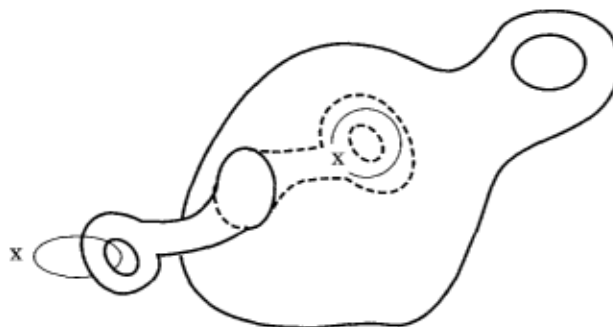
Venons-en à notre tore et à la possibilité de son orientation. Est-ce que nous allons pouvoir la faire par rapport à la sphère idéale sur laquelle il s'accroche ? Nous pouvons, cette sphère, toujours l'introduire, à savoir qu'avec une suffisante puissance de souffle, n'importe quel tore peut venir à se présenter comme une simple poignée à la surface d'une sphère qui est une partie de lui-même suffisamment gonflée. Est-ce que par l'intermédiaire de la sphère nous allons pouvoir, si je puis dire, replonger le tore dans ce que, vous le sentez bien, nous cherchons pour l'instant, à savoir ce troisième terme qui nous permette d'introduire la dissymétrie dont nous avons besoin entre les deux types de cercles ? Cette dissymétrie pourtant si évidente, si intuitivement sensible, si irréductible même, et qui est pourtant telle qu'elle se manifeste à propos comme étant ce quelque chose que nous observons toujours dans tout développement mathématique, la nécessité, pour que ça démarre, d'oublier quelque chose au départ. Ceci vous le retrouvez dans toute espèce de progrès formel; ce quelque chose d'oublié et qui littéralement se dérobe à nous, nous fuit dans le formalisme. Est-ce que nous allons pouvoir le saisir, par exemple dans la référence de quelque chose qui s'appelle tuyau à la sphère ?

En effet, regardez bien ce qui se passe, et ce qu'on nous dit que toute surface formalisable peut nous donner, dans la réduction, la forme normale. On nous dit, ceci se ramènera toujours à une sphère, avec quoi ? avec des tores insérés sur celle-ci, et que nous pouvons valablement symboliser ainsi. je vous passe la théorie. L'expérience prouve que c'est strictement exact. Qu'en outre nous aurons ce qu'on appelle des cross-cap. Ces cross-cap, je renonce à vous en parler aujourd'hui, il faudra que je vous en parle parce qu'ils nous rendront le plus grand service.<sup>250</sup>

Contentons-nous de considérer le tore. Il pourrait vous venir à l'idée qu'une poignée comme celle-ci, qui serait non pas extérieure à la sphère mais intérieure avec un trou pour y entrer, c'est quelque chose d'irréductible, d'inéliminable, et qu'il faudrait en quelque sorte distinguer les tores extérieurs et les tores intérieurs.

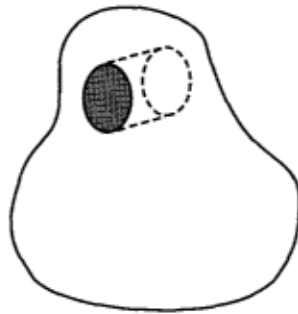


En quoi est-ce que ceci nous intéresse ? Très précisément à propos d'une forme mentale qui est nécessaire à toute notre intuition de notre objet. En effet, dans la perspective platonicienne, aristotélicienne, eulérienne d'un *Umwelt* et d'un *Innenwelt*, d'une dominance mise d'emblée sur la division de l'intérieur et de l'extérieur, est-ce que nous ne placerons pas tout ce que nous expérimentons, et nommément en analyse, dans la dimension de ce que j'ai appelé l'autre jour le souterrain, à savoir le couloir qui s'en va dans la profondeur, autrement dit, au maximum, je veux dire dans sa forme la plus développée selon cette forme ? Il est extrêmement exemplaire de faire sentir à ce propos la non-indépendance absolue de cette forme, car, je vous le répète, pour autant qu'on arrive à des formes réduites qui sont les formes inscrites, vaguement croquées au tableau dans le dessin pour donner un support à ce que je dis, il est absolument impossible de soutenir, même un instant, dans la différence, l'originalité éventuelle de la poignée intérieure par rapport à la poignée extérieure, pour employer les termes techniques. Il vous suffit, je pense, d'avoir un peu d'imagination pour voir que s'il s'agit de quelque chose que nous matérialisons en caoutchouc, il suffit d'introduire le doigt ici, et d'accrocher de l'intérieur l'anneau central de cette poignée telle qu'elle est ainsi constituée, pour l'extraire à l'extérieur selon exactement une forme qui sera celle-ci, c'est-à-dire un tore, exactement



### *L'identification*

le même, sans aucune espèce de déchirure, ni même à proprement parler d'inversion. Il n'y a aucune inversion, ce qui était intérieur, à savoir  $x$ , le cheminement ainsi de l'intérieur du couloir, devient extérieur parce que ça l'a toujours été. Si cela vous surprend, je peux encore l'illustrer d'une façon plus simple qui est exactement la même parce qu'il n'y a aucune différence entre ceci et ce que je vais vous montrer maintenant, et que je vous avais montré dès le premier jour, espérant vous faire sentir de quoi il s'agissait.



Supposez que ce soit au milieu de son parcours, ce qui est exactement la même chose du point de vue topologique, que le tore soit pris dans la sphère. Vous avez ici un petit couloir qui chemine d'un trou à un autre trou. Là je pense qu'il vous est suffisamment sensible qu'il n'est pas difficile, simplement en faisant bomber un peu ce que vous pouvez saisir par le couloir avec le doigt, de faire apparaître une figure qui sera à peu près celle-ci, de quelque chose qui est ici une poignée et dont les deux trous communiquant avec l'intérieur sont ici en pointillés.

Nous arrivons donc à un échec de plus, je veux dire à l'impossibilité, par une référence à une troisième dimension ici représentée par la sphère, de symboliser ce quelque chose qui mette le tore, si l'on peut dire, dans son assiette par rapport à sa propre dissymétrie. Ce que nous voyons une fois de plus se manifester, c'est ce quelque chose qui est introduit par ce très simple signifiant que je vous ai apporté d'abord du huit intérieur, à savoir la possibilité d'un champ intérieur comme étant toujours homogène au champ extérieur. Ceci est une catégorie tellement essentielle, tellement essentielle à marquer, à imprimer dans votre esprit, que j'ai cru devoir aujourd'hui, au risque de vous lasser, voire de vous fatiguer, insister pendant une seule de nos leçons. Vous en verrez, je l'espère, l'utilisation dans la suite.

Ce n'est pas forcément dans l'idée de vous ménager, ni vous ni personne, que j'ai pensé aujourd'hui, pour cette séance de reprise, à un moment qui est une course de deux mois que nous avons devant nous pour finir de traiter ce sujet difficile, que j'ai pensé à faire pour cette reprise une sorte de relais. Je veux dire qu'il y a longtemps que j'avais envie, non seulement de donner la parole à quelqu'un d'entre vous, mais même précisément de la donner à Mme Aulagnier. Il y a très longtemps que j'y pense, puisque c'est au lendemain d'une communication qu'elle a faite à une de nos séances scientifiques. Cette communication, je ne sais pourquoi certains d'entre vous, qui ne sont pas là malheureusement, en raison d'une espèce de myopie caractéristique de certaines positions que j'appelle par ailleurs mandarinales, puisque ce terme a fait fortune, ont cru voir je ne sais quel retour à la lettre de Freud, alors qu'à mon oreille il m'avait semblé que Mme Aulagnier, avec une particulière pertinence et acuité, maniait la distinction, longuement mûrie déjà à ce moment-là, de la demande et du désir. Il y a tout de même quelque chance qu'on reconnaisse mieux soi-même sa propre postérité que ne le font les autres; aussi bien il y avait une personne qui était d'accord avec moi là-dessus, c'était Mme Aulagnier elle-même. Je regrette donc d'avoir mis si longtemps à lui donner la parole, peut-être le sentiment, excessif d'ailleurs, de quelque chose qui toujours nous presse et nous talonne pour avancer.

justement, aujourd'hui nous allons un instant faire cette sorte de boucle qui consiste à passer par ce qui, dans l'esprit de quelqu'un d'entre vous, peut répondre, fructifier, concernant le chemin que nous avons parcouru ensemble -il est grand déjà, depuis ce moment que j'évoque-, et c'est très spécialement 253

### *L'identification*

à ce recoupement, ce carrefour constitué dans l'esprit de Mme Aulagnier, sur ce que j'ai dit récemment sur l'angoisse, qu'il se trouve qu'elle m'a offert depuis quelques séances d'intervenir ici. C'est donc en raison d'une opportunité qui vaut ce qu'aurait valu une autre, le sentiment d'avoir quelque chose à vous communiquer, et tout à fait à point, sur l'angoisse, et ceci dans le rapport le plus étroit de ce qu'elle a entendu comme vous de ce que je professe cette année de l'identification, qu'elle va vous apporter quelque chose qu'elle a préparé assez soigneusement pour en avoir [comblé ?] le texte. Ce texte, elle a eu la bonté de m'en faire part, je veux dire que je l'ai regardé avec elle hier, et que je n'ai cru, je dois dire, que devoir l'encourager à vous le présenter. Je suis sûr qu'il représente un excellent medium, et j'entends par là quelque chose qui n'est pas une moyenne de ce que, le crois, les oreilles les plus sensibles, les meilleures d'entre vous peuvent entendre, et de la façon dont les choses peuvent être reprises, en raison de cette écoute. Je dirai donc, après qu'elle ait conçu ce texte, quel usage j'entends donner à cette étape que doit constituer ce qu'elle nous apporte, quel usage j'entends lui donner dans la suite.

Exposé de Mme Aulagnier

### ANGOISSE ET IDENTIFICATION

Lors des dernières journées Provinciales, un certain nombre d'interventions ont- porté sur la question de savoir si on pouvait définir différents types d'angoisse. C'est ainsi qu'on s'est demandé si l'on devait donner, par exemple, un statut particulier à l'angoisse psychotique. Je dirai tout de suite que je suis d'un avis un peu différent; l'angoisse, qu'elle apparaisse chez le sujet dit normal, chez le névrosé ou chez le psychotique, me paraît répondre à une situation spécifique et identique du moi, et c'est même là ce qui me paraît être un de ses traits caractéristiques. Quant à ce qu'on pourrait appeler *la position du sujet vis-à-vis de l'angoisse*, dans la psychose par exemple, on a pu voir que si on n'essaye pas de mieux définir les rapports existants entre affect et verbalisation, on peut arriver à une sorte de paradoxe qui s'exprimerait ainsi, d'une part le psychotique serait quelqu'un de particulièrement sujet à l'angoisse - c'est même dans la réponse en miroir qu'il susciterait chez l'analyste que serait à chercher une des difficultés majeures de la cure -, d'autre part

*Leçon du 2 mai 1962*

on nous a dit qu'il serait incapable de reconnaître son angoisse, qu'il la tiendrait à distance, s'en aliénerait. On énonce par là une position insoutenable si on n'essaye pas d'aller un peu plus loin. En effet, que pourrait bien signifier reconnaître l'angoisse ? Elle n'attend pas, et n'a pas besoin d'être nommée pour submerger le moi, et je ne comprends pas ce qu'on pourrait vouloir dire en disant que le sujet est angoissé sans le savoir. On peut se demander si le propre de l'angoisse n'est pas justement de ne pas se nommer; le diagnostic, l'appellation, ne peut venir que du côté de l'Autre, de celui face à qui elle apparaît. Lui, le sujet, il est l'affect d'angoisse, il la vit totalement, et c'est bien cette imprégnation, cette capture de son moi qui s'y dissout, qui lui empêche la médiation de la parole.

On peut à ce niveau faire un premier parallèle entre deux états qui, pour différents qu'ils soient, me paraissent représenter deux positions extrêmes du moi, aussi opposées que complémentaires, je veux parler de l'orgasme. Il y a dans ce deuxième cas la même incompatibilité profonde entre la possibilité de le vivre et celle de prendre la distance nécessaire pour le reconnaître et le définir dans l'hic *et nunc* de la situation le déclenchant. Dire qu'on est angoissé indique en soi d'avoir déjà pu prendre une certaine distance par rapport au vécu affectif; cela montre que le moi a déjà acquis une certaine maîtrise et objectivité vis-à-vis d'un affect dont, à partir de ce moment, on peut douter qu'il mérite encore le nom d'angoisse. Je n'ai pas besoin ici de rappeler le rôle métaphorique, médiateur de la parole, ni l'écart existant entre un vécu affectif et sa traduction verbale. À partir du moment où l'homme met en mots ses affects, il en fait justement autre chose, il en fait, par la parole, un moyen de communication, il les fait entrer dans le domaine de la relation et de l'intentionnalité; il transforme en communicable ce qui a été vécu au niveau du corps et qui comme tel, en dernière analyse, reste quelque chose de l'ordre du non verbal. Nous savons tous que dire qu'on aime quelqu'un n'a que de très lointains rapports avec ce qui est, en fonction de ce même amour, ressenti au niveau corporel. Dire à quelqu'un qu'on le désire, nous rappelait monsieur Lacan, c'est l'inclure dans notre fantasme fondamental. C'est aussi sans doute en faire le témoignage, le témoin de notre propre signifiance. Quoi que nous puissions dire à ce sujet, tout est fait pour nous montrer l'écart existant entre l'affect en tant qu'émotion corporelle, intériorisée, en tant que quelque chose qui tire sa source la plus profonde de ce qui par définition ne peut s'exprimer en mots, je veux parler du fantasme, et la parole qui nous apparaît ainsi dans toute sa fonction de métaphore. Si la parole est la clef magique indispensable qui seule peut nous permettre d'entrer dans le monde de la symbolisation, eh bien, je pense que 255

### *L'identification*

justement l'angoisse répond à ce moment entre, où cette clef n'ouvre plus aucune porte, où le moi a à affronter ce qui est derrière ou avant toute symbolisation, où ce qui apparaît est ce qui n'a pas de nom, cette « figure mystérieuse », ce « lieu d'où surgit un désir que l'on ne peut plus appréhender », où se produit pour le sujet un télescopage entre fantasme et réalité; le symbolique s'évanouit pour laisser la place au fantasme en tant que tel, le moi s'y dissout, et c'est cette dissolution que nous appelons l'angoisse.

Il est certain que le psychotique n'attend pas l'analyse pour connaître l'angoisse; il est certain aussi que pour tout sujet, la relation analytique est, dans ce domaine, un terrain privilégié. Cela n'est pas pour nous étonner, si l'on admet que l'angoisse a les rapports les plus étroits avec l'identification. Or, si dans l'identification il s'agit de quelque chose qui se passe au niveau du désir, désir du sujet par rapport au désir de l'Autre, il devient évident que la source majeure de l'angoisse en analyse va se trouver dans ce qui en est l'essence même, le fait que l'Autre est, dans ce cas, quelqu'un dont le désir le plus fondamental est de ne pas désirer, quelqu'un qui par cela même, s'il permet toutes les projections possibles, les dévoile aussi dans leur subjectivité fantasmatique et oblige le sujet à se poser périodiquement la question de ce qui est le désir de l'analyste, désir toujours présumé, jamais défini, et par là même pouvant à tout instant devenir ce lieu de l'Autre d'où surgit pour l'analysé l'angoisse.

Mais avant d'essayer de définir les paramètres de la situation anxiogène, paramètres qui ne peuvent se dessiner qu'à partir des problèmes propres à l'identification, on peut se poser une première question d'ordre plus descriptif qui est celle-ci: qu'entendons-nous quand nous parlons *d'angoisse orale, de castration, de mort* ? Essayer de différencier ces différents termes au niveau d'une sorte d'étalonnage quantitatif est impossible, il n'y a pas d'angoissomètre. On n'est pas peu ou très angoissé, on l'est ou on ne l'est pas.

La seule voie permettant une réponse à ce niveau est celle de nous placer à la place qui nous revient, celle de celui qui seul peut définir l'angoisse du sujet à partir de ce que cette angoisse lui signale. S'il est vrai, comme l'a fait remarquer monsieur Lacan, qu'il est fort difficile de parler de l'angoisse en tant que signal au niveau du sujet, il me paraît certain que son apparition désigne, signale l'Autre en tant que source, en tant que lieu d'où elle a surgi, et il n'est peut-être pas inutile de rappeler à ce propos qu'il n'existe pas d'affect que nous supportions plus mal chez l'autre que l'angoisse, qu'il n'y a pas d'affect auquel nous ne risquions plus de répondre de façon parallèle. Le sadisme, l'agressivité peut par exemple susciter chez le partenaire une réaction inverse, masochique ou passive; 256



l'angoisse ne peut provoquer que la fuite ou l'angoisse. Il y a ici une réciprocité de réponse qui n'est pas sans poser une question. Monsieur Lacan s'est insurgé contre cette tentative faite par plusieurs qui serait la recherche d'un contenu de l'angoisse. Cela me rappelle ce qu'il avait dit à propos de tout autre chose, que pour sortir un lapin d'un chapeau, encore fallait-il l'y avoir mis. Eh bien, je me demande si l'angoisse n'apparaît pas justement, non seulement quand le lapin est sorti, mais quand il s'en est allé brouter l'herbe, quand le chapeau ne représente que quelque chose qui rappelle le tore, mais qui entoure un lieu noir dont tout contenu nommable s'est évaporé, face auquel le moi n'a plus aucun point de repère, car la première chose que l'on puisse dire de l'angoisse, c'est que son apparition est signe de l'écroulement momentané de tout repère identificatoire possible. C'est seulement en partant de là qu'on peut répondre peut-être à la question que je posai quant aux différentes dénominations que nous pouvons donner à l'angoisse, et non pas au niveau de la définition d'un contenu, le propre du sujet angoissé étant, pourrait-on dire, d'avoir perdu son contenu. Il ne me semble pas, en d'autres termes, que l'on puisse traiter de l'angoisse en tant que telle. Pour prendre un exemple, je dirai que faire cela me paraîtrait aussi faux que vouloir définir un symptôme obsessionnel en restant au niveau du mouvement automatique qui peut le représenter. L'angoisse ne peut nous apprendre quelque chose sur elle-même que si nous la considérons comme la conséquence, le résultat d'une impasse où se trouve le moi, signe pour nous d'un obstacle surgi entre ces deux lignes parallèles et fondamentales dont les rapports forment la clef de voûte de toute la structure humaine, soit l'identification et la castration. C'est les rapports entre ces deux pivots structurants chez les différents sujets que je vais essayer d'esquisser pour tenter une définition de ce qu'est l'angoisse, de ce dont, selon les cas, elle nous donne le témoignage.

Monsieur Lacan, dans le séminaire du 4 Avril auquel je me réfère tout au long de cet exposé, nous a dit que la castration pouvait se concevoir comme un passage transitionnel entre ce qui est dans le sujet en tant que support naturel du désir, et cette habilitation par la loi grâce à quoi il va devenir le gage par où il va se désigner à la place où il a à se manifester comme désir. Ce passage transitionnel est ce qui doit permettre d'atteindre l'équivalence pénis-phallus, c'est-à-dire que ce qui était, en tant qu'émoi corporel, doit devenir, céder la place à un signifiant, car ce n'est qu'à partir du sujet, et jamais à partir d'un objet partiel, pénis ou autre, que peut prendre un sens quelconque le mot désir. « Le sujet demande et le phallus désire », disait monsieur Lacan; le phallus, mais jamais le pénis. Le pénis, lui, n'est qu'un instrument au service du signifiant phallus et s'il peut être

### *L'identification*

un instrument fort indocile, c'est justement parce que, en tant que phallus, c'est le sujet qu'il désigne, et pour que ça marche, il faut que l'Autre justement le reconnaisse, le choisisse, non pas en fonction de ce support naturel, mais pour autant qu'il est, en tant que sujet, le signifiant que l'Autre reconnaît, de sa propre place de signifiant.

Ce qui différencie, sur le plan de la jouissance, l'acte masturbatoire du coït, différence évidente mais impossible à expliquer physiologiquement, c'est bien que le coït, pour autant que les deux partenaires aient pu dans leur histoire assumer leur castration, fait qu'au moment de l'orgasme le sujet va retrouver, non pas comme certains l'ont dit une sorte de fusion primitive - car après tout on ne voit pas pourquoi la jouissance la plus profonde que l'homme puisse éprouver devrait forcément être liée à une régression tout aussi totale -, mais au contraire ce moment privilégié où pour un instant il atteint cette identification toujours cherchée et toujours fuyante où il est, lui sujet, reconnu par l'autre comme l'objet de son désir le plus profond, mais où en même temps, grâce à la jouissance de l'autre, il peut le reconnaître comme celui qui le constitue en tant que signifiant phallique. Dans cet instant unique demande et désir peuvent pendant un instant fugitif coïncider, et c'est cela qui donne au moi cet épanouissement identificatoire dont tire sa source la jouissance. Ce qu'il ne faut pas oublier c'est que si dans cet instant demande et désir coïncident, la jouissance porte toutefois en elle la source de l'insatisfaction la plus profonde, car si le désir est avant tout désir de continuité, la jouissance est par définition quelque chose d'instantané. C'est cela qui fait que tout de suite se rétablit l'écart entre désir et demande, et l'insatisfaction qui est aussi gage de la pérennité de la demande.

Mais s'il y a des simulacres de l'angoisse, il y a encore bien plus de simulacres de jouissance, car pour que cette situation identificatoire, source de la vraie Jouissance, soit possible, encore faut-il que les deux partenaires aient évité l'obstacle majeur qui les guette, et qui est que pour l'un des deux, ou pour les deux, l'enjeu soit resté fixé sur l'objet partiel, enfin, d'une relation duelle où eux, en tant que sujets, n'ont pas de place. Car ce que nous montre tout ce qui est lié à la castration c'est bien que, loin d'exprimer la crainte qu'on le lui coupe, même si c'est ainsi que le sujet peut le verbaliser, ce dont il s'agit c'est de la crainte qu'on le lui laisse et qu'on lui coupe tout le reste, c'est-à-dire qu'on en veuille à son pénis ou à l'objet partiel, support et source de plaisir, et qu'on le nie, qu'on le méconnaisse en tant que sujet. C'est pour cela que l'angoisse a non seulement des rapports étroits avec la jouissance, mais qu'une des situations les plus facilement anxiogènes, c'est bien celle où le sujet et l'Autre ont à s'affronter à son niveau.

Nous allons alors essayer de voir quels sont les obstacles que le sujet peut rencontrer sur ce plan. Ils ne représentent pas autre chose que les sources mêmes de toute angoisse. Pour cela, nous aurons à nous reporter à ce que nous appelons les relations d'objet prégénitales, à cette époque, entre toutes déterminantes pour le destin du sujet, où la médiation entre le sujet et l'Autre, entre demande et désir, s'est faite autour de cet objet dont la place et la définition restaient fort ambiguës, et qui est dit l'objet partiel. La relation entre le sujet et cet objet partiel n'est pas autre chose que la relation du sujet à son propre corps et c'est à partir de cette relation, qui reste pour tout humain fondamentale, que prend son point de départ et se moule toute la gamme de ce qui est inclus dans le terme de relation d'objet. Que l'on s'arrête à la phase orale, anale ou phallique, on y rencontre les mêmes coordonnées. Si je choisis la phase orale c'est simplement parce que, pour le psychotique dont nous parlerons tout à l'heure, elle me paraît être le moment fécond de ce que j'ai appelé ailleurs « l'ouverture de la psychose ». Par quoi pouvons-nous la définir ? Par une demande qui, dès le début, nous diton, est demande d'autre chose. Par une réponse aussi, qui est non seulement, et d'une façon évidente, réponse à autre chose, mais est, et c'est un point qui me paraît fort important, ce qui constitue ce qui est un cri, un appel peut-être, comme demande et comme désir. Quand la mère répond aux cris de l'enfant, elle les reconnaît en les constituant comme demande, mais ce qui est plus grave, c'est qu'elle les interprète sur le plan du désir, désir de l'enfant de l'avoir auprès de lui, désir de lui prendre quelque chose, désir de l'agresser, peu importe; ce qui est certain, c'est que par sa réponse, l'Autre va donner la dimension désir au cri du besoin, et que ce désir dont l'enfant est investi est toujours au début le résultat d'une interprétation subjective, fonction du seul désir maternel, de son propre fantasme. C'est par le biais de l'inconscient de l'Autre que le sujet fait son entrée dans le monde du désir. Son propre désir à lui, il aura avant tout à le constituer en tant que réponse, en tant qu'acceptation ou refus de prendre la place que l'inconscient de l'Autre lui désigne. Il me semble que le premier temps du mécanisme clef de la relation orale, qui est l'identification projective, part de la mère; il y a une première projection sur le plan du désir, qui vient d'elle; l'enfant aura à s'y identifier ou à combattre, à nier une identification qu'il pourra sentir comme déterminante. Et à ce premier stade de l'évolution humaine, c'est aussi la réponse qu'il pourra faire, au sujet de la découverte de ce que cache sa demande. Dès ce moment la jouissance, qui n'attend pas l'organisation phallique pour entrer en jeu, prendra ce côté révélation qu'elle gardera toujours; car si la frustration est ce qui signifie au sujet l'écart existant entre besoin et désir, la

### *L'identification*

jouissance, par la marche inverse, lui dévoile, en répondant à ce qui n'était pas formulé, ce qui est au-delà de la demande, c'est-à-dire le désir.

Or que voyons-nous dans ce qu'est la relation orale ? Avant tout que demande et réponse se signifient pour les deux partenaires autour de la relation partielle bouche-sein. Ce niveau, nous pourrions l'appeler celui du signifié; la réponse va provoquer au niveau de la cavité orale une activité d'absorption, source de plaisir; un objet externe, le lait, va devenir substance propre, corporelle. L'absorption, c'est de là qu'elle tire son importance et sa signification. A partir de cette première réponse, c'est la recherche de cette activité d'absorption, source de plaisir, qui va devenir le but de la demande. Quant au désir, c'est ailleurs qu'il va falloir le chercher, bien que ce soit à partir de cette même réponse, de cette même expérience d'assouvissement du besoin qu'il va se constituer. En effet, si la relation bouche-sein et l'activité absorption-nourriture sont les numérateurs de l'équation représentant la relation orale, il y a aussi un dénominateur, celui qui met en cause la relation enfant-mère, et c'est là que peut se situer le désir. Si, comme je le pense, l'activité d'allaitement, en fonction de l'investissement dont elle est de part et d'autre l'objet, à cause du contrat et des expériences corporelles, au niveau du corps pris au sens large, qu'elle permet à l'enfant, représente par sa scansion répétitive même la phase fondamentale essentielle du stade oral, il faut bien rappeler que jamais autant qu'ici ne semble éclatant de vérité le proverbe qui dit: « la façon de donner vaut mieux que ce qu'on donne. » Grâce, ou à cause de cette façon de donner, en fonction de ce que cela lui révélera du désir maternel, l'enfant va appréhender la différence entre don de nourriture et don d'amour.

Parallèlement à l'absorption de nourriture, nous verrons alors se [démunir ?], au dénominateur de notre équation, l'absorption, ou mieux l'introjection d'un signifiant relationnel, c'est-à-dire que parallèlement à l'absorption de nourriture, il y aura introjection, une relation fantasmatique où lui et l'autre seront représentés par leurs désirs inconscients. Or, si le numérateur peut facilement être investi du signe +, le dénominateur peut au même moment être investi du signe -. C'est cette différence de signe qui donne au sein sa place de signifiant, car c'est bien de cet écart entre demande et désir, à partir de ce lieu d'où surgit la frustration, que trouve sa genèse, que se dégage tout signifiant.

À partir de cette équation qui *mutatis mutandi* se pourrait reconstituer pour les différentes phases de l'évolution du sujet, quatre éventualités sont possibles; elles aboutissent à ce qu'on appelle la normalisation, la névrose, la perversion, la psychose. J'essayerai de les schématiser, en les simplifiant bien sûr d'une façon

un peu caricaturale, et de voir les rapports existant dans chaque cas entre identification et angoisse.

La première de ces voies est sans doute la plus utopique. C'est celle où nous aurons à imaginer que l'enfant puisse trouver dans le don de nourriture le don d'amour désiré. Le sein et la réponse maternelle pourront alors devenir symboles d'autre chose; l'enfant entrera dans le monde symbolique, il pourra accepter le défilé de la chaîne signifiante; la relation orale, en tant qu'activité d'absorption, pourra être abandonnée, et le sujet évoluera vers ce qu'on appelle une solution normative. Mais, pour que l'enfant puisse assumer cette castration, qu'il puisse renoncer au plaisir que lui offre le sein en fonction de ce petit billet, de cette traite aléatoire sur le futur, il est nécessaire que la mère ait elle-même pu assumer sa propre castration; il faut dès ce moment, que dès cette relation dite duelle, le troisième terme, le père, soit présent en tant que référence maternelle. Seulement dans ce cas ce qu'elle cherchera chez l'enfant ne sera pas une satisfaction au niveau d'une érogénéité corporelle qui en fait un équivalent phallique, mais une relation qui, en la constituant comme mère, la reconnaît tout autant comme femme du père. Le don de nourriture sera alors pour elle le pur symbole d'un don d'amour, et parce que ce don d'amour ne sera pas justement le don phallique que le sujet désire, l'enfant pourra maintenir son rapport à la demande. Le phallus, il aura à le chercher ailleurs, il entrera dans le complexe de castration qui seul peut lui permettre de s'identifier à autre chose qu'à un \$.

La deuxième éventualité, c'est que pour la mère elle-même la castration soit restée quelque chose de mal assumé. Alors tout objet capable d'être pour l'autre la source d'un plaisir et le but d'une demande risque de devenir pour elle l'équivalent phallique qu'elle désire. Mais, pour autant que le sein n'a pas d'existence privilégiée sinon en fonction de celui à qui il est indispensable, soit l'enfant, nous voyons se faire cette équivalence enfant-phallus qui est au centre de la genèse de la plupart des structures névrotiques. Le sujet alors, au cours de son évolution, aura toujours à affronter le dilemme de l'être ou de l'avoir, quel que soit l'objet corporel, sein, pénis, phallus, qui devient le support phallique. Ou bien il aura à s'identifier à celui qui l'a, mais faute d'avoir pu dépasser le stade du support naturel, faute d'avoir pu accéder au symbolique, l'avoir signifiera toujours pour lui un « avoir châtré l'Autre », ou bien il renoncera à l'avoir, il s'identifiera alors au phallus en tant qu'objet du désir de l'autre, mais devra alors renoncer à être, lui, le sujet du désir. Ce conflit identificatoire, entre être l'agent de la castration ou le sujet qui la subit, est ce qui définit cette alternance continuelle, cette question toujours présente au niveau de l'identification qui cliniquement s'appelle une névrose.

### *L'identification*

La troisième éventualité est celle que nous rencontrons dans la perversion. Si cette dernière a été définie comme le négatif de la névrose, cette opposition structurale, nous la retrouvons au niveau de l'identification. Le pervers est celui qui a éliminé le conflit identificatoire. Sur le plan que nous avons choisi, l'oral, nous dirons que dans la perversion le sujet se constitue comme si l'activité d'absorption n'avait d'autre but que de faire de lui l'objet permettant à l'Autre une jouissance phallique. Le pervers n'a pas et n'est pas le phallus, il est cet objet ambigu qui sert un désir qui n'est pas le sien, il ne peut tirer sa jouissance que dans cette situation étrange où la seule identification qui lui soit possible est celle qui le fait s'identifier, non pas à l'Autre ni au phallus, mais à cet objet dont l'activité procure la jouissance à un phallus dont en définitive il ignore l'appartenance.

On pourrait dire que le désir du pervers est de répondre à la demande phallique. Pour prendre un exemple banal, je dirai que la jouissance du sadique a besoin, pour apparaître, d'un Autre pour qui, en se faisant fouet, surgisse le plaisir. Si j'ai parlé de demande phallique, ce qui est un jeu de mots, c'est que pour le pervers l'autre n'a pas d'existence, sinon en tant que support presque anonyme d'un phallus pour lequel le pervers accomplit ses rites sacrificiels. La réponse perverse porte toujours en elle une négation de l'autre en tant que sujet; l'identification perverse se fait toujours, en fonction de l'objet source de jouissance, pour un phallus aussi puissant que fantasmatique.

Il y a encore un mot que je voudrais dire sur la perversion en général. Je ne pense pas qu'il soit possible de la définir si on reste sur le plan que nous pourrions, entre guillemets, appeler sexuel, bien que ce soit à ça que semblent nous mener les vues classiques en cette matière. La perversion est, et en cela il me semble rester très proche des vues freudiennes, une perversion au niveau de la jouissance; peu importe la partie corporelle mise en jeu pour l'obtenir. Si je partage la méfiance de monsieur Lacan sur ce qu'on appelle la génitalité, c'est qu'il est fort dangereux de faire de l'analyse anatomique. Le coït le plus anatomiquement normal peut être aussi névrotique ou aussi pervers que ce qu'on appelle une pulsion pré-génitale. Ce qui signe la normalisation, la névrose ou la perversion, ce n'est qu'au niveau du rapport entre le moi et son identification permettant ou non la jouissance que vous pouvez le voir. Si on voulait réserver le diagnostic de perversion aux seules perversions sexuelles, non seulement on n'aboutirait à rien, car un diagnostic purement symptomatique n'a jamais rien voulu dire, mais encore nous serions obligés de reconnaître qu'il y a bien peu de névrosés alors qui y échappent. Et ce n'est pas non plus au niveau d'une culpabilité dont le pervers serait exempt que vous trouverez la solution; il n'y a pas,

tout au moins à ma connaissance, d'être humain assez heureux pour ignorer ce qu'est la culpabilité. La seule façon d'approcher la perversion, c'est celle d'essayer de la définir là où elle est, soit au niveau d'un comportement relationnel. Le sadisme est loin d'être toujours méconnu ou toujours tenu en brèche chez l'obsessionnel. Ce qu'il signifie chez lui, c'est bien la persistance de ce qu'on appelle une relation anale, soit une relation où il s'agit de posséder ou d'être possédé, une relation où l'amour que l'on éprouve, ou dont on est l'objet, ne peut être signifié au sujet qu'en fonction de cette possession qui peut justement aller jusqu'à la destruction de l'objet. L'obsessionnel, pourrait-on dire, est vraiment celui qui châtie bien parce qu'il aime bien, il est celui pour qui la fessée du père est restée la marque privilégiée de son amour et qui recherche toujours quelqu'un à qui la donner, ou de qui la recevoir. Mais, l'ayant reçue ou donnée, s'étant assuré qu'on l'aime, la jouissance, c'est dans un autre type de rapport au même objet qu'il la cherchera, et que ce rapport se fasse oralement, analement ou vaginalement, il ne sera pas pervers dans le sens où) e l'entends, et qui me paraît le seul qui puisse éviter de mettre l'étiquette pervers sur un grand nombre de névrosés ou sur un grand nombre de nos semblables.

Le sadisme devient une perversion quand la fessée n'est plus recherchée ou donnée comme signe d'amour, mais quand elle est en tant que telle assimilée par le sujet à la seule possibilité existant de faire jouir un phallus, et la vue de cette jouissance devient la seule voie offerte au pervers pour sa propre jouissance. On a beaucoup parlé de l'agressivité dont l'exhibitionnisme tirerait sa source. On « le » montre pour agresser l'autre, sans doute, mais ce qu'il ne faut pas oublier, c'est que l'exhibitionniste est convaincu que cette agression est une source de jouissance pour l'autre. L'obsessionnel, lorsqu'il vit une tendance exhibitionniste, essaye, pourrait-on dire, de leurrer l'autre, il montre ce qu'il pense que l'autre n'a pas et convoite; il montre ce qui a pour lui, en effet, les rapports les plus étroits avec l'agressivité. Pensez à ce qui se passe chez l'Homme aux rats, la jouissance du père mort est le dernier de ses soucis. Montrer au père mort ce que celui-ci, l'Homme aux rats, pense que le père mort aurait désiré lui arracher fantasmatiquement, voilà bien quelque chose qui s'appelle agressivité, et de cette agressivité l'obsessionnel tire sa jouissance. Le pervers, lui, ce n'est jamais qu'à travers une jouissance étrangère qu'il cherche la sienne. La perversion, c'est justement ça, ce cheminement en zigzag, ce détour qui fait que son moi est toujours, quoi qu'il fasse, au service d'une puissance phallique anonyme. Peu lui importe qui est l'objet, il lui suffira qu'il soit capable de jouir, qu'il puisse en faire le support de ce phallus face à qui il s'identifiera, et seulement à l'objet présumé

### *L'identification*

capable de lui procurer la jouissance. C'est pour cela que, contrairement à ce qu'on voit dans la névrose, l'identification perverse, comme son type de relation d'objet, est quelque chose dont ce qui frappe c'est la stabilité, l'unité.

Et nous arrivons maintenant à la quatrième éventualité, la plus difficile à saisir, c'est la psychose. Le psychotique est un sujet dont la demande n'a jamais été symbolisée par l'Autre, pour qui réel et symbolique, fantasme et réalité, n'ont jamais pu être délimités, faute d'avoir pu accéder à cette troisième dimension qui seule permet cette différenciation indispensable entre ces deux niveaux, soit, l'imaginaire. Mais ici, même en essayant de simplifier au maximum les choses, nous sommes obligés de nous situer au début même de l'histoire du sujet, avant la relation orale, c'est-à-dire au moment de la conception. La première amputation que subit le psychotique se passe avant sa naissance, il est pour sa mère l'objet de son propre métabolisme, la participation paternelle est par elle niée, inacceptable. Il est dès ce moment, et pendant toute la grossesse, l'objet partiel venant combler un manque fantasmatique au niveau de son corps. Et dès sa naissance, le rôle qui lui sera par elle assigné sera celui d'être le témoin de la négation de sa castration. L'enfant, contrairement à ce qu'on a souvent dit, n'est pas le phallus de la mère, il est le témoin que le sein est le phallus, ce qui n'est pas la même chose. Et pour que le sein soit le phallus, et un phallus tout puissant, il faut que la réponse qu'il apporte soit parfaite et totale. La demande de l'enfant ne pourra être reconnue pour rien d'autre qui ne soit demande de nourriture; la dimension désir au niveau du sujet doit être niée, et ce qui caractérise la mère du psychotique c'est l'interdiction totale faite à l'enfant d'être le sujet d'aucun désir. On voit alors dès ce moment comment va se constituer pour le psychotique sa relation particulière à la parole, comment, dès le début, il lui sera impossible de maintenir sa relation à la demande. En effet, si la réponse ne s'adresse jamais à lui qu'en tant que bouche à nourrir, qu'en tant qu'objet partiel, on comprend que pour lui toute demande, au moment même de sa formulation, porte en elle la mort du désir. Faute d'avoir été symbolisée par l'Autre, il sera, lui, amené à faire coïncider dans la réponse symbolique et réel. Puisque, quoi qu'il demande, c'est de la nourriture qu'on lui donne, ce sera la nourriture en tant que telle qui deviendra pour lui le signifiant clef. Le symbolique dès ce moment fera irruption dans le réel. Au lieu que le don de nourriture trouve son équivalent symbolisé dans le don d'amour, pour lui tout don d'amour ne pourra se signifier que par une absorption orale. Aimer l'autre ou en être aimé se traduira pour lui en termes d'oralité, l'absorber ou en être absorbé. Il y aura pour lui toujours une contradiction fondamentale entre demande et désir, car, ou bien il maintient sa



demande, et sa demande le détruit en tant que sujet d'un désir, il doit s'aliéner en tant que sujet pour se faire bouche, objet à nourrir, ou bien il cherchera à se constituer en tant que sujet, tant bien que mal, et il sera obligé d'aliéner la partie corporelle de lui-même source de plaisir et lieu d'une réponse incompatible pour lui avec toute tentation d'autonomie. Le psychotique est toujours obligé d'aliéner son corps en tant que support de son moi, ou d'aliéner une partie corporelle en tant que support d'une possibilité de jouissance. Si je n'emploie pas ici le terme d'identification, c'est que justement je crois que dans la psychose il n'est pas applicable. L'identification, dans mon optique, implique la possibilité d'une relation d'objet où le désir du sujet et le désir de l'Autre sont en situation conflictuelle, mais existent en tant que deux pôles constitutifs de la relation. Dans la psychose, l'Autre et son désir, c'est au niveau de la relation fantasmatique du sujet à son propre corps qu'il faudrait le définir. Je ne le ferai pas ici, cela nous éloignerait de notre sujet qui est l'angoisse. Contrairement à ce qu'on pourrait croire, c'est bien d'elle que j'ai parlé tout au long de cet exposé. Comme je l'ai dit au début, ce n'est qu'à partir des paramètres de l'identification qu'il me semblait possible de l'atteindre.

Or qu'avons-nous vu ? Que ce soit chez le sujet dit normal, chez le névrosé ou chez le pervers, toute tentative d'identification ne peut se faire qu'à partir de ce qu'il imagine, vrai ou faux peu importe, du désir de l'Autre. Que vous preniez le sujet dit normal, le névrosé ou le pervers, vous avez vu qu'il s'agit toujours de s'identifier en fonction ou contre ce qu'il pense être le désir de l'Autre. Tant que ce désir peut être imaginé, fantasmé, le sujet va y trouver les repères nécessaires à le définir, lui, en tant qu'objet du désir de l'Autre ou en tant qu'objet refusant de l'être. Dans les deux cas il est, lui, quelqu'un qui peut se définir, se retrouver. Mais à partir du moment où le désir de l'Autre devient quelque chose de mystérieux, d'indéfinissable, ce qui se dévoile là au sujet c'est que c'était justement ce désir de l'Autre qui le constituerait en tant que sujet. Ce qu'il retrouvera, ce qui se démasquera à ce moment face à ce néant, c'est son fantasme fondamental, c'est qu'être l'objet du désir de l'Autre n'est une situation soutenable que pour autant que, ce désir, nous puissions le nommer, le façonner en fonction de notre propre désir. Mais devenir l'objet d'un désir auquel nous ne pouvons plus donner de nom, c'est devenir nous-même un objet dont les enseignes n'ont plus de sens, puisqu'elles sont pour l'Autre indéchiffrables. Ce moment précis, où le moi se réfère dans un miroir qui lui renvoie une image qui n'a plus de signification identifiable, c'est cela l'angoisse. En l'appelant orale, anale ou phallique, nous ne faisons qu'essayer de définir quelles étaient les

### *L'identification*

enseignes dont le moi se paraît pour se faire reconnaître. Si ce n'est que nous, en tant que ce qui apparaît dans le miroir, qui pouvons le faire, c'est que nous sommes les seuls à pouvoir voir de quel type sont ces enseignes qu'on nous accuse de ne plus reconnaître. Car si, comme je le disai au début, l'angoisse est l'affect qui, le plus facilement, risque de provoquer une réponse réciproque, c'est bien qu'à partir de ce moment nous devenons pour l'Autre celui dont les enseignes sont tout aussi mystérieuses, tout aussi inhumaines. Dans l'angoisse, ce n'est pas seulement le moi qui est dissout, c'est aussi l'Autre en tant que support identificatoire. Dans ce même sens, je me placerai en disant que la jouissance et l'angoisse sont les deux positions extrêmes où peut se situer le moi. Dans la première, le moi et l'Autre pour un instant échangent leurs enseignes, se reconnaissent comme deux signifiants dont la jouissance partagée assure pendant un instant l'identité des désirs. Dans l'angoisse, le moi et l'Autre se dissolvent, sont annulés dans une situation où le désir se perd, faute de pouvoir être nommé.

Si maintenant, pour conclure, nous passons à la psychose, nous verrons que les choses sont un peu différentes. Bien sûr, ici aussi l'angoisse n'est pas autre chose que le signe de la perte pour le moi de tout repère possible. Mais la source d'où naît l'angoisse est ici endogène, c'est le lieu d'où peut surgir le désir du sujet, c'est son désir qui, pour le psychotique, est la source privilégiée de toute angoisse.

S'il est vrai que c'est l'Autre qui nous constitue en nous reconnaissant comme objet de désir, que sa réponse est ce qui nous fait prendre conscience de l'écart existant entre demande et désir, et que c'est par cette brèche que nous entrons dans le monde des signifiants, eh bien, pour le psychotique, cet Autre est celui qui ne lui a jamais signifié autre chose qu'un trou, qu'un vide au centre même de son être. L'interdiction qui lui a été faite quant au désir fait que la réponse lui a fait appréhender, non pas un écart, mais une antinomie fondamentale entre demande et désir, et de cet écart, qui n'est pas une brèche mais un gouffre, ce qui s'est fait jour ce n'est pas le signifiant mais le fantasme, soit ce qui provoque le télescopage entre symbolique et réel, que nous appelons psychose. Pour le psychotique, et je m'excuse de m'en tenir à de simples formules, l'Autre est introjecté au niveau de son propre corps, au niveau de tout ce qui entoure cette béance première qui, seule, est ce qui le désigne en tant que sujet. L'angoisse est pour lui liée à ces moments spécifiques où, à partir de cette béance, apparaît quelque chose qui pourrait se nommer désir, car pour qu'il puisse l'assumer, il faudrait que le sujet accepte de se situer à la seule place d'où il puisse dire « je », soit qu'il

s'identifie à cette béance qui, en fonction de l'interdiction de l'Autre, est la seule place où il soit reconnu comme sujet. Tout le désir ne peut le renvoyer qu'à une négation de lui-même ou à une négation de l'Autre. Mais, pour autant que l'Autre est introjecté au niveau de son propre corps, que cette introjection est la seule chose qui lui permette de vivre - j'ai dit d'ailleurs que, pour le psychotique, la seule possibilité de s'identifier à un corps imaginaire unifié serait celle de s'identifier à l'ombre que projetterait devant lui un corps qui ne serait pas le sien -, toute négation de l'Autre serait pour lui l'équivalent d'une automutilation qui ne ferait que le renvoyer à son propre drame fondamental.

Si chez le névrosé c'est à partir de notre silence que nous pouvons trouver les sources déclenchant son angoisse, chez le psychotique, c'est à partir de notre parole, de notre présence. Tout ce qui peut lui faire prendre conscience que nous existons en tant que différents de lui, en tant que sujets autonomes et qui par là même pouvons le reconnaître, lui, comme sujet, devient ce qui peut déclencher son angoisse. Tant qu'il parle, il ne fait que répéter un monologue qui nous situe au niveau de cet Autre introjecté qui le constitue. Mais qu'il vienne à nous parler, alors, pour autant que nous pouvons, en tant qu'objet, devenir le lieu où il a à reconnaître son désir, nous verrons se déclencher son angoisse, car désirer c'est avoir à se constituer comme sujet, et pour lui la seule place d'où il puisse le faire est celle qui le renvoie à son gouffre. Mais ici encore, en conclusion, vous le voyez, on peut dire que l'angoisse apparaît au moment où le désir fait du sujet quelque chose qui est un manque à être, un manque à se nommer.

Il y a un point que je n'ai pas traité et que je laisserai de côté - le regrette, car il est pour moi fondamental et j'aurais voulu pouvoir le faire, malheureusement il aurait fallu, pour que je puisse l'inclure, que j'aie plus de maîtrise vis-à-vis du sujet que j'ai essayé de traiter - je veux parler du fantasme. Lui aussi est intimement lié à l'identification et à l'angoisse, à tel point que j'aurais pu dire que l'angoisse apparaît au moment où l'objet réel ne peut plus être appréhendé que dans sa signification fantasmatique, que c'est dès ce moment, puisque toute identification possible du moi se dissout et qu'apparaît l'angoisse. Mais si c'est la même histoire, ce n'est pas le même discours, et pour aujourd'hui je m'arrêterai ici. Mais avant de conclure ce discours, je voudrais vous apporter un exemple clinique très court sur les sources d'angoisse chez le psychotique.

je ne vous dirai rien d'autre de l'histoire sinon qu'il s'agit d'un grand schizophrène, délirant, interné à différentes reprises. Les premières séances sont un exposé de son délire, délire assez classique, c'est ce qu'il appelle « le problème de l'homme robot ». Et puis dans une séance où comme par hasard il est

### *L'identification*

question du problème du contact et de la parole, où il m'explique que ce qu'il ne peut supporter c'est « la forme de la demande », que « la poignée de main est un progrès sur les civilisations saluantes verbales, où la parole ça fausse les choses, ça empêche de comprendre, où la parole c'est comme une roue qui tourne où chacun verrait une partie de la roue à des moments différents, et alors quand on essaye de communiquer c'est forcément faux, il y a toujours un dialogue ». Dans cette même séance, au moment où il aborde le problème de la parole de la femme, il me dit tout à coup: « Ce qui m'inquiète, c'est ce qu'on m'a dit sur les amputés, qu'ils sentiraient des choses par le membre qu'ils n'ont plus ». Et à ce moment, cet homme dont le discours garde dans sa forme délirante une dimension de précision d'une exactitude mathématique, commence à chercher ses mots, à s'embrouiller, me dit ne plus pouvoir suivre ses pensées, et finalement il prononce cette phrase que je trouve vraiment forte quant à ce qu'est pour le psychotique son image du corps: « Un fantôme, ce serait un homme sans membres et sans corps qui, par son intelligence seule, percevrait des sensations fausses d'un corps qu'il n'a pas. Ça, ça m'inquiète énormément. » « Percevrait des sensations fausses d'un corps qu'il n'a pas », cette phrase va trouver son sens à la séance d'après, quand il viendra me voir pour me dire qu'il veut interrompre les séances, que ce n'est plus supportable, que c'est malsain et dangereux, et ce qui est malsain et dangereux, ce qui suscite une angoisse qui pendant toute cette séance se fera lourdement sentir, c'est que « je me suis rendu compte que vous vouliez me séduire et que vous pourriez y arriver ». Ce dont il s'est rendu compte, c'est qu'à partir de ces « sensations fausses d'un corps qu'il n'a pas » pourrait surgir son désir, et alors il aurait à reconnaître, à assumer ce manque qui est son corps, il aurait à regarder ce qui, faute d'avoir pu être symbolisé, n'est pas supportable à l'homme, la castration en tant que telle. Toujours dans cette même séance il dira lui-même, mieux que je ne pourrais le faire, où est pour lui la source de l'angoisse: « Vous avez peur de vous regarder dans un miroir, car le miroir ça change selon les yeux qui le regardent, on ne sait pas trop ce qu'on va y voir. Si vous achetez un miroir doré c'est mieux... » On a l'impression que ce dont il veut s'assurer, c'est que les changements sont du miroir.

Vous voyez, l'angoisse apparaît au moment où il craint que je ne puisse devenir un objet de désir, car à partir de ce moment-là, le surgissement de son désir impliquerait pour lui la nécessité d'assumer ce que j'ai appelé « le manque fondamental qui le constitue ». À partir de ce moment l'angoisse surgit, car sa position de fantôme, de robot, n'est plus soutenable, il risque de ne plus pouvoir nier ses sensations fausses d'un corps qu'il ne peut reconnaître.

Ce qui provoque son

*Leçon du 2 mai 1962*

angoisse, c'est bien le moment précis où, face à l'irruption de son désir, il se demande quelle image de lui-même va lui renvoyer le miroir, et cette image il sait qu'elle risque d'être celle du manque, du vide, de ce qui n'a pas de nom, de ce qui rend impossible toute reconnaissance réciproque et que nous, spectateurs et auteurs involontaires du drame, appelons angoisse.

*J. Lacan.* - J'aimerais bien, avant d'essayer de pointer la place de ce discours, que certaines des personnes que j'ai vues avec des mimiques diverses, interrogatives, d'attente, mimiques qui se sont précisées à tel ou tel tournant du discours de Mme Aulagnier, veuillent bien, simplement, indiquer les suggestions, les pensées produites chez eux à tel ou tel détour de ce discours, à titre de signe que ce discours a été entendu - je ne regrette qu'une chose, il a été lu - cela me fournira à moi-même les appuis sur lesquels j'accentuerai plus précisément les commentaires.

*X. Audouard.* - Ce qui m'a frappé associativement, c'est véritablement l'exemple clinique que vous avez apporté à la fin de l'exposé, c'est cette phrase du malade sur la parole qu'il compare à une roue dont diverses personnes ne voient jamais la même partie. Cela m'a paru éclairer tout ce que vous avez dit, et ouvrir, je ne sais pas pourquoi d'ailleurs, toute une amplification des thèmes que vous avez présentés. Je crois avoir à peu près compris le sens de l'exposé. Je n'ai pas l'habitude des schizophrènes mais, en ce qui concerne les névrosés et les pervers, l'angoisse, en tant qu'elle ne peut pas être objet de symbolisation parce qu'elle est justement la marque que la symbolisation n'a pas pu se faire et se symboliser, c'est vraiment disparaître dans une sorte de non-symbolisation d'où part à chaque instant l'appel de l'angoisse. C'est évidemment quelque chose d'extrêmement riche, mais qui peut-être, sur un certain plan logique, demanderait quelques éclaircissements. Comment, en effet, est-il possible que cette expérience fondamentale, qui est en quelque sorte le négatif de la parole, vienne se symboliser, et qu'est-ce qui se passe donc pour que, de ce trou central, jaillisse quelque chose que nous ayons à comprendre ? Enfin, comment naît la parole ? Quelle est l'origine du signifiant dans ce cas précis ? Comment passe-t-on de l'angoisse en tant qu'elle ne peut pas se dire, à l'angoisse en tant qu'elle se dit ? Il y a peut-être là un mouvement qui n'est pas sans rapport avec cette roue qui tourne, qui aurait peut-être besoin d'être un peu éclairé et précisé.

*A. Vergotte.* - Je me suis demandé s'il n'y a pas deux sortes d'angoisses. Mme Aulagnier a dit l'angoisse-castration. Le sujet a peur qu'on le lui enlève et

### *L'identification*

qu'on l'oublie comme sujet; c'est là la disparition du sujet comme tel. Mais je me demande s'il n'y a pas une angoisse où le sujet refuse d'être sujet, si par exemple dans certains fantasmes il veut au contraire cacher le trou ou le manque. Dans l'exemple clinique de Mme Aulagnier, le sujet refuse son corps parce que le corps lui rappelle son désir et son manque. Dans l'exemple de l'angoisse-castration, vous avez plutôt dit, le sujet a peur qu'on le méconnaisse comme sujet. Une angoisse a donc les deux sens possibles, ou bien il refuse d'être sujet... il y a aussi l'autre angoisse où il a, par exemple dans la claustrophobie, l'impression que là il n'est plus sujet, ou au contraire il est enfermé, qu'il est dans un monde clos où le désir n'existe pas. Il peut être angoissé devant son désir et aussi devant l'absence de désir.

*P. Aulagnier.* - Vous ne croyez pas que quand on refuse d'être sujet, c'est justement parce qu'on a l'impression que pour l'Autre on ne peut être sujet qu'en le payant de sa castration ? je ne crois pas que le refus d'être sujet soit d'être vraiment un sujet.

*J Lacan.* - Nous sommes bien au cœur du problème. Vous voyez bien tout de suite là le point sur lequel on s'embrouille. je trouve que ce discours est excellent, en tant que le maniement de certaines des notions que nous trouvons ici a permis à Mme Aulagnier de mettre en valeur, d'une façon qui ne lui eût pas été autrement possible, plusieurs dimensions de son expérience.

je vais reprendre ce qui m'a paru remarquable dans ce qu'elle a produit. je dis tout de suite que ce discours me paraît rester à mi-chemin. C'est une sorte de conversion, vous n'en doutez pas, c'est bien ce que j'essaie d'obtenir de vous par mon enseignement, ce qui n'est pas, mon Dieu, après tout une prétention si unique dans l'histoire qu'elle ait pu être tenue pour exorbitante. Mais il est certain que toute une part du discours de Mme Aulagnier, et très précisément le passage où, dans un souci d'intelligibilité, aussi bien le sien que celui de ceux auxquels elle s'adresse, à qui elle croit s'adresser, retourne à des formules qui sont celles contre lesquelles je vous avertis, je vous adresse, je vous mets en garde, et non point simplement parce que c'est chez moi une forme de tic ou d'aversion, mais parce que leur cohérence avec quelque chose qu'il s'agit d'abandonner radicalement se montre toujours chaque fois qu'on les emploie, fût-ce à bon escient. L'idée d'une antinomie, par exemple, quelconque, quelle qu'elle soit, de la parole avec l'affect, encore qu'elle soit d'expérience empiriquement vérifiée, n'est néanmoins pas quelque chose sur lequel nous puissions articuler une dialectique, si tant est que ce que j'essaie de faire devant vous ait une valeur, c'est-à-dire vous permettre de développer aussi loin qu'il est possible toutes les

conséquences de l'effet que l'homme soit un animal condamné à habiter le langage. Moyennant quoi, nous ne saurions d'aucune façon tenir l'affect pour quoi que ce soit sans donner dans une primarité quelconque. Aucun effet significatif, aucun de ceux auxquels nous avons affaire, de l'angoisse à la colère et à tous les autres, ne peut même commencer d'être compris sinon dans une référence où le rapport de  $x$  au signifiant est premier. Avant de marquer des distorsions, je veux dire que, par rapport à certains franchissements qui seraient l'étape ultérieure, je veux, bien entendu, marquer le positif de ce que déjà lui a permis ce seul usage de ces termes, au premier plan desquels sont ceux dont elle s'est servi avec justesse et adresse, le désir et la demande. Il ne suffit pas d'avoir entendu parler de ceci qui, si on s'en sert d'une certaine façon - mais ce ne sont pas tout de même des mots tellement ésotériques que chacun ne puisse se croire en droit de s'en servir -, il ne suffit pas d'employer ces termes, désir et demande, pour en faire une application exacte. Certains s'y sont risqués récemment, et je ne sache pas que le résultat en ait été d'aucune façon ni brillant, ce qui après tout n'aurait qu'une importance secondaire, ni même ayant le moindre rapport avec la fonction que nous donnons à ces termes. Ce n'est pas le cas de Mme Aulagnier, mais c'est ce qui lui a permis d'atteindre, à certains moments, une tonalité qui manifeste quelle sorte de conquête, ne serait-ce que sous la forme de questions posées, le maniement des termes nous permet. Pour désigner la première, très impressionnante ouverture qu'elle nous a donnée, je vous signalerai ce qu'elle a dit de l'orgasme, ou plus exactement de la jouissance amoureuse. S'il m'est permis de m'adresser à elle comme Socrate pouvait s'adresser à quelque [Diotime], je lui dirai qu'elle fait là la preuve qu'elle sait de quoi elle parle. Qu'elle le fasse en tant que femme, c'est ce qui semble traditionnellement aller de soi. J'en suis moins sûr; les femmes, dirai-je, sont rares, sinon à savoir, du moins à pouvoir parler, en sachant ce qu'elles disent, des choses de l'amour. Socrate disait qu'assurément, cela, il pouvait en témoigner lui-même, qu'il savait. Les femmes sont donc rares, mais entendez bien ce que je veux dire par là, les hommes le sont encore plus. Comme nous l'a dit Mme Aulagnier, à propos de ce que c'est que la jouissance de l'amour, en repoussant une fois pour toutes cette fameuse référence à la fusion dont justement, nous qui avons donné un sens tout à fait archaïque à ce terme de fusion, cela devrait nous mettre en éveil; on ne peut pas à la fois exiger que ce soit au bout d'un processus qu'on arrive à un moment qualifié et unique, et en même temps supposer que ce soit par un retour à je ne sais quelle différenciation primitive.

### *L'identification*

Bref, je ne relirai pas son texte, parce que le temps me manque, mais dans l'ensemble il ne me paraîtrait pas inutile que ce texte - auquel certes je suis loin de donner la note 20/20, je veux dire le considérer comme un discours parfait -, soit considéré plutôt comme un discours définissant un échelon à partir duquel nous pourrions situer les progrès, auquel nous pourrions nous référer, à quelque chose qui a été touché, ou en tout cas parfaitement saisi, attrapé, cerné, compris par Mme Aulagnier. Bien sûr je ne dis pas qu'elle nous donne là son dernier mot, je dirai même plus, à plusieurs reprises elle indique les points où il lui semblerait nécessaire de s'avancer pour compléter ce qu'elle a dit, et sans doute une grande part de ma satisfaction vient des points qu'elle désigne. Ce sont justement ceux-là mêmes qui pourraient être tournés, si je puis dire. Ces deux points, elle les a désignés, à propos du rapport du psychotique à son propre corps d'une part - elle a dit qu'elle avait beaucoup de choses à dire, elle nous en a indiqué un petit peu -, et d'autre part à propos du fantasme dont l'obscurité dans laquelle elle l'a laissé me paraîtrait suffisamment indicative du fait que cette ombre est dans les groupes un peu générale. C'est un point.

Second point, que je trouve très remarquable dans ce qu'elle nous a apporté, c'est ce qu'elle a apporté quand elle nous a parlé de la relation perverse. Non certes que je souscrive en tous points à ce qu'elle a dit sur ce sujet, qui est vraiment d'une audace incroyable; c'est pour la féliciter hautement d'avoir été en état, même si c'est un pas à rectifier, de l'avoir fait tout de même. Pour ne point le qualifier autrement, ce pas, je dirai que c'est la première fois, non pas seulement dans mon entourage - et en cela je me félicite d'avoir été ici précédé -, que vient en avant quelque chose, une certaine façon, un certain ton pour parler de la relation perverse, qui nous suggère l'idée qui est proprement ce qui m'a empêché d'en parler jusqu'ici, parce que je ne veux pas passer pour être celui qui dit, tout ce qu'on a fait jusqu'à présent ne vaut pas tripette. Mais madame Aulagnier, qui n'a pas les mêmes raisons de pudeur que nous, et d'ailleurs qui le dit en toute innocence, je veux dire qui a vu des pervers et qui s'y est intéressée d'une façon vraiment analytique, commence à articuler quelque chose qui, du seul fait de pouvoir présenter sous cette forme générale - je vous le répète, incroyablement audacieuse - que le pervers est celui qui se fait objet pour la jouissance d'un phallus dont il ne soupçonne pas l'appartenance, il est l'instrument de la jouissance d'un dieu, ça veut dire, en fin de compte, que ceci mérite quelque appointement, quelque rectification de manœuvre directive et, pour tout dire, que cela pose la question de réintégrer ce que nous appelons le phallus. Que cela pose l'urgence de la définition du phallus cela n'est pas douteux, puisque ça a sûrement comme

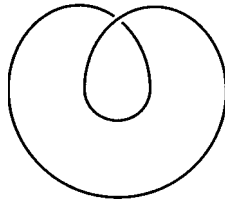


effet de nous dire que si ça doit, pour nous analystes, avoir un sens, un diagnostic de structure perverse, cela veut dire qu'il faut que nous commençons par jeter par la fenêtre tout ce qui s'est écrit, de Kraft Ebing à Havelock Ellis, et tout ce qui s'est écrit d'un catalogue quelconque prétendu clinique des perversions. Bref il y a, sur le plan des perversions, à surmonter cette sorte de distance prise, sous le terme de clinique, qui n'est en réalité qu'une façon de méconnaître ce qu'il y a dans cette structure d'absolument radical, d'absolument ouvert à quiconque aura su franchir ce pas qui est justement celui que j'exige de vous, ce pas de conversion qui nous permette d'être, au point de vue de la perception, où nous sachions ce que structure perverse veut dire d'absolument universel. Si j'ai évoqué les dieux ce n'est point pour rien, car aussi bien eussé-je pu évoquer le thème des métamorphoses et tout le rapport mystique, certain rapport païen au monde qui est celui dans lequel la dimension perverse a sa valeur, je dirai classique. C'est la première fois que j'entends parler d'un certain ton qui est vraiment décisif, qui est l'ouverture dans ce champ où justement le moment où je vais vous expliquer ce que c'est que le phallus, nous en avons besoin.

La troisième chose, c'est ce qu'elle nous a dit à propos de son expérience des psychotiques. je n'ai pas besoin de souligner l'effet que ça peut faire, je veux dire qu'Audouard en a assurément témoigné. Là encore, ce qui m'apparaît éminent, c'est justement ce par quoi ça nous ouvre aussi cette structure psychotique comme étant quelque chose où nous devons nous sentir chez nous. Si nous ne sommes pas capables de nous apercevoir qu'il y a un certain degré, non pas archaïque, à mettre quelque part du côté de la naissance, mais structural, au niveau duquel les désirs sont à proprement parler fous; si pour nous le sujet n'inclut pas dans sa définition, dans son articulation première, la possibilité de la structure psychotique, nous ne serons jamais que des aliénistes. Or comment ne pas sentir vivant, comme il arrive tout le temps à ceux qui viennent écouter ce qui se dit ici à ce séminaire, comment ne pas nous apercevoir que tout ce que j'ai commencé d'articuler cette année, à propos de la structure de surface du système et de l'énigme concernant la façon dont le sujet peut accéder à son propre corps, est que ça ne va pas tout seul, ce dont tout le monde, depuis tout le temps, est parfaitement averti, puisque cette fameuse et éternelle distinction de désunion, ou union, de l'âme et du corps est toujours, après tout, le point d'aporie sur lequel toutes les articulations philosophiques sont venues se briser. Et pourquoi est-ce que, à nous analystes, justement, il ne serait pas possible de trouver le passage ? Seulement cela nécessite une certaine discipline, et au premier rang de quoi, savoir comment faire pour parler du sujet.

### *L'identification*

Ce qui fait la difficulté de parler du sujet est ceci, que vous ne vous mettez jamais assez dans la tête sous la forme brutale où je vais l'énoncer, c'est que le sujet n'est rien d'autre que ceci, que la conséquence de ceci qu'il y a du signifiant, et que la naissance du sujet tient en ceci qu'il ne peut se penser que comme exclu du signifiant qui le détermine.



C'est là la valeur du petit cycle que je vous ai introduit la dernière fois, et dont nous n'avons pas fini d'entendre parler, car à la vérité il faudra quand même que je le déplie plus d'une fois devant vous avant que vous puissiez voir bien exactement où il nous mène. Si le sujet n'est que cela, cette part exclue d'un champ entièrement défini par le signifiant, si ce n'est qu'à partir de cela que tout peut naître, il faut toujours savoir à quel niveau on le fait intervenir, ce terme sujet. Et malgré elle, parce que c'est à nous qu'elle parle, et parce que c'est à elle, et parce qu'il y a encore quelque chose qui n'est pas encore acquis, assumé, malgré tout, quand elle parle de ce choix par exemple qu'il y a à être sujet ou objet à propos, dans la relation du désir, eh bien, malgré elle, Mme Aulagnier se laisse glisser à réintroduire dans le sujet la personne, avec toute la dignité subséquente que vous savez que nous lui donnons dans nos temps éclairés, personnologie, personnalisme, personnalité et tout ce qui s'ensuit, aspect qui convient, dont chacun sait que nous vivons au milieu de cela. Jamais on n'en a autant parlé, de la personne. Mais enfin, comme notre travail n'est pas un travail qui doive beaucoup s'intéresser à ce qui se passe sur la place publique, nous avons à nous intéresser autrement au sujet.

Alors là, Mme Aulagnier a appelé à son secours le terme de « paramètre de l'angoisse ». Eh bien là quand même, à propos de personne et de personnologie, vous voyez un travail assez considérable qui m'a pris quelques mois, un travail de remarques sur le discours de notre ami Daniel Lagache. Je vous prie de vous y reporter, je vous prie de vous y reporter pour voir l'importance qu'aurait eu, dans l'articulation qu'elle nous a donnée de la fonction de l'angoisse et de cette espèce de sifflet coupé qu'elle constituerait au niveau de la parole, l'importance que devait normalement prendre dans son exposé la fonction *i* (a), autrement dit l'image spéculaire, qui n'est certes pas absente du tout dans son exposé, puisqu'en fin de compte c'est devant son miroir qu'elle a fini par nous traîner son psychotique, et c'est pourquoi, c'est parce qu'il y était venu tout seul, ce psychotique, c'est donc là qu'elle lui avait à juste titre donné rendez-vous. Et pour mettre un peu de sourire j'inscrirai, en marge des remarques qui ont fait son admiration dans ce qu'elle a cité, ces quatre petits vers inscrits au fond d'une assiette que j'ai chez moi

*Leçon du 2 mai 1962*

*À Mina son miroir fidèle Montre, hélas, des traits allongés Ah ciel! Oh Dieu! S'écrie-t-elle, Comme les miroirs sont changés!*

C'est effectivement ce que vous dit votre psychotique, montrant l'importance ici de la fonction, non pas de l'idéal du moi, mais du moi idéal comme place, non seulement où viennent se former les identifications proprement moiïques, mais aussi comme place où l'angoisse se produit, l'angoisse que je vous ai qualifiée de sensation du désir de l'Autre. La ramener, cette sensation du désir de l'Autre, à la dialectique du désir propre du sujet en face du désir de l'Autre, voilà toute la distance qu'il y a entre ce que j'avais amorcé et le niveau déjà très efficace où s'est soutenu tout le développement de Mme Aulagnier.

Mais ce niveau en quelque sorte, comme elle l'a dit, conflictuel, qui est de référence de deux désirs déjà; dans le sujet, constitués, ce n'est pas là ce qui d'aucune façon peut nous suffire pour situer la différence, la distinction qu'il y a dans les rapports du désir, par exemple au niveau des quatre espèces ou genres qu'elle a pour nous définis sous les termes de normal, pervers, névrosés, psychotique. Que la parole en effet fasse défaut en quelque chose à propos de l'angoisse, c'est en ceci que nous ne pouvons méconnaître comme un des paramètres absolument essentiels qu'elle ne peut désigner qui parle, qu'elle ne peut référer à ce point *i (a)* le *je* du discours lui-même, le *je* qui, dans le discours, se désigne comme celui-là qui actuellement parle, et l'associe à cette image de maîtrise qui se trouve à ce moment vacillante.

Et ceci a pu lui être rappelé par ce que j'ai noté dans ce qu'elle a bien voulu prendre comme point de départ, à propos du séminaire du 4 avril. Rappelez-vous l'image vacillante que j'ai essayé de dresser devant vous de ma confrontation obscure avec la mante religieuse, et de ceci que si j'ai d'abord parlé de l'image qui se reflétait dans son oeil, c'était pour dire que l'angoisse commence à partir de ce moment essentiel où cette image est manquante. Sans doute le petit *a* que je suis pour le fantasme de l'Autre est essentiel, mais où il manque ceci, Mme Aulagnier ne le méconnaît pas, car elle l'a rétabli à d'autres passages de son discours, la médiation de l'imaginaire, c'est ça qu'elle veut dire, mais ce n'est point encore suffisamment articulé. C'est le *i (a)* qui manque, et qui est là en fonction.

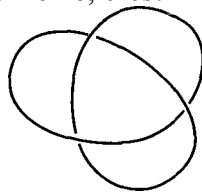
je ne veux pas pousser plus loin, parce que vous vous rendez bien compte qu'il ne s'agit de rien moins que de la reprise du discours du séminaire, mais c'est

### *L'identification*

là que vous devez sentir l'importance de ce que nous introduisons. Il s'agit de ce qui va faire la liaison, dans l'économie signifiante, de la constitution du sujet à la place de son désir. Et vous devez ici entrevoir, supporter, vous résigner à ceci, qui exige de nous quelque chose qui paraît aussi loin de vos préoccupations ordinaires, enfin d'une chose qu'on peut décemment demander à d'honorables spécialistes comme vous, qui ne venez tout de même pas ici pour faire de la géométrie élémentaire. Rassurez-vous, ce n'est pas de la géométrie, puisque ce n'est pas de la métrique, c'est quelque chose dont les géomètres n'ont eu jusqu'à présent aucune espèce d'idée, les dimensions de l'espace. J'irai jusqu'à vous dire que monsieur Descartes n'avait aucune espèce d'idée des dimensions de l'espace.

Les dimensions de l'espace, c'est quelque chose, d'un autre côté, qui a été décidé, valorisé par un certain nombre de plaisanteries faites autour de ce terme comme la quatrième dimension, ou la cinquième dimension et autres choses qui ont un sens tout à fait précis en mathématiques, mais dont il est toujours assez marrant d'entendre parler par les incompetents, de sorte que quand on parle de ça, on a toujours le sentiment qu'on fait ce qu'on appelle de la science-fiction, et ça a malgré tout quand même assez mauvaise réputation. Mais après tout, vous verrez que nous avons notre mot à dire là-dessus. J'ai commencé à l'articuler en ce sens que, psychiquement, je vous ai dit que nous n'avons accès qu'à deux dimensions. Pour le reste, il n'y a qu'une ébauche, qu'un au-delà. Pour ce qui est de l'expérience, en tout cas pour une hypothèse de recherche qui peut nous servir à quelque chose, de bien vouloir admettre qu'il n'y a rien de bien établi au-delà - et c'est déjà bien suffisamment riche et compliqué - de l'expérience de la surface. Mais ça ne veut pas dire que nous ne pouvons pas trouver, dans l'expérience de la surface à elle toute seule, le témoignage qu'elle, la surface, est plongée dans un espace qui n'est pas du tout celui que vous imaginez, avec votre expérience visuelle de l'image spéculaire.

Et pour tout dire, ce petit objet, qui n'est rien que le nœud le plus élémentaire, non pas celui que je n'ai fait que faute d'avoir pu me faire tresser une cordelette qui se fermerait sur elle-même, [mais] simplement ceci, le nœud le plus élémentaire, celui qui se trace comme ça, suffit à porter en lui-même un certain nombre de questions que j'introduis en vous disant que la troisième dimension ne suffit absolument pas à rendre compte de la possibilité de cela. Pourtant, un nœud quand même, c'est



quelque chose qui est à la portée de tout le monde; ce n'est pas à la portée de tout le monde de savoir ce qu'il faisait en faisant un nœud, mais enfin, cela a pris

*Leçon du 2 mai 1962*

une valeur métaphorique, les nœuds du mariage, les nœuds de l'amour, les nœuds, sacrés ou pas, pourquoi est-ce qu'on en parle ? Ce sont des modes tout à fait simples, élémentaires, de mettre à votre portée le caractère usuel, si vous voulez bien vous y mettre, et devenu, une fois usuel, support possible d'une conversion qui, si elle se réalise, montrera bien tout de même après coup que, peut-être, ces termes doivent avoir quelque chose à faire avec ces références de structure dont nous avons besoin pour distinguer ce qui se passe, par exemple, à ces échelons que Mme Aulagnier a divisés en allant du normal au psychotique.

Est-ce qu'à ce point de jonction où, pour le sujet, se constitue l'image du nœud, l'image fondamentale, l'image qui permet la médiation entre le sujet et son désir, est-ce que nous ne pouvons pas introduire des distinctions fort simples et, vous le verrez, tout à fait utilisables en pratique, qui nous permettent de nous représenter d'une façon plus simple et moins source d'antinomie, d'aporie, d'embrouillis, de labyrinthe finalement, que ce que nous avons jusqu'ici à notre disposition, à savoir cette notion sommaire par exemple d'un intérieur et d'un extérieur, qui a en effet bien l'air d'aller de soi à partir de l'image spéculaire, et qui n'est pas du tout forcément celle qui nous est donnée dans l'expérience ?



Nous avons, la dernière fois, entendu madame Aulagnier nous parler de l'angoisse. J'ai rendu tout l'hommage qu'il méritait à son discours, fruit d'un travail et d'une réflexion tout à fait bien orientés. J'ai marqué en même temps combien certain obstacle que j'ai situé au niveau de la communication est toujours le même, celui qui se lève chaque fois que nous avons à parler du langage. Assurément les points sensibles, les points qui méritent, dans ce qu'elle nous a dit, d'être rectifiés sont ceux précisément où, mettant l'accent sur ce qui existe, l'indicible, elle en fait l'indice d'une hétérogénéité de ce que justement elle vise comme le « ne pouvant être dit », alors que ce dont il s'agit en la matière quand se produit l'angoisse est justement à saisir dans son lien avec le fait qu'il y a du « dire » et du « pouvant être dit ». C'est ainsi qu'elle ne peut pas donner toute sa pleine valeur à la formule que le désir de l'homme est le désir de l'Autre. Il n'est pas par référence d'un tiers qui serait renaissant, le sujet plus central, le sujet identique à soi-même, la conscience de soi hégélienne qui aurait à opérer la médiation entre deux désirs qu'elle aurait en quelque sorte en face de soi, le sien propre, comme un objet, et le désir de l'Autre. Et même à donner à ce désir de l'Autre la primauté, elle aurait à situer, à définir son propre désir dans une sorte de référence, de rapport ou non de dépendance à ce désir de l'Autre. Bien sûr à un certain niveau où nous pouvons toujours rester, il y a quelque chose de cet ordre, mais ce quelque chose est précisément ce grâce à quoi nous évitons ce qui est au cœur de notre expérience et ce qu'il s'agit de saisir. Et c'est pourquoi c'est pour cela que je tente de vous en forger un modèle, de ce qu'il s'agit de saisir. Ce qu'il s'agit de saisir, c'est que le sujet qui nous intéresse c'est le désir. Bien sûr

### *L'identification*

ceci ne prend son sens qu'à partir du moment où nous avons commencé d'articuler, de situer à quelle distance, à travers quel truchement, qui n'est pas d'écran intermédiaire mais de constitution, de détermination, nous pouvons situer le désir.

Ce n'est pas que la demande nous sépare du désir - s'il n'y avait qu'à l'écarter, la demande, pour le trouver! - son articulation signifiante me détermine, me conditionne comme désir. C'est là le chemin long que je vous ai déjà fait parcourir. Si je vous l'ai fait aussi long, c'est parce qu'il fallait qu'il le soit pour que la dimension que ceci suppose vous fasse faire en quelque sorte l'expérience mentale de l'appréhender. Mais ce désir ainsi porté, reporté dans une distance, articulé tel, non pas au-delà du langage comme du fait d'une impuissance de ce langage, mais structuré comme désir de par cette puissance même, c'est lui maintenant qu'il s'agit de rejoindre pour que j'arrive à vous faire concevoir, saisir, et il y a dans la saisie, dans le *Begriff*, quelque chose de sensible, quelque chose d'une esthétique transcendante qui ne doit pas être celle jusqu'ici reçue, puisque c'est justement à celle jusqu'ici reçue que la place du désir jusqu'à présent s'est dérobée. Mais c'est ce qui vous explique ma tentative, que j'espère devoir être réussie, de vous mener sur des chemins qui sont aussi de l'esthétique en tant qu'ils essaient d'attraper quelque chose qui n'a point été vu dans tout son relief, dans toute sa fécondité au niveau des intuitions non pas tellement spatiales que topologiques, car il faut bien que notre intuition de l'espace n'épuise pas tout ce qui est d'un certain ordre, puisque aussi bien ceux-là mêmes qui s'en occupent avec le plus de qualification, les mathématiciens, essaient de toutes parts, et y parviennent, à déborder l'intuition.

je vous mène sur ce chemin en fin de compte pour dire les choses avec les mots, avec des mots qui soient des mots d'ordre; il s'agit d'échapper à la prééminence de l'intuition de la sphère en tant qu'en quelque sorte elle commande très intimement, même quand nous n'y pensons pas, notre logique. Car, bien sûr, s'il y a une esthétique qui s'appelle transcendante qui nous intéresse, c'est parce que c'est elle qui domine la logique. C'est pour cela qu'à ceux qui me disent: «Est-ce que vous ne pourriez pas nous dire vraiment les choses, nous faire comprendre ce qui se passe chez un névrosé et chez un pervers, et en quoi c'est différent, sans passer par vos petits tores et autres détours ? » je répondrai que c'est pourtant indispensable, tout aussi indispensable et pour la même raison, parce que c'est la même chose que de faire de la logique, car la logique dont il s'agit n'est pas chose vide. Les logiciens, comme les grammairiens, disputent,



*Leçon du 9 mai 1962*

et ces disputes, pour autant que bien sûr nous ne pouvons faire, à entrer sur leur champ, que les évoquer avec discrétion pour ne pas nous y perdre, mais toute la confiance que vous me faites repose sur ceci, c'est que vous me faites le crédit d'avoir fait quelque effort pour ne pas prendre le premier chemin venu et pour en avoir éliminé un certain nombre.

Mais quand même, pour vous rassurer, il me vient l'idée de vous faire remarquer qu'il n'est pas indifférent de mettre au premier plan, dans la logique, la fonction de l'hypothèse par exemple, ou la fonction de l'assertion. On fait dire au théâtre, dans ce qu'on appelle une adaptation, on fait dire à Ivan Karamazov « Si Dieu n'existe pas, alors tout est permis ». Vous vous reportez au texte, vous lisez - et d'ailleurs, si mon souvenir est bon, c'est Aliocha qui dit cela, comme par hasard - : « Puisque Dieu n'existe pas, alors tout est permis ». Entre ces deux termes, il y a la différence du si au *puisque*, c'est-à-dire d'une logique hypothétique à une logique assertorique. Et vous me direz : « Distinction de logicien, en quoi est-ce qu'elle nous intéresse ? »

Elle nous intéresse tellement que c'est pour représenter les choses de la première façon qu'au dernier terme, le terme kantien, on nous maintient l'existence de Dieu. Puisqu'en somme tout est là ; comme il est clair que tout n'est pas permis, alors dans la formule hypothétique il s'impose comme nécessaire que Dieu existe. Et voilà pourquoi votre fille est muette et comment, dans l'articulation enseignante de la libre pensée, on maintient au cœur de l'articulation de toute pensée valide l'existence de Dieu comme un terme sans quoi il n'y aurait même pas moyen d'avancer quelque chose où se saisisse l'ombre d'une certitude. Et vous savez - ce que j'ai cru devoir vous rappeler un peu sur ce sujet - que la démarche de Descartes ne peut pas passer par d'autres chemins. Il reste que ce n'est pas forcément à l'épingler du terme d'athéiste qu'on définira le mieux notre projet, qui est peut-être d'essayer de faire passer par autre chose les suites que comporte de fait, pour nous d'expérience, qu'il y ait du permis. « Il y a du permis parce qu'il y a de l'interdit », me direz-vous, tous contents de retrouver là l'opposition de l'A et du non-A, du blanc et du noir. Oui, mais cela ne suffit pas, parce que loin que ça épuise le champ, le permis et l'interdit, ce qu'il s'agit de structurer, d'organiser, c'est comment il est vrai que l'un et l'autre se déterminent, et fort étroitement, tout en laissant un champ ouvert qui, non seulement n'est pas par eux exclu, mais les fait se rejoindre, et dans ce mouvement de torsion, si l'on peut dire, donne sa forme à proprement parler à ce qui soutient le tout, c'est-à-dire la forme du désir. Pour tout dire, que le désir s'institue en

-281-

### *L'identification*

transgression, chacun sent, chacun voit bien, chacun a l'expérience de ceci, ce qui ne veut pas dire, ne peut même pas vouloir dire qu'il ne s'agit là que d'une question de frontière, de limite tracée. C'est au-delà de la frontière franchie que commence le désir.

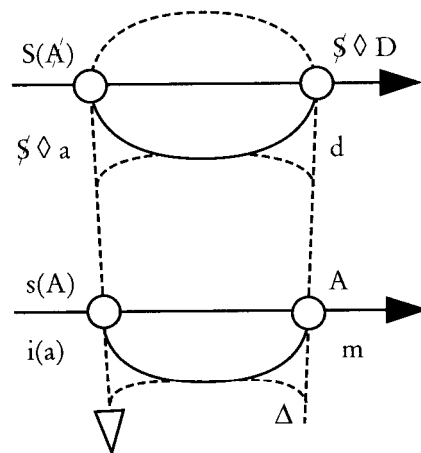
Bien sûr, cela paraît souvent la voie la plus courte, mais c'est une voie désespérée. C'est par ailleurs que se fait le chemin de passage. Encore que la frontière, celle de l'interdit, ça ne signifie pas non plus de la faire descendre du ciel et de l'existence du signifiant. Quand je vous parle de la Loi, je vous en parle comme Freud, à savoir que si un jour elle a surgi, sans doute il a fallu que le signifiant y mette d'emblée sa marque, son poinçon, sa forme, mais c'est tout de même de quelque chose qui est un désir originel que le nœud a pu se former pour que se fondent ensemble la Loi comme limite et le désir dans sa forme. C'est cela que nous essayons de figurer pour entrer jusque dans le détail, reparcourir ce chemin qui est toujours le même, mais que nous serrons autour d'un nœud de plus en plus central dont je ne désespère pas de vous montrer la figure ombilicale. Nous reprenons le même chemin et nous n'oublions pas que ce qui est le moins situé pour nous en termes de références qui seraient soit légalistes, soit formalistes, soit naturalistes, c'est la notion du petit *a* en tant que ce n'est pas l'autre imaginaire qu'il désigne. Pour autant qu'à lui nous nous identifions dans la méconnaissance moïque, c'est *i* (*a*). Et là aussi nous trouvons ce même nœud interne qui fait que ce qui a l'air d'être tout simple, que l'Autre nous est donné sous une forme imaginaire, ne l'est pas, en ceci que cet Autre, c'est justement de lui qu'il s'agit quand nous parlons de l'objet. De cet objet, il n'est pas du tout à dire que c'est tout simplement l'objet réel, que c'est précisément l'objet du désir en tant que tel, sans doute originel, mais que nous ne pouvons dire tel qu'à partir du moment où nous aurons saisis, compris, appréhendé ce que veut dire que le sujet, en tant qu'il se constitue comme dépendance du signifiant, comme au-delà de la demande, c'est le désir.

Or c'est ce point de la boucle qui n'est point encore assuré et c'est là que nous avançons, et c'est pour cela que nous rappelons l'usage que nous avons fait jusqu'ici du petit *a*. Où l'avons-nous vu ? Où allons-nous d'abord le désigner ? Dans le fantasme, où, bien évidemment, il a une fonction qui a quelque rapport avec l'imaginaire. Appelons-la *la valeur imaginaire dans le fantasme* Elle est tout autre que simplement projetable d'une façon intuitive dans la fonction de leurre telle qu'elle nous est donnée dans l'expérience biologique par exemple. C'est autre chose, et c'est ce que nous rappellent la formalisation du fantasme

comme étant constitué dans son rapport par l'ensemble  $\$ \diamond a$  [ $\$ \diamond a$ ], et la situation de cette formule dans le graphe qui montre homologiquement, par sa position à l'étage supérieur qui la fait l'homologue du  $i(a)$  de l'étage inférieur en tant qu'il est le support du moi, petit  $m$  ici, de même que  $\$ \diamond a$  est le support du désir. Qu'est-ce que cela veut dire ? C'est que le fantasme est là où le sujet se saisit, dans ce que je vous ai pointé pour être en question au second étage du graphe, sous la forme reprise au niveau de l'Autre, dans le champ de l'Autre, en ce point ici du graphe, de la question: « Qu'est-ce que ça veut ? », qui est aussi bien celle qui prendra la forme « Que veut-il ? » si quelqu'un a su prendre la place, projetée par la structure, du lieu de l'Autre, à savoir de ce lieu de qui en est le maître et le garant. Ceci veut dire que sur le champ et le parcours de cette question le fantasme a une fonction homologue à celle de  $i(a)$ , du moi idéal, moi imaginaire sur lequel je me repose; que cette fonction a une dimension, sans doute quelquefois pointée et même plus d'une fois, dont il me faut ici vous rappeler qu'elle anticipe la fonction du moi idéal, comme vous le marque dans le graphe ceci que c'est par une sorte de retour qui permet quand même un court-circuit par rapport à la menée intentionnelle du discours considéré comme constituant, à ce premier étage, du sujet, qu'ici avant que signifié et signifiant se recroisant il ait constitué sa phrase, le sujet imaginativement anticipe celui qu'il désigne comme *moi*. C'est celui-là même sans doute que le *je* du discours supporte dans sa fonction de *shifter*. Le *je* littéral dans le discours n'est sans doute rien d'autre que le sujet même qui parle, mais celui que le sujet désigne ici comme son support idéal c'est à l'avance, dans un futur antérieur, celui qu'il imagine qui aura parlé: « Il aura parlé ». Au fond même du fantasme il y a de même un « Il l'aura voulu ».

je ne pousse pas plus loin. Ainsi cette ouverture ni cette remarque ne se repèrent, qu'au départ de notre chemin dans le graphe j'ai tenu impliquée une dimension de temporalité. Le graphe est fait pour montrer déjà ce type de nœud que nous sommes pour l'instant en train de chercher au niveau de l'identification. Les deux courbes s'entrecroisant en sens contraire, montrant que synchronisme

-283-



### *L'identification*

n'est pas simultanée, sont déjà indiquant dans l'ordre temporel ce que nous sommes en train d'essayer de nouer dans le champ topologique. Bref, le mouvement de succession, la cinétique signifiante, voici ce que supporte le graphe. je le rappelle ici pour vous montrer la portée du fait que je n'en ai point fait tellement état doctrinal, de cette dimension temporelle, dont la phénoménologie contemporaine fait ses choux gras, parce que, à la vérité, je crois qu'il n'y a rien de plus mystificateur que de parler du temps à tort et à travers.

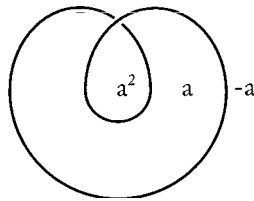
Mais c'est quand même - ici je prends acte pour vous l'indiquer - là qu'il nous en faudra revenir pour en constituer, non plus une cinétique, mais une dynamique temporelle, ce que nous ne pourrons faire qu'après avoir franchi ce qu'il s'agit de faire pour l'instant, à savoir, le repérage topologique spatialisant de la fonction identificatoire. Ceci veut dire que vous auriez tort de vous arrêter à quoi que ce soit que j'aie déjà formulé, que j'ai cru devoir formuler de façon également anticipante sur le sujet de l'angoisse, avec le complément qu'a bien voulu y ajouter madame Aulagnier l'autre jour, tant qu'effectivement ne sera pas restituée, rapportée, ramenée dans le champ de cette fonction ce que j'ai déjà indiqué depuis toujours, je peux dire dès l'article sur le stade du miroir, qui distinguait le rapport de l'angoisse du rapport de l'agressivité, c'est à savoir la tension temporelle.

Revenons à notre fantasme et au *petit a*, pour saisir ce dont il s'agit dans cette imaginification propre à sa place dans le fantasme. Il est bien sûr que nous ne pouvons pas l'isoler sans son corrélatif du  $\$$ , du fait que l'émergence de la fonction de l'objet du désir comme *petit a* dans le fantasme est corrélative de cette sorte de *fading*, d'évanouissement du symbolique qui est cela même que j'ai articulé la dernière fois - je crois en répondant à madame Aulagnier, si mon souvenir est bon-comme l'exclusion déterminée par la dépendance même du sujet de l'usage du signifiant. C'est pourquoi c'est en tant que le signifiant a à redoubler son effet à vouloir se désigner lui-même que le sujet surgit comme exclusion du champ même qu'il détermine, n'étant alors ni celui qui est désigné, ni celui qui désigne, mais à ceci près, qui est le point essentiel, que ceci ne se produit qu'en rapport avec le jeu d'un objet, d'abord comme alternance d'une présence et d'une absence. Ce que veut dire d'abord formellement la conjonction  $\$$  et *petit a*, c'est que dans le fantasme, sous son aspect purement formel et radicalement, le sujet se fait -a, absence de *a* et rien que cela, devant le *petit a* au niveau, si vous voulez, de ce que j'ai appelé l'identification au trait unaire. L'identification n'est introduite, ne s'opère purement et simplement que dans ce produit du

*Leçon du 9 mai 1962*

-a par le *petit a*, et qu'il n'est pas difficile de voir en quoi - non pas simplement comme par un jeu mental, mais parce que nous y sommes ramenés par quelque chose qui est, à nous, notre mode de quelque chose qui reçoit là légitimement sa formule - le  $-a^2 = 1$  qui en résulte nous introduit à ce qu'il y a de charnel, d'impliqué dans ce symbole mathématique du - racine de -1. Bien entendu, nous ne nous arrêtons pas à un tel jeu si nous n'y étions ramenés par plus d'un biais d'une façon convergente.

Reprenons pour l'instant notre marche pour tenter de désigner ce que commande pour nous, dans le dessin de la structure, la nécessité de rendre compte de la forme à laquelle le désir nous conduit. Ne l'oublions pas, le désir inconscient tel que nous avons à en rendre compte, il se trouve dans la répétition de la demande, et après tout, depuis l'origine de ce que Freud pour nous module, c'est lui qui la motive. Je vois quelqu'un qui me dit: « Eh bien oui, bien sûr on ne parle jamais de ça! », à ceci près que pour nous, le désir ne se justifie pas seulement d'être tendance, il est autre chose. Si vous entendez, si vous suivez ce que j'entends vous signifier par le désir, c'est que nous ne nous contentons pas de la référence opaque à un automatisme de répétition, nous l'avons parfaitement identifié, il s'agit de la recherche, à la fois nécessaire et condamnée, d'une fois unique, qualifiée, épinglée comme telle par ce trait unaire, celui-là même qui ne peut se répéter, sinon toujours à être un autre. Et dès lors, dans ce mouvement, cette dimension nous apparaît par quoi le désir, c'est ce qui supporte le mouvement, sans doute circulaire, de la demande toujours répétée, mais dont un certain nombre de répétitions peuvent être conçues - c'est là l'usage de la topologie du tore - comme achevant quelque chose. Le mouvement de bobine de la répétition de la demande se boucle quelque part, même virtuellement, définissant une autre boucle qui s'achève de cette répétition même et qui dessine quoi? l'objet du désir; ce qui pour nous est nécessaire à formuler ainsi, pour autant qu'également au départ ce que nous instituons comme base même de toute notre appréhension de la signification analytique, c'est essentiellement ceci que, sans doute nous parlons d'un objet oral, anal, etc., mais que cet objet nous importe, cet objet structure ce qui pour nous est fondamental du rapport du sujet au monde en ceci, que nous oublions toujours, c'est que cet objet ne reste pas objet du besoin; c'est du fait d'être pris dans le mouvement répétitif de la demande, dans l'automatisme de répétition, qu'il devient objet du désir.



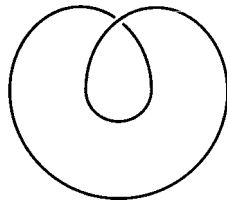
### *L'identification*

C'est ce que j'ai voulu vous montrer le jour où, par exemple, prenant le sein comme signifiant de la demande orale, je vous montrai que justement c'est à cause de cela qu'éventuellement - c'était ce que j'avais de plus simple pour vous le faire toucher du doigt - c'est justement à ce moment-là que le sein réel devient, non pas objet de nourriture, mais objet érotique, nous montrant une fois de plus que la fonction du signifiant exclut que le signifiant puisse se signifier lui-même. C'est justement parce que l'objet devient reconnaissable comme signifiant d'une demande latente qu'il prend valeur d'un désir qui est d'un autre registre. La dimension libidinale, sur laquelle on a commencé d'entrer dans l'analyse comme marquant tout désir humain, ça ne veut dire, ça ne peut vouloir dire que cela. Cela ne veut pas dire qu'il ne soit pas nécessaire de le rappeler. C'est le facteur de cette transmutation qu'il s'agit de saisir. Le facteur de cette transmutation, c'est la fonction du phallus, et il n'y a pas moyen de la définir autrement. La fonction du phallus  $\phi$ , c'est ce à quoi nous allons essayer de donner son support topologique. Le phallus, sa vraie forme, qui n'est pas forcément celle d'une queue, encore que ça y ressemble beaucoup, c'est cela que je ne désespère pas de vous dessiner au tableau. Si vous étiez capables sans succomber au vertige de contempler avec quelque suite ladite queue dont je parlai, vous pourriez apercevoir qu'avec son prépuce, c'est drôlement fait. Cela vous aiderait peut-être à vous apercevoir que la topologie n'est pas la chose chiffon de papier que vous vous imaginez, comme vous aurez l'occasion certainement de vous en rendre compte. Ceci dit, ce n'est pas pour rien sans doute qu'à travers des siècles d'histoire de l'art il n'y a que des représentations vraiment si lamentablement grossières de ce que j'appelle la queue. Enfin, commençons par rappeler ceci tout de même, parce qu'il ne faut pas aller trop vite, il n'est jamais tant là, ce phallus, c'est de là qu'il faut partir, que quand il est absent. Ce qui est déjà un bon signe pour présumer que c'est lui qui est le pivot, le point tournant de la constitution de tout objet comme objet de désir. Qu'il ne soit jamais tant là que quand il est absent, il serait fâcheux que j'aie besoin de vous le rappeler plus que d'une indication, qu'il ne me suffise pas de vous évoquer l'équivalence girl phallus, pour tout dire, que la silhouette omniprésente de Lolita peut vous faire sentir. Je n'ai pas besoin tellement de Lolita que ça, il y a des gens qui savent très bien ressentir ce qu'est simplement l'apparition d'un bourgeon sur une petite branche d'arbre. Ce n'est évidemment pas le phallus, car quand même, le phallus c'est le phallus, c'est quand même sa présence justement là où il n'est pas. Cela va même très loin. Mme Simone de Beauvoir a fait tout un livre pour reconnaître Lolita

-286-

dans Brigitte Bardot. La distance qu'il y a entre l'épanouissement achevé du charme féminin et ce qui est proprement le ressort, l'activité érotique de Lolita, me paraît constituer une béance totale, la chose au monde la plus facile à distinguer. Le phallus, quand avons-nous commencé ici de nous en occuper d'une façon qui soit un peu structurante et féconde ? C'est évidemment à propos des problèmes de la sexualité féminine. Et la première introduction de la différence de structure entre demande et désir, ne l'oublions pas, c'est à propos des faits découverts dans tout leur relief originel par Freud quand il a abordé ce sujet, c'est-à-dire qui s'articulent de la façon la plus resserrée à cette formule, que c'est parce qu'il a à être demandé là où il n'était pas, le phallus, à savoir chez la mère, à la mère, par la mère, pour la mère, que par là passe le chemin normal par où il peut venir à être désiré par la femme. Si tant est que ceci lui arrive, qu'il puisse être constitué comme objet de désir, l'expérience analytique met l'accent sur ceci qu'il faut que le processus passe par une primitive demande, avec tout ce qu'elle comporte en l'occasion d'absolument fantasmatique, d'irréel, contraire à la nature, une demande structurée comme telle, et une demande qui continue à véhiculer ses marques à ce point qu'elle apparaît inépuisable et que tout l'accent de ce que dit Freud ne veut pas dire que ça suffise pour que monsieur Jones lui-même l'entende, cela veut dire que c'est dans la mesure où le phallus peut continuer à rester indéfiniment objet de demande à celui qui ne peut pas le donner sur ce plan, que justement s'élève toute la difficulté à ce que même il atteigne à ce qui semblerait même - si vraiment Dieu les avait faits homme et femme, comme dit l'athée Jones, pour qu'ils soient l'un pour l'autre comme le fil est pour l'aiguille - ce qui semblerait pourtant naturel que le phallus fût d'abord objet de désir. C'est par la porte d'entrée, et la porte d'entrée difficile, et la porte d'entrée qui tord le rapport avec lui, que ce phallus entre, même là où il semble être l'objet le plus naturel, dans la fonction de l'objet.

Le schéma topologique que je vais former pour vous et qui consiste, par rapport à ce qui d'abord s'est présenté pour vous sous cette forme du huit inversé, est destiné à vous avertir de la problématique de tout usage limitatif du signifiant, en tant que par lui un champ limité ne peut être identifié à celui pur et simple d'un cercle. Le champ marqué à l'intérieur n'est pas aussi simple que cela, ici, que ce qui marquait un certain signifiant au-dehors. Il y a quelque part nécessairement, du fait que le signifiant se redouble, est appelé à la fonction de se signifier lui-même, un champ



### *L'identification*

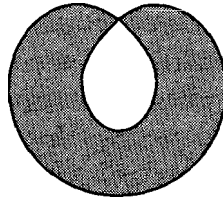
produit qui est d'exclusion et par quoi le sujet est rejeté dans le champ extérieur. J'anticipe et profère que le phallus dans sa fonction radicale est seul signifiant, mais, quoiqu'il puisse se signifier lui-même, il est innommable comme tel. S'il est dans l'ordre du signifiant, car c'est un signifiant et rien d'autre, il peut être posé sans différer de lui-même. Comment le concevoir intuitivement ? Disons qu'il est le seul nom qui abolisse toutes les autres nominations et que c'est pour cela qu'il est indicible. Il n'est pas indicible puisque nous l'appelons le phallus, mais on ne peut pas à la fois dire le phallus et continuer de nommer d'autres choses.

Dernier repère, dans nos pointages au début d'une de nos journées scientifiques, quelqu'un a essayé d'articuler d'une certaine façon la fonction transférentielle la plus radicale occupée par l'analyste en tant que tel. C'est certainement une approche qui n'est point à négliger qu'il soit arrivé à articuler tout crûment - et ma foi qu'on puisse avoir le sentiment que c'est quelque chose de culotté - que l'analyste dans sa fonction ait la place du phallus, qu'est-ce que ça peut vouloir dire ? C'est que le phallus à l'Autre, c'est très précisément ce qui incarne, non pas le désirable, l'eronenon, bien que sa fonction soit celle du facteur par quoi quelque objet que ce soit, soit introduit à la fonction d'objet du désir, mais celle du désirant, de l'eron. C'est en tant que l'analyste est la présence-support d'un désir entièrement voilé qu'il est ce *Che vuoi* ? incarné.

Je rappelai tout à l'heure qu'on peut dire que le facteur  $\phi$  a valeur phallique constitutive de l'objet même du désir; il la supporte et il l'incarne, mais c'est une fonction de subjectivité tellement redoutable, problématique, projetée dans une altérité si radicale, et c'est bien pour cela que je vous ai menés et ramenés à ce carrefour, l'année dernière, comme étant le ressort essentiel de toute la question du transfert; que doit-il être, ce désir de l'analyste ?

Pour l'instant, ce qui se propose à nous c'est de trouver un modèle topologique, un modèle d'esthétique transcendantale qui nous permette de rendre compte à la fois de toutes ces fonctions du phallus. Y-a-t-il quelque chose qui ressemble à cela? qui, comme cela, soit ce qu'on appelle en topologie une surface close, notion qui prend sa fonction, à laquelle nous avons le droit de donner une

valeur homologue, une valeur équivalente de la fonction de signifiante, parce que nous pouvons la définir par la fonction de la coupure. J'y ai déjà fait plusieurs fois référence; la coupure, entendez-la avec une paire de ciseaux sur un





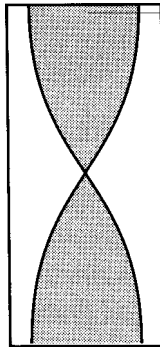
*Leçon du 9 mai 1962*

ballon de caoutchouc, de façon à inhiber, par des habitudes qu'on peut bien qualifier de séculaires, que dans bien des cas une foule de problèmes qui se posent ne sautent pas aux yeux. Quand j'ai cru vous dire des choses très simples à propos du huit intérieur sur la surface d'un tore, et qu'ensuite j'ai déroulé mon tore croyant que ça allait de soi, qu'il y avait longtemps que je vous avais expliqué qu'il y avait une façon d'ouvrir le tore avec un coup de ciseaux, et quand vous ouvrez le tore à travers vous avez une ceinture ouverte, le tore est réduit à cela

[ci-contre], et il suffit à ce moment-là d'essayer de projeter sur cette surface le rectangle, que nous aurions mieux fait d'appeler quadrilatère, d'appliquer là-dessus ce que nous avons désigné auparavant sous cette forme de huit renversé, pour voir ce qui se passe et à quoi quelque chose est effectivement limité, quelque chose peut être choisi, distingué entre un champ limité par cette coupure et, si vous voulez, ce qui est au-dehors. Ce qui ne va pas tellement de soi, ne saute pas aux yeux. Néanmoins, cette petite image que je vous ai représentée semble avoir pour certains, au premier choc, fait problème. C'est donc que ça n'est pas tellement facile.

La prochaine fois j'aurai, non seulement à y revenir, mais à vous montrer quelque chose dont je n'ai pas lieu de faire mystère avant, car après tout, si certains veulent s'y préparer,) e leur indique que je parlerai d'un autre mode de surface, définie comme telle et purement en termes de surface, dont j'ai déjà prononcé le nom et qui nous sera très utile. Cela s'appelle en anglais, où les ouvrages sont les plus nombreux, un *cross-cap*, ce qui veut dire quelque chose comme bonnet croisé. On l'a traduit en français à certaines occasions par le terme de mitre, avec quoi effectivement cela peut avoir une ressemblance grossière. Cette forme de surface topologique définie comporte en soi certainement un attrait purement spéculatif et mental qui, j'espère, ne manquera pas de vous retenir. Je prendrai soin de vous en donner des représentations figurées que j'ai faites nombreuses, et surtout sous les angles qui ne sont pas ceux bien sûr sous lesquels elles intéressent les mathématiciens ou sous lesquels vous les trouverez représentées dans les quelques ouvrages concernant la topologie. Mes figures conserveront toute leur fonction originale, étant donné que je ne leur donne pas le même usage et que ce n'est pas les mêmes choses que j'ai recherchées.

Sachez pourtant que ce qu'il s'agit de former d'une façon sensée, d'une façon sensible, est destiné à comporter comme support un certain nombre de

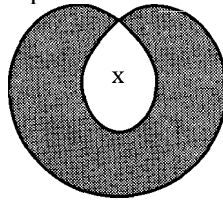


### *L'identification*

réflexions, et d'autres qui sont attendues à la suite, les vôtres à l'occasion; à comporter une valeur, si je puis dire, mutative qui vous permette de penser les choses de la logique, par lesquelles j'ai commencé, d'une autre façon que ne les maintiennent pour vous arrimées les fameux cercles d'Euler.

Loin que ce champ intérieur [x] du huit soit obligatoirement et pour tout un champ exclu, au moins dans une forme topologique, fait plus sensible et des plus représentables, et des plus amusants des cross-caps en question, pour autant que loin que ce champ soit un champ à exclure, il est au contraire parfaitement à garder. Bien sûr ne nous montons pas la tête; il y aurait une façon qui serait

tout à fait simple de l'imager d'une façon à garder. Ce n'est pas très difficile, vous n'avez qu'à prendre quelque chose qui ait une forme un petit peu appropriée, un cercle mou et, le tordant d'une certaine façon et le repliant, d'avoir devant une languette dont le bas serait en continuité avec le reste des bords. Seulement il y a tout de même ceci, que ça n'est jamais qu'un artifice, à savoir que ce bord est effectivement toujours le même bord. C'est bien de cela qu'il s'agit; il s'agit de savoir très différemment si cette surface, [qui] fait litige pour nous, qui se trouve symboliser esthétiquement, intuitivement, une autre portée possible de la limite signifiante du champ marqué, est réalisable d'une façon différente et en quelque sorte immédiate à obtenir, par simple application des propriétés d'une surface dont vous n'avez pas, jusqu'à présent, l'habitude. C'est ce que nous verrons la prochaine fois.



Cette élucubration de la surface, j'en justifie la nécessité, il est évident que ce que) e vous en donne est le résultat d'une réflexion. Vous n'avez pas oublié que la notion de surface en topologie ne va pas de soi et n'est pas donnée comme une intuition. La surface est quelque chose qui ne va pas de soi. Comment l'aborder ? À partir de ce qui dans le réel, l'introduit, c'est-à-dire ce qui montrerait que l'espace n'est pas cette étendue ouverte et méprisable comme le pensait Bergson. L'espace n'est pas si vide qu'il croyait, il recèle bien des mystères.

Posons au départ certains termes. Il est certain qu'une première chose essentielle dans la notion de surface est celle de face; il y aurait deux faces ou deux côtés. Cela va de soi si cette surface, nous la plongeons dans l'espace. Mais pour nous approprier ce que peut pour nous prendre la notion de surface, il faut que nous sachions ce qu'elle nous livre de ses seules dimensions. Voir ce qu'elle peut nous livrer en tant que surface divisant l'espace de ses seules dimensions, nous suggère une amorce qui va nous permettre de reconstruire l'espace autrement que nous croyions en avoir l'intuition. En d'autres termes, je vous propose de considérer comme plus évident [du fait de la capture imaginaire], plus simple, plus certain [car lié à l'action], plus structural de partir de la surface pour définir l'espace, dont je tiens que nous sommes peu assurés, disons plutôt définir le lieu, que de partir du lieu pour définir la surface. [Vous pouvez d'ailleurs vous reporter à ce que la philosophie a pu dire du lieu.] Le lieu de l'Autre a déjà sa place dans notre séminaire.

Pour définir la face d'une surface, il ne suffit pas de dire que c'est d'un côté et de l'autre, d'autant plus que ça n'a rien de satisfaisant, et si quelque chose nous

### *L'identification*

donne le vertige pascalien, c'est bien ces deux régions dont le plan infini diviserait tout l'espace. Comment définir cette notion de face ? C'est le champ où peut s'étendre une ligne, un chemin, sans avoir à rencontrer un bord. Mais il y a des surfaces sans bord, le plan à l'infini, la sphère, le tore et plusieurs autres qui comme surfaces sans bord se réduisent pratiquement à une seule, le *cross-cap* ou *mitre* ou *bonnet* figuré ci-dessous [fig. 1].

Le cross-cap dans les livres savants, c'est ça [fig. 2], coupé pour pouvoir s'insérer sur une autre surface. Ces trois surfaces, sphère, tore, cross-cap sont des surfaces closes élémentaires à la composition desquelles toutes les autres surfaces closes peuvent se réduire. J'appellerai néanmoins cross-cap la figure 1. Son vrai nom est *le plan projectif* de la théorie des surfaces de Riemann, dont ce plan est la base. Il fait intervenir au moins la quatrième dimension. Déjà la troisième dimension, pour nous psychologues des profondeurs, fait assez problème pour que nous la considérions comme peu assurée. Néanmoins dans cette simple figure, le cross-cap, la quatrième est déjà impliquée nécessairement. Le nœud élémentaire fait l'autre jour avec une ficelle présentifie déjà la quatrième dimension. Il n'y a pas de théorie topologique valable sans que nous fassions intervenir quelque chose qui nous mènera à la quatrième dimension.

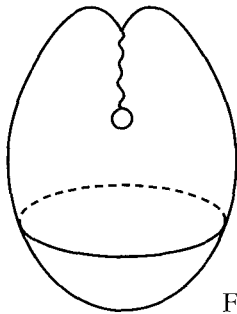


Fig. 1

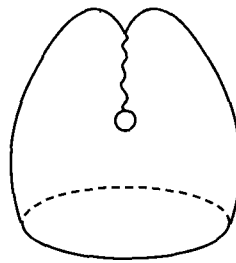
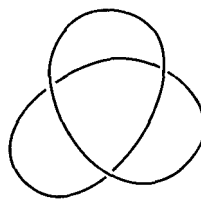
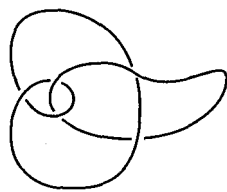
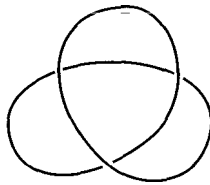


Fig. 2



Leçon du 16 mai 1962

Si ce nœud, vous voulez essayer de le reproduire en usant du tore, en suivant les tours et les détours que vous pouvez faire à la surface d'un tore, vous pourriez après plusieurs tours revenir sur une ligne qui se boucle comme le nœud ci-dessus. Vous ne pouvez le faire sans que la ligne se coupe elle-même. Comme sur la surface du tore vous ne pourrez pas marquer que la ligne passe au-dessus ou au-dessous, il n'y a pas moyen de faire ce nœud sur le tore. Il est par contre parfaitement faisable sur le cross-cap. Si cette surface implique la présence de la quatrième dimension, c'est un commencement de preuve que le plus simple nœud implique la quatrième dimension.

Cette surface, le cross-cap, je vais vous dire comment vous pouvez l'imaginer. Ça n'imposera pas sa nécessité, par là-même, pour nous, menée. Elle n'est pas sans rapport avec le tore, elle a même avec le tore le rapport le plus profond. La façon la plus simple de vous donner ce rapport est de vous rappeler comment le tore est construit quand on le décompose sous une forme polyédrique, c'est-à-dire en le ramenant à son polygone fondamental. Ici, ce polygone fondamental, c'est un quadrilatère.

Si ce quadrilatère, vous le repliez sur lui-même, vous aurez un tube enjoignant les bords [fig. 3]. Si on vectorise ces bords en convenant que ne peuvent être accolés l'un à l'autre que les vecteurs qui vont dans le même sens, le début d'un vecteur s'appliquant au point où se termine l'autre vecteur, dès lors on a toutes les coordonnées pour définir la structure du tore.

Si vous faites une surface dont le polygone fondamental est ainsi défini par des vecteurs allant tous dans le même sens sur le quadrilatère de base, si vous partez d'un polygone ainsi défini [fig. 4, 1], ça ferait seulement deux bords, ou même un seul; vous obtenez ce que je vous matérialise comme la *mitre* [fig. 4, 2]. Je reviendrai sur sa fonction de symbolisation de quelque chose et ça sera plus clair quand ce nom servira de support.

-293-

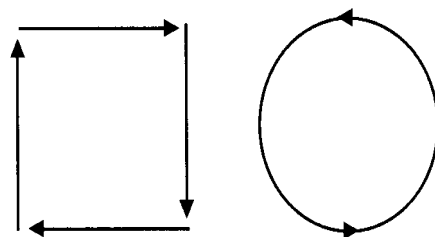
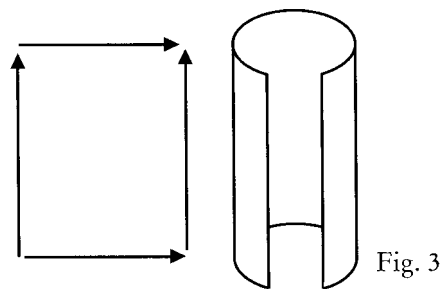


Fig 4

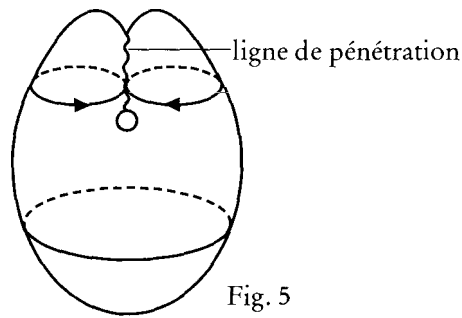


Fig. 5

En coupe avec sa gueule de mâchoire ça n'est pas ce que vous croyez. Ceci [fig. 5] est une ligne de pénétration grâce à quoi ce qui est en avant, au-dessous est une demi-sphère; en haut la paroi passe par pénétration dans la paroi opposée et revient en avant. Pourquoi cette forme-là plutôt qu'une autre ? Son polygone fondamental est distinct de celui du tore [fig. 6]. Un polygone dont les bords sont marqués par des vecteurs de même direction, et distinct de celui du tore, qui part d'un point pour aller au point opposé, qu'est-ce que ça fait comme surface ?

Dès maintenant se dégagent des points problématiques de ces surfaces. Je vous ai introduit les surfaces sans bord à propos de la face. S'il n'y a pas de bord, comment définir la face ? Et si [...] que possible de plonger trop vite notre modèle dans la troisième dimension, là où il n'y a pas de bord, nous serons assurés qu'il y a un intérieur et un extérieur. C'est ce que suggère cette surface sans bord par excellence qu'est la sphère. Je veux vous détacher de cette intuition indécise, il y a ce qui est au-dedans et ce qui est au dehors. Pourtant pour les autres surfaces, cette notion d'intérieur et d'extérieur se dérobe. Pour le plan infini, elle ne suffirait pas. Pour le tore, l'intuition colle en apparence suffisamment parce qu'il y a l'intérieur d'une chambre à air et l'extérieur. Néanmoins, ce qui se passe dans le champ par où cet espace extérieur traverse le tore, c'est-à-dire l'espace du trou central, là est le nerf topologique de ce qui a fait l'intérêt du tore et où le rapport de l'intérieur et de l'extérieur s'illustre de quelque chose qui peut nous toucher. Remarquez que, jusqu'à Freud, l'anatomie traditionnelle un tant soit peu *Naturwissenschaft*, avec Paracelse et Aristote, a toujours fait état, parmi les orifices du corps, des organes des sens comme d'authentiques orifices. La théorie psychanalytique, en tant que structurée par la fonction de la libido, a fait un choix bien étroit parmi les orifices et ne nous parle pas des orifices sensoriels comme orifices, sinon à les ramener au signifiant des orifices d'abord choisis. Quand on a fait de la scopophilie une scopophagie, on dit nous nous interdisons autant \_ -294-

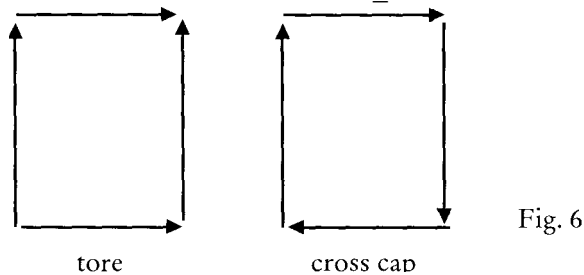


Fig. 6

que l'identification scopophile est une identification orale, comme le fait Fénichel. Le privilège des orifices oraux, anaux et génitaux nous retient en ceci que ce ne sont pas vraiment les orifices qui donnent sur l'intérieur du corps; le tube digestif n'est qu'une traversée, il est ouvert sur l'extérieur. Le vrai intérieur est l'intérieur mésodermique et les orifices qui y introduisent existent bel et bien sous la forme des yeux ou de l'oreille dont jamais la théorie psychanalytique ne fait mention comme tels, sauf sur la couverture de la revue *La Psychanalyse*. C'est la vraie portée donnée au trou central du tore, encore que ce ne soit pas un véritable intérieur, mais que ça nous suggère quelque chose de l'ordre d'un passage de l'intérieur à l'extérieur.

Ceci nous donne l'idée qui vient à l'inspection de cette surface close, le cross cap. Supposez quelque chose d'infiniment plat qui se déplace sur cette surface [fig. 7], passant de l'extérieur [t] de la surface close à l'intérieur [2] pour suivre plus loin à l'intérieur [3] jusqu'à ce qu'il arrive à la ligne de pénétration où il ressurgira à l'extérieur [a] de dos. Ceci montre la difficulté de la définition de la distinction intérieur-extérieur, même lorsqu'il s'agit d'une surface close, d'une surface sans bord.

Je n'ai fait qu'ouvrir la question pour vous montrer que l'important dans cette figure c'est que cette ligne de pénétration doit être tenue par vous pour nulle et non avenue. On ne peut le [ce paradoxe] matérialiser au tableau sans faire intervenir cette ligne de pénétration, car l'intuition spatiale ordinaire exige qu'on la montre, mais la spéculation n'en tient aucun compte. On peut la faire glisser indéfiniment, cette ligne de pénétration. Il n'y a rien de l'ordre d'une couture, il n'y a pas de passage possible. À cause de cela, le problème de l'intérieur et de l'extérieur est soulevé dans toute sa confusion. Il y a deux ordres de considérations quant à la surface, métrique et topologique. Il faut renoncer à toute considération métrique. En effet à partir de ce carré [fig. 8], je pourrais donner toute la surface, du point de vue topologique; cela n'a aucun sens. Topologiquement la nature des rapports structuraux qui constituent la surface est présente en chaque point, la face interne se confond avec la face extérieure, pour chacun de ses points et de ses propriétés.

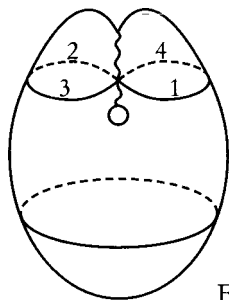


Fig. 7

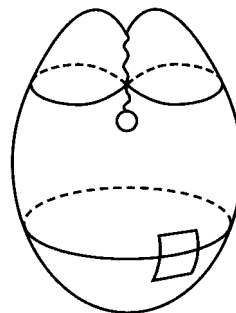


Fig. 8

### *L'identification*

Pour marquer l'intérêt de ceci, nous allons évoquer une question encore jamais posée qui concerne le signifiant; un signifiant n'a-t-il pas toujours pour lieu une surface ? Ça peut paraître une question bizarre, mais elle a au moins l'intérêt, si elle est posée, de suggérer une dimension. Au premier abord le graphique comme tel exige une surface, si tant est que l'objection peut s'élever qu'une pierre levée, une colonne grecque c'est un signifiant et que ça a un volume; n'en soyez pas si sûrs, si sûrs de pouvoir introduire la notion de volume avant d'être bien assurés de ce qui concerne la notion de surface. Surtout si, en mettant les choses à l'épreuve, vous vous apercevez que la notion de volume n'est pas saisissable autrement qu'à partir de celle de l'enveloppe. Nulle pierre levée ne nous a intéressés par autre chose, je ne dirai pas, que son enveloppe, ce qui serait aller à un sophisme, mais par ce qu'elle enveloppe. Avant d'être des volumes, l'architecture s'est faite à mobiliser, à arranger des surfaces autour d'un vide. Des pierres levées servent à faire des alignements ou des tables, à faire quelque chose qui sert par le trou qu'il y a autour.

Car c'est cela le reste à quoi nous avons affaire. Si, attrapant la nature de la face, je suis parti de la surface avec bords pour vous faire remarquer que le critère nous défaillait aux surfaces sans bord, s'il est possible de vous montrer une surface sans bord fondamentale, où la définition de la face n'est pas forcée, puisque la surface sans bord n'est pas faite pour résoudre le problème de l'intérieur et de l'extérieur, nous devons tenir compte de la distinction d'une surface *sans* avec une surface *avec*, elle a le rapport le plus étroit avec ce qui nous intéresse, à savoir le trou qui est à faire entrer positivement comme tel dans la théorie des surfaces. Ce n'est pas un artifice verbal. Dans la théorie combinatoire de la topologie générale, toute surface triangulable, c'est-à-dire composable de petits morceaux triangulaires que vous collez les uns aux autres, tore ou cross cap, peut se réduire par le moyen du polygone fondamental à une composition de la sphère à laquelle seraient adjoints plus ou moins d'éléments toriques, d'éléments de cross-cap, et des éléments purs trous indispensables représentés par ce vecteur bouclé sur lui-même. Est-ce qu'un signifiant, dans son essence la plus radicale, ne peut être envisagé que comme *coupure* dans une surface, ces deux signes *plus grand* >, et *plus petit* <, ne s'imposant que de leur structure de coupure inscrite sur quelque chose où toujours est marquée, non seulement la continuité d'un plan sur lequel la suite s'inscrira, mais aussi la direction vectorielle où ceci se retrouvera toujours ? Pourquoi le signifiant dans son incarnation corporelle, c'est-à-dire vocale, s'est toujours présenté à nous comme d'essence



*Leçon du 16 mai 1962*

discontinue ? Nous n'avions donc pas besoin de la surface, la discontinuité le constitue. L'interruption dans le successif fait partie de sa structure. Cette dimension temporelle du fonctionnement de la chaîne signifiante que j'ai d'abord articulée pour vous comme succession, a pour suite que la scansion introduit un élément de plus que la division de l'interruption modulatoire, elle introduit la hâte que j'ai insérée en tant que hâte logique. C'est un vieux travail *Le temps logique*. Le pas que j'essaye de vous faire franchir a déjà commencé d'être tracé, c'est celui où se noue la discontinuité avec ce qui est l'essence du signifiant, à savoir la différence. Si ce sur quoi nous avons fait pivoter, nous avons ramené sans cesse cette fonction du signifiant, c'est à attirer votre attention sur ceci que, même à répéter le même, le même, d'être répété s'inscrit comme distinct. Où est l'interpolation d'une différence ? Réside-t-elle seulement dans la coupure, c'est ici que l'introduction de la dimension topologique au-delà de la scansion temporelle nous intéresse, ou dans ce quelque chose d'autre que nous appellerons la simple possibilité d'être différent, l'existence de la batterie différentielle qui constitue le signifiant et par laquelle nous ne pouvons pas confondre synchronie avec simultanéité à la racine du phénomène, synchronie qui fait que, réapparaissant le même, c'est comme distinct de ce qu'il répète que le signifiant réapparaît, et ce qui peut être considéré comme distinguable, c'est l'interpolation de la différence, pour autant que nous ne pouvons poser comme fondement de la fonction signifiante l'identité du *A est A*, à savoir que la différence est dans la coupure, ou dans la possibilité synchronique qui constitue la différence signifiante. En tout cas, ce qui se répète comme signifiant n'est différent que de pouvoir être inscrit.

Il n'en reste pas moins que la fonction de la coupure nous importe au premier chef dans ce qui peut être écrit. Et c'est ici que la notion de surface topologique doit être introduite dans notre fonctionnement mental parce que c'est là seulement que prend son intérêt la fonction de la coupure. L'inscription nous ramenant à la mémoire est une objection à réfuter. La mémoire qui nous intéresse, nous analystes, est à distinguer d'une mémoire organique, celle qui, à la même *succion* du réel répondrait par la même façon pour l'organisme de s'en défendre, celle qui maintient l'homéostasie, car l'organisme ne reconnaît pas le même qui se renouvelle en tant que différent. La mémoire organique *même-orise*. Notre mémoire est autre chose, elle intervient en fonction du trait unaire marquant la fois unique et a pour support l'inscription. Entre le stimulus et la réponse, l'inscription, le *printing*, doit être rappelée en termes d'imprimerie guttenbergienne.

-297-

### *L'identification*

Le premier jet de la théorie psycho-physique contre lequel nous nous révoltons est toujours atomistique, c'est toujours à l'impression dans des schémas de surface que cette psycho-physique prend sa première base. Il ne suffit pas de dire que c'est insuffisant avant qu'on n'ait trouvé autre chose. Car s'il est d'un grand intérêt de voir que la première théorie de la vie relationnelle s'inscrit en des termes intéressants qui traduisent seulement sans le savoir la structure même du signifiant sous les formes masquées des effets distincts de contiguïté et de continuité, associationnisme, il est bon de montrer que ce qui était reconnu et méconnu comme dimension signifiante, c'étaient les effets de signifiant dans la structure de monde idéaliste dont cette psycho-physique ne s'est jamais détachée.

Inversement ce qu'on a traduit par la *Gestalt* est insuffisant à rendre compte de ce qui se passe au niveau des phénomènes vitaux, en raison d'une ignorance fondamentale qui se traduit par la rapidité avec laquelle on tient pour certaines des évidences que tout contredit. La prétendue bonne forme de la circonférence que l'organisme s'obstinerait sur tous les plans, subjectifs ou objectifs, à chercher à reproduire est contraire à toute observation des formes organiques. Je dirai aux Gestaltistes qu'une oreille d'âne ressemble à un *cornet*, à un *arum*, à une *surface de Moebius*. Une surface de Moebius est l'illustration la plus simple du cross-cap, ça se fabrique avec une bande de papier dont on colle les deux extrémités après l'avoir tordue, de sorte que l'être infiniment plat qui s'y promène peut le suivre sans jamais franchir un bord. Ça montre l'ambiguïté de la notion de face. Car il ne suffit pas de dire que c'est une surface unilatère, à une seule face, comme certains mathématiciens le formulent. Autre chose est une définition formelle, il n'en reste pas moins qu'il y a coalescence pour chaque point de deux faces et c'est ça qui nous intéresse. Pour nous qui ne nous contentons pas de la dire unilatère sous prétexte que les deux faces sont partout présentes, il n'en reste pas moins que nous pouvons manifester en chaque point le scandale pour notre intuition de ce rapport à deux faces. En effet dans un plan, si nous traçons un cercle qui tourne dans le sens des aiguilles d'une montre, de l'autre côté, par transparence, la même flèche tourne dans le

-298-

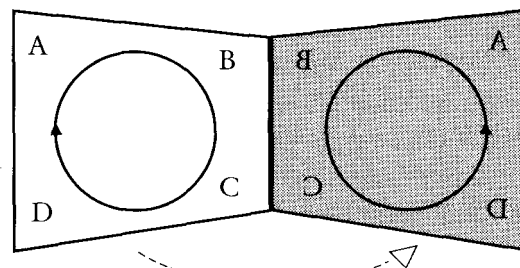


Fig. 9

*Leçon du 16 mai 1962*

sens contraire [fig. 9]. L'être infiniment plat, le petit personnage sur la bande de Moebius, s'il véhicule avec lui un cercle tournant autour de lui dans le sens des aiguilles d'une montre, ce cercle tournera toujours dans le même sens, si bien que de l'autre côté de son point de départ, ce qui s'inscrira tournera dans le sens horaire, c'est-à-dire en sens opposé à ce qui se passerait sur une bande normale; sur le plan, ça n'est pas inversé [fig. 10].

C'est pour ça qu'on définit ces surfaces comme non-orientables et pourtant ça n'en est pas moins orienté. Le désir, de n'être pas articulable, nous ne pouvons dire pour autant qu'il ne soit pas articulé. Car ces petites oreilles dans la bande de Moebius, toutes non-orientables qu'elles soient, sont plus orientées qu'une bande normale. Faites-vous une ceinture conique [fig. 11], retournez-la, ce qui était ouvert en bas l'est en haut. Mais la bande de Moebius, retournez-la, ça aura toujours la même forme. Même quand vous retournez l'objet, il y aura toujours la bosse rentrée sur la gauche, la bosse renflée sur la droite. Une surface non-orientable est donc beaucoup plus orientée qu'une surface orientable.

Quelque chose va encore plus loin et surprend les mathématiciens qui renvoient avec un sourire le lecteur à l'expérience, c'est que si dans cette surface de Moebius, à l'aide de ciseaux, vous tracez une coupure à égale distance des points

-299-

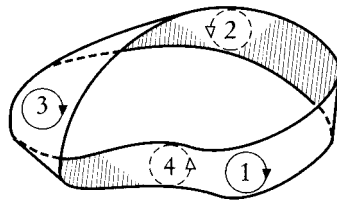


Fig. 10

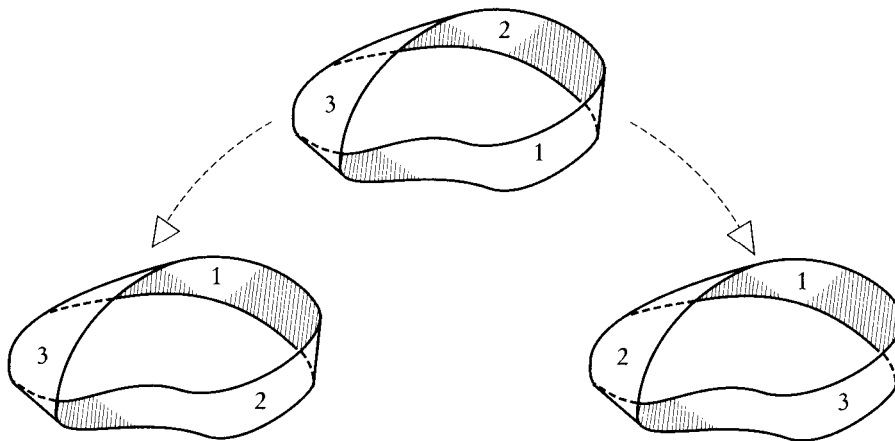


Fig. 11

### *L'identification*

les plus accessibles des bords, elle n'a qu'un seul bord, si vous faites un cercle, la coupure se ferme, vous réalisez un cycle, un *lacs*, une *courbe fermée de Jordan*. Or cette coupure, non seulement laisse la surface entière, mais transforme votre surface non-orientable en surface orientable, c'est-à-dire en une bande dont, si vous colorez l'un des côtés, tout un côté restera blanc, contrairement à ce qui se serait passé tout à l'heure sur la surface de Moebius entière, tout aurait été coloré sans que le pinceau change de face. La simple intervention de la coupure a changé la structure omniprésente de tous les points de la surface, vous disais-je. Et si je vous demande de me dire la différence entre l'objet d'avant la coupure et celui-ci, il n'y a pas moyen de le faire. Ceci pour introduire l'intérêt de la fonction de la coupure.

Le polygone quadrilatère est originaire du tore et du bonnet. Si je n'ai jamais introduit la véritable verbalisation de cette forme  $\diamond$ , *poinçon*, désir unissant le  $\$$  au  $a$  dans  $\$ \diamond a$ , ce petit quadrilatère doit se lire, le sujet en tant que marqué par le signifiant est proprement, dans le fantasme, *coupure de  $a$* . La prochaine fois, vous verrez comment ceci nous donnera un support fonctionnant pour articuler la question, comment ce que nous pouvons définir, isoler à partir de la demande comme champ du désir, dans son côté insaisissable, peut-il, par quelque torsion, se nouer avec ce qui, pris d'un autre côté, se définit comme le champ de l'objet  $a$ , comment le désir peut-il s'égaliser à  $a$  ? C'est ce que j'ai introduit, et qui vous donnera un modèle utile jusque dans votre pratique.

Pourquoi un signifiant est-il saisi de la moindre chose, peut-il saisir la moindre chose ? Voilà la question; une question dont peut-être il n'est pas excessif de dire qu'on ne l'a point encore posée en raison de la forme qu'a prise classiquement la logique. En effet, le principe de la prédication, qui est la proposition universelle, n'implique qu'une chose, c'est que ce que l'on saisit, ce sont des êtres nullifiables, *dictum de omni et nullo*. Pour ceux dont ces termes ne sont pas familiers et qui par conséquent ne comprennent pas très bien, je rappelle ce qu'est ce que je suis en train de vous expliquer depuis plusieurs fois, à savoir de prendre le support du cercle d'Euler, d'autant plus légitimement que ce qu'il s'agissait de substituer est autre chose, le cercle d'Euler, comme tout cercle si je puis dire « naïf », cercle à propos duquel la question ne se pose pas de savoir s'il cerne un morceau, un lambeau... le propre du cercle... détache-t-il un lambeau de cette surface hypothétique impliquée ?... c'est qu'il peut se réduire progressivement à rien. La possibilité de l'universel, c'est la nullité.

*Tous les professeurs*, vous ai-je dit un jour, parce que j'ai choisi cet exemple pour ne pas retomber toujours dans les mêmes problèmes, *tous les professeurs sont lettrés*. Eh bien! si par hasard quelque part aucun professeur ne mérite d'être qualifié de lettré, qu'à ceci ne tienne, nous aurons des professeurs nuls. Observez bien que ceci n'est pas équivalent à dire qu'il n'y a pas de professeur. La preuve c'est que, les professeurs nuls, eh bien! nous les avons à l'occasion. Quand je dis avoir, prenez cet avoir au sens fort, au sens dont il s'agit. Ce n'est pas comme cela un mot glissant destiné à laisser échapper la savonnette. Quand je dis nous les avons cela veut dire que nous sommes habitués à les avoir, de

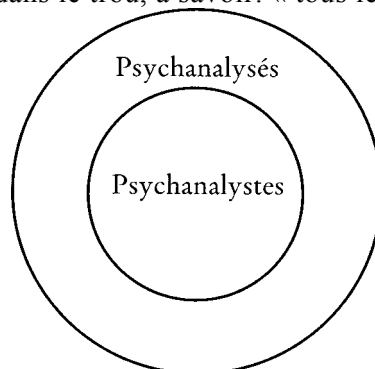
### *L'identification*

même que nous avons des tas de choses comme cela, nous avons la République... Comme disait un paysan avec qui je conversais il n'y a pas très longtemps: « cette année nous avons eu la grêle, et puis après, les boy-scouts ». Quelle que soit la précarité définitionnelle pour le paysan de ces météores, le verbe avoir a donc bien ici son sens.

Nous avons par exemple aussi les psychanalystes, et c'est évidemment bien plus compliqué, parce que les psychanalystes commencent à nous faire entrer dans l'ordre de la définition existentielle. On y entre par la voie de la condition. On dit par exemple: « il n'y a pas... nul ne pourra se dire psychanalyste s'il n'a été psychanalysé ». Eh bien! il y a un grand danger à croire que ce rapport soit homogène avec ce que nous avons évoqué précédemment, dans ce sens où, pour

nous servir des cercles d'Euler, il y aurait le cercle des psychanalysés, mais comme chacun sait, les psychanalystes devant être psychanalysés, le cercle des psychanalystes pourrait donc être tracé inclus au cercle des psychanalysés. je n'ai pas besoin de vous dire que si notre expérience avec les psychanalystes nous fait tant de difficultés, c'est probablement que les choses ne sont pas si simples, à savoir qu'après tout, si ce n'est pas évident, au niveau du professeur, que le fait même de fonctionner comme professeur puisse aspirer au sein du professeur, à la manière d'un siphon, quelque chose qui le vide de tout contact avec les effets de la lettre, il est au contraire tout à fait évident pour le psychanalyste que tout est là. Il ne suffit pas de renvoyer la question à : « qu'est-ce que c'est que d'être psychanalysé ? » car bien entendu ce qu'on croit faire là, et bien sûr naturellement, ne serait que de détourner personne de mettre au premier plan la question de ce que c'est qu'être psychanalysé. Mais dans le rapport au psychanalyste, ce n'est pas cela qu'il s'agit de saisir, si nous voulons attraper la conception du psychanalyste, c'est de savoir qu'est-ce que ça lui fait, au psychanalyste, d'être psychanalysé, ceci en tant que psychanalyste, et non pas partie des psychanalysés. je ne sais pas si je me fais bien entendre, mais je vais vous ramener une fois de plus au b-a-ba, à l'élémentaire.

Si tout de même, à entendre le plus vieil exemple de la logique, le premier pas que l'on fait pour pousser Socrate dans le trou, à savoir: « tous les hommes sont



*Leçon du 23 mai 1962*

mortels... » depuis le temps qu'on nous tympanise avec cette formule... je sais bien que vous avez eu le temps de vous endurcir, mais pour tout être un peu frais, le fait même de la promotion de cet exemple au cœur de la logique ne peut pas ne pas être la source de quelque malaise, de quelque sentiment de l'escroquerie. Car en quoi nous intéresse une telle formule, si c'est l'homme qu'il s'agit de saisir ? À moins que ce dont il s'agit, et c'est justement ce que les cercles concentriques de l'inclusion eulérienne escamotent, ce n'est pas de savoir qu'il y a un cercle des mortels et à l'intérieur le cercle de l'homme, ce qui n'a strictement aucun intérêt, c'est de savoir, qu'est-ce que ça lui fait, à l'homme, d'être mortel, d'attraper le tourbillon qui se produit quelque part au centre de la notion d'homme, du fait de sa conjonction au prédicat « mortel », et que c'est bien pour ça que nous courons après quelque chose. Quand nous parlons de l'homme, c'est justement à ce tourbillon, à ce trou qui se fait là, dans le milieu quelque part, que nous touchons.

J'ouvrais récemment un excellent livre, d'un auteur américain dont on peut dire que l'œuvre accroît le patrimoine de la pensée et de l'élucidation logique. Je ne vous dirai pas son nom, parce que vous allez chercher qui c'est. Et pourquoi est-ce que je ne le fais pas ? Parce que, moi, j'ai eu la surprise de trouver dans les pages où il travaille si bien, un tel sens si vif de l'actualité du progrès de la logique, où justement mon huit intérieur intervient. Il n'en fait pas du tout le même usage que moi, néanmoins je me suis amené à la pensée que quelque mandarin parmi mes auditeurs viendrait me dire un jour que c'est là que je l'ai pêché. Sur l'originalité du passage de M. Jakobson, je compte en effet la plus forte référence. Il faut dire que dans ce cas - je crois avoir commencé à pousser en avant la métaphore et la métonymie dans notre théorie quelque part du côté du discours de Rome, qui est paru -, c'est en parlant avec Jakobson qu'il m'a dit: « Bien sûr, cette histoire de la métaphore et de la métonymie, nous avons tordu cela ensemble, souvenez-vous, le 14 Juillet 1950 ». Pour le logicien en question, il y a longtemps qu'il est mort, et son petit huit intérieur précède incontestablement sa promotion ici. Mais quand il entre d'un bon pas dans son examen de l'universel affirmatif, il use d'un exemple qui a le mérite de ne pas traîner partout. Il dit: « Tous les saints sont des hommes, tous les hommes sont passionnés, donc tous les saints sont passionnés ». Il ramasse cela parce que vous devez bien sentir, dans un tel exemple, que le problème est bien de savoir où est cette passion prédicative, la plus extérieure de ce syllogisme universel, de savoir quelle sorte de passion revient au cœur pour faire la sainteté.

-303-

### *L'identification*

Tout cela, j'y ai pensé ce matin, je veux dire à vous le dire comme cela, pour vous faire sentir ce dont il s'agit concernant ce que j'ai appelé un certain mouvement de tourbillon. Qu'est-ce que nous essayons de serrer, avec notre appareil concernant les surfaces, les surfaces au sens que nous entendons leur donner d'un usage ici qui, pour rassurer mes auditeurs inquiets, est peut-être, de mes excursions, peu classique, mais est tout de même quelque chose qui n'est rien d'autre que de renouveler, de réinterroger la fonction kantienne du schème.

Je pense que le radical illogisme, à l'expérience, de l'appartenance, de l'inclusion, le rapport de l'extension à la compréhension, aux cercles d'Euler, toute cette direction où s'est engagée avec le temps la logique, est-ce que dans son fourvoiement même elle n'est pas le rappel de ce qui fut, à son départ, oublié ? Ce qui fut, à son départ oublié, c'est que l'objet dont il s'agit, fût-il le plus pur, c'est, ça a été, ce sera, quoi qu'on y fasse, l'objet du désir, et que s'il s'agit de le cerner pour l'attraper logiquement, c'est-à-dire avec le langage, c'est que d'abord il s'agit de le saisir comme objet de notre désir, l'ayant saisi de le garder, ce qui veut dire l'enclorre, et que, ce retour de l'inclusion au premier plan de la formalisation logique, y trouve sa racine dans ce besoin de le posséder où se fonde notre rapport à l'objet en tant que tel du désir. Le *Begriff* évoque la saisie, parce que c'est de courir après la saisie d'un objet de notre désir que nous avons forgé le *Begriff*. Et chacun sait que tout ce que nous voulons posséder qui soit objet de désir, ce que nous voulons posséder pour le désir, et non pour la satisfaction d'un besoin, nous fuit et se dérobe. Qui ne l'évoque dans le prêche moraliste ! « Nous ne possédons rien enfin, il faudra quitter tout cela », dit le célèbre cardinal, comme c'est triste !, « nous ne possédons rien, dit le prêche moraliste, parce qu'il y a la mort » Autre escamotage, ce qu'on nous promeut ici, au niveau du fait de la mort réelle, n'est pas ce qui est en question. Ce n'est pas pour rien qu'une longue année je vous fis promener dans cet espace que mes auditeurs ont qualifié d'entre-deux-morts. La suppression de la mort réelle n'arrangerait rien à cette affaire du dérobement de l'objet du désir, parce que ce dont il s'agit, c'est de l'autre mort, celle qui fait que même si nous n'étions pas mortels, si nous avions promesse de vie éternelle, la question reste toujours ouverte si cette vie éternelle, je veux dire dont serait écartée toute promesse de la fin, n'est pas concevable comme une forme de mourir éternellement. Elle l'est assurément, puisque c'est notre condition quotidienne, et nous devons en tenir compte dans notre logique d'analystes parce que c'est ainsi, si la psychanalyse a un sens, et si Freud n'était pas fou, car c'est cela que désigne ce point dit de l'instinct de mort.



*Leçon du 23 mai 1962*

Déjà le physiologiste le plus génial, on peut dire, de tous ceux qui ont le sens de ce biais de l'approche biologique, Bichat : « La vie, dit-il, est l'ensemble des forces qui résistent à la mort ».

Si quelque chose de notre expérience peut se réfléchir, peut un jour prendre sens ancré sur ce plan si difficile, c'est cette précession produite par Freud de cette forme de tourbillon de la mort sur les flans de laquelle la vie se cramponne pour ne pas y passer. Car la seule chose à ajouter, pour rendre à quiconque cette fonction tout à fait claire, est qu'il suffit de ne pas confondre le mort avec l'inanimé, quand dans la nature inanimée il suffit que, nous baissant, nous ramassions la trace de ce que c'est qu'une forme morte, le fossile, pour que nous saisissons que la présence du mort dans la nature, c'est autre chose que l'inanimé. Est-il bien sûr que c'est là, coquilles et déchets, une fonction de la vie ? C'est résoudre un peu aisément le problème quand il s'agit de savoir pourquoi la vie ça se tortille comme ça.

Au moment de reprendre la question du signifiant déjà abordée par la voie de la trace, il m'est venu l'idée ironique, soudain sortant des dialogues platoniciens, de penser que, cette empreinte un tant soit peu scandaleuse dont Platon fait état, pensant à la marque laissée dans le sable du stade par les culs nus des bien-aimés, expressions vers lesquelles sans doute se précipitait l'adoration des amants et dont la bienséance consistait à l'effacer, ils auraient mieux fait de la laisser en place. Si les amants avaient été moins obnubilés par l'objet de leur désir, ils auraient été capables d'en tirer parti et d'y voir l'ébauche de cette curieuse ligne que je vous propose aujourd'hui. Telle est l'image de l'aveuglement que porte avec lui trop vif tout désir.

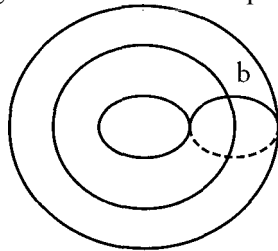
Repartons donc de notre ligne, qu'il faut bien prendre sous la forme où elle nous est donnée, close et nullifiable, la ligne du zéro originel de l'histoire effective de la logique. Si nous y apprenons, y revenant d'ores et déjà, que *nul*, c'est la racine du tous, au moins l'expérience n'aura pas été faite en vain. Cette ligne, pour nous, nous l'appelons la *coupure*, une ligne, c'est notre départ, qu'il nous faut tenir a priori pour fermée. C'est là l'essence de sa nature signifiante, rien ne pourra jamais nous prouver, puisqu'il est de la nature de chacun de ces tours de se fonder comme différent, rien dans l'expérience ne peut nous permettre de [le] fonder comme étant la même ligne. C'est justement cela qui nous permet d'appréhender le réel, c'est en ceci que son retour étant structurellement différent, toujours une autre fois, si cela se ressemble, alors il y a suggestion, probabilité que la ressemblance vienne du réel.

Aucun autre moyen d'introduire d'une

### *L'identification*

façon correcte la fonction du semblable. Mais ce n'est là qu'une indication que je vous donne, à pousser plus loin. Il me semble que je l'ai maintes fois répétée, si ce n'est, pour n'avoir point à y revenir, que tout de même, la rappelant, je vous renvoie à cette oeuvre d'un génie précoce, et comme tous les génies précoces trop précocement disparu, Jean Nicod, *La géométrie du monde sensible*, où le passage concernant la ligne axiomatique, au centre de l'ouvrage - peut-être quelques-uns d'entre vous qui s'intéressent authentiquement à notre progrès peuvent s'y reporter -, montre bien comment l'escamotage de la fonction du cercle signifiant, dans cette analyse de l'expérience sensible, est chimérique et mène l'auteur, malgré l'incontestable intérêt de ce qu'il promet, au paralogisme que vous ne manquerez pas d'y trouver. Nous prenons au départ cette ligne fermée, dont l'existence de la fonction des surfaces topologiquement définies a servi d'abord à renverser pour vous l'évidence trompeuse que l'intérieur de la ligne fût quelque chose d'univoque, puisqu'il suffit que ladite ligne se dessine sur une surface définie d'une certaine façon, le tore par exemple, pour qu'il soit apparent que, tout en y restant dans sa fonction de coupure, elle ne saurait d'aucune façon y remplir la même fonction que sur la surface que vous me permettrez sans plus d'appeler ici fondamentale, celle de la sphère, à savoir de définir un lambeau nullifiable par exemple. Pour ceux qui viennent ici pour la première fois, ceci veut dire une ligne fermée, ici dessinée [a], ou encore celle-ci [b], qui ne sauraient en aucune façon se réduire à zéro, c'est à savoir que la fonction de la coupure qu'elles introduisent dans la surface est quelque chose qui à chaque fois fait problème. Je pense que ce dont il s'agit, concernant le signifiant, c'est de cette liaison réciproque qui fait que si, d'une part, comme je vous l'ai rendu sensible la dernière fois à propos de la surface de Moebius - cette jolie petite oreille contournée dont je vous ai donné quelques exemplaires -, la coupure médiane par rapport à son champ la transforme en une surface autre, qui n'est plus cette surface de Moebius; si tant est que la surface de Moebius, et là-dessus je fais plus d'une réserve, peut être dite n'avoir qu'une face, assurément celle qui résultait de la coupure en avait deux, de faces.

Ce dont il s'agit pour nous, prenant ce biais d'interroger les effets du désir par l'abord du signifiant, c'est de nous apercevoir comment le champ de la coupure, la béance de la coupure, c'est en s'organisant en surface qu'elle fait surgir



*Leçon du 23 mai 1962*

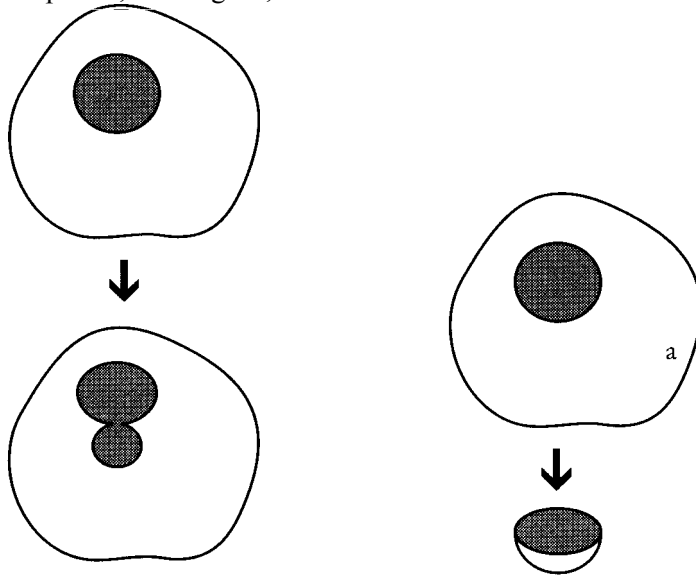
pour nous les différentes formes où peuvent s'ordonner les temps de notre expérience du désir. Quand je vous dis que c'est à partir de la coupure que s'organisent les formes de la surface dont il s'agit, pour nous, dans notre expérience, d'être capables de faire venir au monde l'effet du signifiant, je l'illustre, je ne l'illustre pas pour la première fois. Voici la sphère, voici notre coupure centrale, prise par le biais inverse du cercle d'Euler. Ce qui nous intéresse, ce n'est pas le morceau qui est nécessairement, par la ligne fermée sur la sphère, détaché, c'est la coupure ainsi produite et, si vous voulez, d'ores et déjà le trou. Il est bien clair

que tout doit être donné de ce que nous trouverons à la fin, en d'autres termes qu'un trou, cela a déjà là tout

son sens, sens rendu particulièrement évident du fait de notre recours à la sphère. Un trou fait ici communiquer l'un avec l'autre l'intérieur avec l'extérieur. Il n'y a qu'un malheur, c'est que dès que le trou est fait, il n'y a plus ni intérieur, ni extérieur, comme est trop évident ceci, c'est que cette sphère trouée se retourne le plus aisément du monde. Il s'agit de la créature universelle, primordiale, celle du potier éternel. Il n'y a rien de plus facile à retourner qu'un bol, c'est-à-dire une calotte.

Le trou n'aurait donc pas grand sens pour nous s'il n'y avait pas autre chose pour supporter cette intuition fondamentale - je pense que cela vous est familier aujourd'hui-, c'est à savoir qu'un trou, une coupure, il lui arrive des avatars, et le premier possible est que deux points du bord s'accolent. Une des premières possibilités concernant le trou, c'est de devenir deux trous.

Certains m'ont dit: «que ne référez-vous à l'embryologie vos images ? ». Croyez bien qu'elles n'en sont jamais bien loin. C'est ce que devant vous j'explique, mais ce ne serait qu'un alibi parce qu'ici me référer à l'embryologie, c'est m'en remettre au pouvoir mystérieux de la vie, dont on ne sait pas, bien sûr, pourquoi elle croit devoir ne s'introduire dans le monde que par le biais, l'intermédiaire de cette globule, de cette sphère qui se multiplie, se déprime, s'invagine,



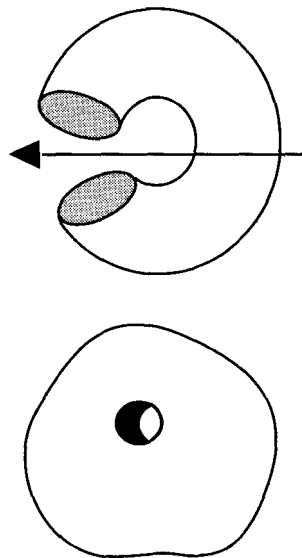
### *L'identification*

s'avale elle-même, puis singulièrement, du moins jusqu'au niveau du batracien, le blastopore, à savoir ce quelque chose qui n'est pas un trou dans la sphère mais un morceau de la sphère qui s'est rentré dans l'autre. Il y a assez de médecins ici qui ont fait un tout petit peu d'embryologie élémentaire pour se rappeler ce quelque chose qui se met à se diviser en deux pour amorcer ce curieux organe que l'on appelle canal neurentérique, complètement injustifiable par aucune fonction, cette communication de l'intérieur du tube neural avec le tube digestif étant plutôt à considérer comme une singularité baroque de l'évolution, d'ailleurs promptement résorbée; dans l'évolution ultérieure on n'en parle plus. Mais peut-être les choses prendraient-elles un tour nouveau à être prises comme un métabolisme, une métamorphose guidée par des éléments de structure dont la présence et l'homogénéité avec le plan [dans lequel nous nous déplaçons dans la tenue] du signifiant sont le terme d'un isolement en quelque sorte prévitale de la trace de quelque chose qui pourrait peut-être nous mener à des formalisations qui, même sur le plan de l'organisation de l'expérience biologique, pourraient s'avérer fécondes.

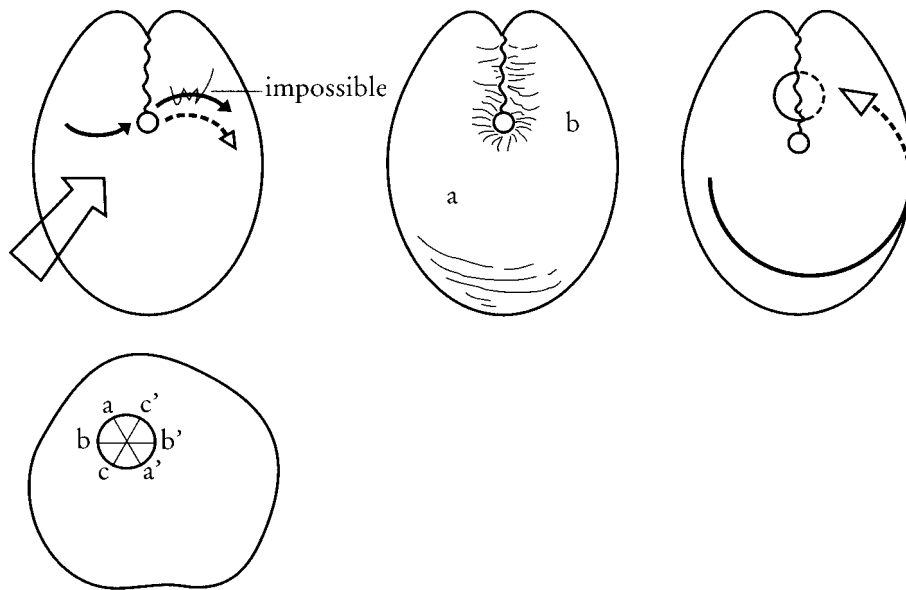
Quoiqu'il en soit, ces deux trous isolés à la surface de la sphère, ce sont eux qui, rejoints l'un à l'autre, étirés, prolongés puis conjoints, nous ont donné le tore. Cela n'est pas nouveau, simplement, je voudrais bien articuler pour vous le résultat. Le résultat d'abord, c'est que s'il y a quelque chose qui, pour nous, supporte l'intuition du tore, c'est cela, un macaroni qui se rejoint, qui se mord la queue; c'est ce qu'il y a de plus exemplaire dans la fonction du trou, il y en a un au milieu du macaroni et il y en a un courant d'air, ce qui fait qu'en passant à travers du cerceau qu'il forme... il y a un trou qui fait communiquer l'intérieur avec l'intérieur, et puis il y en a un autre, plus formidable encore, qui met un trou au cœur de la surface, qui est là trou tout en étant en plein extérieur. L'image du forage est introduite, car ce que nous appelons trou, c'est cela, c'est ce couloir qui s'enfoncerait dans une épaisseur [a], image fondamentale qui, quant à la géométrie du monde sensible, n'a jamais été suffisamment distinguée, et puis l'autre trou [b], qui est le trou central de la surface,

à savoir le trou que j'appellerai le trou courant d'air. Ce que je prétends avancer pour poser nos

-308-



problèmes, c'est que ce trou courant d'air irréductible, si nous le cernons d'une coupure, c'est proprement là que se tient, dans les effets de la fonction signifiante, *a*, l'objet en tant que tel. Ceci veut dire que l'objet est raté, puisqu'il ne saurait en aucun cas y avoir là que le contour de l'objet, dans tous les sens que vous pouvez donner au mot contour. Une autre possibilité s'ouvre encore, qui pour nous vivifie, donne son intérêt à la comparaison structurante et structurale de ces surfaces, c'est que la coupure peut, en surface, s'articuler autrement. Sur le trou ici dessiné à la surface de la sphère, nous pouvons énoncer, formuler, souhaiter que chaque point soit conjoint à son point antipodique, que sans nulle division de la béance, la béance s'organise en surface de cette façon qui l'épuise complètement sans le medium de cette division intermédiaire. Je vous l'ai montré la dernière fois, et je vous le remontrai; ceci nous donne la surface qualifiée de *bonnet ou de cross-cap*, à savoir quelque chose dont il convient que vous n'oubliez pas que l'image que je vous ai donnée n'est qu'une image à proprement parler tordue, puisque ce qui semble à tout un chacun qui pour la première fois a à y réfléchir, ce qui y fait obstacle, c'est la question de cette fameuse ligne d'apparente pénétration de la surface à travers elle-même, qui est nécessaire pour la représenter dans notre espace. Ceci, que je désigne ici d'une façon tremblée, est fait pour indiquer qu'il faut la considérer comme vacillante, non pas fixée. En d'autres termes, nous n'avons jamais à tenir compte de tout ce qui se promène ici d'un côté, à l'extérieur de la surface, qui ne saurait passer à l'extérieur de la surface... qui ne saurait passer à l'extérieur de ce qui est de l'autre côté, puisqu'il n'y a pas de réelle rencontre des faces, mais au contraire ne saurait passer que de l'autre côté, à l'intérieur donc de l'autre face, je dis l'autre, par rapport à l'observateur ici placé [grosse flèche].

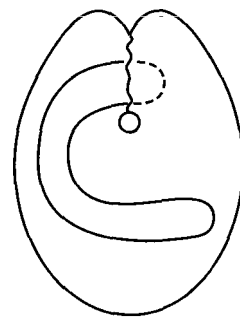
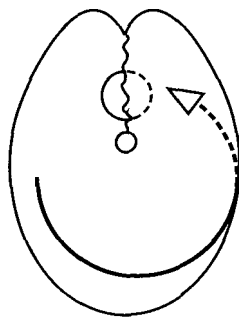
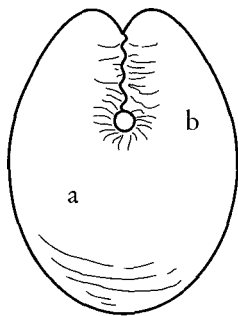


### *L'identification*

Donc, de représenter les choses ainsi, concernant cette forme de surface, ne tient qu'à une certaine incapacité des formes intuitives de l'espace à trois dimensions pour permettre le support d'une image qui rende réellement compte de la continuité obtenue sous le nom de cette nouvelle surface dite *cross-cap*, le bonnet en question. En d'autres termes, qu'est-ce que cette surface soutient ? Nous l'appellerons - puisque ce sont là les thèses que j'avance d'abord, et nous nous permettrons ensuite de donner son sens à l'usage que je vous proposerai de faire de ces diverses formes, - nous l'appellerons, cette surface, non pas le trou, car comme vous le voyez il y en a au moins un qu'elle escamote, qui disparaît complètement dans sa forme, mais *la place du trou*. Cette surface ainsi structurée est particulièrement propice à faire fonctionner devant nous cet élément le plus insaisissable qui s'appelle le désir en tant que tel, autrement dit le manque. Il

reste pourtant que pour cette surface qui comble la béance, malgré l'apparence qui fait de tous ces points, que nous appellerons si vous le voulez antipodiques, des points équivalents, ils ne peuvent néanmoins fonctionner dans cette équivalence antipodique que s'il y a deux points privilégiés. Ceux-ci sont ici représentés par ce tout petit rond [a] sur lequel m'a déjà interrogé la perspicacité d'un de mes auditeurs: « Qu'est-ce que vous voulez en effet représenter ainsi par ce tout petit rond ? » Bien sûr, ce n'est d'aucune façon quelque chose d'équivalent au trou central du tore, puisque tout ce qui, à quelque niveau que vous vous placiez de ce point même privilégié, tout ce qui s'échange d'un côté à l'autre de la figure, ici passera par cette fausse décussation [b], ce chiasma ou croisement, qui en fait la structure. Néanmoins, ce qui est ainsi indiqué par cette forme ainsi encerclée n'est pas autre chose que la possibilité au-dessous, si l'on peut s'exprimer ainsi, de ce point, de passer d'une surface extérieure à l'autre. C'est aussi la nécessité d'indiquer qu'un cercle non

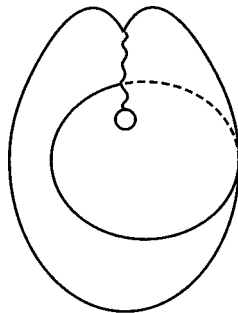
cercle réductible, si vous le faites glisser, si vous l'extrayez de son apparence



*Leçon du 4587 mai 1962*

de mi-occultation, au-delà de la ligne apparemment, ici, de recroisement et de pénétration, pour l'amener à s'étendre, à se développer ainsi vers la moitié inférieure de la figure, et donc à s'isoler ici en une forme à l'extérieur de la figure, devra toujours ici contourner quelque chose qui ne lui permet pas, en aucune façon, de se transformer en ce qui serait son autre forme, la forme privilégiée d'un cercle en tant qu'il fait le tour du point privilégié et qu'il doit se figurer ainsi sur la surface en question. Celle-ci, en effet, d'aucune façon ne saurait lui être équivalente, puisque cette forme est quelque chose qui passe autour du point privilégié, du point structural autour duquel est supportée toute la structure de la surface ainsi définie. Ce point double et point simple à la fois, autour duquel est supportée la possibilité même de la structure entrecroisée du bonnet ou du cross-cap, ce point, c'est par lui que nous symbolisons ce qui peut introduire un objet  $a$  quelconque à la place du trou. Ce point privilégié, nous en connaissons les fonctions et la nature, c'est le phallus, le phallus pour autant que c'est par lui, comme opérateur, qu'un objet  $a$  peut être mis à la place même où nous ne saisissons dans une autre structure [à savoir le tore] que son contour. C'est là la valeur exemplaire de la structure du cross-cap que j'essaie d'articuler devant vous, la place du trou, c'est au principe ce point d'une structure spéciale, en tant qu'il s'agit de le distinguer des autres formes de points, celui-ci par exemple, défini par le recoupement d'une coupure sur elle-même, première forme possible à donner à mon huit intérieur. Nous coupons quelque chose dans un papier, par exemple, et un point sera défini par le fait que la coupure repasse sur l'endroit déjà coupé. Nous savons bien que ceci n'est nullement nécessaire pour que la coupure ait sur la surface une action complètement définissable et y introduise ce changement dont il s'agit que nous prenons le support pour imager certains effets du signifiant.

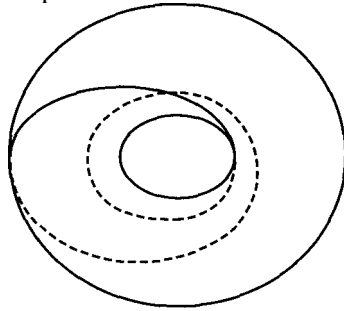
Si nous prenons un tore et le coupons ainsi, ça fait cette forme que nous avons ici dessinée. Passant de l'autre côté du tore, vous voyez bien qu'à aucun moment cette coupure ne se rejoint elle-même. Faites-en l'expérience sur quelque vieille chambre à air, vous verrez ce que cela donnera; cela donnera une surface continue, organisée de telle sorte qu'elle se retourne deux fois sur elle-même avant de se rejoindre. Si elle ne s'était retournée qu'une fois, ce serait une surface de Moebius. Comme elle se retourne deux fois, cela fait une surface à deux faces,



### *L'identification*

qui n'est pas identique à celle que je vous ai montrée l'autre jour après section de la surface de Moebius, puisque celle-là se retourne deux fois et une autre fois encore différemment, pour former ce que l'on appelle un anneau de Jordan.

Mais l'intérêt, c'est de voir qu'est-ce qu'est exactement ce point privilégié en tant que, comme tel, il intervient, il spécifie le lambeau de surface sur lequel il demeure, où il reste irréductiblement, lui donnant l'accent particulier qui lui permet, pour nous, à la fois de désigner la fonction selon laquelle un objet là depuis toujours est, avant même l'introduction des reflets, des apparences que nous en avons eues sous la forme d'images, l'objet du désir. Cet objet, il n'est à prendre que dans les effets pour nous de la fonction du signifiant, et cependant on ne fait que retrouver en lui sa destination de toujours. Comme objet, c'est le seul objet absolument autonome, primordial par rapport au sujet, décisif par rapport à lui, au point que ma relation à cet objet est en quelque sorte à inverser, au point que, si, dans le fantasme, le sujet, par un mirage en tous points parallèle à celui de l'imagination du stade du miroir, quoique d'un autre ordre, s' imagine, de par l'effet de ce qui le constitue comme sujet, c'est-à-dire l'effet du signifiant, supporter l'objet qui vient pour lui combler le manque, le trou de l'Autre, et c'est cela le fantasme, inversement peut-on dire que toute la coupure du sujet, ce qui dans le monde le constitue comme séparé, comme rejeté, lui est imposée par une détermination non plus subjective, allant du sujet vers l'objet, mais objective, de l'objet vers le sujet, lui est imposée par l'objet a, mais en tant qu'au cœur de cet objet a il y a ce point central, ce point tourbillon par où l'objet sort d'un au-delà du nœud imaginaire, idéaliste sujet-objet qui a fait jusqu'ici depuis toujours l'impasse de la pensée, ce point central qui, de cet au-delà, promeut l'objet comme objet du désir. C'est ce que nous poursuivrons la prochaine fois.





L'enseignement où je vous conduis est commandé par les chemins de notre expérience. Il peut paraître excessif, sinon fâcheux, que ces chemins suscitent dans mon enseignement une forme de détours, disons inusités qui, à ce titre, peuvent paraître à proprement parler exorbitants. Je vous les épargne autant que je peux. Je veux dire que, par des exemples noués aussi serrés que possible près de notre expérience, je dessine une sorte de réduction si l'on peut dire, de ces chemins nécessaires. Vous ne devez pourtant pas vous étonner que soient impliqués dans notre explication des champs, des domaines tels que celui, par exemple cette année, de la topologie si, en fait, les chemins que nous avons à parcourir sont ceux qui, mettant en cause un ordre aussi fondamental que la constitution la plus radicale du sujet comme tel, intéressant de ce fait tout ce qu'on pourrait appeler une sorte de révision de la science.

Par exemple cette supposition radicale qui est la nôtre, qui met le sujet dans sa constitution dans la dépendance, dans une position seconde par rapport au signifiant, qui fait du sujet comme tel un effet du signifiant; ceci ne peut pas manquer de rejaillir de notre expérience, si incarnée soit-elle, dans les domaines en apparence les plus abstraits de la pensée. Et je crois ne rien forcer en disant que ce que nous élaborons ici pourrait intéresser au plus haut point le mathématicien. Par exemple, comme on le constatait récemment à y regarder je crois d'assez près, dans une théorie qui, pour le mathématicien, au moins un temps, a fait grandement problème, une théorie comme celle du transfini dont assurément les impasses antécédent grandement notre mise en valeur de la fonction du trait unaire, pour autant que, cette théorie du transfini, ce qui la fonde c'est un

### *L'identification*

retour, c'est une saisie de l'origine du comptage d'avant le nombre, je veux dire de ce qui antécède à tout le comptage et le comprend, et le supporte, à savoir la correspondance bi-univoque, le trait pour trait. Bien sûr, ces détours-là, ce peut être pour moi une façon de confirmer l'ampleur, l'infini et la fécondité de ce qu'il nous est absolument nécessaire de construire, quant à nous, à partir de notre expérience. je vous les épargne.

S'il est vrai que les choses sont ainsi, que l'expérience analytique est celle qui nous conduit à travers les effets incarnés de ce qui est - bien sûr depuis toujours, mais dont le fait que nous nous en apercevions seulement est la chose nouvelle -, les effets incarnés de ce fait de la primauté du signifiant sur le sujet, il ne se peut pas que toute espèce de tentative de réduction des dimensions de notre expérience au point de vue déjà constitué de ce qu'on appelle la science psychologique - en ce sens que personne ne peut nier, ne peut pas ne pas reconnaître qu'elle s'est constituée sur des prémisses qui négligeaient, et pour cause parce qu'elle était éludée, cette articulation fondamentale sur quoi nous mettons l'accent, cette année seulement d'une façon plus encore explicite, plus serrée, plus nouée, - il ne se peut pas, dis-je, que toute réduction au point de vue de la science psychologique telle qu'elle s'est déjà constituée en conservant comme hypothèse un certain nombre de points d'opacité, de points éludés, de points d'irréalité majeurs, n'aboutisse forcément à des formulations objectivement menteuses, je ne dis pas trompeuses, je dis menteuses, faussées, qui déterminent quelque chose qui se manifeste toujours dans la communication de ce qu'on peut appeler un mensonge incarné. Le signifiant détermine le sujet, vous dis-je, pour autant que nécessairement c'est cela que veut dire l'expérience psychanalytique. Mais suivons les conséquences de ces prémisses nécessaires. Le signifiant détermine le sujet, le sujet en prend une structure; c'est celle que j'ai essayé pour vous de vous démontrer dans le graphe. Cette année, à propos de l'identification, c'est-à-dire de ce quelque chose qui focalise sur la structure même du sujet notre expérience, j'essaie de vous faire suivre plus intimement ce lien du signifiant à la structure subjective. Ce à quoi je vous amène sous ces formules topologiques, dont vous avez déjà senti qu'elles ne sont pas purement et simplement cette référence intuitive à laquelle nous avons habitués la pratique de la géométrie, c'est à considérer que ces surfaces sont structures, et j'ai dû vous dire qu'elles sont toutes structurellement présentes en chacun de leurs points, si tant est que nous devions employer ce mot point sans réserver ce que je vais y apporter aujourd'hui.

*Leçon du 30 mai 1995*

Je vous ai amenés, par mes énonciations précédentes, à ceci qu'il s'agit maintenant de dresser dans son unité, que le signifiant est coupure, et ce sujet et sa structure, il s'agit de l'en faire dépendre. Cela est possible en ceci, que je vous demande d'admettre et de me suivre au moins un temps, que le sujet a la structure de la surface, au moins topologiquement définie. Il s'agit donc de saisir, et ce n'est pas difficile, comment la coupure engendre la surface. C'est cela que j'ai commencé à exemplifier pour vous le jour où vous envoyant, comme autant de petits volants à je ne sais quel jeu, mes surfaces de Moebius, je vous ai aussi montré que ces surfaces, si vous les coupez d'une certaine façon, deviennent d'autres surfaces, je veux dire topologiquement définies et matériellement saisissables comme changées, puisque ce ne sont plus des surfaces de Moebius, du seul fait de cette coupure médiane que vous avez pratiquée, mais une bande un peu tordue sur elle-même, mais bel et bien une bande, ce qu'on appelle une bande, telle cette ceinture que j'ai là autour des reins. Ceci pour vous donner l'idée de la possibilité de la conception de cet engendrement, en quelque sorte inversée par rapport à une première évidence. C'est la surface, penserez-vous, qui permet la coupure, et je vous dis, c'est la coupure que nous pouvons concevoir, à prendre la perspective topologique, comme engendrant la surface. Et c'est très important, car en fin de compte c'est là peut-être que nous allons pouvoir saisir le point d'entrée, d'insertion du signifiant dans le réel, constater dans la praxis humaine que c'est parce que le réel nous présente, si je puis dire, des surfaces naturelles que le signifiant peut y entrer.

Bien sûr, on peut s'amuser à faire cette genèse avec des actions concrètes, comme on les appelle, afin de rappeler que l'homme coupe, et que Dieu sait que notre expérience est bien celle où l'on a mis en valeur l'importance de cette possibilité de couper avec une paire de ciseaux. Une des images fondamentales des premières métaphores analytiques, les deux petits pouces qui sautent sous le claquement des ciseaux, est, bien sûr, pour nous inciter à ne pas négliger ce qu'il y a de concret, de pratique, le fait que l'homme est un animal qui se prolonge avec des instruments, et la paire de ciseaux au premier plan. On pourrait s'amuser à refaire une histoire naturelle; qu'en résulte-t-il pour les quelques animaux qui ont la paire de ciseaux à l'état naturel ? Ce n'est pas à cela que je vous amène, et pour cause; ce à quoi nous amène la formule *l'homme coupe*, c'est bien plutôt à ses échos sémantiques qu'il *se coupe*, comme on dit, qu'il *essaye d'y couper*. Tout cela est autrement à rassembler autour de la formule fondamentale: *on t'la coupe!* Effet de signifiant, la coupure a d'abord été pour nous, dans l'analyse

### L'identification

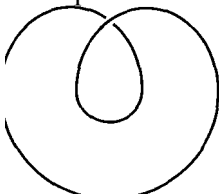
phonématique du langage, cette ligne temporelle, plus précisément successive des signifiants que je vous ai habitués à appeler jusqu'à présent la *chaîne signifiante*. Mais que va-t-il arriver, si maintenant je vous incite à considérer la ligne elle-même comme coupure originelle?

Ces interruptions, ces individualisations, ces segments de la ligne qui s'appelaient, si vous voulez, à l'occasion phonèmes, qui supposaient donc d'être séparés de celui qui précède et de celui qui suit, faire une chaîne au moins ponctuellement interrompue, cette géométrie du monde sensible à laquelle, la dernière fois, je vous ai incités à vous référer avec la lecture de Jean Nicod et l'ouvrage ainsi intitulé, vous verrez en un chapitre central l'importance qu'a cette analyse de la ligne en tant qu'elle peut être, je puis dire, définie par ses propriétés intrinsèques, et quelle aisance lui aurait donnée la mise au premier plan radicale de la fonction de la coupure, pour l'élaboration théorique qu'il doit échafauder avec la plus grande difficulté et avec des contradictions qui ne sont autres que la négligence de cette fonction radicale. Si la ligne elle-même est coupure, chacun de ses éléments sera donc section de coupure, et c'est cela en somme qui introduit cet élément vif, si je puis dire, du signifiant que j'ai appelé le huit intérieur, à savoir précisément la boucle. La ligne se recoupe. Quel est

l'intérêt de cette remarque ? La coupure portée sur le réel

y manifeste, dans le réel, ce qui est sa caractéristique et sa fonction, et ce qu'il introduit dans notre dialectique, contrairement à l'usage qui en est fait, que le réel est le divers, le réel, depuis toujours je m'en suis servi, de cette fonction originelle, pour vous dire que le réel est ce qui revient toujours à la même place.

Qu'est-ce à dire, sinon que la section de coupure, autrement dit le signifiant étant ce que nous avons dit, toujours différent de lui-même - A ::, - A, A n'est pas identique à A -, nul moyen de faire apparaître le même, sinon du côté du réel. Autrement dit la coupure, si je puis m'exprimer ainsi, au niveau d'un pur sujet de coupure, la coupure ne peut savoir qu'elle s'est fermée, qu'elle repasse par elle-même, que parce que le réel, en tant que distinct du signifiant, est le même. En d'autres termes, seul le réel la ferme. Une courbe fermée, c'est le réel révélé, mais, comme vous le voyez, le plus radicalement il faut que la coupure se recoupe. Si rien déjà ne l'interrompt, immédiatement après le trait, le signifiant prend cette forme, qui est à proprement parler la coupure. La coupure est un trait qui se recoupe. Ce n'est qu'après qu'il se ferme sur le fondement que, se



coupant, il a rencontré le réel, lequel seul permet de connoter comme le même, respectivement ce qui se trouve sous la première, puis la seconde boucle. Nous trouvons là le nœud qui nous donne un recours à l'endroit de ce qui constituait l'incertitude, le flottement de toute la construction identificatoire - vous le saisirez très bien dans l'articulation de Jean Nicod -, il consiste en ceci, faut-il attendre le même pour que le signifiant consiste, comme on l'a toujours cru, sans s'arrêter suffisamment au fait fondamental que le signifiant, pour engendrer la différence de ce qu'il signifie originellement, à savoir la fois, cette fois-là qui, je vous assure, ne saurait se répéter, mais qui toujours oblige le sujet à la retrouver, cette fois-là exige donc, pour achever sa forme signifiante, qu'au moins une fois le signifiant se répète, et cette répétition n'est rien d'autre que la forme la plus radicale de l'expérience de la demande. Ce qu'est, incarné, le signifiant, ce sont toutes les fois que la demande se répète. Et si justement ce n'était pas en vain que la demande se répète, il n'y aurait pas de signifiant, parce que pas de demande. Si, ce que la demande enserme dans sa boucle, vous l'aviez, pas besoin de demande. Nul besoin de demande si le besoin est satisfait. Un humoriste s'écriait un jour: «Vive la Pologne, messieurs, parce que s'il n'y avait pas de Pologne, il n'y aurait pas de Polonais! » La demande, c'est la Pologne du signifiant. C'est pourquoi je serais assez porté aujourd'hui, parodiant cet accident de la théorie des espaces abstraits qui fait qu'un de ces espaces - et il y en a maintenant de plus en plus nombreux, auxquels je ne me crois pas forcé de vous intéresser - s'appelle l'espace polonais, appelons aujourd'hui le signifiant un signifiant polonais, cela vous évitera de l'appeler le lacs, ce qui me semblerait un dangereux encouragement à l'usage qu'un de mes fervents, récemment, a cru devoir faire du terme de lacanisme ! J'espère qu'au moins aussi longtemps que je vivrai, ce terme, manifestement appétant, après ma seconde mort, me sera épargné ! Donc, ce que mon signifiant polonais est destiné à illustrer, c'est le rapport du signifiant à soi-même, c'est-à-dire à nous conduire au rapport du signifiant au sujet, si tant est que le sujet puisse être conçu comme son effet. J'ai déjà remarqué qu'apparemment il n'y a que [du] signifiant, toute surface où il s'inscrit lui étant supposée. Mais ce fait est en quelque sorte imagé par tout le système des Beaux-Arts qui éclaire quelque chose qui vous introduit à interroger l'architecture par exemple, sous ce biais qui vous fait apparaître ce pourquoi elle est irréductiblement trompe-l'œil, perspective. Et ce n'est pas pour rien que j'ai mis aussi l'accent, en une année dont les préoccupations me semblent bien éloignées de préoccupations proprement esthétiques, sur l'anamorphose,

### *L'identification*

c'est-à-dire, pour ceux qui n'étaient pas là auparavant, l'usage de la fuite d'une surface pour faire apparaître une image, qui assurément déployée est méconnaissable, mais qui, à un certain point de vue, se rassemble et s'impose. Cette singulière ambiguïté d'un art sur ce qui apparaît de sa nature de pouvoir se rattacher aux pleins et aux volumes, à je ne sais quelle complétude qui, en fait, se révèle toujours soumise au jeu des plans et des surfaces, est quelque chose d'aussi important, intéressant, que de voir aussi ce qui en est absent, à savoir toutes sortes de choses que l'usage concret de l'étendue nous offre, par exemple les nœuds, tout à fait concrètement imaginables à réaliser dans une architecture de souterrains, comme peut-être l'évolution des temps nous en fera connaître. Mais il est clair que jamais aucune architecture n'a songé à se composer autour d'une ordonnance des éléments, des pièces et communications, voire des couloirs, comme quelque chose qui, à l'intérieur de soi-même, ferait des nœuds. Et pourquoi pas pourtant? C'est bien pourquoi notre remarque qu'« il n'y a de signifiant qu'une surface lui étant supposée », se renverse dans notre synthèse qui va chercher son nœud le plus radical de ceci que la coupure, en fait, commande, engendre la surface, que c'est elle qui lui donne, avec ses variétés, sa raison constituante. C'est bien ainsi que nous pouvons saisir, homologuer ce premier rapport de la demande à la constitution du sujet en tant que ces répétitions, ces retours dans la forme du tore, ces boucles qui se renouvellent en faisant ce qui, pour nous, dans l'espace imaginé du tore, se présente comme son contour. Ce retour à son origine nous permet de structurer, d'exemplifier d'une façon majeure un certain type de rapports du signifiant au sujet qui nous permet de situer dans son opposition la fonction D de la demande et celle de a, de l'objet a, l'objet du désir. D, la scansion de la demande.

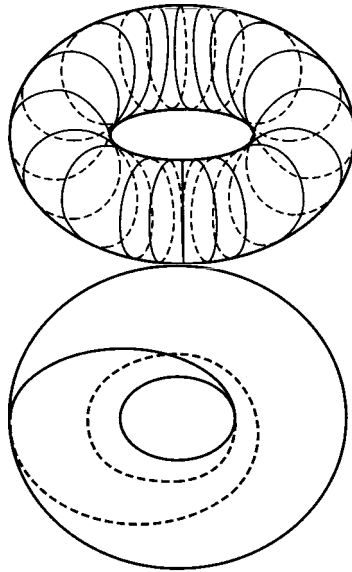
Vous avez pu remarquer que dans le graphe, vous avez les symboles suivants s (A), A, à l'étage supérieur, S (A),  $\$ \diamond D$  [S barré coupure de D], aux deux étages intermédiaires, i (a), m, et de l'autre côté,  $\$ \emptyset a$  [S barré coupure de a], le fantasme, et d. Nulle part vous ne voyez conjoints D et a. Qu'est-ce que cela traduit? Qu'est-ce que cela reflète? Qu'est-ce que cela supporte? Cela supporte d'abord ceci, c'est que ce que vous trouvez par contre, c'est  $\$ \diamond D$ , et que ces éléments du trésor signifiant à l'étage de l'énonciation,) je vous apprends à les reconnaître, c'est ce qui s'appelle le *Trieb*, la pulsion. C'est ainsi que je vous le formalise, la première modification du réel en sujet sous l'effet de la demande, c'est la pulsion. Et si, dans la pulsion, il n'y avait pas déjà cet effet de la demande, cet effet de signifiant, celle-ci ne pourrait pas s'articuler en un schéma tellement

*Leçon du 30 mai 1995*

manifestement grammatical. Je fais expressément allusion, à ce qu'ici je suppose tout le monde rompu à mes analyses antérieures; quant aux autres, je les renvoie à l'article *Trieb und Triebchicksale*, ce qu'ici on traduit bizarrement par « avatars des pulsions », sans doute par une espèce de référence confuse aux effets que la lecture d'un tel texte produit sur la première obtusion de la référence psychologique. L'application du signifiant, que nous appelons aujourd'hui pour

nous amuser le signifiant polonais, à la surface du tore, vous la voyez ici, c'est la forme la plus simple de ce qui peut se produire d'une façon infiniment enrichie par une suite de contours embobinés, la bobine à proprement parler, celle de la dynamo, pour autant qu'au cours de cette répétition le tour est fait autour du trou central.

Mais sous la forme où vous la voyez ici dessinée, la plus simple, ce tour est fait également - je le souligne, cette coupure est la coupure simple - de telle sorte que cela ne se recoupe pas. Pour imaginer les choses, dans l'espace réel, celui que vous pouvez visualiser, vous la voyez jusqu'ici, à cette surface à vous présentée, cette face vers vous du tore; elle disparaît ensuite sur l'autre face, c'est pour cela qu'elle est en pointillés, pour revenir de ce côté-ci. Une telle coupure ne saisit, si je puis dire, absolument rien. Pratiquez-la sur une chambre à air, vous verrez à la fin la chambre ouverte d'une certaine façon, transformée en une surface deux fois tordue sur elle-même, mais point coupée en deux. Elle rend, si je puis dire, saisissable une façon signifiante et préconceptuelle, mais qui n'est point sans caractériser une sorte de saisie à sa façon de ceci de radical de la fuite, si l'on peut dire l'absence d'aucun accès à la saisie à l'endroit de son objet au niveau de la demande. Car si nous avons défini la demande en ceci qu'elle se répète et qu'elle ne se répète qu'en fonction du vide intérieur qu'elle cerne - ce vide qui la soutient et la constitue, ce vide qui ne comporte, je vous le signale en passant, aucun jeu en quelque sorte éthique, ni plaisamment pessimiste, comme s'il y avait un pire dépassant l'ordinaire du sujet, c'est simplement une nécessité de logique abécédaire, si je puis dire - toute satisfaction saisissable, qu'on la situe sur le versant du sujet ou sur le versant de l'objet, fait



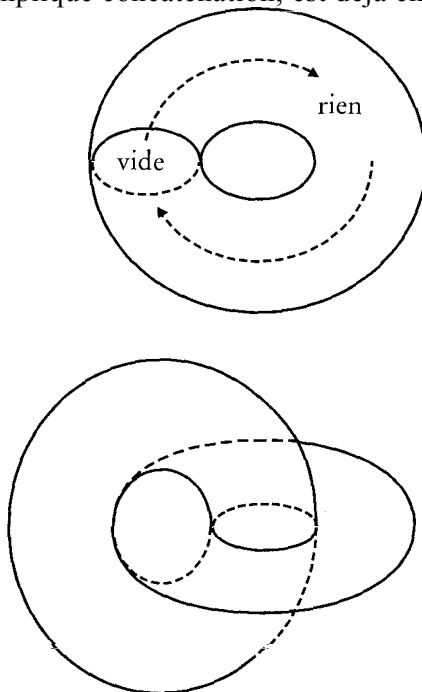
### *L'identification*

défaut à la demande. Simplement, pour que la demande soit demande, à savoir qu'elle se répète comme signifiant, il faut qu'elle soit déçue. Si elle ne l'était pas, il n'y aurait pas de support à la demande.

Mais ce vide est différent de ce dont il s'agit concernant *a*, l'objet du désir. L'avènement constitué par la répétition, l'avènement métonymique, ce qui glisse, est évoqué par le glissement même de la répétition de la demande; *a*, l'objet du désir, ne saurait aucunement être évoqué dans ce vide cerné ici par la boucle de la demande. Il est à situer dans ce trou que nous appellerons le *rien fondamental* pour le distinguer du vide de la demande, le rien où est

appelé à l'avènement l'objet du désir. Ce qu'il s'agit pour nous de formaliser avec les éléments que je vous apporte, c'est ce qui permet de situer dans le fantasme le rapport du sujet comme \$, du sujet informé par la demande, avec ce *a*, alors qu'à ce niveau de la structure signifiante que je vous démontre dans le tore, pour autant que la coupure la crée dans cette forme, ce rapport est un rapport opposé, le vide qui soutient la demande n'est pas le rien de l'objet qu'elle cerne comme objet du désir, c'est ceci qu'est destiné à illustrer pour vous cette référence au tore.

Si ce n'était que cela que vous pouvez en tirer, ce serait bien des efforts pour un résultat court, mais, comme vous allez le voir, il y a bien d'autres choses à en tirer. En effet, pour aller vite et sans, bien sûr, vous faire franchir les différentes marches de la déduction topologique qui vous montrent la nécessité interne qui commande la construction que je vais maintenant vous donner, je vais vous montrer que le tore permet quelque chose qu'assurément vous pourrez voir, que le cross-cap, lui, ne permet pas. Je pense que les personnes les moins portées à l'imagination voient, à travers les enroulements topologiques, de quoi il s'agit [Lacan dessine la figure ci-contre], au moins métaphoriquement. Le terme de chaîne, qui implique concaténation, est déjà entré suffisamment dans le langage pour que





*Leçon du 30 mai 1995*

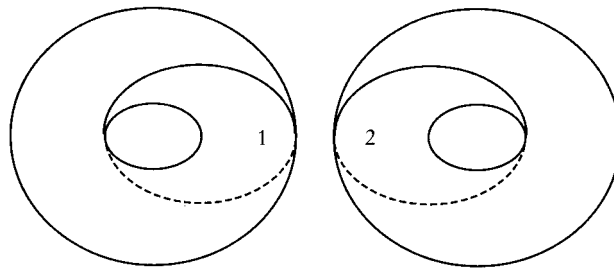
nous ne nous y arrêtons pas. Le tore, de par sa structure topologique, implique ce que nous pourrions appeler un complémentaire, un autre tore qui peut venir se concaténer avec lui. Supposons-les comme tout à fait conformes avec ce que je vous prie de conceptualiser dans l'usage de ces surfaces, à savoir qu'elles ne sont pas métriques, qu'elles ne sont pas rigides, qu'elles sont en caoutchouc. Si vous prenez un de ces anneaux avec lesquels on joue au jeu de ce nom, vous pourrez constater que si vous l'empoignez d'une façon ferme et fixe par son pourtour, et que vous fassiez tourner sur lui-même le corps de ce qui est resté libre, vous obtiendrez très facilement, et de la même façon que si vous vous serviez d'un jonc incurvé, en le tordant ainsi sur lui-même, vous le ferez revenir à sa position première sans que la torsion soit en quelque sorte inscrite dans sa substance. Simplement, il sera revenu à son point primitif. Vous pouvez imaginer que par une torsion, qui serait donc celle-ci, d'un de ces tores sur l'autre, nous procédions à ce qu'on peut appeler un décalque de quoi que ce soit qui serait inscrit déjà sur le premier, que nous appellerons le 1, et mettons que ce dont il s'agit soit, ce que je vous prie de référer simplement au premier tore, cette courbe, en tant que non seulement elle englobe l'épaisseur du tore, et que non seulement elle englobe l'espace du trou mais qu'elle le traverse, ce qui est la condition qui peut lui permettre d'englober à la fois les deux vides et riens, et ce qui est ici dans l'épaisseur du tore, et ce qui est ici au centre du nœud.

On démontre - mais je vous dispense de la démonstration qui serait longue et vous demanderait effort - qu'à procéder ainsi ce qui viendra sur le second tore sera une courbe superposable à la première si l'on superpose les deux tores.

Qu'est-ce que cela

veut dire ? D'abord qu'elles pourraient n'être pas superposables. Voici deux courbes, elles ont l'air d'être faites de la même façon, elles sont pourtant irréductiblement non-superposables. Cela implique que le tore, malgré son apparence symétrique, comporte des possibilités de mettre en évidence, par la coupure, un de ces effets de torsion qui permettent ce que j'appellerai la dissymétrie radicale, celle dont vous savez que la présence dans la nature est un problème pour toute formalisation, celle qui fait que les escargots ont en principe un sens de rotation qui

-321-



### *L'identification*

fait de ceux qui ont le sens contraire une exception grandissime. Une foule de phénomènes sont de cet ordre, jusques et y compris les phénomènes chimiques qui se traduisent dans les effets dits de polarisation. Il y a donc structurellement des surfaces dont la dissymétrie est élective, et qui comportent l'importance du sens de giration, dextrogyre ou lévogyre. Vous verrez plus tard l'importance de ce que cela signifie. Sachez seulement que le phénomène, si l'on peut dire, de report par décalque de ce qui s'est produit de composant, d'englobant la boucle de la demande avec la boucle de l'objet central, ce report sur la surface de l'autre tore, dont vous sentez qu'il va nous permettre de symboliser le rapport du sujet au grand Autre, donnera deux lignes qui, par rapport à la structure du tore, sont superposables. je vous demande pardon de vous faire suivre un chemin qui peut vous paraître aride, il est indispensable que je vous en fasse sentir les pas pour vous montrer ce que nous pouvons en tirer.

Quelle est la raison de cela ? Elle se voit très bien au niveau des polygones dits fondamentaux. Ce polygone étant ainsi décrit, vous supposez en face son décalque qui s'inscrit ainsi. La

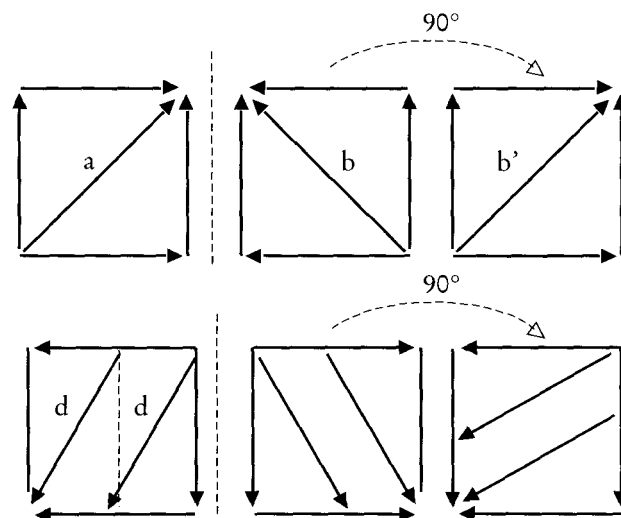
ligne dont il s'agit sur le polygone se projette ici, comme une oblique, et se prolongera de l'autre côté, sur le décalque, inversée. Mais vous devez vous apercevoir qu'en faisant basculer de  $90^\circ$  ce polygone fondamental, vous reproduirez exactement, y compris la direction des flèches, la figure de celui-ci, et que la ligne oblique sera dans le même sens, cette bascule représentant exactement la composition complémentaire de l'un des tores avec l'autre.

Faites maintenant sur le tore, non plus cette ligne simple, mais la courbe répétée dont je vous ai appris tout à l'heure la fonction. En est-il de même ? je

vous dispense d'hésitations, après décalque et

bascule, ce que vous aurez ici se symbolise comme ceci. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire, dans notre

-322-



transposition signifiée, dans notre expérience, que la demande du sujet, en tant qu'ici deux fois elle se répète, inverse ses rapports  $D$  et  $a$ , demande et objet au niveau de l'Autre, que la demande du sujet correspond à l'objet  $a$  de l'Autre, que l'objet  $a$  du sujet devient la demande de l'Autre. Ce rapport d'inversion est essentiellement la forme la plus radicale que nous puissions donner à ce qui se passe chez le névrosé; ce que le névrosé vise comme objet, c'est la demande de l'Autre; ce que le névrosé demande, quand il demande à saisir  $a$ , l'insaisissable objet de son désir, c'est  $a$ , l'objet de l'Autre.

L'accent est mis différemment selon les deux versants de la névrose. Pour l'obsessionnel, l'accent est mis sur la demande de l'Autre, pris comme objet de son désir. Pour l'hystérique, l'accent est mis sur l'objet de l'Autre, pris comme support de sa demande. Ce que ceci implique, nous aurons à y entrer dans le détail pour autant que ce dont il s'agit pour nous n'est rien d'autre ici que l'accès à la nature de ce  $a$ . La nature de  $a$ , nous ne la saisissons que lorsque nous aurons élucidé structurellement par la même voie le rapport de  $\$$  à  $a$ , c'est-à-dire le support topologique que nous pouvons donner au fantasme. Disons, pour commencer d'éclairer ce chemin, que  $a$ , l'objet du fantasme,  $a$ , l'objet du désir, n'a pas d'image et que l'impasse du fantasme du névrosé c'est que, dans sa quête de  $a$ , l'objet du désir, il rencontre  $i(a)$  telle qu'elle est l'origine d'où part toute la dialectique à laquelle, depuis le début de mon enseignement, je vous introduis, à savoir que l'image spéculaire, la compréhension de l'image spéculaire, tient en ceci dont je suis étonné que personne n'ait songé à gloser la fonction que je lui donne, l'image spéculaire est une erreur. Elle n'est pas simplement une illusion, un leurre de la *Gestalt* captivante dont l'agressivité ait marqué l'accent, elle est foncièrement une erreur en tant que le sujet s'y *me-connaît*, si vous me permettez

l'expression, en tant que l'origine du moi et sa méconnaissance fondamentale sont ici rassemblées dans l'orthographe. Et pour autant que le sujet se trompe, il croit qu'il a en face de lui son image. S'il savait se voir, s'il savait, ce qui est la simple vérité, qu'il n'y a que les rapports les plus déformés, d'aucune façon identifiables, entre son côté droit et son côté gauche, il ne songerait pas à s'identifier à l'image du miroir. Quand, grâce aux effets de la bombe atomique, nous aurons des sujets avec une oreille droite grande comme une oreille d'éléphant et, à la place de l'oreille gauche, une oreille d'âne, peut-être les rapports à l'image spéculaire seront-ils mieux authentifiés! En fait, bien d'autres conditions plus accessibles et aussi plus intéressantes seraient à notre portée. Supposons un autre animal, la grue, avec un oeil sur chaque côté du crâne. Cela

### *L'identification*

semble une montagne que de savoir comment peuvent bien se composer les plans de vision des deux yeux chez un animal ayant ainsi les yeux disposés. On ne voit pas pourquoi cela ouvre plus de difficultés que pour nous. Simplement, pour que la grue ait une vue de ses images, il faut lui mettre, à elle, deux miroirs, et elle ne risquera pas de confondre son image gauche avec son image droite.

Cette fonction de l'image spéculaire, en tant qu'elle se réfère à la méconnaissance de ce que j'ai appelé tout à l'heure la dissymétrie la plus radicale, c'est celle-là même qui explique la fonction du moi chez le névrosé. Ce n'est pas parce qu'il a un moi plus ou moins tordu que le névrosé est subjectivement dans la position critique qui est la sienne. Il est dans cette position critique en raison d'une impossibilité structurante radicale d'identifier sa demande avec l'objet du désir de l'Autre ou d'identifier son objet avec la demande de l'Autre, forme, elle, proprement leurrante de l'effet du signifiant sur le sujet, encore que la sortie en soit possible, précisément lorsque la prochaine fois je vous montrerai comment, dans une autre référence de la coupure, le sujet en tant que structuré par le signifiant, peut devenir la coupure a elle-même. Mais c'est justement ce à quoi le fantasme du névrosé n'accède pas, parce qu'il en cherche les voies et les chemins par un passage erroné. Non point que le névrosé ne sache pas fort bien distinguer, comme tout sujet digne de ce nom, i (a) de a, parce qu'ils n'ont pas du tout la même valeur, mais ce que le névrosé cherche, et non sans fondement, c'est à arriver à a par i (a). La voie dans laquelle s'obstine le névrosé, et ceci est sensible à l'analyse de son fantasme, c'est à arriver à a en détruisant i (a) ou en le fixant. J'ai dit d'abord en détruisant, parce que c'est le plus exemplaire. C'est le plus exemplaire, c'est le fantasme de l'obsessionnel en tant qu'il prend la forme du fantasme sadique et qu'il ne l'est pas.

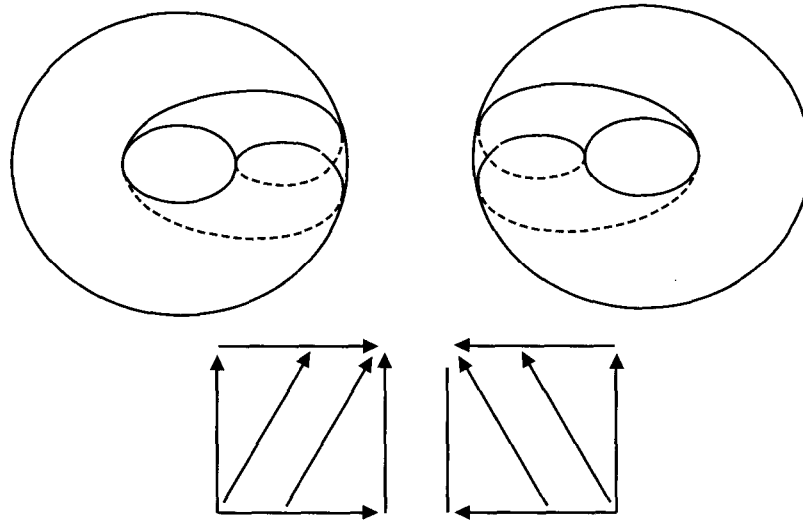
Le fantasme sadique, comme les commentateurs phénoménologistes ne manquent pas un instant de l'appuyer, avec tout l'excès des débordements qui leur permet de se fixer à jamais dans le ridicule, le fantasme sadique, c'est soi-disant la destruction de l'Autre. Et comme les phénoménologistes ne sont, disons - bien fait pour eux! -, pas d'authentiques sadiques mais simplement ont l'accès le plus commun aux perspectives de la névrose, ils trouvent en effet toutes les apparences à soutenir une telle explication. Il suffit de prendre un texte sadiste, ou sadien, pour que ceci soit réfuté. Non seulement l'objet du fantasme sadique n'est pas détruit, mais il est littéralement résistant à toute épreuve, comme je l'ai maintes fois souligné. Ce qu'il en est du fantasme proprement sadien, entendez bien que je n'entends pas ici encore y entrer, comme probablement je pourrai le

faire la prochaine fois. Ce que je veux seulement ici ponctuer, c'est que ce que l'on pourrait appeler l'impuissance du fantasme sadique chez le névrosé repose tout entière sur ceci, c'est qu'en effet il y a bien visée destructive dans le fantasme de l'obsessionnel, mais cette visée destructive, comme je viens de l'analyser, a le sens, non pas de la destruction de l'autre, objet du désir, mais de la destruction de l'image de l'autre au sens où ici je vous la situe, à savoir que justement elle n'est pas l'image de l'autre, parce que l'autre, *a*, objet du désir, comme je vous le montrerai la prochaine fois, n'a pas d'image spéculaire. C'est bien là une proposition, j'en conviens, qui abuse un peu... Je la crois non seulement entièrement démontrable, mais essentielle à comprendre ce qui se passe dans ce que j'appellerai le fourvoiement chez le névrosé de la fonction du fantasme. Car, qu'il la détruise ou pas, d'une façon symbolique ou imaginaire, cette image *i* (*a*), le névrosé, ce n'est pas cela pour autant qui lui fera jamais authentifier d'aucune coupure subjective l'objet de son désir, pour la bonne raison que ce qu'il vise, soit à détruire, soit à supporter, *i* (*a*), n'a pas de rapport, pour la seule raison de la dissymétrie fondamentale d'*i*, le support, avec *a* qui ne la tolère pas. Ce à quoi le névrosé d'ailleurs aboutit effectivement, c'est à la destruction du désir de l'Autre. Et c'est bien pourquoi il est irrémédiablement fourvoyé dans la réalisation du sien. Mais ce qui l'explique, c'est ceci, à savoir que ce qui fait, au névrosé, si l'on peut dire, symboliser quelque chose dans cette voie qui est la sienne, viser dans le fantasme l'image spéculaire, est expliqué par ce qu'ici je vous matérialise, la dissymétrie apparue dans le rapport de la demande et de l'objet chez le sujet, par rapport à la demande et à l'objet au niveau de l'Autre, cette dissymétrie qui n'apparaît qu'à partir du moment où il y a à proprement parler demande, c'est-à-dire déjà deux tours, si je puis m'exprimer ainsi, du signifiant, et paraît exprimer une dissymétrie de la même nature que celle qui est supportée par l'image spéculaire; elles ont une nature qui, comme vous le voyez, est suffisamment illustrée topologiquement, puisque ici la dissymétrie qui serait celle que nous appellerions spéculaire serait ceci avec ceci. *[Graphe en page suivante.]*

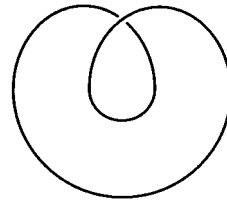
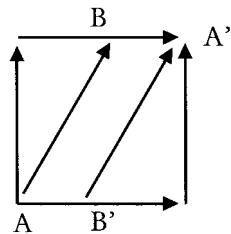
C'est de cette confusion par où deux dissymétries différentes se trouvent, pour le sujet, servir de support à ce qui est la visée essentielle du sujet dans son être, à savoir la coupure de *a*, le véritable objet du désir où se réalise le sujet lui-même, c'est dans cette visée fourvoyée, captée par un élément structural qui tient à l'effet du signifiant lui-même sur le sujet, que réside non seulement le secret des effets de la névrose, à savoir que le rapport dit du narcissisme, le rapport

### *L'identification*

inscrit dans la fonction du moi, n'est pas le véritable support de la névrose, mais, pour que le sujet en réalise la fausse analogie, l'important - encore que déjà le serrage, la découverte de ce nœud interne soit capitale pour nous orienter dans les effets névrotiques -, c'est que c'est aussi la seule référence qui nous permette de différencier radicalement la structure du névrosé des structures voisines, notamment de celle qu'on appelle *perverse* et de celle qu'on appelle *psychotique*.

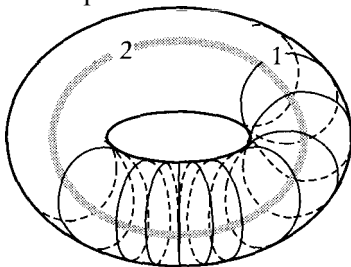


Nous allons continuer aujourd'hui à élaborer la fonction de ce qu'on peut appeler le signifiant de la coupure, ou encore le *huit intérieur*, ou encore le *lacs*, ou encore ce que j'ai appelé la dernière fois le *signifiant polonais*. Je voudrais pouvoir lui donner un nom encore moins significatif, pour essayer d'approcher ce qu'il a de purement signifiant. Nous nous sommes avancés sur ce terrain tel qu'il se présente, c'est-à-dire dans une remarquable ambiguïté puisque, pure ligne, rien n'indique qu'il se recoupe, comme la forme où je l'ai dessiné là vous le rappelle, mais en même temps laisse ouverte la possibilité de ce recouplement. Bref, ce signifiant ne préjuge en rien de l'espace où il se situe. Néanmoins pour en faire quelque chose, nous posons que c'est autour de ce signifiant de la coupure que s'organise ce que nous appelons la surface, au sens où ici nous l'entendons. La dernière fois, je vous rappelai - car ce n'est pas la première fois que je le montrai devant vous - comment peut se construire la surface du tore autour, et autour seulement, d'une coupure, d'une coupure ordonnée, manipulée de cette façon quadrilatère, que la formule exprimée par la succession d'un A, d'un B, puis d'un A' et d'un B', nos témoins respectivement pour autant qu'ils peuvent être rapportés, accolés aux précédents, dans une disposition que nous pouvons qualifier, en général, par deux termes *orientée* d'une part, *croisée* d'autre part.

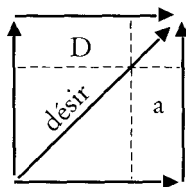
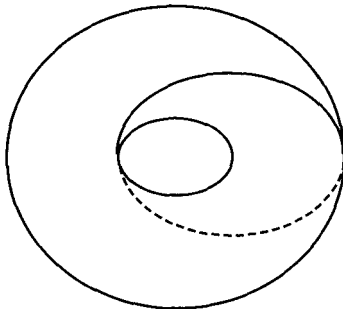


### *L'identification*

je vous ai montré le rapport, le rapport si l'on peut dire exemplaire au premier aspect, métaphorique, et dont justement la question est de savoir si cette métaphore dépasse, si l'on peut dire, le pur plan de la métaphore, le rapport métaphorique dis-je qu'il peut prendre du rapport du sujet à l'Autre, à condition qu'explorant la structure du tore nous apercevions que nous pouvons mettre deux tores, en tant qu'enchaînés l'un à l'autre, dans un mode de correspondance tel qu'à tel cercle privilégié sur l'un des deux que nous avons fait correspondre pour des raisons analogiques à la fonction de la demande, à savoir cette sorte de cercle tournant dans la forme familière de la bobine qui nous paraît particulièrement propice à symboliser la répétition de la demande pour autant qu'elle entraîne cette sorte de nécessité de se boucler, s'il est exclu qu'elle se recoupe après de nombreuses répétitions aussi multipliées que nous pouvons le supposer, *ad libitum*, pour avoir fait ce bouclage, avoir dessiné le tour, le contour d'un autre vide que celui qu'elle cerne, celui que nous avons distingué le premier, lui définissant cette place du rien dont le circuit dessiné pour lui-même nous sert à symboliser, sous la forme de l'autre cercle topologiquement défini dans la structure du tore, l'objet du désir. Pour ceux qui n'étaient pas là- je sais qu'il y en a dans cette assemblée - j'illustre ce que je viens de dire par cette forme très simple, en répétant que cette boucle du bobinage de la demande, qui se trouve autour du vide constitutif du tore, se trouve dessiner ce qui nous sert à symboliser le cercle de l'objet du désir, à savoir tous les cercles qui font le tour du trou central de l'anneau. Il y a donc deux sortes de cercles privilégiés sur un tore: ceux qui se dessinent autour du trou central, et ceux qui le traversent. Un cercle peut cumuler les deux propriétés. C'est précisément ce qui arrive avec ce cercle ainsi dessiné, je le mets en pointillés quand il passe de l'autre côté. Sur la surface quadrilatère du polygone fondamental qui sert à montrer d'une façon claire et univoque la structure du tore, je symbolise



- 328 -





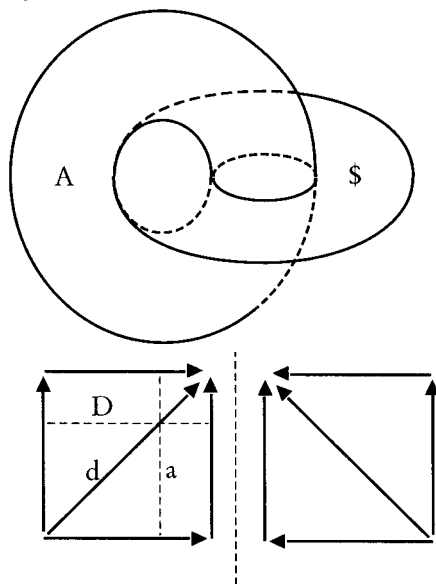
Leçon du 6 juin 1995

ici, pour employer les mêmes couleurs, de là à là un cercle dit *cercle de la demande*, de là à là un cercle dit *cercle a* symbolisant l'objet du désir. Et c'est ce cercle-là, que vous voyez sur la première figure, qui est ici dessiné en jaune, représentant le cercle oblique, qui pourrait à la rigueur nous servir à symboliser, comme coupure du sujet, le désir lui-même. La valeur expressive, symbolique du tore, en l'occasion, est précisément de nous faire voir la difficulté, pour autant qu'il s'agit de la surface du tore et non d'une autre, d'ordonner ce cercle ici, jaune, du désir, avec le cercle, bleu, de l'objet du désir. Leur relation est d'autant moins univoque que l'objet n'est ici fixé, déterminé par rien d'autre que par la place d'un rien qui, si l'on peut dire, préfigure sa place éventuelle, mais d'aucune façon ne permet de le situer. Telle est la valeur exemplaire du tore.

Vous avez entendu la dernière fois que cette valeur exemplaire se complète de ceci, qu'à le supposer enchaîné, concaténé avec un autre tore en tant qu'il symboliserait l'Autre, nous voyons qu'assurément ceci, je vous l'ai dit, se démontre, je vous ai laissé le soin, cette démonstration, de la trouver vous-mêmes, pour ne pas nous attarder, nous voyons qu'assurément, à décalquer ainsi le cercle du désir projeté sur le premier tore, sur le tore qui s'emboîte à lui symbolisant le lieu de l'Autre, nous trouvons un cercle orienté de la même façon. Rappelez

vous, vous avez représenté en face de cette figure, que je recommencerais si la chose ne vous paraît pas trop fastidieuse, le décalque, qui est une image symétrique. Nous aurons alors une ligne oblique, orientée du sud au nord, que nous pourrions dire inversée, spéculaire à proprement parler. Mais la bascule à  $90^\circ$ , correspondant à l'emboîtement à  $90^\circ$  des deux tores, restituera la même obliquité. Autrement dit, après avoir pris effectivement - ce sont des expériences très faciles à réaliser qui ont toute la valeur d'une expérience - ces deux tores, et avoir fait effectivement, par la méthode de rotation d'un tore à l'intérieur de l'autre que je vous ai

-329-

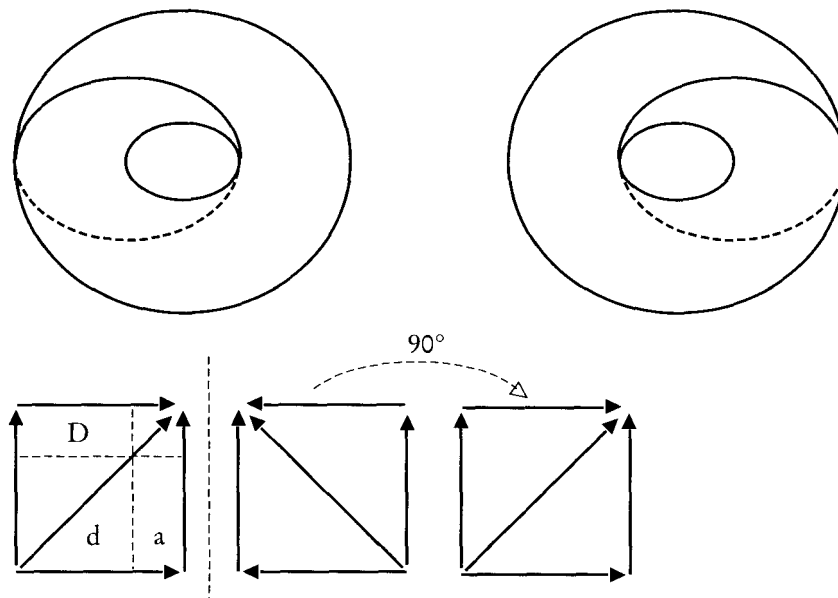


### *L'identification*

désignée la dernière fois, ce décalque, ayant relevé, si l'on peut dire, la trace de ces deux cercles, arbitrairement dessiné sur l'un et déterminé dès lors sur l'autre, vous pourrez voir, à les comparer ensuite, qu'ils sont exactement, au cercle qui les sectionne, superposables l'un à l'autre. En quoi donc cette image s'avère appropriée à représenter la formule que *le désir du sujet est le désir de l'Autre*.

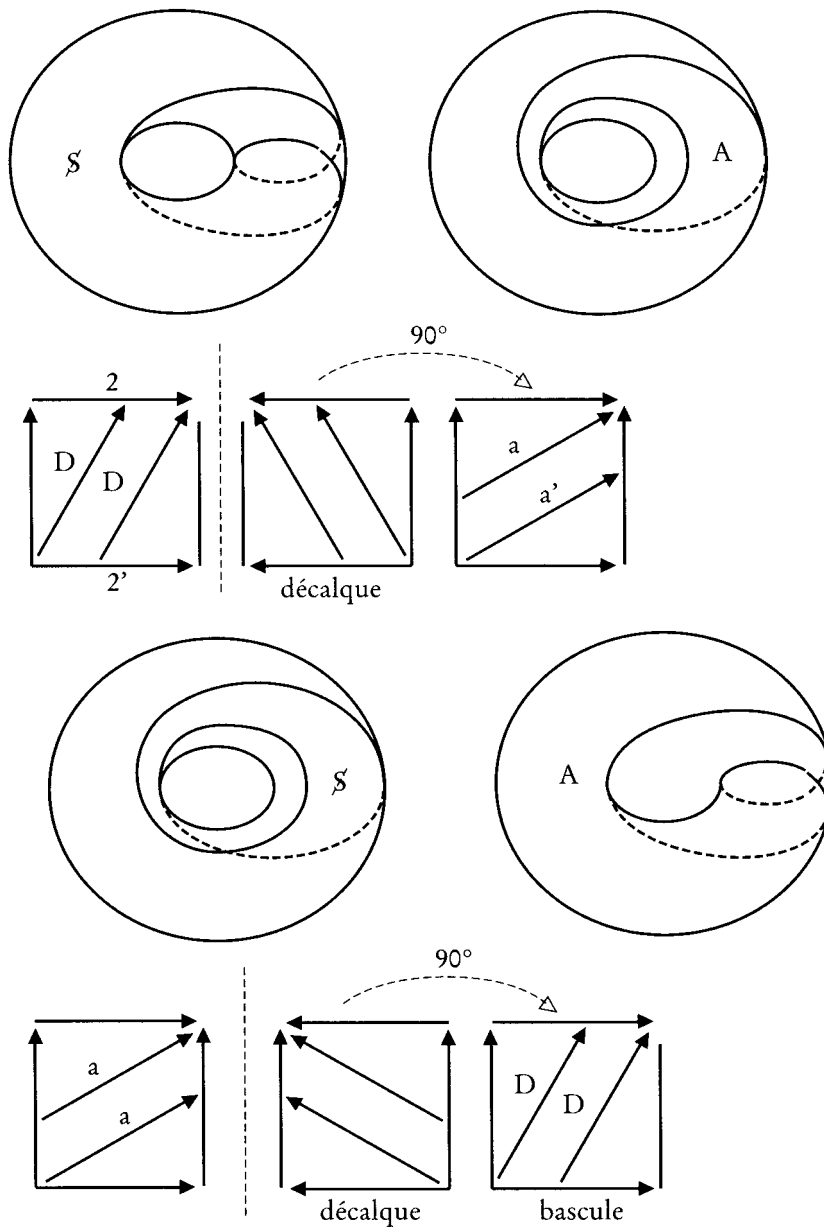
Néanmoins vous ai-je dit, si nous supposons, non pas ce simple cercle dessiné dans cette propriété, dans cette définition topologique particulière d'à la fois entourer le trou et le traverser, mais de lui faire faire deux fois la traversée du trou, et une seule fois son entour, c'est-à-dire sur le polygone fondamental, de se représenter ainsi, ces deux points ici  $x$ ,  $x'$  étant équivalents, nous avons alors quelque chose qui, sur le décalque, au niveau de l'Autre, se présente selon la formule suivante. [Page suivante, en haut.] Si vous voulez, disons que la réalisation de deux fois le tour qui correspond à la fonction de l'objet, et au transfert, sur le décalque sur l'autre tore, en deux fois, de la demande selon la formule d'équivalence qui est pour nous en cette occasion précieuse, c'est de symboliser ceci que, dans une certaine forme de structure subjective, la demande du sujet consiste dans l'objet de l'Autre, l'objet du sujet consiste dans la demande de l'Autre. Recoupement, alors la superposition des deux termes après la bascule n'est plus possible. Après la bascule à  $90^\circ$ , la coupure est celle-ci,

-330-



Leçon du 6 juin 1995

superpose pas à la forme précédente. Nous y avons reconnu une correspondance qui nous est d'ores et déjà familière, pour autant que ce que nous pouvons exprimer du rapport du névrosé à l'Autre en tant qu'il conditionne au dernier terme



### *L'identification*

sa structure, est précisément cette équivalence croisée de la demande du sujet à l'objet de l'Autre, de l'objet du sujet à la demande de l'Autre. On sent là dans une sorte d'impasse, ou tout au moins d'ambiguïté, la réalisation de l'identité des deux désirs. Ceci est évidemment aussi abrégé que possible comme formule, et bien sûr suppose déjà une familiarité acquise avec ces références, lesquelles supposent tout notre discours antérieur.

La question donc restant ouverte étant celle que nous allons aborder aujourd'hui d'une structure qui nous permette de formaliser d'une façon exemplaire, riche de ressources, de suggestions, qui nous donne un support de ce qui est ce vers quoi pointe notre recherche précisément, à savoir la fonction du fantasme; c'est à cette fin que peut nous servir la structure particulière dite du *cross cap* ou du *plan projectif*, pour autant que déjà aussi je vous en ai donné une suffisante indication pour que cet objet vous soit, sinon tout à fait familier, du moins que déjà vous ayez tenté d'approfondir ce qu'il représente comme propriétés exemplaires. je m'excuse donc d'entrer, à partir de maintenant, dans une explication qui, pour un instant, va rester très étroitement liée à cet objet d'une géométrie particulière dite topologique, géométrie non métrique mais topologique, dont déjà je vous ai fait remarquer, autant que j'ai pu au passage, quelle idée vous devez vous en faire, quitte à ce que, après vous être donné la peine de me suivre dans ce que je vais maintenant vous expliquer, vous en soyez ensuite récompensés par ce qu'il nous permettra de supporter comme formule concernant l'organisation subjective qui est celle qui nous intéresse, par ce qu'il nous permettra d'exemplifier comme étant la structure authentique du désir, en ce qu'on pourrait appeler sa fonction centrale organisante.

Bien sûr je ne suis pas sans réluctance au moment, une fois de plus, de vous entraîner sur des terrains qui peuvent n'être pas sans vous fatiguer. C'est pourquoi je me référerai un instant à deux termes qui se trouvent être proches dans mon expérience, et qui vont me donner l'occasion, d'abord, première référence, de vous annoncer la parution imminente de la traduction faite par quelqu'un d'éminent, qui nous fait aujourd'hui l'honneur de sa visite, à savoir M. de Waelhens. M. de Waelhens vient de faire la traduction, dont on ne saurait trop s'étonner qu'elle n'ait pas été réalisée plus tôt, de *L'Être et le temps*, *Sein und Zeit*, tout au moins d'amener jusqu'à son point d'achèvement la première partie du volume paru, dont vous savez qu'il n'est que la première partie d'un projet dont la seconde partie n'est jamais venue à jour. Donc, en cette première partie il y a deux sections et la première section est d'ores et déjà traduite par M. de

*Leçon du 6 juin 1995*

Waelhens qui m'a fait le grand honneur, la faveur de me la communiquer, ce qui m'a permis de prendre connaissance moi-même de cette partie, la moitié encore seulement, et je dois dire avec un infini plaisir, un plaisir qui va me permettre de m'en offrir un second, c'est de dire enfin, à cet endroit, ce que j'ai sur le cœur depuis longtemps et que je me suis toujours dispensé de professer en public, parce qu'à la vérité, vu la réputation de cet ouvrage dont je ne crois pas que beaucoup de personnes ici l'aient lu, cela aurait eu l'air d'une provocation. C'est ceci, c'est qu'il y a peu de textes plus clairs, enfin d'une clarté et d'une simplicité concrètes et enfin directes, je ne sais pas quelles sont les qualifications qu'il faut que j'invente pour ajouter une dimension supplémentaire à l'évidence, que les textes de Heidegger. Ce n'est pas parce que ce qu'en a fait monsieur Sartre est effectivement assez difficile à lire que cela retire rien au fait que ce texte là de Heidegger, je ne dis pas tous les autres, est un texte qui porte en lui cette sorte de surabondance de clarté qui le rend véritablement accessible, sans aucune difficulté, à toute intelligence non intoxiquée par un enseignement philosophique préalable. Je peux vous le dire maintenant, parce que vous aurez très bientôt l'occasion de vous apercevoir, grâce à la traduction de M. de Waelhens, vous verrez à quel point c'est ainsi. La deuxième remarque est celle-ci, que vous pourrez constater du même coup; des assertions se sont véhiculées dans des follicules bizarres, de la part d'une baveuse de profession, que mon enseignement est néoheideggerien. Ceci était dit dans une intention nocive. La personne probablement a mis néo en raison d'une certaine prudence, comme elle ne savait ni ce que voulait dire heideggerien, ni non plus ce que voulait dire mon enseignement, cela la mettait à l'abri d'un certain nombre de réfutations, que cet enseignement qui est le mien n'a véritablement rien ni de néo, ni d'heideggerien, malgré l'excessive révérence que j'ai pour l'enseignement d'Heidegger.

La troisième remarque est liée à une seconde référence, à savoir que quelque chose va paraître, vous allez être régalez, d'ici peu, qui est au moins aussi important, enfin, l'importance ne se mesure pas, dans des domaines différents, avec un centimètre, qui est très important aussi, disons, c'est le volume, qui n'est pas encore en librairie m'a-t-on dit, de Claude Lévi-Strauss qui s'appelle *La Pensée sauvage*. Il est paru, me dites-vous ? J'espère que vous avez déjà commencé à vous amuser!

Grâce aux soins que m'impose notre séminaire le ne suis pas avancé très loin, mais j'ai lu les pages inaugurales magistrales par où Claude Lévi-Strauss entre dans l'interprétation de ce qu'il appelle la pensée sauvage, qu'il faut entendre,

### *L'identification*

comme, je pense, son interview dans *le Figaro* vous l'a déjà appris, non pas comme la pensée des sauvages, mais comme, peut-on dire, l'état sauvage de la pensée, disons, la pensée en tant qu'elle fonctionne bien, efficacement, avec tous les caractères de la pensée, avant d'avoir pris la forme de la pensée scientifique, de la pensée scientifique moderne avec son statut. Et Claude Lévi-Strauss nous montre qu'il est tout à fait impossible de mettre là une coupure si radicale puisque la pensée qui n'a pas encore conquis son statut scientifique est tout à fait déjà appropriée à porter certains effets scientifiques. Telle est du moins sa visée apparente à son départ, et il prend singulièrement comme exemple, pour illustrer ce qu'il veut en dire, de la pensée sauvage quelque chose où sans doute entend-il rejoindre ce quelque chose de commun qu'il y aurait avec la pensée, disons telle que, il le souligne, telle qu'elle a porté des fruits fondamentaux à partir du moment lui-même qu'on ne peut pas qualifier d'absolument anhistorique puisqu'il le précise, la pensée à partir de l'ère néolithique qui donne, nous dit-il, encore tous ses fondements à notre assiette dans le monde. Pour l'illustrer, si je puis dire, encore fonctionnant à notre portée, il ne trouve rien d'autre et rien de mieux que de l'exemplifier sous une forme, sans doute non unique mais privilégiée par sa démonstration, sous la forme de ce qu'il appelle le bricolage. Ce passage a tout le brillant que nous lui connaissons, l'originalité propre à cette sorte d'abrupt, de nouveauté, de chose qui bascule et renverse les perspectives banalement reçues, et c'est un morceau qui assurément est fort suggestif. Mais il m'a paru justement particulièrement suggestif pour moi, après la relecture que je venais de faire, grâce à M. de Waelhens, des thèmes heideggeriens, précisément en tant qu'il prend comme exemple dans sa recherche du statut, si l'on peut dire, de la connaissance en tant qu'il peut s'établir dans une approche qui pour l'établir prétend cheminer à partir de l'interrogation concernant ce qu'il appelle *l'être là*, c'est-à-dire la forme la plus voilée à la fois et la plus immédiate d'un certain type d'étant, le fait d'être qui est celui particulier à l'être humain. On ne peut manquer d'être frappé, encore que probablement la remarque révolterait autant l'un et l'autre de ces auteurs, de la surprenante identité du terrain sur lequel l'un et l'autre s'avancent. je veux dire que ce que rencontre d'abord Heidegger dans cette recherche, c'est un certain rapport de *l'être-là* à un *étant* qui est défini comme *ustensile*, comme outil, comme ce quelque chose qu'on a sous la main, *Vorhanden*, pour employer le terme dont il se sert, comme *Zuhandenheit*, pour ce qui est à la main. Telle est la première forme de lien, non pas au monde, mais à *l'étant*, que Heidegger nous dessine. Et c'est seulement à partir de là, à savoir,

*Leçon du 6 juin 1995*

si l'on peut dire, dans les implications, la possibilité d'une pareille relation, qu'il va, dit-il, donner son statut propre à ce qui fait le premier grand pivot de son analyse, la fonction de l'être dans son rapport avec le temps, à savoir la *Weltlichkeit* que M. de Waelhens a traduit par la *mondanité*, à savoir la constitution du monde en quelque sorte préalable, préalable à ce niveau de l'être-là qui ne s'est pas détaché encore à l'intérieur de l'étant, ces sortes d'étants que nous pouvons considérer comme purement et simplement subsistants par eux-mêmes. Le monde est autre chose que l'ensemble, l'englobement de tous ces êtres qui existent, subsistent par eux-mêmes, auxquels nous avons affaire au niveau de cette conception du monde qui nous paraît si immédiatement naturelle, et pour cause, parce que c'est elle que nous appelons la nature. L'antériorité de la constitution de cette mondanité par rapport au moment où nous pouvons la considérer comme nature, tel est l'intervalle que préserve, par son analyse, Heidegger.

Ce rapport primitif d'ustensilité préfigurant l'*Umwelt*, antérieur encore à l'entourage qui ne se constitue, par rapport à lui, que secondairement, c'est là la démarche d'Heidegger et c'est exactement la même, - je ne crois pas là rien dire qui puisse être retenu comme une critique qui, certes, après tout ce que je connais de la pensée et des dires de Claude Lévi-Strauss, nous paraîtrait bien la démarche la plus opposée à la sienne, pour autant que ce qu'il donne comme statut à la recherche d'ethnographie ne se produirait que dans une position d'aversion par rapport à la recherche métaphysique, ou même ultra-métaphysique d'Heidegger, - pourtant, c'est bien la même que nous trouvons dans ce premier pas par lequel Claude Lévi-Strauss entend nous introduire à la pensée sauvage sous la forme de ce bricolage, qui n'est pas autre chose que la même analyse, simplement en des termes différents, un éclairage à peine modifié, une visée sans doute distincte de ce même rapport à l'ustensilité comme étant ce que l'un et l'autre considèrent comme antérieur, comme primordial par rapport à cette sorte d'accès structuré qui est le nôtre, par rapport au champ de l'investigation scientifique, en tant qu'il permet de le distinguer comme fondé sur une articulation de l'objectivité qui soit en quelque sorte autonome, indépendante de ce qui est à proprement parler notre existence, et que nous ne gardons plus avec lui que ce rapport dit sujet-objet qui est ce point où se résume à ce jour tout ce que nous pouvons articuler de l'épistémologie.

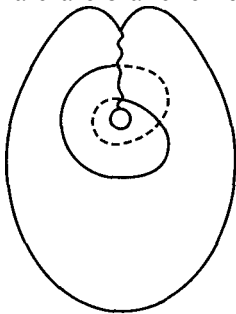
Eh bien disons, pour le fixer une fois, ce que notre entreprise ici en tant qu'elle est fondée sur l'expérience analytique, a de distinct par rapport autant à

### *L'identification*

l'une que l'autre de ces investigations dont je viens de vous montrer le caractère parallèle, c'est que nous aussi nous cherchons ici ce statut, si l'on peut dire, antérieur à l'accès classique du statut de l'objet, entièrement concentré dans l'opposition sujet-objet. Et nous le cherchons dans quoi ? Dans ce quelque chose qui, quel qu'en soit le caractère évident d'approche, d'attraction dans la pensée, autant celle d'Heidegger que celle de Claude Lévi-Strauss, en est pourtant bel et bien distinct, puisque ni l'un ni l'autre ne nomment comme tel cet objet comme objet du désir. Le statut primordial de l'objet, pour, disons en tout cas, une pensée analytique, ne peut être et ne saurait être autre chose que l'objet du désir. Toutes les confusions dont s'est embarrassée jusqu'ici la théorie analytique sont conséquences de ceci, d'une tentative, de plus d'une tentative, de tous les modèles possibles de tentatives pour réduire ce qui s'impose à nous, à savoir cette recherche du statut de l'objet du désir, pour le réduire à des références déjà connues dont la plus simple et la plus commune est celle du statut de l'objet de la science en tant qu'une épistémologie philosophante l'organise dans l'opposition dernière et radicale sujet-objet, en tant qu'une interprétation, plus ou moins infléchie par les nuances de la recherche phénoménologique, peut à la rigueur en parler comme de l'objet du désir. Ce statut de l'objet du désir comme tel reste toujours éludé dans toutes ses formes jusqu'ici articulées de la théorie analytique, et ce que nous cherchons ici est précisément à lui donner son statut propre. C'est dans cette ligne que se situe la visée que je poursuis devant vous pour l'instant.

Voici donc les figures où aujourd'hui je vais essayer de vous faire remarquer ce qui nous intéresse dans cette structure de surface dont les propriétés privilégiées sont faites pour nous retenir comme support structurant de ce rapport du sujet à l'objet du désir, en tant qu'il se situe comme supportant tout ce que nous

pouvons articuler, à quelque niveau que ce soit de l'expérience analytique, autrement dit comme cette structure que nous appelons le fantasme fondamental. Pour ceux qui n'étaient pas là au séminaire précédent, je rappelle cette forme, ici dessinée en blanc, c'est cela que nous appelons *cross-cap* ou, pour être plus précis, puisque, je vous l'ai dit, une certaine ambiguïté reste sur l'usage de ce terme *cross-cap*, le *plan projectif*. Comme son dessin ici à la craie blanche ne suffit pas, pour ceux qui ne l'ont pas encore appréhendé, à vous faire





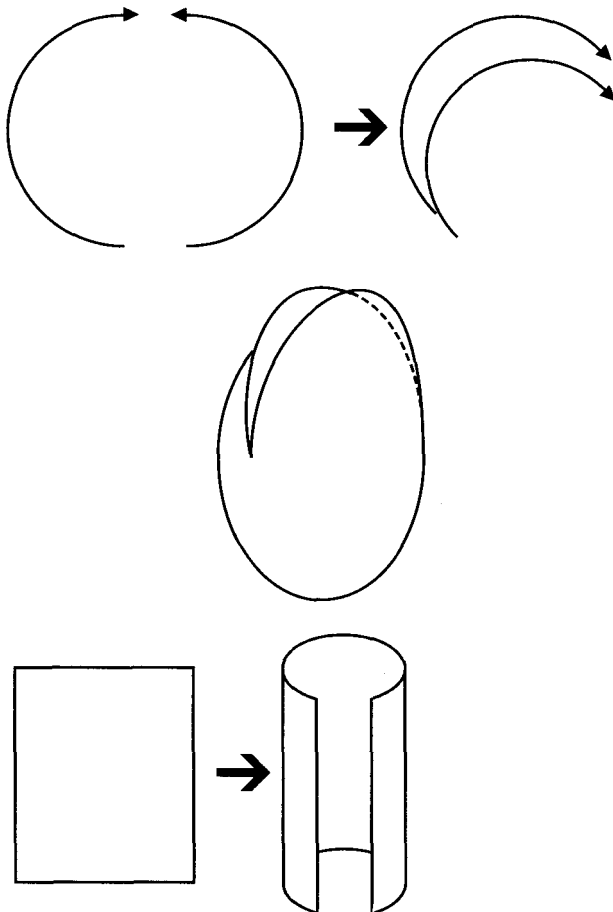
*Leçon du 6 juin 1995*

représenter ce que c'est, je vais essayer de vous le faire imaginer en vous le décrivant comme si cette surface était là constituée en baudruche. Pour être encore plus clair, je vais partir de la base. Supposez que vous avez deux arceaux comme ceux d'un piège à loups. C'est cela qui va nous servir à représenter la coupure. Si nous orientons les deux cercles du piège à loups dans le même sens, cela veut dire que nous allons simplement les refermer l'un sur l'autre. Si vous avez [une coupure qui est faite ainsi et que vous tendiez, de l'un à l'autre,] une baudruche, précisément si vous soufflez dedans et si vous refermez le piège à

loups, il est tout de même à la portée des imaginations les plus élémentaires de voir que vous allez faire une sphère. Si le souffle ne vous paraît pas suffisant, vous remplissez d'eau jusqu'à ce que vous obteniez cette forme-ci, vous refermez les deux demi-cercles du piège à loups, et vous avez une sphère à demi pleine, ou à demi-vide.

je vous ai déjà expliqué comment au lieu de cela on peut faire un tore. Un tore, c'est cela, vous mettez les deux coins de ce mouchoir rejoints en l'air, comme cela, et les deux autres par en-dessous comme ceci, et cela suffit à faire un tore. L'essentiel du tore est là puisque vous avez ici le trou central, et ici le vide circulaire autour duquel tourne le circuit de la demande. C'est cela que le polygone fondamental du tore vous a déjà illustré. Un tore, ce n'est pas du tout comme une sphère. Naturellement, un cross-cap, ce n'est pas du tout comme une sphère non plus.

-337-

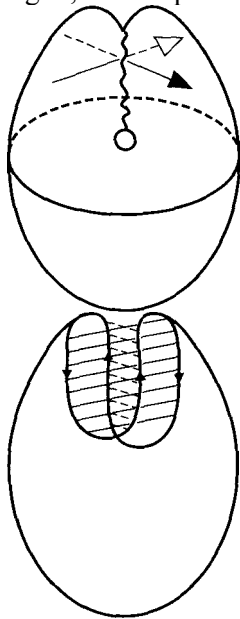


### *L'identification*

Le cross-cap, vous l'avez ici. Vous devez l'imaginer comme étant, pour cette moitié inférieure, réalisé comme la moitié de ce que vous avez fait tout à l'heure avec la baudruche, quand vous l'avez remplie d'eau ou de votre souffle. Dans la partie supérieure, ce qui est ici antérieur viendra traverser ce qui est continu, ce qui est ici postérieur. Les deux faces se croisent l'une l'autre, donnent l'apparence de se pénétrer, puisque les conventions

concernant les surfaces sont libres,

car n'oubliez pas que nous ne les considérons que comme surfaces, que nous pouvons dire que sans doute les propriétés de l'espace tel que nous l'imaginons nous forcent, dans la représentation, à les représenter comme se pénétrant, mais il suffit que nous ne tenions aucun compte de cette ligne d'intersection, dans aucun des moments de notre traitement de cette surface, pour que tout se passe comme si nous la tenions pour rien. Ce n'est pas une arête, ce n'est rien que quelque chose que nous sommes forcés de nous représenter, parce que nous voulons représenter ici cette surface, comme une ligne de pénétration. Mais cette ligne, si l'on peut dire, dans la constitution de la surface, n'a aucun privilège.



Vous me direz: Que signifie ce que vous êtes en train de dire ?...

- X, dans la salle: Est-ce que cela veut dire que vous admettez, avec l'esthétique transcendantale de Kant, la constitution fondamentale de l'espace en trois dimensions, puisque vous nous dites que, pour représenter ici les choses vous êtes forcé d'en passer par quelque chose qui dans la représentation est en quelque sorte gênant ? »

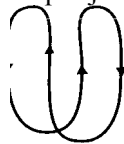
- Lacan: Bien sûr, d'une certaine façon, oui. Tous ceux qui articulent ce qui concerne la topologie des surfaces comme telles partent - c'est le b-a-ba de la question - de cette distinction de ce qu'on peut appeler les propriétés intrinsèques de la surface et les propriétés extrinsèques. Ils nous diront que tout ce qu'ils vont articuler, déterminer, concernant le fonctionnement des surfaces ainsi définies, est à distinguer de ce qui se passe, comme ils s'expriment littéralement, quand on plonge ladite surface dans l'espace, nommément, dans le cas présent, à trois dimensions. C'est cette distinction fondamentale qui est aussi

*Leçon du 6 juin 1995*

celle que je vous ai sans cesse rappelée pour vous dire que nous ne devons pas considérer l'anneau, le tore, comme un solide et que, quand je parle du vide qui est central, du pourtour de l'anneau, comme du trou qui lui est, si je puis dire, axial, ce sont des termes qu'il convient de prendre à l'intérieur de ceci, que nous n'avons pas à les faire fonctionner pour autant que nous visons purement et simplement la surface. Il n'en reste pas moins que c'est pour autant que, comme s'expriment les topologistes, nous la plongeons dans un espace que nous pouvons laisser à l'état d' $x$ , qu'en est-il du nombre de dimensions qui le structurent ? nous ne sommes point forcés d'en préjuger, que nous pouvons mettre en valeur telle ou telle des propriétés intrinsèques dont il s'agit dans une surface. Et la preuve est justement ceci, c'est que le tore, nous n'aurons aucune difficulté à le représenter dans l'espace à trois dimensions qui nous est intuitivement familier, alors que pour celle-ci nous aurons tout de même une certaine peine, puisqu'il nous faudra y ajouter la petite note de toutes sortes de réserves, concernant ce que nous avons à lire quand nous tentons de représenter dans cet espace cette surface. C'est ce qui nous permettra de poser justement la question de la structure d'un espace en tant qu'il admet ou qu'il n'admet pas nos surfaces telles que nous les avons préalablement constituées.

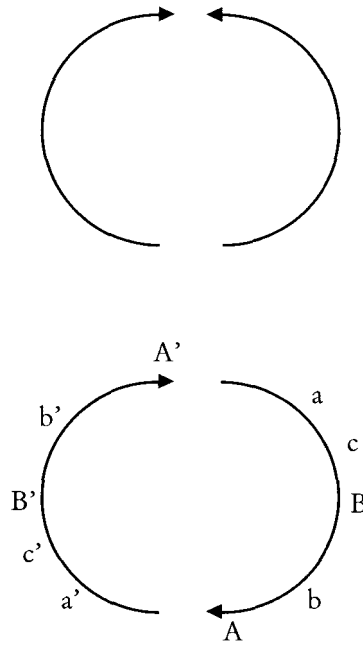
Ces réserves étant faites, je vous prie maintenant de poursuivre et de considérer ce que j'ai à vous enseigner sur cette surface, précisément en tant que c'est à propos de sa représentation dans l'espace que je vais essayer de vous mettre en valeur certains de ses caractères, qui n'en sont pas moins intrinsèques pour cela. Car si j'ai d'ores et déjà éliminé la valeur que nous pouvons donner à cette ligne, ligne de pénétration, dont vous voyez ici, le détail illustré, c'est ainsi que nous pouvons la représenter, vous voyez que rien que par la façon dont je l'ai, moi,

déjà dessinée au tableau, il y a ici quelque chose qui nous pose une question. La valeur de ce point qui est ici est-elle une valeur que nous pouvons en quelque sorte effacer, comme la valeur de cette ligne ? Est-ce que ce point est lui aussi quelque chose qui ne tient qu'à la nécessité de la représentation dans l'espace à trois dimensions ? je vous le dis tout de suite pour éclairer un peu à l'avance mon propos, ce point, quant à sa fonction, n'est pas éliminable, au moins à un certain niveau de la spéculation sur la surface, un niveau qui n'est pas seulement défini par l'existence de l'espace à trois dimensions. En effet, que signifie radicalement la construction de cette surface dite du cross-cap, en tant qu'elle s'organise à partir de la coupure que je vous ai



### *L'identification*

représentée tout à l'heure comme un piège à loups qui se referme ? Rien de plus simple que de voir qu'il faut que ce piège à loups soit bipartite [fig. 8], quand il s'agit de la sphère, puisqu'il faut bien qu'il se replie quelque part, que ses deux moitiés sont orientées dans le même sens. Le *terminus ad quo* se distinguera donc du *terminus ad quem* en tant qu'ils doivent se recouvrir de leur long. Nous pouvons dire qu'ici nous avons la façon dont fonctionnent l'une par rapport à l'autre les deux moitiés du bord qu'il s'agit de rejoindre pour constituer un plan projectif. Ici, ils sont orientés en sens contraire, ce qui veut dire qu'un point situé à cette place, point a par exemple, correspondra, sera identique, équivalent à un point situé à cette place en a', diamétralement opposé, qu'un autre point b situé ici par exemple se rapportera à un autre point b' situé diamétralement.

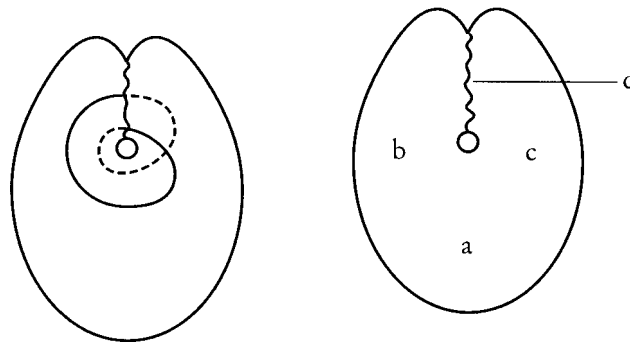


Ceci ne nous incite-t-il pas à penser qu'étant donné ce rapport antipodique des points, sur ce circuit orienté d'une façon continue toujours dans le même sens, aucun point n'aura de privilège et que, quelle que soit notre difficulté d'intuitionner ce dont il s'agit, il nous faut simplement penser ce rapport circulaire antipodique comme une sorte d'entrecroisement rayonné si l'on peut dire, concentrant l'échange d'un point au point opposé du bord unique de ce trou, et le concentrant, si l'on peut dire, autour d'un vaste entrecroisement central qui échappe à notre pensée et qui ne nous permet d'aucune façon donc d'en donner de représentation satisfaisante. Néanmoins, ce qui justifie que les choses soient ainsi représentées, c'est qu'il y a quelque chose qu'il convient de ne pas oublier, c'est qu'il ne s'agit pas de figures métriques, à savoir que ce n'est pas la distance de a à A, et de a' à A' qui règle la correspondance point par point qui nous permet de construire la surface en organisant de cette façon la coupure, mais c'est uniquement la position relative des points, autrement dit, dans un ensemble de trois points qui se situent sur la moitié - admettez l'usage du terme la moitié dont je me sers en cette occasion, qui est déjà représenté par la référence analogique que j'ai faite ici des deux moitiés du

Leçon du 6 juin 1995

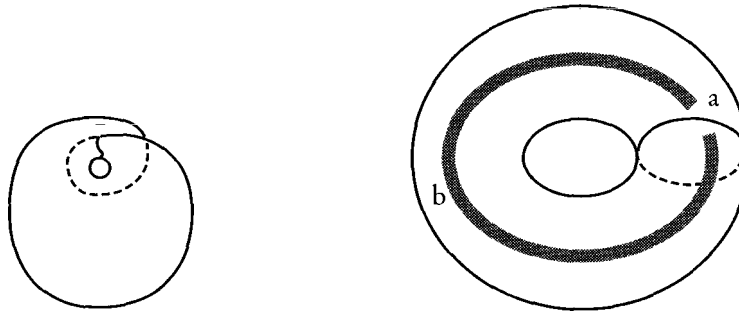
bord -, c'est en tant que sur ce bord, sur cette ligne, comme sur toute ligne, un point peut être défini comme étant entre deux autres, qu'un point *c*, par exemple, va pouvoir trouver son correspondant dans le point *c'* de l'autre côté.

Mais si nous n'avons pas de point d'origine, de point arken – *ten arken o ti xai lalo umin* [St Jean VIII - 25], comme on dit dans l'Évangile, ce qui a prêté à de telles difficultés de traduction qu'un penseur de Franche-Comté a cru devoir me dire: « C'est bien là qu'on vous reconnaît! Le seul passage de l'Évangile sur lequel personne ne peut s'accorder, c'est lui que vous avez pris en épigraphe pour une partie de votre rapport de Rome ». *arken*, donc, le commencement, s'il n'y a pas ces points de commencement quelque part, il est impossible de définir un point comme étant entre deux autres, car *c* et *c'* sont aussi bien entre ces deux autres, *a* et *B*, s'il n'y a pas de *AA'* pour repérer d'une façon univoque ce qui se passe dans chaque segment. C'est donc pour d'autres raisons que la possibilité de les représenter dans l'espace, qu'il faut que nous définissions un point d'origine à cet échange entrecroisé, qui constitue la surface du plan projectif, entre un bord qu'il faut bien, malgré qu'il tourne toujours dans le même sens, que nous le divisions en deux. Ceci peut vous paraître fort ennuyeux, mais vous allez voir que cela va prendre un intérêt de plus en plus grand. Je vous annonce tout de suite ce que j'entends dire, j'entends dire que ce point arken, origine, a une structure tout à fait privilégiée, que c'est lui, c'est sa présence qui assure à la boucle intérieure de notre signifiant polonais un statut qui lui est tout à fait spécial. En effet, pour ne pas vous faire attendre plus longtemps, j'applique ce signifiant, dit *huit intérieur*, sur la surface du cross-cap.



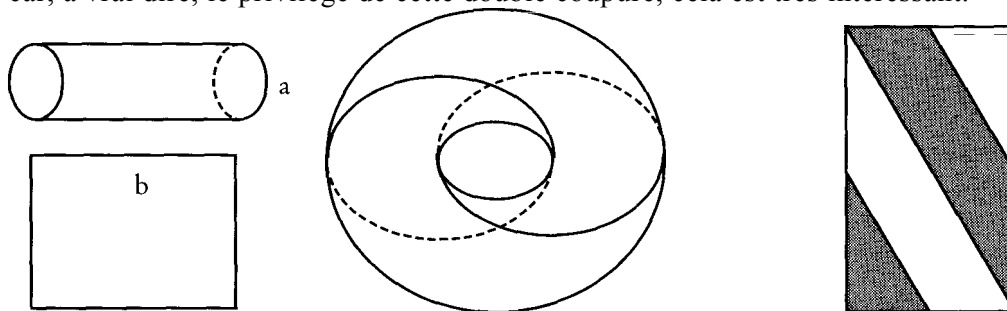
Nous verrons après ce que cela veut dire. Observez tout de même que, l'appliquer de cette façon, cela veut dire que cette ligne que dessine notre signifiant huit intérieur se trouve ici faire deux fois le tour de ce point privilégié. Là, faites un effort d'imagination. Je veux bien vous l'illustrer par quelque chose. Voyez ce que cela peut faire. Vous avez ici, si vous voulez, le renflement de la moitié inférieure (*a*), le renflement de la pince gauche de la patte de homard (*b*), le renflement de la pince droite (*c*). Ici, cela rentre dans l'autre, cela passe de l'autre côté (*d*). Qu'est-ce que

*L'identification*  
cela veut dire?



Cela veut dire que vous avez en somme un plan qui s'enroule comme cela sur lui, puis qui à un moment se traverse lui-même, de sorte que cela fait comme deux espèces de volets, ou d'ailes battantes ici superposées, qui se trouvent en somme, par la coupure, isolées du renflement inférieur, et au niveau supérieur ces deux ailes se croisent l'une l'autre. Ce n'est pas très inconcevable.

Si vous vous étiez intéressés aussi longtemps que moi à cet objet, évidemment cela vous paraîtrait peu surprenant car, à vrai dire, le privilège de cette double coupure, cela est très intéressant.

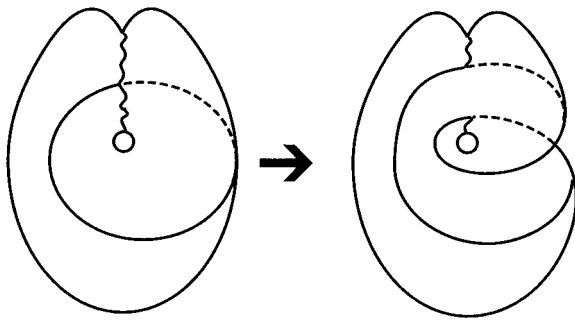


C'est très intéressant en ce sens que, concernant le tore, je vous l'ai déjà montré, si vous faites une coupure [a], cela le transforme en une bande. Si vous en faites une seconde [b], qui traverse la première, cela ne le fragmente pas pour autant. C'est cela qui vous permet de l'étaler comme un beau carré. Si vous faites deux coupures qui ne se recroisent pas, sur un tore, essayez d'imaginer cela, là vous le mettez forcément en deux morceaux.

*Ici [en haut de la page suivante],* sur le cross-cap, avec une coupure qui est une coupure simple comme celle qui peut se dessiner ainsi, vous ouvrez cette surface. Amusez-vous à en faire le dessin, ce sera un très bon exercice intellectuel de savoir ce qui se passe à ce moment-là. Vous ouvrez la surface, vous ne la coupez pas en deux, vous n'en faites pas deux morceaux. Si vous faites n'importe quelle autre coupure, qui se croise ou qui ne se croise pas, vous la divisez. Ce qui

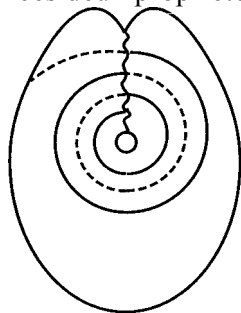
*Leçon du 6 juin 1995*

est paradoxal et intéressant, c'est qu'en somme il ne s'agit ici que d'une seule coupure toujours et que néanmoins, à simplement lui faire faire deux fois le tour du point privilégié, vous divisez la surface.



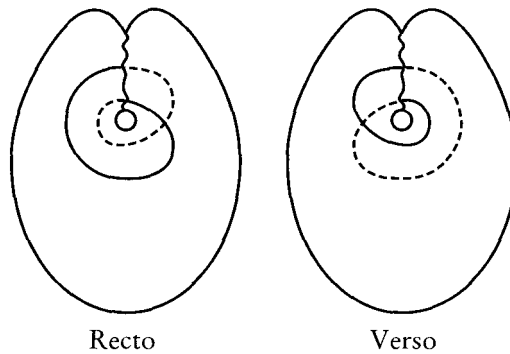
Ce n'est pas du tout pareil sur un tore. Sur un tore, si vous faites autant de fois que vous voudrez le tour du trou central, vous n'obtiendrez jamais qu'un allongement en quelque sorte de la bande, mais vous ne la diviserez pas pour autant. Ceci pour vous faire remarquer que nous touchons là, sans doute, quelque chose d'intéressant concernant la fonction de cette surface.

Il y a d'ailleurs quelque chose qui n'est pas moins intéressant, c'est que ce double tour, avec ce résultat, est quelque chose que vous ne pouvez pas répéter une seule fois de plus. Si vous faites un triple tour, vous serez amenés à dessiner sur la surface quelque chose qui se répétera indéfiniment, à la manière des boucles que vous opérez sur le tore quand vous vous livrez à l'opération de bobinage dont je vous ai parlé au départ, à ceci près qu'ici la ligne ne se rejoindra jamais, ne se mordra jamais la queue. La valeur privilégiée de ce double tour est donc suffisamment assurée par ces deux propriétés.

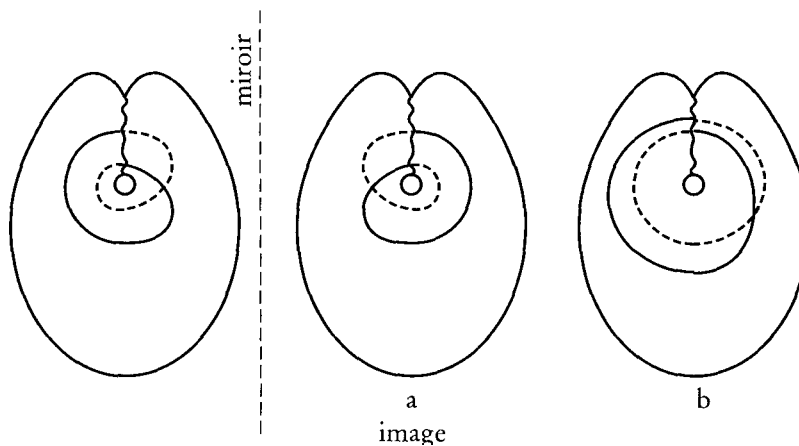


Considérons maintenant la surface qu'isole ce double tour sur le plan projectif. Je vais vous en faire remarquer certaines propriétés. D'abord c'est ce que nous pouvons appeler une surface - appelons-la comme cela, pour la rapidité, entre nous si l'on peut dire, puisque je vais vous rappeler ce que cela veut dire - c'est une surface gauche, comme un corps gauche, comme n'importe quoi que nous pouvons définir comme cela dans l'espace. Je ne l'emploie pas pour l'opposer à droite, je l'emploie pour définir ceci, que vous devez bien connaître, c'est que si vous voulez définir l'enroulement d'un escargot, qui comme vous le savez est privilégié, dextrogyre ou lévogyre peu importe, cela dépend comment vous définissez l'un ou l'autre, cet enroulement, vous le trouverez le même, que vous regardiez l'escargot du côté de sa pointe ou que vous le retourniez pour le

-343-



regarder du côté de l'endroit où il ébauche un creux. En d'autres termes, c'est qu'à retourner ici le cross-cap pour le voir de l'autre côté, si nous définissons ici la rotation de la gauche vers la droite en nous éloignant du point central, vous voyez qu'il tourne toujours dans le même sens de l'autre côté. Ceci est la propriété de tous les corps qui sont dissymétriques. C'est donc bien d'une dissymétrie qu'il s'agit, fondamentale à la forme de cette surface. À preuve, c'est que vous avez au-dessous quelque chose qui est l'image de cette surface ainsi définie sur notre double boucle, dans le miroir. La voici.



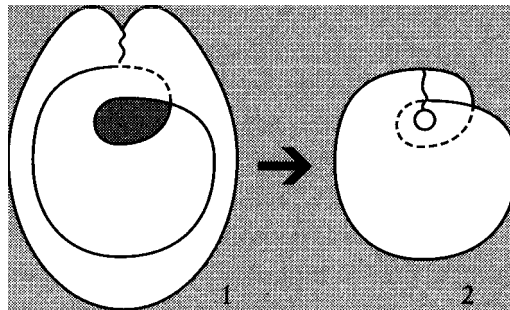
Nous devons nous attendre à ce que, comme dans tout corps dissymétrique, l'image dans le miroir ne lui soit pas superposable, de même que notre image dans le miroir, à nous qui ne sommes pas symétriques, malgré ce que nous en croyons, ne se superpose pas du tout à notre propre support. Si nous avons un grain de beauté sur la joue droite, ce grain de beauté sera sur la joue gauche de l'image dans le miroir. Néanmoins la propriété de cette surface est telle que, comme vous le voyez, il suffit de faire remonter un tout petit peu cette boucle là [a], et c'est légitime de la faire passer au-dessus de l'autre, puisque les deux plans ne se traversent pas réellement, pour que vous ayez une image absolument identique [b], et donc



*Leçon du 6 juin 1995*

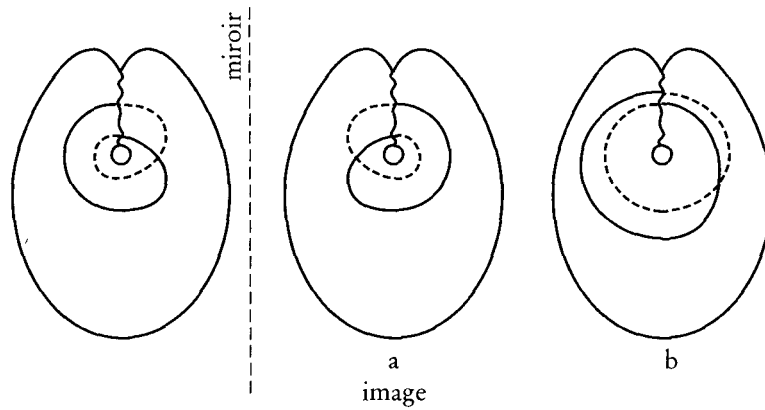
superposable à la première, à celle dont nous sommes partis. Vous voyez ce qui se passe; remontez cela tout doucement, progressivement jusqu'ici, et voyez ce qui va se passer, à savoir que l'occultation de cette petite partie en pointillés située ici est la réalisation identique de ce qui est dans l'image primitive. Ceci nous sert à illustrer cette propriété que je vous ai dit être celle de *a* en tant qu'objet du désir, d'être ce quelque chose qui est à la fois orientable, et assurément très orienté, mais qui n'est pas, si je puis m'exprimer ainsi, spécularisable. A ce niveau radical qui constitue le sujet dans sa dépendance par rapport à l'objet du désir, la fonction *i* (*a*), fonction spéculaire, perd sa prise, si l'on peut dire. Et tout ceci est commandé par quoi ? Par quelque chose qui est justement ce point [point central] en tant qu'il appartient à cette surface.

Pour éclairer tout de suite ce que je veux dire, je vous dirai que c'est en articulant la fonction de ce point que nous pourrions trouver toutes sortes de formules heureuses qui nous permettent de concevoir la fonction du phallus au centre de la constitution de l'objet du désir. C'est pour cela qu'il vaut la peine que nous continuions de nous intéresser à la structure de ce point. Ce point, en tant que c'est lui qui est la clef de la structure de cette surface ainsi définie, découpée par notre coupure dans le plan projectif, ce point, il faut que je m'arrête un instant à vous montrer quelle est sa véritable fonction. C'est ce qui vous demandera bien sûr encore un peu de patience.

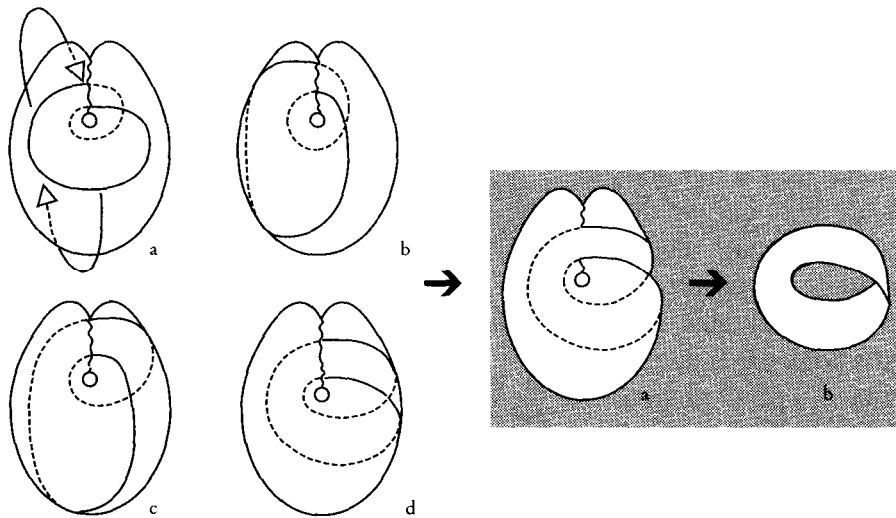


Quelle est la fonction de ce point? Ce qui là dans ce moment auquel nous nous arrêtons est manifeste, c'est qu'il est dans une des deux parts dont, par la double coupure, le plan projectif est divisé. Il appartient à cette partie, qui se détache, il n'appartient pas à la partie qui reste.

Puisqu'il semble que vous ayez été capables tout à l'heure - je dois tout au moins l'induire du fait qu'il ne s'est élevé aucun murmure de protestation - de concevoir comment cette figure peut passer à celle-ci par simple déplacement légitime du niveau de la coupure, vous allez, je pense, être aussi bien capables de faire l'effort mental de voir ce qui se passe si, d'une part nous faisons franchir l'horizon du cul de sac inférieur de la surface à cette coupure (*a*), en la faisant



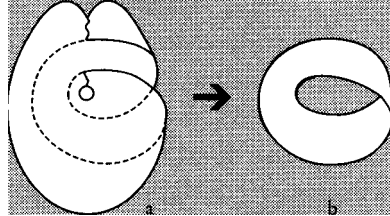
passer donc de l'autre côté comme l'indique ma flèche jaune, et si nous faisons franchir à la partie supérieure de la boucle également l'horizon de ce qui est en haut du cross-cap (b), ceci nous conduit sans difficulté à la figure suivante. Le passage à la dernière (c) est un petit peu plus difficile à concevoir, non pas pour la boucle inférieure comme vous le voyez, mais pour la boucle supérieure, pour autant que vous pouvez peut-être avoir un instant d'hésitation concernant ce qui se passe au moment du franchissement de ce qui ici se présente comme l'extrémité de la ligne de pénétration. Si vous y réfléchissez un petit peu, vous verrez que si c'est de l'autre côté que la coupure est amenée à franchir cette ligne



*Leçon du 6 juin 1995*

de pénétration, évidemment elle se présentera comme cela (c), c'est-à-dire comme elle est de l'autre côté, elle sera pointillée de ce côté-ci, et elle sera pleine, puisque d'après notre convention ce qui est pointillé est vu par transparence. Rien dans la structure de la surface ne nous permet de distinguer la valeur de ces coupures donc de celles auxquelles nous aboutissons ici, mais pour l'œil elles se présentent comme rentrant toutes deux du même côté de la ligne de pénétration. Est-ce que c'est très simple pour l'œil ? Sûrement pas. Car cette différence qu'il y a entre, pour la coupure, de rentrer de deux côtés différents ou rentrer par le même côté, c'est quelque chose qui doit tout de même se signaler dans le résultat, sur la figure. Et d'ailleurs, ceci est tout à fait sensible.

Si vous réfléchissez à ce que c'est, ce qui désormais est découpé sur cette surface, vous le reconnaîtrez facilement.



D'abord, c'est la même chose que notre signifiant. En plus, de la façon dont cela découpe une surface, cela découpe une surface dont vous sentez très bien, vous n'avez qu'à regarder la figure, que c'est une bande, une bande qui n'a qu'un bord. je vous ai déjà montré ce que c'est, c'est une surface de Moebius (a). Or, les propriétés d'une surface de Moebius sont des propriétés complètement différentes de celles de cette petite surface tournante (b) dont je vous ai montré tout à l'heure les propriétés en la retournant, en la mirant, en la transformant et en vous disant finalement que c'est celle-là qui nous intéresse.

Ce petit tour de passe-passe a évidemment une raison qui n'est pas difficile à chercher. Son intérêt est simplement de vous montrer que cette coupure divise la surface toujours en deux parts, dont l'une conserve le point dont il s'agit à son intérieur, et dont l'autre ne l'a plus. Cette autre partie, qui est tout aussi bien présente là que dans la figure terminale, c'est une surface de Moebius. La double coupure divise toujours la surface appelée cross-cap en deux, ce quelque chose auquel nous nous intéressons et dont je vais faire pour vous le support de l'explication du rapport de  $\$$  avec  $a$  dans le fantasme, et de l'autre côté, une surface de Moebius. Quelle est la première chose que je vous ai fait toucher du doigt quand je vous ai fait cadeau de cette petite cinq ou sixaine de surfaces de Moebius que j'ai lancées à travers l'assemblée ? C'est que la surface de Moebius, elle, au sens où je l'entendais tout à l'heure, est irréductiblement gauche. Quelque modification que vous lui fassiez subir, vous ne pourrez pas lui superposer son image dans le miroir.

### *L'identification*

Voilà donc la fonction de cette coupure et ce qu'elle montre d'exemplaire. Elle est telle que, divisant une certaine surface d'une façon privilégiée, surface dont la nature et la fonction nous sont complètement énigmatiques puisqu'à peine pouvons-nous la situer dans l'espace, elle fait apparaître des fonctions privilégiées d'un côté, qui sont celles que j'ai appelées tout à l'heure d'être spécularisables, c'est-à-dire de comporter son irréductibilité à l'image spéculaire, et de l'autre côté, une surface qui, quoi que présentant tous les privilèges d'une surface, elle, orientée, n'est pas spécularisée. Car remarquez bien que, cette surface, on ne peut pas dire, comme sur la surface de Moebius, qu'un être infiniment plat se promenant se retrouvera tout d'un coup sur cette surface à son propre envers. Chaque face est bel et bien séparée de l'autre dans celle-ci. Cette propriété, bien sûr, est quelque chose qui laisse ouverte une énigme, car ce n'est pas si simple. C'est d'autant moins simple que la surface totale, c'est bien évident, n'est reconstituable, et reconstituable immédiatement, qu'à partir de celles-ci. Il faut donc bien que les propriétés les plus fondamentales de la surface soient quelque part conservées, malgré son apparence plus rationnelle que celle de l'autre, dans cette surface. Il est tout à fait clair qu'elles sont conservées au niveau du point. Si le passage qui, dans la figure totale, rend toujours possible à un voyageur infiniment plat de se retrouver, par un chemin excessivement bref, en un point qui est son propre envers, je dis, sur la surface totale, si ce n'est plus possible au niveau de la surface centrale fragmentée, divisée par le signifiant de la double boucle, c'est que très précisément quelque chose de cela est conservé au niveau du point. A ceci près que justement, pour que ce point fonctionne comme ce point, il a ce privilège d'être, justement, infranchissable, sauf à faire s'évanouir, si l'on peut dire, toute la structure de la surface.

Vous le voyez, je n'ai même pas pu encore donner son plein développement à ce que je viens de dire de ce point. Si vous y réfléchissez, vous pourrez d'ici la prochaine fois le trouver vous-mêmes. L'heure est avancée et c'est bien là que je suis forcé de vous laisser. je m'excuse de l'aridité de ce que j'ai été amené aujourd'hui à produire devant vous, du fait de la complexité même, encore que ce soit d'une complexité extraordinairement punctiforme, c'est le cas de le dire. C'est là que je reprendrai la prochaine fois. je reviens donc sur ce que j'ai dit à l'entrée, le fait que je n'aie pu arriver que jusqu'à ce point de mon exposé fera que le séminaire de mercredi prochain - dites-le à ceux qui ont reçu la prochaine annonce - sera maintenu dans le dessein de ne pas laisser trop d'espace, trop d'intervalle entre ces deux séminaires, car cet espace pourrait être nuisible à la suite de notre explication.

Voici trois figures.

La figure 1 répond à la coupure simple, en tant que le plan projectif n'en saurait tolérer plus d'une sans être divisé. Celle-là ne divise pas, elle ouvre. Cette ouverture est intéressante à montrer sous cette forme parce qu'elle permet de visualiser pour nous, de matérialiser la fonction du point.

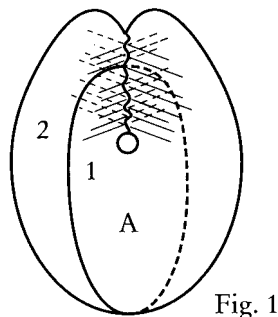


Fig. 1

La figure 2 nous aidera à comprendre l'autre. Il s'agit de savoir ce qui se passe quand la coupure ici désignée a ouvert la surface. Bien entendu, il s'agit là d'une description de la surface liée à ce qu'on appelle ses relations extrinsèques, à savoir la surface pour autant que nous essayons de l'insérer dans l'espace à trois dimensions. Mais je vous ai dit que cette distinction des propriétés intrinsèques de la surface et de ses propriétés extrinsèques n'était pas aussi radicale qu'on y insiste quelquefois dans un souci de formalisme, car c'est justement à propos de sa plongée dans l'espace comme on dit, que certaines des propriétés intrinsèques de la surface apparaissent dans toutes leurs conséquences. Je ne fais que vous signaler le problème. Tout ce que je vais vous dire en effet sur le plan projectif, la place privilégiée qu'y occupe le point, ce que nous appellerons *le point*, qui est ici figuré dans le cross-cap, ici (fig. 11), point terminal de la ligne de pseudo-pénétration de la surface sur elle-même, ce

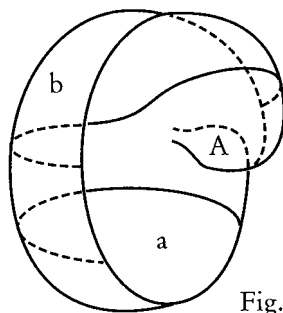


Fig. 2

### *L'identification*

point, vous voyez sa fonction dans cette forme ouverte (fig. 2) du même objet décrit à la figure 1. Si vous l'ouvrez selon la coupure, ce que vous allez voir apparaître c'est un fond (fig. 1 a) qui est en bas, celui de la demi-sphère. En haut, c'est le plan de cette paroi antérieure (fig. 1b) pour autant qu'elle se continue en paroi postérieure (fig. 1 c) après avoir pénétré le plan qui lui est, si l'on peut dire, symétrique dans la composition de cet objet. Pourquoi le voyez-vous ainsi dénudé jusqu'en haut ? Parce qu'une fois la coupure pratiquée, comme ces deux plans, qui se croisent comme ceci (fig. 1 hachures) au niveau de la ligne de pénétration, ne se croisent pas réellement; il ne s'agit pas d'une réelle pénétration mais d'une pénétration qui n'est nécessitée que par la projection dans l'espace de la surface dont il s'agit. Nous pouvons à notre gré remonter, une fois qu'une coupure a dissout la continuité de la surface, un de ces plans à travers l'autre puisque aussi bien, non seulement il n'est pas important de savoir à quel niveau ils se traversent, quels points correspondent dans la traversée, mais au contraire il convient expressément de ne pas tenir compte de cette coïncidence des niveaux des points en tant que la pénétration pourrait les rendre, à certains moments du raisonnement, superposables. Il convient au contraire de marquer qu'ils ne le sont pas. Le plan antérieur de la figure 1 (A), et qui passe de l'autre côté, s'est trouvé abaissé vers le point que nous appelons dès lors *le point* tout court, tandis qu'en haut nous voyons se produire ceci, une ligne qui va jusqu'en haut de l'objet et qui, derrière, passe de l'autre côté.

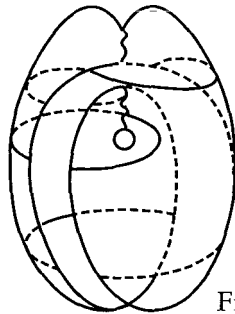


Fig. 3

Lorsque nous pratiquons, dans cette figure, une traversée, nous obtenons quelque chose qui se présente comme un creux ouvert vers l'avant. Le trait en pointillés va passer derrière cette sorte d'oreille et trouve une sortie de l'autre côté, à savoir la coupure entre ce bord-ci et ce qui, de l'autre côté, est symétrique de cette sorte de panier, mais en arrière. Il faut considérer que derrière il y a une sortie.

Voilà la figure 3 qui est une figure intermédiaire. Ici vous voyez encore l'entrecroisement à la partie supérieure du plan antérieur, qui devient postérieur pour revenir ensuite. Et vous pouvez relever cela indéfiniment, je vous l'ai fait remarquer. C'est bien ce qui s'est produit au niveau extrême. C'est la même chose que ce bord-là que vous trouvez décrit à la figure 1. Cette partie que je désigne à la figure 1, nous allons l'appeler A. C'est cela qui se maintient à cet endroit de la figure 2.

La continuité de ce bord (fig. 4) se fait avec ce qui, derrière la surface en quelque sorte oblique ainsi dégagée, se replie en arrière une fois que vous avez commencé à lâcher le tout, de sorte que si on les recollait, cela se rejoindrait comme à la figure 3.

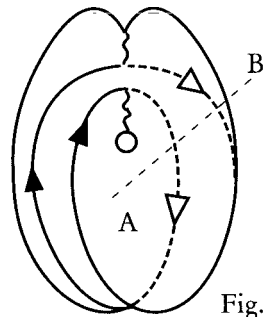


Fig. 4

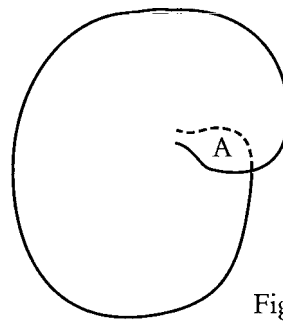


Fig. 5

C'est pourquoi je l'ai indiqué en bleu sur mon dessin [trait fléché]. Le bleu est, en somme, tout ce qui perpétue la coupure elle-même. Qu'en résulte-t-il ? C'est que vous avez un creux, une poche dans laquelle vous pouvez introduire quelque chose. Si vous passez la main, celle-ci passe derrière cette oreille qui est en continuité par l'avant avec la surface. Ce que vous rencontrez derrière, c'est une surface qui correspond au fond du panier, mais séparée de ce qui reste sur la droite, à savoir cette surface qui vient en avant, là, et qui se replie en

arrière à la figure 2. En suivant un chemin comme celui-là, vous avez une flèche pleine, puis en pointillés parce qu'elle passe derrière l'oreille qui correspond à A. Elle sort ici parce que c'est la partie de la coupure qui est derrière. C'est la partie que je peux désigner par B.

L'oreille qui est dessinée ici par les limites de ce pointillé à la figure 2 pourrait se trouver de

l'autre côté. Cette possibilité de deux oreilles, c'est ce que vous trouverez lorsque, quand vous avez réalisé la double coupure et que vous isolez dans le cross-cap quelque chose qui se fabrique ici. Ce que vous voyez dans cette pièce centrale ainsi isolée de la figure 5, c'est en somme un plan tel que vous effacez maintenant le reste de l'objet, de sorte que vous n'aurez plus à mettre de pointillés ici, ni même de traversée. Il ne reste que la pièce centrale.

Qu'avez-vous alors ? Vous pouvez l'imaginer aisément. Vous avez une sorte de plan qui, en gauchissant, vient, à un moment, à se recouper lui-même selon une ligne qui passe alors derrière. Vous avez donc ici aussi deux oreilles, une lamelle en avant, une lamelle en arrière. Et le plan se traverse lui-même selon une ligne strictement limitée à un point. Il se pourrait que ce point fût placé à l'extrémité de l'oreille postérieure; ce serait, pour le plan, une manière de se recouper lui-même qui serait tout aussi intéressante par certains côtés, puisque c'est ce que j'ai réalisé à la figure 6 pour vous montrer tout à l'heure la façon dont il

convient de considérer la structure de ce point.

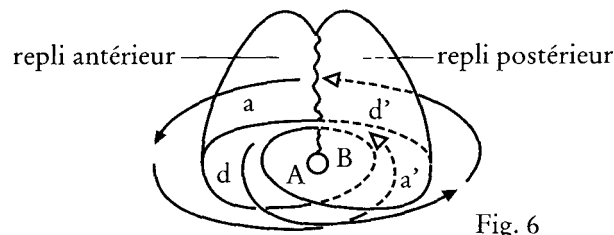


Fig. 6

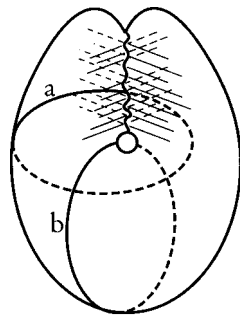
Je sais personnellement que vous vous êtes inquiétés déjà de la fonction de ce point, puisque vous m'avez un jour posé en privé la question de savoir pourquoi toujours, moi-même et les auteurs, nous le représentons sous cette forme, indiquant au centre une sorte de petit trou. Il est bien certain que ce petit trou donne à réfléchir. Et c'est justement sur lui que nous allons insister, car il livre la structure tout à fait particulière de ce point qui n'est pas un point comme les autres. C'est ce sur quoi, maintenant, je vais être amené à m'expliquer.

Sa forme un peu oblique, tordue, est amusante, car l'analogie est frappante avec l'hélice, l'anthélix, et même le lobule de la forme de ce plan projectif coupé, si l'on considère qu'on peut retrouver cette forme, qui foncièrement est attirée par la forme de la bande de Moebius, on la retrouve beaucoup plus simplifiée dans ce que j'ai appelé un jour l'arum ou encore l'oreille d'âne. Ceci n'est fait que pour attirer votre attention sur ce fait évident que la nature semble en quelque sorte aspirée par ces structures, et dans des organes particulièrement significatifs, ceux de ces orifices du corps qui sont en quelque sorte laissés à part, distincts de la dialectique analytique. À ces orifices du corps, quand ils montrent cette sorte de ressemblance, pourrait se raccrocher une sorte de considération, de rattachement à la *Naturwissenschaft* de ce point, lequel doit bien y atténir, s'y refléter, s'il a effectivement quelque valeur. L'analogie frappante de plusieurs de ces dessins que j'ai faits avec les figures que vous trouvez à chaque page des livres d'embryologie mérite aussi de retenir l'attention. Lorsque vous considérez ce qui se passe, à peine franchi le stade de la plaque germinative, dans l'œuf des serpents ou des poissons, pour autant que c'est ce qui se rapproche le plus, à un examen qui n'est pas absolument complet dans l'état actuel de la science, du développement de l'œuf humain, vous trouvez quelque chose de frappant, c'est l'apparition sur cette plaque germinative, à un moment donné, de ce qu'on appelle la ligne primitive, qui est également terminée par un point, le nœud de Hensen, qui est un point tout à fait significatif et vraiment problématique dans sa formation, pour autant qu'il est lié par une sorte de corrélation avec la formation du tube neural; il vient en quelque sorte à sa



*Leçon du 13 juin 1962*

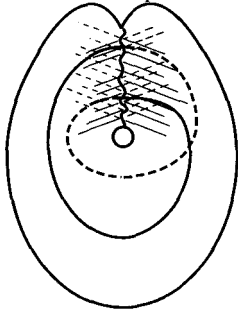
de repli de l'ectoderme. C'est, comme vous ne l'ignorez pas, quelque chose qui donne l'idée de la formation d'un tore, puisqu'à un certain stade ce tube neural reste ouvert comme une trompette des deux côtés. Par contre, la formation du canal chordal qui se produit au niveau de ce nœud de Hensen, avec une façon de se propager latéralement, donne l'idée qu'il se produit là un processus d'entrecroisement, dont l'aspect morphologique ne peut pas manquer de rappeler la structure du plan projectif, surtout si l'on songe que le processus qui se réalise, de ce point appelé nœud de Hensen, est en quelque sorte un processus régressif. À mesure que le développement s'avance, c'est dans une ligne, dans un recul postérieur du nœud de Hensen que se complète cette fonction de la ligne primitive, et qu'ici se produit cette ouverture vers l'avant, vers l'entoblaste, de ce canal qui, chez les sauropsidés, se présente comme l'homologue, sans être du tout identifiable au canal neuro-entérique qu'on trouve chez les batraciens, à savoir ce qui met en communication la partie terminale du tube digestif et la partie terminale du tube neural. Bref, ce point si hautement significatif pour conjoindre l'orifice cloacal, cet orifice si important dans la théorie analytique, avec quelque chose qui se trouve, devant la partie la plus inférieure de la formation caudale, être ce qui spécifie le vertébré et le prévertébré plus fortement que n'importe quel autre caractère, à savoir l'existence de la chorde dont cette ligne primitive et le nœud de Hensen sont le point de départ. Il y a certainement toute une série de directions de recherches qui, je crois, mériteraient de retenir l'attention. En tout cas, si je n'y ai point insisté, c'est qu'assurément ce n'est pas dans ce sens que je désire m'engager. Si j'en parle à l'instant, c'est à la fois pour réveiller chez vous un peu plus d'intérêt pour ces structures si captivantes en elles-mêmes, et aussi bien authentifier une remarque qui m'a été faite sur ce que l'embryologie aurait ici à dire son mot, au moins à titre illustratif.



Cela va nous permettre d'aller plus loin, et tout de suite, sur la fonction de ce point. Une discussion très serrée sur le plan du formalisme de ces constructions topologiques ne ferait que s'éterniser et peut-être pourrait vous lasser. Si la ligne que je trace ici sous la forme d'une sorte d'entrecroisement de fibres est quelque chose dont vous connaissez déjà la fonction dans ce cross-cap, ce que j'entends vous signaler c'est que le point qui le termine, bien sûr, est un point mathématique, un point abstrait. Nous ne pouvons donc lui donner aucune

### *L'identification*

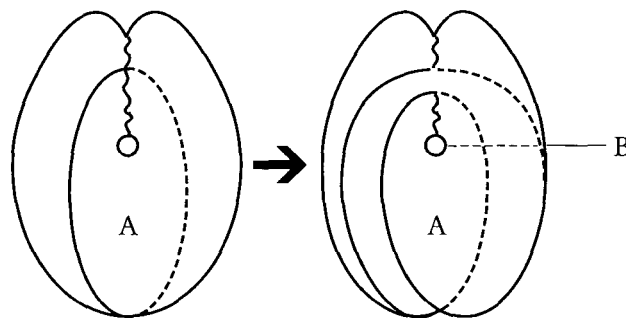
dimension. Néanmoins nous ne pouvons le penser que comme une coupure à laquelle il faut que nous donnions des propriétés paradoxales, d'abord du fait que nous ne pouvons la concevoir que comme punctiforme.



D'autre part elle est irréductible. En d'autres termes, pour la conception même de la surface nous ne pouvons la considérer comme comblée. C'est un point-trou, si l'on peut dire. De plus, si nous la considérons comme un point trou, c'est-à-dire faite de l'accolement de deux bords, elle

serait en quelque sorte insécable dans le sens qui la traverse, et on peut en effet l'illustrer de ce type de coupure unique (a) qu'on peut faire dans le cross-cap. Il y en a qui sont faites normalement pour expliquer le fonctionnement de la surface, dans les livres techniques qui s'y consacrent. S'il y a une coupure (b) qui passe par ce point, comment devons-nous la concevoir ? Est-ce qu'elle est en quelque sorte l'homologue, et uniquement l'homologue, de ce qui se passe quand vous faites passer une de ces lignes plus haut, traversant la ligne structurale de fausse pénétration ? C'est-à-dire en quelque sorte, si quelque chose existe que nous pouvons appeler point-trou, de telle sorte que la coupure, même lorsqu'elle s'en rapproche jusqu'à se confondre avec ce point, fasse le tour de ce trou ?

C'est en effet ce qu'il faut bien concevoir, car lorsque nous traçons une telle coupure, voici à quoi nous aboutissons. Prenez, si vous voulez, la fig. 1, transformez-la en figure 3, et considérez ce dont il s'agit entre les deux oreilles qui restent là, au niveau de A, et de B qui serait derrière;

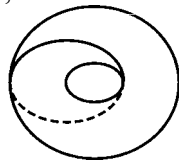


c'est quelque chose qui peut encore s'écarter indéfiniment, au point que l'ensemble prenne cet aspect, figure 6. Ces deux parties de la figure représentent les replis antérieur et postérieur que j'ai dessinés en figure 5. Ici, au centre, cette surface que j'ai dessinée en figure 5 apparaît ici aussi en figure 6. Elle est là en effet, derrière. Il reste qu'en ce point quelque chose doit être maintenu qui est en quelque sorte l'amorce de la fabrication mentale de la surface, à savoir par rapport à cette

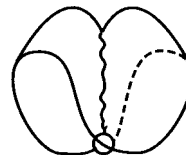
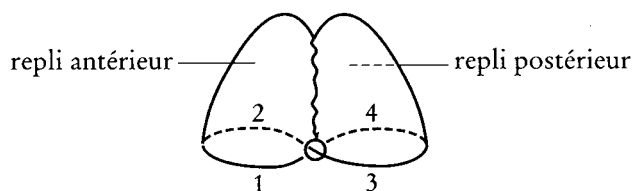
*Leçon du 13 juin 1962*

coupure qui est celle autour de laquelle elle se construit réellement. Car cette surface que vous voulez montrer, il convient de la concevoir comme une certaine façon d'organiser un trou. Ce trou, dont les bords sont ici figure, est l'amorce et le point d'où il convient de partir pour que puisse se faire, d'une façon qui construise effectivement la surface dont il s'agit, les jointements bord à bord qui sont ici dessinés, à savoir que ce bord-là, après bien sûr toutes les modifications nécessaires à sa descente à travers l'autre surface, et ce bord-là viennent se joindre avec celui que nous avons amené dans cette partie de la figure 6, a avec a'. L'autre bord, au contraire, doit venir se conjoindre, selon le sens général de la flèche verte, avec ce bord-là, d avec d'. C'est un conjointement qui n'est concevable qu'à partir d'une amorce de quelque chose qui se signifie comme le recouvrement, aussi ponctuel que vous le voudrez, de cette surface par elle-même en un point, c'est-à-dire de quelque chose qui est ici, en un petit point où elle est fendue et où elle vient se recouvrir elle-même. C'est autour de cela que le processus de construction s'opère.

Si vous n'avez pas cela, si vous considérez que la coupure b que vous faites ici traverse le point-trou, non pas en le contournant comme les autres coupures à un tour, mais au contraire en venant le couper ici, à la manière dont dans un tore nous pouvons considérer



qu'une coupure se produise ainsi, que devient cette figure ? Elle prend un autre et tout différent aspect. Voici ce qu'elle devient. Elle devient purement et simplement la forme la plus simplifiée du repliement en avant et en arrière de la surface de la figure 6, c'est-à-dire que ce que vous avez vu, figure 6, s'organiser selon une forme qui vient s'entrecroiser bord à bord selon quatre segments, le segment a venant sur le segment a', c'est un segment qui porterait le n°1 par rapport à un autre qui porterait



le n°3 par rapport à la continuité de la coupure ainsi dessinée, puis un segment n°2 avec le segment n°4. Ici, dernière figure, vous n'avez que deux segments. Il nous faut les concevoir comme s'accolant l'un à l'autre par une complète inversion de l'un par rapport à l'autre.

### *L'identification*

C'est fort difficilement visualisable, mais le fait que ce qui est d'un côté dans un sens doive se rejoindre à ce qui, de l'autre côté, est dans le sens opposé, nous montre ici la structure pure, encore que non visualisable, de la bande de Moebius. La différence de ce qui se produit quand vous pratiquez cette coupure simple sur le plan projectif avec le plan projectif lui-même, c'est que vous perdez un des éléments de sa structure, vous n'en faites qu'une pure et simple bande de Moebius, à ceci près que vous ne voyez nulle part apparaître ce qui est essentiel dans la structure de la bande de Moebius, un bord. Or ce bord est tout à fait essentiel dans la bande de Moebius. En effet, dans la théorie des surfaces - je ne peux pas m'y étendre de façon entièrement satisfaisante -, pour déterminer des propriétés telles que le genre, le nombre de connexions, la caractéristique, tout ce qui fait l'intérêt de cette topologie, vous devez faire entrer en ligne de compte que la bande de Moebius a un bord et n'en a qu'un, qu'elle est construite sur un trou. Ce n'est pas pour le plaisir du paradoxe que je dis que les surfaces sont des organisations du trou. Ici donc, s'il s'agit d'une bande de Moebius, cela signifie que, quoique nulle part il n'y ait lieu de le représenter, il faut bien que le trou demeure. Pour que ce soit une bande de Moebius vous mettrez donc là un trou. Si petit soit-il, si punctiforme qu'il soit, il remplira topologiquement exactement les mêmes fonctions

que celles du bord complet dans ce quelque chose que vous pouvez dessiner quand vous dessinez une bande de Moebius, c'est-à-dire à peu près quelque chose comme ceci.

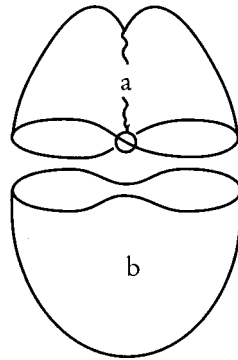


Comme je vous l'ai fait remarquer, une bande de Moebius est aussi simple que cela. Une bande de Moebius n'a qu'un bord. Si vous suivez son bord, vous avez fait le tour de tout ce qui est bord sur cette bande, et en fait ce n'est qu'un trou, une chose qui peut apparaître comme purement circulaire. En soulignant les deux côtés, en inversant, l'un par rapport à l'autre s'accolant, il resterait qu'il serait nécessaire, pour qu'il s'agisse bien d'une bande de Moebius, que nous conservions sous une forme aussi réduite que possible l'existence d'un trou. C'est bien effectivement ce qui nous indique le caractère irréductible de la fonction de ce point. Et si nous essayons de l'articuler, de montrer sa fonction, nous sommes amenés, en le désignant comme point-origine de l'organisation de la surface sur le plan projectif, à y retrouver des propriétés qui ne sont pas complètement celles du bord de la surface de Moebius, mais qui sont tout de même quelque chose qui est tellement un trou que si on entend le supprimer par cette opération de section par la coupure passant par ce point, c'est en tout cas un trou qu'on fait apparaître de la façon la plus incontestable.

Leçon du 13 juin 1962

Qu'est-ce que cela veut dire encore ? Pour que cette surface fonctionne avec ses propriétés complètes, et particulièrement celle d'être unilatère comme la bande de Moebius - à savoir qu'un sujet infiniment plat s'y promenant peut, partant d'un point quelconque extérieur de sa surface, revenir par un chemin

extrêmement court, et sans avoir à passer par aucun bord, au point envers de la surface dont il est parti - pour que cela puisse se produire, il faut que dans la construction de l'appareil que nous appelons *plan projectif* il y ait quelque part, si réduit que vous le supposiez, cette sorte de fond qui est représenté ici, ce cul de l'appareil (b) la partie qui n'est pas structurée par l'entrecroisement. Il doit en rester un petit morceau, si petit soit-il, sans quoi la surface devient autre chose, et nommément ne représente plus cette propriété de fonctionner comme unilatère.

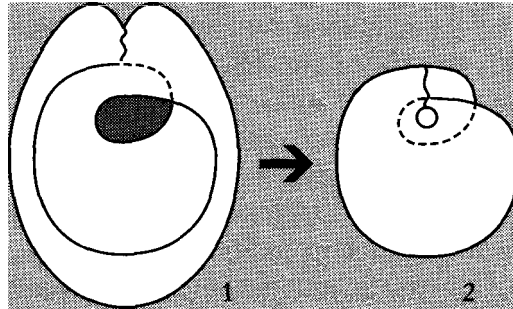


Une autre façon de mettre en valeur la fonction de ce point: le cross-cap ne peut pas se dessiner purement et simplement comme quelque chose qui serait divisé en deux par une ligne où s'entrecroiseraient les deux surfaces (a). Il faut qu'il reste ici (b) quelque chose qui, au-delà du point, l'entoure; quelque chose comme une circonférence, si réduite soit-elle, une surface qui permette de faire communiquer les deux lobes supérieurs si l'on peut dire, de la surface ainsi structurée. C'est cela qui nous montre la fonction paradoxale et organisatrice du point. Mais ce que ceci nous permet d'articuler maintenant, c'est que ce point est fait de l'accolement de deux bords d'une coupure, coupure qui ne saurait elle-même d'aucune façon être retraversée, être sécable, coupure que vous voyez ici, à la façon dont je l'ai pour vous imagée, comme déduite de la structure de la surface, et qui est telle qu'on peut dire que si nous définissons arbitrairement quelque chose comme intérieur et comme extérieur, en mettant par exemple en bleu sur le dessin ce qui est intérieur et en rouge ce qui est extérieur, à l'un des bords de ce point l'autre se présenterait ainsi, puisqu'il est fait d'une coupure, si minimale que vous puissiez la supposer, de la surface qui vient se superposer à l'autre. Dans cette coupure privilégiée, ce qui s'affrontera sans se rejoindre ce sera un extérieur avec un intérieur, un intérieur avec un extérieur. Telles sont les propriétés que je vous présente; on pourrait exprimer cela sous une forme savante, plus formaliste, plus dialectique... sous une forme qui me paraît non seulement suffisante, mais nécessaire pour pouvoir ensuite imaginer la fonction que j'entends lui donner pour notre usage.

### *L'identification*

je vous ai fait remarquer que la double coupure est la première forme de coupure qui introduise, dans la surface définie comme cross-cap du plan projectif, la première coupure, la coupure minimale qui obtienne la division de cette surface. Je vous ai déjà indiqué la dernière fois ce à quoi aboutissait cette division et ce qu'elle signifiait. Je vous l'ai montré dans des figures très précises que vous avez, je l'espère, toutes prises en notes, et qui consistaient à vous prouver que cette division a justement pour résultat de diviser la surface en:

1°. une surface de Moebius, c'est-à-dire une surface unilatère du type de la figure que voici (1).



Celle-ci conserve, si l'on peut dire, en elle une partie seulement des propriétés de la surface appelée cross-cap, et justement cette partie particulièrement intéressante et expressive qui consiste dans la propriété unilatère, et dans celle que j'ai depuis toujours mise en valeur lorsque j'ai fait circuler parmi vous de petits rubans de Möbius de ma fabrication, à savoir qu'il s'agit d'une surface gauche, qu'elle est, dirons-nous dans notre langage, spécularisable, que son image dans le miroir ne saurait lui être superposée, qu'elle est structurée par une dissymétrie foncière. Et c'est tout l'intérêt de cette structure que je vous démontre, c'est que

2°. la partie centrale au contraire (2), ce que nous appelons la pièce centrale, isolée par la double coupure, tout en étant manifestement celle qui emporte avec elle la véritable structure de tout l'appareil appelé cross-cap, il suffit de la regarder, dirai-je, pour le voir, il suffit d'imaginer que, d'une façon quelconque, se rejoignent ici les bords dans les points de correspondance qu'ils présentent visuellement, pour que soit aussitôt reconstituée la forme générale de ce plan projectif ou cross-cap. Mais avec cette coupure, ce qui apparaît, c'est une surface qui a cet aspect que vous pouvez, je pense, maintenant considérer comme quelque chose qui, pour vous, arrive à une suffisante familiarité pour que vous la projetiez dans l'espace cette surface qui se traverse elle-même selon une certaine ligne qui s'arrête en un point.

C'est cette ligne, et c'est surtout ce point, qui donnent à la forme à double tour de cette coupure sa signification privilégiée du point de vue schématique,

*Leçon du 13 juin 1962*

parce que c'est à celle-là que nous allons nous fier pour nous donner un schéma de représentation schématique de ce qu'est la relation \$ *coupure de a*, ce que nous n'arrivons pas à saisir au niveau de la structure du tore, à savoir de quelque chose qui nous permet d'articuler schématiquement la structure du désir, la structure du désir en tant que formellement nous l'avons déjà inscrite dans ce quelque chose dont nous disons qu'il nous permet de concevoir la structure du fantasme, \$  $\diamond$  *a*.

Nous n'épuiserons pas aujourd'hui le sujet, mais nous essaierons d'introduire aujourd'hui pour vous que cette figure, dans sa fonction schématique, est assez exemplaire pour nous permettre de trouver la relation de \$ *coupure de a*, la formalisation du fantasme dans son rapport avec quelque chose qui s'inscrit dans ce qui est le reste de la surface dite du *plan projectif*, ou *cross-cap*, quand la pièce centrale en est en quelque sorte énucléée. Il s'agit d'une structure spécularisable, foncièrement dissymétrique, qui va nous permettre de localiser le champ de cette dissymétrie du sujet par rapport à l'Autre, spécialement concernant la fonction essentielle qu'y joue l'image spéculaire. Voici en effet ce dont il s'agit; la vraie fonction imaginaire, si l'on peut dire, en tant qu'elle intervient au niveau du désir, est une relation privilégiée avec *a*, objet du désir, termes du fantasme. Je dis termes puisqu'il y en a deux, \$ et *a*, liés par la fonction de la coupure. La fonction de l'objet du fantasme, en tant qu'il est terme de la fonction du désir, cette fonction est cachée. Ce qu'il y a de plus efficient, de plus efficace dans la relation à l'objet telle que nous l'entendons dans le vocabulaire actuellement reçu de la psychanalyse, est marqué d'un voilement maximum. On peut dire que la structure libidinale, en tant qu'elle est marquée de la fonction narcissique, est ce qui pour nous recouvre et masque la relation à l'objet. C'est en tant que la relation narcissique, narcissique secondaire, la relation à l'image du corps comme telle, est liée par quelque chose de structural à cette relation à l'objet qui est celle du fantasme fondamental, qu'elle prend tout son poids. Mais ce quelque chose de structural dont le parle est une relation de complémentaire; c'est en tant que la relation du sujet marqué du trait unaire trouve un certain appui qui est de leurre, qui est d'erreur, dans l'image du corps comme constitutive de l'identification spéculaire, qu'elle a sa relation indirecte avec ce qui se cache derrière elle, à savoir la relation à l'objet, la relation au fantasme fondamental. Il y a donc deux imaginaires, le vrai et le faux, et le faux ne se soutient que dans cette sorte de subsistance à laquelle restent attachés tous les mirages du *méconnaître*. J'ai déjà introduit ce jeu de mots *mé-connaissance*; le sujet se mé-connaît dans

-359-

### *L'identification*

la relation du miroir. Cette relation du miroir, pour être comprise comme telle, doit être située sur la base de cette relation à l'Autre qui est fondement du sujet, en tant que notre sujet est le sujet du discours, le sujet du langage. C'est en situant ce qu'est \$ *coupure de a* par rapport à la déficience fondamentale de l'Autre comme lieu de la parole, par rapport à ce qui est la seule réponse définitive au niveau de l'énonciation, le signifiant de A, du témoin universel en tant qu'il fait défaut et qu'à un moment donné il n'a plus qu'une fonction de faux témoin, c'est en situant la fonction de *a* en ce point de défaillance, en montrant le support que trouve le sujet dans ce *a* qui est ce que nous visons dans l'analyse comme objet qui n'a rien de commun avec l'objet de l'idéalisme classique, qui n'a rien de commun avec l'objet du sujet hégélien, c'est en articulant de la façon la plus précise ce *a* au point de carence de l'Autre, qui est aussi le point où le sujet reçoit de cet Autre, comme lieu de la parole, sa marque majeure, celle du trait unaire, celle qui distingue notre sujet de la transparence connaissante de la pensée classique, comme un sujet entièrement attaché au signifiant en tant que ce signifiant est le point tournant de son rejet, à lui le sujet, hors de toute la réalisation signifiante, c'est en montrant, à partir de la formule \$ 0 *a* comme structure du fantasme, la relation de cet objet *a* avec la carence de l'Autre, que nous voyons comment à un moment tout recule, tout s'efface dans la fonction signifiante devant la montée, l'irruption de cet objet.

C'est là ce vers quoi nous pouvons nous avancer, quoi que ce soit la zone la plus voilée, la plus difficile à articuler de notre expérience. Car justement nous en avons le contrôle en ceci que par ces voies qui sont celles de notre expérience, voies que nous parcourons, le plus habituellement celles du névrosé, nous avons une structure qu'il ne s'agit pas du tout de mettre ainsi sur le dos de boucs émissaires. À ce niveau, le névrosé, comme le pervers, comme le psychotique lui-même, ne sont que des faces de la structure normale. On me dit souvent après ces conférences: quand vous parlez du névrosé et de son objet qui est la demande de l'Autre, à moins que sa demande ne soit l'objet de l'Autre, que ne parlez-vous du désir normal! Mais justement, j'en parle tout le temps. Le névrosé, c'est le normal en tant que pour lui l'Autre avec un grand A a toute l'importance. Le pervers, c'est le normal en tant que pour lui le phallus, le grand  $\Phi$ , que nous allons identifier à ce point qui donne à la pièce centrale du plan projectif toute sa consistance, le phallus a toute l'importance. Pour le psychotique le corps propre, qui est à distinguer à sa place, dans cette structuration du désir, le corps propre a toute l'importance. Et ce ne sont que des faces où quelque chose se



*Leçon du 13 juin 1962*

manifeste de cet élément de paradoxe qui est celui que je vais essayer d'articuler devant vous au niveau du désir.

Déjà, la dernière fois, je vous en ai donné un avant-goût, en vous montrant ce qu'il peut y avoir de distinct dans la fonction en tant qu'elle émerge du fantasme, c'est-à-dire de quelque chose que le sujet foment, essaie de produire à la place aveugle, à la place masquée qui est celle dont cette pièce centrale donne le schéma.

Déjà à propos du névrosé, et précisément de l'obsessionnel, je vous indiquai comment peut se concevoir que la recherche de l'objet soit la véritable visée, dans le fantasme obsessionnel, de cette tentative toujours renouvelée et toujours impuissante de cette destruction de l'image spéculaire en tant que c'est elle que l'obsessionnel vise, qu'il sent comme obstacle à la réalisation du fantasme fondamental. Je vous ai montré que ceci éclaire fort bien ce qui se passe au niveau du fantasme, non point sadique mais sadien, c'est-à-dire celui que j'ai eu l'occasion d'épeler devant vous, pour vous, avec vous, dans le séminaire sur *l'Éthique*, pour autant que, réalisation d'une expérience intérieure qu'on ne peut entièrement réduire aux contingences du cadre connaissable d'un effort de pensée concernant la relation du sujet à la nature, c'est dans l'injure à la nature que Sade essaie de définir l'essence du désir humain.

Et c'est bien là ce par quoi, aujourd'hui déjà, je pourrai, pour vous, introduire la dialectique dont il s'agit. Si quelque part nous pouvons encore conserver la notion de connaissance, c'est assurément hors du champ humain. Rien ne fait obstacle à ce que nous pensions, nous autres positivistes, marxistes, tout ce que vous voudrez, que la nature, elle, se connaît. Elle a sûrement ses préférences, elle ne prend pas, elle, n'importe quel matériau. C'est bien ce qui nous laisse depuis quelque temps le champ, nous, pour en trouver des tas d'autres, et de drôles, qu'elle avait drôlement laissés de côté! De quelque façon qu'elle se connaisse, nous n'y voyons aucun obstacle. Il est bien certain que tout le développement de la science, dans toutes ses branches, se fait pour nous d'une façon qui rend de plus en plus claire la notion de connaissance. La connaturalité avec quelque moyen que ce soit dans le champ naturel est ce qu'il y a de plus étranger, de toujours plus étranger au développement de cette science. Est-ce que ce n'est pas justement cela qui rend si actuel que nous nous avançons dans la structure du désir telle que notre expérience justement, effectivement, nous la fait sentir tous les jours ? Le noyau du désir inconscient et son rapport d'orientation, d'aimantation si l'on peut dire, est absolument central par rapport à tous les paradoxes

-361-

### *L'identification*

de la méconnaissance humaine. Et est-ce que son premier fondement ne tient pas en ceci, que le désir humain est une fonction [foncièrement] acosmique ? C'est pourquoi, quand j'essaie pour vous de fomentier ces images plastiques, il peut vous sembler voir une remise à jour d'anciennes techniques imaginaires qui sont celles que je vous ai appris à lire sous la forme de la sphère dans Platon. Vous pourriez vous dire cela, ce petit point double, ce poinçon nous montre que là est le champ où se cerne ce qui est le véritable ressort du rapport entre le possible et le réel. Ce qui a fait tout le charme, toute la séduction longuement poursuivie de la logique classique, le véritable point d'intérêt de la logique formelle, j'entends celle d'Aristote, c'est ce qu'elle suppose et ce qu'elle exclut et qui est vraiment son point-pivot, à savoir le point de l'impossible en tant qu'il est celui du désir. Et j'y reviendrai. Donc vous pourriez vous dire que tout ce que je suis en train de vous expliquer là est la suite du discours précédent.

C'est, laissez-moi employer cette formule, c'est des *trucs à théo*, car en fin de compte il convient de lui donner un nom, à ce Dieu dont nous nous gargarisons un petit peu trop romantiquement la gorge sous cette profération que nous aurions fait un joli coup en disant que Dieu est mort. Il y a dieux et dieux. je vous ai déjà dit qu'il y en a qui sont tout à fait réels. Nous aurions tort d'en méconnaître la réalité. Le dieu qui est en cause, et dont nous ne pouvons pas éluder le problème comme un problème qui est notre affaire, un problème dans lequel nous avons à prendre parti, celui-là, pour la distinction des termes, faisant écho à Beckett qui l'a appelé un jour Godot, pourquoi ne pas l'avoir appelé de son vrai nom, l'Etre suprême ? Si je me souviens bien d'ailleurs, la bonne amie de Robespierre avait ce nom pour nom propre: je crois qu'elle s'appelait Catherine Théot. Il est bien certain que toute une partie de l'élucidation analytique, et pour tout dire toute l'histoire du père dans Freud, c'est notre contribution essentielle à la fonction du théo dans un certain champ, très précisément dans ce champ qui trouve ses limites au bord de la double coupure, en tant que c'est elle qui détermine les caractères structurants, le noyau fondamental du fantasme dans la théorie comme dans la pratique.

Si quelque chose peut s'articuler qui met en balance les domaines de théo qui s'avèrent n'être pas si totalement réduits, ni réductibles puisque nous nous en occupons autant, à ceci près que depuis quelque temps nous en perdons, si je puis dire, l'âme, le suc et l'essentiel. On ne sait plus bien que dire, ce père semble se résorber dans une nuée de plus en plus reculée, et du même coup laisser singulièrement en suspens la portée de notre pratique. Qu'il y ait bien en effet là

quelque corrélatif historique, il n'est pas du tout superflu que nous l'évoquions lorsqu'il s'agit de définir ce à quoi nous avons affaire dans notre domaine; je crois qu'il est temps. Il est temps parce que déjà, sous mille formes concrétisées, articulées, cliniques et praticiennes, un certain secteur se dégage dans l'évolution de notre pratique, qui est distinct de la relation à l'Autre, grand A, comme fondamentale, comme structurante de toute l'expérience dont nous avons trouvé les fondements dans l'inconscient.

Mais son autre pôle a toute la valeur que j'ai appelée tout à l'heure complémentaire, celle sans laquelle nous vaguons, je veux dire celle sans laquelle nous revenons, comme un recul, une abdication, à ce quelque chose qui a été l'éthique de l'ère théologique, celle dont je vous ai fait sentir les origines, certainement gardant tout leur prix, toute leur valeur, dans cette fraîcheur originelle que leur ont conservée les dialogues de Platon. Que voyons-nous après Platon, si ce n'est la promotion de ce qui maintenant se perpétue sous la forme poussiéreuse de cette distinction, dont c'est véritablement un scandale qu'on puisse encore la trouver sous la plume d'un analyste, du moi-sujet et du moi-objet! Parlez-moi du cavalier et du cheval, du dialogue de l'âme et du désir. Mais justement il s'agit de cette âme et de ce désir, ce renvoi du désir à l'âme au moment où précisément il ne s'agissait que du désir, bref, tout ce que je vous ai montré l'année dernière dans le transfert.

Il s'agit de voir cette clarté plus essentielle que nous pouvons, nous, y apporter. C'est que le désir n'est pas d'un côté. S'il a l'air d'être ce non-maniable que Platon décrit d'une façon si pathétique, si émouvante et que l'âme supérieure est destinée à dominer, à captiver, bien sûr c'est qu'il y a un rapport, mais le rapport est interne, et le diviser c'est justement se laisser aller à un leurre, à un leurre qui tient à ce que cette image de l'âme, qui n'est rien d'autre que l'image centrale du narcissisme secondaire, telle que je l'ai tout à l'heure définie et sur laquelle je reviendrai, ne fonctionne que comme voie d'accès, voie d'accès leurrante mais voie d'accès, orientée comme telle, au désir. Il est certain que Platon ne l'ignorait pas. Et ce qui rend son entreprise d'autant plus étrangement perverse, c'est qu'il nous le masque. Car je vous parlerai du phallus dans sa double fonction, celle qui nous permet de le voir comme le point commun d'éversion si je puis dire, d'évergence, si je puis avancer ce mot comme construit à l'envers de celui de convergence, si, ce phallus, je pense pouvoir vous articuler d'un côté sa fonction au niveau du \$ du fantasme et au niveau du a que pour le désir il authentifie.

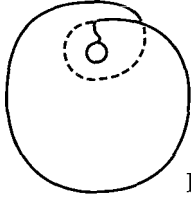


Fig. 7

Dès aujourd'hui je vous indiquerai la parenté du paradoxe avec cette image même que vous donne ce schéma de la figure [7] puisque ici rien d'autre que ce point n'assure à cette surface ainsi découpée son caractère de surface unilatère, mais le lui assure entièrement, faisant vraiment de  $S$  la coupure de  $a$  - mais n'allons pas trop vite.  $a$ , lui assurément, est la coupure de  $S$ . La sorte de réalité que nous visons dans cette objectalité, ou cette objectivité, que nous sommes seuls à définir, est vraiment pour nous ce qui unifie le sujet.

Et qu'avons-nous vu dans le dialogue de Socrate avec Alcibiade ? Et qu'est-ce que cette comparaison de cet homme, porté au pinacle de l'hommage passionné, avec une boîte ? Cette boîte merveilleuse, comme toujours elle a existé partout où l'homme a su se construire des objets, figures de ce qu'est pour lui l'objet central, celui du fantasme fondamental. Elle contient quoi, dit Alcibiade à Socrate ? L'agalma.

Nous commençons à entrevoir ce que cet agalma est, quelque chose qui ne doit pas avoir un mince rapport avec ce point central qui donne son accent, sa dignité à l'objet  $a$ . Mais les choses, en fait, sont à inverser au niveau de l'objet. Ce phallus, s'il est si paradoxalement constitué qu'il faut toujours faire très attention à ce qui est la fonction enveloppante et la fonction enveloppée, je crois que c'est plutôt au cœur de l'agalma, qu'Alcibiade cherche ce à quoi là il fait appel, en ce moment où le *Banquet* se termine, dans ce quelque chose que nous sommes seuls à être capables de lire, quoique ce soit évident, puisque ce qu'il cherche, ce devant quoi il se prosterne, ce à quoi il faisait cet appel impudent, c'est à quoi ? Socrate comme désirant, dont il veut l'aveu. Au cœur de l'agalma, ce qu'il cherche dans l'objet se manifeste comme étant le pur éros, car ce qu'il veut ce n'est pas nous dire que Socrate est aimable, c'est nous dire que ce qu'il a désiré le plus au monde c'est de voir Socrate désirant. Cette implication subjective la plus radicale au cœur de l'objet lui-même du désir - où je pense que tout de même vous vous retrouvez un peu, simplement parce que vous pouvez le faire rentrer dans le vieux tiroir du désir de l'homme et du désir de l'Autre -, c'est quelque chose que nous allons pouvoir pointer plus précisément. Nous voyons que ce qui l'organise, c'est la fonction ponctuelle, centrale du phallus. Et là, nous avons notre vieil enchanteur, pourrissant ou pas, mais enchanteur assurément, celui qui sait quelque chose sur le désir, qui envoie notre Alcibiade sur les roses en lui disant, quoi ? de s'occuper de son âme, de son

moi, de devenir ce qu'il n'est pas, un névrosé pour les siècles plus tard, un enfant de Théo. Et pourquoi ? Qu'est-ce que c'est que ce renvoi de Socrate à un être aussi admirable qu'Alcibiade ? En ce qui concerne l'agalma, c'est manifestement lui qui l'est, comme je crois l'avoir manifesté devant vous, c'est purement et manifestement que, le phallus, Alcibiade l'est. Simplement, personne ne peut savoir de qui il est le phallus. Pour être phallus à cet état là, il faut avoir une certaine étoffe. Il n'en manquait pas, assurément, et les charmes de Socrate restent sans prise sur Alcibiade, sans aucun doute. Il passe sur les siècles qui ont suivi, de l'éthique théologique vers cette forme énigmatique et fermée, mais que *Le Banquet* pourtant nous indique au point de départ et avec tous les compléments nécessaires, à savoir qu'Alcibiade, manifestant son appel du désirant au cœur de l'objet privilégié, ne fait là rien d'autre que d'apparaître dans une position de séduction effrénée par rapport à celui que j'ai appelé *le con fondamental*, que pour comble d'ironie Platon a connoté du nom propre du bien lui-même, Agathon. Le bien suprême n'a pas d'autre nom dans sa dialectique. Est-ce qu'il n'y a pas là quelque chose qui montre suffisamment qu'il n'y a rien de nouveau dans notre recherche ? Elle retourne au point de départ pour, cette fois, comprendre tout ce qui s'est passé depuis.



Le temps approche du terme de cette année. Mon discours sur l'identification n'aura bien entendu pas pu épuiser son champ. Aussi bien ne puis-je éprouver là-dessus aucun sentiment de vous avoir fait défaut. Ce champ, en effet, quelqu'un au départ s'inquiétait un peu, non sans fondement, que j'y aie choisi une thématique qui lui semblait permettre, être instrument, même pour nous, du tout est *dans* tout. J'ai essayé tout au contraire de vous montrer ce qui s'y attache de rigueur structurale. Je l'ai fait en partant du deuxième mode d'identification distingué par Freud, celui que je crois sans fausse modestie avoir rendu désormais, pour vous tous, impensable sinon sous le mode de la fonction du trait unaire. Le champ sur lequel je suis, depuis que j'ai introduit le signifiant du huit intérieur, est celui du troisième mode d'identification, cette identification où le sujet se constitue comme désir, et dans lequel tout notre discours antérieur nous évitait de méconnaître que le champ du désir n'est concevable pour l'homme qu'à partir de la fonction du grand Autre. Le désir de l'homme se situe au lieu de l'Autre, et s'y constitue précisément comme ce mode d'identification originelle que Freud nous apprend à séparer empiriquement - ce qui ne veut pas dire que sa pensée en ce point soit empirique - sous la forme de ce qui est donné dans notre expérience clinique, tout spécialement à propos de cette forme si manifeste de la constitution du désir qui est celle de l'hystérique. Se contenter de dire: « il y a l'identification idéale et puis il y a l'identification du désir au désir », cela peut aller bien sûr pour un premier débroussaillage des affaires, vous devez bien le voir. Le texte de Freud ne laisse pas les choses là, et ne laisse pas les choses là

### *L'identification*

pour autant déjà que, dans l'intérieur des ouvrages majeurs de sa troisième topique, il nous montre le rapport de l'objet, qui ne peut être ici que l'objet du désir, avec la constitution de l'idéal lui-même; il le montre sur le plan de l'identification collective, de ce qui est en somme une sorte de point de concours de l'expérience, par quoi l'unarité du trait si je puis dire, mon trait unaire, c'est ce que je voulais dire, se reflète dans l'unicité du modèle pris comme celui qui fonctionne dans la constitution de cet ordre de réalité collective qu'est, si l'on peut dire, la masse avec une tête, le *leader*. Ce problème, pour local qu'il soit, est bien sans doute celui qui offrait à Freud le meilleur terrain pour saisir lui-même, au point où il élaborait les choses au niveau de la troisième topique, quelque chose qui, pour lui, non pas d'une façon structurale mais en quelque sorte liée à une sorte de point de concours concret, ramassa les trois formes de l'identification, puisque aussi bien la première forme, celle qui restera en somme au bord, au terme de notre développement cette année, celle qui s'ordonne comme la première, la plus mystérieuse aussi, quoique la première en apparence portée au jour de la dialectique analytique, l'identification au père, est là dans ce modèle de l'identification au *leader* de la foule, et est là en quelque sorte impliquée sans être du tout impliquée, sans être du tout incluse dans sa dimension totale, dans sa dimension entière. L'identification au père fait entrer en effet en question quelque chose dont on peut dire que, lié à la tradition d'une aventure proprement historique au point que nous pouvons probablement l'identifier à l'histoire elle-même, ça ouvre un champ que nous n'avons même pas songé cette année à faire entrer dans notre intérêt, faute de devoir y être vraiment absorbé tout entier. Prendre d'abord pour objet la première forme d'identification eût été engager tout entier notre discours sur l'identification dans les problèmes du *Totem et tabou*, l'œuvre animatrice pour Freud, qu'on peut bien dire être pour lui ce qu'on peut appeler *die Sache selbst*, la chose elle-même, et dont on peut dire aussi qu'elle restera au sens hégélien, c'est-à-dire pour autant que pour Hegel *die Sache selbst*, l'œuvre, c'est en somme tout ce qui justifie, tout ce en quoi mérite de subsister ce sujet qui ne fut, qui ne vécut, qui ne souffrit, qu'importe, seule cette extériorisation essentielle avec une voie par lui tracée d'une œuvre, c'est bien là, en effet, ce qu'on regarde et qu'elle veut seule rester, phénomène en mouvement de la conscience. Et sous cet angle on peut dire en effet que nous avons raison, que nous aurions tort plutôt de ne pas identifier le legs de Freud, si c'était à son œuvre qu'il devait se limiter, au *Totem et tabou*.



*Leçon du 20 juin 1962*

Car le discours sur l'identification que j'ai poursuivi cette année, par ce qu'il a constitué comme appareil opératoire - je crois que vous ne pouvez qu'en être au point de commencer à le mettre en usage -, vous pouvez encore avant l'épreuve en apprécier l'importance qui ne saurait manquer d'être tout à fait décisive dans tout ce qui est pour l'instant appelé à l'actualité d'une formulation urgente, au premier chef, le fantasme. Je tenais à marquer que c'était là l'étape préalable essentielle, exigeant absolument une antécédence proprement didactique, pour que puisse s'articuler convenablement la faille, le défaut, la perte où nous sommes pour pouvoir nous référer avec la moindre convenance à ce dont il s'agit concernant la fonction paternelle.

Je fais très précisément allusion à ceci que nous pouvons qualifier comme l'âme de l'année 1962, celle où paraissent deux livres de Claude Lévi-Strauss : *Le Totémisme* et *La Pensée sauvage*. Je crois que pas un analyste n'en a pris connaissance sans se sentir à la fois, pour ceux qui suivent l'enseignement d'ici, raffermi, rassuré et sans y trouver le complément...

Car bien sûr il a le loisir de s'étendre en des champs, que je ne peux faire venir ici que par allusion, pour vous montrer le caractère radical de la constitution signifiante dans tout ce qui est, disons, de la culture, encore que, bien sûr, il le souligne, ce n'est pas là marquer un domaine dont la frontière soit absolue. Mais en même temps, à l'intérieur de ses si pertinentes exhaustions du mode classificatoire dont on peut dire que la pensée sauvage est moins instrument qu'elle n'en est en quelque sorte l'effet même, la fonction du totem paraît entièrement réduite à ces oppositions signifiantes. Or il est clair que ceci ne saurait se résoudre sinon d'une façon impénétrable, si nous, analystes, ne sommes pas capables d'introduire ici quelque chose qui soit du même niveau que ce discours, à savoir, comme ce discours, une logique. C'est cette logique du désir, cette logique de l'objet de désir dont je vous ai donné cette année l'instrument, en désignant l'appareil par quoi nous pouvons saisir quelque chose qui, pour être valable, ne peut qu'avoir été depuis toujours la véritable animation de la logique, je veux dire là où, dans l'histoire de son progrès, elle s'est fait sentir comme quelque chose qui ouvrait à la pensée.

Il n'en reste pas moins que, ce ressort secret peut être [resté] masqué, que logique elle n'intéressât, elle n'impliquât le mouvement de ce monde, qui n'est pas rien; on l'appelle *monde de la pensée*, dans une certaine direction qui, pour être centrifuge, n'en était pas moins tout de même déterminée par quelque chose qui se rapportait à un certain type d'objet qui est celui auquel nous nous intéressons pour l'instant. Ce que j'ai défini la dernière fois comme le point,

-369-

### *L'identification*

le point (D dans une certaine façon nouvelle de délimiter le cercle de connotation de l'objet, c'est ce qui nous met au seuil d'avoir, avant de vous quitter cette année, à poser la fonction de ce point (D, ambigu vous ai-je dit, non pas seulement dans la médiation, mais dans la constitution, l'une à l'autre inhérentes - non seulement comme l'envers vaudrait l'endroit, mais comme un envers vous ai-je dit, qui serait la même chose que l'endroit -, du \$ et du point a dans le fantasme, dans la reconnaissance de ce qu'est l'objet du désir humain à partir du désir, dans la reconnaissance de ce pourquoi dans le désir le sujet n'est rien d'autre que la coupure de cet objet, et comment l'histoire individuelle, ce sujet discourant où cet individu n'est que compris, est orientée, polarisée par ce point secret et peut-être au dernier terme jamais accessible, si tant est qu'il faille admettre avec Freud, pour un temps du moins, dans l'irréductibilité d'une *Urverdrängung*, l'existence de cet ombilic du désir dans le rêve dont il parle dans la *Traumdeutung*. C'est cela dont nous ne pouvons omettre la fonction dans toute appréciation des termes dans lesquels nous décomposons les faces de ce phénomène nucléaire.

C'est pourquoi, avant de rejoindre la clinique, trop facile toujours à nous remettre dans les ornières de vérités dont nous nous accommodons fort bien à l'état voilé, à savoir, qu'est-ce que l'objet du désir pour le névrosé, ou encore pour le pervers, ou encore pour le psychotique ? Ce n'est pas cela, cet échantillonnage, cette diversité des couleurs qui ne servira jamais qu'à nous faire perdre des cartes qui sont intéressantes... « Deviens ce que tu es », dit la formule de la tradition classique. C'est possible... vœu pieux. Ce qui est assuré, c'est que tu deviens ce que tu méconnaissais. La façon dont le sujet méconnaît les termes, les éléments et les fonctions entre lesquels se joue le sort du désir, pour autant précisément que quelque part lui en apparaît sous une forme dévoilée un de ses termes, c'est cela par quoi chacun de ceux que nous avons nommés névrosé, pervers et psychotique, est normal. Le psychotique est normal dans sa psychose et pas ailleurs, parce que le psychotique dans le désir a affaire au corps. Le pervers est normal dans sa perversion, parce qu'il a affaire dans sa variété au phallus, et le névrosé parce qu'il a affaire à l'Autre, le grand Autre comme tel. C'est en cela qu'ils sont normaux, parce que ce sont les trois termes normaux de la constitution du désir. Ces trois termes bien sûr sont toujours présents. Pour l'instant, il ne s'agit pas qu'ils soient dans un quelconque de ces sujets, mais ici, dans la théorie. C'est pour cela que je ne peux pas avancer en ligne droite; c'est qu'il me vient à chaque pas le besoin de refaire avec vous le point, non pas tant dans un tel souci que vous me compreniez...

*Leçon du 20 juin 1962*

« Tenez-vous tellement à ce qu'on vous comprenne ? » me dit-on de temps en temps, ce sont des amabilités que j'entends dans mes analyses. Évidemment, oui. Mais ce qui fait la difficulté, c'est la nécessité de vous faire voir que, dans ce discours, vous y êtes compris. C'est à partir de là qu'il peut être trompeur, parce que vous y êtes compris de toute façon. Et l'erreur peut venir uniquement de la façon dont vous concevez que vous y êtes compris. J'ai été frappé, à lire, hier matin, à l'heure où la grève de l'électricité n'était pas encore commencée, le travail d'un de mes élèves sur le fantasme. Mon dieu, pas mauvais. Bien sûr ça n'est pas encore la mise en action des appareils dont j'ai parlé, mais enfin, la seule collation des passages de Freud où il parle du fantasme de façon absolument géniale... Quand on se demande quelle pertinence, en l'absence de tout ce qu'on peut dire, ces ouvertures ont conditionnée depuis; d'où la première formulation peut avoir trouvé cette pertinence pour rester en quelque sorte maintenant marquée du poinçon même qui est celui que j'essaie d'isoler des choses ? Cette pulsion qui se fait sentir de l'intérieur du corps, ces schémas tout entiers structurés de ces prévalences topologiques, il n'y a que là-dessus qu'est l'accent. Comment définir ce qui fonctionne de l'arrivée de l'extérieur et de l'arrivée de l'intérieur ? Quelle incroyable vocation de platitude a-t-il fallu, dans ce qu'on peut appeler la mentalité de la communauté analytique, pour croire que c'est la référence à ce qu'on appelle l'instance biologique ! Non pas que je sois en train de dire qu'un corps, un corps vivant - je ne suis pas en train de badiner -, ça ne soit pas une réalité biologique, seulement le faire fonctionner dans la topologie freudienne comme topologie, et y voir je ne sais quel biologisme qui serait radical, inaugural, coextensif de la fonction de la pulsion, c'est ce qui fait là toute l'ampleur, toute la béance de ce qu'on appelle un contresens, un contresens absolument manifeste dans les faits, à savoir que, comme il n'y a pas besoin de le faire remarquer, jusqu'à nouvel ordre, c'est-à-dire la révision que nous attendons dans la biologie, il n'y a pas eu trace d'une découverte biologique, ni même physiologique, ni même esthésiologique, qui ait été faite par la voie de l'analyse - *esthésiologique*, cela veut dire une découverte sensorielle, quelque chose qu'on aurait pu trouver de nouveau dans la façon de sentir les choses. Ce qui fait contresens, c'est très clair à définir, c'est que le rapport de la pulsion au corps est partout marqué dans Freud, topologiquement. Cela n'a pas la même valeur de renvoi, l'idée d'une direction, qu'une découverte d'une recherche biologique. Il est bien certain que ce *qu'est-ce qu'un corps* 2, vous le savez, ce n'est même pas une idée ébauchée dans le consensus du monde philosophant, au moment

-371-

### *L'identification*

où Freud ébauche sa première topique. Toute la notion du *Dasein* est postérieure et construite pour nous donner, si je puis dire, l'idée primitive qu'on peut avoir de ce que c'est qu'un corps comme d'un là, constituant de certaines dimensions de présence, et je ne vais pas vous refaire Heidegger, parce que si je vous en parle, c'est que bientôt vous allez avoir ce texte dont je vous ai dit qu'il est facile, vous le prendrez au mot. En tout cas, la facilité avec laquelle nous le lisons maintenant prouve bien que ce qu'il a lancé dans le courant des choses est bel et bien en circulation. Ces dimensions de présence, de quelque façon qu'on les appelle le *Mitsein*, ce là-être, et tout ce que vous voudrez, *In-der-Welt-sein*, toutes les mondanités si différentes et si distinctes, car il s'agit justement de les distinguer de l'espace *latum*, *longum* et *profundum*, lequel on n'a pas de peine à nous montrer que ce n'est là que l'abstraction de l'objet, et parce que aussi bien cela se propose comme tel dans ce Descartes que j'ai mis cette année au début de notre exposé, l'abstraction de l'objet comme subsistant, c'est-à-dire déjà ordonné dans un monde qui n'est pas simplement un monde de cohérence, de consistance, mais énucléé de l'objet du désir comme tel. Oui, tout ceci fait dans Heidegger d'admirables irrutions dans notre monde mental. Laissez-moi vous dire que s'il y a des gens pour devoir n'en être à aucun degré satisfaits, ce sont les psychanalystes, c'est moi. Cette référence, sans doute suggestive, à ce que j'appellerai - n'y voyez aucune espèce de tentative de rabaisser ce dont il s'agit - une *praxis artisanale*, fondement de l'objet-ustensile, comme découvrant assurément au plus haut degré ces premières dimensions de la présence si subtilement détachées que sont la proximité, l'éloignement, comme constituant les premiers linéaments de ce monde, Heidegger le doit beaucoup, il me l'a dit à moi-même, au fait que son père fut tonnelier. Certes, tout cela nous découvre quelque chose à quoi la présence a éminemment à faire, et à quoi nous nous accrocherions bien plus passionnément à poser la question de savoir ce qu'a de commun tout instrument, la cuiller primitive, la première façon de puiser, de retirer quelque chose au courant des choses, qu'est-ce qu'elle a à voir avec l'instrument du signifiant ? Mais en fin de compte, tout n'est-il pas pour nous dès l'abord décentré ? Si cela a un sens, ce que Freud apporte, à savoir qu'au cœur de la constitution de tout objet il y a la libido, si cela a un sens, cela veut dire que la libido ne soit pas simplement le surplus de notre présence praxique dans le monde, ce qui est la thématique depuis toujours, et ce que Heidegger ramène, car si la *Sorge* est le souci, l'occupation, est ce qui caractérise cette présence de l'homme dans le

monde, cela veut dire que quand le souci se relâche un peu, on commence à baiser, ce qui, comme vous le savez, est l'enseignement par exemple de quelqu'un, que je choisis là vraiment sans aucun scrupule et dans un esprit de polémique car c'est un ami, monsieur Alexander. Monsieur Alexander a d'ailleurs sa place fort honorable dans ce concert, simplement un peu cacophonique, qu'on peut appeler la discussion théorique dans la société psychanalytique américaine. Il a sa place de plein droit, parce qu'il est évident que cela serait un peu fort qu'on pût se permettre, dans une société aussi importante et officiellement constituée que cette Association américaine, de rejeter ce qui coïncide vraiment aussi bien avec les idéaux, avec la pratique d'une aire, qu'on appelle culturelle, déterminée. Mais enfin il est clair que même d'ébaucher une théorie du fonctionnement libidinal comme étant constitué avec la part de surplus d'une certaine énergie, de quelque façon que nous la catégorisons, énergie de survivance ou autre, c'est absolument nier toute la valeur, non pas simplement noétique, mais la raison d'être de notre fonction de thérapeute, telle que nous en définissons les termes et la visée. Que dans l'ensemble pratiquement nous nous accommodions fort bien, nous faisons fort bien notre affaire de ramener les gens à la leur, d'affaire, bien sûr, seulement, ce qu'il y a de certain, c'est que même quand nous épinglons ce résultat sous la forme de succès thérapeutique, nous savons au moins ceci, de deux choses l'une

- ou que nous l'avons fait en-dehors de toute espèce de voie proprement analytique, et alors que ce qui clochait au cœur de l'affaire, car c'est de cela qu'il s'agit, cloche toujours - ou bien que si nous sommes là parvenus, c'est justement dans toute la mesure, qui n'est là que le b-a-ba de ce qu'on nous enseigne, nous avons été ailleurs, vers ce qui clochait, ce qui touchait, au centre, le nœud libidinal. C'est pour cela que tout résultat sanctionner dans le sens de l'adaptation - je m'excuse, je fais là un petit détour par des banalités, mais il y a des banalités qu'il faut tout de même rappeler, surtout qu'après tout, rappelées d'une certaine façon, les banalités peuvent quelquefois passer pour peu banales -, tout succès thérapeutique, c'est-à-dire ramener les gens au bien-être de leur *Sorge*, de leurs petites affaires, est toujours pour nous plus ou moins, dans le fond nous le savons, c'est pour cela que nous n'avons pas à nous en vanter, un pis-aller, un alibi, un détournement de fonds, si je puis m'exprimer ainsi. En fait ce qui est encore bien plus grave, c'est que nous nous interdisons de faire mieux, tout en sachant que cette action qui est la nôtre, dont nous pouvons nous vanter de temps en temps comme d'une réussite, est faite par des voies qui ne concernent pas le résultat. Grâce à ces voies nous apportons, dans un lieu

### *L'identification*

complémentaire qu'elles ne concernent pas, si ce n'est par retentissement, des retouches, c'est le maximum de ce qu'on peut dire.

Quand est-ce qu'il nous arrive de replacer un sujet dans son désir ? C'est une question que je pose à ceux qui ici ont quelque expérience comme analystes évidemment, pas aux autres. Est-il concevable qu'une analyse ait pour résultat de faire entrer un sujet en désir, comme on dit entrer en transe, en rut, ou en religion ? C'est bien pour cela que je me permets de poser la question en un point local, le seul en fin de compte qui soit décisif, parce que nous ne sommes pas des apôtres, c'est, si cette question ne mérite pas d'être préservée quand il s'agit des analystes, car pour les autres, le problème posé, c'est, qu'est-ce que le désir, pour qu'il puisse subsister, persister dans cette position paradoxale ? Car enfin il est bien clair que d'aucune façon je n'émets de vœu par là que l'effet de l'analyse\_ aille rejoindre celui rempli depuis toujours par les sectes mystiques dont les opérations fameuses, sans doute trompeuses, souvent douteuses, en tout les cas la plupart du temps, ne sont pas ce à quoi je vous demande spécialement de vous intéresser, si ce n'est quand même pour les situer comme occupant cette place globale d'amener le sujet sur un champ qui n'est pas autre chose que le champ de son désir.

Et pour tout dire, passant mon dernier week-end par une série de rebondissements, à essayer de voir le sens de quelques mots de la technique mystique musulmane, j'avais ouvert ces choses que je pratiquai en un temps, comme tout le monde. Qui n'a pas un petit peu regardé ces indigestes et assommants bouquins d'hindouisme, de philosophie de je ne sais quelle ascèse, qui nous sont donnés dans une terminologie poussiéreuse et en général incomprise, je dirais d'autant mieux comprise que le transcripteur est plus bête ! C'est pour cela que ce sont les travaux anglais qui sont les meilleurs. Ne lisez surtout pas les travaux allemands, je vous en prie, ils sont tellement intelligents que cela se transforme immédiatement en Schopenhauer.

Et puis il y a René Guénon, dont je parle parce que c'est un curieux lieu géométrique. Je vois, au nombre de sourires, la proportion de pécheurs ! Je vous jure qu'à un moment, au début de ce siècle dont je fait partie - je ne sais si cela continue, mais je vois que ce nom n'est pas inconnu, donc cela doit continuer-, toute la diplomatie française trouvait dans René Guénon, cet imbécile, son maître à penser. Vous voyez le résultat ! Il est impossible d'ouvrir un de ses ouvrages sans y trouver vraiment rien à faire car ce qu'il dit toujours, c'est qu'il doit la boucler. Ceci a un charme probablement absolument inextinguible, car

-374-

*Leçon du 20 juin 1962*

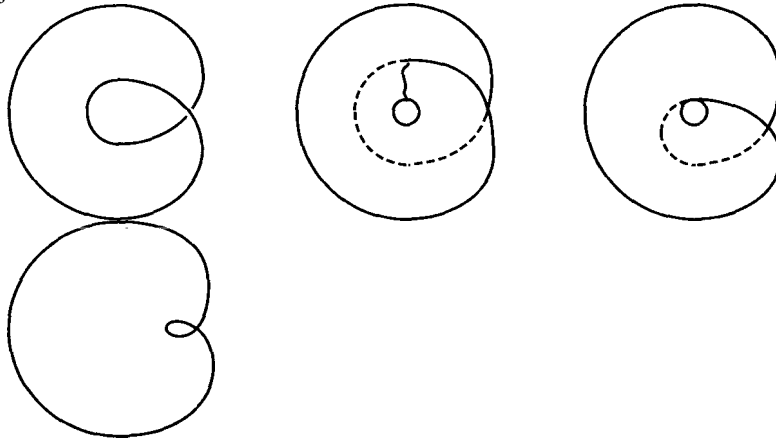
le résultat c'est que grâce à cela, toutes sortes de gens, qui probablement n'avaient pas grand chose à faire - comme disait Briand : « Vous savez bien que nous n'avons pas de politique extérieure, car le diplomate doit être dans une atmosphère un peu irrespirable. » -, eh bien! cela les a aidés à rester dans leur petite carapace.

Bref, tout cela n'est pas pour vous diriger sur l'hindouisme, mais quand même, puisque je me trouve, je ne peux pas dire à relire parce que je ne les ai jamais lus, les textes hindous, et comme je vous le dis, c'est toujours fort décevant dès l'abord, mais je viens de revoir retranscrites, rapprochées, des choses beaucoup plus accessibles de la technique mystique musulmane, par quelqu'un de merveilleusement intelligent, quoique présentant toutes les apparences de la folie, qui s'appelle monsieur Louis Massignon - je dis les apparences -, et se référant au bouddhi, à propos d'élucidation de ces termes, le point qu'il met en valeur de la fonction terme - je veux dire que c'est l'avant dernier seuil à franchir qu'il donne au bouddhi comme l'objet, car c'est cela que cela veut dire, qui bien entendu n'est écrit nulle part sauf dans ce texte de Massignon, où il en trouve l'équivalence avec le Mansûr de la mystique shî'ite -, la fonction de l'objet comme étant le point tournant, indispensable, de cette concentration, pour en venir à des termes métaphoriques de la réalisation subjective dont il s'agit, qui n'est en fin de compte que l'accès à ce champ du désir que nous pouvons appeler le désirant tout court. Et qu'en est-il, ce désirant ? Il est bien sûr que ceux qui sont les officiants du domaine, déjà bien constitué, que j'ai appelé la dernière fois celui de Théo, d'où naturellement la suspicion, l'exclusion, l'odeur de soufre dont est environnée, dans toutes les religions, l'ascèse mystique. Quoi qu'il en soit le rapport articulé, à ce stade, au stade qu'on peut appeler d'achèvement de l'involution, de l'assomption du sujet dans un objet - choisi d'ailleurs par les techniques mystiques avec un ordre très arbitraire, ça peut être une femme, ça peut être un bouchon de carafe -, me paraissait coïncider parfaitement avec la formule  $\$ \diamond$  a telle que je vous la formule comme donnée, comme formalisation la plus simple qu'il nous soit permis d'atteindre au contact des diverses formes de la clinique, c'est-à-dire parce qu'il est nécessaire de présumer de la structure de ce point central telle que nous pouvons la construire nécessairement pour rendre compte des ambiguïtés de ses effets.

Le travail auquel je faisais allusion tout à l'heure, que j'ai lu hier matin, s'attachait à reprendre - il faut bien que les choses se digèrent - un chapitre que j'avais traité depuis longtemps, à savoir la structure de l'Homme aux loups, à la

### *L'identification*

lumière spécialement de la structure du fantasme. La chose est tout à fait bien cernée dans ce travail. Toutefois, par rapport aux premières formulations, celles que j'ai faites avant de vous avoir apporté les récents appareils, elle marque peu de gain, mais elle me désigne en quel point après tout vous me suivez, ce que je puis ici vous montrer comme lieu à franchir. Reprenons donc, simplement pour le pointer, ce n'est pas une critique, ce travail. Il y en aurait bien d'autres à faire, et il faudrait que vous le connaissiez, que ce travail soit diffusé, ce que je trouverais souhaitable.



La définition logique de l'objet, que je me permets d'appeler lacanien en l'occasion, car ce n'est pas la même chose que de parler de lacanisme exécré, de l'objet du désir, sa fonction logique à cet objet, ne tient, c'est ce que désigne la nouveauté du petit cercle dont je vous apprends à le cerner en vous disant qu'il est essentiellement constitué par la présence de ce point qui est là, soit dans son champ central, soit à la limite de ce champ, voire ici, car ces trois cas sont les mêmes, comme réduction dernière du champ, sa fonction logique ne tient ni à son extension, ni à sa compréhension, car son extension, si l'on peut désigner quelque chose de ce terme, tient en la fonction structurante du point. Plus il est, si je puis dire, punctiforme, ce champ, plus il y a d'effets, et ces effets sont, si l'on peut dire, d'inversion. À la lumière de ce principe, il n'y a pas de problème concernant ce que Freud nous a fourni comme reproduction du fantasme de l'Homme aux loups.

Vous connaissez cet arbre, ce grand arbre, et les loups qui ne sont absolument pas des loups, perchés sur cet arbre au nombre de cinq, alors qu'ailleurs on parle de sept... Si nous avons besoin d'une image exemplaire de ce que c'est que *petit a*, à la limite du champ, quand sa radicalité phallique se manifeste par une sorte de singularité comme accessible là où seulement elle peut nous apparaître, c'est-à-dire quand elle approche, ou qu'elle peut s'approcher du champ externe, du champ de ce qui peut se réfléchir, du champ de ce dans quoi une symétrie peut permettre l'erreur spéculaire, nous l'avons là. Car il est clair, à la fois que cela n'est pas, bien sûr, l'image spéculaire de l'Homme aux loups qui est là devant lui,



Leçon du 20 juin 1962

et que pourtant - nous l'avons marqué d'ailleurs depuis assez longtemps pour que cela ne soit pas une nouveauté -, pour l'auteur du travail dont je parle c'est l'image même de ce moment que vit le sujet comme scène primitive. Je veux dire que c'est la structure même du sujet devant cette scène. Je veux dire que, devant cette scène, le sujet se fait loup regardant, et se fait cinq loups regardant. Ce qui s'ouvre subitement à lui cette nuit de Noël, c'est le retour de ce qu'il est, lui, essentiellement, dans le fantasme fondamental. Sans doute la scène elle-même dont il s'agit est-elle voilée - nous reviendrons tout à l'heure sur ce voile -; de ce qu'il voit n'émerge que ce V en ailes de papillon des jambes ouvertes de sa mère, ou le V romain de l'heure d'horloge, ce cinq heures du chaud été où semble s'être produite la rencontre. Mais l'important, c'est ce qu'il voit dans son fantasme, c'est S barré lui-même en tant qu'il est coupure de petit a. Les petits a, ce sont les loups.

Et si j'y passe aujourd'hui, c'est parce qu'à côté d'un discours difficile, abstrait, et que je désespère de pouvoir porter, dans les limites où nous sommes, jusqu'à ses derniers détails, cet objet du désir s'illustre ici d'une façon qui me permet d'accéder tout de suite à des éléments concrets de structure, que j'aurais des façons plus didactiques de vous exposer, mais je n'ai pas le temps et je passe par là. Cet objet non spéculaire qu'est l'objet du désir, cet objet qui peut se trouver à cette zone frontière en fonction d'images du sujet, disons pour aller plus vite, quoique j'aie là des risques de confusion, dans le miroir que constitue le grand Autre, disons dans l'espace développé par le grand Autre, car il faut retirer ce miroir pour en faire alors cette sorte de miroir qu'on appelle, sans doute non par hasard, de sorcière, je veux dire ces miroirs avec une certaine concavité, qui en comportent à leur intérieur un certain nombre d'autres, concentriques, dans lesquels vous voyez votre propre image reflétée autant de fois qu'il y a de ces miroirs dans le grand. C'est que c'est bien là ce qui se passe; vous avez, présent dans le fantasme, ce qui n'est peut-être définissable, accessible, que par les voies de notre expérience, ou peut-être, je n'en sais rien, je m'en soucie peu au reste, par les voies des expériences auxquelles j'ai fait allusion tout à l'heure, ce qui est de la nature de l'objet du désir, et ceci est intéressant parce que c'est une référence logique, l'objet connoté, corné par les cercles d'Euler, est l'objet de cette fonction qu'on appelle la classe. Je vous montrerai son rapport étroit, structural avec la fonction de privation, je veux dire le premier de ces trois termes que j'ai articulés comme privation frustration-castration.

Seulement, ce qui voile complètement la véritable fonction de la privation... encore qu'on puisse l'aborder, c'est de là que je suis parti pour vous faire le

### *L'identification*

schéma des propositions universelles et particulières; rappelez-vous, quand je vous ai dit, tout professeur est lettré, cela ne veut pas dire qu'il n'y a qu'un seul professeur. La chose est toujours véridique pour autant. Le ressort de la privation, de la privation comme trait unaire, comme constituant de la fonction de la classe, est là suffisamment indiqué. Mais telle est la fonction de la raison dialectique, n'en déplaise à monsieur Lévi-Strauss qui croit qu'elle n'est qu'un cas particulier de la raison analytique, c'est que justement elle ne permet de saisir ses stades sauvages qu'à partir de ses stades élaborés. Or ce n'est pas pour dire que la logique des classes soit l'état sauvage de la logique de l'objet du désir. Si l'on a pu établir une logique des classes - je vous demanderai de consacrer notre prochaine rencontre à cet objet -, c'est parce qu'il y avait l'accès qu'on se refusait à une logique de l'objet du désir; autrement dit, c'est à la lumière de la *castration* que peut se comprendre la fécondité du thème privatif. Ce que j'ai voulu indiquer seulement aujourd'hui, c'est cette fonction que dès longtemps j'avais repérée pour vous la montrer comme exemplaire des incidences du signifiant les plus décisives, voire les plus cruelles dans la vie humaine, quand je vous disais, la jalousie, la jalousie sexuelle exige que le sujet sache compter. Les lionnes de la petite troupe léonine que je vous peignai dans je ne sais quel zoo n'étaient manifestement pas jalouses l'une de l'autre, parce qu'elle ne savaient pas compter. Nous touchons là du doigt quelque chose, c'est qu'il est assez probable que l'objet tel qu'il est constitué au niveau du désir, c'est-à-dire l'objet en fonction non pas de privation mais de castration, seul cet objet vraiment peut être numérique. Je ne suis pas sûr que cela suffise pour affirmer qu'il est dénombrable, mais quand je dis qu'il est numérique, je veux dire qu'il porte le nombre avec lui comme une qualité.

On ne peut pas être sûr duquel; là ils sont cinq sur le schéma et sept dans le texte, mais qu'importe, ils ne sont sûrement pas douze! Quand je m'aventure dans des indications semblables, qu'est-ce qui le permet? Ici, je suis sur le velours, comme dans une interprétation risquée, j'attends la réponse. Je veux dire que vous indiquant cette corrélation, je vous propose de vous apercevoir de tout ce que vous pourriez laisser passer de sa confirmation ou de son infirmation éventuelle dans ce qui se présente, ce qui se propose à vous. Bien sûr, vous pouvez me faire confiance, j'ai poussé un tout petit peu plus loin le statut de cette relation de la catégorie de l'objet, l'objet du désir, avec la numération. Mais ce qui fait que je suis ici sur le velours, c'est que je peux me donner du temps, me contenter de vous dire que nous reverrons cela par la suite, sans qu'il reste pour

*Leçon du 20 juin 1962*

autant moins légitime de vous indiquer là un repère dont la reprise par vous peut éclairer certains faits. En tout cas, sous la plume de Freud, ce que nous voyons à ce niveau, c'est une image; la libido, nous dit-il, du sujet est sortie de l'expérience éclatée, *zersplittert*, *zerstört*. Mon cher ami Leclaire ne lit pas l'allemand, il n'a pas mis entre parenthèses le terme allemand, et je n'ai pas eu le temps d'aller le vérifier. C'est la même chose que le terme de *splitting*, refendu. L'objet ici manifesté dans le fantasme porte la marque de ce que nous avons appelé à maintes occasions les *refentes du sujet*.

Ce que nous trouvons, c'est assurément ici, dans l'espace même, topologique, qui définit l'objet du désir, il est probable que ce nombre inhérent n'est que la marque de la temporalité inaugurale qui constitue ce champ. Ce qui caractérise la double boucle, c'est la répétition, si l'on peut dire, radicale; il y a dans sa structure le fait de deux fois le tour, et c'est le nœud ainsi constitué dans ce deux fois le tour, c'est à la fois cet élément du temporel, de temporel puisque en somme la question reste ouverte de la façon où le temps développé qui fait partie de l'usage courant, où notre discours s'insère, mais c'est aussi ce terme essentiel par quoi la logique ici constituée se différencie d'une façon tout à fait véritable de la logique formelle telle qu'elle a subsisté intacte dans son prestige jusqu'à Kant. Et c'est là le problème, d'où venait ce prestige, étant donné son caractère absolument mort apparemment pour nous ? Le prestige de cette logique était tout entier dans ce à quoi nous l'avons réduite nous-mêmes, à savoir l'usage des lettres. Les *petit a* et les *petit b* du sujet et du prédicat et de leur inclusion réciproque, tout est là. Cela n'a jamais rien apporté à personne, cela n'a jamais fait faire le moindre progrès à la pensée, c'est resté fascinateur pendant des siècles comme l'un des rares exemples qui nous était donné de la puissance de la pensée. Pourquoi ? Elle ne sert à rien, mais elle pourrait servir à quelque chose. Il suffirait, ce que nous faisons, d'y rétablir ceci qui est pour elle la méconnaissance constituante,  $A = A$  est là principe d'identité, voilà son principe.

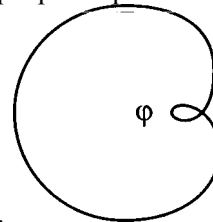
Nous ne dirons A, le signifiant, que pour dire que ce n'est pas le même grand A. Le signifiant, d'essence, est différent de lui-même, c'est-à-dire que rien du sujet ne saurait s'y identifier sans s'en exclure. Vérité très simple, presque évidente, qui suffit à elle seule à ouvrir la possibilité logique de la constitution de l'objet à la place de ce *splitting*, à la place même de cette différence du signifiant avec lui-même, dans son effet subjectif. Comment cet objet constituant du monde humain... car ce qu'il s'agit de vous montrer, c'est que loin d'avoir la moindre aversion pour ce fait d'évidence psychologique que l'être humain est

*L'identification*

susceptible de prendre, comme on dit, ses désirs pour des réalités, c'est là que nous devons le suivre car, comme il a raison, au départ ça n'est nulle part ailleurs que dans le sillon ouvert par son désir qu'il peut constituer une réalité quelconque qui tombe ou pas dans le champ de la logique. C'est là que je reprendrai la prochaine fois.

Aujourd'hui, dans le cadre de l'enseignement théorique que nous aurons réussi cette année à parcourir ensemble, je vous indique qu'il me faut choisir mon axe, si je puis dire, et que je mettrai l'accent sur la formule support de la troisième espèce d'identification que je vous ai notée dès longtemps, dès le temps du graphe, sous la forme de *S barré* que vous savez lire maintenant comme *coupure de petit a*. Non pas sur ce qui y est implicite, nodal, à savoir le  $\phi$ , le point grâce auquel l'éversion peut se faire de l'un dans l'autre, grâce auquel les deux termes se présentent comme identiques, à la façon de l'envers et de l'endroit, mais non pas de n'importe quel envers et de n'importe quel endroit, sans cela je n'aurais pas eu besoin de vous montrer en son lieu ce qu'il est quand il représente la double coupure sur cette surface particulière dont j'ai essayé de vous montrer la topologie dans le cross-cap. Ce point ici désigné est le point  $\phi$  grâce auquel le cercle dessiné par cette coupure peut être pour nous le schéma mental

d'une identification originale. Ce point - je crois avoir assez accentué dans mes derniers discours sa fonction structurale - peut, jusqu'à un certain point, receler pour vous trop de propriétés satisfaisantes; ce phallus, le voilà avec cette fonction magique qui est bien celle que tout notre discours lui implique depuis longtemps.



Ce serait un peu trop facile que de trouver là notre point de chute.

C'est pourquoi aujourd'hui je veux mettre l'accent sur ce point, c'est-à-dire sur la fonction de *a*, le *petit a*, en tant qu'il est à la fois à proprement parler ce qui peut nous permettre de concevoir la fonction de l'objet dans la théorie

### *L'identification*

analytique, à savoir cet objet qui, dans la dynamique psychique, est ce qui structure pour nous tout le procès progressif-régressif, ce à quoi nous avons affaire dans les rapports du sujet à sa réalité psychique, mais qui est aussi notre objet, l'objet de la science analytique. Et ce que je veux mettre en avant, dans ce que je vais vous en dire aujourd'hui, c'est que si nous voulons qualifier cet objet dans une perspective proprement logique, et j'accentue logicisante, nous n'avons rien de mieux à en dire sinon ceci qu'il est l'objet de la castration. J'entends par là, je spécifie, par rapport aux autres fonctions définies jusqu'ici de l'objet, car si on peut dire que l'objet dans le monde, pour autant qu'il s'y discerne, est l'objet d'une privation, on peut dire également que l'objet est l'objet de la frustration. Et je vais essayer de vous montrer justement en quoi cet objet qui est le nôtre s'en distingue.

Il est bien clair que si cet objet est un objet de la logique, il ne saurait avoir été jusqu'ici complètement absent, indécidable dans toutes les tentatives faites pour articuler comme telle ce qu'on appelle la logique. La logique n'a pas existé de tout temps sous la même forme, celle qui nous a parfaitement satisfaits, nous a comblés jusqu'à Kant qui s'y complaisait encore. Cette logique formelle, née un jour sous la plume d'Aristote, a exercé cette captivation, cette fascination jusqu'à ce qu'on s'attache, au siècle dernier, à ce qui pouvait y être repris dans le détail. On s'est aperçu par exemple qu'il y manquait beaucoup de choses du côté de la quantification. Ce n'est certainement pas ce qu'on y a ajouté qui est intéressant, mais c'est ce par quoi elle nous retenait et bien des choses qu'on a cru devoir y ajouter ne vont que dans un sens singulièrement stérile. En fait, c'est sur la réflexion que l'analyse nous impose, concernant ces pouvoirs si longtemps insistants de la logique aristotélicienne, que peut se présenter pour nous l'intérêt de la logique. Le regard de celui qui dépouille de tous ses détails fascinants la logique formelle aristotélicienne doit, je vous le répète, s'abstraire de ce qu'elle a apporté de décisif, de coupure dans le monde mental, pour comprendre même vraiment ce qui l'a précédée; par exemple la possibilité de toute la dialectique platonicienne, qu'on lit toujours comme si la logique formelle était déjà là, ce qui la fausse complètement pour notre lecture, mais laissons.

L'objet aristotélicien, car c'est bien ainsi qu'il faut l'appeler, a justement, si je puis dire, pour propriété de pouvoir avoir des propriétés qui lui appartiennent en propre, ses attributs. Et ce sont ceux-ci qui définissent les classes. Or ceci est une construction qu'il ne doit qu'à confondre ce que j'appellerai, faute de mieux, les catégories de *l'être* et de *l'avoir*. Ceci mériterait de longs développements, et

*Leçon du 27 juin 1962*

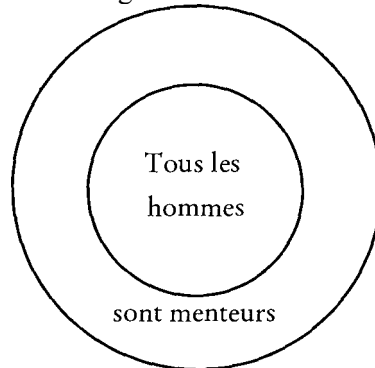
pour vous faire franchir ce pas je suis obligé de recourir à un exemple qui me servira de support. Déjà, cette fonction décisive de l'attribut, je vous l'ai montrée dans le quadrant, c'est l'introduction du trait unaire qui distingue la partie phasique, où il sera dit par exemple que *tout trait est vertical*, ce qui n'implique en soi l'existence d'aucun trait, de la partie lexicale, où il peut y avoir des traits verticaux, mais où il peut n'y en pas avoir. Dire que tout trait est vertical doit être la structure originelle, la fonction d'universalité, d'universalisation propre à une logique fondée sur le trait de la privation. Πας c'est le *tout*. Il évoque je ne sais quel écho du dieu Pan. C'est bien là une des coalescences mentales dont je vous prie de faire l'effort de la rayer de vos papiers. Le nom du dieu Pan n'a absolument rien à faire avec le *tout*, et les effets paniques auxquels il se joue le soir auprès des esprits simples de la campagne n'ont rien à voir avec quelque effusion mystique ou non. Le raptus alcoolique, dit par les vieux auteurs *panophobique*, est bien nommé en ce sens que, lui aussi quelque chose le traque, le perturbe, et qu'il passe par la fenêtre. Il n'y a rien de plus à mettre là-dedans, c'est une erreur des esprits trop hellénistes d'y apporter cette retouche sur laquelle un de mes maîtres anciens, pourtant bien-aimé de moi, nous apportait cette rectification, on doit dire le *raptus pantophobique*. Absolument pas. πας, c'est bien en effet le *tout*, et si cela se rapporte à quelque chose, c'est à πασασθαι, à la possession. Et peut-être trouverai-je à me faire reprendre si je rapproche ce πας du pos de *possidere* et de *possum*, mais je n'hésite point à le faire. La possession ou non du trait unaire, du trait caractéristique, voilà autour de quoi tourne l'instauration d'une nouvelle logique classificatoire explicite des sources de l'objet aristotélicien.

Ce terme, *classificatoire*, je l'emploie intentionnellement, puisque c'est grâce à Claude Lévi-Strauss si vous avez désormais le corpus, l'articulation dogmatique de la fonction classificatoire à ce qu'il appelle lui-même, je lui en laisse la responsabilité humoristique, l'état sauvage, bien plus proche de la dialectique platonicienne que de l'aristotélisme, la division progressive du monde en une série de moitiés, couples de termes antipodiques qu'il enserme dans des types. Donc, sur ce sujet lisez *La pensée sauvage*, vous verrez que l'essentiel tient en ceci : ce qui n'est pas hérisson mais ce que vous voudrez, musaraigne ou marmotte, est autre chose. Ce qui caractérise la structure de l'objet aristotélicien, c'est que ce qui n'est pas hérisson est non-hérisson. C'est pourquoi je dis que c'est la logique de l'objet de la privation. Ceci peut nous mener beaucoup plus loin, jusqu'à cette sorte d'élusion par quoi le problème se pose, toujours aigu

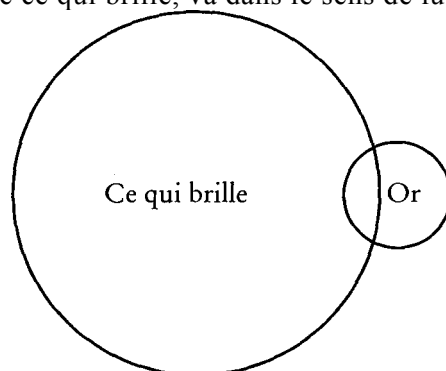
-383-

### *L'identification*

dans cette logique, de la fonction du tiers exclu dont vous savez qu'elle fait problème jusqu'au cœur de la logique la plus élaborée, de la logique mathématique. Mais nous avons affaire à un début, à un noyau plus simple que je veux, pour vous, imaginifier comme je vous l'ai dit par un exemple. Et je n'irai pas le chercher bien loin, mais dans un proverbe qui présente dans la langue française une particularité qui cependant ne saute pas aux yeux, tout au moins des francophones. Le proverbe est celui-ci: « Tout ce qui brille n'est pas or ». Dans la colloquialité allemande par exemple, ne croyez pas qu'on puisse se contenter de la transcrire tout cru: « Alles was glänzt ist kein Gold ».



Ce ne serait pas une bonne traduction. je vois Mile Ubersfeld opiner du bonnet à m'entendre... elle m'approuve en ceci. « Nicht alles was glänzt ist Gold », cela peut donner plus de satisfaction quant au sens apparemment, mettant l'accent sur le « alles », grâce à une anticipation du « nicht » qui n'est nullement habituelle, qui force le génie de la langue et qui, si vous y réfléchissez, manque le sens, car ce n'est pas de cette distinction qu'il s'agit. je pourrais employer les cercles d'Euler, les mêmes dont nous nous sommes servis l'autre jour à propos du rapport du sujet à un cas quelconque: tous les hommes sont menteurs. Est-ce simplement ce que cela signifie ? Est-ce que, pour le refaire ici, une partie de ce qui brille est dans le cercle de l'or, et une autre n'y est pas, est-ce là le sens ? Ne croyez pas que je sois le premier parmi les logiciens à m'être arrêté à cette structure. Et à la vérité, plus d'un auteur qui s'est occupé de la négation s'est arrêté en effet à ce problème, non point tant du point de vue de la logique formelle qui, vous le voyez, ne s'y arrête guère sinon pour le méconnaître, mais du point de vue de la forme grammaticale, insistant sur ceci que le tout s'ordonne de telle façon que soit justement mise en question l'orité si je puis m'exprimer ainsi, la qualité d'or de ce qui brille, va dans le sens de lui dénier l'authentique de

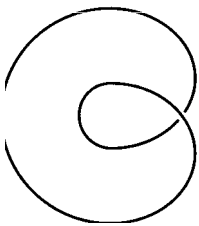




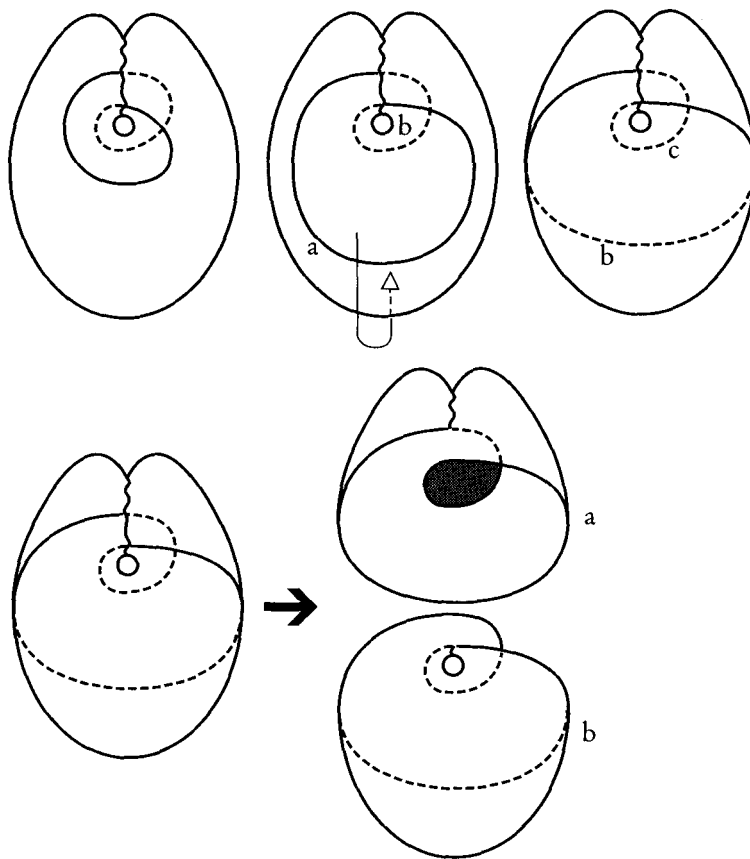
Leçon du 27 juin 1962

l'or, va donc dans le sens d'une mise en question radicale. L'or est ici symbolique de ce qui fait briller et, si je puis dire pour me faire entendre, j'accentue, ce qui donne à l'objet la couleur fascinateur du désir. Ce qui est important dans une telle formule, si je puis m'exprimer ainsi, pardonnez-moi le jeu de mots, c'est le point d'orage autour de quoi tourne la question de savoir ce qui fait briller, et pour dire le mot, la question de ce qu'il y a de vrai dans cette brillance. Et à partir de là bien sûr, nul or ne sera assez véritable pour assurer ce point autour duquel subsiste la fonction du désir.

Telle est la caractéristique radicale de cette sorte d'objet que j'appelle petit a. C'est l'objet mis en question, en tant qu'on peut dire que c'est ce qui nous intéresse, nous autres analystes, comme ce qui intéresse l'auditeur de tout enseignement. Ce n'est pas pour rien que j'ai vu surgir la nostalgie sur la bouche de tel ou tel qui voulait dire: « Pourquoi ne dit-il pas », comme s'est exprimé quelqu'un, « le vrai sur le vrai ? ». C'est vraiment un grand honneur qu'on peut faire à un discours qui se tient tous les huit jours dans cette position insensée d'être là derrière une table devant vous, à articuler cette sorte d'exposé dont justement on se contente fort bien d'ordinaire qu'il élude toujours une telle question. S'il ne s'agissait que de l'objet analytique, à savoir de l'objet du désir, jamais une telle question n'aurait pu même songer à surgir, sauf de la bouche d'un huron qui s'imaginerait que lorsqu'on vient à l'Université, c'est pour savoir le vrai sur le vrai. Or c'est de cela qu'il s'agit dans l'analyse. On pourrait dire que c'est ce dont nous sommes embarrassés de faire, souvent malgré nous, briller le mirage dans l'esprit de ceux auxquels nous nous adressons. Nous nous trouvons, je l'ai bien dit, embarrassés, tels le poisson de la proverbiale pomme, et pourtant c'est bien elle qui est là, c'est à elle que nous avons affaire, c'est sur elle en tant qu'elle est au cœur de la structure, c'est sur elle que porte ce que nous appelons la castration. C'est justement en tant qu'il y a une structure subjective qui tourne autour d'un type de coupure, celui que je vous ai représenté ainsi, qu'il y a au cœur de l'identification fantasmatique cet objet organisateur, cet objet inducteur. Et il ne saurait en être autrement de tout le monde de l'angoisse auquel nous avons affaire, qui est l'objet comme défini objet de la castration.



Ici je veux vous rappeler à quelle surface est empruntée cette partie que je vous ai appelée la dernière fois énucléée, qui donne l'image même du cercle selon laquelle cet objet peut se définir. Je veux vous imaginer quelle est la propriété de

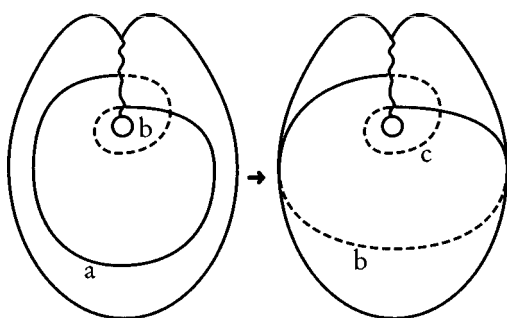


ce cercle au double tour. Agrandissez progressivement les deux lobes de cette coupure, de façon qu'ils passent tous les deux, si je puis dire, derrière la surface antérieure. Ceci n'est rien de nouveau, c'est la façon dont je vous ai déjà démontré à déplacer cette coupure. Il n'y a en effet qu'à la déplacer, et on fait apparaître très facilement que la partie complémentaire de la surface, par rapport à ce qui est isolé autour de ce qu'on peut appeler les deux feuilles centrales, ou les deux pétales, pour les faire se rejoindre avec la métaphore inaugurale de la couverture du livre de Claude Lévi-Strauss, avec cette image même, ce qui reste, c'est une surface de Moebius apparente. C'est la même figure que vous retrouvez là. Ce qui se trouve en effet, entre les deux bords ainsi déplacés des deux boucles de la coupure, au moment où ses deux bords se rapprochent, c'est une surface de Moebius. Mais ce que je veux vous montrer ici, c'est que pour que cette double



coupure se rejoigne, se ferme sur elle-même, ce qui est impliqué dans sa structure même, vous devez étendre peu à peu la boucle interne du huit intérieur. C'est bien cela que vous en espérez, c'est qu'il se satisfasse de son propre recouvrement par lui-même, qu'il rentre dans la norme, qu'on sache à quoi on a affaire, ce qui est dehors, et ce qui est dedans, ce que vous montre cet état de la figure, car vous voyez bien comment il faut la voir. Ce lobe (a) s'est prolongé de l'autre côté, il a gagné sur l'autre face (b); il nous montre visiblement que la boucle externe va, dans cette surface, rejoindre la boucle interne (c) à condition de passer par l'extérieur. La surface dite *plan projectif* se complète, se ferme, s'achève. L'objet défini comme notre objet, l'objet formateur du monde du désir, ne rejoint son intimité que par une voie centrifuge.

Qu'est-ce à dire ? Que retrouvons-nous là?

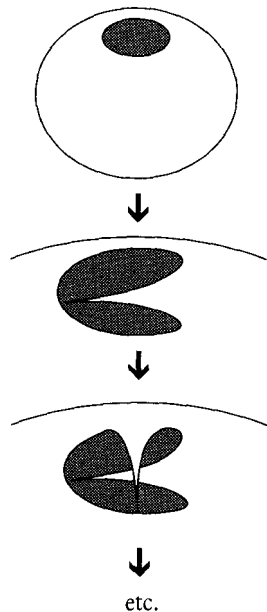


je reprends de plus haut. La fonction de cet objet est liée au rapport par où le sujet se constitue dans la relation au lieu de l'Autre, grand A, qui est le lieu où s'ordonne la réalité du signifiant. C'est au point où toute signifiante fait défaut, s'abolit, au point nodal dit *le désir de l'Autre*, au point dit *phallique*, pour autant qu'il signifie l'abolition comme telle de toute signifiante, que l'objet *petit a*, objet de la castration, vient prendre sa place. Il a donc un rapport au signifiant, et c'est pour cela qu'ici encore je dois vous rappeler la définition dont je suis parti cette année, concernant le signifiant. Le signifiant n'est pas le signe et l'ambiguïté de l'attribut aristotélécien, c'est justement de vouloir le naturaliser, en faire le signe naturel: « tout chat tricolore est femelle ». Le signifiant, vous ai je dit, c'est, contrairement au signe qui représente quelque chose pour quelqu'un, ce qui représente le sujet pour un autre signifiant. Et il n'y a pas de meilleur exemple que le sceau. Qu'est-ce qu'un sceau ? Le lendemain du jour où je vous livrai cette formule, le hasard fit qu'un antiquaire de mes amis me remit entre les mains un petit sceau égyptien qui, d'une façon non habituelle, mais non rare non plus, avait la forme d'une semelle avec, sur le dessus, les doigts du pied et les os dessinés. Le sceau, comme vous l'avez compris, je l'ai trouvé dans les

### *L'identification*

textes, c'est bien cela, une trace si l'on peut dire. Et il est vrai que la nature en abonde, mais ça ne peut devenir un signifiant que si, cette trace, avec une paire de ciseaux, vous en faites le tour et vous la découpez. Si vous extrayez la trace après, cela peut devenir un sceau. Et je pense que l'exemple vous éclaire déjà suffisamment, un sceau représente le sujet, l'envoyeur, pas forcément pour le destinataire. Une lettre peut toujours rester scellée, mais le sceau est là pour la lettre, il est un signifiant.

Eh bien! l'objet *petit a*, l'objet de la castration participe de la nature ainsi exemplifiée de ce signifiant. C'est un objet structuré comme cela. En fait, vous vous apercevrez de ce qu'au terme de tout ce que les siècles ont pu rêver de la fonction de la connaissance, il ne nous reste en main que cela. Dans la nature, il y a de la chose, si je puis m'exprimer ainsi, qui se présente avec un bord. Tout ce que nous pouvons y conquérir qui simule une connaissance, ça n'est jamais que détacher ce bord, et non pas s'en servir mais l'oublier pour voir le reste qui, chose curieuse, de cette extraction se trouve complètement transformé, exactement comme le cross cap vous l'image, à savoir, ne l'oubliez pas, qu'est-ce que c'est que ce cross-cap ?



C'est une sphère. je vous l'ai déjà dit, il la faut, on ne peut pas s'en passer, du cul de cette sphère. C'est une sphère avec un trou que vous organisez d'une certaine façon, et vous pouvez très bien imaginer que c'est en tirant sur un de ses bords que vous faites apparaître, plus ou moins en le retenant, ce quelque chose qui va venir boucher le trou, à condition de réaliser ceci que chacun de ses points s'unisse au point opposé, ce qui crée des difficultés intuitives naturellement considérables, et même qui nous ont obligé à toute la construction que j'ai détaillée devant vous, sous la forme du cross-cap imagé dans l'espace. Mais quoi ? Quel est l'important ? C'est que, par cette opération qui se produit au niveau du trou, le reste de la sphère est transformé en surface de Moebius.

Par l'énucléation de l'objet de la castration, le monde entier s'ordonne d'une certaine façon qui nous donne si je puis dire, l'illusion d'être un monde. Et je dirai même que, d'une certaine façon, de faire un intermédiaire entre cet objet aristotélicien, où cette réalité est en quelque

*LeÇon du 27 juin 1962*

sorte masquée, et notre objet que j'essaie ici pour vous de promouvoir, j'introduirai dans le milieu cet objet qui nous inspire à la fois la plus grande méfiance, en raison des préjugés hérités d'une éducation épistémologique, mais qui est ce dans quoi l'on choisit toujours bien sûr, qui est notre grande tentation... Nous autres, dans l'analyse, si nous n'avions pas eu l'existence de Jung pour l'exorciser, nous ne nous serions peut-être même pas aperçus à quel point nous y croyons toujours. C'est l'objet de la *Naturwissenschaft*, c'est l'objet goethéen si je puis dire, l'objet qui, dans la nature, lit sans cesse comme à livre ouvert toutes les figures d'une intention qu'il faudrait bien appeler quasi divine si le terme de Dieu n'avait pas été d'un autre côté si bien préservé. Cette, disons-le, *démonique* plutôt que *divine* intuition goethéenne, qui lui fait aussi bien lire dans le crâne trouvé sur le Lido la forme de Werther complètement imaginaire ou forger la théorie des couleurs, bref, laisse pour nous les traces d'une activité dont le moins qu'on puisse dire c'est qu'elle est cosmogène, engendreuse des plus vieilles illusions de l'analogie micro-macrocosmique, et pourtant captivante encore dans un esprit si proche de nous. À quoi cela tient-il ? À quoi le drame personnel de Goethe doit-il la fascination exceptionnelle qu'il exerce sur nous ? sinon à l'affleurement comme central, du drame, chez lui, du désir. « Warum Goethe liegt Friederike ? » a écrit, vous le savez, un des survivants de la première génération dans un article, Theodor Reik. La spécificité et le caractère fascinant de la personnalité de Goethe, c'est que nous y lisons dans toute sa présence l'identification de l'objet du désir à ce à quoi il faut renoncer pour que nous soit livré le monde comme monde. J'ai très suffisamment rappelé la structure de ce cas, en montrant l'analogie avec celle développée par Freud dans l'histoire de l'Homme aux rats, dans *Le mythe individuel du névrosé* ou plutôt l'a-t-on fait paraître sans mon consentement quelque part, puisque ce texte, je ne l'ai ni revu ni corrigé, ce qui le rend quasi illisible. Néanmoins il traîne par-ci par-là, et on peut en retrouver les grandes lignes.

Ce rapport complémentaire de *a*, l'objet d'une castration constitutive où se situe notre objet comme tel, avec ce reste, et où nous pouvons tout lire, et spécialement notre figure *i (a)*, c'est ceci que j'ai tenté d'illustrer cette année à la pointe, pour vous, de mon discours. Dans l'illusion spéculaire, dans la méconnaissance fondamentale à laquelle nous avons toujours affaire, *\$* prend fonction d'image spéculaire sous la forme de *i (a)* alors qu'il n'a, si je puis dire, avec elle rien à faire de semblable. Il ne saurait d'aucune façon y lire son image pour la bonne raison que s'il est quelque chose, ce *S barré*, ce n'est pas le complément

### *L'identification*

de *petit i* facteur de *petit a*; ça pourrait en être assez bien la cause dirons-nous et j'emploie ce terme intentionnellement, car depuis quelque temps, justement depuis que les catégories de la logique flageolent un peu, la cause, bonne ou mauvaise, n'a en tout cas pas bonne presse, et l'on préfère éviter d'en parler. Et en effet, il n'y a guère que nous qui puissions nous y retrouver, dans cette fonction dont en somme on ne peut approcher l'ombre ancienne, après tout le progrès mental parcouru, qu'à y voir en quelque sorte l'identique de tout ce qui se manifeste comme effets, mais quand ils sont encore voilés. Et bien entendu ceci n'a rien de satisfaisant, sauf peut-être si justement ça n'est pas d'être à la place de quelque chose, de couper tous les effets, que la cause soutient son drame. S'il y a d'ailleurs aussi bien une cause qui soit digne que nous nous y attachions, au moins par notre attention, ça n'est pas toujours et d'avance une cause perdue. Donc nous pouvons articuler que s'il est quelque chose sur quoi nous devons mettre l'accent, loin de l'éluder, c'est que la fonction de l'objet partiel ne saurait pour nous d'aucune façon être réduite, si ce que nous appelons l'objet partiel c'est ce qui désigne le point de refoulement du fait de sa perte. Et c'est à partir de là que s'enracine l'illusion de la cosmicité du monde. Ce point acosmique du désir en tant qu'il est désigné par l'objet de la castration, c'est ce que nous devons préserver comme le point pivot, le centre de toute l'élaboration de ce que nous avons à accumuler comme faits concernant la constitution du monde comme objectal.

Mais cet objet *petit a* que nous voyons surgir au point de défaillance de l'Autre, au point de perte du signifiant, parce que cette perte c'est la perte de cet objet même, du membre jamais retrouvé d'Horus [en fait Osiris] démembré, cet objet, comment ne pas lui donner ce que j'appellerai parodiquement sa *propriété réflexive* si je puis dire, puisqu'il la fonde, que c'est de lui qu'elle part, que c'est pour autant que le sujet est d'abord et uniquement essentiellement coupure de cet objet que quelque chose peut naître qui est cet intervalle entre cuir et chair, entre *Wahrnehmung* et *Bewusstsein*, entre perception et conscience, qui est la *Selbstbewusstsein*. C'est ici qu'il vaut de dire sa place dans une ontologie fondée sur notre expérience. Vous verrez qu'elle rejoint ici une formule longuement commentée par Heidegger, dans son origine présocratique.

Le rapport de cet objet à l'image du monde qu'il ordonne constitue ce que Platon a appelé à proprement parler la dyade, à condition que nous nous apercevions que dans cette dyade le sujet *S barré* et le *petit a* sont du même côté. To auto einai kai noein, cette formule, qui a longtemps servi à confondre, ce qui

*Leçon du 27 juin 1962*

n'est pas soutenable, l'être et la connaissance, ne veut pas dire autre chose que cela. Par rapport au corrélat de *petit a*, à ce qui reste quand l'objet constitutif du fantasme s'est séparé, être et pensée sont du même côté, du côté de ce *petit a*. *Petit a*, c'est l'être en tant qu'il est essentiellement manquant au texte du monde, et c'est pourquoi autour de *petit a* peut se glisser tout ce qui s'appelle *retour du refoulé*, c'est-à-dire qu'y suinte et s'y trahit la vraie vérité qui, nous, nous intéresse, et qui est toujours l'objet du désir en tant que toute humanité, tout humanisme est construit pour nous la faire manquer. Nous savons par notre expérience qu'il n'y a rien qui pèse dans le monde véritablement que ce qui fait allusion à cet objet dont l'Autre, grand A, prend la place pour lui donner un sens. Toute métaphore, y compris celle du symptôme, cherche à faire sortir cet objet dans la signification, mais toute la pullulation des sens qu'elle peut engendrer n'arrive pas à étancher ce dont il s'agit dans ce trou d'une perte centrale.

Voilà ce qui règle les rapports du sujet avec l'Autre, grand A, ce qui règle secrètement, mais d'une façon dont il est sûr qu'elle n'est pas moins efficace que ce rapport de *petit a* à la réflexion imaginaire qui la couvre et la surmonte. Qu'en d'autres termes dans la route, la seule qui nous soit offerte pour retrouver l'incidence de ce *petit a*, nous rencontrons d'abord la marque de l'occultation de l'Autre, sous le même désir. Telle est en effet la voie; *a* peut être abordé par cette voie qui est ce que l'Autre, avec un grand A, désire dans le sujet défaillant, dans le fantasme, le *S barré*. C'est pourquoi je vous ai enseigné que la crainte du désir est vécue comme équivalente à l'angoisse, que l'angoisse c'est la crainte de ce que l'Autre désire en soi du sujet, cet *en soi* fondé justement sur l'ignorance de ce qui est désiré au niveau de l'Autre. C'est du côté de l'Autre que le *petit a* vient au jour, non pas comme manque tellement que comme à *être*. C'est pourquoi nous arrivons ici à poser la question de son rapport avec la Chose, non pas *Sache*, mais ce que je vous ai appelé *das Ding*. Vous savez qu'en vous menant sur cette limite je n'ai rien fait que de vous indiquer qu'ici, la perspective s'inversant, c'est *petit l* 'de *petit a* qui enveloppe cet accès à l'objet de la castration, c'est ici l'image même qui fait obstacle dans le miroir, ou plutôt que, à la façon de ce qui se passe dans ces miroirs obscurs, il faut toujours penser à cette obscurité chaque fois que, dans les auteurs anciens, vous voyez intervenir la référence au miroir, quelque chose peut apparaître au-delà de l'image que donne le miroir clair. L'image du miroir clair, c'est à elle que s'accroche cette barrière que j'ai appelée en son temps celle de la beauté. C'est qu'aussi bien la révélation de *petit a* au-delà de cette image, même apparue sous la forme la plus horrible, en gardera toujours le reflet.

-391-

### *L'identification*

Et c'est ici que je voudrais vous faire part du bonheur que j'ai pu avoir à rencontrer ces pensées sous la plume de quelqu'un que je considère tout simplement comme le chantre de nos Lettres, qui a été incontestablement plus loin que quiconque, présent ou passé, dans la voie de la réalisation du fantasme, j'ai nommé Maurice Blanchot, dont dès longtemps *L'arrêt de mort* était pour moi la sûre confirmation de ce que j'ai dit toute l'année, au séminaire sur *L'Éthique*, concernant la seconde mort. Je n'avais pas lu la seconde version de son ouvrage première, *Thomas l'Obscur*. Je pense qu'un aussi petit volume, nul d'entre vous, après ce que je vais vous en lire, ne manquera de s'y éprouver. Quelque chose s'y rencontre qui incarne l'image de cet objet *petit a*, à propos duquel j'ai parlé d'horreur, c'est le terme qu'emploie Freud quand il s'agit de l'Homme au rat. Ici, c'est du rat qu'il s'agit. Georges Bataille a écrit un long essai qui vire autour du fantasme central bien connu de Marcel Proust, lequel concernait aussi un rat, *Histoire de rats*. Mais ai-je besoin de vous dire que si Apollon crible l'armée grecque des flèches de la peste, c'est parce que, comme s'en est très bien aperçu monsieur Grégoire, si Esculape, comme je vous l'ai enseigné il y a longtemps, est une taupe - il n'y a pas si longtemps que je retrouvai le plan de la taupinière dans une tholos, une de plus, que j'ai visitée récemment -, si donc Esculape est une taupe, Apollon est un rat.

Voici. J'anticipe, ou plus exactement je prends un peu avant *Thomas l'Obscur*, ce n'est pas par hasard qu'il s'appelle ainsi : « Et dans sa chambre [...] ceux qui entraient, voyant son livre toujours ouvert aux mêmes pages, pensaient qu'il feignait de lire. Il lisait. Il lisait avec une minutie et une attention insurpassables. Il était, auprès de chaque signe, dans la situation où se trouve le mâle quand la mante religieuse va le dévorer. L'un et l'autre se regardaient. Les mots, issus d'un livre qui prenait une puissance mortelle, exerçaient sur le regard qui les touchait un attrait doux et paisible. Chacun d'eux, comme un oeil à demi-fermé, laissait entrer le regard trop vif qu'en d'autres circonstances il n'eût pas souffert. Thomas se glissa donc vers ces couloirs dont il s'approcha sans défense jusqu'à l'instant où il fut aperçu par l'intime du mot. Ce n'était pas encore effrayant, c'était au contraire un moment presque agréable qu'il aurait voulu prolonger. Le lecteur considérait joyeusement cette petite étincelle de vie qu'il ne doutait pas d'avoir éveillée. Il se voyait avec plaisir dans cet oeil qui le voyait. Son plaisir même devint très grand. Il devint si grand, si impitoyable qu'il le subit avec une sorte d'effroi et que, s'étant dressé, moment insupportable, sans recevoir de son interlocuteur un signe complice, il aperçut toute l'étrangeté qu'il y avait à être



observé par un mot comme par un être vivant, et non seulement par un mot, mais par tous les mots qui se trouvaient dans ce mot, par tous ceux qui l'accompagnaient et qui à leur tour contenaient en eux-mêmes d'autres mots, comme une suite d'anges s'ouvrant à l'infini jusqu'à l'œil de l'absolu ».

je vous passe ces franchissements qui passent par ce « tandis que, juchés sur ses épaules, le mot « "Il" et le mot "je" commençaient leur carnage », jusqu'à la confrontation à laquelle je visais en vous évoquant ce passage: « Ses mains cherchèrent à toucher un corps impalpable et irréel. C'était un effort si pénible que cette chose qui s'éloignait de lui et, en s'éloignant, tentait de l'attirer, lui parut la même que celle qui indiciblement se rapprochait. Il tomba à terre. Il avait le sentiment d'être couvert d'impuretés. Chaque partie de son corps subissait une agonie. Sa tête était contrainte de toucher le mal, ses poumons de le respirer. Il était là sur le parquet, se tordant, puis rentrant en lui-même, puis sortant. Il rampait lourdement, à peine différent du serpent qu'il eût voulu devenir pour croire au venin qu'il sentait dans sa bouche [...]. C'est dans cet état qu'il se sentit mordu ou frappé, il ne pouvait le savoir, par ce qui lui sembla être un mot, mais qui ressemblait plutôt à un rat gigantesque, aux yeux perçants, aux dents pures, et qui était une bête toute puissante. En la voyant à quelques pouces de son visage, il ne put échapper au désir de la dévorer, de l'amener à l'intimité la plus profonde avec soi. Il se jeta sur elle et, lui enfonçant les ongles dans les entrailles, chercha à la faire sienne. La fin de la nuit vint. La lumière qui brillait à travers les volets s'éteignit. Mais la lutte avec l'affreuse bête qui s'était enfin révélée d'une dignité, d'une magnificence incomparables, dura un temps qu'on ne put mesurer. Cette lutte était horrible pour l'être couché par terre qui grinçait des dents, se labourait le visage, s'arrachait les yeux pour y faire entrer la bête et qui eût ressemblé à un dément s'il avait ressemblé à un homme. Elle était presque belle pour cette sorte d'ange noir, couvert de poils roux, dont les yeux étincelaient. Tantôt l'un croyait avoir triomphé et il voyait descendre en lui avec une nausée incoercible le mot innocence qui le souillait. Tantôt l'autre le dévorait à son tour, l'entraînait par le trou d'où il était venu, puis le rejetait comme un corps dur et vide. A chaque fois, Thomas était repoussé jusqu'au fond de son être par les mots mêmes qui l'avaient hanté et qu'il poursuivait comme son cauchemar et comme l'explication de son cauchemar. Il se retrouvait toujours plus vide et plus lourd, il ne remuait plus qu'avec une fatigue infinie. Son corps, après tant de luttes, devint entièrement opaque et, à ceux qui le regardaient, il donnait l'impression reposante du sommeil, bien qu'il n'eût cessé d'être

### *L'identification*

éveillé ». Vous lirez la suite. Et le chemin ne s'arrête pas là, de ce que Maurice Blanchot nous découvre.

Si j'ai pris ici le soin de vous indiquer ce passage, c'est qu'au moment de vous quitter cette année, je veux vous dire que souvent j'ai conscience de ne rien faire d'autre ici que de vous permettre de vous porter avec moi au point où, autour de nous, multiples, parviennent déjà les meilleurs. D'autres ont pu remarquer le parallélisme qu'il y a entre telle ou telle des recherches qui se poursuivent à présent et celles qu'ensemble nous élaborons. Je n'aurai aucune peine à vous rappeler que sur d'autres chemins, les oeuvres, puis les réflexions sur les oeuvres par lui-même d'un Pierre Klossowski, convergent avec ce chemin de la recherche du fantasme tel que nous l'avons élaboré cette année.

*Petit i* de *petit a*, leur différence, leur complémentarité et le masque que l'un constitue pour l'autre, voilà le point où je vous aurai menés cette année. *Petit i* de *petit a*, son image, n'est donc pas son image, elle ne le représente pas, cet objet de la castration, elle n'est d'aucune façon ce représentant de la pulsion sur quoi porte électivement le refoulement, et pour une double raison, c'est qu'elle n'en est, cette image, ni la *Vorstellung*, puisqu'elle est elle-même un objet, une image réelle - reportez-vous à ce que j'ai écrit sur ce sujet dans mes *Remarques sur le rapport de Daniel Lagache* -, un objet qui n'est pas le même que *petit a*, qui n'est pas son représentant non plus. Le désir, ne l'oubliez pas, dans le graphe où se situe-t-il ? Il vise *S barré* coupure de *a*, le fantasme, sous un mode analogue à celui du *petit m* où le moi se réfère à l'image spéculaire. Qu'est-ce à dire ? sinon qu'il y a quelque rapport de ce fantasme au désirant lui-même. Mais pouvons-nous, de ce désirant, faire purement et simplement l'agent du désir ? N'oublions pas qu'au deuxième étage du graphe, *petit d*, le désir, est un *qui* qui répond à une question, qui ne vise pas un *qui* mais un *che vol* ? A la question *che vol* ? le désirant est la réponse, la réponse qui ne désigne pas le *qui* de *qui veut* ?, mais la réponse de l'objet. Ce que je veux dans le fantasme détermine l'objet d'où le désirant qu'il contient doit s'avouer comme désirant. Cherchez-le toujours, ce désirant, au sein de quelque objet que ce soit du désir, et n'allez pas objecter la perversion nécrophilique, puisque justement c'est là l'exemple où il se prouve en deçà de la seconde mort, la mort physique laisse encore à désirer, et que le corps se laisse là apercevoir comme entièrement pris dans une fonction de signifiant, séparé de lui-même et témoigne de ce qu'étreint le nécrophile, une insaisissable vérité.

Ce rapport de l'objet au signifiant, avant de vous quitter, revenons-en au point où ces réflexions s'assoient, c'est-à-dire à ce que Freud lui-même a

*Leçon du 27 juin 1962*

marqué de l'identification du désir, chez l'hystérique entre parenthèses, au désir de l'Autre. L'hystérique nous montre en effet, bien, quelle est la distance de cet objet au signifiant, cette distance que j'ai définie par la carence du signifiant, mais impliquant sa relation au signifiant, en effet, à quoi s'identifie l'hystérique quand, nous dit Freud, c'est le désir de l'Autre où elle s'oriente et qui l'a mise en chasse. Et c'est sur quoi les affects, nous dit-il, les émotions, considérées ici sous sa plume comme embrouillées, si je puis m'exprimer ainsi, dans le signifiant, et reprises comme telles, c'est à ce propos qu'il nous dit que toutes les émotions entérinées, les formes, si je puis dire, conventionnelles de l'émotion, ne sont rien d'autre que des inscriptions ontogéniques de ce qu'il compare, de ce qu'il révèle comme expressément équivalent à des accès hystériques, ce qui est retomber sur la relation au signifiant. Les émotions sont en quelque sorte des caduques du comportement, des parties chues reprises comme signifiant. Et ce qui est le plus sensible, tout ce que nous pouvons en voir, se trouve dans les formes antiques de la lutte. Que ceux qui ont vu le film *Rashomon* se souviennent de ces étranges intermèdes qui soudain suspendent les combattants, qui vont chacun séparément faire sur eux-mêmes trois petits tours, faire à je ne sais quel point inconnu de l'espace une paradoxale révérence. Ceci fait partie de la lutte, de même que dans la parade sexuelle, Freud nous apprend à reconnaître cette espèce de paradoxe interruptif d'incompréhensible scansion.

Les émotions, si quelque chose nous en est montré chez l'hystérique, c'est justement quand elle est sur la trace du désir, c'est ce caractère nettement mimé, comme on dit hors de saison, à quoi on se trompe et d'où se tire l'impression de fausseté. Qu'est-ce à dire, si ce n'est que l'hystérique bien sûr ne peut pas faire autre chose que de chercher le désir de l'Autre là où il est, où il laisse sa trace chez l'Autre, dans l'utopie, pour ne pas dire l'utopie, la détresse, voire la fiction, bref, que c'est par la voie de la manifestation comme on peut s'y attendre, que se montrent tous les aspects symptomatiques. Et si ces symptômes trouvent cette voie frayée, c'est en liaison avec ce rapport, que Freud désigne, au désir de l'Autre. J'avais autre chose à vous indiquer, concernant la frustration. Bien sûr, ce que je vous en ai apporté cette année concernant le rapport au corps, ce qui est seulement ébauché dans la façon dont j'ai entendu dans un corps mathématique vous donner l'amorce de toutes sortes de paradoxes concernant l'idée que nous pouvons nous faire du corps, trouve ses applications assurément bien faites pour

### *L'identification*

modifier profondément l'idée que nous pouvons avoir de la frustration comme d'une carence concernant une gratification se référant à ce qui serait une soi-disant totalité primitive, telle qu'on voudrait la voir désignée dans les rapports de la mère et de l'enfant. Il est étrange que la pensée analytique n'ait jamais rencontré sur ce chemin, sauf dans les coins, comme toujours, des observations de Freud, et ici je désigne, dans l'Homme aux loups, le mot *Schleier*, ce voile dont l'enfant naît coiffé, et qui traîne dans la littérature analytique sans qu'on ait même jamais songé que c'était là l'amorce d'une voie très féconde, les stigmates. S'il y a quelque chose qui permette de concevoir comme comportant une totalité de je ne sais quel narcissisme primaire - et ici je ne peux que regretter que se soit absenté quelqu'un qui m'a posé la question -, c'est bien assurément la référence du sujet, non pas tant au corps de la mère parasité, mais à ces enveloppes perdues où se lit si bien cette continuité de l'intérieur avec l'extérieur, qui est celle à quoi vous a introduit mon modèle de cette année, sur lequel nous aurons à revenir. Simplement je veux vous indiquer, parce que nous le retrouverons dans la suite, que s'il y a quelque chose où doit s'accroître le rapport au corps, à l'incorporation, à l'*Einverleibung*, c'est du côté du père, laissé entièrement de côté, qu'il faut regarder.

Je l'ai laissé entièrement de côté parce qu'il aurait fallu que je vous introduise - mais quand le ferai-je ? - à toute une tradition qu'on peut appeler mystique et qui assurément, par sa présence dans la tradition sémitique, domine toute l'aventure personnelle de Freud. Mais s'il y a quelque chose qu'on demande à la mère, ne vous paraît-il pas frappant que ce soit la seule chose qu'elle n'ait pas, à savoir le phallus ? Toute la dialectique de ces dernières années, jusques et y compris la dialectique kleinienne qui pourtant s'en approche le plus, reste faussée parce que l'accent n'est pas mis sur cette divergence essentielle.

C'est aussi bien qu'il est impossible de la corriger, impossible aussi de rien comprendre à ce qui fait l'impasse de la relation analytique, et tout spécialement dans la transmission de la vérité analytique telle qu'elle se fait, l'analyse didactique, c'est qu'il est impossible d'y introduire la relation au père, qu'on n'est pas le père de son analysé. J'en ai assez dit et assez fait pour que personne n'ose plus, au moins dans un entourage voisin du mien, risquer d'avancer qu'on peut en être la mère. C'est pourtant de cela qu'il s'agit. La fonction de l'analyse telle qu'elle insère là où Freud nous en a laissé la suite ouverte, la trace béante, se situe là où sa plume est tombée, à propos de l'article sur le splitting de l'ego, au point d'ambiguïté où l'amène ceci, l'objet de la castration est ce terme assez ambigu

*Leçon du 27 juin 1962*

pour qu'au moment même où le sujet s'est employé à le refouler, il l'instaure plus ferme que jamais en un Autre.

Tant que nous n'aurons pas reconnu que cet objet de la castration, c'est l'objet même par quoi nous nous situons dans le champ de la science, je veux dire que c'est l'objet de notre science, comme le nombre ou la grandeur peuvent être l'objet de la mathématique, la dialectique de l'analyse, non seulement sa dialectique, mais sa pratique, son apport même, et jusqu'à la structure de sa communauté, resteront en suspens. L'année prochaine je traiterai pour vous, comme poursuivant strictement le point où je vous ai laissés aujourd'hui, l'angoisse.

397



## COMPTE RENDU

## NOTES C.

Faire passer quelque chose à

Partir du plaisir en tant que  
différent *des* plaisirs (les *Lüste*).

Partons de ceux qui sont au seuil  
de la psychanalyse. Partons du plaisir  
pour arriver à un autre point un peu

PP déf. *froide* de Freud.

Conforme à l'hédonisme antique,  
aux positions des philosophes  
prédécesseurs de Freud.

Fondement du processus primaire  
tension = déplaisir.

S'arrêter au sens commun du

modèle de la psychologie académique

l'individu réel (pour ne pas parler

c'est que le PP ne concerne pas  
*l'individu réel* (pour ne pas parler  
d'organisme comme totalité -  
critique)

La totalité: cette eau où nagent  
les lochies douteuses de la  
psychologie académique (continue

Système partiel dont parle *l'Entwurf*  
(*Aus den Anfängen* - ces lettres  
sont cisailées dans les passages où  
on le désirerait le moins).

Dans *l'Entwurf*, le système  
 $\Psi$ , construit comme un modèle qui  
s'appuie sur les premiers linéaments

cf. modèle dans *l'Entwurf* système  
 $\Psi$ .  
(rapprocher des premières décou



surgis à cette époque de micro-anatomie du système nerveux: c'est sur ce système partiel dont je parle. (Ne veut pas expliquer pourquoi il veut parler de partiel en réfutant « totalité »).

Venez donc à mon séminaire. Je maintiens partiel.

vertes sur l'anatomie microscopique du système nerveux: synapses, réseau) le système  $\Psi$  est un réseau partiel. (et cf. logique moderne: on peut dire cela sans aucunement impliquer une totalité)

Le système  $\Psi$ , pour ceux qui se laissent bercer par des métaphores, comme psychologie des profondeurs, si lac il y a, l'inconscient serait au fond; pour Freud, l'inconscient est une surface avec deux faces: il y en a une bonne, celle qui s'oppose à l'extérieur, et une autre, moins défendue, dirigée vers le

L'inconscient est supporté (et préfiguré dans l'œuvre de Freud) par ce réseau *qui est une surface* (contre la métaphore de la psychologie des profondeurs) avec ses deux faces.

Une bonne, bien lisse tournée vers

Mais avant de poser la question de

cf. dès lettres à Fliess ?, notion de  
la *Niederschrift*, écriture, et science des  
rêves = le rêve n'est nullement «  
l'œuvre du moi » !!

Voilà ce dont témoigne  
l'expression de *Niederschrift*

(inscription) qui préfigure la

Tout est écrit, tout est inscrit

(conception *analphabète* de la  
psychanalyse. Bouvet ?)

Ça nous plonge à la racine du  
signifié et nous fait voir que ce sont  
effets propres du langage où s'inscrit  
l'inconscient dont les liens avec le  
représentable sont prévalents,  
comme ceci est souligné par Freud  
lui-même. Sans accroître le danger  
d'intellectualisation, tarte à la crème

Science des rêves, Witz,  
psychopathologie quotidienne =  
étude de la production du signifié, i.e  
du champ des effets propres du  
langage où s'inscrit l'inconscient  
(dont les liens avec le représentable  
sont manifestement prévalents)  
Ici reproche à Lacan

Système  $\Psi$  = une machine  
représentative de l'inconscient,  
parcourue de signaux *abstrait*s.

Une machine, ça peut se faire sur  
une feuille de papier. Représentative  
de l'inconscient. La machine est  
dans le dessin de Freud. C'est avec  
ça qu'il a construit les  
configurations subjectives.  
L'expérience prouve que ça suffit: il  
doit y avoir des raisons. Voilà à quoi  
s'applique le principe du plaisir.

c'est à cela que s'applique le PP

(intérêt d'une étude historique  
des *matériaux* utilisés par Freud,  
mais transfigurés par contre en

dernier « tournant » de la  
psychanalyse = Fairbairn ? Écosse

Revenons à ma provocante  
surface où il s'agit du maintien  
stationnaire de l'état de moindre  
tension. C'est à partir de là qu'il faut  
tâter le mot d'ordre de tel récent

différenciant libido *pleasure*  
*seeking* et libido *object seeking*

Le PP est en relation dialectique  
avec le PR, n'en est pas isolable.

Je dis : pour tout individu vivant,      Prenons le vivant - l'huître  
une huître. L'un des plus beaux  
symboles de l'être. Seul l'arbre est  
plus beau. Pas question pour eux de

Ce qui pour nous s'interroge de      la fonction de la libido ne nous  
la fonction de la libido, c'est de son      interroge pas sur ce qu'elle vise  
rapport avec cette extrémité du réel      (plaisir, objet?) mais sur son rapport

Quid ? on jouit de quoi? *de son*  
*corps* - Le ?

simple. Mais qu'est-ce qu'un  
corps? On pense trop rarement au  
point du plaisir qui parle, on jouit  
aussi d'un corps qui ne soit pas  
nôtre, d'un autre corps, pendant de  
courts instants on peut savoir du  
point de contact du plaisir, ça se  
balance, le corps de l'autre peut être  
senti comme le nôtre. Mais quand  
nous l'avons entre les bras, nous  
n'avons que ça et ne savons qu'en  
faire. D'autres m'ont frayé la voie,

on jouit aussi à l'occasion -  
rarement - *d'un autre corps*  
points ponctuels d'oscillation,  
d'alternance  
même le corps de l'autre est vécu  
comme le mien - mais on l'a entre les  
bras sans savoir qu'en faire

mythe d'Aristophane in *Banquet* =  
l'homme perplexe devant sa moitié  
retrouvée, meurt d'inanition faute de  
savoir comment s'y unir

soigner l'orgasme

Nous traitons les troubles et

depuis un demi-  
siècle). Anesthésie  
propre au vagin,

même insuffisance côté  
somaticiens où rien d'articulé sur  
*l'anesthésie vaginale* et la physiologie

,  
mesurer ce qui sépare la  
dimension de la jouissance de  
«l'écrasement du besoin » et bien voir  
la fonction du fantasme - fonction  
d'emprise ajournée sur le désir

L'analyste doit prendre la mesure  
de ce qui sépare la jouissance de  
l'écrasement du besoin. Il ne s'agit

critique de l'oblativité

l'objet « génital » à ne pas noyer  
dans une approximation sommaire du  
rapport à l'autre, lié foncièrement à  
l'image du corps propre

En venir à l'objet. On ne l'a pas,  
comme ça, au premier tournant. La  
notion de l'objet ne saurait être  
située si on le noie dans une

2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100 101 102 103 104 105 106 107 108 109 110 111 112 113 114 115 116 117 118 119 120 121 122 123 124 125 126 127 128 129 130 131 132 133 134 135 136 137 138 139 140 141 142 143 144 145 146 147 148 149 150 151 152 153 154 155 156 157 158 159 160 161 162 163 164 165 166 167 168 169 170 171 172 173 174 175 176 177 178 179 180 181 182 183 184 185 186 187 188 189 190 191 192 193 194 195 196 197 198 199 200 201 202 203 204 205 206 207 208 209 210 211 212 213 214 215 216 217 218 219 220 221 222 223 224 225 226 227 228 229 230 231 232 233 234 235 236 237 238 239 240 241 242 243 244 245 246 247 248 249 250 251 252 253 254 255 256 257 258 259 260 261 262 263 264 265 266 267 268 269 270 271 272 273 274 275 276 277 278 279 280 281 282 283 284 285 286 287 288 289 290 291 292 293 294 295 296 297 298 299 300 301 302 303 304 305 306 307 308 309 310 311 312 313 314 315 316 317 318 319 320 321 322 323 324 325 326 327 328 329 330 331 332 333 334 335 336 337 338 339 340 341 342 343 344 345 346 347 348 349 350 351 352 353 354 355 356 357 358 359 360 361 362 363 364 365 366 367 368 369 370 371 372 373 374 375 376 377 378 379 380 381 382 383 384 385 386 387 388 389 390 391 392 393 394 395 396 397 398 399 400 401 402 403 404 405 406 407 408 409 410 411 412 413 414 415 416 417 418 419 420 421 422 423 424 425 426 427 428 429 430 431 432 433 434 435 436 437 438 439 440 441 442 443 444 445 446 447 448 449 450 451 452 453 454 455 456 457 458 459 460 461 462 463 464 465 466 467 468 469 470 471 472 473 474 475 476 477 478 479 480 481 482 483 484 485 486 487 488 489 490 491 492 493 494 495 496 497 498 499 500 501 502 503 504 505 506 507 508 509 510 511 512 513 514 515 516 517 518 519 520 521 522 523 524 525 526 527 528 529 530 531 532 533 534 535 536 537 538 539 540 541 542 543 544 545 546 547 548 549 550 551 552 553 554 555 556 557 558 559 560 561 562 563 564 565 566 567 568 569 570 571 572 573 574 575 576 577 578 579 580 581 582 583 584 585 586 587 588 589 590 591 592 593 594 595 596 597 598 599 600 601 602 603 604 605 606 607 608 609 610 611 612 613 614 615 616 617 618 619 620 621 622 623 624 625 626 627 628 629 630 631 632 633 634 635 636 637 638 639 640 641 642 643 644 645 646 647 648 649 650 651 652 653 654 655 656 657 658 659 660 661 662 663 664 665 666 667 668 669 670 671 672 673 674 675 676 677 678 679 680 681 682 683 684 685 686 687 688 689 690 691 692 693 694 695 696 697 698 699 700 701 702 703 704 705 706 707 708 709 710 711 712 713 714 715 716 717 718 719 720 721 722 723 724 725 726 727 728 729 730 731 732 733 734 735 736 737 738 739 740 741 742 743 744 745 746 747 748 749 750 751 752 753 754 755 756 757 758 759 760 761 762 763 764 765 766 767 768 769 770 771 772 773 774 775 776 777 778 779 780 781 782 783 784 785 786 787 788 789 790 791 792 793 794 795 796 797 798 799 800 801 802 803 804 805 806 807 808 809 810 811 812 813 814 815 816 817 818 819 820 821 822 823 824 825 826 827 828 829 830 831 832 833 834 835 836 837 838 839 840 841 842 843 844 845 846 847 848 849 850 851 852 853 854 855 856 857 858 859 860 861 862 863 864 865 866 867 868 869 870 871 872 873 874 875 876 877 878 879 880 881 882 883 884 885 886 887 888 889 890 891 892 893 894 895 896 897 898 899 900 901 902 903 904 905 906 907 908 909 910 911 912 913 914 915 916 917 918 919 920 921 922 923 924 925 926 927 928 929 930 931 932 933 934 935 936 937 938 939 940 941 942 943 944 945 946 947 948 949 950 951 952 953 954 955 956 957 958 959 960 961 962 963 964 965 966 967 968 969 970 971 972 973 974 975 976 977 978 979 980 981 982 983 984 985 986 987 988 989 990 991 992 993 994 995 996 997 998 999 1000

en y incarnant l'espace à deux dimensions du système  $\Psi$ . Quand l'homme rencontre son semblable, il tourne autour, il éprouve alors sa vision comme tendue entre faces et profils. Les faces vers lesquelles il palpite, et toute sa palpitation, lui reviennent en miroir, dans un tournoiement d'ailes battantes. Les vagues de la face interdits, combien de temps lui a-t-il fallu pour les revêtir d'un masque. Ce que ça veut dire? Allez-y voir, c'est pas loin. 53, rue de Seine, Chez Jeanne Bucher. Mâts de cabanes arrivés de Nouvelle Guinée, avec de grandes figures, et sur les veines de ce bois, des ondulations qui les suivent et paraissent noyer tout ce qu'on a pu voir des statues aux porches gothiques. Vous me direz ce que veut

l'espace à deux dimensions du système quand l'homme rencontre son semblable il tourne autour -> vision tordue entre les faces et les profils

la face --> sa propre palpitation  
cf. masques sur la face interdits

(on les voit 53 rue de Seine)

profil --> l'homme cerne et fige l'image

Puis les profils. L'homme cerne

ici s'accroche la formule de

Les êtres composites comme le

le Centaure - utilisé par les

« surface » ne s'identifie qu'à se voir comme unité

Le sujet de la surface ne s'identifie qu'à se voir comme unité qui se  
le sujet de la « surface » ne s'identifie qu'à se voir comme unité

C'est sous la plume de Pindare (vicié Pythique) : *skias onar anthropos* (*skias onar anthropos*): rêve d'une ombre, Homme.

cf. Pindare VIIIe Pythique <

d'autant plus frappant que lié à l'idéal

Il peut se servir de cet autre, de force virile, victoire sportive >  
désormais vide, comme d'un miroir rêve d'une ombre, l'homme *skias onar anthropos*  
pour y projeter la surface qui est lui-même, pour y voir s'y dessiner la  
même, pour y voir s'y dessiner la l'homme va se reconnaître et se  
chose qui n'a pas de nom, d'être ce méconnaître partout -> se sert de cet  
qui pourrait être la fin de sa  
jouissance.

Cette chose n'est pas en deçà de



Tout accès au réel fait entrevoir que le corps n'est que transition de forme et ne va qu'à recréer un autre corps, objet offert de support au désir.

La vie du corps s'offre au cycle répété de son propre anéantissement. L'inconscient est le lieu d'où le sujet vit l'ignorance de ce qu'il est sa propre mort anticipée (quelques phrases imprenables sur l'alternative de tuer ce qu'il aime, ou rester pris dans les rets ?).

L'instinct de mort - si opaque à certains - c'est ce que devient la libido quand le PP ne lui passe plus la chaîne de ses cycles courts

le corps crée un autre corps

Vous rencontrerez de ces deuils étranges décrits par Freud dans la mélancolie. je vous présente comme terme le métamour. Il n'y a pas de métalangage, mais il y a sûrement un métamour. C'est sur la même voie que l'amour se court, et se court-

comme support du désir ---> la vie du corps tend à s'articuler dans le sujet comme le signifiant d'un cycle court-circuit surgissant au milieu des ébats de l'amour = l'enfant avant d'avoir à jouir, il *est aimé*

Thématique de l'Amour Parfait - théologien < qui donne quoi ? >

- comédie ancienne Aristophane -  
phallus réellement en bandoulière

Malaise engendré par la maldonne  
qui projette au bout de l'expérience  
une sorte de tristesse, envers de la joie,  
de l'extase d'abord promise. Peut-être  
aussi comique. J'enseigne que l'amour  
est un sentiment comique, mais ça ne  
se décèle pas à ce détour, mais à celui

• Lacan l'a montré en analysant  
*l'École des femmes*  
le phallus est toujours en scène

Continuons notre recherche  
l'amour, c'est ce qui répond à la  
demande d'amour. On peut satisfaire  
tous les besoins du bébé sans étancher  
une goutte de sa soif d'amour. Mais si

l'amour est ce qui répond à la  
demande d'amour  
la soif d'amour du bébé n'est pas un

des satisfactions substantielles. sur fond de frustration réelle

Les deux rôles sont attendus de la

Freud met à l'origine de la ---> dans l'amour se réfugie l'objet  
conquête de la réalité l'objet perdu  
qu'on ne peut atteindre, car même  
présent, son souvenir le situe sur une  
autre scène. La béance est la rançon Ils sont comme numérateur et  
de cette perte. L'objet et sa perte sont dénominateur communs de toute  
co-extensifs. Ils sont le numérateur et  
le dénominateur communs de toute  
demande. Numérateur: signifiant,

Parle d'une variante phallique  
narcissique (allusion à un article récent.  
Article de Green dans R.F.P. 1963).

e bon objet, c'est là l'affaire de l'analyste.

*les trois coffrets de la demande*  
la demande primitive - amour et objet  
du désir -

Évoque un conte de Perrault «

Finette, l'adroite princesse ». Roses et

crapauds qui sortent de la bouche,

Ne s'agirait-il pas au-delà de cette  
énigme de ce qui a causé ce désordre,  
de ce que le sujet a toujours cherché  
sans le savoir dans l'autre dont il  
demande l'amour: quel est son désir?

Le désir du sujet en analyse attend  
qu'on lui donne son objet véritable.

je ne peux que donner le cadre:

celui du bien du sujet en analyse ?

Pour conclure: je ne fais pas fi de la maturation génitale; il n'y a pas d'objet du désir si ce n'est l'enfant. La femme désire des enfants, ça ne la rend pas moins frigide. (Quelques phrases de murmure incompréhensible).

La commune fonction, chez l'homme comme chez la femme, du désir phallique est ce que je viens de vous dire. C'est la chance de la femme qu'elle n'en a pas, pour pouvoir le désirer, car pour l'homme, il faut la castration pour que son désir aille vers la vie. Le phallus, objet dans le coffret de la demande, est un phallus mort. Rechercher chez l'obsessionnel ce qui se passe dans la sorte d'amour qu'il cultive; ça ressemble à un rite funéraire, honneur au phallus embaumé. Si l'on savait que l'objet est un objet mort, on ne dirait pas tant de bêtises sur la maturation en psychanalyse. Le sein est un sein coupé (...), le désir va vers la marque de langage.

le phallus pour l'homme comme pour la femme

le phallus comme objet dans le coffret de la demande c'est un phallus mort

cf. l'obsessionnel et son amour = un rite funéraire  
honneur au phallus embaumé

S'excuse d'avoir fait un séminaire. On est marqué par la psychanalyse. C'est à le savoir qu'on a quelque chance que ce ne soit pas la marque des erreurs et des préjugés de l'analyste. Promet le paradis à ceux qui le suivent. Seront dignes de la marque de leur destin, mais aussi le destin de la marque.



Le quadrant

C. S. Peirce

### 3. LE QUADRANT.

455. Selon la terminologie <sup>2</sup> traditionnelle, la distinction entre les propositions Universelles et Particulières est réputée distinction de *Quantité*; celle entre les propositions Affirmatives et Négatives est réputée distinction de *Qualité*. Mais cela est un abus malheureux des termes *quantité* et *qualité*, dont on ressent l'inconvénient lorsque l'on étudie la *Critique de la raison pure*. Par conséquent, je les regrette, malgré qu'ils aient été couramment utilisés depuis une génération. Disons qu'Universel et Particulier diffèrent en *Lexis*, Affirmatif et Négatif diffèrent en *Phasis* 3 - *Lexis* et *Phasis* veulent dire *indiquer la voie* et *dire la voie*. *Lexis* vient de Ἀλέξω, désigner ainsi qu'énoncer, c'est le mode de distinguer ou de reconnaître. *Phasis* a le sens illustré par: « Que dites-vous ? Oui ou Non ? » ; elle est la base de φαίνομαι, affirmation, et ἀποφαίνομαι, négation. Je ne vois vraiment aucune raison de les rejeter, si ce n'est leur nouveauté. À *Lexis*, j'opposerais *metalexis*, et à *Phasis* j'opposerais *metaphasis*, bien que la signification soit proche du grec ἀποφαίνομαι.

1. C.S. Peirce, *Collected papers*, Cambridge, Harvard University Press, 1960, Vol II, Book III, chap. 1, par 2 et 3.

2. Elle date de Apuleius, Universel et Particulier ont la même origine. Affirmatif et Négatif sont des mots créés par Boethius. [voir Prantl, *Op. cit.*, I, 691.]

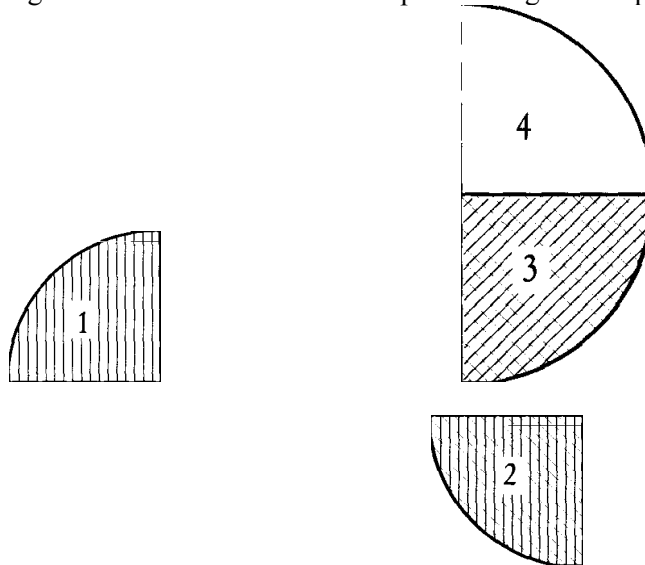
3. De ἄλλο et non pas ἀλλοίωσις ; par conséquent, n'a rien à voir avec phase.

### *L'identification*

456. [...] Ayant retenu le Diodoran, en opposition avec la conception de validité philoménienne, Aristote doit, pour rester cohérent, soutenir que l’Affirmative universelle implique l’existence de son sujet; [...] Il doit comprendre « certaines pierres philosophales sont rouges » comme n’affirmant pas l’existence d’aucune pierre philosophale... Comme la distinction entre les propositions Universelles et Particulières concernent le sujet, la distinction entre Affirmatif et Négatif devrait, par souci de symétrie, concerner le prédicat, de telle sorte que la différence entre affirmer et ne pas affirmer l’existence du sujet relève de la distinction entre Universels et Particuliers, et non pas entre Affirmatifs et Négatifs. Les propositions Universelles, contrairement aux propositions Particulières, n’impliquent

pas l’existence de leurs sujets. La

figure ci-dessous illustre le sens précis assigné aux quatre formes A, E, I, O ici.



Dans le quadrant 1, il y a des lignes qui sont verticales. Dans le quadrant 2, certaines lignes sont verticales et certaines ne le sont pas.

Dans le quadrant 3, il n’y a pas de lignes verticales.

Dans le quadrant 4, il n’y a pas de lignes.

Maintenant, prenons la ligne comme sujet, et vertical comme prédicat:

A est vraie pour les quadrants 1 et 4, et faux pour les quadrants 2 et 3

E - 3 et 4, - 1 et 2

I - 1 et 2, - 3 et 4

O - 2 et 3, - 1 et 4

Ainsi, A et O s’opposent précisément, ainsi que E et I. Mais toute autre paire de propositions peut être vraie pour chaque proposition, ou encore vraie pour une proposition et fausse pour l’autre.



### *Le quadrant*

457. Le quadrant 1 comprend le cas où le prédicat couvre *l'univers* entier du discours I, de telle sorte qu'il y a une distinction intrinsèque entre Affirmatives et Négatives, le dernier terme niant la nécessité de leurs prédicats, alors que le premier les autorise; de même il y a cette distinction entre Universelles et Particulières, le premier terme affirmant l'existence de leur sujet, tandis que le deuxième ne le précise pas.

458. Dans certaines langues, la particule négative a un sens tel que sa répétition signifie une intensité, mais je comprendrai la négation d'une proposition comme une inversion du diagramme ci-dessus à travers sa diagonale *gauche*, interpolant les diagrammes 3 et 1, de telle sorte que Tout S est pas-pas P, ce qui signifie tout S est P. De la même façon, j'utiliserai le terme « quelque »<sup>2</sup> dans un sens tel que sa répétition n'est pas gauche, mais signifie une inversion à travers la diagonale droite, interpolant les quadrants 2 et 4, de telle sorte que quelque S est P signifie Tout S est P. Je fais ceci par souci de symétrie; en même temps il est facile de lui donner un sens intelligible. Dire « Tout S est P » revient à dire « un S, même si un des pires cas est choisi, sera identique à un P favorablement choisi ». Dire: « quelque S est P » revient à dire: « Un S, même si l'un est choisi dans le plus mauvais cas, sera identique à un P favorablement choisi ». Mais dire: « Un S, si non différent d'un des pires est choisi, sera identique à un P favorablement choisi », reproduit l'Universel. Il faut comprendre « favorablement » comme favorablement à l'identité, mais « un des pires cas » doit être compris comme un de ceux les mieux calculés pour contredire l'affirmation. Dire « Un S, si aucun des pires cas n'est sélectionné, sera identique à un P défavorablement choisi » implique que tout P est S, de même que « Tout nom n'est pas P » implique la même chose. Cette signification du mot « quelque » diffère certainement beaucoup du sens qu'il a dans l'usage ordinaire du langage. Mais ceci n'a pas d'importance, c'est parfaitement intelligible, et c'est pris de manière à donner équilibre et symétrie au système logique, qui est un enjeu de la plus haute importance, si ce système doit remplir une fonction philosophique. Si l'objet principal des formes syllogistiques était habituellement utilisé, tester des raisonnements pour lesquels il est difficile de dire s'ils sont valides ou invalides, comme certains logiciens semblent naïvement le supposer, alors leur proximité avec des habitudes ordinaires de pensée pourrait

1. Le terme univers, maintenant d'usage courant, a été introduit par De Morgan en 1846. *Cambridge Philosophical transactions*, VIII, 380.

2. De l'anglais original *some*. N. d. T.

### *L'identification*

avoir un grand inconvénient. Mais en réalité, leur principale fonction est de nous éclairer sur la structure interne du raisonnement en général, et pour cela la perfection systématique est indispensable...

459. Aristote commet une erreur lorsqu'il appelle les propositions A et E contraires, simplement parce qu'elles peuvent être toutes deux fausses, mais pas toutes les deux vraies. Elles devraient être appelées *incongrues* ou *disparates*, et ces deux termes sont parfois utilisés. Les sub-contraires (le terme est de Boëthius<sup>1</sup>, qui reprend le *unEvavit* (x de Ammonius) sont des propositions *d'ecphase* opposés, mais étant particulières les deux peuvent être vraies mais ne peuvent être chacune fausses. Ce serait une bonne chose que d'imiter l'usage des auteurs qui appellent tout couple de propositions pouvant logiquement être toutes les deux vraies mais non toutes les deux fausses, subcontraires.

Deux propositions sont *contradictaires* (d'Aristote *avtlçF-tgvoc*, le terme *contradictoire* vient de Boëthius<sup>2</sup>) si elles ne peuvent être toutes deux vraies ou fausses, mais s'incluent l'une l'autre.

Une proposition est subalterne (mot trouvé dans une traduction de *l'Isagoge* de Porphyre par Marius Victorinus au ive siècle<sup>3</sup>, le mot de Porphyre est un *«I~jxov*, mais dans le sens présent trouvé originairement chez Boëthius<sup>4</sup>) s'il s'agit d'une proposition particulière, suivie par une inférence immédiate de son correspondant universel, par rapport auquel elle est dite subalterne.

460. Dans mon système aucune des relations montrées dans le diagramme d'Apuleius [le carré d'opposition] n'est préservée, sauf les deux paires de contradictoires. Tout autre paire de contradictoires peut être vraie ou fausse ensemble. A et E, Tout S est P, et pas S est P, sont vraies ensemble lorsqu'il n'y a pas de S, et fausse ensemble lorsque seule une partie des S sont P 1 et O, quelque S est P, quelque S n'est pas P, sont vraies et fausses ensembles précisément sous les conditions opposées.

A et I, Tout S est P, quelque S est P, sont vraies ensemble lorsqu'il y a des S qui sont tous P, et sont fausses ensemble lorsqu'il y a des S dont aucune n'est P. E et O, Pas quelque S est P, et quelque S n'est pas P, sont vraies et fausses ensembles précisément dans les circonstances opposées...

1. Voir Prantl, op. cit., I, 687 ff. 2. Ibid, 687.

3. Ibid, 66.

4. Ibid, 684, 692.

Bibliographie sommaire

- BLANCHOT Maurice, *L'Arrêt de mort*, Gallimard, 1948. - *Thomas l'obscur*, Gallimard, 1941.
- BRENTANO Franz, *Psychologie du point de vue empirique*, traduction et préface de Maurice de Gandillac, Aubier 1944.
- DIONYSIUS THRAX, *Grammaire de Denis de Thrace*, Bureau de l'Almanach du commerce, 1830, extrait de *Mémoires de la Société des antiquaires de France*, vol. 6. Cité par Gardiner d'après l'édition par Uhlig, Leipzig, 1885.
- FÉVRIER James, *Histoire de l'écriture*, Payot, 1948.
- FREGE Gottlob, *Les Fondements de l'arithmétique*, Seuil, 1959.
- GARDINER A.-H., *The theory of proper names (a controversial essay)*, London, Oxford University Press, 1940, 1954.
- *Egyptian grammar*, Oxford University Press, 1950, 1957. GILSON Étienne, *Index scolastico-cartésiens*, Paris, Alcan, 1912.
- GRANET Marcel, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, Albin Michel, 1982. - *Danses et légendes de la Chine ancienne*, 2 vol., Annales du Musée Guimet, PUF, 1959.
- HEIDEGGER Martin, *Être et Temps*, Gallimard, 1954.
- *Lettre sur l'humanisme*, Aubier-Montaigne, 1964.
- HJELMSLEV L., *Prolégomènes à une théorie du langage*, Ed. de Minuit, 1971. JESPERSEN O., *Negation in English and other languages*, Kobenhavn, A.F. Host et Son, 1917, 1955.
- KARLGREN B., *Grammata serica, script and phonetics in chinese and sino-japanese*, Stockholm, 1940. Reproduit dans *The Bulletin of the Museum of Far Eastern antiquities*, n° 12.

*L'identification*

KLOSSOWSKI Pierre, *Sade mon prochain*, Seuil, 1947.

- *La Vocation suspendue*, Gallimard, 1950.

- *Le Bain de Diane*, J.-J. Pauvert, 1956. KOYRÉ Alexandre, *Épiménide le menteur*, Hermann, 1947. LA PLANCHE J. et LECLAIRE S., *L'Inconscient: une étude psychanalytique*, in *Les Temps modernes*, n° 183, juillet 1961 et dans le recueil des textes du 6e Congrès de Bonneval, Desclée de Brouwer, 1966.

MILL John Stuart, *System of logic ratiocinative and inductive*, London, longman, 1955, 1957.

Traduction française, *Système de logique déductive et inductive*, Paris, Lagrange, 1866-1867.

NiCOD J., *La Géométrie dans le monde sensible*, PUF, 1952.

PEIRCE Charles Sanders, *Collected Papers*, Harward university Press, 1960. PÉTRIE F.. Sir, *The formation of the alphabet*, London, Macmillan and Co, 1912. POLITZER George, *Critique des fondements de la psychologie*, 1928, PUF, 1957. REIK Theodor, *Warum Verliebt Goethe friederike ?* Imago, 1929, XV, 4. ROUSSELOT J.-P., *Principes de phonétique expérimentale*, Paris, H. Welter, 1897/1901.

UEXKÜLL Jacob Johann von, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin, 1909, 1921.

- *Theorische Biologie*, Berlin, 1920, 1928. UEXKÜLL Thure von, *Le Sens de la vie*, Godesberg, 1947.

- *L'Unité de notre image de la réalité et les limites de chaque science*, Berne, 1951.

- *L'Homme et la nature*, Berne, 1953. (non cités par Lacan).

VARAGNAC André, *L'Homme avant l'écriture*, Armand Colin, 1968. WESTERMARCK E.-A., *Origine du mariage dans l'espèce humaine*, 1875. - *Histoire du mariage*, Paris, 1934-1945.

- *The future of the marriage in western civilisation*, Londres, 1936.

Table des matières	
Note liminaire.....	7
Leçon 1 (15 novembre 1961).....	9
Leçon 2 (22 novembre 1961).....	23
Leçon 3 (29 novembre 1961).....	35
Leçon 4 (6 décembre 1961).....	47
Leçon 5 (13 décembre 1961).....	61
Leçon 6 (20 décembre 1961).....	71
Leçon 7 (10 janvier 1962) .....	87
Leçon 8 (17 janvier 1962).....	105
Leçon 9 (24 janvier 1962).....	121
Leçon 10 (21 février 1962).....	133
Leçon 11 (28 février 1962).....	145
Leçon 12 (7 mars 1962).....	159
Leçon 13 (14 mars 1962).....	175
Leçon 14 (21 mars 1962).....	189
Leçon 15 (28 mars 1962).....	203
Leçon 16 (4 avril 1962) .....	219
Leçon 17 (11 avril 1962) .....	231
Leçon 18 (2 mai 1962).....	253
Leçon 19 (9 mai 1962).....	279
Leçon 20 (16 mai 1962).....	291
Leçon 21 (23 mai 1962).....	301
Leçon 22 (30 mai 1962).....	313
Leçon 23 (6 juin 1962) .....	327
Leçon 24 (13 juin 1962).....	349
Leçon 25 (20 juin 1962) .....	367
Leçon 26 (27 juin 1962) .....	381
Annexes.....	399
De ce que j'enseigne (J. Lacan) .....	399
Le quadrant (C. S. Peirce).....	415
Bibliographie sommaire.....	421